

Biblioteca
di Studi
di Filologia
Moderna

Giuliano Lozzi



Margarete Susman
e i saggi
sul femminile



BIBLIOTECA DI STUDI DI FILOLOGIA MODERNA

- 29 -

BIBLIOTECA DI STUDI DI FILOLOGIA MODERNA

Collana Open Access del Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali
Università degli Studi di Firenze

Direttore

Beatrice Töttössy

Coordinamento editoriale

Fabrizia Baldissera, Fiorenzo Fantaccini,
Donatella Pallotti, Ernestina Pellegrini, Beatrice Töttössy

Comitato scientifico internazionale

Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze), Enza Biagini (Professore Emerito, Università degli Studi di Firenze), Nicholas Brownlees (Università degli Studi di Firenze), Arnaldo Bruni (studioso), Martha Canfield (studiosa), Richard Allen Cave (Emeritus Professor, Royal Holloway, University of London), Piero Ceccucci (studioso), Massimo Ciaravolo (Università degli Studi di Firenze), John Denton (Università degli Studi di Firenze), Anna Dolfi (Università degli Studi di Firenze), Mario Domenichelli (studioso), Maria Teresa Fancelli (Professore Emerito, Università degli Studi di Firenze), Massimo Fanfani (Università degli Studi di Firenze, Accademia della Crusca), Fiorenzo Fantaccini (Università degli Studi di Firenze), Michela Landi (Università degli Studi di Firenze), Paul Geyer (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), Ingrid Hennemann (studiosa), Donald Kartiganer (Howry Professor of Faulkner Studies Emeritus, University of Mississippi, Oxford, Miss.), Sergej Akimovich Kibal'nik (Institute of Russian Literature [the Pushkin House], Russian Academy of Sciences; Saint-Petersburg State University), Ferenc Kiefer (Research Institute for Linguistics of the Hungarian Academy of Sciences; Academia Europaea), Mario Materassi (studioso), Murathan Mungan (scrittore), Donatella Pallotti (Università degli Studi di Firenze), Stefania Pavan (studiosa), Ernestina Pellegrini (Università degli Studi di Firenze), Peter Por (studioso), Paola Pugliatti (studiosa), Miguel Rojas Mix (Centro Extremeño de Estudios y Cooperación Iberoamericanos), Giampaolo Salvi (Eötvös Loránd University, Budapest), Ayşe Saraçgil (Università degli Studi di Firenze), Alessandro Serpieri (Professore Emerito, Università degli Studi di Firenze), Rita Svandrlik (Università degli Studi di Firenze), Angela Tarantino (Università degli Studi di Roma 'La Sapienza'), Maria Vittoria Tonietti (Università degli Studi di Firenze), Beatrice Töttössy (Università degli Studi di Firenze), György Tverdota (Emeritus Professor, Eötvös Loránd University, Budapest), Letizia Vezzosi (Università degli Studi di Firenze), Marina Warner (scrittrice), Laura Wright (University of Cambridge), Levent Yilmaz (Bilgi Universitesi, Istanbul), Clas Zilliacus (Emeritus Professor, Åbo Akademi of Turku)

Laboratorio editoriale Open Access

Beatrice Töttössy, direttore - Arianna Antonielli, caporedattore
Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali
Via Santa Reparata 93, 50129 Firenze
tel. +39.055.5056664-6616; fax. +39.06.97253581
email: <laboa@lils.uni.fi.it>

web: <<http://www.fupress.com/comitatoscience/biblioteca-di-studi-di-filologia-moderna/23>>

Giuliano Lozzi

**MARGARETE SUSMAN
E I SAGGI SUL FEMMINILE**

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2015

Margarete Susman e i saggi sul femminile / Giuliano Lozzi.
– Firenze : Firenze University Press, 2015
(Biblioteca di Studi di Filologia Moderna ; 29)

<http://digital.casalini.it/9788866559146>

ISBN (online) 978-88-6655-914-6

ISSN (online) 2420-8361

I prodotti editoriali di Biblioteca di Studi di Filologia Moderna: Collana, Riviste e Laboratorio vengono promossi dal Coordinamento editoriale del Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali dell'Università degli Studi di Firenze e pubblicati, con il contributo del Dipartimento, ai sensi dell'accordo di collaborazione stipulato con la Firenze University Press l'8 maggio 2006 e successivamente aggiornato (Protocollo d'intesa e Convenzione, 10 febbraio 2009 e 19 febbraio 2015). Il Laboratorio (<<http://www.lilsi.unifi.it/vp-82-laboratorio-editoriale-open-access-ricerca-formazione-e-produzione.html>>, <laboa@lilsi.unifi.it>) promuove lo sviluppo dell'editoria open access, svolge ricerca interdisciplinare nel campo, adotta le applicazioni alla didattica e all'orientamento professionale degli studenti e dottorandi dell'area umanistica, fornisce servizi alla ricerca, formazione e progettazione. Per conto del Coordinamento, il Laboratorio editoriale Open Access provvede al processo del doppio referaggio anonimo e agli aspetti giuridico-editoriali, cura i workflow redazionali e l'editing, collabora alla diffusione.

Editing e composizione: LabOA con Arianna Antonielli (caporedattore), gli assistenti redattori Sara Congregati e Gian Luca Caprili e i tirocinanti Alberto Baldi, Elisa Bianchi, Sara Goldoni, Eleonora Martelli, Giulia Nermanni, Martina Romanelli.

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc.

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M.C. Torricelli, M. Verga, A. Zorzi.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Italia (CC BY-NC-ND 3.0 IT: <<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/legalcode>>).

CC 2015 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
www.fupress.com

INDICE

Ringraziamenti	VII
Premessa di Rita Svandrlik	IX
Introduzione	1
1. Dalla poesia al saggio	9
1.1 Il percorso di Margarete Susman verso la scrittura critica	9
1.1.1 Dalla poesia al saggio	9
1.1.2 La recensione di <i>Die Seele und die Formen</i> di Lukács e la critica letteraria in <i>Das Wesen der modernen deutschen Lyrik</i>	15
1.1.3 Accordi e disaccordi: la lettera di György Lukács a Margarete Susman	15
1.2 Il debutto saggistico: <i>Vom Sinn der Liebe</i> (1912)	22
1.2.1 Il dialogo tra i sessi in <i>Vom Sinn der Liebe</i>	32
1.2.2 La ricezione di <i>Vom Sinn der Liebe</i>	38
2. I saggi su Rahel Varnhagen e sulle donne del Romanticismo	43
2.1 Il saggio nella letteratura delle donne: un <i>excursus</i> storico	43
2.1.1 Dalla lettera al saggio	43
2.2 Scrivere nella differenza: i saggi su Rahel Levin Varnhagen	47
2.2.1 L'eredità della <i>Briefkultur</i>	47
2.2.2 <i>Jüdin – feminini generis</i> : da Rahel Varnhagen a Hannah Arendt	51
2.3 La figura di Rahel Varnhagen in Hannah Arendt e in Margarete Susman	54
2.3.1 Rahel: una donna romantica?	65
2.3.2 Margarete Susman e Hannah Arendt: esempi di scrittura femminile?	70
2.4 Il confronto con le donne del Romanticismo: <i>Frauen der Romantik</i> (1929)	72
2.4.1 «Una coreografia di incontri»	72
2.4.2 L'eco di <i>Frauen der Romantik</i>	94

3. Un percorso teorico: i saggi sulla condizione femminile	101
3.1 Differenza sessuale e funzione materna: Margarete Susman, Rosa Mayreder, Alice Rühle-Gerstel	101
3.2 Un invito alla vita attiva: <i>Die Revolution und die Frau</i> (1918)	104
3.3 La crisi della cultura europea: <i>Auflösung und Werden in unserer Zeit</i> (1928)	109
3.4 Il discorso sul femminile in <i>Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt</i> (1926) e in <i>Frau und Geist</i> (1931)	116
3.5 <i>Wandlungen der Frau</i> (1933): la fine della rivoluzione femminile?	122
3.6 I saggi su Rosa Luxemburg	127
 Bibliografia	 135
 Indice dei nomi	 155

RINGRAZIAMENTI

Desidero anzitutto ringraziare Rita Svandrlik (Università degli Studi di Firenze) ed Eva Geulen (Humboldt-Universität zu Berlin) per aver seguito con grande partecipazione la nascita e lo sviluppo di questa ricerca; ringrazio anche Brigitte Weingart (Universität zu Köln) ed Elisa Klapheck (Goethe-Universität Frankfurt am Main) per i loro preziosi consigli, Elisabeth Zoja e Paola del Zoppo per la revisione delle traduzioni in italiano. Ringrazio inoltre il Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali per l'opportunità della pubblicazione, e il direttore di Biblioteca di Studi di Filologia Moderna e del Laboratorio editoriale Open Access di Firenze, Beatrice Töttösy per aver accolto il volume. Un sentito grazie al caporedattore del Laboratorio, Arianna Antonielli e agli assistenti redattori Gian Luca Caprili e Sara Congregati, insieme a tutti i tirocinanti, per il lavoro di redazione e di editing. Un ringraziamento va anche al Deutsches Literaturarchiv di Marbach e a Roland Fisher, per aver autorizzato la pubblicazione di alcuni documenti del lascito di Margarete Susman. Ringrazio infine i miei colleghi di dottorato Dominik Barta, Nathalie Kónja-Jobs e Verena Thoma-Endenich per l'amicizia e il supporto scientifico.

PREMESSA

L'opera di Margarete Susman, pittrice, poetessa e saggista, filosofa politica e storica della cultura, è sostenuta sempre da una profonda onestà intellettuale, che la conduce a percorsi inaspettati, necessariamente originali e anticipatori di posizioni che si affermeranno nella circolazione culturale solo decenni più tardi. La sua biografia è dominata dalla lotta per conquistare la propria dimensione di artista e di intellettuale a dispetto delle circostanze: dapprima il padre non le permette uno studio universitario, poi un matrimonio pieno di tensioni e infine la maternità le sottraggono molto tempo all'impegno intellettuale; dopo il divorzio, il sostentamento economico le viene dalla sua attività di pubblicista e conferenziera. La situazione politica intanto si fa sempre più drammatica per l'ebrea Susman, che sessantenne, nel 1933, riesce a trovare rifugio in Svizzera, dove rimarrà fino alla morte nel 1966, senza ritornare in Germania.

In dialogo con alcuni dei maggiori intellettuali del Novecento, come amica, allieva o corrispondente – Georg Simmel, Gustav Landauer, Ernst Bloch, György Lukács, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Karl Wolfskehl, Stefan George –, Margarete Susman si è confrontata da pensatrice e saggista, da *Kulturwissenschaftlerin* nel senso moderno del termine, con i grandi temi della sua epoca: la nascente emancipazione delle donne, il ruolo specifico degli ebrei tedeschi, il rapporto con il sionismo e con i nazionalismi, le ideologie totalitarie e la Shoah; in tutto l'arco della sua produzione si è posta la questione della funzione dell'arte, che assume una funzione specifica in un mondo laicizzato, lontano da Dio e dalla dimensione religiosa.

Convinta che gli ebrei nel mondo fossero il miglior esempio della necessità di superare i nazionalismi, Susman non può evidentemente approvare il sionismo. Si sente tuttavia cittadina del mondo anche in quanto donna, oltre che in quanto ebrea. La riflessione sulle 'differenze' e sul modo di renderla fruttuosa attraversa la sua opera: la differenza tra ebrei e cristiani, tra ebrei e tedeschi, tra uomini e donne; nell'approfondimento sul maschile e sul femminile e sulle immagini del femminile depositate e stratificate nella cultura prodotta dagli uomini, tali categorie vengono intese esplicitamente come costruzioni culturali. E alle donne viene riconosciuta una maggiore facilità ad accedere alla dimensione divina interiore, a 'far nascere il

dio' presente in ogni individuo. Forse è da ricercare qui la motivazione di Susman che la spinge ad approfondire il pensiero di altre donne, a specchiare la propria ricerca intellettuale in quella di Rahel Levin Varnhagen von Ense (negli stessi anni in cui Hannah Arendt scriveva su Rahel), delle scrittrici romantiche, di Rosa Luxemburg. Un altro obiettivo sembra essere quello di presentare dei modelli alle donne tedesche che secondo Susman sono troppo poco politicamente attive.

Nel suo lavoro, Giuliano Lozzi ha individuato nei saggi sul femminile quelli più interessanti e più atti a contribuire a una nascente ricezione italiana del pensiero di Susman. I motivi della centralità di questi saggi sono sia formali che sostanziali: essi infatti presentano una struttura aperta, vicina alla scrittura saggistica del Novecento e d'altra parte in essi tutte le linee di pensiero di Susman si incrociano, nella riflessione sul femminile convergono l'impegno politico, la riflessione religioso-filosofica e la storia della cultura.

Nella sua Introduzione Lozzi sottolinea giustamente come le radici profonde dell'opera di Susman siano da ricercare nella riflessione sulla lingua: «Margarete Susman ha dedicato la sua vita alla definizione della propria identità religiosa, politica e di genere. Per questo, il rapporto tra lingua e scrittura ha rivestito un ruolo di primo piano nel suo percorso di autrice» (p. 1). L'attenzione all'aspetto formale della lingua non viene meno quando nella sua attività la scrittura critica si farà preponderante rispetto alla produzione lirica, una scrittura che nel saggio ha trovato la sua forma congeniale.

Nelle pagine dedicate ai saggi su Rahel Varnhagen e sulle donne del Romanticismo, Lozzi tratteggia un quadro della scrittura epistolare per inserire queste figure nel loro contesto storico-culturale e per sottolineare gli elementi di originalità presenti nei ritratti elaborati da Susman, inserendovi anche un confronto con la famosa monografia di Arendt su Rahel. Nella parte dedicata ai saggi sulla condizione femminile Lozzi mette a confronto le originali posizioni di Susman con il ricco dibattito dell'epoca sul destino biologico e il ruolo culturale della donna, da Simmel a Rosa Mayreder a Alice Rühle-Gerstel. L'analisi condotta da Lozzi con la giusta sensibilità e con precisione metodologica ci fa cogliere la complessità e la ricchezza del mondo di Margarete Susman, un mondo in cui trova accoglienza una genealogia di donne dalla 'vita attiva'. Come quella Rosa Luxemburg, cui Susman dedica un saggio intenso, al quale Lozzi riserva le pagine conclusive, perché con il testo sulle lettere di Luxemburg dal carcere Susman ritorna ai suoi saggi degli anni Venti, nei quali auspicava l'impegno attivo delle donne: Luxemburg ha infatti incarnato non solo l'impegno politico, ma anche la cura a connettere il pubblico e il privato e a tutelare tutte le differenze che «affiorano nella condizione, o nelle condizioni, di 'estranità'» (p. 129).

INTRODUZIONE

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 prolifica, pressoché dimenticata, Margarete Susman è stata raramente oggetto di ricerca nella germanistica, mentre ha rivestito un ruolo di rilievo nell'ambito della cultura ebraico-tedesca, della quale è stata un'autorevole portavoce.

Da saggista si è dedicata a tematiche di grande rilievo teorico: dalla critica letteraria ai saggi sul dialogo interreligioso; dallo studio del Romanticismo ai ritratti di grandi personalità del passato e del suo tempo. Si ricordano i lavori su Rahel Levin Varnhagen (1771-1833), Mahatma Gandhi (1869-1948), Cornelia Goethe (1750-1777), Gustav Landauer (1870-1919), Rosa Luxemburg (1871-1919), Georg Simmel (1858-1918).

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. Ha inoltre dato un contributo importante alle filosofie femministe, elaborando importanti teorie che hanno anticipato alcuni percorsi del pensiero della differenza. È questo l'aspetto sul quale questo lavoro intende concentrarsi.

Nata ad Amburgo nel 1872 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 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 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, Rosa Luxemburg e Ricarda Huch (1864-1947). Al divieto imposto dal padre, Margarete troverà scampo solo dopo la 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.

A questi anni di studi incompiuti segue un breve soggiorno monacense: grazie all'amica Gertrud Kantorowicz (1876-1945), saggista e storica dell'arte, Margarete Susman si avvicina al cenacolo di Stefan George. Ispirata da questi incontri pubblica, nel 1901, la raccolta di liriche *Mein Land* (La mia terra) nella quale si coglie una sensibilità affine a quella di Giacomo Leopardi e di Rainer Maria Rilke.

Sempre attraverso Gertrud Kantorowicz Margarete comincia a frequentare, negli anni successivi, il salotto berlinese di Georg Simmel. È qui che entra in contatto con i suoi interlocutori più importanti – Martin Buber (1878-1965), György Lukács (1885-1971) ed Ernst Bloch (1885-1977) – con i quali impronta un dialogo intellettuale intenso, tale da diventare un'alternativa a quello universitario mai intrapreso.

Del 1906 è il matrimonio con il pittore e storico dell'arte Eduard von Bendemann (1877-1959), dal quale avrà un solo figlio, Erwin. Fino al 1912 la coppia vive a Berlino, dove Susman si dedica prevalentemente all'attività di pubblicista: a partire dal 1907 collabora con la «Frankfurter Zeitung» – della quale cura per lungo tempo la pagina culturale – e inaugura la sua carriera da saggista con *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* (1910; L'essenza della poesia tedesca moderna) e *Vom Sinn der Liebe* (1912; *Il senso dell'amore*, 2007). Queste due pubblicazioni, assieme a *Spinoza und das jüdische Weltgefühl* (1913; Spinoza e il senso ebraico del mondo), fanno di Margarete Susman una figura rappresentativa nell'ambito della *Jüdische Renaissance* di inizio Novecento¹.

Dopo una serie di spostamenti tra Berlino e la casa di campagna di Rüschtikon am See presso Zurigo, Susman si trasferisce a Francoforte: sono gli anni della prima guerra mondiale, quelli che incidono maggiormente sulla formazione della scrittrice. Dal 1917 inizia a scrivere per la rivista «Der Jude», diretta da Martin Buber; si avvicina a Franz Rosenzweig (1886-1929), del quale recenserà *Der Stern der Erlösung* (1922; *La stella della redenzione*, 1985). Nei saggi di questi anni Susman auspica un nuovo rapporto delle donne con la politica e promuove il dialogo ebraico-tedesco, perpetuando 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

¹ Con sionismo culturale indichiamo un movimento di rinnovamento della cultura ebraica degli anni 1910-1912 che trova nel gruppo di studenti praghensi *Bar Kochba* la sua espressione più significativa. Vi aderirono, tra gli altri, Max Brod (1884-1968), Franz Kafka e Martin Buber.

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* (Donne del Romanticismo). Nel frattempo si separa dal marito e prende casa da sola a Francoforte. In questo periodo stringe contatti con Bertha Pappenheim (1859-1936), la Anna O. di Freud, e con Hannah Karminski (1897-1943), entrambe esponenti della Lega femminile ebraica.

Nel 1933, con la salita al potere di Hitler e l'incalzare dell'antisemitismo, la scrittrice decide di lasciare Francoforte e di tornare a Zurigo; da questo momento in poi non farà mai più ritorno in Germania. Si avvicina qui alla comunità di Leonhard Ragaz (1868-1945), 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 legate al femminile, che avevano giocato un ruolo importante negli anni della Repubblica di Weimar, e approfondisce il tema del dialogo interreligioso. In seguito al divieto di pubblicazione impostole dalle autorità svizzere nel 1939, sarà costretta, fino al 1945, a firmarsi con lo pseudonimo Peloni Almoni.

L'immediato dopoguerra vede l'uscita di un saggio sulla Shoah intitolato *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946; *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, 1999): un libro nel quale Susman affronta il tema dell'Olocausto ricorrendo alla figura di Giobbe, il personaggio biblico nella cui vicenda individua alcuni elementi affini alla sua epoca. Ancora negli anni Cinquanta, ormai ottantenne e afflitta da una grave malattia agli occhi, Susman continua a lavorare: nel 1951 torna sulla tematica amorosa e su Goethe – uno dei suoi principali riferimenti letterari – con *Deutung einer großen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein* (Interpretazione di un grande amore. Goethe e Charlotte von Stein) e scrive sul pacifismo, su Rosa Luxemburg, sul chassidismo. Parallelamente alla carriera da publicista prosegue un percorso da poetessa: dopo l'uscita, nel 1922, dei *Lieder von Tod und Erlösung* (Canti di morte e di redenzione) Susman torna, nel 1953, con un terzo e ultimo volume di liriche intitolato *Aus sich wandelnder Zeit* (Da un tempo in trasformazione). Nel 1959 la *Freie Universität* di Berlino conferisce alla «*Dichterin und Meisterin des deutenden Essais*»² (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; Interpretazione di figure bibliche), l'incontro e lo scam-

² *Urkunde zur Verleihung des Doktors honoris causa 1959* (Attestato di conferimento del titolo di dottore honoris causa), in M. Schlösser (Hrsg.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman*, Erato Presse, Darmstadt 1964, p. 109.

bio epistolare con Paul Celan e la pubblicazione della sua autobiografia *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen* (1964; Ho vissuto molte vite. Ricordi) il cui testo, dettato a 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.

1. *Lo stato della ricerca*

Malgrado l'ampiezza di una produzione letteraria che abbiamo fin qui solamente delineato, a oggi non si dispone di un'opera completa che riunisca i circa trecento saggi, le poesie e le monografie scritte da Margarete Susman. Ci sono voluti più di vent'anni prima che il suo nome fosse recuperato dall'oblio nel quale era caduto per alcune ragioni: la condizione di donna, di dissidente politica e di ebrea sostanzialmente avversa ai nazionalismi, compreso quello di Israele.

Scarsa rimane, ancora oggi, la possibilità di individuare un riferimento di letteratura critica che dia una visione completa dell'opera di questa scrittrice. Il suo messaggio filosofico è stato spesso assimilato a quello di altri pensatori a lei vicini (Simmel, Bloch, Kracauer) che hanno avuto maggiore fortuna postuma.

A partire dalla fine degli anni Ottanta, finalmente, le ricerche germanistica e filosofica hanno cominciato a rivalutare l'opera della scrittrice: in concomitanza con l'uscita della *Deutsche Literatur der Frauen* (1988; Letteratura tedesca delle donne) – nella quale Ingeborg Nordmann riserva a Margarete Susman un ruolo rappresentativo tra le saggiste del Novecento – e con la pubblicazione degli atti del convegno torinese su Rahel Varnhagen (*Rahel Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*, 1986; Rahel Varnhagen. La riscoperta di una scrittrice) – dove Susman viene accostata a Hannah Arendt (1906-1975) e a Käte Hamburger (1896-1992) in qualità di esponente della *Rahel-Renaissance* negli anni Venti – si ricomincia a fare il nome di Margarete Susman.

Alla pubblicazione di una raccolta di saggi e lettere intitolata *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe* (1992; La vicinanza e la lontananza dell'estraneo. Saggi e lettere) a cura della stessa Ingeborg Nordmann segue la riedizione di *Frauen der Romantik* della quale si è occupata Barbara Hahn. 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. Gesammelte Aufsätze 1914-1964* (1965; Il segreto della libertà. Raccolta di saggi), curata da Manfred Schlösser, lo stesso che, nel 1962, aveva dedicato all'autrice lo scritto celebrativo per i suoi novant'anni intitolato *Auf gespaltenem Pfad* (Su un sentiero diviso); a chiudere questa modesta *Susman-Renaissance* s'inserisce la quarta edi-

zione – anche in questo caso distante trent'anni dalla terza – di *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1996).

Tra la fine degli anni Novanta e l'inizio degli anni Duemila si susseguono una serie di studi sulla scrittrice: del 2000 è la monografia di Charlotte Ueckert dal titolo *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler* che imposta un parallelo tra le due scrittrici; nel 2001 esce lo studio di Martina Steer intitolato «... *da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten*». *Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation* ("... e fu chiaro: l'uomo non aveva più nessun mondo da offrirle". Margarete Susman e la questione dell'emancipazione femminile); del 1999 è il volume curato da Petra Zudrell dedicato al rapporto tra Margarete Susman e Gertrud Kantorowicz intitolato *Der abgerissene Dialog: die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman oder die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuchs* (Un dialogo interrotto: il rapporto intellettuale tra Gertrud Kantorowicz e Margarete Susman o il confine svizzero presso Hohenems come fine di un tentativo di fuga); ai saggi sulla condizione femminile ha dato un suo contributo Elisabeth Conradi con il suo *Der Kampf der Frau um Sprache und Bild. Margarete Susman über das Geschlechterverhältnis* (1995; La battaglia femminile per la lingua e per l'immagine. Margarete Susman sul rapporto tra i sessi).

Oltre a Ingeborg Nordmann, due studiose hanno dato un importante contributo alla riscoperta di Margarete Susman: la prima è Barbara Hahn che, con il suo libro del 2002 *Die Jüdin Pallas Athene* (L'ebrea Pallade Atena), indaga la scrittura saggistica susmaniana e la inserisce, in maniera analoga alla presente ricerca, nella costellazione ebraico-femminile; nel 2012 Barbara Hahn e Anke Gilleir curano un volume di studi critici su Susman intitolato *Grenzgänge zwischen Dichtung, Philosophie und Kulturkritik. Über Margarete Susman* (Confini tra poesia, filosofia e critica culturale. Su Margarete Susman) nel quale si raccolgono le principali linee di ricerca portate avanti da germanisti e filosofi che si occupano della scrittrice; la seconda studiosa è Lydia Koelle, alla quale si deve, tra le altre cose, la riscoperta dello scambio epistolare tra Margarete Susman e Paul Celan (1920-1970).

Nel 2014 esce la prima monografia dedicata alla connessione tra il pensiero politico e quello religioso di Margarete Susman dal titolo *Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie* (Margarete Susman e il suo contributo ebraico alla filosofia politica). L'autrice è Elisa Klapheck, rabbina di Francoforte.

Per quanto riguarda le traduzioni in italiano bisogna aspettare il 1999 per la pubblicazione del *Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico* (La Giuntina) con la postfazione di Gianfranco Bonola. In ambito germanista è stata Claudia Sonino a dedicare alcuni studi alla scrittura autobiografica susmaniana e al ruolo chiave che la saggista ha giocato nel dibattito

ebraico-tedesco (*L'asimmetria del cuore*, 2006). Da segnalare anche il contributo di Roberta Malagoli con la sua indagine sulla prospettiva giobica proposta da Susman nel recensire *Der Prozess* (1925) di Kafka (*Interpretando Kafka: scrittura, memoria e redenzione*, 2001).

Nel 2007 Anna Czajka e Gerardo Cunico hanno curato l'edizione italiana di *Vom Sinn der Liebe* (1912): il testo, intitolato *Il senso dell'amore*, è aperto da un saggio di Czajka nel quale il pensiero di Susman viene contestualizzato nel suo ambiente storico-filosofico sottolineandone il peso teorico.

Benché questi ultimi contributi possano rappresentare un punto di riferimento iniziale, ancora molta è la strada da fare per restituire a Margarete Susman il posto che merita nella costellazione filosofica e letteraria del Novecento. L'intento di questa ricerca è di contribuire al successo di questo percorso.

2. L'approccio metodologico

L'opera di Margarete Susman, tra l'altro, comprende tre raccolte di poesie, saggi pubblicati su quotidiani e riviste filosofico-letterarie, una monografia su Georg Simmel e cinque testi di grande importanza teorica per il dibattito filosofico-letterario novecentesco.

Per orientarsi nella vasta produzione la dissertazione dalla quale nasce questo libro si è concentrata su una parte dell'opera saggistica di Susman. Fra i suoi saggi sono stati selezionati quelli in cui affiora una soggettività specificatamente femminile che, soprattutto negli anni della Repubblica di Weimar, è coinvolta in un processo di costruzione e di definizione del proprio profilo critico.

Nell'analizzare la scrittura di Margarete Susman non sfugge la grande eterogeneità stilistica e di contenuti: il tono apodittico, la sintassi ridondante e la pretesa di scientificità che appartengono a molti suoi saggi rivelano un'adesione alla tradizione ottocentesca del trattato; altri, invece, – soprattutto quelli politici e i ritratti di donne – presentano una struttura aperta, vicina alla scrittura saggistica del Novecento. È su questi saggi che la ricerca si soffermerà maggiormente perché vi si coglie non solo una riflessione sull'alterità che rispecchia tutto ciò che la tradizione ha etichettato come 'escluso' ma anche il tentativo, a mio avviso riuscito, di far convergere il femminile con l'impegno politico, la riflessione religioso-filosofica e la storia della cultura.

Nell'analizzare i saggi sul femminile di Margarete Susman sono stati utilizzati quattro strumenti metodologici, due per indagare l'aspetto formale e due per analizzarne i contenuti. Per studiare la teoria del saggio come forma letteraria del Novecento è stato scelto lo scritto *Über Wesen und Form des Essays. Ein Brief an Leo Popper* (*Essenza e forma del saggio. Una lettera a Leo Popper*, 1963) del 1912 di György Lukács, sul quale Susman

scrive una delle sue prime recensioni. La forma saggio viene indagata anche dalla prospettiva di Barbara Becker-Cantarino nel cui studio sulle *Schriftstellerinnen der Romantik: Epoche – Werke – Wirkung* (Scrittrici del Romanticismo: epoca – opere – influenze) del 2000 fa convergere scrittura saggistica e letteratura epistolare. Nell'analisi dei testi sulle donne del Romanticismo e sui saggi teorici degli anni Venti mi sono avvalso soprattutto della teoria sulla 'femminilità immaginata' di Silvia Bovenschen (*Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, 1979; *La femminilità immaginata. Ricerche esemplari sulle forme di presentazione storico-culturali e letterarie del femminile*) e di quella relativa alla doppia identità ebraico-femminile elaborata da Sigrid Weigel nel suo libro *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne* (Cultura ebraica e femminile nella modernità). Entrambe le teorie, infatti, mi sono sembrate le più adeguate ad analizzare i temi dei quali mi occupo in questo lavoro e che rappresentano solo una parte della saggistica di Margarete Susman.

CAPITOLO 1

DALLA POESIA AL SAGGIO

1.1 *Il percorso di Margarete Susman verso la scrittura critica*

1.1.1 *Dalla poesia al saggio*

Margarete Susman ha dedicato la sua vita alla definizione della propria identità religiosa, politica e di genere. Per questo, il rapporto tra lingua e scrittura ha rivestito un ruolo di primo piano nel suo percorso di autrice. Confrontandosi con contesti culturali sempre differenti, ha avuto numerosi interlocutori, non si è sottratta allo scambio intellettuale – sia epistolare sia come dibattito –, il che le ha dato l'opportunità di tenere vivo il proprio spirito e di veicolarlo nella forma letteraria più conforme allo *Zeitgeist*, allo spirito del proprio tempo.

Proprio la riflessione sulla forma letteraria ha costituito un elemento di riflessione costante per Margarete Susman, il che è dimostrato, come vedremo, sia da alcuni studi teorici sia dalla sua passione per gli aspetti formali della scrittura¹.

Nasce come poetessa: la sua prima opera è *Mein Land*, una raccolta di liriche². Ha alle spalle uno studio di pittura non compiuto – prima a Düsseldorf e poi a Monaco di Baviera – e i rimpianti di una carriera universitaria desiderata ma mai intrapresa per via dell'impedimento paterno. Nella sua autobiografia definisce così il proprio rapporto con la poesia:

Ich studierte in München nicht
mehr Malerei, sondern Kunstge-
werbe, aber als Hauptinhalt mei-
nes Lebens quoll hinter allem,

A Monaco non ho più studiato
pittura ma arte applicata. Ma
dietro tutto ciò che facevo come
attività principale della mia vita,

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

² M. Susman, *Mein Land*, Schuster & Löffler Verlag, Berlin-Leipzig 1911.

was ich tat, immer der schier uner-schöpfliche 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.³

sgorgava sempre la poesia, quella fonte pressoché inesauribile, così come la intendeva all'epoca: l'effusione di sentimenti e pensieri estremi in rime armoniose. Non è facile farsi un'idea di tanta abbondanza: era semplicemente un flusso che sgorgava da me e che mi allontanava dalla realtà vissuta.

La poesia rappresenta anzitutto un momento di espressione della propria sensibilità e, al momento stesso, del più puro contatto con la *vita*, intesa, nella prospettiva della filosofia della vita dalla quale Susman fu influenzata, come un flusso spontaneo di energie incontrollate nel quale le forme poetiche emergono come frammenti luminosi, manifestazioni di un «mehr als Leben»⁴ (più che vita). Nei suoi componimenti si coglie l'influsso di Rainer Maria Rilke e di Giacomo Leopardi, quel «schwermüt'ger Fremdling»⁵ (malinconico straniero) al quale dedica versi di umana vicinanza. La caducità della vita e l'ineluttabilità della morte sono le tematiche più ricorrenti in *Mein Land*. A livello formale, nonostante qualche concessione al verso libero, si nota una sostanziale adesione alla tradizione⁶. Tra le varie recensioni dedicate al debutto da poetessa di Susman degna di nota è quella scritta dalla collega austriaca Grete Meisel-Hess (1879-1922) che, cogliendo e apprezzando l'intreccio tra l'attenzione alla forma e il talento artistico della poetessa, scommette su una carriera promettente:

Die Gedichte von Margarete Susman sind von ergreifender Wirkung, weil aus ihnen

Le poesie di Margarete Susman catturano il lettore perché tramsmettono più di un semplice

³ M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1964, p. 44. Là dove non diversamente indicato trattasi di mie traduzioni.

⁴ I. Nordmann, "Nicht verlockt: entschlossen, und mit der Lyra". *Margarete Susman*, in G. Brinker-Gabler (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen. 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. II, Beck, München 1988, p. 368.

⁵ M. Susman, *An Leopardi*, in Ead., *Mein Land*, cit., p. 13.

⁶ Cfr. M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., pp. 25-26; cfr. Ch. Ueckert, *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2000. Contrariamente a Lasker-Schüler, sua contemporanea e conoscente, Susman non si allontana dalla tradizione, il suo modello è Stefan George. In età avanzata Susman si vede affine alla giovane Ingeborg Bachmann e apprezza il ricorso simbolico all'acqua di *Undine geht*, in I. Bachmann, *Das dreißigste Jahr*, Piper, München 1961. Trad. it. di C. Schlick, *Il trentesimo anno*, Feltrinelli, Milano 1963.

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.⁷

talento artistico: a parlarci è un'anima che non insegue le esperienze di vita (come fanno molti 'moderni' cacciatori di atmosfere...), ma si fa pervadere da ricche impressioni [...]. Dopo questo volume di poesie, ci si può aspettare qualcosa di ancora molto bello da Margarete Susman.

Nella raccolta successiva – *Neue Gedichte* (1907; Nuove poesie) – dominano la tematica religiosa e una maggiore attenzione alla forma: la parola poetica tende a quella perfezione che Margarete Susman riconosce nel suo primo maestro, Stefan George (1868-1933)⁸.

Presto, Margarete Susman si chiede se la sua vocazione poetica può definirsi 'pura'. Il confronto con alcune colleghe poetesse che, diversamente da lei, vedevano nella scrittura di versi un modo per allontanarsi dalla vita concreta e dalla gente comune le dà l'occasione di riflettere sul proprio rapporto con la lirica. Confrontandosi con Ricarda Huch ed Else Lasker-Schüler (1869-1945) emerge una differenza:

Der Unterschied zwischen Ricarda Huch, Else Lasker-Schüler und mir hing mit etwas Grundlegendem zusammen: mit dem Verhältnis zu unserer Dichtung. Diese beiden Dichtertinnen fühlten sich durch ihr Dichtertum aus der Gemein-

La differenza tra Ricarda Huch, Else Lasker-Schüler e me era legata a qualcosa di sostanziale: il nostro rapporto con la poesia. Queste due poetesse si sentivano esterne al resto dell'umanità, vivevano il loro poetare con dignità e orgoglio come la loro

⁷ G. Meisel-Hess, *Rezension zu Mein Land. Gedichte von Margarete Susman*, «Die Gesellschaft», 2, 1901, pp. 323-324.

⁸ Cfr. J. Egyptian, *Margarete Susman und der George-Kreis. Persönliche Beziehungen, Dichtungstheorie und Weiblichkeitsentwurf*, in U. Oelmann, U. Raulff (Hrsgg.), *Frauen um Stefan George*, Wallstein Verlag, Göttingen 2010, pp. 157-171 (online <http://www.researchgate.net/publication/277311359_Margarete_Susman_und_der_George-Kreis> [12/2015]); cfr. anche M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., pp. 50-52. Durante gli anni di studio a Monaco Margarete Susman entra a far parte del circolo di Stefan George attraverso Karl Wolfskehl. È plausibile che molte delle riflessioni sulla lirica contenute in *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* siano nate nel cenacolo georgiano. In questi anni Margarete Susman si avvicina sentimentalmente al giovane filosofo Erwin Kircher che aveva apprezzato le sue poesie e le aveva fatte conoscere ad altri circoli intellettuali monacensi. Karl Wolfskehl, con il quale Margarete Susman intrattenne un lungo ed intenso scambio epistolare, fu un riferimento poetico per la scrittrice.

schaft 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.⁹

più intima vocazione, il loro destino che le distingueva rispetto alle persone comuni. Per me la poesia è sempre stata qualcosa che riguardava solo me stessa, una liberazione interiore che non aveva niente a che fare con il mio comportamento esteriore, il che sicuramente non era dovuto solo alla maggiore importanza delle due scrittrici rispetto a me.

Per Susman la poesia è una «liberazione interiore» che non si traduce in un comportamento esteriore, come accade per le due colleghe, consapevoli di essere delle poetesse ‘pure’. In lei cresce piuttosto la necessità di interpretare un tempo difficile e l’interesse per la vita politica: il suo invito ad abbandonare la stagione dell’apoliticità, a suo avviso tra le cause della prima guerra mondiale, sarà uno dei temi portanti del saggio *Die Revolution und die Frau* (La rivoluzione e la donna) del 1918¹⁰. La poesia non può più esprimere la complessità del reale e viene ‘sacrificata’¹¹ a vantaggio di una forma letteraria più conforme alla contemporaneità: il saggio. Eventi drammatici come l’esperienza della guerra, il fallimento della rivoluzione e l’attentato a Rosa Luxemburg lasciano un segno indelebile in Margarete Susman e si rispecchiano nella scelta della forma letteraria¹².

Dedicandosi a diverse tematiche di carattere culturale, politica e religiosa, Margarete Susman comincia a farsi un nome nei circoli intellettuali ebraici soprattutto grazie al suo contributo per il volume collettaneo *Vom Judentum – Ein Sammelbuch*¹³ (Sull’ebraismo – Una raccolta) del 1913, che aveva riunito le voci più autorevoli del sionismo culturale del tempo. A partire dal 1917 la scrittrice pubblica saggi per la rivista diretta da Martin Buber (1878-1965) «Der Jude»¹⁴ e, contestualmente, cura la sezione cul-

⁹ M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., p. 48.

¹⁰ Cfr. I. Nordmann, *Der Dialog ist Bruch und Beginn. Zu Margarete Susman*, in J. Carlebach (Hrsg.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Metropol Verlag, Berlin 1993, pp. 203-218.

¹¹ Cfr. H. Levin Goldschmidt, *Leben und Werk Margarete Susmans*, in M. Schlösser (Hrsg.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman*, Erato-Press, Darmstadt 1964, pp. 31-49.

¹² Cfr. B. Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*, Berlin Verlag, Berlin 2002, p. 200.

¹³ H. Kohn (Hrsg.), *Vom Judentum – Ein Sammelbuch*, Kurt Wolff, Leipzig 1913.

¹⁴ Cfr. D. Di Cesare, *Ebraismo, dialogo, scrittura nel pensiero di Martin Buber*, in K. Tenenbaum, P. Vinci (a cura di), *Filosofia e ebraismo. Da Spinoza a Levinas*, Giuntina,

turale della «Literarische Welt» e della «Neue Rundschau» – solo per citare le riviste più note con le quali collabora. L'attività da pubblicista per la «Frankfurter Zeitung», alla quale era stata introdotta dal suo compagno e poi amico, editore e caporedattore Heinrich Simon (1880-1941)¹⁵, durava ormai dal 1907, l'anno in cui Margarete Susman aveva scritto il suo primo saggio intitolato *Judentum und Kultur*¹⁶ (Ebraismo e cultura).

Il processo che ha portato Susman dalla lirica al saggio non è però irreversibile: continuerà infatti a scrivere poesie fino alla morte e acconsentirà alla pubblicazione delle sue raccolte solo negli ultimi anni di vita¹⁷. Il linguaggio poetico permane *in nuce* nella scrittura saggistica e crea una connessione tra la forma poetica e la forma saggistica (Ingeborg Nordmann la definisce una «frontaliera tra poesia e teoria»¹⁸). In quest'ambito le immagini di un mondo religioso e spirituale trovano la loro cornice migliore: soprattutto nei ritratti dedicati alle donne del Romanticismo e a Rosa Luxemburg si rinviene questa commistione. Tale natura 'ibrida' costituisce una delle peculiarità della scrittura di Margarete Susman e la distingue dalle poetesse 'pure' alle quali si è precedentemente accennato.

Come sottolinea ancora Ingeborg Nordmann nel suo importante contributo sulle donne saggiste della prima metà del Novecento¹⁹, la scrittura saggistica – che in ambito tedesco riunisce tutte le forme di scrittura critica che vanno dal trattato al *feuilleton* spesso escludendo l'*essay* in senso francese e inglese²⁰ – ha sempre giocato un ruolo marginale nel-

Firenze 1993, pp. 89-110. Nella rivista «Der Jude» si segue l'ideale del sionismo socialista di Martin Buber. Coloro che scrivevano su questa rivista, Susman compresa, non sostenevano la costituzione di uno Stato ebraico in Palestina e si dichiaravano aperti a un dialogo con l'Islam.

¹⁵ Cfr. M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., p. 74.

¹⁶ Cfr. M. Susman, *Judentum und Kultur*, «Frankfurter Zeitung», 16.5.1907.

¹⁷ Cfr. Ch. Ueckert, *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, cit., p. 21. Di Susman usciranno altre due raccolte di liriche: nel 1922 *Lieder von Tod und Erlösung. Gedichte*, Drei Masken Verlag, München; nel 1953 *Aus sich wandelnder Zeit. Gedichte*, Diana Verlag, Zürich.

¹⁸ I. Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in M. Susman, *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, hrsg. von I. Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, p. 230; cfr. anche il recente studio di Christine Kanz, secondo la quale il pensiero di Susman si muove tra teoria letteraria, riflessione culturale e psicoanalisi: Ch. Kanz, *Vom beweglichen Denken. Zwischen Exilerfahrung, Psychoanalyse und Judentum*, in A. Giller, B. Hahn (Hrsgg.), *Grenzgänge zwischen Dichtung, Philosophie und Kulturkritik. Über Margarete Susman*, Wallstein, Göttingen 2012, pp. 126-148, soprattutto pp. 145-146.

¹⁹ I. Nordmann, *Nachdenken an der Schwelle von Literatur und Theorie. Essayistinnen im 20. Jahrhundert*, in G. Brinker-Gabler (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen*, Bd. II, Beck, München 1988, pp. 364-379.

²⁰ Cfr. G. Cantarutti, H. Schumacher (Hrsgg.), *Neuere Studien zur Aphoristik und Essayistik*, Lang, Frankfurt a.M.-Bern-New York, 1986. Il termine 'saggio' viene dal latino

la letteratura delle donne. Molte sono le spiegazioni legate a questo dato storico-letterario: la loro esclusione dall'università e l'idea che la loro sia una scrittura vicina alla sfera del domestico e del quotidiano – come la lettera o il diario – sono le più plausibili²¹. A partire dalla fine del XIX secolo – vale a dire in concomitanza con la possibilità di interagire con il mondo accademico – molte donne si avvicinano alla scrittura saggistica per parlare di alcuni diritti ancora da conquistare, ma anche per trattare tematiche che stavano loro più a cuore. Qui mi limito a nominarne alcune: l'austriaca Rosa Mayreder (1858-1938) scrive nel 1902 l'articolo d'apertura della rivista «Frauenleben» e pubblica il saggio *Zur Kritik der Weiblichkeit* (Critica del femminile) che analizzeremo più avanti; Bertha von Suttner (1843-1914) è una *Freidenkerin* (libera pensatrice) che studia il concetto di «pacifismo attivo»²²; Bertha Pappenheim (1859-1936), la Anna O. citata da Freud nei suoi *Studien über Hysterie* (1895; *Studi sull'isteria e altri scritti*, 1967), ha tradotto Mary Wollstonecraft (1759-1797), ha scritto contro la tratta delle bianche e le sue *Gebete* (Preghiere) del 1936 hanno una postfazione di Margarete Susman²³.

L'iter che Margarete Susman intraprende verso la scrittura critica s'inerisce sì in questo orizzonte storico, ma va anche letto come un percorso individuale caratterizzato da una passione per la filosofia e, come già accennato, da un'attenzione per gli aspetti formali della lingua.

In questo quadro, il dibattito sulle forme che Susman ha condotto con Lukács intorno agli anni Dieci costituisce una base teorica importante. Leggendo e recensendo il suo *Die Seele und die Formen* (1911; *L'anima e le forme*, 2012 [1963])²⁴, l'autrice non solo si misura con concetti filosofici complessi ma ne ricava spunti di riflessione fondamentali per descrivere il rapporto tra le diverse forme letterarie e scegliere per sé la *forma* saggio.

tardo *exāgium*, che significa peso, bilancia, da *exigere* ('pesare, ponderare'). In francese si dice *essai* (*essayer* significa 'tentare') – termine utilizzato per la prima volta da Montaigne – per indicare un 'esperimento', un 'esperienza', un 'assaggio'.

²¹ Cfr. I. Nordmann, *Nachdenken an der Schwelle von Literatur und Theorie. Essayistinnen im 20. Jahrhundert*, cit.

²² Cfr. V. Perretta, *Bertha von Suttner e l'utopia di pace*, in Ead., *Quadreria. Saggi di letteratura tedesca*, a cura di U. Bavaj, P.C. Bontempelli, C. Miglio et al., Artemide, Roma 2008, pp. 103-112.

²³ Cfr. V. Perretta, *Doppelleben. La seconda vita di Anna O.*, ivi, pp. 113-126.

²⁴ G. Lukács, *Die Seele und die Formen: Essays*, Egon Fleischel & co., Berlin 1911, <<https://archive.org/details/dieseelunddiefo00lukuoft>> (12/2015). Trad. it. di S. Bologna, *L'anima e le forme*, con un'introduzione di F. Fortini, Sugar, Milano 1963; SE, Milano 2012.

1.1.2 *La recensione di Die Seele und die Formen di Lukács e la critica letteraria in Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*

Gli anni berlinesi tra 1906 e il 1912 rappresentano per György Lukács e per Margarete Susman un periodo di formazione importante. Entrambi allievi del sociologo Georg Simmel, dal quale apprendono la *Lebensphilosophie* (filosofia di vita), i due pensatori riflettono sulla dialettica tra il concetto di *vita* e il concetto di *forma*. Per Lukács la forma è l'elemento fondante della letteratura che, rispecchiando la condizione estetica e sociologica di un tempo, mette in comunicazione la vita interna ed esterna del prodotto artistico²⁵; nel relazionarsi con queste riflessioni Susman, da scrittrice, riconosce la centralità della forma intesa come esperienza chiave del lavoro letterario e la collega a un discorso mistico-chassidico al quale si stava dedicando in quegli anni attraverso Martin Buber e Franz Rosenzweig²⁶.

Sia per Lukács sia per Susman l'anima rappresenta l'essenza autentica delle cose, un'entità carica di soggettività che definisce, attraverso la forza creativa, tutti i prodotti artistici e culturali²⁷. 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'²⁸. Si conferisce così una direzione specifica all'esperienza umana e ci si oppone alla dimensione caotica tipica dell'empirismo comune²⁹.

Nel suo ruolo mistico di 'salvatrice' in un'epoca di miscredenza, «Die Form» (la forma), ragiona Susman nella sua recensione ai saggi di Lukács, si impone

²⁵ Cfr. L. Boella (1977), *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica, 1907-1929*, De Donato, Bari 2007, pp. 20-27.

²⁶ Martin Buber e Franz Rosenzweig sono i due filosofi che hanno maggiormente influito sul pensiero ebraico di Margarete Susman. A Rosenzweig Susman dedica il maggior numero di saggi. Cfr. E. Klapheck, *Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie*, Hentrich & Hentrich Verlag, Berlin 2014, pp. 237 e sgg.

²⁷ Cfr. I. Nordmann, Nota 2 a M. Susman, *Georg Lukács. Die Seele und die Formen. Rezension*, in *Das Nah- und Fernsein...*, cit., p. 69.

²⁸ Cfr. G. Sampaolo, *Il tramonto della tragedia. 'Forma' drammatica e 'vita sostanziale' nel giovane Lukács (1907-1915)*, «Studi Germanici», 37, 1999, pp. 101-135.

²⁹ Cfr. A. Czajka, *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, in M. Susman, *Il senso dell'amore*, a cura e di A. Czajka, G. Cunico, Diabasis, Reggio Emilia 2007, pp. 9-42; ed. orig. *Vom Sinn der Liebe*, E. Diederichs, Jena 1912. Il concetto di vita che Lukács e Susman condividono in questi anni di formazione (1906-1910) attiene alla *Lebensphilosophie*. Da allievi di Georg Simmel, infatti, pensano che la vita sia un incontrollabile flusso di energie, un fiume in piena, per così dire, all'interno del quale si trovano le 'forme', le manifestazioni dello spirito umano e della sua creatività. Nel *Senso dell'amore* Susman parla della violenza del flusso vitale e delle forme, espressione dell'individuo, che si misurano con l'irruenza della vita (una di queste è l'amore moderno).

al di sopra di tutte «die einzelnen Formen»³⁰ (le forme singole). Essa riflette i problemi della natura umana e intrattiene un rapporto dialettico con l'anima che è tenuta a dare una risposta ai problemi presentati dalla forma stessa:

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 [die] Erlöserin des Glaubenlosen, 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.³¹

E per questo, in questi saggi, la forma si innalza al di sopra di tutte le singole forme in continuazione. 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 problematica in senso stretto, viene a sua volta considerata un problema dell'anima a sé [...]. Ma tutti i problemi della natura umana si rispecchiano nella forma e come è lei sola a prendere su di sé i nostri problemi e a trovarvi una soluzione – e come purificata e redenta si pone di fronte all'anima – così anche l'anima è chiamata continuamente ad accogliere i problemi della forma e a risolverli.

Susman analizza lo scritto di Lukács intitolato *Über Wesen und Form des Essays*. L'Essay viene definito la forma che meglio corrisponde allo spirito del tempo (lo *Zeitgeist* di cui abbiamo parlato) 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 ottocenteschi³².

