

Identità e narrazione

La posizione ricoeuriana alla prova dei *social network*

PAOLO FURIA*

ABSTRACT: The paper makes a comparison between Paul Ricoeur's theory of narrative identity of the self and the new forms of self-representation, developed by the social networks. The aim is twofold: on one hand, is ricoeurian theory of the self still appropriate, based on the implications of social networks practices for personal identity? On the other hand, can ricoeurian theory of identity provide some critical tools for the identity models conveyed by the social media? My hypothesis is that Ricoeur's model provides tools to understand some aspects of the social network's ways of building personal identity.

KEYWORDS: P. Ricoeur, F. Georges, social media, narrazione, sé.

Introduzione

È quasi banale riconoscere che i *social network* hanno un grande impatto sulla costruzione dell'identità personale, sulle modalità dell'interazione interpersonale, sulla definizione di nuovo spazio pubblico. Se la biografia di Paul Ricoeur gli avesse consentito di incontrare questo fenomeno, che pure ha iniziato a svilupparsi poco dopo la sua scomparsa, è certo che i *social media* sarebbero stati l'oggetto di un'accurata riflessione. Ricoeur è infatti universalmente noto per la sua disponibilità a dialogare con temi e problemi anche distanti dal suo pensiero e per la sensibilità verso le novità più significative del contemporaneo. A maggior ragione se esse incontrano i terreni più propri della sua riflessione: in questo caso, la teoria dell'identità narrativa.

Le modalità di costruzione identitaria del *social network* chiamano in causa la tenuta delle tradizionali nozioni di identità personale. Nel nostro mondo "ipermoderno", la velocità delle trasformazioni tecnologiche e l'intensificazione delle relazioni culturali e delle produzioni concettuali sono tali da trasformare in nozioni tradizionali anche quelle che per la verità sono

* Paolo Furia, Università di Torino (paolino.furia@gmail.com).

state elaborate negli ultimi decenni proprio in risposta alla crisi del soggetto tradizionale. Il soggetto, definito in senso sostanzialista o trascendentale, trova nella nozione ricoeuriana di identità narrativa un aggiornamento significativo, che risponde all'ambizione di rendere sostenibile una nozione, anche nel tempo della sua crisi. La domanda principale che anima il presente articolo è pertanto la seguente: ciò che Ricoeur ha affermato sull'identità narrativa è ancora attuale, alla luce di quella novità che va sotto il nome di "identità virtuale"? Per contribuire a rispondere alla questione, cercheremo in primo luogo di ricostruire i termini fondamentali dell'identità narrativa ricoeuriana; in secondo luogo, adottando la prospettiva critica e semiotica di Fanny Georges, analizzeremo la costruzione dell'identità nei *social network*; in terzo luogo proveremo a istituire dei paragoni tra le problematiche della narrazione di sé, denunciate già da Ricoeur stesso, e omologhe problematiche relative alla narrazione che il sé fa di se stesso nei *social network*.

1. Il concetto di identità narrativa in Ricoeur

Con la figura dell'identità narrativa, Paul Ricoeur intende affrontare la spinosa nozione della soggettività in una chiave che appaia sostenibile alla luce della crisi del soggetto moderno. Come osserva C. Castiglioni, «l'“ermeneutica del sé” elaborata in *Sé come un altro* (1990) rappresenta per Ricoeur l'unica via percorribile oggi per la filosofia riflessiva dopo la lezione dei maestri del sospetto»¹. Ricoeur non ricusa la destrutturazione della soggettività cartesiana operata da Marx, Nietzsche e Freud. La funzione storica svolta da coloro che Ricoeur definisce “maestri del sospetto”² è quella di mobilitare una nozione altrimenti troppo statica del soggetto che si riscontrerebbe nella *lignée Cartesio–Kant–Husserl*. Ciò che la lezione di Marx, Nietzsche e Freud a vario titolo e in modo diverso pone in questione è l'autonomia razionale del soggetto nei diversi campi del suo dipanarsi: da quello epistemologico e in senso lato gnoseologico, a quello etico, pratico e politico. Il soggetto è invece una figura dipendente. Il pensiero del radicamento, nel nome del quale l'ermeneutica filosofica di matrice heideggeriana è arrivata sino a rifiutare il termine “soggetto” per preferirgli quello di “esserci”, si pone in questo senso in continuità con il sovvertimento del soggettivo operato da Nietzsche. Ricoeur, dal canto suo, si pone in dialogo con la sfida aperta dalla psicoanalisi freudiana, cogliendone però aspetti ricostruttivi

1. C. CASTIGLIONI, *Il sé e l'altro: il tema del riconoscimento in Paul Ricoeur*, in «Esercizi Filosofici», 3 (2008), p. 10.

2. Cfr. su questo P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965 (tr. it. di E. Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 46–48).

che possano essere funzionali a una ripresa ermeneutica della nozione di identità personale. Vi è infatti un momento del discorso psicoanalitico, al quale fa eco l'impostazione teoretica di Ricoeur: quello ricostruttivo. La sfida del Freud illuminista era quella di mostrare che, attraverso il lavoro della coscienza impegnata nel cammino analitico, le dinamiche libidiche possano essere rivelate e in certo modo catturate. L'uomo vittima delle pulsioni può in questo modo recuperare una certa capacità di entrare in una dialettica sana, adulta e consapevole con esse. Centrale per Ricoeur, anche se ampiamente oggetto di rielaborazione, è il fatto che, in Freud, il lavoro che la coscienza deve compiere alla scoperta di sé si qualifichi già in termini ermeneutici: l'interpretazione dei sogni, l'uso di figure mitiche per metaforizzare i complessi libidici fondamentali provenienti dalle elementari dinamiche dell'esperienza, persino lo scopo pratico, e non solo teorico, dell'interpretazione di sé sembrano elementi fecondi per la ricostruzione ermeneutica del senso che Ricoeur persegue. Così F. Menga afferma, a ragione:

Il confronto di Ricoeur con Freud non si limita, dunque, soltanto a svolgere un compito critico–distruttivo, cioè non serve unicamente ad accentuare la messa in discussione del primato della coscienza trascendentale di tipo fenomenologico, ma è funzionale anche ad un'esigenza di ricostruzione, in quanto la psicoanalisi rivela ancor più chiaramente il fatto che l'appropriazione del senso da parte della coscienza passa unicamente per un lavoro ermeneutico.³

