



# *ISLL Papers*

**The Online Collection of the  
Italian Society for Law and Literature**

**Vol. 18 / 2025**

*ISLL Papers*

**The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature**

<http://www.lawandliterature.org/index.php?channel=PAPERS>



ISSN 2035-553X

---

**Vol. 18 /2025**

Ed. by ISLL Coordinators  
C. Faralli & M.P. Mittica

ISBN – 9788854971844

DOI - 10.6092/unibo/amsacta/8532

---

# *Odio universale (Black Mirror)*. Uno specchio nero sul desiderio di giustizia, tra aggregazioni emozionali e rigida logica algoritmica

Annalisa Verza\*

## Abstract:

[Hated in the Nation (Black Mirror). *A reflection on the desire for justice, between emotional aggregations and rigid algorithmic logic*] Since its first season, Netflix's anthology series *Black Mirror* has been dedicated not only to describing the social impact of the most advanced technologies, but also to developing the idea of the possible future scenarios linked to them, and the possible deviations that could result from their careless use.

Among the many gems in the series, the film *Hated in the Nation* deserves attention. It intertwines the themes of “do-it-yourself” justice by online mobs, cancel culture, and justice entrusted to rigid, algorithmically programmed formulas, also incidentally presenting the metaphor, now sociologically recurrent, of human swarms.

Keywords: *Black Mirror* - *cancel culture* – punishment – justice – algorithms

## 1. Giustizia e umanità.

La legge, nelle nostre rappresentazioni simboliche, ha una benda, per essere imparziale, una bilancia, per essere proporzionata, una spada, per essere netta e chiara, ed è raffigurata come una donna.

Un'immagine, questa, che, tra le tante verità che (come tutti i simboli) mette insieme, dice anche che per avere giustizia, in un mondo di umani, serve essere umani perché non si può, senza che ne venga un senso di sconforto e spaesamento, demandare la giustizia a formule matematiche o a comandi algoritmici: serve invece un apparato umano, che preveda appelli e ricostruzioni di diversi punti di vista, che indaghi i moventi, che costringa i dialoghi che lo compongono entro il limite della ragionevolezza, e che affronti anche la difficile e delicata valutazione del dolore, o della pressione, dell'im maturità o dello stato di irrazionalità che può aver causato un gesto sbagliato, e che ne tenga conto (Beccaria 2024).

---

\* Annalisa Verza è Professore associato di Filosofia del diritto e Sociologia del diritto presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Bologna (Italia): [annalisa.verza@unibo.it](mailto:annalisa.verza@unibo.it).

Ancor prima che il diritto storicamente si specializzasse, distaccandosi da morale e religione<sup>1</sup>, questo elemento era componente presente e centrale dell'idea di giustizia, e ha continuato ad esserlo anche dopo. Nella religione ebraica, ad esempio, quello della misericordia è un attributo costante del Giudice supremo e assoluto (travasato poi anche nella cultura cristiana), ed anche nell'Islam questo è concepito con due caratteristiche che vengono citate costantemente<sup>2</sup>: la compassione e la misericordia.

In entrambe le culture ed entrambe le lingue (semitiche, e fortemente imparentate alla base) la radice trilittera utilizzata per rendere questa caratteristica è la stessa della parola “utero” – cosa che va ad evocare tutto un universo di associazioni rimandanti alla nostra fragile umanità, alla vulnerabilità, al bisogno e alla dipendenza che pervadono la nostra natura. La giustizia, concepita come “donna”, non può non ricordare che essa riguarda esseri nati da donna, e non può ridursi a regola meccanica e sorda alle ragioni “uterine” ed umane.

Nella letteratura, uno dei racconti più significativi sul tema, dal punto di vista della filosofia del diritto, è *Dentro la colonia penale* di Franz Kafka<sup>3</sup>. Nella storia, la sentenza e la condanna sono un tutt'uno, e sono rappresentati da un macchinario non senziente, diretto e tagliente, mosso da una sola istruzione – un rapporto di imputazione parakelseniano: *dato x, allora sia y* – e da un solo obiettivo: data la premessa, realizzare la conseguenza.

L'essere umano caduto in tale dispositivo – che appare infernale nella sua sorda e diretta semplicità – mostra una vulnerabilità carnea che lo espone ad un processo che, lungi da trasmettere il senso di una giustizia eccelsa, impeccabile e libera da elementi di (Kahneman, Sibony and Sunstein 2021) “rumore” (imperfezioni del giudizio dovute all'influsso di fattori contingenti), repelle e angoschia profondamente il lettore, proprio per l'assenza di umanità rappresentata.

Da qualche tempo, l'idea di proporre un'alternativa algoritmica all'umanità del giudice, e quindi di sostituire quest'ultimo, con tutta la sua “tara” (ammesso e non concesso che sia veramente tale) di irrazionalità e permeabilità a “rumore”, *bias*, emozioni e commozioni, con formule applicate all'intelligenza artificiale, è diventata argomento molto discusso nella disciplina gius-filosofica<sup>4</sup>. Caldeggiata da studiosi dello spessore di Daniel Kahneman, Oliver Sibony e Cass Sunstein (2021: 17-20), quest'ipotesi è stata anche oggetto di sperimentazioni.

Ma “sperimentazioni” immaginarie avvengono anche, da sempre, in quell'ambito della *fiction* letteraria che è la fantascienza, purché ci si conceda al patto narrativo che essa propone.

---

<sup>1</sup> Cfr. Durkheim (1962: 180-181): “Se dunque esiste una verità che la storia ha resa indubbia, questa è proprio l'estensione sempre minore della porzione di vita sociale che la religione ricopre. In origine essa si estendeva a tutto; tutto ciò che era sociale era religioso: i due termini erano sinonimi. In seguito, a poco a poco, le funzioni politiche, economiche, scientifiche si sono rese indipendenti dalla funzione religiosa, costituendosi a parte e assumendo un carattere temporale sempre più accentuato. Dio - per così dire - che in principio era presente a tutte le relazioni umane, si ritira progressivamente da esse; abbandona il mondo agli uomini e alle loro controversie”; Weber (1966: 20): “non occorre più ricorrere alla magia per dominare o per ingraziarsi gli spiriti, come fa il selvaggio per il quale esistono simili potenze. A ciò sopperiscono la ragione e i mezzi tecnici”.

