Interrogazioni sull'identità di *Qualcun'altro*

Afrodita Carmen CIONCHIN

Key-words: *Central European literature, Imre Kertész, Someone Other: The Chronicle of the Changing, the question of identity, crisis of identity*

La presente trattazione parte dalla premessa che la letteratura mitteleuropea si contraddistingue per la problematica che questa zona ispira soprattutto sul piano del binomio 'identità – crisi d'identità', dato che, nella storia estremamente tesa di questa zona, che ha fatto fluttuare i confini, che ha fatto aggregare e disaggregare imperi, che ha fatto scomporre e ricomporre drammaticamente gli stati nazionali, gli abitanti dell'Europa Centrale si sono tante volte trovati nella situazione in cui la loro identità etnica e culturale fosse seriamente minacciata. Questa loro identità si è costituita in uno spazio multietnico, multilingue, multiconfessionale, multiculturale e, in tal caso, c'è da notare che l'incontro con l'alterità può essere allo stesso tempo fonte per consolidare la propria identità, ma anche causa della sua fragilità.

In questa sequenza letteraria faremo riferimento allo scrittore ungherese di origine ebraica Imre Kertész, sopravvissuto ai campi di sterminio nazisti e premio Nobel per la letteratura nel 2002, con applicazione al suo libro *Qualcun altro. Cronaca del cambiamento*, pubblicato nel 1997, il cui titolo originale è *Valaki más: a változás krónikája*. Il nostro discorso prende l'avvio dall'affermazione dello scrittore all'interno del soprammentovato volume: "Ovviamente devo lottare con perturbazioni dell'identità" (Kertész 2004: 16), affermazione che apre un'intera prospettiva sull'identità e sulla crisi d'identità nello spazio mitteleuropeo.

In questa chiave di lettura si impone un approccio teorico che riguarda un complesso sistema referenziale, di criteri, principi e valori fondamentali necessari a definire il concetto, pur ammettendo che l'identità è una realtà che "evolve attraverso i propri processi d'identificazione, d'assimilazione e di rifiuti selettivi" e che "essa si viene a modellare progressivamente, si riorganizza e si modifica ininterrottamente" (Mucchielli 1986: 89). L'identità conosce tutta una serie di tipi distinti e allo stesso tempo interferenti – in prima istanza, la triade *identità individuale*[1]*, di gruppo*[2] e *culturale*[3] – alla quale si uniscono gli altri tipi: identità

[1] Secondo Alex Mucchielli (Mucchielli 1986), l'*identità individuale* è un complesso di criteri di definizione d'un soggetto, a partire dal sistema cognitivo (il nucleo dell'identità individuale), cui si aggiungono l'educazione, la socializzazione, l'acculturazione, come situazioni fondamentali attraverso le quali passa necessariamente ciascun bambino e che formano i tratti ulteriori della sua identità adulta.

[2] L'*identità di gruppo* costituisce il complesso coerente degli elementi che riguardano un gruppo, secondo le seguenti categorie: l'ambiente di vita con le sue caratteristiche, la storia, la demografia, le attività, l'organizzazione sociale, la mentalità.

BDD-A914 © 2009 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:05:10 UTC)

comunitaria e sociale[4], identità obiettiva[5] e soggettiva[6], identità affermata e presentata[7], identità di facciata[8], differenziale[9], identità attribuita e prescritta[10], identità negativa[11].

Tutta questa tipologia si manifesta essenzialmente attraverso ciò che Erik Erikson chiamava 'il sentimento dell'identità', descrivendolo in un insieme di *sentimenti* – dell'unità personale, della continuità temporale, della partecipazione affettiva, della differenza, della fiducia ontologica, dell'autonomia e del self-control – e di *processi* – di valutazione in rapporto all'altro, integratore di valori e d'identificazione. Altri psicosociologi aggiungono al sentimento dell'identità anche il sentimento corporale (oppure dell'essere materiale), dell'appartenenza, dell'unità e della coerenza, del valore – qui si tratta della cosiddetta *désirabilité sociale* (secondo Maucort, Meili, Desportes, Codol), il sentimento dell'esistenza e lo 'sforzo centrale' (*l'effort central*), nozione che definisce lo sforzo inconscio dell'individuo di avvicinarsi al suo ideale e assume la forma di un *projet identitaire*. Si viene così a creare un'*identità di riferimento*, definita in modo schematico, facendo appello a tutta una serie di *referenze* (materiali e fisiche, storiche, psicosociali, psicoculturali), e caratterizzata da una fusione inscindibile tra l'identità individuale e l'identità comunitaria. Quest'ultima è considerata dai sociologi (Émile Durkheim, ad esempio) quale elemento primordiale che viene a costituire il nucleo dell'identità individuale o culturale. L'uomo non è solo 'essere individuale', ma anche – alla stessa stregua – 'essere collettivo', affermandosi come 'io sociale', integrato in un

[3] L'*identità culturale* è quella in cui prevalgono le referenze culturali che riguardano la *cultura interiorizzata*, cioè il complesso acquisito di principi culturali (credenze, norme e valori), di rappresentazioni collettive e di modelli e codici referenziali.

