

DIALOGHI E VARIE

Giuseppe De Ruvo

*Sguardo, orgoglio e malafede nel mondo digitale:
Sartre nel capitalismo della sorveglianza*

TITLE: *Look, pride and bad faith: Sartre in the surveillance capitalism*

ABSTRACT: This article aims at analysing the “digital look” in a sartrian perspective. In the first two paragraphs, the article recalls Sartre’s thought on bad faith and pride – as reactions to the look of the Other – as they are presented in *Being and Nothing*. The article claims that bad faith can be considered as an attitude the subject assumes in order to reduce the complexity of ordinary life, since the life-world is always full with meanings given by others. If bad faith and pride are stressed by the look of the other, we argue that digital reality makes the look of the Other much more pervasive than ever. We will then analyse this “digital look” in a double perspective. Firstly, we will thematize the look that takes place in social media between users. We will show how – throughout technical tools (likes, sharings, visualisations etc.) – it is easier, for the subjects, to adapt to the facticity in which they are, looking for pride in bad faith, instead of trying to transcend the situation. Then we will thematize the asymmetric look of the surveillance capitalism. Because of the fact that this look cannot be reciprocal, the article claims that the power of surveillance capitalism does not arise from its economical features. The power of surveillance capitalism arises from its ability to make the subject forget his original and ontological force of nullification. The subjects, under the look of surveillance capitalism, consider themselves as algorithmically determinable flows of informations and data. In conclusion, the article argues that Sartre’s considerations on freedom and on the original structure of the subject should be used in order to conceive a “human philosophy of praxis” for the digital world.

KEYWORDS: Bad Faith; Freedom; Look; Pride; Surveillance Capitalism

1. *Introduzione: alterità, relazione, sguardo*

Ne *l’Essere e il Nulla*, Sartre scrive: «si è generalmente considerato il problema degli altri come se la relazione prima con cui l’altro si scopre fosse l’oggettività, cioè come se l’altro si rivelasse anzitutto – direttamente

o indirettamente – alla nostra percezione»¹. Questa posizione del problema dell'alterità risulta problematica, perché rischia di scadere in un paradossale solipsismo. L'oggettività dell'altro, infatti, è la tesi su cui si fondano i due principali sistemi che Sartre contesta ne *L'Essere e il Nulla*: il realismo ingenuo e l'idealismo post-kantiano. Il problema di queste correnti di pensiero è che nessuna delle due riesce ad andare oltre la mera *probabilità* dell'esistenza d'altri. Vediamo brevemente le critiche sartriane a questi modi di intendere l'alterità. La critica al realismo è semplice ed efficace:

se dunque il realismo fonda la sua certezza sulla presenza “in persona” della cosa spaziotemporale alla mia coscienza, non può proclamare la stessa evidenza per la realtà dell'anima altrui [...]: insomma, in una filosofia fondata sull'intuizione, non c'è nessuna intuizione dell'anima altrui. Ora, se non si gioca sulle parole, ciò significa che nel realismo non c'è posto per l'intuizione *d'altri*².

Se l'altro è oggetto, e oggetto è ciò che viene percepito passivamente – questa è la tesi generale che Sartre attribuisce al realismo³ –, allora ne segue che la percezione di altri non è che una percezione fisica e che l'esistenza di altri *come coscienza* è solo probabile.

La critica all'idealismo di stampo kantiano, invece, muovendosi su un campo trascendentale, risulta più interessante e ci conduce nel vivo del problema sartriano⁴: «se è vero che altri rappresenta un tipo particolare di oggetto che si manifesta alla nostra esperienza, è necessario [...] chiedersi come la conoscenza d'altri è possibile, cioè stabilire le condizioni di possibilità dell'esperienza degli altri»⁵. Tuttavia, esattamente come il realismo non riusciva a dar conto della nozione di anima, limite speculare potrebbe trovare il kantismo, nella misura in cui quello dell'anima è uno dei paralogismi

¹ J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943 (tr. it. a cura di G. Del Bo, *L'Essere e il Nulla* [da ora *EN*], il Saggiatore, Milano 2014, p. 306).

² Ivi, pp. 273-274.

³ Cfr. ivi, pp. 23-26. È superfluo ricordare che la critica a questo genere di realismo deriva dalla lettura di Husserl e che rappresenta una posizione filosofica già maturata in ID., *La Trascendenza de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1985.

⁴ Più in generale, sui rapporti tra Kant e Sartre, si vedano almeno S. BAIASU (ed.), *Comparing Kant and Sartre*, Palgrave MacMillan, New York 2015 e, per una prospettiva etica, ID., *Kant and Sartre: Re-discovering Critical Ethics*, Palgrave MacMillan, New York 2010.

⁵ SARTRE, *EN*, cit., p. 276.

della dialettica trascendentale⁶. Anzi, Kant critica esattamente il fatto che la coscienza sia posta come una sostanza, e il paralogismo della psicologia razionale consiste nel fatto che «l'esposizione logica del pensiero in generale viene erroneamente ritenuta una determinazione metafisica dell'oggetto»⁷.

A questo punto, Sartre compie un gesto fenomenologico, abbandonando il piano della deduzione trascendentale per abbracciare quello della descrizione fenomenologica, cercando *nell'esperienza del soggetto* la condizione di possibilità dell'esistenza d'altri. Rinunciando a *dedurla*, Sartre la descrive in questi termini: «quando considero gli altri nella mia esperienza quotidiana, non vedo affatto una realtà noumenica»⁸. Sul piano del mondo della vita, «l'apparizione di un altro nella mia esperienza si manifesta con la presenza di forme organizzate [...]. Queste forme organizzate rimandano a un'unità organizzatrice situata»⁹. L'altro, dunque, ci appare come un centro da cui si dipana l'organizzazione del mondo, del *suo* mondo, che però è *anche* il mio: in una parola, l'altro – sul piano della descrizione del mondo della vita – appare come «organizzatore della nostra esperienza»¹⁰. L'altro organizza il mondo che ha di fronte, *che anche io ho di fronte*, compiendo, a tutti gli effetti, una distruzione del *mio* mondo: «così, l'apparizione, tra gli oggetti del *mio* universo, di un elemento di disgregazione di questo universo, è ciò che io chiamo l'apparizione di *un* uomo nel mio universo»¹¹. E tuttavia, dice Sartre, è semplicemente «apparso *un* oggetto che mi ha derubato del mondo»¹². Siamo ancora sul piano dell'oggettività: «tutto ciò, dunque, non ci fa minimamente abbandonare il terreno su cui altri è *oggetto*»¹³. In questa fase dell'incontro con altri, per usare le parole di Merleau-Ponty, abbiamo «decentramento, non nullificazione»¹⁴: *l'altro è incontrato come oggetto e non ancora come soggetto*, e quindi la sua esistenza, *come coscienza libera*, non è ancora provata.

⁶ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [zweite Auflage, 1787], Berlin, Reimer 1911, B 399-433 (tr. it. a cura di C. Esposito, *Critica della Ragion Pura*, Bompiani, Milano 2019, pp. 587-629).

⁷ Ivi, p. 601.

⁸ SARTRE, *EN*, cit., p. 276.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 277.

¹¹ Ivi, p. 308.

¹² *Ibidem*. Corsivo mio.

¹³ Ivi, p. 309.

¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible. Suivi de Notes de Travail*, Gallimard, Paris 1964, p. 244. Traduzione mia. Sui rapporti tra Sartre e Merleau-Ponty si veda l'intero «AutAut», n. 1, 2019, interamente dedicato ai due pensatori e intitolato *Sartre/Merleau-Ponty: un dissidio produttivo*.