<sup>2</sup> All'inizio di ogni sura del Corano.

<sup>3</sup> Cfr., per una rilettura che, per alcuni versi, va nella stessa direzione di questo articolo, Artosi (2022: 12-29).

<sup>4</sup> I testi sul tema sono tantissimi. Cfr., ad esempio, O' Neil (2016); Santosuosso e Sartor (2024).

Sono tanti i prodotti che hanno risposto a tali sollecitazioni, e all'effettiva considerazione di tale possibilità. Tra questi, è interessante analizzare *Odio universale* (in originale, *Hated in the Nation*), un film di novanta minuti preso dalla serie filmica antologica *Black Mirror*, tutta dedicata a vagliare gli effetti ultimi delle possibilità introdotte dalle nuove tecnologie.

In realtà, nel film le questioni che sono affrontate direttamente e messe in primo piano sono altre: tra queste, soprattutto l'odio online, l'irrazionalità e sproporzione dei sentimenti che si sprigionano in contesti di aggregazione online, la *cancel culture* e il piacere punitivo, "troppo umano", della giustizia "fai da te".

Tuttavia, sotto tutto ciò, il tema che funge da motore sotterraneo alla trama si identifica nel "gioco delle conseguenze", ovvero nell'opposta e contraria, rigida e cieca consequenzialità che, immessa in una formula "dato  $x$ , allora sia  $y$ ", "riequilibra" il dramma portando ad esiti di una crudeltà ancor maggiore seguendo una logica inflessibile che, in qualche modo, rimanda all'inferno della colonia penale di kafkiana memoria.

Dato che il film (che è il sesto ed ultimo episodio della terza serie di *Black Mirror*, offerta su Netflix dal 2016) si presta benissimo ad essere utilizzato didatticamente, come introduzione e supporto alla discussione di queste importanti tematiche, il resto dell'articolo sarà dedicato ad analizzare i diversi principali sottotemi criticamente proposti dalla trama (anche se ciò comporterà un parziale disvelamento della stessa), fino ad arrivare, per ultimo, al tema sottostante: il carattere disumano di una logica algoritmica della giustizia.

## 2. *Odio universale: odio online e cancel culture.*

Nel 2004 l'autore della trama del film, Charlie Brooker, dopo aver scritto su *The Guardian* un articolo critico nei confronti del presidente George W. Bush, sperimentò sulla sua pelle la sensazione che si prova a ricevere una valanga di lettere ed e-mail minatorie, piene di espressioni di odio.

All'epoca non erano ancora nati i social media che conosciamo ora, con le potenzialità di coordinamento dell'azione di grandi numeri che ne derivano; ciononostante, il bullismo di massa sperimentato (che era già, in buona parte, cyberbullismo) fu ampiamente sufficiente per stimolare la riflessione sui veleni legati a questo fenomeno. Questo episodio autobiografico costituì infatti lo spunto iniziale del film *Odio universale*, una "Scandi-Noir, near-future London detective story"<sup>5</sup>, ispirata anche al noto testo sulla gogna mediatica del britannico Jon Ronson (2016), *So You've Been Publicly Shamed*, riferimento teorico dichiarato dallo stesso Brooker.

Come la psicologia e le neuroscienze (ma anche l'osservazione di ciò che più soddisfa le nostre emozioni profonde nei lavori letterari e di *factio* filmica) hanno dimostrato, non solo il senso, ma anche il gusto della punizione, legata ad emozioni di "giusta indignazione", caratterizza profondamente la nostra specie. Noi ci siamo effettivamente evoluti per essere veri e propri "*punitori pro-sociali*", e siamo tali fino al punto da essere disposti anche a pagare un prezzo, pur di provare il piacere di poter punire l'altrui scorrettezza<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Così l'ha descritta lo stesso Charlie Brooker (Parker 2016).

<sup>6</sup> Cfr. l'esperimento di Ernst Fehr e Simon Gächter (2002).

Non solo, ma sappiamo che l'introduzione della punizione – anche solo della sua possibilità – aumenta sensibilmente la cooperazione, rinsaldando il senso di unione tra i soggetti, fungendo da catalizzatore di un senso di esaltazione collettiva nel quale la razionalità viene messa, temporaneamente, in scacco dalla potenza dell'emozione trainante.

Nel film, le tempeste di odio online rappresentate sono facilitate dai social media, nei quali la diffusione dell'hashtag #DeathTo, per effetto di contagio sociale, finisce per raccogliere sciami interi di portatori di odio, molti dei quali, in buona parte, appaiono quasi inconsapevoli dell'effetto reale del loro agire. Il loro odio – estremo, crudele e mortifero – è mosso sulla scia dell'emozione dei loro contatti.

Le *firestorms* (o *shitstorms*, o *Twitterstorms*) rappresentate nel film sono chiari riferimenti al fenomeno – che proprio negli anni di uscita del film stava iniziando ad essere messo teoricamente a fuoco – della *cancel culture*, un tipo di comportamento collettivo nel quale destinatari di ondate d'odio sono, per lo più, persone colpevoli di aver tenuto, in esternazioni pubbliche, un linguaggio non rispettoso nei confronti di diversi tipi di identità vulnerabili.

Nel film però – così com'è tipico di questo fenomeno – lo sdegno pubblico nei confronti di tali persone viene portato avanti non dai diretti interessati, bensì da un pubblico indifferenziato di terzi, mossi da rabbia “vicaria” per tali mancanze di rispetto.

Come nella realtà, inoltre, così nel film la valanga reattiva e punitiva, lungi dall'essere finalizzata ad una correzione “educativa” dei responsabili, va molto oltre, sfociando in un odio di massa cieco ed estremo che, in una sorta di caccia alle streghe<sup>7</sup>, arriva fino ad esigere la testa del colpevole, come ben rappresentato dall'hashtag unificante di tali movimenti.

