

COVID AND THE POLITICS OF RISK

Adam Arvidsson

Università di Napoli Federico II

adamerik.arvidsson.unina@gmail.com

Abstract – The Sars-Covid 19 pandemic has brought the politics of risk to the centre of attention, marginalizing concerns about justice and equality, which have been on the rise since the financial crisis of '08. In this short piece I will attempt at a critical analysis of how the political discourse on risk has been configured around Covid. My suggestion is that while we have focused almost exclusively on the circulation of risk, we need to attempt to also politicize their production.

Parole chiave: Covid; Risk; Democracy; Freedom.

In 1986s, just around the time of the Chernobyl nuclear disaster, Ulrich Beck published what was to become a sociological best seller: *Risikogesellschaft*, or in English, *Risk Society*. There he suggested that in what he called 'reflexive' or 'advanced' modernity- a condition he thought to mark Western societies at the time of his writing- 'the social production of wealth is systematically accompanied by the social production of risks' (Beck, 1992:19). Concomitantly, politics would become more concerned about risks and safety, than with equality and class interest. The Covid pandemic has unquestioningly brought this gravitational shift to the fore. For two years we have been overwhelmingly preoccupied with safety, almost worldwide, at the cost of rendering alternative political concerns, such as inequality, virtually invisible. However, our current politics of safety is subtly but crucially different from Beck's vision. Beck (and others before him, like Claus Offe) saw the rise of the Green Movement and related New Social Movements in the 1980s as harbingers of a coming politicization of risk production: of nuclear power, environmental pollution, genetic engineering, and so on. However, during the Covid pandemic the politics of safety has been overwhelmingly concerned with the circulation of risks not with their production. We have focused on attempting to limit the spread of the virus through masks or social distancing or limiting its effects through vaccination campaigns. Indeed, much more concern was given

to measures to contrast the risks inherent in social interaction, than to productive investments like the expansion of hospital beds or the creation of a network of territorial medicine and first response measures. At the most extreme this led to a novel politicization of interpersonal relations where 'keeping others safe' by wearing a mask or otherwise practicing social distancing was elevated to a moral imperative.

Perhaps this focus on circulation instead of production is self-evident. Covid is a natural risk, you might say, and the pandemic a natural disaster; something that we cannot do anything about. The risks Beck discussed were instead manufactured risks; they were manifestations of reflexive modernization itself, and as such potentially open to human agency through political action. But as Latour, Descola and other contemporary anthropologists have taught us, there is precious little (nothing at all?) that is genuinely natural. The origins of Covid, whether zoonotic or lab grown, are intrinsically social, the results of highly complex actor networks that stand at the very basis of contemporary existence and that need to be addressed as part of any serious politics in the Anthropocene. We need to politicize the nature of the global agro-industrial complex- if nothing else because it is likely to breed new and perhaps more serious pandemics in the future. We also need to politicize the politics of biotech, as this sector promises to bring about new risks (biological weapons,

genetically modified organisms) as well as potential solutions, that might themselves turn out to be risky in new and as of yet unforeseen ways, and that, like vaccines, need in any case to be distributed more equally. Yet the Covid pandemic did not lead us to take issue with, say, the structure of the global food economy or to engage with the messy realities of ‘gain of function’ research in biotech. Perhaps the reason that the politics of

of the spring of 2020, supermarket shelves needed to be kept full of intensively farmed eggs and poultry, produced in ways that are highly likely to generate new zoonotic jumps. There was simply no alternative, as Mark Fisher would have had it. Instead, the politics of risk circulation concentrated on the level of interpersonal transmission, of immunity to use Esposito’s (2022) term. As Esposito suggests ‘immunity’

immunity has grown in the 20th century, from the Victorian politics of public health and its focus on protecting the civilized bourgeois from the promiscuity and health dangers that came with urban crowds, and particular proletarian crowds, to the contemporary ‘mask wars’. Indeed, Benjamin Bratton’s recent attempt at an ethics of ‘immunological commons’, signifying something like the common microbial

