

## L'infinito della lingua: la retorica e lo scarto della parola

Gianluca Solla

*The infinite of language: rhetoric and the gap of word. This essay will explore the inner connectedness between three philological sights: first, a rarely visited place in the Aristotelian theory on discourse, second, some reflections on rhetoric as art in Quintilian's Institutio oratoria, third, psychoanalytic reflections on language. I intend to show how the art of rhetoric – precisely in its status as art – presents a moment, in which human speech is no longer reducible to knowledge. Instead of merely functioning as a doctrine on the use of language, rhetoric stages the event of the spoken word, a word that exceeds narrow conceptions of meaning.*

**Keywords:** *rhetoric; non-apophantic discourse; Freud's theory of humour; Quintilian.*

L'ipotesi che intendo verificare nelle pagine seguenti riguarda lo statuto della retorica in quanto interrogazione sul linguaggio. Intrecciando un luogo poco frequentato della teoria aristotelica dei discorsi insieme ad alcune indicazioni sull'insegnamento dell'arte oratoria presenti nell'*Institutio oratoria* di Quintiliano, e valorizzando la riflessione psicoanalitica sul linguaggio, si tratterà di mostrare in che modo l'arte della retorica possa essere riconosciuta – proprio nel suo statuto di arte – come luogo in cui il dire umano emerge nella sua irriducibilità al sapere, e questo benché l'oratoria evidentemente non escluda il sapere, anzi si costituisca innanzitutto come un insieme di conoscenze. Pertanto, in forma particolarmente coincisa, si potrebbe formulare la tesi che intendo approfondire nei seguenti termini: lungi dal ridursi a una dottrina sull'uso effettivo o presunto di un linguaggio di cui essa sarebbe chiamata a inseguire e a insegnare le leggi in vista della costruzione di un dire (più) efficace, la retorica ha valore di rivelazione: essa rivela la verità della parola, dell'evento del dire come eccedente rispetto alla stessa dimensione del senso. Come pensare questa verità della parola che la retorica ci consegna?

1. Nel corso sulla retorica antica tenuto nel 1964 all'École pratique des hautes études di Parigi, Roland Barthes formula la tesi per cui la retorica “è stata la sola *pratica* (con la grammatica, nata dopo di essa) attraverso la quale la nostra società ha riconosciuto il linguaggio, la sua *sovranità* [*sa souveraineté*]” (Barthes 1970, p. 10, corsivi miei). Scrivo in corsivo due elementi della frase di Barthes, le cui implicazioni permettono di situare più esattamente il gesto della retorica. Intanto la retorica sarebbe in grado di riconoscere il linguaggio proprio in quanto essa è “pratica”, cioè non un sapere presupposto, saputo e poi applicato, ma una conoscenza che si fa all'atto della parola. Il suo non sarebbe pertanto un gesto di

astrazione teorica, ma innanzitutto un'esperienza e in seconda battuta un insieme di conoscenze che sorgono da tale esperienza. Dunque essa costituisce a tutti gli effetti, come proverò a mostrare nel corso di queste pagine, un esperimento alternativo a quello di una certa tradizione filosofica occidentale, un esperimento che non è *sul* linguaggio (non lo oggettiva), ma che parte *dalla* parola, dalla parola detta o, più esattamente, dal suo *dirsi*, e che a sua volta si fa come parola.

Pensata come pratica, ci dice Barthes, né la retorica né i parlanti per suo tramite potranno avanzare alcuna pretesa di sovranità sul linguaggio. Unicamente sovrano è il linguaggio. Del resto, non è casuale che il disprezzo e l'oblio che hanno storicamente colpito la retorica abbiano avuto come effetto di negare la dimensione della pratica e i problemi legati all'azione, ridotti a pure questioni conoscitive, dunque affrontabili e risolvibili in termini di verità (Cfr. Perelman 1977, pp. 21 ss; pp.175 ss).

Nella sua brevità l'indicazione di Barthes è estremamente precisa. Nessuna retorica può pretendere di piegare la sovranità che resta di appannaggio unicamente del linguaggio. Né essa può dunque pensare il proprio come un gesto di padroneggiamento del linguaggio. Così questa strana cosa che è la sovranità del linguaggio, che l'occidente riceve in dono dalla retorica, esclude che sia possibile assicurarsi la proprietà della parola: noi ("la nostra società", dice Barthes, la nostra cultura) dobbiamo arrenderci all'evidenza per cui non esiste sovranità sul linguaggio, ma che la relazione di sovranità, se tale è, si dà unicamente rovesciata. È solo dove questo capita che può realmente emergere una cultura, che altrove s'inabissa, bloccandosi in configurazioni irrigidite.

I parlanti appaiono qui tali perché soggetti del linguaggio, soggetti alla sua sovranità. "Retorica" sarebbe il nome per dire questa evidenza, per lo più occultata dietro le relazioni di sapere su cui un certo discorso ha creduto di poter articolarsi in via esclusiva. In questo senso, la retorica è questione della filosofia (nel senso del genitivo oggettivo, di interrogarla), di cui storicamente è stata parte, benché spesso parte esclusa, omessa, taciuta. Da questo punto di vista, essa sarà stata al contempo quella parte di cui la filosofia non è riuscita a sbarazzarsi e che periodicamente insiste sul suo corpus. Più intensamente ancora che nella definizione aristotelica dell'uomo come *zòon lògon èchon*, vivente in relazione con il logos, la retorica porta con sé il fatto che essere umani significa esistere nella parola. Qui la parola insiste come irrisolta, come questione aperta. È di tale questione che la retorica – assunta nella prospettiva che qui ha iniziato a delinearsi – ci permette di pensare l'incalzante verità.

D'altra parte, dinanzi a quella che Barthes nomina come "sovranità" del linguaggio, è agevole avvertire la forza della parola come un resto inquietante rispetto all'ideale di un senso compiuto, a cui la filosofia occidentale si è spesso dedicata con fervore. In questo senso già altri hanno potuto leggere il rinnovato

interesse per la retorica quale segnale dell'esigenza "di rivedere i presupposti cui [la cultura occidentale] si è ispirata negli ultimi due o tre secoli, di allentare la prevalenza tecnico-scientifica alla riscoperta di altri valori" (Barilli 1971, p. 9).

Anticipando ciò che proverò a sviluppare più avanti, sostengo che l'esperienza della parola che la retorica permette di cogliere attiene all'infinito della lingua, che è il punto stesso in cui la filosofia tocca la retorica, ma anche il punto rispetto al quale la teme: fare un'esperienza di parola nella quale si dà la non-coincidenza dei significanti con se stessi significa essere confrontati con ciò che di tali significanti rimane irriducibile al senso, resto ingovernabile della ragione del mondo. D'altra parte, questo infinito della parola è la sola cosa che permetta il tragitto del pensiero come infinito, preso da quel resto non definitivo, né definito, e che resiste a ogni prassi definatoria. Qui la retorica passa a indicare la riflessione filosofica stessa ovvero quell'esigenza di cui la filosofia è parte integrante: quell'originaria co-implicazione del pensiero con la parola, nella quale il pensare può aver luogo.

