

DÉ-LIRE DE L'AMOUR, O DELLA
DECOSTRUZIONE DELLA FILOSOFIA:
JACQUES DERRIDA TRA “POSOLOGIE”
E “DISASTROLOGIE” DE LA CARTOLINA

di Rosanna Chiafari

Abstract

What happens when thought, tradition, and philosophy share their heredity with the writing of an erotic postcard? Perhaps a disaster: yes, the section of a *dis-aster* is, in fact, the story of *Envois*'s desire, a textual place where Derridean deconstruction inscribes itself in an amorous correspondence. A postcard, therefore, that Jacques Derrida finds fortuitously in an Oxford bookshop, on whose frontispiece there is a 13th century miniature by Matthew Paris, which portrays “Plato” intent on dictating threateningly to “Socrates,” who, sitting at the *scriptorium*, at the same time writes and annuls his inscription. In this way, philosophy would confess - perhaps in the back-store of a *Pharmacy* - to be the protagonist of the staging of writing through which it has always been recited the *dé-lire* - a delusional reading - of his *phil(osoph)ia*. That is the framework of an ongoing deconstruction that twists the question of *logos*: what will remain of a metaphysics of presence - that is, of philosophy itself - if the latter is described as a postal effect of writing, which always it earmarks to another, and, elsewhere, as the reading of its text? And what if the love story offered by *The Post-Card*, was a metaphor of our philosophical tradition's history? What if the love narrated through that postcard, without sender and without recipient, told of love-delirium between “Writing” and “Philosophy”? From these distances, you would like to let's travel to cross *Envois*'s journeys (*en-voyage*), maybe in the company of psychoanalysis, stopping between the deconstructive hostels of *différance*, trace, dissemination, rest, sending a postcard in which - between the lines - philosophy becomes a ritual of love and where its *corpus* burns on the fire-stake of deconstruction: all that remains is *Envois*, or “*les reste d'une correspondance recemment detruite*.”

Keywords: writing, dissemination, *eros*, sending, rest.

1. *Scrivere la filosofia attraverso la cartolina: il principio postale e altri disastri*

«A mo la parola disastro, chiamare in questo modo l'infelicità senza fondo a cui ci aveva destinato la prima alba, la prima notte bianca. Nonostante il tempo che fino alla fine dei tempi ci impedisce di congiungerci (che parola, non trovi) [...], il disastro ci raccoglie. Amo tutte le parole, tutte le lettere nella parola disastro, tutta la sua costellazione irrequieta, tutte le sorti che vi si gettano, e anche che ci sublimi un po'»¹.

Nel disastro² di questa *chance*, in questa tragica sorte, si gioca la storia di un amore a *distanza*, quell'amore narrato negli *Envois* di Jacques Derrida, che si presentano come i «resti di una corrispondenza in parte distrutta»³, bruciata, o probabilmente come una prefazione ad un libro non ancora scritto, forse, proprio la prefazione a tutta *La Carte Postale. De Socrate à Freud et au – delà*: «“Disastrologie”- sarebbe il titolo, ti piace? Credo che vada bene per noi»⁴.

In questo inconsueto luogo testuale, negli *Invii*, la decostruzione derridiana sembra concedere alla tradizione filosofica il proprio delirio, i cui sintomi si manifestano nell'espressione di una scrittura catastrofica, in un disastro della *carte*, dell'*ecart*, della *trace*⁵. Sulla scia di questa anagrammatica catena semantica, gli *Envois* si mostrano come una delle tante sfide alle convenzioni sistematiche del testo, uno dei tanti tentativi che Derrida sperimenta per sovvertire le aspettative logocentriche⁶. A tal proposito, è bene precisare sin da subito che il

¹ J. DERRIDA, *La Carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980, *La Cartolina, da Socrate a Freud e al di là*, nuova trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 104.

² Cfr. M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980 (trad. it. F. Sossi, *La scrittura del disastro*, SE, Milano 1990). È alla nozione di “disastro” proposta da Blanchot, che si richiamano le “disastrologie” del *La Cartolina*. Qui, *désastre* sembra etimologicamente alludere ad a una «rottura con l'astro», attraverso cui si «rovina tutto lasciando tutto immutato. [...] Noi siamo sull'orlo del disastro senza che lo si possa situare nell'avvenire: esso è piuttosto sempre già passato, e tuttavia ne siamo situare sull'orlo o sotto la minaccia». p.11.

³ J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit., p. 13.

⁴ Ivi, p. 110.

⁵ Ivi, p. 42.

⁶ Basti come esempio *Glas*, la particolare struttura testuale che essa assume per dar vita a due colonne di testo nelle quali Derrida cerca di instaurare un

profilo epistolare che gli *Invi* assumono, ovvero l'opzione di affidare alla scrittura di una cartolina erotica la diaspora della tradizione filosofica, non corrisponde solo ad una semplice scelta stilistica, né ad una osservante metodologia, ma ad una esigenza strutturale della decostruzione in generale, alla sua urgenza di una scrittura disseminatrice. Infatti, in contrasto con tutta una teleologia e una certa tecnica della consegna, che tende a fissare l'invio ad un'identità, ad un soggetto determinato a cui arrivare e far arrivare, gli *Envois* sovvertono la simmetrica logica di mittente e destinatario, aprendo così la possibilità di pensare la situazione della destinazione in una dinamica trasversale tramite la quale, tutto ciò che si circoscrive entro il termine "scrittura" si invia e si affida all'assoluta alterità, si consegna cioè all'effetto di una "lettura" altra e indeterminata. In effetti, è sempre nel gioco supplementare di scrittura/lettura che nella testualità si incidono, si aggiungono, quindi si congiungono e si tracciano percorsi e sentieri che dischiudono passaggi di senso imprevisi, *con-testi* i quali potrebbero portare verso destinazioni inaspettate, oppure non giungere mai in nessun luogo. Alla base di tale concezione, vi è una certa nozione di testo, che non risponde qui all'ordine di una ermeneutica polisemia, ma piuttosto ad una disseminazione del senso nello scritto, il quale procede lungo la strada di una *destinerrance*⁷, senza sede né direzione.

confronto serrato tra Hegel e Jean Genet. Cfr. J. DERRIDA, *Glas*, Paris, Galilée 1974 (trad. it di S. Facioni, *Glas. Campane a morto*, Bompiani, Milano 2006).

⁷ Si richiama qui un'intera famiglia semantica: la *destinerranza*, la destinazione, l'invio. Innanzitutto la *destinerranza*: si tratta di un neologismo che fa eco a due parole, destinazione e erranza, che evidenzia subito una contraddizione interna poiché ciò che ha una destinazione non può errare. In realtà, "it is a spatial figure for time", come suggerisce J. Miller: «*Destinerrance* is like a looser thread in a tangled skein that turns out to lead to the whole ball of yarn. It could therefore generate a potentially endless commentary. *Destinerrance* is connected to *differance*, that is, to a temporality of differing and differing, without present or presence [...]; to trace, iterability, signature, event, context, play». Cfr. J. MILLER, *For Derrida*, Fordham University Press, New York 2009, p. 29. Miller riporta le più significative opere di Derrida, in cui compare la nozione di *destinerrance*. Su questa pista si concentra anche il lavoro di Peggy Kamuf, la quale affronta il problema della *destinerranza* nel campo letterario dal punto di vista del "voler dire"; ques'ultimo non riguarda solo l'intenzione attiva del soggetto-scrittore, oratore o firmatario in generale, ma acquista senso soprattutto

Un'infrastruttura⁸ disseminale sembra allora guidare anche la deriva degli *Invii* derridiani, dove la *cartolina*, emblema del carattere epistolare di ogni scrittura, *resiste* alle logiche simmetrico - oppostive di ogni metafisica e ogni dialettica, sopravvivendo così come «un morto-vivo, un morto in rinvio, una vita differita, una parvenza di respiro [...]. Vaga qua e là come uno che non sa dove va»⁹, che magari forse ritornerà oppure arriverà, ma pur sempre altrove. Inseguendo questa pista, si potrebbe cominciare a percepire qui l'effetto postale che scombina lo schema dell'originario e del derivato, a tal punto da poter affermare che «in principio era la posta»¹⁰, vagliando così una nuova visione della destinazione e della spedizione alle estremità della storia del pensiero.

È a partire proprio da questi confini che ci si accosterà agli *Envois* di Derrida, nella cui testualità sarà possibile entrarvi da una notevole serie di ingressi¹¹. Uno di questi s'affaccia su un inedito squarcio metaforico che vede gli *Invii* come la sceneggiatura tragica di un amore a distanza, le cui protagoniste portano il nome di “Scrittura” e “Filosofia”, due amanti segrete tenute eroticamente legate nell'esperienza del testo da “Cartolina”: è grazie al suo intervento, infatti, che si prepara l'appuntamento impossibile tra le due innamorate, un incontro sempre sospeso a causa degli intervalli, dei fusi orari¹², dei

in basa a chi o cosa esso è diretto, cioè in base alla «reception at another's adress». Cfr. P. KAMUF, *Book of addresses*, Meridian, Crossing Aesthetic, Stanford University Press, Palo Alto 2005.

⁸ Per la nozione di “infrastruttura” nel pensiero decostruttivo, cfr. R. GASHÉ, *The Tain of the mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1986 (tr. it. a cura di F. Vitale e M. Senatore, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, Mimesis Edizioni, Milano 2013, p. 248 e segg).

⁹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon* in *La dissemination*, Editions du Seuil, Paris 1972 (tr. it. di R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2015, p. 139).

¹⁰ J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit., p. 35.

¹¹ Tra i tanti ingressi che in questa sede non saranno attraversati, vi è l'analisi del seminario su “*La Lettera rubata*” di J. Lacan, che trova spazio testuale in *Il fattore della verità*, terza parte che compone la pubblicazione de *La Cartolina*, così come non verrà oltrepassata la soglia della questione del “nome” e dell'autobiografia, indubbiamente centrali in *Envois*.

