

LA SOCIETÀ PANDEMICA

Agostino Cera

Premessa. *Errare è umano, perseverare è umano troppo umano*

Lo scorso aprile, a qualche amico che mi chiedeva se avessi letto l'intervento di tal filosofo sulla vicenda pandemica, risposi – con uno scetticismo ostentato, non privo di una vena di compiacimento – che io diffidavo per principio del pensiero filosofico quando si esercita nell'ermeneutica in tempo reale di fenomeni in corso. Ché quello era un vicolo cieco, che su quella buccia di banana avevo visto scivolare pensatori di prim'ordine, ai quali mi affidavo (e mi affido) da sempre per cercare di interpretare lo spirito complessivo del nostro tempo: le sue tendenze di fondo, non le sue escrescenze superficiali, per quanto appariscenti. Le interpretazioni di Günther Anders sul jazz o sulla televisione, quelle di Jacques Ellul sul computer – a essere molto indulgenti, le si potrebbe definire “datate” o sprovvedute – rappresentavano per me dei moniti chiarissimi circa certe disavventure di una filosofia oltremodo disinvolta. E se avevano fallito loro, figurarsi io... Dopo aver sciorinato cotanti argomenti, rispondevo al mio interlocutore che non avevo né avrei letto quell'intervento e men che meno mi sarei mai cimentato in un esercizio del genere. Spero perlomeno di non aver aggiunto – ma non posso garantirlo – qualcosa del tipo «il *theorein* esige distanza».

Le pagine che seguono rappresentano il mio secondo cimento al cospetto del fenomeno pandemico. Il primo, risalente a giugno e dal titolo *L'ideologia del dato. Ermeneutica e pandemia*¹, aveva per tema la fiducia cieca – l'idolatria – nel dato numerico e la conseguente sfiducia nell'ermeneutica: un combinato disposto dalle pericolose ripercussioni sulle nostre possibilità di comprensione e gestione della vicenda, del tutto eccezionale, nella quale ci siamo imbattuti.

Mi sembrava doveroso, per onestà intellettuale, far precedere le seguenti pagine da questa “confessione di incoerenza”, che spero il lettore mi abbuoni come “peccato di umanità”. A mia parziale giustificazione posso addurre soltanto il fatto che il fenomeno pandemico si è rivelato e si sta rivelando, contro ogni cautela, diffidenza e snobismo, un non comune *detonatore teoretico*: uno di quegli “oggetti” capaci di stimolare in maniera straordinaria il pensiero, ponendolo dinanzi a: evidenze, criticità, scenari, suggestioni... poco o per nulla visibili in un contesto “normale”.

Nel merito, questa mia seconda prova si propone di evidenziare il nesso non occasionale che intercorre fra tre parole chiave, che incarnano altrettante possibili caratterizzazioni del sostantivo “società”. Tre modi per nominare e interpretare la nostra società: *network*, *tecnica*, *pandemia*. Più precisamente, proverò a chiarire in che senso la *network society* – una ormai nota formula, coniata dal sociologo Manuel Castells – è

¹ Cfr. A. Cera, *L'ideologia del dato. Ermeneutica e pandemia*, in: «Le parole e le cose². Letteratura e realtà», <<http://www.leparoleelecose.it/?p=38531>> (visto il 28.10.2020).

intrinsecamente una *techno-society* (o *Gestell-society*) e in che misura una tale vocazione la esponga costitutivamente al rischio di trasformarsi in una *pandemic society*. In una *società pandemica*, nel senso di un incubatore ideale di fenomeni pandemici.

1. *La network society ovvero l'epoca del pan-antropismo*

Alla metà degli anni Novanta, in prossimità del nuovo millennio, il sociologo spagnolo Manuel Castells ha elaborato una proposta analitica ed ermeneutica – consegnata a tre imponenti volumi e a una serie, ormai considerevole, di altri scritti² – allo scopo di definire, decrittare il tempo che viviamo. Si tratta della sua personale ricetta per cercare – parafrasando Hegel – di «apprendere il proprio tempo in pensieri»³. A suo parere, la nostra è una *network society*: «una società la cui struttura sociale è fatta di networks», emergente «dall'interazione tra organizzazione sociale, cambiamento sociale e un paradigma tecnologico [*technological paradigm*] costituito da informazione digitale e tecnologie della comunicazione»⁴. Con «struttura sociale», Castells intende «gli accordi organizzativi tra esseri umani in relazioni di: produzione, consumo, riproduzione, esperienza e potere, espresse in comunicazioni significative codificate dalla cultura»⁵.

In buona sostanza, Castells ha cercato di incanalare, disciplinare in chiave scientifica quelle che frattanto si sono trasformate in evidenze lampanti, delle quali ciascuno di noi fa esperienza: diretta, concreta e quotidiana. Ovvero che ci muoviamo in un contesto generale sempre più: omogeneo, interconnesso e interdipendente. Che abitiamo un mondo globalizzato. I *networks*, le reti, «constituiscono la nuova morfologia sociale delle nostre società» le quali, in ossequio alla «logica del networking [*networking logic*]», prevedono che in esse viga «la preminenza della morfologia sociale sull'azione sociale»⁶. Un network è un

set di nodi interconnessi. Un nodo è il punto in cui una curva interseca se stessa. Un network non ha un centro, soltanto nodi [...] Che cosa sia un nodo, in termini concreti, dipende dal tipo di concreti network dei quali parliamo [...] I nodi esistono e funzionano solo come componenti dei network. Il network è l'unità, non il nodo⁷.

La *archè kineseos* della *network society* è il «*flussos*» [*flow*], a dire del carattere “liquido” (per citare l'ormai abusata etichetta di Bauman), immateriale che la realtà nel suo complesso viene assumendo all'interno di questa peculiare cornice. Ciò posto, non

² Cfr. M. Castells, *The Rise of the Network Society (The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. I)* (1996), Malden (MA) e Oxford (UK), Wiley-Blackwell, 2010; Id., *The Power of Identity (The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II)* (1997), Malden (MA) e Oxford (UK), Wiley-Blackwell, 2010; Id., *End of Millennium (The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. III)* (1998), Malden (MA) e Oxford (UK), Wiley-Blackwell, 2010.

³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio* (1821), tr. it. a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 15.

⁴ M. Castells (ed.), *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*, Cheltenham (UK) e Northampton (MA), Edward Elgar, 2004, p. xvii.

⁵ Ivi, p. 3.

⁶ Id., *The Rise of the Network Society*, cit., p. 500.

