

Les métamorphoses de l'insignifiance
De la vacuité au témoignage
 Pr. Pascal Marin¹

Les métamorphoses de l'insignifiance. De la vacuité au témoignage

Mots clés : insignifiance - invisibilité - monde - témoignage - solidarité

La strate fondatrice de la signifiance est d'avoir sa place au foyer d'un monde vécu dans la compréhension. Inversement, la condition humaine d'insignifiance est une situation malheureuse d'invisibilité au monde social. Alors, qu'est-ce qui peut rendre sens à une personne s'éprouvant désertée par le monde, saisie d'un sentiment de vide de ne pas y être, privée de place et en manque de sens de sa propre existence ? Dans une situation de privation de monde, il n'est pas rare que s'atteste une capacité de réassurance par le pouvoir des mots, ceux qui libèrent de l'enfermement dans le sans-lieu, parce qu'ils disent la vérité de la situation, sa déficience au regard de la justice d'exister avec les autres. Des mots qui retournent ainsi le vide en ouvert de la signifiance, lorsque l'insignifiant se fait témoin de la justice. Mais pas de retour des mots sans soutien d'une communauté solidaire, fabrique originaire de la signifiance.

The metamorphoses of insignificance. From emptiness to testimony

insignificance - invisibility - world - testimony - solidarity

The founding stratum of significance is to have its place in the focus of a world lived in understanding. Conversely, the human condition of insignificance is an unfortunate situation of invisibility to the social world. So, what can make sense to a person who feels deserted by the world, seized by a feeling of emptiness of not being there, deprived of a place and lacking meaning in his own existence? In a situation of deprivation of the world, it is not rare that a capacity of reassurance is attested by the power of words, those which liberate from the enclosure in the placelessness, because they say the truth of the situation, its deficiency with regard to the justice of existing with the others. Words that turn the emptiness into the openness of meaning, when the insignificant becomes a witness of justice. But no return of words without the support of a solidary community, the original factory of signifiance.

Las metamorfosis de la insignificancia. De la vacuidad al testimonio

insignificancia - invisibilidad - mundo - testimonio - solidaridad

El estrato fundador de la significación es tener su lugar en el foco de un mundo vivido en la comprensión. Por el contrario, la condición humana de insignificancia es una desafortunada situación de invisibilidad para el mundo social. Entonces, ¿qué puede dar sentido a una persona que se siente abandonada por el mundo, atenazada por una sensación de vacío al no estar en él, privada de un lugar y carente del sentido de su propia existencia? En una situación de privación mundana, no es infrecuente que la capacidad de reafirmación sea atestiguada por el poder de las palabras, las que liberan del encierro de lo sin lugar, porque dicen la verdad de la situación, su deficiencia respecto a la justicia de existir con los demás. Palabras que convierten así el vacío en la apertura del sentido, cuando lo insignificante se convierte en testigo de la justicia. Pero las palabras no pueden volver sin el apoyo de una comunidad solidaria, la fábrica original del significado.

¹ Faculté de Philosophie - Université Catholique de Lyon - 06 83 78 27 49 - pmarin@univ-catholyon.fr - UR *Confluence : Sciences et Humanités* - UCLy - EA 1598

Les métamorphoses de l'insignifiance

De la vacuité au témoignage

Tous les mots n'ont pas le même contenu et poids de sens pour nous. Cela dépend au premier chef de l'expérience qu'ils recueillent et de l'usage qu'en conséquence nous en faisons. Et ce lexique plutôt rare, un peu abstrait, de l'insignifiance, de l'insignifiant, a pris pour moi de la consistance, une chair de sens plus dense, plus humaine, à l'occasion d'un enseignement du théologien péruvien Gustavo Gutierrez, l'un des fondateurs du courant de pensée de la théologie dite de « la libération »². Avant d'engager ce thème de l'insignifiance dans une analyse de style philosophique et de facture ontologique, c'est-à-dire selon les termes de l'être et plus précisément de l'être-soi avec et par les autres, je me dois d'explicitier ce que procure à la question d'être insignifiant, ou de s'éprouver tel, cette entrée en matière théologique.