2. In un passo del *De Interpretatione* Aristotele introduce un singolare sdoppiamento del *logos*. Da un lato, il discorso è definito *semantikòs*: "capace di significare" [17a 1-8]. Questa capacità è tale unicamente "per convenzione", per cui il discorso è separato dall'oggetto della sua significazione (gli studiosi hanno riconosciuto qui agevolmente un passaggio polemico nei confronti della tesi del *Cratilo* platonico sulla naturalità dei nomi). Tuttavia, d'altra parte, appena introdotta, la capacità di significazione del discorso viene subito limitata: essa vale infatti unicamente per quel *logos* che Aristotele definisce *apofantikòs*: il discorso dichiarativo in cui "sussiste il dire la verità e il dire il falso". Questo discorso è quello della teoria, intenzionata a mostrare, a far conoscere. Esso non costituisce però la regola di tutti i discorsi. Ce ne sono infatti altri nei quali il principio della verifica e dunque della distinguibilità tra vero e falso non vale come criterio. Esistono dunque discorsi non apofantici, ovvero non enunciativi, i quali – com'è il caso della preghiera (è l'esempio del *De Interpretatione*<sup>1</sup>) – non sarebbero affatto vincolati alla verità o falsità dei loro enunciati. Nella *Poetica* [19, 1456b, 12 ss.], oltre alla preghiera, vengono elencati come esempi di linguaggio non apofantico anche il comando, la minaccia e – in una maniera che richiederebbe indubbiamente un ulteriore sviluppo – la *domanda* e la *risposta*.

In essi è annullata la validità della distinzione fondamentale, almeno per la cultura occidentale, quella per cui il discorso sarebbe sempre o discorso vero o discorso falso. Ci sono invece discorsi i cui enunciati verbali, sottraendosi a questo criterio, non possono essere detti a rigore né veri né falsi. Naturalmente il *De Interpretatione* non si occupa di tali discorsi indecidibili: essi devono anzi

---

<sup>1</sup> Cfr. anche *Retorica ad Alessandro*, 1426 a 18; 1444 b 27.

essere tralasciati, dato che non se ne può verificare la verità. Ad occuparsene saranno piuttosto – precisazione fondamentale – la retorica e la poetica. Alle quali Aristotele attribuisce sì il carattere di ricerca, ma di una ricerca che riguarda appunto un piano del discorso sottratto a quella verifica empirica a cui è assoggettato invece il discorso apofantico, volta a giudicarne l’attinenza dei suoi atti linguistici.

3. Perché ci dovrebbe interessare ora questo tipo di discorsi? Perché la nostra attenzione dovrebbe a questo punto essere attirata da un luogo in cui la distinzione, apparentemente irrinunciabile, tra vero e falso risulta sospesa? Questa loro caratteristica, suggerisce Aristotele, riguarda la retorica e la poetica, i cui discorsi si situano perciò in una regione dell’indiscernibile, nel quale sono in gioco altre determinazioni dell’essere e dell’essere parlanti. Quanto non risponde alla logica indicativa del *logos* apofantico fuoriesce da quell’ordine del discorso in cui i contrari si escludono. Benché per Aristotele questo tipo di discorsi non sia ovviamente slegato dalla produzione di significato, che attiene al *logos* in quanto *semantikòs*, questa fuoriuscita fa intravedere un altro modo di legare o di slegare la parola rispetto alla cura – che è sempre anche una preoccupazione – del senso. Una preghiera non è infatti di per sé insensata, nel senso di porsi in relazione antagonista o escludente rispetto alla significazione. Essa riguarda tuttavia un altro dire, che trova le proprie condizioni in una dimensione logicamente inverificabile. Qui si assiste all’apertura di uno spazio altro, in cui la pratica della parola smette di sovrapporsi e di confondersi con l’esigenza del senso, com’è invece regolato dal gesto aristotelico che enuncia il carattere altrimenti vincolante del principio di non-contraddizione (Cfr. Cassin 1986, p. 7)<sup>2</sup>.

Che oggetto concerne il discorso non apofantico? Ne concerne uno, uno solo e uno che escluderebbe tutti gli altri? In che modo tale oggetto ha a che fare con il condizionale di una supplica o con l’imperativo di un desiderio?

4. Conosciamo un altro particolare discorso di tipo non apofantico che per ovvi motivi doveva rimanere ignoto ad Aristotele e alla sua partizione: intendo il discorso dell’inconscio, che la prassi di parola che da Freud in poi si definisce “psicoanalitica” ha contribuito decisamente a ripensare come strutturato alla maniera di un linguaggio. Il discorso psicoanalitico – appunto in quanto si articola a partire dall’istanza dell’inconscio – è un discorso non indicativo, sottratto alla verifica logica, non dipendente dalle categorie del vero e del falso. Come Freud ha

---

<sup>2</sup> A proposito della retorica e della contraddizione, mi piace qui ricordare un’affermazione di Ezio Raimondi: “la retorica è luogo di paradossi, accetta i paradossi dell’uomo e riconosce, a differenza della logica, il principio di contraddizione – la retorica che con il venir meno del grande sistema aristotelico era stata riconosciuta per alcuni secoli come luogo del non-autentico, torna a essere un’esperienza attraverso cui discutere della nostra possibile e limitata autenticità” (Raimondi 2002, p. 33).

posto in luce rispetto al lapsus, al motto di spirito o al sogno, un discorso così non risponde alla logica di non-contraddizione. Esso ha anzi luogo in un intreccio inscioglibile di elementi che si trovano tra loro in contraddizione e che tanto sono inseparabili, quanto escludono qualsiasi sintesi. Di un discorso così, come quello del sogno, si potrà certo dire che è antinomico, ma questo è vero solo nella prospettiva del principio di non-contraddizione, perché di fatto nel sogno l'antinomia è vissuta, prende forma, ma non c'è separazione rispetto a essa (quella separazione che solo l'esclusione della non-contraddizione dall'ordine del discorso vero eventualmente permetterebbe, se fosse dato). È anche in questo senso che l'analisi si costituisce in Freud nella sua "laicità", proprio in quanto pratica di parola esposta alle incursioni di un linguaggio non-dichiarativo, che si libera dal condizionamento della distinzione vero/falso per proiettare il parlante in un'altra dimensione, in una verità più vera di quella apodittica:

Nella vita seria il "piacere dell'assurdo" [*Lust am Unsinn*], come potremmo definirlo sinteticamente, è celato fino a scomparire [...] Nell'età in cui il bambino impara a padroneggiare [*handhaben*] il vocabolario della sua lingua materna, egli prova un gusto evidente a "sperimentare giocando" con questo materiale [...]; accosta le parole senza badare al senso, pur di ottenere l'effetto piacevole dato dal ritmo o dalla rima. A poco a poco gli viene tolto questo divertimento, e alla fine non gli sono più consentite che le combinazioni verbali dotate di senso. Ancor più tardi, emerge lo sforzo di affrancarsi dalle limitazioni apprese sull'uso delle parole, storpiandole mediante determinati suffissi o deformandole con particolari artifici [...]. Ora egli usa il giuoco per sottrarsi alla pressione esercitata dalla ragione critica" (Freud 1905, pp. 112-113).

Anche il metodo dell'associazione libera, così centrale nell'esperienza analitica, implica una correlazione delle parole alla quale non soggiace alcuna promessa che un senso compiuto venga alla fine restituito al paziente, quasi a compensazione di ciò che nella sua vita è andato perduto. Psicoanalisi è pertanto la necessità di un'altra navigazione rispetto a quella del senso, là dove nessun sapere è in grado di garantire la parola rispetto alla sua erranza. Qui il discorso è assunto come quanto permette l'esperienza di una parola che discende dallo scarto tra se stessa, il proprio dire, e un eventuale sapere che garantirebbe i parlanti rispetto al loro stesso linguaggio<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Rispetto alla spaziatura che la parola introduce, si veda come contro-esempio il caso descritto da Freud della paziente Cäcilie M., incapace di distanza ironica rispetto a ciò che un' "espressione linguistica" vorrebbe dire, dunque sempre indotta a lasciarsi tiranneggiare realisticamente dalle parole e incapace di cogliere l'eccesso in atto nella parola. Qui la lettera (il letterale) prende il sopravvento e significa univocamente le cose dette, non lasciando gioco di parola: "Prendendo *alla lettera* l'espressione linguistica, avvertendo come un fatto reale la "fitta al cuore" o "lo schiaffo in faccia" nel caso di una frase offensiva, essa *non compie un abuso spiritoso* [*keinen witzigen Mißbrauch*], ma semplicemente riattiva impressioni alle quali l'espressione linguistica deve la propria giustificazione" (Freud 1892-1895, p. 331, corsivi miei).