Ma ecco che quel centro che organizza il mondo, ma che per me è ancora oggetto, *mi guarda*. A questo punto, *io* – in quanto guardato – divento oggetto, ma proprio in quanto sono guardato, riconosco il fatto che *altri è*: «ciò a cui si riferisce la mia percezione d'altri nel mondo come *ciò che probabilmente è un uomo*, è la mia possibilità permanente di essere guardato»¹⁵. Il fatto di poter essere *soggetto* allo sguardo di altri è ciò che mi dà la certezza, non la *probabilità*, che *altri non è mera oggettività*, ma soggetto libero, coscienza: «l'«essere visto da altri» è la verità del «vedere altri»»¹⁶. Lo sguardo di altri *oggettifica* me e *soggettivizza* l'altro: «io non posso essere oggetto per un oggetto»¹⁷. Proprio la critica al kantismo e al realismo ingenuo porta Sartre ad affermare che l'esistenza d'altri non si manifesta tramite una percezione oggettiva, ma attraverso una particolare *situazione*: quella dell'essere guardato, che egli tematizza sul piano della descrizione fenomenologica. È su questa base che Sartre può affermare che il punto è «*vivere, non conoscere, la situazione di guardato*»¹⁸. Ciò ha due implicazioni fondamentali.

In primo luogo, ciò rende il sentirsi-guardato indipendente dall'essere-oggettivamente-guardato: «il legame della mia coscienza irriflessa con il mio ego-guardato è un legame non di conoscere ma di essere»¹⁹. Ciò è particolarmente coerente con l'impostazione generale sartriana de *L'Essere e il Nulla*; mi *sembro* guardato, *vivo* quella situazione, indipendentemente dall'essere effettivamente guardato, dal *sapere* che c'è qualcuno che mi guarda: esempio concretissimo della sentenza sartriana per cui «il dualismo essere-apparire non deve più trovare diritto di cittadinanza in filosofia»²⁰. Lo sguardo, inoltre, fa sì che non ci sia più un Io che possa considerarsi *transcendens* la rete di sguardi, e il sentirsi-guardato si presenta come condizione assolutamente inevitabile dell'essere-nel-mondo, sebbene sia slegato dall'essere-oggettivamente-guardato: la mera *virtualità* dell'esistenza d'altri m'inserisce ineluttabilmente nell'immanenza del gioco di sguardi.

Ciò ci conduce alla seconda implicazione dell'analisi sartriana sullo sguardo, ovvero «la centralità riconosciuta, più che alle singole parti, distintamente considerate, alla loro relazionalità e reciprocità»²¹. Iniziando a spostare il piano del discorso in un ambito sociologico, appare evidente che la

¹⁵ SARTRE, *EN*, cit., p. 310.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 309.

¹⁸ *Ivi*, p. 314.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 11.

²¹ G. FARINA, *L'Alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Bulzoni, Roma 1998, p. 21.

dinamica dello sguardo pone un rapporto di reciprocità ineluttabile²², nel quale non è più possibile *isolarsi*: «la nozione d'altri non può assolutamente riguardare una coscienza solitaria ed extramondana»²³. L'isolamento, infatti, sarebbe una risposta alla dinamica degli sguardi e quindi la presuppone, ovvero presuppone di aver *vissuto* l'esperienza di esser-guardato. Ma una volta vissuta, *essa non se ne va più*: l'isolamento comporta una vita passata a nascondersi, *ovvero a comportarsi esattamente come se si fosse costantemente guardati*, come la talpa di Kafka che passa tutta la vita a costruirsi una tana a prova di invasione e che proprio per questo ne vive continuamente il terrore²⁴.

La dinamica degli sguardi, dunque, tiene a battesimo l'identità mondana dei singoli in una dinamica relazionale che «rivendica l'assoluta unità d'essere degli esistenti che si autocreano e si autodistruggono per costruire ciascuno la propria identità»²⁵.

Ma cosa accade al soggetto guardato? Come viene costruita questa identità? Dopo aver risposto a queste domande potremo addentrarci nel mondo digitale, per comprenderne gli sguardi.

2. Effetti dello sguardo: malafede, orgoglio e trascendenza trascesa

L'effetto principale dello sguardo è quello di rendere il soggetto guardato «trascendenza trascesa»²⁶. Il per-sé, infatti, era stato definito da Sartre come quell'essere che introduce il nulla nel mondo, introducendo nel *plenum* dell'in-sé una *fessura*, agendo come una «decompressione d'essere»²⁷. Se l'essere-in-sé è definito da Sartre come «esistente sotto un'infinita compressione, a una densità infinita»²⁸, la trascendenza del per-sé sta, al contrario, nel «non essere la propria coincidenza»²⁹. La questione può essere posta

²² Anzi, è proprio la reciprocità a differenziare il rapporto con l'Altro da quello tra il per-sé e l'in-sé: in questo ultimo caso, la negazione interna del per sé è unilaterale, mentre nel rapporto tra due per-sé la negazione interna è reciproca. Cfr. *ivi*, p. 339.

²³ *Ivi*, p. 310.

²⁴ F. KAFKA, *Der Bau*, in *Id.*, *Gesammelte Werke: Nach der Kritischen Ausgabe*, 12 voll., a cura di H.G. Koch, Fischer, Berlin 2001, vol. V (tr. it. a cura di A. Rho, *La tana*, in *Il Messaggio dell'imperatore. Racconti*, Adelphi, Milano 2020, pp. 349-389).

²⁵ FARINA, *L'Alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, cit., p. 78.

²⁶ SARTRE, *EN*, cit., p. 316.

²⁷ *Ivi*, p. 114.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 116.

in questi termini: il per-sé è quel soggetto che, introducendo il nulla nel mondo, pone la differenza nell'identità dell'in-sé, muovendosi con trascendenza, intesa come forza nullificante, sull'identità assoluta dell'in-sé.

Ecco che, però, lo sguardo dell'altro fa sì che «la fuga nullificatrice del per-sé si coagula, una volta di più l'in-sé si riforma sul per-sé»³⁰. Lo sguardo altrui, dunque, travolge il per-sé, *crystallizzandolo in una forma* «non al modo dell'ero o del doverlo essere, ma in-sé»³¹. Se la trascendenza si manifesta come quella struttura che pone la differenza nell'identità dell'in-sé, l'essere guardato *comprime* il per-sé sotto il principio d'identità: «basta che mi si guardi perché *io sia ciò che sono*»³². Ovviamente, questo processo è reciproco: il per-sé reificato dallo sguardo altrui riacquisisce la sua trascendenza guardando l'altro, generando un circolo vizioso di sguardi reificanti. In questo senso, sia le letture che sottolineano la potenza reificante dello sguardo, sia quelle che evidenziano il carattere conflittuale del *Mit-sein* sartriano sembrano essere assolutamente corrette³³.

Tuttavia, Sartre nota che esistono delle situazioni in cui «accetto e *voglio* che gli altri mi conferiscano un essere che io riconosco»³⁴. Insomma, esistono delle particolari congiunture nelle quali il per-sé non solo accetta di essere soggetto allo sguardo altrui, ma, addirittura, *lo vuole*. Quello che vogliamo analizzare, dunque, sono quelle particolari *situazioni* nelle quali si accetta – o si ricerca – la reificazione dello sguardo altrui – rinunciando alla trascendenza originaria e irrigidendosi nella rappresentazione altrui – per ottenere una riduzione di complessità della vita quotidiana, per sgravare l'esserci dal peso dell'essere-nel-mondo. Lo faremo utilizzando come filo conduttore la nozione di *malafede* e il sentimento di *orgoglio*.

