

Les «phénomènes-limites» dans l'existence humaine. Réflexions phénoménologiques sur la liminalité in Husserl

VALERIA BIZZARI¹

Summary: 1. Que signifie être vulnérable? La constitution corporelle et temporelle du sujet. 2. La vulnérabilité comme «liminalité». Husserl et les problèmes de «phénomènes-limites». 3. Prendre soin de la vulnérabilité. 4. Conclusion.

Abstract: The aim of this paper is to show how vulnerability is an essential characteristic of subjectivity. The theme of the fragility of existence is approached from a phenomenological perspective, and an attempt is made to show how the Husserlian subject is anything but a pure and simply transcendental ego. On the contrary, we find first of all an emphasis on corporeality and temporality, and then, in his posthumous writings, the concept of «liminality». The subject is immersed in factuality and conditioned by its emergence. From this perspective, «limit-phenomena» are intrinsic to human existence, which is nothing other than a continual struggle (*Streben*). Such a vision of the subject can be useful in rethinking the notion of «well-being», which is now anchored in an ideal of perfection devoid of all weakness. Taking responsibility for vulnerability thus becomes a moral and ontological imperative if we are to survive the «sea of suffering» that envelops us.

1 Katholieke Universiteit Leuven – Husserl-Archives: Centre for Phenomenology and Continental Philosophy.

Keywords: *vulnerability, limit-phenomena, corporeality, temporality, well-being, liminality, finitude.*

1. Que signifie être vulnérable? La constitution corporelle et temporelle du sujet

L'Organisation mondiale de la santé (OMS) définit la santé comme «un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité»². Une telle description favorise donc un paradigme positif de la santé, visant à transcender ce qui est considéré comme les *limites* de la finitude humaine, c'est-à-dire, les situations impliquant la souffrance, la maladie et la reconnaissance de notre mortalité. Par conséquent, il semble que le bien-être n'envisage pas du tout la vulnérabilité, mais qu'il la considère comme quelque chose dont il faut se débarrasser, un obstacle qui nous empêcherait de vivre pleinement notre vie, d'exploiter nos capacités. Selon cette description, «être bien» n'est pas une manière individuelle de se rapporter à soi-même, aux autres et au monde mais un *standard* défini le plus souvent par des normes statistiques.

Et si la vulnérabilité était un atout, si c'était elle qui nous caractérisait au plus profond de nous-mêmes, ce qui fait de nous ce que nous sommes?

Dans *Les carnets de Malte*³, Rainer Maria Rilke décrit les femmes enceintes comme des créatures magnifiques qui portent deux cadeaux: un enfant et une mort. Le fait d'être mortel est quelque chose qui nous caractérise dès le moment où nous sommes dans le ventre de notre mère, qui appartient à l'existence en tant que telle. Dès notre naissance, nous entamons inexorablement un voyage marqué par le *temps* en compagnie de notre *corps*, le moyen par lequel nous habitons le monde. Or, nous subissons également une sorte d'*implication corporelle* par laquelle «je me retrouve être cette personne qui est liée à ce corps

2 *Constitution de l'Organisation mondiale de la santé*, in: Organisation mondiale de la santé: documents de base, 45e éd., Organisation mondiale de la santé, Genève 2005.

3 R. M. Rilke, *Die Aufzeichnungen des Maltes Lauridis Brigge*, Reclam, Stuttgart 1997.

particulier et irrévocablement liée à souffrir de ce qu'il souffre»⁴.

C'est en particulier la phénoménologie qui nous offre la possibilité de décrire la complexité de l'existence humaine dans toutes ses nuances, en identifiant ses fonctions subjectives fondamentales, qui s'avèrent être précisément le *corps* (conçu dans son rôle motivationnel, et pas seulement causal) et le *temps*, dont la fonction fondamentale est de fournir la structure formelle à la conscience de soi, permettant à mon expérience vécue d'être conçue comme une unité de moments passés, présents et futurs.