Questo tragitto è uno dei tasselli decisivi per l'elaborazione, da parte di Ricoeur, della nozione di identità narrativa. Si tratta di una nozione definita innanzitutto in termini di capacità: precisamente, la « *capacité de la personne de mettre en récit de manière concordante les événements de son existence* »⁴. Ricoeur, che torna analiticamente sulla nozione di identità narrativa più volte, chiarisce: « con identità narrativa intendo designare quella forma di identità cui l'essere umano può accedere attraverso la funzione narrativa »⁵. L'idea di funzione richiama la radice post–metafisica della ricostruzione dell'identità che Ricoeur propone e sulla quale vi è una condivisione di fondo con la prospettiva della psicoanalisi. Conquista centrale dell'itinerario che Ricoeur svolge in particolare in *Sé come un altro*⁶ è che il sé, non più padrone

3. F. MENGA, *Filosofia del soggetto e mediazione interpretativa: sulla fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur*, in « *Etica e politica / Ethics and politics* », XI, 2, p. 339.

4. J. MICHEL, *Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales*, in « *Revue européenne des sciences sociales* », XLI (2003), n. 125, p. 127.

5. P. RICOEUR, *L'identité narrative*, in « *Revue des sciences humaines* », LXXXV (1991), n. 221 (tr. it. di A. Baldini, *L'identità narrativa*, in www.allegoriaonline.it, n. 60, p. 93).

6. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 (tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993).

di se stesso, si disvela non attraverso le forme della pura auto-riflessività, con le quali l'io sarebbe in grado di varcare la soglia del proprio nucleo più profondo e universale, ma mediante forme di attestazione in cui egli esperisce se stesso come soggetto capace. Infatti è a partire da un'analisi concreta dell'esperienza dell'uomo che sorgono le domande fondamentali dalle quali può delinearsi il tragitto dell'ermeneutica del sé: e sono queste domande fondamentali a rappresentare l'ossatura stessa degli studi di cui si compone *Sé come un altro*⁷. Il linguaggio delle capacità, o funzioni del sé, mette al centro l'esperienza che il sé fa di se stesso in un mondo, inteso essenzialmente come il teatro della parola, dell'azione, della narrazione e della responsabilità. Che questa relazione del soggetto con se stesso e col mondo implichi la necessità di una mediazione emerge con chiarezza nella critica che Ricoeur svolge a ogni forma di pretesa auto-comprensione dell'io per via introspettiva. Raggiungere una nozione sostenibile di identità personale significa scoprire i nessi, le ragioni e le vicende di una "storia di vita" che solo la funzione narrativa è in grado di cogliere nel suo specifico senso. Ricoeur in questo è chiarissimo:

Per introdurre concretamente a questa dialettica di medesimezza e ipseità, è sufficiente menzionare la ben nota nozione di life-story: la storia di una vita. Quale forma di identità, quale combinazione di medesimezza e ipseità implica l'espressione 'storia di una vita'? Di primo acchito, questa questione sembrerebbe portarci fuori dal territorio linguistico; siamo tentati di affidarci alla pura immediatezza del sentimento, dell'intuizione. Ma non è così, perché disponiamo di una mediazione linguistica appropriata: quella del discorso narrativo.⁸

Più di ogni altra capacità, dunque, è quella che consente all'uomo di raccontare il mondo e se stesso a sembrare determinante per la ripresa di un concetto sostenibile di identità personale. Non più, come si diceva, un'identità assoluta, che si dischiude all'occhio trascendentale o che sopravvive all'inchiesta del dubbio cartesiano, ma l'identità già sempre mediata linguisticamente e temporalmente del sé individuale, il quale, in forza della stessa funzione narrativa, configura il mondo reale e i mondi finzionali, a seconda della tipologia di referenza scelta. Come afferma Johann Michel,

il existe bien quelque chose — et non pas rien comme le pense le philosophe sceptique —, qui peut rassembler la multiplicité de nos expériences vécues. Mais ce « quelque chose » n'est pas une « substance » ou encore un « moi pur », comme le

7. « I quattro sottoinsiemi che compongono questi studi [...] corrispondono in effetti a quattro modi di rispondere alla questione *chi?*: chi parla? Chi agisce? Chi si racconta? Chi è il soggetto morale dell'imputazione? » (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 263).

8. P. RICOEUR, *L'identità narrativa*, cit., p. 93.

suppose le philosophe idéaliste. Ce « quelque chose » correspond à l'intelligibilité que nous donnons au récit de notre vie. *Qui suis-je? Une narration.*⁹

La narrazione caratterizza il sé in un duplice senso: da un lato ne viene conservata la spinta attiva e costituente, con la quale i tratti della libertà e della razionalità tradizionalmente attribuiti al soggetto moderno vengono preservati e ricostruiti; dall'altro, la narrazione di sé è una forma di configurazione nella quale si prende atto di quanto è avvenuto nella propria vita, rappresentando nessi, trasformazioni e significati da un punto di vista che non è sovrano, ma parziale, soggettivo nel senso più pieno del termine. La narrazione è dunque sì l'espressione di una determinata forma della razionalità, ma si tratta di una razionalità che ha rinunciato non solo alla protervia, ma anche alla sicurezza, alla stabilità di una verità assoluta. Insomma, l'intelligenza narrativa è una manifestazione della libertà, ma è la manifestazione della libertà di un soggetto incarnato, dipendente, "gettato nella mischia" di un mondo complesso e variegato, che non è mero sfondo su cui si staglia, nella sua libertà, la soggettività autocosciente, ma che offre vivacemente la materia grezza del narrare e influenza costantemente il procedere della storia. Ed è per questo che la narrazione di sé, come la narrazione della realtà e quella delle storie finzionali, si propone come una funzione in linea di principio inesauribile: come dice Johann Michel, « l'histoire d'une vie ne cesse pas d'être refigurée par toutes les histoires qu'un sujet raconte sur lui-même; cette refiguration faisant de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées »¹⁰.