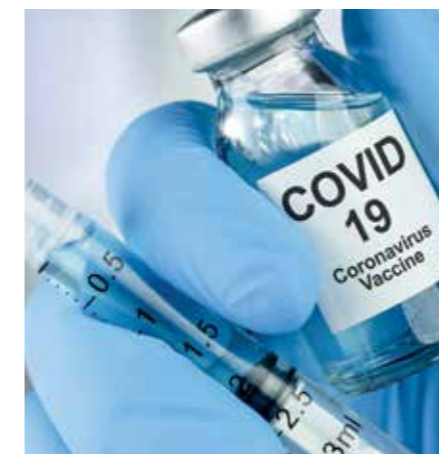


risks stayed at the level of circulation is that contemporary processes of risk production- contrary to the Chernobyl disaster that helped drive the popularity of Beck’s book- have now been naturalized. They have been turned into furniture, to use Latour’s phrase: to the extent that they appear as inalterable features of an unchanging present, as part of the natural order of things. Even as we suffered the worst consequences of the pandemic, during the ‘First Wave’

has risen to parallel ‘community’ as a central concept in modern political discourse. The two terms are interrelated, not only in sharing the same etymological root in the Latin munus, signifying ‘gift’ as well as ‘obligation’. They also mutually presuppose each other: There can be no community without immunity, without mechanisms, identical or other, that mark a boundary and separate community members from others. However, the emphasis on

context in which we all dwell, provides an extreme version of such a politics of immunity. Here every fellow human being is treated as a dangerous Victorian crowd and the overall imperative is to keep safe from each other. ‘The epidemiological view should shift our sense of subjectivity away from private individuation and towards public transmissibility. Emphasis shifts from personal experience and toward responsibilities couched in the underlying biological

and chemical realities that bind us’. From this point of view, the mask is not simply a device for a (desirable?) process of de-individualization: it is also a commitment to a new kind of biopolitical solidarity. Wearing a mask is part of what Bratton calls a new ‘ethics of the object’: it entails understanding oneself, not primarily as a singular individual, nor as a member of an exclusive collectively kept together by its ‘allegiance to a



set of symbolic obligations’ but as a vessel for the flows of data and biochemical matter that make up the ‘immunological commons. As such the primary moral obligation becomes that of guaranteeing interpersonal immunity. ‘The mask keeps you and others safe but also communicates solidarity with the immunological commons, just as its absence signals a refusal of it’ (Bratton, 2021:33-34). Indeed, the dominant political response to the Covid pandemic was

there can be no ‘trade-off between the right to life and those competing basic rights that public health measures do indeed seriously impinge upon’. There had to be a precedence for the protection of life over all other concerns (Verosvek, 2022). Apart from the question as to whether and to what extent lockdowns have actually worked to limit contagion and deaths – there is, so far, little substantive evidence in either direction- the position paradoxically

organized around the principle of ‘safety’ or ‘security’. French historian Patrick Zylberman (2013) has argued that, as a political principle, security has come to refer to an ideal of zero risk. This position is well illustrated by philosopher Jurgen Habermas’ position in the German debate around restrictive measures. In his interventions, Habermas argued against critics of Germany’s strict lock-down policies and suggested that

introduces much more stringent limits to our tolerance of risks in pandemic emergencies than in normal times, where the fact that we allow for, say, private automobiles or the legal sale of alcoholic beverages indicates that we are prepared to tolerate a certain number of deaths in order to exercise what we understand to be ‘competing basic rights’. The contradiction illustrates the ideological nature of the principle of security. An impossible zero tolerance of risks only applies to issues that have been brought into the public, politicized and, as such, subjected to ideology. As to the number of choices that kept being made in ways that were hidden from the public domain, we were quite happy to risk the lives of logistics and delivery workers to keep the locked-down middle classes safe and comfy with their pizza deliveries and toilet paper. Indeed, as an ideological concept ‘security’ is inherently slippery and extendable.



As Harvey Molotch argued in his *Against Security* (addressing the rise of the concept in the wake of the US ‘War on Terror’) ‘Airlines have long had trouble with coach passengers using business class toilets. For some years they instructed over the intercom that all passengers (rich and poor alike) must use the bathrooms in their designated cabin. After 9/11 they added “as a matter of security” (Molotch, 2012: 102).



