

**Luciano Tripepi**

**SOGNO, VEGLIA E ATTESA ESCATOLOGICA:  
ROBERT WALSER E WALTER BENJAMIN**

**DREAMING, WAKING AND ESCHATOLOGICAL WAITING:  
ROBERT WALSER AND WALTER BENJAMIN**

ABSTRACT. Scopo del saggio è, in primo luogo, l'analisi e l'interpretazione teoretica dell'opera di Robert Walser sulla base di un'attenta rilettura del fondamentale saggio a lui dedicato da Walter Benjamin nel 1929. I temi decisivi della crisi della metafisica, del nichilismo e del conflitto interno alla civiltà della tecnica tessono lo stretto legame e la fratellanza spirituale tra lo scrittore svizzero e il pensatore tedesco. Tali problematiche si collegano anche con le prospettive disciplinari della sociologia, della psicoanalisi e della critica letteraria novecentesca. A giudizio dell'autore, soltanto l'attenzione alla profonda interrogazione teoretica, implicita nella lingua dei romanzi walseriani, permette di cogliere l'autonomia e la distanza dalla semplice disgregazione nichilistica della soggettività contemporanea, intrecciandone la concezione estetica con un più profondo senso di attesa redentiva.

PAROLE CHIAVE: Sogno. Veglia. Risveglio. Attesa. Traccia.

ABSTRACT. The aim of this essay is firstly the analysis and the theoretical interpretation of some novels by Robert Walser, based on an accurate reading of the fundamental essay Walter Benjamin dedicated to him in 1929. The decisive themes of the crisis of metaphysics, nihilism and the conflict within the technological society are the close link and the spiritual brotherhood between the Swiss writer and the German thinker. These issues are also connected to the sociology, psychoanalysis and literary criticism of the 20th century. According to the author, only by focusing on the deep theoretical analysis we can find in the language of Walser's novels, we are allowed to understand the autonomy and the distance from the simple nihilistic break-up of contemporary subjectivity, by intertwining the aesthetic conception and a deeper sense of redemptive waiting.

KEYWORDS: Dream. Wake. Awakening. Wait. Trace.

### *1. I deboli lampioni della speranza*

Il risveglio è forse la sintesi della tesi, rappresentata dalla coscienza onirica e dell'antitesi, costituita dalla coscienza della veglia? (Walter Benjamin)<sup>1</sup>

Il *Robert Walser* di Walter Benjamin è un testo di essenziale e profonda brevità, le cui riflessioni fulminanti trovano la loro radice contingente nell'incredibile vitalità e volontà di resistenza con le quali il pensatore tedesco reagisce alle amarezze e alle delusioni esistenziali sperimentate nel corso del 1929, anno della sua redazione.

In un passaggio d'epoca fondamentale per il Novecento, Benjamin si sente attratto dalle figure walseriane, quelle che ancora lottano per liberarsi dal dolore [(*noch*) kämpfen, um sich von dem Leiden zu befreien]<sup>2</sup>.

Un nodo di concetti apparentemente definitivi tenta di giungere al nucleo profondo della poetica di Walser, di chiarire non tanto la loro relazione con il tessuto dei consueti riferimenti letterari romantici – dal *Taugenichts* di Eichendorf allo *Zundelfrei* di Hebel, sino ai nomadi di Hamsun, generati

---

<sup>1</sup> Cfr. W. Benjamin, *GS*, V.1, a cura di R. Tiedemann, Frankfurt a.M., 1982, p. 569.

<sup>2</sup> Cfr. W. Benjamin, *GS*, II, 3, p. 1069. La fonte è G. Scholem, *Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M. 1975, p. 328. L'unico luogo in cui Benjamin riferisce, in modo esplicito, all'amico riguardo al breve saggio su Robert Walser è una lettera datata 18 settembre 1929 (502), nella quale lo informa, in modo laconico, di «eine zutzige Abhandlung über Robert Walser», di una battagliera dissertazione su Robert Walser.

dall'*Urwelt* dei fiordi, nostalgici dei Troll –, quanto la loro distanza irriducibile a qualunque ulteriore tarda variante della *Sehnsucht* romantica. Al contrario, le figure walseriane sono parenti stretti dei personaggi di Kafka, sono messaggeri che vivono in un mondo intermedio, solo «per loro e per i loro simili, gli incompiuti e gli inetti esiste la speranza»<sup>3</sup>. Gli aiutanti [*Gehilfen*] costituiscono una configurazione comune ai due autori, sono i protagonisti di «favole per dialettici» le quali mostrano come «anche mezzi insufficienti e persino puerili possono giovare alla salvezza»<sup>4</sup>.

In poche righe, quasi di sbieco, Benjamin frantuma il pregiudizio della cosiddetta letteratura alta [*sogenannten großen Literatur*], preservatrice della nobile forma e della grande compiutezza romanzesca. Quanto deve, infatti, la grande forma e la sua pretesa di verità sulla vita, alla piccola forma [*kleinen Form*]?, quanto deve il suo mediocre sapere culturale [*Bildungswissen*] alla nullità del contenuto [*Nichtigkeit des Inhalts*] di cui discettano schiere di critici come di fronte a un'ombra incomprensibile o a un enigma dello stile [*Rätsel des Stils*]?

---

<sup>3</sup> Cfr. W. Benjamin, *GS*, II, 2, p. 415.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Sembra impossibile superare la trascuratezza inconsueta, l'inselvaticamento del linguaggio [*Sprachverwilderung*] con gli occhi dell'analisi della struttura o della connotazione specifica della costruzione semantica o stilistica di tipo disciplinare<sup>5</sup>.

Il peso della trascuratezza formale [*Gewicht der formalen Verwahrlosung*] potrebbe essere interpretato come sviamento non solo dalle *tracce* della verità, ma anche da ogni possibile sottofondo della descrizione *apparentemente* entusiasta del divenire. Del resto, se Walser inghirlanda semplicemente il flusso della frase nel trapassare della visione immediata, da dove proviene quella tenacia [*Ausdauer*] che ne rappresenta l'opposto, il contraccolpo?

È dalla potenza fluente del nominare il mondo come *possibile* che dipende la stessa ritrosia walseriana, la sua determinazione a continuare sino all'iperbole del pericolo estremo: il prendere in mano la penna. Questa ritrosia per il mezzo è

---

<sup>5</sup> Cfr., a questo proposito, K. Lüscher, R. Sorg, B. Stiegler, P. Stocker, *Robert Walsers Ambivalenzen*, W. Fink, München 2018. L'approccio transdisciplinare dei saggi raccolti nel volume cerca di avvicinarsi all'opera di Robert Walser da prospettive molteplici. Sembra problematico, però, rintracciare nel concetto di *ambivalenza* il centro unificante «als literarische Umschreibung des Endes der Eindeutigkeit» (Z. Bauman) in opposizione «zu dialektischen Denkmustern». Gli aiutanti ribelli di Walser, proprio nel loro *Anstreben*, attraversano irridenti ogni analisi disciplinare e si aprono, incatturabili, all'arresto, come nell'immagine dialettica di Benjamin.

generata da quello stato di disperazione [*Desperadostimmung*] nel quale «Alles scheint ihm verloren»<sup>6</sup>, tutto gli appare perduto.

