



HAL
open science

Infinito, conoscenza e trascendenza

Marcello Vitali-Rosati

► **To cite this version:**

Marcello Vitali-Rosati. Infinito, conoscenza e trascendenza. *Teoria*, 2006, 26 (2), pp.53-62. hal-01613571

HAL Id: hal-01613571

<https://hal.science/hal-01613571>

Submitted on 28 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

VERSION PRE-PRINT DE :

« Infinito, conoscenza e trascendenza »

Marcello Vitali-Rosati

Teoria, vol. 26, n° 2, 2006, p. 53-62.

Pour citer cet article :

VITALI-ROSATI, Marcello, « Infinito, conoscenza e trascendenza », *Teoria*, vol. 26, n° 2, 2006, p. 53-62.

Infinito, conoscenza e trascendenza

Marcello Vitali Rosati

1 Obiettivi

Quello che mi propongo in queste pagine è una breve analisi del debito che Levinas ha nei confronti di Cartesio per quanto concerne l'elaborazione del concetto¹ di infinito in *Totalità e infinito*². Ritengo che proprio approfondendo la particolare interpretazione levinassiana della terza meditazione, si possa giungere a comprendere uno dei passaggi centrali della filosofia del pensatore francese: l'idea di un'etica come filosofia prima. Sono molte le opere di Levinas dove l'idea di infinito ha un ruolo fondamentale³, ma quest'ultima è senza dubbio quella in cui più esplicitamente viene riconosciuto il debito cartesiano. In particolare il quinto paragrafo del primo capitolo della prima sezione intitolato *La trascendenza come idea dell'infinito* segue esplicitamente il percorso sviluppato

¹Cercherò di mostrare in queste pagine come l'espressione «concetto di infinito» possa essere utilizzata per Cartesio, forse, ma non per Levinas. Il tentativo levinassiano è infatti proprio quello di evitare di riportare l'infinito ad un concetto. Sarà dunque più corretto parlare di «idea di infinito.»

²La centralità del tema che mi accingo a trattare fa sì che vi siano già molti contributi che affrontano questa problematica, sebbene nessuno, a mia conoscenza, sia specificamente incentrato sul confronto tra i due filosofi. Tra i vari autori che hanno ampiamente analizzato l'idea levinassiana di infinito i sembra opportuno citare B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance*, Vrin, Paris 1979, in particolare pp. 202-243; C. Chalier, *La trace de l'infini*, Cerf, Paris 2002; E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Millon, Grenoble 1992. Inoltre vi sono alcuni articoli dedicati specificamente al tema dell'infinito, come quello di S. Mosès, *L'idée de l'infini en nous*, in *Emanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, La Nuit Surveillée, Paris 1993, pp. 79-101 e, raccolti nel Cahier de L'Herne dedicato a Levinas: .

³Senza bisogno di citare le sue opere fondamentali, come *Altrimenti che essere*, si pensi a *Altérité et transcendance*, Fata Morgana 1995, o a *Sur l'idée de l'infini en nous* in *Entre nous*.

da Cartesio nella terza delle *Meditazioni metafisiche*. Mi propongo dunque una lettura parallela del passo cartesiano e di quello levinassiano tesa a comprendere meglio il rapporto tra le due idee.

2 Origine della problematica dell'infinito

La prima domanda che mi sembra necessario porsi è relativa all'origine dell'interesse per il concetto di infinito. È lo stesso per i due autori? È noto che Cartesio utilizza il concetto di infinito per la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio. Per quanto riguarda Levinas, invece, l'infinito viene utilizzato — sin dal titolo dell'opera *Totalità e infinito* — in contrapposizione al termine «totalità». L'infinito è, cioè, l'idea che consente di rompere il processo di totalizzazione che tradizionalmente ingloba ogni forma di alterità all'interno di una rappresentazione⁴. Ma alla radice delle due prospettive c'è senza dubbio lo stesso interesse. Riporto stralci dell'inizio della terza delle *Meditazioni metafisiche*:

Ora chiuderò gli occhi e le orecchie, metterò da parte anche gli altri sensi, eliminerò dal mio pensiero persino le immagini delle cose corporee, o comunque (poiché eliminarle è davvero ben arduo) le considererò vane e false, per non tenerne alcun conto [...] E adesso ricercherò con maggiore accuratezza se non vi sia in me anche altro, a cui io non abbia ancora rivolto l'attenzione.⁵

La situazione in cui si trova il soggetto è una situazione di chiusura in se stesso⁶: il rischio che si corre, dopo aver raggiunto la

⁴Bisogna però sottolineare da subito, come fa Mosès in *op. cit.*, pag. 80, che l'idea di infinito in Levinas non ha niente dell'esperienza mistica poi riformulata con intenti filosofici. Afferma Mosès che «c'è, al contrario, una *vulnerabilità* propria del pensiero esposto all'idea di infinito, una disposizione in qualche modo intrinseca al pensiero a essere ferito nella sua sufficienza a se stesso (nel suo proprio narcisismo) dall'esteriorità dell'idea di infinito».

⁵*Meditazioni metafisiche*, ed. cit. pag. 57.

⁶Questo stato di chiusura ricorda immediatamente quello descritto da Levinas in una delle sue primissime opere: *De l'évasion* in cui si ricerca appunto la possibilità di un'«evasione» da questa stessa chiusura in sé.

certezza del cogito, è quello del solipsismo; forse non c'è nient'altro che il mio pensare, forse non c'è niente fuori di me. Come dimostrare il contrario? Come accertarsi che le «cose fuori di me» ci sono realmente e non sono soltanto mie rappresentazioni? Se questo è il punto di partenza di Cartesio, quello di Levinas non è affatto diverso. Il passo levinassiano nel quale viene introdotta l'idea di infinito inizia infatti con un discorso intorno al significato della «teoria»: essa è conoscenza e rapporto: un rapporto che si basa sulla rappresentazione. Ma questo rapporto non è certamente «originario»: la rappresentazione è un modo per appiattare ciò che viene rappresentato sul rappresentante togliendogli ogni autonomia, distruggendo la sua alterità. Il «Medesimo», il soggetto forte basato sull'autocoscienza che riflette e si appropria tramite la rappresentazione delle cose che lo circondano, rischia di rimanere solo: rischia di non appropriarsi di nulla perché nel momento in cui se le rappresenta le cose non sono più tali, hanno perso la loro alterità, il loro essere «al di là» del soggetto⁷.

Quello che muove, dunque, entrambi gli autori all'analisi dell'idea di infinito è proprio il comune bisogno di rintracciare in un soggetto la possibilità dell'altro⁸. È chiaro che questa possibilità si deve configurare come un'apertura, una rottura dell'unità e dell'autosufficienza del soggetto⁹.

⁷La solitudine del soggetto acquisisce nella filosofia levinassiana uno statuto ambiguo: se essa può essere interpretata a volte come solipsismo (è il caso dell'ipseità descritta ad esempio in *Dall'esistenza all'esistente*), essa è anche trattata dal filosofo francese come ciò che attesta l'autonomia della separazione del soggetto «e cioè la sua irriducibilità alla totalità dell'essere». Cfr. F. Ciaramelli, *Transcendence et éthique*, Ousia, Bruxelles 1989, pag. 31. Tutto il primo capitolo del testo di Ciaramelli – intitolato appunto *La solitude de l'ipseité* – è dedicato alla tematica della solitudine; cfr. pp. 23-49.

⁸Non mi pare convincente l'idea di Mosès che afferma (*op. cit.* pag. 80) che l'intento di Cartesio è quello di dimostrare l'esistenza di Dio e che quindi vi sarebbe tra Cartesio e Levinas anche una differenza di obiettivi. Nella terza meditazione il problema è risolvere la situazione di solipsismo a cui il dubbio metodico rischia di portare. La dimostrazione dell'esistenza di Dio risulta funzionale e secondaria alla soluzione di questo primo problema.

