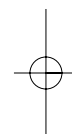
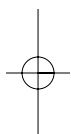
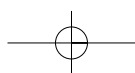


L'albero dei limoni

· 6 ·



Collana diretta da Gerardo Cunico



Titolo originale dell'opera
Vom Sinn der Liebe, Diederichs, Jena 1912

Traduzione dal tedesco
Anna Czajka e Gerardo Cunico

In copertina
particolare da Guercino, *Haggai*, disegno a inchiostro.
Da *Studi per le decorazioni ad affresco per la cupola*
della cattedrale di Piacenza, 1626-27, Mahon Collection, Oxford

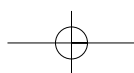
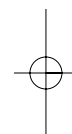
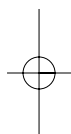
Progetto grafico e copertina
BosioAssociati, Savigliano (CN)

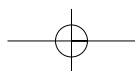
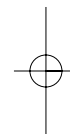
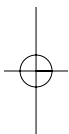
ISBN 978-88-8103-452-9

© Eredi Margarete Susman
© 2007 Edizioni Diabasis
via Emilia S. Stefano 54 I-42100 Reggio Emilia Italia
telefono 0039.0522.432727 fax 0039.0522.434047
info@diabasis.it www.diabasis.it

Margarete Susman
Il senso dell'amore

a cura di
Anna Czajka





Margarete Susman
Il senso dell'amore

Anna Czajka

- 9 *La donna, la decisione dell'amore
e il desiderio metafisico*

43 MARGARETE SUSMAN, *IL SENSO DELL'AMORE*

I. LA POTENZA DELL'AMORE

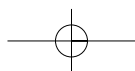
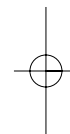
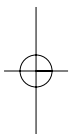
- 45 L'amore nella storia e come problema attuale
50 Vita e individualità
58 L'amore come anelito, simbolo, azione
62 L'amore fra gli individui: singolarità, totalità, alterità
73 Immagine ed essenza, sacrificio e preservazione

II. L'AMORE TRA UOMO E DONNA

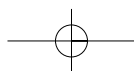
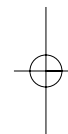
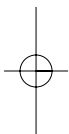
- 81 L'amore antico e l'amore moderno
93 La divisione dei sessi

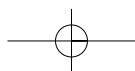
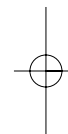
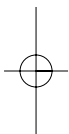
III. LA TRASFORMAZIONE NELL'AMORE

- 106 Uomo e donna: essenza e trasformazione
120 Sessualità trasformata
126 La comunità religiosa dell'umanità



Anna Czajka
La donna, la decisione dell'amore
e il desiderio metafisico





In generale il tuo mondo di sogno
rimane perfettamente sconosciuto [...].
E a quanti hai preparato la strada!

Ernst Bloch

Non dimenticare il meglio! *Novalis*

“Poetessa, interprete e pensatrice”

La fiaba di Goethe, posta a suggello delle *Conversazioni di emigrati tedeschi*, contiene messaggi simbolici circa l’ignoto corso della storia imminente, tra cui spicca una scena tra il giovane, la fanciulla e il vecchio:

“Oh, amico mio, [...] magnifico e sicuro è il regno dei nostri padri, ma tu hai dimenticato la quarta forza che, ancora più antica, più universale, più certa, domina il mondo: la forza dell’amore¹. Con queste parole il giovane si gettò al collo della bella fanciulla, che aveva lasciato cadere il velo; le sue guance si colorarono del rosso più bello e indelebile.

Al che il vecchio sorridendo disse: ‘L’amore non domina, l’amore forma, e questo è ancora di più’¹.

Questo messaggio di Goethe sull’amore, ben poco considerato dalla critica, è stato raccolto da Margarete Susman, che ne ha fatto il tema principale del suo volumetto *Vom Sinn der Liebe* [Il senso dell’amore], apparso nel 1912: minuto nella forma, ma dedicato a compiti di grande peso, è ormai pressoché dimenticato, anche se ha rappresentato una posizione coraggiosa nella discussione sull’amore del suo tempo ed ha esercitato un’influenza considerevole (seppure quasi mai esplicitata); soprattutto ha posto domande che continuano a coinvolgerci e a rimanere senza risposta.

Come il libro, anche la sua autrice è pressoché dimenticata. Il suo nome è associato soprattutto allo scritto su Giobbe e il popolo ebraico², e per il resto viene citato per lo più soltanto in relazione alla vi-

1. J.W. Goethe, *Das Märchen*, in Id., *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*, in Id., *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, München 1988, vol. 6, p. 238 [trad. it. di B. Arzeni e B. Tecchi, in J.W. Goethe, *Opere*, a cura di L. Mazzucchetti, vol. III, Sansoni, Firenze 1963, p. 309].

2. M. Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Steinberg, Zürich 1946; Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1996³ [Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico, trad. it. a cura di G. Bonola, Giuntina, Firenze 1999].

ta e all'opera di altri autori più noti: Ernst Bloch, Martin Buber, Bernhard Groethuyusen, Franz Rosenzweig, Gustav Landauer. La sua presenza incisiva viene riconosciuta in diversi contesti culturali rilevanti, ma a lungo è rimasto precluso lo sguardo sulla sua genuina attività di "poetessa, interprete e pensatrice", come suona l'iscrizione posta sulla sua tomba nel cimitero di Zurigo.

Margarete Susman è nata ad Amburgo il 14 ottobre 1872 in una famiglia agiata di commercianti ebrei assimilati³. Nel 1882 la famiglia si trasferisce a Zurigo, dove Margarete frequenta prima la scuola elementare e poi una scuola superiore femminile. La famiglia Susman è impregnata di spirito tedesco, il padre è un adepto degli ideali del 1848; la ragazza, così come la sorella maggiore, viene educata nella tradizione lessinghiana del libero pensiero, ma assume spontaneamente un atteggiamento cristiano. Fin dagli anni dell'infanzia legge molto (soprattutto Schiller e autori scandinavi) e scrive poesie. Il divieto del padre e la necessità di curare la madre malata rendono impossibile un regolare studio universitario; Margarete si dedica interamente alla poesia e alla pittura. Dopo la morte del padre si trasferisce con la madre a Hannover; qui continua le sue letture private (Nietzsche, Goethe) e per la prima volta si dedica allo studio approfondito dell'ebraismo, grazie alla mediazione del rabbino Caesar Seligmann. Come Virginia Woolf gioisce entusiasticamente per la sua prima stanza indipendente a Düsseldorf, dove intraprende lo studio della pittura. Visita i musei di Amsterdam per vedere van Gogh e Rembrandt (soprattutto il quadro *Davide davanti a Saul* rimane per lei decisivo). In quel periodo legge Leopardi e incontra colui che poi diventerà suo marito. Nel 1899 compie un soggiorno di studio a Monaco, durante il quale nascono conoscenze e si intrecciano relazioni decisive per la sua vita. La più importante è quella con Erwin Kircher, un giovane brillante studioso di Nietzsche, di Goethe e del romanticismo, del quale Susman pubblicherà in seguito, dopo la sua morte precoce, l'opera incompiuta⁴.

Stringe amicizia con Gertrud Kantorowicz, studentessa di storia dell'arte, che la introduce nella casa del poeta Karl Wolfskehl

3. Per le notizie biografiche attingo soprattutto al volume M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1964, agli epistolari e ad una mia intervista con il figlio Erwin von Bendemann, registrata a Epsom il 22 e 23 febbraio 2005.

4. E. Kircher, *Philosophie der Romantik. Aus dem Nachlass herausgegeben*, Diederichs, Jena 1906.

e più tardi in quella di Stefan George. Inoltre segue come uditrice le lezioni di etica del filosofo Theodor Lipps. Nel 1900 si trasferisce a Berlino, dove lavora nell'*atelier* di Henry van der Velde, artista e teorico del movimento *Jugendstil*, il *liberty* tedesco. Contemporaneamente frequenta le lezioni di Georg Simmel, che la accoglie nel suo circolo di allievi, ma presto forma lei stessa un circolo privato, del quale fanno parte gli amici Bernhard Groethuysen e Martin Buber e più tardi György Lukács ed Ernst Bloch. Accanto all'interesse per il pensiero di Bergson e Simmel, Susman coltiva lo studio di Platone e Spinoza e soprattutto della Bibbia, facendo l'esperienza di "un'improvvisa illuminazione di fronte all'immortale cantico paolino sull'amore"⁵.

Nel 1902 fa la conoscenza di Heinrich Simon, amico dello scomparso Erwin Kircher, caporedattore e poi direttore del quotidiano "Frankfurter Zeitung", al quale la leggerà una lunga collaborazione. Dal 1903 studia in un grande *atelier* di Parigi; qui si fida con Eduard von Bendemann, pittore e storico dell'arte proveniente da una famiglia dell'aristocrazia tedesca, col quale si sposa nel 1906; nello stesso anno nasce il figlio Erwin. La famiglia abita per diversi anni nel *Westend* di Berlino, mentre Susman scrive per la "Frankfurter Zeitung", recensendo tra l'altro tutte le raccolte di liriche pubblicate in ambito tedesco. Tra il 1912 e il 1915 i Bendemann vivono a Rüslikon sul lago di Zurigo, ospitando molti amici e conoscenti (Martin Buber, Stefan George, Bernhard Groethuysen e altri)⁶. Allo scoppio della prima guerra mondiale dapprima rientrano in Germania, a Francoforte, poi, dopo una malattia, Susman ritorna col figlio in Svizzera presso l'amica Emmy von Egidy a Steffisburg, vicino a Thun. Qui riceve spesso l'amico Ernst Bloch che vive con la moglie poco distante e col quale discute a fondo i temi da lui trattati nell'opera *Spirito dell'utopia*⁷. Dal 1917 Susman collabora alla rivista "Der Jude", fondata e diretta da Martin Buber; contemporaneamente scrive per il giornale "Neue Zürcher Zeitung" e per le riviste "Die literarische Welt" e "Die neue Rundschau".

