

*Articoli/2:*

## ***Retorica senza retorica***

Mariapaola Fimiani

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 18/12/2014 Accettato il 12/01/2015

---

*Abstract:* The aim of dialogic discourse is to oppose adulation and dismiss rhetoric, interpreted as a pure instrument of persuasion. The relation between frankness in speaking and rhetoric is complex and contradictory, it implies rejection and intricacy. If one assumes there is no discourse without a certain technique, then a «rhetoric without rhetoric» – a controlled and measured order – should be kept in *vrai dire*. Moreover, conceiving a «rhetoric without rhetoric» also involves a discourse without a subject, that is the anonymity and processuality of the pervading and omnipresent world of communication, perceived as a tool of control on the singularity.

\*\*\*

I.

In quanto arte del dire o del parlar bene la retorica non va intesa come lingua ornata e artificiosa, ma come una tecnica o come un complesso di regole interne ad ogni formazione discorsiva. È corretto, perciò, distinguere una retorica che ha carattere dialogico e una retorica che ha carattere persuasivo, se il discorso pratica l'incontro con l'altro per uno scambio tra uguali o se, invece, si è in presenza di un parlare tra soggetti ineguali, tra chi ha il potere e chi lo subisce, tra un direttore e un diretto, tra chi parla e chi tace.

La retorica dialogica è una pratica multipla e orientata alla comunità. La retorica persuasiva è il discorso dell'Uno ascoltato dai Molti, è indirizzata da un capo al silenzio dei sudditi e alimenta la solitudine. La retorica dialogica è luogo della democrazia, la retorica persuasiva è strumento di populismi plebiscitari. In entrambi i casi, per il dialogo e per la persuasione, la formazione del discorso richiede un processo di soggettivazione: è il modo di essere del soggetto parlante che assegna alle regole del dire la forma del dialogo o quella della persuasione. Non c'è modalità del discorso se il discorso non è di un soggetto che parla. E non c'è modo del soggetto se non per un movimento di soggettivazione che doppia il movimento del mondo: il soggetto che parla è, infatti, in un campo che si fa trama di sé e del mondo.

Il discorso è sempre sospeso all'esercizio di un'etica, ad una *cura sui* – direbbe Foucault – che è, appunto, trasformazione di sé e del mondo. Ed è nel discorso che il soggetto, il parlante, pratica il modo di questa trasformazione. Non a caso

le note foucaultiane sulla retorica incrociano i più ricorrenti temi della cura di sé, dell'atto di verità e del coraggio della verità. Il legame tra il soggetto e il discorso, in cui appare la retorica, segnala il passaggio dalla cura di sé all'atto del dire, del dire la verità, tutta la verità: la problematica della cura di sé apre alle questioni del *vrai-dire* e della *parresia*. L'atto di verità, l'atto del dire tutta la verità, consegna il discorso al locutore e produce, così, nel soggetto le condizioni di apparizione della retorica. Non è difficile pensare – come nelle analisi foucaultiane – che la retorica persuasiva assimili a sé ogni discorso, quando questo si fa pratica di solitudine in un contesto passivo e dispersivo. Le note di Foucault segnalano, in tal senso, le profonde diversità del dire e dell'uso della retorica nel governo della città e nella cura pastorale.

Il *Politico* di Platone e l'uso del mito del mondo rovesciato testimoniano, secondo Foucault<sup>1</sup>, una tensione permanente tra diverse forme di cura e di soggettivazione, tra processi di assoggettamento e processi di liberazione, tra il mantenersi in vita e il farsi vita filosofica, tra l'essere pastore di dio e l'essere capo di una città. Il *Politico* racconta nel mito come un tempo, nell'era di Crono, età dell'oro e dell'abbondanza, gli uomini nascessero dalla terra, senza memoria e senza reciprocità con i propri simili. Ad essi, ai *figli della terra*<sup>2</sup>, erano destinate la guida diretta di pastori divini, alimento sicuro per le vite dei singoli, e una vita errante, nomade e senza confini. Il dio pastore ha un rapporto immediato e continuo con il suo gregge, con individui sparsi, radunati solo dal suono della sua voce. È l'ascolto che ammuccia i viventi, a *uno a uno*. Il pastore esercita una vigilanza continua: «tutti dormono, *lui* veglia»; è tenuto a conoscere il gregge dormiente «nel suo insieme e nel dettaglio», *omnes et singulatim*<sup>3</sup>. L'irriflessività e l'immediatezza, il sopore e l'anedonia caratterizzano la moltitudine dispersa prodotta dalla cura pastorale. Questa riconduce a sé e alla sua padronanza un processo di singolarizzazione che lei stessa sollecita. Con l'evolversi della cura il potere pastorale si farà penetrante e opprimente «tecnica di direzione» nel cristianesimo<sup>4</sup> e l'asservimento del singolo si prolungherà con la messa in discorso della vita umana nell'«antropologia permanente» dei saperi e dei sistemi moderni<sup>5</sup>.

