

Mario Vergani

LA GENEROSITÀ, IL GODIMENTO, UNA BENEDIZIONE

*Io leggo scrivendo: lentamente godendo a
preferire a lungo ogni termine*

J. Derrida, Posizioni

Quale coraggio, affermare oggi – di nuovo e testardamente – che la vita è generosa, un godimento, una benedizione! Come non apparire osceni? Eppure è questo il lascito e l'eredità che ci intrappola: una descrizione dell'esistenza, dell'essere-nel-mondo, dell'esperienza in generale – diremmo: del "reale" – che si configura come un favore, una grazia¹. Ma dirlo nel ventesimo secolo! Forse la decostruzione significa proprio questo. Se lo si potesse dire – ancora e altrimenti – sarebbe una grande scoperta. Il demolitore, nichilista o ben che vada retore, ripete testardamente, nel tempo del male assoluto e prendendo sul serio la catastrofe del secolo, nel tempo della ateologizzazione e della mondializzazione, che l'esistenza è generosità e godimento, una benedizione.

La sfida teoretica consiste nel rimettere in rete tutti i lemmi finora chiamati in causa in vista di una risemantizzazione lessicale degli stessi. Qui Derrida si pone sul crinale della nostra collocazione storica e fa epoca. E qui siamo noi.

I tre termini selezionati *generosità*, *godimento*, *benedizione*, non hanno la stessa persistenza nel *corpus* di scritti che analizzeremo. La discussione del secondo è molto più estesa, ma in ogni caso gli ultimi testi ne propongono una articolazione che si configura come una vera e propria costellazione concettuale. I filosofemi, in un primo momento analizzati separatamente, verranno quindi correlati perché si possa attribuire loro la giusta rilevanza teoretica.

1. *La generosità*

«Vi è grazia solo là dove non c'è né sapere [*savoir*] né vedere [*voir*]². Hélène Cixous tratteggia un primo profilo: la gratuità, la generosità non si collocano in un orizzonte di sapere perché abbandonano la prospettiva ontologica. Ciò che è *gratis*, il favore, rifugge strutturalmente, quasi a priori, dalla dialettica della *reconnaissance*. Facendo leva sull'ambiguità semantica del termine francese, *reconnaissance* come riconoscimento (in una dinamica di identità/alterità) e riconoscenza (rendere grazie), Ricœur prova ad operare una sorta di riduzione fenomenologica che in definitiva consenta di padroneggiare dialetticamente l'eccedenza iper-

1 Blanchot e Nancy hanno riconosciuto nella generosità il tratto distintivo della parola di Derrida. Cfr. M. Blanchot, *Grâce (soit rende) à Jacques Derrida* (1990), in "Cahier de l'Herne", 2004, 83, pp. 465-468; J.-L. Nancy, *Généreux au-delà de l'éloge*, in "l'Humanité", 26.X.2004.

2 H. Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, Galilée, Paris 2001, p. 104.

Il tema di B@bel

bolica della grazia o della generosità. Il perno dell'argomentazione consiste in una fine distinzione tra la figura della *reciprocità* dello scambio – che opererebbe a livello trascendentale e che dunque cancellerebbe il necessario misconoscimento della dissimmetria originaria tra l'io e l'altro – e la figura della *mutualità* che al contrario si farebbe garante della singolarità dei protagonisti della relazione e che in tal modo porterebbe la generosità della grazia al di là del movimento di ritorno del circolo economico della reciprocità. L'altro, per Ricœur è colui che si può ringraziare. Sulla scorta di Lévinas, Derrida propone invece quella che presenta non come un'obiezione, ma come uno scarto: «L'alterità dell'altro non può essere ridotta, padroneggiata, sormontata, appropriata dalla conoscenza – e neppure dalla *reconnaissance*»³. Riconoscere e ringraziare al limite devono essere impossibili perché il “senza prezzo” (la dignità kantiana) eccede anche la logica della mutualità. Ma ancora più in profondità, ciò significa che la generosità per essere tale non deve poter essere ricondotta al punto sorgivo dove sgorgerebbe. Essa scava dall'interno la possibilità di una ricapitolazione genetica o genealogica⁴. La grazia e la generosità, per essere tali, interrompono la provenienza e la filiazione precisamente nel cuore della loro genesi, sciogliendo a priori il legame e l'alleanza che istituiscono; insomma, lacerano il presente e lo sospendono, negando la possibilità di concepire il soggetto o l'essere come la presenza a sé di un'identità risolta: «Donare per generosità o perché si può donare (ciò che si ha) non è più donare [...] Ne va dell'impossibilità dell'“in quanto tale”. Del destino della fenomenologia come di quello dell'ontologia»⁵.