¹² Cfr. J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit., pp. 103-104.

contrattempi. Eppure, tramite “Cartolina” si mette in viaggio (*en-voyage*), si permette il transito, si spedisce – per condurre in altro luogo - una notizia rimasta sempre inconfessata, ossia l’annuncio di quell’amore segreto, che trasforma fatalmente una sentenza di morte in una dichiarazione d’amore: «l’omicidio è ovunque. [...] E proprio qui ti uccido, salva, salva, tu salvati, l’unica la vivente laggiù che io amo. [...] Ti uccido, ti annullo sulla punta delle mie dita, intorno ad un dito»¹³. E allora,

non è molto chiaro come posso scriverti questo in una lettera, e una lettera d’amore, perché è una lettera d’amore, non ne dubiti, e io ti dico “vieni”, torna presto, e se tu intendi brucia tutte le tappe, tutte le soste, tutto questo non dovrebbe patire nessuna tappa, se tu fossi qui¹⁴.

Grazie alla “Cartolina”, dunque, “Scrittura” può adagiare in un punto sulla carta, come su di un letto, “Filosofia”, in questa corrispondenza, che le ha immediatamente separate, e proprio per questo, l’una all’altra destinate. La decostruzione inventa allora, proprio *attraverso*¹⁵ (“*par*”, luogo del disastro per eccellenza) *La Cartolina*, l’occasione erotica che espone la tradizione filosofica al “fuori”, in uno spazio segreto tra “Scrittura” e “Filosofia”: «c’è una feritoia tra noi ed è *attraverso* di lei che ci guardiano»¹⁶ e questo taglio, questa lesione non può essere rimarginata, perché proprio nella ferita, nel segno, nella marca, in ogni tratto «c’è la posta, e quanto occorre perché sia leggibile ad un altro, un altro rispetto a te e me, e carte su tavolo, tutto è anticipatamente perduto»¹⁷. L’amore cantato negli *En-vois* sembra prendere, dunque, il ritmo di un “godimento anacronistico”, le cui note arrivano probabilmente da uno strumento scordato, che strimpella forse a suon di “*Glas*”¹⁸, una campana che risuona sempre a morto per annunciare un’ ultima esalazione, quasi

¹³ Ivi, p. 39.

¹⁴ Ivi, p. 65.

¹⁵ Cfr. ivi, p. 114.

¹⁶ Ivi, p. 121.

¹⁷ Ivi, p. 35.

¹⁸ “*Glas*” è una parola onomatopeica che in francese indica il ritmo di una campana che “suona a morto”, “*sonner le glas*”. Proprio in *Glas*, Derrida insiste anche sull’ossessione consonantica “gl”, che risiede nella catena semantica dell’agglomerato, l’agglutinamento, dunque di un certo “legame”.

come se nelle loro “cartoline”, le due amanti volessero scomparirvi, non necessariamente per morire – cioè per arrivare, giungere a destinazione- *attraverso* di esse, ma per viverci nascoste, forse per criptarvi il loro amore.

Si sta provando qui a scassinare uno degli ingressi degli *Invi* derridiani, tramite la metafora amorosa di “Scrittura” e “Filosofia”, solo per tentare di scovare quali siano i caratteri fondamentali della loro relazione, cioè del loro rapporto, che la storia del pensiero ha sempre disegnato con i tratti di una certa opposizione. In effetti, la civiltà occidentale ha mostrato sempre una certa “passione” per la scrittura, passione che però la condanna ad essere sempre considerata elemento secondario e ibrido rispetto al *logos* filosofico. Forse, una delle ragioni di questa condanna è la fascinazione esoterica che la scrittura esercita grazie al suo valore empirico, al suo presentarsi cioè come esito precipitato di un atto di creazione, che si esplicita in un fuori, in un’evazione. Ma, è pur vero che la filosofia si estroflette necessariamente in questa “metafora” della scrittura, in quel “fuori” – luogo che ne compromette la purezza, poiché la espone ad una costante contaminazione con l’alterità a cui è pur sempre interessata – di cui non può fare però a meno. Pertanto, anche se sorveglia e crea confini, «la filosofia si scrive e, dunque, essa deve fare i conti con l’istanza formale, contare sulla forma e non potersi sottrarre ad essa»¹⁹, concedendosi così al “fuori”, all’esteriorità dell’iscrizione.

Tutto ciò, consente qui di riflettere su cosa vuol dire allora “scrivere la filosofia”. In primo luogo, affermare che la filosofia sia scritta significa considerare come sua stessa condizione di possibilità una certa eterogenia del testo, che viene a coincidere qui con la nozione derridiana di “testo generale”²⁰: senza tale angolatura, spigolatura e margine, senza tale bordatura, la filosofia, così come nessun logocentrismo e nessuna autorità, sarebbe possibile. Infatti, in quanto “provincia” del testo generale, anche la filosofia deve essere disposta ad annullare se stessa, il suo “proprio”, dinanzi all’elemento estetico ed empirico della scrittura: scrivere la filosofia, scriverla “in

¹⁹ J. DERRIDA, “*Qual quelle*”, in *Marges- de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris 1972 (trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini-della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 376).

²⁰ Per la nozione di *testo generale*, cfr. R. GASCHÈ, *Dietro lo specchio*, cit., p. 322 e segg.

cartolina”, è sapere allora che ciò che non è ancora prodotto -nella e - alla lettera «non ha altra dimora, non ci attende come *prescrizione* in qualche *τόπος οὐράνιος* o in qualche intelletto divino. Il senso deve attendere di essere detto o scritto per abitare se stesso, diventando ciò che è, solo differendo da sé»²¹.

Ed è proprio il meccanismo della *différance*²² che mette allora in moto lo stesso principio postale attraverso il quale, in definitiva, la filosofia si scrive e si lascia in eredità presso stazioni di scambio differenziale, dove essa viene ritardata, dispaziata, postata. E nella regione della *différance*, il principio postale non può essere più considerato “principio” nel senso della sua trascendentalità, poiché non appartiene più ad un’“epoca dell’essere” e della presenza, ma ad un’“epoca della posta”, in cui tale principio non è più concepibile come figura e tropo di una “*tecnica della destinazione*”, ma piuttosto come elemento che fa della *cartolina*, una pluralità di *invii* senza destinazione²³. In questa epoca della posta, dunque, né la strada ermeneutica-gadameriana verso ciò che si definisce “testo” - intendendo quest’ultimo come l’elemento stabile dinanzi alle molteplici possibilità interpretative capace di *restituire il senso*, ossia il *telos* del dialogo comunicativo di cui il linguaggio si farebbe portavoce – né la via della fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur tesa a salvaguardare la presenza di una certa intenzionalità nella ritenzione delle “tracce” - dalla cui esegesi poter recuperare un significato originario - sembrano più rappresentare rettilinei *metodi* che mappano invece quella rincuorante cartografia dell’ impero del senso nell’epoca dell’essere²⁴. Negli *Envois*, infatti, la decostruzione trova il modo, nella sua

²¹ J. DERRIDA, *Force et signification*, in «Critique», giugno-luglio 1963 (*Forza e significazione* in *La scrittura e la differenza*, trad. it. G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1982, p. 14).

²² Per un più puntuale approfondimento sul tema che in questa sede si toccherà a grandi linee, si vuole rimandare soprattutto a J. DERRIDA, *La différence*, conferenza pronunciata alla Società francese di filosofia, il 27 gennaio 1968, pubblicata simultaneamente nel «Bulletin de la société française de philosophie» (luglio-settembre 1968) e in *Théorie d’ensemble*, Ed. de Seuil, Paris 1968; poi pubblicato in *Marges- de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972 (trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini-della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997).

²³ Cfr. J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit., p. 66.

²⁴ Sono evidenti qui i richiami all’immenso dibattito sul senso, sulla storia del senso, sul testo e la sua interpretazione che vede protagonisti proprio H.G.

lettura *de-lir(e)-ante*, di ritornare a sollecitare il territorio di una metafisica della presenza, solcando al suo interno un *frayage*, un intervallo che marca l'impossibilità di limitazioni inamovibili di senso alla significazione. In definitiva, non si tratta di giungere verso la destinazione ultima e, dunque, originaria di un senso unitario e univoco e *abitarlo* come un "luogo comune" su cui comprendersi e intendersi, ma di ricorrere ad un depistaggio della scrittura che riveli piuttosto una congenita distopia del senso - inteso come campo di forze differenziali e conflittuali che è all'opera nella tramatura dei segni – che broglia la stessa storia dell'indirizzo e della destinazione oltre i confini del *Geschick* heideggeriano²⁵, permettendo di pensare

Gadamer, J. Derrida e P. Ricoeur nella seconda metà del Novecento, la cui trattazione meriterebbe un luogo testuale ad esso prettamente dedicato, poiché l'economia generale di questo contributo tende a concentrarsi invece su un certo taglio di lettura dato agli *Imvi* di Derrida, tenendo conto della loro recente traduzione e, dunque, della loro recente comparsa nel contesto italiano (2016), cercando poi di evidenziare come questo particolare "stile" di scrittura - che è "la cartolina"- possa veicolare anche ciò che si definisce "filosofia". È doveroso, ad ogni modo, dare alcuni riferimenti per ricostruire il dibattito in questione, anche se la bibliografia in merito è davvero ampissima. Vale la pena citarne allora almeno i punti sorgivi: H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960 (tr. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1990); H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Mohr, Tübingen 1999 (tr. it. a cura di R. Dottori, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 2001); H.G. GADAMER, *Testo e interpretazione* (tr. it. in «Aut-Aut», 217-218, 1987); H.G. Gadamer, *Déconstruction et Herméneutique* (1988), in *La philosophie hermeneutique*, éd. par J. Grondin, P.U.F., Paris 1996; J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967 (trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969); J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1972 (*La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. di G. Dalmasso, intr. di C. Sini, Jaca Book, Milano 1984); J. Derrida, *Buone volontà di potenza. (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)*, in «Aut-Aut», 217-218, 1987; P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955 (trad. parz. it. *Storia e verità*, Marco Editore, Lungro 1994); P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969 (trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977); P. RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985 (trad. it. *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988); P. RICOEUR *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil 2000 (tr. it. *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003).