Ma il linguaggio walseriano non è semplicemente il *medium* della parvenza, non è il luogo della scissione tra referenza e significatività, la parola non è archetipo della loquacità [*Geschwätzigheit*], incarnata dallo shakespeariano Polonio, *Jongleur* della parola ambigua, ridotta a strumento del fine immediato, al miglioramento del finito. Se Walser inciampa, e cade bacchicamente [*bacchisch*], come sottolinea Benjamin, nelle sue stesse ghirlande di parole [*Sprachgirlanden*], si apre uno scarto metasignificante tra il denominare e il mondo.

Il pudore [*Scham*] nei confronti del linguaggio non è riduzione a parvenza [*Schein*] vuota dell'espressione linguistica; il *ritrarsi* nello scrivere consente al contrario a Walser di trasformare la ghirlanda in immagine delle sue proposizioni [*das Bild seiner Sätze*], «la più perfetta compenetrazione di estrema involontarietà e suprema intenzione»<sup>7</sup>, una *trascuratezza* che si abbandona

---

<sup>6</sup> Cfr. W. Benjamin, *GS*, II, 1, p. 326.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 325.

all'esperienza di tutte le forme di ogni forma, dalla grazia [*Grazie*]<sup>8</sup> all'amarezza [*Bitternis*].

Ma da dove provengono le figure di Walser [*Und wo stammen sie her*]?<sup>9</sup>

Provengono dalla notte, dove essa è più nera, da una notte veneziana, se si vuole, illuminata dai deboli lampioni della speranza, con qualche luce di gioia negli occhi, ma sconvolti e tristi al punto di piangere.<sup>10</sup>

Vengono dalla follia [*Wahnsinn*], scrive Benjamin, il loro linguaggio è erede del folle [*Narrenerbteil*], il singhiozzo [*Schluchzen*] è la melodia della loquacità di Walser. La loro superficialità [*Oberflächlichkeit*] è straziante e inumana [*unmenschlichen*], imperturbabile. Figure felici e perturbanti [*Unheimliche*] perché «sono tutti guariti» [*sie sind alle geheilt*], anche se sarebbe meglio dire «appaiono tutti guariti», perché noi non facciamo esperienza del processo di questa *Heilung*, di questa salvezza.

Questa follia è celata dal viandante, dal *Wanderer*: colui che è in cammino è nel processo della guarigione, il suo rappresentare non è mera malattia

---

<sup>8</sup> Ivi. Benjamin inserisce questo latinismo colto «im Sinne des deutschen Wortes Gnade» [nel senso della parola tedesca 'Grazia']. Herder è fonte chiarificatrice dell'uso moderno del lemma: «wir haben von seiner (*Christi*) huld und milde den gegenschein empfangen, die *αντιχαρις* seiner gratie leuchtet in uns» [noi abbiamo ricevuto il bagliore della sua benevolenza e dolcezza, la riconoscenza per la sua grazia brilla in noi, *GWB*, 8, 2246, T.d.A.].

<sup>9</sup> Cfr. W. Benjamin, op. cit., p. 326.

<sup>10</sup> Cfr. W. Benjamin, op. cit., pp. 326-327.

**Quaderno n. 13 di «AGON» (ISSN 2384-9045)**  
**Supplemento al n. 20 (gennaio-marzo 2019)**

spirituale [*geistige Erkrankung*] che genera rappresentazioni folli [*Wahnvorstellungen*]. Se *Wahnsinn* è la follia di dare un nome sbagliato alle cose, l'accecamento [*Verblendung*], la confusione tra cosa e cosa, tra vita e vita, il considerare tutto uguale e intercambiabile [*Wahnwitz*], allora la lingua di Walser è espressione dell'opposto: il pudore di fronte al linguaggio è resistenza alla reificazione, non rinuncia alla ricerca del senso.

Se c'è *Entwertung*, svalutazione del mondo e dei suoi valori pietrificati, dei quali Walser può fare a meno, è perché il suo discorrere, la sua chiacchiera, sono al di là di qualunque opposizione tra l'autentico e l'inautentico, l'andare alle cose è tutt'uno con il dirle senza volerle afferrare nella costrizione, senza pretendere di rinchiudere il carattere straordinario del caso in una qualche regione ipostatico-metafisica dell'accadere mentre, invece, la luce del suo darsi libero agli enti balena nel fuggente.

Le sue figure si sono risvegliate, ma non sono guarite. La gioia che diventa *Lieder* della natura e dell'incontro non si arresta mai: il processo della guarigione (*Heilung*) non è prevedibile perché è perseguito indefinitamente nel massimo pericolo: la sua utopia è l'utopia del donare che solo il *Wanderer* ha la capacità di offrire alla terra. Il suo avanzare e ritornare tra chiusura e apertura,

tra bosco e valle che si apre alla vita, è oltre l'alternativa tra radicamento e sradicamento.

Il timbro tragico del *Lieder* appartiene a Walser, così come il tentativo continuo di mettere a tacere l'angoscia a partire dalle 'regioni inferiori'. Nel lampo intrattenibile della gloria delle cose il nichilismo è indebolito, la *pietas* e la *humilitas* non giudicano sulle radici del fondamento.

Se analogia è lecito instaurare tra il dire sì di Walser e la *Gaia scienza* di Nietzsche, l'esser fedeli alla terra non è però equivalente al dare e imporre senso al divenire: la buona e fida terra non attende che la volontà metafisica sprigioni quel senso che già dona, tragicamente, senza metafore di potenza espressiva.

Così anche se i limiti del linguaggio non consentono un isomorfismo del senso interno al mondo ma solo dei significati logicamente inquadrabili – come nel *Tractatus* wittgensteiniano – nella rete degli enunciati formalizzati, c'è però possibilità di parola poetica soltanto dentro il mondo dei valori in conflitto non all'esterno del mondo, dalla cui distanza abissale si profila solo il riflesso di una verità che è il silenzio dell'enunciabile.

Tutti i timbri e il ritmo tragico della musicalità liederistica accompagnano lo *Spazierengehen*, il passeggiare walseriano, anche il *trauriges Lied* e il *klagendes Lied*, il canto malinconico e la lamentazione, ascoltiamo nell'andare

tra l'abbraccio liberatorio del bosco al mortale e l'improvviso apparire della città nell'apertura del vivente:

Oh, si potesse sentire e gustare da morto la morte! Forse è così. Sarebbe bello, avere una quieta piccola tomba nel bosco. Forse potrei udire sopra di me gli uccelli cantare e lo stormire degli alberi. [...] Presto ritornai fuori alla luce dell'aperto e alla vita.<sup>11</sup>

Ben prima di Walser, il *Gute Nacht* di Schubert canta già il senso di straniamento e di angoscia del *Winterreise*: «Straniero sono arrivato, straniero me ne vado» [*Fremd bin ich eingezogen, / Fremd zieh' ich wieder aus*]. E la strofa successiva recita: «Io non posso scegliere il tempo per il mio viaggio, io stesso devo trovarmi la strada in questa oscurità» [*Ich kann zu meiner Reisen / Nicht wählen mit der Zeit*]<sup>12</sup>. *Im Frühling*, Lieder del 1826: «Cambiano solo la volontà e l'illusione, mutano l'allegria e il conflitto [*Es wandeln nur sich Will und Wahn, / Es wechseln Lust und Streit*]<sup>13</sup>.

Se il tono profondo della parola tragica di Hölderlin non si innalza dalle *regioni inferiori* è perché l'ironia walseriana non è rivolta all'impotenza dell'operare finito, bensì all'esaltazione dello sguardo in movimento, che

---

<sup>11</sup> Cfr. R. Walser, *Der Spaziergang*, Zürich und Frankfurt a.M. 2016<sup>14</sup>, p. 31. T.d.A.