5. M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 56.

6. Su questo periodo sono importanti i ricordi del figlio Erwin von Bendemann, *Meine Mutter Margaret Susman*, in M. Schlösser (a cura di), *Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman*, Erato-Press, Darmstadt 1964, pp. 19-29.

7. E. Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918, facsimile: Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971.

Nel 1919 la famiglia si trasferisce a Säckingen sul Reno, dove, negli anni della grande inflazione, tiene una fattoria. Al colloquio con Susman ricorrono in quegli anni Eugen Rosenstock e Franz Rosenzweig. A poco a poco il matrimonio si sfalda e dopo la sua fine Susman si ammala, va a risiedere prima a Basilea, poi nei dintorni di Heidelberg, quindi a Francoforte e a Berlino. Durante un soggiorno di cura ad Arosa fa la conoscenza del filosofo Arnold Metzger e attraverso di lui dell'opera di Martin Heidegger. In quel periodo legge Franz Kafka e le leggende chassidiche. Dal 1929 vive sola a Francoforte, dove si incontra specialmente con Leo Baeck e Berta Pappenheim, eminenti esponenti dell'ebraismo liberale tedesco, con i quali intrattiene importanti discussioni sulla posizione della donna nel mondo. Nel 1933, come si esprime lei stessa, "emigra in patria", ossia ritorna a Zurigo dove, oltre a ritrovare Wolfskehl, entra in rapporto con il teologo cattolico Ernst Gaugler, il filosofo della religione Walter Nigg e la poetessa Else Lasker-Schüler, e dove tiene molte conferenze (tra le quali è particolarmente importante quella sul messianismo del 1934). Dal 1935 Susman è attiva nel circolo del socialista religioso Leonhard Ragaz e scrive sulla rivista "Neue Wege" da lui diretta. Dopo la seconda guerra mondiale prosegue l'attività di conferenziera e continua a seguire con attenzione la produzione lirica, fra l'altro quella di Ingeborg Bachmann e di Paul Celan; con quest'ultimo e con il filosofo-teologo ebreo Jacob Taubes avvia un vivo scambio epistolare e personale. Nel 1959 riceve la laurea *honoris causa* della Freie Universität di Berlino. Nel 1964 viene dedicato in suo onore il volume *Auf gespaltenem Pfad*, a cui collaborano, fra gli altri, Martin Buber, Hans-Georg Gadamer, Ernst Bloch, Gershom Scholem, Paul Celan. Muore il 16 gennaio 1966.

Nei suoi ricordi autobiografici la scrittrice afferma che la sua vita era stata un sempre rinnovato sognare e ridestarsi dal sogno, un susseguirsi di "continui colpi e sconvolgimenti", di attimi di interruzione e di svolta, di felicità e di pericolo, di occasioni colte e mancate. Una vita segnata dal desiderio di vedere e mettere in rilievo la grandezza umana e di riconoscere i tratti sostanziali nelle persone incontrate. Per questo Susman ha potuto dire di aver vissuto "molte vite" grazie ai suoi numerosi incontri, perché l'essenzialità di queste persone le dischiudeva ogni volta nuove sfere di vita. Il suo *eros* metafisico ha raccolto intorno a lei persone significative, e queste a loro volta hanno poi ricordato con profonda gratitudine la relazione colloquiale con lei e le hanno attri-

buito un'efficacia formativa e ispiratrice⁸, analoga a quella di donne come Rahel von Varnhagen, come si vedrà.

Esperienze liriche

La prima pubblicazione di Margarete Susman è la raccolta di liriche *Mein Land* [La mia terra] del 1901. Il tema principale è la ferita, lo strappo sofferto tra l'esistenza e l'essenza, che ha per conseguenza un desiderio struggente, i cui punti di appoggio sono il sogno e la fiaba. Di fronte al desiderio di adempimento è fortemente sentita la caducità della vita, la sproporzione tra la sua durata limitata e l'irreversibilità della morte. In questa situazione l'interlocutore più familiare e importante è Leopardi, il poeta capace di superare la nullità dell'esistere con la forza evocatrice e trasfiguratrice della parola, al quale sono indirizzati questi versi:

Du bist's allein, dem meine Seele glaubt,
Schwermütiger Verkünder der Verneinung.
[...]
Wie du das Glück liebst – mit der heissen Liebe
Der Unglücksel'gen – brennend – unauslöschlich,
so liebt die Nacht den schönen frohen Tag,
Der vor ihr flieht –
So der Verbannte sein verloren Land,
Wenn er im Dämmerchein hinüberstarrt
Nach ferner Küste, die der Nebel deckt –
So Luzifer des Himmels lichtet Reich
Und Gott, der ihn verstieß. –
Sie alle suchen, die doch längst entsagten –
Und da der Geist in klarer Stimme spricht:
Unwiederbringlich ist's und unerreichbar –
Da flüstert tief in wunder Brust das Herz:
Ich find' es doch⁹.

Tu solo sei a cui l'anima mia crede,
Mesto nunzio della negazione.
[...]
Come tu ami la felicità – con l'ardente amore
Dell'infelice – bruciante, inestinguibile,
Così la notte ama il lieto giorno,

8. Come attestano, ad esempio, le lettere di Franz Rosenzweig e Bernhard Groethuysen, riprodotte in M. Schlösser (a cura di), *Auf gespaltenem Pfad*, cit., pp. 334-340; cfr. anche M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., pp. 106 s.

9. M. Susman, *Mein Land*, Schuster & Loeffler, Berlin-Leipzig 1901, pp. 13-16.

Che fugge dinanzi a lei –
Così l'esule ama la sua terra perduta,
Quando al crepuscolo figge lo sguardo
Verso la costa lontana, avvolta dalla nebbia –
Così Lucifero ama il luminoso regno del cielo
E Dio che ne l'ha bandito.
Tutti costoro cercano quel che da lungo han perso –
E quando con limpida voce lo spirito proclama:
È irrecuperabile e irraggiungibile –
Ecco il cuore sussurrare nel profondo del petto ferito:
Ma io lo troverò!

Il sentimento della nullità dell'esistenza e il desiderio di adempimento aprono gli uomini a quel comune legame con l'essenza che li destina alla fratellanza:

Ich weiss nur eins – dass wir uns lieben müssen.
Wir an des gleichen Lebens Meeresstrand,
Wir Heimatlosen, die nach fernem Land
Wahnsinn'ger Sehnsucht voll die Segel hissen¹⁰.
So solo questo – che dobbiamo amarci.
Noi sulla stessa spiaggia della vita,
Noi senza patria, che in cerca della terra lontana
Alziamo la vela colmi di immensa nostalgia.

Il tono delle liriche è ribelle, imperioso. La giovane poetessa oltrepassa i confini tra le confessioni religiose¹¹, seguendo l'ardente anelito ad una vita sostanziale.

Amore e speranza nell'adempimento dell'essenza trovano il loro sostegno nella "pura bontà" che deve presiedere ad ogni conoscenza, poggiando sulla propria "azione" spontanea e sul "canto tonante" dei poeti¹².

Siehe, das ist mein einziger Pfad!
Statt nach dem Glück meine Arme breiten,
Will ich im Jubel der eigenen That
Über mein Elend schreiten¹³.
Ecco il mio unico sentiero!
Invece di protendere le braccia verso la felicità,
Voglio camminare oltre la miseria
Nel giubilo della mia azione.

10. *Ivi*, p. 64.

11. *Ivi*, p. 79: "pia eretica".

12. *Ivi*, p. 52.

13. *Ivi*, p. 91.

Teoria della poesia e del simbolo

Il primo libro filosoficamente importante di Margarete Susman è *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* [L'essenza della lirica tedesca moderna](1910), che offre un approfondimento riflessivo della sua esperienza poetica, fino ad esporre tesi significative in campo metafisico ed estetico. La lirica tedesca moderna, di cui essa stessa è una protagonista, vi viene presentata come un fenomeno culturale, cioè come un elemento di quella produzione fortemente composita elaborata dalla comunità degli uomini per dare forma e senso alla loro vita. Susman procede qui come filosofo della cultura, parla delle diverse formazioni ed epoche culturali e della differente costituzione delle loro produzioni, che sono "rette" volta per volta da un "principio" specifico. Richiama l'attenzione sugli spostamenti avvenuti nella composizione di tali prodotti, alle modificazioni del loro significato.

La costellazione contemporanea, segnata dall'esperienza del nichilismo, dalla recezione del romanticismo e di Goethe, dalla provocazione di Nietzsche, dalla riscoperta di fonti ebraiche (come la Cabbala), dall'influenza di Henri Bergson e di Stefan George, è vissuta e giudicata da lei come una situazione di transizione epocale. Il passaggio dall'Ottocento al Novecento è interpretato come uno spostamento del centro della vita culturale dalla religione all'arte e un trasferimento della competenza metafisica dalla religione e dalla filosofia alla poesia. L'arte diventa il luogo di rifugio della religiosità, che nei tempi moderni non ha più il carattere di una potenza culturale avvolgente, ma ha un timbro individuale e temporalmente definito.

Questo cambiamento viene accompagnato da una modificazione dei mezzi espressivi. La lirica, la religione e la filosofia erano originariamente legate da un omogeneo riferimento al mito come forma di rappresentazione dell'eterno nel linguaggio umano. Ma, mentre, nel corso della storia, la religione e la filosofia hanno rinunciato in misura crescente al mito, è rimasto alla lirica il compito di mantenerlo in vita, sia pure ricomponendo i suoi elementi in una forma nuova, aderente al linguaggio del proprio tempo. Nella lirica moderna il mito è l'intuizione del tutto, il sentimento di un rapporto immediato con la totalità del mondo, espresso in forma attuale. Ma se nel passato il mito era consegnato ai poeti dalla tradizione, il poeta moderno deve crearselo da sé. La forma attualizzata del mito creata dall'io poetico non dipende però dalle situazioni contingenti del tempo, non si assoggetta al destino

storico, ma si lega ad un contenuto sovratemporale. La poesia non rappresenta il destino della vita, ma la sua forma. L'espressione dell'io lirico dà una forma all'io vissuto.