²⁵ Come noto, Heidegger sfrutta la parentela filologica di questo termine,

il postale e la cartolina a partire dal *destinale* dell'essere, come penso alla casa (dell'essere) a partire dall'essere, dal linguaggio e non il contrario, ecc., allora la posta non è più una semplice metafora, è anche luogo di tutti i transfert e di tutte le corrispondenze, la possibilità "propria" di ogni retorica possibile²⁶.

Scrivere la filosofia significa allora anche farla sostare presso "il luogo di un portalettere", in un'epochè che scandisce e ritma essenzialmente il *destino* dell'essere nel ritardo e nella distanza, lasciando spazio al frammentato, al sospeso, appunto, all'interruzione che rende esplicita l'impossibilità dell'immediato. Riecheggia qui anche l'idea blanchotiana²⁷ secondo cui il frammento sembrerebbe condizione di una realtà che non ha nessun rapporto con un centro originario: il frammentario, infatti, non si installa nella luminosa evidenza della "verità", non *abita* il territorio *dell'essere*, non vi soggiorna e non vi edifica costruzioni sicure, ma si consegna, più volentieri, ai movimenti tellurici di un *disastro*. È in questo scenario che anche la filosofia si profila sotto il *disastro della scrittura*, poiché tutto quanto si scrive, si scrive sempre nel disastro, cioè si spartisce, si fa a brani e precipita sempre in cartolina, in un "impero senza limiti della cartolarizzazione", che non lascia speranza a nessun principio di ricomposizione: destinare, questa è l'unità possibile dell'epoca delle poste *da Socrate a Freud - al di là*. Allora «niente tempo, solo cartoline»²⁸ attraverso cui la tradizione filosofica si diagnostica la patologia della scrittura, che presenta i sintomi di una nevrosi della destinazione e della posta, per la quale ci si rivolge «sempre a qualcun altro (no, a

ossia *Geschick* (destino) con *Geschehen* (accadere) e *Geshichte* (storia). Come spiega F. Volpi, Heidegger parlerà di *Seinsgeschichte* (storia dell'essere), *Seinsgeschehen* (accadimento dell'essere) e *Seinsgeschick* (destino dell'essere), soprattutto nel suo cammino speculativo successivo a *Essere e tempo* e alla cosiddetta «svolta» dove sempre più, il termine *Geschick* si carica del significato di destino comune, epocale. Cfr. F. VOLPI, *Glossario*, in M. HEIDEGGER, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 1987, p. 499.

²⁶ J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit., p. 66 –corsivo mio–.

²⁷ Cfr. M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969 (tr. it. *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977).

²⁸ J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p.17.

qualcun altro ancora!), ma a chi?»²⁹. Delirio della filosofia, dunque, nel quale agisce il *pharmakon*, questo demoniaco artificio *attraverso* cui si maneggia la dose... e «la verità è la dose»³⁰.

2. *Genealogie del pharmakon: disastri di una “corrispondenza” tra padri e figli*

Ne *La Farmacia di Platone*, Derrida riflette sulla declinazione platonica di scrittura come *pharmakon*, rimedio e veleno allo stesso tempo, come lo è ogni farmaco secondo la posologia. Con la sua lettura del *Fedro* platonico, Derrida apre sfondi inauditi sul rapporto tra oralità, scrittura, *logos* e gioco del supplemento, tramite la catena semantica *pharmakon-pharmakeus-pharmakos*, ritrovando così l'occasione di riaprire da visuali diverse (forse da dietro? O davanti? Forse “attraverso” – *par*, ecco un altro disastro-) il sipario sul teatro dell'occidente filosofico. È dunque necessario penetrare la profondità della riserva del testo platonico, nella “latenza sorda e pesante” di una *Farmacia*, la quale diventa anche appunto teatro, che lascia spazio scenico al gioco della finzione e dell'inganno. Tuttavia, qui «il teatrale non vi si lascia riassumere in una parola: ci sono forze, c'è uno spazio, la legge, la parentela, l'umano e il divino, il gioco, la morte»³¹ e quella a cui si assisterebbe è sicuramente una “scena di famiglia”: si tratta di padri e di figli, bastardi o legittimi, e per questo degni di eredità. Si potrebbe, allora, cominciare a recitare questo copione, prestando una certa attenzione «alla permanenza di uno schema platonico che assegna l'origine e il potere della parola, precisamente del *logos*, alla posizione paterna. [...] Non che il *logos*, del resto, sia il padre. [...] Senza il padre è soltanto, precisamente, una scrittura»³². È così che il platonismo sembra porre il *logos* sotto l'“ombra di un padre”: ma che cos'è il padre? Forse, proprio l'origine, la verità, il bene, il capitale, il patrimonio, anche se pare che del padre in sé non se ne possa parlare, se non *attraverso* il figlio³³.

²⁹ Ivi, p. 27.

³⁰ Ivi, p.113.

³¹ J. DERRIDA, *La Farmacia di Platone*, cit. p. 138.

³² Ivi, p. 65.

³³ Riecheggia qui una lettura dell'“*attraverso*” in chiave teologica: infatti, si potrebbe dire che con la “notizia” del cristianesimo, il Figlio (il *logos*) non

Sembra che si sia insediato qui in un nuovo disastro, il cui focolare sembra risiedere proprio nella natura stessa del *logos*. Nel testo platonico, il *logos* appare infatti presentato come parola *viva*, ente vivente, che in quanto *ζῶον*, appartiene alla *physis*³⁴: il *logos* è, dunque, generato e finito, rampollo del bene in sé, a cui è affidato il seme – o anche lo sperma – che si consegna al campo e, dunque, *logos* come rendita, *tokos*³⁵, proprietà che “rende”, che cresce, che vive della presenza e del supporto paterno, dell’origine, della verità. Dunque, anche se figlio, anche se derivato, anche se diverso dal padre, e quindi comunque inserito in una dinamica differenziale, il *logos* però “è” in presenza del padre: la prima familiarità è dunque sempre del *logos*.

La scrittura, invece, sembra rompere con questa genealogia: del resto, dato che, contrariamente al *logos*, le tracce scritte non appartengono all’ordine dello *ζῶον*, esse immobilizzano allora il patrimonio, non fanno fruttare la rendita e bloccano il movimento del ritorno di questa presso il padre. Quella della scrittura è infatti, per Platone, un’azione parricida che trova una sua struttura sacrificale proprio nell’interruzione del rapporto diretto con l’origine: la reiterata esibizione dell’assenza del padre nell’iscrizione apre, infatti, al “regno della violenza”³⁶, alla quale la scrittura non può evitare di esporsi, dato che essa co-stringere, blocca, dissocia, arresta la produttività e si oppone così al padre del quale, in definitiva, sembra volerne prendere il posto, “passando nel proprio opposto”, *attraverso* il movimento sovversivo della sostituzione³⁷. Pertanto miserabile, sperduta, orfana, la scrittura non assiste ma supplisce l’assenza del padre, come testimonianza, come monumento funebre, edificazione di una tomba che conserva resti di vita, di verità, marcando così che esse *sono* sempre altrove.

Inoltre, nel gioco di queste assenze, la scrittura per Platone tradirebbe anche la sua stessa funzione di *tecné*: nel *Fedro* platonico, infatti,

supplisce il Padre (che rimane *epekeina tes ousia*), non ne vuole occupare il posto, ma, anzi, ne rafforza la funzione. *Attraverso l’invio* del Figlio, dunque, il totalmente Altro, l’“Innominabile” secondo l’ebraismo, ribadisce così la sua “presenza” nel mondo e nella storia.

³⁴ Cfr. J. DERRIDA, *La Farmacia di Platone*, cit. p. 67.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 70.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 142.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 82.

si narra che la scrittura sia il “rimedio” inventato da Theut, dio della scrittura, appunto, - ma anche dio della farmacia, della morte, del gioco, dell’inganno³⁸- «per la memoria e per la sapienza»³⁹. Eppure Thamus, il re egizio a cui viene offerta in dono⁴⁰ la scrittura, reputa che tale rimedio sia in realtà un veleno, poiché gli uomini, utilizzando la scrittura, non si preoccuperanno più di ricordare, ma solo di ripetere:

E così ora tu, per benevolenza verso l’alfabeto di cui sei inventore, hai esposto il contrario del suo vero effetto. Perché esso ingenererà oblio (*lethen*) nelle anime di chi lo imparerà. Essi cesseranno di esercitarsi la memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non più dall’interno di se stessi, ma dal fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è una ricetta (*pharmakon*) per la memoria, ma per richiamare alla mente⁴¹.

È attraverso (ecco un altro disastro in agguato) questa risposta di Thamus che rifiuta il dono della scrittura richiamandone gli strani effetti, che il *pharmakon* si trasforma ineluttabilmente da rimedio in veleno, poiché se la verità è sempre ciò che si sa già nel meccanismo del processo amnestico - secondo il motto platonico, infatti, conoscere è ricordare - allora risulterà dannoso fare ricorso a questa “cattiva tecnica” che chiamiamo scrittura, a causa dei suoi inganni: artificio che raddoppia nella teatralità della sua funzione mimetica, la scrittura diventa quindi produzione di corruzione, perversione, dispersione della verità che si apre alla non-verità, *aletheia* che diventa così *lethe*, oblio e dimenticanza.

³⁸ Nella *Farmacia di Platone*, Derrida ripercorre la genealogia di Theut per scovarvi il groviglio di racconti mitologici attorno alla sua figura. Cfr. J. DERIDA, *La Farmacia di Platone*, cit., pp. 74-85.

³⁹ Cfr. PLATONE, *Fedro*, 274e, a cura di B. Centrone, P. Pucci, Laterza, Roma-Bari, 2019.

⁴⁰ In *Ritmografie, Derrida, la letteratura, la cenere*, S. Facioni, riflette in uno dei suoi “Grafo” (spazi testuali che pende alla fine di tutti i capitoli, ma da cui questi in tutto ne dipendono), dedicato alla parola “veleno”, sulla declinazione del *pharmakon* come dono, cercando tra i due termini legami e implicazioni possibili. Cfr. S. FACIONI, *Ritmografie, Derrida, la letteratura, la cenere*, Il melangolo, Genova 2019, pp. 120-122.