Il ciclo di Zeus, tempo dell'asprezza della natura e dei conflitti, narra, invece, la nascita della memoria, del sapere, delle arti, dell'amore, della relazione, della filosofia, e dunque della figura del politico. È la differente pratica della cura

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Foucault, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragione politica*, in Id., *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Milano 2001. Si veda anche Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, ed. stabilita da M. Senellart sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, tr. it. di P. Napoli, Milano 2005, pp. 106-107.

<sup>2</sup> Platone, *Politico*, XV, 276 c.

<sup>3</sup> M. Foucault, *Omnes et singulatim*, cit., p. 115; Id., *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 103.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, ed. stabilita da M. Senellart sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, ed. it. a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Milano 2014; lezione del 19 marzo 1980, pp. 255 sgg.

<sup>5</sup> La continuità tra la pastorale cristiana e i saperi moderni è ampiamente discussa, già dal 1976, ne *La volontà di sapere*.

che segna la distinzione tra il pastore e il politico. Se la cura pastorale è alimento e controllo della vita dei singoli, la cura del politico è il governo della città. Il ruolo del politico è di tessere una tela, di formare e assicurare una comunità come «relazione tra l'uno e la moltitudine nel quadro composto dalla città e dai suoi cittadini»<sup>6</sup>, è di lavorare alla difficile relazione tra l'uno e i molti, tra l'identità e la differenza. Il buon capo greco è un abile timoniere che allontana i pericoli e lascia la città «dietro di sé dotata di leggi». «Essere un uomo politico» non vuol dire «nutrire, curare ed allevare la discendenza, ma associare [...] riunire i viventi “in una vita comune basata sulla concordia e l'amicizia”»<sup>7</sup>. È, dunque, inevitabile – conclude il dialogo socratico – dissociare la figura del «pastore divino» da quella del «curatore umano»<sup>8</sup>.

Il *Politico* sembra orientarci a decifrare le condizioni storiche del differenziarsi della cura, il passaggio dall'antichità classica all'Impero, quando Seneca e Marco Aurelio precedono e in qualche senso preparano la cura pastorale cristiana. Ma la duplicità della cura, politica e pastorale, oltre la successione temporale e la ricostruzione storica, ci aiuta a comprendere le modalità della cura e della tecnica discorsiva, della soggettivazione del discorso e della sua retorica, che appartengono al nostro presente.

Tutto questo appare forse assai remoto – è il commento foucaultiano alla rilettura del mito –, se insisto su questi testi antichi, è perché essi mostrano che questo problema – o piuttosto questa serie di problemi – si è posto ben presto. Essi abbracciano l'intera storia occidentale e sono ancora della massima importanza per la società contemporanea. Riguardano le relazioni tra il potere politico [...] e un potere [...] il cui ruolo è quello di conservare, prolungare, migliorare costantemente la vita di tutti e di ciascuno<sup>9</sup>.

Così, la cura politica sembra far uso della retorica dialogica, lasciando alla cura pastorale un discorso del tutto assimilabile alla retorica persuasiva.

## II.

La filosofia, o il rapporto con la verità, è soggettivazione del vero e, dunque, è vita filosofica o «arte della vita», *techne tou biou*<sup>10</sup>. La domanda sulla verità non riguarda solo, per Foucault, la «formazione discorsiva» o lo statuto dell'enunciato, la densità del nesso tra «sistemi terminali» e «sistemi preterminali», ma coinvolge il «chi dice» e il senso della verità come «attività». E il soggetto che si lega alla verità è il *parresiastes*, colui che esercita la *parresia* o il dire-tutto, «da 'pan' (tutto) e 'rhema' (ciò che viene detto)»<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> M. Foucault, *Omnes et singulatim*, cit., p. 121.

<sup>7</sup> Ivi, p. 120.

<sup>8</sup> Platone, *Politico*, XVIII, 276 d.