Known unto God

Le père Gustavo Gutierrez a donné au couvent des frères dominicains à Lille en juin 2007 un enseignement à propos de : *L'option préférentielle pour les pauvres et la spiritualité*. Et dans la pensée du théologien, formée à l'école de la Bible, mais aussi à l'école des théories critiques de la société de filiation marxienne, avait de quoi étonner qu'en réponse à la question : Qu'est-ce qu'un pauvre ? Qui est le pauvre ? le théologien

² La notion d'une « théologie de la libération » a été proposée par le prêtre péruvien Gustavo Gutierrez à l'occasion d'une assemblée des évêques catholiques d'Amérique latine en 1968 à Medellin (Colombie). Cette proposition inaugura dans le continent et plus largement encore le courant d'une pensée à visée théologique et aussi sociale et politique qui relèverait le défi de rendre leur dignité aux personnes en situation de pauvreté et d'exclusion, tout en luttant à leur côté pour des conditions de vie meilleures. En tant que théologie, elle s'inspire du grand récit biblique de l'Exode, relatant la libération du peuple des hébreux d'une situation d'oppression en terre d'Egypte.

n'ait pas proposé une réponse en mode économique : *celui qui manque du nécessaire pour subvenir à ses besoins*. Ni pour autant spiritualisé la pauvreté, comme certains autres théologiens ont pu classiquement le faire, dans une extension et aussi une dilution du problème politique et social de la pauvreté, en voyant en elle la possibilité, la chance, d'un état intérieur d'humilité spirituelle, lequel état est d'ailleurs proposé à tous comme idéal pratique dans une perspective de morale chrétienne. Bref, la pauvreté, une humiliation sociale pouvant favoriser l'humilité. En se démarquant résolument de cette position classique, Gutierrez présentait, quant à lui, une entente en mode sociétal de la pauvreté : « nous (théologiens de la libération) nous parlons du pauvre, comme l'insignifiant, celui qui n'a pas de poids dans la société. »³. Selon cette définition de la pauvreté, même si la situation est plutôt rare en ce monde, celle-ci pourrait aller de pair avec une certaine prospérité matérielle, en dépit d'une condition d'exclusion sociale⁴. Et le théologien mentionnait aussi comme une sorte de conditionnement psychologique collectif de la pauvreté en tant qu'insignifiance sociale : « l'invisibilité » des pauvres, leur absentement des champs de la visibilité sociale.

³ Ces citations de Gustavo Gutierrez sont extraites de notes prises lors de cette session. Nous pouvons cependant renvoyer le lecteur à l'ouvrage du théologien, *La force historique des pauvres* (Gutierrez, 2000).

⁴ Gustavo Gutierrez citait en symbole de ce paradoxe une des figures les plus familières du *Nouveau Testament*, le collecteur d'impôts Zachée, l'un de ces hommes qui en raison de leur activité à la solde de la puissance d'occupation romaine se trouvent exclus de la vie sociale. Considérés comme inféquentables, religieusement impurs. Quant à Jésus, porteur de l'idée de Dieu dans le récit, qui le rencontre, il est tout sauf un pauvre : un Rabbi, un maître spirituel, qui a des disciples, dont l'action a du poids, la preuve c'est qu'elle rassemble et aussi qu'elle rencontre des oppositions. La rencontre de Jésus et de Zachée met en scène une réhabilitation sociale, qui redonne à une personne insignifiante sa place dans l'espace public des significations. Zachée est monté dans un arbre pour voir le Rabbi arrivant au milieu d'une foule, symboliquement Jésus en passant sous l'arbre est situé plus bas que Zachée, et voilà qu'il lève les yeux vers lui et qu'il le regarde. Et le regardant, il le rend visible. Et il l'appelle par son nom. « Zachée descend vite, car il me faut aujourd'hui demeurer chez toi » (La Bible de Jérusalem, 1988, p. 1509). *Chez toi* : La parole associe Zachée à une place, qui lui est reconnue, la sienne. Et c'est là que la personne la plus signifiante du moment a choisi d'habiter, posant un acte très puissant de resocialisation.

Précisons que dans le style de pensée spécifique à la théologie de la libération, le recours à l'idée de Dieu comme garante de l'existence de toute personne, - à commencer par celles qui en ont le plus besoin⁵, car en péril d'inexistence -, ne se limite pas à procurer une sorte de compensation ou de consolation sans prise sur la réalité dans sa contexture économique et politique. Pour les théologiens de la libération, il s'agirait alors d'une fausse spiritualisation de la pauvreté, en complicité de fait avec des stratégies d'exclusion sociale. Le recours symbolique à l'idée de Dieu, et au potentiel de reconnaissance dont cette idée est porteuse, doit soutenir plutôt la réassurance des personnes en situation d'insignifiance, au moyen d'un accueil dans l'espace communautaire d'un entour solidaire et fraternel, qui vaut par lui-même, mais qui porte aussi l'espoir et les luttes en vue d'une sortie des conditions sociales de l'insignifiance. Par analogie avec ces soldats inconnus, qui peuplent les cimetières militaires des deux guerres mondiales, et qui n'ont, s'agissant en particulier des soldats anglais, pour seule épitaphe que le poignant *Known unto God*, la théologie de la libération pense que la reconnaissance « par Dieu seul », du nom, de l'identité, de la personnalité avec son histoire, ne suffit pas à l'existence, ou plutôt que cette reconnaissance là est médiatisée et qu'elle en passe nécessairement par le commun de quelques autres et par l'instance d'un commun politique, qui se doit de garantir la juste institution des relations sociales.

