

Articoli/7

Passioni politiche, retorica e media nell'era dell'accelerazione

Panagiotis Christias*

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 01/09/2018. Accettato il 26/02/2019.

Politics and common passions presuppose a collective institutional framework, a media space for everyone to express himself through passion and reason. Persuasive strength and the ability to mobilize common passions are specific characteristics of the rhetorical art. Rhetoric could be defined as the strategic art of positioning through reason in the game of political passions. In today's social-historical landscape, urban space and the media link the various communities in an accelerating form of information flows. Acceleration, however, as a process, renders all informational content transitory. It is more information as an empty form, as a pure medium that matters, not this or that specific piece. The characteristic of our time is the eviction of reasoning in the common decision making under the simultaneous effect of the acceleration of time and media. Therefore, we need rhetoric as a way of reasoning with political passions in all mediatic forms of public messaging.

La politica e le passioni comuni presuppongono un quadro istituzionale collettivo, uno spazio mediatico per tutti per esprimersi attraverso la passione e la ragione. La forza persuasiva e la capacità di mobilitare le passioni comuni sono caratteristiche specifiche dell'arte retorica. La retorica potrebbe essere definita come l'arte strategica del posizionamento attraverso la ragione nel gioco delle passioni politiche. Nel panorama storico-sociale di oggi, lo spazio urbano e i media collegano le varie comunità in una forma accelerata di flussi di informazioni. L'accelerazione, tuttavia, come processo, rende transitori tutti i contenuti informativi. Sono più informazioni come una forma vuota, come un mezzo puro che conta, non il contenuto. La caratteristica del nostro tempo è l'espulsione del ragionamento nel processo decisionale comune sotto l'effetto simultaneo dell'accelerazione del tempo e dei media. Pertanto, abbiamo bisogno della retorica come un modo per ragionare sulle passioni politiche in tutte le forme mediatiche di messaggistica pubblica.

Nel suo saggio classico, Marshall McLuhan sostiene che «il messaggio è il medium»¹, nel senso che il messaggio di un medium è un altro medium.

* Traduzione parziale a cura di Antonio Rafele, rivista dall'autore.

¹ M. McLuhan, *Pour comprendre les médias*, Paris 1968, pp. 25-40.

Per esempio, il messaggio del medium film è il medium romanzo letterario. L'informazione non è il contenuto, ma il medium, perché l'affetto del medium, che resta impercettibile, è infinitamente più forte che il vero contenuto dell'informazione o ideale. L'azione dei media sugli individui dimostra per McLuhan che non sono le idee che hanno storicamente plasmato l'Occidente, ma le invenzioni e le mutazioni della tecnologia dei media. Nell'era di *facebook*, siamo allora impotenti, incapaci di produrre un effetto durevole attraverso le nostre idee? Cosa può la ragione in questo sistema di affetti mediatici chi domina tutto? Voglio sostenere l'idea che un ritorno all'arte retorica per resistere alle passioni politiche possa rallentare l'espansione del vuoto dei media e porre fine alla nostra «accettazione subliminale e docile dei media (*subliminal and docile acceptance of media*)»².

1. Passioni comuni e media

I sentimenti collettivi, origine dei vari ordini sociali e politici, dovrebbero essere visti e compresi a partire dal *medium* che li attraversa e gli dona senso e consistenza: il *logos*. Ogni *logos* ha bisogno di assumere una forma concreta che condiziona la moltitudine e diviene vettore e origine di istituzioni politiche e sociali. Nel sesto libro del *Trattato politico* Spinoza scriveva: «Se la moltitudine accetta di essere guidata da un solo spirito, lo fa non in base alla ragione ma attraverso una qualche passione comune»³. Questa verità non è che il rovescio della medaglia. L'altra faccia è che le passioni politiche o comuni per esistere, presuppongono l'esistenza di un quadro istituzionale collettivo, una specie di organizzazione politica che nella sua forma originaria appare come uno spazio mediatico, nel senso etimologico del termine: uno spazio di comunicazione nel quale ognuno si esprime davanti agli altri attraverso la passione, o meglio, per esaudire la propria passione. Nella sua forma originaria, questo spazio assume quelle sembianze individuate da Rousseau: «il raduno davanti alle capanne o attorno ad un albero». In questo senso, un medium è semplicemente *il luogo spazio-temporale del incontro degli altri*, l'uscita da te stesso per essere insieme con gli altri. Un medium è patire dall'altro, assumere la passione dell'altro ed essere qualcosa di più grande che sé stesso. Nello *Discours sur l'origine des inégalités parmi les hommes*, Rousseau scrive:

À mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le genre humain continue à s'approprier, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix.