⁹Cfr., ad esempio, Forthomme (*op. cit.*, pag. 203, traduzione mia): «Quando parla dell'idea di infinito, Levinas vuole appunto nominare una relazione con un essere che mantiene la sua esteriorità assoluta in rapporto al soggetto che lo pensa o totalizza»

3 Struttura dell'idea di infinito

Cercherò di analizzare brevemente la struttura che l'idea di infinito viene ad assumere nelle *Meditazioni metafisiche*, per poi vedere quanto effettivamente Levinas ritenga del concetto cartesiano e quanto invece la sua idea sia frutto di una rielaborazione¹⁰. Abbiamo visto come l'obiettivo di Cartesio, comune a quello di Levinas, sia quello di trovare qualcosa all'interno di se stesso come essere pensante (non è un caso che le *Meditazioni metafisiche* siano scritte in prima persona, assumendo fino in fondo il rischio del solipsismo) che possa portare alla certezza della presenza di qualcosa fuori di sé. Gli unici elementi a disposizione di Cartesio per una prima analisi sono, dunque, le idee. Esse, afferma Cartesio, se prese per quello che significano in sé, e cioè non necessariamente come rappresentazioni di qualcosa, ma come «modi del mio pensiero» non possono in nessun modo ingannare. La possibilità di errore viene invece quando ritengo di poter legare un'idea a qualcosa che sta fuori di me, e cioè quando ritengo che le mie idee siano «simili o conformi a cose fuori di me». Per analizzare meglio questa possibile struttura delle idee, Cartesio inizia col suddividerle in tre tipi: quelle innate, quelle fittizie e quelle avventizie. È chiaro che l'attenzione maggiore è da dedicare alle terze che sembrano appunto derivare da qualcosa che sta fuori di noi e che quindi dovrebbero in qualche modo rimandare alle «cose». Ora però, mostra Cartesio, non c'è nessuna ragione abbastanza chiara da dimostrarmi che queste idee provengono effettivamente da qualcosa che sta fuori di me: questa è soltanto una mia credenza basata sul fatto che «mi sembra che ciò me lo insegni la natura,

¹⁰La lettura e l'interpretazione che Levinas dà della terza meditazione cartesiana è molto complessa ed eterogenea nel tempo. Da una parte, infatti, Levinas tende a piegare il pensiero cartesiano alle sue originali esigenze teoriche ed a trovarvi dunque ciò che, da un punto di vista strettamente filologico, probabilmente non c'è; dall'altra, invece il pensatore lituano cerca di differenziarsi dall'approccio cartesiano. Lo fa ad esempio in *De Dieu qui vient à l'idée* in cui critica la subordinazione dell'infinito ad una ricerca di sapere.

ed inoltre faccio esperienza che tali idee non dipendono dalla mia volontà e quindi da me stesso, dal momento che spesso mi si presentano anche mio malgrado». Ma è soltanto un impulso naturale che mi spinge ad avere questa credenza, e di tali impulsi, afferma Cartesio, non ci si può fidare. Inoltre non tutte le cose che provengono da me sono frutto della mia volontà e dunque il fatto che delle idee non provengano da essa non basta a dimostrare che vengono da qualcosa che è fuori di me.

La divisione delle idee non può dunque rappresentare una buona strada per dimostrare che esiste qualcosa fuori di me. A questo punto Cartesio prova ad intraprendere un altro cammino: quello della ricerca delle cause; se è vero che «è impossibile che qualcosa sia prodotto dal nulla» risulta evidente che anche ognuna delle mie idee deve avere una causa. Bisogna vedere se tutte le mie idee possono essere causate da me stesso o se ve ne è qualcuna che io non sono in grado di causare. Ora, secondo le categorie scolastiche usate da Cartesio¹¹, la causa deve avere altrettanta realtà del suo effetto; questo implica che:

Se in qualcuna delle mie idee ci fosse tanta realtà «oggettiva» che io sia certo che non possa darsi che in me ci sia altrettanta realtà né «formalmente» né «eminente»¹², e quindi che non può darsi che la causa di tale idea sia io stesso, ne seguirebbe necessariamente che nel mondo non ci sono soltanto io, ma esiste anche qualche altro ente, che è la causa di quell'idea.¹³

¹¹Il principio a cui si fa qui riferimento è quello della somiglianza causale che da Aristotele ha attraversato gran parte della filosofia cosiddetta razionalista fino a Cartesio e Spinoza. L'idea è che l'effetto riceva il suo carattere dalla causa e che quindi la causa debba avere altrettanta realtà dell'effetto perché altrimenti questo non potrebbe ricavare da null'altro la sua realtà. Il fondamento di tale principio è che se l'effetto non riceve il suo carattere dalla causa, non può riceverlo da null'altro. Spinoza afferma che l'unica ulteriore possibilità è che l'effetto non riceva il suo carattere assolutamente da nulla, ma questo appare evidentemente assurdo e, inoltre, distruggerebbe l'idea stessa del rapporto tra causa ed effetto.