⁷ Id., *The Network Society*, cit., p. 3.

sarebbe una forzatura sostenere che la forma ontologica preminente all'interno della network society – il modo in cui gli enti, le cose vengono in essa interpretati e “maneggiati” – sia quella del *dato*. Cioè, dell'ente ridotto alla sua sola consistenza informazionale, vale a dire: alla sua sola computabilità. Appena un passo oltre questa affermazione si dà l'incontro fatale tra la network society e ciò che Yuval Noah Harari, nel suo bestseller *Homo Deus*, definisce «*datismo [datism]*» ovvero la convinzione che «l'universo consiste di flussi di dati [*data flows*] e che il valore di ciascun fenomeno o entità è determinato dal suo contributo all'elaborazione dei dati»⁸. In quanto «religione dei dati»⁹, il datismo si impone come l'unico culto ancora ammissibile in un mondo definitivamente secolarizzato, integralmente razionalizzato.

Nella network society il capitalismo trova un ambiente ideale, nel quale proliferare ed evolversi ulteriormente. Il *network capitalism* produce infatti «il meta-network dei flussi finanziari [*financial flows*]», laddove «l'intero capitale viene uguagliato nella democrazia mercificata del *profit-making*»¹⁰. Come nota giustamente Castells, la metamorfosi in atto non si limita al pur decisivo orizzonte economico e sociale. Il cambio di paradigma qui in questione assurge a un ordine di grandezza superiore: storico-epocale. La network society andrebbe perciò intesa come il contesto nel quale si compie il progetto dell'intera modernità: il weberiano «disincanto del mondo». Qui e ora ha luogo la definitiva eclissi della differenza cosmologica tra «mondo e mondo umano»¹¹, nel senso che quest'ultimo occulta interamente il primo, lo fagocita. Ne segue che la millenaria distinzione/dialettica tra natura e cultura o tra natura e società risulta accantonata in quanto rivelantesi obiettivamente inattuale, irrimediabilmente antiquata¹².

Il risultato di simili premesse è che l'avvento della network society non marca una qualche “fine della storia”, bensì il suo inizio. Meglio: il suo nuovo inizio. «La storia», scrive Castells, «è solo all'inizio, se con “storia” intendiamo il momento in cui, dopo millenni di battaglia preistorica con la natura, prima per sopravvivere, poi per conquistarla, la nostra specie ha raggiunto il livello di conoscenza e organizzazione sociale che ci consentirà di vivere in un mondo prevalentemente sociale»¹³. Ci troviamo così al «principio di una nuova era, l'era dell'informazione [*the Information Age*]», segnata da una «autonomia della cultura»¹⁴. Uno spettacolo, avverte Castells, che potrebbe risultarci anche poco gradevole, ma dinanzi al quale non possiamo più distogliere lo sguardo.

⁸ Y. N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2015), tr. it. di M. Piani, Milano, Bompiani, 2019, p. 449.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ M. Castells, *The Rise of the Network Society*, cit., p. 503.

¹¹ Sul tema della differenza cosmologica cfr. K. Löwith, *Mondo e mondo umano* (1960), in Id., *Critica dell'esistenza storica*, tr. it. di A. Künkler Giavotto, Napoli, Morano, 1967, pp. 317-359.

¹² Sulla trattazione di questa tematica in anni recenti, mi limito a segnalare il lavoro di Philippe Descola, del quale si può vedere: *Oltre natura e cultura* (2005), tr. it. a cura di N. Breda, Firenze, SEID, 2014.

¹³ M. Castells, *The Rise of the Network Society*, cit., pp. 508-509.

¹⁴ *Ivi*, p. 509.

In quanto passaggio storico irreversibile, la network society realizza quello che potremmo definire *pan-antropismo*, una sorta di evoluzione naturale dell'antropocentrismo, la sua versione assolutizzata. Allorché l'eclissi della differenza cosmologica si compie, la sfera culturale assume un carattere totalizzante e potenzialmente totalitario: quello di un orizzonte umano del tutto autoriferito. Ci troviamo implicati in una cornice all'interno della quale risulta pressoché impossibile rapportarsi a qualcosa che si sottragga a una misura umana. La network society si impone come il più fedele invero, a più di due millenni di distanza, del motto protagoreo del *metron anthropos*. A questo riguardo, suonano ancora attuali le parole pronunciate da Werner Heisenberg più di mezzo secolo fa: «per la prima volta nel corso della storia, l'uomo ha di fronte a se solo se stesso»¹⁵.

2. La network society come techno-society (Gestell-society)

Sulla scorta di quanto appena argomentato, la network society si caratterizza come la cornice epocale all'interno della quale l'essere umano si trasforma nel demiurgo di se stesso e di tutto ciò che lo circonda, l'inedito contesto nel quale il sogno prometeico si tramuta finalmente in realtà. Va da sé, che il sogno prometeico possa realizzarsi soltanto grazie al dono prometeico *par excellence*: la *techne*.

Le parole di Castells citate in apertura lo confermano senza possibilità di equivoco: la network society è «la struttura sociale risultante dall'interazione tra organizzazione sociale, cambiamento sociale e un *paradigma tecnologico*». A sua volta, un paradigma tecnologico «organizza una serie di scoperte tecniche attorno a un nucleo e a un sistema di relazioni che incrementa la prestazione di ogni specifica tecnologia»¹⁶. Ne segue che *la network society è una technological society*, una società tecnologica, sebbene non solo questo. In particolare, si tratta di una società cresciuta a immagine e somiglianza di un «paradigma tecnologico del tutto nuovo: l'informazionalismo [*informationalism*]»¹⁷. L'inedito paradigma «della information technology fornisce la base materiale per la sua [della forma networking di organizzazione sociale] espansione pervasiva attraverso l'intera struttura sociale»¹⁸.

Ciò premesso, il dato di fatto che la network society corrisponda (anche) a una technological society può assumere un significato molto diverso, a seconda del modo in cui viene interpretato il concetto di tecnica. A quale tipo di tecnica faccia riferimento Castells, risulta chiaro:

al cuore del cambiamento tecnologico che ha scatenato il potere dei networks c'è stata la trasformazione dell'informazione e delle tecnologie di comunicazione [...] ciò ha consentito la fondazione di un nuovo paradigma tecnologico, consolidatosi negli anni Settanta, soprattutto negli Stati Uniti [...] inaugurando ciò che ho caratterizzato, descrittivamente, come era dell'informazione¹⁹.

¹⁵ W. Heisenberg, *L'immagine della natura nella fisica contemporanea* (1953), in *Le arti nell'età della tecnica*, tr. it. a cura di M. Guerri, Milano-Udine, Mimesis, 2001, pp. 29-41 (citazione p. 36).

¹⁶ M. Castells (ed.), *The Network Society*, cit., p. 8.

¹⁷ Ivi, p. 7.

¹⁸ Id., *The Rise of the Network Society*, cit., p. 500.

¹⁹ Id., *The Network Society*, cit., p. 6.