Una straordinaria rilettura de *Il mercante di Venezia* di Shakespeare consente di mostrare come nel gioco di rimandi delle grazie negate e accordate da Shylock e dal Doge l'essere misericordioso (*merciful* è chi fa la grazia e si pone dunque al di sopra del potere) si lega indissociabilmente al suo essere spietato (*merciless*). *To be merciful* è al tempo stesso un *to be merciless*⁶. Insomma l'incalcolabilità non dipende semplicemente dalla sovrabbondanza ma dall'impossibilità di imputare, di calcolare la parte di colpa e di innocenza che spetta a ciascuno. Come se si dovesse ringraziare non del dono di grazia né del riconoscimento che tale dono produce. “Grazie!” risuona come una richiesta di grazia rinnovata all'infinito, avanzata da colui che riceve la grazia nei confronti di chi della grazia ha fatto dono perché si faccia perdonare del suo dono, del *to be merciless* implicato inevitabilmente nel *to be merciful*⁷.

Ma tutto ciò trascina con sé un critica radicale alla prospettiva fenomenologica, della quale del resto Derrida continua a ritenersi a giusto titolo erede. Non è più lecito attribuire la

3 J. Derrida, *Le contraire du semblable*, in “l'Humanité”, 21.XII. 2002. Si tratta del resoconto di un dibattito con Ricœur organizzato da “France-Culture” dal titolo “L'autre”. L'intervento di Ricœur, pubblicato sempre sullo stesso numero del quotidiano, si intitola *Celui qu'on peut remercier*. Il testo più ampio di Ricœur al riguardo è invece *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004, tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, in particolare pp. 286-287.

4 J. Derrida, *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*, Galilée, Paris 2003, p. 17.

5 J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, pp. 34-36 e p. 318. Ma si veda anche Id., *Genèses, généalogies, genres et le génie*, cit., p. 14 ss.

6 J. Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction “relevante” ?*, in “Cahier de l'Herne”, 2004, 83, pp. 561-576.

7 Siamo evidentemente richiamati alla discussione relativa alle aporie relative al dono e alla donazione. Indichiamo solo un riferimento: J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991, tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo*, Raffaello Cortina, Milano 1996.



Mario Vergani

La generosità, il godimento, una benedizione

generosità ad alcun soggetto – fosse pure l'essere – senza ulteriori precisazioni. Se non al prezzo di spingere il linguaggio fenomenologico fino al *marge* in cui il piano ontologico e quello etico cominciano a scivolare l'uno sull'altro e a non subordinarsi più gerarchicamente. Se, ad esempio, è vero che Sartre non esita nel descrivere ancora l'esistenza come una «generosità persa a forza di non essere per nessuno»⁸, è altrettanto certo che non gli è concesso di spingersi là dove invece approda il primo Lévinas. Nella prefazione alla seconda edizione di *Dall'esistenza all'esistente* viene presentata la nozione di “*il y a*”: «Termine distinto dall'*es gibt* heideggeriano, e che non è mai stato né la traduzione né la copia dell'espressione tedesca e delle sue connotazioni di abbondanza e di generosità»⁹. Questo pare il primo e il solo tentativo possibile di un'effettiva uscita fenomenologica dall'ontologia.

