

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XLI/2021/1 (Terza serie XVI/1)

The body and its surplus
Conceptual and historical perspectives
from Spinoza to Foucault

Il corpo e la sua eccedenza
Prospettive storico-concettuali
da Spinoza a Foucault

Edizioni ETS

*Volume pubblicato con il contributo
dell'Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara
Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed Economico-Quantitative*

Contents / Indice

Virgilio Cesarone, Annette Hilt, Antonio Lucci

Premise / Premessa, p. 5

Giovanni Paoletti

Durante Corpore: corpo, durata e eternità nella Parte V dell'*Etica* di Spinoza, p. 9

Nicola Zambon

The mind-body-relationship in Kant's *De Medicina Corporis* and its consequences for his late moral philosophy, p. 33

Stefania Achella

Disembodied idealism? A new reading of Hegel, p. 53

Caterina Maurer

Regioni del corpo o ragioni dello spirito?
L'attualità della critica hegeliana alla fisiognomica
e alla craniologia, p. 71

Anna Donise

Corpo proprio e corpo altrui. Husserl e il costituirsi
dell'identità, p. 91

Virgilio Cesarone

La custodia terragna del corpo.
Sulla corporeità nel pensiero dell'evento di Martin Heidegger, p. 111

Annette Hilt

The Political Body.
Plessner and Foucault on Power and Human Nature, p. 131

Fiorenza Toccafondi

Attraverso il corpo: tipologie dell'espressione, p. 151

Federico Zilio

The Paradoxical Body.

The Tensegrity of Corporeality in Sartre's Phenomenology, p. 169

Enrica Lisciani-Petrini

Le avventure del corpo.

Con Merleau-Ponty verso una «nuova ontologia», p. 189

Sebastiano Galanti Grollo

La «passività estrema» dell'incarnazione:

Levinas e il tema dell'*embodiment*, p. 209

Graziano Lingua, Antonio Lucci

Etica, sessualità e ascesi.

Costruzione del soggetto, tecnologie del sé e impianti di potere
nel pensiero di Michel Foucault (1977-1984), p. 225

Sebastiano Galanti Grollo

La «passività estrema» dell'incarnazione: Levinas e il tema dell'*embodiment*

Nel dibattito fenomenologico contemporaneo la tematica del corpo ha acquisito un notevole rilievo, specie in seguito alle rivisitazioni della figura del “corpo vivo”, che si richiamano in vario modo alla nota distinzione husserliana tra *Körper* e *Leib*¹. Negli ultimi anni tale dibattito è andato sviluppandosi anche a seguito delle sollecitazioni provenienti dalle scienze cognitive, nel cui ambito è stato affrontato il tema dell'*embodiment*², che ha riportato al centro della discussione un soggetto «in carne ed ossa», per riprendere la celebre espressione husserliana. Tra coloro che hanno dato un contributo significativo a tale discussione vi è anche, e forse inaspettatamente, Emmanuel Levinas, il quale, specie in *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* e negli scritti tardi, sostiene che la sensibilità rappresenta la dimensione essenziale della soggettività. Se nelle opere precedenti, e segnatamente in *Totalità e Infinito*, Levinas aveva privilegiato le esperienze del bisogno e della mancanza, in *Altrimenti che essere* egli si sofferma invece in modo particolare sulla vulnerabilità del corpo, che viene pensata a partire dalla relazione con l'altro. Uno degli aspetti originali della concezione levinasiana esposta in quest'opera è proprio l'elaborazione del tema della responsabilità in termini di *incarnazione*, dal momento che è il corpo a rendere possibile la

¹ Il testo “canonico” in cui Husserl ha affrontato il tema del corpo è *Idee II* (cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. II. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana Bd. IV, Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. di E. Filippini riv. da V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. II, Einaudi, Torino 2002). Sull'argomento cfr. D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981.

² Su questo cfr. L. Shapiro (ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Routledge, London-New York 2014.

“suscettibilità” del soggetto nei confronti dell’altro. Levinas afferma infatti che è la «carne» (*chair*) stessa del soggetto a scoprirsi vulnerabile nel contatto traumatico con l’altro³, per cui la soggettività può accedere a se stessa, e alla propria vocazione etica, soltanto nel *sentire*. In questo senso, egli individua l’origine della significazione etica nella sensibilità in quanto *passività*, e non nella coscienza né nell’ambito delle relazioni reciproche tra i soggetti.

1. *Soggettività e sensibilità: l’«Altro nel Medesimo»*

In *Altrimenti che essere* Levinas opera una profonda rivisitazione della nozione di soggettività, abbandonando l’idea che il Medesimo possa sussistere anzitutto per sé, e che necessiti dell’appello di altri per aprirsi alla relazione etica. Infatti, egli ritiene che il soggetto sia originariamente affetto dall’altro, che lo chiama – ma in realtà lo ha già da sempre chiamato – alla responsabilità, la quale si configura come una «passività» inassumibile. In particolare, Levinas sostiene che «la soggettività è strutturata come l’altro nel Medesimo [...], secondo una modalità diversa da quella della presenza degli interlocutori, l’uno all’altro, in un dialogo», poiché «l’Altro nel Medesimo della soggettività è l’inquietudine del Medesimo inquietato dall’Altro. Né correlazione dell’intenzionalità e nemmeno quella del dialogo [...]; un’affezione per l’Altro [...]; risposta alla sua prossimità prima di ogni domanda»⁴. Di conseguenza, non vi è più la necessità di “attendere” il dialogo, ovvero la presenza dell’altro, la sua contemporaneità, per poter uscire da una (presunta) chiusura della soggettività, poiché l’altro è già iscritto all’interno del soggetto, il quale è *da subito* «esposto» e vulnerabile. Infatti, «l’esposizione all’altro non viene ad aggiungersi all’uno per condurlo dall’interiorità all’esteriorità»⁵, come invece accadeva in *Totalità e Infinito*, dal momento che il soggetto è già “fuori”, tanto da non potersi sottrarre allo sguardo dell’altro. Mentre negli scritti precedenti Levinas aveva considerato la “posizione” del soggetto, nella sua separazione, a prescindere dall’appel-

³ Sebbene il termine *chair* non sia tematizzato in quanto tale da Levinas, come invece accade nelle analisi di altri autori, quali Merleau-Ponty e in seguito Michel Henry, esso è presente in molte pagine di *Altrimenti che essere*.