[4] L'*identità comunitaria* è soprattutto partecipazione affettiva ad un'entità collettiva, basata sui sentimenti di appartenenza, valore e fiducia, e rappresenta una costante di tutte le altre identità. L'*identità sociale* costituisce l'insieme dei criteri che permettono una definizione sociale dell'individuo.

[5] L'*identità oggettiva* è quella in cui spiccano le referenze obiettive: materiali e fisiche, storiche ecc., indubbiamente conosciute e verificabili.

[6] L'*identità soggettiva* rappresenta, nel caso di un soggetto, la coscienza delle sue varie identità. È praticamente la coscienza delle sue possibilità di partecipazione, la coscienza della sua appartenenza culturale e gruppale, la coscienza della sua identità sociale, la coscienza di ciò che vorrebbe essere (*identità ideale*) e la coscienza delle caratteristiche individuali che formano la propria identità.

[7] L'*identità affermata* è, per un soggetto, l'identità che esso viene ad enunciare, mentre l'*identità presentata* è quella che egli presenta agli altri.

[8] L'*identità di facciata* è un'identità proposta e manipolata da un individuo o gruppo di fronte agli altri. È destinata a farsi definire in una certa maniera più o meno lontana dall'identità reale, quindi non può essere che una parte dell'identità reale. È poi un'identità sociale, cioè destinata ai partner della vita sociale. Di conseguenza, ci si possono avere più identità di facciata, una per ciascuno dei vari gruppi di appartenenza.

[9] L'*identità differenziale* rappresenta il risultato di un paragone tra identità simili che possono essere culturali, sociali, gruppali o individuali.

[10] L'*identità attribuita* è una definizione dell'identità venuta dall'esterno (si distingue, quindi, dall'identità soggettiva, data dall'individuo stesso). È un insieme di immagini e di caratteristiche che permettono l'identificazione esteriore.

[11] L'*identità negativa* è un concetto introdotto da E. Erikson. Alle identificazioni positive e alle assimilazioni realizzate dall'individuo corrispondono dei rifiuti selettivi, delle opposizioni che ricacciano nel subconscio tutto ciò che svalutato. L'identità negativa è, quindi, un'immagine deprezzata e repressa dell'identità.

BDD-A914 © 2009 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:05:10 UTC)

gruppo coesivo, quale 'io comunitario', per mezzo della sua partecipazione affettiva ad una comunità. Di conseguenza, l'io individuale si definisce sia in rapporto all'Altro, sia in rapporto a Noi.

Per realizzare un accostamento 'crisologico' al problema dell'identità, si deve ribadire l'idea che essa non è qualcosa d'immutabile, ma al contrario, ha una dinamica interna, con uno svolgimento graduale, e viene a modellarsi progressivamente, riorganizzandosi e modificandosi. Inizia con una fase di configurazione, collocata – per quanto riguarda l'individuo, nell'infanzia, e per il gruppo, nella tappa storica della sua costituzione – seguita, nel processo di crescita e di sviluppo, dalla tappa di *maturità dell'identità*, essenziale per comprendere la comparsa della crisi. Ci soffermiamo a tale nozione della quale tratta P. Osterrieth, evidenziando che un'identità matura è quella in cui tutti i sentimenti che vengono a costituire il 'sentimento dell'identità' (elencati nei paragrafi anteriori) hanno avuto modo di svilupparsi. Tale sviluppo ha permesso di acquisire un senso del reale e del presente, l'utilizzo dell'esperienza, il self-control, la flessibilità dell'adattamento, la tolleranza alla frustrazione, l'iniziativa, il senso della responsabilità, della solidarietà, la capacità di dare e ricevere, la caratteristica del decentramento e dell'empatia, la forza di cambiare (Osterrieth 1966: 86). A continuare l'idea c'è il già citato Alex Mucchielli, il quale sostiene che la maturità rappresenta il superamento delle tracce, dei traumi lasciati dalla storia personale dell'individuo o del gruppo, il superamento dei condizionamenti e delle deformazioni acquisite. La maturità comprende una capacità di progressione che implica una certa flessibilità integrativa del sistema cognitivo e culturale. Basata sui sentimenti primordiali di fiducia (nell'Altro) e di coerenza (interna del sistema psichico o culturale dell'individuo oppure del gruppo), la maturità si manifesta attraverso l'attitudine dell'identità (individuale o gruppale) di integrare nuove esperienze e di creare ininterrottamente, a partire da qui, un'identità nuova, in continuo divenire (Mucchielli 1986: 91).