The ideological ideal of security as the suspension of all risks was whole-heartedly embraced by many, and particularly by the managerial, symbol-analytic middle classes. There are probably many reasons for this. Lockdowns hurt them less. They could work from home more easily- indeed many corporations, notably digital giants like Facebook (Meta), Microsoft or Twitter, plan to keep some kind of ‘smart working’ going even after the pandemic. For some, the lock-down was even a boon: an opportunity to cuddle up with kids and family in cozy surroundings instead of fighting the incessant war of office politics, day to day. But, as Molotch illustrates, the middle classes have also been progressively accustomed to accepting security as a supreme value. Starting with predictive medicine in the 1960s, passing through safety belts and motorbike helmets in the 1970s, to passive smoking and over-protective child rearing and culminating in the events after 9/11, the middle classes have come to accept safety as an overriding concern while at the same time, their commitment to other collective values has dwindled. Safety or security has become the main manifestation of contemporary post-ideological middle-class status quo, the only possible politics at the End of History. One significant novelty however has been the ways in which contemporary discourses on safety focuses on language. The identity or ‘Social Justice’ politics that now dominates Anglo-Saxon campuses and, increasingly, corporate environments is focused on keeping people’s identities and experiences, as well as their bodies, safe from contagion. (Indeed, the US universities that are most dedicated to Social Justice policies for the student population are generally also the ones that are implementing the most stringent anti-Covid policies.) At the heart of this paradigm there is a paradoxical ontology where the self is understood as both socially constructed and metaphysically solid to the point of requiring protection from the kinds of further social construction that can happen through the unprotected interaction with others. Safety entails protection against risks that come with social interaction - whether linguistic or immunological- particularly those forms of social interaction that might lead to collective

solidarity and struggle. Amazon’s ‘fulfillment centers’ in the UK still use AI enabled cameras to signal infringements of social distancing measures, even as all official anti-Covid restrictions have been lifted (O’Connor, 2022). Maybe it is good to keep the workers separated so that no crowds can form. Perhaps the strict control of language at the heart of the predominantly middle-class politics of safety comes natural; the symbol analysts work with language after all, and it constitutes their reality. During the pandemic, such a politics of discursive control manifested itself in the total absence of recognition of alternative perspectives of safety and a continuous rejection of debates of the worldviews that support them. Rather, contrarian arguments are deemed ‘unsafe’ and generally frowned upon or even censored.



People who questioned whether ‘racism’ is really the mother of all evils or who ended up at the wrong side of absurd debates as to whether a trans woman was really a ‘real woman’ were banned from speaking on campuses and generally ‘de-platformed’. People questioning the efficacy of lockdowns, like the signatures of the (highly debatable) Great Barrington declaration were branded as amoral assassins. The politically correct middle classes discovered what the Chinese Communist Party calls ‘discourse power’ in full. Very likely however, such strong concerns over the correct and safe use of language are also a reaction to the very instability of truth. In a situation of information overload and no shared values to guide interpretation most people tend to stick strongly to their own

COVID AND THE POLITICS OF RISK

truths, which quickly become a matter of identity. They also tend to embrace magic and irrationality, as in the case of the many conspiracy theories that now flourish.

Even resistance to the dominant safety paradigm shares its basic ontological premisses. It is organized around the ideal of freedom, rather than safety. Freedom has two meanings. First, the freedom of speech: not only in the sense of resisting censorship but also in the sense of the freedom to create one's own truth, to 'do your research' as the gamified Q-anon universe urges its members. This is in part the fruit of a genuinely popular participatory culture. Hoi polloi have invaded the internet and there they find an abundance of information, feel empowered to inform themselves and entitled to speak up against scientists and other authorities (whom they do not trust anyway). Second, it means the freedom to go on living as before. To the small-scale entrepreneurs in sectors like logistics, corporate services or food and hospitality that make up their core component of most anti-covid restriction movements- like the Canadian Freedom Convoy or the German Querdenken, the fight is about the freedom to stay on the market while accepting higher levels of risk. Theirs is a politicization of a safety ideal which is presented as purely technical and apolitical. Their critique of zero risk safety comes from the point of view of people who are accustomed to lead more precarious lives, and to face higher levels of risk as a matter of course. But there is no vision beyond the present. As Diego Fusaro, an Italian right-wing pundit who has jumped on the no-vax bandwagon urged in

one of his many tweets: 'We need to fight for things to go back as they were before 2020.' In many ways the anti-Covid restriction protests resemble the early 19th century Luddithes. They see the lockdowns as the preparation for, or the beginning of, a new wave of digitalization that will threaten their freedoms as well as their established livelihoods. But they never question the structural foundations of that livelihood itself. They just burn down the 5 G masts to resist what they see as a coming 'Great Reset' (a term actually borrowed from the World Economic