⁴ E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), Le Livre de Poche, Paris 1990, pp. 46-47 (trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 31-32). Nelle citazioni ci si è talora discostati dalle traduzioni italiane.

⁵ *Ivi*, p. 94 (trad. it., p. 71).

lo alla responsabilità proveniente dall'altro, in *Altrimenti che essere* è proprio tale appello a permettere l'individuazione della soggettività⁶. Si rivela qui il peculiare *principium individuationis* levinasiano⁷, per il quale l'«unicità» del sé discende dall'affezione per l'altro.

In questa prospettiva, l'appello etico, che ha chiamato già da sempre il soggetto, lo chiama *ogni volta di nuovo* nel momento in cui si approssima all'altro; se però tale appello viene rimosso, ciò che si impone è quello che Levinas, riferendosi a Spinoza, chiama *conatus essendi*⁸. L'altro risiede dunque all'interno del sé ancor prima di essere incontrato all'esterno: si tratta di un'eteronomia radicale, che il soggetto scopre in sé nel momento in cui l'altro si fa prossimo. La prossimità è quindi «la nascita latente del soggetto», la quale avviene «al di qua dell'origine, al di qua dell'iniziativa»⁹, sottraendosi in tal modo alla coscienza. Infatti, nella concezione levinasiana della soggettività «il Medesimo ha a che fare con Altri ancor prima che [...] l'altro appaia a una coscienza»¹⁰, poiché quest'ultima è sempre correlata a un *presente*. Il soggetto ha subito *già da sempre*, in un passato memorabile, che non è mai stato presente – Levinas parla di «diacronia» –, un'affezione che lo ha “esposto” all'altro prima ancora che questi si manifesti¹¹. Ne consegue che l'alterità risulta costitutiva del sé, configurandosi come una relazione *interna*, secondo la quale l'altro è iscritto nell'interiorità e – come si dirà meglio in seguito – nella “carne” del soggetto. Ciò significa che in *Altrimenti che essere* Levinas ha interiorizzato l'alterità, collocandola al livello della sensibilità. In questa singolare concezione, la «*susceptio* pre-originaria» del soggetto si

⁶ Al riguardo, nella sua postfazione a *Dio, la morte e il tempo* Jacques Rolland nota che il soggetto non è più «l'io che è il Medesimo – che [...] ha “l'identità come contenuto” – di *Totalità e Infinito*. Soggetto isolato [...] che certamente incontrerà l'altro nel volto d'altri, [...] ma solo in un secondo tempo, successivo alla costituzione del soggetto» (E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (1993), *Le Livre de Poche*, Paris 1995, pp. 273-274; trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 310).

⁷ «Riguardo al famoso problema: “l'uomo è individuato per mezzo della materia o per mezzo della forma?”, io sostengo l'individuazione per mezzo della responsabilità per altri» (E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991), *Le Livre de Poche*, Paris 1993, p. 118; trad. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 143).

⁸ Questa espressione, che indica la tensione costitutiva della soggettività, rivela che in *Altrimenti che essere* l'ontologia è collocata a un livello subordinato, dato che lo sforzo di essere che è proprio del soggetto è già intaccato dall'appello dell'altro (cfr. A. Peperzak, *Sincerely Yours. Towards a Phenomenology of Me*, in B. Hofmeyr (ed.), *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 55-66, pp. 57-58).

⁹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 218 (trad. it., p. 175).

¹⁰ *Ivi*, p. 46 (trad. it., p. 31).

¹¹ L'esposizione al prossimo è infatti «anteriore al suo apparire» (*ivi*, p. 142; trad. it., p. 111).

rivela come una «passività anteriore ad ogni ricettività»¹², come un peculiare “intrigo” che riguarda il sé a prescindere dalle relazioni con altri.

Ora, la prossimità di cui parla Levinas non dev'essere compresa né in senso spaziale, come se ci si riferisse a una vicinanza fisica «constatabile da un terzo»¹³, né come *coscienza* del prossimo, perché altrimenti la prossimità propriamente detta andrebbe perduta. Infatti, la prossimità è una «soppressione della distanza che comporta la “coscienza di...”», un “contatto” con l'altro che il soggetto *avverte* come un evento traumatico, poiché «la prossimità non è uno stato, una quiete, ma precisamente inquietudine, non-luogo»¹⁴. Non è quindi la coscienza ma la sensibilità a risvegliare il senso etico del soggetto, il quale si *sente* messo in discussione dall'altro. Per questo motivo, Levinas ritiene che «il difficile problema della soggettività incarnata»¹⁵ debba essere affrontato proprio a partire dalla prossimità. Inoltre, egli sostiene che la prossimità dev'essere tenuta distinta dalla manifestazione, dato che essa «non si riferisce a nessuna immagine, a niente che *appaia*», sottraendosi ad ogni «manifestazione fenomenica»¹⁶. Pertanto, la prossimità non può essere ricondotta alla visione che, «per la sua distanza e il suo abbraccio totalizzante, imita o prefigura l'“imparzialità” dell'intelletto»¹⁷. La distanza comporta una perdita dell'immediatezza, mentre Levinas riconduce la sensibilità al toccare, che «prima di trasformarsi in conoscenza [...] – e durante questa conoscenza stessa – [...] è puro avvicinamento e prossimità, irriducibile all'*esperienza* della prossimità»¹⁸, che la ricondurrebbe a categorie precostituite. Levinas afferma infatti che «il prossimo mi concerne al di fuori di ogni a priori – [...] *prima di ogni a priori* [...] –, nozione che l'insieme delle nostre ricerche intende far valere per raggiungere il concetto di una passività assoluta»¹⁹. In altri termini, se proprio si vuole parlare di “a priori”, occorre fare riferimento alla passività del sentire. Ma il punto cruciale per Levinas è che la prossimità, in quanto sensibilità, ha immediatamente un significato *etico*, dato che «il *contatto*

¹² *Ivi*, p. 195 (trad. it., p. 154).