Il carattere individuale della lirica non può cambiare il rigore oggettivo della forma dell'espressione poetica. Nella configurazione dell'espressione lirica, infatti, è all'opera la forza del simbolo, "la forza capace di riversare l'io nella cosa intuita e di farlo morire e rivivere in essa trasformato"¹⁴. I simboli vengono creati quando un soggetto penetra in un oggetto e vi si annienta come entità indipendente, fondendosi con esso fino a dar vita a una nuova formazione oggettiva che indica con precisione qualcos'altro, la totalità altrimenti inaccessibile. Con ciò l'oggetto, il fenomeno singolare, riceve la capacità di essere intensificato fino a divenire rappresentante di tutto un mondo. I simboli colgono la vita nella sua ampiezza e nella sua profondità, sono "ricettacoli della vita"¹⁵. Ciò avviene in base alla loro particolare costituzione: "chiamiamo simbolo ciò che, permanendo nell'inafferrabile, lo rappresenta da un lato accessibile alla nostra percezione e che svela immediatamente il suo senso nella percezione"¹⁶. Nel simbolo, dunque, viene paradossalmente colto l'incoglibile, viene reso intuitivo il misterioso nesso del fenomeno singolare con la totalità del vivente. L'incommensurabilità della vita viene tolta in duplice senso: viene superata e conservata. Nei simboli si realizza così l'unica relazione col mistero dell'essere, l'unico legame metafisico che sia oggi possibile su un piano di sincerità; per questo Susman chiama addirittura "angeli" i simboli lirici, in quanto mediatori del divino.

Il simbolo lirico è per Susman la parola dell'uomo che "esce per cercare se stessa, per infrangere le sue vecchie croste e ritornare alla purezza che le è propria"¹⁷. La parola nella sua valenza simbolica è il terreno della lirica, il terreno in cui viene coltivata la sola lingua capace, nella sua concretezza e insieme astrattezza, di cogliere diversi mondi semantici nel loro reale intreccio "iridescente" e di "donare" loro il riferimento essenziale di una forma vivente, coincidente con il "respiro della vita". Al pensare della filosofia e al fare della prassi si affianca così il "partorire" nuova vita che è proprio della poesia. Il donare lirico-simbolico

14. M. Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, Strecker & Schröder, Stuttgart 1910, p. 20.

15. *Ivi*.

16. *Ivi*, p. 21.

17. *Ivi*, p. 23.

è possibile soltanto nell'impegno totalmente coinvolgente dell'individuo in cerca dell'essenza, nell'amore che porta l'uomo fino al limite del suo modo di esistenza, a guardare al di là di esso in altre sfere e a cogliersi così nella totalità della vita. Il vero rapporto con l'essenza è dischiuso dall'affetto, che trascina l'individuo nelle profondità del mondo da cui può ritornare soltanto trasformato, ed è messo in atto attraverso la chiarificazione di questo affetto nel prodotto letterario e attraverso la "conversione" compiuta nella vita vissuta.

Teoria dell'amore

Collegato a queste considerazioni è il libro sull'amore apparso nel 1912¹⁸, fortemente segnato dal confronto con il pensiero di Bergson, del quale Margarete Susman, su sollecitazione di Georg Simmel, aveva da poco tradotto l'*Introduzione alla metafisica*¹⁹. Anche in questa opera l'autrice procede anzitutto partendo dalla storia della cultura, ossia richiamando le diverse configurazioni dell'amore nelle singole epoche culturali. La situazione particolare del presente è contraddistinta dal fatto che l'amore, crollate le figure tramandate, compare "nudo" come affetto principale, ovvero come il sentimento religioso che sopravvive a tutte le forme di cultura continuando a inglobare e unire il caduco e l'eterno. Nell'epoca del nichilismo questo sentimento non è garantito dalla comunità religiosa confessionale né dalle rappresentazioni dell'aldilà: è l'amore dell'individuo che, collocato in una costellazione caotica e senza regole, si trova davanti al compito di porsi comunque in relazione con l'essenza. L'amore del nostro tempo mostra il proprio carattere specifico di fronte al "materiale" del nostro esistere: la vita.

L'amore sorge nella corrente della vita rivoltandosi contro il suo cieco scorrere con una forza autonoma che attinge però alla vita stessa. In un singolo momento della vita la relazione con la totalità si attua nella decisione dell'amore, nell'impegnare tutto se stesso dell'individuo. Poiché avviene in un singolo vivente, tale relazione non può mai essere perfetta e il suo esito è perciò un riferimento al simbolo, ossia all'immagine a cui si orienta l'amore.

18. M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, Diederichs, Jena 1912 [*Il senso dell'amore*, trad. it. in questo volume].

19. H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, Alcan, Paris 1903 [*Einführung in die Metaphysik*, trad. ted. di M. Susman, Diederichs Verlag, Jena 1909].

Questa immagine si nutre di vita innalzata alla sfera unificante che si oppone alla sua sregolatezza. Tale elevazione sollecita l'individuo, sorto dalla vita, a elaborare ulteriori forme simboliche, fino al superamento della morte individuale che è immanente alla cieca corrente della vita. Soltanto attraverso l'impegno dell'individuo vivente, libero e attivo è possibile creare forme che, continuamente modificate, portano al superamento della nullità del dato. Nell'atto dell'amore l'individuo si trova in doppia posizione dialettica: sta di fronte alla vita e di fronte all'altro individuo, a cui lo congiunge il sentimento di unità che scaturisce dall'alterità stessa. Anche se separati, gli individui si percepiscono reciprocamente come esseri che anelano ad un legame essenziale: in ciò si fonda la loro fratellanza. E da ciò deriva la *caritas*, che ama la persona come creatura aspirando all'essenziale e cercando un ordine della convivenza in cui sia possibile perseguire nel modo migliore tale desiderio. Tale ordine favorirebbe nell'uomo, attraverso il presentimento dell'essenza, la liberazione di forme sempre nuove, sempre più ricche, più elevate, trasformanti.

Susman osserva una differenza decisiva tra l'amore del passato e quello della nostra epoca. L'amore delle grandi coppie del passato (il cui tipo principale è rappresentato da Tristano e Isotta) è contrassegnato dalla tragicità risultante dall'assoluto che con l'amore entra nella vita annientando l'esistenza dei singoli. Nell'amore che caratterizza la nostra cultura (Susman si riferisce all'amore rappresentato dai poeti, soprattutto da Goethe) le cose stanno diversamente: l'amore qui è l'anelito all'essenza e il tentativo di confrontarsi con la sua potenza da parte di una "persona cosciente e libera"²⁰. Al comparire dell'amore l'anima risponde con la trasformazione delle forze di questa "potenza estranea" in forze "creative e feconde per la vita"²¹. L'uomo moderno dunque non va in frantumi davanti all'amore, perché si pone di fronte ad esso come un "creatore": così l'amore cessa di essere assolutezza distruttiva per diventare "portatore di trasformazione" che "crea, promuove, sviluppa, là dove aveva distrutto"²². L'amore moderno corrisponde all'"impulso dell'anima alla propria eternizzazione" che culmina "nella nostra cultura, in cui lo spirito filosofico dell'Occidente si è mescolato con il grave spirito religioso

20. M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 65 [82].

21. *Ivi*.

22. *Ivi*, p. 66 [83].

del cristianesimo”²³. Si giunge così ad un “terribile isolamento” dell’anima, che diventa drammatico con lo svanire dell’“Essere potente e splendente che le era di fronte”: con il crollo del “grande ponte comune” che portava a Dio, sono crollati anche i ponti che congiungevano gli uomini fra loro²⁴. Al loro posto l’anima trova forme sempre più astratte e principi regolativi che sono distaccati dalla vita. Qui si innesta la moderna tragicità della divergenza tra la vita e le forme dell’anima sempre più spiritualizzate.

L’amore, tuttavia, è “l’eterna forza rivolta all’intero”, “l’unica forza che concilia la vita e l’anima”²⁵. L’amore è l’unità della vita “inferiore” con la vita individuale che tende ad una vita sovraindividuale. L’intero impulso dell’amore è rivolto all’unificazione e quindi alla fecondazione di entrambi i lati dell’essere umano: la vita che scorre impetuosa e la forma in cui confluiscono e si condensano le forze vitali. Ciò è posto in evidenza dall’amore tra i sessi.

“Al ritornare nell’unità, all’Uno e alla riunificazione la vita ha legato ogni piacere, il supremo come l’infimo; ogni dolore della vita ha legato alla singolarizzazione, alla separazione”²⁶.

Il problema dell’amore deve dunque essere “immerso” nella vita, che ci deve “insegnare che cosa ne verrà per noi”²⁷. Susman condanna aspramente l’ascesi come “un’unilaterale dichiarazione di indipendenza dello spirito umano” rispetto alle forze e ai bisogni della corporeità: “L’ascesi riempiva la vita con le immagini di cui respingeva i contenuti”²⁸. In un “sì” nietzscheano alla vita, ampliato dalla goethiana intensificazione ascendente delle forme, Susman sottolinea che non si tratta di respingere e di reprimere la vita, di lasciarla giacere inerte e incolta, ma di “trasformarla” – si potrebbe anche dire: plasmarla, coltivarla – attraverso l’amore.

“Liberato 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”²⁹.

23. *Ivi*, p. 74 [87].

24. *Ivi*, p. 75 [88].

25. *Ivi*, p. 77 [89].

26. *Ivi*, p. 86 [95].

27. *Ivi*, p. 89 [97].

28. *Ivi*, p. 88 [96].

29. *Ivi*, p. 91 [98].

In un simile rapporto con la vita non si consegue soltanto la personalità, ma anche il suo posto nell'ordine cosmico:

“La specie umana si genera attraverso il nostro corpo e la sua volontà; qui la nostra volontà è al servizio del divenire della specie umana, non della trasformazione che ci è propria”³⁰.