5. Un linguista rigoroso come Émile Benveniste ha mostrato nel suo testo sulla *funzione del linguaggio nella scoperta freudiana* come il discorso che l'analizzante tiene nella situazione analitica sia un discorso compiutamente non apofantico. “Non è per ritrovare un fatto empirico, registrato solo nella memoria del paziente, che l'analista ha bisogno che il paziente gli racconti tutto e anche che si esprima a caso e senza uno scopo preciso, ma perché gli avvenimenti empirici per l'analista non hanno reale se non nel e per il “discorso” che conferisce loro l'autenticità dell'esperienza, ma prescindere dalla loro realtà storica, e anche (o, meglio, soprattutto) se il discorso elude, traspone o inventa la biografia che il soggetto si attribuisce” (Benveniste 1966, p. 95). La questione fa qui un passo in avanti: l'ambito psicoanalitico non esclude il discorso apofantico perché rifugge dall'asserzione, dall' “è” dichiarativo, ma perché rigioca questo stesso “è” all'apparenza così saldamente apofantico: ne rigioca l'assertività in termini non apofantici, nel senso che l'ascolto di tale discorso prescinde dal giudizio sulla verità o falsità degli enunciati che via via, nel corso di un'analisi, dipanano la vicenda dell'analizzante. Ora, è proprio questo discorso che l'analizzante tiene e per cui chiede ascolto, è proprio questo discorso che, al di là delle intenzioni stesse si svolge attraverso le sue ripetizioni. Tutto ciò fa sì che là – per usare la formula introdotta da Benveniste – il linguaggio agisca “nella misura in cui esprime”, cioè che il suo valore di cura ossia di *phàrmakon* sia legato alla dimensione di parola, costitutiva di questa situazione, che è quella in cui le cose si dicono ossia in cui esse vengono alla parola. Questo discorso che l'analizzante tiene a un altro ha piuttosto il carattere di un appello, di un'invocazione, che non quello della presunta assertività del racconto biografico.

6. Esiste pertanto un altro luogo nella cultura occidentale – la psicoanalisi come pratica e come elaborazione teorica – in cui si articola una relazione non apofantica rispetto al linguaggio. Essa ci riguarda qui, più che come questione terapeutica, come posizione di una domanda con cui il pensiero filosofico non può non confrontarsi. Tale domanda discende dalla parola, intesa come eccesso di parola rispetto a un qualsiasi sapere dato, cioè rispetto a ciò che è saputo o che sarebbe stato eventualmente di volta in volta da sapersi. Questo luogo trova nei *Seminari* di Jacques Lacan una sua declinazione fondamentale per la domanda di cui stiamo inseguendo le implicazioni.

In particolar modo il seminario che Lacan tiene a Parigi tra il 1969 e il 1970 sul *rovescio della psicoanalisi*, contiene alcuni riferimenti decisivi ai fini di questa riflessione. Negli incontri di quell'anno Lacan sviluppa una topologia dei quattro discorsi fondamentali: il discorso dell'isterica, il discorso del padrone, il discorso universitario e il discorso dell'analista. Posto che dipendono l'uno dall'altro nella loro formulazione, è soprattutto il discorso dell'analista che richiama la nostra

attenzione. In esso l'eccesso di parola vale non solo rispetto al sapere, ma rispetto alla stessa esigenza di senso. È come se la parola fosse qui colta nella sua indifferenza rispetto a quel senso, alla cui produzione una certa idea di linguaggio, ordinaria ma dominante, ne ha sempre riportato l'evento. Se è stato e in un certo modo ancora è proprio questo il modo abituale di iscriversi del discorso filosofico rispetto alla parola, bisognerà anche dire tuttavia che "la filosofia" che ne risulta finisce per essere costruita innanzitutto sulla rinuncia alla parola – e al suo eccesso – che sola avrebbe potuto darle luogo.

Lo scarto tra pensiero e parola attraversa lo stesso soggetto, che come tale sarà presentato come un "soggetto barrato". Un soggetto così è esso stesso "scarto" non solo tra pensiero ed essere, ma, più esattamente, come effetto di un discorso che è sempre mancante, o rotto, in qualche suo punto (Lacan 1991, p. 34). L'esperienza analitica sarebbe pertanto quell'esperienza che nasce dalla parola in quanto scarto, e che contemporaneamente permette di intravedere in tale scarto il varco d'uscita del soggetto, la sua liberazione rispetto alla falsa libertà che l'illusione di padronanza su linguaggio produce. Quest'ultimo non si risolve però di fatto che nell'escludere il soggetto dal proprio desiderio. Il discorso di padronanza, che si configura come quel "rovescio della psicoanalisi" che dà il titolo al *Seminario*, si riproduce riproducendo ovunque il principio dell'identificazione e legando la sua operatività al destino dell'identità, la sola ad essere affermata come vera. Il discorso psicoanalitico come discorso non-apofantico si lega invece all'esperienza di una disidentificazione costantemente in atto nel soggetto, benché occultata da un fantasma di padronanza.

Il discorso è pertanto discorso di un soggetto barrato che è tale unicamente in quanto "effetto di rigetto del discorso" (ivi, p. 47). Un'osservazione così fa della contraddizione il luogo in cui la parola si installa. Ecco perché, più che alla parola ragionevole delle terapie psicologiche, rispetto e più che alla promessa di reintegrazione di quanto in ogni vita resta irreparabilmente perduto, il discorso psicoanalitico mette capo a una parola che non ha né capo, né coda (ivi, p. 64). È proprio una parola singolare così – che è quella del *Witz* di Freud – a permettere che si dia rilancio al linguaggio e, in questo modo, a una scommessa esistenziale smarrita o accantonata: il rigetto [*rejet*] come scarto, come ciò che è stato rifiutato, è anche l'unico che possa condurre al ri-getto ossia al ri-lancio, producendo un movimento da cui dipende l'avanzamento (che non è descrivibile necessariamente come un progresso – questo tutto preso dalla sua unidirezionalità, verso un immaginario "avanti" – ma può essere anche laterale o implicare un ritorno sui propri passi).

7. Qui il discorso intrattiene una singolare relazione con il senso: il non-senso nel quale la parola inciampa non è un insensato, ma quell'esperienza che

Lacan chiama il *pas de sens*. In questa formula il non e il passo vengono a sovrapporsi (osservazione rispetto alla quale occorrerebbe aprire una discussione accostandola al passo del *De Interpretatione* in cui Aristotele a proposito del discorso apofantico sostiene la sequenza secondo la quale “il primo discorso dichiarativo che sia unitario è l'affermazione; in seguito viene la negazione” [17a, 8-9]). È nel *pas*, nel suo mancare di senso che è però al contempo passo, così come nel suo passo che è insieme negazione, che “la verità ritorna al galoppo” (Lacan 1991, p. 65): il non del senso sarebbe, dunque, il passo della verità? Lasciare aperta questa prospettiva o avvertirla in quanto insistente sin dentro ogni tentativo di padronanza del discorso, significa lavorare a un rilancio. Come proverò a mostrare, significa lavorare all'infinito della lingua. Se nel *Seminario XVII* il discorso universitario si determina rispetto al potere che sarebbe in grado di far coincidere (finalmente!) sapere e verità, qui qualcosa appare essere irreparabilmente compromesso. Che cosa ne emerge? È la parola non in quanto significato, ma in quanto significante. Ma “la grande risorsa del significante è di confondere la certezza del senso – che a partire da Aristotele era un senso unico” (Cassin 1995, p. 171). Confonderne la certezza implica anche rigiocare la sedicente naturalità del senso verso l'equivoco.