In rapporto a questo tipo ideale dell'identità, quasi schematico – consistente, equilibrata, non marcata patologicamente, autonoma – la crisi d'identità viene percepita quale deviazione più o meno grave, in funzione delle cause che l'hanno determinata. Rispetto a quanto sopra, essa può essere descritta come forma di alienazione, la quale, in ultima istanza, ha a che fare con la depersonalizzazione. Da Sartre si sa che lo sguardo dell'altro / degli altri può essere un'alienazione in quanto restringe la libertà personale. Essere guardato da qualcuno significa anche essere giudicato dallo stesso, e tale giudizio porta spesso ad una falsa identità di sé, cioè alla depersonalizzazione. Questo è il senso della formula di Sartre: « Je suis ce que je ne suis pas et je ne suis pas ce que je suis ». La tesi secondo la quale la relazione con l'altro è in un certo modo alienante si dimostra solo a metà vera, in quanto lo sguardo dell'altro può trasmettere anche calore ed amore, quindi il riconoscimento dell'identità personale. Il rischio dell'alienazione viene dall'atteggiamento a priori di mancata fiducia nei confronti dell'altro. Nelle forme avanzate, la crisi d'identità si manifesta come malattia. Così il vasto spettro delle nevrosi, i complessi di inferiorità o di superiorità, il narcisismo, le varie psicosi, cioè la piccola e la grande patologia psichica sono altrettante forme di manifestazione di un'identità "malata", in crisi.

BDD-A914 © 2009 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:05:10 UTC)

Continuiamo la nostra analisi all'insegna della cosiddetta 'identità in rottura', promossa da Sorin Alexandrescu nel volume omonimo. Essa è associata a quella che viene chiamata 'identità in movimento' e, ovviamente, alla 'identità multipla', di solito 'doppia identità', sulla quale lo scrittore afferma che è un effetto dell'emigrazione e dell'immigrazione, quindi dell'esilio. Se si va in un altro paese come straniero, ci si deve adattare e l'adattamento implica la rinuncia a certi riflessi per ottenerne altri. È quindi un fenomeno abbastanza strano, che assomiglia ad una sorta di morte e, allo stesso tempo, ad una sorta di rinascita. È molto difficile vivere con l'identità vecchia in un altro paese perché si è minacciati dalla stigmatizzazione, è troppo facile che ci sia riconosciuti come un "caso" distinto. Ci sarebbe inoltre da notare che le identità non sono equivalenti: si passa da una all'altra. Sono complementari e successive, perché si hanno in momenti diversi dell'evoluzione di una persona e, quindi, ad un'altra età. Ma la prospettiva è ancor più complessa, cosicché la doppia identità si rivela quale "compromesso diurno con gli incubi notturni", quale "incapacità di scegliere tra il ricordo e l'ansia del presente" (Alexandrescu 2000: 266). È, perciò, una fonte di conflitto interiore.

La doppia identità implica, allo stesso tempo, anche un conflitto esteriore. Da una parte, l'emigrante non ha passato, nel senso che non ha il passato dei locali. Non ha fatto la scuola con loro, né il servizio militare. L'alloctono non ha la mitologia personale dell'autoctono e mai la potrà capire o immergersi in quell'impasto di ricordi, valutazioni e pregiudizi comuni che rappresentano la cultura locale. La potrà imparare e leggere dal difuori, la potrà anche amare, ma sarà un atto libresco, un amore con la testa. L'alloctono e l'autoctono non hanno la stessa cultura e mai la potranno avere, non perché non vogliono o perché si disprezzano reciprocamente – anche se ci sono, abbastanza frequentemente, casi del genere. "La cultura, più della lingua parlata, era quel confine sottile che passava tra me e l'Altro" (Alexandrescu 2000: 264) – afferma lo scrittore a proposito della sua esperienza personale. Dall'altra parte, l'emigrante non ha futuro. Egli non può fare dei progetti a lunga scadenza, ha semplicemente il sentimento che oggi è, ancora, tollerato e potrà cominciare il domani soltanto con nuovi adattamenti destinati a consolidare la tolleranza. È vittima di ciò che viene definito come *trapianto culturale (transplantation culturelle)*, attraverso il quale un individuo "si tuffa" in un'altra società, in un ambiente e in una cultura diversi da quelli propri, essendo un 'migrante culturale' (*migrant culturel*). La doppia identità è, di conseguenza, individuale e soprattutto culturale. In questa prospettiva l'emigrante, come ogni minoritario, è, in confronto ai maggioritari, malato di diffidenza. Ma la sua malattia rappresenta la super-interpretazione, la super-analisi degli altri, tipica, secondo Umberto Eco, nei casi di sotto-codificazione, nelle situazioni in cui solo delle regole vaghe sembrano legare espressioni e contenuti. L'emigrante vive il paese d'adozione come un mondo cronicamente sotto- oppure non codificato. Egli non conosce i suoi codici per il semplice motivo che non è il loro prodotto. Ed è proprio la mancanza dell'evidenza dei codici che porta alla super-interpretazione: l'emigrante sospetta profondità o complessità inattese, oppure a lui nascoste di proposito. In questa chiave di lettura, la fine della super-interpretazione è, oppure potrebbe essere, la fine della lotta tra le due identità: non sospettare più l'altro significa non sospettare più sé stesso.