² *Idem*, p. 39.

³ B. Spinoza, *Œuvres IV, Traité politique*, Paris 1966, ch. VI, par. 1, p.41.

Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps: de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence⁴.

Rousseau non smette mai di chiedersi come sia possibile che l'uomo, buono per natura, diventi cattivo in società. La risposta è che sia la società a cambiare l'uomo e a essere, quindi, responsabile della sua mutazione: il male non è l'uomo in sé, ma l'uomo mal governato. Rousseau ci fornisce una risposta complementare e più sottile. Mentre l'uomo primitivo conosce solo i sentimenti, le sensazioni e le idee, l'uomo in società, invece, scopre le passioni: vanità, disprezzo, pudore, invidia. Quindi: mentre l'amore di sé è un sentimento che deriva dall'istinto di conservazione; l'amor proprio è, invece, una passione terribile e vorace che cerca incessantemente lo sguardo e l'approvazione dell'altro. Credo che essere con gli altri è essere più di sé stesso, subire la passione e il desiderio degli altri è un meccanismo abbastanza forte da operare la trasformazione. Il governo è anch'esso un medium, forse il più importante di tutti.

L'invidia e lo sguardo, la sete di onori e ricompense, la φιλοτιμία greca, sono stati trattati da Alexandre Kojève nel saggio dedicato ad Hegel⁵. Il «desiderio desiderato» viene individuato come l'essenza dell'uomo sociale: «è umano desiderare ciò che l'altro desidera per il semplice fatto che lo desidera»⁶. Proprio questa passione, per quanto terribile e distruttrice possa essere, costituisce la realtà istituzionale di base. Lo stesso Rousseau pensa a partire dall'accettazione di questo principio sociale originario; non si tratta di tornare allo stato selvaggio o primitivo ma di preservare l'uomo, come cittadino, dagli eccessi delle passioni e di mettere queste stesse passioni al servizio dell'ordine politico.

Montesquieu⁷ è stato forse il primo a considerare la passione comune come fondamento (*principe*), dei vari regimi socio-politici: così il fondamento dei regimi aristocratici è l'onore, mentre quello delle democrazie è l'uguaglianza. In entrambi i casi si tratta di passioni derivate da quelle stesse tendenze indicate da Rousseau: vanità, disprezzo, pudore, invidia. E sono sempre queste stesse tendenze a costituire l'origine di qualsiasi lotta sociale; lotta che secondo Weber non avrà mai fine perché è parte della natura razionale dell'Uomo⁸. Il commercio e l'industria hanno distrutto il precedente ordine passionale fondato sull'onore militare e aristocratico rimpiazzandolo con il denaro e con la tensione borghese

⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris 1992, Deuxième partie, p. 228.

⁵ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris 1947.

⁶ *Ibid.*, *Introduction*, p. 11-34, p.13.

⁷ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 2 vol., Paris 1941, Livre III, p. 19-28.

⁸ M. Lallement, *Max Weber, la théorie économique et les apories de la rationalisation économique*, «Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques» [Online, <http://journals.openedition.org/ccrh/212>], 34, 2004, pp. 1-20.

all'uguaglianza. Mutazione resa possibile anche dallo sviluppo della stampa nel contesto delle prime metropoli. I giornali di massa favoriscono la 'libertà di espressione', intesa ora come libertà di distinguersi attraverso la parola e non attraverso le armi. I media novecenteschi non cambiano la natura dello spazio mediatico originario di cui si parlava prima, ma sono modi d'espressione delle passioni comuni, realizzano le due funzioni iniziali: unire le persone e, allo stesso tempo, differenziarle. La radio, il cinema, la televisione, internet, da questo punto di vista, non fanno altro che amplificare l'effetto. Le passioni comuni, pur restando sempre invariate, raggiungono una potenza infinitamente più grande rispetto al passato. È soprattutto con internet che avviene un'esplosione della forza persuasiva e della capacità di mobilitare le passioni comuni, dal momento che si tratta di un *medium* che riunisce al suo interno la parola, l'immagine e un terzo elemento, sul quale torneremo in seguito, il tempo. Se mettessimo a confronto i giornali del XIX secolo e Internet 2.0., arriveremmo a individuare la stessa differenza di potenza che separa le truppe di Solimano il Magnifico e la bomba termonucleare.