<sup>12</sup> Cfr. F. Schubert, «Winterreise», *Gute Nacht* (testo di Wilhelm Müller) Wien 1828.

<sup>13</sup> Cfr. F. Schubert, *Im Frühling* (testo di Ernst Schulze), D. 882, Leipzig 1828.

intuisce la gioia del rovesciamento del negativo proprio nella massima povertà [*Dürftigkeit*] dell'abbandono. Chi guarisce, scrive Benjamin, vuole godere di se stesso, «nessuno gode come colui che sta guarendo»<sup>14</sup>.

In modo inusuale e delicato si compie questo risveglio [*Erwachen*], «Alles Orgiastische ist ihm fern», non vi è nulla di orgiastico in lui, puro è il suo *Wahn*, purificato dalle scorie di ogni falsa rappresentazione, da ogni illusione [*Täuschung*] che conduce a follia letterale. *Vanus* nella sua incompletezza e mancanza, il suo sguardo comunica, al tempo stesso, desiderio e speranza come attesa, «wân als 'erwartung'» (J. & W. Grimm, s.v. *Wahn* II.1), è privato [*εἶς*] perché è derubato [*beraubt*], è orfano [*verwaist*], perché è povero.

Figli di quella nobiltà infantile che li spinge a sfidare il mito in nome della fiaba, nella maggior parte dei casi, le figure di Walser legano l'attesa alla speranza del compimento, la quale sgorga dalla possibilità che riposa sulla fiducia ferma [*Zuversicht*] e sul confidare [*Zutrauen*]<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. W. Benjamin, *GS*, II, 1, op. cit., p. 327.

<sup>15</sup> Sulla connessione tra attesa e speranza, *Erwartung* e *Hoffnung*, cfr. quanto si può leggere in Grimm *DWB*, 27, 604: «In den meisten Fällen geht die Erwartung auf das Eintreten von etwas günstigem. Die Bedeutung ist daher die von "Hoffnung, auf deren Erfüllung man rechnet, Zuversicht" und, wenn die Erwartung sich auf das günstige Verhalten von Personen richtet, "vertrauen, zutrauen"; die Bedeutung geht hier und da (wie bei ags. *wén* und anord. *ván*) in die von "worauf man hoffen kann, Aussicht, Möglichkeit" über» [Nella maggior parte dei casi, l'attesa sorge al verificarsi di qualcosa di favorevole. Il significato è, pertanto, quello di "speranza, sulla cui realizzazione si conta, fiducia" e, quando l'attesa si rivolge al

La notte di Benjamin è allora follia a favore della speranza infondata, le sue figure sono nel divenire del risveglio che non può giungere a una meta, né può insegnare, può soltanto donarsi.

Se la guarigione è l'utopia del donare che affronta la *Sinnlosigkeit* dell'esistere tra l'aperto della natura e la contingenza del riconoscimento nello *Spaziergehen* c'è sempre una deviazione del bosco, *eine Waldabschlenkung*, che riconduce sulla strada maestra dal trapassare ritmico e discontinuo della natura alla contingenza della relazione umana.

Ma desidero riconoscere che guardo alla natura e alla vita umana come a una fuga tanto bella quanto affascinante di ripetizioni, e devo inoltre riconoscere che considero questo stesso fenomeno come bellezza e come dono<sup>16</sup>.

---

comportamento favorevole di persone, “avere fiducia, affidarsi”; il significato a volte muta (come nell'anglosassone *wén* e nell'antico nordico *ván*) in quello di ciò “su cui si può sperare, prospettiva, possibilità”]. T.d.A.

<sup>16</sup> Cfr. R. Walser, op. cit., pp. 73-74.

## *2. Il sogno e l'attesa*

C'è una meta, ma non una via; ciò che chiamiamo via è un indugiare.  
(Franz Kafka)<sup>17</sup>

Robert Walser ricordava, a distanza di anni, lo *Jakob von Gunten* come il libro a lui più caro, anche se forse «troppo temerario»<sup>18</sup>, e Max Brod racconta come Kafka leggesse entusiasta ad alta voce le pagine del romanzo<sup>19</sup>.

L'affinità e l'analogia tra *Das Schloß* e *Jakob von Gunten* [= *JvG*] sono evidenti, anche se gli assi delle due opere sono contrapposti e, al tempo stesso, complementari: l'asse della veglia per il castello, l'asse del sonno per l'istituto Benjamenta. K. deve lottare contro il sonno per aspirare allo svelamento e al risveglio, Jakob è intorpidito dalla ripetizione, il sonno è la regola, il rovesciamento della veglia apparente. Se lo studente di Kafka persiste nello sforzo all'esser-desto tutta la vita è perché quando dorme potrebbe accadere qualcosa che richiede la sua *attenzione* [*Aufmerksamkeit*], il ripiegamento nella scrittura è un inchiodare che, allo stesso tempo, è un nulla. In questo consiste la sua pazzia, respingere la tempesta dell'oblio con lo studio, non dorme mai. Vorrebbe vegliare sino all'evento messianico, studia il Diritto [*Recht*], ma non

---

<sup>17</sup> Cfr. F. Kafka, *Aforismi di Zürau*, trad. it. a cura di R. Calasso, Milano 2004, p. 40.

<sup>18</sup> Cfr. C. Seelig, *Wanderungen mit Robert Walser*, St. Gallen 1957, p. 14.

<sup>19</sup> Cfr. M. Brod, *Streitbares Leben*, München 1960, pp. 393-394.

lo pratica, non lo confonde con la porta della Giustizia [*Gerechtigkeit*]: «La porta della giustizia è lo studio»<sup>20</sup>. La durata temporale dello studio è indefinita, solo alla fine sarà possibile un vero *Schlafen*: «dormirò quando avrò finito i miei studi»<sup>21</sup>. La potenza messianica dell'attesa nella veglia continua si realizza nel tenersi desti, «gli studenti vegliano»<sup>22</sup>. Il Messia, ἐλθὼν ἐξαίφνης, «giungendo all'improvviso» – scrive Benjamin citando Marco 13,36 nel suo saggio su Kafka –, verrà un giorno a correggere [*zurechtzurücken*] non soltanto le deformazioni [*Enstellungen*] del nostro spazio ma anche quelle del nostro tempo<sup>23</sup>.

Sull'asse opposto, l'ingresso di Jakob von Gunten nell'istituto Benjamenta è una sospensione della temporalità e della spazialità ordinaria, ciò che avviene si raggruma in questo arresto che non è affatto assenza di ritmo ma costituzione di un interno continuo, che esclude la temporalità del mondo, nell'istituzione di un'attesa priva di scansione, come anche della sua proiezione spaziale, la natura: «Una cosa è vera: qui manca la natura» [*Eins ist wahr, die Natur fehlt hier*]<sup>24</sup>. Il sonno e il sogno sono ciò che si costituisce in immagine della caverna: «Gli

---

<sup>20</sup> Cfr. W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *GS*, II.2, Frankfurt a.M. 1977, p. 437.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 434.

<sup>22</sup> *Ivi*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 433.