Stando a Susman, lo scritto di Lukács dà un contributo fondamentale al concetto di forma. Si tratta di un 'critico', di uno che venera le forme e le sa osservare con attenzione. Per critico s'intende qui il saggista:

Denn "der Kritiker ist der, der das Schicksalhafte in den Formen erblickt, dessen stärkstes

Il "critico, infatti, è colui che intravede nelle forme l'elemento fatale, è colui che prova l'espe-

³⁰ M. Susman, *Georg Lukács. Die Seele und die Formen. Rezension*, cit., p. 21.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. L. Boella, *Il giovane Lukács...*, cit., pp. 40-48.

Erlebnis jener 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 Formen bis in die Wurzel ihres Entstehens, eines Anbeters der Form als der menschlichen Erlösung und Erschließung zugleich.³³

rienza più intensa di fronte a quel contenuto dell'anima che le forme, indirettamente e inconsapevolmente, nascondono in se stesse. La forma è la sua grande esperienza di vita". Questo è il libro di un critico – ma "critico" nel senso più ampio del termine: colui che è in grado di percepire le forme a fondo, fino alla radice della loro nascita, di un veneratore della forma in quanto salvezza e chiarificazione dell'uomo allo stesso tempo.

Il ruolo che Lukács attribuisce al saggista come pensatore che si relaziona alla vita portando con sé il valore della propria individualità è centrale quanto quello che Margarete Susman attribuisce al poeta moderno nel suo saggio filosofico-letterario dedicato alla poesia e intitolato *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*³⁴ (1910). Nel capitolo dedicato al rapporto tra l'io lirico e il simbolo viene analizzato il processo di formazione dell'io del poeta partendo dal suo dialogo con il mito: è nella dimensione lirica che la forza del simbolo si mette all'opera. La scrittrice definisce il rapporto del poeta con il destino personale – che è di per sé una verità parziale 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 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.³⁵

Solo i meccanismi eterni del mito trovano spazio nell'arte poetica, non è il destino, ma è la verità del poeta che sovrasta il destino del singolo: si tratta della *forma* del suo destino. E quindi non può mai essere l'io personale ma solo l'io che vive nei contesti eterni dell'essere a trovarvi spazio: l'io lirico, che è una forma, che il poeta crea dal suo io dato.

³³ M. Susman, *Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Rezension*, cit., p. 17.

³⁴ M. Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, Strecker & Schröder, Stuttgart 1910.

³⁵ Ivi, p. 16.

Nei rispettivi saggi, Susman e Lukács analizzano il ruolo della poesia nella loro epoca e avvertono i segni di un cambiamento sostanziale. La prima crede che il compito del poeta moderno consista nel creare una dimensione mitica basata sulla costruzione di un Io lirico che nasce da un processo creativo individuale; d'altra parte, diagnostica una forte crisi nella lirica moderna tedesca devastata da prodotti poetici ormai marci. Per Susman è Friedrich Nietzsche l'artefice della «tempesta»³⁶ concettuale in atto, di un processo di cambiamento che vede la vita 'vibrante' della lingua prendere il sopravvento su tutto ciò che è appassito e improduttivo. Con Nietzsche poesia e filosofia si sono scontrate con violenza. Questa collisione ha dato alla lingua la possibilità di diventare spirito vitale e di diventare protagonista della scrittura, non più uno 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.³⁷

La tempesta che ha assalito tutto ciò che ha trovato non ha risparmiato nemmeno il suo più nobile strumento: la lingua. La tempesta ha dissolto del tutto e ha fatto saltare la forma rigida della lingua filosofica che Schopenhauer aveva già ammorbido. Nietzsche non poteva fermarsi all'illuminante lingua prosastica di Schopenhauer. L'ultimo residuo di schematismo linguistico doveva essere annientato. [...] Dopo che un flusso vitale potentissimo ha invaso senza ostacoli anche la lingua dalla quale tutta la filosofia precedente aveva accuratamente cercato di tenersi lontana, questa da mezzo si è trasformata in fine e ha riacquisito il carattere della lingua lirica pura, viva.

Lo scrittore, dunque, ragiona sull'uso della lingua e si mette alla ricerca di una nuova forma³⁸. È proprio nel processo di trasformazione della lingua da strumento a fine della scrittura che la poesia deve riacquistare una sua sobrietà e una sua credibilità rispetto alla filosofia; il poeta, dice Susman

³⁶ Ivi, p. 88.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr. B. Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene...*, cit., p. 299.

ragionando con Nietzsche, ha falsificato la verità ricorrendo a eccessivi 'ritocchi'³⁹. 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 autenticità – ben definito. Per Susman tale definitezza si traduce nella necessità di una poesia che, ricorrendo a 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 risiede la verità della nuova poesia e, dunque, la sua religiosità. È sempre nel simbolo, nella sua accezione originaria di *συμβάλλω*⁴⁰, che il rapporto della singolarità con la totalità conosce il suo momento migliore:

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.⁴¹

Il simbolo, infatti, che nasce sempre dalla mescolanza di un elemento spirituale con un elemento meramente vivente, di un elemento individuale con uno impersonale, che è sempre la spiritualizzazione di qualcosa di non-spirituale, l'oggettivazione di un soggettivo, diviene qui una mescolanza complicata, intricata e sconcertante. [...] Il simbolo è il ripercuotersi del rapporto con la totalità in un singolo e perciò è sempre parimenti determinato da entrambi i lati, dallo spirito come dall'oggetto.

Susman ritiene che la poesia 'pura' non sia più la forma adatta a seguire i cambiamenti del primo Novecento, ma deve trasformarsi in nuova scrittura che abbracci il pensiero filosofico. Dopo Nietzsche, prosegue l'autrice, trovare delle nuove modalità di espressione è una necessità per qualsiasi scrittore. Il poeta è colui che risentirà più di tutti di tale cambiamento:

³⁹ Cfr. M. Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, cit., p. 88.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 20-21: «Die Symbole sind die Gefäße des Lebens. [...] Darum sind die Symbole die eigentlichen Engel, die beständigen Mittler zwischen Himmel und Erde. Sie tragen das Himmlische zur Erden nieder und heben das Irdische zum Himmel empor» (I simboli sono i contenitori della vita. [...] Dunque sono i veri angeli, quelli che mediano costantemente tra cielo e terra. Portano le cose divine in terra ed elevano le cose terrene verso il cielo). Il verbo greco *συμβάλλω* – formato dal prefisso *συμ-* 'con' e dal verbo *βάλλω* 'gettare' – significa 'mettere insieme', 'portare insieme', per estensione 'congiungere'.

⁴¹ M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., pp. 46-47. Trad. it. di A. Czajka, G. Cunico, *Il senso dell'amore*, cit., p. 71.

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.⁴²

Davanti ai nostri occhi si accende, proprio nella lirica, 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 precedenti. [...] Nasce 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.

1.1.3 *Accordi e disaccordi: la lettera di György Lukács a Margarete Susman*

La risposta di Lukács alla recensione di Susman si trova in una lettera privata inviata alla collega il 25 settembre 1912⁴³. La reazione di Lukács è in parte una critica e in parte una condivisione.

Un confronto tra le lettere e la recensione mette in luce molte affinità tra i due pensatori. Simile è, per esempio, la concezione dell'entità di anima e delle forme che teorizzano. Susman e Lukács concordano sul ruolo centrale che la forma dovrebbe ricoprire nei parametri linguistici dell'intellettuale moderno. In *Vom Sinn der Liebe*, saggio sull'amore pubblicato poco dopo la recensione, Susman vede nella poesia la forma che dà 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.

Nella recensione la scrittrice si confronta con la forma *saggio*, considerata un'espressione artistica e umana diametralmente opposta alla tragedia: se in quest'ultima è il lato psicologico-intellettuale dell'individuo a dominare, nel *saggio* è il socratico-platonico a emergere, quello che vive al di là della contingenza e che rende manifesto il reticolo concettuale che si nasconde dietro le nostre esperienze quotidiane⁴⁴.

⁴² M. Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, cit., p. 89.

⁴³ Cfr. la lettera di Gy. Lukács a M. Susman del 25.9.1912, in M. Schlösser (Hrsg.), *Auf gespaltenem Pfad...*, cit., pp. 303-307. Per la trad. it. cfr. Gy. Lukács, *Epistolario 1902-1907*, a cura di É. Karádi e É. Fekete, trad. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1984, lettera n. 171, pp. 302-305.

⁴⁴ Cfr. M. Susman, *Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Rezension*, cit., pp. 15-21.

Nella sua lettera, Lukács riconosce a Susman una buona capacità analitica e apprezza la centralità 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.⁴⁵

Ho visto quasi tutto l'essenziale del mio libro da Lei compreso e formulato con tanta forza e sicurezza come fino a oggi ho visto fare soltanto da poche persone. In realtà per questo libro, che probabilmente è meno di un inizio, non dovrei sperare di essere compreso, e certo non potrei esigerlo (come può pretendere un atto dello spirito che sia oggettivo, concluso). È infatti pieno di sapere intuitivo su ciò che (per me) verrà, di pensieri la cui via e meta solo ora – quando il tutto e la sua forma mi sono divenuti assolutamente estranei – vanno diventando chiare. Ma Lei è riuscita ad afferrarlo come un tutto oggettivo ed ha colto il momento più importante del mio cammino: il mio concetto di forma.*

Susman presta attenzione alla distinzione che Lukács propone tra due tipologie di esseri umani che coincidono con due poli opposti dai quali si genera la tensione nell'uomo moderno: da una parte il poeta, dall'altra il saggista. Si tratta, invero, di una distinzione che riguarda il suo percorso di scrittrice. Al «critico», al «saggista» – figura chiave del tempo moderno – si oppone il poeta, un creatore d'immagini che non è più in grado di leggere la complessità della realtà contemporanea:

Und wiederum scheidet sich vom Essayisten, vom Kritiker tiefsten und weitesten Sinne, von dem, der immer hinter die Dinge greift und allein ihre Bedeutung zu erfassen sucht, der *Dichter*, der die Dinge

E a sua volta, colui che si distingue dal saggista, dal critico nel senso più profondo e ampio del termine – che va a cercare oltre le cose nel tentativo di afferrare esclusivamente il significato – è il *poeta*, il quale vede le cose

⁴⁵ Lettera di G. Lukács a M. Susman del 25.9.1912, cit., p. 304. Per la trad. it., cfr. Gy. Lukács, *Epistolario 1902-1907*, cit. pp. 302-303.

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.⁴⁶

stesse e le riproduce: lui 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.

Margarete Susman coglie l'importanza dello scritto di Lukács e del ruolo conferito al *saggio*. La sua recensione non solo testimonia la centralità del contributo del giovane Lukács nel pensiero moderno ma dimostra anche la presa di coscienza, da parte della scrittrice, di poter giocare su un ruolo di congiunzione importante tra il concetto di forma lukácsiano e un impegno teorico che stava costruendo in quegli anni.

1.2 *Il debutto saggistico: Vom Sinn der Liebe (1912)*

Come sottolinea Anna Czajka nella sua introduzione all'edizione italiana di *Il senso dell'amore*, Margarete Susman è la prima scrittrice a dedicare un lungo saggio al concetto filosofico d'amore. Lo fa, probabilmente, guidata da Georg Simmel che in quegli anni si stava occupando della stessa tematica⁴⁷, ma anche ispirata da uno dei suoi pensatori di riferimento, Spinoza, del cui concetto di *amor dei intellectualis* Susman parla in un suo scritto filosofico⁴⁸.

Vom Sinn der Liebe è dedicato a Gertrud Simmel (1864-1938), moglie di Georg, una delle donne che Susman ha stimato di più⁴⁹. La teoria dell'amore illustrata in questo saggio costituisce il fondamento del pensiero susmaniano e si inserisce nel dibattito sulla metafisica della vita e dell'amore che comprende il confronto con la *Introduction à la Métaphysique* del 1903 (*Introduzione alla metafisica*, 1909) di Henri Bergson (1859-

⁴⁶ M. Susman, *Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Rezension*, cit., p. 20.

⁴⁷ Cfr. G. Simmel, *Über die Liebe (Fragment)*, «Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 10, 1921, pp. 1-54. Trad. it. di P. Capriolo, *Frammenti di una filosofia dell'amore* (1907), in G. Simmel, *La filosofia dell'amore*, a cura di M. Voza, Donzelli, Roma 2001, pp. 53-56.

⁴⁸ M. Susman, *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, cit., pp. 51-70; anche in *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964*, hrsg. von M. Schlösser, Agora, Berlin 1994, pp. 85-104. Il volume curato da Hans Kohn (1891-1971) raccoglie i saggi dei più importanti esponenti della *Jüdischen Renaissance*, da Martin Buber a Karl Wolfskehl (1869-1948) a Jakob Wassermann (1873-1934). Susman è l'unica donna a contribuire.

⁴⁹ Cfr. M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., p. 52.

1941) – testo tradotto da Susman nel 1909 con il titolo *Einführung in die Metaphysik* – e molti scritti filosofico-sociologici di Simmel, alcuni dei quali pubblicati solo successivamente⁵⁰.

Da un punto di vista formale, il libro può essere definito un saggio *stricto sensu* perché sviluppa un complesso ragionamento filosofico con tutte le contraddizioni e i salti teorici tipici dell'*essay*, inteso, ragionando con Lukács, come un percorso che segue i sentieri naturalmente irregolari del nostro pensiero.

Può essere letto da diverse prospettive: come opera della *Lebensphilosophie*, vista la centralità del concetto di *vita* e di *amore* in quanto forze senza controllo e in continua trasformazione; come saggio che si misura con le teorie psicoanalitiche di Freud, vista la centralità del tema dell'inconscio (malgrado non compaia mai il termine specifico *Unbewusst*); può essere letto anche come saggio sulla differenza sessuale, dato che la seconda parte è dedicata all'incontro tra l'amore metafisico e la dimensione dell'istintualità maschile e femminile; una dimensione, quest'ultima, con la quale, proprio da Freud in poi, si deve fare i conti⁵¹.

In *Vom Sinn der Liebe* l'amore compare 'nudo' come sentimento primitivo e ancestrale che sottende alle forme di cultura e di religione. Esso è unito alla vita intesa come un flusso di forze contrastanti soggette a una mutazione continua e incontrollata, come vuole la *Lebensphilosophie*. L'amore è, inoltre, una forza che si confronta, romanticamente, con l'infinito.

Qual è il ruolo dell'individuo? È il punto in cui le forze vitali si scontrano per tramutarsi in valori intellettuali ed etici. Questa metamorfosi non si verifica sulla base di una legge divina, ma solo sulla base di una decisione dell'individuo stesso. E la decisione da prendere è legata proprio all'atto di amare: «Die Frage ist nicht "liebst du mich" sondern "liebst du?"» («E la domanda dell'amore non è: *Mi ami?*, bensì: *Ami?*»)»⁵².

Dunque, l'amore è visto sì come una forza che agisce sull'individuo, ma da forza può divenire forma, l'unica, tra l'altro, connessa alla vita e che si oppone alla morte. Attraverso la 'decisione dell'amore' l'individuo riesce a farsi sentire dalla vita: l'amore è l'unico *più-che-vita* possibile, in qualsiasi forma esso decida di manifestarsi. È nell'amore, infatti, che l'individuo dà più della sua vita perché è lì che supera i propri limiti.

⁵⁰ Cfr. G. Simmel, *Das Relative und Absolute im Geschlechter-Problem* (1911), in Id., *Aufsätze und Abhandlungen. 1909-1918*, hrsg. von R. Kramme, A. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, pp. 224-250.

⁵¹ Cfr. Ch. Kanz, *Vom beweglichen Denken. Zwischen Exilerfahrung, Psychoanalyse und Judentum*, cit., pp. 126-148.

⁵² M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 7. Trad. it. di A. Czajka, G. Cunico, *Il senso dell'amore*, cit., p. 49.

Indipendentemente dall'individuo che lo sceglie e dalla forma che assume, l'amore mantiene la sua natura di «*Sehnsucht*» («anelito»)⁵³ verso l'infinito, vale a dire la sua dimensione di *Sehnsucht* che ritroviamo, per esempio, nel Romanticismo. Il nesso tra noi individui e l'amore come forza metafisica è garantito dai simboli, immagini che collegano il lato concreto della nostra vita alla dimensione dell'inafferrabile. L'amore, inoltre, non è soltanto una forza esterna che agisce dall'alto, ma si trasforma in visione simbolica e, d'altra parte, in *Handlung*, in azione concreta.

La forza dell'amore si distribuisce così su due livelli: essa è insieme azione e visione simbolica. Colui che ama si trova tra due forze: quella scatenata dall'immagine simbolica – che nasce dalla *Sehnsucht*, si nutre della lontananza dall'oggetto d'amore ed è continuamente 'accesa' dalla fiamma che la *Sehnsucht* genera – e quella dell'azione che si oppone e insieme lavora alla creazione del simbolo. Quest'ultimo va inteso, come già illustrato in *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, come un momento di incontro tra umano e divino, di raccordo tra particolare e universale:

Sie [die Liebe] muss Sehnsucht bleiben ihrem Wesen und dem Wesen des Lebens nach. Denn sie ist die Sehnsucht zum Ganzen im Reich der Beschränkung, die Sehnsucht zur Ewigkeit im Reich der Zeit, die Sehnsucht der Zerreißung der individuellen Begrenzung im Reiche der Individuen und zugleich die nach dem innersten Wesen des Individuums im Reiche der Erscheinung – sie ist die im Leben eingefangene Schöpferkraft des Geistes. [...] In der undurchbrechbaren Reihe der Verwandlung, in der aufsteigenden Formung, die ewig Formung bleiben muss, gießt die Sehnsucht nach dem Ganzen in dunklen Stoff des Lebens ihr Licht in immer reinere, durchsichtigere, durchleuchtete Formen aus.

Secondo la sua essenza e secondo l'essenza della vita l'amore deve rimanere anelito. È infatti l'anelito alla totalità nel regno della limitazione, l'anelito all'eternità nel regno del tempo, l'anelito a squarciare i confini individuali nel regno degli individui e al contempo l'anelito alla più intima essenza dell'individuo nel regno della forma fenomenica: è la forza creatrice dello spirito intercettata nella vita. [...] All'interno della serie inderogabile della metamorfosi, del processo ascensionale del prendere forma, che deve rimanere eternamente in divenire, l'anelito alla totalità riversa la sua luce nell'oscuro materiale della vita verso forme sempre più pure, più trasparenti, più translucide.

⁵³ Ivi, p. 23. Trad. it. ivi, p. 58.

Doch die Nacht des Lebens kann vor ihrem Glanz nicht zerreißen, das Schauen im Undurchdringlichen ist es, das die ewige Menschliche Form des Schauens erzeugt: das Symbol. [...] Die Liebe gießt nicht allein das Licht von oben herab, sie steigt nieder, wirkt und erfüllt. Ihr kann nicht wie dem Erkennen und Schauen die Erforschung des Prinzips eines Dinges und damit die Zusammenfassung unzähliger Dinge in einem Prinzip genügen: das einzelne Ding selbst in seiner harten Tatsächlichkeit stellt sich ihr entgegen, bedrängt sie und zwingt sie zum Handeln, das die Antwort auf das Erleiden ist. Die Liebe ist beides: Schauen und Handeln, Sein und Tun in einem.⁵⁴

Tuttavia la notte della vita non può essere squarciata dallo splendore dell'amore; è il guardare nell'impenetrabile che genera l'eterna forma umana del contemplare: il simbolo. [...] L'amore non riversa solo la luce dall'alto in basso: discende esso stesso, per operare e adempiere. Non gli può bastare, come al conoscere e al contemplare, la ricerca del principio di una cosa e quindi la sintesi di innumerevoli cose in un principio: di fronte ad esso si pone la singola cosa stessa nella sua dura fatticità, incalzandolo e costringendolo all'agire, che è la risposta al patire. L'amore è le due cose insieme: contemplare e agire, essere e fare.

L'amore, in quanto trasformazione, tensione verso l'infinito e lavoro sul simbolico, ha un lato oscuro e distruttivo⁵⁵. Il suo è un percorso segnato, dominato da una logica interna, che, passando prima in mezzo all'oscurità – che potrebbe coincidere con l'inconscio, anche se di *Unbewusst* non si parla – si orienta verso l'essenza per illuminarsi. L'atto di amore sta proprio in questo: nel creare, a partire dal 'lato oscuro', l'immagine simbolica della persona amata e nel rimanervi fedele. Più ci si avvicina al simbolo, nella sua purezza, più ci si allontana dalla dimensione del caotico:

Alle Liebe ist Schaffen am Symbol des Geliebten und Treue seinem Symbol, Leben unter dem Abglanz des entstehenden Bildes [...]. Alle Liebe verwandelt, je mehr sie sich dem Symbol annähert, um so reiner wird sie,

Ogni amore è lavorare al simbolo dell'amato ed essere fedeli al suo simbolo, è vivere sotto il riflesso dello splendore dell'immagine che ne sta sorgendo [...]. Ogni amore trasforma, e quanto più si avvicina al simbolo,

⁵⁴ M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., pp. 25-29. Trad. it. ivi, pp. 59-61.

⁵⁵ Cfr. E. Klapheck, *Margarete Susman...*, cit., p. 78.

um so mehr fällt auch von ihr wie von dem Liebenden und dem Geliebten das Zeitliche, Verworrene, Zufallshafte ab. Aber jede flüchtigste Beziehung der Liebe noch empfängt ihren Glanz aus der Höhe des Symbols. Alle Hilfe, aller Dienst, alle Sehnsucht und alles Wirken von Mensch zu Mensch wird Liebe erst im dunklen Suchen nach dem überpersönlichen Bildnis seiner Erscheinung.⁵⁶

tanto più diviene puro e tanto più si distacca da esso, come dall'amante e dall'amato, ciò che è temporale, intricato, casuale. Ma anche la più fuggevole relazione di amore riceve il suo splendore dall'altezza del simbolo. Ogni aiutare, ogni servire, ogni anelare e ogni operare da individuo a individuo diviene amore solo nell'oscura ricerca del ritratto sovra personale della figura fenomenica dell'altro.

L'anima (*die Seele*), la parte più indifesa dell'essere umano che l'autrice abbina al femminile e oppone al *Geist* maschile, legge l'amore, dunque, attraverso i simboli, ma anche attraverso le forme e tutto ciò che appare: è qui che l'anima, con la sua innata predisposizione alla *Sehnsucht*, sprofonda. D'altronde, sostiene Susman, è solo così che possiamo amare: immergendoci nella vita e, di volta in volta, riconquistando la forza per creare nuovi simboli. Questo è un percorso che l'anima fa in solitudine:

Wir schreiten allein – unsere Richtung ist ewig nur die unsere: aber dass wir einander begegnen auf unseren Wegen, dass wir uns die Hände reichen können, wo wir uns finden, dass wir den Weg des Anderen schauen, dass das Licht geliebter Augen über unseren Weg fällt und ihn erleuchtet, dass wir einander weisen können, was wir erblicken, und dass wir einander leiden und uns vernichten können um unserer höheren Form willen – das ist es, was unseren Aufstieg verschlingt und beflügelt, und in der Welt der Liebe kreuzen sich alle Wege.⁵⁷

Noi camminiamo da soli: la nostra direzione è in eterno soltanto la nostra; ma ecco che sulle nostre strade ci incontriamo l'uno con l'altro, così che possiamo darci la mano là dove ci troviamo e contemplare il cammino dell'altro; ecco la luce degli occhi amati cadere sul nostro cammino e illuminarlo, così che possiamo mostrarci l'un l'altro ciò che scorgiamo; ma possiamo anche soffrire l'uno a causa dell'altro e annientarci per amore della nostra forma superiore: ecco ciò che avvolge e dà ali alla nostra ascesa, poiché nel mondo dell'amore tutte le vie s'incrociano.

⁵⁶ M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 50. Trad. it. di A. Czajka, G. Cunico, *Il senso dell'amore*, cit., p. 73.

⁵⁷ Ivi, p. 54. Trad. it. ivi, p. 76.

Nell'immagine del percorso in salita e dell'incontro con l'altro si condensa il 'senso dell'amore' di Susman. Il 'vedere', la 'luce degli occhi', ma anche l'aprire gli occhi, se vogliamo, costituiscono l'essenza dell'amore, ciò che da una parte rende possibile la costruzione del simbolo, in quanto connessione con una 'forma più alta', e dall'altra permette la conoscenza reciproca degli amanti, anche attraverso la sofferenza. L'anima si concilia con la vita attraverso l'amore, non si cura dei limiti dell'umano e si allinea soltanto all'infinito, alla nostalgia; è qui che, trasformandosi, diviene smisurata, esagerata, vulcanica:

Die Liebe, die ewige Kraft zum Ganzen, [...] ist die einzige Kraft, die Leben und Seele versöhnt [...]. Aus der auflösenden Gewalt des Lebens schafft sie [die Liebe] die Kraft, die die Seele in sich zusammenschliesst, je tiefer sie sie immer wieder hinüberzuziehen vermag in das Ganze. [...] In jedem liebenden Menschen ist die Gefahr der Maßlosigkeit. Er ist nicht von Anbeginn der Mensch des Maßes, der Form. [...] Die Seele des Liebenden vertraut sich dem Ganzen, schließt sich nicht fest und herb ab gegen das andrängende Leben, denkt nicht vor allem sich zu bewahren. Sie geht leichter verloren als die dessen, der ihrer Vollendung lebt. [...] Denn das Symbol, dem sie lebt, ist nicht das höchste Bild ihrer selbst, sondern ein Bild des Ganzen, das sie und das Leben in sich begreift. Sie gibt sich hin, vermählt sich dem Leben, taucht in ihm unter, löst sich in ihm auf und kehrt nur verwandelt in sich zurück.⁵⁸

L'amore, la forza eterna per la totalità, [...] è l'unica forza che concilia vita e anima [...]. Dalla violenza dissolvante della vita l'amore crea la forza che fa confluire l'anima dentro di sé tanto più intimamente, quanto più profondamente riesce a farla entrare continuamente nella totalità. [...] In ogni persona che ama vi è il pericolo della mancanza di misura. L'amante non è fin dall'inizio l'uomo della misura, della forma. [...] L'anima dell'amante si affida alla totalità, non si chiude dura e aspra di fronte alla vita incalzante, la prima cosa che pensa non è di salvare se stessa. Va perduta più facilmente dell'anima di chi vive per la perfezione di questa sua anima. [...] Giacché il simbolo per cui vive non è la più alta immagine di lei stessa, bensì un'immagine dell'intero che comprende dentro di sé sia lei che la vita stessa. Essa dona se stessa, si sposa con la vita, si immerge in essa, si dissolve in essa e ritorna in se stessa solo una volta trasformata.

Uno dei concetti chiave del saggio sta nella distinzione tra l'amore antico e l'amore moderno: l'amore, infatti, sostiene Susman, prende la for-

⁵⁸Ivi, pp. 77-80. Trad. it. ivi, pp. 89-91.

ma del tempo in cui vive. La differenza sostanziale tra i due amori sta nel fatto che quello moderno non è più legato alle antiche saghe (come tra Tristano e Isotta) nelle quali dominava un sentimento assoluto, 'asessuato', quasi religioso. L'amore moderno perde la sua dimensione universale per diventare *relativo*, per dirla con Simmel; assume cioè una connotazione sessuale che fa i conti con la differenza tra uomo e donna pur mantenendo quella forza creativa che trasforma e che permette, a chi lo sceglie consapevolmente, di mettersi in cammino verso se stessi:

In diesen Sagen gleichen sich die Liebenden wie Mensch und Mensch, ohne voneinander abzuweichen wie Mann und Frau. Sie sind uns nicht als im Grunde verschiedene Individuen gegeben, und nicht einmal das Geschlecht färbt ihr Verhalten zur Liebe verschieden. Sie sind die gleichen: einzelne Wesen, verstreute Gefäße einer übermächtigen Kraft, die in das Einzelne eintretend es zerbrechen muss. Nicht auf die Menschen kommt es an, sondern auf die Liebe, die als ein Absolutes die Einzelnen notwendig vernichtet. [...] Die Liebe unserer Kultur [...] ist die Sehnsucht und der Versuch, sich als bewusster freier Mensch mit dieser Macht auseinanderzusetzen [...]. Sie wird zur Trägerin der Verwandlung, denn sie schafft, fördert, entwickelt da, wo sie zerstörte. [...] Sie ist keine willige Dienerin, sondern eine ewige Herrin der Seele, und wer sich ihr vertraut, kann den Weg zu sich zurück nur durch ihre Gnade finden. Aber eben dieser Gnade teilhaft zu werden, ist das Streben und die Sehnsucht der modernen Seele in der Liebe.⁵⁹

In queste saghe gli amanti si assomigliano come persone umane, senza divergere l'uno dall'altra come uomo e donna. In fondo gli amanti non ci sono tramandati come persone differenti e nemmeno il sesso conferisce un colore diverso al loro atteggiamento verso l'amore. Essi sono uguali: esseri singolari, reciproci dispersi di una forza strapotente che, entrando nel singolare, non può che frantumarlo. [...] L'amore della nostra cultura [...] è l'anelito e il tentativo di confrontarsi con questa potenza da persona cosciente e libera, [...]. L'amore diventa soggetto della trasformazione: è esso che crea, promuove, sviluppa, là dove aveva distrutto. [...] Non è un servitore volenteroso, ma un eterno signore dell'anima, e chi gli si affida può trovare la via del ritorno a sé soltanto in virtù della sua grazia. Ma appunto aver parte a questa grazia è l'aspirazione e l'anelito dell'anima moderna nell'amore.

Il passaggio dall'amore *assoluto* all'amore *relativo* o, se vogliamo, dall'amore *religioso* all'amore connotato sessualmente costituisce, da una pro-

⁵⁹ Ivi, pp. 63-66. Trad. it. ivi, pp. 81-83.

spettiva di genere, lo spartiacque teorico del saggio. In un primo momento Susman non cede alla rivoluzione sessuale che coinvolge amore; nell'affermare, infatti, che «der Weg unserer Liebe ist nicht das Geschlecht» («la via del nostro amore non è il sesso»)⁶⁰, mantiene ancora le distanze dalla dimensione istintuale che implica una prospettiva nuova sul senso dell'amore, non più solo metafisica. Poco dopo l'autrice, nel seguire i sentieri del proprio ragionamento filosofico, rivede la propria posizione; solo confrontandosi con gli abissi della vita – e dunque con le pulsioni istintuali – si conquista la libertà individuale e ci si trasforma:

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 stär-
ker und höher aus ihr hervorgeht
– wem das, was ihn brechen soll-
te, zur Verwandlung wird. In die-
se letzten Abgründe des Lebens
aber kann sich das Individuum
nur reißen lassen im eingebore-
nen, dem Menschen tausendfach
verlorenenen Vertrauen auf eine
verwandte Kraft, die unterhalb
seiner in den blinden Lebens-
wellen entspringt und durch es
selbst hindurch Verwandlungen
zusammenschließt.⁶¹

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. Ma l'indivi-
duo può lasciarsi trascinare in
questi estremi abissi della vita
soltanto con l'innata fiducia,
mille volte perduta, in una
forza affine che scaturisca al di
sotto di lui nelle cieche onde
della vita e che proprio attra-
verso di lui faccia confluire le
trasformazioni.

Susman si rende conto che nell'amore moderno la differenza sessuale è centrale anche perché solo riconoscendola è possibile realizzare ciò che le sta più a cuore: la cooperazione, nel segno dell'amore, tra le due sfere sessuali, quella maschile e quella femminile; inoltre, il nuovo amore, nella sua dualità, tiene conto della dimensione istintuale che è parte della nostra individualità:

Zu der individuellen Bestimm-
theit, die allem Menschlichen
Hemmnis und Begrenzung
und einzige Erschließung zu-
gleich ist, tritt in der geschlecht-
lichen Bestimmtheit eine

Alla determinatezza individua-
le, che per ogni essere umano
è ostacolo e limitazione, ma al
contempo una possibilità unica
di apertura, si aggiunge nella
determinatezza sessuale una

⁶⁰ Ivi, p. 90. Trad. it. ivi, p. 97.

⁶¹ Ivi, pp. 91-92. Trad. it. ivi, p. 98.

zweite Bestimmung und Begrenzung hinzu – eine Teilung des menschlichen Wesens gleichsam in zwei Hälften, von denen jede um den anderen Teil des Menschlichen ärmer ist. [...] In der Liebe zwischen den Geschlechtern, die am heftigsten und tiefsten die Seele zurückwirft ins Leben, in der zwiespältigsten, verworrensten Liebe, in der am meisten dunkles Leben verwandelt und bezwungen werden muss, [...] sucht die neue Liebe die unendliche schwere Nahrung der Liebesflamme selbst. [...] In der Zweiheit des Geschlechtes musste der Mensch, dem das Leben dient, dem Leben dienstbar werden.⁶²

seconda determinazione e limitazione: una divisione dell'essere umano per così dire in due metà, a ciascuna delle quali manca la parte dell'umano propria dell'altra. [...] L'amore tra i due sessi rigetta l'anima con la massima potenza e profondità dentro la vita, nell'amore più scisso dentro di sé, più intricato, nel quale l'oscura vita deve essere trasformata e vinta più che mai [...] è proprio in tale oscura vitalità che l'amore moderno cerca l'infinito, pesante nutrimento per la fiamma dell'amore come tale. [...] Nella dualità dei sessi l'essere umano, che prende la vita al suo servizio, doveva a sua volta rendere un servizio alla vita.

Susman definisce i termini della differenza sessuale, parla della solitudine dell'uomo e della donna e della loro modalità peculiare di rapportarsi con la parte oscura della vita – che è ciò che determina, come vedremo nel paragrafo successivo, la differenza tra il maschile e il femminile:

Beide – Mann und Frau – stehen als Menschen allein vor dem Unendlichen und allein voreinander. In beide ragt das blinde, unverwandte Leben, der selbständige Kreislauf des Lebensgeschehens hinein im Geschlecht. [...] Was sie als Geschlechter verschieden bestimmt, ist die prinzipielle Verschiedenheit, mit der das blinde Leben sich in das individuelle eindrängt, die verschiedene Art und Weise, in der bei beiden die individuelle, geistige Verwandlung gehemmt und erschwert wird.⁶³

Entrambi – uomo e donna – stanno soli, in quanto esseri umani, davanti all'infinito e stanno soli l'uno davanti all'altra. In entrambi, attraverso il sesso, penetra la cieca vita non trasformata, il circolo indipendente dell'accadere della vita. [...] Ciò che li determina come sessi diversi è la diversità di principio con cui la cieca vita penetra nella vita individuale, il modo individuale in cui nell'uno e nell'altra viene intralciata e appesantita la trasformazione individuale, spirituale.

⁶² Ivi, pp. 84-87. Trad. it. cit., pp. 93-95.

⁶³ Ivi, p. 105. Trad. it. ivi, p. 106.

Il compito di colmare la distanza tra la dimensione metafisica e quella sessuale, o anche di accordare l'amore antico e quello moderno, spetta alla forma simbolica per eccellenza, all'arte, che interpreta sia l'amore tradizionale, metafisico, religioso sia quello moderno, sessuale, relativo. L'arte nei secoli ha dato rilievo alla sessualità, che ha operato e opera, in direzione contraria alla religione, a favore dell'incontro tra le due dimensioni dell'essere umano. È l'unica a poterci guidare nella comprensione della complessa epoca moderna dato che, dice Susman con fermezza, «die Religion wie die Philosophie uns im Stich gelassen haben» («la religione e la filosofia ci hanno piantato in asso»)⁶⁴. L'amore e l'arte si uniscono e camminano parallelamente perché da una parte 'purificano' il versante oscuro della vita attraverso l'idea e, dall'altra, nutrono e dinamizzano l'idea attraverso la dimensione istintuale:

Die Zerreißung der individuellen Begrenzung im Hinüberströmen ins Leben, aus dem der Mensch sich empfängt – die der Religion das böse Prinzip sein musste, die nachhafte, unbegeistete Seite der Welt [...] diese Nacht des Lebens [...] erhellte sich zum ersten Male durch die Fackel, die die Kunst in ihr für die Liebe selbst, für unseren geistigen Weg entzündet hat. Darum ist der Frühschein dieser Fackel von einem so wunderbaren und seligen Licht, darum steht das Heil der Menschen darauf, dass sie dies schwanke Licht nicht wieder verlöschen lassen, nicht an ihm vorübergehen und es übersehen.⁶⁵

Infrangere la limitazione individuale, con quel rifluire nella vita da cui l'essere umano riceve se stesso, era ciò che per la religione costituiva il principio maligno; era il lato notturno, non spiritualizzato del mondo [...]. Questa notte della vita [...] è stata illuminata per la prima volta dalla fiaccola che, per l'amore stesso, per la nostra via spirituale, vi è stata accesa dall'arte. Perciò il primo chiarore di questa fiaccola ha una luce così meravigliosa e beata; perciò la salvezza dell'umanità dipende dal non lasciar spegnere nuovamente questa luce vacillante, dal non passare oltre e trascurarla.

Garantire che la luce fioca ma meravigliosa della 'fiaccola' dell'arte rimanga accesa costituisce per Susman l'impegno che uomini e donne si prendono per collaborare e conoscersi reciprocamente.

⁶⁴ Ivi, p. 136. Trad. it. ivi, p. 124.

⁶⁵ Ivi, pp. 133-134. Trad. it. ivi, pp. 123-124.

1.2.1 *Il dialogo tra i sessi in Vom Sinn der Liebe*

La seconda parte di *Vom Sinn der Liebe* inserisce la teoria dell'amore in una cornice filosofica specifica: quella della differenza tra i sessi e della dialettica tra essenzialismo e trasformazione. Questo fa dell'opera di Susman un saggio nel quale lo studio dell'aspetto ontologico relativo all'uomo e alla donna – che Simmel aveva elaborato nella sua metafisica dei sessi – e l'aspetto culturale del femminile – che si oppone all'ontologia dei sessi – convergono in maniera armonica. 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 susmaniana sull'amore. In questo aspetto discrepante, di cui si deve tenere conto nel corso dell'analisi delle teorie di Susman, si riconosce la duplice identità della scrittrice, il suo essere una pensatrice di raccordo tra Ottocento e Novecento⁶⁶. È una congiunzione che si traduce spesso in un dissidio che emerge sia nella difficoltà di sganciarsi da alcuni dogmi teorici sui quali Susman si è formata sia nel camaleontismo di una lingua a volte apodittica e perentoria, altre volte più agile, senza pretese di scientificità, da saggista⁶⁷.

Nella sezione di *Vom Sinn der Liebe* dedicata alla *Geschlechterdifferenz* (differenza tra i sessi) Margarete Susman mette in luce il fatto che lo spirito maschile, «der schöpferische, der schauende [Geist]»⁶⁸ (lo spirito maschile creativo e contemplativo), 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 della cultura occidentale.

Sulla scia dell'amore moderno, Susman auspica una nuova cultura basata su un rapporto di cooperazione tra l'uomo e la donna, necessario a causa della crisi nella quale è caduto il sistema culturale ancorato a ciò che Susman più in là definirà «männlich-menschliches Gesetz»⁶⁹ (la legge umana e maschile). Il dato interessante sul quale desideriamo concentrarci è legato alla definizione del femminile e della sua specificità culturale.

Del maschile e del femminile Susman descrive i rispettivi destini biologici e parla della legge naturale che, fino all'epoca, era considerata l'unica attendibile. Se l'uomo tende, come teorizza anche Simmel nel suo saggio *Das Relative und Absolute im Geschlechter-Problem* (1911; *Il relativo*

⁶⁶ Cfr. I. Nordmann, *Der Dialog ist Bruch und Beginn*, cit., soprattutto pp. 206-207.

⁶⁷ Cfr. C. Sonino, *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca. La fine e dopo*, in Ead., *Lasimmetria del cuore. Ebraismo e germanesimo*, Mondadori, Milano 2006, p. 161.

⁶⁸ M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 121. Trad. it. di A. Czajka, G. Cunico, *Il senso dell'amore*, cit., p. 115.

⁶⁹ M. Susman, *Frau und Geist*, «Die Literarische Welt», 20.3.1931, p. 2.

e *l'assoluto nel problema dei sessi*, 2001), a spingersi verso l'esterno e a creare fuori di sé, la donna è vista come un centro che attrae il mondo esterno verso di sé. Ciò che caratterizza la vita della donna è il 'mistero della gravidanza' che, sebbene centrale, per Susman gioca soprattutto un ruolo di affrancamento dal destino biologico del femminile.

Se in Simmel la maternità costituisce l'elemento naturale primordiale dell'umanità perché rappresenta il legame fra i due sessi – «Die Verbindung zwischen beiden liegt in der Mütterlichkeit» («il legame fra i due sta nella maternità») ⁷⁰ –, per Susman essa viene vista «das tiefste Hemmnis» («il più profondo ostacolo») ⁷¹. Portando dentro di sé una vita estranea, la donna si confronta due volte con il flusso vitale; questo rapporto con l'estraneità la rende più vicina alla vita e più predisposta alla sofferenza ⁷²:

Das furchtbare selige Mysterium der Mutterschaft bindet und löst nach anderen Gesetzen als denen der Persönlichkeit, in der es sich vollzieht, ist eine im Menschen vorgehende und ihn zu tiefst beanspruchende Verwandlung [...]. Anders, grausamer als der Liebende schlechthin ist die Frau durch diese Verwandlung verflochten in das Leben, nicht nur die Fäden des großen allgemeinen Lebens sind in ihr wie in jenem nach dem Gesetz des eigenen Lebens zentral zusammengefaßt, sondern fremdes Leben ist nach dem Gesetz des Lebens in sie verflochten, schmerzhaft und notwendig zur Erfüllung ihres Schicksals.

Il terribile mistero beato della maternità lega e scioglie secondo leggi diverse da quelle della personalità in cui si compie: è una trasformazione che avviene nell'essere umano e lo coinvolge nella maniera più profonda [...]. In questa trasformazione la donna è avvinta nella vita in modo diverso e più crudele dell'amante come tale; nella donna i fili della grande vita universale non sono centralmente raccolti, come nell'amante, soltanto secondo la legge della propria vita personale, ma in lei è intrecciata una vita estranea secondo una legge che è propria a quest'ultima, in un modo che è doloroso e necessario per l'adempimento del suo destino.

⁷⁰ Cfr. G. Simmel, *Das Relative und Absolute im Geschlechter-Problem*, cit., p. 245. Trad. it. di P. Capriolo, *Il relativo e l'assoluto nel problema dei sessi*, in G. Simmel, *La filosofia dell'amore*, a cura di M. Voza, Donzelli, Roma 2001, p. 118.

⁷¹ M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 109. Trad. it. di A. Czajka, G. Cunico, *Il senso dell'amore*, cit., p. 108.

⁷² Cfr. A. Czajka, *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, cit., pp. 33-36.

Fremde Kräfte muss sie in sich ziehen, um ihr Eigenes frei werden zu lassen [...]. Aus dem Fremden durch das Eigene ins Fremde geht der Schicksalsweg der Frau [...]. Sie muss ihre zentrale Kraft aufbieten nicht nur gegen das fremde Leben, wie jeder Organismus, jede Persönlichkeit, sondern auch gegen das fremde Leben, das in sie selber tief verstrickt ist und durch seine sich in ihr und aus ihr selbst bildende zentrale Kraft gegen die ihre aufdrängt.⁷³

La donna deve assumere dentro di sé forze estranee per far sì che liberi quanto le è proprio [...]. Dall'estraneo attraverso il proprio verso l'estraneo: così procede il cammino che il destino traccia alla donna [...]. La donna deve impiegare la sua forza centrale, non soltanto contro la vita estranea incalzante dall'esterno, come ogni organismo, come 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.

A differenza di quanto teorizzato da Simmel, l'essenza femminile non rimane solo un nucleo immobile ma viene inserito in un contesto di mutamento⁷⁴ che, per estensione, determina l'attitudine dinamica con la quale le donne si confrontano con le forme, per esempio artistiche, e che caratterizza il loro rapporto 'fluidò' con la vita⁷⁵; piuttosto che di un'essenza femminile parleremo, dunque, di un essere o di un'esistenza femminile. L'immediatezza e la centralità vanno considerate caratteristiche innate sì, ma inserite in un continuo mutamento all'interno di questa esistenza.

Con la gravidanza, inoltre, la donna non realizza se stessa né porta avanti il suo destino naturale, ma inizia il proprio percorso di trasformazione e di definizione che trova nel duplice confronto con l'estraneo un momento decisivo:

Wenn man bis auf unsere späte Kultur die Pflicht der Frau in ihrer natürlichen Aufgabe erfüllt sah, so ist es zum grossen Teil darum gewesen, weil diese Aufgabe an sich schon so ungeheure Lebensschwierigkeiten umfasst, dass man der Frau ihre

Se, fino alla nostra tardiva cultura, si vedeva adempiuto il compito della donna nel suo compito naturale, ciò avveniva in gran parte perché questo compito abbraccia già di per sé tali immani difficoltà per la sua vita, che dalla donna

⁷³ M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., pp. 109-110. Trad. it. di A. Czajka, G. Cunico, *Il senso dell'amore*, cit., pp. 108-109.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 17.

Vergeistigung, ihr Emporheben in die Lebensreihe der Werte nicht zumutete, noch zutraute. [...] Man vergaß darüber, dass es nicht die Schönheit der weiblichen Perspektive, sondern die der Natur war, vor der man sich neigte, die Schönheit der Natur, die wir anders verehren als das Menschliche. Man vergaß über dieser natürlichen Schönheit die menschliche Aufgabe, die nie mit der natürlichen erschöpft sein kann. Wo die Frau Mensch wird, da muss sie das gewaltigste Mysterium, das sie inniger ins Leben zieht, in sich verwandeln zu einer fördernden Menschheitskraft [...].⁷⁶

non si pretendeva né ci si aspettava che si spiritualizzasse, che si elevasse al livello dei valori. [...] Così facendo si dimenticava che ciò davanti a cui ci si inchinava non era la bellezza della personalità femminile, bensì la bellezza della natura, che veneriamo in modo diverso da ciò che è umano. A causa di questa bellezza naturale si dimenticava il compito umano, che non può mai essere esaurito con il compito naturale. Quando la donna diventa un essere umano, deve trasformare dentro di sé il possente mistero che la trascina più intimamente dentro la vita in una forza propizia all'umanità [...].

È necessario ripartire dal *donarsi* – atto d'amore che è nelle corde del femminile⁷⁷ – 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:

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 Todeschmerzen löst sich in der Frau wie das Leben so auch ihres Lebens letzter Wert.⁷⁸

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.

⁷⁶ Ivi, p. 111. Trad. it. ivi, pp. 109-110.

⁷⁷ Cfr. H. Cixous, *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, Préface de Frédéric Regard, Galilée, Paris 2010. Trad. it. di Catia Rizzati, *Il riso della Medusa*, in R. Baccolini, M.G. Fabi, V. Fortunati, R. Monticelli (a cura di), *Critiche femministe e teorie letterarie*, Clueb, Bologna 1997, pp. 221-245.

⁷⁸ M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 111. Trad. it. di A. Czajka, G. Cunico, *Il senso dell'amore*, cit., p. 109.

La cultura femminile sarà dunque attraversata da un processo di trasformazione, possibile attraverso l'amore e, soprattutto, attraverso il confronto con la vita altra ed estranea:

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.⁷⁹

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.

Nella parte finale di *Vom Sinn der Liebe* Margarete Susman prende le distanze da Simmel. Alla competenza biologica che il sociologo assegna alla donna come madre, Susman replica con una visione sia biologica sia culturale, oseremmo dire *panteistica* del femminile, che vede nel parto un evento di creazione di vita e valori – ossia di cultura – che si differenzia dal *Geist* maschile avvezzo ad agire verso l'esterno e sull'esterno.

A Susman, dunque, non interessa parlare di una predisposizione naturale poiché è la competenza creativa del femminile a costituire il centro del suo ragionamento. Nel momento storico a lei contemporaneo, infatti, le donne si lasciano alle spalle la propria immobilità e si trasformano 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.⁸⁰

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; in lei non vi è nessuna divisione originaria; la donna è legata a se stessa e al pesante circolo di ciò che si svolge dentro di lei.

⁷⁹ Ivi, pp. 109-110. Trad. it. ivi, pp. 108-109.

⁸⁰ Ivi, p. 107. Trad. it. ivi, p. 107.

Concludendo, si può dire che la maternità, in quanto accadimento vitale e confronto immediato con una vita altra, è l'evento che permette di dare un contributo specifico femminile alla cultura. Nell'immagine di una donna che partorisce Dio si legge la fondazione di un nuovo rapporto tra i sessi che nasce dalla diffusione di un concetto dell'amore attraverso la maternità come creazione:

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. Und dies ist die Bestimmung der weiblichen Seele. Der Gott, den wir alle verhüllt in uns tragen; der Mann muss ihn enthüllen in gestalternder Tat, die Frau muss ihn in Liebe und Schmerz gebären.⁸¹

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.

Tale conquista ha due scopi principali: il primo concerne un aspetto culturale e religioso inedito, panteistico come si diceva, che consiste nella messa al mondo di Dio. Quest'atto di procreazione insolito spetta alla donna, mentre l'uomo, come abbiamo visto, si esprime nell'azione. Per poter realizzare 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» («La donna non può partorire finché non ha superato il suo primo Io naturale»)⁸². La donna è invitata da Margarete Susman ad ascoltare se stessa e a seguire la propria predisposizione alla fluidità: «Die Frau lebt ihrer Natur nach im Stoff und im Entstehen, der Mann seiner Natur nach in Wesen und Form, im Entstandenen» («La donna vive per sua natura nel materiale e nel divenire, l'uomo vive per sua natura nell'essenza e nella forma, nel divenuto»)⁸³.

Il secondo fine, conseguenza del primo, è di carattere sociologico e culturale. La revisione dei ruoli dell'uomo (finora superiore e dominatore) e della donna (finora inferiore e dominata) prevede una distinzione che non vuole più limitarsi alla *natura* – ossia alla categoria sessuale assegni-

⁸¹ Ivi, p. 112. Trad. it. ivi, p. 110.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ivi, p. 115. Trad. it. ivi, p. 112.

ta biologicamente – bensì aprirsi alla cultura, ossia al *genere* definito dal soggetto che agisce al di fuori di quella appartenenza⁸⁴.