2. Retorica e arte della guerra

Forza persuasiva e capacità di mobilitare le passioni comuni sono caratteristiche proprie all'arte retorica. Si potrebbe definire la retorica come l'arte necessaria agli attori per posizionarsi nel gioco delle passioni politiche. L'oratore posiziona i suoi argomenti nel dibattito allo stesso modo dello stratega che posiziona le proprie truppe nel campo di battaglia. Dopo la grande opera di Clausewitz⁹, centrata sull'importanza della morale per gli esiti della battaglia¹⁰, dopo la forza e l'esempio di Tucidide e Senofonte, dove lo stratega doveva anche essere un uomo politico e un grande oratore per guidare le truppe, per eccitarne le passioni dell'onore e della gloria, è ormai evidente che la retorica appartiene all'arte della guerra. Machiavelli diceva che il Principe è tenuto a studiare soprattutto l'arte della guerra e la politica non è altro che questo. Lo stratega ateniese doveva, infatti, dapprima persuadere il *demos* a entrare in guerra e successivamente guidare in battaglia quegli stessi cittadini persuasi nell'*agorà*, condurli alla gloria o alla disfatta comune. La storia contemporanea sarebbe forse più interessante se Dick Cheney conducesse in prima persona le truppe mettendo in gioco la propria vita al posto di giocare da lontano con la vita degli altri.

Bisognerebbe liberarsi di quelle opinioni secondo cui la retorica sarebbe l'arte della parola e del discorso. Le belle parole e i bei discorsi sono come la

⁹ Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Frankfurt am Main und Leipzig 2005, Zweites Buch, Zweites und Drittes Kapiteln, pp. 123-154; Drittes Buch, Drittes und Viertes Kapiteln, pp. 218-222.

¹⁰ Cfr., P. Kondylis, *Theorie des Krieges. Clausewitz, Marx, Engels, Lenin*, Stuttgart 1984, I, pp. 3-6.

stilistica per la filosofia. L'arte o la scienza retorica non ha come obiettivo di rendere i suoi allievi eruditi, capaci, cioè, di possedere un vocabolario tecnico e di spiegare non il contenuto del testo ma il modo attraverso cui si costruisce. Allievi, quindi, che non hanno la minima idea di cosa significhi il testo di Platone sulla caverna, ma che sanno che si tratta di un'allegoria. L'arte o la scienza retorica è invece l'insegnamento e la conoscenza delle passioni comuni, quindi, dell'anima individuale e politica dell'uomo. Comprendere l'Uomo e la Città non è forse la finalità immediata della retorica, ma senza questa conoscenza, non può compiere la sua funzione: formare l'anima del Principe. Proprio questa sorta di conoscenza passiva si trasforma poi in alcuni individui in una forza attiva di persuasione e si traduce in passione comune. Quando Aristotele scrive di retorica, non parla affatto di regole stilistiche ma di istituzioni e passioni. Non posso riprendere qui le splendide analisi del secondo libro della *Retorica* dedicate alla vergogna e all'invidia, alla pietà e alla collera, all'amicizia e all'indignazione, all'imitazione e al disprezzo¹¹. Mi soffermo esclusivamente sul rapporto tra retorica e passione comune. Ma voglio riprendere l'idea centrale del più grande razionalista dell'antichità. Secondo Aristotele, è possibile conoscere e governare razionalmente le passioni comuni. Non siamo allora perduti nell'oceano della passione e del desiderio.

Creare un'anima comune mobilizzando le passioni è la quintessenza della retorica. Su una simile passione Hobbes fonda l'ordine politico moderno: la paura della morte per mano altrui¹². La sicurezza e l'integrità diventano le passioni principali delle democrazie. Non è un caso che tutte le guerre contro il terrorismo e tutte le retoriche di guerra, dal dogma dei *Rogues States* fino all' *Axis of Evil*, facciano appello a queste passioni per creare il consenso necessario all'azione di governo. Ciò implica che il bisogno di sicurezza sia una forza persuasiva anche per le persone che sono razionalmente contrarie alla guerra. Tutta l'architettura dell'edificio retorico è fondata sul fatto che la voce delle passioni sia la più efficace. Bisogna, quindi, conoscere le passioni umane e focalizzare il discorso su quella che appare capace di emozionare il pubblico per persuaderlo intorno alla nostra causa. La questione principale sta nel suscitare le stesse idee, sorrette dalle forze passionali, a due gruppi dagli interessi opposti.

Il genere oratorio che meglio mostra la specificità delle passioni comuni è forse quello giudiziario. In un processo per la morte di un ricco per mano di un povero, l'avvocato e il pubblico ministero devono definire la 'cosa' che bisogna dimostrare. Questa 'cosa' non è la morte in sé, ma la morte vista a partire dalle passioni che si generano nella distinzione tra ricchi e poveri. La pietà è, in questo

¹¹ Aristotele, *Rhétorique*, Présentation et traduction par Pierre Chiron, Paris 2007, II, pp. 1-11, 1378a-1388b.