La *cancel* (o *call out*) *culture* è stata esplicitamente definita da Angela Nagle (2017) come una tra le più caratteristiche “*online cultural wars*” del nostro tempo. Il primo caso noto nel quale questa dinamica è emersa risale al 2013. Pochi giorni prima di Natale Justine Sacco, PR manager di una grande azienda americana (la Iac - InterActive Corp, azienda che possiede anche Vimeo, OKCupid, Match.com ecc. (Oggiano 2022: cap. II)), si accingeva a tornare per le feste presso la sua famiglia in Sudafrica.

Durante il viaggio, cercò di conquistare la simpatia dei suoi 170 followers su Twitter con battute legate al viaggio: a Londra postò una battuta sulle ascelle di un viaggiatore tedesco, ma non ottenne che poche reazioni. Poi postò una battuta sul cibo inglese, e ancora il successo fu modesto. Prima del volo per Cape Town ci riprovò e postò le seguenti parole: “Going to Africa. Hope I don't get AIDS. Just kidding, I'm white”.

---

<sup>7</sup> Il fenomeno in esame, secondo Greg Lukianoff e Jonathan Haidt (2018: cap. V), può rimandare, infatti, anche a quella dinamica di isterica “caccia alle streghe” ed espulsione di ciò che è diverso ed ideologicamente (o anche religiosamente) impuro – classico oggetto di studio della scuola durkheimiana (cfr. almeno Erikson 2004; Bergesen 1984) – che è tipica di situazioni nelle quali le comunità solidali, sentendosi comparativamente vulnerabili, e/o minacciate nella loro forza e unità, si attivano per identificare e punire l'eterodossia all'interno dei propri stessi ranghi, allo scopo di ricevere da tale “rituale” punitivo una conferma e nuova forza per la propria solidarietà di gruppo (Lukianoff e Haidt 2018: 102). Proprio questa funzione latente della punizione “rituale” dell'“impuro”, tra l'altro, comporterebbe un'ulteriore remora, da parte di chi volesse difendere l'accusato dalla folla indignata: tale freno, infatti, ostacolerebbe la realizzazione del “rituale” cercato dal gruppo, suscitando con ciò, verso chi si mettesse in mezzo, un senso di rabbia per tale atto, letto come offesa rivolta contro il gruppo stesso.

Atterrata, dopo 11 ore di volo, scoprì che questa battuta aveva fatto il giro del mondo ed era diventata su Twitter, con l’hashtag *#HasJustineLandedYet*, il trend più popolare del momento – eppure non era il caso di gioirne.

Uno dei suoi followers, infatti, aveva mandato il suo ultimo post ad un giornalista, il quale, a sua volta, l’aveva diramato ai suoi 15.000 contatti, invocando indignazione con il piacere punitivo di chi finalmente poteva prendersi la soddisfazione di alzare pubblicamente il velo sui reali pensieri di una ricca manager di New York, bianca, occidentale, privilegiata, svelando la vergogna del suo inqualificabile razzismo nei confronti dei problemi di un paese africano.

L’indignazione dei followers del giornalista produsse, naturalmente, ulteriori *retweets*, sempre più sdegnati: più questo trend di pubblica indignazione si diffondeva e più l’indignazione cresceva, alimentando un consenso collettivo sempre più privo di dubbi. Il tutto richiese pochissimo tempo: dopo poche ore, la folla virtuale inferocita già chiedeva all’azienda, in nome del rispetto per il paese africano, il licenziamento della manager. E così, al suo arrivo a destinazione, la Sacco scoprì, oltre che di essere l’oggetto della rabbia feroce di una folla immensa di sconosciuti, anche di essere ora disoccupata.

Nella folla, come sappiamo sin dai tempi delle acute analisi di Gustave Le Bon (2024), l’effetto di reciproca conferma porta infatti ad un’escalation della rabbia: la folla vorrà la condanna, poi la pubblica umiliazione, e infine anche la totale distruzione economica, sociale e mediatica della persona colpevole – in un vero e proprio linciaggio virtuale, finalizzato (non importa se ciò è fatto nel nome di valori nobili, come, in questo caso, la tolleranza, il rispetto, la cura) alla “cancellazione”<sup>8</sup> della persona rea dell’empietà morale così scoperta.

Naturalmente, la Sacco si scusò, e cercò di spiegare che si era trattato solo di una (infelice) battuta sugli stereotipi, anche perché è chiaro che il colore della pelle non c’entra nulla con la probabilità di contrarre quella malattia. Invano.

Ormai contro di lei si era innalzata un’impennata furiosa di rabbia (l’emozione che, tra tutte, è la più attivante e contagiosa), condivisa oltretutto da una folla immensa (fattore che a sua volta aggiungeva, alla passione – o “entusiasmo”<sup>9</sup> – circolante, l’effetto esponenziale prodotto dal compattamento collettivo “contro”), per nulla disposta<sup>10</sup> ad avere compassione, né tantomeno a cambiare idea, anzi: le sue scuse furono lette solo come ulteriore dimostrazione della sua ipocrisia.

### 3. *Schadenfreude* ed effetto panottico *online*.

Com’è noto, sono le notizie emozionalmente più cariche quelle più atte ad essere rilanciate sul web, e ricondivise automaticamente. Il calore dell’emozione da esse suscitata neutralizza, infatti, facilmente i freni dati dal vaglio razionale o da un controllo delle fonti. Tra le emozioni più atte a produrre questo effetto – come constatò uno

---

<sup>8</sup> Un processo che ricorda simbolicamente un tipo di sacrificio rituale totale dei tempi antichi, l’“olocausto”, il quale richiedeva – come mostra anche l’etimologia – che la vittima fosse data completamente (*bólos*) alle fiamme (*kaustós*).

<sup>9</sup> Nel XVIII secolo il concetto di “entusiasmo” era considerato quasi un sinonimo di “fanatismo”: cfr. Shaftesbury (2016). Ma ancora nel 1951 Eric Hoffer (2013: 17) scriveva: “I movimenti di massa sono fabbriche di entusiasmo generale”.

<sup>10</sup> Come già affermava Le Bon (2024), la folla non ammette dubbi.

studio condotto da un'équipe di ricercatori (Fan, Zhao, Chen and Xu 2014) dell'Università di Beihang sul social cinese Weibo – la più potente è la rabbia.