Chez Husserl, en particulier, nous pouvons observer comment le corps devient le véhicule et l'expression de la *conscience*. Husserl considère en effet que la conscience vivante et incorporée est le résultat de la connexion nécessaire entre les dimensions psychique et corporelle. La notion de *Leib* étend l'immanence du flux des expériences individuelles à sa diffusion dans un corps, auquel ce flux semble inextricablement lié, il l'exprime ainsi «l'unité de l'homme embrasse les deux composantes, non pas comme des réalités liées l'une à l'autre seulement extérieurement, mais comme deux réalités intimement mêlées et en quelque sorte interpénétrées»⁵. La notion de corps vivant implique une union comparable à celle de la couleur et de son extension: entre les deux éléments, il existe en effet un mode de connexion *a priori*. Ainsi, la structure fonctionnelle et intentionnelle propre à la conscience s'unit à la dimension affective du sentiment, la couche psychique est inextricablement liée à l'extension corporelle. L'image de l'agent est ainsi plus complète: il n'est pas seulement un simple corps physique, un objet perceptible par les autres, mais aussi le sujet d'expériences, de perceptions et d'émotions.

Il est également important de souligner que dans sa description du sujet corporel, intentionnalisant le monde, Husserl accorde une grande importance aux circonstances *kinesthésiques*, grâce auxquelles chaque objet est perçu en

4 «I find myself to be that person who is bound to this particular embodiment and who is irrevocably bound to suffer whatever this particular body suffers». S. K. Toombs, *The Meaning of Illness. A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Springer Science Business Media, Dordrecht 1992, p. 60.

5 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Vol. 2 Einaudi, Torino 2002 (cité dorénavant comme Idées II), p. 98 (ma traduction).

relation avec les coordonnées spatio-temporelles du sujet percipient. En d'autres termes, il existe une relation «si-alors» (ou «je peux») entre le corps vivant et les objets auxquels il s'adresse, en raison de laquelle, en fonction de sa position, il peut percevoir un certain aspect de la chose et pas un autre, ce qui, à son tour, peut être intentionnalisé si le sujet change de position. On voit bien ici l'une des premières définitions de la corporéité que l'on peut déduire de la lecture des textes husserliens (voir en particulier les *Idées II* et *III*), à savoir la connotation du corps comme organe de *perception, organe du libre arbitre du sujet*, mais aussi en tant que *horizon kinesthésique pratique*.

Loin d'être un pur ego qui transcende le monde, le sujet husserlien se caractérise donc par une corporéité qui n'est pas seulement une possibilité, mais une *nécessité transcendantale* ; pour être un individu vivant dans le monde et exerçant ses fonctions, le sujet dépend de sa corporéité, une corporéité qui est tout sauf immuable et transcendante, puisqu'elle est inexorablement liée au déroulement temporel de l'existence, qui conduit inévitablement à la mort.

En effet, la corporalité est étroitement liée à une autre structure fondamentale : la *temporalité*. Leur lien peut être décrit comme un entrelacement complexe mais naturel de l'une avec l'autre (Fuchs 2020) : en d'autres termes, nous pouvons affirmer non seulement que le corps est temporel, mais qu'il constitue à son tour la temporalité. Le corps et la temporalité s'avèrent donc être les structures de soutien de la subjectivité, dont le rôle principal est de contribuer activement au développement de la vie de la conscience. Ils s'entrelacent à différents niveaux :

- a. La *conscience interne pré-réflexive du temps*⁶, qui est donnée par la rythmicité du corps (par exemple, le rythme de certains processus

6 Il convient de souligner que Husserl, dans *Hua. X* (1991), a soutenu que le temps est la forme inaltérable des réalités individuelles. De ce point de vue, la conscience est l'ensemble cohésif - instant par instant - des expériences temporelles qui forment le flux de la vie, un ensemble simultané dans son occurrence, puisqu'en elle coexistent des expériences intentionnelles, des perceptions externes, des souvenirs (l'ensemble constitué par les rétentions, les réminiscences, la mémoire corporelle), des attentes (projets, désirs, peurs, inquiétudes, espoirs), et la certitude d'avoir à mourir.

organiques comme le battement du cœur) et les instincts et besoins cycliques qui guident les dispositions du sujet (influençant ainsi également son avenir).