Forum's Klaus Schwab who uses it to describe precisely the kinds of further digitalization that they resist.) Do we have the political rationality to problematize production and not just circulation of risks? Just like in 19th century, contemporary politics of circulation gets it wrong. The proponents of security above all remain limited by their commitment to this abstract ideal and tend to brand popular protests against safety measures as egoist, fascist, unethical, un-informed or populist, without considering the real basis of their claims and positions. Observers sympathetic

to popular protests instead identify the symbol-analytic middle classes and their isolation from 'reality' as the new class enemy, guilty of perpetuating a new repressive ideology through censorship and de-platforming. However, the real class enemy is not the to be found among the politically correct middle classes, but in the one per cent who have gained massively from the Covid pandemic, and who are in control of most of the world's markets, as well as its information and productive infrastructures. They have an interest that the production or risks, which is also the production of their wealth and power, remains immune to political struggle.

References

- Beck, U. (1992) *Risk Society*, London; Sage.
- Bratton, B. (2021) *The Revenge of the Real*, London; Verso.
- Esposito, R. (2022) *Immunità comune*, Torino; Einaudi.
- Molotch, H. (2012) *Against Security. How We Go Wrong at Airports, Subways, and Other Sites of Ambiguous Danger*. Princeton: Princeton University Press.
- O'Connor, S. (2022) 'How did a vast Amazon warehouse change life in a former mining town?' *Financial Times*, March 17, <https://www.ft.com/content/6aface36-2b2f-4ed3-bf3f-9af301317377>
- Verovsek, P. (2022) 'Habermas on the legitimacy of lockdown', *Eurozine*, Feb 14, <https://www.eurozine.com/habermas-on-the-legitimacy-of-lockdown/>
- Zylberman, P. (2013) *Tempêtes microbiennes. Essai sur la politique de sécurité*. Paris; Gallimard.

COVID E LA POLITICA DEL RISCHIO*

Abstract - La pandemia Sars-Covid19 ha portato al centro dell'attenzione le politiche del rischio, marginalizzando le preoccupazioni su giustizia e uguaglianza, in aumento dalla crisi finanziaria del 2008. In questo breve articolo esporrò un'analisi critica di come si è articolato il discorso politico sul rischio riguardo al Covid. La mia conclusione è che ci siamo concentrati quasi esclusivamente sulla circolazione del rischio, ma è necessario tentare di discutere anche riguardo la sua produzione.

Nel 1986, poco prima del disastro nucleare di Chernobyl, Ulrich Beck pubblicò quello che sarebbe diventato un best seller della sociologia: *Risikogesellschaft*, o in italiano, *La società del rischio*. In esso egli suggerì che in quella che chiamava modernità "riflessiva" o "avanzata" – una condizione che pensava caratterizzasse le società occidentali all'epoca in cui scriveva – "la produzione sociale di ricchezza è sistematicamente accompagnata dalla produzione sociale di rischi" (Beck, 1992:19). Contemporaneamente, la politica si preoccuperebbe maggiormente del rischio e della sicurezza piuttosto che dell'uguaglianza e degli interessi di classe. La pandemia Covid ha indiscutibilmente portato in primo piano questo spostamento di interessi. Da due anni ci preoccupiamo in modo schiacciante della sicurezza, in quasi tutto il mondo, anche a costo di rendere altre preoccupazioni politiche, come la disuguaglianza, praticamente invisibili. Tuttavia, la nostra attuale politica sulla sicurezza è sottilmente, ma sostanzialmente, diversa dalla visione di Beck. Beck (e altri prima di lui, come Claus Offe) ha visto l'ascesa del Movimento dei Verdi e dei Nuovi Movimenti Sociali degli anni 80, ad esso collegati, come precursori