E poiché, come scrivono Lukianoff e Haidt (2018: 71-73), relazionarsi gentilmente e discutere privatamente è cosa che non solo non soddisfa le esigenze dell'ira, ma nemmeno produce crediti a livello pubblico, la strada segnata in questi casi non può che essere quella dell'attacco e dello svergognamento pubblico – tattica perfettamente incrociata, peraltro, con gli interessi dei social media che hanno trovato in questo fenomeno un ulteriore strumento per tenere incollato a sé un pubblico di utenti sempre ghiotto di assistere, con tanta facilità, ad uno spettacolo “pruriginoso” come quello dell'altrui umiliazione.

In merito a ciò, nelle discussioni online sul tema, ha preso risalto un termine tedesco perfettamente atto a indicare questo sottile, segreto e maligno piacere dell'altrui pubblica rovina: *schadenfreude*. Questo tipo di “cultura della vergogna” è arrivata a colpire molte persone pur dichiaratamente prive di intenzioni aggressive<sup>11</sup>, a volte colpevoli di mancata “purezza” anche solo ai sensi di una semplice logica associativa – per la quale basta, ad esempio, accostarsi a gruppi classificati come razzisti per essere criticati come razzisti (Friedman 2018: 63).

Il problema è dato dal fatto che all'interno della “camera dell'eco” di propagazione di queste forme di ostracismo online, la “verità” dell'accusa, sostenuta con zelo, si amplifica fino ad assumere dimensioni colossali, e non basta l'argomentazione razionale, e nemmeno la spiegazione dei motivi dell'errore, per disinnescare queste ondate di indignazione:

La vergogna è una sorta di controllo esercitato dal gruppo, fondato non sull'argomentazione ma sulla classificazione, cioè sulla propria paura di essere categorizzati in termini inaccettabili (Friedman 2018: 56).

Allo stesso modo, la trama che il film mette in evidenza segue le ondate di *shitstorm* che colpiscono con violenza, verbalmente e simbolicamente (si arriva fino ai “regali” recapitati a casa), persone responsabili di esternazioni politicamente scorrette, mostrando chiaramente quale sia il funzionamento delle dinamiche dell'odio di folla quando si scatenano online.

Mentre nella dimensione fisica, infatti, la presenza del colpevole, del suo viso, dell'evidenza della sofferenza da lui provata a sentirsi attaccare, spingono a porre, ad un certo punto, un qualche freno all'escalation dell'aggressività espressa (la presenza, nel nostro cervello, di neuroni specchio dimostra che siamo strutturati per provare empatia per i nostri simili), online l'anonimato degli aggressori, l'immaterialità della persona da colpire, assieme all'inebriante sensazione data ad ognuno dal sentire di essere unito ad un enorme, oceanico numero di persone reclamanti “giustizia”, facilmente porta ad una veloce ascesa delle emozioni sottostanti all'attacco.

Privo di freni, e forte di una pretesa giustificazione autolegittimativa di tipo morale, l'odio così rilasciato dalle tante individuali gocce di tale ondata, nella forza d'attacco

---

<sup>11</sup> Per esempio, nel 2015 Benedict Cumberbatch fece un riferimento (peraltro, all'interno di un discorso antirazzista) ai “*coloured actors*”, senza considerare che il termine “*coloured*”, assolutamente neutro in Gran Bretagna – e fino a poco tempo prima anche negli Stati Uniti –, era ora passato in disuso in USA, in favore dell'espressione “*people of color*”. Ne nacque un polverone e l'attore fu costretto a preferirsi in scuse umilianti (cfr. Oggiano 2022: cap. III).

della loro unione, può arrivare fino al suo culmine: nel film, le maree di persone indignate seguono infatti, come una bandiera, un *hashtag* di morte.

Inutile dire che nei linciaggi di folla, a differenza di quanto avviene nei processi condotti sotto l'egida del diritto, la ponderazione, la ricerca di prove pro e contro, la presunzione di innocenza, la proporzionalità della pena e, in generale, tutte quelle che sono le normali garanzie di un processo valido, non si applicano, lasciando spazio invece al cieco dominio dell'emozione (la rabbia), accompagnata dal piacere e dall'esaltazione che è tipica di questi fenomeni di folla: la libido del massacro del colpevole.

Naturalmente, se un attacco personale è già di per sé doloroso, il fatto che ciò avvenga in un'arena pubblica aumenta la sua carica aggressiva e lesiva, a causa:

a) dell'effetto "panottico"<sup>12</sup> che l'aggressione online produce (David Lyon (2020: 46), in proposito, applica al fenomeno le teorie di Gilles Deleuze (2019) sulla società del controllo, descrivendo tale tipo di sorveglianza come sviluppata non su un piano verticale e rigido, alla stregua di un albero, come nel *panopticon* classico, ma piuttosto orizzontalmente, come un'erba infestante);

b) del distanziamento operato nel web dalla virtualizzazione (atta a ridurre l'empatia prodotta dai neuroni specchio<sup>13</sup>);

c) dell'anonimato e de-individualizzazione che essa concede a chi decidesse di unirsi alla folla virtuale nello scagliare pietre, in qualità congiunta di "giudice, giurato e boia (Murray 2020: 365)";

d) del timore inibente ingenerato in coloro che, pur simpatizzando con la persona attaccata, non osano interporre per paura di essere associati a quest'ultima nell'attacco – in una dinamica che riprende quella (studiata decenni prima) del *bystander effect*, ma che va oltre, producendo la sensazione di essere sotto attacco da parte di un intero "mob", nemico e compatto.

Per questa ragione, i social media, che pure sono nati come strumenti volti a facilitare le relazioni, sono stati definiti da Lukianoff e Haidt (2018: 155-156), "*the greatest enabler of relational aggression since the invention of language*".