<sup>24</sup> Cfr. R. Walser, *Jakob von Gunten*, Zürich und Frankfurt a.M. 2017<sup>19</sup>, p. 21.

insegnanti dormono, oppure sono morti, o solo morti apparenti, o forse pietrificati»<sup>25</sup>. Il sonno è il risultato supremo delle lezioni, al sonno resiste inizialmente Jakob per poi desistere: pazienza [*Geduld*] e ubbidienza [*Gehorsam*] sono gli unici insegnamenti evidenti. Ma, forse, non è nel sonno che si è più vicini a Dio?

Qual è la direzione di questo rovesciamento paradossale, estraneo sia alla *Bildung* goethiana che allo spirito della *inattuale* nietzschiana sull'educazione? Non è forse consustanziale all'insegnare la strada del risveglio da un sonno profondo?

Ma, se l'istituto è soltanto il paradigma dell'istituzione totale, delle regole e della coercizione, da dove sgorga la possibile fuoriuscita da questa pura interiorità senza mondo [*Innerlichkeit ohne Welt*]?

È veramente sostenibile che in Walser manchi l'idea di redenzione o, più propriamente, di un ritorno della *Shekkinà* dall'esilio? Il mondo sarebbe solo intuizione dell'*evenire* che si rinnova o della dimenticanza divina riguardo al senso di smarrimento sul senso del suo configurarsi come tragedia dell'inerme? Se questo è in parte sostenibile per il *Wanderer* e la sua danza leggera intorno alla gloria ilare del contingente, lo Jakob von Gunten percorre invece gli inferi

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 9.

di una potenza ctonia che è però attraversata dal segno, debole ma persistente, di un residuo messianico<sup>26</sup> e da una dialettica tragica tra interno ed esterno, tra temporalizzazione del divenire e sguardo in arresto.

Piccoli, sino a sentirsi spregevoli si sentono tutti gli allievi dell'istituto, Jakob si sente trasformato in enigma per se stesso, ma anche invaso «da un senso strano, finora sconosciuto, di contentezza [*nie gekannte Zufriedenheit*]]<sup>27</sup>.

Dove trova la forza di persistere questo microcosmo di comunità, costretta alla ripetizione a memoria assimilabile a un mantra indefinito e avvolgente, che in modo insondabile protegge la concentrazione dall'attenzione troppo vigile e diventa un «sogno incomprensibile»<sup>28</sup>?

---

<sup>26</sup> Cfr. M. Cacciari, *Canti del dipartito*, in Id., *Dello Steinhof*, Milano 1980, p. 195. Il *Wanderer* walseriano sarebbe compiuto nell'immediatezza del suo contraddirsi, il mondo non può diventare scorza e apparenza di fronte all'attesa redentiva. La verità di Dio in questo mondo consisterebbe nel celarsi e nel non prodursi. Di carattere *limbale* delle creature walseriane, «l'obiezione più radicale che si sia levata contro l'idea stessa della redenzione», parla invece G. Agamben (*Dal limbo*, in Id., *La comunità che viene*, Torino 2001, p. 12). In entrambe le chiavi interpretative l'idea di redenzione sarebbe estranea alla poetica di Walser: nel primo caso (Cacciari) per una immediatezza intuitiva dell'aderenza alla natura degli enti che impedirebbe uno *scarto* nella sua struttura ontologica dell'essente, nel secondo (Agamben) perché le creature walseriane sarebbero neutrali «rispetto alla salvezza», propriamente *insalvabili*.

<sup>27</sup> Cfr. R. Walser, op. cit., p. 7. Immediata è l'analogia dello «habe ich es bereits fertiggebracht, mir zum Rätsel zu werden» [sono già riuscito a diventare un enigma per me stesso] con l'agostiniano *Factus eram ipse mihi magna quaestio* [Agostino *Conf. IV, IV 9*]. T.d.A.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 10.

Se l'istituto Benjamenta, nei suoi tratti coercitivi e dispotici di istituzione totale, rappresenta allegoricamente l'occlusione definitiva alla bellezza irreparabile del mondo, fin troppo facile conseguenza di questa interpretazione sarebbe la letterale dimensione nichilistica dell'autorappresentazione di Jakob, quando si definisce: «un magnifico zero, rotondo come una palla» [*eine reizende, kugelrunde Null*]<sup>29</sup>.

Eppure, in questo “kugelrunde Null” risiede da subito un principio di resistenza, certo non quello trasparente dell'autocoscienza trascendentale, ma quello mobile che supera se stesso nella ironica scoperta dell'anomia di ogni costrizione, a cominciare da quelle imposte dal direttore Benjamenta, impotente nel suo compito di dominio di fronte a una schiera minuscola e insignificante [*unbedeutenden*] di singoli: «il dominare noialtri [*über uns herrschen*] è un compito che mai e poi mai può considerarsi degno delle sue forze»<sup>30</sup>.

La resistenza ironica rende impossibile un riconoscimento immediato: l'amore per la costrizione è gioia per la possibile violazione della legge nella sua dichiarata infondatezza: «Se al mondo non ci fosse alcun comandamento, nessun precetto, morirei, mi consumerei, diventerei storpio dalla noia. Io non posso

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 18.

essere che incitato, costretto, tenuto sotto tutela: è questo che mi piace. Alla fine poi sono io, io solo, a decidere [*Zuletzt entscheide doch ich, ich allein*]<sup>31</sup>.

La dialettica della posizione apparentemente arrendevole mantiene una sua anarchica potenza dissolutoria e rende illegittimo il rapporto di dominio che diviene impossibile e infondabile nei termini della riconoscibilità asimmetrica: Benjamenta deve ritrarsi nel sonno, deve sfuggire alla giustificazione del riconoscimento, desidera anzi non essere riconosciuto<sup>32</sup>.

È il rapporto di dominazione, dissolto nel ritrarsi della potenza in se stessa, che non accetta il rischio di un riconoscimento volontario e cosciente: è in una terra di nessuno, che si conserva priva di presa sul reale, l'immagine del comando normativo regolamentare privo di contenuto<sup>33</sup>.

Né divina né umana può essere la forma di dominazione vuota: se l'autorità umana implica necessariamente un elemento di *rischio*, per colui che la esercita,

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>32</sup> Cfr. R. Calasso, *Il sogno del calligrafo*, in R. Walser, *Jakob von Gunten*, trad.it. di E. Castellani, Milano 1979, p. 176.

<sup>33</sup> Varrone introduce, tra le aristoteliche *poiesis* e *praxis*, un terzo tipo di azione a cui attribuisce il verbo *gerere*: il magistrato munito di 'imperium' *gerit*, assume e sopporta un peso che è anche un sottrarsi all'azione, un sostenerla a distanza, un recitarla gestualmente. È come se Benjamenta avesse attraversato la crisi che conduce alla riduzione dell'*actio* alla tecnica giuridica: recita se stesso.

per il fatto stesso che la esercita, il divino persuade della sua autorità *senza alcun rischio* di perderla, senza rischio in generale<sup>34</sup>.

Qualunque riconoscimento che implichi una forma pattizia si configura come un modello che presuppone, come quello hegeliano, lo sbocco nell'azione della decisione radicale per la vita o per la morte e, quindi, una forma di dominazione asimmetrica della relazione intersoggettiva.

Non è questo il caso della relazione tra Jakob e Benjamenta, la rinuncia alla resistenza è conseguente al ritrarsi del rapporto di potere nella sua dimensione ineffettuale, nella sua rinuncia al mondo: se il direttore rappresenta simbolicamente il Kronos che mantiene la creazione sognando<sup>35</sup>, l'evento della temporalizzazione ne ha già delegittimato l'assolutezza del dominio: «Ma ci fu però un tempo in cui questo Benjamenta che ora ti siede accanto, si sentiva dominatore [*Herr*], conquistatore [*Eroberer*] e re [*König*]»<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. A. Kojève, *La notion de l'autorité*, Paris 2004, p. 65.