Iniziamo dalla malafede, nella quale «la coscienza, invece di dirigere la negazione verso l'esterno, la rivolge verso se stessa»³⁵. In generale, la coscienza del per-sé, nella misura in cui introduce il nulla nel mondo,

³⁰ Ivi, p. 316.

³¹ Ivi, p. 315.

³² *Ibidem*.

³³ Cfr., almeno, G. FARINA, *J.-P. Sartre: porte chiuse e il gioco degli sguardi*, in «Ariel: semestrale di drammaturgia dell'istituto di studi pirandelliani e sul teatro contemporaneo», n. 2, 2011, pp. 25-31; A. HONNETH, *Anerkennung. Eine Europäische Ideengeschichte*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2018 (tr. it. a cura di F. Cuniberto, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 49-52). Da qui anche la differenza fondamentale tra l'impostazione sartriana e quella di Levinas: si veda M. B. MUNONO, *Le regard et le visage: de l'altérité chez Jean Paul Sartre et Emmanuel Levinas*, Peter Lang SA, Paris 1991.

³⁴ SARTRE, *EN*, cit., p. 315. Corsivo mio.

³⁵ Ivi, p. 84.

si configura come trascendenza, ovvero come negazione dell'inseità. Quando, tuttavia, questo potere nullificante della coscienza si rivolge su se stessa, essa nega se stessa, ovvero viene nullificato il potere di nullificare. Nella malafede avviene un importante rivolgimento teoretico, poiché viene negato, e dunque trasceso, il potere stesso di negare, e dunque di trascendere. Da un punto di vista strettamente teoretico, allora, possiamo definire la malafede come quel dispositivo che "blocca" il movimento di trascendenza originario proprio del per-sé. Per comprendere in che senso questo movimento originario possa essere bloccato, però, procediamo alla descrizione fenomenologica del fenomeno della malafede, inquadrandolo subito nel contesto dell'essere-per-altri.

Scrive Sartre: «il *Mit-sein* non può che sollecitare la malafede presentandosi come una situazione che la malafede non permette di superare»³⁶. La malafede si inserisce dunque nella dialettica trascendenza-fatticità: il per-sé è sempre in-situazione, dunque immerso in una fatticità, ma contestualmente ha il potere di trascenderla³⁷. Davanti alla fatticità, invece, l'atteggiamento di malafede «decide dell'esatta natura delle sue esigenze, si delinea intera nella risoluzione che prende di *non chiedere troppo*, di considerarsi soddisfatta»³⁸. Davanti alla fatticità, la malafede fa sì che il per-sé rinunci al suo potere di trascenderla, accontentandosi, "non chiedendo troppo". La malafede, dunque, sembra arrestare il movimento di trascendenza del per-sé, che pure è la sua condizione di possibilità: si ha malafede proprio perché il per-sé, «nel suo essere più immediato, nell'intrastruttura del *cogito* preriflessivo»³⁹, è trascendenza.

In questo senso, la malafede, piuttosto che *arrestare* o *bloccare* la trascendenza originaria del per-sé, *la occulta*. Questo occultamento, inoltre, non avviene deliberatamente: «ci si mette in malafede come ci si addormenta»⁴⁰, ma «una volta realizzato questo modo d'essere, è altrettanto difficile uscirne»⁴¹, al punto che «si può vivere in malafede»⁴². Perché è così difficile uscire dall'atteggiamento di malafede e perché esso riesce ad occultare l'originario movimento di trascendenza con tanta facilità? Abbiamo detto che la malafede permette al soggetto di "sintonizzarsi" con la fatticità nella quale è gettato, perché attraverso essa "non chiede troppo", adattandosi. Il

³⁶ Ivi, p. 85.

³⁷ Ivi, p. 119.

³⁸ Ivi, p. 106.

³⁹ Ivi, p. 105.

⁴⁰ Ivi, p. 106.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 86.

motivo per cui il per-sé assume così facilmente l'atteggiamento di malafede è che la sua trascendenza è continuamente trascesa dal fatto che le cose sono già significative: «io, dal quale le cose ricevono i significati, mi trovo impegnato in un mondo già significativo»⁴³. Dato che – in questo mondo *d'altri* – «la mia libertà mi sfuggirà da tutte le parti»⁴⁴, la malafede appare come una postura economica, semplificante, che risparmia al per-sé lo sforzo di trascendere la situazione. *La malafede appare come una paradossale messa tra parentesi della trascendenza originaria del per-sé in cambio di una riduzione di complessità nella vita quotidiana.* Del resto

è proprio in questo senso che Sartre indica il paradosso della libertà: nonostante il suo potere assoluto, in quanto ontologicamente dato e irrinunciabile, essa deve esercitarsi in un mondo dove i significati sono già stati attribuiti come oggettivi, e non come possibili. Il soggetto si trova quindi ad abdicare alla propria individualità in nome dei presunti dispositivi legittimi di conoscenza, potere e normatività⁴⁵.

Questa dinamica appare evidente nel fenomeno dell'orgoglio che – oltre a chiudere la nostra disamina sulla malafede, tornando al tema dello sguardo – ci aprirà le porte del mondo – e dello sguardo – digitale.

Nell'analizzare lo sguardo in Sartre, ci si sofferma in particolare sulla vergogna, come il sentimento principe nel quale si annuncia il potere reificante dello sguardo d'altri⁴⁶. Tuttavia, l'orgoglio può rappresentare un filo conduttore estremamente fecondo per cogliere quell'intreccio tra malafede, fatticità e sguardo che stiamo delineando. L'orgoglio, scrive Sartre, «è un sentimento ambiguo: nell'orgoglio, io riconosco l'altro come soggetto per cui l'oggettività giunge al mio essere, ma mi riconosco anche come responsabile della mia oggettività»⁴⁷. Se la vergogna è l'irrompere fulmineo ed improvviso di uno sguardo che credevo assente, l'orgoglio è una «reazione alla vergogna»⁴⁸ in cui l'essere-che-è-guardato ha preso atto dell'impos-

⁴³ Ivi, p. 583. La realtà che Sartre ha in mente è quella che verrà descritta in R. BARTHES, *Mythologies*, Editions du Seuil, Paris 1957.

⁴⁴ SARTRE, *EN*, cit., p. 585.

⁴⁵ M. RUSSO, *Per un esistenzialismo critico. Il rapporto tra etica e storia nella morale di Jean Paul Sartre*, Mimesis, Milano/Udine 2018, p. 113.

⁴⁶ Si veda, per la centralità della vergogna lungo l'intero itinerario sartriano, P. GYLLENHAMMER, *Sartre on Shame: From Ontology to Social Critique*, in «Journal of the british society for phenomenology», n. 1, 2010, pp. 48-63.

⁴⁷ SARTRE, *EN*, cit., p. 346.

⁴⁸ *Ibidem*.

sibilità dell'isolamento di cui abbiamo trattato nel precedente paragrafo e cerca di *rendersi accetto* allo sguardo altrui. L'orgoglio è certamente un sentimento che mi fa agire sull'altro, ma non comporta alcuna inversione di ruoli tra chi guarda e chi è guardato: «io tento, nella vanità, di agire sull'Altro, in quanto sono oggetto [...] per attribuirgli passivamente un sentimento di ammirazione»⁴⁹. Questo costante sforzo di generare ammirazione nell'altro rimanendo oggetto ci conduce nel pieno della malafede, perché «l'orgoglio è, prima di tutto, rassegnazione: per essere orgoglioso di essere *qualcosa*, bisogna che io mi sia, prima di tutto, rassegnato a non essere *che quello*»⁵⁰. Nuovamente, l'atteggiamento di malafede, fenomenizzandosi nell'orgoglio, fa sì che il per-sé si cristallizzi in una forma per semplificare il suo essere-nel-mondo, questa volta tentando di farsi apprezzare dall'altro, *occultando la trascendenza che pone la differenza per ripiegarsi su un'identità che possa essere apprezzata*.