di una futura politicizzazione della produzione del rischio: dell'energia nucleare, dell'inquinamento ambientale, dell'ingegneria genetica e così via. Nondimeno, durante la pandemia di Covid la politica sulla sicurezza si è concentrata soprattutto sulla *circolazione* dei rischi piuttosto che sulla loro *produzione*. Ci siamo concentrati sul tentativo di limitare la diffusione del virus attraverso mascherine o distanziamento sociale oppure di limitare i suoi effetti attraverso campagne di vaccinazione. In effetti, è stata data molta più attenzione alle misure per contrastare i rischi inerenti all'interazione sociale che agli investimenti produttivi, come l'aumento dei posti letto ospedalieri o la creazione di una rete di medicina territoriale e di misure di primo intervento. Nei casi estremi, questo ha portato ad una nuova politicizzazione delle relazioni interpersonali in cui "tenere gli altri al sicuro" indossando una mascherina o comunque praticando il distanziamento sociale si è tramutato in un imperativo morale. Forse questa focalizzazione sulla circolazione invece che sulla produzione è scontata. Il Covid è un rischio naturale, si potrebbe dire così, e la pandemia un disastro naturale; qualcosa per cui non possiamo

* Traduzione a cura della classe IV D del Liceo Linguistico di Marsico Nuovo. Docenti di riferimento: L. Cimino, C. Aulicino e A. Fortunato

COVID AND THE POLITICS OF RISK

fare nulla. I rischi discussi da Beck erano invece rischi fabbricati; erano manifestazioni della stessa modernizzazione riflessiva, e come tali potenzialmente aperti all'azione umana attraverso l'azione politica. Ma come ci hanno insegnato Latour, Descola e altri antropologi contemporanei, c'è ben poco (o niente?) di genuinamente naturale. Le origini del Covid, siano esse zoonotiche o costruite in laboratorio, sono intrinsecamente sociali, il risultato di reti di attori, altamente complessi, che stanno alla base stessa dell'esistenza contemporanea e che devono essere affrontate come parte di qualsiasi politica seria nell'Antropocene. Dobbiamo politicizzare la natura del complesso agro-industriale globale, se non altro perché è probabile che in futuro si generino nuove e forse più gravi pandemie. Dobbiamo anche politicizzare la politica della biotecnologia, in quanto questo settore minaccia di portare nuovi rischi (armi biologiche, organismi geneticamente modificati) e potenziali soluzioni che potrebbero rivelarsi esse stesse rischiose, in modi nuovi e imprevisi, e che, come i vaccini, in ogni caso dovrebbero essere distribuiti più equamente. Ciò nonostante, la pandemia di Covid non ci ha portato a mettere in discussione, ad esempio, la struttura dell'economia alimentare globale o ad impegnarsi con le realtà complesse delle ricerche biotecnologiche. Forse la ragione per cui la politica dei rischi è rimasta al livello della circolazione è che i processi contemporanei di produzione del rischio – contrariamente al disastro di Chernobyl che ha contribuito alla popolarità del libro di Beck – ora sono stati naturalizzati. Appaiono come caratteristiche inalterabili di un presente immutabile, come parte dell'ordine naturale delle cose. Anche mentre soffrivamo le peggiori conseguenze della pandemia, durante la 'Prima ondata' della primavera del 2020, gli scaffali dei supermercati dovevano essere tenuti pieni di uova e pollame da allevamento intensivo, prodotti in maniera tale che è altamente probabile che si generino nuovi salti zoonotici. Semplicemente non c'era alternativa, come avrebbe detto Mark Fisher. Si è avuta, invece, la politica della circolazione del rischio concentrata sul livello della trasmissione interpersonale, dell'immunità per usare il termine di Esposito (2022). Come suggerisce Esposito il termine "immunità" è associato al termine "comunità" come concetto centrale nel discorso politico moderno. I due termini sono correlati, non solo nella condivisione della stessa radice etimologica in latino *munus*, che significa