Nel cammino percorso dall'umanità attraverso le sue epoche, uno dei problemi principali dell'amore umano è costituito dalla scissione della sessualità: l'umanità è scissa “in due metà, nessuna delle quali ha mai del tutto compreso l'altra, né ha mai preso del tutto le parti dell'altra”³¹. Nella tradizione religiosa, specialmente nel cristianesimo, si è inizialmente ignorata questa spaccatura, ma poi non si è potuto evitare di affrontarla, sia pure in modo elusivo e contorto, con la conseguenza di produrre dipendenze inconscie che hanno assunto “le forme più terribili e intricate”³². Per l'intrico tra amore e sesso una soluzione è stata trovata nella modernità soltanto “nell'immagine della vita offerta dall'arte”, in quanto l'arte è la terra in cui possono attecchire i germi di una nuova realtà dell'amore³³. L'arte, specialmente la letteratura poetica, raccoglie tutto l'amore degli uomini dal quale, per quanto irrealizzato e inconciliato, è stata creata. Nell'ultima parte del libro emerge il tentativo di edificare su un nuovo rapporto tra i due sessi una nuova cultura adeguata alla soggettività moderna e alla sua crisi profonda. Le riflessioni di Susman prendono l'avvio dalla “filosofia dei sessi” sviluppata da Georg Simmel, che aveva sottolineato la capacità della donna, grazie alla sua più ricca e intensa vita soggettiva, di mantenere in reciproca connessione ininterrotta tutti gli ambiti della vita – da quello sensuale-sessuale fino a quello spirituale – a differenza dell'uomo, in cui gli impulsi, gli interessi e i pensieri prendono corsi separati e autonomi. L'essenza della donna si rivela pienamente nella maternità, che costituisce secondo Simmel “la base generale” dell'umanità, in quanto “racchiude in sé, sostanzialmente o geneticamente, entrambi i sessi”³⁴.

30. *Ivi*, pp. 90 s. [97].

31. *Ivi*, p. 94 [99].

32. *Ivi*, p. 96 [100].

33. *Ivi*, p. 97 [101 s.].

34. G. Simmel, *Das Relative und Absolute im Geschlechter-Problem* (1911), in Id., *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, a cura di Heinz-Jürgen Dahme e altri, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 217 [*Il relativo e l'assoluto nel problema dei sessi*, in Id., *Filosofia dell'amore*, trad. it. di P. Capriolo, Donzelli, Roma 2001, p. 117].

Nella concezione elaborata da Susman, l'uomo è un essere che opera verso l'esterno, plasmando la sua natura in modo lineare e portandola a compimento al di fuori di sé; il senso della sua vita è quello di convertirla in un'opera oggettiva. L'ostacolo per il compimento dell'uomo consiste "nel fatto di essere dato a se stesso come colui che si allontana da sé"³⁵. Proprio della donna è invece il ritornare dentro di sé, il sostare dentro di sé, l'attrarre il mondo dentro di sé, in virtù della maternità che è inscritta nella sua natura e della sua necessità di far fronte direttamente al suo destino naturale. La soggettività della donna è contrassegnata da una dialettica più intensa e complessa, descritta con accenti che sembrano in qualche misura riecheggiare nel pensiero dell'alterità di Emmanuel Lévinas:

"Entrando dentro di sé con la massima intimità, col più forte anelito a trovare se stessa, a giungere a compimento, la donna trova l'altro, l'estraneo, la vita dentro se stessa. Ma non è la vita in quella lontananza dalla propria vita e in quella salda forma che l'uomo incontra nel nesso oggettivo, che gli viene dato e cui contribuisce a dare figura; è piuttosto la stessa caotica vita naturale originaria che la donna non può comandare, che non può mai prendere al suo servizio, ma anzi alla quale deve prestare il suo servizio con anima e corpo"³⁶.

La donna deve far fronte a imperativi opposti per trovare il suo rapporto con l'intero; deve attuare un doppio compito per preservare se stessa: "Dall'estraneo attraverso il proprio verso l'estraneo: così procede il cammino che il destino traccia alla donna – contro la legge dell'anima"³⁷. Mentre l'uomo converte la sua disposizione naturale nell'impianto spirituale dell'opera, la donna deve trasformare il sorgere naturale della vita e il suo legame con l'essenza in una "forza propizia all'umanità"³⁸. Il cammino dell'uomo verso se stesso procede nello sfuggire al destino attraverso l'idea; il cammino della donna verso se stessa procede attraverso l'impegno dell'amore entro il destino e attraverso la costante trasformazione del suo Sé: "La donna vive per sua natura nel materiale e nel divenire, l'uomo vive per sua natura nell'essenza e nella forma, nel divenuto"³⁹. Così la destinazione della donna, per Susman, non è soltanto, come per Simmel, il divenire

35. M. Susman, *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 108 [108].

36. *Ivi*, p. 109 [108].

37. *Ivi*, p. 110 [109].

38. *Ivi*, p. 111 [110].

39. *Ivi*, p. 115 [112].

madre (“non è mai la natura a redimere la personalità”), ma il “partorire Dio”:

“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”⁴⁰.

In questa destinazione è contenuta anche quella ad una nuova cultura basata su un nuovo rapporto tra i sessi. Le culture sviluppatesi finora erano determinate dallo spirito contemplante e costruttore dell’uomo; la loro intellettualità escludeva la partecipazione femminile al lavoro culturale. Solo il liberarsi dell’individuo avvenuto a partire dalla Riforma ha permesso anche alla donna di emergere dallo sfondo culturale e di riconoscere che le costruzioni dell’uomo “dispensatrici di luce” hanno a loro fondamento lo “sguardo sibillino” della donna “rivolto verso l’ultima oscurità del mondo”. Da allora in poi il volto del mondo, “in cui l’uomo è l’occhio che guarda e si guarda”, non è più immaginabile senza “la palpebra chiusa dello sguardo abbassato su di sé” della donna⁴¹.

Il nuovo amore dovrebbe fondare una nuova cultura in cui si confrontino e comunichino fra loro le forme di vita di popoli ed epoche diverse. Soltanto con l’amore si può fronteggiare questa situazione, e per Susman il diritto all’amore sussiste per tutti gli uomini, e precisamente come dovere. Infatti, conclude messianicamente il libretto, là dove è l’amore vi è il risveglio dalla rigidità, dall’opacità e dall’inanità, vi è un essere desti e vivi per l’ultima destinazione dell’amore: l’adempimento dell’umanità.

Problemi della recezione

Che cos’era il libro sull’amore? Che cosa può significare oggi, per noi? È un libro dai contenuti difficilmente contenibili nell’esiguo spazio tra la prima e l’ultima pagina e che hanno inciso nell’opera di Susman prima e dopo la sua redazione. È stato il primo libro in cui il problema centrale dell’essere umano è stato affrontato da una donna, e per giunta in una maniera inconsueta per forma e procedimento. Susman cerca di cogliere il problema dell’amore in termini concettuali e sistematici e al contempo nella sua assolutezza, ossia in termini poetici. Nella scrittura del libro l’autrice procede dunque nel modo da lei stessa suggerito: appellandosi alla totalità alla maniera femminile e oggettivando i fenomeni alla maniera maschile. In un’immane concentrazione del

40. *Ivi*, p. 112 [110].

41. *Ivi*, p. 123 [117].

pensiero e del sentimento, abbracciante le prospettive e le caratteristiche dei due sessi, disegna niente di meno – pur in forma snella e minuta – che un libro programmatico all’altezza dei suoi tempi, capace di portare ad un “colloquio” fecondo, mirante ad una soluzione dei problemi di fondo, molteplici tendenze della cultura contemporanea: il nichilismo nietzscheano, la filosofia della vita bergsoniana, la recezione di Goethe dell’ebraismo liberale.

Poteva riuscire questo tentativo? Il tentativo di una donna, che per giunta era fuori delle strutture e delle istituzioni accademiche e che non apparteneva a nessuna scuola? Susman stessa fu presa dal timore per la sorte del suo prodotto nel momento in cui veniva alla luce. La si vede così prendere quasi le distanze dalla propria impresa, mentre invia il libro a Lukács, quasi ad anticiparne e smussarne la critica, che del resto non le fu risparmiata, come risulta da una lettera privata del filosofo ungherese:

“Il Suo libro sta a metà tra il saggio e il sistema. Quando tende ad andare oltre il saggio, perde il taglio acuminato di questo [...], ma senza raggiungere il rigore della responsabilità, della gerarchia, del sistema. [...] E il concetto culminante, il concetto di ‘Dio’ [...] non acquista figura, non è nulla di saldo, di univoco, a cui si possa far capo”⁴².

Questo il giudizio severo di Lukács, anche se il suo libro giovanile *L’anima e le forme*⁴³, uscito l’anno precedente, manifesta quanto meno un intento affine a quello di Susman, come essa stessa constatata nella recensione che invia all’amico insieme alla propria opera⁴⁴. In compenso, il suo tentativo viene apprezzato, fra gli altri, dalla storica dell’arte Gertrud Kantorowicz, per la quale il libro è perfetto (“Il tutto è meraviglioso e giusto”), non solo perché ha dovuto crearsi da sé il proprio materiale, pur essendo l’amore “al contempo il tema più universale e più dato”, ma anche perché il suo metodo e la sua forma sono giudicati adeguati e del tutto originali:

“Il tuo modo di cogliere le cose è fondato su se stesso, sulla forma che gli è propria, indipendente dalle impostazioni problematiche tradizionali della filosofia. E puoi credermi: questa è la tua strada”⁴⁵.

42. Lettera di G. Lukács a M. Susman del 1912, in M. Susman, *Das Nab- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, a cura di I. Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, p. 89.

43. G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, Fleischel, Berlin 1911 [trad. it. di S. Bologna, Sugar, Milano 1963].

44. M. Susman, *Georg Lukács: Die Seele und die Formen*, ora in Id., *Das Nab- und Fernsein des Fremden*, cit., pp. 15-21.

45. Lettera dell’estate 1913, ms. (Leo Baeck Institute, New York), cit. in B. Hahn, *Umriss einer intellektuellen Beziehung: Margarete Susman und*

Parallelamente, l'importanza del libro sembra essere stata colta prontamente anche da Gustav Landauer, come attesta una sua lettera a Martin Buber del 19 marzo 1913, nella quale collega al nome di Susman l'esigenza dell'emergere di uno "specifico pensiero femminile", necessario per poter conseguire un "vero pensiero umano"⁴⁶.