⁴¹ PLATO, *Phaid.*, 275a, – corsivo mio.

È doveroso, però, considerare che anche il *logos* viene presentato nel testo platonico come “iscrizione” della verità nell’anima, come quel discorso che è «scritto (*graphetai*) nell’anima dell’uomo che apprende, [...] discorso vivente e animato del quale si potrebbe dire con piena giustizia che il discorso scritto è simulacro»⁴². Dunque, pure il *logos* si mostra come un’altra specie di “scrittura”, tanto da poter affermare che in realtà, l’intento di Platone non è la condanna della scrittura in sé, ma quello di dover scegliere tra due tipi di scritture, due valori della tracciatura una “buona” – naturale, legittima, viva, produttiva - e una “cattiva” – artificiosa, bastarda, moribonda, infecunda – e

quella buona non può essere designata che nella metafora di quella cattiva. [...] E se la rete delle opposizioni dei predicati che mettono in rapporto una scrittura con l’altra contiene nelle sue maglie tutte le opposizioni concettuali del “platonismo” – considerato qui come la struttura dominante della storia della metafisica – si potrà dire che la filosofia ha avuto gioco nel gioco di due scritture⁴³.

Dunque, anche il *logos* sembra qui assumere i caratteri di un *pharmakon*, e, allora, perfino «Socrate, “colui che non scrive” non è forse un maestro del *pharmakon*? E per questo non assomiglia forse ad un *pharmakeus*? A un mago, a uno stregone, magari ad un avvelenatore?»⁴⁴. Se la verità, la dose, non deve passare *attraverso* il *pharmakon* della scrittura, forse essa passa *attraverso* l’arte di Socrate, ossia il dialogo e la dialettica. È in questa prospettiva che il *logos* diviene potenza persuasiva tra le mani del nostro *pharmakeus*, che tramite la fascinazione della parola trasforma alchemicamente l’ignoranza in sapere, il falso nel vero, la morte del corpo nell’immortalità dell’anima. Ecco l’antidoto, allora, ecco qui la diavoleria del *pharmakon* socratico, il *logos* che concede alla filosofia i suoi deliri, ponendo *rimedio* al più grande dei timori umani: la morte.

Il timore della morte dà presa a tutti i sortilegi, a tutte le medicine occulte. Il *pharmakeus* punta su tale timore. Perciò, lavorando a liberarcene,

⁴² Cfr. ivi, 276a e 278a.

⁴³ J. DERRIDA, *La Farmacia di Platone*, cit. p. 146.

⁴⁴ Ivi, p.110.

la farmacia socratica corrisponde all'operazione dell'esorcismo [...]. In noi è il bambino ad avere paura. Non ci saranno più ciarlatani quando il bambino “che rimane dentro di noi” non avrà più paura della morte, [...] e ciò di cui ha bisogno, dice Socrate, è un incantesimo quotidiano, fino a quando questo incantesimo non l'avrà completamente liberato! [...] L'esorcismo, l'antidoto è la dialettica. [...] La dialettica anamnesica, come *ripetizione* dell'*eidos*, non può essere distinta dal sapere e dal dominio di sé. L'una e l'altro sono i migliori esorcismi che si possono opporre al terrore del bambino davanti alla morte. [...]. La filosofia consiste nel rassicurare i fanciulli. Cioè se si vuole, nel sottrarli all'infanzia, [...] nell'insegnargli a parlare, a dialogare, spostando la sua paura o il suo desiderio⁴⁵.

Dunque, Socrate agisce come un mago (*pharmakeus*) e attraverso di lui la filosofia regala il rimedio (*pharmakon*) contro la morte e, tramite la cura del *logos*, l'esorcismo terapeutico della dialettica e del dialogo libera anche il vero sapere e la verità ultima dal demoniaco inganno della scrittura. E allora tutta la nostra tradizione filosofica potrebbe essere riletta come l'istituzione di una scuola di apprendisti farmacisti che vorrebbero manipolare il *pharmakon*, discernere il veleno dall'antidoto, la scrittura dal *logos*, per trovare la posologia giusta della dose, della verità, evitandone così la sua essenziale porosità senza concederle lo scivolamento tra gli opposti, che vanno scomparendo nella sua soluzione liquida. Il filosofo allora non è altro che un *pharmakeus*, il cui compito è quello di recuperare la purezza di questa dose, ciò che il *pharmakon* della scrittura non avrebbe dovuto deturpare, cercando di rimettere così al suo posto il fuori dal dentro, prescrivendo rimedi contro le etero-contaminazioni.

Eppure, gli intrighi sulla figura di Socrate non terminano qui: infatti, non si può trascurare il fatto che Socrate *pharmakeus* si intreccia anche con il profilo del *pharmakos*, termine che nel testo platonico non compare esplicitamente, poiché “materialmente” assente. Questa parola “presente/assente”, come rivela Derrida⁴⁶, designava una pratica rituale nella cultura greca, in cui un “capro espiatorio” - uomini parassiti, declassati e inutili che gli Ateniesi mantenevano e nutrivano a spese della città - veniva regolarmente sacrificato nel sesto

⁴⁵ Ivi, p. 113-115.

⁴⁶ Cfr. Ivi, p. 124.

giorno delle Targelie⁴⁷. Il *pharmakos*, dunque, corrisponde al male allevato all'interno di un sistema, addomesticato per poter poi essere cacciato "fuori", introiettato per poter essere espulso e, in tal modo, poter ricostituire e delimitare costantemente il "dentro". «Questa pulsione di morte [...] tormenta in silenzio ogni comunità [...], un principio di autodistruzione sacrificale [...] in vista di una qualche sopravvivenza invisibile e spettrale»⁴⁸. E allora Socrate, trascinato in tribunale e accusato dalla città come *pharmakeus* che corrompe i giovani con il suo *pharmakon*, somiglia fatalmente anche ad un *pharmakos*: egli, infatti, fu condannato a morte dalla città come un "avvelenatore", corruttore dei giovani e della vita dei cittadini, divenendo così un "altro", l'esterno che è sempre-già nell'interno, un fuori che però è sempre-già incorporato in un dentro, una zona d'ombra, un luogo di morte necessario alla conservazione della vita⁴⁹.

Dunque, la questione *pharmakon-pharmakeus-pharmakos* è, in ultima analisi, questione del dentro e del fuori, questione di limiti, ossia questione di morte, come lo è del resto la stessa questione della scrittura: infatti, in quanto spettro, fantasma e simulacro del padre morto,

⁴⁷ Le Targelie o Targhelie o Targheli (Θαργήλια, Tharghélia) erano feste celebrate ad Atene il sesto e il settimo giorno del mese di Targhelione (corrispondenti all'incirca al 24 e 25 maggio) in onore di Apollo. Per un approfondimento, cfr. J.-P. VERNANT e P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 105–112.

⁴⁸ J. DERRIDA, *Foi et Savoir* (1996), *suivi de Le Siècle et le Pardon*, Seuil, Paris 2000 (trad. it. di A. Arbo, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 57 (la trad. non comprende *Le Siècle et le Pardon*).

⁴⁹ Dato che non si attraverserà questo particolare ingresso che pur apre una porta negli *Envois*, è doveroso comunque convocare in questa sede una certa nozione di "autoimmunità", che è all'opera in generale nel gesto decostruttivo. È, infatti, tramite una definizione biologica dell'autoimmunità che Derrida approccherà la decostruzione del politico, soprattutto in testi come, ad esempio, *Spettri di Marx*, *Stati canaglia*, e anche *Speculare – su Freud*. Inoltre, sotto la lente di questo "logica illogica" dell'autoimmunità, sembra che le stesse analisi condotte sul *pharmakon* (*pharmokos-pharmakeus*) portino a riflettere su un certo innesto fatale del biologico sul politico. Per una sintetica, ma puntuale ricostruzione dell'autoimmunità nella testualità derridiana, cfr. S. FACIONI, S. REGAZZONI, F. VITALE, *Derridario, Dizionario della decostruzione*, Il melangolo, Genova, 2012, pp. 40-49. Per un approfondimento accurato, cfr. F. VITALE, *Bio-deconstruction, Jacques Derrida and the Life Sciences*, SUNY Press, New York 2018.

nonché parricida e figlio “fuorilegge”, la scrittura è condannata a vagare, ad errare, senza sapere «nemmeno chi sia, quale sia la sua identità, se ne ha una, o un nome, quello di suo padre. Ripete la stessa cosa quando viene interrogato agli angoli delle strade, ma non sa più ripetere la sua origine. Non sapere da dove si viene e dove si va»⁵⁰.

Le riflessioni fin qui condotte portano ad affermare un fatale innesto tra la “farmacia” e la “scena di famiglia”. Eppure, in quel teatro familiare, in quella urgenza di spargimento di sperma, di seme, nonché nell’esercizio di quelle fascinazioni, stregonerie, miscele di pozioni e inganni, un personaggio sembra essere passato sotto silenzio: la “madre” sembra qui non aver avuto voce, non è stata interrogata⁵¹: ma cos’è la madre? Rispetto al primo e al secondo genere, all’intelligibile e al sensibile, al padre e al figlio, è possibile individuare nel testo platonico, in particolar modo nel *Timeo*, un “terzo genere”⁵², *chora*, madre che ospita il figlio, ricevendo l’impronta del padre. Non essendo né intelligibile né sensibile, dunque, *chora* non è, ma c’è, come spazio, matrice, ricettacolo, spinosa voragine e irruzione dell’abisso. Sotto il nome di *chora*⁵³, si cela un luogo segreto, una cripta che fa *posto* ad una inconfessabile scopo della riproduzione, da dove si *posta* il testo della tradizione filosofica tramite l’effetto di un principio di spedizione, il principio postale.

Questa *khoraspondance*⁵⁴, questo luogo atopico, illocalizzabile, questo posto, questa posta - che differisce dal posto solo per il

⁵⁰ Cfr. J. DERRIDA, *La Farmacia di Platone*, cit. p. 139.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 138.