1.2.2 La ricezione di *Vom Sinn der Liebe*

Vom Sinn der Liebe desta l'interesse di alcuni filosofi vicini a Margarete Susman e suscita reazioni sia di critica sia di sostegno. Degna di nota è l'opinione di György Lukács. Nella stessa lettera nella quale il filosofo commenta la recensione che Susman aveva pubblicato su *Die Seele und die Formen*, egli esprime il proprio punto di vista su *Vom Sinn der Liebe*⁸⁵. Lukács commenta così la 'forma' saggistica di Margarete Susman:

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.⁸⁶

Il Suo libro è a metà fra il saggio e il sistema. Mentre punta ad andare oltre il saggio, mentre perde questa incisività – nata dalla «disperazione» e operante solo nell'immanenza, creata solo ad hoc – non riesce però a raggiungere la incisività della responsabilità della gerarchia, del sistema. [...] Il Suo libro – sembra costituire un trapasso dal saggio al sistema – con tutte le oscillazioni d'un tale trapasso non ancora del tutto condotto a termine; ma anche con un bello e quieto rilucere di chiarezza e armonia – pur solo viste e non ancora raggiunte – derivanti dalla piena maturità e dalla completezza interiore.*

Il fatto che Lukács veda in *Vom Sinn der Liebe* i segni di un passaggio tra 'saggio' e 'sistema' rispecchia la natura ibrida della forma di scrittura che Margarete Susman ha deciso di adottare. Il suo intento è, infatti, come abbiamo visto, di individuare un'espressione adeguata a sé in quanto scrittrice del proprio tempo, come mostrano alcune lettere tratte dalla corrispondenza con Gertrud Kantorowicz, sua amica e interlocutrice⁸⁷. L'opinione di quest'ulti-

⁸⁴ Per la differenza tra sesso e genere cfr. ad esempio J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990.

⁸⁵ Cfr. la lettera di M. Susman a Gy. Lukács dell'11.9.1912, in Ead., *Das Nah- und Fernsein des Fremden...*, cit., pp. 85-86.

⁸⁶ Lettera di Gy. Lukács a M. Susman del 25.9.1912, cit., pp. 305-307. Per la trad. it., cfr. Gy. Lukács, *Epistolario 1902-1907*, cit., pp. 304 e 305.

⁸⁷ Cfr. P. Zudrell (Hrsg.), *Der abgerissene Dialog: die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman oder die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt*

ma sul libro è contenuta in una lettera del 1913 inviata da Siena. Anche lei si concentra sul percorso formale della scrittura di Susman. Kantorowicz da una parte incoraggia l'amica a intraprendere la strada della saggistica dall'altra allude alla severità del giudizio di Lukács – o di altri colleghi poco indulgenti:

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 umgewandeltes 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.⁸⁸

La tua capacità di cogliere le cose fa affidamento solo su se stessa, sulla sua forma propria, lontana dalle questioni filosofiche tradizionali. E mi devi credere, questa è la tua strada. Non devi diventare un'accademica, tutto ciò che è scientifico te lo devi, diciamo così, dimenticare. Te lo concedo solo come nutrimento quotidiano tramutato in qualcos'altro, ma non come forma o come un semplice metodo. In questo ci sono altri che sanno fare meglio di te. Tu devi fare solo ciò che nessuno sa fare meglio di te.

A differenza del filosofo ungherese, che nella scrittura della Susman vede una tensione verso un «sistema»⁸⁹, Kantorowicz apprezza la distanza dalla scrittura accademica della collega 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 – rivoluzionario amico di Susman e vicino a Rosa Luxemburg – il quale coniuga, in due diverse epistole, la scelta di una forma originale con la specificità di un pensiero femminile:

eines Fluchtversuchs, Studien-Verlag, Innsbruck-Wien 1999; M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., pp. 155-157. La maggior parte delle lettere che Gertrud Kantorowicz ha inviato a Margarete Susman si trovano nel Leo Baeck Institut di New York e nel 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 di Susman siano andate perdute – insieme all'intero lascito di Kantorowicz quando fu deportata –, nell'autobiografia ci sono molte informazioni sul loro rapporto. Kantorowicz si interessa all'attività della collega e la incoraggia nella ricerca della forma di scrittura più adeguata alla sua personalità. Nel 1930 recensisce il suo *Frauen der Romantik*, Diederichs, Jena 1929. Cfr. G. Kantorowicz, *Margarete Susman: Die Frauen der Romantik*, «Der Morgen», 6, 1930, pp. 207-209.

⁸⁸ La lettera dell'estate 1913 di Gertrud Kantorowicz a Margarete Susman (Leo Baeck Institute, New York) cit. in B. Hahn, *Umrisse einer intellektuellen Beziehung: Margarete Susman und Gertrud Kantorowicz*, in P. Zudrell (Hrsg.), *Der abgerissene Dialog...*, cit., p. 163.

⁸⁹ Cfr. C. Sonino, *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca...*, cit., pp. 159-183.

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.⁹⁰

È un libro intimamente bello. Questa dedizione alle cose eterne, questo sentimento nel pensiero, questa forza della poesia nell'astratto, quest'ordine cosmico che vive insistentemente e ardentemente nell'immagine vissuta, restandovi fedele. Quel che qui si manifesta è una plasmatrice d'idee, un demiurgo al femminile che è la chiave per capire i contenuti del libro, la prova della Sua verità.

Di questo libro «intimamente bello» Landauer coglie la commistione dell'elemento lirico e del ragionamento teorico, aspetto che, come abbiamo visto, caratterizza la scrittura saggistica di Susman. E, in una lettera all'amico Martin Buber, insiste sulla centralità del femminile come chiave d'interpretazione dell'epoca a lui contemporanea:⁹¹

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 männlich genug ist, in Ihnen, gewahre es in Rahel, Bettina, Margarete Susman usw. Die alle sind Menschentuende, Einheit-tuende, Ganze, weil in ihnen das Frauendenken lebendig ist und weil sie Einmalige sind.⁹¹

E dunque non abbiamo un vero pensiero umano perché il pensiero femminile gioca un ruolo ancora troppo debole. [...] Si tratta di una questione assolutamente concreta della nostra contemporaneità: dobbiamo aspettarci e sperare, per il bene del pensiero umano, in una presenza più forte del pensiero specificamente 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, Bettina, Margarete Susman ecc. Si tratta, in tutti questi casi, di creatori di umanità, di unità, di interezza perché in loro vive il pensiero femminile e perché sono unici e irripetibili.

⁹⁰ Lettera di G. Landauer a M. Susman del 21.9.1912, in Id., *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, hrsg. von M. Buber, Bd. I, Rütten und Loening, Frankfurt a.M. 1929, p. 418.

⁹¹ Ivi, pp. 435-436.

Landauer vede nella scrittura femminile una modalità di espressione nuova nel suo essere 'fuori dal coro'. Inoltre, ciò che viene definito un «weibliches Denken» (un pensiero femminile) prescinde dall'appartenenza biologica a un sesso o all'altro.

Alla luce di queste considerazioni, *Vom Sinn der Liebe* di Margarete Susman risulta essere un'opera di grande interesse filosofico-letterario per due ragioni: da una parte è l'opera di una pensatrice che, pur non essendo un'accademica, si misura con temi filosofici come la metafisica, la differenza tra maschile e femminile, l'inconscio, fornendo interpretazioni più che convincenti⁹²; dall'altra, su un piano formale, sperimenta il saggio, una forma di scrittura insieme critica e 'libera' alla quale è arrivata dopo un lungo percorso di ricerca e che la accomuna ad altre grandi pensatrici come Lou-Andreas Salomé che, peraltro, come Susman, affronta il tema dell'amore.

Infine, il fatto che questo debutto saggistico sia dedicato al tema dell'amore non è casuale. Lo riprenderà infatti nel libro dedicato alle donne romantiche, nell'opera dedicata a Goethe e Charlotte von Stein intitolata *Deutung einer großen Liebe* (1951)⁹³ e nei saggi dedicati alla lotta politica – e non solo – delle donne.

⁹² Cfr. A. Czajka, *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, cit., pp. 25-26.

⁹³ M. Susman, *Deutung einer großen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein*, Artemis Verlag, Zürich-Stuttgart 1951.

CAPITOLO 2

I SAGGI SU RAHEL VARNHAGEN E SULLE DONNE DEL ROMANTICISMO

2.1 *Il saggio nella letteratura delle donne: un excursus storico*

2.1.1 *Dalla lettera al saggio*

Nel primo capitolo abbiamo visto come Margarete Susman sia arrivata al saggio anche attraverso il confronto e il dibattito scientifico con Lukács. La sua scelta è dettata non solo dalla predilezione per una forma letteraria adatta a interpretare la complessità dell'epoca, ma è anche il frutto di una riflessione sul concetto di forma in quanto principio ordinatore al quale, scrivendo, si deve tendere costantemente. Se, dunque, da una parte c'è lo scambio con Lukács e la recensione di *Die Seele und die Formen*, dall'altra c'è il confronto con le donne scrittrici: con le poetesse Ricarda Huch e Else Lasker-Schüler; con l'amica Gertrud Kantorowicz e, come vedremo in questo secondo capitolo, con le saggiste (e amiche) Bertha Pappenheim e Hannah Karminski. Sul piano letterario è centrale il 'dialogo' con le autrici romantiche.

Nel suo saggio inserito nella *Deutsche Literatur von Frauen*, che abbiamo già citato, Ingeborg Nordmann afferma che storicamente le donne, escluse dal mondo accademico e dall'attività politica, non hanno potuto scrivere né saggi né trattati filosofico-politici 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. Questa 'ridotta area', se così vogliamo chiamarla, ha portato, come cercheremo di dimostrare, alla creazione di una specificità, a prediligere alcuni temi e a rapportarsi in maniera duttile con le forme letterarie. Margarete Susman, Alice Rühle-Gerstel (1894-1943) e Hannah Arendt vengono considerate da Nordmann le tre autrici che, nei primi decenni del Novecento e in contesti politici analoghi, si sono espresse 'saggisticamente'. Le domande che ci si pongono a questo punto sono le seguenti: quali sono le origini storiche del saggio nella letteratura delle donne? È possibile rintracciare un sentiero storico comune? Se sì, quali sono le tappe che lo caratterizzano?

La tradizione letteraria femminile di lingua tedesca alla quale ci rifacciamo è quella della cosiddetta *Briefkultur*, della cultura epistolare, che nasce nel Settecento e alla quale si dedica anche Margarete Susman nei suoi

saggi su Goethe e sulle donne del Romanticismo¹. Secondo Barbara Hahn non c'è epoca della letteratura tedesca che abbia conosciuto una presenza più significativa di scrittrici di quella contemporanea a Goethe². La lettera, insieme al diario, costituiva per le donne borghesi dell'epoca lo spazio in cui potevano scrivere in maniera libera: criticare i libri che leggevano, esternare le difficoltà del quotidiano, parlare dell'educazione dei figli, dei loro amori non senza ironia. Non dimentichiamo, infatti, che le donne, tranne qualche rara eccezione³, non avevano accesso all'università, potevano scrivere sì, ma non pubblicare, né parlare in pubblico, al contrario degli uomini. I pochi scambi epistolari tra donne che ci sono giunti⁴ sono dunque gli unici documenti che ci raccontano il punto di vista femminile, una scrittura libera e da autodidatta nella quale nasce l'aforisma, la riflessione critica, il saggio. Basta leggere lo scambio tra Bettina Brentano von Arnim (1785-1859) e Karoline von Günderrode (1780-1806) o i numerosi diari di Rahel Levin Varnhagen per farsene un'idea⁵. In quanto scrittrice di lettere e autrice che si è occupata di Bettina, di Rahel, ma anche di Caroline Schlegel-Schelling (1763-1809) e Charlotte von Stein (1742-1827), Margarete Susman attinge alla tradizione epistolare per trovare e affinare la propria dimensione critica. Ritengo vada approfondito, dunque, il fatto che Susman, oltre a studiare Lukács, teorico della forma saggio, si misuri anche con alcune delle autrici appartenenti alla *Briefkultur*.

Uno dei maggiori interpreti della cultura epistolare del Settecento, Christian Fürchtergott Gellert (1715-1769), sostiene che furono proprio le donne del Settecento a conferire a questa forma la sua espressione migliore⁶. L'epistola viene definita da Gellert una 'libera imitazione di una buona conversazione', un'imitazione, appunto, perché lo scambio con l'interlocutore avviene su un livello mentale⁷:

¹ Cfr. B. Becker-Cantarino, *Schriftstellerinnen der Romantik: Epoche, Werke, Wirkung*, C.H. Beck, München 2000, pp. 150 e sgg.

² B. Hahn, "Weiber verstehen alles à la lettre". *Briefkultur im beginnenden 19. Jahrhundert*, in G. Brinker-Gabler (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen...*, cit., Bd. II, pp. 13-27.

³ Oltre a Bettina Brentano e Karoline von Günderrode, si può dire che solo Annette von Droste-Hüllsoff e Sophie von La Roche sono entrate nella storia della letteratura tedesca.

⁴ Barbara Hahn ricorda che la pubblicazione delle prime raccolte di epistole scritte da donne risale agli anni Trenta del XIX secolo, dopo la morte di Goethe che aveva molte corrispondenze epistolari con donne. Cfr. B. Hahn, "Weiber verstehen alles à la lettre" ..., cit., p. 13.

⁵ Cfr. U. Isselstein, *Studien zu Rahel Varnhagen. Der Text aus meinem beleidigten Herzen*, Tirrenia, Torino 1993, pp. 159 e sgg.

⁶ Cfr. Ch. Gellert, *Gesammelte Schriften. Kritische, kommentierte Ausgabe*, Bd. IV, hrsg. von B. Witte, De Gruyter, Berlin-New York 1989. 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.

⁷ Cfr. U. Bavaj, *Scrivere lettere, scrivere romanzi*, in Ead., *Gellert. Saggio sugli scritti teorici*, Artemide, Roma 2004, pp. 125-157.

Das erste, was uns bey einem Briefe einfällt, ist dieses, daß er die Stelle eines Gesprächs vertritt. Dieser Begriff ist vielleicht der sicherste. Ein Brief ist kein ordentliches Gespräch; es wird 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 eine freye Nachahmung des guten Gesprächs.⁸

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 e curata. È una libera imitazione di una buona conversazione.

Nell'ambito dell'arte del bel parlare le donne hanno acquisito un ruolo di primo piano: sono le promotrici della mediazione e dello scambio di opinioni letterarie. Gellert individua il fattore determinante 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 unsrigen. Sie werden von tausend kleinen Umständen gerührt, die bey uns keinen Eindruck machen. [...] Die Frauenzimmer sorgen weniger für die Ordnung eines Briefs, 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.⁹

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.

⁸ Ch. Gellert, *Praktische Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., p. 111. Trad. it. di U. Bavaj, *Gellert. Saggio sugli scritti teorici*, cit., p. 134.

⁹ Ivi, p. 136.

A partire dal Settecento, dunque, le donne individuano 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 'rivoluzione della lettura' – che investì 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 letteratura¹⁰.

Le lettere di Rahel Levin Varnhagen e di Bettina Brentano von Arnim sono esempi emblematici in questo senso¹¹. Queste due donne di cultura – insieme a molte altre – perpetuano la già consolidata tradizione epistolare femminile di lingua tedesca. Escluse dal mondo accademico – e dunque da tutte le questioni di carattere politico e dogmatico –, queste due autrici conferiscono alle loro lettere uno stile inconfondibile: la scrittura assume un forte carattere soggettivo che non avanza pretese didascaliche né si avvicina all'esattezza scientifica del trattato, tuttavia non risparmia la critica anche tagliente¹². L'epistola accentua la dimensione frammentaria, non censura le associazioni mentali, dà spazio ai salti logici e tematici¹³. Essa diventa così il luogo della critica intorno a questioni culturali, anche di studio e di ricerca, e, dunque, il principale strumento di emancipazione autoriale delle donne¹⁴. Nel caso di Susman si tratta di un'au-

¹⁰ Cfr. B. Becker-Cantarino, *Schriftstellerinnen der Romantik...*, cit., pp. 34-45; cfr. anche R. Calabrese, *Sconfinare. Percorsi femminili nella letteratura tedesca*, Tufani, Ferrara 2003.

¹¹ Cfr. M. Schuller, "Unsere Sprache ist unser gelebtes Leben". *Randbemerkungen zur Schreibweise Rahel Varnhagens*, in K. Feilchenfeldt, U. Schweikert, R.E. Steiner (Hrsgg.), *Rahel-Bibliothek, Rahel Varnhagen – Gesammelte Werke*, Bd. 10, Studien, Materialien, Register, Matthes & Seitz Verlag, München 1983, pp. 43-59.

¹² Cfr. V. Perretta, *Bettina Brentano: una donna di cinquant'anni*, in Ead., *Quadreria...*, cit., pp. 133-151.

¹³ Cfr. B. Becker-Cantarino, *Schriftstellerinnen der Romantik...*, cit., pp. 171-173; cfr. Ch. Bürger, "Die mittlere Sphäre". *Sophie Mereau-Schriftstellerin im klassischen Weimar*, in G. Brinker-Gabler (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. I, pp. 366-388. Con Sophie Mereau (1770-1806) la lettera assume i tratti di uno scritto saggistico. Traducendo le *Lettres Persanes* di Montesquieu (Amsterdam 1721), infatti, osserva e assimila il modello della lettera 'critica'. Molte donne, alla fine del Settecento, dicono la loro su questioni di pedagogia, cultura e letteratura. La forma epistolare svolgeva così una duplice funzione: da una parte c'era quella comunicativa, che dava la possibilità di rivolgersi a un destinatario in maniera diretta e permettesse 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 prendere una posizione critica.

¹⁴ Cfr. R.M.G. Nickisch, *Briefkultur: Entwicklung und sozialgeschichtliche Bedeutung des Frauenbriefs im 18. Jahrhundert*, in G. Brinker-Gabler (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen...*, cit., Bd. I, pp. 389-409.

torialità complessa, che si forma leggendo Goethe, Spinoza, Hegel, ma che delle scrittrici di lettere del passato eredita la libertà di associare idee apparentemente inconciliabili: politica e religione, anima e spirito, maschile e femminile.

2.2 Scrivere nella differenza: i saggi su Rahel Levin Varnhagen

2.2.1 L'eredità della Briefkultur

La vita e l'opera di Rahel Levin Varnhagen hanno attirato l'attenzione di Margarete Susman scrittrice, grande studiosa, storica della cultura. In *Frauen der Romantik* (1929)¹⁵, una raccolta di saggi dedicati a cinque donne della *Goethezeit* (L'era di Goethe), Margarete Susman le dedica il ritratto più riuscito; su di lei, inoltre, scrive due saggi importanti: *Rahels geistiges Wesen* (L'essenza dello spirito di Rahel) del 1918 e *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Todestag* (Rahel Varnhagen von Ense. A cento anni dalla sua morte) del 1933¹⁶.

Come Susman, Rahel Varnhagen è stata un'instancabile 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 del suo ruolo di organizzatrice di salotti¹⁷ – era connessa a una profonda volontà di confrontarsi con l'altro. La lettera diventa così l'occasione per un dibattito aperto, come scrive 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 geschrie-
ben, es wird mit Sicherheit aufge-
fangen, kommentiert, beantwortet.
Der Brief ersetzt das Gespräch;
sie bringt ihn zum Sprechen über
Menschen und Dinge.¹⁸

Le lettere di lei sono risposte
altrettanto precise. Le parole
non sono mai scritte nel vuoto,
ogni parola viene afferrata con
sicurezza, commentata, ottiene
risposte. La lettera sostituisce
il dialogo; Rahel la fa parlare
sugli uomini e sulle cose.

¹⁵ M. Susman (1929), *Frauen der Romantik*, Diederichs, Jena 1931; Melzer, Köln 1960; Insel, Frankfurt a.M.-Leipzig 1996.

¹⁶ M. Susman, *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Todestag* (Rahel Varnhagen von Ense. Per il 100° anniversario della sua morte), «Die Literarische Welt», 10.3.1933, pp. 7-8; ristampato in Ead., *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Ingeborg Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, pp. 169-179; *Rahels geistiges Wesen*, «Neue jüdische Monatshefte Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West», 20-22, 1918, pp. 464-477.

¹⁷ Cfr. B. Hahn, U. Isselstein (Hrsgg.), *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, p. 7.

¹⁸ H. Arendt (1959), *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München 2010, p. 30. Trad. it. di L. Ritter Santini (1988), *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 24.

Le sue epistole – già note ai contemporanei – si muovono sulla linea di confine tra dimensione privata e pubblica. Da una parte sono destinate a delle letture nell'ambito del salotto letterario della sua mansarda nella Jägerstraße¹⁹: un piccolo pubblico, composto perlopiù da amici o conoscenti; dall'altra c'è la volontà di dare alle proprie esperienze individuali un respiro universale. Spesso i concetti espressi nelle lettere di Rahel Varnhagen hanno la forma di aforismi e assumono, in effetti, una validità universale; la funzione della lettera nella comunicazione tra due persone, l'importanza del confine tra lingua scritta e oralità, la condizione delle donne²⁰:

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!²¹

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!

Nelle lettere e nei diari Rahel sostiene che i destinatari delle sue epistole le sono più vicini rispetto a qualsiasi interlocutore che agisca in uno scambio concreto: è qui che nasce il confronto critico con un 'tu', alla stessa maniera del dibattito. Su questa dialettica si consolida la riflessione sul proprio *status* di scrittrice²²:

Mein Schreiben gliche öfters frischen aromatischen Erdbeeren, an denen aber noch Sand und Wurzeln hingen [...].

La mia scrittura è stata paragonata a delle fragole fresche e aromatiche alle quali però sono attaccate ancora sabbia e radici [...].

¹⁹ Cfr. B. Becker-Cantarino, *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 Ottocento. Dieci anni prima Henriette Herz aveva aperto il suo *Salon* con il quale c'era una certa competizione.

²⁰ Cfr. U. Isselstein, *Rahel Levins Einbrüche in die eingerichtete Welt*, in J. Dick, B. Hahn (Hrsgg.), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Verlag Christian Brandstätter, Wien 1993, pp. 93-108.

²¹ Lettera di R. Varnhagen a I. Toxler del 7.1.1816, in R. Varnhagen, *Briefe und Aufzeichnungen* (1985), Insel, Frankfurt a.M. 1986, p. 257.

²² Cfr. J.J. Laschke, *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*, P. Lang, Frankfurt a.M. 1988, p. 22.

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; d.h. ohne Beurtheilung meiner selbst, ohne Anordnung.²³

In effetti non mi piace scrivere discorsi, io voglio scrivere i dialoghi nel modo dinamico con cui prendono forma durante lo scambio umano e che solo con la volontà e l'arte – se così piace dire –, come un erbario, vengono messi per iscritto secondo una logica immobile. Ma anche i miei dialoghi non sono privi di arte; ovvero non sono privi del mio giudizio su me stessa e di una logica interna.

Paragonando la propria scrittura a delle 'aromatiche fragole fresche', Rahel riferisce della naturalezza delle conversazioni letterarie che si tenevano nel suo *Salon*, conversazioni che, come comunica nella precedente lettera a Friedrich von Gentz, amava mettere per iscritto così com'erano. In molte lettere di Rahel si rinviene il discorso legato alla ricerca di una lingua e di una scrittura femminile, il che implica il confronto delle autrici con la norma maschile:

Welche stille, ungerühmte Größe, Religion im höchsten Sinn, lebt in Weibern, die ich in grasbewachsenen, vergessenen Höfen fand. – Wie ist alles anders, als es von den berühmtesten Klügsten ausgesprochen, gedruckt, gelesen und geglaubt wird!!!²⁴

Quale grandezza tacita e discreta, quale religione nel senso più elevato del termine vive nelle donne che ho trovato in erbosi cortili dimenticati da tutti. È tutto tanto diverso da come viene urlato, stampato, letto e creduto dai più famosi intellettuali!!!

Gli spazi in cui le donne esprimono la propria silenziosa grandezza sono dimenticati e abbandonati, ma anche lontani da ciò su cui gli uomini disquisiscono: è qui, asserisce Rahel Varnhagen, che le donne parlano della loro religione nel senso 'alto' e 'altro' del termine. In questo spazio 'altro' Rahel trova un proprio linguaggio nel quale ci sono spazi vuoti e si crea un monologo sconnesso:

²³ Lettera di R. Varnhagen a F. von Gentz del 26.10.1830, ivi, p. 354.

²⁴ Lettera di R. Varnhagen a A. von der Marwitz del 29.6.1812, in U. Isselstein, *Studien zu Rahel Levin Varnhagen*, cit., 1993, p. 136.

Eins muß ich doch noch von meiner Art zu schreiben aussprechen: über das Allermeiste, was darin endlich ausgebildet sein sollte, kann ich – aus innen, und *viel* äußeren 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 [...].²⁵

C'è ancora una cosa però che devo esprimere sul mio modo di scrivere: per ragioni interiori e *soprattutto* esteriori non riesco a dominare gran parte delle cose che vi si dovrebbero infine sviluppare. Ma c'è una cosa – che sicuramente viene anche attribuita a questa sfera – sulla quale non voglio padroneggiare. E cioè non mi piace scrivere discorsi [...].

L'attitudine al dibattito costituisce la base del messaggio culturale di Rahel; un messaggio che va contestualizzato in una situazione storica – quella della Prussia di inizio Ottocento – nella quale l'atmosfera salottiera apre alle donne nuove possibilità di conoscenza, perlomeno, come abbiamo visto, in qualità di ricettrici culturali. Questo *modus pensandi* illuminato ha durata molto breve: a Berlino si impone il conservatorismo della *Christlich-deutsche Tischgesellschaft* (tavolata cristiano-tedesca) e Rahel, e con lei la cultura della socievolezza, non godrà della stessa libertà.

L'apertura al destinatario che caratterizza la scrittura epistolare segue la ricerca di una lingua che esprime il messaggio culturale femminile: questo è il fondamento sul quale si sviluppa, nel corso dei decenni successivi, la scrittura saggistica delle donne. Affermare questo è cosa ben diversa dall'assegnare alle donne – e a Susman stessa – il ruolo esclusivo di organizzatrici di salotti o di scrittrici di lettere rinchiuse nelle loro 'stanze tutte per sé', per dirla con Woolf; si vuole invece sottolineare la straordinaria continuità tra scrittura epistolare e oralità, tra i due luoghi principali in cui le donne si sono mosse a cavallo tra Settecento e Ottocento.

È proprio partendo dall'esempio delle donne del Romanticismo e confrontandosi diacronicamente con esse che alcune saggiste del Novecento (oltre a Susman, Hannah Arendt, Käte Hamburger, Bertha Badt-von Strauss, Alice Rühle-Gerstel) definiscono forma, lingua e temi della propria saggistica.

I saggi degli anni Venti e Trenta di Margarete Susman si caratterizzano per la loro 'liminalità' tra poesia e filosofia²⁶, figlia, come abbiamo visto nel primo capitolo, del confronto, tra gli altri, con Lukács e di un percorso dalla poesia al saggio.

²⁵R. Varnhagen, *An Friedrich Gentz in Wien*, in Ead., *Briefe und Aufzeichnungen*, cit., p. 354.

²⁶Liminalità suggerita anche dal volume B. Hahn, A. Gilleir (Hrsgg.), *Grenzgänge zwischen Dichtung, Philosophie und Kulturkritik...*, cit.

2.2.2 Jüdin – femminini generis: da Rahel Varnhagen a Hannah Arendt

Malgrado la sua origine ebraica, la categoria di *Jüdin*, se di categoria si può parlare, non viene mai elaborata in maniera esplicita da Margarete Susman; si può dire, anzi, che la parola *Jüdin* ricorra poco nei suoi saggi. Tuttavia, se si riflette sulle tematiche affrontate e sulle ragioni che l'hanno spinta, in linea con altre scrittrici di origine ebraica della sua epoca, alla scelta del saggio negli anni che precedono il Terzo Reich, questa categoria non solo acquisisce centralità, ma diventa la chiave di lettura di molti suoi saggi pubblicati negli anni della Repubblica di Weimar; anni in cui, come scrive Virginia Woolf (1882-1941) nel suo *Three Guineas* (1938), s'impone l'icona di virilità del Duce – che anticipa quella del Führer – e dilaga l'odio antiebraico. In questo quadro storico-culturale, la *doppia identità* di donna ed ebrea diventa una *doppia estraneità* come l'ha definita Sigrid Weigel nel suo studio sulla cultura ebraica al femminile. Weigel individua nell'arte salottiera di inizio Ottocento un momento di fusione tra la cultura femminile e quella ebraica²⁷. Un segmento storico-letterario che, avendo messo in discussione il tradizionale stereotipo della *schöne Jüdin* (bella ebrea), non ha resistito al passare dei secoli. Quello della 'doppia identità' è tuttavia un *topos* caro a diverse scrittrici ebreo: oltre a Rahel Varnhagen, che in una lettera si definisce «ein Judenmädchen»²⁸ (una ragazza ebrea), Hannah Arendt, in occasione del conferimento del premio Sonning²⁹, si descrive come segue: «Ich bin, wie Sie wissen, eine Jüdin – 'femminini generis', wie Sie sehen können»³⁰ (io sono, come sapete, un'ebrea – 'di genere femminile', come potete vedere).

Quest'idea di esclusione viene intesa da molte scrittrici ebreo come un'esperienza positiva perché nasce da una sostanziale accettazione delle lacerazioni del proprio essere e perché mette in dubbio la necessità dell'identificazione e dell'assimilazione³¹. Nella presenza del 'dubbio' la religione ebraica individua la sua più grande certezza³². Coscienti della propria *doppia estraneità* molte

²⁷ Cfr. S. Weigel, "Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Zur Einführung", in I. Stephan, S. Schilling, S. Weigel (Hrsgg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 1994, pp. 1-8; cfr. anche R. Calabrese, *Acher. L'altro. Figure ebraiche nella letteratura tedesca dal Settecento al Novecento*, Campanotto, Pisan di Prato 1996, pp. 11-14.

²⁸ Lettera di R. Varnhagen a D. Veit del 31.10.1794 cit. in U. Isselstein, *Studien zu Rahel Levin Varnhagen*, cit., p. 125.

²⁹ Il premio Sonning nasce nel 1950 per ricordare l'editore e scrittore danese Carl Johan Sonning (1879-1937) e viene conferito ogni due anni a personalità di spicco della cultura europea. Tra gli scrittori e filosofi tedeschi insigniti ci sono, oltre ad Arendt (1975), Max Tau nel 1970, Jürgen Habermas nel 1987 e Hans Magnus Enzensberger nel 2010.

³⁰ H. Arendt, *Die Sonning-Preis-Rede (Kopenhagen 1975)*, «Text + Kritik», 166-167, 2005, p. 4.

³¹ Cfr. I. Nordmann, "Fremdsein ist gut". *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, in B. Hahn, U. Isselstein (Hrsgg.), *Rahel Levin Varnhagen...*, cit., pp. 196-206.

³² Cfr. R. Calabrese, *Acher...*, cit., p. 62.

scrittrici ebreo scelgono di abbandonare la propria condizione di emarginazione per trasformarla in una possibilità³³.

In due lettere che Rahel Varnhagen scrive a David Veit si allude al concetto di *doppelte Fremdheit* (doppia estraneità) in due accezioni differenti; nella prima delle due epistole viene visto come una sofferenza che ha effetti assai negativi sulla vita della donna, con ripercussioni persino sul proprio aspetto esteriore:

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.³⁴

Sì, direbbe lo storpio, se non dovessi camminare; ma io non ho da vivere, e ogni passo che voglio fare, e non posso, non mi ricorda i mali degli uomini, in generale, contro i quali voglio andare, ma sento ancora e, raddoppiata, e decuplicata, la mia particolare disgrazia, e ogni volta l'una cosa accresce l'altra. E come mi rende brutta tutto questo!

Nella seconda epistola, invece, scritta a dieci anni di distanza dalla prima, Rahel riflette sulla propria condizione di autrice e, alludendo a una capacità di 'raddoppiarsi', riflette sulla propria specificità di donna 'destinata alla vita':

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. Der größte Künstler, Philosoph, oder Dichter, ist nicht über mir. Wir sind vom selben Element. [...] Mir aber war das Leben angewiesen.³⁵

Io capisco un individuo, Lei completamente. Riesco, quasi avessi un doppio organismo, a imprestargli la mia anima, e possiedo la forza poderosa di raddoppiarmi senza confondermi. Sono così unica come la più grande apparizione di questa terra. Il più grande artista, filosofo o poeta non è sopra di me. Siamo fatti dello stesso elemento. [...] A me però è stata assegnata la vita.

³³ Cfr. S. Weigel, *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne...*, cit., p. 4.

³⁴ Lettera di R. Varnhagen a D. Veit del 22.3.1795, in Ead., *Briefe und Aufzeichnungen*, cit., p. 31. Trad. it. di U. Isselstein, *Una romantica donna tedesca*, «L'Orsaminore», 9, 1982, p. 16.

³⁵ Lettera di R. Varnhagen a D. Veit del 16 febbraio 1805, in Ead., *Rahel. Briefe und Zeugnisse*, cit., p. 74. Trad. it. ivi, p. 18.

Margarete Susman non parla di *doppelte Fremdheit*, ma si sente vicina a Rahel Varnhagen: nella sua letteratura fatta 'solo' di epistole riconosce la propria passione per la scrittura epistolare e l'attitudine alla letteratura critica, così come nel suo rapporto con l'ebraismo individua le sue stesse difficoltà:

Fremd ist uns die äußere und innere Bindungslosigkeit solcher rein geistigen Existenz und fremd ist die Form, die sie als ihre vollkommene Frucht aus sich hervortrieb: die in sich ruhende vollendete Persönlichkeit, deren Lebenssinn einzig das freie Ausströmen des Geistes in Wort und Schrift war. Und nicht weniger fremd ist uns schließlich die Form, in der uns diese Persönlichkeit überliefert ist: der Brief als Ersatz für das Gespräch, als fortlaufender Ausdruck des gesamten Lebens und seiner Anschauungen.³⁶

Estranea ci sembra la mancanza di legami esterna e interna di questa esistenza di puro spirito, ed estranea è la forma che ha tirato fuori come il suo frutto più completo: una personalità definita e indipendente, per la quale il lasciare fluire liberamente il proprio spirito in parole e scrittura costituiva l'unico senso vitale. E non meno estranea è infine la forma nella quale questa personalità è arrivata a noi: la lettera come sostituzione del colloquio, come espressione ininterrotta di tutta la vita e delle sue visioni.

In ordine cronologico di pubblicazione, sono quattro i saggi dedicati a Rahel Varnhagen: *Rahels geistiges Wesen*, il più lungo e articolato di tutti, esce nei «Neue jüdische Monatshefte» nel 1918; dieci anni dopo, nel 1928, esce *Rahel* nella rivista «Der Morgen», saggio che, l'anno successivo, viene parzialmente riscritto per *Frauen der Romantik*; infine, nel 1933, la scrittrice celebra i cento anni dalla morte della Varnhagen con un saggio intitolato *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Todestag Wesen*, e pubblicato nella «Literarische Welt»³⁷.

Oltre a Susman, come abbiamo visto, altre saggiste degli anni Venti e Trenta scrivono su Rahel Varnhagen³⁸. Un esempio degno di nota è quel-

³⁶ M. Susman, *Rahel Varnhagen von Ense...*, cit., p. 169.

³⁷ In ordine cronologico di pubblicazione: *Rahels geistiges Wesen*, cit.; cfr. anche <<http://goo.gl/vOf4tZ>> (06/2015); *Rahel*, «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 2, 1928, pp. 118-138 (online <<http://goo.gl/ezOGNa>>, 10/2015) ripubblicato con alcune modifiche in Ead., *Frauen der Romantik*, cit.; *Rahel Varnhagen von Ense...*, cit., ristampato in Ead., *Das Nah- und Fernsein des Fremden...*, cit., pp. 169-178.

³⁸ Cfr. K. Feilchenfeldt, *Jüdische Frauen im Urteil über Rahel Varnhagen*, in N. Altenhofer, R. Heuer (Hrsgg.), *Jüdinnen zwischen Tradition und Emanzipation*, Woywood, Bad Soden 1990, pp. 127-140; cfr. R. Calabrese, «Essere capite è la vera felicità del dialogo»: *Rahel*

lo di Hannah Arendt. L'anno di pubblicazione di *Frauen der Romantik* di Susman, il 1929, coincide con quello in cui la giovane Arendt decide di dedicarsi al lavoro su Rahel Varnhagen: uno studio al quale era stata incoraggiata tempo prima dal suo *Doktorvater* (Relatore della Tesi di Dottorato) Karl Jaspers (1883-1969) e, in una fase successiva, fortemente voluto da suo marito Heinrich Blücher (1899-1970) e da Walter Benjamin (1892-1940)³⁹. L'interesse comune delle due scrittrici per Rahel Varnhagen viene altresì confermato dalla pubblicazione di due articoli scritti nel marzo del 1933 in occasione del centesimo anno dalla morte dell'autrice⁴⁰.

Un paragone tra le letture di Arendt e Susman in un'epoca cruciale come quella della fine degli anni Venti ci aiuterà non solo a ricostruire un'immagine a tutto tondo di Rahel Varnhagen, ma anche a individuare delle analogie tra contesti culturali separati da un secolo di storia⁴¹. Ci servirà, inoltre, per fare luce su come Susman, a differenza di Arendt, si concentri sul *Geist* di Rahel e, nello specifico, sulla relazione tra il 'femminile', che secondo Susman costituisce l'essenza del Romanticismo, e lo spirito ebraico maschile di cui Rahel dispone e che consiste in una visione critica e lucida della creatività.

2.3 La figura di Rahel Varnhagen in Hannah Arendt e in Margarete Susman

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 deutschen aus der Romantik* (Rahel Varnhagen. Storia

Varnhagen, Pauline Wiesel, Hannah Arendt, in Ead., *Felicità del dialogo. Relazioni tra donne*, Ila Palma, Palermo 1991, pp. 161-181. Ricordiamo anche il libro di Ellen Key intitolato *Rahel Varnhagen: A Portrait*, trans by A.G. Chater, G.P. Putnam's Sons, New York-London 1913.

³⁹ Lettera di H. Arendt a K. Jaspers del 7.9.1952, in H. Arendt, K. Jaspers (1985), *Briefwechsel. 1926-1969*, hrsg. von L. Köhler, H. Saner, Piper, München-Zürich 1993, p. 233: «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». Trad. it. di Q. Principe, *Carteggio 1926-1969: filosofia e politica*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 115-116 «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 poiché Heinrich e Benjamin non mi lasciavano in pace».

⁴⁰ H. Arendt, *Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100. Todestag*, «Jüdische Rundschau», 28-29, 1933, p. 143; M. Susman, *Rahel Varnhagen von Ense...*, cit., pp. 169-178.

⁴¹ Cfr. K. Feilchenfeldt, *Rahel-Philologie im Zeichen der antisemitischen Gefahr* (Margarete Susman, Hannah Arendt, Käthe Hamburger), in B. Hahn, U. Isselstein (Hrsgg.), *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*, cit., pp. 187-195.

di una donna ebrea, 2004) sia stata pubblicata in Germania solo nel 1959 – due anni dopo quella in lingua inglese⁴² – è proprio Arendt a dichiarare che il testo poteva dirsi concluso già prima dell'inizio del suo esilio a Parigi, ossia prima del 1933. Solo gli ultimi due capitoli vengono consegnati successivamente, nel 1938⁴³.

La biografia si caratterizza per una forma inconsueta. Arendt alterna citazioni estrapolate da lettere raheliane – spesso inedite, scoperte dalla studiosa durante le sue lunghe ricerche presso la Preußische Staatsbibliothek di Berlino (ora Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz) – a lunghi commenti. Nel selezionare l'eterogenea produzione letteraria di Rahel – perlopiù costituita da epistole, brevi saggi e diari –, l'autrice si rende conto di quanto sia difficile tracciare il profilo di questa donna in modo lineare: corrisponderebbe poco alla scrittura di Rahel, e per Arendt non è soddisfacente. Per questo motivo sceglie di riprodurre la frammentarietà della sua scrittura⁴⁴.

La scelta di Susman e di Arendt per Rahel negli stessi anni può avere due cause: una di natura storica, l'altra di natura 'empatica'. Da una parte l'interesse di queste due saggiste per Rahel Varnhagen è stato visto come una reazione alla diffusione dell'antisemitismo negli anni precedenti all'ascesa al potere di Hitler⁴⁵, in un'epoca che molti definiscono la fine della storia dell'ebraismo tedesco⁴⁶. D'altra parte, a motivare questa scelta, c'è una ragione umana, legata all'identificazione e, dunque, al consolidamento di un'autorialità femminile: negli scritti dedicati a Rahel Varnhagen le due scrittrici s'immedesimano in questa donna del passato evidenziando alcune differenze. Laddove l'identificazione spirituale di Margarete Susman costituisce il sottotesto, se vogliamo, dei tre ritratti saggistici dedicati a Rahel, Hannah Arendt esplicita il proprio intento nella prefazione:

Ich hatte niemals die Absicht,
ein Buch über die Rahel zu
schreiben, über ihre Persön-

Non ho mai avuto l'intenzione
di scrivere un libro su Rahel,
sulla sua personalità, su come la

⁴² H. Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, East and West Library, London 1957. La traduzione italiana dal tedesco è di L. Ritter Santini (1988), *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, Il Saggiatore, Milano 2004.

⁴³ Cfr. H. Arendt, *Vorwort*, in Ead., *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, cit., p. 9.

⁴⁴ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For the Love of the World*, Yale UP, New Haven-London 1982. Trad. it. di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990; cfr. anche B. Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene...*, cit., pp. 208-209.

⁴⁵ Cfr. K. Feilchenfeldt, *Rahel-Philologie im Zeichen der antisemitischen Gefahr (Margarete Susman, Hannah Arendt, Käthe Hamburger)*, cit., p. 187.

⁴⁶ H. Arendt, *Vorwort*, cit., p. 14.

lichkeit, 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.⁴⁷

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.

Da una prima lettura dei rispettivi saggi si evince che il rapporto delle due scrittrici con Rahel Varnhagen è divergente. Chi ha imparato ad amare Rahel troverà più semplice misurarsi con i ritratti di Susman piuttosto che con il 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 di 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 Scheitern verurteilten Assimilationsbemühungen des deutschen Judentums sieht.⁴⁸

Descrive Rahel parlando esclusivamente della sua fuga dall'ebraismo, di come abbia vissuto le sue origini come una macchia e una sciagura – il che è indubbiamente vero – e del fatto che, come conseguenza del suo matrimonio con Varnhagen e del precedente battesimo, sia passata dalla condizione di paria della società a quella di parvenu, che comunque non appartiene alla società né viene accettata. [...] Arendt ha scritto questo libro che diffama Rahel in maniera beffarda perché, da ebrea consapevole, vede in Rahel un esempio particolarmente rappresentativo di quello sforzo di assimilazione dell'ebraismo tedesco destinato al fallimento sin dall'inizio.

Una critica netta, e anche vera se vogliamo, che non tiene conto però di un aspetto fondamentale, sul quale torneremo più avanti: chiarendo, nella pre-

⁴⁷ Ivi, p. 12. Trad. it. di L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 5.

⁴⁸ K. Hamburger, *Rahel und Goethe*, in H. Holzthauer, B. Zeller (Hrsgg.), *Studien zur Goethezeit. Festschrift für Lieselotte Blumenthal*, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1968, p. 92.

fazione, che il suo non è un libro su Rahel Varnhagen ma una *Nacherzählung* (continuazione del racconto), Arendt ci dice che il rapporto conflittuale di Rahel con il proprio essere ebrea è anche il suo; quando scrive su Rahel, Arendt non è ancora una 'ebrea consapevole', cosa che Hamburger sembra dare per scontato, ma scrive su di lei per fare luce sulla propria identità, sia religiosa sia di genere⁴⁹.

Nel primo saggio dedicato a Rahel, Susman insiste sull'origine ebraica che le accomuna: un legame che definisce una «eine eigentümliche jüdische Grundkraft»⁵⁰ (una forza ebraica fondante). 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 Susman dedica a Rahel. Nel confrontarsi con la sua 'spiritualità' 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.⁵¹

Questi i tre tratti fondamentali dello spirito ebraico: la brama di verità, l'amore e la gioia – che prompongono unite dalla notte di un destino molto oscuro – sono i tratti fondamentali dello spirito di Rahel Varnhagen. Su questa base, dunque, 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 fedele dei suoi tempi e della sua cultura come pochi altri.

Questi tre fattori caratterizzano l'immagine di Rahel: la 'missione' della Rahel di Susman è una ricerca della 'verità' nella sua accezione illuministica, legata al senso della giustizia e della chiarezza.

Susman ritiene che il processo di avvicinamento alla verità ricercata da Rahel Varnhagen possa realizzarsi solamente attraverso il confronto

⁴⁹ A questo proposito Nadia Fusini parla giustamente di una «autobiografia in negativo». Cfr. N. Fusini, *Hannah e le altre*, Einaudi, Torino 2013, p. 115.

⁵⁰ M. Susman, *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 [...]» (Questa visione di Rahel [...] si basa in fin dei conti su una forza specificatamente ebraica che hanno avuto tutte le grandi personalità ebraiche: quella forza che supera l'abisso e fiorisce nella gioia [...]).

⁵¹ M. Susman, *Rahels geistiges Wesen*, cit., p. 466.

con l'estraneità, confronto a cui ogni ebreo è avvezzo per una specifica attitudine al dolore: due aspetti con i quali Rahel fa i conti.

Il concetto di *Fremdheit* (estraneità) è presente sia nella Rahel di Arendt sia in quella di Susman, ma con connotazioni differenti. Nel capitolo intitolato *Flucht in die Fremde – Die schöne Welt (Fuga in mondi estranei. Il mondo bello)* Arendt si occupa dell'esperienza che Rahel ha vissuto a Parigi. Il fatto che Rahel sia riuscita a vivere momenti 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 di una parte della sua vita: «Fremdsein ist gut» («Essere stranieri fa bene»)⁵². In questa condizione di apparente difficoltà, ossia di 'estraneità' in una città straniera, Rahel trova la sua dimensione ideale, la sua felicità appunto, ma anche la possibilità di dimenticarsi della propria *nascita* in un posto in cui quella *nascita* non conta:

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.⁵³

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.

In una condizione di 'estraneità nell'estraneità' – ossia di 'doppia estraneità', come si diceva prima – la Rahel arendtiana si entusiasma per le meraviglie della vita, si nutre dell'energia che le offre il sole in una bella giornata primaverile e nella natura vede manifestarsi il buono dell'essenza divina:

⁵² H. Arendt, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 85. Trad. it. di L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 78.

⁵³ *Ibidem*. Trad. it. *ibidem*.

"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.⁵⁴

"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.

Lontana dalla società corrotta di cui faceva parte, Rahel riscopre la propria autenticità, il suo essere paria, un *outsider* cosciente ed entusiasta della propria diversità. Nella 'capacità di mantenere le distanze' che gli è propria, il paria individua la base della propria forza, come si evince da una lettera indirizzata da Arendt a Blumenfeld:

Ich bin wirklich der Meinung, dass dies bewusste Pariatum – 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.⁵⁵

Sono davvero dell'idea che questa condizione di paria consapevole – del paria felice che scopre la gioia e la magia del mondo perché non è intrappolato nella società stupida e corrotta – sia stata il terreno propizio per le grandi doti.

Della condizione di estraneità parla anche Margarete Susman. In *Rahels geistiges Wesen* sostiene che la condizione di estraneità sulla terra (*Fremdheit auf Erden*) appartenga alla storia del popolo ebraico: essa avrebbe un suo fondamento storico nella diaspora che da Susman – in linea con Martin Buber e Franz Rosenzweig – viene considerata un'occasione di confronto positivo con il popolo 'ospitante', uno scambio che, però, non deve mai ridursi all'assimilazione⁵⁶. Nella vocazione sovranazionale che l'ebraismo – in quanto religione dell'esilio perché priva di patria – porta con sé, Susman individua le tracce di un rinnovamento basato sulla valorizzazione della condizione di non-appartenenza a nessuna entità sociopolitica: un arricchimento ciclico ed eterno, dunque, possibile solo nella condizione di esilio (*Galut*) e di 'estraneità'⁵⁷, che definisce il destino di Sion e influenza la visione del mondo di ogni individuo di origine ebraica:

⁵⁴ *Ibidem*. Trad. it. *ibidem*.

⁵⁵ Lettera di H. Arendt a K. Blumenfeld del 10.08.1959, in C. Christophersen, "... Es ist mit dem Leben etwas gemeint". Hannah Arendt über Rahel Varnhagen, Helmer, Königstein 2002, p. 148.

⁵⁶ Cfr. E. Klapheck, *Teologia politica per amore*, «Nuova Corrente», 142, 2008, pp. 21-36.

⁵⁷ Cfr. M. Susman, *Die Revolution und die Juden. Ein Vortrag von 1919*, in Ead., *Vom Geheimnis der Freiheit...*, cit., pp. 122-143.

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 herabzudrücken. 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 [...].⁵⁸

Popoli più felici, più variegati, più liberi hanno molte difficoltà a capire questo sentirsi estranei sulla terra, che è il non avere relazioni, l'essere estranei alla forma; questi popoli hanno cercato in tutti i modi di eguagliarsi a tale estraneità e, poiché non riuscivano, di schiacciarla. Il che, in verità, è stato fin troppo facile: anche solo attraverso il suo più grande peso morale, l'ebreo, appena si scosta dal bene, sprofonda subito più in basso di altri. Anche solo per via della sua originaria estraneità alla dimensione terrena, egli subito vi si aggrovia più di altri, in modo più disperato e più brutto [...].

L'estraneità tematizzata da Susman è legata alla condizione dell'eterno esilio del popolo ebraico, parla della sua storia ed è vista come una delle cause di un'attitudine alla sofferenza ineluttabile. Di 'ineluttabilità' parla Susman per riferirsi alla nascita rinnegata e agli eventi sfortunati della vita di Rahel:

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.⁵⁹

E dato che non è pensando se non attraverso l'interrezza della sua esistenza che è in grado di raggiungere la verità, la *sofferenza* è diventata uno dei più profondi rivelatori della verità: la stessa sofferenza che [Rahel] aveva ricevuto dalla vita come generosa benedizione [...]. Perché in lei il dolore costituiva una forza senza eguali. "Tutto al mondo, tranne che consolarsi" – queste parole sottolineano il grande ruolo che il dolore ha giocato nella sua vita in termini di produttività.

⁵⁸ M. Susman, *Rahels geistiges Wesen*, cit., p. 465.

⁵⁹ M. Susman, *Rahel Varnhagen von Ense...*, cit., p. 176.

Stando a Susman, Rahel raggiunge la verità dopo essersi misurata con il dolore. 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 condizione di estraneità emerge, illuminata dalla luce del *Geist*⁶⁰. Rahel è dotata di uno 'spirito maschile', *ein männlich schöpferischer Geist*, vale a dire di una competenza critica attraverso la quale si misura attivamente con la realtà come farebbe un uomo⁶¹.