Quanto alla definizione della nostra epoca come era dell'informazione, Castells chiarisce: «ciò che intendiamo realmente, e ciò che ho sempre inteso, è che la nostra società è caratterizzata dal potere incorporato nella tecnologia dell'informazione [*information technology*], posta al cuore di un paradigma tecnologico interamente nuovo, che ho chiamato informazionalismo»²⁰. Tradotto in termini ancora più attuali, Castells fa riferimento a quell'evoluzione della tecnica sulla quale si concentra da anni il lavoro, ormai molto noto, di Luciano Floridi (lavoro esemplato nel concetto di «infosfera»)²¹, a cui ha fatto da apripista l'impegno pionieristico sui temi del digitale profuso sin dagli anni Ottanta del secolo scorso da autori quali Rafael Capurro.

D'altra parte, per quanto aggiornata e documentata, da un punto di vista strettamente filosofico l'interpretazione della tecnica esibita da Castells appare riconducibile al *topos* secondo il quale essa incarnerebbe «un dispositivo» o «un *instrumentum*», cioè «un mezzo in vista di fini», una «attività dell'uomo»²². Si tratta, in altri termini, di quella «definizione [*Bestimmung*] strumentale e antropologica della tecnica»²³ già descritta e criticata a suo tempo da Heidegger, a detta del quale il limite strutturale di una tale definizione sta nel fatto di essere «puramente esatta». Poiché, «quello che è puramente esatto non è ancora senz'altro vero»²⁴. L'impressione è che, agli occhi di Castells, il termine «tecnica» rappresenti poco più che il nome collettivo da applicare a una serie di procedure e procedimenti (le tecnologie/tecniche). Vale a dire, che dal suo approccio traspare una attenzione minima al significato della tecnica in quanto tale e per se stessa ovvero come fenomeno storico-epocale.

Questa interpretazione «debole» della tecnica si inserisce perfettamente nel flusso dell'attuale *mainstream* della filosofia della tecnica, avviato all'incirca trent'anni fa con il cosiddetto *empirical turn*²⁵. Più precisamente, in questo caso si tratterebbe di quella che Philip Brey definisce la versione «*society-oriented*» dell'*empirical turn*: la versione *light*, a fronte di quella *hard* rappresentata da un approccio «*engineering-oriented*»²⁶. A mio parere l'intera parabola dello *empirical turn* della filosofia della tecnica culmina in un *ontophobic turn*: una svolta ontofobica, consistente nel rigetto del proprio retroterra heideggeriano (e più in generale continentale), bollato interamente come essenzialistico e deterministico. Oltre che apocalittico²⁷. Su queste basi, la filosofia della tecnica subisce una graduale

²⁰ Ivi, p. 7.

²¹ Si veda almeno L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo* (2014), tr. it. di L. Floridi, Milano, Raffaello Cortina, 2017.

²² M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1954), in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, pp. 5-27 (citazione p. 5).

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. 6.

²⁵ Sull'*empirical turn* cfr. H. Achterhuis (ed.), *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn* (1997), tr. ingl. di R. P. Crease, Bloomington/Minneapolis, Indiana University Press, 2001.

²⁶ Ph. Brey, *Philosophy of Technology after the Empirical Turn*, in «*Techné: Research in Philosophy and Technology*» 14, 1, 2010, pp. 36-48, p. 41, <<https://doi.org/10.5840/techne20101416>>.

²⁷ Su questi temi sia concesso il rinvio a: A. Cera, *Beyond the Empirical Turn (Elements for an Ontology of Engineering)*, in corso di pubblicazione.

metamorfosi epistemica che mira a trasformarla in una attività di problem-solving, o meglio in ciò che Franco Volpi definiva *filosofia al genitivo*: «una riflessione che sicuramente richiama una meritoria attenzione sul fenomeno di cui si occupa, ma che sostanzialmente svolge una funzione soltanto ancillare e subalterna, scarsamente orientativa». A suo avviso, «il rischio delle numerose filosofie al genitivo» era quello «di ridurre la riflessione filosofica a una nobile anabasi, a una ritirata strategica dalle grandi questioni per rifugiarsi in problemi di dettaglio»²⁸.

Come detto, malgrado i suoi molti ed evidenti pregi, la network society descritta da Castells sembra confluire interamente nell'alveo dello *empirical turn* come *ontophobic turn*: in una interpretazione filosoficamente debole (“al genitivo”) della tecnica. Il modo in cui la network society aderisce a questo approccio debole consiste, paradossalmente, proprio nel sostenere che l'informazionalismo, cioè l'era dell'informazione, corrisponda a un paradigma della tecnica interamente nuovo. Vale a dire: un paradigma complesso e articolato finché si vuole, ma che muove dall'assunto – tipico dell'*empirical turn* – di non guardare più alla tecnica come fenomeno epocale (approccio che corrisponderebbe a quella che, ancora Volpi, definisce «filosofia della tecnica al nominativo»²⁹), preferendo invece interpretarla soltanto come il minimo comune denominatore o il nome collettivo delle singole tecniche/tecnologie. Nella migliore delle ipotesi, il loro collante sociale.

Al contrario, ritengo che la tecnologia dell'informazione e della comunicazione vadano ricondotte all'interno di una interpretazione filosoficamente forte – o, se si preferisce, “classica” – della tecnica. Mi riferisco, in particolare, alla versione canonica di una tale interpretazione classica: quella incarnata dal paradigma tecnico heideggeriano, improntato sull'idea del «*Gestell* (im-posizione)», ossia sulla convinzione che «l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico»³⁰. Il paradigma del *Gestell* esprime a sua volta una configurazione complessiva della realtà – «il modo di disvelamento che vige nell'essenza della tecnica moderna»³¹ –, all'interno della quale: l'essere dell'ente viene interpretato come «fondo [*Bestand*]» ovvero come materia prima o risorsa; l'essere umano diventa fondo esso stesso (ciò che Günther Anders definisce *homo materia* o Hannah Arendt *animal laborans*); mentre la relazione tra uomo e mondo risulta all'insegna di una «pro-vocazione [*Herausforderung*]» che guarda alla natura come a un magazzino e serbatoio di risorse, pretendendo «che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata»³².

Poggiando su una interpretazione filosoficamente debole della tecnica, la network society può emergere al massimo come una technological society: un contesto sociale caratterizzato dalla presenza sempre più invasiva di una pletora di *gadgets* e *devices* (tecniche/tecnologie), ma rispetto al quale “la tecnica” in quanto tale rappresenta un accidente (un orpello, al massimo una peculiarità), cioè non un tratto dirimente, non una cifra sostanziale. Diversamente, il recupero di una interpretazione filosoficamente forte

²⁸ F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2004 (nuova edizione accresciuta), pp. 146-147.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 5.

³¹ *Ivi*, p. 15.