Tale fenomeno retroagirà, oltretutto, anche nei confronti del resto del pubblico, innescando, assieme ad un senso di controllo reciproco<sup>14</sup>, anche meccanismi di auto-censura preventiva e protettiva che diminuiranno ulteriormente la disponibilità al dialogo e all'ascolto genuino entro il gruppo, spingendone i componenti in direzione di un'adesione conformisticamente estremizzata alle idee in questione, e trasformando quelli che avrebbero potuto costituire veri dibattiti, mutualmente arricchenti, in mere performance di ortodossia<sup>15</sup>, con effetti facilmente immaginabili sul piano del dialogo e del processo democratico.

<sup>12</sup> Han (2015: 33): "Sotto il diktat della trasparenza non si arrivano a discutere neppure opinioni divergenti o idee non convenzionali: difficilmente si rischia qualcosa. L'imperativo della trasparenza genera una potente costrizione al conformismo. Come la continua videosorveglianza, esso induce la sensazione di essere osservati: il gioco consiste il suo effetto panottico. Si giunge infine a un livellamento della comunicazione".

<sup>13</sup> Come nota Douglas Murray (2020: 370), anche Alexis De Tocqueville (2007: 227), durante i suoi viaggi in America, aveva notato l'importanza dell'incontro faccia a faccia, e dell'attitudine all'ascolto e alla ricerca dell'intesa che tale situazione incrementa, nella risoluzione informale dei problemi.

<sup>14</sup> Murray (2020: 164): "e così ci vediamo costretti a trovare un modo di parlare e agire online come se stessimo parlando e agendo di fronte a tutti - nella consapevolezza che, se facciamo un errore, rimarrà accessibile ovunque e per sempre".

<sup>15</sup> Come afferma Friedman (2018: 68), infatti, la paura dello sguardo altrui e della vergogna scompare solo quando l'assimilazione dei valori diventa totale.

Di tale ferocia, però, non resta che una vaga traccia, intellettualizzata e anodina, quando, compiuto il “rituale” e tornate le componenti di tali moltitudini nella loro individualità, l’“entusiasmo” ipnotico e la libido dell’attacco si ritirano sotto la soglia della coscienza dei singoli, lasciandoli inconsapevoli di aver compiuto alcunché di realmente significativo e grave. La polizia che indaga, e viene a contatto con singoli elementi di tali gruppi d’odio, si trova infatti davanti persone normalissime, sostenute da ideali eticamente sani, e lontanissime dalla ferocia evocata dai loro attacchi online.

#### 4. Odio *universale*: sciami virtuali.

L’odiare e il condannare agiscono, nel film, come una specie di scarica mentale trasmessa per contagio, sulla scia della tendenza umana al conformismo reciproco per imitazione. Il principio (forma di irrazionalità che ci dirige automaticamente) dell’influenza sociale, capace di creare masse omogenee anche grazie alla visibilità reciproca permessa dall’uso del web (Mazzini 2025), favorisce infatti, all’interno di una moltitudine, la reciproca conformazione,

producendo pattern sociali basati sull’imitazione che possono essere manipolati per ottenere una confluenza secondo la logica della macchina alveare (Zuboff 2019: 445).

Il periodico emergere di queste folle d’odio, polarizzate dall’effetto di contagio reciproco, e scatenate in corsa in pieno *climax* emozionale dietro ad una bandiera politicamente corretta, salvo poi disaggregarsi e tornare, periodicamente, a ricompattarsi dietro a nuovi vessilli, potrebbe rimandare, nella cultura occidentale, ad un’immagine nota: quella, dipinta da Dante nel III canto dell’*Inferno* (vv. 52-57), nel quale folle di ignavi, persone in vita prive di qualsivoglia passione ed impegno, si trovano per contrappasso spinte irresistibilmente a correre senza sosta dietro ad un vessillo inafferrabile:

E io, che riguardai, vidi una ’nsegna / che girando correva tanto ratta, / che d’ogne  
posa mi pareva indegna; / e dietro le venia sì lunga tratta / di gente, ch’i’ non avrei  
creduto / che morte tanta n’avesse disfatta.

Il riferimento all’ignavia profonda potrebbe essere un modo di spiegare il paradosso della compresenza di queste espressioni di enorme coinvolgimento politico e morale da un lato, e della volubilità e inconsistenza delle stesse dall’altro. Come nota Murray,

In un’epoca priva di uno scopo, e in un universo senza un chiaro significato, l’incitamento a politicizzare qualunque cosa e poi battersi per essa ha un’innegabile attrattiva. Riempie la vita di significato, in un certo senso (Murray 2020: 373).

L’immagine ultimamente più utilizzata per descrivere tale fenomeno, tuttavia, è un’altra – ed è questa che è significativamente ripresa e caricata di importanza nel film.

Molti studiosi attuali, come David Lyon (2020), Byung-Chul Han (2015), e Shoshana Zuboff (2019)<sup>16</sup>, hanno descritto queste compattazioni – non stabili, accidentali, create di volta in volta sull’onda di emozioni specifiche –, attraverso l’immagine suggestiva di un tipo di aggregazione diversa da quella della folla – pur condividendo questa, con la folla, l’importante fattore causativo dato dalla pressione polarizzante del gruppo, nonché l’aspetto irrazionale della sfrenatezza emozionale tipica della sua espressione. Secondo Shoshana Zuboff (2019: 453), infatti, tali fenomeni sarebbero rappresentativi di una trasformazione del gruppo sociale in “sciame”.

Correlativamente, infatti, la trama del film segue anche un discorso parallelo incentrato proprio sul comportamento delle api, andando a incrociare con ciò anche un tema ambientalistico (legato al pericolo della sparizione di questi insetti, e alla loro possibile sostituzione con “api” tecnologicamente guidate).

L’uomo è irresistibilmente *homo imitans*, ed è rispondendo a tale tendenza imitativa che gli “sciame” (o alveari) umani si vengono a formare, così come si formano anche le folle, entità collettive unitarie nelle quali lo scatenamento dei tanti non segue criteri di giudizio razionale (in generale la folla, come si diceva, non è razionale), bensì principi semplici e condivisi, come quello dell’attacco al nemico, che, anche nel film, muove lo sciame in difesa dell’alveare.