Il libro sull'amore non ha però trovato una accoglienza pubblica immediata, ma ha esercitato un influsso prevalentemente sotterraneo. Ci si è confrontati con l'opera di Susman senza chiamarla per nome, quasi che per trattare la tematica dell'amore si dovesse procedere in incognito. Esempi di queste risonanze indirette si possono trovare in Simmel⁴⁷, in Metzger⁴⁸ e anche in Kracauer⁴⁹, ma la discussione (senza riferimenti espliciti) più approfondita con le tesi del libro avviene nel capitolo *Grund in der Liebe* [Il fondamento nell'amore], contenuto nell'opera di Bloch *Spirito dell'utopia*⁵⁰, che nella terza edizione viene ad intitolarsi, ancora più significativamente, *So das Weib und Grund in der Liebe* [Così la donna e il fondamento nell'amore]⁵¹.

La donna, l'amore e la cultura nella modernità

Il libro sull'amore sviluppa una molteplice risonanza nell'opera di Margarete Susman. L'eco più eminente è l'*Interpretazione di un grande amore*, quello tra Goethe e Charlotte von Stein, in un libro che costituisce un velato autoritratto (della sua relazione con Bloch) e contemporaneamente, aparendo poco dopo la guerra,

Gertrud Kantorowicz, in P. Zudrell (a cura di), *Der abgerissene Dialog*, StudienVerlag, Innsbruck-Wien 1999, p. 163.

46. G. Landauer, *Sein Lebensgang in Briefen*, a cura di M. Buber e I. Britschgi-Schimmer, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1929, vol. 1, p. 436.

47. G. Simmel, *Fragment über die Liebe* (dagli scritti postumi), in Id., *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, cit., pp. 224-280 [*Frammento sull'amore*, in Id., *Filosofia dell'amore*, cit., pp. 159-213].

48. A. Metzger, *Über Dialog und Liebe*, in M. Schlosser (a cura di), *Auf gespaltenem Pfad*, cit., pp. 151-155.

49. S. Kracauer, *Georg*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973 [trad. it. di M. Tosti-Croce, Einaudi, Torino 1985].

50. E. Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918, facsimile: Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 349-360. Si vedano su questo punto i miei saggi indicati nella *Bibliografia*.

51. E. Bloch, *Geist der Utopie*, rielaborazione della stesura del 1923, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, pp. 262-267 [*Spirito dell'utopia*, trad. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 243-247].

uno straordinario messaggio ai tedeschi da parte dell'autrice del libro su Giobbe e il popolo ebraico (in quanto indica nell'amore la "vivente pietra angolare" del classicismo di Weimar, l'apogeo della cultura tedesca)⁵². Col delicato rigore di un'ermeneutica dell'amore, col virtuosistico impiego dell'intuizione per una valutazione qualitativa delle tappe della vita, il libro traccia le linee principali dell'esperienza amorosa di Goethe e al contempo anche quelle della sua concezione teorica dell'amore⁵³. La forza dell'amore, sperimentata dal giovane Goethe nel suo legame passionale con una dama di corte più anziana di vari anni, moglie e madre, attenta alla moralità, all'ordine e alla legalità, viene analizzata nella sua capacità di formare la personalità e di dar forma all'opera creativa; Susman descrive come attraverso questa relazione venga maturando una figura umana con il suo situarsi nella costellazione sociale e cosmica, come le sue forme di vita vengano invecchiando e mutando e come la persona rinasca in forme sempre nuove. Da ultimo mostra come, attraverso l'amore e le sue forme, cresca una rete di forme culturali, che permette di sottrarsi alla corrente del tempo e alla distruttività della morte.

Il passo compiuto con il libro sull'amore sembra incoraggiare Margarete Susman ad affrontare direttamente il problema della donna nel periodo romantico: e anzi non come un aspetto particolare fra gli altri, ma come il "fondamento radicale" del romanticismo. Al centro dell'interesse del libro dedicato a questo tema⁵⁴ è la donna e la sua produttività spirituale. L'esposizione segue il punto di vista di una donna, come nella letteratura femminile viene ripetutamente richiesto, anche oggi. La definizione dell'essenza della donna nel libro sull'amore trova un riecheggiamento concreto nel libro sul romanticismo attraverso figure storiche reali, che riemergono dal passato disegnate nei loro tratti essenziali. La figura centrale è Rahel von Varnhagen, il cui modello sta a cuore a Susman più di ogni altro. Rahel è l'esempio della sintesi, diffici-

52. M. Susman, *Deutung einer grossen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein*, Artemis, Zürich-Stuttgart 1951.

53. Le sue analisi trovano conferma anche negli studi più recenti, cfr. H.-P. Schwander, *"Alles um Liebe": zur Position Goethes im modernen Liebesdiskurs*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1997; J. John, *Liebe*, in H.-D. Dahnke, R. Otto (a cura di), *Goethe-Handbuch*, Metzler, Stuttgart 1998, pp. 663-666.

54. M. Susman, *Frauen der Romantik*, Diederichs, Jena 1929; Insel, Frankfurt a.M. 1996.

lissima da realizzare, tra un intenso sentimento della vita e uno spirito creativo maschile, del tentativo di riconoscere la verità della vita in quanto vissuta. In lei – nelle tesi, nelle conversazioni, nelle lettere che di lei si sono conservate – si mostra la possibilità di andare col proprio spirito oltre se stessi. In Rahel vi era più forza di “immediata veracità” che di “formulata verità”. Susman paragona le asserzioni di Rahel a “frammenti di lava”: sono informi, possenti, dure, ma al contempo di “ardente morbidezza e intimità”; il suo stile è “lapidario, eruttivo, selvaggio”⁵⁵. Rahel seguiva la legge del libero autosviluppo; il suo modello era Goethe, che per lei significava “un potente invito a seguire la propria strada”⁵⁶. Rahel veniva incessantemente “formando se stessa”, agiva e conosceva unicamente “partendo da sé”, pur inglobando “un’enorme massa di conoscenze”; è così che veniva affermandosi come donna e a costituire una propria sistematicità, che non si appoggiava ad un sistema come ad un edificio conoscitivo puramente pensato, ma ad un sistema “fatto di susulti viventi”, composto di “verità vissute e sofferte”⁵⁷.

Proprio rispecchiandosi in Rahel, Susman osservava in lei una carenza che cercava di colmare dentro di sé: la mancanza di un ancoramento stabile. Rahel era una incessante intensificazione che si compiva in un’interiorità solitaria. Non si era inserita in nessuna finalità comune, in nessuna forma di vita comune, non si era oggettivata e radicata in nessun lavoro, in nessuna opera. Così il fenomeno della sua autoformazione e della sua irradiazione personale poteva diventare smodato e distruttivo.

L’eccesso di interiorità, che porta ad estraniarsi dalla politica, è ritenuto da Susman non solo una carenza personale, ma anche un elemento generale di corresponsabilità femminile allo scoppio della prima guerra mondiale. Come espiazione, già nell’articolo *La rivoluzione e la donna* del 1918, aveva spronato le donne a impegnarsi nella società e nella politica per inserirvi la dimensione pubblica dell’amore: la politica non va più intesa come negoziato di potenza e di possesso, ma come “l’ordine delle relazioni umane nelle grandi forme di comunità, delle relazioni umane nella loro totalità, le più basse come le più alte”⁵⁸.

55. *Ivi*, p. 105.

56. *Ivi*, p. 107.

57. *Ivi*, p. 108.

58. M. Susman, *Die Revolution und die Frau*, ora in Id., “*Das Nah- und Fernsein des Fremden*”, cit., pp. 117-128, qui 124.

Nel saggio *Il problema femminile nel mondo contemporaneo*, Susman precisa questo imperativo nella direzione di un coope-
rare dei due sessi in modo che la donna possa realizzare il pro-
prio impegno “passando per la via più lunga del mondo del-
l’uomo”, formulando e oggettivando le proprie esigenze nelle
parole e nei concetti della visione maschile⁵⁹. Nelle esperienze de-
gli anni successivi questa via non venne certo a dimostrarsi
fruttuosa, come sembra riconoscere lei stessa nell’articolo
Metamorfosi della donna del 1933:

“quando la donna volle porgere la mano all’uomo, essere la sua compagna
e condividere la propria vita con lui, si vide che l’uomo non solo non aveva
nessun mondo da offrirle, ma non aveva più da donare neppure se stesso”⁶⁰.

Nel crollo degli ordini, delle leggi e dei valori del mondo ma-
schile, davanti alla sua reificazione e al suo svuotamento, la co-
operazione tra i sessi sembra essere abbandonata dal suo “tetto
metafisico”.

Negli anni Trenta Susman vede quasi l’impossibilità di quell’im-
pegno pubblico nell’amore di cui aveva espresso l’esigenza. Nei suoi
saggi si dedica sempre più intensamente alla problematica dell’e-
braismo, che proseguirà anche nel secondo dopoguerra. A partire
da questo periodo traduce l’impegno dell’amore nell’assiduo tesse-
re alla propria tela autonoma, scrivendo articoli e recensioni, pre-
parando conferenze e colloqui, svolgendo l’attività quotidiana del
“congiungere” il disperso ovvero del ricondurre all’essenziale.

Metamorfosi culturali dell’amore

Non è possibile qui porsi il compito, per quanto seducente, di
valutare appieno il significato e l’importanza del libro sull’amore
di Margarete Susman. In questa sede sono possibili solo cenni ge-
nerali. Da un punto di vista immanente il volumetto costituisce un
tentativo, dalla portata eccedente i suoi confini formali, di ri-
spondere all’esigenza, formulata nel libro sulla lirica moderna, di
dare un fondamento antropologico-affettivo alla ricerca dell’es-
senza da parte dell’essere umano. Dal punto di vista della storia
della cultura l’opera rappresenta una rilevante e coraggiosa presa

59. M. Susman, *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* (1926), ora
in Id., *Das Nah- und Fernsein des Fremden*, cit., pp. 143-167, qui 159, 165.