La malafede, intrinseca all'orgoglio, obbliga il per-sé ad accettare la dinamica reificante degli sguardi e la libertà d'altri, rinunciando al movimento di trascendenza «per godere del mio essere oggetto»⁵¹. Il per-sé si adegua alla significazione totale della situazione per sgravare il suo essere da qualsiasi compito, da qualsiasi trascendenza, cristallizzandosi in una «inqualificabile ipseità, che devo essere senza poter mai essere dispensato dalla mia funzione»⁵². L'orgoglio, dunque, è un sentimento senza equilibrio e di malafede»⁵³ nel senso che abbiamo specificato: è un riduttore di complessità che sgrava l'esserci facendogli obliare la sua trascendenza originaria, trasformandolo, da soggetto attivo che produce differenza introducendo il nulla nel mondo, a oggetto-goduto alla ostinata ricerca di approvazione.

Il soggetto dell'orgoglio, dunque, rifiuta qualsiasi possibilità di trascendere la sua fatticità, preferendo inserirsi in essa, calandosi in un certo ordine di significati al quale si adegua per essere apprezzato dallo sguardo altrui, e ciò avverrà tanto più frequentemente quanto più il gioco di sguardi si farà intenso.

L'orgoglio infatti, è «una prima reazione alla vergogna ed è una reazione di fuga»⁵⁴, il che significa: *quanto maggiori sono le possibilità di provare vergogna, tanto più è probabile che il soggetto la fugga nell'orgoglio*. Ma la

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

vergogna dipende dallo sguardo altrui e, quindi, quanto più sarà difficile sfuggire allo sguardo altrui, tanto più la vergogna sarà fuggita verso la ricerca d'orgoglio e verso la malafede.

Mai, nella storia umana, lo sguardo altrui è stato così pervasivo come nell'epoca digitale, ed è arrivato il momento di guardare dentro a questo mondo, per comprenderne lo sguardo. Abbiamo infatti detto che, per Sartre, la visibilità è una condizione ineluttabile dell'essere-nel-mondo, ma – per dirla ancora con Foucault – essa è «una trappola»⁵⁵. Negli ultimi anni, si è assistito ad una profonda mediatizzazione della nostra esperienza del mondo, in virtù della quale il *medium* non si limita più a connettere differenti mondi della vita, ma *diventa esso stesso il mondo della vita di cui facciamo ordinariamente esperienza*⁵⁶. In tale congiuntura – anche per motivi economici, come la scoperta del *surplus comportamentale*⁵⁷ – nessuna azione umana deve rimanere nascosta agli occhi dello sguardo digitale. Analizzeremo questo sguardo in maniera duplice, prima da un punto di vista “orizzontale”, ovvero tematizzando la rete di sguardi che si genera nei rapporti tra utenti e i loro atteggiamenti di malafede, per poi procedere ad un'analisi “verticale”, tentando di dar conto di quello sguardo assoluto che tutti ci tiene sotto scacco: quello delle piattaforme e delle grandi aziende del *web*.

3. *Fenomenologia dello sguardo digitale I: gioco di sguardi e malafede nella cultura social della sorveglianza*

Eppure, si potrebbe dire, quando siamo connessi, *nessuno* – propriamente – *ci guarda*: l'*occhio* di nessuno è puntato, direttamente, su di noi. Tuttavia, proprio per questo, l'analisi sartriana sullo sguardo è estremamente feconda per tematizzare lo sguardo digitale. Scrive infatti Sartre: «senza dubbio, ciò che manifesta *più spesso* uno sguardo è la convergenza verso di me di due globi oculari. [...] la percezione di uno sguardo rivolto verso di me *mi appare sul fondo di distruzione degli occhi che “mi*

⁵⁵ M. FOUCAULT, *Surveiller et Punir: naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975 (tr. it. a cura di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014, p. 218).

⁵⁶ Si veda, per una fenomenologia delle varie forme di vita nell'epoca del digitale, A. HEPP, F. KROTZ (a cura di), *Mediatized Worlds. Culture and Society in a Media Age*, MacMillan, New York 2014. Per un'analisi fenomenologica del processo di mediatizzazione della *Lebenswelt*, cfr. A. HEPP, *Deep Mediatization*, Routledge, New York 2020.

⁵⁷ S. ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism*, Public Affairs, New York 2019 (tr. it. a cura di P. Bassotti, *Il Capitalismo della sorveglianza*, LUISS University Press, Roma 2019, pp. 73-108).

guardano”⁵⁸. Quello che potremmo chiamare il *Träger* dello sguardo, in questo caso l’occhio, scompare nel momento in cui io percepisco di essere guardato, viene letteralmente *tolto*: «lo sguardo d’altri nasconde i suoi occhi»⁵⁹. Il punto, per *vivere* l’esperienza di essere guardati, è che vi sia un qualcosa che sostenga la funzione di sguardo, che mi faccia *sentire* guardato: la presenza in persona di due bulbi oculari puntati su di me non è necessaria. Quello che agisce su di noi è uno «sguardo senza pupille»⁶⁰. Lo sguardo, l’esserne soggetti, fa mettere tra parentesi il *Träger* che lo sostiene, proprio nel senso dell’*epochè*: si sospende il giudizio sulla sua natura, perché ciò che conta non è percepire un occhio (o qualsiasi altra interfaccia), ma *vivere* la sensazione di essere-guardato, e questa funzione viene svolta perfettamente dalla mera esistenza di un profilo *social* che, per il solo fatto di esistere, espone continuamente allo sguardo altrui⁶¹.

Ciò espone l’utente, da un lato, a vivere continuamente l’esperienza di essere guardato ma, contemporaneamente, lo rende costantemente guardante l’altro. È in questo senso che David Lyon parla di “cultura della sorveglianza”: «non soltanto essere osservati ma anche osservare è diventato uno stile di vita»⁶². Esattamente come il gioco di sguardi sartriano veniva definito come una rete immanente di sguardi reificanti che sorgevano dal semplice essere-nel-mondo dei soggetti, così «la cultura della sorveglianza è caratterizzata dalla sorveglianza generata dagli utenti»⁶³.

Tuttavia, come abbiamo cercato di mostrare, quanto più pervasivo diventa il gioco di sguardi, tanto più è impossibile isolarsi e tanto più è probabile che si verifichino dei comportamenti di malafede. Proprio perché – nel mondo della vita completamente mediatizzato – sfuggire allo sguardo altrui è pressoché impossibile, il processo di mediatizzazione appare in continuità con quello di “vetrinizzazione sociale” descritto da Codeluppi: la presenza sui *social* non si limita a mettere in contatto persone lontane, ma «consente [...] di essere più visibili all’interno della grande

⁵⁸ SARTRE, *EN*, cit., pp. 310-311.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l’Invisible*, cit., p. 186.

⁶¹ Su questo, cfr. M.S. LOPATO, *Social Media, Love, and Sartre’s Look of the Other: Why Online Communication is not Fulfilling*, in «Philosophy and Technology», n. 3, 2016, pp. 195-210. Si veda anche, per un’analisi psicopatologica di questo fenomeno, G. STANGHELLINI, *Selfie. Sentirsi nello sguardo dell’altro*, Feltrinelli, Milano 2020.

⁶² D. LYON, *The Culture of Surveillance. Watching as a Way of Life*, Polity Press, London 2018 (tr. it. a cura di G. Balbi e P. Di Salvo, *La cultura della sorveglianza*, LUISS University Press, Roma 2020, p. 20).