<sup>9</sup> M. Foucault, *Omnes et singulatim*, cit., p. 121.

<sup>10</sup> M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. it. a cura di A. Galeotti, introduzione di R. Bodei, Roma 2005, p. 12.

<sup>11</sup> Ivi, p. 4.

Nel *Simposio* e nel modello socratico, l'atto-di-verità è sintesi di *eros* e *logos*, di emotività e di discorso, dove l'autotrasformazione del soggetto nell'atto del dire è insieme discorso e coraggio, *ars orationis* e pratica delle pulsioni: «il *parresiastes* non teme niente, ma apre completamente il cuore e la mente agli altri attraverso il suo discorso»<sup>12</sup>. Per la tradizione socratica la *parresia* sembra opporsi decisamente alla retorica: il discorso retorico è un parlare lungo e continuo, mentre è proprio della *parresia* il dialogo e lo scambio di domande e risposte. L'atto *parresiasta* è plurimo e comunitario: il soggetto cui è rivolto il discorso di verità è la fonte stessa dell'obbligo a dire la verità, è un soggetto dallo statuto variabile, fluido, indeterminato, non definibile nei ruoli, funzioni e determinazioni, è solo il suo essere disposto alla *parresia*. La *parresia* socratica nasce, dice Foucault, laddove, come nel conflitto ludico dell'amore, si apre un «gioco» e una relazione rischiosa tra chi parla e chi ascolta<sup>13</sup>. La *parresia* che contrasta la retorica si impone, dunque, come relazione tra uguali per qualità morale e finalità etica.

Con l'ellenismo, l'età d'oro della cura, quando la trasformazione di sé, l'elaborazione della vita, si fa controllo permanente della propria esistenza, pratica di acquisizione e non di rinuncia<sup>14</sup>, la relazione discorsiva tra il direttore di coscienza e il diretto, tra chi parla e chi ascolta, prosciuga nel *logos* ogni affettività. La componente emozionale è ceduta al «discorso retorico», che in tal caso è un'eloquenza che inganna e persuade, che prova a sorprendere e ad impedire di esercitare un giudizio: la sfera dell'affettività non è più la vita presa nel movimento del proprio pensiero, ma scade nella retorica come esibizione di «elementi drammatici», come «una sorta di teatro»<sup>15</sup> che si contrae nell'effetto della seduzione e della suggestione.

Se la *parresia* etica di Socrate richiede una pratica duale, personale e ravvicinata, la *parresia* ellenistica si concentra nella neutralità e nel controllo autoriferito del discorso, impegnandosi a sottrarlo ai rischi della retorica e della persuasione. E tuttavia l'atto *parresiasta* in quanto tale non può liberarsi della retorica, se questa è tecnica del dire. Il rapporto tra atto di verità e retorica resta, in Foucault, un rapporto complesso, forse insolubile, di rifiuto e di parziale intricazione<sup>16</sup>.

La *parresia* ha, indubbiamente, due avversari: è il commento de *L'herméneutique du sujet*. Un avversario di tipo «morale», e uno di tipo «tecnico». L'avversario morale, a cui si oppone direttamente e contro il quale deve lottare, è

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, ed. it. a cura di M. Galzigna, Milano 2011; lezione del 1 febbraio 1984.

<sup>14</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, edizione stabilita da F. Gros, tr. it. di M. Bertani, Milano 2003, lezione del 17 marzo 1982, in part. pp. 282-283.

<sup>15</sup> *Ivi*, lezione del 10 marzo, in part. pp. 357-358.

<sup>16</sup> Sull'«imbarazzo» di Foucault a proposito dei rapporti tra filosofia e retorica rinviamo ai commenti significativi di L. Jaffro, *Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de L'herméneutique du sujet*, in F. Gros, C. Lévy (a cura di), *Foucault et la philosophie antique*, Paris 2003, pp. 67-68.

l'«adulazione». L'avversario tecnico è la «retorica». E tuttavia questa, la retorica, non va tanto allontanata o esclusa, bisogna farne uso, piuttosto, «nei limiti ben circoscritti, e sempre tatticamente definiti». La retorica resta, infatti, un avversario, ma al tempo stesso anche un «partner tecnico». Dunque, «contrapposizione, scontro, lotta contro l'adulazione. Libertà e affrancamento, invece, rispetto alla retorica»<sup>17</sup>.