'dono' oltre che 'obbligo'. Si presuppongono anche reciprocamente: non ci può essere comunità senza immunità, senza meccanismi, identitari o altro, che segnano un confine e separano i membri della comunità dagli altri. Tuttavia, l'enfasi sull'immunità è cresciuta nel XX secolo, dalla politica vittoriana della salute pubblica e dalla sua attenzione alla protezione della borghesia cittadina dalla promiscuità e dai pericoli per la salute che derivavano dalle folle urbane, e particolarmente dalle folle proletarie, alle contemporanee "guerre delle mascherine". In effetti, il recente tentativo di Benjamin Bratton di un'etica dei "beni comuni immunologici", che significa qualcosa di simile al contesto microbico comune in cui tutti noi abitiamo, fornisce una versione estrema di tale politica dell'immunità. Qui ogni essere umano è trattato come una pericolosa folla vittoriana e l'imperativo generale è proteggersi gli uni dagli altri. *'La visione epidemiologica dovrebbe spostare il nostro senso di soggettività dall'individuazione privata alla trasmissibilità pubblica. L'enfasi si sposta dall'esperienza personale alle responsabilità insite nelle realtà biologiche e chimiche che ci accomunano.'* Da questo punto di vista, la mascherina non è semplicemente un dispositivo per un (desiderabile?) processo di de-individualizzazione: è anche un impegno per un nuovo tipo di solidarietà biopolitica. Indossare una mascherina fa parte di ciò che Bratton chiama una nuova "etica dell'oggetto": implica la comprensione di sé stessi, non principalmente come individuo singolare, né come membro di un'esclusiva collettività tenuta insieme dalla sua alleanza ad una serie di obblighi simbolici, ma come contenitore per i flussi di dati e di materia biochimica che costituiscono i beni comuni 'immunologici'. Pertanto, l'obbligo morale primario diventa quello di garantire l'immunità interpersonale. *'La mascherina tiene al sicuro te e gli altri, ma comunica anche solidarietà con il bene comune dell'immunizzazione, così come la sua assenza ne segnala un rifiuto'* (Bratton, 2021:33-34). Infatti, la risposta politica dominante alla pandemia Covid è stata organizzata attorno al principio di "sicurezza" o "protezione". Lo storico francese Patrick Zylberman ha affermato che, come principio politico, la sicurezza è arrivata a riferirsi ad un ideale di rischio zero. Questa posizione è ben illustrata dalla posizione del filosofo Jürgen Habermas nel dibattito tedesco sulle misure anti-Covid. Nei suoi interventi, Habermas si è opposto ai critici delle rigide politiche di lockdown

della Germania e ha suggerito che non può esserci alcun "compromesso tra il diritto alla vita e quei diritti fondamentali in competizione sui quali le misure di salute pubblica incidono seriamente". Doveva esserci una precedenza per la protezione della vita su tutte le altre preoccupazioni (Verovsek, 2022). Oltre a chiedersi se e in che misura i lockdown abbiano effettivamente funzionato per limitare il contagio e le morti – ci sono, finora, poche prove sostanziali in entrambe le direzioni – tale opinione introduce paradossalmente limiti molto più stringenti alla nostra tolleranza ai rischi nei periodi di emergenza pandemica rispetto ai periodi senza emergenza, durante i quali il fatto che si consenta, per esempio, la circolazione di automobili private o la vendita legale di bevande alcoliche indica che siamo disposti a tollerare un certo numero di decessi per esercitare ciò che reputiamo "diritti fondamentali". La contraddizione illustra la natura ideologica del principio di sicurezza. Un'impossibile tolleranza zero dei rischi si applica solo alle questioni che sono state rese pubbliche, politicizzate e, come tali, soggette a ideologia. Per quanto riguarda l'insieme delle scelte non di dominio pubblico, siamo stati abbastanza felici di rischiare la vita degli addetti alla logistica e alle consegne per mantenere la classe media in *lockdown* al sicuro e garantire loro le consegne di pizza e carta igienica. Infatti, il concetto ideologico di "sicurezza" è intrinsecamente sdruciolevole. Come Harvey Molotch ha sostenuto nel suo *Against Security* (affrontando l'ascesa del concetto sulla scia della "Guerra al terrore" degli Stati Uniti) le compagnie aeree hanno avuto a lungo problemi con i passeggeri degli *dell'economy class* che utilizzano i servizi igienici della *business class*. Per alcuni anni hanno comunicato a tutti i passeggeri (senza distinzione tra ricchi e poveri) di utilizzare i servizi igienici nella cabina a loro assegnata. Dopo l'11/9 hanno specificato che era "per una questione di sicurezza" (Molotch, 2012: 102). L'ideale ideologico di sicurezza come sospensione di tutti i rischi è stato ben accolto da molti, in particolare modo dai ceti medi manageriali. Ci sono probabilmente molte ragioni per questo. I lockdown li hanno danneggiati di meno rispetto agli altri. Essi potevano lavorare da casa più facilmente; infatti molte aziende – specialmente giganti digitali come Facebook (Meta), Microsoft o Twitter – pensano di proseguire con una sorta di "smart working" anche dopo la pandemia. Per alcuni, il lockdown è stato addirittura un vantaggio:

un'opportunità per passare del tempo con i bambini e con la famiglia in ambienti accoglienti, invece di combattere l'incessante e quotidiana guerra delle politiche aziendali. Ma, come mostra Molotch, le classi medie sono state anche progressivamente abituate ad accettare la sicurezza come il valore supremo. A cominciare dalla medicina preventiva degli anni 60, dalle cinture di sicurezza e dai caschi per le moto degli anni 70, al fumo passivo e all'educazione iperprotettiva dei bambini fino agli eventi successivi all'11/9; le classi medie hanno iniziato ad accettare la sicurezza come la preoccupazione prioritaria mentre, allo stesso tempo, il loro impegno verso altri valori collettivi è diminuito. Sicurezza e protezione sono diventate le manifestazioni principali dello status quo post-ideologico della classe media contemporanea, unica politica possibile alla fine della storia. Una novità significativa, tuttavia, è stato il modo in cui i discorsi contemporanei sulla sicurezza si focalizzano sul linguaggio. L'identità o la politica di *Social Justice* che ora domina i campus anglosassoni e, sempre più, gli ambienti aziendali si concentra sul mantenimento delle identità e delle esperienze delle persone, così come dei loro corpi, al sicuro dal contagio (infatti, le università statunitensi più dedite alle politiche di giustizia sociale per la popolazione studentesca sono generalmente anche quelle che stanno implementando le più stringenti politiche anti-Covid). Al centro di questo paradigma c'è un'ontologia paradossale in cui il sé è inteso sia come socialmente costruito che metafisicamente sacro al punto di richiedere protezione dalle forme di ulteriore costruzione sociale che possono risultare l'interazione non protetta con gli altri. La sicurezza comporta la protezione contro i rischi che derivano dall'interazione sociale – linguistica o immunologica – in particolare quelle forme di interazione sociale che potrebbero portare alla solidarietà e alla lotta collettiva. I centri di distribuzione di Amazon nel Regno Unito usano ancora le telecamere dotate di intelligenza artificiale per segnalare le violazioni delle misure di distanziamento sociale, anche se tutte le restrizioni anti-Covid ufficiali sono state rimosse (O'Connor, 2022). Forse è un bene tenere i lavoratori separati in modo che non possano crearsi assembramenti. Forse il rigoroso controllo del linguaggio al centro della politica sulla sicurezza del ceto medio viene naturale; i lavoratori del sapere dopo tutto lavorano con il linguaggio, che costituisce la loro realtà.

COVID AND THE POLITICS OF RISK

Durante la pandemia, tale politica di controllo del linguaggio si è manifestata nel disconoscimento di prospettive sulla sicurezza alternative e nel continuo rifiuto dei dibattiti a sostegno di quest'ultime. Piuttosto, gli argomenti contrari sono stati considerati 'non sicuri' e generalmente disapprovati o addirittura censurati. Alle persone che si sono chieste se il "razzismo" sia veramente l'origine di tutti i mali o che sono finite dal lato sbagliato di assurdi dibattiti come, ad esempio, se una donna trans è una "vera donna", è stato vietato di parlare nei campus e spesso sono stati cancellati anche da altre piattaforme.