Come in Spinoza, che Susman sente vicino a Rahel⁶², la verità è alimentata dalla forza dell'amore e dalla spinta verso la gioia che costituiscono la 'peculiare forza ebraica' (*eigentümlich jüdische Grundkraft*) tipica delle grandi personalità ebraiche. Di Spinoza e di Rahel Susman ammira sia la capacità di illuminare le passioni attraverso il ragionamento⁶³ sia la fede nel fondamento di bontà e di gioiosità rispetto alla legge e alla vita, che è ciò che serve per superare l'abisso della sofferenza e per penetrare la realtà. In questo modo, sostiene Klapheck, Varnhagen rappresenta l'incontro tra l'elemento 'maschile' di analisi critica di matrice ebraica e l'anima 'femminile' vicina al Romanticismo di matrice cristiana⁶⁴: «So stark Rahels Geist war, noch stärker war ihr Herz»⁶⁵ (Per quanto forte fosse lo spirito di Rahel, il suo cuore era ancora più forte). Sono questi gli elementi che caratterizzano 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.

Il dolore più profondo, infatti,
non era estraneo a Rahel, e c'è
solo una cosa che manca nella
sua vita, ma di fronte alla quale
era sempre aperta come pochi:
la gioia.

⁶⁰ Il tema dell'inconscio o dell'abisso – come lo chiama Susman – dice di un interesse per la psicoanalisi. 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. Le relazioni di parentela vengono messe in discussione perché Freud svela l'abisso e porta la mente umana a conoscere la verità. È alla luce di questa verità rivoluzionaria che, secondo Susman, andrebbe rivisto anche il rapporto tra i sessi. Cfr. M. Susman, *Sigmund Freud*, «Du. Schweizerische Monatsschrift», 2, 1947, pp. 43-44. Anche in *Gestalten und Kreise*, cit., pp. 178-191.

⁶¹ Cfr. E. Klapheck, *Margarete Susman...*, cit., pp. 181-182.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 185. In *Frauen der Romantik* Susman definisce il pensiero raheliano un «verleibendigten Spinozismus» (uno spinozismo riportato in vita), p. 112.

⁶³ Cfr. M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., p. 51.

⁶⁴ Cfr. E. Klapheck, *Margarete Susman...*, cit., p. 186.

⁶⁵ M. Susman, *Rahel Varnhagen von Ense...*, cit., p. 170.

Mit dem Glück meine ich das Maß von Glück, dessen sie fähig war durch ihre unendliche Liebeskraft, die ihrer Wahrheitskraft in nichts nachstand. Nichts war diesem begnadeten Herzen zu groß und nichts zu gering, es zu lieben.⁶⁶

Con gioia intendo la quantità di gioia che Rahel sarebbe stata in grado di provare grazie alla sua infinita capacità d'amare che non era per nulla inferiore alla sua fede nella verità. Non esisteva nulla che fosse troppo grande o troppo piccolo per essere amato da questo cuore pieno di doti.

Rispetto a Susman, lo sguardo di Arendt è più distaccato. Mentre la prima si concentra sulla spiritualità di Rahel e la descrive, soprattutto nel primo saggio, in rapporto all'ebraismo, la seconda si attiene, da biografa, ai dati reali. L'intenzione – si precisa nella prefazione all'edizione del 1958 – è di ricordare soltanto gli aspetti necessari per capire Rahel Varnhagen: la sua rappresentazione «tritt auch dann nicht aus deren Rahmen» («non esce dalla cornice»)⁶⁷. Al centro dell'analisi c'è la rinnegazione della propria origine ebraica e vengono riportati i suoi ultimi, disperati tentativi di assimilarsi alla buona società prussiana che non tollera la sua «infame Geburt» («nascita infame»)⁶⁸:

Es ist wirklich kurios zu sehen, wie sie sich nicht nur ebenso abscheulich gebärdet – bei jeder Gelegenheit alles 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.⁶⁹

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.

La questione dell'assimilazione ricopre un ruolo chiave nell'argomentazione di Hannah Arendt. Essa è, infatti, il fattore storico che garantisce continuità tra l'epoca tardo-romantica e quella della Repubblica di Weimar

⁶⁶ M. Susman, *Rahels geistiges Wesen*, cit., p. 469.

⁶⁷ H. Arendt, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 13. Trad. it. di L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 6.

⁶⁸ Ivi, p. 85. Trad. it. ivi, p. 78.

⁶⁹ Ivi, p. 206. Trad. it. ivi, pp. 201 e sgg.

estendendosi, per alcuni aspetti, fino agli anni Cinquanta⁷⁰. Il fatto che Rahel non reagisca alla crescente discriminazione degli ebrei, anzi la subisca – «ich lasse das Leben auf mich regnen» («lascio che la vita piova su di me») ⁷¹ –, sembra irritare Arendt perché dice della mancanza di coraggio tipica dell'escluso che vuole fingersi altro da sé, di una *paria* che, pur consapevole della propria condizione di emarginato dalla società, cede all'assimilazione:

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 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.⁷²

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.

Alla base della presa di posizione di Arendt sta anche un fattore ideologico: la Rahel arendtiana è pervasa da una passività dovuta alla sua condizione di *Schlemihl* (sfortunata), un atteggiamento opposto a ciò che Arendt in *The Human Condition*⁷³ identifica con il concetto di azione. È l'agire pubblica-

⁷⁰ Cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel*, cit., pp. 229-230.

⁷¹ R. Varnhagen, nota di diario non pubblicata, cit. in H. Arendt, *Vorwort*, in Ead., *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 12. Trad. it. di L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 5.

⁷² H. Arendt, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 234. Trad. it. ivi, p. 229.

⁷³ H. Arendt, *The Human Condition* (1958), Chicago UP, Chicago 1998. Trad. it. di Sergio Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, con un'introduzione di Alessandro dal Lago, Bompiani, Milano 1964.

mente 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 diventiamo protagonisti di una seconda nascita: «With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance. [...] To act, in its most general sense, means to take an initiative, to begin [...]»⁷⁴.

Rahel non si impone nella società, non si comporta né si esprime come un soggetto politico in grado di far valere la propria *doppia identità* senza occultarne una parte, ossia la nascita infame⁷⁵. 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 Arendt avrebbe desiderato per Rahel.

Il principio di ribellione del quale Rahel sostiene di essere portatrice, ma che evidentemente preferisce tenere nascosto, costituisce l'emblema del suo essere una *paria* non consapevole che, pur di avere un ruolo in società, gioca a fare la *parvenue*. Un mascheramento che conduce all'inganno e al distoglimento dall'azione, e che la rende ambigua:

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, – und läßt sich dann von Varnhagen ihre Talente zum Regieren bestätigen. Wie alle Parvenus träumt sie nie von einer Änderung schlechter Zustände, sondern von einem Personalwechsel zu ihren Gunsten, der dann alles wie mit einem Zauberschlag verbessern würde.⁷⁶

Rahel vuole decisamente di più: essere rispettata come una pari; avrebbe voluto essere una "principessa". E poiché non lo è, immagina cosa farebbe se lo fosse: e si fa confermare da Varnhagen le attitudini a governare. Come tutti i *parvenus* non sogna mai una modificazione delle cattive condizioni di vita, ma semplicemente un cambio di personale, in suo favore, che migliorerebbe tutto come un colpo di bacchetta magica.

Seguendo l'interpretazione di Bernard Lazare (1865-1903) – il primo ad aver applicato questo concetto al contesto ebraico – Hannah Arendt sviluppa una teoria tutta propria del concetto di *paria*, conferendogli una connotazione politica: critica chi non ha saputo esprimere la propria ri-

⁷⁴ Ivi, pp. 176-177.

⁷⁵ Cfr. F. Sossi, *Storie di Rahel*, postfazione a H. Arendt, *Rahel Varnhagen...*, cit., pp. 259-283.

⁷⁶ H. Arendt, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 211. Trad. it. di L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 206.

bellione, chi non si è assunto la responsabilità di superare la condizione di *Schlemihl* sollevandosi così dalla responsabilità di agire politicamente.

2.3.1 *Rahel: una donna romantica?*

Un aspetto importante nelle rappresentazioni di Susman e di Arendt è quello del rapporto di Rahel Varnhagen con il Romanticismo. Susman inserisce Rahel tra le cinque donne che hanno 'animato' il movimento romantico tedesco. Il ruolo che le viene attribuito nell'ambito della *Frühromantik* (Primo Romanticismo) viene definito sin dall'inizio «problematisch»⁷⁷: è nel suo rapporto istintivo spesso incontrollato con la verità che Rahel si distingue dalle altre donne del Romanticismo, in primo luogo, come vedremo, da Caroline Schlegel.

Susman attribuisce a Rahel la funzione di pigmalione e una capacità creativa vicina al maschile: così facendo, non assegna a Rahel il ruolo di 'musa' deciso dall'uomo bensì mette in atto una revisione dei tradizionali ruoli di genere⁷⁸. La forma che Rahel sceglie per la sua scrittura 'maschile' non è il trattato filosofico-politico, ma è la lettera: così facendo veicola il proprio pensiero analitico nella forma letteraria che privilegia la visione soggettiva e il racconto del sé e che, come abbiamo visto, rappresenta un momento decisivo nella letteratura delle donne. È qui che risiedono le premesse della scrittura saggistica.

Della componente romantica di Rahel, Susman sottolinea il suo ruolo di portavoce non più solo dell'ebraismo (come nel saggio *Rahels geistiges Wesen* del 1919), ma di un discorso interreligioso⁷⁹. In questo aspetto Susman si sente molto vicina alla sua antenata: come abbiamo visto all'inizio del capitolo, infatti, l'autrice ha sempre vissuto tra ebraismo e cristianesimo, e ha creduto nella possibilità concreta di costruire un ponte tra le due confessioni. Il messaggio d'amore – che costituisce uno dei fattori fondanti dello spirito raheliano e spinoziano – viene inteso già in *Vom Sinn der Liebe* come principio del convivere di culture e religioni diverse. Nei saggi dedicati a Rahel, Susman descrive una forza originaria che si trova al di sopra dell'individuo umano – l'unica in grado di conciliare vita e anima⁸⁰ – e in presenza della quale le nostre convenzioni culturali,

⁷⁷ M. Susman, *Rahel*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 98.

⁷⁸ Cfr. S. Hillmann, *Motive deutsch-jüdischer Erfahrung*, in A. Gilleir, B. Hahn (Hrsgg.), *Grenzgänge zwischen Dichtung, Philosophie und Kulturkritik...*, cit., p. 108. Margarete Susman affronta il tema del 'pigmalione' anche nel saggio *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* (1926) riferendosi esclusivamente all'uomo e alla creazione di una 'donna immaginata'.

⁷⁹ Cfr. S. Hillmann, *Motive deutsch-jüdischer Erfahrung*, cit., pp. 109-110.

⁸⁰ Cfr. M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 77. La riflessione di Susman sulla metafisica della vita prende avvio dalle teorizzazioni di Henri Bergson (*L'évolution créatrice*, Les Presses

siano esse di appartenenza religiosa o, come vedremo, legate alla differenza sessuale, diventano relative, quasi irrilevanti.

Alla luce di questo fondamento teorico Susman sostiene che l'identità ebraica di Rahel Varnhagen sia in realtà solo un vincolo terreno che ha soffocato il suo desiderio di aderire a uno spazio mistico aperto basato sul potere metafisico dell'amore⁸¹:

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 nichts 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 entwirklicht waren, in dem so die Kultur 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 Festlegung auf ein bestimmtes Religionsbekenntnis unmöglich machte.⁸²

Uno di questi vincoli originari della sua esistenza che lei percepiva all'interno della cerchia di persone in cui viveva era il fatto di essere ebraica. Per molto tempo l'ebraismo per lei non fu altro che questo. In primo luogo, in casa dei genitori, non aveva mai avuto una vita religiosa; secondo, era diventata un tutt'uno con quel circolo umano e culturale nel quale le verità e le realtà della religione si erano dissolte in simboli, cosicché la cultura aveva preso il posto della religione. Infine, il terzo fattore che ha contribuito alla dissoluzione estetica dell'intera realtà religiosa è l'attitudine profondamente razionale di Rahel che le rendeva impossibile riconoscersi in una specifica confessione religiosa.

universitaires de France, Paris 1907, tradotta in tedesco nel 1912 da Gertrud Kantorowicz, *Schöpferische Entwicklung / Henri Bergson*, Diederichs, Jena) e trova in Simmel un interlocutore significativo (*Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel*, München und Leipzig, Duncker & Humblot 1918. Trad. it. di G. Antinolfi, *Intuizione della vita: quattro capitoli metafisici*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1997). 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 positivo rispetto a Bergson, e Susman ne viene influenzata: per lei la vita è una corrente incontrollabile che scorre su un piano sopra individuale. La funzione dell'amore è di trovare una conciliazione tra vitalità e spiritualità, appunto tra vita e anima, per creare una forma di esistenza superiore. Cfr. A. Czajka, *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, cit., pp. 33-36.

⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 37-38.

⁸² M. Susman, *Rahel*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 109.

Questo tentativo di dialogo interreligioso è però destinato a fallire. Rahel, infatti, non riuscirà ad entrare in sintonia con il mondo romantico, che è un mondo esclusivamente cristiano: per questo motivo la sua adesione al Romanticismo, nota Susman, non può definirsi completa. Anche il titolo originale della monografia di Hannah Arendt riferisce di un'appartenenza di Rahel al movimento romantico – *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* –, ciò nonostante il tema dell'appartenenza (o meno) a questa dimensione storico-letteraria non viene affrontato (a partire dalla seconda edizione, infatti, si farà a meno di questo riferimento). Hannah Arendt analizza piuttosto il rapporto di Rahel con l'ebraismo da un punto di vista sociale: con maggiore convinzione rispetto a Susman, Arendt sottolinea il divario esistente tra l'apertura della cultura salottiera – espressione di una socialità illuminata e cosmopolita alla quale Rahel stessa aveva partecipato – e la chiusura di una cerchia bigotta, com'era quella berlinese del tardo Romanticismo. L'attitudine critica di Arendt nei confronti del Romanticismo si rintraccia in molti punti della sua opera: tutti concentrati sulla propria individualità, i romantici si mantengono distanti dalla politica, tralasciando l'impegno pubblico; al contrario, come sottolinea anche Margarete Susman⁸³, 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 Geschichte, die es den Lebendigen diktiert, wichtiger und ernster zu nehmen als die eigene Person – in den Kategorien ihrer Zeit verstehen und aussprechen.⁸⁴

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.

⁸³ Cfr. M. Susman, *Die Weltanschauung der Romantik*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 211, <http://www.margaretesusman.com/Frauen_der_Romantik.htm> (11/2015): «Auch in dieser ganz realen Gestaltung ihres Lebens verfuhrten die Romantiker rein kontemplativ, handelten sie lebensfremd, abgesondert vom Wirklichen» (Anche in questa rappresentazione tutta reale della loro vita, i romantici procedevano in modo puramente contemplativo, agivano come se fossero estranei alla vita, isolati dalla realtà).

⁸⁴ H. Arendt, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 13. Trad. it. di L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 6.

La critica di Arendt non risparmia neanche il lato 'illuminista' di Rahel⁸⁵. Tra le sue tante sciocchezze c'è stata, secondo la scrittrice, quella di aver adattato il suo spirito romantico a un'idea, tipicamente illuminista, di integrazione nella buona società. Una tenace convinzione che ha preso il sopravvento sulla volontà di Rahel, facendo in modo che la sua identità ebraica venisse 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 sicheren Fortschritt, der zu einer Reform und Neugestaltung der Gesellschaft führen müsse, lag jeder Kampf fern.⁸⁶

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 a una nuova struttura della società, era inadatta a ogni forma di lotta.

Che Hannah Arendt si confronti freddamente con Rahel e dia l'impressione di trattarla senza affetto è un dato abbastanza evidente che, tuttavia, trova le sue ragioni in un legame talmente forte da arrivare all'identificazione.

Le componenti che, a dispetto di una connotazione negativa di Rahel, rivelano invece un'intima ammirazione di Arendt per la sua antenata sono sostanzialmente due. Da una parte c'è la 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 manifesto apprezzamento per l'eredità lasciata a Heinrich Heine (1797-1856).

L'autrice ammette che Rahel, la sua «wirklich beste Freundin, die nur leider schon 100 Jahre tot ist»⁸⁷ (la mia vera migliore amica, morta pur-

⁸⁵ Cfr. la lettera di Jaspers ad Arendt del 23.08.1952, in H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel*, cit., p. 229: «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» (Ma della grandezza dell'illuminismo, di ciò che fu Lessing e in fondo anche Goethe, Rahel si è fatta portatrice, questo carattere, anche se più frequentemente snaturato, si trova ancora in Varnhagen).

⁸⁶ H. Arendt, *Rahel Varnhagen...*, cit., pp. 187-188. Trad. it. di L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen...*, cit., pp. 183-184.

⁸⁷ In una lettera del 1936 indirizzata all'amica Rebecca Friedländer, Hannah Arendt si esprime così: «Und wenn meine wirklich beste Freundin, die nur leider schon 100 Jahre

tropo 100 anni fa), «kann sie sich nichts vorwerfen»⁸⁸ (non si può rimproverare nulla). Il giudizio che Arendt riserva a Rahel segue, in realtà, il tracciato di un rimprovero a se stessa: la ricostruzione del percorso di vita della sua «amica» serve all'autrice come pretesto per riflettere sulla propria condizione di ebrea⁸⁹. Il contenuto 'implicito' assume 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 provato guardando la storia della propria vita. Essa avrebbe appurato – sembra volerci far intendere l'autrice – di non aver saputo sfruttare tutte le potenzialità analitiche che, fino a quell'epoca, nessuna donna di origine ebraica aveva posseduto. Una convinzione che Rahel acquisisce in punto di morte e che Arendt racconta in una sorta di premessa-conclusione nella quale la sua 'antenata' viene assolta da tutte le sue 'sciocchezze', frutto di quel grande (auto)inganno 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.⁹⁰

"[...] 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. Sessantatré 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.

tot ist, mal gesagt hat: "Darum ist es ja nur so schrecklich, eine Jüdin zu sein, weil man sich immer legitimieren muss"» (trad. it. di Q. Principe, *Carteggio 1926-1969...*, cit., p. 111: «E come ebbe a dire la mia vera migliore amica, morta purtroppo 100 anni fa: "Dunque è così terribile essere ebrea perché bisogna sempre legittimarsi"»). Cit. in Christophersen, "... Es ist mit dem Leben etwas gemeint". *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, cit., p. 25.

⁸⁸ H. Arendt, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 186. Trad. it. di L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 182.

⁸⁹ Cfr. S. Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin* (1998; ed. orig. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996), aus dem Amerikan von K. Wördemann, mit einem nachw. Otto Kallscheuer, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, pp. 29-57.

⁹⁰ H. Arendt, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 17. Trad. it. L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 11.

Seguendo un percorso di «splendida circolarità»⁹¹, Arendt sceglie di riconciliarsi con Rahel, una figura affine ma allo stesso tempo divergente dalla sua personalità. Il 'coronamento' del suo percorso è segnato dal passaggio di testimone al suo più illustre allievo, Heinrich Heine⁹².

Heine sceglie di non assimilarsi al cristianesimo e – in una lettera a Karl Varnhagen – dichiara di voler perpetuare gli insegnamenti di Rahel Varnhagen affermando: «J'appartiens à Madame Varnhagen»⁹³. Ne diventa così l'erede.

2.3.2 *Margarete Susman e Hannah Arendt: esempi di scrittura saggistica femminile?*

Seppur ricorrendo a metodi diversi, sia Margarete Susman sia Hannah Arendt trovano, nell'analizzare il mondo di Rahel, non solo un riferimento storico e culturale tutto al femminile, ma anche un riferimento per comprendere la loro identità di *Jüdinnen*. Benché per Arendt la cosiddetta questione femminile non rappresenti una tematica di rilievo⁹⁴, possiamo dire che nella sua monografia raheliana il tema dell'identità ebraica e dell'identità femminile emergono in maniera importante⁹⁵.

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: è qui che l'elemento femminile e quello ebraico convergono⁹⁶. Su un piano formale, invece, nella scrittura di Arendt si coglie un' inclinazione all'eterogeneità

⁹¹ R. Calabrese, *Sconfinare. Percorsi femminili nella letteratura tedesca*, cit., p. 109.

⁹² In *Die Verborgene Tradition* Heine – insieme a Bernard Lazare, Charlie Chaplin e Franz Kafka – viene visto come il prototipo dell'artista *paria*. Cfr. H. Arendt, *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, p. 54.

⁹³ Lettera di H. Heine a K.A. Varnhagen del 29.7.1826, in R. Varnhagen, *Nel mio cuore un altro paese*, a cura di U. Isselstein, ECIg, Genova 2005, p. 193.

⁹⁴ H. Arendt, *Das Frauenproblem der Gegenwart von Alice Rühle-Gerstel (Rezension)*, «Die Gesellschaft», 10, 1933, pp. 177-179. Tra le tematiche che hanno interessato la giovane Arendt rientra quella relativa alla cosiddetta questione femminile. Di Arendt è, infatti, una delle poche recensioni al testo di Alice Rühle-Gerstel *Das Frauenproblem der Gegenwart* (Hirzel, Leipzig 1932) nel quale si studia la posizione della donna nella società tedesca degli anni Venti e Trenta del Novecento da una prospettiva marxista. L'interesse di Arendt per la cosiddetta questione femminile non troverà alcun seguito.

⁹⁵ Cfr. S. Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, cit., pp. 29-73.

⁹⁶ Cfr. D. Dornhof, *Paria und Parvenu als kulturelle Deutungsmuster jüdischer Existenz im Werk von Hannah Arendt*, in I. Stephan, S. Schilling, S. Weigel (Hrsgg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, cit., pp. 187-197.

che richiama la frammentarietà delle riflessioni, delle epistole e degli aforismi raheliani: richiamando lo stile di Rahel, Arendt perpetua le scelte formali della propria antenata. Inoltre, in questo carattere discontinuo della scrittura raheliana e di quella arendtiana risiede anche la peculiarità strutturale del saggio, con i suoi salti logici, le sue associazioni di pensiero, il suo accentuato soggettivismo⁹⁷. Basandosi sulla rielaborazione di più testi di Rahel e credendo in una loro possibile riscrittura, Arendt definisce i propri lavori successivi alla monografia dei *saggi* proprio in virtù della loro natura provvisoria, non intesa come imponderabilità del pensiero espresso, ma come possibilità di rompere con la tradizione⁹⁸. Nella postfazione al diario dell'autrice questo procedimento di scrittura viene definito come «eine Karte, auf der verschiedene Gedankenkonstellationen netzartig miteinander verbunden sind [...] und wo Brüche, Lücken und offene Enden sichtbar bleiben»⁹⁹ (una mappa nella quale diverse costellazioni di pensiero sono legate l'una con l'altra, come in una rete [...] e dove le interruzioni, le lacune e i finali aperti rimangono visibili). Seguendo questa 'mappa' Arendt sceglie di disegnare la propria strada ricalcando le stesse orme di Rahel Varnhagen¹⁰⁰.

Nel rapportarsi con Rahel Varnhagen, Margarete Susman veicola 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 Susman dedica a Rahel si configurano così come un rispecchiamento scrupoloso, una «visione parziale in profondità»¹⁰¹ che non mira a uno sguardo d'insieme del suo mondo culturale ma, anche qui, al disegno di un percorso comune. Si può affermare, complessivamente, che Margarete Susman ha fatto ciò che Hannah Arendt si era prefissata ma che non ha portato 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. Se in Arendt, dunque, il confronto con Rahel passa anche attraverso la *forma*

⁹⁷ Cfr. per esempio T.W. Adorno, *Der Essay als Form*, in Id., *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Berlin-Frankfurt a.M. 1958, pp. 9-49. Trad. it. di E. De Angelis, *Il saggio come forma*, in T.W. Adorno, *Note per la letteratura*, trad. it. di A. Frioli, E. De Angelis, G. Manzoni, E. Filippini, introduzione di S. Givone, Einaudi, Torino 2012, pp. 3-26.

⁹⁸ Cfr. I. Nordmann, *Hannah Arendt*, Campus, Frankfurt a.M. 1994. Trad. it. di L. Petroni, *Hannah Arendt*, Besa, Nardò 1999.

⁹⁹ I. Nordmann, U. Ludz, Nachwort, in H. Arendt, *Denktagebuch. 1950 bis 1973*, 2 B.de, hrsg. von Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann, Piper, München-Zürich 2002, p. 853.

¹⁰⁰ Cfr. J. Kristeva, *Hannah Arendt, ou l'action comme naissance et comme étrangeté*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1999. Trad. it. di M. Guerra, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli, Roma 2005.

¹⁰¹ C. Sonino, *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca...*, cit., p. 160.

della scrittura, in Susman si assiste a un'identificazione quasi completa, soprattutto sul piano dell'appartenenza ebraica. In entrambi i casi parleremo di una storia di scrittrici comune e condivisa.

2.4 *Il confronto con le donne del Romanticismo: Frauen der Romantik* (1929)

2.4.1 «Una coreografia d'incontri»¹⁰²

Il volume *Frauen der Romantik* viene pubblicato alla fine di una serie di conferenze sul ruolo della donna nel Romanticismo tenute da Margarete Susman nel corso degli anni Venti a Berlino. Si tratta di una raccolta di cinque saggi dedicati a cinque donne, di cui tre di origine ebraica: Caroline Schlegel, Bettina von Arnim, Dorothea Schlegel, Rahel Varnhagen e Karoline von Günderrode. A questi ritratti si accompagna un saggio sulla *Weltanschauung*¹⁰³ (visione del mondo) romantica che, nella prima edizione, quella del 1929, costituiva l'introduzione al testo ma che, a partire dalla seconda, diventa una postfazione.

Nell'introduzione al volume dedicato a Margarete Susman dal titolo *Grenzgänge zwischen Dichtung, Philosophie und Kulturkritik. Über Margarete Susman* (2012), le curatrici Barbara Hahn e Anke Gilleir sostengono che il ruolo di Susman è ben lontano da quello di una *Salondame* (organizzatrice di salotti) e che è errato, da un punto di vista storico-letterario, paragonare il suo contributo culturale a quello delle donne romantiche¹⁰⁴. Qui non solo s'intende appoggiare questa tesi, ma si vogliono chiarire le ragioni per le quali Margarete Susman ha scelto di parlare di Romanticismo nei difficili anni della Repubblica di Weimar: nei prossimi paragrafi si tenterà di analizzare le modalità letterarie con cui Susman si è confrontata con le scrittrici romantiche prendendo in esame gli aspetti tematici e le metodologie principali che, in prospettiva diacronica, ritornano nella storia della cultura delle donne.

L'interesse della scrittrice per il Romanticismo nasce nel 1906 quando, assieme all'amico e collaboratore Heinrich Simon, cura l'opera di Erwin Kircher (1881-1904), *Philosophie der Romantik*¹⁰⁵ (La filosofia del Romanticismo). La separazione dal marito e la profonda depressione che ne con-

¹⁰² B. Hahn, *Ferne Spiegel. Margarete Susmans "Frauen der Romantik" ...*, cit., p. 231: «eine Choreographie von Begegnungen».

¹⁰³ M. Susman, *Die Weltanschauung der Romantik*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., pp. 201-220.

¹⁰⁴ Cfr. A. Gilleir, B. Hahn (Hrsgg.), *Grenzgänge...*, cit., p. 8.

¹⁰⁵ Cfr. A. Czajka, *Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman*, «Humanitas», 1-2, 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 Diederichs: E. Kircher, *Philosophie der Romantik*, Diederichs, Jena 1906, <<https://archive.org/details/philosophiederr00kirchoog>> (11/2015).

segue la spingono, quasi per reazione, a dedicarsi al 'versante' femminile dell'età romantica¹⁰⁶.

Frauen der Romantik viene spesso paragonato all'opera in due volumi che Ricarda Huch aveva scritto sul Romanticismo: *Blütezeit der Romantik* (Fioritura del Romanticismo) del 1899 e *Ausbreitung und Verfall der Romantik* (Diffusione e declino del Romanticismo) del 1902¹⁰⁷. La differenza sostanziale tra i due lavori è, però, sia di forma sia di contenuto: se Huch ricostruisce la storia di tutto il movimento, Susman si occupa esclusivamente di alcune autrici romantiche. Da un punto di vista formale i cinque saggi hanno una loro indipendenza ma, allo stesso tempo, sono uniti attraverso collegamenti intertestuali. Nella postfazione all'edizione del 1996 – la quarta del testo –, Barbara Hahn parla di una «Choreographie von Begegnungen» per spiegare la vicinanza e la lontananza tra le cinque donne scelte dall'autrice e tra i testi a loro dedicati¹⁰⁸.

Margarete Susman mette in relazione le vite di queste donne prestando attenzione alla loro personalità, rievocando il loro pensiero e raccontandone le relazioni amorose. Il tema dell'amore è, infatti, centrale: a distanza di diciassette anni dalla pubblicazione di *Vom Sinn der Liebe*¹⁰⁹ viene ripreso e 'applicato' ad esempi concreti. Viene approfondito il rapporto non sempre facile con gli uomini: attraverso dei riferimenti biografici incrociati, l'autrice imposta un rapporto comparativo tra i singoli ritratti (Caroline-Friedrich Schelling; Dorothea-Friedrich von Schlegel; Rahel-Karl Varnhagen; Bettina-Clemens Brentano; Karoline-Friedrich Creuzer).

Un tema che attraversa il libro come un filo rosso – e che dà ragione della continuità tra Susman e le cinque donne romantiche – è il confronto con Goethe: la 'triade' composta dalle donne, la lettera e la *Goethezeit* (l'era di Goethe)¹¹⁰ rappresenta, infatti, non solo una convenzione letteraria dell'età romantica ma è, come abbiamo visto, anche una colonna portante della letteratura delle donne. Nel suo libro sul Romanticismo, Susman coglie – e fa proprio – il collegamento tra il poeta di Weimar e alcune delle sue più grandi interlocutrici, concentrandosi sì sul suo peso culturale, ma soprattutto su ciò che Goethe ha significato per Susman: un modello linguistico costante, il genio della bellezza con il culto della *forma*:

¹⁰⁶ Cfr. C. Sonino, *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca...*, cit., p. 173.

¹⁰⁷ R. Huch, *Blütezeit der Romantik*, H. Haessel, Leipzig 1899; Ead., *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, H. Haessel, Leipzig 1902.

¹⁰⁸ Cfr. B. Hahn, *Ferne Spiegel "Frauen der Romantik"...*, cit., p. 231.

¹⁰⁹ Cfr. M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit.

¹¹⁰ Cfr. B. Hahn, *"Weiber verstehen alles à la lettre". Briefkultur im beginnenden 19. Jahrhundert*, cit., p. 13.

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.¹¹¹

Guardare, non fantasticare: questo era il motto della sua vita. Era attaccato alla realtà e alle sue manifestazioni in maniera rigorosa e austera. Era avverso a tutto ciò che apparteneva alla sfera dell'immaginazione. Anche per lui, come per i Greci, la verità non era mai invenzione, bensì sempre scoperta. [...] Il suo modo di pensare era una lettura a tutto tondo, se così si può dire. Era in grado di leggere la verità delle cose semplicemente guardandole.

Goethe è un modello di autenticità linguistica e un esempio di compiutezza umana. Nel concetto di *Urphänomen* (fenomeno originario), centrale secondo Susman, s'incontrano natura e spirito, idea ed esperienza. È qui che si comprende il rapporto di Goethe con la bellezza, quel rapporto che, per Margarete Susman, costituisce il fondamento della riflessione sulla lingua:

[...] 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.¹¹²

[...] ciò che mi sconvolgeva di Goethe mi era incredibilmente vicino e, nonostante ciò, mi si è chiarito bene solo negli ultimi tempi: è il suo amore inaudito per la bellezza in qualsiasi forma. Ciò che mi costrinse più avanti a scrivere un libro su Goethe è stata la vitalità ardente e seria delle sue lettere a Charlotte von Stein.

Ma torniamo a *Frauen der Romantik*. Il primo saggio è dedicato a Caroline Schlegel. *L'incipit* è una riflessione, ripresa da Novalis (1772-1801), sul legame che unisce l'interiorità dell'individuo con la scrittura segreta custodita dalle creature naturali e che l'essere umano comune non è in grado di decifrare. Caroline non sarebbe, secondo Susman, in grado di cogliere né di intendere questo messaggio. La Michealis-Böhmer-Schlegel-Schelling (sono quattro cognomi di Caroline, risultato di tre matrimoni) viene considerata da Susman una donna tutto sommato serena, ai limiti della superficialità, che, al contrario di Rahel

¹¹¹ M. Susman, *Goethes Verhältnis zur Schönheit*, in Ead., *Gestalten und Kreise*, hrsg. von M. Schlösser, Diana Verlag, Stuttgart-Konstanz 1954, p. 14.

¹¹² M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., p. 99.

Varnhagen, ha affrontato le questioni più complicate della sua vita esibendo un grande controllo di sé. Susman è, rispetto ad alcuni aspetti di Caroline, assai critica: è una donna che ha dato l'impressione di non essere mai cresciuta, una figura apparentemente piatta, con nessuna attitudine al dubbio, in grado però di trovare il giusto equilibrio tra la propria interiorità e 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.¹¹³

Nella sua vita tutto era naturale. Non aveva problemi, non poneva domande. Aveva tutto ciò di cui aveva bisogno. La sua grande sicurezza interiore era sostenuta da una corrispondenza quasi miracolosa tra le attitudini interne e le condizioni esterne.

A compensare questo giudizio preliminare c'è un giudizio positivo sulle lettere di Caroline, che costituiscono il *corpus* della sua produzione letteraria. L'accuratezza stilistica e la scelta linguistica che caratterizzano le numerose epistole di questa scrittrice sono l'espressione di un *Geist* acuto che l'autrice apprezza, malgrado una malcelata antipatia.

Dalle lettere di Caroline Margarete Susman estrapola almeno due elementi che potremmo definire 'romantici': il primo è relativo al confronto con la sfera dell'infinito che, in Caroline, avviene, ma in maniera misurata; il secondo riguarda la sua concezione divina della verità che contravviene al dogma dell'osservazione oggettiva dei fenomeni. Friedrich von Schlegel (1772-1829) fu affascinato dalla capacità di Caroline di andare oltre la verità oggettiva e, analogamente ad alcuni suoi colleghi, non si sottrasse al confronto con la sua sensibilità, che, agli occhi degli uomini, si traduceva in una *estraneità* non dissimile da quella di una Sibilla o di Diotima. Secondo Margarete Susman questa *estraneità* sfugge ai criteri di lettura ordinari, cioè quelli maschili:

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.¹¹⁴

La verità mai titubante, al di là del giusto e dell'ingiusto che caratterizza tutti i giudizi di Caroline ha reso questa donna, agli occhi degli uomini del suo circolo, un'apparizione estranea, una rivelazione simile a una Sibilla o a Diotima: una rivelazione, dunque, di quel mondo retto da leggi oscure, la cui immediatezza, per mezzo d'ironia divina, dissolve le leggi e i concetti maschili nati successivamente.

¹¹³ M. Susman, *Caroline*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 18.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 39.

L'alterità non voluta dagli uomini e dalla quale vengono 'turbati'¹¹⁵ scompagina l'ordine predisposto e viene letta da Susman come il modo attraverso il quale Caroline si autodetermina. Caroline non ha mai voluto sfruttare la propria abilità per farne un'opera letteraria, ma ha preferito scrivere la propria vita attraverso le lettere. E qui non sta solo la sua identità di scrittrice, ma anche il suo modo di fare letteratura ricorrendo alla «forma precaria della lettera»¹¹⁶:

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.¹¹⁷

Caroline voleva essere soprattutto donna: in questo, infatti, risiedeva il fulcro della sua vita. Non voleva creare opere, voleva 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 significativa ha fallito.

A Jena, Caroline partecipa alla nascita dell'«Athenäum»¹¹⁸ (1799) e, al contempo, vive l'intreccio tra amore e morte che, su un piano estetico-letterario, costituisce la quintessenza dell'esistenza romantica: con l'inizio della relazione con il giovane Schelling coincide la tragica morte della figlia Auguste – ultima di quattro figlie precedentemente decedute – che segna la sua vita¹¹⁹. Solo la disperazione nata da un amore finito presto e da una morte violenta smuovono davvero Caroline nel profondo, come si apprende nelle lettere che scrive a Schelling negli anni successivi alla loro breve separazione. Ciò nonostante Caroline rimane serena ed equilibrata:

¹¹⁵ Cfr. a proposito E. Chiti, M. Farnetti, U. Treder (a cura di), *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne*, Morlacchi, Perugia 2003.

¹¹⁶ Cfr. M.L. Wandruszka, *Mettere insieme i frammenti. Da Caroline Schlegel a Robert Altman*, Carocci, Roma 2002, p. 28.

¹¹⁷ M. Susman, *Caroline*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 42.

¹¹⁸ Rivista-manifesto programmatico del Romanticismo tedesco, fondata a Berlino nel 1798 da August Wilhelm e Friedrich Schlegel.

¹¹⁹ Per un approfondimento sulla vita e sulle lettere di Caroline Schlegel rimando a: V. Fattorini (a cura di), *Caroline Schlegel-Schelling. «Ero seduta qui a scrivere»*. *Lettere*, Firenze UP, Firenze 2012, <<http://goo.gl/zIuwTB>> (11/2015).

Caroline bangte nach all den zerstörenden Stürmen, die über sie hingegangen waren, nach Ruhe. Der schwer gefaßte Entschluß zur Scheidung von Schlegel war der letzte Sturm in ihrem Leben. Vom Augenblick ihrer Verbindung mit Schelling an herrscht in ihm vollkommene Ruhe. Jeder ihrer Briefe drückt diesen Frieden aus.¹²⁰

Dopo tutte le tempeste violente che ha subito, Caroline desiderava un po' di pace. L'ultima tempesta della sua vita è stata la difficile decisione di separarsi da Schlegel. Dal momento in cui si lega a Schelling la sua vita è dominata da una pace totale, come si legge in ognuna delle sue lettere.

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 maggiormente influenzato la sua vita: l'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, sono rappresentativi dell'ambiente culturale berlinese tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento: da una parte c'è quello del padre, Moses Mendelssohn, storico promotore, grazie all'incontro con Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) e Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811), del cosiddetto «dialogo ebraico-tedesco»¹²¹; dall'altra c'è il circolo di Berlino, con i salotti e la cultura della socievolezza. La forza di volontà e la resistenza che quest'ambiente aperto e tollerante opponeva al conservatorismo della Christlich-Deutsche Tischgesellschaft berlinese vengono rievocate da Margarete Susman con nostalgia:¹²²

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.¹²²

Ancora di più rispetto al Circolo di Jena l'elemento femminile era dominante. È difficile farsi un'idea dell'ardore con cui le giovani donne accolsero l'accesso all'istruzione in Germania a loro lungamente negato e come, proprio per questo, lo spirito e la sfera spirituale divennero una forza vitale indipendente.

¹²⁰ M. Susman, *Caroline*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 52.

¹²¹ Cfr. R. Calabrese, *Mosaici. Nuove configurazioni dell'identità ebraica in Germania*, in Ead., *Dopo la Shoah. Nuove identità ebraiche nella letteratura*, ETS, Pisa 2005, pp. 15-34.

¹²² M. Susman, *Dorothea*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 60.

L'autrice imposta un lungo paragone tra Dorothea e Caroline, e rileva differenze piuttosto nette: insiste sulla distanza tra la grande libertà di Caroline e l'educazione rigida imposta alla povera Dorothea, costretta, giovanissima, a sposare un uomo che non amava, il ricco banchiere Simon Veit; centrale anche la disparità tra l'intelligenza, l'erudizione, l'amabilità della prima e il sentimento materno, l'immediatezza, l'attitudine al dubbio e alla ricerca della propria identità della seconda: qualità con le quali Dorothea conquistò il cuore di Friedrich Schlegel.

Una parte consistente del confronto tra Caroline e Dorothea è dedicata al modo (diverso) con il quale le due donne vivono il proprio corpo; tale divergenza, scrive Susman, si ripercuote sulla modalità di interazione con il mondo esterno:

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.¹²³

Anche solo le diversità fisiche tra le due donne raccontano un'attitudine diversa alla vita. Enormemente diversa deve essere stata già la loro percezione del corpo. Il corpo di Caroline era più leggiadro, fine e agile il che, come si legge anche tra le righe delle sue lettere, le dava una certa gioia e le permetteva di essere più leggera, serena, soddisfatta della propria presenza. [...] Al contrario, Dorothea era una figura pesante, robusta, 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 l'intralcio più grande alla sua bellezza. [...] A Dorothea mancò sempre la sicurezza naturale della vita, le mancarono quella libertà e quella spontaneità che invece contraddistinguevano il modo che Caroline aveva di interagire con gli altri.

Il sentimento di amore incondizionato che Dorothea nutrì per Friedrich Schlegel occupa gran parte del saggio: una passione della quale si

¹²³ Ivi, pp. 62-63.

può essere testimoni leggendo le epistole che Dorothea scrive all'amico Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e in cui si ravvisa quel sentimento materno con cui Dorothea si dedicava ai rapporti d'amicizia e d'amore:¹²⁴

Und doch wird Dorothea nicht müde, 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. Am unmittelbarsten und schlichtesten spricht ihre Liebe und Verehrung für Friedrich sich aus in den Briefen an Schleiermacher.¹²⁴

Tuttavia Dorothea non si stanca 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 sue poesie, in tutte le note 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 pura e immediata.

Susman riporta molti passi delle lettere indirizzate a Rahel Varnhagen, a Henriette Herz (1764-1847) e a Schleiermacher per mettere il lettore a conoscenza della complessa personalità di Dorothea: in lei l'attitudine al dubbio – un'attitudine che, secondo l'autrice, ha a che fare con l'elemento ebraico e alla quale Susman si sentiva vicina – agiva in maniera forte ma non consapevole, rendendole impossibile intrattenere un rapporto sereno con il mondo e con la vita: «Nichts war ihr hier selbstverständlich, alles ein Neues und Ungeheures»¹²⁵ (nulla era scontato per lei, tutto era nuovo e gigantesco).

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*¹²⁶, si rinviene lo spirito romantico originale e vivace che questa donna aveva apprezzato in Friedrich, e che aveva coltivato negli incontri che si svolgevano in casa di Caroline e di August W. Schlegel (1767-1845). Incontri che terminarono in seguito alla brusca fine dell'amicizia tra le due donne e, conseguentemente, di quello di profonda stima reciproca tra Caroline e Friedrich.

¹²⁴ Ivi, p. 73.

¹²⁵ Ivi, p. 71.

¹²⁶ D. Schlegel, *Florentin: Ein Roman* (1801), hrsg. von W. Nehring, Reclam, Stuttgart 1993.

Come spesso accade nella storia della letteratura delle donne le poesie, le 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 mittelhoch-deutscher 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.¹²⁷

Le traduzioni di romanzi francesi e medioalto-tedeschi a cui Dorothea 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 scriveva in questi anni, e anche già a Parigi, critiche, traduzioni, persino poesie, furono pubblicate sotto il nome di Friedrich.

Tra il 1801 e il 1810 Dorothea Schlegel scrisse dieci libri, poesie e parecchi articoli per le riviste di suo marito. Molte erano le motivazioni che non permettevano a Dorothea Schlegel di svelare la propria identità, e Susman le ricorda tutte: era anzitutto una donna che portava sulle proprie spalle il peso della fine del matrimonio con un ricco banchiere; inoltre, a questa separazione era seguita una relazione con Friedrich, un uomo più giovane di lei: un fatto scandaloso che la buona società dell'epoca poteva a malapena tollerare. Mettendo a servizio di suo marito tutta la sua competenza intellettuale, Dorothea, ricorda Susman, rappresenta il modello femminile che Friedrich aveva descritto nella *Lucinde* (1799)¹²⁸, quello della donna subalterna e funzionale alla creazione artistica del maschile: «Ihr selbst lag jeder schriftstellerische Ehrgeiz fern; für Friedrich und unter seinem Namen arbeiten zu dürfen, galt ihr weit mehr als der unmittelbare Beifall der Welt»¹²⁹ (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).

¹²⁷ M. Susman, *Dorothea*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 90.

¹²⁸ Cfr. B. Becker-Cantarino, *Schriftstellerinnen der Romantik...*, cit., pp. 124 e sgg.; cfr. Ead., *Priesterin und Lichtbringerin. Zur Ideologie des weiblichen Charakters in der Frühromantik*, in Wolfgang Paulsen (Hrsg.), *Die Frau als Heldin und Autorin*, Francke Verlag, Bern-München 1979, pp. 111-124. Becker-Cantarino sottolinea il fatto che Friedrich Schlegel si era dedicato a una prima stesura della *Lucinde* (Hausmann, Stuttgart 1835) 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.

¹²⁹ M. Susman, *Dorothea*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 90.

La dedizione di Dorothea a Friedrich coinvolge anche la sfera religiosa: nel 1804 si converte al luteranesimo e sposa il suo compagno; qualche anno dopo, nel 1808, rinnega la sua origine ebraica e, a Colonia, riceve il battesimo con rito cattolico. Davanti a quest'ultima conversione, vissuta con grande entusiasmo e ricordata da Dorothea come l'evento spirituale più rilevante di una vita, Susman si pone delle domande circa l'autenticità di un tale, improvviso interesse per una confessione religiosa alla quale Dorothea era rimasta fino a quel momento del tutto indifferente:

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.¹³⁰

Proprio la modalità di credere alle verità cattoliche, come in questo frangente si manifesta in lei, sembra postulare un'ingenuità che risulta difficile comprendere in questo momento storico e che, seguendo lo sviluppo religioso personale di Dorothea, sembra essere priva di qualsiasi fondamento reale.

La fede cattolica aiuta Dorothea a trovare una pace interiore e ad affrontare l'irrequietezza legata alla rinuncia della propria origine ebraica. Al battesimo di Dorothea Susman dedica un'ampia riflessione poiché si tratta di una possibilità sulla quale lei stessa ha riflettuto¹³¹:

Die mittlerlose Transzendenz Gottes reißt im jüdischen Wesen einen Abgrund auf, der gerade nur durch die bedingungslose 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 erloschen ist: wo der jüdische Mensch nicht mehr glaubt, da bleibt er aufgerissener Abgrund, grenzenlose ungestillte Sehnsucht.¹³²

La trascendenza divina priva di mediazioni apre nell'essere ebreo un abisso che può essere superato solo attraverso la dedizione incondizionata dell'esistenza individuale a Dio. Non a caso l'arco di luce che unisce la terra e il cielo è il segno della riconciliazione di Dio con gli esseri umani. Laddove quest'arco è spento, laddove l'individuo ebreo non crede più, lì rimane l'abisso spalancato, un desiderio infinito inappagato.

¹³⁰ Ivi, p. 93.

¹³¹ Cfr. M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., p. 67. Sull'eventualità di farsi battezzare in seguito al suo matrimonio con Eduard von Bendemann Susman riflette a lungo. Alla fine, però, decide di non abbandonare la sua origine ebraica.

¹³² M. Susman, *Dorothea*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 93.

Il ritratto di *Frauen der Romantik* dedicato a Dorothea si conclude con la constatazione che la vita di questa donna, indipendentemente dalle sue scelte religiose, è stata un'esistenza insieme 'umana e femminile'¹³³, dedicata interamente all'amore, ma anche alla sofferenza legata alla propria identità di *Jüdin*. Una difficoltà che Susman in parte capisce, in parte – analogamente a come fa Arendt con Rahel – non condivide e critica come farebbe parlando di se stessa.

I due ritratti centrali del volume sono quello di Rahel, al quale abbiamo dedicato uno spazio approfondito a proposito della *Rahel-Renaissance*, e quello di Bettina.

Nel saggio su Bettina von Arnim Susman utilizza un linguaggio che ricorda quello delle lettere di Bettina stessa: è, infatti, pieno di immagini e di metafore mutuata dal mondo della natura. Agli occhi di Susman, Bettina è: «eine große lebendige Pflanze»¹³⁴ (una pianta grande e piena di vita); «ein unablässig strömender Quell»¹³⁵ (una sorgente continua); «sie ist quellfrisch und ewig jung wie die Phantasie»¹³⁶ (è fresca ed eternamente giovane come la fantasia). Il saggio si caratterizza per una splendida commistione tra scrittura saggistica e linguaggio simbolico-metaforico:

Bettinas Dasein zeigt nicht jene still in sich ruhende mystische Gewißheit, die sich selbst nicht aussagt, die 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.¹³⁷

L'esistenza di Bettina non possiede quella placida certezza mistica che riposa in sé, che non si esprime, che vive solo di se stessa; essa è piuttosto come una fonte che sgorga incessantemente, che esce dal nucleo della natura, della vita per ricoprire delle sue perle raggianti tutto ciò che gli sta intorno.

La personalità di Bettina viene descritta da Susman con la stessa incisività espressiva con la quale racconta Rahel Varnhagen: seguendo un procedimento tortuoso, fatto di salti avanti e indietro, da saggista, si ha anche qui la sensazione che le due donne siano legate da un sentimento di amicizia.

¹³³ 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» (Era un destino femminile e umano pieno di gioie e di dolori in cui sia le une sia gli altri sono stati vissuti fino in fondo con tutto ciò che di benedetto e di distruttivo portano con sé).

¹³⁴ M. Susman, *Bettina*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 133.

¹³⁵ *Ivi*, p. 134.

¹³⁶ *Ivi*, pp. 134-135.

¹³⁷ *Ivi*, p. 134.

Brentano von Arnim viene presentata sin dall'inizio come la donna che ha saputo meglio incarnare la sostanza femminile del Romanticismo: la vicinanza a se stessa, la sensibilità musicale e l'impegno politico eroicità sono i tre elementi sui quali Margarete Susman si concentra maggiormente.

Nipote di Sophie von La Roche (1730-1807), scrittrice di professione e curatrice della prima rivista letteraria concepita per un pubblico di donne¹³⁸, Bettina cresce in un ambiente dominato da figure femminili e con la possibilità di fare largo uso della grande biblioteca della nonna¹³⁹. Sin da giovane si distingue per la sua creatività e per un carattere indomabile e riluttante ad accettare la mezza misura. In contrasto con la norma sociale che guardava con sospetto la creatività femminile, Bettina, afferma Susman, possiede un *Geist* che coniuga intelletto e 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, überwirklichen Traumaugen der Phantasie.¹⁴⁰

Bettina non percorre strade già segnate, lei vola. Lo spirito ha sciolto le ali alla sua vita. Come nelle fiabe, come nei sogni, la vita ha abbandonato la strada maestra, si appende ad alberi e fiori, a nuvole e immagini eterree, a figure e spiriti, e ci guarda da lì con occhi trasognati e incantati: con gli occhi grandi e surreali della fantasia.