Exister humainement sous le mode de la signifiance

De cette entrée en matière théologique, retenons la pré-caractérisation de la condition humaine d'insignifiance comme une situation malheureuse d'invisibilité

⁵ C'est là le sens de cette « option préférentielle pour les pauvres » posé par cette théologie.

sociale. Pour rejoindre en pensée cet état de malheur ou de mal-être et l'analyser dans les termes philosophiques de l'être-soi, il y a lieu de caractériser d'abord ce qui constitue l'humain dans la signifiante, et pour cela repartons du commencement de l'être pour une personne : sa venue au monde. Lorsqu'un enfant naît en ce monde nous disons en effet qu'il « vient au monde ». Le monde dont il s'agit dans une venue au monde n'est pas le cosmos ou le monde étudié par les physiciens, ce grand tout dans lequel toutes les substances se trouvent⁶. Naître au monde, venir au monde, c'est advenir peu à peu à sa propre personnalité dans une connexion de personnes, de lieux, de savoirs, d'idées, de pratiques, de souvenirs, d'attentes, etc. Tout cela qui compose au fil du temps l'univers à géométrie psychique variable d'un petit humain en formation, peuplant cet espace mental de présences prenant consistance à la fois sensible et idéale dans sa vie. Cette connexion vécue, dotée d'une épaisseur temporelle, mémorielle, c'est le monde en mode personnel, un monde propre à chacun, qui rejoint et recoupe néanmoins, par de multiples occurrences dans l'expérience, celui des autres. Il ne s'agit pas d'un simple environnement naturel, mais plutôt d'un entour social, à l'épreuve de la réalité et tissé aussi d'idéalités, ces productions du sens par la pensée et l'imagination.

Le philosophe Martin Heidegger dans son maître ouvrage de 1927, *Être et temps*, a procuré une qualification en termes d'être-soi de cette connexion. Naître au monde,

⁶ Ce sens scientifique, cosmologique et physique, du monde vient toujours après l'expérience native du monde et, quant au sens, repose sur elle. Le philosophe Maurice Merleau-Ponty exprime cette dérivation avec simplicité au moyen d'une image dans l'Avant-propos de sa *Phénoménologie de la perception* : « Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut d'abord réveiller cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde. La science n'a pas et n'aura jamais le même sens d'être que le monde perçu pour la simple raison qu'elle en est une détermination ou une explication [...]. Revenir [...] à ce monde d'avant la connaissance, dont la connaissance parle toujours et à l'égard duquel toute détermination scientifique est

propose Heidegger, ce n'est pas être « dans le monde », comme une substance à côté des autres dans le grand tout du monde, mais « être-au-monde ». Notons, et là est le point décisif pour notre propos, que la connexion de l'être-au-monde est la fabrique de la signifiance, car elle est en elle-même prégnante de significativité. Pour une personne, toutes les instances de son monde font signe vers elle, et elle-même leur répond dans une relation de disponibilité. Voilà la forge primitive, originaire, de la signifiance, autrement dit du sens. En outre, pour indiquer que la signifiance est bien une affaire de vision et de vision du sens, remarquons que *Être et temps* qualifie le vivre spécifique à l'humain par la notion de *Dasein*. Ce terme courant du lexique allemand dit simplement l'existence ou le vivre. Heidegger transforme toutefois la notion en modèle de l'exister humain, conscient, par une opération de séparation entre les deux parties de ce mot composite : *Da-sein*, littéralement le « là-être ». Que nous dit alors ce concept ? Posons d'abord ce qu'il ne dit pas. Il ne veut pas dire « être-là », car se tenir là sous le regard est le mode d'existence des choses, qui subsistent en elles-mêmes, abstraites de la connexion vivante de l'être-au-monde. Selon la préconisation même du philosophe pour la traduction en français de ce concept cardinal de sa philosophie, *Dasein*, c'est bien autrement « être-le-là »⁷, être un lieu pour la vision des êtres, un espace de visibilité mentale, où les êtres surgissent et se montrent en leurs présences éphémères.