BDD-A914 © 2009 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:05:10 UTC)

Nell'allargare la prospettiva va detto che la doppia identità non è solo fonte di conflitto, interiore ed esteriore, ma anche di paradossale libertà. L'emigrante è stimato se si conforma alle norme locali, ma è guardato in maniera ironica se cerca di identificarsi totalmente con esse. L'iperurbanismo è stridente, e non soltanto nel linguaggio. L'autoctono apprezza il "fascino" di uno straniero se esso è un più, non un meno, in rapporto alle norme locali: un tono, una sfumatura – la marca supplementare. "Qualsiasi azione è un modo per profilare la mia doppia identità, di sottolineare il primo o il secondo lato della stessa" – aggiunge Sorin Alexandrescu. Ogni atteggiamento è una scelta non solo per un certo tipo dell'*altro*, ma anche per un certo tipo dell'*io*" (Alexandrescu 2000: 269).

Il problematismo inerente all'esilio trova il suo riflesso più fedele nella letteratura. Con riferimento alla letteratura mitteleuropea, si è proprio affermato che la sua sorte è legata all'esilio – inteso ad litteram, come emigrazione. Non a caso i maggiori scrittori polacchi, da Adam Mickiewicz e Juljusz Slowacki fino a Czeslaw Milosz, Leszek Kolakowski e Witold Gombrowicz, nonché gli scrittori ex cecoslovacchi Milan Kundera e Josef Škvorecky, i russi Vladimir Nabokov, Ivan Bunin e Alexandr Soljeniţîn, insieme a scrittori romeni quali Mircea Eliade e Emil Cioran, hanno tutti creato in esilio. Importante è però notare che la sorte di questa letteratura è, allo stesso tempo, "esilio" in un altro significato: esilio dal circuito ufficiale. In Polonia, Zbigniew Herbert, nella ex Cecoslovacchia, Václav Havel e Bohumil Hrabal, in Ungheria, Győrgy Konrád e Miklós Haraszti, nella ex Jugoslavia, Danilo Kiš, in Russia, Joseph Brodsky e Viktor Irotchev e, in Lituania, Tomas Venclova – tutti hanno creato al di fuori delle strutture ufficiali della vita letteraria.

Il caso di Imre Kertész presenta una forma particolare di questo secondo significato dell'esilio, in quanto la doppia identità non si manifesta nella condizione propriamente detta dell'esiliato, ma ad un altro livello, nella condizione di "esule" nel proprio paese, nella sua realtà di due epoche diverse: quella anteriore al 1989 e quella dopo il 1989. Ricordiamo che Imre Kertész, nato a Budapest nel 1929, fu deportato quindicenne ad Auschwitz nel 1944 e poi trasferito a Buchenwald, dove fu liberato nel 1945, unico sopravvissuto della sua famiglia. Tornato in Ungheria, ormai solo, nel 1948 cominciò a lavorare come giornalista per un quotidiano di Budapest. Quando, nel 1951, il giornale divenne organo del partito comunista, Kertész fu licenziato. Dopo due anni di servizio militare, per mantenersi iniziò a scrivere romanzi e a tradurre opere di Freud, Nietzsche, Canetti, Wittgenstein e altri. Lo scrittore e la sua opera furono messe al bando ed è stato riconosciuto come scrittore di fama sia in patria che all'estero solo dopo il crollo del Muro di Berlino.

"Sarò vissuto per quarant'anni contro la mia propria natura, oppure semplicemente contro la natura?" – si chiede l'autore, per poi rispondere: "In fin dei conti, non è escluso… Anch'io constato di essere cambiato, è vero" (Kertész 2004: 28). Queste parole dimostrano perfettamente un'idea espressa da Leon Wieseltier, secondo la quale l'identità in tempi difficili non è la stessa cosa dell'identità in tempi fasti (Wieseltier 1997: 42). In tal senso, l'espressione vigorosa dell'identità di fronte all'oppressione non è un esercizio di narcisismo, ma un esercizio di eroismo. Quei tratti dell'identità che sembrano offensivi e pregiudizievoli in tempi fasti – lo schieramento e l'ossessione della solidarietà, la rinuncia allo sviluppo individuale in

BDD-A914 © 2009 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:05:10 UTC)

nome dello sviluppo collettivo, la messa sull'azione simbolica, la coscienza della crudeltà del mondo e dell'eternità della lotta – sono proprio le caratteristiche che assicurano la base sociale e psicologica della resistenza. In questa prospettiva, lo scrittore ungherese considera giustamente che: "È tutt'altra cosa essere sradicato a casa che all'estero dove, nel nostro sradicamento, possiamo pur scoprire un rifugio" (Kertész 2004: 62). In seguito, ci offre il segno della sua identità in rottura:

> Non si può vivere in libertà lì dove si è vissuti in cattività. Dovrei andarmene da qui, molto lontano. Non me ne andrò. Dovrei, quindi, rinascere, per diventare chi però, per diventare che cosa? (Kertész 2004: 8).

Con la menzione che, dopo la claustrazione del regime comunista, la libertà lo fa pur andare in giro per il "gran mondo", cambiandogli sensibilmente la visione e la condizione. Per poi ritornare, sempre e comunque: infatti, "quest'anno sono stato in tutto tre mesi a casa, a Budapest. Vivo come un rifugiato. Solo da questo punto di vista vivo correttamente: sono un rifugiato" (Kertész 2004: 53).