<sup>35</sup> Cfr. *Plutarco, De facie in orbe lunae*, 941 F, cit. in G. De Santillana-H.von Dechend, *Il mulino di Amleto*, trad.it. di S. Marchignoli, Milano 2003, p. 550.

<sup>36</sup> Cfr. R. Walser, op. cit., p. 158.

A conclusione del suo saggio su Kafka, Benjamin si interrogava: «È veramente il *diritto* che può essere mobilitato, in nome della giustizia, contro il mito?»<sup>37</sup>.

La risposta è negativa, se nella dialettica temporale lo studio trasforma la vita in scrittura, la ritrae e la arresta al punto in cui la prospettiva sul fondamento del *Nomos* si oppone alla forza erculeo del tempo del dominio. Là dove, invece, ci si avvicina alla porta della giustizia, il diritto rivela la forma vuota della propria articolazione convenzionale di regole, così come nella propria nuda effettualità di legge l'ombra della *demitologizzazione* del proprio fondamento. Come annota Kojève: «Si può dire che la legalità è il cadavere dell'autorità; o, più esattamente, la sua mummia – un corpo che dura pur essendo privato di anima o di vita»<sup>38</sup>.

Chi ha troppa coscienza di sé si scontra con qualcosa di ostile alla coscienza [*etwas Bewußtseinsfeindliches*], scrive Walser, eppure imparare a risentire e a sopportare non conduce ad alcuna frantumazione irreversibile, anche di fronte alla più dura *Hoffnungslosigkeit*, l'essere esercitato rende tranquilli e sereni.

---

<sup>37</sup> Cfr. W. Benjamin, *GS II*, 2, p. 437.

<sup>38</sup> Cfr. A. Kojève, *op. cit.*, p. 63.

Nessun annientamento radicale rende consapevoli oltre la coscienza dell'essere uno zero per il mondo, perché in quella debolezza c'è l'unità dell'essente che interroga in silenzio e costituisce l'unico valore possibile interno al reale: «Una cosa sola so di preciso: noi aspettiamo! Questo è il nostro valore» [*Das eine weiß ich bestimmt: wir warten! Das ist unser Wert*]<sup>39</sup>.

Aspettare significa «tendere l'orecchio verso la vita, verso quella pianura che si chiama mondo»<sup>40</sup>, vibrare [*vibrieren*], prestare attenzione, scagliare le proprie sensazioni, mietere esperienze [*Erfahrungen*] e osservazioni [*Beobachtungen*], questa è la *Gaia scienza* che proviene dall'assunzione della debolezza come cifra della finitezza: «Tutto è debolezza, tutto, credo, ha da tremare come i vermi»: questa è l'illuminazione [*Erleuchtung*], questa la certezza [*Gewissheit*]<sup>41</sup>.

L'esperienza non coincide con la riflessione, né con il pensiero come polarizzazione e segmentazione strumentale dell'operare nell'asservimento tecnico: l'operare come direzione verso il prodotto è l'asfissia dell'esperienza. È solo quando la natura oppositiva e dualistica dell'operare viene superata che s'intravede la natura dell'agire: «Così. Per esempio, apprezzo il modo in cui

---

<sup>39</sup> Cfr. R. Walser, op. cit., p. 93.

<sup>40</sup> Ivi.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 140.

apro una porta. È un'azione che contiene più vita riposta di qualsiasi domanda. Certo, tutto spinge a porre domande, a fare confronti, a ricordare; e non v'è dubbio che si debba anche pensare, e molto»<sup>42</sup>.

Benjamin annotava come per i personaggi di Kafka l'inchiodare è, al tempo stesso, un vero inchiodare e il nulla, così come le figure di Walser, essi «sono molto vicini a quel nulla che solo rende servibile il qualcosa, e cioè al tao»<sup>43</sup>

È la natura dell'*esperienza* che muta nello *JvG* e trattiene, a fatica, una incompletezza tragica che proviene dalla piccolezza, dall'umiltà inerme, che potrebbe essere schiacciata solo se la volontà di dominio lo volesse: «per esseri così piccoli [*kleine*] e umili [*niedrige*] come noi allievi il comico non esiste»<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>43</sup> Cfr. W. Benjamin, op. cit., p. 435.

<sup>44</sup> Cfr. R. Walser, op. cit., p. 110.

### *3. Un nulla, un servo, un'opera divina*

Und dieses einen Weges kamen sie.  
[E quell'unica strada era la loro]  
(R. M. Rilke)<sup>45</sup>

A differenza di quanto sostenuto da una linea interpretativa diffusa, appare evidente che tutto lo *JvG* è attraversato da una *tensione redentiva* esplicita, che si può esemplificare in tre stazioni fondamentali: innanzitutto, nella forma del processo dell'illuminazione incompleta e rinviata (Jakob), poi nella figura del perfetto servitore (Kraus), testimonianza analogica dell'*abbassamento* kenotico che, nel farsi servo, supera la dimensione apparentemente linguistica della chiacchiera (Kraus), infine nella sfida tragica della libertà che conduce al viaggio verso il *deserto*, alla fuoriuscita dalla dimensione claustrofobica dell'universo chiuso e sospeso dell'istituto e della sua controparte topologica: la metropoli moderna.

«Col dare al mondo un Kraus, Dio pone il mondo in certo senso dinanzi a un enigma oscuro, insolubile». Nessun uomo sulla terra considererà Kraus più che «anonimo e insignificante» [*namenlos und unscheinbaren*]. Eppure, Kraus –

---

<sup>45</sup> Cfr. R. M. Rilke, *Poesie e prose*, trad. it. di G. Pintor, Torino 1948, p. 30.

come il Giuseppe biblico – «è un'autentica opera divina, un nulla, un servo»  
[*Kraus ist ein echtes Gott-Werk, ein Nichts, ein Diener*]<sup>46</sup>.

Di questo nulla, della pienezza della sua singolarità, il mondo non comprenderà nient'altro che sottomissione esteriore, non la correlazione compiuta tra aiutare, obbedire e servire [*helfen, gehorchen und dienen*]<sup>47</sup>.

Il mondo lo sfrutterà, la sua sarà un'esistenza priva di considerazione e interesse, ma proprio in questa negazione astratta c'è l'impossibilità della sua nullificazione: «C'è una tal luce di aurea, divina giustizia, risplendente di bontà e di chiarore! Sì, Kraus è un'immagine d'individualità retta, perfettamente monocorde, monosillabica, univoca»<sup>48</sup>.

L'irrompere dell'immagine [*Bild*] di Kraus va preservata dagli applausi della massa, dall'esteriorità dell'agire strumentale, dall'asfissia che costringe l'azione tra il fare e il produrre: Kraus indica il terzo tra l'agire per il prodotto e l'agire per il fine. Nella compiutezza del gesto paziente, non asservito all'epoca, risiede la chiave dell'*Abwarten*.

Kraus non può annoiarsi: Kraus non è in attesa di qualcosa che provenga dall'esterno [*von Außen*]: c'è qualcosa del padre Abramo in Kraus.

---

<sup>46</sup> R. Walser, op. cit., p. 81.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 87.