¹²Anche queste sono categorie scolastiche: se il livello ontologico di causa e effetto è lo stesso allora la causa produce l'effetto formalmente, se invece il livello ontologico della causa è superiore a quello dell'effetto allora quella produce l'effetto eminentemente. Cartesio sta dunque dicendo che il livello ontologico del mio pensiero deve essere almeno paritetico rispetto a quello di tutte le mie idee affinché esse siano tutte prodotte da me.

¹³*Meditazioni metafisiche* pag. 69.

L'idea che sembra poter avere una realtà, un livello ontologico, superiore al mio e che quindi potrebbe non essere generata da me stesso è, notamente, l'idea di Dio in quanto «sostanza infinita». Afferma Cartesio, infatti, che se io posso generare l'idea di sostanza (essendo io stesso una sostanza), non posso generare quella di infinito, e questo per il semplice fatto che io sono finito. Su questo punto si apre una delle problematiche più interessanti riguardo al rapporto tra il concetto di infinito in Cartesio e in Levinas. Secondo Cartesio, infatti, non è del tutto giusto affermare semplicemente che io sono «finito»; è preferibile dire che io sono infinito solo potenzialmente, mentre Dio è infinito in atto¹⁴. Io posso cioè raggiungere gradi di perfezione sempre maggiore ma mai essere perfezione in atto. Ma in questa potenzialità (che dal punto di vista di Levinas è sicuramente più problematica) sta la possibilità di utilizzare poi l'idea di Dio in termini conoscitivi, cosa assolutamente impossibile per il filosofo lituano¹⁵. L'idea di Dio non può dunque provenire da me stesso perché ha un livello ontologico superiore al mio: io non posso esserne la causa.

La lettura e l'interpretazione che Levinas dà di questo passo cartesiano è molto particolare; afferma infatti Levinas:

L'idea dell'infinito è eccezionale in quanto il suo *ideatum* va al di là della sua idea.¹⁶

Ora, questa affermazione è leggermente diversa rispetto a quella di Cartesio: per Cartesio, infatti, il nocciolo del problema sta nel fatto che l'idea di Dio, pur corrispondendo con il suo *ideatum*, e anzi, proprio per questa corrispondenza, ha un livello di realtà superiore rispetto a quello dell'io pensante che la ha tra le sue idee¹⁷. La domanda di Cartesio è: da dove può venire questa

¹⁴Anche qui Cartesio sta facendo riferimento all'idea aristotelica secondo cui la causa sia in atto ciò che l'effetto è in potenza.

¹⁵Mi occuperò di questo problema nell'ultimo paragrafo di questo lavoro.

¹⁶*Totalità e infinito* pag. 46.

¹⁷Forthomme (*op. cit.* mostra come in questo senso vi sia – almeno in *Totalità e infinito*

superiorità? Visto che non è possibile che io fabbrichi qualcosa di superiore a me stesso questa idea deve venire da altro da me. Quello che in questo modo Cartesio vuole dimostrare è una rottura tra l'essere pensante e il mondo: e quindi l'esistenza di un mondo fuori di me. L'io pensante pensa qualcosa di più grande di lui¹⁸.

Per Levinas il discorso è diverso: l'idea di infinito non corrisponde con il suo *ideatum*, quest'ultimo «eccede la sua idea». In altre parole: non è possibile pensare l'infinito. La rottura che si viene a creare è interna allo stesso soggetto pensante che non riesce a raggiungere ciò che pensa¹⁹. Se per Cartesio c'è un'idea che risulta superiore all'essere che la pensa e questa superiorità implica l'esistenza di un *ideatum* che lo trascende, per Levinas la presenza di un *ideatum* che trascende la sua idea implica l'impossibilità per il soggetto di pensare l'altro. Per Levinas non è qui questione di dimostrare l'esistenza dell'Altro, bensì di dimostrarne l'assoluta trascendenza che si manifesta come assoluta impensabilità. Ma nonostante questa impensabilità si viene a creare un rapporto con la trascendenza: non più in termini di conoscenza, ma in termini di «entusiasmo». Si è «posseduti da un dio» ed è questo a spezzare la solitudine del pensiero rappresentativo.