⁵² Nel *Timeo*, Platone cerca di definire *chora* (termine restio alla traduzione) come “causa necessaria” dell’intera cosmologia, «ricettacolo di tutto ciò che si genera, del tipo di una nutrice». Poco più avanti, la metafora della procreazione diventa più esplicita: se il modello è il padre e la realtà sensibile il figlio, *chora* è madre, condizione materiale e spaziale in cui le cose si generano e accadono. Cfr. PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2003, in part. 49a - 50d.

⁵³ Per un approfondimento sul tema, cfr. J. DERRIDA, *Khôra*, Galilée, Paris 1993 (trad. it. di F. Garritano, *Chora*, in *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book 1997 e in S. REGAZZONI, *Nel nome di Chora, da Derrida a Platone e al di là*, Il melangolo, Genova, 2008).

⁵⁴ Cfr. Z. RIVERS, *Derrida in Correspondance: a telephonic Umbilicus*, in *Going postcard. The letter(s) of Derrida*, ed. by V.W.J. van Gerven Oei, Punctum Books, Santa Barbara (CA) 2017, p. 132.

genere⁵⁵ - è il «luogo di tutti gli affari e le negoziazioni: gli assenti grazie a lei diventano presenti»⁵⁶.

3. “Al di là” dell’archivio postale: “Speculare – su” una cartolina di Platone

«Dopo aver chiuso la farmacia, Platone si è ritirato al riparo dal sole. Ha fatto qualche passo nell’ombra, verso il fondo della riserva, si è chinato sul *pharmakon*, ha deciso di analizzare. Nella densità liquida, che trema in fondo alla droga, si rifletteva tutta la farmacia, ripetendo l’abisso del suo fantasma»⁵⁷. È con queste parole che Derrida si appresta a lasciare la *Farmacia*, non prima però di aver concesso a Platone di terminare una delle sue “cartoline”, forse la seconda delle sue tredici *Lettere* che gli studiosi sono restii ad affermare come opere autentiche⁵⁸, tanto da non poterle considerare parte organica del *corpus platonium*.

“...Rifletti dunque su questo e sta attento a che non ti debba pentire un giorno per quello che oggi lasceresti divulgare indegnamente. La maggior salvaguardia sarà quella di non scrivere, ma di imparare a memoria...poiché è impossibile che gli scritti non finiscano col diventare di dominio pubblico. Così io stesso, mai e poi mai, ho scritto su questi argomenti...non c’è opera di Platone e non ce ne saranno. Ciò che ora si designa con questo nome...è di Socrate al tempo della sua bella giovinezza. Addio e obbedisci. Appena avrai letto e riletto questa lettera, bruciala...” – Spero che questa lettera non si perderà⁵⁹.

⁵⁵ Cfr. J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p.57.

⁵⁶ Ivi, p.71.

⁵⁷ J. DERRIDA, *La Farmacia di Platone*, cit. p. 167.

⁵⁸ Per una visione dettagliata delle vicende legate alla storia delle tredici lettere platoniche rimando a PLATONE, *Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, Mondadori, Milano 2002.

⁵⁹ J. DERRIDA, *La Farmacia di Platone*, cit. p 169. La “cartolina” platonica, sembra riecheggiare anche il tema delle “dottrine non scritte” affrontato nella celebre *VII Lettera*, dove vi si legge: «c’è una cosa che posso dire in relazione a tutti coloro che hanno scritto e scriveranno su questi problemi [riguardanti le cose di maggior valore], affermando di conoscere ciò di cui mi occupo per averlo appreso da me o da altri o per conto proprio: essi non sono in grado di capire nulla di queste cose perché su di esse non esiste né mai esisterà uno scritto mio». *Episola VII*, 341b7- c4, in PLATONE, *Lettere*, cit.

Dunque, Platone che scrive lettere per dichiarare che Socrate, il giovane, ha scribacchiato tutto, e che non c'è “opera di Platone”, poiché quanto oggi viene chiamato così è di Socrate, affidando poi tale scandalosa notizia a tutta una corrispondenza da destinare, a “cartoline” nelle quali chi scrive, vorrebbe celare ogni divulgazione ai “guardiani” della nostra tradizione. E allora: come non divulgare un segreto? Come fare perché il segreto resti segreto? Forse con la stessa spartizione del segreto, confessandolo – “fingendo di dire la verità fingendo di fingere”⁶⁰ – facendo credere di scrivere lettere fittizie a destinatari inventati, o perfino scrivere a se stessi, raccontando che non si è mai scritto niente! «Rileggo così le *Lettere* di Platone e tutte le discussioni intorno alla loro “autenticità”, alla loro appartenenza al *corpus platonicum* come si è costituito da Trasillo. [...] è possibile dimostrare che portino il sigillo di Platone? E se fossero “apocrife”?»⁶¹.

Quello delle *Lettere* sembra dunque un “Platone apocrifo” sotto la cui firma potrebbero essere dissimulati più “autori”, più firmatari - *dietro* un unico nome – i quali hanno scritto «lettere deliranti su lettere dotte»⁶², che si trasformano sempre-già in cartoline. «È lo stesso mondo, la stessa epoca, e la storia della filosofia, come la letteratura, che respinge le lettere ai suoi margini, fingendo di considerarle un genere secondario»⁶³. Come l'esterno che si alleva all'interno per essere poi sacrificato, le *Lettere* nel *corpus* platonico, allora, sono così tacciate di “non-autenticità” e assumono pertanto la fisionomia di cartoline ineluttabilmente indecifrabili, anche se offerte alle cospirazioni dei collezionisti, dei custodi della tradizione, i quali vorrebbero ricomporle tutte, poiché «vorrebbero che l'autentico lo fosse da cima a fondo [...]; quanto li disorienta, soprattutto nel loro distacco, è che il simulacro epistolare non sia stabilizzante, [...] soprattutto non intenzionale»⁶⁴. È questo, in fin dei conti, lo scandalo per «i guardiani della lettera, gli archivisti, i professori così come i giornalisti, oggi gli psicanalisti, i filosofi certo, che sono tutto questo

⁶⁰ Cfr. J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p. 84.

⁶¹ Ivi, pp. 82-83.

⁶² Cfr. ivi, p. 94.

⁶³ Ivi, p. 64.

⁶⁴ Ivi, p. 87.

insieme, e i letterati⁶⁵, che, pur sempre curiosi dei testi indirizzati, destinati, potrebbero scoprire sbigottiti che tutto il nostro sapere, tutta la nostra storia non è altro che una cartolina.

Per di più, nella “cartolina di Platone”, un’inquietante richiesta sembra produrre un tragico *post-scriptum*: cremare il *corpus* della lettera, cioè “bruciare tutto”, consegnare alle fiamme per ridurla in cenere, poiché “la vera salvaguardia è imparare a memoria”: non scrivere, dunque, ma imparare a memoria, questa è la migliore custodia! La memoria, ecco allora a chi affidare la verità per evitare che venga anticipatamente intercettata, sottraendola allo scritto per non consegnarla l’occhio attento della stenografia. Eppure, paradossalmente, è per lo stesso desiderio di verità che si strappano le “confessioni” più terrificanti – come quella del Platone apocrifo – sotto gli strumenti di tortura della scrittura⁶⁶, che si vorrebbero poi distruggere dandogli fuoco, cosicché non vi rimanga che cenere. E “Cenere”⁶⁷ è ciò che resta, un resto che non resta, che si disperde, corpo morto, bruciato, sul quale far “lavorare il lutto”⁶⁸ di tutta una tradizione ermeneutica e metafisica che vorrebbe riappropriarsi di ciò di cui quei resti sono resti, desiderandone l’incorporazione, l’introiezione, l’interpretazione. Forse, è proprio per sfuggire a tale ossessione tipica di quei “guardiani della lettera”, che anche “Scrittura” e “Filosofia” negli *Envois* di Derrida, desiderano dar fuoco a tutta la loro corrispondenza e, dopo il rogo, aspettare una rinascita, un nuovo incontro, per innamorarsi di nuovo sulle ceneri, impedendo così che tutta la loro burocrazia amorosa, tutta la loro corrispondenza criptata (come tutte le “corrispondenze”, tutti i testi della tradizione) possa essere facilmente manipolata, attaccandone la credibilità e l’autenticità.

⁶⁵ Ivi, p.55.

⁶⁶ Cfr. ivi, p. 82.

⁶⁷ Per un approfondimento, cfr. J. DERRIDA, *Feu la cendre*, Des Femmes, Paris 1987 (trad. it. di S. Agosti, *Ciò che resta del fuoco*, SE, Milano 2000) e B. MORONCINI, *L’etica della cenere. Tre variazioni su Jacques Derrida*, Inschibboleth, Roma 2015.

⁶⁸ Derrida usa questa locuzione come sottotitolo per *Spectres de Marx, L’état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993 (trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano 1994). Per un più puntuale approfondimento sulla nozione di “lutto” nella sterminata opera derridiana Cfr. S. FACIONI, S. REGAZZONI, F. VITALE, *Derridario*, cit., pp. 141-151.

Ad ogni modo, nella “cartolina di Platone” vi è un ulteriore elemento da indagare: una volta congedatosi con la preghiera di dare tutto alla fiamme, infatti, Platone apocrifo sembra preoccupato anche dall’eventualità che la lettera possa perdersi, possa smarrirsi, come se fosse consapevole del fatto che quando si spediscono lettere, queste possano anche non arrivare, poiché in ultima istanza, inviare, affidare qualcosa alla rete delle poste, significa abbandonarlo, consegnarlo a tragitti inconoscibili, a deviazioni e a ritardi. E le lettere smarrite hanno perciò la fisionomia di lettere morte, *dead letters*⁶⁹ che verranno distrutte dopo che si sarà stabilito il loro tempo massimo di giacenza, poiché senza distruzione, non si ottiene nemmeno conservazione; distruzione che assume qui i caratteri di una certa “pulsione di morte”, la quale si declina, appunto, sempre in una tendenza alla selezione di cosa incorporare e cosa espellere, di ciò che deve “restare” dentro e ciò che deve “restare” fuori, di quali tracce salvaguardare e quali altre demolire, nell’inquietante consapevolezza (che è sempre prima una promessa) che qualcosa, *su(reste)vive*, tra la vita e la morte, ne *la vie la mort*.