In Rosenzweig la figura del vero servo è quella dell'uomo che ha sostenuto la decisione che lo sostiene: «e deve trattarsi di una forza capace di afferrare totalmente ad ogni istante l'anima piena di dedizione; ad ogni istante appunto, così che l'anima non abbia più alcuno spazio per “dissolversi”, non abbia più tempo per “perdersi nell'esaltazione devota”»<sup>49</sup>. Kraus non ha appunto più alcun tempo [*keine Zeit*] di perdersi nel linguaggio e nella chiacchiera. La sua fatica è pienezza che sostiene se stessa. Kraus non è capace di alcuna precipitazione [*Voreiligkeit*], di alcuna impazienza [*Ungeduld*]: *aspettare* [*abwarten*] è il principio che lo definisce, così come la totale inappariscenza [*Unscheinbarkeit*] del suo essere.

Dove sarebbe l'espressione figurata del nichilismo, se proprio nel quotidiano, là dove la filosofia di Heidegger pone la corrente della comunicazione inautentica come chiacchiera, Walser rinviene le vere verità [*wahre Wahrheiten*] in cui vive in misura centuplicata ciò che dovrebbe esser morto?

Invece, qualcosa di incomprensibile [*etwas unverständlich*] accade: è la κατάβασις/ἀνάβασις negli appartamenti interni [*die innern Gemächer*] dell'istituto: Jakob viene guidato da Fräulein Benjamenta, Kore e Sybilla,

---

<sup>49</sup> Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, trad.it. a cura di G. Bonola, Genova, 1985, pp. 227-228.

dall'oscurità alla luce, attraverso una porta, verso un rogo di splendore abbagliante e di felicità momentanea: «Bisogna imparare ad amare la necessità, ad averne cura» [*Man muß die Notwendigkeit lieben und pflegen lernen*]<sup>50</sup>. Forse al centro della terra, Dio è dappertutto, anche nell'allungarsi insopportabile dell'angoscia, nel paradosso del tempo dilatato dal dolore.

Infine, l'esperienza della libertà, come fuoriuscita dall'oscurità, è una danza: «bisogna danzare nella libertà». Ma la libertà è fredda nella sua bellezza, la sua pista è ghiaccio che svanisce: l'esperienza della libertà è “qualcosa di invernale” [*Sie ist etwas Winterliches*]<sup>51</sup>, non sopportabile a lungo. Vedere morire la libertà è condizione tragica della sua dimensione finita, impossibile da fissare a occhi sgranati nel *continuum* del divenire privo di arresto.

Eppure è dal divieto del pianto e del riso che esplode l'irrefrenabile desiderio d'essere: «Ed essere privati dell'amore non significa altro che amare. Se non mi è permesso di amare, amo dieci volte di più»<sup>52</sup>.

Certo, scrive Walser, la cruda realtà [*karge Wirklichkeit*] sembrerebbe si diverta a diffondere malinconia [*Wehmut*]: «Del resto anche la malinconia mi è

---

<sup>50</sup> Cfr. R. Walser, *op. cit.*, p. 100.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 105.

tanto cara, tanto tanto preziosa: perché educa [*Sie bildet*]]<sup>53</sup>. Se al *Wanderer* la malinconia sembra aliena, non è così per lo Jakob dello spazio interno dell'istituzione. In modo abissale appare divaricarsi la distanza tra il divino e l'inerme: «Un dio, forse, dovrebbe e potrebbe riuscirci, ma non vi sono dèi, ve n'è solo uno, e questo sta troppo in alto per essere d'aiuto. Aiutare [*helfen*] ed alleviare [*erleichtern*] non è cosa che si convenga all'Onnipotente: io almeno la sento così»<sup>54</sup>.

Un dio lo potrebbe, ma vi è un solo Dio che, nella sua abissale distanza e separazione, non ha le caratteristiche del *Deus-relatio* e che nella sua *Einzigkeit* è «zu erhaben zur hilfe», troppo in alto per essere d'aiuto.

In una sola riga vi è, però, una torsione radicale nella prospettiva teologica: l'inesistenza del *dio* è contrapposta alla radicale lontananza della singolarità divina monoteistica.

Eppure «cantare è pregare» [*Singen sei Beten*]]<sup>55</sup>, riflette Jakob, l'ultimo degli allievi, di fronte alla finitudine del corpo della sua guida, mentre si sgretola e si svuota la struttura fittizia dell'istituzione e si apre la possibilità, nell'attendere, di *vitam instituere*:

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 153.

Vado nel deserto con il signor Benjamenta. Voglio un po' vedere se anche in una landa incolta non si può vivere, respirare, esistere, e sognare. Via, adesso non voglio pensare più a nulla. Neanche a Dio? No! Dio sarà al mio fianco [*Gott wird mit mir sein*]. Che bisogno ho di pensare a lui? Dio va con chi è libero dai pensieri [*Gott geht mit den Gedanklosen*]. Addio dunque, Istituto Benjamenta<sup>56</sup>.

Lo svuotamento definitivo dell'istituto con l'esodo dell'ultimo suo allievo corrisponde al tempo dell'attesa pura nel deserto [*in die Wüste*], in cui la distanza dall'onnipotenza è già superata nella liberazione dal pensiero dell'isolamento: «Io come singolo individuo sono uno zero» [*eine Null*]<sup>57</sup>, ma il tempo dell'attesa non è più quello della scissione della vita dei pensieri [*Gedankenleben*], ma il tempo debito dell'*agrypnia*, del cacciare via il sonno, il tempo del perseverare nello stare svegli, del tenere aperti gli occhi, del *vigilare*.

Chi, se non quel *rotondo zero* (Jakob), servo incompiuto che imita servi perfetti (Kraus), potrebbe immaginare una casa, oltre il deserto, dove l'abbandonarsi nel sogno non sia l'opposto della veglia? Chi potrebbe immaginare una comunità che sia introdotta soltanto per *vitam instituere* nello spazio aperto della fratellanza promessa?

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>57</sup> *Ivi*.

#### *4. Sogno, risveglio e attesa*

Nella notte, non si può dormire.  
(Maurice Blanchot)<sup>58</sup>

Se l'istituto rappresenta allegoricamente il luogo dell'istituzione e della sua finzione costitutiva in quanto perimetro infondabile del dominio sovrano, la sua chiusura è in realtà antinomica, porosa, potrebbe essere definita «ein inneres Außen»<sup>59</sup>.

Lo spazio esterno della «Dienschule» è la metropoli:

Walter domina con sorprendente facilità, sin dal 1908, il *repertoire* moderno delle immagini metropolitane del ventesimo secolo: i motivi espressionistici della velocità, del rumore, della massa dei passanti priva di relazione e delle tecniche di trasformazione della vita quotidiana dal tram all'ascensore, sino al telefono – forme fenomeniche del traffico metropolitano –, e l'insieme dei motivi della *flânerie* di Hessel e Benjamin.<sup>60</sup>

In rapporto al suo *Umwelt*, al suo *Außen*, l'istituzione mostra allo sguardo la sua determinata destinazione per lo spazio interno, oltre il cui confine si

---

<sup>58</sup> Cfr. M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, trad.it. di G. Zanobetti, Torino 1975, p. 234.