Innanzitutto, caratteristica della situazione dello sciame – così come della folla – è lo svanire della significanza della dimensione del singolo, inteso come individuo libero e autonomo, in funzione del suo dissolvimento nello sciame in cui egli è immerso<sup>17</sup>. Nello sciame, come scrive la Zuboff (2019: 431), “la libertà individuale è sacrificata in nome della conoscenza e dell’azione collettive”.

Tale immagine rimanda ad osservazioni sviluppate in alcuni passaggi tra i più stimolanti dell’opera di Émile Durkheim, nei quali il sociologo francese, occupandosi del “sacro”, descriveva suggestivamente la nostra natura di *homo duplex*. In linea con tale disposizione naturale, ognuno di noi sarebbe, al contempo, individuo a sé, autonomo (benché posto in relazione con, e capace di provare sentimenti per, altri individui), ma anche soggetto predisposto ad abbandonare, con pienezza di sentimento, la sua dimensione di individuo per fondersi in un tutto collettivo – del quale subirebbe l’influenza seguendone le azioni (Durkheim 1992: 220), immerso in un sentire comune “inebriante” che l’autore descrive attraverso l’evocativa immagine dell’“effervescenza”.

Il concetto di “effervescenza” rende ben conto sia dell’incontrollato esplodere pulsionale, e del senso, esaltante ed elettrizzante (Durkheim 1992: 238)<sup>18</sup>, di ascesa ad un piano differente, che viene percepito nel momento in cui l’individuo abdica alla sua autonomia per il piacere di sentirsi parte di un agglomerato più grande, sia dello iato di senso che, come il film mostra, separa questo stato aggregativo dall’altro stato dell’*homo duplex* durkheimiano, quello nel quale, smontata l’effervescenza, l’individuo torna al suo equilibrio psichico ordinario.

Jonathan Haidt (2013: 7), riferendosi alle idee di Durkheim sul passaggio dall’identità singola a quella collettiva, definisce, con una bellissima espressione,

<sup>16</sup> Anche Hans Ulrich Gumbrechts (2021) prende dall’analisi del comportamento dello sciame alcune metafore centrali per la descrizione delle dinamiche di folla.

<sup>17</sup> Anche se è paradossale il fatto che ciò che più favorisce questa trasformazione da soggetti a sciame, sia proprio la grande ricerca e il grande bisogno, narcisistico e scopofiliaco, di emersione individuale, di differenziazione e di apprezzamento.

<sup>18</sup> Durkheim parla qui proprio di una “specie di elettricità” che scaturisce dall’essere parte di qualcosa di più grande e agglomerante.

“*interruttori dello sciame*” i fattori (istintuali ed emozionali) che favoriscono questo slittamento. Secondo l'autore, noi ci siamo evoluti per mantenere “per il 90% gli istinti dello scimpanzè, e per il 10% quelli delle api”, spinte a fondersi assieme nella monolitica difesa dell'identità collettiva, anche a costo del proprio sé<sup>19</sup>.

E, in effetti, nel mondo delle api ciò che conta e dà senso al singolo è l'entità comune, la famiglia, il compattamento dei simili, che viene difeso senza esitazioni fino alla morte dai singoli individui.

Ma l'idea dello sciame – che è una metafora, e che dunque, in quanto tale, è figura sempre aperta a molti possibili sensi sottesi<sup>20</sup> – canalizza in questo contesto l'attenzione su alcuni aspetti di tale aggregazione che la distinguono da fenomeni di folla simili.

La metafora rimanda infatti anche alla labilità e volubilità che caratterizza tali forme di aggregazione. Proprio perché la “connessione digitale [...] non è fatta di punti e incroci altruisti”, ma di “isole narcisistiche di Ego” (Han 2015: 63), gli uomini e le donne di oggi appaiono come individui isolati, “principalmente hikikomori auto-segregati che siedono soli davanti al display” (Han 2015: 24), impegnati in maniera ego-riferita a definire il proprio sé attraverso appartenenze, trainate dal cangiante sentire del momento, ad aggregazioni collettive legate ad interessi condivisi, anch'esse (in analogia con gli sciami animali), assai fugaci, instabili e volatili (in una forma di apparente alienazione collettiva ben differente, per esempio, della massa classica, stabile e dotata di direzione, come quella dei lavoratori).

Come ha riportato una ricerca sulle *firestorms* su Twitter, se è vero che queste raggiungono acmi estremi di aggressività, è anche vero che queste acmi tipicamente si realizzano nel giorno stesso in cui l'ondata di odio appare (Lamba, Malik and Pfeffer 2015), per poi via via scemare.

Gli sciami digitali “si dissolvono con la stessa rapidità con cui si sono formati”, dice ancora Han (2015: 27), e per questo non sviluppano energie politiche, e non riescono a costituire una loro soggettività profonda, innestandosi così nella tipicità della forma sociale odierna che non è, infatti, quella della moltitudine solidale, ma quella della solitudine. Come scrive Floridi,

Le ITC rendono più fluida la topologia della politica in quanto promuovono l'agile, temporanea e tempestiva aggregazione, disaggregazione e riaggregazione di gruppi distribuiti “su richiesta” intorno a interessi condivisi, superando vecchie e rigide divisioni rappresentate da classi sociali, partiti politici, connotazioni etniche, barriere linguistiche o fisiche, e così via (Floridi 2014: 203). [...] In queste democrazie digitali, gruppi distribuiti temporaneamente e tempestivamente aggregati intorno a interessi condivisi, si sono moltiplicati e sono diventati fonti di influenza esterna sullo stato. [...]. La costruzione del consenso è diventata una preoccupazione costante fondata su informazioni sincroniche (Floridi 2014: 204).

---

<sup>19</sup> Una struttura istintuale, forse, evolutivamente sviluppatasi allo scopo di renderci più forti, a livello di gruppo, nel confronto con altri gruppi.

<sup>20</sup> Dall'immagine dell'ebbrezza angelica nella Candida Rosa del paradiso dantesco, alla favola delle api di Bernard de Mandeville, alle api come simbolo dell'imperialismo napoleonico, e all'isola delle api industriali di Collodi (e questi sono solo alcuni esempi), sono molte le occasioni nelle quali, con significati diversi, questa metafora è stata utilizzata nella storia.