¹³ *Ivi*, p. 123 (trad. it., p. 95). In passato Levinas si era rifiutato di usare tale termine proprio perché gli sembrava suggerire una vicinanza (cfr. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949-1967²), Vrin, Paris 2006, p. 288; trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 240).

¹⁴ *Ivi*, pp. 142, 131 (trad. it., pp. 111, 102).

¹⁵ *Ivi*, p. 136 (trad. it., p. 106).

¹⁶ *Ivi*, p. 84 (trad. it., p. 63).

¹⁷ *Ivi*, p. 103 (trad. it., p. 79).

¹⁸ E. Levinas, *En découvrant l'existence*, cit., p. 317 (trad. it., p. 265), corsivo nostro.

¹⁹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 138 (trad. it., pp. 107-108).

della pelle è ancora la prossimità del volto»²⁰. Il sensibile si risveglia «a partire da una pelle umana, da un volto», grazie al quale avviene la «trasformazione dell'intenzionale in etico»²¹. Come si è detto in precedenza, è l'incontro sensibile con l'altro che si fa prossimo a risvegliare la vocazione etica che è costitutiva del soggetto.

Nell'affrontare il tema della sensibilità Levinas intende affrancarsi dall'impostazione *gnoseologica* moderna, prendendo le distanze dall'idea di sensibilità come primo momento del processo conoscitivo, in cui la ricezione del dato mira a renderne possibile l'appropriazione da parte dell'intelletto. Nel riconoscere, al pari di Husserl, la funzione *trascendentale* della sensibilità, e quindi del corpo senziente in quanto condizione di possibilità dell'esperienza²², Levinas le attribuisce una peculiare funzione rivelativa, che discende dall'esposizione del corpo all'altro. La sensibilità non è pertanto riducibile né all'atto dell'apprensione, ovvero all'«in quanto» (*als*) che consente l'identificazione oggettuale²³, né all'intuizione sensibile, poiché «l'intuizione è già la sensibilità che si fa *idea*»²⁴. La spontaneità dell'intelletto richiede infatti un'intuizione che abbia perduto l'immediatezza del sensibile, sicché «l'intuizione che si oppone al concetto è già sensibile concettualizzato»²⁵. L'intuizione sensibile appare dunque inscritta all'interno di un processo teleologico, risultando funzionale alla conoscenza. Così intesa, la sensibilità viene ricondotta alle categorie dell'intelletto, con la conseguenza che «l'individuale in quanto conosciuto è già de-sensibilizzato e rapportato all'universale nell'intuizione»²⁶. Levinas intende invece affrontare l'ambito della sensibilità di là dal suo contributo alla conoscenza, dal momento che «l'interpretazione della significazione sensibile a partire dalla

²⁰ *Ivi*, p. 144 (trad. it., p. 113).

²¹ E. Levinas, *En décourrant l'existence*, cit., pp. 318, 314 (trad. it., pp. 266, 263).

²² Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, cit., p. 56 (trad. it., p. 60).

²³ Cfr. E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 101 (trad. it., p. 78). Levinas si riferisce qui a Heidegger.

²⁴ *Ivi*, p. 100 (trad. it., p. 77). In *Totalità e Infinito* Levinas aveva riconosciuto che «la forza della filosofia kantiana del sensibile [...] consiste nel separare sensibilità e intelletto, nell'affermare [...] l'indipendenza della "materia" della conoscenza rispetto alla potenza sintetica della rappresentazione», sostenendo però che, «invece di considerare le sensazioni come dei contenuti che devono riempire le forme a priori dell'oggettività, bisogna riconoscere loro una funzione trascendentale *sui generis*» (E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Le Livre de Poche, Paris 1990, pp. 143-144, 204; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990², pp. 137, 192).

²⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 103 (trad. it., p. 79).

²⁶ *Ivi*, p. 102 (trad. it., *ibidem*).

coscienza di... [...] non rende conto del sensibile»²⁷. Inoltre, egli distingue tra *sensibilità* e *sensazione*, riconducendo quest'ultima all'intuizione sensibile e quindi collocandola all'interno del processo conoscitivo, nel quale «l'immediatezza a fior di pelle della sensibilità – la sua vulnerabilità – si trova [...] rimossa o sospesa»²⁸. Al contrario, è necessario considerare la sensibilità nella sua immediatezza, il cui significato si sottrae all'apparire, poiché esprime «una significazione che non significa manifestazione»²⁹. In questa prospettiva la sensibilità si “converte” nell'essere *sensibile*³⁰, che si scopre immediatamente affetto dal sentito.