<sup>59</sup> Cfr. R. Campe, *Robert Walsers Institutionenroman*, in «Die Macht und Das Imaginäre», a cura di R. Behrens e J. Steigerwald, Würzburg 2005, p. 246.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 245.

distende la multidimensionalità sensoriale della grande città, nella sua velocità inarrivabile, nella sua anomia, nella completa perdita di senso del radicamento.<sup>61</sup>

Lo sguardo di Jakob sullo spazio urbano esterno diventa cinematografico, la dinamica della società di massa e della sua prossemica coercitiva si dipanano davanti ai suoi occhi nella perfetta mistione di uomini e mezzi di trasporto, di dinamica sociale e di ingiustizia sociale, di tensione cinetica parossistica della temporalità e della sua indifferenza ai destini individuali: «Le carrozze del tram sembrano scatole piene zeppe di figure. Gli omnibus passano arrancando come grossi goffi scarafaggi. Ci sono poi delle vetture che si direbbero delle torri panoramiche ambulanti»<sup>62</sup>.

Le masse in movimento frenetico e privo di scopo apparente si muovono con velocità estrema, sino a diventare «figure di sogno» [*Traumfiguren*], inquiete per la vicinanza degli altri che vedono senza sentire<sup>63</sup>. Tutto sembra

---

<sup>61</sup> Il testo chiave per la sociologia della metropoli rimane la *Soziologie* di Georg Simmel, soprattutto il cap. 8, in G. Simmel, *Gesamtausgabe*, a cura di O. Rammstedt, vol. XI, Frankfurt a.M. 1992. Oltre, ovviamente, dello stesso autore, a *Die Grosstädte und das Geistesleben*, in Id., *Die Grossstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*, 9, 1903, pp. 185-206.

<sup>62</sup> Cfr. R. Walser, op. cit., p. 37.

<sup>63</sup> Cfr. W. Benjamin, *Passagen-Werk*, GS, V.1, a cura di R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1982, p. 560.

addormentato, «le case alte che sembrano crollare, si direbbe che sognino» [*scheinen zu träumen*].<sup>64</sup>

Il sogno della folla prende i tratti del licantropo inquieto che vaga nella selva sociale: «La città è la realizzazione dell'antico sogno umano del labirinto»<sup>65</sup>, questo spazio apparentemente aperto ha anch'esso i suoi confini, anzi è costituito da un reticolo di rimandi e di segni che si celano all'uomo della folla e al sogno collettivo della mobilitazione frenetica. La dialettica della *flânerie* ne ricostruisce la rete di rimandi: «Da una parte l'uomo che si sente osservato da tutto e da tutti, la persona sospetta per eccellenza, dall'altra l'individuo *irreperibile e nascosto*»<sup>66</sup>.

Non è la metropoli il centro vuoto della terra di Jakob, ma le potenze ctonie dello spazio interno all'istituto, la cui potenza rivelativa lo mette innanzi a una libertà tragica e priva di fondamento mitico: la non esistenza degli 'appartamenti interni' ha appunto questa funzione demitologizzante.

Ma è nell'immagine della grande città che si esprimono tratti ctonî contemporanei sinora sconosciuti, ben oltre il supposto 'centro della terra' di Jakob, è proprio la metropoli l'ultimo più impenetrabile labirinto: «La massa in

---

<sup>64</sup> Cfr. R. Walser, op. cit., p. 39.

<sup>65</sup> Cfr. W. Benjamin, op. cit., p. 541.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 529.

Baudelaire si distende come un velo di fronte al flâneur: è l'ultima droga di chi è solo»<sup>67</sup>.

Sono i luoghi dell'esperienza collettiva come le fabbriche, le stazioni e, in particolare, i musei «le case di sogno della collettività» e non solo i recessi privati, dove l'*intérieur* avanza verso l'esterno: «I *passages*» scrive Benjamin «sono case e corridoi senza alcun lato esterno – come il sogno»<sup>68</sup>.

È caro a Jakob il frastuono e il movimento incessante della metropoli, l'esaltazione eraclitea del flusso che perpetuamente scorre e trova la sua consistenza nel suo costringere a una moralità [*zwingt zur Sitte*] della velocità; a riprendere e fotografare il vortice nelle sue *tracce* vicine di volti già scomparsi che si fissano nella memoria immediata: «La città ci educa [*erzieht*], ci forma [*bildet*], e non già con aride massime prese dai libri, ma con esempi»<sup>69</sup>.

È il passato che si fissa in modo incerto come traccia [*Spur*] del turbinio dissipatorio del presente, la metropoli ne è il grembo ricettivo, pieno di promesse friabili e folli, in cui uno spaziotempo [*ein Zeitraum*] diviene un temposogno [*Zeit-traum*]: «Dunque: ricordo [*Erinnerung*] e risveglio

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 559.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 513.

<sup>69</sup> Cfr. R. Walser, op. cit., p. 46.

[*Erwachen*] sono strettamente affini. Il risveglio è cioè la svolta e dialettica della rammemorazione [*Eingedenken*]]<sup>70</sup>.

Dall'esteriorità della contingenza pura Jakob rientra nel confine della sua istituzione "senza mondo" con le fotografie: un primo esperimento di tecnica del risveglio.

La dialettica della rammemorazione implica, nell'intenzione teoretica di Benjamin, un'unica struttura del rapporto tra il sonno e la veglia, il cui presupposto è la stessa psicoanalisi e l'abbandono di una semplice contrarietà oppositiva che non darebbe ragione delle indefinite sezioni o spicchi degli stati di coscienza individuali e collettivi:

Va da sé che gran parte di ciò che per l'individuo è esterno appartiene per la collettività alla propria interiorità: le opere architettoniche, le mode, persino il tempo atmosferico sono, all'interno della collettività, ciò che i processi organici, i sintomi della malattia o della salute sono all'interno dell'individuo.<sup>71</sup>

C'è un sapere ancora inconscio che deve essere estratto dalla sedimentazione del passato, la cui superficie ha la struttura del risveglio.

La veglia non può non essere attratta dal sonno nel processo di formazione dell'attenzione priva di contenuto determinato, quella che come annota Jakob è

---

<sup>70</sup> Cfr. W. Benjamin, op. cit., p. 491.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 492.

simile al momento in cui «i nostri occhi contemplanò sempre un vuoto riempito di pensieri [*ins gedankenvolle Leere*], e anche questo è conforme al regolamento»<sup>72</sup>.

Intendere il gettare lo sguardo «*ins gedankenvolle Leere*» come espressione di nichilismo è del tutto fuorviante nella prospettiva della poetica walseriana, così come l'analisi della struttura ideologica e fittizia dell'istituzione chiusa in termini di *ideologia* non rende conto della molteplicità di livelli di significato dello *JvG* e della sua direzione escatologica. Tantomeno lo rende un'interpretazione orientata in senso decostruttivo sulla funzione del soggetto e della soggettività del narratore, il suo decentramento o il suo collasso.<sup>73</sup>

Invece, è proprio negli appunti di Benjamin per il *Passagenwerk* che rinveniamo la breccia giusta per una ontologia dialettica del risveglio che preservi la tensione verso il futuro, come un risarcimento per le generazioni passate e una riduzione dell'istinto di morte sul piano storico, anche se, scrive

---

<sup>72</sup> Cfr. R. Walser, op. cit., p. 55.

<sup>73</sup> Cfr. P. Utz, *Robert Walsers Jakob von Gunten: eine "Null" – Stelle der deutschen Literatur*, in «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», n. 74, 2000, pp. 488-512.

Benjamin, «le prime stimolazioni [*die erste Weckreize*] al risveglio rendono il sonno più profondo»<sup>74</sup>.