8. Quale può dunque essere la verità di un'operazione come quella della psicoanalisi ovvero di una prassi che dipende da un dire che Lacan ha spesso qualificato come un “semi-dire”, un dire irrimediabilmente a metà, e per nulla un dire intero, né un dire tutto?

La parola non si dispiega qui che nell'impossibilità di coincidere appieno con le sue stesse asserzioni ovvero di essere ridotta al solo modo dell'indicativo a cui la vorrebbe riportare un certo discorso di sovranità sul linguaggio. Tuttavia, di fronte all'azzardo che l'accettazione del semi-dire comporta è certo sempre facile scivolare nuovamente dentro un fantasma di padronanza e riattivare, inconsapevolmente o meno, il padrone in noi (Lacan 1991, p. 81). Sono sempre lì a un passo, il padrone e la sua voce. Del resto, proprio perché il suo discorso è il rovescio del discorso psicoanalitico, basterebbe rovesciarne i fattori e si sarebbe liberati da quanto di molesto questo “semi-dire” sembra avere. Che la facilità di una simile operazione non deponga a favore né della sua verità, né della sua grandezza, parrebbe evidente. D'altra parte, la parola non completa è vissuta come una spina nel fianco: è parola nel senso di doversi ogni volta cercare e ogni volta inventare, come in un “da capo” che non è meno arduo per il fatto che esso tenta di conquistare le proprie determinazioni essenziali.

Il fantasma è qui, sempre in agguato: se non fosse un semi-dire, un dire segnato dal suo essere a metà, sarebbe forse in grado di dire la verità, di dirla e di dirla tutta, di darle un nome e magari, perché no?, di trattenerla in forma di

concetto o quanto meno articularla secondo uno schema. Quando la padronanza del discorso – che non è altro che il fantasma di se stesso, in quanto discorso della padronanza, al di fuori del cui immaginario non c'è alcuna padronanza – si muove dentro questo orizzonte operativo che è il proprio, tenta di cancellare il soggetto barrato, di eluderne la presenza che avverte come molesta. Sarà anche un soggetto-padrone, ovvero libero di illudersi di essere padrone di sé e della propria parola, ma sarà anche un soggetto incomparabilmente più povero proprio nell'incapacità di riconoscere come la ricchezza simbolica della sua esperienza dipenda da ciò che non controlla e da ciò che non torna, dalle sue lacune e dalle sue ferite.

9. Non è indifferente che oggi un certo ambito, terapeutico e scientifico, reagisca con durezza alla radicalità che è propria della psicoanalisi. In effetti, essa ha a che fare con quanto è impossibile da declinarsi nella forma di quel linguaggio che abbiamo imparato a riconoscere da Aristotele come apofantico o anche nella forma di una presunta sovranità sul linguaggio. Si potrebbe dire che proprio l'impossibilità per il soggetto di essere articolato nei modi di un discorso indicativo, che sono invece propri del realismo psicologico, è ciò che determina la posizione dell'analista come posizione non sovrana.

Un dire che resta sempre mancante ribadisce la necessità di intendere nella parola la domanda che di volta in volta vi insiste. Questa è contemporaneamente una domanda che fallisce: “Non è dal suo successo ma dalla sua ripetizione che si genera qualcosa come un'altra dimensione, che ho chiamato la perdita – la perdita da cui il più-di-godere prende corpo” (ivi, p. 153).

Da questo punto di vista, la psicoanalisi non può ambire alla trasmissione di un sapere. Non che essa non abbia niente a che fare con il sapere, solo che non si trasmette come un altro sapere, dato che il sapere con cui la psicoanalisi si trova alle prese non è che un altro nome dell'inconscio: è il sapere che “*si dice*”, che *si* enuncia. Ora questo “*si dice*” situa il discorso intorno a un punto che impedisce al discorso stesso di rinchiudersi su se stesso, ovvero sul proprio senso, e di ordinarsi. Ecco forse in cosa consisteva quel “punto di rigetto” di cui il discorso è inevitabilmente effetto. Ed ecco anche a cosa conduce il *pas de sens*, il passo del contro-senso che qui viene alla parola: evento di una parola svuotata di senso ossia senza l'effetto che il senso ha o che è atteso dal senso, ciò che viene qui alla parola e dalla parola non è quanto si attende come senso, ossia non è mai semplicemente ciò che era o è atteso.

10. Il dire che “*si dice*” – come rammenta un passo fulminante de *L'Étourdit*, un testo del 1972 – attiene proprio a una dimenticanza fondamentale che segna la nostra relazione con la parola: “Che si [*on*] dica resta dimenticato

dietro ciò che si dice [*qui se dit*: che si dice da sé] in ciò che si intende” (Lacan 1973, p. 349): L’intendimento o l’intenzione, il volgersi-verso, comunque si articoli, poco importa se come comprensione o come volontarismo, è ciò dietro cui il dire è dimenticato, per non cogliere che ciò che è detto. In questo inteso intendimento, come nel rassicurante participio passato di un detto, che di buon grado sarà ammesso come dato o come fatto, si smarrisce l’infinito del dire. Dove tuttavia il valore di questo dire non è tanto in rapporto a una significato che esso sarà capace di produrre, quanto all’eccesso di ciò che in esso capita, delle relazioni nelle quali è installato, dell’ascolto che vi si produce comunque rispetto al detto.

In questa dimenticanza del dire infinitivo, a partire dal quale una differenza può articolarsi, la pretesa del soggetto-padrone di non mancare mai a se stesso e dunque di coltivare l’illusione soggettiva come pretesa di una pienezza già restituita prima di essere mai stata data, si scontra con l’apertura a cui l’impadronanza della lingua ci confronta in quanto parlanti. È questa apertura del soggetto in quanto soggetto parlante che permette di cogliere nell’impadronanza la possibilità che si compiano dei passi, benché essi siano fondamentalmente mancanti e irrepresentabili e come tali restino.

Sul fondo di questa impadronanza non è chiesto altro se non che il dire si dica, ovvero, secondo la formulazione de *L’Étourdit*, “che ci sia dire” (ivi, p. 350). Per questo vale l’indicazione per cui l’analisi si instaura non là dove viene detto qualcosa di rilevante da un punto di vista biografico o esistenziale, ma dove si dice “qualunque cosa” (Lacan 1991, p. 59). Questo “qualunque cosa” non è una cosa qualsiasi, ma una parola che attiene all’assoluta singolarità di chi la dice. È questo “qualunque” a evidenziare più d’ogni altra cosa che la necessità attiene qui al dire, non al detto. In questo dire ne va di quanto resta eccedente rispetto a ogni possibile significazione, come all’intenzione che lo anima. Nel “qualunque” il dire si fa incontro, più che a una rinuncia del sapere, a un punto in cui la parola si apre nel suo scarto rispetto al sapere, al saper dire come al sapere cosa dire, là dove siamo confrontati con la domanda del desiderio che insiste nel nostro dire.