Si annida qui la necessità di incrociare il principio postale con il motivo psicanalitico – archivio, poiché qui la *posta* in gioco riguarda la messa in atto di una topografia dell’*archeion*, di luoghi di autorità dato che «i posti sono sempre posti di potere. E il potere si esercita secondo la rete delle poste»⁷⁰. All’opera c’è qui anche la forza disseminatrice che sollecita i legami semantici che tengono insieme l’archivio, inteso come luogo di potere, e l’arcaico, l’archeologico, lo scavo, l’esperienza psichica della memoria, la cui organizzazione è frutto di manipolazioni, di rimozioni, poiché «è l’inconscio stesso ad appropriarsi di un potere sul documento, sulla detenzione, sulla sua ritenzione o interpretazione»⁷¹. Dunque, pare che nell’epoca delle poste, insieme al principio postale lavori una certa “pulsione di archivio”, che si presenta allo stesso tempo - e in controttempo – come *chance* e minaccia: violenza dell’archivio che è direttamente proporzionale alla sua funzione di conservazione, la cui logica sembra rispondere ad una forza dell’iterabilità di ciò che viene conservato e

⁶⁹ Cfr. J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p. 118.

⁷⁰ Ivi, p. 365.

⁷¹ J. DERRIDA, *Mal d’archivio. Un’impressione freudiana* (tr. it. di G. Scibilia, Filema, Napoli 1996). “Preghiera da inserire”, pagina non numerata.

cioè, in definitiva, ad un desiderio di archiviare, di non dimenticare, di non lasciare spazio all'oblio. In effetti, biblioteche, archivi, monumenti, riti e tradizioni promettono una conservazione perenne delle tracce che si ritengono significative, eppure «non ci sarebbe un certo desiderio di archivio senza la finitezza radicale, senza la possibilità di un oblio che non si limiti alla rimozione [...]». Questa minaccia è *infinita*⁷². E se non fosse così, ciò a cui si andrebbe incontro è forse quanto narrato da Jorge Louis Borges a riguardo di *Funes, el memorioso*⁷³, che, a causa di un fortuito incidente, perde la mobilità fisica ma, allo stesso tempo, acquista una straordinaria capacità della memoria: egli diviene infatti capace di ricordare tutto, ogni evento e ogni cosa rimane fissata, indelebile nella sua mente; eppure, l'infinita e indistinta accumulazione conduce all'impossibilità della riproduzione di tutto quanto illimitatamente raccolto, trascinando così Funes fino alla morte per "congestione" polmonare, sintomo di un'altra, e ben più grave, congestione, quella della memoria.

Dunque, affinché ci sia memoria, affinché si dia l'archivio bisogna accettare l'idea della sua finitezza che diviene così garanzia della sua costruzione, organizzazione e gestione, poiché ogni qual volta c'è conservazione, «c'è polizia reale – e santuario, una casa reale, un edificio o un'edificazione della legge, il luogo in cui si esercita il potere giudiziario (con i mercanti vicino ai porticati inferiori) o un tempio, una metropoli religiosa»⁷⁴. Ma è proprio quella stessa circoscrizione di sentinelle di vita, che serbano una morte fondata su un certo "rimosso", a rendere possibile l'infinita ripetizione: dunque, distruggere per conservare e poi ripetere, ecco, in definitiva, la dinamica che anima anche la "pulsione d'archivio" nella vita psichica, "*al di là*" di un effettivo compimento del principio di piacere, poiché

indubbiamente, la vita si difende attraverso la ripetizione, la traccia, la differenza. Ma bisogna intendersi su questa formulazione; non c'è una vita presente, in primo luogo, che in seguito arriva a progettarsi, a rinviarsi, a riservarsi nella differenza. Bisogna pensare la vita come traccia prima di determinare l'essere come presenza. [...] Egli (Freud) ammette

⁷² *Ibid.*

⁷³ Cfr. J.L. BORGES, *Funes, el memorioso*, in *Ficciones II*, Emecé editores, Buenos Aires 1954 (tr. it. a cura di A. Melis, *Finzioni*, Adelphi, Milano 2003).

⁷⁴ J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p.71-72.

una duplice necessità: riconoscere la differenza all'origine e, nello stesso tempo, depennare il concetto di primarietà⁷⁵.

In *Al di là del principio di piacere*, breve ma intenso testo pubblicato nel 1920, Freud sembra, infatti, mettere in discussione proprio la “primarietà” del principio di piacere a fondamento della vita psichica. Freud evidenzia nel testo che, in alcuni casi, le pulsioni di autoconservazione non possono attendere per essere soddisfatte e così la necessità di sopravvivere porta la psiche a sopportare il dispiacere provocato dall'impossibilità stessa di raggiungere il piacere in modo immediato. Il principio di piacere viene sostituito così da un principio di realtà, che non deve essere inteso come opposto al primo, ma come una sua modificazione. Freud lo descrive in questi termini:

Il principio di piacere è sostituito dal principio di realtà, il quale pur senza rinunciare al proposito finale di ottenere piacere, esige ed ottiene il rinvio del soddisfacimento, la rinuncia a svariate possibilità di conseguirlo e la temporanea tolleranza del dispiacere sul lungo e tortuoso cammino che porta al piacere⁷⁶.

In questo modo, Freud inizia ad avanzare la propria ipotesi relativamente all'esistenza di qualcosa, e più precisamente di una pulsione di morte, che, non solo si pone in contrasto con il principio di piacere, ma risulta anche essere più profonda e originaria, «una pulsione (che) sarebbe dunque, una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente»⁷⁷, inorganico. A partire da queste considerazioni, Freud teorizza la cosiddetta funzione psichica della “coazione a ripetere”⁷⁸, intesa come commistione di differenziate forze pulsionali dal carattere conservativo-regressivo, che si

⁷⁵ Cfr. J. DERRIDA, *Freud e la scena della scrittura*, in ID., *La scrittura e la differenza*, pp. 255-297 (tr. it. di G. Pozzi, Einaudi Editore, Torino 1982, pp. 262-263).

⁷⁶ S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, tr. it. di A. Durante, Mondadori, Milano 2003, p. 21.

⁷⁷ Ivi, p. 60.

⁷⁸ Cfr. ivi, pp. 51-62. L'espressione “coazione a ripetere” si designano fenomeni che appartengono sia alla normalità, sia alla psicopatologia. Essa non agisce semplicemente nella direzione del ricordo: non si tratta di ricordare qualcosa di spiacevole accaduto in passato, ma di rivivere il passato e la sofferenza.

presenta come una attitudine psichica predisposta a ripetere situazioni spiacevoli e dolorose al fine di controllarle.

È proprio adesso che si potrebbe cominciare a giocare con un rocchetto⁷⁹, facendolo oscillare tra il *fort* (vai) e il *da* (qui) e riconoscerli un unico movimento differenziale. Per farlo, si dovrebbe fare di nuovo ricorso ad un'altra "scena di famiglia": un nonno – proprio Freud – osserva il suo nipotino di diciotto mesi mentre compie un'azione ludica che ripete in modo sostanzialmente costante, azione a cui associa l'emissione di due fonemi distinti, anch'essi invariabili, - *fort* e *da*, per l'appunto -. Quel nonno suppone che il bambino, con la sua azione ripetuta, tenti di superare un sentimento penoso, cioè l'allontanamento dalla madre, trasformando così simbolicamente quella dolorosa realtà, *attraverso* la ripetizione dell'azione ludica con la quale allontana con potenza il rocchetto (*fort*) e lo riavvicina (*da*).

Il *fort/da* è concretamente un racconto⁸⁰, e per di più un racconto autobiografico, uno dei tanti momenti narrativi, si potrebbe dire mitopoietici, che interrompono e ridefiniscono la storia del pensiero nel suo momento scientifico-speculativo. Sono quelle storie l'effettivo "traffico ereditario" nell'epoca delle poste - che in questa sede si sta cercando di tratteggiare - dove «ognuno si fa il fattorino di un racconto che trasmette conservandone "l'essenziale": sottolineato, ritagliato, tradotto, commentato, editato, insegnato, rimesso in una prospettiva scelta. E nel racconto si segnalano ancora, a volte, le lacune del racconto, e questo fa un pezzo di storia supplementare»⁸¹. È ciò che in fin dei conti fa Derrida in *Speculare-su Freud*⁸², che insieme agli *Invi*, al *Il fattore della verità* e a *Del Tutto*, compone la pubblicazione de *La Cartolina*. Infatti, proprio *attraverso* il racconto del *fort/da*, la lettura decostruttiva porta alla luce un certo resto nel testo freudiano, e cioè la sua struttura "a-tetica", poiché in *Al di là* sussiste

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p.47

⁸⁰ Cfr. J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p. 335.

⁸¹ *Ivi*, p. 336.

⁸² Il testo costituiva anche una parte di un seminario su *la vie la mort* che Derrida tenne nel 1975 all'*École des Hautes Études* di Parigi, dedicato principalmente a Nietzsche ma esteso anche a Freud e a Heidegger, un percorso in tre tempi e tre circoli, l'ultimo dei quali, appunto, è quello disegnato attorno a Freud e al suo *Al di là del principio di piacere*.

un'impossibilità essenziale di "avanzare" la tesi secondo cui c'è qualcosa che si oppone al principio di piacere, ossia una pulsione di morte. Se è vero, appunto, che la coazione a ripetere e le pulsioni di morte agiscono indipendentemente e in opposizione al principio di piacere e alle pulsioni di vita, è altrettanto vero che i due indirizzi psichici tendono a concretizzare, in maniera *speculare*, lo stesso fine: i due principi non sono dunque slegati e discordanti, ma sono in realtà un unico principio che si modifica di volta in volta differenziandosi da se stesso: «*alla fine*, questa morte non è opponibile, non è differente, nel senso dell'opposizione, dai due principi e dalla loro differenza. Essa è inscritta, benché non inscrivibile, nel processo di questa struttura – più avanti diremo struttura. Se la morte non è opponibile, essa è già *la-vita-la-morte*»⁸³, nozione che si declina qui nella necessità della ripetizione che lega ogni allontanamento a un riavvicinamento. Per questo, ogni tentativo di procedere oltre, cioè *al di là* del principio di piacere ("facciamo ancora un passo...", ripete Freud a ogni riapertura di capitolo) è un fallimento, che dà luogo ad una paralisi che non fa avanzare di un passo – *pas*⁸⁴ *au de là* – la scrittura di Freud, e tuttavia la tiene nell'oscillazione di un *fort-da*.