Il nulla del contenuto è il mero addestramento dell'istituto Benjamenta, la vera *Bildung* non ha la compiuta processualità pedagogica della formazione goethiana, è invece il sogno ad attendere segretamente il risveglio: «Questo momento è l'attesa» [*Dieses Moment ist das Warten*], annota ancora Benjamin<sup>75</sup>.

Il dormiente si consegna soltanto temporaneamente alla morte, perché sa che sfuggirà ai suoi artigli. La sua *Gelassenheit* non è passività asservita ma ascolto paziente: «Che vuoi farci? Sono troppo intelligente per poterti fraintendere come vorresti [...]. Le tue rivelazioni [*Enthüllungen*] non mi spaventano affatto»<sup>76</sup>, risponde Jakob al fratello Johannes. È nelle parole di quest'ultimo che i valori della metafisica sono divenuti mero involucro vuoto di una società mercificata dove il progresso è menzogna, l'individuo è lo schiavo del pensiero di massa e i ricchi sono i veri affamati: «Devi sperare e insieme non sperar niente» [*Du mußt hoffen und doch nichts hoffen*]<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> Cfr. W. Benjamin, op. cit., p. 494.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 492.

<sup>76</sup> Cfr. R. Walser, op. cit., p. 67.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 68. È lampante il rimando a Paolo di Tarso come fonte primaria, *Lettera ai Romani*, 4,18.

### **5. Conclusione**

Il nostro tentativo di lettura dello *JvG* di Robert Walser si poggia con evidenza esplicita in primo luogo sulle riflessioni più generali dedicate allo scrittore svizzero da Walter Benjamin, in secondo luogo sulla connessione tra la struttura porosa dell'*interno privo di mondo* dell'istituto Benjamenta e la dinamica più ampia dell'*accelerazione* contemporanea, il cui simbolo è la metropoli, con l'aiuto decisivo di alcune pagine decisive del *Passagenwerk*.

Dal punto vista ermeneutico, la nostra analisi ha privilegiato una dimensione ontologico-dialettica molto più che l'approccio disciplinare al testo e ai suoi rimandi contemporanei alla teoria letteraria.

Per quanto importanti, i richiami alle variazioni pronominali e all'intertestualità, alla crisi del romanzo di formazione e ai suoi modelli classici di riferimento, perdono la loro autonomia e la loro forza se non vengono inquadrati in un contesto più profondo di natura teoretica.<sup>78</sup>

È palese come lo *JvG* sia uno specchio rovesciato dell'esaltazione spaziale irridente del *Wanderer* protagonista di *Der Spaziergang*.

---

<sup>78</sup> Cfr. H. H. Hiebel, *Robert Walsers Jakob von Gunten: Die Zerstörung der Signifikanz im modernen Roman*, in *Über Robert Walser*, a cura di K. Kerr, Vol. 2, Frankfurt a.M. 1978, pp. 308-345.

La dimensione allegorica continua dello *JvG* non può più essere assimilata al movimento bacchico del danzatore nello *Spaziergehen*, ma si radica nel suo momento d'arresto [*Stillstand*], proprio là dove svanisce la natura.

Walter Benjamin sottolinea, negli appunti preparatori al suo decisivo saggio su Kafka, come i romanzi kafkiani siano le ultime didascalie di raccordo del cinema muto che sta scomparendo e dello stesso nesso tra gesto e musica.<sup>79</sup>

Ma se musica e parola nella *Passeggiata* costituiscono un ritmo indissolubile, vi è un canto del mondo nello *JvG*?

È impossibile che nell'*inneres Außen* dell'istituto si ritrovi l'intonazione di un *Lieder*, perché la sospensione nella ripetizione è ciò che prevale. Qui il silenzio è posizione estrema dell'interrogazione di fronte al deserto.

Solo di una cosa possiamo avere certezza, che bisogna saper aspettare [*man muß abwarten können*] e che in questo attendere l'unico ospite inaccettabile è proprio il nulla.

---

<sup>79</sup> Riguardo al rapporto tra lo *JvG* e il suo possibile analogo mediale cinematografico alcuni spunti interessanti sono contenuti in L. Ruprecht, *Virtuoso Servitude and (De)Mobilization in Robert Walser, W.G. Sebald and the brothers Quay*, in «The German Quarterly», vol. 83, n.1, 2010, pp. 58-76.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Agamben G., (2001) *Dal Limbo*, in Id. «La comunità che viene», Bollati Boringhieri, Torino, pp. 11-12.
- Benjamin W., (1929), *Robert Walser*, in GS II, 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp.324-328.
- Benjamin W., (1934), *Franz Kafka*, in GS II, 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 409-438.
- Benjamin W., (1982) *Passagen-Werk*, GS, V.1-2, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Blanchot B., (1975) *Lo spazio letterario (L'espace littéraire)*, trad.it. di G. Zanobetti, Torino.
- Borchmeyer D., (1980) *Dienst und Herrschaft: ein Versuch über Robert Walser*, Niemeyer, Tübingen.
- Brod M., (1960) *Streitbares Leben*, Herbig, München.
- Cacciari M., (1980) *Canti del dipartito*, in Id., «Dello Steinhof», Adelphi, Milano, pp. 184-204.
- Calasso R., (1979) *Il sogno del calligrafo*, in R. Walser, «Jakob von Gunten», trad.it. di Calasso E. Castellani, Adelphi, Milano, pp.171-191.
- Campe R., (2005) *Robert Walsers Institutionenroman*, in «Die Macht und Das Imaginäre», a cura di R. Behrens e J. Steigerwald, Würzburg 2005, pp. 235-250.
- Hiebel H. H., (1978) *Robert Walsers Jakob von Gunten: Die Zerstörung der Signifikanz im modernen Roman*, in *Über Robert Walser*, a cura di K. Kerr, Vol. 2, Frankfurt a.M., pp. 308-345.
- Hinz K. M., (1985) *Robert Walser's Souveranität*, in *Akzente* 32.5, pp. 460-479.
- Kafka F., (2004) *Aforismi di Zürau (Die Zürauer Aphorismen)*, trad. it. a cura di Kojève A., (2004) *La notion de l'autorité*, Gallimard, Paris.
- Lüscher K., Sorg R., Stiegler B., Stocker P., (2018) *Robert Walsers Ambivalenzen*, W. Fink, München.
- Rosenzweig F., (1985), *La stella della redenzione (Der Stern der Erlösung)*, trad.it. a cura di G. Bonola, Genova.

**Quaderno n. 13 di «AGON» (ISSN 2384-9045)  
Supplemento al n. 20 (gennaio-marzo 2019)**

Ruprecht L., (2010) *Virtuoso Servitude and (De)Mobilization in Robert Walser, W.G. Sebald and the brothers Quay*, in «The German Quarterly», vol. 83, n.1, 2010, pp. 58-76.

Scholem G., (1975) *Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M.

Seelig C., (1957) *Wanderungen mit Robert Walser*, St. Gallen.

Simmel G., (1992) *GA*, a cura di O. Rammstedt, vol. XI, Frankfurt a.M.

Utz P., (2000) *Robert Walsers Jakob von Gunten: eine "Null" – Stelle der deutschen Literatur*, in «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», n. 74, pp. 488-512.

Walser R., (1909) *Jakob von Gunten*, SW 11, pp. 7-164.

Walser R., (1917) *Der Spaziergang*, Erstfassung, in SW 5, pp. 7-77.