Lo "scavo interiore" dello scrittore prende lo spunto da una serie di domande fondamentali: "Chi sono, cosa sono, qual'è la mia storia particolare?" (Kertész 2004: 23), le quali richiedono un'analisi approfondita ed una risposta altrettanto complessa, all'insegna della stigmatizzazione e della contraddizione manifestata nelle coppie antinomiche *malattia* e *stimolo*, *sfortuna* e *capitale*, che vengono a rafforzare l'idea:

> Sono il figlio incorreggibile delle dittature, la mia peculiarità è la stigmatizzazione. [...] Questa stigmatizzazione è la mia malattia, ma anche il mio stimolo, il doping della mia vitalità, la fonte dell'ispirazione quando, all'improvviso, gridando come un matto in crisi, passo dalla mia esistenza ad una forma di espressione. Questa stigmatizzazione rappresenta la mia sfortuna e il mio capitale e ora temo di non poter più liberarmene, anche se diventa sempre più difficile sopportarla. La domanda è se sono ancora atto ad una vita normale. Suppongo che a questa domanda non possa mai ricevere una risposta chiara, esplicita, almeno fino a quando vivo in questo posto dove la mia stigmatizzazione è eterna, in quanto è probabilmente diventata la mia seconda natura (Kertész 2004: 25).

I conflitti dell'identità in movimento, ossia dell'identità in rottura, si risolvono nella creazione, in quanto, confessa Kertész, "la mia unica esistenza sulla quale vale la pena di parlare si manifesta solo nella creazione" (Kertész 2004: 68). Si tratta di un vero e proprio *modus vivendi* inteso quale *credo* letterario, come afferma decisamente l'autore:

> Non voglio più convincere nessuno. Voglio soltanto scrivere finché posso farlo, perché mi piace scrivere, amo la lingua, sono contentissimo ogni volta che mi passa all'improvviso per la mente qualche comparazione (Kertész 2004: 49).

E forse *qualcun altro* è proprio lui, *K., lo scrittore*, che compare in terza persona nel libro insieme all'Io narrante e in dialogo con esso, in uno sdoppiamento dai forti messaggi subliminali:

> Avvertimenti. Sto perdendo la mia profondità. Sto perdendo me stesso. Me stesso? E chi sarebbe? Sono uscito dal mio proprio centro, dallo spazio eroico

BDD-A914 © 2009 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:05:10 UTC)

> emersoniano? Non so perché dovrebbe sembrare strano un fatto del tutto naturale, quello che sto vivendo la vita di uno scrittore che si chiama I.K. (Kertész 2004: 47).

Si ha qui a che fare con le perturbazioni della sicurezza ontologica che vengono a delineare la crisi d'identità, la quale significa, per Jacques Le Rider, la messa in questione del *sé*, che implica delle regressioni dell'individuo verso stadi anteriori alla costruzione della sua identità personale e conduce a delle interrogazioni concernenti l'individualizzazione. Tali interrogazioni riguardano anche l'identificazione e trovano la risposta nell'immaginario estratto dalla storia personale e dal discorso culturale. Nel completare l'idea, lo stesso Le Rider sostiene che la crisi d'identità è il processo di decostruzione durante il quale si ri-costruisce un'identità nuova, più o meno stabile, se non appare proprio l'impossibilità di ricostituire un'identità solida; in quest'ultimo caso, il soggetto deve abituarsi, se ci riesce, ad uno stato di crisi più o meno permanente (Le Rider 1990: 54).

I segni della crisi diventano sempre più accentuati. È così che K., lo scrittore, viene a confessare i complicati processi interiori che gli hanno stravolto la vita. Le sue parole rivelano inoltre la concezione che ha segnato in maniera inconfondibile la sua opera letteraria:

> La mia vita, la cosiddetta "carriera" funzionarono, voglio dire potettero essere messe in movimento solo quando supposi di essere qualcun altro (anche se non so chi sono – e, infatti, "anche se" potrebbe essere sostituto da "perché"). Non sono mai stato in grado di identificarmi del tutto con la mia situazione, con la mia vita reale – e si impone di nuovo un grande punto interrogativo dopo la voce "reale", in quanto la mia supposizione di essere qualcun altro, di conseguenza la mia fantasia, la mia creatività, furono tutte "reali", più "reali" del reale stesso, perché in fin dei conti avevo creato una realtà (Kertész 2004: 110).

Nell'approfondire l'argomento, va detto che quella possibilità di essere più individui nel corso di una vita fa andare alla deriva il senso di un'identità forte, di un riconoscersi in un insieme ben preciso di valori, di connotati culturali e di codici comportamentali sanciti da un ben definito consorzio umano. Nell'ulissiaco 'non essere nessuno' vi è, però, anche la grande ricchezza del 'poter essere', la libertà del poter diventare 'altro da sé', rendendosi malleabili alla vita che ci attraversa e assaporando i frutti delle sue diverse stagioni. Spesso quel "essere qualcun altro" significa saper assecondare il cammino della storia, che talvolta anche nell'arco di poche generazioni costringe a mutare prospettiva e a guardare a se stessi e agli altri come mai si sarebbe pensato di poter o dover fare. Con la sua interrogazione, Imre Kertész accentua le specificità e le complessità identitarie di questi territori mitteleuropei.