¹² T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, Edited by Richard Tuck, Cambridge, UK 1991, I, p. 13; II, XVII. Anche, P. Kondylis, *Das Politische und der Mensch: Grundzüge der Sozialontologie*. Band 1: *Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität*, Berlin 1999, p. 245-248; Julien Freund, *Sociologie du conflit*, Paris 1983, pp. 361-367.

caso, la passione capace di colpire anche la parte avversa: se ci si permette di avere dei poveri nella nostra città, niente esclude che domani tu stesso potresti divenerlo! Potresti essere obbligato a rubare e forse a uccidere qualora qualcuno ti si ponesse davanti! L'argomento è quindi inglobante, non cerca solamente di persuadere la propria parte ma di convincere anche la parte nemica. E questo perché la passione democratica per eccellenza e primo principio del diritto naturale è, come dice Rousseau, la pietà, la passione che presuppone l'uguaglianza delle condizioni¹³. Senza uguaglianza niente regime, senza regime niente Città, e senza Città non si dà alcuna protezione per i cittadini, ricchi o poveri che siano. In altri termini l'argomento della difesa sarà: «è meglio accettare la morte di un ricco che rischiare la morte della Città!». Detto così non avrebbe chiaramente un grande effetto sul pubblico. A questo punto intervengono e diventano necessari per l'oratore tutti quegli elementi della storia e della letteratura utili a costruire bene il discorso, come strumento e non come fine. Un simile discorso vale sia per il genere deliberativo, il discorso davanti al popolo, sia per ogni tipo di discorso politico, proiezione di film e d'immagini tipici del ventunesimo secolo.

L'oratore contemporaneo andrebbe quindi assimilato allo stratega: è obbligato a prendere decisioni, a posizionarsi continuamente in un campo fluttuante – l'opinione pubblica – mobilizzando in ogni istante una nuova passione politica, allo stesso modo di come un comandante sposta quel reggimento o quella fregata. Bisogna anche notare che, al pari di un qualsiasi gladiatore, l'oratore prende le decisioni nell'arena¹⁴. Sta alla sua finezza scegliere il momento opportuno, il *καίρως*, per lanciare l'attacco. Tutto questo lascia intravedere un'ultima passione comune che forse è, come direbbe Spinoza, la più politica di tutte, quindi il fondamento di ogni passione: il Tempo?. Paura e speranza, i due flagelli della ragione, sono infatti passioni temporali, costituiscono la forma attraverso cui il tempo avvolge l'umano, e gli impone le regole politiche del vivere comune. Memoria e proiezione sono due modi d'essere propri all'uomo. Secondo Julien Freund¹⁵, la politica potrebbe essere definita come l'arte di «considerare il peggio e darsi la capacità di impedire che accada», come la preoccupazione per la conservazione e la protezione del futuro.

3. Affezione temporale e realtà mediatica all'inizio del XXI secolo

Qualsiasi decisione implica un certo tempo di decisione. Il tempo di decisione non dipende dallo stratega ma dalla guerra, in base alla successione degli eventi. Per esempio, se la successione è rapida, il lasso di tempo diventa brevissimo. Può arrivare un momento in cui ogni decisione si riveli inutile

¹³J.-J. Rousseau, cit., pp. 213-216.

¹⁴Seneca, *Lettere a Lucilio 1-29 (livres I-III)*, Traduction, présentation, notes, index, chronologie et bibliographie par Marie-Ange Jourdan-Gueyer, Paris 2017, Lettre XXII.

¹⁵J. Freund, cit., pp. 362-363.

proprio perché in ritardo rispetto alla forza espressa dalle cose. Lo stesso decelerare dipende più dalla forza insita nelle cose che dallo stratega, quella forza iniettata nella battaglia e nei mezzi usati. E chi, in questo caso, parla di impossibilità di prendere decisioni non dice che le decisioni non possano essere prese; dice piuttosto che il tempo rende inutile o caduco le decisioni e il potere decisionale. Credo che sia proprio un simile stato di cose ad attraversare oggi le borse mondiali.

Il modo specifico attraverso cui il tempo avvolge le comunità umane nell'epoca dei media, è dato dal fenomeno dell'accelerazione. Megalopoli e Internet si intrecciano e creano un'atmosfera apocalittica: l'*internopolis* e il medium assoluto. Come diceva l'apostolo: che tutto sia concentrato nell'istante presente, l'ora del Signore: i tempi della restaurazione (*apokatastaseos*, ἀποκατάστασις) di tutte le cose¹⁶, di tutte le informazioni e i contenuti, fanno rima con la ricapitolazione (ἀνακεφαλαίωσις), la riunificazione, di tutte le forme¹⁷, di tutte le medie.