Ma il punto essenziale è che in tale concezione vi è una sorta di “riduzione” etica della sensibilità, la quale consente di accedere a un livello che precede la costituzione di oggetti. Si tratta di un livello che, secondo Levinas, non trova spazio nella fenomenologia husserliana, in cui risulta privilegiata la dimensione della coscienza: «non ridotta, la sensibilità è dualità del sentiente e del sentito, separazione – e subito unione – nel tempo, sfasamento dell'istante e già ritenzione della fase separata. Ridotta, la sensibilità è [...] significazione dell'uno per l'altro»³¹. Per questo motivo, «l'interpretazione della significazione sensibile a partire dalla coscienza di...», ovvero sulla base dell'intenzionalità, non è in grado di cogliere «l'uno per l'altro come sensibilità o vulnerabilità; passività o suscettibilità pura»³². Occorre invece rivolgersi alla sensibilità in quanto passività, la quale *non* è rivolta verso l'attività, trattandosi di un'affezione corporea che non si lascia sintetizzare. Si ha qui una profonda trasformazione della concezione del soggetto, dal momento che per Levinas «la soggettività è vulnerabilità, [...] è sensibilità», la quale «è irriducibile a un'esperienza che farebbe il soggetto»³³. In un'altra pagina egli arriva a dire – facendo ricorso al procedimento dell'«enfasi» – che «la soggettività del soggetto è la vulnerabilità, esposizione all'affezione, sensibilità, passività più passiva di ogni passività, tempo irrecuperabile,

²⁷ *Ivi*, p. 109 (trad. it., p. 84). «L'immediatezza del sensibile [...] non si riduce al ruolo gnoseologico assunto dalla sensazione» (*ivi*, p. 104; trad. it., p. 81).

²⁸ *Ivi*, p. 104 (trad. it., p. 80).

²⁹ *Ivi*, p. 106 (trad. it., p. 82). Infatti, Levinas ritiene che l'apparire non sia affatto «il fondamento di tutto ciò che si manifesta, come pensa Husserl. [...] La manifestazione rimane il senso privilegiato e ultimo del soggettivo» (*ivi*, pp. 109-110; trad. it., pp. 84-85).

³⁰ Cfr. E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Millon, Grenoble 1992, pp. 129-130.

³¹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 116 (trad. it., p. 90).

³² *Ivi*, p. 109 (trad. it., p. 84).

³³ *Ivi*, p. 92 (trad. it., p. 69).

dia-cronia»³⁴. In altri termini, sensibilità e vulnerabilità sono poste sotto il segno della *passività*, la quale si traduce nell'«esposizione di una pelle messa a nudo», che per Levinas è il «Dire» del soggetto, ovvero «la *respirazione* stessa di questa pelle prima di ogni intenzione [...], denudazione della denudazione, [...] iperbole della passività»³⁵. Il soggetto *dice* se stesso nel suo essere esposto ad altri, una condizione (passiva, non volontaria) alla quale non può in alcun modo sottrarsi³⁶. In questa concezione non è dunque la materialità del mondo a rendere passiva la soggettività³⁷, ma il «trauma» provocato dall'altro: tale è l'affezione di una soggettività «di carne e di sangue, più passiva [...] della passività dell'effetto in una catena causale»³⁸.

Levinas si sofferma sulla condizione incarnata del soggetto, il quale è «costretto a sé, [...] in sé come nella sua pelle – e nella sua pelle a un tempo esposto all'esterno»³⁹. Ciò significa che «la pelle non è più protezione – è modalità dell'esposizione senza protezione»⁴⁰. Se da un lato vi è qui una sorta di «contrazione» del soggetto in se stesso, nel senso che «l'io è in sé come nella sua pelle, cioè già alle strette, male nella sua pelle», dall'altro lato «l'espressione “nella sua pelle” non è una metafora dell'*in sé*: si tratta di una ricorrenza [...] nel *frattempo* che separa l'inspirazione dall'espiazione [...]». Il corpo [...] è *in se stesso* della contrazione dell'ipseità e della sua esplosione»⁴¹. La pelle non è dunque intesa come una mera superficie biologica, ma come ciò che rivela l'esposizione *etica* del soggetto, la sua stessa «*espirazione*». È dunque l'esposizione all'altro a far sì che l'inspirazione del soggetto si tramuti in un'espiazione «senza ritorno», dal momento che «l'in-

³⁴ *Ivi*, p. 85 (trad. it., pp. 63-64).

³⁵ *Ivi*, p. 83 (trad. it., p. 62).

³⁶ «Nel sentire della responsabilità, il se stesso è provocato come insostituibile, [...] come incarnato per l'«offrirsi» [...], uno e unico *di colpo nella passività*» (*ivi*, p. 167; trad. it., p. 132).

³⁷ «Per descrivere la passività del soggetto non bisogna partire dalla sua opposizione a una materia che gli resiste al di fuori di sé» (*ivi*, p. 92; trad. it., p. 70).

³⁸ *Ivi*, pp. 221-222 (trad. it., pp. 177-178).

³⁹ *Ivi*, p. 178 (trad. it., p. 141). In un'altra pagina egli sostiene che l'«impossibilità di rescindere la responsabilità verso l'altro» è un'«impossibilità più impossibile di quella di uscire dalla propria pelle» (E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972), Le Livre de Poche, Paris 1987, p. 12; trad. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, il Melangolo, Genova 1998, pp. 28-29). Su questo cfr. R. Bernet, *Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)*, in «Revue philosophique de Louvain», 3, 95 (1997), pp. 437-456.

⁴⁰ E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, cit., p. 184 (trad. it., p. 219). Nelle sue analisi Levinas fa certamente ricorso a «segni empirici (sensazione, materialità, pelle), ma l'affetto/effetto di questa empiricità è del tutto trascendentale» (J.E. Drabinski, *Sensibility and Singularity. The Problem of Phenomenology in Levinas*, State University of New York Press, Albany 2001, p. 187).

⁴¹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 170-172 (trad. it., pp. 135-136).

spirazione fino alla fine, fino all'espiazione – è la prossimità d'Altri»⁴². Si potrebbe dire che la respirazione esprime la *kenosis* del soggetto, il quale, proprio nella fase dell'espiazione, si svuota incessantemente di sé. L'accesso all'etica non è quindi di tipo cognitivo, ma avviene nella "carne" stessa del soggetto, in quanto costitutivamente esposto all'altro.