A causa di questa fluidità, la nuova folla, lo “sciame digitale”, si mostra essere un fenomeno particolare, portatore di caratteristiche diverse da quelle della folla studiata da Le Bon.

Le Bon descriveva la folla come dotata di un’anima specifica, nella *cupio dissolvi* della quale, all’interno di grandi spazi collettivi (stadi, anfiteatri, piazze), l’individuo si annullava facendosene cellula (al prezzo<sup>21</sup> di diventare, individualmente un Nessuno), mentre lo sciame digitale, privo di anima, è composto da individui isolati incapaci di voce unitaria: *l’homo digitalis*, per Han, non è un Nessuno, ma un qualcuno anonimo. È vero che, soprattutto online, la rabbia è l’emozione che più facilmente traina ondate di indignazione (e ciò è mostrato con particolare evidenza dalle espressioni del fenomeno della *cancel culture*). L’attenzione (che a sua volta attira altra attenzione (Salganik and Watts 2008)) viene spesso, online, sovra-concentrata

intorno a informazioni che ottengono un’immensa, improvvisa e breve popolarità grazie agli effetti di coordinazione virale che orientano i vari tipi di pubblico (Cardon 2016: 77).

Ma anche queste ondate hanno natura fluida e volatile, e non riescono a strutturare il discorso e lo spazio pubblico. Effimere ed amorfe, esse montano e si smontano all’improvviso, senza realizzare, nell’emotività giudicante (e gratificante) dell’isteria che le caratterizza, né forme reali di dialogo, né alcun Noi stabile.

Infatti,

anche la preoccupazione dei cosiddetti indignati non è per la società nel suo complesso, ma è più che altro cura di sé (Han 2015: 19).

Tanto quanto il concetto di *firestorm* (tempesta di fuoco), infatti, allo stesso modo anche il concetto di sciame evoca allo stesso tempo l’idea di una forza naturale, ma anche quella della sua volatilità (Ward 2021).

## 5. Il gioco delle conseguenze.

Ma mentre, nel film, gli sciami, frutto della natura virale dei contenuti trasmessi nei social media, si esaltano nella ferocia dei loro più o meno consapevoli linciaggi morali, ben nascosto sotto la sua trama si muove come un contatore, con calcolata precisione algoritmica, un secondo meccanismo di giustizia.

Si tratta, come si scoprirà, di un modello retributivo non più, questa volta, lasciato alla feroce passione delle moltitudini, ma frutto delle idee di giusta punizione di un preteso “giudice”, indifferente alle passioni degli sciami, collocato su un piano moralmente superiore rispetto alla difettiva moralità delle masse, e determinato a punire, a sua volta, le scorrettezze in maniera ancor più spietata, perché fredda, calcolata, e spinta fino in fondo, letterale e perfetta.

Come in una ripresa evocativa dell’agghiacciante e circolare razionalità della “colonia penale” kafkiana, un luogo di giudizio ideale e distopico nel quale le sentenze sono espresse attraverso una modalità di tortura razionalmente calcolata, che lega

---

<sup>21</sup> Anzi, proprio con tale speranza, secondo Hoffer.

sentenza e pena in un connubio inscindibile, il giudizio per il quale *dato x, allora sia y* è semplicemente programmato, e poi lasciato ad un'esecuzione che, conseguenza automaticamente prodotta, sarà attivata internamente ed inesorabilmente dal semplice fatto del verificarsi della premessa.

Saranno alcune *digital breadcrumbs* lasciate dal programmatore a permettere che l'incrocio, inevitabile, di premesse e risultati, si realizzi da sé, in un "gioco delle conseguenze" inesorabile, e insensibile, nella sua ricerca di una giustizia perfetta, alla reale proporzionalità delle cose – una cosa che solo la saggezza umana potrebbe valutare, al di là di ogni formula prefissata. Il procedere meccanico di tale macchina di giustizia ricollegherà invece rigorosamente antecedenti e conseguenze, escludendo da questa visione inesorabile e deterministica della giustizia ogni qualsivoglia ruolo umano che possa aprire squarci di comprensione, compassione, riscatto, misericordia.

Sotto il monitoraggio dell'automatismo algoritmico, sordo e blindato nella sua logica autistica, chiusa nel novero sempre troppo rigido e ristretto delle possibilità previste da una programmazione automatizzata del nesso causa-effetto, gli ambiti umani di vita, le loro irrazionali espressioni, i loro peccati e imperfezioni, vengono inevitabilmente schiacciati e mal compresi, in nome di un ingranaggio che si presenta come nipote lontano dei vecchi schemi di programmazione (ricordo, ad esempio, il linguaggio *basic*, tanto popolare negli anni 'Ottanta) da subito fondati nella fredda logica "*if... goto*", nella più piena indifferenza per le cause e il contesto della realizzazione dell'"*if*" e delle conseguenze umane del "*goto*".

Se la qualità "calda" dell'entusiasmo punitivo degli sciame, emozionalmente radicato nella struttura della mente umana e nelle sue debolezze, colpisce per la sua eccessività ed irrazionalità, al contrario il rigore punitivo realizzato con il "gioco delle conseguenze" raggela per la struttura sorda ed iper-razionale che deriva dalla sua pretesa perfezione algoritmica, e dall'esattezza "senza appello" con la quale il suo programmatore si arroga di affermare la verità, incapsulata in una semplice formula.

Ma questa ansiogena negazione, in nome di una perfezione matematica, della flessibilità dialogica – quella stessa necessità che ci porta sempre, quando abbiamo un problema con i nostri cellulari, le nostre bollette, i nostri acquisti, a preferire la possibilità di "parlare con un operatore", che si possa immaginare almeno potenzialmente empatico e flessibile, ai servizi, pur precisi e educatissimi, di una chatbot – è pur sempre il frutto, in origine, di una programmazione umana.

E per questo, nonostante la forma di applicazione della "giustizia" algoritmicamente realizzata si proponga come correzione delle forsennate sbavature emozionali "troppo umane" di quei punitori pro-sociali che siamo, nel fondo della sua *ratio*, nella radice motivazionale posta alla sua genesi, non può che esserci – persino lì – quella stessa natura emozionalmente accesa (vendicativa, arrabbiata) che esso mirerebbe a punire.