Lo spazio urbano e i media legano le varie comunità in un'accelerazione dei flussi d'informazione. Si tratta forse di uno degli effetti più terribili della mondializzazione: più veloce equivale ora a più prossimo. L'accelerazione è però anche quel processo che rende sempre caduco il contenuto dell'informazione. Non è tanto questa o quell'informazione che conta, quanto l'informazione come forma vuota, come *medium puro*. La perdita di contenuti alimenta, a sua volta, il processo di accelerazione. In questo modo, il sistema diventa come cieco, incapace di valutare e misurare l'impatto passionale dell'informazione. E quando parlo di 'impatto passionale' intendo 'affezione temporale' presente, passata e futura. Il sistema non è più in grado di distinguere quale delle informazioni sia nuova e quale semplicemente riciclata. Nessuna decisione politica appare come nuova, dal momento che viene, allo stesso tempo, anticipata, alimentata e temuta. Speranza e paura sono passioni che necessitano di una distanza temporale e di un orizzonte futuro. Il giorno del giudizio, l'atto dello sperare e quello del temere si intrecciano in una passione inaudita: l'impotenza. L'impotenza richiama un modo specifico delle borse mondiali, una sensazione di *dejà vu*. Sensazione che si traduce in un linguaggio passionale, quello che Freud denominava «ambivalenza passionale»¹⁸, e in un linguaggio logico, quello che gli psichiatri americani chiamavano *double bind*. Nei linguaggi degli indici di borsa o della teoria liberale, si traduce nella realtà del ciclo economico (*Konjunktur*). La situazione richiede la sola passione per la quale l'uomo moderno non è portato – ovvero la pazienza – e la sola affezione temporale che non gli si addice: l'attesa. E forse anche il solo modo funzionale di cui la macchina mediatica è incapace: la decelerazione.

¹⁶ *Atti degli Apostoli*, 3, 21.

¹⁷ «Per tradurlo in atto nella pienezza dei tempi, e che consiste nel raccogliere sotto un sol capo, in Cristo, tutte le cose» (Diodati, 1927), San Paolo, *Efesini*, 1, 10.

¹⁸ Cfr., J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris [anno], s.v. «Ambivalence», pp. 19-21.

Qual è quindi la retorica del presente? Qual è il linguaggio filosofico che mobilita la forza e la fiducia nell'impotenza? Penso che gli studenti di mediologia dovrebbero studiare Michel de Montaigne: «Que philosopher, c'est apprendre à mourir»¹⁹; o anche gli Stoici: *omnia mea mecum porto*. Modi nobili, semplici ed efficaci di lottare contro le idee di grandezza e miseria che si succedono in questa corsa sfrenata contro il tempo. Ridiamoci, quindi, fiducia confidando in noi stessi, scriveva Seneca a Lucilio nella lettera decima: «Vedi come ti stimo: *oso affidarti a te stesso*»²⁰. Queste citazioni sembrano accidentali, senza legame interno, senza senso particolare. Tuttavia il loro comun denominatore è il ritorno a sé stesso, la filosofia come esercizio spirituale, secondo la definizione di Pierre Hadot della filosofia ellenistica e greco-romana²¹. Questa è la retorica che trova nella ragione il centro della libertà individuale. La filosofia come esercizio pratico, mentale e razionale, è necessaria per trovare la forza per la distanziamento salvatrice dei media, per la resistenza della razionalità al fine di liberarsi della loro influenza e inaudibile potenza sull'individuo.

*Il 17 Febbraio 1950, il Papa Pio XII diceva: «Non è un'esagerazione affermare che il futuro della società moderna e la stabilità della sua vita interiore dipendono in gran parte dal mantenimento di un equilibrio tra la forza delle tecniche di comunicazione e la capacità della propria reazione»*²².

Panagiotis Christias, University of Cyprus

✉ christias.panagiotis@ucy.ac.cy

¹⁹ M. de Montaigne, *Les Essais*, 3 vol., Paris 1988, vol. 1, I, XX, pp. 81-96. Anche, J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris 1993, pp. 78-81, pp. 151-159.

²⁰ Seneca, *Lettere a Lucilio 1-29 (livres I-III)*, cit., Lettre 10.

²¹ Cfr. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002; P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris 2001; P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris 1995.

²² Citato in M. McLuhan, cit., p. 39.