L'originalità della riflessione levinasiana in *Altrimenti che essere* consiste dunque nell'aver situato la responsabilità al livello della sensibilità, dal momento che è l'affezione a rivelare l'eticità del corpo⁴³. Si mostra qui una profonda differenza rispetto alle analisi di *Totalità e Infinito*, in cui la sensibilità è ricondotta all'ambito della *jouissance*, mentre in *Altrimenti che essere* essa è immediatamente affetta dal dolore. Certo, il godimento rimane «un momento ineluttabile della sensibilità», ma subisce ora un rivolgimento verso l'esterno, nella misura in cui «l'immediatezza della sensibilità è [...] l'immediatezza – o la prossimità – dell'altro»⁴⁴. Se per un verso «il godimento nella sua possibilità di compiacersi in se stesso [...] è la condizione del per-l'altro della sensibilità e della sua vulnerabilità in quanto esposizione ad Altri», per altro verso «l'immediatezza del sensibile è l'immediatezza del godimento e della sua frustrazione»⁴⁵. La soggettività che «si compiace» nel godimento avverte dentro di sé il «battito della sensibilità: non-coincidenza dell'Io con se stesso, inquietudine, [...] dolore»⁴⁶. A tale riguardo, Levinas sostiene che il dolore non va inteso come «un'azione subita, ma assunta, cioè come un'esperienza del dolore da parte di un soggetto che sarebbe per sé»⁴⁷, dal momento che la soggettività è già da sempre affetta dall'altro. Di conseguenza, «il dolore penetra nel cuore stesso del "per sé" che batte nel godimento, nella vita che si compiace in se stessa»⁴⁸, assumendo una valenza etica. Al soggetto senziente di *Totalità e Infinito*, che «si origina nell'indipendenza e nella sovranità del godimento»⁴⁹, si sostituisce dunque il soggetto incarnato, la cui condizione è costitutivamente eteronoma.

⁴² *Ivi*, pp. 278-279 (trad. it., p. 225). A tale proposito, Jean Greisch ha parlato di una «fenomenologia della respirazione» (cfr. J. Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000, p. 188).

⁴³ Su questo cfr. R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Puf, Paris 2005, p. 210.

⁴⁴ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., pp. 116, 120 (trad. it., pp. 90, 93).

⁴⁵ *Ivi*, p. 119 (trad. it., pp. 92-93).

⁴⁶ *Ivi*, p. 105 (trad. it., p. 81).

⁴⁷ *Ivi*, pp. 92-93 (trad. it., p. 70).

⁴⁸ *Ivi*, p. 94 (trad. it., p. 71).

⁴⁹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 117 (trad. it., p. 114).

2. *L'«ermeneutica della carne»: etero-afezione ed embodiment*

La concezione levinasiana della sensibilità può essere definita come un'«ermeneutica della carne»⁵⁰, la cui rilevanza può essere colta solo attraverso un confronto con la fenomenologia husserliana. Com'è noto, Husserl ha trattato estesamente il tema dell'incarnazione, riconoscendone la centralità sia per la costituzione del mondo, sia per l'esperienza dell'estraneo, che si configura come un'«intersoggettività del corpo vivo [Leib]»⁵¹, generata da un «appaiamento» (*Paarung*) preriflessivo. Tuttavia, Levinas è assai critico nei confronti dell'impostazione husserliana, nella quale è la coscienza *pura* – che è tale in quanto è distinta dalla realtà oggettuale – a incarnarsi in un corpo, poiché ritiene che la soggettività sia «pre-originariamente» incarnata. Se in *Idee I* Husserl intende spiegare «come la coscienza possa [...] entrare nel mondo reale»⁵², e quindi come l'assoluto possa appercepire se stesso nel mondo – a tale proposito, nelle *Meditazioni cartesiane* egli parla di «mondanizzazione [Verweltlichung]»⁵³ –, Levinas sostiene invece che «l'incarnazione non è un'operazione trascendentale di un soggetto che si situa nel cuore stesso del mondo che si rappresenta; l'esperienza sensibile del corpo è fin d'ora incarnata. Il sensibile [...] annoda il nodo dell'incarnazione in un intrigo più ampio dell'appercezione di sé; intrigo in cui sono annodato agli altri prima di essere annodato al mio corpo»⁵⁴, dato che il corpo proprio è costitutivamente «abitato» dall'altro. In questo senso, l'altro è presente nelle fibre più intime della soggettività, per cui in realtà il corpo si configura come corpo *per altri*, più che come corpo «proprio»⁵⁵. Ne deriva che il soggetto incarnato «non è il risultato di una materializzazione, di un

⁵⁰ Cfr. B. Casper, *La temporalisation de la chair*, in J.-L. Marion (dir.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie*, Puf, Paris 2000, pp. 165-180, p. 166.

⁵¹ E. Husserl, *Ideen II*, cit., p. 297 (trad. it., p. 296).

⁵² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), I. Halbband, Husserliana Bd. III/1, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 116 (trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 135). Husserl afferma infatti che «è senza dubbio pensabile una coscienza senza corpo vivo [leiblos]» (*ivi*, p. 119; trad. it., p. 138), mentre per Levinas si tratta di un'ipotesi inammissibile.

⁵³ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana Bd. I, Nijhoff, Den Haag 1950, p. 130 (trad. it. di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, La Scuola, Brescia 2017, p. 176).

⁵⁴ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 123 (trad. it., pp. 95-96).

⁵⁵ Cfr. A. Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Puf, Paris 2002, p. 100.

ingresso nello spazio [...] che avrebbe realizzato una coscienza [...] innanzitutto non spaziale», dal momento che la soggettività non è affatto un'entità disincarnata, tale da poter essere concepita a prescindere dalla sensibilità; al contrario, «è perché la soggettività è sensibilità – esposizione agli altri, vulnerabilità [...] – che il soggetto è di carne e di sangue»⁵⁶.