Structure originaire à l'existence, l'être-au-monde confère à celle-ci non seulement le pouvoir de vision des instances du monde, capacité en particulier de reconnaître les autres, mais aussi la possibilité d'être reconnu par eux. Ainsi dans l'être-au-monde les

abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière [...] »(Merleau-Ponty, 1945).

multiples réalités du monde humain composent un entour de visibilité réciproque. Cette interconnexion des regards est la matrice de la signifiance, le lieu de formation du sens dans le psychisme d'une personne. Vivre au monde, d'une expérience où tout ce qui forme en sa significativité ce monde-là fait sens pour l'humain en son être-le-là, c'est ce qui est défini plus couramment comme exister sous le mode de la « compréhension ». Or une personne comprend son monde, lorsqu'elle est mesure d'en percevoir l'unité. Il est d'ailleurs habituel de reconnaître qu'une situation se comprend, lorsque ses éléments jusque-là épars viennent se mettre en cohésion et s'éclairer mutuellement. Vivre son être-au-monde dans la compréhension, c'est aussi pouvoir se situer soi-même en cet univers signifiant, en tant que pris, compris en lui, en son foyer. Au plan de l'être-au-monde, originaire à l'existence, comprendre, c'est donc toujours aussi se comprendre⁸.

Avoir sa place au foyer d'un monde que nous comprenons, qui est à nous comme nous sommes à lui, telle serait donc la strate fondatrice et fondamentale de la signifiance. Là tout ce qui s'y présente fait sens, là tout cela parle. La parole, oui. L'être-au-monde serait en effet l'instance qui met la parole sous tension et cela toujours déjà avant que des paroles soient dites, avant que des mots soient prononcés⁹. Nous vivons la

⁷ « « *Da-sein* » est un mot clé de ma pensée, aussi donne-t-il lieu à de graves erreurs d'interprétation. « *Da-sein* » ne signifie pas tellement pour moi « me voilà ! », mais si je puis m'exprimer en un français sans doute impossible : être *le-là* [...] » (Heidegger, 1964, p. 184).

⁸ Le philosophe Guy Deniau résume ainsi cette constitution primitive de la signifiance dans un essai dédié à la question de la compréhension : « Comprendre, c'est à chaque fois et quel que soit le registre, [...] voir des connexions [...] ou des rapports [...]. Capacité de voir des connexions entre les parties d'un tout, de rassembler un multiple sous une certaine unité, la compréhension inclut dans cette unité le sujet qui s'y retrouve, donc se comprend : toute compréhension est en même temps une compréhension de soi [...]. [...] Comprendre, c'est voir des connexions, et voir des connexions, c'est saisir un sens. Les connexions saisies dans la compréhension sont signifiantes. Il n'est donc de compréhension que du sens [...]. » (Deniau, 2008, p. 19-28)

⁹ Le philosophe Marc Froment-Meurice souligne ainsi : « Comprendre n'a rien d'une tension intellectuelle pour saisir le sens de ceci ou cela [...] La plupart du temps, cela se passe de mots, cela va, comme on dit, *sans dire*. Je marche dans la rue, et j'ai déjà tout compris, sans rien avoir à dire - sans dire "trottoir",

signifiante le plus souvent en silence, à l'écoute, autrement dit dans la vision des significations du monde, où nous sommes au monde. Et s'il nous arrive aussi de prendre la parole, la voix qui parle en nous, c'est alors la voix de notre être-au-monde. Nous parlons alors avec des mots pleins des significations de cet être-au-monde. Notons que dans leur facture concrète, celles-ci ne se réduisent pas à composer des idéalités abstraites de l'expérience sensible, mais elles sont également imprégnées de sensibilité. Si l'être-au-monde, vécu dans la compréhension, constitue bien un système logique reliant les entités d'un monde, celui-ci n'est pas que sensé, il est aussi sensible, incorporé, affectif. Sensé parce que sensible. Ainsi pour Heidegger, l'être-au-monde trouve son unité dans un sentiment à haute teneur ontologique : le souci¹⁰. La signifiante propre à l'existence se constitue de la sorte avant les mots de la langue dans ce sentiment essentiel, sentiment qui tient dans l'existence, de se trouver au monde, d'y avoir sa place. Un tout-petit qui n'a pas encore les mots pour dire, comprend déjà à sa manière le monde, où il est venu au monde. Et déjà il veille soigneusement sur l'unité de son monde. Notons l'originalité de cette conception philosophique qui réconcilie l'existence dans sa singularité personnelle et l'être, garant de la vérité de ce qui est à connaître. Cela signifie que tout vivre humain porte en lui les ressources d'une essence d'humanité.