Così, la narrazione si propone, agli occhi di Ricoeur, come la cifra del soggetto post-trascendentale: pur sempre attivo, pur sempre intelligente, ma fragile, gettato, esposto al rischio della dispersione. Ora, ci sembra che i tratti connessi alla dimensione narrativa dell'umano possano caratterizzare tanto le forme dell'autobiografia, se vogliamo, tradizionale, sulla quale si concentra Ricoeur, quanto quelle nuove forme di narrazione e di rappresentazione del sé rese possibili dall'avvento dei *social network*. Vedremo anzi come il paradigma ricoeuriano della narrazione riesca solo in parte ad anticipare potenzialità e rischi connessi alle forme narrative implicate dai *social network*. Resta da vedere se il tipo di risposta che Ricoeur offre alle problematiche aperte dalla definizione tensionale del sé connessa al suo statuto narrativo, una risposta che anticipiamo essere essenzialmente di tipo etico (e mostreremo in quale senso), possa valere anche, e in quale misura, per la definizione del sé che emerge nella pratica dei *social network*.

9. J. MICHEL, *Narrativité, narration, narratologie: du concept ricoeurien d'identité narrative aux sciences sociales*, cit., p. 128.

10. Ivi, p. 130.

2. La narrazione di sé nei *social network*, tra auto-creazione ed espropriazione

Prima di esporre i rischi e le potenzialità aperte dalla definizione tensionale del sé implicata dalla funzione narrativa, è utile ripercorrere brevemente i tratti salienti della soggettività che si rappresenta virtualmente nei *social network*. Per farlo, ricostruiremo e commenteremo il punto di vista analitico di Fanny Georges, che ha cercato di rispondere, alla luce della centralità di internet nella nostra società, alle seguenti domande: « Dans un monde de représentations, que signifie être présent? Comment l'utilisateur prend-t-il l'existence à l'écran? Comment se socialise-t-il en ligne? »¹¹. Domande che vengono poste alla luce di un assunto teorico di partenza, secondo il quale la soggettività e il mondo si costituiscono in una relazione mediata da strumenti linguistici e rappresentazionali. Tali strumenti non si limitano semplicemente a porre soggetto e mondo in relazione in quanto poli già costituiti in sé, ma contribuiscono a definirli e configurarli¹². Punto di vista che pare in linea con la prospettiva dell'ermeneutica filosofica, ossia l'impossibilità di un'auto-trasparenza del soggetto. Se l'essere gettato dell'uomo in un mondo è il paradigma della soggettività proposto dall'ermeneutica, che Ricoeur condivide e rispetto al quale la figura dell'identità narrativa è già un'articolazione, allora la centralità dei *media* non solo come strumenti della comunicazione, ma come mediatori in cui soggetto e realtà si configurano essi stessi, non può essere negata neppure dal punto di vista dell'ermeneutica filosofica. D'altronde, ciò sembra valere per tutti i *media*. Jeffrey Sconce ha mostrato come l'invenzione dei *media*, a partire dal telegrafo alla televisione, abbia impattato in misura significativa sulla nozione di "presenza", al punto da alimentare, nell'uomo medio americano, la sensazione di essere circondato da un ambiente popolato da fantasmi: immagini prive di vita, eppure animate, con le quali l'interazione si fa viepiù stringente a mano a mano che le innovazioni tecnologiche progrediscono¹³. Poco importa che si tratti di mere suggestioni quanto alla realtà effettiva dei contenuti finzionali prodotti da *media* come la televisione: il punto è che l'esistenza dei *media* condiziona la percezione che il sé ha di se stesso, degli altri e del mondo in generale. Da questo punto di vista, internet e i *social network* si pongono

11. F. GEORGES, *Répresentation de soi et identité numérique. Une approche sémiotique et quantitative de l'emprise culturelle du web 2.0*, in « Réseaux », 154 (2009), 2, p. 167.

12. « Faisant partie de l'environnement cognitif et informationnel de l'utilisateur [...] [les médias] médient le réel. Un modèle de l'identité se façonne ou s'"informe" (au sens étymologique du latin *informare*, "donner forme") par l'habitation du corps à interagir avec le dispositif, dans un processus de modelage et remodelage » (Ivi, p. 168).

13. J. SCONCE, *Haunted Media: Electronic Presence from Telegraphy to Television*, Durham, Duke University Press, 2000.

in continuità con i *media* rappresentazionali (come la televisione o la radio) e comunicativi (come il telegrafo o il telefono), miscelandone i caratteri e offrendo al soggetto la possibilità, inedita, di agire performativamente in uno spazio virtuale attraverso una rappresentazione di sé che il soggetto stesso configura. Il sé entra nel gioco delle immagini inesistenti che tanto alimentano le paranoie sul sovrannaturale di cui parla Sconce e si presta a una condizione destinata a mettere in questione i confini tra realtà e finzione.

Georges parla della costituzione dell'identità virtuale nel *social network* in termini di rappresentazione del sé, più che non di narrazione del sé. La prima cosa da fare, infatti, per stare su uno spazio *social*, è definire un profilo che ci rappresenti. Quale immagine del profilo scegliamo? Quali immagini di accompagnamento? Quali informazioni decidiamo di dare di noi? Questa operazione preliminare a ogni interazione sui *social* ha lo scopo di presentarci a una comunità di utilizzatori i quali non hanno accesso alla nostra esistenza corporea. Vengono tuttavia esibite, come in un catalogo, informazioni che, nei luoghi fisici di incontro, emergerebbero solo in un dialogo: la nostra età, i nostri centri di interesse, le parole chiave che scegliamo per descriverci e quant'altro. Siamo noi, in quanto utilizzatori, a produrre, rispondendo alle richieste del sistema-*social*, questo schema di noi, questo *avatar* che ci presenta, ma che può svolgere un discreto numero di altre funzioni.