Certo, in Husserl la costituzione del corpo vivo precede e rende possibile la costituzione di ogni trascendenza, ma l'aspetto dirimente è che la costituzione del *Leib*, che – quanto meno in *Idee II* – avviene nel tatto⁵⁷, si configura come un'auto-afezione⁵⁸, mentre in Levinas il soggetto incarnato è tale in virtù di un'etero-afezione⁵⁹, tanto che si potrebbe dire che non c'è corpo senza l'altro⁶⁰. In questa concezione, la carne non consente alcuna riflessività nel toccare, poiché il soggetto è “preso” in un'«immediatezza più antica»⁶¹ rispetto al toccare se stesso, rappresentata del contatto con l'altro. Inoltre, Levinas sostiene – *contra* Husserl – che la prossimità degli altri in quanto «esseri di carne e di sangue non è la loro presenza “in carne ed ossa”»⁶²; l'espressione husserliana (*leibhaft*) descriverebbe infatti l'esperienza dell'altro dal punto di vista della coscienza, come un'esteriorità che si offre allo sguardo, e quindi a un approccio meramente teoretico. Al contrario, Levinas afferma che «la soggettività di carne e di sangue nella materia – la significanza della sensibilità, l'uno-per-l'altro stesso – è significanza pre-originaria donatrice di ogni senso»⁶³. Nella materia sensibile avverrebbe dunque un conferimento di senso – se ancora si vuole impiegare la nozione husserliana di *Sinngabung*⁶⁴ – che tuttavia è «pre-originario»,

⁵⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 124 (trad. it., p. 96).

⁵⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, cit., pp. 150-151 (trad. it., p. 153).

⁵⁸ Cfr. L. Vanzago, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008, p. 152. Sulla «quasi-riflessività» della carne, che la distingue dal corpo fisico (*Körper*), cfr. N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995, p. 36.

⁵⁹ Si mostra qui tutta la distanza che intercorre tra la sua posizione e quella di Michel Henry, per il quale è invece centrale la nozione di «auto-afezione».

⁶⁰ Cfr. A. Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas*, cit., p. 82.

⁶¹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 137 (trad. it., p. 107).

⁶² *Ivi*, p. 125 (trad. it., p. 97).

⁶³ *Ivi*, p. 126 (trad. it., p. 98). Si noti peraltro che già in *Totalità e Infinito* egli aveva affermato che «il corpo indigente e nudo non è una cosa tra le altre, che io “costituisco”», dal momento che «il corpo è una continua contestazione del privilegio, attribuito alla coscienza, di “dare senso” a ogni cosa» (E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., pp. 133-136; trad. it., pp. 129-130).

⁶⁴ In effetti, in un saggio del 1959, *La rovina della rappresentazione*, Levinas aveva prospettato la possibilità di una «*Sinngabung* etica, cioè essenzialmente rispettosa dell'Altro» (E. Levinas, *En décourrant l'existence*, cit., p. 188; trad. it., p. 154).

poiché è riferito a un passato diacronico, che non può essere recuperato dalla coscienza. Ne deriva che «la materia è il luogo stesso del per-l'altro»⁶⁵, dato che soltanto un soggetto incarnato può avvertire la propria esposizione ad altri. In questo senso, Levinas descrive il sé come «una materialità più materiale di ogni materia», adottando un'espressione enfatica che intende accentuarne la «passività più passiva di ogni passività»⁶⁶ – una frase che ricorre sovente in *Altrimenti che essere*.

La concezione levinasiana è quindi caratterizzata dall'idea di una “presenza” *sensibile* dell'alterità all'interno del sé, che dev'essere intesa come l'«alterità nel medesimo senza alienazione, come incarnazione, come essere-nella-propria-pelle, come avere-l'altro-nella-propria-pelle»⁶⁷, prima di ogni intenzione. A tale riguardo, Levinas distingue espressamente la sua posizione da quella dell'ultimo Merleau-Ponty, secondo il quale «l'altro uomo e io stesso “siamo come gli elementi di una sola intercorporeità”», per cui «la comunità “estesologica” fonderebbe l'intersoggettività»⁶⁸. Tale concezione rivelerebbe infatti una «tendenza anti-umanistica o non-umanistica», nella misura in cui «l'umano non è altro che un momento o un'articolazione di un evento di intelligibilità di cui l'uomo [...] non contiene più il cuore»⁶⁹, essendo ricompreso in una dimensione *ontologica*, anonima e impersonale. Nel sottolineare che «il modo in cui si toccano le due mani» rimane il modello per Merleau-Ponty, Levinas rileva che «l'idea che una sensibilità possa accedere ad altri *altrimenti* che non mediante la “gnosi” del toccare, o del vedere – siano pure uno sguardo e un contatto pelle a pelle [*chair-à-chair*] – sembra estranea alle analisi dei fenomenologi», arrivando a domandarsi se la relazione *etica* «non si imponga attraverso una *separazione radicale* tra le due mani che, appunto, non appartengono allo stesso corpo, né a un'ipotetica o soltanto metaforica intercorporeità»⁷⁰. L'“intrigo” sensibile con

⁶⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 124 (trad. it., p. 96).

⁶⁶ *Ivi*, p. 170 (trad. it., p. 135).

⁶⁷ *Ivi*, p. 181 (trad. it., p. 143). Su questo passaggio dall'«essere-nella-propria-pelle» all'«avere-l'altro-nella-propria-pelle» cfr. I. Poleschuk, *Unfolding Flesh Towards the Other: Levinas' Perspective of Maternity and the Feminine*, in «Problemas», 84 (2013), pp. 138-152, p. 140.

⁶⁸ E. Levinas, *Hors sujet* (1987), *Le Livre de Poche*, Paris 1997, p. 137 (trad. it. di F.P. Ciglia, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992, p. 106); questa citazione e la successiva sono tratte da *Sull'intersoggettività. Note su Merleau-Ponty*. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes* (1960), Gallimard, Paris 2001, p. 274 (trad. it. di G. Alfieri, *Segni*, il Saggiatore, Milano 1967, p. 221), dove però non si parla di «éléments» ma di «organes».