- b. *La mémoire corporelle implicite*, constituée de compétences et d'habitudes sédimentées qui permettent au sujet de se projeter dans le monde en fonction de ses capacités spécifiques.
- c. *La temporalité existentielle ou autobiographique*, à ce niveau, le sujet possède une conscience réflexive de lui-même. En effet, à ce stade, il possède non seulement une cohérence diachronique d'un moi corporel de base, mais aussi une histoire, une identité qualitative : il se reconnaît comme une personne unique, irremplaçable et spécifique dont l'individualité *persiste dans le temps*. Dans cette perspective, le temps est linéaire et le sujet peut réfléchir à sa conscience et se reconnaître comme une créature finie et vulnérable⁷. Il semble donc que ce soit notre matérialité, le fait d'être corporel, d'être lié aux autres et soumis à l'écoulement inexorable du temps ce qui nous rend ouverts au monde et *vulnérables* face à lui.

2. La vulnérabilité comme «liminalité». Husserl et les problèmes de «phénomènes-limites»

Dans un paysage longtemps dominé par une vision du sujet univoquement conditionnée par la philosophie cartésienne, la phénoménologie husserlienne a servi d'outil théorique pour dépasser ce dualisme, afin d'affirmer plutôt la réincarnation de la psyché dans un corps, de la pensée dans le sentiment. Bien que les premières œuvres de Husserl ne semblent pas du tout s'orienter dans

⁷ Selon Minkowski, notre expérience du futur vécu peut être décrite comme «la conscience de notre propre mort», car nous sommes constamment confrontés à la fragilité de notre existence et nous planifions, adaptons notre vie en fonction de cette perspective (voir: E. Minkowski, *Lived time: Phenomenological and psychopathological studies*, translated by N. Metzler, Northwestern University Press, 1970.)

cette direction, il est possible de déceler, surtout dans les *Idées II*, une vision de l'homme comme un être psychophysique, complètement enraciné dans le monde et la corporéité et, pourtant capable des activités synthétiques les plus élevées.

Ainsi, une image est configurée par un sujet essentiellement *corporel*, une entité matérielle qui, cependant, jouit d'un statut particulier par rapport aux autres choses présentes dans le monde : le sujet husserlien est, en effet, une chose physique animée (*beseelt*), un esprit situé dans le monde de la vie⁸. Bien que le sujet husserlien soit souvent associé à un ego pur, complètement détaché de la *matérialité* du monde, l'accent mis sur la corporéité et la labilité du sujet qui en découle est perceptible dans de nombreuses œuvres husserliennes. Dès les cours de 1907, on trouve effectivement une description phénoménologique du corps et de la motilité. Les domaines de recherche dans lesquels le philosophe met en question le corps comprennent aussi bien l'attitude naturaliste - dans laquelle la matérialité du sujet est analysée comme un objet d'investigation psychophysique, que l'attitude personaliste - dans laquelle le corps est considéré comme une expression de la vie personnelle du sujet, appartenant à une communauté sociale spécifique avec laquelle il entretient un rapport d'influence réciproque. Mais c'est surtout à partir des *Idées pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* que la réflexion husserlienne sur ce sujet se précise progressivement.

Si dans les *Idées I*, Husserl se donne pour tâche de laisser le corps de côté par le biais de la réduction phénoménologique et afin de saisir le sens profond du pur ego⁹, c'est sans doute dans les *Idées II* qu'il interroge plus profondément le

8 Le problème du corps et du statut de la subjectivité est abordé par Husserl en de nombreux endroits, bien qu'il n'y ait pas de traité qui lui soit exclusivement consacré. Cependant, bien que le philosophe ait traité le sujet principalement dans des manuscrits inédits, on peut affirmer qu'il n'y a pas eu de véritable scission par rapport à sa production ultérieure: au contraire, on trouve une subjectivité "corporelle" dès les premiers textes, bien que ce sens soit certainement mis en évidence dans ses œuvres ultérieures. Dès *La chose et l'espace*, un texte datant de 1907, Husserl aborde le thème de la corporéité en relation avec la perception.