Come osserva Georges, « la représentation orale ou graphique d'une personne étant le produit d'un réduction, consiste en la mise en évidence de signes qui distinguent empiriquement un individu d'un second »¹⁴. La scelta dei caratteri distintivi del profilo è svolta dal soggetto al fine di distinguersi dal resto degli utilizzatori. Non si tratta dunque, solo, della produzione di una immagine il più possibile aderente a quella del soggetto corporeo che vive al di fuori dello spazio virtuale. Si tratta di un atto con il quale il soggetto dà forma a se stesso secondo una certa idea di sé e secondo criteri anche assiologici che in larga misura è il contesto a determinare. Così, un'altra funzione del profilo con cui il sé si presenta in un *social*, è quella di mascherarci, di nascondere ciò che di noi vogliamo che sia nascosto. Sarebbe banale considerare che non nasce con il *social network* l'esigenza del sé di rappresentarsi nei contesti sociali e comunicativi diversamente da come si rappresenta nella solitudine o nell'intimità. In ogni caso, si tratta di processi sui quali il sé non è sovrano. La sua dipendenza dal contesto è innanzitutto una dipendenza assiologica, simbolica, in senso largo etica e condiziona innanzitutto l'immagine che egli stesso vuole dare di sé al pubblico. Il *social network* non ci appare, a questo proposito, sostanzialmente diverso da qualsiasi altro *medium* con il quale ci presentiamo al mondo, a partire dall'abbigliamento. Solo che la presenza di uno schermo tra

14. F. GEORGES, *Représentation de soi et identité numérique*, cit., p. 171.

Il sé e gli altri della comunità degli utilizzatori offre una maggiore opportunità di definizione e di scelta, ci “scherma” dall’appercezione immediata che gli altri possono avere di noi e dunque aumenta la sensazione di libertà, di creatività e di potere su noi stessi e sulla nostra immagine. Sembra dunque che noi possiamo clonarci, e clonarci “migliori” di come siamo in effetti. Georges ci riporta alla realtà:

La présence de données chiffrées (nombre de visites de la page, nombre d’amis) place constamment l’utilisateur face à son reflet dans le miroir des valeurs culturelles locales, le conduisant à s’interroger par exemple sur les raisons de la croissance ou de la décrue des “demandes d’amis”. Ces évaluations quantifiées [...] peuvent être destructrices chez les adolescents, en période intense de construction identitaire.¹⁵

Mai come nei *social network* viene messa in luce la stretta relazione tra il campo dell’interpretazione di sé e quello etico/assiologico. Non si dà rappresentazione neutra di sé: il contesto comunicativo informa la rappresentazione di sé in termini di attese, aspettative e richieste che, oltretutto, il *social network* è perfettamente in grado di quantificare. Alcune di queste quantificazioni sono relative alla sfera della identità di profilo: eminentemente, il numero di “amici” di Facebook. Altre sono relative alla vera e propria narrazione di vita che l’utilizzatore affida al *social network* tramite *post*, note, fotografie.

Che la prodigiosa costruzione della propria identità virtuale da parte del sé venga al contempo espropriata dalle risorse stesse della piattaforma *social* è dimostrato dal prosieguo dell’analisi di semiotica del web condotta da Fanny Georges. Il *social network* è realizzato in modo da valutare l’identità e la narrazione degli utilizzatori, e si tratta di valutazione che entra a piene mani nella definizione e nella costruzione stessa dell’identità. Georges sostiene che il sé virtuale sia composto da tre elementi:

- a) l’“identité déclarative” (ou Représentation de soi) se compose de données saisies directement par l’utilisateur, notamment au cours de la procédure d’inscription au service (exemple: nom, centres d’intérêt, amis);
- b) l’“identité agissante” est constituée des messages répertoriés par le Système, concernant les activités de l’utilisateur (exemple: “x et y sont désormais amis”);
- c) l’“identité calculée” se compose de chiffres, produits du calcul du Système, qui sont dispersés sur le profil de l’utilisateur (comme: le nombre d’amis, le nombre de groupes).¹⁶

L’identità agente e l’identità calcolata sono funzioni del sistema. Certo, sono strumenti di riepilogo delle azioni e interazioni che il sé realizza con gli altri

15. Ivi, p. 173.

16. F. GEORGES, *Représentation de soi et identité numérique*, cit., p. 179.

utilizzatori: ma la quantificazione delle attività serve al sistema per generare classificazioni e orientare le valutazioni degli altri quanto alla modalità di ciascuno di stare nel profilo. In altre parole, il suo successo. Così,

la quantification de la présence, de l'activité et de la réputation de l'utilisateur par l'identité calculée est un reflet dans le miroir de la culture locale, impliquant une forme implicite de jeu social et de jeu avec soi-même. Les valeurs affectives, comme l'amitié, sont "rationalisées" au ratio du Système.¹⁷

La narrazione che il sé fa di se stesso nel contesto *social* appare pertanto molto diversa da quella tradizionale, oggetto della riflessione ricoeuriana e della narratologia in genere. In primo luogo, la narrazione che il sé fa di se stesso sul *social* si svolge in un susseguirsi di condivisioni, con la comunità degli utilizzatori, di fatti, pensieri, immagini e riflessioni tratte o direttamente dalla sua esperienza di vita quotidiana, oppure dal suo relazionarsi ordinario con i simboli culturali presenti nello spazio pubblico.

L'attività di racconto del sé sui *social network* ci sembra caratterizzata da due aspetti: l'immediatezza e la valutazione. Per immediatezza, si intende il fatto che il racconto di sé non è guidato da una consapevole e retrospettiva esigenza di messa in intrigo, ma si costruisce giorno dopo giorno come esito di un quotidiano raccontarsi, quasi come in un diario personale aggiornato con frequenza variabile e dipendente dai desideri e dalle esigenze dell'utilizzatore. Per valutazione, invece, si intende quell'aspetto cui abbiamo già accennato, che rende subito conto della differenza tra l'immediatezza del racconto sui *social network* da quello affidato al diario autobiografico: il racconto sul *social* è infatti immediatamente esposto alla valutazione degli altri utilizzatori attraverso meccanismi che il sito internet realizza da sé, come la possibilità di commentare i *post* altrui e, con ancora maggior impatto, la possibilità di "mettere un *like*" o, su YouTube per esempio, addirittura un "*dislike*" ai contenuti condivisi. L'immediatezza del *social network* come mezzo comunicativo, nella misura in cui scherma il soggetto dalla relazione non virtuale e le sue implicazioni, in realtà impatta con maggior rapidità sugli schemi coi quali, in corso d'opera, il sé valuta la propria vita.