⁶⁹ *Ivi*, p. 136 (trad. it., p. 105).

⁷⁰ *Ivi*, pp. 137-139 (trad. it., pp. 106-107). Peraltro, egli riconosce che per Merleau-Ponty l'«appartenenza “alla carne” dell'io penso» non è affatto una «metafora» (*ivi*, p. 134; trad. it., p. 103).

l'altro – «avere-l'altro-nella-propria-pelle» – non implica affatto che i corpi cadano nell'indistinzione, in una sorta di “monismo” della carne che Levinas denuncia come puramente metaforico. L'alterità dell'altro dev'essere assolutamente preservata, pur essendo già da sempre all'interno del soggetto, poiché quest'ultimo può essere chiamato alla responsabilità soltanto da un appello *eteronomo*, l'unico che possa metterlo in questione.

L'analisi levinasiana del corpo sensibile ne mette dunque in luce la vulnerabilità nei confronti dell'altro, ponendo l'accento su una dimensione di passività *estrema* che né Husserl né Merleau-Ponty avevano ammesso. In effetti, Levinas arriva a parlare della «passività estrema dell'“incarnazione”»⁷¹, in cui il corpo «rende *altro* senza alienare, poiché questo altro è [...] l'ispirazione o lo psichismo stesso dell'anima»; ciò significa che «il soggetto incarnato non è un concetto biologico», ma ha una rilevanza etica, poiché «lo schema che disegna la corporeità sottomette il biologico stesso a una struttura più alta», rappresentata dall'«espropriazione»⁷² del sé ad opera dell'altro. Il contributo levinasiano al dibattito contemporaneo sul tema della corporeità consiste dunque nell'elaborazione del significato *etico* del corpo, della «materia che si fa carne»⁷³. Levinas si riferisce a uno «schema» corporeo che traduce il corpo in un'esperienza etica, rivolgendolo sin dall'inizio verso l'altro. Si tratta di uno schematismo che non riguarda l'unificazione del corpo né i suoi modi di abitare lo spazio, come in Merleau-Ponty⁷⁴, ma che dà luogo alla «ricorrenza dell'ipseità», la quale, «lungi [...] dal gonfiare l'anima, [...] la contrae e l'espone nuda all'altro»⁷⁵. Ciò significa che l'io «è una ricorrenza a sé a partire da un'esigenza irrecusabile dell'altro [...]. Ricorrenza che è “incarnazione”»⁷⁶. La nozione levinasiana di «ricorrenza», che indica l'ineludibilità dell'esposizione dell'io, al quale è negata la possibilità di un «ritorno a sé»⁷⁷, rappresenta «l'ultimo segreto dell'incarnazione del soggetto – anteriore ad ogni riflessione, ad ogni “appercezione”, al di qua di ogni posizione»,

⁷¹ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 172 (trad. it., p. 136).

⁷² *Ivi*, p. 173 (trad. it., p. 137).

⁷³ *Ivi*, p. 186 (trad. it., p. 147).

⁷⁴ Nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty sostiene che «il mio intero corpo non è per me un aggregato di organi giustapposti nello spazio. Lo tengo in un possesso indiviso e conosco la posizione di ognuna delle mie membra grazie a uno *schema corporeo* nel quale sono comprese tutte» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard, Paris 2001, p. 114; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 151).

⁷⁵ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 173 (trad. it., p. 137).

⁷⁶ *Ibidem* (trad. it., *ibidem*).

⁷⁷ *Ivi*, p. 136 (trad. it., p. 106). L'io non è in grado di riprendersi né di raccogliersi in una «dimora», come invece accadeva in *Totalità e Infinito*.

che si traduce nella «denudazione al di là della pelle fino alla ferita»⁷⁸.

Levinas introduce il termine «psichismo» per esprimere la peculiare «animazione» del soggetto, la quale dev'essere intesa come «sfasamento [...] dell'identità: il medesimo impedito di coincidere con se stesso, [...] strappato alla propria quiete», dato che «lo psichismo dell'anima è l'altro in me [...]». Significazione possibile unicamente come incarnazione. L'animazione, il *pneuma* stesso dello psichismo, l'alterità nell'identità, è l'identità di un corpo che si espone all'altro»⁷⁹. Ciò significa che l'anima è già *fuori*, nell'esteriorità di un corpo che risulta esposto ad altri. Non per nulla Levinas sostiene che «l'animazione non è qui una metafora – ma una designazione [...] dell'altro nel medesimo»⁸⁰, ovvero della struttura fondamentale della soggettività. Non vi è quindi una psiche che abita nel corpo prima della relazione con altri, poiché l'animazione è quel rivolgimento dell'interiorità nell'esteriorità che in realtà è già da sempre avvenuto. Levinas concepisce l'incarnazione come una «passività assoluta»⁸¹, che si sottrae all'alternativa tra attività e passività, essendo collocata all'origine della stessa soggettività.

Questa concezione levinasiana del corpo come “luogo” della relazione con l'alterità è stata messa a confronto con le attuali ricerche sul tema dell'*embodiment*, specie con quelle proposte che contestano gli approcci intellettualistici tuttora prevalenti nell'ambito delle scienze cognitive⁸². Il paradigma dell'*embodied mind* sembra riprendere un principio che la fenomenologia, già a partire da Husserl, considera fondamentale, quello del carattere incarnato della soggettività. Tuttavia, l'elemento specifico che caratterizza la prospettiva di Levinas – come si è detto in precedenza – è che in essa l'*embodied subject* si costituisce in relazione all'altro, secondo una modalità *non* cognitiva. Ciò significa che l'*embodiment* non è affatto una condizione “neutrale”, ma è connotata in termini affettivi ed etici. In effetti, Levinas non intende la sensibilità come una facoltà della conoscenza, ma come uno strato più profondo, che risulta situato a un livello preriflessivo⁸³.