60. M. Susman, *Wandlungen der Frau*, in Id., *Gestalten und Kreise*, Diana
Verlag, Stuttgart-Konstanz 1954, p. 167.

di posizione nel quadro della discussione sul tema dell'amore che è contrassegnata da coordinate diverse⁶¹.

Nella filosofia l'amore è stato trattato nella tradizione antica nelle figure della *philia* e dell'*eros*. La *philia* compare già in Empedocle come forza attrattiva e unitiva a livello fisico-metafisico (ontologico), contrapposta a quella dell'odio; in Aristotele la *philia* (amicizia) è trattata ampiamente come virtù del rapporto interumano, complementare alla giustizia, ma come questa centrata sulla reciprocità e sulla tendenziale uguaglianza (o egualizzazione). L'*eros* è discusso e teorizzato principalmente da Platone, ma soprattutto in quanto trasfigurato esteticamente, come forza attrattiva della bellezza, che diventa il modello dell'ascesa dell'anima verso il sopransensibile, agevolata dal tralucere di questo nel sensibile. Solo marginalmente la *philia* viene applicata al rapporto tra i sessi e anche l'*eros* è distaccato il più possibile dalla sfera della sensualità (eterosessuale o omosessuale che sia). Tuttavia in queste due figure emergono già le due linee distinte ma inevitabilmente intrecciate dell'amore come donazione e come desiderio, come dedizione di sé e come bisogno dell'altro, come volere il bene per l'altro ma anche per sé. E specialmente in Aristotele l'amicizia appare come una forma di comunità, di vita comune in quanto comunicazione e partecipazione, condivisione e arricchimento reciproco.

La novità portata dalla fede cristiana è la nozione dell'*agape* come amore disinteressato e donante, sì, ma soprattutto suscitato e donato da Dio stesso attraverso l'azione storica unica di Gesù. Ma questa visione ignora o trascura (quando non finisce per combattere) l'*eros* sessuale come momento essenziale del rapporto tra le persone e il suo raccordo con la destinazione etica e religiosa. La versione medioevale-latina della *caritas*, con la sua accentuazione dell'attività umana, organizzata e generalizzata, da ultimo impersonale, comporta un'elusione della questione spinosa dell'amore per i singoli e tra i singoli.

61. Nel seguito si farà implicitamente riferimento, fra l'altro, ai lavori di A. Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*, Svenska Kyrkans Diakonistyr. Bokförl., Stockholm 1930-1936 [*Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, trad. ted. di I. Nygren, Bertelsmann, Gütersloh 1930-1937; *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, trad. it. (dal ted.) di N. Gay, Il Mulino, Bologna 1971]; J. Pieper, *Über die Liebe*, Kösel, München 1972 [*Sull'amore*, trad. it. di G. Poletti, Morcelliana, Brescia 1974]; H. Kuhn, "Liebe". *Geschichte eines Begriffs*, Kösel, München 1975.

In fondo una presa in considerazione della questione dell'amore nella sua affettività intimamente intrecciata sia con la sessualità che con la spiritualità si affaccia solo con Hegel (dove però è presto assorbita nella visione etica della famiglia, in cui altri valori, contenuti e norme sono preminenti).

È soprattutto Feuerbach (sollecitato dalla scoperta protoromantica della costitutività della dinamica dei sessi per la relazione tra le persone anche sul piano spirituale) che fa dell'amore (e proprio nelle sue manifestazioni corporee) il perno della vita umana come interpersonalità (inter-umanità e co-umanità), ma certo in modo idealizzato e generalizzato, più che puntato sull'individualità-unicità dei rapporti e sulla drammaticità dell'apertura inappagabile e inevitabilmente squilibrata o comunque asimmetrica del desiderio reciproco.

Nel romanticismo infatti il tema dell'amore assurge al rango di problema assoluto e insieme emerge la sua problematica correlazione all'anelito all'infinito nella singolarità e temporalità. Vengono scoperti aspetti e momenti finora sconosciuti: il superamento della separazione tra corpo e spirito, la posizione eminente della donna per la sua particolare sensibilità, il carattere individuale dei soggetti (amante e amato) e del rapporto di amore, il collegamento tra amore e poesia, la centralità del problema del matrimonio, il valore dell'amore come mediazione della comprensione e dell'identità, come superamento della disgregazione della realtà, come manifestazione temporale del divino⁶².

Goethe ha affrontato il tema dell'amore sotto varie angolature, ma soprattutto ha sottolineato la sua impossibilità nel mondo dato (*Le affinità elettive*) e il suo carattere di promessa inadempibile (*Faust*). Kierkegaard ha dato un contributo decisivo alla discussione dell'amore romantico con il suo forte richiamo all'irrealizzabilità dell'amore nelle condizioni della caducità e nullità dell'esistenza, alla difficile sostenibilità di una durezza del rapporto di amore nel matrimonio e all'unica autentica esperibilità dell'amore negli attimi "benedetti" dell'incontro con l'eterno⁶³. La problematicità del rapporto amoroso, del legame matrimonia-

62. Su tutto ciò si veda P. Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, Niemeyer, Halle a.d.S. 1922, Tübingen 1966³.

63. Si veda in proposito A.L. Hall, *Kierkegaard and the Treachery of Love*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

le e della comunicazione tra i sessi è illustrata abbondantemente, in ambito letterario, da autori come Henrik Ibsen e August Strindberg, in Germania da uno scrittore naturalista-espressivo come Franz Wedekind. In quest'ultimo autore si incontra anche una linea diversa, iniziata con Arthur Schopenhauer e la sua concezione dell'amore come manifestazione della "volontà di vivere" volta alla procreazione e alla conservazione della specie umana come di ogni specie vivente. Affine è la linea della teoria di Sigmund Freud, che considera i fenomeni dell'amore come radicati nella *libido sexualis*. All'inizio del Novecento, accanto ad una concezione naturalistico-demonizzante e ad una generalmente liberalizzante, si affaccia una visione dell'amore scientificamente prosaica e materialistica. Si tratta di considerazioni che oppongono disillusione e disincanto alle idealizzazioni e alle debordanti aspettative romantiche, ma che minacciano di far scomparire il significato pregnante e peculiare dell'amore.

In reazione a queste riduzioni sorgono ripetuti tentativi di comprendere l'amore più in profondità. Alcuni dei più significativi provengono dal movimento fenomenologico, che ha analizzato l'intenzionalità del bene (Franz Brentano) e gli atti del sentimento del valore (Edmund Husserl), culminando nell'opera di Max Scheler *Essenza e forme della simpatia*, la cui prima versione è stata scritta, come il libro di Susman, nel 1912⁶⁴. Qui l'amore viene interpretato come esperienza delle "strutture della totalità", come movimento diretto all'"essere superiore dei valori" che riporta questi valori nell'ambito fenomenico del volere, della scelta e dell'agire⁶⁵; l'analisi della "simpatia" viene a scoprire l'esistenza di una "unità sovraindividuale della vita" attraverso la comunicazione con l'"io altrui"⁶⁶. Scheler concepisce la realtà dell'uomo come una statica scala architettonica che va da un gradino più basso a un gradino più alto e che pone in relazione con l'Essere eterno. Nella sua rigidità questa concezione contrasta con la manifestazione fenomenica dell'amore, che sprigiona movimento e dispensa energia vitale al di fuori di ogni gerarchia, ma ha il merito di sottolineare – contro le tendenze contemporanee al naturalismo,

64. M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Niemeyer, Halle a.d.S. 1913; *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Berlin 1923², Francke, Bern-München 1973⁶ [*Essenza e forme della simpatia*, trad. it. di L. Pusci, Città Nuova, Roma 1980].

65. *Ivi*, pp. 258, 157 [370, 234].

66. *Ivi*, p. 13 [45].

al materialismo volgare e alla psicoanalisi – la dimensione metafisica dell'amore, il suo riferimento all'essenza.

Diverso l'approccio dei pensatori che riattingono alle fonti della tradizione ebraica, riallacciandosi alla speculazione mistica e permettendo di rinnovare esigenze espresse nel romanticismo attraverso un fecondo incontro con le culture medio-orientali rispetto ai temi dell'amore, del matrimonio e della sessualità. L'apertura di Goethe all'incontro tra Occidente e Oriente spiega l'interesse del pubblico ebraico per il poeta tedesco, inaugurato da Rahel von Varnhagen e proseguito da Simmel, Susman, Benjamin, Bloch, Kracauer.

Si capisce per tutto ciò che all'inizio del Novecento si trovasse necessario rimeditare sull'amore soprattutto dal lato del rapporto tra i sessi, specialmente alla luce del fatto che il vortice parificante e livellante della società industriale aveva suscitato un movimento per la equiparazione ed emancipazione delle donne che significava una messa in discussione delle configurazioni e concezioni tacitamente tramandate dei rapporti familiari (ed extrafamiliari) tra i sessi. Così è chiaramente nei saggi sociologico-filosofici di Simmel⁶⁷.

Amore e metafisica della vita

Susman avverte più fortemente e nettamente di tutti i pensatori contemporanei l'esigenza di ripensare l'atto e il rapporto d'amore come nucleo di una diversa calibrazione della visione metafisica complessiva della vita, dell'uomo e del mondo. Certo essa si riallaccia a elaborazioni filosofiche già in atto o almeno *in fieri*, come agli sviluppi recenti del pensiero di Bergson in direzione di una filosofia della vita, ripresi e proseguiti autonomamente in quegli stessi anni da Simmel. Ma Simmel pubblica i suoi saggi di metafisica della vita⁶⁸ solo negli anni successivi (a parte qualche accenno fugace, come nel saggio *Sulla metafisica della morte*)⁶⁹. Per questo si

67. G. Simmel, *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, cit.

68. Raccolti in G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918 [*Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, trad. it. a cura di G. Antinolfi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997].