A meno che la grazia e la generosità siano concepibili a prescindere dall'idea di sovrabbondanza e di relazione intenzionale che muove dall'uno all'altro, a prescindere dall'ipoteca dialettica che grava sui concetti di “reciprocità”, “mutualità” e “riconoscimento”. Così la generosità e la grazia non alluderebbero più a una dinamica di fuoriuscita da una condizione di pienezza o autosufficienza, ma indicherebbero una lacerazione del soggetto, se non addirittura la fenditura dell'essere: «Al principio ci sarà stata la parola ‘perdono’, ‘grazie’»¹⁰. Questa sarebbe l'esperienza della generosità del “reale” che spezza il fiato; con le parole di Nancy, sincope nel cuore della pienezza dell'essere.

2. Il godimento

Benveniste insegna che il lessico relativo alla grazia, alla gratitudine e alla generosità è imparentato con quello del godimento non solo da un punto di vista concettuale, ma anche etimologico. Godimento e gioia, *jouissance* e *joie* provengono da una comune radice indoeuropea *gau-èyo*, da cui *gānos*-splendore, *gānymai*-esultare o rallegrarsi e brillare di gioia. Il godimento è il favore dell'essere. Ma più nello specifico ecco la connessione tra grazia, gioia e godimento: «Il greco *khàris* valorizza la nozione di piacere, di godimento (anche fisico) e di ‘favore’»¹¹. Se prendiamo quale riferimento l'*Etica Nicomachea* aristotelica il ter-

8 J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, tr. it. di F. Scanzio, *Quaderni per una morale*, Edizioni associate, Roma 1991, p. 467. Cfr. al riguardo J.-L. Nancy, *La pensée dérobée*, Gallilée, Paris 2001, tr. it. di M. Vergani, *Il pensiero sottratto*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 35-52. Qui Nancy suggerisce di proseguire l'analisi della generosità dell'essere in una direzione più feconda qual è quella indicata da Bataille attraverso le sue riflessioni sul tema della *dépense* (cfr. G. Bataille, *La part maudite précédée par La notion de dépense*, Minuit, Paris 1967, tr. it. di F. Serna, *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino 1992).

9 E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1947, tr. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 2001, p. 5.

10 J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imperscriptible*, in “Cahier de l'Herne”, 2004, 83, pp. 541-560, tr. it. di L. Odello, *Perdonare*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 106.

11 E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969, tr. it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, p. 153. Dalla stessa radice deriva quindi *kharà*-gioia.

Il tema di B@bel

mine più ricorrente per indicare il godere è esattamente *khàirein* in un'accezione che indica la gioia o il favore dell'essere. L'errata etimologia aristotelica risulta tuttavia significativa: «[...] la felicità implica il piacere; per questo hanno dato all'uomo 'beato' [*makàrios*] una denominazione che deriva da 'bearsi' [*khàirein*]»¹². Prima dell'introduzione della valutazione di carattere etico dei tre modelli di vita possibili e quindi della svalutazione della vita consacrata alla ricerca del godimento, Aristotele afferma una preliminare valutazione positiva dell'esperienza del reale tanto da arrivare a dire che l'atto puro divino – attività (*enérgeia*) perfettamente compiuta e modello di realizzazione piena dell'essere – è caratterizzato da un godimento unico e semplice¹³. La gioia dell'essere accompagna naturalmente l'esperienza della vita che si compie nell'istante presente (*nûn*), là dove essa realizza ogni volta il proprio *télos* nel contesto di un ordine cosmico dato¹⁴.