L'elemento romantico di Bettina è 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 – rappresenti una strada concreta verso la comprensione del reale. In questo senso Susman insiste sulla bislaccheria e sul piglio scherzoso di Bettina. La sua identificazione con la Mignon goethiana, unita alla sua origine ibrida – un miscuglio di elemento italiano e germanico – costituiscono gli elementi che rendono il suo talento artistico originale:

¹³⁸ Cfr. H. Brandes, *Das Frauenzimmer-Journal: Zur Herausbildung einer journalistischen Gattung im 18. Jahrhundert*, in G. Brinker-Gabler (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen...*, cit., Bd. I, pp. 452-459. «Pomona für Teuschlands Töchter» era il titolo della rivista curata da Sophie von La Roche.

¹³⁹ Cfr. B. Becker-Cantarino, *Schriftstellerinnen der Romantik...*, cit., pp. 226-258; cfr. G. Dischner, *Bettina von Arnim. Eine weibliche Sozialbiographie aus dem neunzehnten Jahrhundert*, Wagenbach, Berlin 1977.

¹⁴⁰ M. Susman, *Bettina*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 134.

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 Flamme geworden.¹⁴¹

Un sole più caldo di quello
tedesco ardeva nel suo sangue.
Sangue tedesco e italiano erano
mescolati dentro di lei; in lei lo
spirito nordico si era trasforma-
to in un fuoco del sud.

La passione per i mondi magici e incantati abitati da spiriti e da presenze elementari accomuna la poetica dei due fratelli scrittori della famiglia Brentano, Bettina e Clemens, ‘gemelli’ nel talento e nella predisposizione per l’arte¹⁴². Laddove però Clemens ha ‘imprigionato’ il proprio estro nei rigidi schemi del Cattolicesimo al quale si converte in tarda età, Bettina non rinuncia alla libertà e alla fiducia nelle proprie potenzialità e ascolta la propria voce interiore:

Beide, Clemens und Bettina,
waren nicht von hier, waren
wie fremde geheime Geister,
irrende Zauberlichter, zugleich
Naturwesen und Sendboten
einer anderen Welt. [...] Und
während Clemens Brenta-
no 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 Ge-
stalter das schlechthin Gültige
suchte, fehlte in Bettinas Wesen
trotz seines Überreichtums jede
Problematik – eben darum,
weil für einen Lebenszusam-
menhang außerhalb ihrer, für
eine übergreifende objektive
Gesetzlichkeit, mit der es hätte
in Konflikt kommen können, in
ihr überhaupt kein Raum war.¹⁴³

Clemens e Bettina non erano di
questo mondo, erano come spiriti
estranei segreti, luci magiche er-
ranti, esseri della natura e insieme
messaggeri di un’altra istanza. [...] E da una parte Clemens proprio per questo era una persona così profondamente problematica, non solo perché la dimensione solo soggettiva e puramente elementare alla quale era predisposto per natura non poteva bastargli, ma anche perché, in quanto spirito maschile, cercava nessi oggettivi, in quanto persona religiosa cercava una 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 immensa ricchezza, era estranea a questa problematica. Per lei, infatti, non c’era proprio spazio per una connessione vitale al di fuori della sua, per una norma oggettiva dominante con la quale sarebbe venuta in conflitto.

¹⁴¹ Ivi, p. 138.

¹⁴² Cfr. I. Drewitz, *Bettine von Arnim*, Goldmann Verlag, Düsseldorf 1984, pp. 18 e sgg.

¹⁴³ M. Susman, *Bettina*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., pp. 146-147.

Nelle lettere inviate a Clemens si coglie l'eccentricità di Bettina che le impedisce di fare letteratura in maniera sistematica. Sia Clemens sia Karoline von Günderrode incitavano la loro sorella e amica a dedicarsi alla poesia e alla filosofia. Il loro tentativo rimase vano: Bettina sedeva per ore alla scrivania disegnando o canticchiando. Una barriera si alzava tra la sua interiorità e il lavoro 'intellettuale' che definisce troppo 'forma', un'attività lontana dalla sua personalità e che, dunque, non sceglie per sé¹⁴⁴:

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.¹⁴⁵

Bettina doveva percorrere la strada del suo spirito in tutto e per tutto. Sia la filosofia sia la poesia erano troppo vicine alla forma per il rapporto immediato della natura di Bettina con lo spirito. Avevano l'effetto di una patina estranea, una parete divisoria tra lei e lo spirito.

Il carattere rivoluzionario di Bettina, unito al sostegno di tre riferimenti d'eccezione come suo fratello Clemens, suo marito Achim von Arnim e la madre di Goethe la aiutarono a trovare la strada verso la sua prima opera: *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde* (*Il carteggio di Goethe con una bimba*)¹⁴⁶. Soffermandosi sulle critiche mosse alla scrittrice circa la presenza di elementi di manipolazione della realtà nel suo libro, Susman riflette sul concetto normativo di verità e analizza il rapporto tra razionale e irrazionale, tra realtà e immaginazione, tra l'ordinario e lo straordinario che è distintivo di uno spirito romantico come quello di Bettina. 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 concretezza¹⁴⁷. Sulla base di questa inclinazione all'immaginazione, una 'romanticizzazione'¹⁴⁸ della vita, Susman sostiene che il rapporto di Bettina con la verità è stato un rapporto autentico perché basato su un'osservazione spontanea, poetica, spesso ingenua della realtà:

¹⁴⁴ Cfr. R. Svandrlík, *Le pareti inquietanti: Perkins Gilman, Morante, Haushofer, Bachmann*, in E. Chiti, M. Farnetti, U. Treder (a cura di), *La perturbante...*, cit., pp. 217-233.

¹⁴⁵ M. Susman, *Bettina*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 149.

¹⁴⁶ B. von Arnim, *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde: seinem Denkmal* (1835), in Ead., *Werke*, Bd. I, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar 1996. Trad. it. di G. Necco, *Il carteggio di Goethe con una bimba*, Treves Treccani Tumminelli, Milano 1932.

¹⁴⁷ Cfr. B. Becker-Cantarino, *Schriftstellerinnen der Romantik...*, cit., pp. 229-277.

¹⁴⁸ Cfr. G. Dischner, *Bettina...*, cit., pp. 20-25.

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 Lebenserfassung 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.¹⁴⁹

Bettina mente come la fantasia, ma è anche vera come la fantasia. E questa verità annulla la bugia perché la veridicità della fantasia è qualcosa di infinitamente più profondo delle sue bugie. [...] I fatti le sono sempre indifferenti, di più: davanti al suo idealismo eccessivamente romantico essi sono stati sempre ciò da cui lo spirito si deve liberare, ciò che deve cambiare per vedere la verità. Per noi questa frattura tra vero e reale non risulta certo fattibile, né concepibile; ma secondo l'accezione personale e storica che Bettina ha della vita, il suo rapporto con la verità – che lo si condivida o meno – è vero e chiaro. Come tutto in lei, esso è una soggettivizzazione estrema, la messa in musica di una visione romantica della vita.

Nel mondo dell'immaginario, che è trasgressione ma anche confronto con la nostra infanzia, la scrittura di Bettina si muove liberamente¹⁵⁰. Quest'esperienza non equivale però solamente a una rottura, a uno strappo della regola, ma significa anche scoperta, osservazione ed esplorazione¹⁵¹: tutti elementi che Susman ritrova nel temperamento romantico di questa autrice.

Di Bettina ammira anche la dedizione alla politica e al sociale che non rimase mai solo principio teorico ma si tradusse in partecipazione attiva. Al contrario di Savigny, di Friedrich Schlegel e della stessa Rahel Varnhagen, spesso agganciati alla sola teoria, Bettina von Arnim fa veramente politica: nel suo libro del 1843 dedicato a Federico Guglielmo IV (1795-1861) – *Dies Buch gehört dem König*¹⁵² (Questo libro appartiene al Re) – anticipa gli ideali che animeranno, di lì a poco, le sommosse del 1848.

¹⁴⁹ M. Susman, *Bettina*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., pp. 158-159.

¹⁵⁰ Cfr. H. Cixous, *La fiction et ses fantômes: une lecture de l'Unheimlich de Freud*, «Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires», 10, 1982, pp. 199-216.

¹⁵¹ Cfr. M. Billi, *L'avventura proibita: percorsi del fantastico femminile*, in M. Billi, M. Ferrari Zumbini (a cura di), *Percorsi. Studi in onore di Angela Giannitrapani*, Betagamma, Viterbo 2003, pp. 21-46.

¹⁵² B. von Arnim, *Dies Buch gehört dem König*, Arnim's Verlag, Berlin 1852.

Susman è affascinata dalla personalità di Bettina: la forza della sua personalità, sulla quale l'autrice torna più volte nel testo, si accompagna a una fervida passione per l'arte. L'inclinazione alla centralità, alla soggettività e alla circolarità la rendono una creatura singolare, quasi estranea all'umano; è così che Margarete Susman accosta Bettina all'immagine di un'Ondina – era, d'altronde, il suo soprannome¹⁵³ –, un'essenza piccola ed elementare che, vivendo in acqua, ossia nell'elemento fluido per eccellenza, non può essere afferrata né compresa fino in fondo. Da 'frontaliera', Ondina travalica i confini tracciati tra mondo acquatico e mondo terrestre, e si muove su una linea di demarcazione¹⁵⁴. Un riferimento a una figura mitica femminile che, nel racconto romantico di Friedrich de la Motte Fouqué (1777-1843) del 1811, *Undine*, si presenta come punto d'incontro tra umanità e natura:

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.¹⁵⁵

E tuttavia – o forse proprio per questo – arriva fino a noi la sensazione che Bettina sia in un modo o nell'altro esclusa dall'ultimo, afflitto tratto umano per via della sua pura presenza sospesa, che ruota intorno a sé stessa, della sua vita beata nello spirito, della pienezza di un destino privo di dolore, come se fosse immersa nella pienezza della sua felicità umana e, come se, nonostante fosse stata sette volte madre, non sia diventata mai del tutto umana, come se fosse rimasta un essere naturale, un'Ondina o uno spirito che è emerso solo provvisoriamente dal suo elemento e si è mischiato tra gli esseri umani per dividerne il destino. Il fatto che fosse così tutta fantasia, armonia, creatura spirituale ed elementare intorno alla quale la vita si disponeva in maniera così completa ed organica come intorno a un fiore, questo sembra escludere la trasformazione completa in essere umano che si acquisisce con il dolore e la mortalità.

¹⁵³ Cfr. R. Calabrese, *Figlie dell'acqua, figlie dell'aria. Alcune variazioni sul tema di Ondina*, in R. Svandrlik (a cura di), *Il riso di Ondina. Immagini mitiche del femminile nella letteratura tedesca*, Quattroventi, Urbino 1992, pp. 57-97.

¹⁵⁴ Cfr. R. Svandrlik, *Introduzione a Il riso di Ondina. Immagini mitiche del femminile nella letteratura tedesca*, cit., pp. 9-31.

¹⁵⁵ M. Susman, *Bettina*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., pp. 163-164.

Il paragone di Brentano con Ondina è importante per due ragioni. Bettina-Ondina è, analogamente a Caroline, portatrice di un sapere misterioso che trova nell'elemento acquatico un ambiente accogliente: lei è depositaria dello spirito d'amore che Susman assegna all'anima e, dunque, al femminile. Dal punto di vista storico-letterario, il ricorso a Ondina è pure interessante perché si colloca tra il recupero di una figura cara 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* (*Ondina se ne va*, 1961), scritto da Ingeborg Bachmann nel 1961, verrà letto e apprezzato da Margarete Susman¹⁵⁶.

Con Karoline von Günderode (1780-1806) si chiude la descrizione delle donne romantiche di Margarete Susman. Günderode fu insegnante privata, precettrice e amica intima di Bettina: quest'ultima le dedicò, a molti anni dalla sua tragica morte, com'è noto, un'ampia monografia, nella quale le due donne interagiscono al confine tra reale e immaginario (*Die Günderode*, 1840)¹⁵⁷.

La poetica e la personalità di Karoline vengono descritte da Susman insieme agli affetti che hanno maggiormente segnato la sua vita: la profonda amicizia con Bettina von Arnim e la sofferta relazione amorosa con il filologo e storico Friedrich Creuzer. Di Karoline viene osservato lo spirito contemplativo, solitario, distante dalle forme di socievolezza alle quali le altre donne romantiche erano avvezze. Günderode ha dedicato la propria vita a un intenso lavoro letterario che va dal teatro alla poesia alla filosofia. Cresciuta in una famiglia di intellettuali (sua madre era una studiosa di filosofia e una poetessa), ha avuto la possibilità di leggere molto e di formarsi in un collegio per nobildonne: qui ha origine il suo interesse per la cultura antica, per la mitologia orientale e per quella germanica¹⁵⁸. Tuttavia, sottolinea Susman, Günderode ha sempre avvertito forte il conflitto tra la sua parte maschile – incarnata dalla necessità di confrontarsi con tematiche 'accademiche' e con generi, come il dramma, alle quali le donne non si erano ancora avvicinate – e quella femminile che, come abbiamo visto già in Caroline Schlegel, predilige la 'vita vissuta':

¹⁵⁶ Cfr. M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., pp. 25-26.

¹⁵⁷ B. von Arnim, *Die Günderode*, Levysohn, Grünberg-Leipzig 1840, <<http://go.gl/Wliyjx>> (11/2015). Trad. it. di O. Sideri Cameli, *Günderode*, a cura di V. Perretta, Bulzoni, Roma 1983.

¹⁵⁸ Cfr. B. Becker-Cantarino, *Schriftstellerinnen der Romantik...*, cit., pp. 202-225.

Karoline von Günderode allein von allen Frauen der Romantik trug in sich die Anlage nicht nur, sondern auch den Zwang zu oggettiver 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 gelebt e e angesc h a u t e s Leben, wie wir sie als typisch männliche Lebensform aus dem Leben des schöpferischen Künstlers kennen. Karoline von Günderode 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.¹⁵⁹

Karoline von Günderode Günderode fu la sola donna del Romanticismo a possedere non solo la predisposizione ma anche la costrizione alla produzione artistica oggettiva. Così la sua vita è posta davanti a un problema che non troviamo in nessuna delle vite delle altre donne. Si tratta di quella scissione originaria tra vita vissuta e vita osservata, così come la conosciamo dal genere di vita tipicamente maschile dell'artista produttivo. Karoline von Günderode però era, d'altra parte, completamente donna. A differenza di Bettina sapeva sin dall'inizio di essere esposta a un destino femminile colmo e vitale. Il che significa un'unità non scissa, una totalità dell'esistenza.

Al rapporto con Bettina Brentano è dedicata la prima parte del saggio. Le differenze di interessi culturali tra le due donne si uniscono a una passione altrettanto forte per il dibattito letterario, per ciò che Susman chiama, citando una lettera di Günderode, una «religione dell'essere in sospeso», una fede poetica sulla base della quale le due donne fondano la propria amicizia¹⁶⁰:

¹⁵⁹ M. Susman, *Karoline*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 171.

¹⁶⁰ Per un approfondimento in italiano su Karoline von Günderode cfr. U. Treder, *Karoline von Günderode: «Le poesie sono balsamo ad una vita incompleta»*, in Ead., *Il Re Nero. Saggi di letteratura femminile tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 67-88; cfr. anche V. Perretta, *Bettina Brentano e Caroline von Günderode: un carteggio*, in R. Calabrese (a cura di), *Felicità del dialogo...*, cit., pp. 153-159.

Daß das Denken der Günderode kein bloßes abstraktes war, daß es immer zugleich eine Gestalt hatte, Gestalt 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 "Schwebe-Religion", die sie gemeinsam gründen und leben wollten, war diese von lebendigem Geist überströmende Jugendfreundschaft gegründet, die in keinem Frauenleben ihresgleichen gehabt hat.¹⁶¹

Il fatto che il pensiero della Günderode non fosse solo pensiero astratto, ma che avesse allo stesso tempo una forma, che fosse forma, e che dunque anche lei servisse la bellezza e che, allo stesso tempo, la incarnasse, tutto ci  costituiva il nervo vitale dell'amicizia tra lei e Bettina. Proprio qui le due amiche, nella loro profonda diversit , pregavano lo stesso Dio. E proprio nello spirito di una bellezza beata, sospesa, in nome di quella "religione sospesa", che loro volevano fondare e vivere insieme,   cresciuta questa amicizia giovanile ricca di spirito vitale, un'amicizia che non ha pari nella vita di altre donne.

Il sentimento di riconoscenza che Bettina nutriva nei confronti di Karoline accompagn  tutta la sua vita. La loro era un'amicizia fatta di letture a voce alta, di studio e di interessi comuni, in equilibrio tra la natura contemplativa, spesso avulsa dalla realt  di Karoline, e l'indole pi  irruenta di Bettina:

Bettina war in ihr die Empfangende und die weit Leidenschaftlichere. Sie hat vielleicht nie wieder einen Menschen so geliebt wie die Günderode, die sie so tief und rein wie kein anderer Mensch verstanden, von deren adliger Seeleng te 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 wei , verdanke ich der Günderode".¹⁶²

Nell'ambito di questa [della religione sospesa] Bettina era colei che riceveva e che era di gran lunga pi  passionale. Forse non ha pi  amato nessuno come la Günderode, che capiva in maniera cos  profonda e pura come nessun altro; Bettina ha continuato a portare intimamente testimonianza della nobile bont  d'animo dell'amica persino dopo la rottura; di cui ha dichiarato persino verso la fine della sua ricchissima vita: "Per le cose migliori che so devo ringraziare solamente la Günderode".

Nell'ambito della sua produzione letteraria – che abbraccia un periodo di soli sette anni, dal 1799 al 1806 – Günderode si misura con il cano-

¹⁶¹ M. Susman, *Karoline*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 174.

¹⁶² *Ibidem*.

ne della ‘grande poesia’ e della ‘grande filosofia’¹⁶³. Nell’opera di Karoline Susman individua due elementi romantici: da una parte c’è il viaggio metaforico in spazi onirici, in luoghi e in epoche lontani – compaiono spesso la Persia o l’Arabia – che richiamano una dimensione primigenia¹⁶⁴. Dall’altra c’è il rapporto appassionato con la bellezza e il contatto costante con la morte vissuto in seguito alla perdita, nell’arco di pochi anni, delle sue tre sorelle più giovani:

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 zag-
haften Natur nichts Fremdes;
er war nicht nur der Mittel-
punkt ihrer Weltanschauung,
sondern auch das Grunderleb-
nis ihres Daseins.¹⁶⁵

A quei tempi Karoline si
muoveva sempre così vicina alla
morte che questa apparizione
le chiari qualcosa che aveva già
considerato da tempo. La morte
non era estranea al suo carattere
solitamente titubante; non stava
solamente al centro della sua
visione del mondo, era anche
l’esperienza di fondo della sua
esistenza.

Alla morte è collegato il sublime, il momento di incontro tra il bello e il divino che è un elemento cardine del Romanticismo. Nel canto intorno alla fugacità del bello, che ricorda la lirica di Saffo, Susman individua il *refrain* della poetica di Karoline von Günderrode che si scinde tra l’eternità del divino e la domanda circa la provvisorietà del bello:

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
ihre Urantwort bereits mit sich
führt.¹⁶⁶

Come può essere – questa è
la domanda che sta alla base
della sua vita – che il bello, che
è la manifestazione terrena del
divino, sia tuttavia qualcosa di
fugace? Il divino non è forse
eterno? È la domanda che la
forma pone al caos, l’eternità
al tempo, l’immortalità alla
fugacità: questa domanda
originaria dei misteri eleusini
che racchiude in sé la risposta
altrettanto originaria.

¹⁶³ Cfr. B. Becker-Cantarino, *Schriftstellerinnen der Romantik...*, cit., pp. 202-225.

¹⁶⁴ Cfr. U. Treder, *Karoline von Günderrode*, cit., p. 70.

¹⁶⁵ M. Susman, *Karoline*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 192.

¹⁶⁶ Ivi, pp. 176-177.

Il rapporto con la fugacità della bellezza si coniuga a una fede nella potenza dell'eros che costituisce un altro nodo cruciale della vita e dell'opera di Karoline von Günderrode.

Al suo amore platonico e senza seguito per Savigny succede quello più duraturo, totalizzante e tragico per Friedrich Creuzer (1771-1858), 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 un'esperienza religiosa:

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.¹⁶⁷

Come una divinità quest'amore è arrivato nella sua vita; come una divinità Karoline stessa gli è comparsa. Ed è quasi come se lui, nonostante bramasse ardentemente il suo amore, desiderasse che lei rimanesse una divinità per lui, come se il proprio amore gli desse già abbastanza felicità.

Come si apprende dallo scambio epistolare tra i due amanti, Karoline viene vista da Creuzer come una musa. Il filologo venera la sua amata, ma non 'vede' la sua personalità e, così facendo, ne sottovaluta le attitudini filosofiche, o preferisce confinarle in un ambito definito 'altro' rispetto a quello normativo in cui lui «non riesce neppure ad entrare»¹⁶⁸:

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 eigenes Seins an, in dem er sie wie in einem Heiligtum verehrte, das er selbst zu betreten sich aber nicht getraute.¹⁶⁹

Nelle sue lettere ricopre la sua amata di un amore illuminante. Le dà tutti i nomi del desiderio, la chiama la magnifica, la grande, alla fine la chiama solo la poesia stessa. Allo stesso tempo, tuttavia, così facendo la escludeva dalla sua vita privata, riservandole un regno splendente a sé: il regno del suo essere nel quale lui la venerava come in un santuario dove lui stesso però non osava entrare.

¹⁶⁷ Ivi, p. 185.

¹⁶⁸ Cfr. E. Chiti, M. Farnetti, U. Treder (a cura di), *La perturbante...*, cit., pp. 2 e sgg.

¹⁶⁹ M. Susman, *Karoline*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 187.

Karoline è per Creuzer ‘il femminile immaginato’ teorizzato da Silvia Bovenschen¹⁷⁰, una figura iconica con la quale l’uomo, seppur forse inconsapevolmente, identifica la donna. La problematica relazione con Creuzer fu la causa scatenante della rottura tra Karoline e Bettina. Una rottura voluta da Creuzer stesso – che non sopportava la gelosia dell’amica – e alla quale Günderrode, accecata dall’amore per il suo uomo, non aveva saputo resistere. I sospetti di Bettina Brentano sulla impossibilità di trovare un’affinità tra i due si dimostrarono fondati: ben presto Creuzer, nel misurarsi con i lati ‘inafferrabili’ dell’amante, si rende conto di non trovare in Karoline la musa da venerare, bensì un «Element»¹⁷¹ (elemento) con il quale non riesce a condividere. Susman insiste su questo fattore di inafferrabilità, che è sì il femminile, ma anche l’elemento mistico, lo spazio onirico e il fascino dell’Oriente:

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.¹⁷²

La invita alla calma, le indica il suo regno. Sente che c’è qualcosa di superiore, di smisurato che gli viene contro e che non si sarebbe aspettato, qualcosa di cui la sua vita, con tutte le sue inibizioni e le sue catene, non è in grado di affrontare. Lui aveva voluto venerare la musa, colei che illuminava la sua vita e la sua opera, con un amore rinunciatario, e invece si è imbattuto in una forza della natura.

Il suicidio di Karoline, avvenuto il 27 luglio 1806, poco dopo aver letto per caso la lettera nella quale Creuzer le comunicava la decisione di non volerla incontrare più, viene paragonato da Susman a quello di Saffo. Pensare che il suicidio di Günderrode sia stato solo un atto disperato o una follia d’amore equivale, secondo Susman, a non comprendere il ruolo centrale che questa autrice attribuisce alla morte. Pugnalandosi al cuore sulle rive del Reno Karoline non si toglie la vita, ma torna a far parte del ciclo della natura che per lei è un tutt’uno con quello della poesia; un orizzonte unico dal quale Günderrode, sin dalla nascita, non si è mai separata:

¹⁷⁰ Cfr. S. Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.

¹⁷¹ M. Susman, *Karoline*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 195.

¹⁷² Ivi, p. 198. «Auch von der griechischen Sappho wird berichtet, dass sie sich vom leucadischen Felsen stürzte, als ihr Geliebter sie verließ» (*ibidem*; Si racconta che anche la greca Saffo si gettò dalla rupe di Leucade quando il suo amato la lasciò).

Darum ist dieser Selbstmord nicht ein schrilles Abreißen, nicht Wahnsinn oder Willkür und nicht einmal im eigentlichen Sinne eine Tat der Verzweiflung – sondern er ist ein freies Opfer für ihren Gott. Karoline von Günderode 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.¹⁷³

Per questo il suo suicidio non è uno strappo stridulo, non è né follia né arbitrio, non è neanche un atto di vera e propria disperazione, bensì un sacrificio volontario per il suo Dio. Karoline von Günderode seguì il suo Dio – con il quale era un tutt'uno come una persona può esserlo solo con l'ultima voce della sua interiorità. Lei ha restituito la sua mortalità al ciclo di amore, morte e resurrezione, alla vera patria della sua anima.

Susman difende, capisce e condivide l'atto estremo di Karoline: non per disperazione, né per 'isterismo', ma in armonia con la propria esistenza, Karoline restituisce la sua anima alla 'vera patria', che, in consonanza con la letteratura di Bettina Brentano, è il mondo della natura.

2.4.2 *L'eco di Frauen der Romantik*

La prima edizione di *Frauen der Romantik* suscita ampio interesse nel mondo culturale femminile: non può essere altrimenti per un'opera scritta da un'autrice negli anni a ridosso del Terzo Reich, quando il movimento delle donne è in pieno fermento politico e culturale¹⁷⁴. La gran parte delle recensioni si rivolge soprattutto a due saggi: a quello su Rahel Levin Varnhagen (*Frauen der Romantik*, 1929) e al capitoletto intitolato *Die Weltanschauung der Romantik* (La visione romantica del mondo) nel quale si parla dell'immagine della donna in ambito romantico. Tale interesse s'inserisce nell'ambito della *Rahel-Renaissance*, e riferisce della sensibilità di Susman per la storia culturale tedesca e per la sua attenzione, da saggista, ai cambiamenti politico-sociali a lei contemporanei. Inoltre, tutte le recensioni apprezzano la sensibilità linguistica di Susman e la sua capacità di veicolare contenuti attraverso una scrittura che richiama immagini simboliche desunte dalla tradizione ebraica. Si tratta di un linguaggio che Elisa Klapheck definisce una «zwiefache ausgerichtete

¹⁷³ Ivi, p. 199.

¹⁷⁴ Cfr. M. Steer, "... da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten". *Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation*, Verlag Dr. Dieter Winkler, Bochum 2001, pp. 52 e sgg.

Sprache»¹⁷⁵ (una lingua dalla duplice direzione) perché inserisce l'esperienza religiosa – soprattutto di matrice ebraica – in una cornice critico-saggistica secolarizzata.

Nella sua recensione Ina Britschgi-Schimmer¹⁷⁶ ricorda che Susman si occupa di Romanticismo già da anni: si fa riferimento, infatti, alle conferenze sulle donne romantiche. L'autrice rileva il sottotesto che collega i cinque ritratti e che permette, di volta in volta, di confrontare le singole personalità l'una con l'altra. Si tratta, scrive Britschgi-Schimmer, di un procedimento che richiama la duttilità dell'esposizione orale dalla quale nasce questa raccolta di saggi. In una lettera del 1928 indirizzata a Susman, Britschgi-Schimmer – curatrice, tra l'altro, delle lettere di Gustav Landauer – esprime apprezzamento per i contenuti e per la forza espressiva che caratterizza la sua oratoria¹⁷⁷.

Importante è anche il contributo di Bertha Badt-Strauss (1885-1970)¹⁷⁸, saggista che si dedica a tematiche vicine a quelle di Susman: scrive un'opera sulle autrici di origine ebraica (*Jüdinnen*¹⁷⁹; Donne ebreo) e cura uno dei primi studi critici su Rahel Varnhagen (*Rahel und ihre Zeit. Briefe und Zeugnisse*¹⁸⁰; Rahel e il suo tempo. Lettere e documenti). Il suo commento ruota intorno a due concetti: per prima cosa Badt-Strauss imposta un confronto tra Ricarda Huch e Margarete Susman in qualità di studiose del Romanticismo; inoltre sottolinea l'importanza che gli studi di cultura ebraica e l'amicizia con Martin Buber ricoprono nell'opera di Susman. Anche per questo si concentra sui ritratti dedicati alle donne ebreo: Dorothea Mendelssohn Schlegel e Rahel Levin Varnhagen. Nelle parole che descrivono quest'ultima sarebbe possibile leggere la lingua degli ebreo «denn unsere Sprache wird hier gesprochen, unser Schicksal

¹⁷⁵ Cfr. E. Klapheck, *Margarete Susman...*, cit., pp. 81-85.

¹⁷⁶ Cfr. I. Britschgi-Schimmer, *Margarete Susman. Frauen der Romantik*, «Jüdische Rundschau», 13, 1930, p. 89.

¹⁷⁷ Cfr. la lettera di I. Britschgi-Schimmer a M. Susman del 5.9.1928 custodita nel lascito di Margarete Susman presso il Deutsches Literaturarchiv di Marbach am Neckar.

¹⁷⁸ Cfr. B. Badt-Strauss, *Dorothea Mendelssohn und Rahel Levin. Gedanken zu Margarete Susmans Buch "Frauen der Romantik"*, «Bayerische Israelitische Gemeindezeitung», 21, 1930, pp. 330-332. Badt-Strauss trova la rappresentazione di Dorothea Mendelssohn von Schlegel poco convincente perché viene data poca importanza al ruolo di Moses Mendelssohn. Importanza che lei aveva invece sottolineato nel suo scritto su Dorothea Schlegel apparso su «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 3, 1929, pp. 244-248, e intitolato proprio *Moses Mendelssohns Tochter Dorothea*. Di Bertha Badt-Strauss si veda anche: Peloni Almoni (pseud. di Bertha Badt-Strauss), *Margarete Susman*, «Der Morgen», 8, 1934, pp. 376-377.

¹⁷⁹ B. Badt-Strauss, *Jüdinnen*, Goldstein, Berlin 1937.

¹⁸⁰ R. Varnhagen, *Rahel und ihre Zeit. Briefe und Zeugnisse*, ausgewählt von Bertha Badt-Strauss, Rentsch, München 1912.

wird hier verhandelt»¹⁸¹ (Perché qui viene parlata la nostra lingua, è qui che viene tematizzato il nostro destino).

La recensione dell'amica e collega Gertrud Kantorowicz è senz'altro la più significativa per due ragioni¹⁸². Per prima cosa Kantorowicz ha seguito le fasi di nascita e di sviluppo dell'opera di Susman, contribuendo a far sì che l'amica conseguisse, con questa raccolta di saggi, la maturità formale e scientifica che perseguiva da tempo. Inoltre la sua recensione va letta nell'ambito del lungo scambio epistolare che ha coinvolto le due scrittrici, ossia come una vera e propria lettera indirizzata all'amica. A questa recensione-epistola Margarete Susman risponde con la prefazione alla seconda edizione di *Frauen der Romantik* (1931). Kantorowicz apprezza sia lo stile non accademico di Margarete Susman, sia la sua rappresentazione 'del fascino e dell'esaltazione' del Romanticismo; d'altra parte critica la fuga dalla realtà e l'eccessiva soggettività (tipicamente romantiche), e la mancanza di uno sguardo rivolto al futuro:

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.¹⁸³

Il Romanticismo infatti porta a un distacco estremo dalla concretezza, alla spiritualità più astratta, alla sospensione nella pura soggettività – e questo perché il Romanticismo è ritorno: ritorno dal presente reale al passato e dalla realtà oggettiva alla sola esperienza nell'io. [...] In nessun altro libro la magia e l'ebbrezza del Romanticismo sono state dipinte in maniera più luminosa che in questo; vi si coglie comunque costantemente il messaggio che oggi l'essere umano è costretto da un'altra responsabilità che è quella di proteggersi dalla realtà nella sua pienezza.

Gertrud Kantorowicz si dedica soprattutto al capitoletto intitolato *Die Weltanschauung der Romantik* nel quale Susman analizza il ruolo della donna nel Romanticismo. L'autrice sottolinea le analogie tra l'epoca romantica – in quanto fase storica nella quale i rapporti tra uomo e donna conoscono alcuni cambia-

¹⁸¹ B. Badt-Strauss, *Dorothea Mendelssohn und Rahel Levin. Gedanken zu Margarete Susmans Buch "Frauen der Romantik"*, cit., p. 331.

¹⁸² Cfr. G. Kantorowicz, *Margarete Susman: Die Frauen der Romantik*, cit.

¹⁸³ Ivi, p. 208.

menti rilevanti – e l'epoca nella quale lei stessa vive, scissa tra il fermento dei movimenti di emancipazione femminile e la progressiva e irreversibile ascesa del nazifascismo. Con questo parallelo l'autrice non solo conferisce attualità alle sue cinque figure, ma risponde anche alla critica di Kantorowicz che, nell'interpretazione susmaniana del Romanticismo, vuole vedere un distacco dalla contestualizzazione storica:

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.¹⁸⁴

Per noi contemporanei presi da impegni ben più duri, quelle figure vivaci se ne stanno, curiosamente, ai margini della vita: vivono una condizione estrema, sono, dalla nostra prospettiva, già coperte dall'ombra della loro morte. Il che significa però che in quanto figure storiche sono proprio vive e vegete: esse non sono passato morto, ma vita reale e mortale, non figure chiuse al nostro cospetto, ma vivacemente aperte a quell'eterno messaggio "conosci te stesso" che accompagna l'uomo nella storia.

Grazie a un ruolo culturale attivo e a una maggiore consapevolezza di sé, nell'epoca romantica la donna si trasforma: avvicinandosi alla vita spirituale dell'uomo essa diventa, sostiene Susman, la sua amica e la sua compagna¹⁸⁵. Mentre l'uomo si arrende di fronte all'eccessivo lavoro sull'interiorità – «Alles Licht sinkt ins Innere»¹⁸⁶ (Tutta la luce sprofonda nell'interiorità) – e alla tensione spirituale verso l'assoluto, la donna, con il suo 'tornare verso se stessa', non corre alcun rischio di dissoluzione, al contrario, è solidamente presente e assurge, per questo, al ruolo di *redentrica* del Romanticismo. Il motivo della redenzione ricorre nella costellazione susmaniana e ci torneremo più avanti¹⁸⁷:

¹⁸⁴ M. Susman, *Vorwort zur Ausgabe von 1931*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 11.

¹⁸⁵ Cfr. M. Susman, *Die Weltanschauung der Romantik*, in Ead., *Frauen der Romantik*, pp. 201-217.

¹⁸⁶ Ivi, p. 203.

¹⁸⁷ Cfr. G. Kantorowicz, *Margarete Susman ...*, 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»

Im Grunde konnte nur die Frau das romantische Lebensideal wirklich erfüllen, da ihr die männlichen Ordnungen überhaupt fremd und nachträglich sind.¹⁸⁸

Fondamentalmente era solo nella donna che lo spirito romantico poteva realizzarsi completamente, perché le norme maschili in generale le risultano estranee e secondarie.

L'immagine pura della donna che corrisponde all'icona sacra da venerare, parte di un mondo divino lontano e sconosciuto, non trova più spazio nella *Weltanschauung der Romantik*: gli esempi di Caroline, Bettina, Karoline ne sono la prova lampante. L'uomo, disorientato, lo ammette, e chiede che le donne, forti della loro rinnovata sensibilità, non siano più delle figure immaginate ma diventino una presenza reale, 'più modesta, terrena e attuale'¹⁸⁹, che contribuisca a realizzare l'ideale più puramente romantico, quello di un'armonia 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.¹⁹⁰

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.

La collaborazione tra i sessi, che Susman auspica già dall'epoca di *Vom Sinn der Liebe*, deve passare dunque dalla messa in discussione del femminile 'immaginato' e dalla revisione dei ruoli di genere normativi. Nel mettere a confronto donna e Romanticismo, Margarete Susman si trova di fronte a due strade parallele, entrambe percorribili: da una parte la sua analisi affronta il tema assai complesso del femminile in quanto *essenza* concentrata sulla propria interiorità, attenta alla propria soggettività e, per questo, emblematica del Romanticismo. Dall'altra c'è il tema dell'e-

(Solamente la donna riesce a rimanere se stessa in mezzo a tanta dissoluzione. Diventa la salvatrice del Romanticismo. La sua interiorità, ancora non estranea al "centro creatore dell'universo", riesce a mantenersi intatta senza perdere l'orientamento. Lei, nella sua interezza, può vivere l'interezza del suo essere a partire da una "base di certezza" che l'uomo non ha più).

¹⁸⁸ M. Susman, *Die Weltanschauung der Romantik*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 217.

¹⁸⁹ Ivi, p. 216. « [...] so tritt neben ihn noch eine andere, bescheidenere, irdischere und gegenwärtigere Gestalt [...]: die Frau!» ([...] è così che compare vicino a lui un'altra figura, più modesta, più terrena e a lui contemporanea [...]: la donna!).

¹⁹⁰ M. Susman, *Die Weltanschauung der Romantik*, in Ead., *Frauen der Romantik*, cit., p. 219.

mancipazione della soggettività femminile che riferisce della presa di coscienza di una nuova sensibilità culturale: sulla base del paradigma delle donne romantiche viene tratteggiato il passaggio da immagine iconica, oggetto d'osservazione, allo statuto di soggetto autoriale – statuto del quale, tuttavia, in epoca romantica, ancora non dispongono¹⁹¹. La donna esprime se stessa attraverso un contributo culturale specifico: si pensi, per esempio, alla centralità dell'epistola e del *Salon*. Vero è, tuttavia, che in ambito romantico il soggetto autoriale femminile è comunque funzionale a quello dell'uomo: malgrado esempi di significativa affermazione, è ancora difficile per le donne trovare una propria collocazione specifica nella letteratura e ritagliarsi uno spazio nella sfera pubblica¹⁹².

¹⁹¹ Cfr. R. Svandrlik, *Weibliche Gründungen/Grenzverwischungen: Bettine von Arnim und einige Nachfahrimmen*, in A. Ernst, P. Geyer (Hrsgg.), *Die Romantik: ein Gründungsmythos der europäischen Moderne*, Bonn UP, Bonn 2010, p. 570.

¹⁹² Cfr. K. Lüthi, *Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Graz 1985.

CAPITOLO 3

UN PERCORSO TEORICO: I SAGGI SULLA CONDIZIONE FEMMINILE

3.1 *Differenza sessuale e funzione materna: Margarete Susman, Rosa Mayreder, Alice Rühle-Gerstel*

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, Margarete Susman riconosce ad alcune delle sue antenate grandi meriti culturali, e si aspetta che le donne della sua epoca siano sufficientemente mature per riconoscere la propria specificità mettendosi in gioco e partecipando alla vita pubblica. I temi dell'emancipazione delle donne, della loro diversità rispetto agli uomini e della loro partecipazione alla politica erano stati già ampiamente trattati da Rahel Varnhagen, da Bettina Brentano, da Caroline Schlegel. Non stupisce, quindi, che anche Margarete Susman, leggendo le loro lettere, s'interessi di questi argomenti e scelga di approfondirli nei saggi scritti a cavallo tra gli anni Venti e gli anni Trenta.

La conoscenza del femminile passa, com'è inevitabile, attraverso il riconoscimento della differenza sessuale. In *Vom Sinn der Liebe* Susman, dialogando con la teoria sulla metafisica dei sessi elaborata da Georg Simmel, si affranca dalla visione essenzialistica perché assegna alla funzione materna un ruolo di emancipazione culturale: consideriamo questa teoria la premessa al percorso teorico che Susman intraprende nel corso degli anni Venti, e che tenteremo di ridisegnare tenendo conto della separazione tra il concetto di *Sesso* e quello di *genere* che l'autrice mette in atto.

Nel suo studio sociologico della cultura, Simmel aveva definito 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 ancora 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*¹. Simmel legge la funzione materna da un punto di vista prettamente biologico.

¹ Cfr. P. Garavaso, N. Vassallo, *Filosofia delle donne*, Laterza, Bari 2007, pp. 21-24.

Susman invece, riprendendo il discorso dell'unitarietà ontologica del femminile (il suo essere un *nucleo* concentrato su di sé e che ritorna verso di sé) e ampliando quello relativo alla funzione materna, conferisce al femminile una missione culturale inedita, a metà tra il mistico e il panteistico: l'immagine del 'partorire Dio' è emblematica.

Altre saggiste contemporanee a Susman, non solo ebrae e non solo tedesche, partecipano, in questi anni, al dibattito tra destino biologico e contributo culturale. L'austriaca Rosa Mayreder (1858-1938) è fondatrice dell'*Allgemeiner Österreichischer Frauenverein* (Associazione femminile austriaca) e autrice di *Zur Kritik der Weiblichkeit* (pubblicato nel 1905 in Austria e in Germania da Diederichs nel 1922). Nel suo saggio, Mayreder si dedica a una ricerca sulla differenza sessuale e anima quel dibattito tra natura e cultura che coinvolgeva il femminismo dell'epoca – e lo coinvolgerà a lungo. Muovendo da alcune proprietà 'naturalmente' peculiari all'esistenza femminile, la sua analisi sulla differenza sessuale si concentra su contenuti culturali e antropologici che mirano al superamento dell'approccio biologico-essenzialistico.

Con la sua *Zur Kritik der Weiblichkeit*, Mayreder risponde in maniera analitica a un importante interrogativo:

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?²

Il problema della psicologia dei sessi, all'interno del quale la femminilità sta in primo piano, ruota principalmente intorno alla seguente questione: la personalità femminile è legata, attraverso il suo sesso, a una spiritualità specifica oppure nella psiche femminile è possibile trovare la stessa differenziazione illimitata tra le individualità che troviamo in quella maschile?

Affinché si arrivi a un nuovo rapporto tra i sessi e a una rinnovata comprensione reciproca, Mayreder auspica che l'approccio 'teleologico' – basato cioè su un rapporto di causa-effetto determinato dalle leggi della natura – non si applichi al discorso sulla differenza sessuale; quest'approccio ha dettato la legge del padre, che è la base della cultura occidentale, in virtù della quale le ragioni dell'inferiorità della donna andrebbero ricercate nella sua disposizione naturale all'essere assoggettata³:

² R. Mayreder, *Zur Kritik der Weiblichkeit*, Eugen Diederichs, Jena 1922, p. 7.

³ Cfr. R. Calabrese, *Figlie dell'acqua, figlie dell'aria...*, cit., p. 57.

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 Gattungspflicht schlecht weggekommen. Gerade für das Weib ist daher die zunehmende Differenzierung durch Übertreibung der teleologischen Eigenschaften durchaus kein wünschenswertes Ziel.⁴

L'interpretazione teleologica della differenziazione psicologica tra i sessi permette solamente di ottenere un criterio che valuti in maniera equa e oggettiva l'elemento specificamente femminile e, in particolare modo, i suoi limiti rispetto all'elemento specificamente maschile. La donna, infatti, ha faticato ad affermarsi come individuo per via dei suoi doveri di genere. Proprio per la donna, dunque, una progressiva differenziazione attraverso un'estremizzazione delle proprietà teleologiche è una mèta tutt'altro che ambita.

Nelle teorie di Susman e Mayreder la maternità viene dunque rivista da una prospettiva di genere; l'autodeterminazione dell'individuo donna passa attraverso la crescita culturale dell'essere umano che va considerata una condizione prioritaria rispetto al suo essere naturalmente madre.

Rispetto a Susman, Mayreder mette in discussione in maniera più sistematica la visione essenzialistica dei sessi. La sua analisi approfondisce il rapporto tra natura e cultura, tra maternità e attività culturale, sottolineando la necessità, da parte della donna, di spogliarsi della sua 'veste' tradizionale attraverso azione e responsabilità.

La rilevanza teorica e culturale del contributo di Rosa Mayreder viene notata da un'altra saggista dell'epoca: Alice Rühle-Gerstel. Il suo studio sulla cosiddetta questione femminile nel mondo contemporaneo – recensito da una giovane Hannah Arendt nel 1932 – si apre, infatti, citando 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.

Adler respinge la teoria delle proprietà sessuali innate. “La natura sessuale teleologica” (Mayreder) – nella terminologia della psicologia individuale si parla di “finalità biologica” – è indice di un'attitudine che sembra pensata per favorire e tutelare le funzioni biologiche.

⁴R. Mayreder, *Zur Kritik der Weiblichkeit*, cit., p. 51.

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.⁵

Nell'epoca degli individui e dei gruppi sociali non è certo la finalità biologica a essere determinante. Essa si mette al servizio della finalità sociologica e, di conseguenza, di quella individuale.

Nel capitolo intitolato *Frau und Gesellschaft* (Donna e società) Alice Rühle-Gerstel esprime la necessità di conferire alla madre un ruolo che si posizioni al di fuori del sistema oppositivo natura/cultura, eterno/provisorio, passivo/attivo – che penalizza 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 da Rühle-Gerstel si collega alla necessità diffusa di restituire alle donne uno spazio che vada al di là del 'ghetto' familiare: l'autrice evidenzia così l'importanza del compito di partecipazione attiva che spetta alle donne nell'ambito pubblico.

3.2 *Un invito alla vita attiva: Die Revolution und die Frau (1918)*

Per emanciparsi da una passività alla quale, afferma Susman all'indomani della fine della Grande Guerra, le donne hanno condannato se stesse, è necessario che si emancipino dalla distanza dalla vita politica che ha segnato la loro storia: questo è il messaggio centrale del saggio *Die Revolution und die Frau*⁶, uno dei primi che Susman dedica all'impegno politico delle donne. Un saggio che nasce da una conferenza tenuta da Susman stessa nel 1918 – alla vigilia del cosiddetto biennio rosso – e il cui testo fu stampato su un volantino destinato alla divulgazione⁷. Tracce del discorso pubblico si rinvencono nel testo, per esempio nel 'noi' dell'*incipit* con il quale la conferenziera si rivolge a tutte le donne: «Wir deutschen Frauen waren bisher noch weit weniger politisch, als es die deutschen Männer waren»⁸ (Noi donne tedesche eravamo molto meno politicizzate rispetto agli uomini tedeschi).

Rispetto a *Vom Sinn der Liebe*, dove il discorso politico era del tutto assente, l'autrice si confronta con il concetto di rivoluzione e con il mo-

⁵ A. Rühle-Gerstel, *Das Frauenproblem der Gegenwart*, Hirzel, Leipzig 1932, p. 77.

⁶ M. Susman, *Die Revolution und die Frau*, «Das Flugblatt», 4, Tiedemann & Uzielli, Frankfurt a.M. 1918; ristampato in Ead., *Das Nah- und Fernsein des Fremden...*, cit., pp. 117-128.

⁷ Cfr. J. Egyptien, *Margarete Susman und der George-Kreis. Persönliche Beziehungen, Dichtungstheorie und Weiblichkeitsentwurf*, in U. Oelmann, U. Raulff (Hrsgg.), *Frauen um Stefan George*, cit., p. 169.

⁸ M. Susman, *Die Revolution und die Frau*, cit., p. 117.

vimento femminile. In effetti, nell'arco di sei anni, molte cose sono cambiate nella società tedesca (ed europea): la prima guerra mondiale ha scosso la sensibilità di molti scrittori e pensatori – Susman era tra questi – portandoli a spostare le loro riflessioni dalla letteratura, dalla poesia o dalla filosofia all'attualità. In quegli anni, inoltre, Susman aveva stretto amicizia con Gustav Landauer, rivoluzionario anarchico tedesco vicino a Liebknecht e Luxemburg⁹: il suo concetto di rivoluzione, inteso come atto spontaneo di liberazione basato sulla parola e sull'azione non violenta, viene ripreso in molti suoi saggi¹⁰.

Die Revolution und die Frau si allaccia alle 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. Tuttavia, Margarete Susman non si dedica tanto a questo aspetto ma assume una posizione critica nei confronti delle femministe tedesche; alla luce del confronto con le colleghe inglesi e americane, infatti, l'impegno delle sue connazionali viene considerato insufficiente:

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.¹¹

Noi donne tedesche eravamo molto meno politicizzate rispetto agli uomini tedeschi. Certamente non c'era molto da meravigliarsi del fatto che le donne fossero rimaste lontane dalle questioni politiche, visto che non avevano alcuna voce in capitolo. Ma questo da solo certo non spiega il loro atteggiamento apolitico. [...] E certamente non è un caso che proprio per le donne tedesche questa strada sia rimasta così difficilmente percorribile e che la politica da noi venga vista ancora oggi come qualcosa di estraneo all'essere femminile.

Lo scetticismo rispetto alle organizzazioni femminili borghesi è un tema ricorrente delle conferenze che Margarete Susman ha tenuto in quegli anni. Per farsene un'idea basta leggere un appunto conservato a Marbach

⁹ Cfr. G. Ragona, *Gustav Landauer. Anarchico ebreo tedesco, 1870-1919*, Editori Riuniti, Roma 2010.

¹⁰ Cfr. per esempio, M. Susman, *Ausblick. Zur Revolution von 1918*, «Frankfurter Zeitung», 15.11.1918, ristampato in Ead., *Das Nah- und Fernsein des Fremden...*, cit., pp. 105-106.

¹¹ M. Susman, *Die Revolution und die Frau*, cit., pp. 117 e 119.

nel quale vengono presi di mira gli scritti di Gertrud Bäumer (1873-1954) e Marianne Weber (1870-1954), due delle attiviste più influenti dell'epoca, criticate per il loro conservatorismo e ritenute incapaci di interpretare i radicali cambiamenti in atto¹²:

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 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.¹³

In due scritti raffinati Gertrud Bäumer e Marianne Weber si sono recentemente occupate in maniera approfondita di questa nuova condizione della generazione delle donne contemporanee. A me sembra, però, che nessuna delle due abbia veramente percepito il cambiamento radicale della nostra situazione. Sebbene, infatti, entrambe parlino e partano dal presupposto di una crisi, non si rendono lontanamente conto dell'estensione di questa crisi e, dunque, neanche dei problemi che ne conseguono e di ciò che richiedono in tutta la loro gravità. [...] Il movimento delle donne nacque dal solido terreno di un mondo che noi oggi distinguiamo dalle altre epoche della storia universale in quanto borghese e del quale abbiamo appreso, attraverso la vita vissuta, che i suoi valori e le sue leggi stanno crollando. Poiché è ben diverso costruire una nuova casa su un terreno solido e spianato piuttosto che su di uno che ha subito la più terribile delle catastrofi.