69. G. Simmel, *Zur Metaphysik des Todes* (1910/11), ora in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 12, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, pp. 81-96, spec. 86. Una versione rivista e ampliata del saggio costituisce il secondo capitolo dell'opera *Lebensanschauung* (cit.), col titolo *Leben, Tod, Unsterblichkeit* [*Vita, morte, immortalità*].

può sostenere che il libro sull'amore di Susman contiene la prima elaborazione di una metafisica della vita, almeno in terra tedesca, e almeno per opera di una donna. Anzi è probabilmente la prima trattazione metafisica prodotta e pubblicata da una donna. Che sia dedicata al tema dell'amore non è casuale, ma è legato al fatto che per la donna, come osserva Simmel nel saggio *Il relativo e l'assoluto nel problema dei sessi* (1911)⁷⁰, la riflessione sulla propria condizione sessuale e sulla propria relazionalità è costitutivamente inseparabile da ogni riflessione di carattere generale sulla totalità, in modo caratteristicamente diverso da come l'uomo si eleva direttamente al pensiero del tutto senza passare attraverso la riflessione della propria soggettività, e ancor meno sulla propria specificità sessualmente determinata e sulle relazioni costitutive con l'altro sesso.

Ma quella di Susman non è solo la prima esposizione di una sintesi metafisica da parte di una mente femminile. È anche un'elaborazione originale, sia pure condotta sviluppando concetti già formati da altri filosofi. Lo si può far vedere rimarcando le differenze rispetto a Bergson e a Simmel, che in questo libro sono gli interlocutori principali, per quanto non nominati, dietro ai quali si intravedono altri riferimenti, in prima linea a Schopenhauer e Nietzsche.

In Bergson, nella sua opera fondamentale *L'evoluzione creatrice* (1907)⁷¹, di cui l'amica Gertrud Kantorowicz cura una traduzione tedesca pubblicata sempre nello stesso 1912⁷², la vita è concepita come movimento creativo di coscienza spiritualizzante contrapposto e intrecciato alla resistenza della materia, che la costringe a dividersi in innumerevoli specie e individualità e a cristallizzarsi così in forme più o meno temporanee, più o meno statiche, di cui l'uomo rappresenta il punto di massima coscienza, creatività e libertà. La forma ha per Bergson valenza più negativa che positiva, perché positivo è il fluire innovativo, creativo, che riproduce lo slancio originario col suo lanciarsi oltre ogni dattità, ogni ostacolo e resistenza. L'individualità è prodotto tanto dello slancio spirituale in sé unitario ma inventivo quanto della materia che esteriorizza la molteplicità virtualmente contenuta nella coscienza. Pur dando spazio a una tendenza evolutiva verso

70. G. Simmel, *Das Relative und Absolute im Geschlechter-Problem*, cit., pp. 204 ss. [95 ss.].

71. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris 1907 [ed. it. a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2002].

72. H. Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, Diederichs, Jena 1912.

l'immortalità personale, l'interesse di Bergson è rivolto più alla specie umana che agli individui; non si sofferma affatto sul problema di come il fluire della vita travolga i singoli, e anzi sommerga nell'oscurità la stragrande maggioranza.

Per Simmel, nella sua ultima opera dal titolo bergsoniano *Intuizione della vita* (1918)⁷³, è importante constatare che la vita crea da sé le forme in cui trascende se stessa, pur oltrepassandole a sua volta nel suo scorrere oltre. La vita fa sorgere qualcosa che è più-che-vita (le forme oggettive della spiritualità umana, i mondi dei valori eterni del vero, del bene, del bello, del giusto, del sacro ecc.), ma rimane sempre più-vita che va sempre oltre tutte le forme; il suo fluire è un movimento che è quello di un duplice trascendere immanente, oltre se stessa e oltre le proprie creazioni. La realtà è un equilibrio dinamico di vita e forma, un processo di creazione, distruzione e nuova creazione, in cui la forma o figura costituisce un necessario momento di passaggio e in cui l'uomo ha il suo posto di vertice cosciente del trascendimento, solidale tuttavia nella sua mortalità con la legge immanente del divenire, che cresce nel suo insieme al prezzo del venir meno delle parti e dei singoli. La forma per Simmel assume un valore più positivo che per Bergson, ma anche la materia, la corporeità, non è così nettamente contrapposta alla spiritualità.

Susman invece concepisce lo slancio sovraindividuale e onniol-trepassante della vita come una corrente cieca e travolgente, che distrugge senza darsene cura tutti i prodotti della sua creatività per poter continuare a creare; non mette in dubbio l'originarsi della spiritualità da questa corrente, ma da un lato vede manifestarsi lo spirito solo nei mondi prodotti dalle individualità coscienti, dall'altro vede questi mondi come contrapposti più al cieco scorrere e riprodursi della vita stessa che alla materia inerte che la vita attraversa e anima. Se gli individui umani creano mondi spirituali con i quali contestano e resistono alla corrente della vita, essi non solo sono inevitabilmente sopraffatti e travolti come singoli esseri viventi dalla vita nel suo andar oltre, non solo cedono continuamente alla sua legge di autoriproduzione contribuendo spontaneamente alla propagazione della specie, ma, se si oppongono rigidamente e ostinatamente alla vitalità nel suo complesso, danno luogo a un'opposizione vana, fittizia e solo formale, che anzi favorisce la loro distruzione naturale alimentando o esasperando l'ostilità reciproca

73. G. Simmel, *Lebensanschauung*, cit.

tra i singoli viventi e i singoli uomini. Solo la conciliazione tra spiritualità e vitalità possibile nell'amore può creare una forma di vita stabilmente superiore, ma integrata armonicamente nel tutto della vita senza dipendere totalmente dal suo fluire e senza rimanergli totalmente estranea. Susman interpreta lo slancio vitale di Bergson da un lato come cieca volontà di vivere alla maniera di Schopenhauer, dall'altro come possibilità di redenzione in un'esistenza insieme terrestre (fedele alla terra) e superiore, come poteva essere suggerito da Nietzsche. È una visione tragica e ad un tempo oltrepassante la tragicità dal suo stesso interno.

Susman infatti accentua la peculiarità della vita individuale nel suo rapporto col singolare, con l'individualità dell'altro, con la sua alterità determinata anche sessualmente, che assume una funzione creativa e insieme una carica problematica inaudita, fino alla consapevolezza tragica della inevitabile impotenza e della necessità di un comune riferimento trascendente (che peraltro non viene ulteriormente specificato o esplicitato) o di un comune rifluire nella corrente di formazione della comunità universale tra tutti gli uomini (che non dipende più direttamente dalla loro diversità e reciproca attrazione sessuale).

Il tono precipuo del rapporto d'amore, anche di quello tra i sessi, è visto nella "dedizione" (*Hingabe*), che caratteristicamente prescinde dalla reciprocità della *philia* e sembra consistere in una modificazione dell'*agape* cristiana, peraltro totalmente individualizzata, che comporta la disponibilità ad un sacrificarsi incondizionato per l'altro; questo, insieme al desiderio di unione definitiva, significherebbe l'annientamento totale dell'individuo, se non fosse controbilanciato dal bisogno vitale di preservarsi e dall'impossibilità strutturale di superare la separatezza della libertà altrui e quindi la propria solitudine. Anche qui dunque il rapporto reciproco appare, non tanto evitato o trascurato, quanto considerato tragicamente come irrealizzabile nella sua compiutezza o anche soltanto approssimazione. La sessualità è assunta come momento ineliminabile e quindi indispensabile della relazione di amore, ma al contempo come sua complicazione intorbidante e distorcente. Ognuno dei due sessi ha un suo modo di vivere e realizzare se stesso e il rapporto amoroso e quindi la spiritualità umana attraverso la sessualità, anche se la meta comune è l'incontro e l'interazione delle loro sfere.

Che per la donna l'amore (la destinazione della sua dedizione amorosa, puntata oltre se stessa, ma anche oltre il partner ma-

schile, e da ultimo anche oltre il figlio da loro generato) significhi “partorire Dio” sembra indicare che la dinamica del desiderio e dell'impossibile appagamento e della donazione sempre impura e conflittuale è progettabile e vivibile solo nella tensione verso un'ulteriorità che coinvolge anche la radice della vita e l'origine prima creatrice della sua creatività, che dipende proprio dal contorto e arduo attuarsi del rapporto stesso. Anche la vita di Dio dipende da quella vita superiore che è inseparabile dalla vita biologica e dalla sua legge, ma che deve assoggettare questa ad un movimento di trascendimento. “Partorire Dio” non è certo un parallelo blasfemo con la nascita di Gesù da Maria, ma piuttosto l'assunzione e interpretazione universalizzante di questa vicenda come generazione (insieme attiva e passiva, gioiosa e dolorosa) del regno di Dio, come creazione (a partire dall'intimo slancio del desiderio e della dedizione femminile) di una nuova realtà trasformata nell'amore e come amore; viene cioè ad additare il pro-durre, l'attuare nella realtà effettiva e vissuta quel mondo ideale che è solo concepito intellettualmente dalla mente maschile e che è destinazione della donna ricevere e assumere dentro di sé per trasformarlo in vita nuova, in realtà vivente di nuovi rapporti e nuovi contenuti. Questa realtà non può essere Dio nel suo in-sé oggettivo, a noi velato e nascosto, ma soltanto nel suo essere per noi e in noi, anzi tra noi, in mezzo a noi, nostro legame e nostro nocciolo profondo, nostra origine e radice intima, fonte prima e meta ultima, appunto in quanto amore creativo, vivificante, trasformante, infinitamente differenziante ma da ultimo riunificante.

Il presupposto di Susman è la perdita dei legami religiosi tradizionali, della fede imperturbata nelle rispettive immagini del Divino, anzi nel Divino stesso come oggettività a sé stante e vincolante la comunità e la personalità umana; è questo lo sfondo per cui l'amore da un lato diventa più problematico e più profondamente tragico e dall'altro diventa la nuova via (orizzontale) verso la Trascendenza (verticale), che si deve radicare e realizzare soltanto attraverso la soggettività resa interpersonale, attraverso l'incontro trasformante con l'altro.

Per questo anche nelle righe di apertura del libro il nome di Dio come l'Essente non è richiamato a partire dalla tradizione ebraica (facendo riferimento all'autorivelazione di Yahveh nell'*Esodo* come “Io sono colui che sono”, come “Colui che è”), bensì a partire da una tradizione più neutra e distante come quella dell'antica religiosità ellenica.