⁶³ *Ivi*, p. 25.

vetrina sociale»⁶⁴, moltiplicando così i comportamenti di malafede che cercano di reagire alla pervasività degli sguardi.

Questo processo – per il quale gli atteggiamenti di malafede come l'orgoglio vengono assunti sempre più frequentemente – è anche favorito dalle funzionalità tecniche delle piattaforme digitali, che mettono a disposizione dell'utente tutta una serie di strumenti che Cardon definisce «sistemi metrici della reputazione»⁶⁵. Il numero di *likes*, di *retweets*, di visualizzazioni, permette all'utente di capire se è o non è sintonizzato con l'ordine di significati che si trova davanti e con le aspettative dell'Altro, per essere da lui apprezzato, così da «orientare il proprio comportamento e migliorare gli *score* registrati dai sistemi di misura»⁶⁶.

Il per-sé, davanti ai sistemi metrici della reputazione, agisce con malafede e si nega come trascendenza, inserendosi nell'ordine di significati che gli permettono un apprezzamento altrui, facendosi indicare la direzione dalla fatticità *social* nella quale è gettato: «se non seguo punto per punto le indicazioni degli altri, non mi orienterò più»⁶⁷. Il movimento di trascendenza originario del per-sé si trasforma in un (apparente) *movimento nell'immanenza* della fatticità e del suo ordine di significati al quale – in un processo ricorsivo sulla base dei *feedback* dell'Altro (*likes*, condivisioni ecc.) – il per-sé tenta di adattarsi *per essere visto* in una maniera che possa *inorgoglierlo*.

In questa sfera di malafede, *il modello precede l'evento*, ovvero vi è un ripiegamento delle possibilità del per-sé sull'identità della fatticità e della situazione, ai cui significati il soggetto si piega. Per debolezza, per ridurre la complessità della sua vita, per un *patto di lucidità*: «se un tempo il mondo è partito verso la trascendenza [...] oggi è scaduto nella realtà»⁶⁸. Se lo sguardo è estremamente pervasivo, i significati trascendenti innumerevoli, i sistemi metrici della reputazione sempre a portata di mano e facilmente consultabili, la trascendenza del per sé scadrà in malafede e potrà, davanti a questo mondo significante, «significare ormai soltanto ciò che esso significa»⁶⁹.

⁶⁴ V. CODELUPPI, *La vetrinizzazione sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 55.

⁶⁵ D. CARDON, *À qua révent les algorithmes*, Editions du Seuil, Paris 2015 (tr. it. a cura di C. De Carolis, *Che cosa sognano gli algoritmi*, Mondadori, Milano 2016, p. 22).

⁶⁶ Ivi, p. 23.

⁶⁷ SARTE, *EN*, cit., p. 584.

⁶⁸ J. BAUDRILLARD, *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*, Editions Galilée, Paris 2004 (tr. it. a cura di A. Serra, *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, Cortina, Milano 2006, p. 19).

⁶⁹ Ivi, p. 24.

In questo senso, la vita *online* si configura veramente come un *gioco di ruolo*⁷⁰, nel quale – come nota Floridi – «il sé osserva “l’osservazione di se stesso” posta in essere da altri sé»⁷¹ attraverso i sistemi metrici della reputazione, assumendo una postura di malafede nella misura in cui «il sé utilizza la rappresentazione digitale di se stesso posta in essere dagli altri per costruire un’identità virtuale tramite la quale aspira ad afferrare la propria identità personale»⁷².

Lo sguardo e le attese altrui portano l’utente ad agire per mantenere la sua posizione – se lo sguardo altrui lo apprezza – o per migliorare il suo *score*, rimanendo tuttavia sempre all’interno della dinamica di reificazione e nell’ordine di significati nel quale si trova gettato: «il sé iperconsapevole non smette mai di tentare di comprendere come è percepito dagli altri. [...] lo sguardo digitale può diventare ipnotico: ci si può perdere nella contemplazione della percezione che altri hanno di noi stessi nell’infosfera»⁷³. Quello che Floridi chiama “sé iperconsapevole” è in realtà un soggetto perso nel gioco degli sguardi, che cerca di scrutare nello sguardo altrui la sua identità, assumendo un atteggiamento di malafede che lo porta a mettere tra parentesi la trascendenza che – ontologicamente – è: «nella “danza” della malafede in gioco è la fuga dalla contingenza dell’esistenza»⁷⁴. Davanti alla fatticità *social* e allo “sguardo digitale”, l’azione del soggetto – anche grazie alla semplicità ed immediatezza dei sistemi metrici della reputazione – è dunque volta alla ricerca spasmodica dell’orgoglio, piuttosto che verso la nullificazione del dato.

Tuttavia, proprio affinché questo processo di reificazione possa avvenire, il per-sé deve mantenere nel suo essere quella forza nullificatrice che gli permette di trascendere la trascendenza altrui. Se non rimanesse questo nucleo di nullificazione, se questa potenza originaria non ci fosse, non potrebbe avvenire nulla di tutto ciò che abbiamo descritto. In questo senso, dunque, la reificazione assoluta, la malafede eretta a sistema e la ricerca spasmodica dell’orgoglio, sono rese possibili dal fatto che – inevitabilmente – il per-sé è trascendenza, magari è *condannato* ad esserlo, ma

⁷⁰ Questa potrebbe essere un’applicazione digitale dell’analisi di G. BALDUCCI, *La vita quotidiana come “gioco di ruolo” dal concetto di face in Goffmann alla labeling theory della scuola di Chicago*, Mimesis, Milano 2021.

⁷¹ L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l’Infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017, p. 83.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Ivi, p. 84.

⁷⁴ M. RECALCATI, *Ritorno a Jean Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021, p. 197.

certamente lo è, e lo scopre nell'immanenza del gioco di sguardi proprio nella misura in cui trascende la trascendenza altrui, anche *vivendo* la reciprocità di tale situazione. Del resto, lo stesso Lyon sottolinea come, nella cultura della sorveglianza, le persone «usano le tecnologie di sorveglianza per i propri scopi»⁷⁵. Gli utenti, dunque, sono contemporaneamente vittime e carnefici: reificano venendo reificati, in un processo reciproco e conflittuale che caratterizza il *Mit-sein* digitale esattamente come quello *offline*. Insomma, nel gioco digitale di sguardi si riproducono – sebbene in maniera ancora più radicale – le dinamiche che Sartre tematizza nell'*Essere e il Nulla*, e dunque la reciprocità dello sguardo – la possibilità di *guardare* l'altro – garantisce, seppure in un *Mit-sein* estremamente conflittuale, la resistenza di un'isola di trascendenza, nella misura in cui – per esservi trascendenza trascesa – deve esistere una trascendenza che trascende.

Ma cosa avverrebbe se questa reciprocità venisse meno? Che ne sarebbe della trascendenza del per-sé se si trovasse davanti allo sguardo di un soggetto che non potrà mai divenire oggetto? La realtà digitale sembra averci radicalmente messo di fronte a questa possibilità. Pur nella reificazione assoluta del gioco di sguardi digitali, infatti, un bagliore di trascendenza resisteva, seppur nella forza di reificare l'Altro, guardandolo e sorvegliandolo. Ma se esistesse un Altro che non può diventare oggetto, che guarda senza mai poter essere visto?