Anche sul versante dell'altra grande tradizione costitutiva della nostra cultura, ovvero quella ebraica, è possibile individuare una stessa valutazione positiva dell'esperienza prima del reale. Generosità e favore sono i tratti preliminari che caratterizzano l'essere-nel-mondo. Giungono di nuovo in soccorso sia l'etimologia che l'analisi concettuale. Benché Il lessico vetero-testamentario attinente al piacere e al godimento sia molteplice è tuttavia possibile individuare dei vettori semantici convergenti in direzione di un senso unitario. La radice 'kl da cui proviene il verbo mangiare rimanda alle funzioni essenziali della vita, al benessere, alla gioia ed anche al godimento¹⁵. Ma così pure la radice 'hb da cui ha origine la parola 'ahab, amore nel senso più ampio – espressa ad esempio nei celebri passi dell'*Ecclesiaste* (9,9) e dei *Proverbi* (5, 18) sul godimento – è usata primariamente nell'ambito dell'amore sessuale, della voluttà, tanto che le due etimologie possibili connettono 'hb o al "respirare forte, all'essere eccitato" o alla "pelle", cioè all'eccitazione fisica connessa al contatto¹⁶. Del resto, la grande filosofia ebraica del Novecento ha variamente espresso la stessa idea secondo la quale vivere è innanzitutto bene. Preleviamo solo due esempi, rimandando ad una fase successiva il confronto con Lévinas. Il primo si riferisce a Rosenzweig e alla sua descrizione della relazione dinamica *uomo-mondo* quale via della redenzione; il go-

12 Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII, 11, 1152b 7-8, tr. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979, p. 322. Per indicare il godimento Aristotele utilizza anche il termine *apòlausis* che rimanda al "favore della sorte". Quanto alla radice *suad* da cui proviene il termine *hedonè*, ovvero piacere, anch'essa si riferisce all'assaporare, al sapore della vita che trae gusto da ciò che è.

13 Aristotele, *Etica micomachea*, VII, 14, 1154ab 26. Cfr. C. Dumuolié, *Le désir*, Armand Colin/HER Édition, Paris 1999, tr. it. di S. Arecco, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Einaudi, Torino 2002, 3.2 *Il godimento di Dio*, pp. 47-48.

14 Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 4, 1174b 9. A proposito della teoria aristotelica del tatto J.-L. Chrétien scrive: «[...] innanzitutto noi ci sentiamo essere, ed essere in vita, e godiamo dell'atto stesso di sentire umanamente. Un piacere del corpo tutto intero mi fa sentire il mio corpo come intero, nell'unità della sua vita e del suo atto» (*Le corps et le toucher*, in *L'appel et la réponse*, Minuit, Paris 1992, pp. 101-154, p. 133). Cfr. anche R. Brague nel suo *Aristotele et la question du monde*, PUF, Paris 1988, p. 477 e p. 493 e S. Natoli, *La felicità*, Feltrinelli, Milano 1992, cap. 4: "Il piacere", p. 203.

15 M. Ottosson, *Mangiare*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1973, vol. I, tr. it. a cura di A. Catastini-R. Contini, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1988, pp. 499-511.

16 G. Wallis, *Amore*, ivi, pp. 210-254.



Mario Vergani

La generosità, il godimento, una benedizione

dimento, a certe condizioni, diviene veicolo di santificazione del mondo¹⁷. Quanto a Buber, non potrebbe essere più esplicito:

La nostra autentica missione in questo mondo in cui siamo stati posti non può essere in alcun caso quella di voltare le spalle alle cose e agli esseri che incontriamo e che attirano il nostro cuore; al contrario, è proprio quella di entrare in contatto, attraverso la santificazione del legame che ci unisce a loro, con ciò che in essi si manifesta come bellezza, sensazione di benessere, godimento. Il chassidismo insegna che la gioia che si prova a contatto con il mondo conduce, se la santifichiamo con tutto il nostro essere, alla gioia in Dio¹⁸.

La vita dunque è in primo luogo godimento. Ma rimarchiamo di nuovo la differenza specifica tra le due celebrazioni della gioia d'essere appena tratteggiate: nel primo caso il godimento si può descrivere come il compimento dell'essere secondo una dinamica per la quale il *télos* definisce l'autoregolatività del movimento ciclico della *physis*¹⁹; nel secondo caso rappresenta invece il veicolo di un vettore di trascendenza che produce una prima fuoriuscita dall'essere che abbiamo definito "santificazione". Si tratta ora di scavare – con Derrida – nelle due accezioni che abbiamo sommariamente delineato. Prima però vogliamo ricordare l'inquietudine che ci agitava all'inizio di questo saggio: con quale diritto tornare a parlare oggi, dopo le catastrofi del ventesimo secolo, del favore dell'essere, della sua generosità e della vita come di una benedizione? A prezzo di una operazione di risemantizzazione della nozione di godimento analoga a quella compiuta a proposito del termine generosità.