Per lo scrittore K., la storia della propria vita consiste nelle sue morti: "Se volessi raccontare la mia vita, dovrei parlare delle mie morti" (Kertész 2004: 50). A tale concezione si dovrebbe circoscrivere il rapporto uomo-scrittore, che passa inevitabilmente per i personaggi della sua creazione:

> Attraverso il personaggio principale, un suicida, sarò in lutto per la mia propria esistenza di creatore – l'essere che, nel corso di un'attività segreta, feconda e inoffensiva, attività che dura da trent'anni, ha creato questo *qualcun altro* che sono al presente. Lui però, il vero creatore, è morto. Ho amato e amo ancora questo mio io di

BDD-A914 © 2009 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:05:10 UTC)

> prima, sofferente e molto stilizzato, in cui ho abitato per tanto tempo, questo grande morto che seppellirò nella mia opera teatrale. Ripeto spesso ciò che diceva una volta Ibsen – la scrittura non è altro che una sentenza emessa contro se stessi. Nella mia opera condanno me stesso a morte (infatti muoio sempre nei miei scritti), e se comunque sopravvivo alla condanna, continuo a rifugiarmi verso altre e altre morti ancora (tra le quali, ad un certo punto, dovrò scoprire, probabilmente all'improvviso e del tutto impreparato, pure la realtà: che sorpresa ci sarà!) (Kertész 2004: 53).

In un'altra chiave di interpretazione, nel rapporto dialettico tra lo scrittore e i suoi personaggi si potrebbe leggere l'idea che l'identità si forma non solo in sé, ma anche, o soprattutto come risultato dell'incontro con il Diverso. Il rapportarsi all'Altro attraverso la differenziazione (cognitiva) e l'opposizione (affettiva) si dimostra, quindi, vitale nella costruzione dell'identità. Questo rapportarsi avviene attraverso il comparativismo, nozione definita da Daniel-Henri Pageaux, secondo il quale il discorso comparativo riguarda la meditazione verso l'Altro, la dimensione dell'estraneità, il sentimento dell'alterità, cioè dell'identità, dell'individualità, nonché le relazioni di implicazione, integrazione e quelle di opposizione, di esclusione (Pageaux 2000 : 218). Indubbiamente, come afferma Paul Ricoeur, "la via più breve da sé a sé rimane la parola dell'Altro" (Ricoeur 1987: 35). Aggiungiamo che il metodo comparativo, essenziale nella sociologia, si basa, secondo Achille Loria, su due tipi di comparazione: analogica e antitetica (Loria 1915: 245). La prima cerca di evidenziare e di paragonare soprattutto le somiglianze, mentre la seconda tende ad accentuare le differenze e le opposizioni, come in questo caso.

"Cos'è la mia vita se non un racconto?" – si chiede poi l'autore. "E che potrei fare perché questo racconto parlasse? Una sola cosa, cioè considerarla come una realtà che può essere narrata" (Kertész 2004: 88). Per lo scrittore la vita stessa diventa quindi un racconto, una realtà che può essere narrata. Tale idea ci fa ricordare Paul Ricoeur il quale, in *Temps et récit*, associa il costituirsi dell'identità ad un'operazione narrativa. Un individuo c'è, si afferma quale *ipse*, quale sé stesso che percorre le tappe dell'identificazione, solo nella misura in cui egli o qualcun altro racconti di lui (Ricoeur 1985: 11). Il soggetto diventa però responsabile, un autentico "soggetto dell'imputazione", quando si identifica con il racconto nelle forme di ciò che si potrebbe chiamare "testo soggettivo", dal diario intimo all'autobiografia, memorie, corrispondenza, fino al romanzo autobiografico (senza che i confini che vengono a delimitare queste specie o sottospecie letterarie possano essere sempre nettamente tracciate). Fra tutte, l'autobiografia e il diario intimo costituiscono le due maggiori forme letterarie di costruzione dell'identità attraverso la narrazione, di questa "autofinzione" che viene utilizzata anche nel trattamento psicanalitico. Ed è proprio ciò che Imre Kertész intraprende nel libro *Qualcun altro. Cronica del cambiamento*, oggetto della nostra analisi.

In prospettiva comparata, la scrittura di Imre Kertész ci fa pensare alla sorprendente vitalità con cui gli scrittori esteuropei (i balcanici in particolare) si sono messi a reinventare generi che il *mainstream* letterario riteneva ormai obsoleti: il carteggio negli epistolari del croato Predrag Matvejević, il lessico e l'enciclopedia nelle opere degli (ancora) jugoslavi Danilo Kiš e Milorad Pavić, ma anche il diario saggistico nei libri itineranti del lituano Czesław Miłosz o del triestino Claudio

BDD-A914 © 2009 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:05:10 UTC)