11. Torniamo ora al tema della retorica, ammesso che ce ne siamo mai allontanati. A partire dalle indicazioni intorno al dire che il *Seminario XVII* consegna alla nostra riflessione, vorrei a questo punto verificare attraverso una lettura di Quintiliano la relazione della parola con il sapere, come emerge dal discorso istituyente dell’oratoria. È rispetto a tale relazione che occorre interrogare lo statuto di arte della retorica, dato che questa non è né sapere, né si fa senza il sapere. Il suo atto sembra attenere piuttosto a una doppia negazione. Che, al di là di ogni intenzionalità, la parola muti il sapere, lo trasformi e anche lo travisi, e in generale lo commistioni con ciò che non sappiamo, ma che nella parola “si dice”

o “si scrive” (lasciando qui impensata l’eventuale differenza tra l’uno e l’altro), implica che la parola avviene al di là o al di qua rispetto al luogo di ciò che è saputo. E che, dicendosi, viene detto – al di là o al di qua rispetto a un soggetto che quella parola esprime. Questa domanda non riguarda solo il sapere, di cui è o sarebbe in possesso chi parla, ma anche lo stesso sapere che attiene all’arte della parola, quel sapere sulla parola che la retorica proverebbe a consegnare ai retori in formazione. Rispetto al “*si dice*”, il soggetto o non c’è o è comunque articolato su un’esperienza impersonale della lingua, nella quale il dire prevale su coloro che sono ritenuti essere i parlanti. Se questa costellazione impersonale ha a che fare con l’equivoco della parola, ciò suggerisce la seguente domanda: può questo equivoco essere rivelato proprio da quel discorso sul discorso che è la retorica, la cui arte cerca di regolare e di perfezionare la parola nel suo darsi? Del resto, la retorica stessa non potrà far altro che trovarsi sin da subito implicata nell’equivoco della parola, dato che non esiste un’altra parola, esente da equivoco, per dire dell’avvenimento del linguaggio: non c’è discorso sul discorso che non si faccia anch’esso della parola di cui dovrebbe parlare, ma da cui è anche parlato. A sua volta, dunque, la retorica non potrà costituirsi o istituirsi che a partire da quell’equivoco che abbiamo anche chiamato scarto, dal passaggio mancato che segna la parola rispetto alla sensatezza a cui un sapere di padronanza sempre sogna di ancorarla.

12. Come l’*Institutio oratoria* di Quintiliano mostra, una riflessione di questo tipo riguarda la retorica in quanto arte. Benché gli elementi del discorso e della sua tecnica vengano analizzati in dettaglio, traviserebbe l’opera chi ne dimenticasse l’ispirazione etica e – scrive Quintiliano – ne risolvesse il progetto in un elenco di precetti, come accade abitualmente nei trattati o nei manuali [*artium*], “quasi fossero leggi sancite da una necessità immutabile” (II, 13, 1). L’arte declinata al singolare attiene invece al fatto che leggi di questo tipo, benché vadano conosciute e studiate, non sono mai sufficienti a organizzare la complessità della parola, a esprimere la forza [*vis*] e insieme la difficoltà del discorso. Per quanto la retorica sembri riguardare l’aumento della capacità di persuasione che permetterebbe di acquisire, non è in questo che risiede l’aspetto decisivo per comprenderne l’arte, afferma Quintiliano contro Cicerone. “L’oratore e l’arte non sono subordinati al risultato” (II, 17, 23). Compire l’arte significa certo “parlare bene”: ma anche quando non si ottenga la vittoria, se l’oratore parlerà bene vorrà dire che “avrà compiuto ciò che è contenuto nell’arte” ovvero avrà fatto sorgere l’arte in quanto tale. Questa sospensione del *telos*, della finalità, che pure nella retorica doveva giocare un ruolo di primo piano, si sovrappone qui a uno spostamento impersonale che la parola produce nell’oratore. Slegare l’arte dal raggiungimento di un determinato risultato significa confrontarsi con il fatto

che essa – scrive Quintiliano con una definizione icastica – è posta alla lettera “nell’azione” ovvero “consiste in ciò che si fa” (*Nam est ars ea ... in actu posita*) (II, 17, 25)<sup>4</sup>. (Da questo mi sembra che risulti anche la grande divergenza che sta tra queste considerazioni sull’arte oratoria e la neoretorica di un Perelman, con la sua focalizzazione sul problema dell’argomentazione e dell’aumento di efficacia oratoria.)

La parola esiste proprio in questa tensione ovvero in quanto tensione: esiste solo “*in actu posita*”, non in stato di quiete. La cosa si potrebbe scrivere anche così: la parola in-esiste in stato di quiete. Solo nell’atto di questa tensione tra regola ossia controllo ed equivoco essa si presenta, e si presenta come parola che si scinde, come parola divisa, separata, di cui non si dà mai possesso proprio per questo motivo. D’altra parte, questa dimensione dell’atto (dove *actus* rimanda ad *actio*, cioè a *praxis*) (Cfr. Melandri 2004, p. 528) riguarda anche il condizionamento a cui la parola non si può sottrarre, perché è anche ciò che ne costituisce il momento opportuno: “il discorso è radicalmente dipendente dal *kairòs*, ovvero dal suo contesto in quanto contesto esistenziale. [...] La retorica come effettivo attuarsi del discorso è sempre stata totalmente imbevuta da questi condizionamenti” (Valesio 1986, pp. 344-345).

Del resto, “la retorica sarebbe una disciplina facile e dappoco, se fosse contenuta in norme univoche e brevi” (II, 13, 2). E allora qual è il compito di un retore che, oltre alla formazione degli allievi, si dedichi a pensare le caratteristiche della sua arte? È singolare che l’introduzione della parola “arte” funzioni qui come punto su cui fa leva un aspetto decisivo lungo tutta l’argomentazione di Quintiliano. La retorica vi appare come qualcosa di fondamentalmente insufficiente: insufficiente innanzitutto a rendere ragione della complessità della parola, di cui pure trascrive leggi e regole dell’uso. Per necessarie che queste siano ai fini della formazione di un giovane retore, alla forza della parola – la “*summa vis orandi*” di cui si parla nel secondo libro – concorrono altri elementi che non sono riportabili alla regolarità e alla garanzia che normalmente si attribuiscono alle norme. Così la retorica mostra la parola presa nella tensione irrisolta tra le leggi che essa contribuisce a formalizzare e l’equivoco a cui il discorso non può mai sottrarsi e anzi contribuisce a generare. Senza le leggi non ci sarebbe l’effetto del *Witz*, che viene dall’interruzione della regolarità: non ci sarebbe equivoco, ma – aggiungerei – neanche traduzione. Senza forma non c’è lapsus, ma anche: c’è bisogno del lapsus affinché una lingua viva nelle forme e non ne soccomba.

C’è dunque qualcosa di supplementare che si aggiunge alla lingua, per rendere ragione di quella “forza della parola”. Del resto Quintiliano introduce

---

<sup>4</sup> Il passo è tradotto nell’edizione della Loeb Classical Library (1921) “the art of rhetoric, as I shall show later, is realised in action, not in the result obtained”.

diversi supplementi all'interno della sua argomentazione. Ne prenderemo qui in considerazione solo alcuni. E, per esempio, quello che Quintiliano scrive così: "*consilium*". Nell'edizione Einaudi dell'*Institutio* il termine viene tradotto talora con "buon senso": "la più importante dote in un oratore è il buon senso" (cfr. II, 13, 2). Si tratta tuttavia di qualcosa di molto più complesso. Altrove il *consilium* viene reso con "accortezza": "Non c'è niente, non solo nell'oratoria, ma in ogni aspetto della vita, più importante dell'accortezza" (VI, 5, 11). In cosa poi consista in effetti quest'accortezza, un altro passo lo esprime in questo modo: "*Nam quid dicendum, quid tacendum, quid differendum sit exigere consilii est*" (VI, 5, 5), ovvero "è proprio del *consilium*, infatti, valutare quello che deve essere detto, quello che deve essere taciuto, quello che va differito". Senza volerlo qui semplicemente riportare alla capacità di disporre in ordine opportuno gli elementi oratori (*dispositio*) ovvero alla pianificazione del discorso, a cui lo riducono abitualmente le trattazioni della retorica (Cfr. Lausberg 1949, p. 37), dalla riflessione di Quintiliano emerge qualcosa di più: qui il *consilium* si esprime inanellando tre gerundivi, ovvero esso sembra attenere, più che a ogni altra cosa, a ciò che deve essere fatto nel dire, nel tacere e nel differire, quel futuro che attiene al presente assoluto di un dover fare, di cui dobbiamo rintracciare ora le caratteristiche.