9 De ce fait, de nombreux commentateurs et chercheurs husserliens ont eu une tendance à décrire le sujet comme complètement désincarné. Cependant, comme le note E. Benhke: «Le corps qui est mis hors jeu ici est simplement le corps qui est supposé être la moitié physique de la tradition dualiste. En plus, ce n'est que la première étape de la critique:

corps («une chose d'un genre particulier, telle qu'elle ne peut être ordonnée dans la nature comme un élément parmi d'autres»¹⁰) et exalte la multiplicité des sens dans lesquels il peut être appréhendé. Ainsi, le corps est «corps vécu», «objet animé»¹¹, «corps qui apparaît extérieurement». De manière générale, Husserl souligne la richesse et la complexité du corps humain qui, d'une part, est un simple objet physique, soumis aux lois naturelles de la cause et de l'effet, mais qui, d'autre part, est un sujet d'expérience, irréductible au domaine du simple objet.

Or, si l'on suit l'idée que «Le corps même qui me sert de support à toutes mes perceptions me gêne dans la perception que j'ai de lui-même et est *une chose remarquablement imparfaite*»¹², nous pouvons voir comment le sujet transcendantal est tout sauf une entité de pur intellect, mais est lié à la matérialité et à la labilité à tel point qu'elles semblent être les principaux attributs de l'existence.

La description d'un sujet essentiellement vulnérable se déploie presque en crescendo dans l'œuvre du phénoménologue, c'est d'ailleurs dans les manuscrits posthumes que l'on trouve des pages qui révèlent de manière encore plus

Husserl suspend effectivement l'hégémonie tacite de l'hypothèse dominante selon laquelle il est automatiquement accepté comme une évidence que le corps est une réalité physique qui fait partie de la nature ; mettre cette hypothèse hors jeu nous permet d'aborder le corps et l'incarnation d'un point de vue phénoménologique plutôt que naturaliste. Après avoir remis en cause la validité incontestée des hypothèses naturalistes sur le corps, l'étape suivante consiste à retrouver le corps de l'expérience, Husserl utilise alors plusieurs distinctions fondamentales afin d'ouvrir l'expérience de l'incarnation à l'enquête phénoménologique» (Traduction libre de l'anglais). Version originale: «The body that is set out of play here is merely the body that is assumed to be the physical half of the inherited dualism. Moreover, this is only the first step in the critique: Husserl is effectively suspending the tacit hegemony of the prevailing presupposition whereby it is automatically accepted, as a matter of course, that the body is a physical reality that is a part of nature and setting this assumption out of play frees us to address the body and embodiment phenomenologically rather than naturalistically. After suspending the unquestioned validity of naturalistic presuppositions concerning the body, then, the next step is to retrieve the body of experience, and Husserl employs various pivotal distinctions in order to open up the experience of embodiment for phenomenological investigation» (E. Behnke, *Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/husspemb/>).

10 E. Husserl, *Idées II*, 2002, p. 551.

11 Par conséquent, les animaux seraient également inclus dans ce point de vue.

12 E. Husserl, *Idées II*, op. cit. p. 167.

frappante ces aspects de l'existence. Je me réfère en particulier aux *Grenzprobleme der Phänomenologie* (Husserliana XLII), où Husserl s'interroge, notamment dans les textes rassemblés dans la première partie du volume, sur les dénommés «phénomènes-limites», un concept qui peut sembler paradoxal lorsqu'on le considère d'un point de vue phénoménologique. Les «phénomènes-limites» (ou *Grenzprobleme*, comme il les appelle) sont en effet les phénomènes dont la caractéristique principale est précisément de ne pas être donnés à la conscience (comme la mort, le sommeil, l'inconscient...), et qui ne devraient donc pas relever de l'intérêt et du champ d'étude du philosophe allemand. Loin de là, les pages de ces manuscrits nous présentent une conscience qui est avant tout factuel, existence pratique, matérialité. La métaphysique devient ici la science du monde *factuel*. Husserl décrit en effet les limites des phénomènes comme les questions les plus élevées (*die höchsten und letzten Fragen*) de la subjectivité transcendante comprise, précisément, dans son «humanité» fondamentale. Par ailleurs, toujours selon Plessner, toute forme de vie peut être définie au moyen de ses limites (*Grenzen*). Ces pages, publiées uniquement en allemand en 2014, contribuent à créer ce que nous pourrions appeler une «ontologie de la liminalité» husserlienne où la vulnérabilité semble être la structure principale de l'expérience. Husserl affirme que l'humanité est «enveloppée et recouverte par la mer de la souffrance» (*verbüllt und bemäntelt mit dem Meer der Leiden*, p. 406), car l'essence la plus intime du sujet serait de lutter continuellement contre des événements qui échappent au contrôle de la raison, tels que la douleur, la maladie, la mort. Cette dernière, en particulier, a une fonction décisive dans la caractérisation de l'homme, en effet, selon Husserl «seul l'être humain est une personne et n'est pas seulement un sujet d'action, en fait, il se voit aussi comme le sujet d'un horizon ouvert de vie et d'action, (seul l'être humain) est constamment menacé par la mort, qui devient une rupture dans cette vie et cette action et qui, dans son indéfinité, n'est rien d'autre qu'une menace incessamment continue, sans fin»¹³.