4 Il desiderio

Indipendentemente da queste differenze — sulle quali tornerò nell'ultimo paragrafo perché proprio su di esse riposa l'originalità del pensiero levinassiano — abbiamo visto come il concetto o, per uti-

– una forzatura nell'interpretazione levinassiana di Cartesio: Levinas cercherebbe cioè di trovare nella terza meditazione la struttura dell'*ideatum* che eccede l'idea.

¹⁸Qui sta per Levinas la grandezza del pensiero cartesiano: esso proprio per questo, lungi da rifarsi ad una razionalità solipsistica, sarebbe una filosofia della società. Cfr. Forthomme, *op. cit.*, pag. 204.

¹⁹Cfr. Forthomme (*op. cit.*, pag. 203): «La struttura formale dell'idea di infinito rinvia ad un pensiero che pensa più di quanto non pensi o di quanto non pensi ancora».

lizzare il linguaggio di Levinas, l'idea di infinito sia ciò che garantisce l'esistenza di qualcosa fuori dall'io che pensa. Questa apertura verso l'alterità ha delle conseguenze immediate analoghe per i due filosofi: l'esistenza di qualcosa fuori di me mi spinge a desiderare. Il desiderio è l'esperienza prima davanti all'altro. Cartesio cita il desiderio ancora come argomento negativo a favore dell'esistenza di qualcosa altro da me:

Se di esistere lo dovessi a me stesso non dubiterei, non desidererei...²⁰

Il fatto che ci sia qualcosa fuori di me implica che io non sia il tutto e che quindi mi «manchi» qualcosa e che quindi io desideri questa cosa.

Ora per Cartesio il desiderio si basa su una rappresentazione: io posso rappresentarmi qualcosa di cui non sono causa (è questo il ruolo che gioca il concetto di infinito), e questa rappresentazione mi rende cosciente di una mancanza. Questa mancanza diventa bisogno e quindi desiderio. In Levinas il meccanismo che innesca il desiderio è diverso: io non posso rappresentarmi ciò di cui sono privo. L'idea di infinito gioca un ruolo diverso: mi proietta fuori di me, mina alla base la mia soggettività proiettandola fuori di sé. Io dipendo da altro e quindi mi sposto per andare verso l'altro²¹.

L'infinito nel finito, il più nel meno che si attua attraverso l'idea di infinito, si produce come desiderio. Non come un desiderio che è appagato dal possesso del desiderabile, ma come il desiderio dell'infinito che è suscitato dal desiderabile invece che esserne soddisfatto. Desiderio perfettamente disinteressato — bontà.²²

Abbiamo visto che l'infinito sta nel finito solo eccedendolo, che, cioè l'idea dell'infinito non comprende il suo *ideatum*: non ci si

²⁰ *Meditazioni metafisiche* pag. 79

²¹ È necessario ricordare la differenza delineata da Levinas tra bisogno e desiderio: il bisogno ha un oggetto e può per questo essere appagato riportando ciò che è fuori e che per questo manca, dentro di me; il desiderio invece non ha un oggetto, o meglio il suo oggetto sfugge; il desiderio è uscita da sé che non presuppone ritorno

²² *Totalità e infinito* pag. 48

rappresenta l'infinito. È da qui che scaturisce il desiderio: un desiderio senza rappresentazione e senza soddisfazione possibile. Il desiderabile è proprio quell'eccedenza non rappresentabile. Per questo il desiderabile non soddisfa il desiderio, ma lo suscita rendendolo non un tentativo di impossessarsi di qualcosa (come nel caso di un desiderio basato sulla rappresentazione), ma uscita da sé verso l'altro, e quindi, in ultima analisi, bontà.