13. Nel cuore della retorica appare, dunque, nel *consilium* un elemento imponderabile, difficile da dire e anche da tradurre, necessario da trasmettere e indispensabile da far valere nel discorso, l'unico che permetta di aprire uno spazio opportuno, tanto alla parola quanto alla vita. D'altra parte qui qualcosa del discorso di Quintiliano si in-definisce, quasi che questa trasformazione fosse a sua volta un inevitabile risultato del fatto di confrontarsi con ciò che in ogni parola resta inafferrabile. La retorica in quanto arte sembra appartenere proprio a questa inafferrabilità nella quale la parola si mantiene in eccesso rispetto a ogni discorso che vorrebbe riportarla a intendimento, ossia farla intendere, renderla intelligibile. È arte, la retorica, nel senso che non la si impara mai totalmente; ma anche perché, fondandosi sulla singolarità dei parlanti, sulle loro "capacità naturali" come su ciò che resta imponderabile in ciascuno, resta condizionata da qualcosa che è irriducibile a quanto si impara, e che oltretutto ciascuno impara a modo suo, cioè a modo suo trasforma e a modo suo travisa. Qui la singolarità attiene a una dimensione costitutivamente equivoca. Ecco perché la definizione della retorica si trova a essere necessariamente esposta non solo al conflitto delle interpretazioni, ma alla sua propria ambiguità, che ha a che fare con quella cosa che Quintiliano chiama abilità (*vis*), con la puntuale precisazione che questa abilità non è una "facoltà" che si possiede e neppure è un potere – *potestas*, scrive Quintiliano –

che venga liberamente esercitato da un soggetto, bensì traduce quella dimensione ben più inafferrabile che è in greco la *dynamis* (II, 15, 3).

14. Anche dove l'argomentazione introduce l'elemento del "decoro", da un lato questo viene presentato come decisivo ai fini del discorso ("si deve guardare soprattutto al decoro"); d'altro lato esso rappresenta "una specie di criterio nascosto e inesprimibile" (*latens ratio et inenarrabilis*) (XI, 3, 177). Ciò che nella retorica definiamo "arte" appare inseparabile da questo ulteriore aspetto, che resta eccedente rispetto alle regole dell'arte stessa: una latenza di cui non c'è narrazione e che si sottrae alla rappresentazione. Qui, come nella tradizione oratoria in genere, la parola "decoro" indica singolarmente non la cosa meno essenziale di tutte, una frivolezza qualsiasi, ma qualcosa di molto più preciso e di molto più essenziale: ciò che conviene, ciò che sta bene, ciò che è necessario. Non è solo quella *virtus dispositionis* che fa la capacità di costruire un discorso in figure e di ordinarne l'andamento (Cfr. Lausberg 1949, pp. 38-39), ma attiene al fondamento stesso della parola, fondamento appunto latente e irrepresentabile.

Il decoro non è un ornamento che si aggiunga dall'esterno, intervenendo a rendere più aggraziato il discorso, ma una qualità interna al discorso stesso, una proporzione o appropriatezza che trova in sé la propria misura. Riguarda, cioè, non le cose in genere, né le cose di cui si parla, ma le cose proprio in quanto queste sono "le cose che vanno dette" (II, 17, 35). Qui "bisogna soprattutto sapere che cosa richiedano nel discorso ciascun luogo, ciascuna persona, ciascuna situazione" (IX, 3, 102). È pertanto richiesto un sapere davvero singolare, nel senso letterale del termine: un sapere della singolarità, un sapere del singolo caso. Ora, un sapere così è manifestamente un sapere impossibile. Bisogna averlo, ma come essere preparati alla assoluta singolarità di un caso singolo che ci venga incontro? È una scienza impossibile quella che non riguarda il caso generale, ma solo quello unico, individuato. Oltretutto essa "è determinata da circostanze che di frequente hanno luogo prima dell'azione giudiziaria". Ovvero che ne precedono temporalmente il gesto, piegandone l'azione in modi del tutto imprevedibili. In questo senso la situazione è radicalmente diversa da quella del giudizio, che si dà là dove si disponga di "dati certi" (VI, 5, 3) e come tali verificabili (di nuovo l'esigenza della verifica che abbiamo incontrato nel discorso apofantico). Nel giudizio è data in genere una certa distanza tra l'atto del giudicare e il suo oggetto, distanza che dovrebbe in effetti garantire l'imparzialità del giudizio. Al contrario un'arte che ha la sua cifra nel decoro e nel *consilium* il suo correttivo, non è una scienza che basti a se stessa, ma richiede supplementi che attengono non alla sola dimensione teorica o conoscitiva, ma a un'abilità pratica che non si trasmette come si trasmette un sapere, e senza la quale tutto ciò che si è imparato è inutile<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Sul decoro e il suo rapporto con il *kairòs* del discorso sono preziose le osservazioni di Perniola 1987.

Ciò che della retorica s'intende con "arte" corrisponde forse proprio a questa contraddizione: è necessaria, ma ciò che è davvero decisivo le resta inaccessibile e, in un certo senso, impossibile. Questo pone la necessità di appellarsi alla forza dell'invenzione [*vis inventio*], che Quintiliano definisce come "maggiore e certamente prioritaria" (V, 10, 109). Con la conseguenza di dover però subito dopo riconoscere – e questo da nessun'altra parte che nel bel mezzo di una teorizzazione sulla retorica – che "questa materia non è tale che possa essere teorizzata".

15. La retorica pone dunque la parola sotto il segno delle condizioni mutabili e assolutamente singolari della contingenza ovvero, per quello che riguarda la sua pratica, sotto il segno del tempo e della variazione. Da ciò consegue che "vi è comunque qualcosa che non può essere insegnato dalla tecnica". Un resto inaggirabile: in questo senso Quintiliano scrive che l'arte è arte delle variazioni come capacità di modificare (parlando) "tanto una figura di parola, quanto una di pensiero" (IX, 4, 117). Una situazione così, dove una variazione viene richiesta dalla situazione, non risponde ad altra istanza che a quella della contingenza: "si deve scegliere facendo i conti con la situazione contingente [*cum re praesenti deliberandum est*]" (IX, 4, 117-118). Rispetto alla funzione indicativa che contrassegna il discorso apofantico, assistiamo in questa nuova occorrenza del gerundivo – forma nella quale Quintiliano articola il compito della retorica ossia la retorica in quanto compito, essa stessa gerundiva – a un'altra occorrenza di quella che potremmo chiamare la funzione infinitiva della lingua e che riguarda appunto ciò che in ogni singola situazione è ancora e sempre "da": "da fare", "da scegliere", "da dire". Singolarmente questa funzione si accompagna qui a un carattere impersonale del compito.

Queste considerazioni riguardano quell'arte retorica che si compone della combinazione tra studio e improvvisazione, e si installa tra una preparazione che dev'essere meticolosa e un'esecuzione che dipende sempre da troppe condizioni per poter essere anticipata dal solo studio. L'improvvisazione come capacità che discende dal tempo e di cui non c'è studio – "*ex tempore dicendi facultas*" (X, 7, 1) – è un'esperienza che il parlante può fare proprio perché la sua parola lo mette in rapporto con il tempo da cui le cose si dicono (e che solo permette che le cose "si dicano").