Alla luce di queste divergenze capiamo perché i rapporti che Susman ha intrattenuto con i movimenti femministi sono stati piuttosto blandi: dalle lettere che Margarete Susman scambia con le attiviste della Lega delle donne ebreo Bertha Pappenheim e Hannah Karminski ci si può fare un'idea della frequenza con la quale la scrittrice sia stata invitata a tenere conferenze pres-

¹² Di Marianne Weber Susman recensisce *Die Idee der Ehe und die Ehescheidung* (1929); cfr. M. Susman, *Die Idee der Ehe und die Ehescheidung*, «Frankfurter Zeitung», 12.1.1930.

¹³ M. Susman, *Probleme der Frau* (Vortrag, 1931), dattiloscritto inedito dal lascito di Margarete Susman, Konvolut Aufsätze über das Frauenproblem, Deutsches Literaturarchiv Marbach, A: Susman.

so la loro sede berlinese e delle numerose volte in cui ha declinato l'invito¹⁴. Rispetto a Karminski, infatti, autrice di diversi saggi sulla condizione femminile¹⁵, Susman non si rivolge solamente alle donne ebreë, ma a tutte le donne; inoltre, il suo concetto di rivoluzione femminile ha una connotazione religiosa e politica che va oltre la rivendicazione dei diritti. Per lei la rivoluzione non è una semplice critica del femminismo borghese ma è un concetto trasversale perché abbraccia, come vedremo nel prossimo paragrafo, àmbiti diversi che vanno dalla cultura alla religione, dalla politica alla psicoanalisi. Una rivoluzione 'strutturale', dunque, che alcune femministe non possono condividere perché in questo modo la loro 'questione' perde la priorità.

È così che alcuni passaggi del saggio *Die Revolution und die Frau* sono più vicini ai toni di esortazione politica e di partecipazione alla vita pubblica presenti in *The Human Condition* di Hannah Arendt piuttosto che ai saggi delle femministe:

In acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in the human world, while their physical identities appear without any activity of their own in the unique shape of the body and sound of the voice. This disclosure of 'who' in contradistinction to 'what' somebody is [...] is implicit in everything somebody says and does. It can be hidden only in complete silence and perfect passivity [...].¹⁶

Anche in politica l'amore gioca per Margarete Susman un ruolo centrale, è il collante che tiene unite le donne nel loro processo d'emancipazione. In queste pagine si può percepire l'eco di *Vom Sinn der Liebe* nella misura in cui l'amore, nella sua forma moderna, ossia 'attiva', diventa lo strumento per trovare una soluzione politica comunitaria. La *Gemeinschaft* (comunità) è infatti il luogo in cui pensiero politico e religione si uniscono per dare vita alla rivoluzione e, dunque, a una cultura collettiva che contrasta l'isolamento¹⁷:

¹⁴ 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 Susman ha scritto la postfazione alla raccolta di preghiere (*Gebete*) di Bertha Pappenheim; sempre di Pappenheim ha recensito la traduzione della Bibbia delle donne. Cfr. M. Susman, recensione a *Zeenah U-Reenah, Freuenbibel. Übersetzung und Auslegung des Pentateuch von Jacob Ben Isaac aus Janow nach dem Jüdisch-Deutschen bearbeitet von Bertha Pappenheim. Herausgegeben vom Jüdischen Frauenbund, J. Kauffmann Verlag, Frankfurt a.M 1930*, «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 1931, 5, 454-456, <<http://goo.gl/6KIYlt>> (11/2015). Sugli scritti di Bertha Pappenheim si legga in italiano: V. Perretta, *Doppelleben. La seconda vita di Anna O.*, in Ead., *Quadreria ...*, cit., pp. 113-123.

¹⁵ Cfr. per esempio H. Karminski, *Internationale jüdische Frauenarbeit*, «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 3, 1929, pp. 280-287.

¹⁶ H. Arendt, *The Human Condition ...*, cit., p. 179.

¹⁷ Cfr. E. Klapheck, *Margarete Susman ...*, cit., pp. 133-137.

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.¹⁸

Quando le donne avranno la certezza che la rivoluzione è all'insegna dell'amore, nessuna di loro vorrà esserne esclusa. Ma si deve arrivare più in là: si deve arrivare fino al punto in cui le donne non solo vogliono servire alla rivoluzione perché è all'insegna dell'amore ma perché le vogliono infondere il loro stesso amore, la vogliono riscaldare e avvicinare con il loro amore. Ora i tempi sono maturi per farlo.

Le giovani donne dell'epoca sono tenaci, energiche e amorevoli allo stesso tempo. Nella loro forza Margarete Susman vede la promessa di un futuro nel quale si può essere uomini e donne insieme («ein neuer weiblicher Mensch»¹⁹; un nuovo essere umano femminile). Le rivoluzionarie intendono uscire da una dimensione contemplativa 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 le donne devono, quindi, oltrepassare i limiti di genere dettati dalla norma, osservare le prerogative caratteriali attribuite all'uomo e lasciarle fluire dentro di loro:

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 Geschlechter die Kreise des anderen berühren und überschneiden, und beide werden dadurch menschlich weiter und erfüllter werden.²⁰

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 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 così umanamente più aperti e più pieni.

¹⁸ M. Susman, *Die Revolution und die Frau*, cit., p. 125.

¹⁹ M. Susman, *Zum Geburtstag Frida Gentner*, ms. inedito dal lascito di Margarete Susman, A: Susman, Deutsches Literaturarchiv di Marbach.

²⁰ M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 137. Trad. it. di A. Czajka, G. Cunico, *Il senso dell'amore*, cit., p. 125.

Una rivoluzione nel senso dell'amore non va intesa, dunque, nella più comune accezione 'romantica' del termine, ma nel senso filosofico susmaniano: l'amore come forza attiva – che scegliamo consapevolmente e attraverso la quale ci riconosciamo, 'vedendoci' gli uni con gli altri – può essere applicata al meccanismo rivoluzionario nella prospettiva di un agire comunitario e consapevole delle differenze di genere.

3.3 *La crisi della cultura europea: Auflösung und Werden in unserer Zeit (1928)*

Nel saggio del 1928 *Auflösung und Werden in unserer Zeit*²¹ (Dissoluzione e cambiamento nel nostro tempo) l'invito all'impegno politico ha ancora un ruolo centrale, ma, come si evince dal titolo, viene inquadrato in un contesto storico-culturale di ampio respiro che va dal recupero di alcune figure mitiche femminili, al confronto con Hegel, alla riflessione sull'attualità.

Questo scritto muove dall'assunto che l'epoca dell'idealismo tedesco è ormai terminata (l'epoca contemplativa della *deutsche Innerlichkeit* (interiorità tedesca) nella quale, scrive Susman in vari saggi, hanno trovato rifugio intellettuali, studiosi e molte donne borghesi) e, con la sua 'dissoluzione', crolla anche il pensiero metafisico sul quale l'Europa ha costruito il proprio impianto filosofico²²; non c'è più tempo per la contemplazione, scrive Susman, bisogna agire:

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.²³

La nostra non è un'epoca della riflessione ma dell'azione immediata, di avvenimenti e sviluppi che avanzano senza posa, a precipizio. [...] Non c'è mai stata epoca meno contemplativa della nostra.

Ragionando da teorica della cultura, Susman sostiene che la liberazione delle donne deve avvenire contestualmente a quella proletaria – assume così una coloritura socialista – e a quella sessuale. Queste tre rivoluzioni, inseparabili l'una dall'altra, innescheranno un processo di cambiamento della cultura europea:

²¹ M. Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 4, 1928, pp. 335-353.

²² B. Hahn, *Europa und das Abendland: Margarete Susmans kulturtheoretische Reflexionen*, in H. Scholz, B. Baume (Hrsgg.), „Der multikulturelle weibliche Blick“. *Ergebnisse eines Symposiums*, Trafo Verlag, Berlin 1995, pp. 86-94.

²³ M. Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, cit., p. 335, <<http://sammlungen.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2899111>> (11/2015).

So zeigt sich hier deutlich, wie wenig eine dieser Revolutionen ein selbständiges Leben hat, wie tief sie überall ineinander verschlungen, wie sie nicht voneinander zu lösen sind. Wenn z. B. eine Menge von Frauen – auch der sogenannten bürgerlichen Schichten – heute ein proletarisches Dasein führen, so ist es nicht zu sagen, was hier das Erste und Verursachende ist: die Proletarisierung unseres Lebens oder die Befreiung der Frau. Und wiederum ist auf der anderen Seite das Heraufkommen der Frau, ihre Eroberung des männlichen Reiches, gar nicht zu lösen von dem Heraufkommen jener anderen unterirdischen Macht, die gefahrvoller und zerstörerischer noch als die beiden anderen in unser Leben heraufdrängt: von dem Heraufkommen des unterbewußten Reiches: der Nachtwelt der Triebe.²⁴

Così diventa evidente quanto nessuna di queste rivoluzioni abbia una vita propria, quanto l'una sia legata all'altra, come non possano scindersi l'una dall'altra. Se per esempio molte donne – anche appartenenti al cosiddetto ceto borghese – conducono oggi un'esistenza proletaria, non si può definire cosa sia venuto prima e quale sia la causa dell'effetto, se la proletarizzazione della nostra vita o la liberazione della donna. D'altra parte, l'emergere della donna, la sua conquista del regno maschile non può essere separata in nessun modo dall'emergere di quell'altra forza sotterranea che, in modo ancora più pericoloso e distruttivo rispetto alle altre due, subentra nella nostra vita: l'emergere del regno del subconscio, del mondo notturno degli istinti.

La grande rivoluzione-dissoluzione teorizzata da Susman è impensabile senza la messa in discussione della legge del patriarcato che deve misurarsi sia con la dimensione 'notturna' dell'inconscio freudiano sia con il ciclo naturale che Susman collega al femminile. Attenendosi al *logos*, infatti, l'uomo ha costruito durante i secoli una cultura basata sulla sua univocità, rinnegando così il materno e, dunque, estraniandosi dal femminile (e rendendo il femminile 'estraneo'). Proprio il 'femminile', nell'epoca in cui Susman scrive il saggio, emerge e si posiziona accanto al maschile²⁵:

Die Frau steht heute neben dem
Manne im Licht des Tages. Ein
uralters Gesetz scheint

Oggi la donna sta accanto
all'uomo alla luce del giorno.
Una legge antichissima sembra

²⁴ Ivi, p. 346.

²⁵ Cfr. L. Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985. Trad. it. di G. Cuoghi, G. Lazzarini, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991.

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. Das menschliche Gesetz ist nur ein ordnendes, verwaltendes; das göttliche ist das ursprünglich gegebene: das dunkle, unterirdische, das vorbewußte und unterbewußte Gesetz, das der bewußte Geist durch sein Gesetz nicht aufhebt, sondern in dem er selbst als in seinem mütterlichen Grunde wurzelt, dem er sich aber, sobald es selbständig gegen ihn aufsteht, feindlich kämpfend gegenüberstellt. Wir sehen: dieser Begriff des göttlichen Gesetzes reicht weitüber die bürgerliche Welt hinaus, obwohl der reine Geist sich an ihm selbst in grandioser Weise seiner Freiheit und Andersheit vergewissert 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.²⁶

dunque infranta: quella legge misteriosa che Hegel ha posto sul punto più alto dello sviluppo borghese e intellettuale dell'Europa sotto il nome di legge divina, e che ha opposto alla legge umana che corrisponde a quella maschile. Quella umana è solo una legge che mette ordine e amministra; quella divina è data originariamente: si tratta della legge oscura, sotterranea, preconsa e subconsa che lo spirito consapevole non raccoglie con la sua legge, pur essendovi radicato attraverso il grembo materno; quando questa legge lo invita al confronto alla pari, egli reagisce in maniera combattiva. Vediamo dunque che questo concetto di legge divina supera di gran lunga il mondo borghese malgrado lo spirito puro si sia assicurato la propria libertà e la propria diversità aderendo a questo concetto in maniera grandiosa. [...] Si tratta della legge sovrastorica e fisico-metafisica in virtù della quale gli astri si muovono, i fiori fioriscono, i frutti maturano: la legge del prendere forma e dissolversi, della vita e della morte stessa, una legge nella quale l'essere femminile è radicato e alla quale rimane legata fino all'altezza dell'elemento più umano.

La legge antichissima alla quale l'autrice si riferisce nel passaggio citato è quella che Hegel nella *Phänomenologie des Geistes* (1807; *Fenomenologia dello Spirito*, 1933)²⁷ chiama 'divina': secondo lui la nascita della civiltà occidentale coincide con la morte di Antigone, ossia con il passaggio dalla legge

²⁶ M. Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, cit., p. 341.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Duncker u. Humblot, Berlin 1832. Trad. it. di V. Cicero, *La fenomenologia dello Spirito* (1933), Rusconi, Milano 1995.

dell'eticità familiare' – abbinata all'elemento femminile – a quella 'individuale nella comunità' – abbinata al maschile. Secondo Susman quella legge divina si è infranta nel momento in cui il femminile è emerso e ha 'preso luce': e lo ha fatto non per opporsi all'uomo ma per posizionarsi accanto. Si assiste così, alla fine degli anni Venti, al ritorno in vita del messaggio di Antigone che sfida il potere patriarcale dello Stato, obbedisce a leggi non scritte che divergono da quelle della *polis* e rifiuta di aver commesso il crimine punibile dalla legge di Tebe – l'aver dato cioè sepoltura a suo fratello Polinice: Antigone porta avanti così la sua battaglia individuale²⁸. La sua legge obbedisce al diritto materno e corrisponde, secondo Susman, a un sapere effettivamente 'estraneo' al mondo maschile:

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 Gesetzes entgegenstellt, um dann an diesem als dem herrschenden, äusserlich mächtigeren zugrunde zu gehen.²⁹

Ma questa conoscenza è estranea al mondo maschile. Si tratta di un sapere più originario e più misterioso, non è il sapere chiaro e concettuale proprio dell'intelletto, [...]. Si tratta di quella conoscenza che in tempi remoti era consueto attribuire alla volontà: è il sapere che proviene dal regno dei poteri originari, il sapere delle madri. La legge divina ha trovato l'espressione più pura di se stessa 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 ed esteriormente più forte, a sancire la rovina di Antigone.

Susman, dunque, spiegandoci in cosa consiste questa 'estraneità', mette in discussione Hegel da due punti di vista: da una parte annulla la logica duale e conflittuale tra 'legge divina' e 'legge umana'; dall'altra prende atto del fatto che nella sua epoca l'antica legge divina 'emerge' mettendo

²⁸ Cfr. J. Butler, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia UP, New York 2003. Trad. it. di I. Negri, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 21.

²⁹ M. Susman, *Probleme der Frau* (Vortrag, 1931), ds., A: Susman, cit.

in crisi la tradizione borghese del pensiero occidentale³⁰. L'essere umano, disorientato da tanti sconvolgimenti, si confronta con l'estraneità e si pone una serie di quesiti sulla propria identità:

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.³¹

E nell'irruzione dell'estraneo, dell'incomprensibile nella nostra vita lo stesso essere umano perde la sua forma. Il suo profilo nitido si dissolve, l'essere umano perde la sua identità; è diventato un altro e al contempo è ancora se stesso. [...] Chi siamo noi? Dove siamo? Cos'è che quest'epoca vuole da noi? Davanti a queste domande fondamentali della vita ci rendiamo conto di cosa rappresenta questa triplice rivoluzione del proletariato, della vita subconscia e, recentemente, della donna: [...] si tratta della problematica della pura esistenza umana e della sua responsabilità nella storia.

Margarete Susmansi chiede se sia stato troppo caro il prezzo che le donne hanno dovuto pagare per rinunciare all'adesione alla legge patriarcale che precede l'etica, il pensiero metafisico e il conflitto tra maschile e femminile.

L'autrice tenta di rispondere a questa domanda ragionando su due piani: un piano storico e un piano filosofico. Segnalando il ritorno del regno delle madri, Susman colloca il discorso femminile-matriarcale all'inizio degli anni Trenta, quando il 'chiaro' ordine culturale maschile è in piena crisi: «Die klare Ordnung des Tages versinkt. Das Reich der Mütter rückt dunkel und unbegriffen herauf»³² (Il chiaro ordine del giorno sprofonda. Il regno delle madri si avvicina, oscuro e incompreso). L'autrice afferma che in quegli anni la luce del *logos* tramonta per fare spazio al sapere oscuro delle madri, a ciò che 'non è afferrabile': si allude così al ritorno dell'epoca in cui le donne avevano un ruolo guida – per esempio nella civiltà minoica³³ – o può trattarsi, più generalmente, di un riferimento al ver-

³⁰ Cfr. L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

³¹ M. Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, cit., p. 342.

³² Ivi, p. 341.

³³ Cfr. Ch. Wolf, *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra. Frankfurter Poetik-Vorlesungen*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1983. Trad. it. di A. Raja, *Premesse a Cassandra. Quattro lezioni su come nasce un racconto*, Edizioni e/o, Roma 1984.

sante femminile della ‘perturbante’ che scompagina l’ordine maschile³⁴. D’altra parte Susman conferisce alla legge pre-etica – che coincide con quella materna e storicamente precede, stando a Bachofen ed Engels, la civiltà classica – un valore ciclicamente eterno, in parte inalterabile perché ripropone l’originario, in parte convertibile in una risorsa culturale alla quale l’essere umano attinge per confrontarsi con il flusso della 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 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 bis zum heutigen Tage 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 Widerspruch – und innerhalb der der Frau angewiesenen Sphäre war es keiner.

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 per l’essere umano. [...] 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, fino ad oggi, è stata tenuta nascosta rispetto alla storia. Il lato opposto della venerazione della legge divina nella quale lei ha vissuto era il suo nascondimento storico e il suo silenzioso servizio all’uomo e alla sua opera. La frase: “Che la femmina impari a servire a tempo debito secondo la propria destinazione” è esattamente complementare alla frase: “L’eterno femminile sempre più in alto ci eleva”. L’uomo europeo non percepiva alcuna contraddizione in tutto ciò – e all’interno della sfera che spettava alla donna non ce n’erano.

³⁴ Cfr. E. Chiti, M. Farnetti, U. Treder (a cura di), *La perturbante...*, cit.

Sobald aber die Begriffe der männlichen Ordnung als Maßstab auch an das Bild der Frau angelegt wurden, wurde der Widerspruch offenbar.³⁵

Ma non appena i concetti dell'ordine maschile furono applicati anche all'immagine della donna si manifestò la contraddizione.

L'applicazione della legge borghese in senso hegeliano ha escluso le donne dalla storia perché le ha relegate a un ruolo subalterno all'uomo e alla sua opera: il passaggio da *madri* nel senso ampio del termine a strumenti nelle mani degli uomini è stato irreversibile³⁶. Un processo nel quale l'uomo europeo non ha visto nessuna contraddizione fino al momento in cui le donne si sono interrogate sulla propria immagine e sul proprio ruolo culturale, e ne hanno capito il valore. Non curandosi della *differenza*, l'uomo occidentale ha adattato il femminile alla propria norma, sottovalutando il suo ruolo nel mito – le figure mitiche femminili sono tradizionalmente etichettate come maligne e portatrici di sventure³⁷ – oppure osservandolo sotto la 'luce della ragione':

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 entgegengestellt.³⁸

Ma fondamentalmente questa legge definisce la stessa sfera nella quale Adamo, nella storia della creazione, ha assegnato alla donna il nome di Eva – ossia vita. Una sfera che non differisce da quella nella quale la Pizia, nell'antica Grecia, fa annunciare la verità dagli abissi chiusi dell'essere e che, con l'imperturbabile e originaria certezza della vita di Antigone, si oppone al sapere distaccato dello spirito maschile.

Le figure mitiche femminili alle quali Susman si riferisce in questo saggio sono quelle che meglio interpretano il sapere 'oscuro', eredità dell'antica legge patriarcale, e che portano con sé il valore della vita: sono la Pizia che annuncia la verità, Antigone che non obbedisce alla legge cittadina, ma anche Pandora, colei che, piuttosto che essere colpevole per aver aperto il vaso contenente tutte le sciagure del mondo, svela secondo Susman una dimensione oscura che annichilisce il maschile:

³⁵ M. Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, cit., pp. 343-347.

³⁶ Cfr. Ch. Wolf, *Voraussetzungen einer Erzählung...*, cit., pp. 166-167.

³⁷ Cfr. R. Svandrlik, *Introduzione a Il riso di Ondina...*, cit., pp. 19-21.

³⁸ M. Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, cit., p. 347.

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 auszuschießen berufen ist.³⁹

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 gravi e sospetti sull'umanità.

Molti anni dopo in *Speculum*, Luce Irigaray affermerà che il *logos* maschile è riuscito a colonizzare, attraverso il sistema binario che ne regola il funzionamento, il linguaggio delle madri. La diversità della lingua di queste ultime, estranea all'orecchio dell'ordine simbolico maschile, deve essere custodita dalle donne che, storicamente, non solo si sono sottomesse all'ordine prestabilito dall'uomo, ma hanno dovuto castrare il proprio linguaggio⁴⁰.

Alla luce di questa analisi delle radici culturali del femminile mi sembra che alla domanda se le donne, nella loro storia di privazione culturale, hanno pagato un 'prezzo troppo alto' Susman abbia risposto affermativamente.

3.4 *Il discorso sul femminile in Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt (1926) e in Frau und Geist (1931)*

Le teorie sul femminile elaborate da Margarete Susman vengono illustrate in maniera sistematica in due saggi scritti a cavallo tra gli anni Venti e gli anni Trenta: *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* (1926; La questione femminile nel mondo contemporaneo) – pubblicato per la prima volta sulla rivista «Der Morgen» – e *Frau und Geist* (1931; La donna e lo spirito) che esce per la «Literarische Welt»⁴¹.

In *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* Margarete Susman si rivolge alle donne della sua generazione e affronta la 'questione' legata alla loro affermazione sociale nel mondo a lei contemporaneo, ossia negli anni Venti. Vengono trattati principalmente due temi: la categoria di *Umweg* (strada più lunga) e la questione della rappresentazione del femminile. Il saggio si apre con una domanda fondamentale:

³⁹ Ivi, p. 346.

⁴⁰ Cfr. L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974. Trad. it. di L. Muraro, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

⁴¹ M. Susman, *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 5, 1926, pp. 431-452, <<http://goo.gl/ZwNFB9>> (11/2015); ristampato in Ead., *Das Nah- und Fernsein des Fremden...*, cit., pp. 143-168; M. Susman, *Frau und Geist*, «Die literarische Welt», 20.3.1931, pp. 1-2.

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?⁴²

Con questa idea si pone però l'interrogativo fondamentale che è la radice di tutto il problema femminile: come può la donna, partendo da questa forma così profondamente svagata della sua vita, giungere alla comunità? Come può, da qui, trovare la strada verso la parola, verso lo spirito, verso l'azione, la rappresentazione, verso tutte le mediazioni della vita originaria e dunque verso il prossimo?

Affinché la donna consolidi la propria identità culturale e, almeno in un primo momento, si emancipi dal destino biologico che l'ha resa subalterna, e giochi un ruolo determinante nella *Gemeinschaft*, è necessario tracciare una strada nuova.

La prima risposta che Susman fornisce al quesito centrale del suo saggio parte dal presupposto che le donne non intendono entrare nella *Gemeinschaft* seguendo le modalità dettate dall'uomo: deviano piuttosto dalle strade tracciate e ne fondano delle nuove⁴³. Il passo delle donne si contraddistingue, dunque, per una diversità dall' 'incedere passo dopo passo' che è 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.⁴⁴

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. È completamente priva di strade. Tutto ciò che è strada appartiene al regno dell'uomo.

'Riposando' o 'andando al galoppo', 'rimanendo attaccata a terra' o addirittura 'volando': le donne che scrivono o che si esprimono pubblicamente riferiscono un rapporto specifico con la lingua e con la realtà che le circonda.

Partendo da questi assunti la scrittrice assegna alla donna la categoria dell'*Umweg*: è la via alternativa, una strada più lunga, «der gefahrvolle

⁴² M. Susman, *Das Frauenproblem...*, cit., p. 158.

⁴³ Cfr. R. Calabrese, *Introduzione*, in Ead., *Felicità del dialogo...*, cit., p. 17.

⁴⁴ M. Susman, *Das Frauenproblem...*, cit., p. 159.

und verworrene [Weg]» («il sentiero pericoloso e contorto»)⁴⁵ che passa attraverso la sfera maschile, ma che, allo stesso tempo, si differenzia dall'ordine simbolico maschile e dalla sua 'linearità':

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 Bösen nicht.⁴⁶

Questo discorso lo dice a chiare lettere: l'unica strada della donna è una strada piena di deviazioni. Lei ha bisogno di quella dell'uomo per oltrepassare se stessa, per poter superare i pericoli quasi insormontabili che la minacciano dalla sua solitudine precedente all'etica. Non si tratta, infatti, di una solitudine principalmente mentale, ma di una solitudine che di per sé sta al di là del bene e del male. Lei non possiede il concetto di buono e cattivo.

Le immagini del sentiero tortuoso e della strada piena di deviazioni sono ricorsive nella prosa e nella poesia di Margarete Susman. In tale contesto l'*Umweg* acquisisce un'importanza emblematica perché vi si condensano le riflessioni più significative sul metodo che le donne dovrebbero adottare per definire la propria modalità d'espressione: si tratta di un meccanismo di differenziazione linguistica e culturale che le donne della sua epoca devono conoscere per rivedere i ruoli assegnati dalla norma.

Chiarendo che la battaglia per una nuova lingua e una nuova immagine femminili ha una certa urgenza temporale (non a caso, nel titolo, si ricorre all'aggettivo *gegenwärtig* [contemporaneo]), Susman ribadisce che questa battaglia può essere affrontata solo se si recupera la conoscenza originaria delle madri, come abbiamo visto nel saggio precedente:

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,

Sapere originario del regno delle madri. Si tratta di un sapere silenzioso che non si dispone in una chiara sequenza di riflessioni e di frasi, non si manifesta nella creazione,

⁴⁵ M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 117. Trad. it. di A. Czajka, G. Cunico, *Il senso dell'amore*, cit., p. 113.

⁴⁶ M. Susman, *Das Frauenproblem...*, cit., p. 159.

Bild und Gestalt – es steigt unvermittelt auf aus dem Abgrund des Schweigens – und sein Wort selbst ist in undurchdringliche Stummheit eingehüllt.⁴⁷

nell'immagine e nella forma, ma s'innalza direttamente dall'abisso del silenzio: persino la sua parola è avvolta in un impenetrabile mutismo.

Lo spazio delle madri, muto, non è uno spazio metafisico, ma mitico: vi si intravedono, infatti, le forme del femminile nella loro dimensione originaria; il sapere materno, dunque, non si oppone al maschile, bensì lo precede perché amministra il ciclo vitale attraverso il 'mistero dell'amore':

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.⁴⁸

È il sapere oscuro, estraneo alla storia che è delle Sibille, quella tenace sapienza di Antigone che ruota intorno al diritto inalienabile della vita e della morte e che non si lascia toccare da nessuna legge posteriore, è il sapere di Diotima che viene dal mistero racchiuso dell'amore.

Non solo Antigone, anche le Sibille e Diotima⁴⁹ sono esempi di figure mitiche che nascono, secondo Susman, da una spiritualità delle madri che non ha voce e che non si concretizza in un'immagine, in una forma o in una creatura:

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.⁵⁰

Si tratta di un sapere più originario e più misterioso, non è il sapere chiaro e razionale proprio della ragione, le cui visioni cambiano nel tempo e col tempo, ma una conoscenza eterna e immutabile di un ordine più rigido e più oscuro rispetto a quello dello spirito desto.

⁴⁷ M. Susman, *Frau und Geist*, cit., p. 2.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 97-125; L. Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985. (Trad. it. di Luisa Muraro, Antonella Leoni, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985). 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.

⁵⁰ M. Susman, *Frau und Geist*, cit., p. 2.

Il secondo importante aspetto che Margarete Susman affronta in *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* riguarda la rappresentazione, o le rappresentazioni, del femminile. Nel concetto di rappresentazione del femminile inteso da Susman si incontrano il concetto di ‘femminilità immaginata’ e il ‘divieto della figura’ professato dall’ebraismo.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Susman sostiene che, grazie alla centralità culturale della donna, l’epoca romantica ha visto una prima, reale emancipazione dall’*iconicità* dell’immagine del femminile. Tuttavia, la donna immaginata rimane ancora il ‘grande tema’ del maschile, il che impedisce che le donne prendano coscienza della propria creatività, siano esse autrici, artiste o impegnate politicamente⁵¹.

Susman affronta il tema della ‘femminilità immaginata’ anche dalla prospettiva della *Bilderlosigkeit* (assenza di immagini), ossia rivendicando l’irrelevanza che l’immagine gioca nella cultura ebraica: in questo saggio, il concetto della *Bilderlosigkeit* costituisce l’anello di congiunzione tra il femminile e la cultura ebraica. Partendo da un confronto tra la tradizione greco-cristiana – che è il fondamento della cultura europea – e quella ebraica, Susman afferma che le donne europee sono state vittime del ‘vizio’ dell’immagine; di conseguenza sono state ridotte a una rigida opposizione tra Eva, la generatrice del peccato, e la Vergine Maria, simbolo sommo di purezza:

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.⁵²

Tra le immagini estreme della donna – tra Eva, che porta il peccato al mondo, e l’incorruttibile Madonna che, senza peccato, concepisce Dio – non esiste alcuna strada, non c’è alcuna sfumatura bensì un unico aut aut. [...] E se ci chiediamo: cos’è che l’uomo, colui che crea – e che ha quindi una funzione rappresentativa –, ha amato e venerato della donna con tale esaltazione fino a renderla divina? E la risposta sconvolgente è la seguente: mai la donna stessa, sempre un’idea, un’immagine della perfezione.

⁵¹ Cfr. S. Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische...*, cit., p. 23; R. Svandrlik (a cura di), *Il riso di Ondina...*, cit., p. 9.

⁵² M. Susman, *Das Frauenproblem...*, cit., pp. 144-147.

Le due immagini polarizzate del femminile – Eva la peccatrice e la Vergine Maria – che Susman commenta in questo importante paragrafo sono frutto di un modo di pensare fuorviante perché basato sulle opposizioni. La conseguenza di questo *modus pensandi* è duplice: da una parte c'è la peccatrice, la *femme fatale*, la prostituta, ma ci sono anche le figure della strega e dell'isterica, rappresentazioni definite dall'ordine simbolico maschile⁵³; dall'altra c'è la costruzione di un'immagine femminile funzionale all'uomo per mantenere il femminile in una condizione di immobilità. Per smantellare il potere che l'uomo – in qualità di 'pigmalione' culturale – ha conferito all'immagine e alla rappresentazione del femminile, Margarete Susman auspica che le donne ricorranò allo stesso divieto sull'icona che Israele ha posto sulla divinità e al quale l'autrice riserva un ruolo importante in diversi saggi riguardanti l'idea messianica e lo spirito dell'ebraismo⁵⁴. Alla base di questo processo sta la valorizzazione della modestia che ha una radice ebraica: Susman invita le donne a rispettare ciò che la Torah riconosce sotto il nome di *tzniuth*, ossia quel complesso di leggi attraverso le quali le donne ebreë decidono di affermarsi non solamente come corpo ma anche e soprattutto come persone equilibrate e complete nella fisicità come nella spiritualità⁵⁵. In ambito ebraico, infatti, la bellezza femminile riveste un valore meno rilevante rispetto al culto delle immagini della cultura cristiana: le donne non vengono venerate per la loro bellezza, a loro non vengono dedicati canti di adulazione, né sono oggetto di contesa tra gli uomini⁵⁶.

Il processo di emancipazione culturale delle donne deve passare dunque per una nuova rappresentabilità che non sia solo immagine ma contempli anche la parola, ossia, implicitamente, la lingua del femminile. Nella trasformazione da oggetto della rappresentazione, della narrazione, dell'azione a soggetto autoriale, psicologico, artistico si gioca, dunque, l'intero 'problema' femminile:

⁵³ U. Treder, *Von der Hexe zur Hysterikerin. Zur Verfestigungsgeschichte des »Ewig Weiblichen«*, Bouvier, Bonn 1984.

⁵⁴ Cfr. M. Susman, *Die messianische Idee als Friedensidee*, «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 4, 1929, pp. 375-385, <<http://goo.gl/ZwNFB9>> (11/2015); ristampato in Ead., *Vom Geheimnis der Freiheit*, cit., pp. 56-67.

⁵⁵ Cfr. G. Ghiandelli, *La donna nell'ebraismo*, prefazione di M. Mantovani, L. S. Gruppo Editoriale, Bologna 2006, pp. 53-58.

⁵⁶ Cfr. R. Heuer, *Mutter in Israel – Muse der Romantik. Brendel Mendelssohn Veit – Doctrothea von Schlegel*, in N. Altenhofer, R. Heuer (Hrsgg.), *Jüdinnen zwischen Tradition und Emanzipation*, cit., pp. 27-47.

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.⁵⁷

Lei [la donna] si cercò nell'immagine creata dall'uomo e non si trovò. Vi trovò la più alta e la più profonda delle essenze femminili ma non la sua realtà. Qui iniziò la battaglia: la dura lotta tra l'immagine che l'uomo si è fatto della donna e la donna stessa. Questa lotta rappresenta l'intero problema femminile.

3.5 Wandlungen der Frau (1933): *la fine dell'emancipazione femminile?*

L'invito alla partecipazione politica e la speranza in una rivoluzione femminile organizzata per un miglioramento culturale comune ai due sessi sono componenti che non trovano spazio in *Wandlungen der Frau* (Cambiamenti della donna), l'ultimo saggio che Susman dedica alla questione femminile.

Qui la scrittrice ritorna sulle tematiche che le stanno maggiormente a cuore: la disgregazione della coppia in quanto istituzione alla base della cultura occidentale; il rapporto con il movimento femminista; il recupero della dimensione mitica femminile; il ruolo della maternità e, infine, la funzione *redentrica* che la donna ricopre in una società dissolta.

La 'dissoluzione' culturale che Susman argomenta nei saggi precedenti trova nella crisi della coppia borghese una cartina di tornasole. Da una parte la scrittrice decide di affrontare una tematica familiare al dibattito del primo femminismo tedesco: quella del matrimonio come microcosmo sociale che rispecchia l'oppressione femminile da parte dell'uomo⁵⁸. 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 di Susman rispetto all'ex marito cambia.

Benché la coppia borghese fosse data per spacciata già nel saggio *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, pubblicato sette anni prima, la scrittrice riponeva all'epoca una speranza nella realizzabilità di un progetto di coppia felice basato sulla cooperazione tra i sessi. Ricorrendo alla metafora del giardino da coltivare insieme, Margarete Susman esprimeva, infatti, la propria fiducia:

⁵⁷ M. Susman, *Das Frauenproblem...*, cit., p. 145.

⁵⁸ Cfr. L. Secci (a cura di), *Dal salotto al partito. Scrittrici tedesche tra rivoluzione borghese e diritto di voto (1848-1918)*, Artemide, Roma 2007, pp. 25-32. Donne aristocratiche come Ida von Hahn-Hahn (1805-1880) e Malwida von Meysenburg (1816-1903) ma anche Fanny Lewald, Louise Aston, Louise Dittmar (1807-1884) – quest'ultima autrice di un saggio intitolato *Das Wesen der Ehe* (1849) – sono le prime a esternare sentimenti di inadeguatezza rispetto alla vita matrimoniale.

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 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.⁵⁹

E proprio come la nobile rosa che, per perdurare nella sua forma e per non tornare a inselvaticarsi, ha bisogno della coltivazione, dell'attenzione, della forbice del giardiniere, così anche la forma della coppia sposata ha bisogno di cure per mantenersi. Certo, malgrado tutta la buona volontà, può a far cadere i petali della rosa, a sradicare e distruggere il matrimonio. La coppia che funziona davvero è sempre una grazia perché è la soluzione di un problema irrisolvibile, di un compito infinito.

La speranza scompare del tutto in *Wandlungen der Frau*: l'equilibrio tra i due sessi è ormai precario perché l'uomo non dispone degli strumenti per dedicarsi alla cura e al mantenimento della coppia.

Come previsto da Susman stessa nei suoi saggi precedenti, il movimento d'emancipazione femminile sembra aver combattuto invano per ottenere un'uguaglianza con l'uomo. Solo ora, dopo aver investito parecchie forze, le donne si rendono conto di aver lottato contro un sesso indebolito:

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 um seine Welt.

In origine il movimento delle donne era privo di complicazioni e ingenuo. Partiva dalla base sicura di un mondo la cui segreta instabilità non si percepiva ancora. Puntando all'eguaglianza davanti alle leggi dell'uomo, al collaborare con i suoi ordinamenti e con la sua opera, nonché a un suo libero inserimento nel mondo maschile, la sua battaglia sembrava soprattutto una competizione con l'uomo e per il suo mondo.

⁵⁹ M. Susman, *Das Frauenproblem...*, cit., p. 163.

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 Mann hatte der Frau gar keine Welt mehr anzubieten; alle seine Ordnungen und Gesetze waren zerfallen.⁶⁰

Ma quando, da un giorno all'altro, le porte di quel mondo desiderato le si aprirono quasi sulla notte avvenne il maggiore 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 decaduti.

La crisi dell'uomo destabilizza l'ordinamento del matrimonio, inteso come istituzione emblematica della cultura borghese. La crisi della coppia borghese nasce dalla fine della subalternità della donna – la quale sembrerebbe essere oramai indipendente sia sul piano economico che psicologico – e del ruolo preponderante dell'uomo:

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.⁶¹

La nuova donna di oggi, indipendente e sicura di sé, con un grande sogno 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 rimandata a se stessa, infinitamente sola.

L'epoca di cambiamenti alla quale si stava assistendo non poteva lasciare indifferente una donna che, mai come in quel momento storico, si preparava a una serie di cambiamenti che la riguardavano in prima persona. Alla donna spetta il rinnovamento dell'eros e della coppia, una liberazione della sessualità che passa anche attraverso il contatto con il divino («Gott ist er Eros. Eros ist ein Gott» [Dio è lui Eros. Eros è un dio]⁶²):

Die Lage der Frau selbst zwingt sie zu einer vollkommenen Umgestaltung und Neugestaltung des Eros.

La condizione stessa della donna la costringe a una trasformazione completa e a un rinnovamento dell'Eros.

⁶⁰ M. Susman, *Wandlungen der Frau*, «Die Neue Rundschau», 1, 1933, pp. 105-124; ristampato in Ead., *Gestalten und Kreise*, hrsg. von Manfred Schlösser, Diana Verlag, Stuttgart-Konstanz 1954, pp. 160-177, qui p. 161.

⁶¹ Ivi, p. 168.

⁶² Ivi, p. 166.

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, überationalisierte Wirklichkeit.⁶³

La donna, infatti, che aveva appena iniziato a tornare a se stessa in tutti i sensi e che aveva preso consapevolmente la propria vita su di sé, 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 millenario durante il quale non è stata altro che madre, amante e amata, quella donna è approdata, in questo frangente, a una realtà che non solo è dissolta nel caos ma che le è anche profondamente estranea, finalizzante, calcolatrice, iperrazionalizzata.

Il ruolo che Margarete Susman affida alle donne alla vigilia del Terzo Reich è analogo a quello delle donne romantiche: è un compito di redenzione sia politica sia religiosa, in una parola culturale. Partendo dalla trasformazione (o dalle *trasformazioni* del titolo) che passa anzitutto per una concezione della maternità come portatrice di valori essenziali, la donna dell'epoca di Weimar formula un nuovo messaggio di redenzione della coscienza collettiva indirizzato all'uomo, che è disorientato. Il messaggio di redenzione va inteso però anche religiosamente, come rivela la lingua dal 'doppio sostrato' di Susman. La strada della *Erlösung* (redenzione) del femminile consiste, appunto, in una trasformazione che parte dall'interiorità, analoga a quella di una crisalide che si trasforma in farfalla:

Das sind die ewigen Symbole der männlichen und der weiblichen Art zu sein; der aus Geist und Stein hoch über die Erde emporsteigende, sich selber tragende Turm als Symbol des männlichen Seins – und dagegen als Symbol des weiblichen: der aus dumpfer Nacht mit seinem ganzen Sein sich loswindende, vor allem menschlichen Tun und Bilden geheimnisvoll vollendete Schmetterling: das höchste Geschaffene und das tiefste Wirkliche.⁶⁴

Questi sono i simboli eterni dell'essere maschile e dell'essere femminile; la torre fatta di spirito e pietra che si erge sulla terra e si regge da sola, simbolo del maschile; e dall'altra parte il simbolo del femminile: una farfalla che si libera dalla notte cupa con tutta se stessa, misteriosamente compiuta davanti all'azione e alla costruzione umana. Il creato più alto e il reale più profondo.

⁶³ M. Susman, *Das Frauenproblem...*, cit., p. 158.

⁶⁴ Ivi, p. 167.

La redenzione del femminile consiste dunque nel passaggio dall'essere vincolata (*unerlöst*) all'essere libera, e dunque attivamente capace di redimere (*erlöst*): nel cambiamento, sostiene giustamente Klapheck, risiede il nucleo della redenzione⁶⁵.

Il ruolo di redentrica teorizzato da Margarete Susman va contestualizzato nella difficoltà di quei tempi, nella condizione di emergenza – siamo nel 1933 – in cui questo saggio viene pubblicato:

Ein Aufsatz, den ich damals für die *Neue Rundschau* unmittelbar vor dem Aufstieg Hitlers wirklich unter Qualen schrieb, 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.⁶⁶

Quest'articolo che scrissi per la *Neue Rundschau* poco prima dell'ascesa al potere di Hitler realmente in preda alla sofferenza perché sentivo che tutto stava cambiando, che questa dolorosa rivoluzione stava sfociando in una assai diversa, mostra qualcosa della condizione delle donne di allora.

Come aveva già scritto nel saggio *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, Susman sostiene che negli anni difficili che precedono il Terzo Reich la donna riveste un ruolo centrale perché trasforma se stessa ma, allo stesso tempo, percepisce e interpreta i cambiamenti della propria epoca:

Damit deutet sich abermals eine zentrale Rolle der Frau in der heutigen kathartischen Umbildung des Bewusstseins 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.

Così si profila il ruolo centrale della donna nella trasformazione catartica attuale delle coscienze. Non è una trasformazione di minore entità rispetto a quella dell'uomo, tutt'altro, sembra che alla donna spetti il ruolo principale nell'esecuzione dei cambiamenti odierni. La coscienza femminile porta con sé, già all'interno della propria struttura, il germe del proprio ampliamento perché essa, in quanto coscienza materna, racchiude, originariamente, la responsabilità per una vita altrui.

⁶⁵ Cfr. E. Klapheck, *Margarete Susman...*, cit., pp. 202, 207, 210.

⁶⁶ M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., p. 137.

[...] 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.⁶⁷

[...] Forse è proprio questa priorità della donna, oggi, a risvegliare nei cuori degli esseri umani il pensiero di un possibile 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.

Nei periodi di crisi delle coscienze come questo, alle donne spetta il compito più arduo, quello di trasformarsi e di trasformare. Per questo Susman richiama con forza la possibilità di un nuovo matriarcato, che non è il ritorno a un'epoca storica primordiale – come spiegato da Bachofen⁶⁸, peraltro citato da Susman in questo stesso saggio –, bensì va interpretato come una catarsi storica nella quale la figura mitica femminile 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 reincarnazione.

3.6 I saggi su Rosa Luxemburg

Il rivoluzionario Gustav Landauer è stato, insieme a Simmel e a Buber, una delle figure di riferimento fondamentali per Margarete Susman. Fu lui uno dei primi che, leggendo *Vom Sinn der Liebe*, parlò di un talento femminile⁶⁹. Nella sua teoria sulla rivoluzione, Landauer coniugava ebraismo e socialismo in polemica con il marxismo: respingendo l'idea nazionalistica finalizzata alla formazione dello stato palestinese, 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 influi profondamente sul suo pensiero anarco-socialista⁷⁰. Allo stesso modo, come abbiamo visto, Susman condivideva il concetto di rivoluzione trasversale elaborato da

⁶⁷ M. Susman, *Wandlungen der Frau*, cit., p. 173.

⁶⁸ 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.

⁶⁹ Cfr. B. Hahn, *Margarete Susman. Dialogisches Schreiben*, in Ead. (Hrsg.), *Frauen in den Kulturwissenschaften: von Lou Andreas Salomé bis Hannah Arendt*, Beck, München 1994, pp. 81-95.

⁷⁰ Cfr. G. Ragona, *Gustav Landauer. Anarchico ebreo tedesco, 1870-1919*, cit.

Landauer. La morte lo colpì nel 1919, pochi mesi prima di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht (1871-1919). Con loro, commenterà Susman nelle sue memorie, moriva la speranza di un futuro socialista in Germania:

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 erschütterte und eine nahe schreckliche deutsche Zukunft vorausahnen ließ.⁷¹

Fu così che Gustav Landauer morì della morte alla quale era destinato [...]. Pochi mesi dopo ci fu l'orrendo omicidio di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht che ci sconvolse profondamente e che ci fece presagire un vicino futuro terribile per la Germania.

È certamente attraverso l'amicizia con Gustav Landauer che Susman si avvicina alla figura di Rosa Luxemburg. Una donna che ammirò profondamente⁷² e della quale, già nel 1923, aveva recensito le lettere scritte nel carcere femminile di Breslau (1916-1917) ritrovate all'indomani della sua morte (*Rosa Luxemburgs Briefe*⁷³; Le lettere di Rosa Luxemburg). Trent'anni dopo, Susman ritorna sull'argomento con due saggi di grande rilievo: *Erinnerung an Rosa Luxemburg* (Ricordo di Rosa Luxemburg) del 1951, seguito da *Es darf keine Verlorenen geben* (Nessuno può andare perduto) del 1959⁷⁴. Questi ultimi furono pubblicati sulla rivista cristiano-socialista «*Neue Wege*» diretta da Leonhard Ragaz.

È importante sottolineare che nei saggi dedicati a Rosa Luxemburg Margarete Susman non si occupa della sua teoria politica – e quando lo fa, come nel saggio del 1959, la legge sotto l'influsso cristiano-socialista un po' fuorviante di Ragaz –, ma delle epistole che la rivoluzionaria scrisse durante i suoi lunghi periodi di prigionia. Le migliaia di lettere scritte da

⁷¹ M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt...*, cit., p. 76.

⁷² Cfr. *ivi*, p. 24.

⁷³ Le prime lettere ad essere pubblicate subito dopo l'omicidio della Luxemburg furono quelle indirizzate a Sophie Liebknecht (*Briefe aus dem Gefängnis*). Nel 1923 Luise Kautsky (1864-1944) curò la pubblicazione di quelle inviate a lei e a suo marito Karl Kautsky (1854-1938), il direttore della «*Neue Zeit*», la rivista socialista per la quale la Luxemburg scrisse molti articoli.

⁷⁴ M. Susman, *Rosa Luxemburgs Briefe*, «*Aufstieg*», 19.1.1923, ristampato in Ead., *Vom Geheimnis der Freiheit*, cit., pp. 277-283; *Erinnerung an Rosa Luxemburg*, «*Neue Wege*», 1951, 11, pp. 435-440, disponibile online <<http://goo.gl/8AXjOj>> (12/2015); *Es darf keine Verlorenen geben*, «*Neue Wege*», 1959, 2, pp. 37-42, disponibile online <<http://goo.gl/zFg0r7>> (06/2015) e ristampato in Ead., *Vom Geheimnis der Freiheit*, cit., pp. 271-277. I contenuti del saggio pubblicato nel 1951 richiamano in più passaggi la recensione alle lettere scritta nel 1923.

Rosa Luxemburg⁷⁵ sono indirizzate agli amici più cari (da Leo Jogisches [1867-1919] a Clara Zetkin [1857-1933], da Karl [1871-1919] a Sophie Liebknecht [1884-1964]) 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).

Conoscendo la passione che Susman nutriva per la scrittura epistolare e per una grande autrice di lettere come Rahel Varnhagen, comprendiamo anche la ragione della sua scelta. Che non è l'unica, come vedremo. Dalle lettere emergono gli aspetti meno conosciuti di Rosa Luxemburg: la gioia di vivere, la passione per la letteratura e per gli aspetti formali della lingua tedesca⁷⁶.

Susman è affascinata dalla sua scrittura e, nei suoi saggi, lascia che sia il lato umano, intimo se vogliamo, di Luxemburg ad affiorare, lasciando scivolare in secondo piano quello politico stricto sensu. Le lettere scritte dal carcere femminile di Breslau e indirizzate a Sophie Liebknecht (solo una delle numerose destinatarie⁷⁷) attirano l'attenzione di Susman perché rivelano un mondo attento alle piccole cose, una compartecipazione e un'ampiezza di riflessioni, e lasciano emergere una fluidità linguistica che ricorda le corrispondenze tra Rahel Varnhagen e Pauline Wiesel (1778-1848) o quello tra Karoline von Günderode e Bettina von Arnim, pure segnato dalla tragica morte della prima⁷⁸.

Nel commentare queste lettere, che sono l'oggetto dei saggi su Rosa Luxemburg, Margarete Susman mette l'accento sul fatto che la lettura delle epistole restituisce un'immagine diversa, inconsueta di Rosa Luxemburg, lontana dall'idea delle battaglie politiche, dalla rivoluzione, dal carcere:

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.

Il nome di Rosa Luxemburg è
noto a tutti; ma 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.

⁷⁵ Le epistole raccolte nel corso degli anni Ottanta dall'Istituto marxista-leninista di Berlino sono 2.360.

⁷⁶ Cfr. B. Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene...*, cit., p. 203.

⁷⁷ Cfr. R. Luxemburg, *Gesammelte Briefe*, Dietz Verlag, Berlin 1984, Bd V. La maggior parte delle epistole che Rosa Luxemburg scrive dal carcere di Breslau (1917) sono destinate a Mathilde Jacob (1873-1943) e alle già menzionate Clara Zetkin e Sophie Liebknecht.

⁷⁸ Cfr. V. Perretta, *Bettina Brentano e Caroline von Günderode: un carteggio*, cit., p. 159.

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.⁷⁹

Si pensa alle riunioni di partito, al comunismo, agli scontri in strada, forse anche alla prigionia più oscura nella quale ha agonizzato per anni, alla fine terribile che ha conosciuto, a questa atmosfera durissima, amara e spaventosa della realtà nella quale si sono giocati la sua vita e il suo operato.