Magris. C'è uno stile mitteleuropeo che fa del frammento e dell'occasione altrettanti prismi di un'interezza (politica, culturale, linguistica) che non è sopravvissuta ai tragici corto-circuiti della Storia. Riflessioni, ritratti, ricordi di un'errabonda "scrittura d'esilio" partecipano pienamente a questo stile e, soprattutto, a questa condizione. Inseparabile dall'esercizio della confessione è, perciò, la memoria, intesa anch'essa quale "memoria esiliata", secondo il concetto introdotto dallo scrittore triestino di origine dalmata Enzo Bettiza nel volume intitolato, appunto, *Esilio*, sostenendo che:

> L'esilio è simile a una lebbra leggera, gassosa, che, con un logorio diluito nel tempo, sfigura e corrompe a poco a poco l'organo della memoria. Infatti, prima ancora che la psiche, è la scatola chimica della memoria la preda preferita di questa strana malattia dello spirito: questa necrosi indolore, che non s'avventa come una fiera carnivora sui ricordi, ma s'insinua piuttosto in essi come un gas nervino, ustionandoli e strinandoli a fuoco dolce. Il gas, attaccando con le sue esalazioni abrasive i tessuti della corteccia cerebrale, propaga e stende insicurezza mnemonica, dubbi, sospetti, buchi neri e coltri di tenebra sul fantasma della prima vita improbabile già vissuta dall'esule nella terra natia. Trasforma la memoria in *memoria esiliata*, la sommerge nell'amnesia, la rende sorda all'appello della rievocazione, refrattaria perfino ai richiami della nostalgia. Dai fondaci della memoria in coma riesce a malapena a riemergere, ogni tanto, qualche falena bruciacchiata: spezzoni di fisionomie, di voci, di paesaggi, una volta completi e intensi come la vita che li aveva creati e nutriti prima di abbandonarli. Nient'altro che lacerti consunti e spolpati, nient'altro che ceneri di falena, ormai incapaci di rapprendersi in un ectoplasma mnemonico a tutto tondo (Bettiza 1996: 399).

In questo contesto, è facile capire l'importanza della memoria, della certezza mnemonica:

> Ecco perché ritrovare il filo della memoria è, per un esule, un'operazione molto più importante che per un individuo nato e cresciuto e rimasto, senza strappi, nel proprio ambiente naturale. Per l'esule, immerso troppo a lungo nella malsana palude dell'oblio, ricordare è guarire. Ricordare è come ritrovare, dopo il coma della memoria, una prima vita perduta. È come riesumare la salute dalla tomba del proprio passato (Bettiza 1996: 399).

C'è, quindi, da notare il fecondo rapporto tra la memoria e la scrittura, con speciale riguardo sul ruolo catartico dell'atto di scrivere. Praticamente le pagine dedicate alle varie forme morbose della sindrome (l'esilio in terra propria, l'esilio in terra altrui, l'esilio quale profonda e perenne condizione di malessere esistenziale), non sono altro che lo sforzo terapeutico di chi, scrivendole, ha tentato di curarsi di un male all'apparenza inguaribile ancorché invisibile. Ed è probabilmente per questo che Imre Kertész raccoglie ricordi per le sue "memorie esclusive", come viene a chiamarle, e che non sono ancora pronte a confessarsi alla memoria universale e pietrificata, quindi alla forma. È allo stesso tempo necessario precisare che il rilievo del problema dell'identità (dell'origine soprattutto) e del culto della memoria nella letteratura mitteleuropea si deve a una sottile influenza di ciò che Clara Lévy chiamava, negli ebrei, « le culte de l'origine » e « le devoir de mémoire » (Lévy 1998: 26). La stessa autrice aveva notato a ragione che gli scrittori di origine ebraica sono degli scrittori-sociologi per eccellenza, come anche Imre Kertész.

BDD-A914 © 2009 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:05:10 UTC)

In questo ambito, il discorso autobiografico di Imre Kertész non fa altro che illustrare la teoria di Paul Ricoeur dello studio intitolato *Individu et identité personnelle* (Ricoeur 1987: 35), in conformità alla quale l'identità è un lungo processo di costruzione, con stadi successivi (individualizzazione, identificazione, imputazione), alla cui fine appare quel soggetto responsabile, un *ipse*, un *sé* sul quale, nelle fasi di crisi, ci sarà da interrogarsi. Ecco, quindi, una grande interrogazione che nasconde una altrettanto grande certezza:

> Spero non vogliate che definisca la mia appartenenza nazionale, religiosa e razziale. Spero non vogliate che abbia un'identità. Vi confesso: *Ho una sola identità, l'identità della scrittura.* D'altronde, chi sono io? Ma chi potrebbe saperlo? (Kertész 2004: 52).

I meccanismi intrinseci dell'autodefinizione di Imre Kertész fanno pensare a Erik Erikson, uno dei più competenti teoretici dell'identità nella modernità, il quale affermava che la formazione dell'identità comincia laddove finisce l'utilità dell'identificazione multipla (in Wieseltier 1997: 70).