16. Questa correlazione sembra riferirsi a quello che Benveniste ha descritto come l'emergere della soggettività nel linguaggio dal momento che, anche da un punto di vista strettamente linguistico, non c'è altra possibilità per indicare "il tempo in cui *si è*" se non nel senso del "tempo in cui *si parla*" (Benveniste 1966, p. 315, corsivi miei). Questo tempo linguistico non è semplicemente riferibile al

tempo cronologico, ma attiene a una singolare capacità di ciascuno di situarsi nel tempo, ciò che può essere fatto solo attraverso il discorso. Dunque non si tratta tanto della capacità di situare il discorso in un determinato tempo, ma del fatto che è innanzitutto questo discorso a situare chi lo dice nel tempo.

D'altra parte, che questo situarsi trovi qui espressione nella modalità del gerundivo deve focalizzare la nostra attenzione su un aspetto ulteriore: il gerundivo attiene, infatti, per un verso alla necessità di un'azione che è a venire, ma che è operante già ora. (Qui il gerundivo sembra ricollegarsi alla sua origine in cui non la necessità, ma il senso di un'azione in corso d'opera, non finita e ancora in atto, ne doveva costituire l'aspetto centrale.) Per altro verso, questa necessità non è quella che la nostra lingua esprime nei termini di un dovere (essere, fare, dire, etc.) da parte di qualcuno, quanto una necessità che viene predicata della cosa stessa e che ha dunque per lo più valore impersonale. Si tratta, in altri termini, di una necessità che qualifica il termine a cui si riferisce. Non è un dovere che qualcuno abbia, ma uno che attiene a qualcuno o a qualcosa (e che si esprime pertanto al dativo, nello scarto modale esistente tra il dativo d'agente presente nel gerundivo latino e il soggetto della frase, con cui il primo viene tradotto in italiano.)

17. Il dire s'inscrive in questo scarto che la temporalità stessa della parola apre tra il soggetto che parla (il retore o lo studente di retorica, nell'esempio di Quintiliano) e il suo stesso sapere che riguarda l'arte del parlare. Rispetto alla continuità puramente immaginaria che un'idea di sovranità sul linguaggio coltiva nella forma del proprio saper-dire, qui l'arte della parola mostra di non avere altro posto che quel vuoto, quella lacuna insignificabile – e dunque inoccupabile – che la parola nel suo dirsi apre tra soggetto e sapere, e dunque tra la necessità di parlare e quel controllo delle condizioni del dire di cui la retorica stessa riconosce l'inaggirabile improprietà. Benché essa possa poi nei fatti lavorare a ridurre tale improprietà, facendo valere un'idea di sovranità sul linguaggio, il suo stesso movimento riflessivo certifica l'esistenza di una più complessa relazione con il sapere, proprio nel suo eccedere il saputo, che è parte integrante di ogni istruzione. Anche qui però – come accadeva già con il *consilium* o con il decoro – è un elemento supplementare a far saltare una corrispondenza univoca tra parola e sapere. Questa volta l'elemento è dato dall'*acumen*, là dove è detto che “nel contraddittorio conta soprattutto l'acume, che senza dubbio non trae le sue origini dall'arte [*ex arte*] (il talento naturale non può essere insegnato) e tuttavia dell'arte [*arte*] si giova” (VI, 4, 12-13). Che cos'è precisamente l'acume? Nel libro precedente Quintiliano aveva considerato acume e attenzione (*vigilantia*) come le due qualità necessarie nel contraddittorio in tribunale (V, 7, 10). La punta d'armi o di stilo, la finezza con cui una situazione può essere colta in cui l'*acumen*

consisterebbe, rivela una capacità (*virtus*) che entra in azione, quando lo fa, proprio in situazioni per le quali, scrive Quintiliano, “non esiste alcun precetto né teorico né pratico nelle scuole” (V, 7, 28). Come leggere questo passo, che sembra parlare del singolare appuntamento di ciascuno con la parola?

18. Si delinea cosa sia davvero fondamentale a quest'arte e cosa di fondamentale quest'arte stessa contribuisca a rivelare. Quintiliano lo definisce con una parola carica di implicazioni “*auctoritas*”, che è la qualità che fa di qualcuno un autore, ovvero la forza che fa di un autore l'autore che è. L'autorità o autorevolezza appare qui fondamentale per l'arte, necessaria da conquistarsi attraverso la condotta di vita (IV, 2, 125). La scienza di per se stessa non garantisce la virtù (II, 15, 20), che è invece condizione essenziale per l'esercizio della retorica. Da questo punto di vista l'*auctoritas* è l'unica cosa che permetta di conferire “peso” alle argomentazioni e che va tutt'uno con la capacità di rinunciare all'esibizione delle proprie capacità oratorie e di fare “come se”: come se la forza argomentativa prendesse ordine “dalla causa piuttosto che dall'abilità dell'oratore”.

Siamo ora forse finalmente in grado di rispondere alla domanda che Quintiliano pone al suo lettore: “a che scopo c'è tanta arte nell'eloquenza?” (XII, 1, 33). La domanda si potrebbe porre anche così: perché c'è tanta arte, e dunque tanto artificio, ad accompagnare la parola? Perché l'arte non è eliminabile o, più esattamente, perché l'arte è l'ineliminabile complicazione – che è anche insopprimibile complessità – di questa faccenda?

Abbiamo imparato a vedere come l'arte si definisca proprio come ciò che lascia sussistere la non-trasparenza che attiene alla parola in quanto tale. Essa ne testimonia l'esistenza a ogni passo. A sua volta, il discorso psicoanalitico ci ha insegnato a vedere come la parola, anche quando è organizzata all'interno di un discorso di padronanza, non è esente da lapsus, da balbettii, da dimenticanze. Resta segnata da un'ingovernabilità di fondo: è parola senza padrone, parola che comunque “si dice”. E questo vale anche là dove la costruzione del discorso e delle sue condizioni venga inquadrata dentro una serie di regole, di accorgimenti, di anticipazioni, per altro generalmente provenienti dall'esperienza. Anzi, qui l'inquadratura ha statuto di operazione decisiva, anch'essa appartiene all'arte. Senza inquadratura non sarebbe in grado di emergere la complessità irriducibile della parola, la sua ricchezza simbolica rispetto all'ambito del discorso e della partizione stessa dei discorsi e dei generi letterari. Incorniciando la lingua, come dentro un passepartout, la retorica permette l'emergere del gioco della parola, ossia rivela la parola nel suo movimento. D'altra parte, tale “movimento” non è solo naturale, ma, a sua volta, prodotto, forzato, sostenuto dalla retorica stessa, ovvero dall'inquadratura a cui l'esercizio vivo del linguaggio viene sottoposto.

L'ineliminabile complicazione di retorica e parola riguarda pertanto la condizione necessaria affinché qualcosa di inedito emerga. Così la retorica non è mai una mera aggiunta, ma ciò che permette l'emergere di parola, ne permette il gioco. C'è in essa molto di più che un'intenzione puramente oggettivante. Così, anche quando si declina nei modi indicativi dell'apofantico, la lingua non accade senza retorica. Ovvero la retorica riguarda ciò che della lingua è ogni volta irriducibile al modo dell'apofantico, al suo statuto dichiarativo. Riguarda una complicazione inaggirabile rispetto alla semplicità della modalità indicativa propria della lingua apofantica<sup>6</sup>.

La retorica si presenta pertanto come l'ineliminabile complicazione della lingua. Se una lingua non proviene da una presunta naturalità, né la si ha nel senso del possesso, è anche perché – come niente meglio della retorica mostra – la lingua ha sempre bisogno di *studium* (Cfr. Quintiliano 2001, p. 253, II,17,12-13) ovvero si alimenta dell'approfondimento, dell'elaborazione, del prestito, della contingenza e degli incontri. Non c'è lingua senza l'apertura di quella che potremmo chiamare una contrattazione o una negoziazione con gli altri<sup>7</sup>. Dunque, la apre a una spaziatura, a un'elaborazione necessaria nella quale qualcosa può dispiegarsi<sup>8</sup>.