In particolare, le analisi levinasiane sono state recentemente accostate ad

⁷⁸ *Ivi*, pp. 175, 84 (trad. it., pp. 138-139, 63).

⁷⁹ *Ivi*, p. 111 (trad. it., p. 86).

⁸⁰ *Ivi*, p. 113 (trad. it., p. 88).

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 165 (trad. it., p. 131).

⁸² Cfr. J.W. Krueger, *Levinasian Reflections on Somaticity and the Ethical Self*, in «Inquiry», 6, 51 (2008), pp. 603-626, p. 616.

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 605. La nozione stessa di *empatia* non può essere concepita nei termini di un'attività cognitiva di alto livello – come avviene in larga parte del dibattito attuale –, dato che si basa sulla soggettività incarnata (cfr. *ivi*, pp. 616-617); in questo senso, essa dev'essere intesa come una «relazionalità *somatica* preriflessiva» (*ivi*, p. 619).

alcuni approcci *enattivi*, nei quali l'*embodiment* assume un ruolo centrale⁸⁴. Tuttavia, la filosofia di Levinas sembra differire alquanto da tali approcci, nella misura in cui essi propongono un modello di conoscenza di tipo naturalistico, incentrato sulle interazioni tra il soggetto incarnato e il mondo fisico, mentre nella concezione levinasiana l'alterità dell'altro non può essere spiegata sulla base di tali interazioni. Inoltre, l'enattivismo sostiene che le relazioni etiche derivano dalle interazioni con gli altri di tipo cooperativo, che invece per Levinas non sono in grado di fornire alcun accesso all'etica, poiché quest'ultimo è reso possibile solo dal trauma sensibile provocato dall'altro – non cooperazione, dunque, ma passività –, in una relazione caratterizzata dall'«asimmetria». Se l'etica levinasiana eccede ogni (pretesa) tendenza naturale alla cooperazione con gli altri, gli approcci enattivi si sono invece concentrati proprio sul fatto che gli esseri umani sono naturalmente cooperativi⁸⁵. Interagendo con gli altri, il soggetto sviluppa un certo *know-how* etico, che però, se si assume la prospettiva di Levinas, non potrebbe in alcun modo anticipare l'alterità dell'altro⁸⁶.

Ciò detto, occorre riconoscere – in sede conclusiva – che vi sono alcuni importanti punti di contatto tra l'approccio enattivo e quello levinasiano, che riguardano non soltanto il ruolo centrale attribuito all'*embodiment*, ma anche il privilegiamento dell'esperienza in prima persona e la concezione non intellettualistica dell'esperienza stessa⁸⁷. Con riferimento al tema dell'*embodiment*, si deve notare che per l'enattivismo la mente è incarnata (*embodied*) e immersa (*embedded*) nel suo ambiente naturale, analogamente a quanto avviene nelle analisi del godimento in *Totalità e Infinito*⁸⁸, mentre le cose stanno diversamente per quanto concerne *Altrimenti che essere*, come si è detto in precedenza. Tuttavia, il punto cruciale è che in entrambe le concezioni la soggettività incarnata costituisce la condizione stessa dell'etica⁸⁹.

⁸⁴ Cfr. G. Dierckxsens, *Enactive Cognition and the Other. Enactivism and Levinas Meet Half-way*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», 1, 28 (2020), pp. 100-120; F. Métais, M. Villalobos, *Embodied Ethics: Levinas' gift for enactivism*, in «Phenomenology and the Cognitive Science», 1, 20 (2020), pp. 169-190

⁸⁵ Cfr. G. Dierckxsens, *Enactive Cognition and the Other*, cit., pp. 100-101. Per descrivere questa condizione è stata introdotta la nozione di *participatory sense-making* (cfr. H. De Jaegher, E. Di Paolo, *Participatory sense-making. An enactive approach to social cognition*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 4, 6 (2007), pp. 485-507).

⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 102-104.

⁸⁷ Cfr. F. Métais, M. Villalobos, *Embodied Ethics*, cit., p. 171.

⁸⁸ «È solo attraverso il godimento [...] che il soggetto acquisisce uno spessore "materiale" e dunque qualcosa da dare [...] all'altro» (*ivi*, p. 15).

⁸⁹ Cfr. G. Dierckxsens, *Enactive Cognition and the Other*, cit., p. 111.

La rilevanza etica del corpo è dunque un principio condiviso, anche se le conseguenze che ne vengono tratte risultano profondamente diverse. Per Levinas, infatti, l'etica non deriva dalla cooperazione tra gli individui, ma dal trauma provocato dell'altro, l'unico in grado di risvegliare, nella passività estrema dell'incarnazione, la vocazione più propria del soggetto.

English title: The “extreme passivity” of incarnation: Levinas and the issue of embodiment.

Abstract

The article addresses the issue of embodiment in Emmanuel Levinas's thought, with particular reference to Otherwise that Being, or Beyond Essence and to the late writings, in which sensibility represents the essential dimension of subjectivity. First, I discuss the Levinasian definition of subjectivity as “the Other in the Same”, in which the relationship with the other is taken as an internal relationship. Then, I show that in Otherwise that Being Levinas focuses on the vulnerability of the body, which is understood on the basis of the relationship with the other. Levinas addresses the issue of responsibility in terms of incarnation, arguing that the subject's “flesh” is vulnerable to the traumatic contact with the other. Finally, I compare the Levinasian conception of the body with current research on the issue of embodiment, showing its difference from the intellectualistic approaches which are still dominant in the field of cognitive sciences.

Keywords: Levinas; Incarnation; Sensibility; Passivity; Embodiment.

Sebastiano Galanti Grollo
Università di Bologna
sebastiano.galanti@unibo.it

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di giugno 2021