Come nel caso di Bettina Brentano, anche nelle lettere di Rosa Luxemburg domina il rapporto con la natura, alla quale si avvicina con una duplice inclinazione: con empatia e, forte dei suoi studi di botanica, con occhio scientifico⁸⁰. Il rapporto con la natura nasce in una condizione di emarginazione, nella quale Rosa sperimenta il confronto con il dolore legato alla prigionia. Analogamente a Rahel, «glücklich in der Fremde»⁸¹ (felice nell'estraneità), Rosa Luxemburg valorizza la forza della vita e osserva il ciclo della natura:

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:

Com'è diversa, com'è tremendamente 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 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.

⁷⁹ M. Susman, *Erinnerung an Rosa Luxemburg*, cit., p. 435.

⁸⁰ Le lettere indirizzate a Liebknecht o a Luise Kautsky colpiscono per lo zelo con il quale Luxemburg descrive le piante del suo giardinetto del carcere di Wronke – dove ancora godeva di una relativa libertà – e quelle che riesce a osservare dalla sua cella di Breslau. A questa osservazione del mondo della natura si unisce una passione per la cultura tedesca (musicale, teatrale e letteraria). Cfr. *Gesammelte Briefe* precedentemente citati: 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 Luxemburg parla di alcune sue passioni teatrali.

⁸¹ H. Arendt, *Rahel Varnhagen...*, cit., p. 80 e sgg.

Herrlichkeit, Schönheit, le-
bendigste Offenbarung finden
die Augen dieser Begnadeten
überall – zwischen den
Pflastersteinen des Gefängnis-
hofes, 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.⁸²

Splendore, bellezza, le più vive
rivelazioni trovano ovunque
gli occhi di questa donna ricca
di talento. Nel lastricato del
cortile carcerario, nella vita
e nei destini particolari degli
animaletti che fanno lì i loro
nidi, nel fiorire e crescere delle
miserie piante intorno a lei, delle
due chiome degli alberi che
fanno cenno sopra il muro, ma
soprattutto nell'aria, nel volo e
nelle voci dei piccoli, amati uc-
celli così profondamente cono-
sciuti, nelle nuvole splendenti,
dolcemente ammassate – nella
dimensione più piccola come in
quella più grande, nel più vicino
come nel più lontano per lei il
mondo vive, fiorisce, parla.

Una delle lettere che più colpisce 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 1917⁸³. Luxemburg descrive l'uccisione di un bufalo e, paragonandola a un bambino che non sa quello che sta per accadere, denuncia l'insensatezza della pena che la bestia subisce:

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, schau-
te dabei vor sich hin mit einem
Ausdruck in dem schwarzen Ge-
sicht und den sanften, schwarzen
Augen, wie ein verweintes Kind.

Sonjuščka, la pelle dei bufali è
proverbiale per lo spessore e
la durezza, eppure la loro era la-
cerata. 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.

⁸² M. Susman, *Erinnerung an Rosa Luxemburg*, cit., p. 435.

⁸³ Lettera di R. Luxemburg a S. Liebknecht del 24.12.1917, in R. Luxemburg, *Gesammelte Briefe*, cit., Bd. V, pp. 346-350. Trad. it. di G. Bonacchi in *Lettere 1893-1919*, a cura di L. Basso e G. Bonacchi, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 248-252.

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, man kann um den liebsten Bruder nicht schmerzlicher zucken, als ich in meiner Ohnmacht um dieses stille Leid zuckte.⁸⁴

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.*

Molte delle lettere dal carcere di Breslau fanno pensare alla trasformazione di un limite, che in questo caso è rappresentato dalle sbarre della cella, in una *chance* per riflettere sul senso dell'esistenza e, nel caso della pena della bestia uccisa, sulla violenza. Lo spazio della cella dà a Luxemburg l'opportunità di inventare un «paesaggio del desiderio»⁸⁵, che è ricorsivo nella scrittura epistolare delle donne, perché coincide con la riflessione, spesso vicina all'immaginario, su ciò che sta nel mondo esterno, nella comunità, nello spazio pubblico:

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.⁸⁶

In queste lettere dal carcere vive più vita e più ricchezza, più incanto di fronte a una nuova rivelazione che è più forte rispetto ad alcune descrizioni di terre e posti lontani nate dalla penna di uomini che hanno viaggiato lontano. Anche la notte nel carcere, solitaria, insonne, nera, lei la attraversa con una gioia misteriosa e ardente, con la beatitudine infinita della vita che le si risveglia nella più profonda interiorità.

La vita che Luxemburg conduce *all'interno* costituisce la sua risorsa, il luogo insieme geografico e immaginario in cui costruisce la propria identità di donna e di politica: «Wo ist zwischen der geistigen Persönlichkeit dieser Briefe und der lauten, Fanfaren schmetternden Parteikämpferin

⁸⁴ R. Luxemburg, *Gesammelte Briefe*, cit., Bd. V, pp. 349-350. Trad. it. di L. Basso, G. Bonacchi, *Lettere scelte 1893-1919*, Editori Riuniti, Roma 1913, p. 251.

⁸⁵ Cfr. R. Svandrlík, *Le pareti inquietanti...*, cit., p. 217.

⁸⁶ M. Susman, *Rosa Luxemburgs Briefe*, cit., p. 277.

die Brücke?»⁸⁷ (Dov'è il collegamento tra la personalità piena di spirito di queste lettere e la chiassosa combattente del partito che intona le fanfare?). Nella connessione tra pubblico e privato, tra 'dentro' e 'fuori', si costituisce, scrive Susman, l'impegno delle donne che Rosa Luxemburg incarna. Un impegno che non si rispecchia nei movimenti di emancipazione femminile, ma che, come sottolinea anche Arendt nel suo saggio su Rosa Luxemburg del 1966, tutela tutte le *differenze* che affiorano nella condizione, o nelle condizioni, di *estraneità*:

Her distaste for the women's emancipation movement, to which all other women of her generation and political convictions were irresistibly drawn, was significant; in the face of suffragette equality, she might have been tempted to reply, *Vive la petite différence!* She was an outsider, not only because she was and remained a Polish Jew in a country she disliked and a party she came soon to despise, but also because she was a woman.⁸⁸

Sia il messaggio di Arendt, a cui qui possiamo solo accennare, sia quello di Susman assumono così chiari contorni politici: pur prendendo le distanze dal movimento di emancipazione femminile Rosa Luxemburg è la portavoce della 'piccola differenza' femminile. Benché non venga esplicitata, Susman fa emergere questa 'piccola differenza' collegando la dimensione personale delle lettere a quella pubblica delle battaglie politiche – o perlomeno facendo in modo che l'una non escluda l'altra. Richiama così, oltre che Arendt, un'autorevole saggista come Virginia Woolf, che in *Three Guineas* (1938) sostiene quanto segue:

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.⁸⁹

Nella 'forza del cuore' a cui Susman fa riferimento in *Es darf keine Verlorene geben* (1959) si può leggere la «intensity of our private emotions» di Woolf, ma anche la *jüdische Grundkraft* (forza essenziale dell'ebraismo) che unisce religione e politica⁹⁰:

⁸⁷ Ivi, p. 278.

⁸⁸ H. Arendt, *Rosa Luxemburg: 1871-1919*, in Ead., *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York, 1968, pp. 33-56, qui pp. 44-45.

⁸⁹ V. Woolf, *Three Guineas*, Hogarth Press, London 1938; Oxford UP, Oxford 1992, p. 365.

⁹⁰ Cfr. anche: S. Weigel, *Die Stimme der Medusa. Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur von Frauen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1989, pp. 53 e sgg.

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.⁹¹

Se Rosa Luxemburg non avesse avuto questa incredibile forza del cuore, quella legge ordinatrice, quel rapporto ancestrale con tutto ciò che è natura e crescita, e se non avesse avuto quel suo temperamento caloroso, la sua attitudine alla politica sarebbe stata completamente diversa.

In questo aspetto di inclusione, piuttosto che di esclusione, dunque, mi sembra che Susman risponda alle domande che lei stessa si era posta nei saggi degli anni Venti, quando incoraggiava le donne a uscire dal silenzio, ad attivarsi in politica, a individuare le proprie strategie, ma senza dare un esempio, se così lo possiamo chiamare, da seguire. L'esempio scelto da Susman sono le lettere di Luxemburg nelle quali la dimensione privata non è quella della famiglia, né della casa, né della cura dei bambini, bensì quella della vita in un carcere in cui Luxemburg, ma potrebbero essere molte altre donne, è stata rinchiusa per motivi politici. Qui, nell'esperienza di vita più dolorosa e in una condizione di massima emarginazione, c'è il racconto di un mondo interiore che, soprattutto nella scrittura epistolare, rivela gli aspetti più intimi di una persona.

⁹¹ M. Susman, *Es darf keine Verlorenen geben*, cit., p. 274.

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 elencano le pubblicazioni citate nel testo. Nella sezione 1a (monografie, raccolte poetiche e saggistiche) sono state riportate tutte le varie edizioni di ogni singola opera dell'autrice per evidenziare la differenza tra le opere che hanno più edizioni e quelle che ne hanno una sola. Per una bibliografia completa dell'opera della scrittrice rimando al seguente volume: Manfred Schlösser (Hrsg.), *Für Margarete Susman. Aufgespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman* (Per Margarete Susman. Sul sentiero diviso. Per il novantesimo compleanno di Margarete Susman), Erato-Presse, Darmstadt 1964, pp. 384-394. Anche il sito internet curato da Barbara Hahn <<http://www.margaretesusman.com>> (06/2015), che comprende molti saggi dell'autrice di difficile reperibilità, rappresenta una buona risorsa online per una prima ricerca.

Letteratura primaria

1. Testi di Margarete Susman

a. Monografie, raccolte poetiche e saggistiche (selezione)

Mein Land. Gedichte (La mia terra. Poesie), Schuster & Loeffler Verlag, Berlin-Leipzig 1901.

Das Wesen der modernen deutschen Lyrik (L'essenza della poesia tedesca moderna), Stecker und Schröder, Stuttgart 1910.

Vom Sinn der Liebe, Eugen Diederichs, Jena 1912. Trad. it. di Anna Czajka, Gerardo Cunico, *Il senso dell'amore*, Diabasis, Reggio Emilia 2007.

Die Liebenden. Drei dramatische Gedichte (Gli amanti. Tre poesie drammatiche), Kurt Wolf, Leipzig 1917.

Lieder von Tod und Erlösung. Gedichte (Canti di morte e di redenzione), Drei Masken Verlag, München 1922.

Frauen der Romantik (Donne del Romanticismo), Eugen Diederichs, Jena 1929, 1931; Melzer, Köln 1960; Insel, Frankfurt a.M.-Leipzig 1996.

- Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Steinberg, Zürich 1946, 1948; Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 1968; Kok, Kampen 1987; Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1996; Édition du Cerf, Paris 2003. Trad. it. e cura di Gianfranco Bonola, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, Giuntina, Firenze 1999.
- Deutung einer großen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein* (Interpretazione di un grande amore. Goethe e Charlotte von Stein), Artemis Verlag, Zürich-Stuttgart 1951.
- Aus sich wandelnder Zeit. Gedichte* (Da un tempo in trasformazione. Poesie), Diana Verlag, Zürich 1953.
- Gestalten und Kreise* (Forme e cerchi), Diana Verlag, Stuttgart-Konstanz 1953, Zürich 1954.
- Die geistige Gestalt Georg Simmels* (Il profilo intellettuale di Georg Simmel), Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959.
- Deutung biblischer Gestalten* (Interpretazione di figure bibliche), Diana Verlag, Konstanz-Stuttgart 1955, 1960.
- Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen* (Ho vissuto molte vite. Ricordi), Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1964.
- Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964* (Il segreto della libertà. Raccolta di saggi 1914-1964), hrsg. von Manfred Schlösser, Agora, Darmstadt-Zürich 1965; Agora, Berlin 1994.
- Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe* (La vicinanza e la lontananza dell'estraneo. Saggi e lettere), hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Ingeborg Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992.

b. Saggi singoli di particolare rilievo (selezione)

- Judentum und Kultur* (Ebraismo e cultura), «Frankfurter Zeitung», 16.05.1907.
- Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Rezension* (Recensione di *L'anima e le forme* di Georg Lukács), «Frankfurter Zeitung», 5.9.1912; ristampato in *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Ingeborg Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, pp. 15-21.
- Spinoza und das jüdische Weltgefühl* (Spinoza e il senso ebraico del mondo), in Hans Kohn (Hrsg.), *Vom Judentum – Ein Sammelbuch* (Sull'ebraismo – Una raccolta), Kurt Wolff, Leipzig 1913, pp. 51-70; anche in *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964* (1965), hrsg. von Manfred Schlösser, Agora, Berlin 1994, pp. 85-104.
- Martin Buber. Von der Verwirklichung* (Martin Buber. Sulla realizzazione), «Frankfurter Zeitung», 28.5.1914; ristampato in Ead., *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964*, hrsg. von Manfred Schlösser, Agora, Darmstadt-Zürich 1965; Agora, Berlin 1994, pp. 144-154.
- Die Revolution und die Frau* (La donna e la rivoluzione), «Das Flugblatt», 4, 1918, n.s.; ristampato in *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Ingeborg Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, pp. 117-128.
- Rahels geistiges Wesen* (L'essenza dello spirito di Rahel), «Neue jüdische Monatshefte Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West», 20-22, 1918, pp. 464-477; online <<http://goo.gl/4wNIvD>> (11/2015).
- Der Stern der Erlösung. Zu Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 1921*, «Der Jude. Eine Monatsschrift», 4, 1921-1922, pp. 259-264; online <<http://goo.gl/zgehna>> (11/2015). Trad. it. di Gianfranco Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985.

- Rosa Luxemburgs Briefe* (Le lettere di Rosa Luxemburg), «Aufstieg», 19.1.1923; ristampato in Ead., *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964* (Il segreto della libertà. Raccolta di saggi 1914-1964), hrsg. von Manfred Schlösser, Agora, Darmstadt-Zürich 1965; Agora, Berlin 1994, pp. 277-283.
- Die Brücke* (Il ponte), «Der Jude. Eine Monatsschrift», Sonderheft *Antisemitismus und jüdisches Volkstum* (Antisemitismo e usi e costumi ebraici), 1925, pp. 76-84; ristampato in *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964*, hrsg. von Manfred Schlösser, Agora, Darmstadt-Zürich 1965; Agora, Berlin 1994, pp. 15-26; online <<http://goo.gl/RRjtyd>> (11/2015).
- Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* (La questione femminile nel mondo contemporaneo), «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 5, 1926, pp. 431-452, <<http://goo.gl/ZwNFB9>> (11/2015); ristampato in *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Ingeborg Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, pp. 143-168; online <<http://goo.gl/ZwNFB9>> (11/2015).
- Rahel*, «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 2, 1928, pp. 118-138; online <<http://goo.gl/ZXFZmC>> (11/2015); ripubblicato con alcune modifiche in Ead., *Frauen der Romantik*, Eugen Diederichs, Jena 1929, 1931; Melzer, Köln 1960; Insel, Frankfurt a.M.-Leipzig 1996.
- Auflösung und Werden in unserer Zeit* (Dissoluzione e cambiamento nel nostro tempo), «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 4, 1928, pp. 335-353; online <<http://goo.gl/X7GhBS>> (11/2015).
- Die neue Übersetzung der Heiligen Schrift. Zur Bibel-Übersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber* (La nuova traduzione delle Sacre Scritture. Sulla traduzione della Bibbia di Franz Rosenzweig e Martin Buber), «Basler Nachrichten», 18.2.1928; ristampato in *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Ingeborg Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, pp. 204-208.
- Die messianische Idee als Friedensidee* (L'idea messianica come idea di pace), «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 1929, 4, pp. 375-385; ristampato in *Vom Geheimnis der Freiheit...*, pp. 56-67; online <<http://goo.gl/h2C1Rx>> (11/2015).
- Mahatma Gandhi. Vortrag gehalten in Mainz 1929* (Mahatma Gandhi. Conferenza tenuta a Magonza nel 1929), in Ead., *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964* (Il segreto della libertà. Raccolta di saggi 1914-1964), hrsg. von Manfred Schlösser, Agora, Darmstadt-Zürich 1965; Agora, Berlin 1994, pp. 27-48.
- Die Idee der Ehe und die Ehescheidung*, «Frankfurter Zeitung», 12.1.1930.
- Zeenah U-Reenah, Freuenbibel. Übersetzung und Auslegung des Pentateuch von Jacob Ben Isaac aus Janow nach dem Jüdisch-Deutschen bearbeitet von Bertha Pappenheim. Herausgegeben vom Jüdischen Frauenbund, J. Kauffmann Verlag, Frankfurt a.M. 1930*, «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 5, 1931, pp. 454-456; online <<http://goo.gl/6KLYIt>> (11/2015).
- Frau und Geist* (La donna e lo spirito), «Die Literarische Welt», 20.3.1931, 12, 1931, pp. 1-2.
- Das Judentum als Weltreligion* (L'ebraismo come religione universale), «Mitteilungen der jüdischen Reformgemeinde», 1.7.1932; ristampato in *Vom Geheimnis der Freiheit...*, pp. 105-121.
- Der jüdische Geist* (Lo spirito ebraico), «Blätter des jüdischen Frauenbundes für Frauenarbeit und Frauenbewegung», 12, 1933, pp. 2-5; ristampato in *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Ingeborg Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, pp. 209-223.

- Die Schwester* (La sorella), in Frankfurter Goethe-Museum (Hrsg.), *Goethe-Kalender auf das Jahr 1933*, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1933, pp. 47-61.
- Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Todestag* (Rahel Varnhagen von Ense. Per il 100° anniversario della sua morte), «Die Literarische Welt», 10.3.1933, pp. 7-8; ristampato in Ead., *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Ingeborg Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, pp. 169-179.
- Wandlungen der Frau* (Cambiamenti della donna), «Die Neue Rundschau», 1, 1933, pp. 105-124; anche in Ead., *Gestalten und Kreise* (Forme e cerchi), hrsg. von Manfred Schlösser, Diana Verlag, Stuttgart-Konstanz 1964, pp. 160-177.
- Nachwort zu Bertha Pappenheims *Gebete* (Postfazione alle *Preghiere* di Bertha Pappenheim), Philo Verlag, Berlin 1936.
- Sigmund Freud*, «Du. Schweizerische Monatsschrift», 2, 1947, pp. 43-44; in *Gestalten und Kreise*, Diana Verlag, Stuttgart 1954, pp. 178-191.
- Erinnerung an Rosa Luxemburg* (Ricordo di Rosa Luxemburg), «Neue Wege», 11, 1951, pp. 435-440; online <<http://goo.gl/TtIX6x>> (11/2015).
- Goethes Verhältnis zur Schönheit* (Il rapporto di Goethe con il bello), in Ead., *Gestalten und Kreise*, hrsg. von Manfred Schlösser, Diana Verlag, Stuttgart-Konstanz 1954, pp. 9-23.
- Es darf keine Verlorenen geben* (Nessuno può andare perduto), «Neue Wege», 2, 1959, pp. 37-42; ristampato in Ead., *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964*, hrsg. von Manfred Schlösser, Agora, Darmstadt-Zürich 1965; Agora, Berlin 1994, pp. 271-277; online <<http://goo.gl/XPI5K5>> (11/2015).

c. *Saggi inediti presenti nel lascito di Margarete Susman (Deutsches Literaturarchiv Marbach)*

- Entwurf "Das Problem der Frau", wahrscheinlich von dem Aufsatz *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* (Bozza sul tema "La questione femminile", forse dal saggio *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*), dattiloscritto, A: Susman.
- Geschlecht und Liebe. Vortrag gehalten (1930)* (Sesso e amore. Conferenza tenuta nel 1930), dattiloscritto, A: Susman.
- Krieg und Frieden – Aufgaben der Frau* (Guerra e pace – Gli incarichi della donna), dattiloscritto, A: Susman.
- Probleme der Frau* (Vortrag; 1931) (Problemi della donna, conferenza), dattiloscritto inedito dal lascito di Margarete Susman, Konvolut Aufsätze über das Frauenproblem, Deutsches Literaturarchiv Marbach, A: Susman.
- Probleme der Geschlechter* (Problemi dei sessi), dattiloscritto, A: Susman.
- Über Frauen. Vortrag* (Sulle donne. Conferenza), dattiloscritto, A: Susman.
- Zum Geburtstag Frieda Gentner* (Per il compleanno di Frieda Gentner), dattiloscritto, A: Susman.

d. *Ricezione di Margarete Susman*

- Het boek Job en de lijdensweg van het Joodse volk*, vertaald door Trudie van der Spek-Begemann, Kok, Kampen 1987.
- Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, trad. it. e cura di Gianfranco Bonola, Giuntina, Firenze 1999.

Le livre de Job et le destine du peuple juif, trad. par Jacqueline Rastoin e Cécilie Rastoin, Édition du Cerf, Paris 2003.

Il senso dell'amore, trad. it. di Anna Czajka, Gerardo Cunico, Diabasis, Reggio Emilia 2007.

Letteratura critica

1. Letteratura critica su Margarete Susman

a. Studi su Margarete Susman

Gilleir Anke, Hahn Barbara (Hrsgg.), *Grenzgänge zwischen Dichtung, Philosophie und Kulturkritik. Über Margarete Susman* (Confini tra poesia, filosofia e critica culturale. Su Margarete Susman), Wallstein, Göttingen 2012.

Klapheck Elisa, *Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie* (Margarete Susman e il suo contributo ebraico alla filosofia politica), Hentrich & Hentrich Verlag, Berlin 2014.

Nigg Walter, *Eine Würdigung bei Anlass der Verleihung des Doktors honoris causa an Frau Margarete Susman durch die Freie Universität Berlin im Jahre 1959* (Un riconoscimento in occasione della Laurea honoris causa conferita dalla Libera Università di Berlino nel 1959 a Margarete Susman), im Selbstverlag, Dällikon 1959.

Schlösser Manfred (Hrsg.), *Für Margarete Susman. Aufgespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman* (Per Margarete Susman. Sul sentiero diviso. Per il novantesimo compleanno di Margarete Susman), Erato-Presse, Darmstadt 1964.

Steer Martina, *"... da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten". Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation* ('... e fu chiaro: l'uomo non aveva più nessun mondo da offrirle'. Margarete Susman e la questione dell'emanipazione femminile), Verlag Dr. Dieter Winkler, Bochum 2001.

Ueckert Charlotte, *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler* (Margarete Susman ed Else Lasker-Schüler), Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2000.

Zudrell Petra (Hrsg.), *Der abgerissene Dialog: die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman oder die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuchs* (Un dialogo interrotto: il rapporto intellettuale tra Gertrud Kantorowicz e Margarete Susman o il confine svizzero presso Hohenems come fine di un tentativo di fuga), Studien-Verlag, Innsbruck-Wien 1999.

b. Articoli, saggi e recensioni

Badt-Strauss Bertha, *Dorothea Mendelssohn und Rahel Levin. Gedanken zu Margarete Susmans Buch "Frauen der Romantik"* (Dorothea Mendelssohn e Rahel Levin. Riflessioni sul libro di Margarete Susman *Frauen der Romantik*), «Bayerische Israelitische Gemeindezeitung», 21, 1930, pp. 330-332.

- Beyer Oskar, *Margarete Susman, Vom Sinn der Liebe* (Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*), «Xenien», 6, 1913, pp. 371-372.
- Bonola Gianfranco, *La testimone cieca*, in M. Susman, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, La Giuntina, Firenze 1999, pp. 147-163.
- , *Giobbe ad Auschwitz. La Sho'ah e la teodicea ebraica*, in Amodio Paolo, Romeo De Maio e Giuseppe Lissa (a cura di), *La Sho'ah. Tra interpretazione e memoria. Atti del convegno Internazionale di Studi Olocausto. La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998, pp. 551-586.
- Brandstätter Heike, *Susman, Margarete*, in Ute Hechtfisher, Inge Stephan, Flora Veit-Wild (Hrsgg.), *Metzler-Autorinnen-Lexikon* (Enciclopedia Metzler delle autrici), Metzler, Stuttgart 1998, pp. 522-523.
- Britschgi-Schimmer Ina, *Margarete Susman. Frauen der Romantik*, «Jüdische Rundschau», 13, 1930, p. 89.
- Camera Francesco, *L'incontro di Paul Celan con Margarete Susman*, «Nuova Corrente», 142, 2008, pp. 37-56.
- Conradi Elisabeth, *Der Kampf der Frau um Sprache und Bild. Margarete Susman über das Geschlechterverhältnis* (La battaglia femminile per la lingua e per l'immagine. Margarete Susman sul rapporto tra i sessi), in Renate Heuer, Ralph-Rainer Wuthenow (Hrsgg.), *Gegenbilder und Vorurteil. Aspekte des Judentums im Werk deutschsprachiger Schriftstellerinnen* (Antitesi e pregiudizio. Aspetti dell'ebraismo nell'opera di scrittrici di lingua tedesca), Campus, Frankfurt-New York 1995, pp. 160-188.
- Czajka Anna, *Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman*, «Humanitas», 1-2, 2005, pp. 246-266.
- , *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, in M. Susman, *Il senso dell'amore*, a cura e trad. it. di Anna Czajka, Gerardo Cunico, Diabasis, Reggio Emilia 2007, pp. 9-42.
- , *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*, «Nuova Corrente», 142, 2008, pp. 9-20.
- Delf Hanna, "In diesem Meer von Zeiten, meine Zeit!" *Eine Skizze zu Leben und Denken der Margarete Susman* ('In questo mare di tempi, il mio tempo!' Appunti sulla vita e sul pensiero di Margarete Susman), in Jutta Dick, Barbara Hahn (Hrsgg.), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert* (Da un mondo all'altro. Ebrei nel XIX e XX secolo), Verlag Christian Brandstätter, Wien 1993, pp. 248-265.
- Egyptien Jürgen, *Margarete Susman und der George-Kreis. Persönliche Beziehungen, Dichtungstheorie und Weiblichkeitsentwurf* (Margarete Susman e il circolo di George. Rapporti personali, teoria della poetica e progetto femminile), in Ute Oelmann, Ulrich Raulff (Hrsgg.), *Frauen um Stefan George* (Donne della cerchia di Stefan George), Wallstein Verlag, Göttingen 2010, pp. 157-171; online <<http://goo.gl/BRon5D>> (11/2015).
- Feilchenfeldt Konrad, *Rahel-Philologie im Zeichen der antisemitischen Gefahr* (Margarete Susman, Hannah Arendt, Käthe Hamburger) (La filologia di Rahel nel segno del pericolo antisemita [Margarete Susman, Hannah Arendt, Käthe Hamburger]), in Barbara Hahn, Ursula Isselstein (Hrsgg.), *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin* (Rahel Levin Varnhagen. La riscoperta di una scrittrice), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 187-195.

- , *Die Berliner Salons der Romantik* (I salotti berlinesi del Romanticismo), in Barbara Hahn, Ursula Isselstein (Hrsgg.), *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 152-163.
- Haesler A.A., *Das Wunder: Margarete Susman, Zürich* (Il prodigio: Margarete Susman, Zurigo), in Id., *Jeremias: Zu Besuch bei... Gespräche, Wege, Standorte* (Geremia: in visita a... Dialoghi, strade, luoghi), Fretz & Wasmuth, Zürich 1965, pp. 204-206.
- Hahn Barbara, *Margarete Susman. Dialogisches Schreiben* (Margarete Susman. Scrittura dialogica), in Ead. (Hrsgg.), *Frauen in den Kulturwissenschaften. von Lou Andreas Salomé bis Hannah Arendt* (Donne negli studi culturali: da Lou Andreas Salomé a Hannah Arendt), Beck, München 1994, pp. 81-95.
- , *Europa und das Abendland: Margarete Susmans kulturtheoretische Reflexionen* (L'Europa e l'Occidente: Riflessioni teorico-culturali di Margarete Susman), in Hannelore Scholz, Brita Baume (Hrsgg.), „*Der multikulturelle weibliche Blick*“. *Ergebnisse eines Symposiums* ("Lo sguardo femminile multiculturale". Esiti di un simposio), Trafo Verlag, Berlin 1995, pp. 86-94.
- , *Ferne Spiegel. Margarete Susmans "Frauen der Romantik". Nachwort* (Specchi lontani. *Frauen der Romantik* di Margarete Susman. Postfazione), in Margarete Susman (1929), *Frauen der Romantik*, Insel, Frankfurt a.M.-Leipzig 1996 pp. 221-235.
- Heynemann Marie, *Margarete Susmans Gestalten und Kreise* (*Gestalten und Kreise* di Margarete Susman), «German life and letters», 2, 1955, p. 148.
- Hillmann Susanne, *Motive deutsch-jüdischer Erfahrung* (Motivi di esperienza tedesco-giudaica), in Anke Gilleir, Barbara Hahn (Hrsgg.), *Grenzgänge zwischen Dichtung, Philosophie und Kulturkritik. Über Margarete Susman*, Wallstein, Göttingen 2012, pp. 102-125.
- Isselstein Ursula, *Rahel Levins Einbrüche in die eingerichtete Welt* (Irruzioni di Rahel Levin nel mondo organizzato), in Jutta Dick, Barbara Hahn (Hrsgg.), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Verlag Christian Brandstätter, Wien 1993, pp. 93-108.
- Kantorowicz Gertrud, *Margarete Susman: Die Frauen der Romantik*, «Der Morgen», 6, 1930, pp. 207-209.
- Klapheck Elisa, *Teologia politica per amore*, «Nuova Corrente», 142, 2008, pp. 21-36.
- Koelle Lydia, *Hoffnungsfunken erjagen. Paul Celan begegnet Margarete Susman* (A caccia di barlumi di speranza. Paul Celan incontra Margarete Susman), in Hubert Gaisbauer (Hrsgg.), *Unverloren. Trotz allem. Paul Celan Symposium* (Il non perduto. Nonostante tutto. Il simposio di Paul Celan), Mandelbaum, Wien 2000, pp. 85-145.
- , *"Aufrechte Worte". Paul Celan – Margarete Susman: eine „Cor-respondenz“* ("Parole sincere". Paul Celan-Margarete Susman: una "corrispondenza"), «Celan-Jahrbuch», 8, 2002, pp. 7-31.
- , *Paul Celan – Margarete Susman. Der Briefwechsel aus den Jahren 1963-65* (Paul Celan-Margarete Susman. Dall'epistolario degli anni 1963-65), «Celan-Jahrbuch», 8, 2002, pp. 33-63.
- Kanz Christine, *Vom beweglichen Denken. Zwischen Exilerfahrung, Psychoanalyse und Judentum* (Del pensiero in movimento. Fra esperienza dell'esilio, psicanalisi ed ebraismo), in Anke Gilleir, Barbara Hahn (Hrsgg.), *Grenzgänge zwischen Dichtung, Philosophie und Kulturkritik. Über Margarete Susman*, Wallstein, Göttingen 2012, pp. 126-148.

- Levin Goldschmidt Herman, *Leben und Werk Margarete Susmans* (Vita e opere di Margarete Susman), in Manfred Schlösser (Hrsg.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman*, Erato-Prese, Darmstadt 1964, pp. 31-49.
- Malagoli Roberta, *Margarete Susman und der deutsch-jüdische Dialog* (Margarete Susman e il dialogo ebraico-tedesco), in H. O. Horch (Hrsg.), *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/1938* (Conditio Judaica. Ebraismo, antisemitismo e letteratura in lingua tedesca dalla prima guerra mondiale sino al 1933/1938. Terza parte), *Dritter Teil*, Niemeyer, Tübingen 1993, pp. 351-362.
- , *Interpretando Kafka: scrittura, memoria e redenzione*, ETS, Pisa 2001.
- Meisel-Hess Grete, *Rezension zu Mein Land. Gedichte von Margarete Susmann* (Recensione di *Mein Land. Gedichte* di Margarete Susman), «Die Gesellschaft», 2, 1901, pp. 323-324.
- Musil Robert, *Die Wallfahrt nach innen: Über Margarete Susman: Vom Sinn der Liebe* (Il pellegrinaggio verso l'interiorità: Su *Vom Sinn der Liebe* di Margarete Susman), «Neue Rundschau», 1913, pp. 558-590.
- Nigg Walter, *Ein Zentrum ohne Peripherie: Margarete Susman* (Un centro senza periferia: Margarete Susman), in Id., *Heilige und Dichter* (Santi e poeti), Olten, Freiburg/Br. 1982, pp. 180-202.
- Nordmann Ingeborg, *"Nicht verlockt: entschlossen, und mit der Lyra". Margarete Susman* ('Libera da tentazioni: risoluta, e con la lira'. Margarete Susman), in Gisela Brinker-Gabler (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen. 19. und 20. Jahrhundert* (Letteratura tedesca delle donne. XIX e XX secolo), Bd. II, Beck, München 1988, pp. 367-371.
- , *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman* (Muoversi nella lingua da estranei. Sui saggi di Margarete Susman), in Margarete Susman, *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, hrsg. von Ingeborg Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, pp. 227-267.
- , *Der Dialog ist Bruch und Beginn. Zu Margarete Susman. Ein Porträt ihres Denkens* (Il dialogo è frattura e principio. Margarete Susman. Un ritratto del suo pensiero), in Julius Carlebach (Hrsg.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland* (Storia delle donne ebraiche in Germania), Metropol Verlag, Berlin 1993, pp. 203-218.
- , *Hannah Arendt (1906-1975). Wege ins politische Denken* (Hannah Arendt [1906-1975]. Percorsi all'interno del pensiero politico), in Barbara Hahn (Hrsg.), *Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, Beck, München 1994, pp. 262-277.
- , *Margarete Susman (1872-1966)*, in Ernst Ludwig Ehrlich, Hans Erler, Ludger Heid (Hrsgg.), *"Meinetwegen ist die Welt erschaffen". Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums. 58 Porträts* ('Il mondo esiste mio malgrado'. Il testamento intellettuale dell'ebraismo di lingua tedesca. 58 ritratti), Campus, Frankfurt a.M.-New York 1997, pp. 118-121.
- Schonauer Franz, *Probleme und Gestalten – Margarete Susmans "Gestalten und Kreise"* (Problemi e figure – *Gestalten und Kreise* di Margarete Susman), «Zeitwende», 26, 1955, p. 494.
- Sonino Claudia, *Margarete Susman, un destino ebraico-tedesco*, in Roberta Ascarelli (a cura di), *Oltre la persecuzione. Donne, ebraismo, memoria*, Carocci, Roma 2004, pp. 33-42.

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

Ueckert Charlotte, *Über Margarete Susman: Annäherung an ein "Zentrum ohne Peripherie"* (Su Margarete Susman. Approccio a *Un centro senza periferia*), in Arno Herzig (Hrsg.), *Die Juden in Hamburg. 1590 bis 1990* (Gli ebrei di Amburgo. Dal 1590 sino al 1990), Dölling & Galitz, Hamburg 1991, pp. 263-274.

von Bendemann Erwin, *"Sapeva raccontare in modo meraviglioso". Erwin von Bendemann a colloquio con Anna Czajka*, «Nuova Corrente», 142, 2008, pp. 57-70.

Zweig Stefan, *Margarete Susman, Mein Land. Gedichte* (Margarete Susman, *Mein Land. Gedichte*), «Stimmen der Gegenwart», 2, 1901, pp. 243-44.

c. Altra letteratura critica

Albertazzi Silvia, Avellini Luisa, Cantarutti Giulia (a cura di), *Il saggio. Forme e funzioni di un genere letterario*, Il Mulino, Bologna 2007.

Arzeni Flavia, *Al di qua dello specchio. Scrittrici della Germania Federale negli anni Settanta*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Studi Tedeschi», 24, 1981, pp. 165-196.

Ascarelli Roberta, *Praga, ricordi di infanzia*, «Cultura Tedesca», 16, 2001, pp. 89-108.

— (a cura di), *Oltre la persecuzione. Donne, ebraismo, memoria*, Carocci, Roma 2004.

Ascarelli Roberta, Sonino Claudia (a cura di), «*Scrivo in tedesco perché sono ebreo*». *Atti del Convegno Canonici, bilanci, prospettive di studio sulla letteratura ebraico-tedesca (Arezzo, 6-7 dicembre 2005)*, Bibliotheca Aretina, Arezzo 2007.

Babka Anna, *Das "Ver-sprechen" der écriture féminine: Hélène Cixous' Bachmann-Rezeption* (La 'promessa' della scrittura femminile. La ricezione di Bachman di Hélène Cixous), «Cultura Tedesca», 25, 2004, pp. 143-155.

Baccolini Raffaella, Fabi M.G., Fortunati Vita, Monticelli Rita (a cura di), *Critiche femministe e teorie letterarie*, CLUEB, Bologna 1997.

Bar On, Bat-Ami, *Women in Dark Times: Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt, and me*, in Larry May, Jerome Kohn (eds), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge 1996, pp. 287-306.

Bavaj Ursula, *Scrivere lettere, scrivere romanzi*, in Ead., *Gellert. Saggio sugli scritti teorici*, Artemide, Roma 2004, pp. 125-157.

Becker Sabina (Hrsg.), *Rahel Levin Varnhagen. Studien zu ihrem Werk im zeitgenössischen Kontext* (Rahel Levin Varnhagen. Studi sulla sua opera nel contesto attuale), Röhrig, St. Ingbert 2001.

Becker-Cantarino Barbara, *Priesterin und Lichtbringerin. Zur Ideologie des weiblichen Charakters in der Frühromantik* (Sacerdotessa e portatrice di luce. Sull'ideologia del carattere femminile nel primo Romanticismo), in Wolfgang Paulsen (Hrsg.), *Die Frau als Heldin und Autorin: neue kritische Ansätze zur deutschen Literatur* (La donna come eroina e autrice: nuovi spunti critici sulla letteratura tedesca), Francke Verlag, Bern-München 1979, pp. 111-124.

—, *Leben als Text. Briefe als Ausdrucks- und Verständigungsmittel in der Briefkultur und Literatur des 18. Jahrhunderts* (La vita come testo. Lettere come mezzi di espressione e d'intesa nella cultura epistolare e nella letteratura del XVIII secolo), in Hiltrud Gnüg, Renate Möhrmann (Hrsgg.), *Frauen Literatur Geschichte. Schreibende*

- Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Storia della letteratura delle donne scrittrici dal Medio Evo all'epoca contemporanea), Metzler, Stuttgart 1985, pp. 83-103.
- , *Der lange Weg zur Mündigkeit. Frau und Literatur (1500-1800)* (Il lungo cammino verso la maturità. Donna e letteratura [1500-1800]), Metzler, Stuttgart 1987.
- , *Schriftstellerinnen der Romantik: Epoche – Werke – Wirkung* (Scrittrici del Romanticismo: epoca – opere – influenze), C.H. Beck, München 2000.
- , *Genderforschung und Germanistik. Perspektiven von der Frühen Zeit bis zur Moderne* (Ricerca di genere e germanistica. Prospettive dal tempo antico alla modernità), Weidler, Berlin 2010.
- Benassi Stefano, Pullega Paolo, *Il saggio nella cultura tedesca del '900*, Biblioteca Cappelli, Bologna 1989.
- Benassi Stefano, *Rilievi sulla scrittura di saggio nel Novecento*, «Studi di Estetica», 1, 1982, pp. 101-118.
- Benhabib Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks 1996. Dt. übersetzt von Karin Würdemann, mit einem nachw. Otto Kallscheuer (1998), *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne* (Hannah Arendt. La pensatrice malinconica dell'età moderna), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006.
- Bense Max, *Über den Essay und seine Prosa* (Sul saggio e la sua prosa), «Mercur», 3, 1947, pp. 414-424.
- Benthien Claudia, Stephan Inge (Hrsgg.), *Meisterwerke. Deutschsprachige Autorinnen im 20. Jahrhundert* (Capolavori. Autrici di lingua tedesca nel XX secolo), Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 2005.
- Billi Mirella, *L'avventura proibita: percorsi del fantastico femminile*, in Mirella Billi, Massimo Ferrari Zumbini (a cura di), *Percorsi. Studi dedicati ad Angela Giannitrapani*, Betagamma, Viterbo 2003, pp. 21-46.
- Boella Laura, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica, 1907-1929*, De Donato, Bari 1977.
- , *Dietro il paesaggio. Saggio su Simmel*, Unicopli, Milano 1988.
- , *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995.
- Bonifazio Massimo, Nelva Daniela, Sisto Michele (a cura di), *Il saggio tedesco del Novecento*, Le Lettere, Firenze 2009.
- Borghi Liana, Svandrlik Rita (a cura di), *S/Oggetti Immaginari. Letterature comparate al femminile*, Quattroventi, Urbino 1996.
- Bovenschen Silvia, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen* (La femminilità immaginata. Ricerche esemplari sulle forme di presentazione storico-culturali e letterarie del femminile), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.
- , *Über die Frage: gibt es eine ‚weibliche‘ Ästhetik?* (Sulla questione: esiste un'estetica 'femminile?'), «Ästhetik und Kommunikation», 7, 1976, pp. 60-75.
- Brinker-Gabler Gisela (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts* (Letteratura tedesca delle donne. Dal Medioevo fino alla fine del XVIII secolo), Bd. I, Beck, München 1988.
- (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen. 19. und 20. Jahrhundert* (Letteratura tedesca delle donne. XIX e XX secolo), Bd. II, Beck, München 1988.
- Brüggemann Margarete, *Weiblichkeit im Spiel der Sprache. Über das Verhältnis von Psychoanalyse und "écriture féminine"* (La femminilità nel gioco della lingua. Sul rapporto fra psicanalisi e "scrittura femminile"), in Hiltrud Gnüg, Renate Möhrmann (Hrsgg.), *Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Metzler, Stuttgart 1985, pp. 395-415.

- Buffagni Claudia, Gambino Renata, *Poetesse tedesche del tempo romantico*, prefazione di Marie Luise Wandruska, Nardini Editore, Firenze 2004.
- Bürger Christa, *Leben Schreiben. Die Klassik, die Romantik und der Ort der Frauen* (Scrivere vite. Il Classicismo, il Romanticismo e il luogo delle donne), Metzler, Stuttgart 1990.
- Calabrese Rita (a cura di), "Essere capite è la vera felicità del dialogo": Rahel Varnhagen, Pauline Wiesel, Hannah Arendt, in Ead., *Felicità del dialogo. Relazioni tra donne*, Ila Palma, Palermo 1991, pp. 161-181.
- , *Figlie dell'acqua, figlie dell'aria. alcune variazioni sul tema di Ondina*, in Rita Svandrlik (a cura di), *Il riso di Ondina. Immagine mitiche del femminile nella letteratura tedesca*, Quattroventi, Urbino 1992, pp. 57-97.
- , *Acher. L'altro. Figure ebraiche nella letteratura tedesca dal Settecento al Novecento*, Campanotto, Pasian di Prato 1996.
- , *Oltre la scrittura della Shoà: alcune voci "femminili"*, «La Rassegna Mensile di Israel», 64, 1998, pp. 87-115.
- , *Scrivere l'indicibile: R. Elias, C. Edvarson, R. Klüger*, «Cultura Tedesca», 16, 2001, pp. 159-168.
- , *Sconfinare. Percorsi femminili nella letteratura tedesca*, Tufani, Ferrara 2003.
- , *Mosaici. Nuove configurazioni dell'identità ebraica in Germania*, in Ead. (a cura di), *Dopo la Shoah. Nuove identità ebraiche nelle letteratura*, ETS, Pisa 2005.
- Cantarutti Giulia, *La fortuna critica dell'aforismo nell'area tedesca*, Piovan Editore, Abano Terme 1980.
- Cantarutti Giulia, Schumacher Hans (Hrsgg.), *Neuere Studien zur Aphoristik und Essayistik* (Studi moderni sull'aforistica e sulla saggistica), Lang, Frankfurt a.M. 1986.
- Casper Bernhard, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber* (1967; Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber), Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2002.
- Cavarero Adriana, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990.
- Cavarero Adriana, Restaino Franco, *Le filosofie femministe* (1999), Bruno Mondadori, Milano 2009.
- Cavarero Adriana, Fischer Cristiana, Franco Elvia et al., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.
- Chiti Eleonora, Farnetti Monica, Treder Uta (a cura di), *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne*, Morlacchi, Perugia 2003.
- Christophersen Claudia, "... Es ist mit dem Leben etwas gemeint". Hannah Arendt über Rahel Varnhagen ('... con la vita si intende qualcosa.' Hannah Arendt su Rahel Varnhagen), Helmer, Königstein 2002.
- Cornell Drucilla, *Das feministische Bündnis mit der Dekonstruktion* (Il patto femminista con la decostruzione), in Barbara Vinken (Hrsg.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika* (Il femminismo decostruttivista. Studi letterari in America), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 279-318.
- Corona Daniela (a cura di), *Donne e scrittura. Città di Palermo, Arcidonna, atti del Seminario internazionale, Palermo 9-11 giugno 1988*, La Luna, Palermo 1990.
- Dal Lago Alessandro (a cura di), *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, «Aut Aut», 239-240, 1990, pp. 1-10.
- , *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna 1994.

- Della Rocca Roberto, Luzzati Sonia, *Ebraismo*, Electa, Milano 2007.
- Di Cesare Donatella, *Ebraismo, dialogo, scrittura nel pensiero di Martin Buber*, in Katja Tenenbaum, Paolo Vinci (a cura di), *Filosofia e ebraismo. Da Spinoza a Levinas*, Giuntina, Firenze 1993, pp. 89-110.
- Dick Jutta, Hahn Barbara (Hrsgg.), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Verlag Christian Brandstätter, Wien 1993.
- Diotima, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli 2007.
- Dischner Gisela, *Bettina von Arnim. Eine weibliche Sozialbiographie aus dem neunzehnten Jahrhundert*, Wagenbach, Berlin 1977. Trad. it. di Vera Bertolino Coppellotti, *Bettina Brentano. Una biografia romantica*, La Tartaruga, Milano 1979.
- Dornhof Dorothea, *Paria und Parvenu als kulturelle Deutungsmuster jüdischer Existenz im Werk von Hannah Arendt* (Paria e parvenu come modello interpretativo culturale dell'esistenza di un'ebrea nell'opera di Hannah Arendt), in Sabine Schilling, Inge Stephan, Sigrid Weigel (Hrsgg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne* (Cultura ebraica e femminile nella modernità), Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien, pp. 187-197.
- Drewitz Ingeborg, *Dialog als Schicksal. Zu den Briefen der Rahel Varnhagen* (Il dialogo come destino. Sulle lettere di Rahel Varnhagen), in Ead., *Zeitverdichtung. Essays, Kritiken, Portraits. Gesammelt aus zwei Jahrzehnten* (Compressione temporale. Saggi, recensioni, ritratti. Raccolti da due secoli), Wien-München-Zürich 1980, pp. 79-86.
- , *Bettine von Arnim. Romantik-Revolution-Utopie* (1969; Bettina von Arnim. Romanticismo-rivoluzione-utopia), Claassen, Düsseldorf 1984.
- Ebrecht Angelika, Nörtemann Regina, Schwarz Herta (Hrsgg.), *Brieftheorie des 18. Jahrhunderts. Texte, Kommentare, Essays* (Teoria epistolare del XVIII secolo. Testi, commenti, saggi), Metzler, Stuttgart 1990.
- Eckhardt Katja, *Die Auseinandersetzung zwischen Marianne Weber und Georg Simmel über die "Frauenfrage"* (Il contrasto fra Marianne Weber e Georg Simmel riguardo alla 'questione femminile'), Ibidem-Verlag, Stuttgart 2000.
- Fattorini Vania (a cura di), *Caroline Schlegel-Schelling. «Ero seduta qui a scrivere». Lettere*, Firenze UP, Firenze 2012, <<http://goo.gl/zluwtB>> (11/2015).
- Feilchenfeldt Konrad, *Jüdische Frauen im Urteil über Rahel Varnhagen* (Donne ebreiche si confrontano con Rahel Varnhagen), in Norbert Altenhofer, Renate Heuer (Hrsgg.), *Jüdinnen zwischen Tradition und Emanzipation* (1986; Ebreiche tra tradizione ed emancipazione), Woywood, Bad Soden 1990, pp. 127-140.
- Ferraris Maurizio, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Fiorentino Francesco, Sampaolo Giovanni (a cura di), *Atlante della letteratura tedesca*, Quodlibet, Macerata 2009.
- Frei Gerlach Franziska, *Schrift und Geschlecht. Feministische Entwürfe und Lektüren von Marlen Haushofer, Ingeborg Bachmann und Anne Duden* (Scrittura e sessualità. Progetti e letture femministe di Marlen Haushofer, Ingeborg Bachmann e Anne Duden), Erich Schmidt Verlag, Berlin 1998.
- Fröhlich Paul, *Rosa Luxemburg, Gedanke und Tat* (1939), Europäische Verlaganstalt, Frankfurt a.M. 1967. Trad. it. di Marzio Vacatello, *Rosa Luxemburg*, con la prefazione di Rossana Rossanda, Rizzoli, Milano 1987.
- Garavaso Pieranna, Vassallo Nicla, *Filosofia delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Garibba Pupa (a cura di), *Donne ebreiche*, Edizioni Com Nuovi Tempi, Roma 2001.