Le persone che hanno messo in discussione l'efficacia del lockdown, così come le firme della (altamente discutibile) Great Barrington Declaration, sono state etichettate come assassini immorali. Le classi medie politicamente corrette hanno scoperto a fondo ciò che il Partito Comunista Cinese chiama "potere del discorso". Tuttavia, molto probabilmente, preoccupazioni così forti sull'uso corretto e sicuro del linguaggio sono anche una reazione alla instabilità della verità. In una situazione di sovraccarico di informazioni e di nessun valore condiviso che ne guidi l'interpretazione, molte persone tendono ad attenersi fermamente alle loro verità, e ciò è diventata velocemente una questione di identità. Si tende anche ad accettare la magia e l'irrazionalità, come nel caso delle molte teorie di cospirazione che proliferano in questo periodo. Anche la resistenza al dominante paradigma della sicurezza condivide le sue premesse ontologiche di base. È però organizzata attorno all'ideale della libertà piuttosto che della sicurezza.

La libertà ha due significati. In primo luogo, la libertà di parola: non solo nel senso di resistere alla censura, ma anche nel senso della libertà di creare la propria verità, di "fare la propria ricerca" come esorta l'universo di Q-anon ai suoi membri. Questo è in parte il frutto di una cultura partecipativa principalmente popolare. Il popolino ha invaso Internet e lì trova una gran quantità di informazioni, si sente autorizzato a informarsi e di avere il diritto di parlare apertamente contro scienziati e altre autorità (di cui comunque non si fida). In secondo luogo, significa la libertà di continuare a vivere come prima. Per i piccoli imprenditori in settori come la logistica, i servizi alle imprese o alla ristorazione e l'ospitalità che costituiscono la componente principale della maggior parte dei movimenti di restrizione anti-covid – come il *Freedom Convoy* canadese o il *Querdenken* tedeschi – la

lotta riguarda la libertà di rimanere sul mercato accettando livelli di rischio più elevati. La loro è una politicizzazione di un ideale di sicurezza presentato come puramente tecnico e apolitico. La loro critica alla sicurezza a rischio zero viene dal punto di vista delle persone che sono abituate a condurre una vita più precaria e ad affrontare da tempo livelli di rischio più elevati. Ma non c'è visione oltre il presente.

Il filosofo di destra Diego Fusaro, che è saltato sul carro del no-vax, in uno dei suoi tanti tweet ha esortato i follower dicendo: "Dobbiamo lottare perché le cose tornino come erano prima del 2020." Per molti versi le proteste per le restrizioni anti-covid assomigliano alle proteste luddiste dell'inizio del XIX secolo. I lockdown, le restrizioni, sono percepiti come i preparativi o l'inizio di una nuova ondata di digitalizzazione che minaccerà le libertà e i mezzi di sussistenza conquistati. Ma non si mettono mai in discussione le basi strutturali di quel sostentamento stesso. Le antenne del 5G vengono semplicemente bruciate per resistere a quello che viene considerato come un "Great Reset" in arrivo (un termine effettivamente preso in prestito da Klaus Schwab del World Economic Forum che lo usa per descrivere precisamente il tipo di ulteriore digitalizzazione a cui si resiste). Abbiamo la razionalità politica per problematizzare la produzione e non solo la circolazione dei rischi? Proprio come nel XIX secolo, l'attuale politica della circolazione sbaglia. In particolare, i fautori della sicurezza rimangono limitati per via del loro impegno verso questo ideale astratto e tendono a bollare le proteste popolari contro le misure di sicurezza come egoiste, fasciste, non etiche, disinformate o populiste, senza considerare la vera base delle loro affermazioni e posizioni. Gli osservatori solidali con le proteste popolari identificano invece le classi medie dei lavoratori del sapere e il loro isolamento dalla 'realtà' come il nuovo nemico di classe, colpevole di perpetuare una nuova ideologia repressiva attraverso la censura e il *de-platforming*. Tuttavia, il vero nemico di classe non si trova tra i ceti medi politicamente corretti, ma nell'uno per cento che ha guadagnato massicciamente dalla pandemia da Covid, e che controlla la maggior parte dei mercati mondiali, nonché nelle sue infrastrutture informatiche e produttive. Sono loro che hanno interesse affinché la produzione o i rischi, che è anche la fonte della loro ricchezza e del loro potere, rimangano immuni dall'analisi politica.