Lungo la *lignée* greca ci imbattiamo nelle letture decostruzioniste di Aristotele (*Le toucher*), Rousseau (*Della grammatologia*), Freud (*Speculare – su "Freud"*) e Lacan (*Il fattore della verità*); mentre per quanto riguarda la filosofia ebraica il riferimento quasi esclusivo riguardo al tema del godimento è certamente Lévinas (*Le toucher*).

L'intenzione derridiana consiste nel mostrare che lo schema classico di definizione della dinamica del godimento quale realizzazione dell'essere nella piena presenza a sé del presente – secondo la figura del contatto – è in realtà molto più articolata. La fase diaporetica dell'analitica del tatto sviluppata nel *Perì Psychès* di Aristotele, come spesso accade, di fatto non sfocia in alcuna euforia. L'attualità del contatto risulta in definitiva attraversata da una sincope o da una interruzione, è cioè possibile a condizione di mantenersi a distanza, ovvero di uno strutturale "non-poter-toccare". Tocca a condizione di non toccare. E così l'esperienza dell'essere – il gioire, il godimento dell'essere, del quale l'esperienza tattile ricapitola il motivo (*sentire* sarebbe sempre *acconsentire*, un dire di sì) – è in realtà esperienza di una frattura nel cuore dell'atto, della pienezza dell'essere stesso. Gioisce a condizione di questa lacerazione, come uno strappo nell'essere dal quale discendono piacere e dolore.

Lo schema concettuale qui proposto in realtà non è isolato. Si consideri ad esempio l'analisi dell'*Essai sur l'origine des langues*. Per Rousseau: «Il godimento di un presente conti-

17 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, M. Nijhoff, The Hague, 1981, tr. it. di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, ad es. "Il mondo giudaico", p. 329.

18 M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Pulvis Viarum, The Hague 1948, tr. it. di G. Bonola, *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1990, pp. 30-31.

19 Cfr. S. Natoli, *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 18-29.

Il tema di B@bel

senza”, ma questa volta con una differenza che dà le vertigini, differenza tra due “al di là del possibile”: l’ «*Epekeîna tès ousîas* [...] non è bene, non è il Bene»³⁰.

In conclusione, anche questo posizionamento è come sempre un crocevia. “*Jewgreek is greekgew*” significa un incrocio di decostruzioni che non si sintetizzano. E qui forse siamo noi.

3. Una benedizione

La vita è una benedizione. Benedizione è in primo luogo il “bene-dire”, dove “dire il bene” – secondo la lettura che abbiamo proposto – si porta al di là dell’essere, dice un’uscita dall’essere che tuttavia non è un abbandono, perché precipita sempre di nuovo nella sua ambiguità.

Ti benedico: *khàire*, *salve*, *salut*, stai bene³¹. La benedizione è anche il saluto, l’apostrofe rivolta all’altro. È l’esperienza del linguaggio stesso che, superate le figure della verità come *adaequatio* e come *Unverborgenheit*, dice l’indicibile, ciò che sfugge al “sapere” e al “vedere” (“la” generosità, secondo la Cixous) o ciò che non si lascia contenere in alcuna figura della presenza a sé del presente (“il” godimento). È la movenza che percorre e giustifica ogni gesto linguistico, non l’intenzione comunicativa, ma, “prima” di essa e in essa, «[...] l’osservazione rispettosa di un comandamento, la riconoscenza prima della conoscenza, la gratitudine di ricevere [*recevoir*] prima di vedere [*voir*], la benedizione prima del sapere»³².

L’affinità tra la figura concettuale della benedizione e quelle della generosità e del godimento può essere rilevata anche in riferimento alla tesi dell’*irriducibilità dialettica* dell’“esperienza” della grazia (*to be merciful* è già sempre *to be merciless*) e a quella dell’*impossibile quale condizione di possibilità* dell’“esperienza” della gioia dell’essere (*la jouissance même*, *s’il y en a!*). La benedizione è sempre e necessariamente un “dire-il-bene” (come la promessa per essere tale e non minaccia deve sempre promettere il bene), ma è anche un saluto, un lasciar andare e affidare all’altro (un dire addio?)³³. E dun-

30 *Ivi*, p. 102.