Dunque, nei *social network* il sé si trova esposto al giudizio e al confronto secondo parametri di valutazione che il *social network* solertemente quantifica e memorizza. La dinamica del confronto è certamente alimentata dalla necessità del sé di essere riconosciuto dalla comunità degli altri; ma i valori su cui si basa questo riconoscimento sembrano essere uniformati e omologati dal mezzo stesso. La quantità di successo e di popolarità è il parametro decisivo del riconoscimento mediato dal *social network*: ma poiché la sfida si ripropone a ogni azione che il sé decide di promuovere

17. Ivi, p. 183.

nell'arena dei *social*, essa appare per principio impossibile a vincersi una volta per tutte. Alla qualità del riconoscimento fondato su dispositivi identitari e culturali certi e condivisi, si sostituisce la quantità, l'intensità, la densità delle interazioni come fattori di un riconoscimento narcisistico e mimetico. Siamo davvero di fronte a un caso di "disagio della modernità", se è vero che, come ha sostenuto Taylor, « quel che è nato con l'età moderna non è il bisogno di riconoscimento, ma le condizioni per le quali questo non può verificarsi »¹⁸. Forse, proprio il caso del *social network*, interpretato a partire da una prospettiva semiotica, peculiarmente attenta al sistema simbolico e mediale in cui le interazioni tra sé e mondo e sé e alterità si compiono, aiuta a inquadrare il ruolo decisivo del *media* per la costruzione dell'identità. Nel caso del *web*, il sé, apparentemente protetto dall'arena virtuale, non solo si trova esposto a nuove occasioni di incontro con l'alterità, ma anche a un sistema di controllo sociale che affonda le sue radici nientemeno che nella sua fragilità costitutiva. Ciò condiziona la narrazione del sé al punto da potergliela espropriare. Di qui si generano talvolta rifiuti radicali dei *social*, autosospensioni, cancellazioni dei profili, critiche alla modalità di costruzione della pubblica opinione propria del *social*. Il *medium* viene compreso, come già è avvenuto per la televisione, in termini ora di libertà e opportunità, ora di nuova schiavitù e condizionamento. Soprattutto, il *medium* mette in luce la natura ambigua del bisogno di riconoscimento dell'uomo: da un lato, il sé non si salva da solo e ha bisogno dell'incontro con l'altro per realizzarsi; dall'altro, la modalità di riconoscimento che il sé si ritrova perlopiù a perseguire nel contesto sociale è quella che Rousseau avrebbe definito dell'orgoglio, del successo e della fortuna, confrontandosi con un'alterità non effettivamente esperita, ma semplicemente impiegata come narcisistico termine di paragone.

Tuttavia, ci troviamo, anche nel caso dell'identità costruita nel *social network*, di fronte a una peculiare modalità di configurazione dell'identità in termini dialogici e, in fondo, narrativi. Con i suoi rischi e le sue potenzialità. L'identità virtuale, che rappresenta senz'altro un modello narrativo più "radicale" di quello ricoeuriano (se non altro, perché il modello di narrazione che Ricoeur considera insuperabile è unicamente quello della messa in intrigo aristotelica, scelta già discutibile a parere di numerosi lettori critici)¹⁹, condivide con quest'ultimo la problematica di fondo — e la aggiorna

18. C. TAYLOR, *The malaise of modernity*, Harvard, Harvard University Press, 1992 (tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 57).

19. In merito a tali letture critiche dell'identità narrativa ricoeuriana ci limiteremo a citare Johann Michel, che nel suo articolo *Narrativité, narration, narratologie: du concept ricoeurien d'identité narrative aux sciences sociales* (2003) cerca in fondo di estendere la concezione ricoeuriana del racconto in modo da renderla compatibile con le pratiche narrative che non corrispondono alla modalità configurante propria del modello aristotelico, dominante in Ricoeur, e Alberto Romele, che, in *L'identità narrativa*

significativamente, dal punto di vista teoretico — ossia quella di mettere in scena un soggetto potente e fragile, configurante da un lato ed esposto alla dispersione dall'altro, ora nel pieno di sé e ora espropriato dal contesto mediale. Per questo ci sembra ancora interessante tentare un affiancamento tra identità virtuale e identità narrativa ricoeuriana, a partire dalla trattazione che Ricoeur fa delle problematiche tipiche della narrazione del sé.

3. Riflessi tra i limiti dell'identità narrativa e dell'identità virtuale

La persona, come il personaggio di un romanzo, è “raccontabile”. Innanzitutto per le azioni che la persona conduce, che possono essere organizzate in “pratiche” nella misura in cui assumono significato in quanto codificate in determinate maniere nel contesto; in secondo luogo per i cosiddetti “piani di vita”, ossia per le grandi aree in cui le azioni e interazioni della persona si trovano ordinate; infine, per la cosiddetta “unità di vita”, il progetto globale di un'esistenza, in cui si cerca di dare coerenza ai diversi comportamenti agiti dal soggetto nei diversi piani di vita, magari alla luce di valori che si sono scelti come guida di condotta. Ricoeur segue in questa analisi MacIntyre²⁰. Entrambi gli autori inoltre condividono l'idea che l'identità narrativa sia funzionale alla prospettiva della vita “buona”: non dunque una narratologia fine a se stessa, ma una comprensione della soggettività in termini di racconto che sia rivolta alla definizione di nuove condizioni dell'essere felice, del vivere bene. Il nesso tra la sfera narratologica e la sfera etica è rappresentato dalla figura del senso. Una vita “buona”, per dirla in poche parole, è una vita dotata di senso; ma il senso è precisamente la posta in gioco del racconto. Per via di questa mediazione, Ricoeur può affermare, compiacendosi della somiglianza della sua prospettiva con quella di MacIntyre: « In effetti, come potrebbe un soggetto d'azione conferire una qualificazione etica alla propria vita, nella sua interezza, se questa vita non fosse composta, e come lo potrebbe essere se non, precisamente, in forma di racconto? »²¹. Questa funzionalizzazione della narrazione all'etica viene spinta in *Sé come un altro*, più che in *Tempo e racconto*, fino a considerare l'identità narrativa come una premessa all'ipseità pienamente compresa nel suo portato etico e morale; come uno stadio mediano, dunque, tra la

ricoeuriana alla prova del “nouveau roman” di Robbe-Grillet (in « Enthymema », IX [2013]), mostra come il modello narrativo ricoeuriano non sia in grado di render giustizia a modalità narrative radicalmente antiaristoteliche come quella di Robbe-Grillet.