5 Conoscenza e alterità

Su queste differenze tra Levinas e Cartesio si basa la differenza più fondamentale tra i due autori: in una parola per Cartesio l'idea di infinito è di tipo conoscitivo e spinge alla ricerca di nuove conoscenze e di nuovo sapere, per Levinas essa è fondamentalmente «etica»²³. Vediamo come si configuri questa struttura in Cartesio prendendo nuovamente in considerazione due tematiche già accennate: quella della differenza tra infinito potenziale e attuale e quella del desiderio come rappresentazione di qualcosa di cui ci si vuole impossessare. Cartesio, interrogandosi sul significato che abbia il fatto che l'uomo sia «a immagine e somiglianza» di Dio, risponde in questi termini: l'idea di infinito in noi è il marchio di Dio ed è quindi quello che ci rende simili a lui. Spiegando questa affermazione Cartesio afferma che l'idea di infinito ci rende consapevoli del fatto che siamo incompleti, ma soprattutto ci mette nella condizione di aspirare sempre indefinitamente a qualcosa di più. Il termine «indefinitamente» è usato spesso da Cartesio per designare l'infinito in potenza. In altre parole Cartesio sembra affermare che la somiglianza tra noi e Dio sta proprio nel fatto che se Egli è infinito in atto noi siamo infiniti in potenza nel senso

²³Fa notare Feron (*op. cit.* pag. 103) che: «l'esperienza dell'infinito non può che significare l'esperienza della relazione con l'infinito». È qui che si apre lo spazio etico: di esso si ha esperienza soltanto grazie ad una relazione.

che siamo in una continua tensione per acquisire qualcosa di più. Acquisire, senz'altro, in termini di conoscenza.

È chiaro che anche il desiderio si basava fondamentalmente su questo: io cerco di impossessarmi del desiderabile che mi rappresento. In che modo? Conoscendolo; e attraverso questa crescita di conoscenza (e soprattutto per il suo carattere indefinito, infinito potenzialmente) mi avvicino a Dio.

Tutto al contrario nel pensiero levinassiano. Il filosofo lituano utilizza l'idea di infinito per dimostrare lo scacco della rappresentazione e della conoscenza. C'è qualcosa che eccede la rappresentazione e che ne resta sempre al di là. L'infinito è quindi il garante dell'insufficienza della conoscenza nel rapporto con l'altro²⁴. L'altro non si può conoscere.

In ultima analisi ciò che sta alla base del concetto cartesiano di infinito è un Dio causa ultima, garanzia di unità e di comprensione e di senso. Un senso però che può essere compreso dalla razionalità umana. Dio è quindi l'elogio della conoscenza che, per quanto perfetta solo in potenza, è ciò che più avvicina l'uomo al suo creatore²⁵. In Levinas l'infinito è proprio ciò che scardina qualsiasi possibilità di unità. L'infinito frammenta in quanto rompe il riferimento che sta alla base della rappresentazione. La fa scoppiare, o meglio, esplodere verso l'alterità. L'infinito è il garante di una molteplicità che non può mai diventare una. In questo modo l'infinito rende impossibile la «totalizzazione», peculiare della

²⁴L'etica non si dischiude, ovviamente, nel rapporto con l'infinito, bensì nel rapporto con l'Altro, con il Volto che mi si presenta come Tu. Ma la relazione con l'Altro si instaura sulla traccia dell'infinito. Un infinito che rimane alla terza persona, nella sua «illeità», proprio perché assolutamente inafferrabile. Cfr. Ciaramelli, *op. cit.*, pp. 88-89.

²⁵D'altra parte Levinas tende a riconoscere a Cartesio una certa apertura alla dimensione etica a partire dalla sua idea di infinito. Sebbene, come mostra Forthomme (*op. cit.* pp. e ss), l'etica di Cartesio si differenzi nettamente da quella levinassiana proprio perché si basa su una previa conoscenza, Levinas sottolinea che l'idea di infinito non viene trattata da Cartesio come qualcosa che si può oggettivare. In *Alterité et transcendence* (pag. 89) Levinas cita Cartesio: «“Je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui”, écrit Descartes à Mersenne le 28 janvier 1641, montrant dans la connaissance meme de l'Infini déjà un au-delà de la connaissance.»

conoscenza. Afferma Levinas:

[...]noi ci proponiamo di descrivere [...] una relazione con l'Altro che non porta ad una totalità divina o umana, una relazione che non è totalizzazione della storia, ma l'idea di infinito.