31 Il riferimento al tema del favore dell’essere è evidente sia nel lessico greco e latino (*khàire* ha la stessa radice del *khàirein* del godimento e *salve* indica la salute e il benessere fisico) che in quello ebraico: la radice *brk*, da cui proviene *berakah* (benedizione) rimanda al ginocchio quale allusione alla sessualità maschile e alla generazione della vita (cfr. J. Scharbert, *Benedizione*, in *Grande lessico dell’Antico Testamento*, cit., pp. 1646-1711.) Su questo punto cfr. anche M.-A. Ouaknin, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Quai Voltaire, Paris 1989: «Ma cos’è il bene-dire? È un dire portatore di bene? Portatore d’etica? Question difficile, che è il senso stesso del Talmud nel suo insieme. Il Talmud è questo insieme di letture e riletture [*délires/deliri*] che cercano un’etica del Dire, una definizione impossibile del ‘bene-dire’», p. 86.

32 J. Derrida, *Mémoires d’aveugle. L’autoportrait et ses ruines*, Louvre, Réunion des Musées nationaux, Paris 1990, tr. it. di A. Carliolato-F. Ferrari, *Memorie di cieco. L’autoritratto e altre rovine*, Abscondita, Milano 2003, p. 45. A questo punto sarebbe doveroso, ma è chiaramente impossibile, approfondire il nesso tra benedizione e traccia/scrittura. E. Jabès ce ne indica la direzione in *Lettre à Jacques Derrida. Sur la question du Livre*, in “L’Arc”, 1973, 45, pp. 59-64; cfr. anche É. Roudinesco, “- Athos, Porthos, au revoir -, Aramis, à jamais, adieu!”, in “Cahier de l’Herne”, 2004, 83, pp. 431-436.

33 Derrida accenna a quest’altro significato del verbo *khàirein*, salutare/lasciar andare, citando il celebre passo del *Fedro* platonico (229c-230a) in cui Socrate invita a congedare i mitologemi perché possa



Mario Vergani

La generosità, il godimento, una benedizione

que un rischio. La promessa è già minaccia, l'elezione è già una colpa e la carezza è anche un colpo: «*béné-malédiction*»³⁴.

L'espressione "benedizione" – ciò che essa esprime: ti benedico, *salve*, stai bene – non si riferisce dunque ad un movimento di compimento dell'essere, ma neppure ad un movimento di evasione dall'essere. Come un'urgenza impellente sentiamo farsi avanti un altro senso della parola, una «benedizione ancora impensabile, una benedizione esasperata [...] 'salute!', senza salvezza, salute a venire»³⁵. Un *salve* che non è una soluzione, che, pur privo di una speranza di salvezza, non si abbandona alla disperazione.

Torniamo al principio. Perché correre il rischio di apparire osceni sostenendo oggi, testardamente, che la vita è generosità e godimento, una benedizione? Perché proprio questo è il compito al quale siamo consegnati, sul crinale che fa epoca: riaffermare, passando attraverso il travaglio della *bene-maledizione*, la grazia e la dolcezza del vivere.

E se fosse proprio questa la direzione da seguire senza paura per poter pensare quanto accade, il nostro essere precipitati di nuovo nel mondo (mondanizzazione/mondializzazione)?

aver luogo il discorso filosofico-veritativo (*La pharmacie de Platon*, in "Tel Quel", 1968, 32, pp. 3-48, e in "Tel Quel", 1968, 33, pp. 18-59, tr. it. di S. Petrosino, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1989, p. 49). Sarebbe interessante rileggere le analisi derridiane alla luce dell'interpretazione proposta in questo saggio.

34 J. Derrida, *Un ver à soie*, in *Voiles*, avec H. Cixous, Galilée, Paris 1998, pp. 23-85, p. 50.

35 J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, cit., "Salve", pp. 337-348, p. 348.