20. L'articolazione dell'identità narrativa in MacIntyre si ritrova in *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1981 (tr. it. di M. D'Avenia, *Dopo la Virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988).

21. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 253.

figura più impersonale della descrizione e quella più esplicitamente riconducibile alla sfera etica del soggetto, la prescrizione. La posizione che lo Studio dedicato all'identità narrativa occupa in *Sé come un altro* è, da questo punto di vista, assai istruttiva: si tratta infatti del VI Studio. Anticipato da numerosi Studi dedicati alla parola e all'azione, dai quali viene guadagnata la necessità di pensare al sistema del linguaggio e al mondo dell'azione alla luce della presenza di locutori e attori, dunque di soggetti finiti e incarnati che animano quel sistema e quel mondo, il VI Studio sarà invece seguito da quelli etico/morali, nei quali trova spazio la ricerca di un senso della vita fondato su principi universalizzabili di giustizia e rispetto. Già solo per questo ordine di ragioni sarebbe sbagliato classificare Ricoeur come un filosofo della narrazione a tutto tondo. La filosofia pratica, con tutto l'apparato di temi a sfondo etico, politico, antropologico in senso lato e in senso filosofico, resta l'orizzonte al quale è necessario agganciare l'ermeneutica e la narratologia ricoeuriana per comprenderne appieno il senso²².

Questo passaggio dall'ermeneutica all'etica è reso necessario, agli occhi di Ricoeur, dalla radicalità con cui la questione del racconto viene assunta. Una radicalità che Ricoeur sembra non ritrovare nella nozione di "unità della vita" di MacIntyre e che le deriva dal ruolo decisivo che il filosofo francese riconosce alla narrazione di finzione per la costituzione dell'identità narrativa, del sé. In *Tempo e racconto III*, infatti, Ricoeur coglieva nella lettura il ponte tra finzione e vita: nella rfigurazione, il lettore viene arricchito dal confronto con quell'immenso serbatoio di variazioni immaginative dell'esperienza che è la letteratura. Questo arricchimento è possibile nella misura in cui è possibile una interpretazione narrativa della vita del lettore, come persona reale, esattamente come lo è per i personaggi fittizi. Ma questo ricorso ai racconti di finzione porta con sé anche delle difficoltà:

22. Nella prefazione a *Sé come un altro*, Ricoeur esplicita questa funzione di mediazione del narrativo e, nel contempo, ne ridimensiona la posizione di assoluta centralità che sembrava derivargli dalla trattazione di *Tempo e racconto III*: « Questa terna [*descrivere, raccontare, prescrivere*] consente di assegnare all'approccio narrativo — che in *Tempo e racconto III* situava la nozione di identità narrativa ad una sorta di apice — una funzione di transizione e di collegamento tra la descrizione, che prevale nelle filosofie analitiche dell'azione, e la prescrizione, che designa con termine generico tutte le determinazioni dell'azione a partire dai predicati "buono" e "obbligatorio" » (ivi, p. 96). Bisogna pure ammettere che, a seguito di questa dichiarazione, Ricoeur chiarisce che « questa disposizione non ha quasi più che una funzione didattica, che mira a guidare il lettore nell'attraversamento della polisemia dell'agire. Tale funzione didattica non impedisce che, sul filo della questione posta, la terna possa leggersi in un ordine differente » (*ibid.*). Resta però vero che, altrove, la posizione del VI studio rispetto a quelli successivi sembra necessitata dalla dialettica interna che si sviluppa tra narrazione e etica. Infatti, anticipando, alla fine del V studio, il paragrafo sull'identità narrativa, Ricoeur afferma: « Anche questa, come vedremo, ha i suoi casi bizzarri che riconducono l'asserzione dell'identità al suo statuto di questione — e talvolta di questione senza risposta: chi sono io in verità? È a questo punto che la teoria narrativa [...] sarà anche essa invitata ad esplorare la frontiera comune con la teoria etica » (ivi, p. 230).

Ora, nella mia trattazione della funzione mimetica del racconto, la rottura operata dall'ingresso del racconto nel campo della finzione è presa talmente sul serio che diventa un problema molto spinoso il far ricongiungere la letteratura e la vita per il tramite della lettura. Per MacIntyre, le difficoltà connesse all'idea di una rfigurazione della vita ad opera della finzione non si pongono (...). Si potrebbe pensare che il fossato è stato oltrepassato dalla teoria della lettura, che propongo in *Tempo e racconto III* nell'intento di mettere in contatto il mondo del testo con il mondo del lettore. Ma è, precisamente, dall'atto di leggere che sorgono gli ostacoli, di cui diremo, sulla via di ritorno dalla funzione alla vita.²³

Dunque, proprio il confronto tra la narrazione di sé e la narrazione della vita di un personaggio di finzione mette in luce la problematicità insita nell'identità narrativa: problematicità che ritroviamo appieno, se non rafforzate, nelle forme del racconto del *social network*.

La prima difficoltà che Ricoeur rileva riguarda l'"equivocità"²⁴ del rapporto tra autore, narratore e personaggio quando si tratta della narrazione di sé; equivocità che non si ha sul piano della finzione, dove i ruoli, i discorsi, i rapporti sono stabiliti a priori. Se si ha equivocità tra autore, narratore e personaggio nella scrittura di un racconto di finzione, allora si tratterà con tutta evidenza di una equivocità voluta. Quando invece si parla del racconto di sé, allora l'equivocità è di natura. Ci sembra che nel sistema narrativo dei *social network*, l'equivocità si rafforzi. L'autore, infatti, produce un narratore attraverso lo schema-*silhouette* affidato al "profilo"; questo narratore è contemporaneamente attore, personaggio; mentre racconta se stesso interagisce immediatamente con la comunità degli utilizzatori. Così esposto all'interazione simultanea, con tutto il peso valutativo ed etico che abbiamo mostrato sopra, l'autore schiaccia il racconto di sé al presente e rinuncia alla coerenza del racconto di sé nel tempo. La logica del personaggio che agisce prevale sulla logica dell'autore e del narratore. Il personaggio, come nel racconto di finzione, ha bisogno dell'autore e del narratore per disegnare un senso complessivo alle sue azioni; ma nella narrazione di sé, l'autore e il narratore, in quanto coincidenti col personaggio, necessitano di un momento di distacco, di riflessione e di separazione dal sé — personaggio che è tutto da dimostrare anche solo nelle sue condizioni di possibilità — e che sembra non pensato per nulla, nel caso della narrazione di sé sui *social network*.