13 E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge, 1922-1937* (Hua 27), Ed. Tom Nenon et Hans Reiner Sepp, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres 1988, p. 98. En ce qui concerne l'interprétation husserlienne de la mort, la phrase «Das Ich stirbt nicht» peut laisser croire que le sujet transcendantal n'est pas affecté par le déroulement du temps, voire qu'il est

Une autre dimension par laquelle s'exprime la labilité de l'existence est celle de la contingence (*Zufall*): «La nature, relative à l'individu et considérée comme son environnement, est un monde plein de coïncidences. Sa naissance, son éducation, sa rencontre avec d'autres personnes qui ont une influence significative sur lui et sa vie avec d'autres personnes sont le fruit du hasard»¹⁴. La labilité de nos structures ontologiques (le corps et le temps) et l'incertitude de la vie font que la caractéristique essentielle et première du sujet n'est autre que sa vulnérabilité. À la page 213 des *Grenzprobleme*, nous trouvons un mot intéressant pour décrire cette caractéristique *Lebensendlichkeit*, ou «finitude de la vie», indiquant précisément la labilité structurelle qui nous détermine. Dans cette perspective, pour Husserl, «*Leben ist Streben*» («La vie est une lutte»), les phénomènes-limites sont intrinsèques à l'existence humaine, qui lutte continuellement, en faisant usage de la raison et de la foi¹⁵, pour atteindre l'équilibre et poursuivre l'auto-conservation (*Selbsterhaltung*). Grâce aux phénomènes-limites, nous sommes en mesure d'embrasser et d'accepter notre humanité fondamentale.

D'un point de vue *culturel*, la conscience de sa propre finitude, de sa vulnérabilité et de son appartenance à un devenir temporel nous permet d'entrer en relation avec d'autres sujets non contemporains, de nous reconnaître en eux et dans les œuvres qu'ils nous ont laissées, c'est-à-dire d'éprouver de l'empathie

entièrement immatériel ou incorporel (comme pourrait le prétendre une interprétation stricte du premier Husserl). Toutefois, il convient de préciser que cette affirmation est liée au fait que le sujet ne peut pas faire personnellement l'expérience de la mort (ainsi que de la naissance). En ce sens, la mort n'existe que comme une menace, une interruption, un danger (et nous en faisons souvent l'expérience lorsqu'elle est thématifiée comme «conscience absente»).

14 «Die Natur ist relativ zum Individuum und als seine Umwelt betrachtet eine Welt voll von Zufällen. Durch Zufall ist er in sie hineingestellt, Zufall ist seine Geburt, seine Erziehung, das Zusammentreffen mit anderen, ihn und sein Leben wesentlich mitbestimmenden Menschen» (E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass* (1908-1937) (Hua 42), Springer Verlag, Dordrecht 2014, pp. 285-286).

15 Il est intéressant de noter comment la réflexion husserlienne sur la fragilité et l'irrationalité de l'existence prend une orientation théologique, pour Husserl, en effet, on ne peut surmonter les misères qu'en vivant dans la foi (*im Glauben*, voir E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, op.cit, p. 217, 406).

même à l'égard de ceux qui ne sont pas présents et qui ont néanmoins été soumis à une existence semblable à la nôtre.

Dans une perspective *existentielle*, Husserl reconnaît qu'en dépit de tout, malgré et peut-être en vertu de sa vulnérabilité, le sujet agit. Il écrit: «En dépit de tout, j'agis, je ne me laisse pas paralyser. Je laisse derrière moi le hasard (*Zufall*) et le destin (*Schicksal*), la mort, la maladie et l'échec possible de mes forces: je décide sur la base de la meilleure connaissance, de la meilleure conscience et de la meilleure possibilité»¹⁶. En d'autres termes, en reconnaissant ma finitude, je peux devenir moi-même.