19. Cos'è allora la retorica, come le indicazioni di Quintiliano ce la consegnano? Forse qualcosa come un discorso che si sarà trattato certo di sapere, ma che non approda mai alla propria (naturale o artificiale) conclusione. Ovvero un discorso che, benché non escluda il sapere, non si sa mai davvero fino in fondo, dato che riguarda ciò che resta sempre indeciso dentro l'avvenire stesso della parola. In questo modo ciò che un'istituzione o un istituire come quello di Quintiliano finisce per portare alla luce è appunto un'inedita sovranità del linguaggio (genitivo soggettivo) rispetto ai parlanti. Che la retorica stessa si definisca in quanto arte, la rivela come il luogo in cui l'indecidibile della parola può emergere. Per questo motivo si potrebbe anche dire che essa è, al contempo, storicamente il luogo da cui si è cercato di bandire l'indecidibile della parola ossia in cui la nostra cultura ha cercato di amministrare la parola, per contenerne l'indecidibile, bandendo a sua volta la retorica (in quanto sofisticata) dalla filosofia ovvero inventandone una soggetta alle leggi filosofiche, invenzione che serve, come ha ricordato Barbara Cassin, “per addomesticare il tempo del discorso”

<sup>6</sup> “Mostrando l'infinita varietà di strategie combinatorie che sono possibili sulla base di questo numero limitato di strutture, la retorica riflette e celebra la creatività umana dentro la lingua” (Valesio 1986, p. 295).

<sup>7</sup> Pensare la retorica come “l'atto di negoziare la distanza tra i soggetti a proposito di un problema” (Meyer 1993, p. 23). Laddove andrà tuttavia rimarcata la presenza nella parola delle due dimensioni costitutive: quella improduttiva dell'*otium* dello studio e quella operativa del negozio, come *nec-otium*, forma negativa o immagine invertita proprio dell'*otium*.

<sup>8</sup> Sulla figura della spaziatura, cfr. Genette 1966, p. 99.

(Cassin 1995, p. 179) rispetto all'evento della parola che non solo si iscrive nel tempo, ma che del tempo è anche l'iscrizione dentro le vite dei parlanti<sup>9</sup>.

Lungi dall'essere in grado di coprire completamente il suo tema, di chiuderlo e rinchiuderlo su se stesso, la retorica finisce così per disvelare come un'operazione di quel tipo – che Quintiliano descrive come manualistica, cioè di maneggiamento del linguaggio (a partire dalla presunzione che il linguaggio permetta questa maneggiabilità) – porti malgrado tutto già da sempre con sé la duplicità della parola, divisa com'è tra apprendimento e avvenire, tra studio e prassi, tra esercizio e dono naturale. Così è là, proprio nel luogo che indichiamo classicamente come retorica, che si produce uno scarto in cui il soggetto parlante si smarrisce, ma nel quale ciascuno trova il proprio varco di ingresso verso la parola e verso il mondo.

20. Al di qua di ogni ideale di strumentalità del linguaggio, una riflessione sulla retorica mostra come la deriva da cui la parola è presa tra esigenza del senso ed equivocità del significante è lo scarto da cui un soggetto può emergere. Se la sua arte non la si ritrova nella trasparenza delle parole, se la retorica non si pone dalla parte delle evidenze e delle idee chiare e distinte, è anche perché riguarda quel luogo in cui restiamo sorpresi rispetto a ciò che diciamo o che scriviamo. In questo senso il significante “*ars*” è qui declinato in un modo che lo rende non perfettamente sovrapponibile all'aspetto esclusivamente tecnico<sup>10</sup>. Lo scarto tra discorso apofantico e non apofantico, tra esigenza del vero e indecidibilità della parola è però anche la condizione in cui qualcosa di inedito può sorgere, luogo di un'invenzione che è anche il campo di emergenza della singolarità di ciascuno. Ovviamente non sarà mai sufficiente mostrare come questa deriva appartenga alla parola in quanto tale, essa deve per l'appunto essere detta, scritta, sperimentata, affinché se ne faccia esperienza. Per questo motivo, anche rispetto alle coordinate simboliche della cultura che chiamiamo “occidentale”, la retorica non è semplicemente qualcosa di accidentale o di accessorio rispetto a un linguaggio umano che si darebbe da sé, come lo conosciamo e lo parliamo comunemente, ma ne costituisce il necessario supplemento in cui la parola è rivelata dall'arte. Vi è rivelata nella sua fragilità, ma anche nella sua insostituibilità. Vi è rivelata come eccesso rispetto a quel senso a cui non (si) finisce mai di ricondurla. Così è proprio alla retorica che la nostra cultura ha affidato, magari senza saperne niente,

---

<sup>9</sup> In questo senso è appropriata l'osservazione che “la retorica è, vista nel suo insieme, un appello per la vita. Solo chi non smette di parlare, può essere certo di vivere ancora” (Groddeck 1995, p. 281).

<sup>10</sup> Valga tuttavia la precisazione per cui “fra la produzione originale di un *joke*, un *Witz* o un *jeu d'esprit*, e quella di una tecnica, una poetica o una teoria scientifica la differenza è quantitativa piuttosto che qualitativa. I *gags* di Charlie Chaplin non sono paragonabili alle teorie di Einstein sotto il profilo dell'investimento di energie intellettuali; ma lo sono, e ben a ragione, sotto il profilo qualitativo della bi-sociazione” (Melandri 2004, p. 532).

il compito di dire lo sdoppiamento necessario della parola, di cui essa è la rivelazione e insieme l'ombra più tenace.

### Riferimenti bibliografici

- Barilli, R., 1971, *Presentazione*, in Vasile Florescu, *La retorica nel suo sviluppo storico*, Il Mulino, Bologna.
- Barthes, R., (1970) 1980, *La retorica antica*, Bompiani, Milano.
- Benveniste, É., (1966) 1990, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano.
- Cassin, B., 1986, *Du sophisme chez Freud. Cahiers Confrontation. La logique freudienne*, 15, pp. 7-17.
- Cassin, B., (1995) 2002, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano.
- Freud, S., (1892-1895) 1967, *Studi sull'isteria*, in *Opere. 1886-1895*, vol. 1, Boringhieri, Torino, pp. 161-439.
- Freud, S., (1905) 1972, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in *Opere. 1905-1908*, vol. 5, Boringhieri, Torino, pp. 1-211.
- Genette, G., (1966) 1969, *Figure. Retorica e strutturalismo*, Einaudi, Torino.
- Groddeck, W., 1995, *Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens*, Stroemfeld, Basel-Frankfurt a.M.
- Lacan, J., (1973) 1977, *Lo Stordito, Scilicet 1/4. Rivista dell'École freudienne de Paris*, Feltrinelli, Milano, pp. 349-392.
- Lacan, J., (1991) 2001, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi. 1969-1970*, Einaudi, Torino.
- Lausberg, H., (1949) 1969, *Elementi di retorica*, Il Mulino, Bologna.
- Melandri, E., 2004, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata.
- Meyer, M., (1993) 1997, *La retorica*, Il Mulino, Bologna.
- Perelman, C., 1977, *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Vrin, Paris.
- Perniola, M., 1987, *Retorica e decoro. Le ragioni della retorica*. Mucchi, Modena.
- Quintiliano, ed., 2001, *Institutio oratoria*, Einaudi, Torino.
- Raimondi, E., 2002, *La retorica d'oggi*, Il Mulino, Bologna.
- Valesio, P., 1986, *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria*, Il Mulino, Bologna.