Ma allora che cos'è il piacere? Probabilmente, Derrida risponderebbe che si tratta di un «luogo di passaggio sempre limare (imene indeciso preso nell'anello). Niente piacere prima, niente piacere dopo, ma durante, è soltanto il passaggio del passo»⁸⁵. La domanda posta però ha radici ben più antiche della speculazione derridiana, quanto di quella freudiana e perciò, un'altra risposta potrebbe giungere qui dal *Filebo* platonico e dalle speculazioni sul piacere in esso contenute. E, per di più, se riletto all'ombra dell'epoca delle poste, si potrebbe così provare che «*Al di là* appartiene alla tradizione del *Filebo*. L'eredità è garantita, Platone è dietro Freud. O se si preferisce, Socrate, con tutte le inversioni indotte dalla struttura di un lascito»⁸⁶.

⁸³ Cfr. J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p. 244.

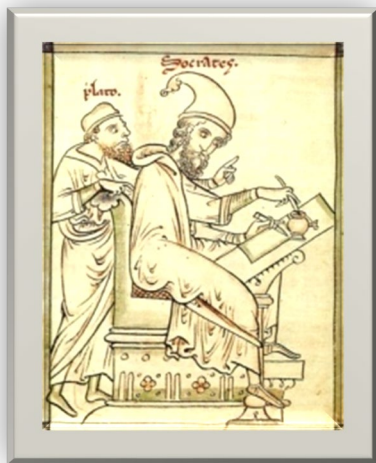
⁸⁴ Derrida gioca spesso, in diversi luoghi testuali, con l'ambivalenza della parola francese *pas*, che vuol dire sia "non", quindi esprime una negazione, sia "passo", quindi un proseguire e andare oltre.

⁸⁵ J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p.358.

⁸⁶ Ivi, p. 359.

4. “La Cartolina” tra de-lire erotico e lascio del fuoco: p(-gh-ost). S(criptum).
telefonare a Freud...

Ebbene, lo si era lasciato nel deposito della sua *Farmacia*, Platone apocrifo indaffarato a scrivere cartoline, in cui divulga il proprio segreto, la sua eredità. Ma, chissà se proprio lì, in quel retro-bottega, potrebbe aver avuto luogo la scena riprodotta nella sconvolgente miniatura di Matthew Paris⁸⁷, monaco cronista del XIII secolo, la quale accompagna, proprio sul frontespizio delle cartoline, tutti gli *Envois* di Derrida. Allora, forse, proprio in quella riserva platonica senza fondo si sarebbe potuto avverare «il sogno di Platone: far scrivere Socrate, e fargli scrivere quello che lui vuole [...]. Gli insegna a scrivere [...]. Gli insegna a vivere»⁸⁸.



Hai visto la cartolina, l'immagine sul retro di essa? Ci sono incappato ieri, alla Bodleian (la famosa biblioteca di Oxford), ti racconterò. Sono rimasto bloccato, con la sensazione di un'allucinazione (è un pazzo o cosa? Ha sbagliato i nomi!) e nello stesso tempo di una rivelazione, una rivelazione apocalittica: Socrate che scrive, che scrive davanti a Platone,

⁸⁷ Il cronista e miniaturista medievale riporta l'icona in questione nei suoi *Prognostica Socratis basilei*, testo che oggi si profilerebbe come un *fortune-telling book*, conservato nella *Bodleian Library* di Oxford.

⁸⁸ J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p. 56.

L'avevo sempre saputo, era rimasto come il negativo di una fotografia che da venticinque secoli doveva essere sviluppata – in me, certo. [...]. Socrate, quello che scrive – seduto, piegato, scriba o copista docile, il segretario di Platone, dai. È davanti Platone, no, Platone è *dietro* di lui, più piccolo (perché più piccolo?), ma in piedi. Con il dito teso sembra indicare, designare, mostrare la via o dare un ordine – oppure dettare, magistrale, perentorio. Quasi cattivo, non trovi?, e volutamente. Ne ho acquistato uno stock⁸⁹.

Siamo davanti all'ennesimo disastro, forse il più inquietante, uno scandalo di cui nessun archivio si è fatto mai carico, nessuna memoria, poiché lo spettacolo è troppo sconcertante, da rimane per certi versi impenetrabile e a tratti indecente: quanto si diceva nella “cartolina apocrifia” si mette qui in scena nel frontespizio di tutti gli *Invi*, in una «*chicane* di filiazione e di autorità, questa scena di famiglia»⁹⁰.

Derrida spende la maggior parte degli *Envois* ad analizzare la serie di peculiarità di questa immagine, il posizionamento delle figure, il fatto che chi scrive sia Socrate e non Platone, l'apparente confusione di maestro e allievo, padre e figlio e non solo: ritaglia, si diverte a ingrandirne dei particolari, a colorare, a caricaturare Socrate scriba, seduto allo scrittoio, davanti al “piccolo” Platone in piedi dietro di lui, che apparentemente e minacciosamente gli sta dettando. «A chi credi che scriva? Per me è sempre più importante rispetto a cosa si scrive; del resto credo sia la stessa cosa»⁹¹, poiché quando si scrive, si scrive sempre sotto dettatura di qualche destinatario, che in controtempo sorveglia, censura, decide e sbrogliava in anticipo le tracce disseminate sulla cartolina.

È a partire da queste congetture, che Derrida si concede allora un'ulteriore riflessione che schiuderà forse un'altra porta per permettere al lettore di entrare in qualche nuovo modo nel suo testo: nella scena disegnata da Paris, infatti, sembra che il presunto erede, Platone, di cui si dice che scriva, contrariamente non ha mai scritto, ma pare che riceva un lascito da Socrate, e in quanto legittimo destinatario, glielo ha dettato, glielo ha fatto scrivere e se l'è inviato. Dunque, il frontespizio medievale mette in scena le forze di un poroso

⁸⁹ Ivi, pp. 18-19.

⁹⁰ Ivi, p. 63.

⁹¹ Ivi, p. 25.

gioco di firme e di controfirme, di chi scrive e di chi detta, agli albori di quel teatro della scrittura, ai primordi dell'epoca delle poste, in quelle tracce incise su quel cartoncino rettangolare che Socrate scriba sollecita nella miniatura, sul quale ciò che si sigla «è il loro contratto. Socrate firma un contratto o il documento diplomatico, l'archivio della duplicità diabolica»⁹². Eppure, nemmeno nell'icona di Paris vi è prova che Socrate “scriva”, quanto piuttosto sembra che si prepari a scrivere, o meglio che stia raschiando, cancellando (o lo “scrivere” è proprio questo raschiare?), «forse corregge soltanto, e l'altro dietro, furibondo, lo richiama all'ordine. Forse gioca con gli spazi bianchi, gli “a capo”, i simulacri di punteggiatura nel testo dell'altro, per punzecchiarlo, per farlo impazzire di dolore o di desiderio impotente»⁹³, tanto che «si potrebbe qui far comparire la scrittura e la pederastia di un giovane chiamato Platone e il suo rapporto ambiguo col supplemento paterno»⁹⁴, ipotizzando che probabilmente, «Platone doveva avercela a morte con Socrate, nonostante il suo amore»⁹⁵, o forse, lo detestava proprio a causa di quell'amore, articolato nella dinamica dell'*eros paidikos*⁹⁶ così come descritta nel discorso di Lisia, riportato nel *Fedro*. Nel suo scritto, il logografo cerca, infatti, di sostenere la paradossale, quanto opportuna tesi secondo cui è preferibile che un giovane conceda i suoi favori sessuali a chi non lo ama, piuttosto che a chi lo ama, perché solo in tal modo l'amante instaurerà con l'altro una *philia* più duratura, analoga a quella parentale, da cui poter trarre il massimo dei vantaggi⁹⁷ e poter conservare così una maggiore padronanza del sé a fronte del desiderio smisurato, della passione erotica che può diventare mania e folle delirio.

⁹² Ivi, p. 56.

⁹³ Ivi, pp. 52-53.

⁹⁴ J. DERRIDA, *La Farmacia di Platone*, cit. p. 150.

⁹⁵ J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p. 136.

⁹⁶ La pratica dell'*eros paidikos* è ben nota e diffusa in tutta la Grecia antica. L'istituzione prevedeva relazioni sessuali omoerotiche tra ragazzi e adulti a scopi di iniziazione nelle società guerriere. Nell'Atene di Platone, tale pratica perde questa valenza iniziatica per assumere i caratteri pederastici attraverso i quali un giovane si affidava alla guida pedagogica di un adulto e tale relazione poteva sfociare in relazioni sessuali.

⁹⁷ Cfr. PLATO, *Phaid.*, 233a – d.

Chissà, forse, Platone non ha saputo accettare questa asimmetrica relazione con il suo maestro, forse l'amore che Platone nutriva per Socrate era un amore, un *pathos*, assai più complesso, tanto da somigliare ad una malattia, che si è aggravata con la morte dell'amato, e che il giovane amante ha curato *attraverso* il *pharmakon* della scrittura: disastri su disastri. In effetti, forse tutto è cominciato così, da un insopportabile amore *a distanza*, un amore *non corrisposto*, per il quale, un mattino, una sera, un giorno Platone si è vendicato.