Tra la "giustizia" ardente delle *firestorms* guidate dagli sciame umani, e l'algida "giustizia" algoritmicamente programmata, infine, le ultime scene del film fanno intuire un'ulteriore ascesa di livello.

Qualcuno, ritenendo di avere in mano una formula di giustizia più alta ancora, mirerà, infatti, alla punizione (anche questa volta, non giuridica, ma personale e "fai da te") di questa punizione della punizione, lasciando intravedere una prospettiva senza fine, in una serie continua.

I livelli, infatti, potranno correre a sovrapporsi senza che alcuna soluzione apparente di continuità intervenga a interrompere questa spirale – una cosa che, come

dalle *Enumenidi* in poi ben sappiamo, solo il diritto (rappresentato, nella narrazione, come scavalcabile e impotente) potrebbe realmente fare.

### Riferimenti bibliografici

- Alberto Artosi, *Nella colonia digitale*, in *Fermenti*, 253, 2022, pp. 12-29.
- Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Torino, Giappichelli, 2024 (1764).
- Albert Bergesen, *The Sacred and the Subversive: Political Witch-Hunts as National Rituals*, Storrs, Ct, Society for the Scientific Study of Religion, 1984.
- Dominique Cardon, *Che cosa sognano gli algoritmi. Le nostre vite al tempo dei big data*, Milano, Mondadori, 2016.
- Alexis De Tocqueville, *Democrazia in America*, a cura di Nicola Matteucci, Torino, UTET, 2007.
- Gilles Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo*, in Id., *Pourparler*, Macerata, Quodlibet, 2019 (1990).
- Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962 (1893).
- Émile Durkheim, *Review of Guyau's L'irreligion de l'avenir*, in A. Giddens (ed.), *Émile Durkheim: Selected Writings*, New York, Cambridge University Press, 1992, pp. 219-222.
- Kai T. Erikson, *Wayward Puritans: A Study In The Sociology Of Deviance*, London, Pearson, 2004 (1966).
- Rui Fan, Jichang Zhao, Yan Chen, Ke Xu, *Anger Is More Influential than Joy: Sentiment Correlation in Weibo*, in *PLOS ONE*, 9/10, 2014: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0110184>
- Ernst Fehr e Simon Gächter, *Altruistic Punishment in Humans*, in *Nature*, 415, 2002, pp. 137-140.
- Luciano Floridi, *La quarta rivoluzione*, Milano, Raffaello Cortina, 2014.
- Jonathan Friedman, *Politicamente corretto. Il conformismo morale come regime*, Milano, Meltemi, 2018.
- Hans Ulrich Gumbrecht, *Crowds: The Stadium as a Ritual of Intensity*, Stanford, Stanford University Press, 2021.
- Jonathan Haidt, *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono su politica e religione*, Torino, Codice edizioni, 2013 (2012).
- Byung-Chul Han, *Nello sciame*, Roma, nottetempo, 2015 (2013).
- Eric Hoffer, *Il vero credente. Sulla natura del fanatismo di massa*, Roma, Lit Edizioni, 2013 (1951).

Annalisa Verza, *Odio Universale (Black Mirror). Uno specchio nero sul desiderio di giustizia, tra aggregazioni emozionali e rigida logica algoritmica*

Daniel Kahneman, Oliver Sibony, Cass R. Sunstein, *Noise. A Flaw in Human Judgement*, London, William Collins, 2021.

Hemank Lamba, Momin M. Malik e Jürgen Pfeffer, *A Tempest in a Teacup? Analyzing Firestorms on Twitter*, in *Proceedings of the 2015 IEEE/ACM International Conference on Advances in Social Network Analysis and Mining*, ASONAM, 2015, pp. 17-24.

Gustave Le Bon, *Psicologia delle folle. Un'analisi del comportamento delle masse*, Milano, Tea, 2004 (1895).

Greg Lukianoff e Jonathan Haidt, *The Coddling of the American Mind. How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure*, London, Penguin, 2018.

David Lyon, *La cultura della sorveglianza. Come la società del controllo ci ha reso tutti controllori*, Luiss University Press, Roma, 2020 (2018).

Serena Mazzini, *Il lato oscuro dei social network. Come la rete ci controlla e manipola*, Milano, Rizzoli, 2025.

Douglas Murray, *La pazzia delle folle. Gender, razza e identità*, Vicenza, Neri Pozza, 2020.

Angela Nagle, *Kill All Normies. Online Culture Wars From 4chan and Tumblr to Trump and The Alt-right*, Alresford, Zero Books, 2017.

Cathy O' Neil, *Weapons of Math Destruction. How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, New York, Crown, 2016.

Francesco Oggiano, *Sociability. Come i social stanno cambiando il nostro modo di informarci e fare attivismo*, Milano, Piemme, 2022.

Sam Parker, *Charlie Brooker on the imminent technology apocalypse*, in *Esquire*, 21 ottobre 2016, disponibile a: <https://www.esquire.com/uk/culture/interviews/a11194/charlie-brooker-black-mirror-season-three-interview/>

Jon Ronson *So You've Been Publicly Shamed*, New York, Riverhead Books, 2016.

Mattew Salganik e Duncan Watts, *Leading the Herd Astray: An Experimental Study of Self-Fulfilling Prophecies in an Artificial Cultural Market*, in *Social Psychology Quarterly* 71, 2008, pp. 338-355.

Amedeo Santosuosso e Giovanni Sartor, *Decidere con l'IA. Intelligenze artificiali e naturali nel diritto*, Bologna, il Mulino, 2024.

Shaftesbury, *Lettera sul fanatismo*, Milano, Chiarelettere, 2016 (1707).

Dan Ward, *Making a Killing. Science Fiction Through the Lens of Nordic Noir in Crocodile and Hated in the Nation*, in German A. Duarte, Justin Micheal Battin (eds.), *Reading Black Mirror: Insights into Technology & The Post-Media Condition*, Bielefeld, Transcript publishing, 2021, pp. 201-218.

Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, G. Einaudi, 1966 (1919).

Shoshana Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, Roma, 2019.