4. *Fenomenologia dello sguardo digitale II: il soggetto che non può diventare oggetto*

Anche nella reificazione del gioco di sguardi, dunque, la trascendenza *deve resistere*, anzi: *essa è la condizione di possibilità della dinamica relazionale degli sguardi reificanti*. Ciò Sartre non lo mette mai in dubbio: vi è trascendenza *perché vi è reificazione*, e vi è reificazione *perché vi è trascendenza*, in una relazione dialettica⁷⁶. Tuttavia, vi è un passaggio de *L'Essere e il Nulla* in cui questo “teorema” della reciprocità sembra essere messo in dubbio. Scrive Sartre:

se tuttavia concepisco il “si” impersonale, soggetto di fronte al quale ho vergogna, come qualcosa che non può diventare oggetto [...], se

⁷⁵ LYON, *The Culture of Surveillance*, cit., p. 21.

⁷⁶ Il debito di Sartre nei confronti di Hegel, da questo punto di vista, è tangibile. Si veda E. PACI, *La negazione in Sartre*, in «AutAut», n. 4, 1973, pp. 3-12.

lo pongo come l'unità assoluta del soggetto che non può in nessun modo diventare oggetto, pongo con ciò l'eternità del mio essere-oggetto e perpetuo la mia vergogna⁷⁷.

Davanti a un soggetto che non può diventare oggetto e che *sempre* mi guarda «*realizzo nell'assoluto e ipostatizzo la mia oggettività*»⁷⁸. Sartre sta, in questi passaggi, parlando dello sguardo divino, che a noi non interessa tematizzare direttamente. Quello che ci interessa, al contrario, è compiere una sorta di esercizio di variazione eidetica: la specificità dello sguardo divino sta nell'essere lo sguardo di un soggetto che non può divenire oggetto: questo è, fenomenologicamente, il suo *eidōs*, la sua struttura essenziale. Quando Sartre tematizza questo problema, ovviamente, non lo fa con interessi teologici, ma per mostrare cosa avviene al per-sé quando si trova soggetto ad uno sguardo che non può ricambiare. Sartre si concentra sul *descrivere* gli effetti che un tale sguardo genera e stessa cosa intendiamo fare noi, mostrando come lo sguardo continuo, ininterrotto, pervasivo e non ricambiabile delle piattaforme digitali generi degli effetti molto simili a quelli che Sartre descrive tematizzando lo sguardo divino.

L'elemento cruciale che ci interessa, come abbiamo detto, è che questi sguardi sono sguardi di soggetti che non possono diventare oggetti. Come scrive Zuboff: «i capitalisti della sorveglianza fanno tutto *di noi*, mentre *per noi* è impossibile sapere quello che fanno»⁷⁹. Studiare il capitalismo della sorveglianza tematizzandolo a partire da questo *sguardo asimmetrico*⁸⁰ ci permette di comprendere realmente le forme di potere ad esso sottese, perché saremo in grado di mostrare non solo le sue caratteristiche economiche e politiche – del resto già ampiamente discusse, dalla stessa Zuboff e da altri sociologi⁸¹ – ma riusciremo anche a cogliere in che modo esso modifica la nostra esperienza effettiva del mondo e di noi stessi, risultando, *soprattutto per questo*, una forma di potere estremamente pervasiva. Come è noto, infatti, per il capitalismo della sorveglianza «ogni comportamento imprevedibile equivale ad un guadagno perso»⁸². Corollario di

⁷⁷ SARTRE, *EN*, cit., p. 345.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism*, cit., p. 21.

⁸⁰ A. ANTONILLI, I. ROMUALDI, *Asimmetrie dello sguardo. La sorveglianza e il controllo sociale nell'era digitale*, Morlacchi, Perugia 2020.

⁸¹ Si veda, almeno, Z. BAUMAN, D. LYON, *Liquid Surveillance. A Conversation*, Polity Press, Cambridge 2013 (tr. it. a cura di M. Cupellaro, *Sesto Potere. La Sorveglianza nella modernità liquida*, Laterza, Bari 2015).

⁸² ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism*, cit., p. 165.

questa sentenza è che *il capitalismo della sorveglianza lavora incessantemente per trasformare le possibilità del singolo in probabilità*. A rendere possibile questo slittamento è, ancora una volta, l'atteggiamento di malafede inteso come riduttore di complessità: «il nostro bisogno di una vita efficiente è in contrasto con la tentazione di resistere all'invadenza di tale capitalismo»⁸³. Accettato questo sguardo assoluto, il per-sé viene riorganizzato come UPI (*user profile information*), ovvero viene trattato dallo sguardo assoluto come un tipo, le cui azioni possono essere previste secondo un modello *algorithm based* a cui il soggetto si adegua per ottenere una riduzione di complessità della vita ordinaria⁸⁴.

Lo sguardo digitale fa sì che i modelli matematici *algorithm based* «non solo conoscono i nostri comportamenti, *ma li formano*»⁸⁵. L'incredibile riduzione della complessità che questo sistema genera fa sì che il per-sé possa obliare la sua trascendenza originaria e il soggetto rischia di *non viver-si più come trascendenza*, ma come sequenza lineare deterministica di flussi di dati e di operazioni. Il soggetto, che si vive come determinato da tutti questi *data*, non opererà con trascendenza nei confronti della situazione, *ma si muoverà nella sua immanenza*, trasformando le possibilità – proprie del per-sé – in mere probabilità, calcolabili algoritmicamente.

In questo senso, lo sguardo del capitalismo della sorveglianza, nella sua pervasività, non riattiva soltanto il progetto di aritmetizzazione assoluta, proprio di un certo positivismo, ma riattiva anche le tendenze di quella che Sartre chiamava “psicologia deterministica”, nella quale «l'in-sé si è impadronito di tutti questi *data*, il movente provoca l'atto, come la causa il suo effetto, tutto è reale, tutto è pieno»⁸⁶. Se tutto è pieno, se la catena causale procede senza interruzioni (dato che hai acquistato A, B, C e D, potrebbe piacerti E...), allora il per-sé si degrada, perché la sua specificità sta proprio nell'interrompere questa sequenza, *inserendo il nulla del pieno dell'essere e rompendo l'identità dell'in-sé*. Nella psicologia deterministica, ma anche in quella *algorithm based*, «motivo, atto, fine, costituiscono un *continuum*, un *pieno*»⁸⁷, dove viene obliata la *decompressione d'essere* che il per-sé non soltanto introduce, ma che esso è:

⁸³ Ivi, p. 21.

⁸⁴ Su come questo processo avvenga, da un punto di vista strettamente operativo, cfr. M. DELMASTRO, A. NICITA, *Big Data*, il Mulino, Bologna 2019, pp. 34-37.

⁸⁵ ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism*, cit., p. 18.

⁸⁶ SARTRE, *EN*, cit., p. 507.

⁸⁷ *Ibidem*.

in quanto il per-sé vuol mascherarsi il suo nulla e incorporarsi l'in-sé come suo vero modo di essere, tenta pure di mascherarsi la sua libertà. Il senso profondo del determinismo è di quello di stabilire in noi una continuità, senza soluzione di esistenza in-sé⁸⁸.

Ecco che il per-sé non si muove più con trascendenza verso i suoi possibili, *ma è mosso nell'immanenza dei suoi probabili*. La riduzione di complessità, che il capitalismo della sorveglianza offre, genera – per malafede – una dimenticanza della struttura originaria del per sé e fa sì che l'uomo colga la sua esistenza come calata in un «determinismo causale»⁸⁹ nel quale non si può fare altro che «confondere il per-sé con l'in-sé»⁹⁰.

In una tale *situazione*, il *dato* – in tutti i sensi di questa parola – non viene nullificato, ma *assorge a verità dell'esserci*, nel senso che esso – oramai – costituirà l'esperienza del mondo del soggetto sulla base di una comprensione di sé come *plenum*, come sequenza lineare di informazioni, come *quantified self*⁹¹, e non come potenza che *nullifica il dato*: «il rifiuto della libertà non può concepirsi che come tentativo per cogliersi come essere in-sé»⁹². La coscienza, lungi dall'essere ciò che trascende il dato, «appare in forma di bit»⁹³. Il bit, il dato, determina la coscienza, sia ontologicamente che esistenzialmente.