L'adulazione fa uso delle «astuzie della retorica». La vita filosofica è, invece, pratica di una «retorica specifica», di una sorta di ambigua e complessa «retorica senza retorica»<sup>18</sup>. L'atto di verità esercita un lavoro continuo per sottrarsi alla retorica persuasiva, ma «non si oppone in modo totale e integrale al discorso retorico. Il discorso filosofico, beninteso, è destinato a dire la verità. Solo che non può dirla, tuttavia, senza un certo numero di ornamenti»<sup>19</sup>.

L'«equipaggiamento», di cui parlano gli stoici, una sorta di attrezzatura del saggio «atleta»<sup>20</sup>, dell'*attività* del dire il vero, non consente una netta contrapposizione tra filosofia e retorica. Come affermava Epitteto – aggiunge Foucault – «per poter utilizzare il *logos*, è necessario che vi sia una *lexis* (un certo modo di dire le cose) [...]. Non può [...] esserci *logos* filosofico senza una sorta di corpo di linguaggio» e tuttavia è necessario che il discorso «non sia un discorso artificiale, finto, un discorso che obbedisca solo alle leggi della retorica [...] che non si tratti di un discorso di seduzione»<sup>21</sup>.

Anche i testi di Seneca, nella lettura foucaultiana, non escludono la retorica dal *vrai dire*, e tuttavia dissociano in modo deciso il parlar vero tra chi dirige e chi è diretto dal discorso nella forma dell'eloquenza rivolta al popolo, dal «discorso violento ed enfatico»<sup>22</sup>. L'eloquenza rivolta al popolo «non passa attraverso il rapporto di verità. Si limita a produrre degli effetti che hanno carattere emotivo, affettivo», vuole cogliere di sorpresa chi ascolta, fa uso di «elementi drammatici, allestendo una sorta di teatro». La relazione dialogica è, invece, «un discorso (*oratio*) 'quae veritati dat operam', che lascia spazio alla verità»: dice quel che deve dire, e non cerca di «rivestirlo, di camuffarlo, e di conseguenza di travestirlo, per mezzo di ornamenti e orpelli, né per mezzo di una qualsiasi drammatizzazione»<sup>23</sup>.

Il discorso vero non è, dunque, privo di ordine, ma questo è solo un «composto in funzione della verità che si vuole enunciare»<sup>24</sup>. I discorsi «non devono mirare a ciò che risulta gradevole, ma devono tendere all'utile»<sup>25</sup>. Servono a «mostrare le cose», non a «fare sfoggio di sé»<sup>26</sup>. È per questo che Seneca evita anche l'uso della parola retorica, «non ricorre mai a una simile parola». Ma, al tempo stesso, afferma

---

<sup>17</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 332.

<sup>18</sup> Ivi, p. 138.

<sup>19</sup> Ivi, p. 310.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 284-285.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 328-329.

<sup>22</sup> Ivi, p. 357.

<sup>23</sup> Ivi, p. 358.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Ivi, p. 359.

<sup>26</sup> Ivi, p. 360.

che dopotutto anche gli ornamenti e gli abbellimenti del discorso possono risultare, alla fin fine, perfettamente utili. Non c'è insomma ragione alcuna per disdegnare i piaceri e le attrattive che possiamo trarre dall'ascolto di un bel linguaggio<sup>27</sup>.

I discorsi non sono, certo, condannati «all'aridità e all'assenza di stile»: resta, perciò, l'uso di una retorica irriducibile, una «nostra retorica»<sup>28</sup>. È, dunque, possibile, se non addirittura necessaria, una «utilizzazione tattica della retorica»<sup>29</sup>.

La retorica persuasiva va combattuta, controllata e frenata. La retorica dialogica, la retorica che si ritrae, che si contiene, la retorica senza retorica, è l'irriducibile stile del discorso, è il corpo del linguaggio e la partecipazione dell'ascolto.

### III.

La retorica senza retorica, la retorica sottratta all'atto del dire orientato alla persuasione, è, tuttavia, anche la tecnica di un discorso anonimo. È la retorica di un movimento senza soggetto, che è retorica senza retorica perché è retorica sottratta a se stessa, cioè privata della libertà del dire e assimilata alle tecniche pervasive di un processo oggettivo.