³² *Ivi*, p. 11.

di essa (e con essa della possibilità di una filosofia della tecnica al nominativo) credo incarni la necessaria precondizione per la comprensione del vero nesso che intercorre tra network society e tecnica. Più precisamente, una tale interpretazione fa emergere la network society come quella cornice all'interno della quale la tecnica (in quanto fenomeno epocale) si impone come *Weltanschauung* o *grand récit*. Come ciò che Anders definisce l'attuale «soggetto della storia»³³. Sulla scorta di una tale prospettiva ermeneutica, la network society non corrisponde semplicemente a una technological society (la tecnica come accidente della struttura sociale), ma piuttosto a una *techno-society* o meglio a una *Gestell-society* (la tecnica come sostanza della struttura sociale).

A mio avviso, l'esplicitazione del reale nesso vigente tra network society e tecnica consente una interrogazione filosoficamente più efficace del fenomeno pandemico. Voglio dire, che è solo nella misura in cui la network society si rivela una technosociety o *Gestell-society* (cioè, non una mera technological society), che essa può rivelarsi anche una *pandemic society*: una società pandemica.

3. La società pandemica

«Un flusso ulteriore è stato aggiunto allo “spazio dei flussi” [...] il nuovo flusso è quello del coronavirus»³⁴. Come a dire, che la *network society* è (anche) una *pandemic society*.

Questa affermazione si presta a una interpretazione duplice. La prima esprime la constatazione di una realtà di fatto, di una semplice coincidenza temporale: la vicenda del covid-19 ha avuto luogo (sta avendo luogo) nel contesto di quella che definiamo network society. La seconda interpretazione suggerisce invece un nesso eziologico tra questi due fenomeni, ragion per cui la loro compresenza non rappresenterebbe una semplice coincidenza. Questa seconda interpretazione sfocia in maniera naturale nella domanda: *è possibile che la network society rappresenti un ambiente particolarmente adatto, un incubatore ideale, per i fenomeni pandemici? O addirittura che la network society sia costitutivamente esposta al rischio di trasformarsi – di “evolvere” – in una pandemic society?*

Che questa connessione non sia del tutto casuale – e che perciò la domanda appena formulata non sia del tutto peregrina – lo suggeriscono, tra i molti possibili, due esempi altamente icastici tratti dalla cultura popolare. Esempi nei quali abbiamo scoperto, *ex post* e nostro malgrado, delle involontarie Cassandra rispetto a ciò che poi è effettivamente e puntualmente accaduto. Mi riferisco al blockbuster di Steven Soderbergh (scritto da Scott Z. Burns, con la consulenza dell'epidemiologo W. Ian Lipkin) *Contagion* (2011) e al bestseller *Spillover* di David Quammen (2012)³⁵. Il primo ci ha aperto gli occhi (ci ha dato le immagini), il secondo le orecchie (ci ha dato le parole) per cominciare a decifrare quanto stiamo vivendo.

³³ G. Anders, *L'uomo è antiquato 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. di M. A. Mori, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 251-276.

³⁴ B. Olivier, *The Coronavirus and the Rise of the Network Society*, in «Mail & Guardian: Africa's Best Read» <<https://mg.co.za/article/2020-05-02-the-coronavirus-and-the-rise-of-the-network-society/>> (visto il 28.10.2020).

³⁵ D. Quammen, *Spillover. L'evoluzione delle pandemie* (2012), tr. it. di L. Civalleri, Milano, Adelphi, 2014. Il termine “spillover” significa: traboccamento, fuoriuscita, diffusione.

Più di un secolo fa Nietzsche compendia in sei mosse lo scacco matto che, lungo un percorso bimillenario, la metafisica infliggeva a se stessa facendo collassare dall'interno il dualismo ontologico tra «mondo vero» e «mondo apparente», di matrice platonico-cristiana. Sicché, ai suoi occhi, «la storia di un errore» prendeva la forma del resoconto di «come il “mondo vero” finì per diventare favola»³⁶.

Per analogia, oggi potremmo parlare delle cinque mosse, descritte da Soderbergh, con cui la network society – in quanto *Gestell*-society – mette in scacco se stessa, trasformando (per di più, nel giro di pochi mesi) l'eden tecnologico in un incubo: globalizzato, in tempo reale e a reti unificate. Mi riferisco, in particolare, all'ultima scena di *Contagion*: sinossi mirabile di questo scacco matto in cinque mosse o, per restare più in tema, di questo meta-network composto di cinque nodi. 1) Primo nodo/prima mossa: il caterpillar che abbatte la foresta e sfratta i pipistrelli dal loro habitat naturale; 2) Secondo nodo/seconda mossa: l'incontro tra il pipistrello sfrattato e il maiale, nel contesto di un allevamento intensivo (primo *spillover*); 3) Terzo nodo/terza mossa: l'acquisto del suino infetto da parte di un macellaio al dettaglio 4) Quarto nodo/quarta mossa: l'incontro ravvicinato tra un cuoco, rifornitosi proprio da quel macellaio, e la pietanza infetta (secondo *spillover*, cioè zoonosi)³⁷; 5) Quinto e ultimo nodo/quinta e ultima mossa: la stretta di mano fra occidente (la donna d'affari impersonata da Gwineth Paltrow) e oriente (il cuoco), che sancisce e sigilla, all'insegna della globalizzazione, la metamorfosi dell'epidemia in pandemia. Scacco matto. «*Incipit tragoedia*»³⁸.

Questa ricostruzione, che fino a pochi mesi fa avremmo definito fantasiosa, hollywoodiana, conferma una volta di più lo statuto epocale della tecnica, nel senso che l'adozione del punto di vista tecnico (va da sé, della tecnica in senso filosoficamente forte) rappresenta una delle poche prospettive, forse l'unica, in grado di decifrare la logica di fondo di ciò che è accaduto. Anzitutto il modo in cui è saltato fuori il virus: a causa della nostra pro-vocazione a oltranza nei confronti degli ambienti naturali (dentro i quali ci inseriamo senza chiedere permesso, sfrattandone gli abitanti di sempre. Virus inclusi), ma anche di quelli antropici (la violenza con cui vengono stravolti insediamenti rurali secolari per farne, da un giorno all'altro, delle “città moderne”). Il modo in cui il virus si è diffuso, potendo fare il giro del mondo comodamente e rapidamente (in business class). Ma soprattutto ciò che comporterà il post-pandemia: un orizzonte che, tra l'altro, sembra differirsi costantemente. Di fase in fase, di ondata in ondata. Ognuno di questi passaggi diventa pienamente intelligibile utilizzando la tecnica come filtro ermeneutico, poiché ognuno di questi passaggi parla il linguaggio di un'epoca nella quale la tecnica si impone come l'unica possibile *koinè*, l'unico credibile soggetto della storia. Di qui si può evincere la seguente regola generale, già anticipata a chiusura del paragrafo precedente: è solo nella misura in cui la network society si rivela una techno-society o

³⁶ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello* (1888), tr. it. di F. Masini, Milano, Adelphi 2008¹¹, pp. 46-47.