3. Prendre soin de la vulnérabilité

Que signifie donc embrasser notre vulnérabilité? Quelle valeur peut avoir la reconnaissance de notre finitude? Il est clair que le fait de se heurter à la liminalité de l'existence n'implique pas nécessairement de contracter une maladie grave ou de faire l'expérience (même indirecte) de la mort. Comme l'a noté le phénoménologue et psychiatre contemporain, Thomas Fuchs¹⁷, nous pouvons affirmer qu'il existe deux types de situations liminales: les pathologies (en particulier, il se réfère aux pathologies psychiques) et la vie saine. Conformément à ce que Husserl a décrit dans les *Manuscrits XLII*, nous pouvons affirmer qu'il existe une «vulnérabilité existentielle» à laquelle nous ne pouvons échapper, mais qui, au contraire, nous connote dans notre essence.

Parfois, cette vulnérabilité et le conflit qui en découle avec notre liminalité, peut provoquer des états psycho-pathologiques. On pense, par exemple, à

16 «Trotz alledem, ich handle, ich lasse mich nicht lähmen, ich lasse Zufall, Schicksal, Tod, Krankheit, mögliches Versagen meiner eigenen Kräfte hintanstellen; ich will mich entscheiden nach bestem Wissen und Gewissen und Können» (E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 286).

17 Il part de la pensée de Jaspers (une figure qui a une grande influence sur sa manière d'aborder et de vivre la psychiatrie), qui soutient l'idée que vivre des «situations limites», c'est-à-dire des situations qui nous confrontent à notre finitude essentielle (comme la douleur, la mort, la souffrance, la culpabilité, etc.) et exister sont la même chose, parce que ces situations nous permettent de voir au-delà de l'immanence de l'être, de la comprendre et de l'accepter.

la frustration de l'hypochondriaque, constamment tourné vers les dangers de l'existence et la fragilité de son corps, à la sensibilité de l'anorexique face aux changements de son physique ou encore, à la vulnérabilité éprouvée par le narcissique lorsqu'il pense à la limitation de ses possibilités.

Il semble donc très important d'accueillir la vulnérabilité, non seulement pour reconnaître sa présence au-delà des situations limites de la maladie physique et de la mort, mais aussi pour parvenir à une prise de conscience qui nous évite de dégénérer dans les psycho-pathologies décrites ci-dessus.

Nous pouvons alors comprendre pourquoi il est essentiel de changer notre vision du «bien-être» : être bien ne peut être synonyme d'une recherche constante de la perfection. Reconnaître la liminalité de l'expérience et la vulnérabilité en tant que caractéristiques structurelles de l'ontologie humaine nous permet d'embrasser notre véritable être et de vivre avec une plus grande conscience. Aujourd'hui plus que jamais, il est presque impossible d'éviter de reconnaître notre caractère éphémère. Ces dernières années, comme l'a observé Elias dans *The Loneliness of the Dying*¹⁸ (1985), les sociétés avancées, favorisées par la hausse de l'espérance de vie et les progrès de la médecine et de la technologie, ont commencé à considérer la mort comme quelque chose de lointain, le dernier moment d'un très long processus. En raison d'un niveau élevé d'individualisation, la vulnérabilité est devenue presque taboue. Cependant, au cours des deux dernières années, la pandémie nous a confrontés à notre propre fragilité : la mort est devenue quelque chose de public, et la vulnérabilité quelque chose qui nous unit tous et nous rend dépendants les uns des autres.

Changer la définition du bien-être est très nécessaire, non seulement pour accepter la liminalité comme quelque chose qui nous constitue et nous rapproche des autres, mais aussi pour surmonter la stigmatisation qui accompagne trop souvent ceux qui sont plus vulnérables que d'autres. La vulnérabilité devrait donc être incluse dans la définition de l'humanité et utilisée dans le contexte du bien-être, qui, comme nous l'avons vu, exclut toute référence à la fragilité humaine.