Ricoeur procede inflessibile sulle criticità dell'identità narrativa applicata al sé, affermando risolutamente che, a differenza di quanto avviene nel racconto di finzione, non è possibile riscontrare, nella vita reale, un inizio e una fine narrativi:

Niente nella vita reale ha valore di inizio narrativo; la memoria si perde nelle nebbie

23. Ivi, pp. 252–253.

24. Ivi, p. 253.

dell'infanzia e, a più forte ragione, l'atto attraverso il quale sono stato concepito, appartengono più alla storia degli altri, nell'occorrenza a quella dei miei genitori, che a me stesso. Quanto alla mia morte, essa sarà fine raccontata soltanto nel racconto di quelli che mi sopravvivranno; io sono sempre verso la mia morte, e questo esclude che io la possa cogliere come una fine narrativa.²⁵

Gli uomini certo sono capaci a narrare, cioè a dotare di razionale convergenza un insieme di eventi avvenuti nel tempo: ma son più capaci a narrare ciò che è altro da sé, o persino ciò che non esiste, rispetto che se stessi. Da questo punto di vista, la configurazione narrativa del *social network* è più aderente alla vita reale rispetto a quella del racconto di finzione. Riflette meglio del racconto configurato compiutamente le fughe dispersive del reale, l'accidentalità degli eventi, l'imperscrutabilità degli imprevisti, le peripezie delle interazioni. Se lo sforzo della configurazione narrativa consiste nel far ordine, Ricoeur riconosce che, quando si parla di narrare noi stessi, giungere a questo ordine rimane una chimera. Se non altro, perché ci mancheranno sempre un inizio e, soprattutto, una fine: il senso va trovato "per strada", poiché guardarsi indietro retroattivamente e raggiungere una distaccata e totale visione d'insieme è impossibile. A questa difficoltà, poi, Ricoeur ne aggiunge un'altra:

Sul percorso noto della mia vita, posso tracciare molteplici itinerari, tessere trame di più intrecci, in breve raccontare svariate storie, nella misura in cui, a ciascuna, manca il criterio della conclusione.²⁶

Con ciò, il filosofo francese torna sulla nozione di inesauribilità del narrare, valutandola come "difficoltà". L'inesauribilità è, come abbiamo visto, la cifra di una intelligenza non assoluta, connessa a un punto di vista, post-metafisica, insomma, narrativa. Il contraltare di tutto questo, però, è l'insicurezza dell'identità. Poter dire altrimenti me stesso, perché nulla è certo su di me. Così, se nulla è certo, poco è consistente. Questa inconsistenza trova, nell'identità virtuale, una straordinaria dimostrazione nella possibilità di rimuovere. Amici, contenuti condivisi, persino tratti biografici coi quali si è venuti a noia oppure in conflitto e si intende espungerli dalla rappresentazione virtuale del sé: tutto può essere rimesso in discussione, occultato, rimosso. Il potere che l'utilizzatore del *social* ha sul proprio profilo virtuale è davvero quello del Dr. Frankenstein di Mary Shelley, quello di creare da materia inanimata un soggetto vivo; ma nella vita reale, quella del soggetto vivo proveniente da materia viva, rimuovere non è altrettanto semplice.

25. Ivi, p. 254.

26. *Ibid.*

Un'ultima differenza che Ricoeur coglie tra l'identità della narrazione di finzione e l'identità del sé narrato consiste nella chiusura del mondo di finzione rispetto all'involuppo della storia del sé in mille altre storie — storie di altri. Così, il filosofo torna sul costitutivo essere esposto ad altri del sé che l'identità narrativa non potrà mai raccontare fino in fondo. Questa esposizione ad altri, come abbiamo visto, è persino rafforzata nella dinamica dei *social network*: si tratta di una esposizione immediata e valutante.

A questo insieme di problematiche relative al rapporto tra narrazione di finzione e identità narrativa, per la verità, Ricoeur ribatte da sé, sostenendo due tesi fondamentali. La prima è che la vita stessa, per la sua forte tendenza dispersiva ed evasiva, chiede il soccorso della narrazione per dotarsi di una coerenza di senso che altrimenti sembra irraggiungibile²⁷. Ciò, ovviamente, può avvenire solo « a rischio di considerare rivedibile e provvisoria ogni figura di costruzione dell'intreccio »²⁸: infatti, sulla trama narrata della nostra vita si riflettono le incertezze e le discordanze della materia del narrare, la “pura vita” del sé. La seconda tesi fondamentale è che, nella narrazione, il sé prende coscienza di dinamiche della vita reale che, nel semplice scorrere quotidiano delle cose, non emergono nella loro continuità temporale e logica interna. Una di queste dinamiche è esattamente l'esposizione del sé ad altri quanto non solo al suo agire, ma al suo stesso essere. La dipendenza, la fragilità del soggetto non sono altro che questo essere esposti ad altri quanto al proprio essere — ma in sede di auto-narrazione il sé può venire, ancorché parzialmente, a capo di questa passività, di questa dipendenza che intrinsecamente lo attraversano. Le soglie dell'etica vengono finalmente raggiunte grazie a entrambe queste tesi: quanto alla prima, si è toccata la dimensione del senso come elemento della felicità e della stabilità.