³⁷ Approfitto per ricordare che il termine zoonosi indica la trasmissione di un agente patogeno dagli animali agli umani.

³⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1887), in Id., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, tr. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 1993⁹, pp. 21-335, pp. 249-250 (af. 342).

Gestell-society (cioè, non una mera technological society), che essa può rivelarsi anche una *pandemic society*.

La vicenda pandemica racconta la versione *updated* del famoso apologo della teoria del caos. Il cosiddetto *effetto farfalla*. «Il batter d'ali di una farfalla in Brasile che può provocare un tornado in Texas»³⁹, adesso diventa: «il morso che l'abitante di un villaggio cinese (villaggio che in un batter di ciglia è diventato una megalopoli) dà all'ala di un pipistrello può provocare una strage di anziani nelle RSA del Nord Italia». Di conseguenza, d'ora in poi il contadino cinese non avrà più la libertà, che invece hanno avuto per secoli i suoi antenati, di mangiare ali di pipistrello (questa considerazione vale del tutto a prescindere dal giudizio di merito nei confronti di una tale abitudine gastronomica), poiché dalla persistenza di quella singolare pratica culinaria – che è anche, piaccia o no, una testimonianza di biodiversità culturale – potrebbe dipendere la salute del mondo intero. Ebbene, di fronte a un argomento di tale inoppugnabile buon senso, di tale stringente (asfissiante) ragionevolezza non ci può essere obiezione che tenga. Non c'è scelta. La cosa giusta da fare è solo una e questa inoppugnabilità le fa assumere un carattere necessario, la circonfonde di un'aura destinale.

Ne deriva che la razionalizzazione si delinea sempre più come una forma di disciplinamento universale, come il solo minimo comune denominatore possibile all'interno di una *network society*. Come un ineluttabile destino globale. Se la provocazione – in senso heideggeriano – è il male (il virus), la razionalizzazione integrale appare il solo possibile *pharmakon* (il vaccino). Ai problemi causati dalla tecnica si può replicare soltanto con soluzioni tecniche: *contro la tecnica, ci vuole più tecnica*. La diffusione planetaria del combinato disposto di tecnica e razionalizzazione viene assumendo il carattere di uno spartiacque epocale irreversibile. A tale riguardo, Jacques Ellul – uno dei filosofi della tecnica “classici”, contro i quali reagisce l'*empirical turn* – parlava di «sistema tecnico», descrivendolo come «l'ambiente nel quale l'uomo vive», qualcosa che «ha sostituito l'antico ambiente “naturale”»⁴⁰. Un *neoambiente*⁴¹ la cui emergenza avviene con l'introduzione della «*ratio operandi* tecnica in qualsiasi ambito umano», ossia con la preoccupazione «dell'immensa maggioranza degli uomini del nostro tempo, di ricercare dappertutto il metodo assolutamente più efficace»⁴². In una parola: efficientamento, ottimizzazione, razionalizzazione elevate al rango di parole d'ordine universali.

³⁹ *Predictability: Does the Flap of a Butterfly's Wings in Brazil Set Off a Tornado in Texas?* è il titolo di una conferenza tenuta nel 1972 dal meteorologo statunitense Edward Lorenz, uno dei padri della teoria del caos, nel corso del 139esimo meeting della *American Association for the Advancement of Sciences*. Il testo dell'intervento è reperibile in rete all'indirizzo: <<https://www.ias.ac.in/article/fulltext/reso/020/03/0260-0263>> (visto il 28.10.2020).

⁴⁰ J. Ellul, *La tecnica, rischio del secolo* (1954), tr. it. di C. Pesce, Milano, Giuffrè, 1959, p. VI.

⁴¹ Sul tema della tecnica in quanto neoambiente, baricentro teorico per la proposta di Filosofia della Tecnica al Nominativo (TECNOM), progetto sul quale lavoro ormai da molti anni, mi sia consentito il rinvio almeno a: A. Cera, *The Technocene or Technology as (Neo)environment*, in: «Techné: Research in Philosophy and Technology», 21, 2-3, 2017, pp. 243-281, <<https://doi.org/10.5840/techn201710472>>, e Id., *Der Mensch zwischen kosmologischer Differenz und Neo-Umweltlichkeit. Über die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie heute*, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, 2018, pp. 137-175.

⁴² J. Ellul, *La tecnica, rischio del secolo*, cit., p. 22.

Ecco: a voler racchiudere in una immagine quello strano concetto di *technisches Zeitalter* (epoca della tecnica), sul quale la filosofia si arrovela da un secolo, si potrebbe scegliere la seguente. L'epoca della tecnica è il contesto nel quale la razionalizzazione smette di essere una opzione per trasformarsi in un obbligo e in un destino. Quando non esiste più alternativa alla ricerca del massimo efficientamento, quando il perseguimento della migliore ottimizzazione possibile è l'unica scelta possibile, quello è il contesto in cui la tecnica vige come soggetto della storia. Quella è già una *Gestell*-society.

Espresso nella logica e nel lessico della network society, ciò significa che quanto più siamo connessi e interdipendiamo, quanto più ci contaminiamo (contagiamo) reciprocamente, tanto più certe difformità/stranezze diventeranno necessariamente intollerabili, oggettivamente inammissibili. Credo che sia una previsione abbastanza semplice, un esercizio da apprendista Nostradamus, immaginare che nei prossimi anni, dopo la scontata soppressione dei *wet markets* (i veri proto-cluster pandemici), verranno prese di mira tutte quelle peculiarità gastronomiche “spiccatamente esotiche” che sono presenti in quasi ogni cultura⁴³. Gradualmente, queste ostentate manifestazioni di alterità verranno sanzionate e infine bandite, in quanto considerate oggettivamente troppo rischiose, cioè troppo diverse rispetto a uno standard razionalizzato.

In generale, lo sviluppo della network society sembra procedere – va ribadito: non per ragioni di gusto o preferenza, ma per una incontrovertibile necessità imposta dal buonsenso – verso la soppressione delle diversità radicali, verso un esito di omogeneizzazione/omologazione in nome di parametri del tutto neutri (oggettivi) in quanto del tutto razionali (razionalizzati). Per scongiurare esiti pandemici, la società globale interdipendente e interconnessa deve gradualmente *immunizzarsi*⁴⁴ dalla differenza. Al momento ciò vale per le norme igieniche e alimentari, ma da qui emerge naturale la domanda: questo disciplinamento globale si fermerà – cioè, potrà fermarsi – alla profilassi dei soli corpi? L'igiene globale e la conseguente omogeneizzazione riguarderà solo quello che mangiamo o gradualmente, inesorabilmente la network society giungerà al punto di non poter, letteralmente, tollerare/sostenere: alternative, differenze e alterità anche in altri ambiti? Culturale? Ideologico? Politico? Etico? Erotico?... *Quale è, in generale, il gradiente di alterità/differenza che una network society è in grado di sostenere e tollerare?* L'impressione è che nel prossimo futuro un interrogativo del genere, che ora potrà suonare persino ozioso, potrebbe diventare un tema all'ordine del giorno.