Il corso delle cose non è in sé privo di una tecnica o di un ordine di esposizione. La retorica delle cose è una retorica controllata e, al tempo stesso, è una retorica senza limiti. Oltre il carattere persuasivo, che può assumere il discorso tra chi parla e chi ascolta, la retorica processuale, la retorica senza soggetto, si espone, più che alla persuasione, all'eccedenza e all'intrattenimento. La retorica del processo è la tecnica del discorso dell'informazione e della comunicazione, che non è qualificato da un singolo parlante e che non è orientato a un singolo ascoltatore, ma che è soltanto un'indefinibile e variabile esposizione anonima rivolta a una moltitudine passiva.

Con l'informazione e la comunicazione la retorica acquista il carattere pervasivo del mondo della commercializzazione e del consumo. La potenza della parola esclude, così, ogni alterità, ogni realtà e ogni pensiero. La parola, come l'immagine, si fa affermazione dell'apparenza e rovina del reale.<sup>30</sup> Il discorso comunicativo accoglie la straordinarietà e la esclusività di ogni parola singolare, che non rinvia a un senso e non comunica cultura, ma che è solo decorazione e pubblicità<sup>31</sup>.

Nel passaggio dall'ascoltatore al cliente, il *fare ascoltare* è contratto nell'immediatezza del dire e, dunque, nell'appiattimento, senza spazio e senza tempo, del dire e dell'ascoltare, del discorso e della recezione, della voce e

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 359.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 361.

<sup>30</sup> Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, pref. di C. Freccero, tr. it. di P. Salvador, Milano 2004, pp. 54-56.

<sup>31</sup> M. Perniola, *La società dei simulacri*, Bologna 1980, p. 24.

dell'udito, secondo lo stile di un «monologo elogiativo» o di un autoritratto del potere<sup>32</sup>. La trasparenza del discorso comunicativo non tollera lacune, inconscio, alcuna crepa che possa complicarne il puro ascolto. Così, il discorso pubblicitario è una corrente che non lascia tempo alla riflessione, ma solo alla sottomissione permanente. Il flusso delle parole è un'«eterna sorpresa arbitraria», è la «corrente» che non fa riflettere, ma che produce solo l'adesione «a ciò che è presente». Il discorso spettacolare «isola sempre da ciò che mostra la cornice, il passato, le intenzioni, le conseguenze. Quindi è totalmente illogico»<sup>33</sup>.

Sottratta ad ogni pausa riflessiva, la retorica del discorso anonimo, strumento camuffato dell'intrattenimento più che della persuasione, è finalizzata all'eccitazione e al soddisfacimento immediato. Oltre la propaganda, l'intrattenimento sollecita un godimento che è prigioniero del narcisismo<sup>34</sup>. L'ascoltare è, perciò, il credere, non il pensare<sup>35</sup>. Il discorso pubblicitario, in quanto somma di eventi rapidi che vietano ogni attività mentale, è uno scorrere più additivo che narrativo<sup>36</sup>, al quale corrispondono i ritmi velocissimi della percezione e della cognizione.

Con il discorso anonimo e pubblicitario l'opinione pubblica non è critica, ma non è neppure plebiscitaria e acclamativa. Sparisce in una massa inerte che si difende dai media con l'esercizio dell'apatia<sup>37</sup>. L'edonismo predatorio del discorso comunicativo assimila, così, la retorica alle regole anonime di un processo invasivo, che trasforma la presenza di chi ascolta nell'assenza del consumatore.

---

<sup>32</sup> G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., p. 59.

<sup>33</sup> Ivi, p. 207.

<sup>34</sup> Il godimento spettacolare è prigioniero del narcisismo e ne fa un «edonismo puro di natura essenzialmente predatoria». Cfr. C. Chiurco, *La vita spettacolare come moderno dispositivo dell'osceno*, in R. Fanciullacci e C. Vigna (a cura di), *La vita spettacolare. Questioni di etica*, Napoli-Salerno 2013, pp. 214-215.

<sup>35</sup> G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., p. 229.

<sup>36</sup> B.-C. Han, *La società della trasparenza*, tr. it. di F. Buongiorno, nottetempo, Roma 2014, p. 53. Cfr. anche A. Fabris, *Etica e comunicazione nella società dello spettacolo*, in R. Fanciullacci e C. Vigna (a cura di), *La vita spettacolare*, cit., pp. 61-62: «Lo spettacolo si trasforma in uno spot: esso non ha più una storia, non è più una narrazione, non presenta più un senso. Il tempo della narrazione si contrae nell'istante, nell'attimo del contatto tra l'interesse sollecitato e il qualcosa di curioso».

<sup>37</sup> M. Perniola, *La società dei simulacri*, cit., p. 49.