Anzitutto si è vendicato dell'età di Socrate [...] (questione di generazione) [...]. Allora Platone mette in campo il suo talento: dispiega l'intero *corpus platonicum* e vi appone, per l'eternità, la firma di Socrate: è lui che ha scritto o ispirato tutta la mai opera. [...] Naturalmente non crede ad una parola! [...] Tu vedi cosa lavoriamo da venticinque secoli⁹⁸!

Vendicarsi di Socrate *attraverso* il tradimento della scrittura, dunque, atto inaugurale di tutta una tradizione, poiché la tradizione è sempre anche un tradimento e *tradire* significa tanto trasmettere ciò che è stato fiduciosamente affidato, quanto venirne meno. Platone, di fatti, viene meno in questo caso alla legge del “non scrivere, ma imparare a memoria”, scrivendo tutto a partire dalla morte di Socrate, e facendo credere che quanto scritto “è opera sua”, apponendovi la sua firma: «che coppia. *Socrate* volta le spalle a *plato* che gli ha fatto scrivere quello che voleva, facendo finta di riceverlo da lui»⁹⁹.

Ed è in questa situazione del tradimento che il figlio diventa il padre, l'allievo diventa maestro, o che addirittura, «S. è P., Socrate è Platone, suo padre e suo figlio, dunque il padre di suo padre. Suo nonno e suo nipote»¹⁰⁰: sul canale della “cartolina”, dunque, sembra vada in onda un inedito documentario, un nuovo, delirante e tragico “rotocalco” sui due grandi precursori, gli avi della filosofia, delle poste e della psicanalisi. Si assiste allora ad un cortometraggio sull'imbroglione di due truffatori, i due più grandi falsari della storia che preparano la messa in circolazione di una “moneta falsa”¹⁰¹, cioè della

⁹⁸ J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p. 137.

⁹⁹ Ivi, p. 20.

¹⁰⁰ Ivi, p. 51.

¹⁰¹ Cfr. J. DERRIDA, *Donner le temps. La fausse Monnaie*, Galilée, Paris 1991 (trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1996).

loro eredità, lungo tutta l'epoca delle poste e le sue sotto-epoche, dove tutti *maîtres penseurs* – *arrivants* o *revenants* – sono sempre stati anche *maîtres* di posta, poiché un effettivo «*maître* pensatore emette francobolli o cartoline, costruisce autostrade a pagamento»¹⁰². È così che Derrida rivela in quella «piccola apocalisse di biblioteca»¹⁰³, nella miniatura di Paris, l'inquietante presenza/assenza di «una moltitudine, proprio qui, almeno un consorzio di mittenti e di destinatari, una vera società anonima a responsabilità limitata»¹⁰⁴ di spettri e fantasmi: «perché si convocano sempre i fantasmi quando si scrivono delle lettere? Li si lascia venire, anzi li si coinvolge e si scrive per loro, si presta loro la mano»¹⁰⁵, o gli si telefona.

Ad esempio, «vedi che S. sta per telefonare e l'altro dietro suggerisce. E Freud ha collegato la sua linea telefonica [...]. *Eros* in relazione telefonica generalizzata. Il demone chiama, Socrate risponde, tieni, ti passo Freud»¹⁰⁶. È così che Freud chiama il *corpus* di Platone, chiama il *Filebo* o il *Simposio*, nonché il *Fedro*, e il demone, *Eros*, interrompe e disturba continuamente la telefonata.

Per il momento ti dico che vedo Platone arraparsi alle spalle di Socrate, e la *hybris* insensata del suo membro, un'erezione interminabile, sproporzionata attraversare come un'unica idea la testa di Paris e la sedia del copista prima di scivolare, dolcemente, ancora tutto caldo, sotto la gamba destra di Socrate, in armonia o in sinfonia di movimento con il fascio di *phallus*, le estremità, penne. Dita, unghie e raschietti. [...] Che succede sotto la gamba di Socrate, riconosci l'oggetto?¹⁰⁷

Balza alla vista qui una terza gamba di legno, questo membro fantasma, un bastone che, mal nascosto, fuoriesce da uno dei due mantelli, proprio come da sotto il mantello di Fedro spuntava quel discorso di Lisia sull'amore, la stessa droga, lo stesso *pharmakon* che ha condotto Socrate *extra muros*, fuori dalle mura di Atene¹⁰⁸, per interrogare proprio la natura di *Eros* e condannare la scrittura.

¹⁰² J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p. 183.

¹⁰³ Ivi, p.20.

¹⁰⁴ Ivi, p.102.

¹⁰⁵ Ivi, p. 40.

¹⁰⁶ Ivi, p. 37.

¹⁰⁷ Ivi, p. 26.

¹⁰⁸ Cfr. PLATO, *Phaid.*, 230d – e.

E se, invece, quel bastone fosse stato posizionato lì per Freud? Ma da chi? Forse, proprio dal demone erotico – che da sempre intercetta tutto – e lo ha collocato lì in vista della “paralisi” freudiana, per il suo zoppiare ad ogni passo - come si diceva nel paragrafo precedente - ad ogni capitolo del suo *Al di là*, e allora Freud ha telefonato per assicurarsi che ci fosse ancora.

In effetti, nella miniatura medievale Derrida nota che «le quattro mani non appartengono a nessuno, o a una sola divinità invisibile il cui fantasma gioca con S. e p.»¹⁰⁹: eccolo il fantasma demoniaco di *Eros*, spettro *revenant*, diavolo zoppo che ritma secondo il suo passo, secondo l'andatura del *fort/da*, tutta l'epoca delle poste messa in scena nel frontespizio de *La Cartolina*, da cui s'invia e si destina, si allontana e si avvicina, *si lega* tutta la storia della filosofia.

Fa gioco qui tutto il lessico del *legare*, che «è anche supplire, sostituire e dunque rappresentare, rimpiazzare [...]. Legare dunque è anche *distaccare*, distaccare un rappresentante, inviarlo in missione, liberare una missiva per compiere, a destinazione, il destino di ciò che rappresenta. Effetto di *posta*. *Di fattore preposto alla spedizione*»¹¹⁰. Questo destino è ciò che arriva e ciò che parte, è l'eredità, o quanto meno i suoi resti, un lascito che non si sceglie, poiché «ciò che caratterizza un'eredità è proprio il fatto di non poterla scegliere, mentre è essa che ci sceglie in modo del tutto arbitrario e, per così dire, violento»¹¹¹. Infatti, nella paradossalità del suo evento, l'eredità non si lascia pensare se non a partire da una certa dinamica de *la vita la morte*, nozione che in questa sede si è cercato di scrutare, e quindi, farsi carico di un'eredità significa, in definitiva, farsi carico di un'assenza, ma anche di un *a-venire*: «Si è responsabili di fronte a ciò che viene *prima* di sé, ma anche nei confronti di ciò che deve ancora avvenire – e perciò è *davanti* a sé. Due volte *davanti* – davanti a ciò *che* deve e davanti a ciò *a cui* deve una volta per tutte – l'erede è doppiamente in debito»¹¹².

¹⁰⁹ Ivi, p. 41.

¹¹⁰ Ivi, p. 355.

¹¹¹ J. DERRIDA, *De quoi demain... Dialogue, avec Roudinesco, Fayard/Galilée*, Paris 2001 (trad. it. di G. Brivio, *Quale domani*, con E. Roudinesco, Bompiani, Milano 2004, p. 15).

¹¹² Ivi, p. 18.

Queste riflessioni permettono di ispezionare il frontespizio degli *Envois* da un'ennesima prospettiva: probabilmente, bisognerebbe, in vero, cominciare a guardare il portentoso propulsore del socratismo, (che gira in qualche modo *dietro* Socrate, anche se secondo la tradizione si è abituati a vederlo *avanti* - “due volte *davanti?*”, allora -), Platone, *attraverso* Socrate, come *attraverso* un'ombra, uno spettro: anzi, «in S. e p. il limite tra l'introiezione e l'incorporazione è introvabile, ecco cosa voleva dire, lo sancisco, Matthew Paris nel XIII secolo: p+S, [...] fa una coppia, o un io, o due, ma niente del tutto»¹¹³. In qualche modo, qui si è ancora in presenza di un'altra questione del *legare*, un “principio di legame”, sotto la cui azione si potrebbe osare ancor di più e affermare che «S/P è il legame [...] è il rapporto secondario/primario sotto la legge del principio di piacere, la legge e il dio del legame, del *Bindem*»¹¹⁴: rebus del *double bind*, del *fort/da*, «economia del bindale» che, in definitiva, è la stessa «strategia generale della decostruzione»¹¹⁵. Essa consiste, infatti, in un *doppio gesto*, in una scrittura a “quattro mani” (e un bastone sempre nelle vicinanze), che, da un lato, sembra interamente consumarsi nella lettura di testi altri, innestandosi così sulla e nella tradizione, ma dall'altro lato, fa comparire anche uno resto tanto impercettibile quanto radicale, ossia l'eredità, la quale non è altro che testimonianza di un fuoco, cenere nell'epoca della decostruzione, nell'epoca delle poste. E così negli *Envois*, nella corrispondenza de *La Cartolina*, le 52 tracce bianche¹¹⁶ b(r)uc(i)ano il testo, e si fanno segno di un rogo all'origine di ogni tradizione, la cui eredità indebita sempre già in anticipo i suoi eredi (*legatari*, padri e figli, mittenti e destinatari) con il dono della cenere,

¹¹³ J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit. p. 125.

¹¹⁴ Ivi, p. 124.

¹¹⁵ J. DERRIDA, *Positions*, Minuit, Paris 1972 (trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani Editore, Verona 1975 (nuova ed., ombre corte, 1999) p. 52).

¹¹⁶ Disseminate nel testo degli *Envois*, infatti, gli spazi bianchi che bruscamente interrompono la lettura delle cartoline derridiane, sono il segno grafico della “incenerazione”: proprio in quei vuoti, “*il y a la cendre?*”, c'è la cenere, traccia di una superficie, un'estensione, una scrittura distrutta, una corrispondenza bruciata che rimarrà per sempre indeterminabile. Cfr. J. DERRIDA, *La Cartolina*, cit., p. 13.

resto di cartoline bruciate, che si raccoglie nel disastro di una scrittura.