Se la contaminazione emerge come una conseguenza inevitabile della interconnessione quale *networking logic*, allora per scongiurare il rischio di zoonosi all'interno di una network society che va assumendo carattere universale è necessario che gli elementi in grado di connettersi tra loro (i punti legati dai vari nodi) facciano tutti parte di una medesima specie. O quantomeno, che siano il più possibile simili e omogenei tra loro.

⁴³ Al riguardo mi sia consentito un ulteriore azzardo profetico, legato agli esotismi gastronomici che mi sono più noti. Ottimi candidati a una prossima censura e messa al bando, per eccesso di diversità, appaiono la *meuzza* siciliana e 'o *pere* e 'o *musso* napoletano.

⁴⁴ Ovviamente, per il concetto di immunità/immunizzazione faccio riferimento al lavoro di Roberto Esposito (cfr. R. Esposito *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002). Su questo tema cfr. anche B.-Ch. Han, *La società della stanchezza* (2010), tr. it. di F. Buongiorno, Roma, nottetempo, 2013, pp. 10-20.

Che siano, o diventino, *il meno diversi possibile*. Lo ripeto: *il presupposto di una interconnessione sicura* (igienica e salubre) è *la omologazione, la omogeneizzazione*. L'immunizzazione da qualsiasi diversità radicale emerge come il trascendentale di una network society in quanto *Gestell*-society. Il rischio è che il virus mortale da cui un tale consesso sociale debba per forza di cose proteggersi (pena il suo collasso, la sua estinzione) sia quello della differenza. Se così fosse, una network society risulterebbe naturalmente intollerante alla differenza, costitutivamente refrattaria all'alterità. Nella logica del network, differenza e alterità diventerebbero nient'altro che un intralcio per «lo spazio dei flussi»⁴⁵, poiché «la negatività dell'alterità e dell'estraneità, o la resistenza dell'Altro, disturba e rallenta la piatta comunicazione dell'Uguale»⁴⁶.

Dentro l'involucro di una network society potrebbe perciò nascondersi il germe di una società anestetizzata/sterilizzata. In particolare, anestetizzata e sterilizzata assiologicamente. Una tale sterilizzazione emergerebbe come il necessario prezzo da pagare per l'efficientamento definitivo, per l'ottimizzazione piena del sistema globale⁴⁷. L'eliminazione della differenza consentirebbe un perfetto *flow* tra i nodi del network. A quel punto la realtà assumerebbe una volta per tutte una consistenza liquida. L'interconnessione generalizzata e ottimizzata esige un terreno comune nel quale tutti gli elementi del sistema possano ritrovarsi e questo è, non può non essere, il terreno delle procedure razionalizzate. Quel terreno si accredita come l'unico candidato credibile al ruolo di “minimo comune denominatore globale”, plausibile in quanto immunizzato da qualsiasi commistione valoriale. Assumendo la prospettiva della tecnica, la razionalizzazione emerge come lo spazio oggettivo e incontaminato (incontaminato perché oggettivo), che sta prima e oltre l'inquinamento assiologico.

Il pericolo è che quel terreno neutrale si riveli anche un terreno neutro, cioè vuoto, deserto (desertificato), disabitato assiologicamente, animato solo da procedure e prestazioni. Il rischio è che il dogma su cui si fonda – su cui dovrà fondarsi giocoforza – la network society corrisponda interamente a quella inquietante equazione ontologica che Rafael Capurro ha posto alla base della rivoluzione digitale: «*esse est computari*»⁴⁸. Esiste, può esistere soltanto ciò che si lascia ricondurre alla computazione, soltanto ciò che rispetta fedelmente la liturgia del datismo, a sua volta *habitus* naturale della razionalizzazione. Lo aut aut dinanzi a cui ci pone la network society è: nessuna globalizzazione se non al prezzo di una immunizzazione totale. Tuttavia, nel contesto di una network society la globalizzazione si impone come una scelta non negoziabile, come destino. La rinuncia obbligata a qualsiasi opzione di contenuto e di valore espone una tale società al pericolo della neutralizzazione assoluta: a quella *tecnolatria* (il culto della razionalizzazione), che equivale a una forma radicale di nichilismo.

⁴⁵ M. Castells, *The Rise of the Network Society*, cit., p. 442.

⁴⁶ B.-Ch. Han, *La società della trasparenza* (2012), tr. it. di F. Buongiorno, Roma, nottetempo 2014, p. 10.

⁴⁷ Sulla questione del «valore» all'interno della network society cfr. M. Castells (ed.), *The Network Society*, cit., pp. 24-26.

⁴⁸ Cfr. R. Capurro, *Einführung in die digitale Ontologie*, in G. Banse, A. Grunwald (hrsg.), *Technik und Kultur*, Karlsruhe, KIT, 2010, pp. 217-228.

Provo a rendere appena meno vaghe queste osservazioni, prendendo spunto dalla cronaca più attuale. A oggi, fine ottobre del 2020, al cospetto di una seconda ondata pandemica che si sta purtroppo rivelando peggiore del previsto, emerge un dato di fatto difficile da contestare. Una pura constatazione, al di là di ogni valutazione o giudizio. I Paesi che stanno meglio arginando la seconda ondata, tra quelli che abbiano situazioni comparabili alle “nostre” (in termini anzitutto di: stagionalità, demografia, antropizzazione e sviluppo industriale – escludo perciò i Paesi dell’emisfero australe), sono non a caso quelli maggiormente intrisi di tecnolatria, i contesti nei quali la fiducia/fede nella tecnica è molto più spiccata che da noi. Paesi come Giappone e Corea del Sud – i Paesi pandemicamente virtuosi – si stanno confermando sul campo delle *tecno-democrazie*⁴⁹. Essi dimostrano che una tale spiccata tecnolatria rappresenta una variabile determinante, un valore aggiunto nella gestione dell’emergenza pandemica. Si pensi alla diversa efficacia del *contact tracing*, della: mappatura, campionatura e tamponatura di massa in questi Paesi rispetto all’Italia. Mi riferisco, ovviamente, al clamoroso insuccesso dell’ormai famigerata “app immuni”, verso la quale la popolazione del Belpaese si è dimostrata naturalmente sospettosa, per non dire refrattaria. Al contrario, nelle tecno-democrazie l’idea di un monitoraggio ininterrotto e capillare si è dimostrato una strategia realmente perseguibile e tutto sommato “facilmente” implementabile, dal momento che la popolazione l’ha vissuta senza particolare ansietà o diffidenza. Come un fatto quasi naturale. In questi contesti il «capitalismo della sorveglianza»⁵⁰ si sta dimostrando qualcosa più che un semplice scenario.