18 N. Elias, *La solitudine del morente*, Il Mulino, Bologna 1985.

Si l'on suit le cheminement proposé dans ces pages, nous pouvons affirmer que les rôles et valeurs de la vulnérabilité sont divers: au sens *ontologique*, en tant qu'essence de notre être; au sens *structurel*, car elle influence constamment notre vie et, au sens *moral*, car elle peut guider un paradigme éthique qui se concentre sur le soin (de soi et des autres) et non sur l'atteinte de la perfection.

Placer la "vulnérabilité existentielle" au centre de la réflexion, c'est considérer la maladie comme quelque chose qui peut arriver à tout le monde, c'est prendre acte de notre fragilité essentielle et structurelle, c'est s'immerger dans une analyse de la personne en tant que telle, et des efforts continus qu'elle doit déployer pour interagir avec les autres et avec le monde. C'est prendre en charge une condition humaine radicale (ce que Husserl appelle la *Lebensendlichkeit*), face à laquelle se manifeste le sens même de l'existence, annonciatrice de valeurs, d'ombres et de lumières, de résonances et de vides.

4. Conclusion

L'objectif principal de ce travail a été de décrire la vulnérabilité comme une caractéristique essentielle de notre existence. En particulier, ma réflexion considéré deux penseurs: Husserl, le père de la phénoménologie, et Jaspers, le maître de la psychopathologie. La comparaison de leurs réflexions sur la liminalité (ou les phénomènes-limites) est significative pour mettre en lumière le fait que la dimension pratique, factuelle, doit toujours accompagner la réflexion philosophique.

En ce qui concerne Husserl, mon analyse a souligné comment le sujet décrit, en particulier dans les *Grenzprobleme* et ses derniers manuscrits, est loin d'une subjectivité pure, transcendante et détachée du monde: le sujet est victime du destin, du hasard et de cas-limites qu'il ne peut ni contrôler ni expérimenter directement, comme la mort. Néanmoins, pour lui, ces expériences sont inévitables et le sujet peut les surmonter en vivant dans la foi. Jaspers remplace cette dimension théologique par une tournure existentielle: il pense que c'est en affrontant des situations limites que nous pouvons embrasser notre propre moi.

Dans les deux cas, la liminalité apparaît comme la dimension essentielle et

inéluctable de notre être que nous devons accepter et utiliser pour apprendre quelque chose sur nous-mêmes. Les effets d'une vision similaire sont importants et comprennent différentes dimensions: ontologiques, épistémologiques et éthiques. Défendre la nécessité de la vulnérabilité signifie remodeler la définition de catégories majeures, telles que la subjectivité, la santé et le bien-être.

Cela signifie trouver dans la liminalité et les phénomènes-limites la richesse de notre existence, et non quelque chose qu'il faudrait nécessairement éviter. Enfin, cela implique que, au lieu de rechercher la perfection, nous devrions nous demander, comme l'ont fait Jaspers et Husserl, si un être peut briller dans les profondeurs de l'obscurité.

Bibliographie

E. Behnke, *Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/husspemb/>.

N. Elias, *La solitudine del morente*, Il Mulino, Bologna 1985.

E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge, 1922-1937* (Hua 27), Ed. Tom Nenon et Hans Reiner Sepp, Kluwer Academic Publishers Dordrecht, Boston, Londres 1988.

E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass* (1908-1937) (Hua 42), Springer, Dordrecht 2014.

E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Vol. 2, Einaudi, Torino 2002.

E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (1893-1917), Translated by John Brough, (Collected Works Vol. IV, Hua X) X, 1991.

E. Husserl, *Thing and Space Lectures of 1907*, Transl. Edmund & Rojcewicz, Richard, Kluwer Academic Publishers, 1997.

E. Minkowski, *Lived time : Phenomenological and psychopathological studie*, Translated by N. Metzler, Northwestern University Press, 1970, Organisation mondiale de la santé: *documents de base*, 45e éd., Organisation mondiale de la santé, Genève 2005.

R. M. Rilke, *Die Aufzeichnungen des Maltes Lauridis Brigge*, Reclam, Stuttgart 1997.

S. K. Toombs, *The Meaning of Illness. A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Springer Science Business Media, Dordercht 1992.