Ma Dio non può più essere ritrovato semplicemente come l'Essere o l'Essente, deve essere ritrovato come amore. Ma anche qui Susman non si richiama direttamente ed esplicitamente alla tradizione cristiana, giovannea o paolina, cui pure si riallaccia, bensì alla necessità di riscoprire il volto amorosamente unificante dell'Eterno attraverso il cammino umano di unificazione, che non può essere solamente impersonale e oggettivo, ma deve essere anzitutto interpersonale, interindividuale, anzi inter-sessuale, perché solo nel pieno integrarsi dell'alterità individuale e sessuale che è reso possibile dall'amore inizia a delinearci la comunità concreta dell'umanità che è la figura fenomenica dell'amore divino.

Messaggio e domande

Il libro e il suo linguaggio possono dare oggi un'impressione di stranezza e di estraneità, di essere datati o esoterici. Manca una tradizione specifica e una consuetudine affermata di riflessione sul tema dell'amore (in particolare come amore tra i sessi), anche se siamo bombardati continuamente di immagini e di messaggi allusivi o subliminali.

Susman poteva rifarsi e attingere al *Cantico dei cantici* e alla sua tradizione più o meno sotterranea nella mistica e nella lirica, non solo ebraica. Ma anche lei si imbatte nella difficoltà di coniugare il rapporto terreno e umano (orizzontale) con il rapporto verticale (con l'Essere, l'eterno, Dio o il divino) che si è incrinato o non è più scontato, nell'epoca del nichilismo. Il carattere straniante del libro può e deve essere stimolo, provocazione a riflettere, anche a trovare un linguaggio parlante per noi e insieme adeguato alla cosa e ai suoi significati; forse sarà un linguaggio diverso e una concettualizzazione diversa, ma il libro pone il problema e il compito decisivo di pensare insieme corporeità e idealità, carnalità e spiritualità, naturalità e simbolicità, desiderio e dedizione, ricerca e dono, possesso e sacrificio, senza tenerli separati.

Malgrado la distanza temporale dell'opera, ovvero grazie ad essa, che mette in risalto proprio ciò che vale al di là dell'epoca attuale, sembra raggiungerci il suo richiamo all'amore come misura di vitalità e veracità, l'invito a coltivare l'amore come "fondamento vivente della cultura", a prendersi cura del rapporto tra i sessi (o le diverse sessualità) anziché ignorarlo, trascurarlo o abbandonarlo a se stesso, compensandone l'isolamento tutt'al più con la correttezza puramente formale. Sembra raggiungerci il suo invito all'autoformazione nella relazione (sessuale e comunicativa) con gli

altri e all'eliminazione della violenza, della prevaricazione e dell'indifferenza. Sembra raggiungerci il suo appello alla liberazione dell'essere-donna, che non può essere concepita come "maschilizzazione", come imitazione dell'aspirazione al potere attraverso il controllo dei rapporti con gli altri, come generalizzazione dell'egoismo consumante e del prevalere di strategie di abbindolamento. Si tratta invece di prestare attenzione all'agire e all'atteggiarsi specifico della donna verso la vita, capace di conservare il legame con l'essenziale dell'essere umani; rispetto al freddo pensiero analizzante può apparire un sapere e un agire confuso, non ancora pienamente consapevole e padroneggiabile, ma è in grado di stimolare atteggiamenti concreti e creazioni feconde. L'agire e lo spirito femminile, spinto e sorretto da legami più vasti e profondi, dovrebbe penetrare nella nostra realtà sociale (formazione, amministrazione, politica) per radicarvi il collegamento con l'essenza e con l'essenziale.

Varrebbe la pena di esplorare con attenzione il territorio dell'amore, questo campo immenso che ci tocca da vicino più di ogni altro. "So solo questo – che dobbiamo amarci"⁷⁴: l'amore potrebbe e dovrebbe diventare il principio del convivere tra gli esseri umani proprio in un mondo, in cui, ancor più che ai tempi di Susman, vengono a contatto molte culture diverse fra loro, minacciando di scontrarsi invece che arricchirsi, proprio a causa dell'inattività di tale principio. L'amore tra donna e uomo – secondo l'antico archetipo – potrebbe essere l'occasione per trasformare i confini che separano le persone e le culture in luoghi di incontro che mettono in luce la problematica molteplicità dell'essere-altri e la complessità dello sperimentare l'amore per l'altro.

L'amore (insieme con la sessualità) è una sfera in cui si regola e si esercita il dominio sui flussi di comunicazione della società, una relazione istituzionalizzata che condiziona tutta la dinamica di una società caratterizzata dall'inaridirsi di tutti i rapporti umani fornendo modelli preformati cui attenersi⁷⁵? Oppure è ancora possibile ascoltare l'appello irrepreso dell'amore a vigilare e a interrogarsi in forme sempre nuove sul senso del tutto?

74. M. Susman, *Mein Land*, cit., p. 64.

75. Come viene sostenuto, ad esempio, in M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris 1977-1984 [*Storia della sessualità*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1984-1991]; N. Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung der Intimität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982 [*Amore come passione*, trad. it. di M. Sinatra, Laterza, Roma-Bari 1985].

Bibliografia essenziale

Opere di Margarete Susman

Mein Land. Gedichte, Schuster & Löffler, Berlin-Leipzig 1901.

Neue Gedichte, Piper, München-Leipzig 1907.

Das Wesen der modernen deutschen Lyrik, Strecker & Schröder, Stuttgart 1910.

Vom Sinn der Liebe, Diederichs, Jena 1912.

Die Liebenden. Drei dramatische Gedichte: Der Sieger – Die Liebenden – Der Betrüger, Wolff, Leipzig 1917.

Lieder von Tod und Erlösung. Gedichte, Drei Masken Verlag, München 1922.

Das Kreuzifix, Heinrich, Freiburg 1922.

Frauen der Romantik, Diederichs, Jena 1929, 1931²; Melzer, Köln 1960; Insel, Frankfurt a.M. 1996.

Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, Steinberg, Zürich 1946, 1948²; Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968; Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1996 [*Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, trad. it. a cura di G. Bonola, Giuntina, Firenze 1999].

Deutung einer grossen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein, Artemis, Zürich-Stuttgart 1951.

Aus sich wandelnder Zeit. Gedichte, Diana, Zürich 1953.

Gestalten und Kreise, Diana, Stuttgart-Konstanz 1954.

Deutung biblischer Gestalten, Diana, Stuttgart-Konstanz 1955, 1960².

Die geistige Gestalt Georg Simmels, Mohr, Tübingen 1959.

Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1964.

Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964, a cura di M. Schlösser, Agora, Darmstadt-Zürich 1965, Berlin 1994².

“Das Nab- und Fernsein des Fremden”. Essays und Briefe, a cura di I. Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992.

Molti articoli e saggi, pubblicati su giornali come “Frankfurter Zeitung” e “Neue Zürcher Zeitung” e su riviste come “Der Jude”, “Das Forum”, “Die Tat”, “Die Neue Rundschau”, “Der Morgen”, non sono compresi nei volumi editi finora. Il lascito manoscritto, comprendente un ricco e importante carteggio, è conservato presso il Deutsches Literaturarchiv di Marbach.

Scritti su Margarete Susman

- G. Bonola, *La testimone cieca*, in M. Susman, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, cit., pp. 147-163.
- H. Brandstädter, *Margarete Susman*, in U. Hechtfisher (a cura di), *Metzler AutorinnenLexikon*, Metzler, Stuttgart 1998, pp. 522-523.
- A. Czajka, *Das "Gespräch" der Religionen und der Messianismus. Margarete Susman und Ernst Bloch*, in "VorSchein. Jahrbuch der Ernst-Bloch-Assoziation", Nr. 22-23, 2002, pp. 98-116.
- Id., *Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman*, in "Humanitas", 60 (2005), Nr. 1-2, pp. 246-266.
- B. Hahn, *Dialogisches Schreiben*, in Id. (a cura di), *Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salome bis Hannah Arendt*, Beck, München 1995, pp. 81-94.
- M. Landmann, *Margarete Susman*, in Id., *Figuren um Stefan George. Zehn Porträts*, Castrum Peregrini Presse, Amsterdam 1982, pp. 29-51.
- W. Nigg, *Ein Zentrum ohne Peripherie: Margarete Susman*, in Id., *Heilige und Dichter*, Walter, Olten 1982, pp. 181-202.
- I. Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt*, in M. Susman, "Das Nab- und Fernsein des Fremden", cit., pp. 227-267.
- Id., *Der Dialog ist Bruch und Beginn. Zu Margarete Susman. Ein Porträt ihres Denkens*, in J. Carlebach (a cura di), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Metropolis, Berlin 1993, pp. 203-218.
- Id., *Transzendenz und Verantwortung. Margarete Susman in Dialog mit Nietzsche und der Tora*, in E. Goodman-Thau (a cura di), *Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Akademie-Verlag, Berlin 1997, pp. 169-178.
- M. Schlösser (a cura di), *Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman*, Erato-Presse, Darmstadt 1964.
- M. Steer, "....da zeigte sich, der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten". *Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation*, Winkler, Bochum 2001.
- Id., *Margarete Susman*, in H.D. Betz (a cura di), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 7, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, p. 1910.
- Ch. Ueckert, *Über Margarete Susman: Annäherung an ein "Zentrum ohne Peripherie"*, in A. Herzig (a cura di), *Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990*, Dölling & Galitz, Hamburg 1991, pp. 263-274.
- Id., *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2000.
- M. Wicki-Vogt, *Irdischer Heimat verirrter Schein. Margarete Susman: Exil als Chance*, in D. Brodbeck, Y. Domhardt, J. Stofer (a cura di), *Siehe ich schaffe Neues*, Efe, Bern 1998, pp. 169-189.
- P. Zudrell (a cura di), *Der abgerissene Dialog. Die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman oder Die Schweizer Grenze bei Hobenems als Endpunkt eines Fluchtversuchs*, StudienVerlag, Innsbruck Wien, 1999.



Margarete Susman.
Fotografia e impianti forniti da Deutsches Literaturarchiv Marbach.