Simili contesti sociali vengono sempre più assumendo la forma di meta-network, all’interno dei quali l’informazione può fluire rapida e indisturbata di nodo in nodo. Il punto vero della questione – il nesso ultimo che tiene insieme network society e pandemic society – sta in fondo tutto qui: nel fatto che, poco per volta, un passo dopo l’altro, il baricentro della *societas*, il *telos* della stessa *polis* possa diventare il libero flusso dell’informazione. Vale a dire: che tutto il resto venga considerato funzionale, e pertanto asservibile, al raggiungimento di un tale scopo.

A proposito di tecnolatria e religione della tecnica quali forme inedite di nichilismo, nell’appendice del primo volume de *L’uomo è antiquato* (1956), dal titolo emblematico di *Annichilazione e nichilismo*⁵¹, Anders propone una curiosa definizione del nichilismo. A più di mezzo secolo di distanza dalla diagnosi e dalle profezie nietzscheane, egli afferma che il nichilismo compiuto – annunciato da eventi «sovraliminali» come Auschwitz e Hiroshima⁵² – non è quello in cui tutto diventa nulla (quello sancito dal motto

⁴⁹ Escludo un Paese come la Cina sia perché non si tratta, neppure formalmente, di una democrazia (piuttosto, di un tecno-totalitarismo capitalistico), sia perché i dati cinesi riguardo la pandemia vanno presi col beneficio di inventario.

⁵⁰ Cfr. Sh. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri* (2018), tr. it. di P. Bassotti, Roma, Luiss University Press, 2019.

⁵¹ Cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato 1. Considerazioni sull’anima nell’era della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. L. Dallapiccola, Milano, Il Saggiatore, 1963, pp. 289-299.

⁵² «Chiamo “sovraliminali”», scrive Anders, «quegli avvenimenti e quelle azioni che sono troppo grandi per essere comprese dall’uomo: più grandi quindi di quelle che possono essere percepite e

zarathustriano: «nulla è vero. Tutto è permesso»⁵³), ma quello in cui «tutto è uno»⁵⁴, in cui tutto *diventa* uno. In altri termini: il nichilismo compiuto, quello che assurge a stato normale e normativo di un'intera epoca, non ha tanto a che fare con il relativismo o il prospettivismo, con la proliferazione indiscriminata di tutte le possibilità possibili, che alla fine diventano tutte ugualmente legittime e per questo tutte ugualmente indifferenti. Al contrario, il nichilismo compiuto avrebbe a che fare con la graduale ma inesorabile eliminazione di ogni autentica alternativa. Allorché ogni vera alterità o difformità diventa illegittima, impraticabile, intollerabile (cioè: oggettivamente, razionalmente intollerabile) e infine impossibile, lì il nichilismo si compie. Il vero volto del nulla è il tutto che si fa uno, è l'uno che diventa totalità. Anders definiva un tale nichilismo compiuto «*monismo metafisico*»⁵⁵.

In anni più recenti, Byung-Chul Han ha parlato della «società della trasparenza» come di un «inferno dell'Uguale», un cosmo di positività totale definitivamente immunizzato da ogni forma di negatività, cioè di alterità. «La trasparenza», scrive Han, «è una coercizione sistemica che coinvolge tutti i processi sociali e li sottopone a una profonda mutazione [...] La trasparenza stabilizza e accelera il sistema eliminando l'Altro o l'Estraneo [...] In ciò consiste il suo tratto totalitario»⁵⁶.

Nella sua magistrale ontologia della fotografia, una «*Mathesis singularis*»⁵⁷ che invero è anche una mirabile fenomenologia del nostro tempo (della nostra società), Roland Barthes contrappone la «*foto unaria*»⁵⁸, semplicemente corretta, interamente studiata, completamente omogenea, ma che proprio perciò risulta priva di «*punctum*» («la Fotografia è unaria quando trasforma enfaticamente la “realtà” senza sdoppiarla, senza farla vacillare»), alla «*foto duale*»⁵⁹ nella quale è invece contenuto un *punctum*: una inesplicabile eccedenza rispetto a qualsiasi *studium*, una irriducibile traccia di alterità. Si tratta della «caparbietà del Referente»⁶⁰, la naturale resistenza del reale a ogni tentativo di normalizzazione, omogeneizzazione. Barthes la definisce anche «*folli*», a fronte della saggezza forzata, imposta dalla logica unaria. Prendendo spunto da quelle pagine, credo che sarebbe più efficace rinominare il monismo metafisico andersiano, in quanto cifra del nichilismo compiuto, *unismo*. Se tutto è uguale a uno, quando tutto è uguale a uno, allora uno è uguale a zero. Cioè, a niente.

ricordate» (Id., *La distruzione del futuro* (1979), in Id., *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, tr. it. di L. Pizzighella, Milano-Udine, Mimesis, 2008, pp. 51-94, p. 76).

⁵³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1883-1885), tr. it. di M. Montinari, Milano, Adelphi, 2011³¹, p. 318.

⁵⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato 1*, cit., p. 294. Questa «formula bifronte» rivela l'essenza del nichilismo, in quanto ne compendia, a parere di Anders, le caratteristiche fondamentali: «*monismo metafisico*» e «*amoralismo*» (*ibidem*).

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ B.-Ch. Han, *La società della trasparenza*, cit., pp. 10-11. Su questo tema cfr. anche Id., *L'espulsione dell'Altro* (2016), tr. it. di V. Tamaro, Roma, nottetempo, 2018.

⁵⁷ R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia* (1980), tr. it. di R. Guidieri, Torino, Einaudi, 2003, p. 10.

⁵⁸ Ivi, p. 42.

⁵⁹ Ivi, pp. 43 sgg.

⁶⁰ Ivi, p. 8.

La network society compiuta rischia di somigliare molto a una *società unaria*. E l'esito naturale di una società unaria, in quanto alveo dell'immunizzazione integrale, è il totalitarismo. Si tratta, invero, di un «totalitarismo morbido»⁶¹, il quale produce surrogati di alterità, parvenze di alternative sotto forma di infinite varianti di un canone unico. La società unaria sciorina dinanzi ai nostri occhi gli infiniti modi attraverso i quali possiamo scegliere di aderire, ossia le nostre infinite impossibilità di dissentire e disertare. Di dire e fare altrimenti. In tal modo viene salvata una apparenza di pluralità, un simulacro differenziale che funge da maschera per nascondere una realtà priva di alternative. In forza della sua tendenza unario-totalitaria, la network society assume i connotati, assai seducenti peraltro, di una *società dell'adesione*. L'«era dell'accesso» di cui parlava un ventennio fa Jeremy Rifkin⁶² si rivela un'era dell'assenso. Le reali alternative che essa può concedersi, le effettive differenze che essa è in grado di tollerare riguardano esclusivamente gli infiniti modi per dire sì (possibilmente «sì e amen»). «Che noi si voglia partecipare [*mitspielen*] o no, partecipiamo, perché siamo fatti partecipare»⁶³.