Ontologicamente, infatti, il capitalismo della sorveglianza abbraccia e recupera le analisi dell'ontologia digitale, per la quale «la rappresentazione di stati di cose attraverso bit non ha limiti»⁹⁴. Se tutto può essere rappresentato tramite bit, ovvero attraverso la combinazione di 0 e 1 tipica dell'aritmetica binaria, allora «le verità su un mondo del genere non possono che essere deducibili algebricamente dai suoi stati fondamentali: si tratta di verità analitiche, commensurabili, in ragione di un “minimo comun divisore”, un fattore comune (il *bit*). Tutte le verità “digitali”, pertanto, si riducono a proposizioni identiche, a mere equivalenze»⁹⁵. In un mondo del

⁸⁸ Ivi, p. 506.

⁸⁹ Ivi, p. 527.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Si veda, su questo, D. LUPTON, *The Quantified Self. A Sociology of Self Tracking*, Polity Press, Cambridge 2012.

⁹² SARTRE, *EN*, cit., p. 507.

⁹³ FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, cit., p. 71.

⁹⁴ E. FREDKIN, *An Introduction to Digital Philosophy*, in «International Journal of Theoretical Physics», n. 2, 2003, p. 191.

⁹⁵ G. CHIURAZZI, *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, Rosenberg & Selliers, Torino 2021, p. 128.

genere, come è evidente, il dominio del principio di identità non può che comprimere il soggetto nella forma dell'in-sé: «pensare che possa esserci una sorta di “algoritmo definitivo” [...] significa quindi pensare che la realtà intera, e noi ovviamente in essa, sia comprimibile»⁹⁶. Una tale immagine del mondo garantisce al capitalismo digitale le basi epistemologiche per prevedere le azioni umane, trasformando il dato da elemento da trascendere a fattore determinante la prassi umana. Il mondo, sulla base del principio di identità, viene ridotto ad assoluta inseità. Non c'è più uno spiraglio in cui la trascendenza possa inserirsi. Se tutto è commensurabile e – in ultimo – esprimibile algebricamente tramite equivalenze (per quanto complesse), allora non può che seguire che, in una tale ontologia, «non c'è il minimo vuoto nell'essere, la minima fessura per la quale il nulla possa infilarci»⁹⁷.

Esistenzialmente, invece, la quantificazione informazionale del soggetto fa sì che – in cambio della riduzione della complessità che il capitalismo della sorveglianza offre – esso rinunci a dirigersi verso le *sue* possibilità, limitandosi a riprodurre le strutture di senso nelle quali è gettato, e che per malafede ha accettato. In un passaggio illuminante de *l'Essere e il Nulla*, infatti, Sartre scrive che, alla potenza nullificante del per-sé, «il mondo non dà consigli»⁹⁸ mentre – potremmo dire noi oggi, abitanti del mondo digitale – il per-sé, degradato ad UPI e ad in-sé sotto lo sguardo del capitalismo della sorveglianza, vive nell'attesa di consigli algoritmici di ogni genere⁹⁹. Il soggetto accetta di mettere tra parentesi la sua trascendenza, si misura attraverso i sistemi metrici della reputazione e accetta di farsi determinare dai suoi dati, *obliando la sua trascendenza originaria*, accettando di farsi tipizzare algebricamente e riducendo la sua prassi ad una mera «coazione a ripetere» che non fa che rinforzare lo *status quo*: un processo conservativo, volto alla mera preservazione dell'identico»¹⁰⁰.

Cade qualsiasi differenza tra per-sé e in-sé: «il soggetto fugge dalla sua libertà facendosi simile ad una cosa, identificandosi ad un essere»¹⁰¹. Il soggetto non si appercepisce più come quell'essere che non è la propria coincidenza e che è in grado di introdurre il nulla nel mondo, ma si identifica sempre di più con la sua UPI: «non vi è nell'in-sé alcuna particella d'essere

⁹⁶ Ivi, p. 136.

⁹⁷ SARTRE, *EN*, cit., p. 114.

⁹⁸ Ivi, p. 515.

⁹⁹ Su questo, per un'analisi anche quantitativa dei suggerimenti algoritmici, cfr. S. STEPHENS-DAVIDOWITZ, *Everybody Lies. Big Data, New Data, and What the Internet Reveals About Who We Really Are*, Dey Street Books, New York 2017.

¹⁰⁰ CHIURAZZI, *Seconda natura*, cit., p. 131.

¹⁰¹ RECALCATI, *Ritorno a Jean Paul Sartre*, cit., p. 197.

che sia distante da sè»¹⁰². Tutto ciò che il soggetto può fare non dipende dalla trascendenza delle sue possibilità, ma dall'immanenza dei suoi probabili, algoritmicamente determinati sulla base dell'ontologia digitale ed accettati dai soggetti per malafede.

Lo sguardo asimmetrico, dunque, erge la malafede a sistema, portando il soggetto a non viverci più come trascendenza – come originaria libertà in grado di nullificare il dato – ma ad accettare e riprodurre l'identico, sulla base di un'ontologia che rende tutto commensurabile e comprimibile algoritmicamente. Questo è, infatti, il grande potere dello sguardo digitale: portare il soggetto a non viverci come trascendenza, in grado di nullificare il dato e produrre evento, riducendolo a flusso deterministico di dati in grado solamente di riprodurre la fatticità nella quale – per malafede – ha scelto di inserirsi.

5. *Conclusioni. Il potere di produrre esperienza: lineamenti per una filosofia della prassi digitale*

Questa forma di potere, che riduce il per-sé a mera inseità, svuotandolo della sua trascendenza, trasformando i suoi possibili in mere probabilità da inserire nel flusso deterministico dei *data*, è stata chiamata, da Berns e Rouvroy, «governamentalità algoritmica»¹⁰³. Non a caso, essi rintracciano in questa governamentalità la straordinaria potenza di «anticipare e intervenire prima che si verifichino i comportamenti possibili»¹⁰⁴. Ciò genera una sorta di “doppio” soggetto, che è ciò che Zuboff chiama UPI, perfettamente integrato con la rete di significati nella quale esso si trova. La mediatizzazione integrale del mondo della vita, congiuntamente alla riduzione di complessità che viene promessa, però, porta il soggetto ad identificarsi in una maniera sempre più stretta con il suo “doppio digitale”, e ciò

fa apparire la funzione fondamentale delle tecnologie di potere algoritmiche: *si tratta di produrre automaticamente delle protensioni immanenti al dispositivo automatico reticolare* formato da tutte le reti interconnesse [...]. *La presa di potere sulle protensioni individuali e col-*

¹⁰² SARTRE, *EN*, cit., p. 114.

¹⁰³ T. BERNs, A. ROUVROY, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, in «Réseaux», n. 1, 2013, pp. 163-196.

¹⁰⁴ Ivi, p. 173

lettive [...] comporta anche una mutazione del rapporto con il possibile, cioè del possibile stesso, in quanto è così *derealizzato in anticipo*¹⁰⁵.