È da questo passaggio che nasce la proposta cardine della filosofia levinassiana: il posto che sino ad ora è stato occupato dalla conoscenza (in tutta la filosofia occidentale) deve essere attribuito all'etica; non si può più, come faceva Cartesio, demandare il compito di instaurare una relazione con l'altro alla conoscenza, perché questa, come si è visto, fallisce. Al desiderio cartesiano, che spinge alla ricerca di nuovo sapere, si sostituisce un desiderio che è solo spinto verso l'altro, bontà, e quindi in ultima analisi, etica.

6 Conclusione

Intendo ora, a mo' di conclusione, accennare alle implicazioni dell'idea levinassiana di infinito soprattutto per quel che concerne l'idea del primato dell'etica che ne deriva. Tale primato, come hanno notato molti autori²⁶, determina due problemi fondamentali a livello filosofico.

In primo luogo: come è possibile pretendere l'etica? Come si può obbligare all'etica? Se essa diventa filosofia prima, forse ogni filosofo è chiamato immediatamente all'eticità? In secondo luogo l'etica, così come intesa da Levinas, determina il rischio di una fine della filosofia in quanto risulta con essa incompatibile: parlare filosoficamente dell'etica significa tradirla riportando al concetto ed al linguaggio tematizzante ciò che, invece, cerca di eccedere ogni tematizzazione. Se l'infinito è la traccia su cui si fonda l'impossibilità della concettualizzazione, come è possibile

²⁶Primo fra tutti Derrida in *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, poi Ricoeur, *Autrement*, PUF, Paris 1997, e infine Fabris, che parla a questo proposito di «fine della filosofia» in *Esperienza e paradosso*, FrancoAngeli, Milano 1994.

continuare a fare filosofia, disciplina basata sull'uso e la creazione di concetti?

Sembrerebbe che filosoficamente non sia possibile utilizzare una nozione come quella di infinito il cui *ideatum* eccede l'idea: questo farebbe saltare la possibilità stessa della filosofia. Almeno che non si intenda l'infinito in modo dinamico e non si faccia riferimento all'idea di «infinizione dell'infinito» a cui Levinas stesso richiama. In altre parole: l'idea di infinito non impedirebbe a priori qualsiasi concettualizzazione, essa, piuttosto scalzerebbe e rimetterebbe in discussione, performativamente, ogni concettualizzazione già operata. È esattamente la struttura del «disdire il detto», del tornare su ciò che la filosofia ha fossilizzato in un concetto per riportarlo ad una dinamicità, ad un «dire». In questo modo la filosofia verrebbe a corrispondere con l'etica senza che questa ne determini la fine²⁷.

Ma anche questa soluzione riproporrebbe il problema del senso dell'etica: perché pretendere che l'ingiunzione etica stia alla base della filosofia? Mi pare che la strada da seguire sia quella di un annullamento della distinzione tra etica ed eticità. Se l'eticità (intesa come agire eticamente) non può essere pretesa filosoficamente, l'etica (come riflessione sull'azione) è già da subito essa stessa filosofia.

Ma l'eticità viene a corrispondere con l'etica se essa altro non è che il tentativo di sfuggire alla totalizzazione operata dal concetto. Agire eticamente viene a corrispondere con il fare etica: agire eticamente significa infinizzare l'infinito, disdire il detto, e cioè mettere in funzione quelle strutture che più profondamente caratterizzano il lavoro filosofico stesso.

In questo senso l'etica non sarebbe la fine della filosofia, ma proprio il fondamento della sua dinamicità, del suo operare in quanto annullamento continuo della concettualizzazione da essa stessa costruita. Così l'infinito levinassiano avrebbe un punto in

²⁷ È l'idea proposta da Ricoeur nel saggio citato sopra.

comune in più con quello cartesiano: esso non impedirebbe la conoscenza, ma la creerebbe continuamente per poi metterla in discussione, la direbbe per poi disdirla nel momento in cui essa diviene detta.