In un cosmo sterilizzato assiologicamente, l'unico valore ancora vigente è la tecnica e il pericolo (o la speranza, dipende dai punti di vista) è che sia proprio la tecnica, prima o poi, a seccare da se stessa norme e valori; che, in quanto *medium* universale, essa si assuma anche il ruolo di *nomothetes*.

Il risultato ultimo di questa neutralizzazione assiologica è una *pauperizzazione antropologica*, nel senso di un obiettivo impoverimento (una *diminutio*) della *conditio humana*. All'interno di questa cornice sociale ed epocale i tipi umani in gioco (in lotta) rimangono due: l'alternativa antropologica si gioca tutta fra i due estremi del *rational agent* e del *Bartleby*. Il *rational agent* – lo *homo oeconomicus 2.0* – parla e comprende solo il linguaggio economicistico dell'efficienza e dell'utilità e pertanto emerge come il perfetto abitatore del neoambiente tecnico, il membro ideale di una *Gestell*-society e di un mondo unario. Nei termini dell'analitica esistenziale heideggeriana, si tratterebbe di un *Dasein* ridotto interamente alla sola «circospezione [*Umsicht*]»⁶⁴. Il *rational agent* è colui che sa (che può) dire soltanto sì, che trova ogni volta il modo di aderire, cioè di eseguire la prestazione che gli viene richiesta; di corrispondere *sua sponte* alle pro-vocazioni di cui è fatto, di volta in volta, oggetto. In quanto implacabile esecutore dei dettati anonimi della «megamacchina» (qualsiasi essi siano), il *rational agent* è anche colui che, per definizione, è «pronto a tutto», «disposto a tutto»⁶⁵.

Il suo opposto è il *Bartleby*: un tipo umano esemplato sul misterioso scrivano, protagonista del celeberrimo racconto di Herman Melville⁶⁶. Ancorché del tutto

⁶¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato 2*, cit., p. 219.

⁶² J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy* (2000), tr. it. di P. Canton, Milano, Mondadori, 2001.

⁶³ G. Anders, *L'uomo è antiquato 1*, cit., p. 11.

⁶⁴ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005, pp. 89-107.

⁶⁵ Su questa base e ricordando ciò che Anders affermava su Auschwitz come luogo di realizzazione della metamorfosi antropologica dello *homo materia*, si potrebbe affermare che un uomo come Adolf Eichmann – in quanto «esperto» e «specialista» – sia stato un perfetto esempio di *rational agent*.

⁶⁶ Cfr. H. Melville, *Bartleby lo scrivano* (1853), tr. it. di G. Celati, Milano, Feltrinelli, 2015.

inconsapevolmente (o forse proprio in virtù di questa sua innocenza totale), Bartleby è il sabotatore, il disertore per eccellenza. Tra l'altro, vista l'ambientazione del racconto di Melville, lo si potrebbe definire il primo disertore di Wall Street, cioè di uno degli avamposti della network society: l'epicentro del meta-network finanziario. Bartleby è colui che è capace di astenersi per ragioni razionalmente incomprensibili, utilitaristicamente inesplicabili. Il suo modo di fare è incomputabile, refrattario a qualsiasi tentativo di razionalizzazione. Egli sembra agire soltanto per il gusto della propria diversità. Come afferma Giorgio Agamben, Bartleby in quanto «scriba che ha cessato di scrivere [...] è la figura estrema del nulla da cui deriva ogni creazione e, insieme, la più implacabile rivendicazione di questo nulla come *pura, assoluta potenza*»⁶⁷. La sua figura incarna la *totipotenzialità della negazione*. Proprio questo tipo di: difformità, complessità, ambiguità... emerge come un lusso che la network society non può permettersi, una eccezione che essa non è in grado di tollerare.

Da questa considerazione è possibile dedurre una ulteriore regola generale, ovvero che la network society si compie definitivamente proprio nel momento in cui, entro la trama dei suoi nodi, un Bartleby diventa una opzione antropologica non più praticabile. Qualcosa da cui un tale contesto sociale deve per forza di cose difendersi, obbligatoriamente immunizzarsi. L'autentico *Rise of the Network Society* accade allorché quell'Altro diventa un Alieno e in quanto Alieno un Nemico. Quando dire no e fare no (disertare, dissentire...) diventa non solo illegittimo, ma letteralmente impossibile; quando dire di sì resta davvero l'unica alternativa praticabile, lì l'epoca della tecnica (la techno-society, *Gestell*-society) si realizza in pieno.

A mio parere in questo aut aut antropologico si nasconde un *caveat* che sbaglieremmo a trascurare. Credo che una possibile etica o ecologia della network society, e quindi della stessa società pandemica, debba porsi come limite da non valicare (come rischio da scongiurare a ogni costo) la completa identificazione dell'essere umano (cioè, della propria idea di umanità) con quell'equivoco antropologico che è il rational agent. In altri termini, essa dovrebbe porsi come scopo, in positivo, la salvaguardia della biodiversità antropologica, riconoscere in una tale biodiversità un valore non negoziabile a fronte di qualsiasi promessa di efficientamento del sistema o di flusso libero tra i nodi del network.

Per dirsi o continuare a dirsi davvero umana, una società, qualsiasi società, deve essere in grado di produrre un Bartleby. Deve essere in grado di garantire, per ciascuno dei suoi membri, la possibilità e il diritto di affermare: «*preferirei di no*».

[online 09.11.2020]

⁶⁷ G. Agamben, *Bartleby o della contingenza* (1993), in G. Deleuze e G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, tr. it. di S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 1993, pp. 45-89, p. 64. Su questo tema si veda anche G. Deleuze, *Bartleby o la formula* (1989 – in ivi, pp. 7-44), nonché la critica di Han alla «interpretazione onto-teologica» di Agamben (e quindi, indirettamente, anche a quella proposta in queste pagine). Secondo Han, la frase simbolo di Bartleby, «preferirei di no [*I would prefer not to*]», non esprime la potenza negativa del non-fare, in quanto egli incarna ancora e solo un «soggetto di obbedienza», ossia il tipico frutto di quella «società disciplinare» che precede la «società della prestazione» (la network society come *Gestell*-society), all'interno della quale viene invece realizzata «l'esclusione dell'altro» ovvero la *tirannia dell'Uguale* (cfr. B.-Ch. Han, *La società della stanchezza*, cit., pp. 55-64).