"In che direzione vado?" – si chiede alla fine lo scrittore, per poi concludere: "Non importa, perché la persona che farà questo passo non sarò più io, sarà qualcun altro…" (Kertész 2004: 115). Il frammento citato rimanda a tutta una sintomatologia secondo la quale una delle crisi manifestate con più intensità nell'Europa Centrale è la crisi dell'identità etnica, individuale e di gruppo, dalla quale prendono lo spunto alcune forme della crisi dell'identità culturale. In tale contesto, la condizione umana e artistica dello scrittore rivela la presenza di un profondo e intrinseco "problematismo", manifestato come indispensabile e vigile gusto analitico e introspettivo in grado di esprimere i tormentosi drammi di una sottile e complicata psicologia e legato alla difficile o impossibile ricerca di un equilibrio interiore, di un sicuro approdo di certezza esistenziale.

Il discorso riguardante l'identità evidenzia, quindi, in Imre Kertész come in tutto lo spazio della Mitteleuropa, una certa ascensione dell'individualismo, determinando un'espansione dello spirito soggettivo che mette in crisi tutti i punti tradizionali di riferimento, tutto un sistema di valori, relativizzandoli. Con l'osservazione che, paradossalmente, tale orientamento dell'Io su sé stesso, in un certo modo tale sua "iperinflazione", non porta al consolidamento della propria identità, ma, al contrario, alla sua permanente interrogazione, agendo a volte perfino come fattore dissolutivo, disintegrante. In questo contesto, i vari aspetti presi in discussione quali pezzi costitutivi della grande verità della poesia dell'esilio (esilio interiore e / o esilio esteriore) e della scissione vengono a rafforzare l'idea che il cammino dall'identità alla 'doppia identità' passa per forza attraverso la perdita di sé, tra radicamento e lontananza, appartenenza ed estraneità, sicurezza e incertezza, che da "a casa" a "da quella parte" c'è tutta una serie di "qui", come tanti incroci interiori ed esteriori.

Bibliografia

Alexandrescu 2000: Sorin Alexandrescu, *Identitate în ruptură (Identità in rottura)*, traduzione di Mirela Adăscăliței, Sorin Alexandrescu e Şerban Anghelescu, Bucarest, Univers.

Bettiza 1996: Enzo Bettiza, *Esilio*, Milano, Bompiani.

BDD-A914 © 2009 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:05:10 UTC)

Kertész 2004: Imre Kertész, *Altcineva. Cronica schimbărilor (Qualcun'altro. Cronaca del cambiamento)*, traduzione romena di Anamaria Pop, Bucarest, Humanitas.
Le Rider 1990: Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, Presses Universitaires de France.
Lévy 1998: Clara Lévy, *Ecritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, Paris, PUF.
Loria 1915: A. Loria, *La comparazione sociologica*, in "Rivista italiana di Sociologia", n. 19.
Mucchielli 1986: Alex Mucchielli, *L'Identité*, Paris, PUF.
Osterrieth 1966: P. Osterrieth, *Faire des adultes*, Bruxelles, Dessart.
Pageaux 2000: Daniel-Henri Pageaux, *Literatură generală şi comparată (Letteratura generale e comparata)*, traduzione di Lidia Bodea, prefazione di Paul Cornea, Iaşi, Polirom.
Ricoeur 1985: Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil.
Ricoeur 1987: Paul Ricoeur, *Individu et identité personnelle*, in *Sur l'individu* (collectif), Paris, PUF.
Wieseltier 1997: Leon Wieseltier, *Împotriva identității (Contro l'identità)*, traduzione di Mircea Mihăieş, Iaşi, Polirom.

Interrogations about the Identity of *Someone Other*

The research focuses on the concepts of "identity" and "crisis of identity" in the book of Imre Kertész titled *Someone Other: The Chronicle of the Changing*, in the context of the Central European literature. Imre Kertész is a Hungarian Jewish author, Holocaust concentration camp survivor and winner of the Nobel Prize in Literature in 2002. He initially found little appreciation for his writing in Hungary. In his semiautobiographical novels, he has analyzed the experience of the individual during barbaric times, especially in the Holocaust. His early prose exhibit existentialist traits but his works are difficult to classify. Like almost all his fiction, Kertész's novella *Valaki más* is largely autobiographical. Here there isn't even an attempt to disguise the central character: the first person narrator is obviously Kertész himself and the book itself far more memoir than fiction. One might wonder why this autobiographical account is billed as a novel. The answer is clear, given in the epigraphs that open the book – specifically one attributed to I.K. (Kertész himself), which begins: "I is a fiction". Identity itself is, for Kertész, a construct, and any written attempt to capture even actual events is a fiction.

The book is an attempt to understand what (or who) that "I" is, and what has made and changed him. Another of the epigraphs is Rimbaud's famous "Je est un autre" ("I is another"), and it is the pervasive watchword of the novel. The book subtitled *A változás krónikája* chronicles the transformation of his self and of his perception of his self. Kertész is constantly confronted by his memories. The past is instructive but remains at a remove. The personal experiences seem always to have touched that *autre je*, the other I – and even his books appear to have been written by another. He reveals: his only identity comes in writing: his is "a self-writing identity", a constant written self-reinvention, that necessitates if not the death at least the loss of the previous identity. Therefore, Kertész's fiction is signed by the repetitive, self-reflexive aspects and a notable Central European sensibility.

Università degli Studi di Padova
Italia

BDD-A914 © 2009 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:05:10 UTC)