La trascendenza del per-sé, che si dirige verso un possibile, viene sostituita da una sorta di movimento deterministico all'interno dell'immanenza del Reale, recuperando la visione naturalistica della coscienza propria della psicologia cognitivista e determinista: «il *modello computazionale* di questa governamentalità algoritmica fa sistema con il *modello naturalista* del cognitivismo corrente, tale per cui la vita noetica, come quella biologica, viene ridotta a calcolo»¹⁰⁶. Già Husserl aveva intuito che «il compito posto alla psicologia moderna [...] era quello di diventare la scienza delle realtà psico-fisiche degli uomini»¹⁰⁷, intendendo con ciò che il (presunto) *plenum* dell'essere psichico – stando alla psicologia naturalistica a lui contemporanea, ma che ancora oggi appare maggioritaria nella teoria del digitale¹⁰⁸ – doveva essere matematizzato esattamente come il *plenum* dell'essere, generando, sul piano teoretico, quella *confusione tra in-sé e per-sé* che Sartre tematizza ne *L'Essere e il Nulla*.

Tuttavia, sul piano ontologico del *cogito*, risulta evidente che il per-sé non subisce delle mutazioni strutturali, e non potrebbe che essere così: il *cogito*, proprio perché è, è trascendenza e non può che essere tale. Se il *cogito* viene ridotto a flusso di dati o a processi fisico-chimici, ciò potrà essere un utile strumento epistemologico, *ma non implica in alcun modo una ridefinizione ontologica della coscienza*. Ovviamente, questo non implica che, da un lato, non vi sia qualcuno che tenti di operare questa riduzione e, dall'altro, – ed è la cosa più importante – esiste la possibilità di dimenticare questa *libertà* che è *originaria* e si ribella alla riduzione. *Il vero pericolo è la*

¹⁰⁵ B. STIEGLER, *La société automatique. 1. L'avenir du travail*, Libraire Arthème Fayard, Paris 2015 (tr. it. a cura di S. Baranzoni, I. Pelgreffi e P. Vignola, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano 2019, p. 215).

¹⁰⁶ Ivi, p. 224.

¹⁰⁷ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959 (tr. it. a cura di E. Filippini e E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2015, § 58, p. 218).

¹⁰⁸ Il riferimento più autorevole è M. MINSKY, *The Society of Mind*, Simon & Schuster, New York 1985, che sostiene che l'intera attività noetica possa essere espressa in forma algoritmica. Ancora più radicale è I. AYRES, *Super Crunchers. Why Thinking-by-Numbers is the New Way to be Smart*, Random House, New York 2007, che sostiene invece che – normativamente – bisognerebbe abbandonare qualsiasi tipo di ragionamento non algoritmizzabile nei processi di *decision making*.

malafede, cioè il dimenticare, davanti alla potenza obiettiva e calcolante, che il *cogito* è prima di tutto trascendenza, riserva attiva del possibile.

Come nota Recalcati, infatti, nella malafede «il soggetto vorrebbe darsi una consistenza d'essere che, in realtà, non possiede»¹⁰⁹. Non c'è dubbio, insomma, che la riduzione oggettivistica della *big data analytics* potrà portare i soggetti – grazie alle incredibili funzionalità tecniche e alle riduzioni di complessità che opera (esattamente come l'aritmetizzazione per Husserl¹¹⁰) – ad un *oblio* di quella soggettività che non è determinata causalmente e linearmente, ma che è *immediatamente* trascendenza: «nullificazione della fatticità»¹¹¹. Tuttavia, *essa non potrà modificare ontologicamente la struttura trascendente del per-sé*, perché il soggetto quella “consistenza d'essere”, che ricerca nella malafede, semplicemente *non la possiede*.

Ma, proprio per questo, il potere dello sguardo digitale è molto più pervasivo di quanto potessimo immaginare. Non sono il fatturato delle *big tech* o il loro legame con i governi a rendere questo sguardo così potente: *la sua forza sta nel fatto che esso riorganizza completamente la nostra esperienza del mondo e la nostra auto-percezione*, facendo sì che, al per-sé, non si possa manifestare «nessun momento epocale, fattore di biforcazione, ma anche di trasgressione»¹¹², perché *la malafede è oramai eretta a sistema*.

Non ci sono momenti epocali perché «questa assenza di epoca è una *epochè*»¹¹³: è l'*epochè* della malafede, che si limita a non chiedere troppo, *mettendo tra parentesi la trascendenza originaria del per-sé*. Il per-sé *non si vive più come trascendenza*, quasi ignora questo suo potere di nullificare il dato. Assistiamo ad una vera e propria metamorfosi della nozione di *dato*. La soggettività smette di essere quella *potenza* che trascende il dato, e *viene intesa come determinata dal flusso di dati*. Eppure, ed è da qui che potrebbe partire una filosofia umana per il mondo digitale, non siamo davanti ad una metamorfosi *ontologica* del dato e del soggetto. Siamo, come abbiamo più volte sottolineato, davanti ad un *occultamento*: il dato rimarrà sempre qualcosa da trascendere, ma la forza dello sguardo digitale, che attiva la nostra malafede, *ce lo fa vivere come intrascendibile*.

Si tratta, dunque, di porre una vera e propria *filosofia della prassi digitale* che, recuperando le intuizioni sartriane, possa – da un lato – decostruire

¹⁰⁹ RECALCATI, *Ritorno a Jean Paul Sartre*, cit., p. 197.

¹¹⁰ Su questo, cfr. G. PIANA, *Conversazioni su “La crisi delle scienze europee”* di Husserl, LULU, Milano 2013, p. 76.

¹¹¹ SARTRE, *EN*, cit., p. 511.

¹¹² STIEGLER, *La société automatique*, cit., p. 224.

¹¹³ *Ivi*, p. 227.

la trascendenza del dato e – dall'altro – restituire al per-sé quella che è la sua caratteristica principale: la capacità – inserendo il nulla nell'essere – di produrre esperienza, e dunque evento, evitando che *altri* lo faccia al suo posto¹¹⁴. La sfida teoretica ed etico-politica¹¹⁵ – davanti alla *big data analytics* e allo sguardo digitale – ruota proprio attorno a questo punto: chi ha il potere di produrre esperienza, e dunque storia? È sulla base di questa domanda, contemporaneamente etica e teoretica, che si può innestare una teoria critica nei confronti del digitale, che vada oltre la denuncia – pur necessaria – degli effetti e delle pratiche del capitalismo della sorveglianza, e che invece ponga il tema – assolutamente cruciale, anche da un punto di vista politico – del diritto degli umani a produrre Storia e a generare autonomamente la propria esperienza.

¹¹⁴ Per farlo, è necessario che la filosofia affianchi la *computer science* in tutte le sue fasi. Molti studi hanno mostrato empiricamente come in realtà la riduzione algoritmica sia basata su una pesante astrazione, e come le previsioni macchiniche si fondino in realtà su delle scelte che non sono epistemologicamente neutre: la presa di coscienza di questa distorsione epistemologica, affiancata da una filosofia che metta al centro la prassi umana, dovrebbe mostrare non semplicemente l'immoralità sottesa alle pratiche di riduzionismo matematizzante, ma anche l'assoluta incapacità, allo stato dell'arte, della *big data analytics* di dar conto efficacemente e senza astrazioni della prassi umana. Su questo, cfr. E. ЕКВІА, *Big Data, Bigger Dilemmas: A Critical Review*, in «Journal of the association for information science and technology», n. 8, 2015, pp. 1523-1545.

¹¹⁵ Possiamo solo accennarlo, ma è del tutto evidente che la tipizzazione algoritmica – da un punto di vista morale – renda impossibile pensare ad un universale concreto e singolare, mantenendo il soggetto nell'ordine della generalità e dell'universalità astratta. Cfr. Russo, *Per un esistenzialismo critico*, cit., p. 124: «ciò che Sartre teme è che l'universalità astratta [...] contribuisca a una sorta di legittimazione della morale istituzionalizzata e a un appiattimento della singolarità nella generalità».