Come l'elenco delle problematiche appena stilato dimostra, non si tratta certo di un senso compiuto, di quel “vissero felici e contenti” proprio della fiaba; si tratta però di elementi di senso che il soggetto non potrebbe dare a se stesso se non narrativamente. Quanto alla seconda tesi, dobbiamo considerarla una condizione non sufficiente, ma necessaria, per il passaggio dal racconto alla prescrizione. In altre parole: rendersi conto dell'esposizione del sé agli altri che attraversano la sua storia di vita non equivale certo a dotare il sé di una regola di condotta nei riguardi degli altri. Né equivale ad aver realizzato una riflessione su come raggiungere insieme le condizioni migliori del “vivere insieme”. Ricoeur mostra il sottile passaggio con queste parole:

27. « Il carattere evasivo della vita reale è, precisamente, la ragione per cui noi abbiamo bisogno del soccorso della finzione per organizzare quest'ultima retrospettivamente nell'ambito delle cose fatte » (Ivi, p. 256).

28. *Ibid.*

L'angosciante questione *Chi sono io?*, che i casi sconcertanti della finzione letteraria mettono a nudo, può, in certo modo, incorporarsi alla fiera dichiarazione: "Qui, io mi arresto!". La questione diventa: "Chi sono io, così versatile, perché *nondimeno* tu conti su di me?" Lo scarto tra la questione nella quale si inabissa l'immaginazione narrativa e la risposta del soggetto, reso responsabile dall'aspettativa dell'altro, diventa faglia segreta nel cuore stesso dell'impegno.²⁹

La presenza dell'altro che il sé quotidianamente sperimenta e che, grazie alla narrazione, viene attestata e riconosciuta nella sua importanza e pervasività, si manifesta come una presenza che "conta su di me". Non solo mi giudica secondo parametri valutativi socialmente condivisi. Non solo è mosso nei miei riguardi da aspettative generalizzabili, perché indotte dalla standardizzazione delle attese sociali in un dato contesto. L'altro, soprattutto quello la cui strada è maggiormente intrecciata con la mia, chiede di poter contare su di me. Chiede a me di esserci, di restare. Nel racconto di una vita, che è un racconto di relazioni, si può osservare, secondo la lettura etica che fa Ricoeur della narrazione, quella sottile dialettica tra il perdurare statico dei caratteri del sé (inerenti dunque all'identità-*idem*), il mutare di tali caratteri sotto una prospettiva genetica che solo il racconto sa mettere in luce e il mantenersi del sé come presenza a se stesso e per gli altri pure nell'orizzonte dei cambiamenti (due aspetti da cogliere, insieme, come tratti salienti dell'identità-*ipse*). Così, possiamo affermare, con il filosofo danese Peter Kemp, che:

L'originalità dell'etica di Ricoeur consiste, in definitiva, nell'idea che la narrazione è la condizione di una vita nella quale noi siamo capaci di vivere come in un racconto e tramite dei racconti, e così diventare responsabili in rapporto agli altri e in rapporto a noi stessi.³⁰

Conclusioni

L'accostamento dell'etica con la narratività è la cifra della narratologia ricoeuriana e, più in generale, della sua ermeneutica filosofica. L'accostamento della narratologia ricoeuriana (e delle problematiche che Ricoeur stesso riconosce come proprie della narrazione del sé) con la narrazione di vita mediata dai *social network* era invece la posta in gioco di questo articolo. Se esistano un'etica della narrazione e un concetto sostenibile di identità narrativa, alla luce delle evoluzioni tecnologiche della comunicazione e del loro impatto sulla definizione dell'identità personale, è, infine, una posta in gioco per la discussione

29. Ivi, p. 262.

30. P. KEMP, *Il fondamento dell'etica alla luce dell'etica del secolo di Ricoeur*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Torino, Effatà, 2008.

a venire. L'urgenza con cui questa discussione merita di essere istruita filosoficamente è determinata anche dal fatto che, intorno alle implicazioni anche etiche della pratica dei *social network*, si è aperto un vasto dibattito pubblico. I risvolti etici della costruzione identitaria nell'arena del *social network* sono sotto gli occhi di tutti ed è proprio per questo motivo che ci è parso di grande interesse confrontare questa tematica con il pensiero di Paul Ricoeur: un autore che ha scelto di ricostruire la dignità dei concetti propri dell'etica (il bene, la sollecitudine, la norma, la promessa, per esempio) e che lo ha fatto prendendo sul serio il loro ruolo nella produzione narrativa, in particolare nella narrazione che il sé fa su se stesso.

A questo proposito, ci interessa provare a trarre solo alcune conclusioni dal ragionamento che abbiamo svolto, ancorché tutt'altro che definitive e dal valore di spunto per ulteriori riflessioni. La prima è che l'identità virtuale del sé, in quanto tale, è più simile alla "vita reale" e alle sue discordanze ed equivocità che all'esistenza di un personaggio di un mondo di finzione. Questo perché l'identità virtuale ricopre una posizione di mezza via tra la vita, che semplicemente scorre, e la forma offerta rappresentata dalla possibilità narrativa. Perciò le sono particolarmente congeniali le contraddizioni che qualificano già la soggettività ricoeuriana: tra dispersione e raccoglimento, tra passività e attività, tra esposizione all'altro e iniziativa.

La seconda conclusione è che, come la "vita reale" di Ricoeur ha l'ambizione di darsi forma e senso attraverso il racconto, così si direbbe che la "vita reale" al tempo del *social network* possa contribuire a dar forma a se stessa attraverso la rappresentazione di sé nell'arena virtuale. Quest'ultima è come un "altro" mondo, per il quale è necessario un "altro" sé: un sé che si configuri diversamente, ma che mantenga, con il sé della "vita reale", un rapporto di azione reciproca.

Questo però significa, ed è la terza conclusione, che l'identità virtuale, almeno nel suo aspetto dichiarativo (per riprendere la distinzione di Fanny Georges), porta nel contesto del *social network* le stesse ambizioni di carattere etico che contraddistinguono la "vita reale". Abbiamo affermato che le problematiche relative al riconoscimento nel *social network* sono una figura della questione del riconoscimento propria, come sostiene Charles Taylor, della modernità; come si ritrova il problema, così ci si imbatte anche nell'esigenza di una soluzione. Anche solo per questo, non ci sentiamo di considerare superate le istanze etiche sollevate da Ricoeur in relazione alla comprensione narrativa, e quindi necessariamente fragile, inesauribile e incerta della soggettività. La completezza, il senso, la felicità diventano un compito da realizzarsi nella vita pratica, e non si vede per quale ragione il sentimento di questo compito dovrebbe venire meno nel mondo dei *social network*.