- Ghiandelli Giuliana, *La donna nell'ebraismo*, con la prefazione di Massimo Mantovani, L. S. Gruppo Editoriale, Bologna 2006.
- Geulen Eva, Kauffmann Kai, Mein Georg (Hrsgg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen* (Hannah Arendt e Giorgio Agamben. Parallelismi, prospettive, discussioni), Wilhelm Fink, München 2008.
- Gnüg Hiltrud, Möhrmann Renate (Hrsgg.), *Frauen Literatur Geschichte. Schreiben der Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Storia delle letterature delle donne. Scrittrici dal Medioevo all'età contemporanea), Metzler, Stuttgart 1985.
- Haas Gerhard, *Essay*, Metzler, Stuttgart 1969.
- Hahn Barbara, Isselstein Ursula (Hrsgg.), *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin* (Rahel Levin Varnhagen. La riscoperta di una scrittrice), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.
- Hahn Barbara, "Weiber verstehen alles à la lettre". *Briefkultur im beginnenden 19. Jahrhundert* ('Le donne capiscono tutto alla lettera'. Cultura epistolare all'inizio del XIX secolo), in Gisela Brinker-Gabler (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen. 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. II, Beck, München 1988, pp. 13-27.
- (Hrsg.), "Im Schlaf bin ich wacher". *Die Träume der Rahel Levin Varnhagen* ('Sono più sveglia nel sonno'. I sogni di Rahel Levin Varnhagen), Luchterhand, Frankfurt a.M. 1990.
- , *Unter falschem Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen* (Sotto falso nome. La difficile autorialità delle donne), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991.
- (Hrsg.), *Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, Beck, München 1994.
- , *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne* (L'ebrea Pallade Atena. Anche una teoria della modernità.), Berlin Verlag, Berlin 2002.
- , *Wie aber schreibt Hannah Arendt* (Ma come scrive Hannah Arendt), «Text+Kritik», 166-167, 2005, pp. 102-113.
- Hefti Sebastian, *Zwischen Welt Sprache. Denkbilder und Hannah Arendts Schreibwerkstatt*, «Text+Kritik», 166-167, 2005, pp. 114-124.
- Heuer Renate, *Mutter in Israel – Muse der Romantik. Brendel Mendelssohn Veit – Dorothea von Schlegel* (Madre in Israele – Musa del Romanticismo. Brendel Mendelssohn Veit - Dorothea von Schlegel), in Renate Heuer, Norbert Altenhofer (Hrsgg.), *Jüdinnen zwischen Tradition und Emanzipation*, Woywood, Bad Soden 1990, pp. 27-47.
- Isselstein Ursula, *Una romantica donna tedesca*, «L'Orsaminore», 9, 1982, pp. 15-22.
- , *Studien zu Rahel Levin Varnhagen. Der Text aus meinem beleidigten Herzen* (Studi su Rahel Levin Varnhagen. Il testo dal mio cuore offeso), Tirrenia Stampatori, Torino 1993.
- Kristeva Julia, *Hannah Arendt, ou l'action comme naissance et comme étrangeté*, Libraire Arthème Fayard, Paris 1999. Trad. it. di Monica Guerra, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli, Roma 2005.
- Kronauer Brigitte, *Unendliche Liebe zur Gesellschaft* (Amore infinito per la società), in Rahel Varnhagen, *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde* (Rahel. Un libro del ricordo per i suoi amici), hrsg. von Barbara Hahn, Wallstein Verlag, Göttingen 2011, pp. 7-16.
- Lachmann Renate (Hrsg.), *Dialogizität* (Dialogicità), Wilhelm Fink Verlag, München 1982.

- Lamberti Raffaella, *Antigone nella città. Atti del primo seminario della Scuola di Politica Hannah Arendt* (Bologna 27-29 Marzo 1998), Pitagora, Bologna 2000.
- 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* (Siamo proprio come vorremo essere, e non così come siamo. Il carattere dialogico delle epistole scritte da donne all'inizio del XIX secolo, prendendo ad esempio le epistole di Rahel Varnhagen e Fanny Mendelssohn), Peter Lang, Frankfurt a.M. 1988.
- Levi Della Torre Stefano, *Mosaico. Attualità e inattualità degli ebrei*, Rosenberg & Sellier, Torino 1994.
- Lindhoff Lena, *Einführung in die feministische Literaturtheorie* (1995; Introduzione alla teoria letteraria femminista), Metzler, Stuttgart-Weimar 2003.
- Lüthi Kurt, *Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion* (Femminismo e Romanticismo. Lingua, società, simboli, religione), Böhlau Verlag, Wien-Köln-Graz 1985.
- Mattenklott Gert, *Über Juden in Deutschland* (Sugli ebrei in Germania), Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992.
- Miemietz Bärbel (Hrsg.), *Blickpunkt: Frauen- und Geschlechterstudien* (Punto di vista: studi sulle donne e sulla sessualità), Röhrig Universitätsverlag, St. Ingbert 2004.
- Mittner Ladislao, *Storia della letteratura tedesca*, vol. 1, *Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*, Einaudi, Torino 1964.
- Nickisch R.M.G., *Briefkultur: Entwicklung und sozialgeschichtliche Bedeutung des Frauenbriefs im 18. Jahrhundert* (Cultura epistolare: sviluppo e importanza storico-sociale della corrispondenza femminile nel XVIII secolo), in Gisela Brinker-Gabler (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen. 19. und 20. Jahrhundert*, cit., Bd. I, pp. 389-409.
- Nordmann Ingeborg, *Nachdenken an der Schwelle von Literatur und Theorie. Essayistinnen im 20. Jahrhundert* (Riflessioni sulla soglia tra letteratura e teoria. Scrittrici di saggi nel XX secolo), in Gisela Brinker-Gabler (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen*, Bd. II, Beck, München 1988, pp. 364-379.
- , *"Fremdsein ist gut." Hannah Arendt über Rahel Varnhagen* ('Essere stranieri è bello'. Hannah Arendt su Rahel Varnhagen), in Barbara Hahn, Ursula Isselstein (Hrsgg.), *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 196-207.
- , *Erfahrungsfähigkeit und Differenz. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt über das politische Handeln* (Capacità di esperienza e differenza. Rosa Luxemburg e Hannah Arendt riguardo l'azione politica), «Neue Gesellschaft», 5, 1993, pp. 459-464.
- , *Hannah Arendt*, Campus, Frankfurt a.M. 1994. Trad. it. di Luciana Petroni, *Hannah Arendt*, Besa, Nardò 1998.
- , *Hannah Arendt (1906-1975). Wege ins politische Denken* (Percorsi nel pensiero politico), in Barbara Hahn (Hrsg.), *Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, Beck, München 1994, pp. 262-277.
- , *"Tapferkeit vor dem Freund". Briefeschreiben in finsternen Zeiten* ('Valore davanti all'amico'. Corrispondenza epistolare in tempi cupi), «Text+Kritik», 166-167, 2005, pp. 67-78.
- Osinki Jutta, *Einführung in die feministische Literaturwissenschaft* (Introduzione alla letteratura femminista), Erich Schmidt Verlag, Berlin 1998.

- Perretta Vanda, *Bettina Brentano e Caroline von Günderode: un carteggio*, in Rita Calabrese (a cura di), *Felicità del dialogo. Relazioni tra donne*, Ila Palma, Palermo 1991, 1991 pp. 153-159.
- , *Bertha von Suttner e l'utopia di pace*, in Ead., *Quadreria. Saggi di letteratura tedesca*, a cura di U. Bavaj, P.C. Bontempelli, C. Miglio et al., Artemide, Roma 2008, pp. 103-112.
- , *Doppelleben. La seconda vita di Anna O.*, in Ead., *Quadreria. Saggi di letteratura tedesca*, a cura di U. Bavaj, P.C. Bontempelli, C. Miglio et al., Artemide, Roma 2008, pp. 113-123.
- , *Bettina Brentano: una donna di cinquant'anni*, in Ead., *Quadreria. Saggi di letteratura tedesca*, a cura di U. Bavaj, P.C. Bontempelli, C. Miglio et al., Artemide, Roma 2008, pp. 133-151.
- Philipp Micheal, "Was ist noch, wenn Er nicht lenkt". *Gertrud Kantorowicz und Stefan George* ('Cosa succede se non è lui a gestire?'. Gertrud Kantorowicz e Stefan George), in Ute Oelmann, Ulrich Raulff (Hrsgg.), *Frauen um Stefan George*, Wallstein Verlag, Göttingen 2010, pp. 119-141.
- Ponzi Mauro (a cura di), *Tradizione ebraica e cultura di lingua tedesca*, Lithos, Roma 1995.
- Ragona Gianfranco, *Gustav Landauer. Anarchico ebreo tedesco, 1870-1919*, Editori Riuniti, Roma 2010.
- Sampaolo Giovanni, *Il tramonto della tragedia. 'Forma' drammatica e 'vita sostanziale' nel giovane Lukács (1907-1915)*, «Studi Germanici», 37, 1999, pp. 101-135.
- Schilling Sabine, Stephan Inge, Weigel Sigrid (Hrsgg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 1994.
- Schor Naomi, *Dieser Essentialismus der keiner ist – Irigaray begreifen* (Questo essenzialismo che non esiste – comprendere Irigaray), in Barbara Vinken (Hrsg.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 219-246.
- Schuller Marianne, "Unsere Sprache ist unser gelebtes Leben". *Randbemerkungen zur Schreibweise Rahel Varnhagens* ('La nostra lingua è la nostra vita vissuta'. Osservazioni sulla scrittura di Rahel Varnhagen), in Konrad Feilchenfeldt, Uwe Schweikert, R.E. Steiner (Hrsgg.), *Rahel-Bibliothek, Rahel Varnhagen – Gesammelte Werke* (Biblioteca di Rahel, Rahel Varnhagen – Raccolta di opere), Bd. 10, Studien, Materialien, Register, Matthes & Seitz Verlag, München 1983, pp. 43-59.
- Scuria Herbert, *Begegnungen mit Rahel. Der Salon der Rahel Levin* (Incontri con Rahel. Il salotto letterario di Rahel Levin), Verlag der Nation, Berlin 1962.
- Söllner Alfons, *Der Essay als Form politischen Denkens. Die Anfänge von Hannah Arendt und Theodor W. Adorno nach dem Zweiten Weltkrieg* (Il saggio come forma di pensiero politico. Gli inizi di Hannah Arendt e Theodor W. Adorno dopo la seconda guerra mondiale), «Text + Kritik», 166-167, 2005, pp. 79-91.
- Secci Lia (a cura di), *Dal salotto al partito. Scrittrici tedesche tra rivoluzione borghese e diritto di voto (1848-1918)* (1982), con la collaborazione di Antonella Gargano et al., Artemide, Roma 2007.
- Shafi Monika, *Utopische Entwürfe in der Literatur von Frauen* (Disegni utopistici nella letteratura femminile), Lang, Bern-Frankfurt a.M.-New York-Paris 1989.
- Sonino Claudia, *L'asimmetria del cuore. Ebraismo e Germanesimo*, Mondadori, Milano 2006.
- Stephan Inge, Weigel Sigrid (Hrsgg.), *Feministische Literaturwissenschaft. Dokumentation der Tagung in Hamburg vom Mai 1983* (Letteratura femminista. Documentazione del congresso di Amburgo del maggio 1983), Argument Sonderband, Hamburg 1984.
- Svandrlik Rita (a cura di), *Il riso di Ondina. Immagini mitiche del femminile nella letteratura tedesca*, Quattroventi, Urbino 1992.

- , *Hannah Arendt, La banalità del male (Eichmann in Jerusalem)*, 1963, in Massimo Bonifazio, Daniela Nelva, Michele Sisto (a cura di), *Il saggio tedesco del Novecento*, Le Lettere, Firenze 2009, pp. 301-308.
- , *Le pareti inquietanti: Perkins Gilman, Morante, Haushofer, Bachmann*, in Eleonora Chiti, Monica Farnetti, Uta Treder (a cura di), *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne*, Morlacchi, Perugia 2003, pp. 217-233.
- , *Weibliche Gründungen/Grenzverwischungen: Bettine von Arnim und einige Nachfahrenen* (Fondazioni femminili/cancellazione dei confini: Bettina von Arnim ed alcune eredi), in Anja Ernst, Paul Geyer (Hrsgg.), *Die Romantik: ein Gründungsmythos der europäischen Moderne* (Il Romanticismo: un mito fondatore della modernità europea), Bonn UP, Bonn 2010, pp. 569-586.

Tenenbaum Katja, Vinci Paolo (a cura di), *Filosofia e Ebraismo. Da Spinoza a Levinas*, Giuntina, Firenze 1993.

Treder Uta, *Von der Hexe zur Hysterikerin. Zur Verfestigungsgeschichte des "Ewig Weiblichen"* (Dalla strega all'isterica. La storia del consolidamento dell'eternamente femminile'), Bouvier, Bonn 1984.

—, *Karoline von Günderrode: "Le poesie sono balsamo ad una vita incompleta"*, in Ead., *Il Re Nero. Saggi di letteratura femminile tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 67-88.

Valerio Adriana (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006.

Vinken Barbara (Hrsg.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992.

Von Braun Christina, Stephan Inge (Hrsgg.), *Gender @ Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien* (Genere @ Sapere. Un manuale sulle teorie di genere), Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2005.

Wandruszka M.L., *Mettere insieme i frammenti. Da Caroline Schlegel a Robert Altman*, Carocci, Roma 2002.

Weigel Sigrid, *Die Stimme der Medusa. Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur von Frauen* (La voce della medusa. Percorsi di scrittura nella letteratura femminile contemporanea), Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1989.

Young-Bruehl Elisabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale UP, New Haven-London 1982. Trad. it. di David Mezzacapa, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

—, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit* (Hannah Arendt. Vita, opera e tempo), Fischer-Taschenbuch-Verlag, Frankfurt a.M. 2004.

—, *Hannah Arendt among Feminists*, in Larry May, Jerome Kohn (eds), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (MA) 1997, pp. 308-324.

—, *Why Arendt matters?*, Yale UP, New Haven-London 2006.

Zancan Marina, *Il doppio itinerario della scrittura. La donna nella tradizione letteraria italiana*, Einaudi, Torino 1998.

d. Letteratura primaria di altri autori e autrici

Adorno T.W., *Der Essay als Form*, in Id., *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Berlin-Frankfurt a.M. 1958, pp. 9-49. Trad. it. di Enrico De Angelis, *Il saggio come forma*, in T.W. Adorno, *Note per la letteratura*, trad. it. di Alberto Frioli, Enrico De Angelis, Giacomo Manzoni, Enrico Filippini, introduzione di Sergio Givone, Einaudi, Torino 2012, pp. 3-26.

- Arendt Hannah, *Das Frauenproblem der Gegenwart von Alice Rühle-Gerstel (Rezension)* (Il problema femminile contemporaneo di Alice Rühle-Gerstel [Recensione]), «Die Gesellschaft», 10, 1933, pp. 177-179.
- , *Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100. Todestag* (Assimilazione originale. Una postfazione al centesimo anniversario della morte di Rahel Varnhagen), «Jüdische Rundschau», 28-29, 1933, p. 143.
- , *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951. Trad. it. di Amerigo Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.
- , *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (1959), Piper, München 2010. Trans. from German by Richard Winston, Clara Winston, *Rahel Varnhagen: the life of a Jewess*, London, East and West Library 1957. Trad. it. dal tedesco di Lea Ritter Santini (1988), *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, Il Saggiatore, Milano 2004.
- , *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (1963), Penguin Books, Harmondsworth 1977. Trad. it. di Piero Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964.
- , *The Human Condition*, Chicago UP, Chicago 1958. Trad. it. di Sergio Finzi, *Vita Attiva. La condizione umana*, con un'introduzione di Alessandro Dal Lago, Bompiani, Milano 1964.
- , *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace and World, New York 1968.
- , *Die Verborgene Tradition. Acht Essays* (La tradizione nascosta. Otto saggi), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976.
- , *Denktagebuch. 1950 bis 1973*, 2 B.de, hrsg. von I Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann Piper, München-Zürich 2002. Trad. it. di C. Marazia, *Quaderni e diari, 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007.
- Arendt Hannah, Jaspers Karl (1985), *Briefwechsel. 1926-1969*, hrsg. von L. Köhler, H. Sanner, Piper, München-Zürich 1993. Trad. it. di Quirino Principe, *Carteggio 1926-1969: filosofia e politica*, a cura di Alessandro Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989.
- Badt-Strauss Bertha, *Bemerkungen: Rosa Luxemburg* (Osservazioni: Rosa Luxemburg), «Der Jude», 3, 1924, pp. 186-189.
- , *Moses Mendelssohns Tochter Dorothea* (La figlia di Moses Mendelssohn Dorothea), «Der Morgen», 3, 1929, pp. 244-248.
- (pseud. Peloni Almoni), *Margarete Susman*, «Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland», 8, 1934, pp. 376-377.
- , *Jüdinnen*, Goldstein, Berlin 1937.
- Bachmann Ingeborg, *Frankfurter Vorlesungen. Probleme zeitgenössischer Dichtung*, Piper, München 1980. Trad. it. di Vanda Perretta, *Letteratura come utopia. Lezioni di Francoforte*, Adelphi, Milano 1993.
- Bachofen J.J., *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Kreis & Hoffmann, Stuttgart 1861. Trad. it. e cura di Giulio Schiavoni, *Il matriarcato: ricerca sulla ginecocrasia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, Torino, Einaudi, 1988.
- Braidotti Rosi, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia UP, Cambridge 1994.
- Buber Martin, *Das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg 1962. Trad. it. di Andrea Poma, *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1993.
- Butler Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990.

- , *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia UP, New York 2003.
- , *Undoing Gender*, Routledge, New York-London 2004.
- Celan Paul, *Gedichte in zwei Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975. Trad. it. e con un saggio introduttivo di Giuseppe Bevilacqua, *Poesie*, Mondadori, Milano 1998.
- Cixous Hélène, *La fiction et ses fantômes: une lecture de l'Unheimlich de Freud* (La finzione e i suoi fantasmi: una lettura del perturbante freudiano), «Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires», 10, 1982, pp. 199-216.
- , *Le Rire de la Méduse et autres ironies. Préface de Frédéric Regard*, Galilée, Paris 2010. Trad. it. di Catia Rizzati, *Il riso della Medusa*, in Raffaella Baccolini, M.G. Fabi, Vita Fortunati, Rita Monticelli (a cura di), *Critiche femministe e teorie letterarie*, Clueb, Bologna 1997, pp. 221-245.
- , *Three Steps on the Ladder of Writing*, Columbia UP, New York 1993.
- , *Die unendliche Zirkulation des Begehrens* (La circolazione infinita del desiderio), Merve Verlag, Berlin 1977.
- Cixous Hélène, Derrida Jacques, *Lengua por venir/Langue à venir*, editado por Marta Segarra, Icaria Editorial, Barcellona 2004. Trad. it. di Annalisa Mirizio, *La lingua che verrà. Seminario di Barcellona*, Meltemi, Roma 2008.
- De Beauvoir Simone, *Le deuxième sexe*, Editions Gallimard, Paris 1949. Trad. it. di Roberto Cantini, Mario Andreose, *Il secondo sesso*, prefazione di Julia Kristeva e postfazione di Liliana Rampello, Il Saggiatore, Milano 2008.
- Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967. Trad. it. di Gianni Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- , *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978. Trad. it. di Giovanni Cacciavillani, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, a cura e con un saggio di Stefano Agosti, Adelphi, Milano 1991.
- Fouqué, Friedrich de la Motte, *Undine, eine Erzählung*, «Die Jahreszeiten. Eine Vierteljahrsschrift für romantische Dichtungen», 1811, pp. 1-189. Trad. it. di Marina Bistolfi, *Ondina*, Mondadori, Milano 1996.
- Fusini Nadia, *Hannah e le altre*, Einaudi, Torino 2013.
- Gellert Christian Fürchtegott, *Gesammelte Schriften. Kritische, kommentierte Ausgabe* (Raccolta di scritti. Edizione critica commentata), Bd. IV, hrsg. von Bernd Witte, De Gruyter, Berlin-New York 1989.
- Gerhardt Marlis (Hrsg.), *Deutsche Essays von Frauen des 20. Jahrhunderts* (Saggi tedeschi scritti da donne del XX secolo), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987.
- Hamburger Käte, *Rahel und Goethe* (Rahel e Goethe), in Helmut Holzthauer, Bernhard Zeller (Hrsgg.), *Studien zur Goethezeit. Festschrift für Lieselotte Blumenthal* (Studi sull'epoca goethiana. Scritto commemorativo per Lieselotte Blumenthal), Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1968, pp. 74-93.
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (1807), Duncker u. Humblot, Berlin 1832. Trad. it. di Vincenzo Cicero, *La fenomenologia dello Spirito* (1933), Rusconi, Milano 1995.
- Huch Ricarda, "Blütezeit der Romantik" (1931 [1899]; Fioritura del Romanticismo), in Id., *Die Romantik*, tomo I, H. Haessel, Leipzig 1947.
- , "Ausbreitung und Verfall der Romantik" (1931 [1902]; Diffusione e declino del Romanticismo), in Id., *Die Romantik*, tomo II, H. Haessel, Leipzig 1947.
- Irigaray Luce, *Speculum. De l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974. Trad. it. di Luisa Muraro, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

- , *Éthique de la différence sexuelle*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985. Trad. it. di Luisa Muraro, Antonella Leoni, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.
- , *Parler n'est jamais neutre*, Les Éditions de Minuit, Paris 1984. Trad. it. di Giuliana Cuoghi, Gabriella Lazzarini, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- , *Sexes et parentés*, Les Éditions de Minuit, Paris 1987. Trad. it. di Luisa Muraro, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1987.
- , *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Édition Grasset & Fasquelle, Paris 1990. Trad. it. di Maria Antonietta Schepisi, *Io Tu Noi. Per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- , *Au commencement, elle était*, Paris 2012. Trad. it. di Antonella Lo Sardo, *All'inizio, lei era*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- Karmniski Hannah, *Internationale jüdische Frauenarbeit* (Il lavoro femminile ebraico internazionale), «Der Morgen. Monatschrift der Juden in Deutschland», 3, 1929, pp. 280-287.
- Key Ellen, *Rahel Varnhagen: A Portrait*, trans. by A.G. Chater, G.P. Putnam's Sons, New York-London 1913.
- Kircher Erwin, *Philosophie der Romantik* (La filosofia del Romanticismo), Diederichs, Jena 1906.
- Klapheck Elisa, Calderon Ruth, *Machloket-Streitschriften. Säkulares Judentum aus religiöser Quelle* (Scritti polemici di Machloket. Ebraismo secolare di origine religiosa), Hentrich & Hentrich Verlag, Berlin 2015.
- Kristeva Julia, *La révolution du langage poétique*, Éditions du Seuil, Paris 1974. Trad. it. di Silvana Eccher Dall'Eco, Angela Musso, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Spinali, Milano 2006.
- Landauer Gustav, *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen* (Gustav Landauer. Il suo percorso di vita in lettere), hrsg. von Martin Buber, Bd. I, Rütten und Loening, Frankfurt a.M. 1929.
- Lukács György, *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, Egon Fleischel & co. Trad. it. di Sergio Bologna, *L'anima e le forme*, introduzione di Franco Fortini, Sugar, Milano 1963; SE, Milano 2012.
- , *Epistolario 1902-1907*, a cura di Éva Karádi, Éva Fekete, trad. it. di Alberto Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1984.
- Luxemburg Rosa, *Gesammelte Briefe* (Raccolta epistolare), Bd. V, Dietz Verlag, Berlin 1984.
- , *Briefe aus dem Gefängnis* (1919), Dietz, Berlin 2002. Trad. it. di Amalia Sacerdote, *Lettere dal carcere*, Avanti, Milano 1922.
- , *Scritti scelti* (1963), a cura di Luciano Amodio, Einaudi, Torino 1975.
- , *Lettere 1893-1919*, a cura di Lelio Basso, Gabriella Bonacchi, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Mayreder-Obermayer Rosa, *Zur Kritik der Weiblichkeit* (Critica del femminile), Eugen Diederichs, Jena 1922.
- Muraro Luisa, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- Nettl J.P., *Rosa Luxemburg*, Oxford 1966, 2 voll. Trad. it. di Giorgio Backhaus, *Rosa Luxemburg*, Il Saggiatore, Milano 1970.

- Recalcati Massimo, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015.
- Rosenzweig Franz, *Der Stern der Erlösung*, Kaufmann, Frankfurt a.M. 1921. Trad. it. di Gianfranco Bonola, *La Stella della Redenzione*, Marietti, Genova 1985.
- Rühle-Gerstel Alice, *Das Frauenproblem der Gegenwart. Eine psychologische Bilanz* (La questione femminile del presente. Un bilancio psicologico) Hirzel, Leipzig 1932.
- Schlegel Dorothea (1801), *Florentin: Ein Roman* (Florentin: un romanzo), hrsg. von Wolfgang Nehring, Reclam, Stuttgart 1993.
- Simmel Georg, *Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918. Trad. it. di Gabriella Antinolfi, *Intuizione della vita: quattro capitoli metafisici*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1997.
- , *Über die Liebe (Fragment)*, «Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 10, 1921, pp. 1-45. Trad. it. di P. Capriolo, *Frammenti di una filosofia dell'amore* (1907), in G. Simmel, *La filosofia dell'amore*, a cura di M. Vozza, Donzelli, Roma 2001, pp. 53-56.
- , *Das Relative und Absolute im Geschlechter-Problem* (Il relativo e l'assoluto nella questione dei sessi), in Id. (2000), *Aufsätze und Abhandlungen. 1909-1918* (Saggi e trattati), hrsg. von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, pp. 224-250. Trad. it. di P. Capriolo, *Il relativo e l'assoluto nel problema dei sessi*, in G. Simmel, *La filosofia dell'amore*, a cura di Marco Vozza, Donzelli, Roma 2001, pp. 91-121.
- Varnhagen Rahel Levin, *Rahel und ihre Zeit. Briefe und Zeugnisse* (Rahel e il suo tempo. Lettere e documenti), ausgewählt von Bertha Badt-Strauss, Rentsch, München 1912.
- , *Rahel-Bibliothek. Rahel Varnhagen – Gesammelte Werke* (La biblioteca di Rahel. Rahel Varnhagen – L'opera completa), hrsg. von Konrad Feilchenfeldt, Uwe Schweikert und R.E. Steiner, Matthes & Seitz Verlag, München 1983.
- , *Rahel Varnhagen. Briefe und Aufzeichnungen* (Rahel Varnhagen. Lettere e scritti), Insel, Frankfurt a.M. 1986.
- , *Rahel. Ein Buch des Andenkens* (Rahel. Un libro della memoria), hrsg. von Barbara Hahn, mit einem Essay von Brigitte Kronauer, Wallstein Verlag, Göttingen 2011.
- Von Arnim Brentano Bettina (1835), *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde: seinem Denkmal*, in Ead., *Werke*, Bd. I, Azufbau Verlag, Berlin-Weimar 1996. Trad. it. di Giovanni Necco, *Il carteggio di Goethe con una bimba*, Treves Treccani Tumminelli, Milano 1932.
- , *Die Günderrode*, Levysohn, Grünberg-Leipzig 1840, <<http://goo.gl/WliyJx>> (11/2015). Trad. it. di Ornella Sideri Cameli, *Günderrode*, a cura di Vanda Perretta, Bulzoni, Roma 1983.
- , *Dies Buch gehört dem König* (Questo libro appartiene al Re), Arnim's Verlag, Berlin 1852.
- Von Günderrode Karoline, *Der Schatten eines Traumes: Gedichte, Prosa, Briefe, Zeugnisse von Zeitgenossen* (L'ombra di un sogno: poesie, prosa, lettere, testimonianze di contemporanei), hrsg. von Christa Wolf, Luchterhand, Berlin 1981.
- Weber Marianne, *Die Idee der Ehe und die Ehescheidung* (L'idea della coppia e della separazione), Frankfurter Societäts-Druckerei, Frankfurt a.M. 1929.
- Wolf Christa, *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra. Frankfurter Poetik-Vorlesungen*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1983. Trad. it. di Anita Raja, *Premesse a Cassandra. Quattro lezioni su come nasce un racconto*, Edizioni e/o, Roma 1984.
- Wolf Virginia, *Three Guineas*, Hogarth Press, London 1938.
- (1929), *A Room of One's Own*, Oxford UP, Oxford 1992.
- , *Women and Writing*, ed. by Michèle Barrett, The Women's Press Limited, London 1979.

INDICE DEI NOMI

- Adorno, T. Wiesengrund 70n., 149-150
Albertazzi, Silvia 143
Altenhofer, Norbert 53n., 121n., 146-147
Amodio, Luciano 153
Amodio, Paolo 140
Andreose, Mario 152
Arendt, Hannah X, 4, 43, 47, 47n., 50-51, 51n., 54-59, 54n.-56n., 58n.-59n., 62-65, 62n.-64n., 67-71, 67n.-71n., 82, 103, 107, 107n., 133, 133n., 151
von Arnim, Ludwig Achim 85
Arzeni, Flavia 143
Ascarelli, Roberta 9n., 142-143
Aston, Louise 122n.
Avellini, Luisa 143
- Babka, Anna 143
Baccolini, Raffaella 35n., 143, 152
Bachmann, Ingeborg 10n., 85n., 88, 151
Bachofen, Johann Jacob 114, 127n., 151
Badt-Strauss, Bertha 95, 95n.-96n., 139, 151, 154
Bar On, Bat-Ami 143
Basso, Lelio 131n.-132n., 153
Bavaj, Ursula 14n., 44n.-45n., 143, 149
Bäumer, Gertrud 106
Becker, Sabina 143
Becker-Cantarino, Barbara 7, 44n., 46n.-47n., 80n., 83n., 85n., 88n., 91n., 143
Benassi, Stefano 144
von Bendemann, Eduard 2, 81n., 122
von Bendemann, Erwin 143
Benhabib, Seyla 69n.-70n., 144
Benjamin, Walter 54, 54n.
Bense, Max 144
Benthien, Claudia 144
Bergson, Henri 22, 65n.-66n.
Bernardini, Piero 151
Bertolino Coppellotti, Vera 146
Beyer, Oskar 140
Bevilacqua, Giuseppe 152
Bianchi, Bruna 129n., 145
Billi, Mirella 86, 144
Bistolfi, Marina 152
Bloch, Ernst X, 2, 4
Blücher, Heinrich 54
Blumenfeld, Kurt 60, 60n.
Boella, Laura 15n.-16n., 144
Bologna, Sergio 14n., 153
Bonacchi, Gabriella 131n.-132n., 153
Bonifazio, Massimo 144
Bonola, Gianfranco 5, 136, 138, 140, 154
Bontempelli, Pier Carlo 14, 149
Borghi, Liana 144
Bovenschen, Silvia 7, 93, 93n., 120n., 144
Braidotti, Rosi 150
Brandes, Helga 83n.
Brandstätter, Heike 140
Brentano von Arnim, Bettina (Bettine auf Deutsch) 40, 44, 44n., 46, 72-73, 82-90, 93-94, 98, 101, 129-130, 154
Brentano, Clemens 73, 84-85
Brinker-Gabler, Gisela 10n., 13n., 44n., 46n., 83n., 142, 144, 147-148
Britschgi-Schimmer, Ina 95, 95n., 140
Brod, Max 2n.
Brüggmann Margarete 144

- Buber, Martin IX, 2, 2n., 12, 12n.-13n., 15, 15n., 22n., 40, 40n., 59, 95, 127, 152-153
- Buffagni, Claudia 145
- Bürger, Christa 46n., 145
- Butler, Judith 38n., 112n., 151
- Cacciavillani, Giovanni 152
- Calabrese, Rita 46n., 51n., 53n., 70n., 77n., 87n., 89n., 102n., 117n., 145, 149
- Camera, Francesco 140
- Cantarutti, Giulia 13n., 143, 145
- Cantini, Roberto 152
- Capriolo, Paola 22n., 33n., 155
- Carlebach, Julius 12n., 142
- Casper, Bernhard 145
- Cavarero, Adriana 119n., 145
- Celan, Paul 4-5, 152
- Chaplin, Charlie 70n.
- Chiti, Eleonora 76n., 85n., 92n., 114n., 145, 150
- Christoffersen, Claudia 59n., 69n., 145
- Cixous, Hélène 35n., 86n., 152
- Conradi, Elisabeth 5, 140
- Cornell, Drucilla 145
- Corona, Daniela 147
- Creuzer, Friedrich 73, 88, 92-93
- Cunico, Gerardo 6, 15n., 19n., 23n., 26n., 32n.-35n., 108n., 118n., 135, 139-140
- Cuoghi, Giuliana 110n., 143
- Czajka, Anna 6, 15n., 19n., 22, 23n., 26n., 32n.-35n., 33n., 41, 66, 72, 108n., 118n., 135, 139-140
- Dal Lago, Alessandro 54n., 63n., 145, 151
- De Beauvoir, Simone 152
- Delf, Hanna 140
- Della Rocca, Roberto 146
- Derrida, Jacques 152
- Di Cesare, Donatella 12n., 146
- Dick, Jutta 48n., 140-141, 146
- Dischner, Gisela 83n., 85n., 146
- Dittmar, Louise 122n.
- Dornhof, Dorothea 70n., 146
- Drewitz, Ingeborg 84n., 146
- von Droste-Hüllsoff, Annette 44n.
- Ebrecht, Angelika 146
- Eckhardt Katja 146
- Egyptien, Jürgen 11n., 104n., 140
- Engels, Friedrich 114
- Enzensberger, Hans Magnus 51n.
- Erler, Hans 142
- Ernst, Anja 99n., 150
- Farnetti, Monica 76n., 85n., 92n., 114n., 145, 150
- Fattorini, Vania 76n., 146
- Federico Guglielmo IV re di Prussia 86
- Feilchenfeldt, Konrad 46n., 53n.-55n., 140, 146, 149, 154
- Fekete Éva 20n., 153
- Ferrari Zumbino, Massimo 86n., 144
- Ferraris, Maurizio 146
- Von Finckenstein, Karl 58
- Fiorentino, Francesco 146
- Fortini, Franco 14n., 153
- Fouqué de la Motte, Friedrich 87, 152
- Frei Gerlach, Franziska 146
- Freud, Sigmund 3, 14, 23, 61n.
- Friedländer, Rebecca 68n.
- Fröhlich Paul 146
- Fusini, Nadia 57n., 152
- Gaisbauer, Hubert 141
- Gambino, Renata 145
- Gandhi, Mahatma 1
- Garavaso, Pieranna 101n., 146
- Gargano, Antonella 149
- Garibba, Pupa 146
- Gellert, Christian Fürchergott 44-45, 44n.-45n., 152
- Gentner, Frida 108n., 140
- von Gentz, Friedrich 49, 49n.
- George, Stefan ix, 2, 10n.-11n., 11
- Geulen, Eva 147
- Geyer, Paul 99n., 150
- Ghiandelli, Giuliana 121n., 147
- Gilleir, Anke 5, 50n., 65n., 72, 72n., 139, 141

- Giobbe 3
 Givone, Sergio 71n., 150
 Gnüg, Hiltrud 143-144, 147
 Goethe, Cornelia 1
 von Goethe, Johann Wolfgang 3, 41,
 44, 44n., 47, 68n., 73-74, 85
 Guadagnin, Amerigo 151
 Guerra, Monica 71n., 147
 von Günderode, Karoline 44, 44n.,
 72, 85, 88-89, 89n., 90-93, 129,
 154
 Habermas, Jürgen 51n.
 Hahn, Barbara 4-5, 12n.-13n., 18n.,
 39n., 44, 44n., 47n.-48n., 50n.-
 51n., 54n.-55n., 65n., 72-73, 72n.-
 73n., 109n., 127n., 129n., 135,
 139-142, 146-147, 154
 von Hahn-Hahn, Ida 122n.
 Hamburger, Käte 4, 50, 56-57, 56n.,
 152
 Hechtfisher, Ute 140
 Hefti, Sebastian 147
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 47,
 109, 111-112, 111n., 152
 Heine, Heinrich 68, 70, 70n.
 Herzig, Arno 143
 Heuer, Renate 53n., 121n., 140,
 146-147
 Herz, Henriette 48n., 79
 Heynemann Marie 141
 Hillmann, Susanne 65n., 141
 Hitler, Adolf 3, 55
 Horch, Hans Otto 142
 Huch, Ricarda 1, 11, 43, 73, 73n., 95,
 152
 Irigaray, Luce 110n., 116, 116n.,
 119n., 149, 152
 Isselstein, Ursula 44n., 47n., 48n.,
 49n., 51n.-52n., 54n., 70n., 140-
 141, 147-148
 Jacob, Mathilde 129n.
 Jaspers, Karl 54, 54n., 63n., 68n., 151
 Jogisches, Leo 129
 Kafka, Franz 2n., 6, 70n.
 Kantorowicz, Gertrud 2, 5, 38-39,
 39n., 43, 66n., 96-97, 96n.-97n.
 Kanz, Christine 13n., 23n., 141
 Karádi, Éva 20n., 153
 Karminski, Hannah (Anna O.) 3, 43,
 106-107, 107n.
 Kauffmann, Kai 147
 Kautsky, Karl 128n.
 Kautsky, Luise 128n., 130
 Key, Ellen 54n., 153
 Kircher, Erwin 11n., 72, 72n., 153
 Klapheck, Elisa 5, 15n., 25n., 59n.,
 61, 61n., 94, 95n., 107n., 126,
 126n., 139, 141, 153
 Koelle, Lydia 5, 141
 Köhler, Lotte 54n., 151
 Kohn, Hans 12n., 22n., 136
 Kohn, Jerome 143, 150
 Kracauer, Sigfried 4
 Kramme, Rüdiger 23n., 154
 Kristeva, Julia 71n., 147, 152-153
 Kronauer, Brigitte 147, 154
 von La Roche, Sophie 44n., 83, 83n.
 Lachmann, Renate 147
 Lamberti, Raffaella 148
 Landauer, Gustav 1, 39-41, 40n., 95,
 105, 105n., 127-128, 153
 Laschke, Jutta Juliane 48n., 148
 Lasker-Schüler, Else 10n., 11, 43
 Lazare, Bernard 64, 70n.
 Lazzarini, Gabriella 110n., 153
 Leoni, Antonella 119n., 153
 Leopardi, Giacomo 2, 10
 Lessing, Gotthold Ephraim 68n., 77
 Levi Della Torre, Stefano 148
 Levin Goldschmidt, Hermann 12n.,
 142
 Lewald, Fanny 122n.
 Liebknecht, Karl 130
 Liebknecht, Sophie 128n., 129, 129n.,
 130n., 131, 131n.
 Lindhoff, Lena 148
 Lo Sardo, Antonella 153
 Ludz, Ursula 71n., 151
 Lukács, György (Georg) 2, 6, 14-18,
 14n.-15n., 20-23, 20n.-21n., 38-39,
 38n., 43-44, 50, 153

- Lüthi, Kurt 99n., 148
 Luxemburg, Rosa 39, 105, 128-134,
 128n.-132n., 153
 Luzzati, Sonia 146
- Malagoli, Roberta 6, 142
 Marlis, Gerhardt 152
 Von der Marwitz, Alexander 49n.
 Mattenklott, Gert 148
 May, Larry 143, 152
 Mayreder, Rosa 14, 102-103, 102n.-
 103n., 153
 Mein, Georg 147
 Meisel-Hess, Grete 10, 11n., 142
 Mendelssohn, Moses 77, 95n.
 Mereau, Sophie 46n.
 Von Meysenburg, Malwida 122n.
 Mezzacapa, David 55n., 150
 Miemietz, Bärbel 148
 Miglio, Camilla 14n., 149
 Mittner, Ladislao 148
 Möhrmann, Renate 143-144, 147
 Montaigne, Michel 14n.
 Montesquieu, Charles-Louis de
 Secondat 46n.
 Muraro, Luisa 113n., 116n., 119n.,
 152-153
 Musil, Robert 142
 Mussolini, Benito 51
- Negri, Isabella 112n.
 Nelva, Daniela 144, 150
 Nettl, J. Peter 153
 Nicolai, Christoph Friedrich 77
 Nickisch, Reinhard M. 46n., 148
 Nietzsche, Friedrich 18-19
 Nigg, Walter 139, 142
 Nordmann, Ingeborg 4-5, 10n., 12n.-
 15n., 13, 32n., 43, 47, 51n., 71 n.,
 136-138, 142, 148, 151
- Oelmann, Ute 11n., 104n., 140, 149
 Osinki, Jutta 148
- Pappenheim, Bertha 3, 14, 43, 106,
 107n., 138
 Paulsen, Wolfgang 80n., 143
 Perretta, Vanda 14n., 46n., 88n.-89n.,
 107n., 129n., 149, 151, 154
- Petroni, Luciana 71n., 148
 Philipp, Micheal 149
 Poma, Andrea 151
 Ponzi, Mauro 149
 Pozzi, Gianni 152
 Pullega, Paolo 144
- Ragaz, Leonhard 3, 128
 Ragona, Gianfranco 105n., 127n., 149
 Raja, Anita 113n., 154
 Rammstedt, Angela 23n., 154
 Rastoin, Cécilie 139
 Rastoin, Jacqueline 139
 Raulff, Ulrich 11n., 104n., 140, 149
 Restaino, Franco 145
 Rilke, Rainer Maria 2, 10
 Ritter Santini, Lea 47n., 55n.-56n.,
 58n., 62n.-64n., 67n.-69n., 151
 Rizzati, Catia 35n., 152
 Rosenzweig, Franz 2, 15, 15n., 59, 154
 Rossanda, Rossana 146
 Rühle-Gerstel, Alice 43, 50, 70n., 101,
 103-104, 104n., 154
- Saffo 91, 93, 93n.
 Salomé, Lou-Andreas 41
 Sampaolo, Giovanni 15n., 146, 149
 Saner, Hans 54n., 151
 von Savigny, Friedrich Karl 86, 92
 Scarponi, Alberto 20n., 153
 Schepisi, Maria Antonietta 153
 Schelling, Friedrich 76
 Schilling, Sabine 51n., 70n., 146-149
 von Schlegel, August Wilhelm 76n., 79
 von Schlegel (geb. Brendel
 Mendelssohn), Dorothea 72-73,
 77-82, 80n., 95, 95n., 154
 Schlegel, Friedrich 73, 75, 76n., 77-80,
 80n., 81, 86
 Schlegel-Schelling (Michealis-
 Böhmer), Caroline 44, 65, 72-77,
 78, 80, 79, 80n., 88, 98, 101
 Schleiermacher, Friedrich 79
 Schlösser, Manfred 3n., 4, 12n., 20n.,
 22n., 74n., 124n., 135-139, 142
 Schonhauer, Franz 142
 Schopenhauer, Arthur 18
 Schor, Naomi 149

- Schuller, Marianne 46, 149
 Schumacher, Hans 13n., 147
 Scurla, Herbert 149
 Schwarz, Herta 148
 Schweikert, Uwe 46n., 149, 154
 Secci, Lia 122n., 149
 Segarra, Marta 152
 Shafi, Monika 149
 Sideri, Cameli Ornella 88n., 154
 Simmel, Georg IX-X, 1-2, 4, 6,
 15, 15n., 22-23, 22n.-23n.,
 28, 32-33, 33n., 34, 36, 66n.,
 101, 127, 154
 Simmel, Gertrud 22
 Simon, Heinrich 13, 72
 Sisto, Michele 144, 150
 Sonino, Claudia 5, 9n., 39n.,
 71n., 73n., 142-143, 149
 Sossi, Federica 64
 Söllner, Alfons 149
 Sonning, Carl Johan 51, 51n.
 Spinoza, Baruch 2, 22, 47, 61,
 136, 146, 150
 Steer, Martina 5, 94n., 139
 von Stein, Charlotte 41, 44
 Steiner, Rahel E. 46n., 149, 154
 Stephan, Inge 51n., 70n., 140,
 144, 149-150
 Susman, Margarete VII, IX-X,
 1-7, 9-23, 9n.-11n., 13n.,
 15n.-17n., 19n.-23n.,
 25n.-26n., 26-27, 29-33,
 32n.-35n., 36-41, 38n.-41n.,
 43-44, 46-48, 47n., 50-51,
 53-62, 53n.-54n., 57n.,
 59n.-62n., 65-67, 65n.-67n.,
 70-83, 72n.-77n., 80n.-95n.,
 85-89, 91, 93-98, 97n.-98n.,
 101-110, 104n.-109n., 111n.,
 112-123, 112n.-113n.,
 115n.-124n., 125-129,
 125n.-128n., 130n., 131-135,
 131n.-132n., 134n.
 von Suttner, Bertha 14
- Svandrlik, Rita 85n., 87n., 99n., 115n.,
 120n., 132n., 144-145, 149
- Tau, Max 51n.
 Tenenbaum, Katja 12n., 146, 150
 Toxler, Ignaz 48n.
 Treder, Uta 76n., 85n., 89n., 91n.-92n.,
 114n., 121n., 145, 150
- Ueckert, Charlotte 5, 10n., 13n., 139, 143
- Vacatello, Marzio 146
 Valerio, Adriana 150
 Varnhagen, Karl August 70n., 73
 Varnhagen von Ense (geb. Levin),
 Rahel X, 1, 4, 43-44, 46-75, 48n.-
 52n., 63n., 68n., 70n., 79, 82, 86, 94-
 95, 95n., 97, 99, 101, 129-130, 154
 Vassallo, Nicla 101n., 146
 Veit, David 47, 51n., 52, 52n.
 Veit, Simon 78
 Vinci, Paolo 12, 146, 150
 Vinken, Barbara 145, 149-150
 Von Braun, Christina 150
 Voza, Marco 22n, 33n. 154
- Wandruszka, Marie Luise 76, 145, 150
 Weber, Marianne 106, 106n., 154
 Weigel, Sigrid 7, 51, 51n.-52n., 70,
 133n., 146, 149-150
 Wiesel, Pauline 129
 Witte, Bernd 44n., 152
 Wolf, Christa 113n., 115n., 154
 Wolfskehl, Karl IX, 11n., 22n.
 Woolf, Virginia 50-51, 134, 134n., 156
 Wördemann, Karin 69n., 144
 Wuthenow, Ralph-Rainer 140
- Young-Bruehl, Elisabeth 55n., 150
- Zancan, Marina 150
 Zetkin, Clara 129, 129n.
 Zudrell, Petra 5, 38n.-39n., 138
 Zweig, Stefan 143

Opere pubblicate

*I titoli qui elencati sono stati proposti alla Firenze University Press dal
Coordinamento editoriale del Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali
e prodotti dal suo Laboratorio editoriale Open Access*

Volumi ad accesso aperto

(<<http://www.fupress.com/comitatoscience/biblioteca-di-studi-di-filologia-moderna/23>>)

- Stefania Pavan, *Lezioni di poesia. Isosif Brodskij e la cultura classica: il mito, la letteratura, la filosofia*, 2006 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 1)
- Rita Svandrlik (a cura di), *Elfriede Jelinek. Una prosa altra, un altro teatro*, 2008 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 2)
- Ornella De Zordo (a cura di), *Saggi di anglistica e americanistica. Temi e prospettive di ricerca*, 2008 (Strumenti per la didattica e la ricerca; 66)
- Fiorenzo Fantaccini, *W. B. Yeats e la cultura italiana*, 2009 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 3)
- Arianna Antonielli, *William Blake e William Butler Yeats. Sistemi simbolici e costruzioni poetiche*, 2009 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 4)
- Marco Di Manno, *Tra sensi e spirito. La concezione della musica e la rappresentazione del musicista nella letteratura tedesca alle soglie del Romanticismo*, 2009 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 5)
- Maria Chiara Mocali, *Testo. Dialogo. Traduzione. Per una analisi del tedesco tra codici e varietà*, 2009 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 6)
- Ornella De Zordo (a cura di), *Saggi di anglistica e americanistica. Ricerche in corso*, 2009 (Strumenti per la didattica e la ricerca; 95)
- Stefania Pavan (a cura di), *Gli anni Sessanta a Leningrado. Luci e ombre di una Belle Époque*, 2009 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 7)
- Roberta Carnevale, *Il corpo nell'opera di Georg Büchner. Büchner e i filosofi materialisti dell'Illuminismo francese*, 2009 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 8)
- Mario Materassi, *Go Southwest, Old Man. Note di un viaggio letterario, e non*, 2009 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 9)
- Ornella De Zordo, Fiorenzo Fantaccini, *altri canoni / canoni altri. pluralismo e studi letterari*, 2011 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 10)
- Claudia Vitale, *Das literarische Gesicht im Werk Heinrich von Kleists und Franz Kafkas*, 2011 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 11)
- Mattia Di Taranto, *L'arte del libro in Germania fra Otto e Novecento: Editoria biblioflica, arti figurative e avanguardia letteraria negli anni della Jahrhundertwende*, 2011 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 12)
- Vania Fattorini (a cura di), *Caroline Schlegel-Schelling: «Ero seduta qui a scrivere»*. Lettere, 2012 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 13)
- Anne Tamm, *Scalar Verb Classes. Scalarity, Thematic Roles, and Arguments in the Estonian Aspectual Lexicon*, 2012 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 14)
- Beatrice Töttössy (a cura di), *Fonti di Weltliteratur. Ungheria*, 2012 (Strumenti per la didattica e la ricerca; 143)
- Beatrice Töttössy, *Ungheria 1945-2002. La dimensione letteraria*, 2012 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 15)
- Diana Battisti, *Estetica della dissonanza e filosofia del doppio: Carlo Dossi e Jean Paul*, 2012 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 16)

- Fiorenzo Fantaccini, Ornella De Zordo (a cura), *Saggi di anglistica e americanistica. Percorsi di ricerca*, 2012 (Strumenti per la didattica e la ricerca; 144)
- Martha L. Canfield (a cura di), *Perù frontiera del mondo. Eielson e Vargas Llosa: dalle radici all'impegno cosmopolita = Perú frontera del mundo. Eielson y Vargas Llosa: de las raíces al compromiso cosmopolita*, 2013 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 17)
- Gaetano Prampolini, Annamaria Pinazzi (eds), *The Shade of the Saguaro / La sombra del saguaro: essays on the Literary Cultures of the American Southwest / Ensayos sobre las culturas literarias del suroeste norteamericano*, 2013 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 18)
- Ioana Both, Ayşe Saraçgil, Angela Tarantino (a cura di), *Storia, identità e canoni letterari*, 2013 (Strumenti per la didattica e la ricerca; 152)
- Valentina Vannucci, *Lecture anticononiche della biofiction, dentro e fuori la metafinzione*, 2014 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 19)
- Serena Alcione, *Wackenroder e Reichardt. Musica e letteratura nel primo Romanticismo tedesco*, 2014 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 20)
- Lorenzo Orlandini, *The relentless body. L'impossibile elisione del corpo in Samuel Beckett e la volontà schopenhaueriana*, 2014 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 21)
- Carolina Gepponi, *Un carteggio di Margherita Guidacci*, 2014 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 22)
- Valentina Milli, «*Truth is an odd number*». *La narrativa di Flann O'Brien e il fantastico*, 2014 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 23)
- Diego Salvadori, *Il giardino riflesso. L'erbario di Luigi Meneghello*, 2015 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 24)
- Sabrina Ballestracci, Serena Grazzini (a cura di), *Punti di vista - Punti di contatto. Studi di letteratura e linguistica tedesca*, 2015 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 25)
- Massimo Ciaravolo, Sara Culeddu, Andrea Meregalli, Camilla Storskog (a cura di), *Forme di narrazione autobiografica nelle letterature scandinave. Forms of Autobiographical Narration in Scandinavian Literature*, 2015 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 26)
- Lena Dal Pozzo (ed.), *New information subjects in L2 acquisition: evidence from Italian and Finnish*, 2015 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 27)
- Sara Lombardi (a cura di), *Lettere di Margherita Guidacci a Mladen Machiedo*, 2015 (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna; 28)

Riviste ad accesso aperto
(<<http://www.fupress.com/riviste>>)

«Journal of Early Modern Studies», ISSN: 2279-7149

«LEA – Lingue e Letterature d'Oriente e d'Occidente», ISSN: 1824-484X

«Quaderni di Linguistica e Studi Orientali / Working Papers in Linguistics and Oriental Studies», ISSN: 2421-7220

«Studi Irlandesi. A Journal of Irish Studies», ISSN: 2239-3978