L'origine de la signifiante n'est donc pas à situer au plan des signifiés de la langue, dans l'élément du sens des mots. Mais les significations formées dans l'être-au-

"chaussée", "passants", etc. Tout cela, je l'ai déjà vu, donc [...] compris, sans avoir eu besoin de le phraser. » (Froment-Meurice, 1996, p. 52)

¹⁰ « l'être du *Dasein* lui-même est souci (*Sorge*) [...] c'est parce que le *Dasein* est essentiellement être-au-monde que son être-à... ce monde est essentiellement préoccupation (*Besorgen*). » (Heidegger, 1985, § 12)

monde viennent à l'expression dans la parole, elles s'expriment en mots¹¹. Pour le dire en métaphore, la langue et ses signifiés ne composent que la partie émergée de l'iceberg de la signifiante, dont la partie immergée, beaucoup plus vaste, quasi-insondable, est l'être-au-monde, structure d'existence constituant l'instance de référence en matière de cette signifiante, qui porte vie à l'humain. Car l'humain a ceci de spécifique que sa vie est prise dans la significativité de l'être-au-monde, cette chair primitive du sens qui se compose et se recompose, se transforme, et devient biographiquement et non pas seulement biologiquement. L'être-au-monde est manqué si, de manière naturaliste, on l'entend comme l'entour naturel d'une espèce de vivants. Et quant au logiciel, à l'algorithme, à quoi l'humain se voit réduit par l'idée même d'« intelligence artificielle », ce que l'attention au phénomène humain peut enseigner, c'est qu'il faut être corps au monde, pris dans les réseaux sensibles et pensants de la signifiante, pour développer un mode d'intelligence, qui n'a certes rien de parfait, mais qui est propre à l'espèce parlante.

Trouble dans la signifiante

Une brève modélisation de l'existence au prisme essentiel de la signifiante étant posée, il s'agit de rejoindre maintenant cette structure, là où elle est en défaut. Souvenons-nous alors de la façon dont Aristote définissait en tant que savant des choses de la nature la spécificité de l'humain à l'ouverture de sa réflexion en matière politique. Le propre de l'homme est, disait-il, de posséder le *logos*, un terme cardinal du lexique des premiers philosophes en Grèce ancienne, terme qu'il ne faut pas se hâter de traduire par « langage » ou « parole ». D'une part, la philologie nous apprend que cette notion

¹¹ « L'ensemble significatif de ce qui est compréhensible accède à la parole. Les significations se muent

polysémique de la langue grecque signifiait anciennement « le recueil » en un sens concret, et plus précisément agricole, selon l'idée de réaliser l'unité d'un divers, comme à la vendange, ou lors de la moisson¹². Et justement, Aristote à l'ouverture de *La Politique* prend soin de définir *logos* non pas comme un moyen de communication, dont disposent aussi les animaux, mais comme le creuset des sentiments moraux, qui unifient le commun. Et cette tension vers l'Un, cette uni-versalité, premier trait du réel pour la philosophie depuis Héraclite et que porte le concept cardinal de *logos*¹³, s'accomplit dans l'ordre d'une justice, qui peut valoir pour tous, qualité de l'universel, déjà au plan de la vie en famille, et d'une vie se déroulant dans le cadre politique de la Cité : « [...] le *logos* sert à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi le juste et l'injuste : car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres actions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et Cité. » (Aristote, 1995)

Bien avant Martin Heidegger et quelques autres philosophes de la période contemporaine, Aristote introduit ainsi la spécificité humaine dans des termes proches de l'être-au-monde, cette constitution d'être avec les autres à un monde commun. Les dysfonctionnements de la signifiante peuvent alors se laisser caractériser comme un

en paroles. » (Heidegger, 1985, § 34)

¹² Nous renvoyons ici le lecteur à l'entrée *Logos* du *Vocabulaire européen des philosophies* : « *Logos* – discours, langage, langue, parole, rationalité, raison, intelligence, fondement, principe, motif, proportion, calcul, rapport, relation, récit, thèse, raisonnement, argument, explication, énoncé, proposition, phrase, définition [...]. Le mot grec *logos* a un sens si étendu, des usages si différenciés, qu'il est difficile de le percevoir à partir d'une quelconque autre langue, autrement que comme plurivoque et qu'il est, en tout cas, impossible de le traduire sinon par une pluralité de mots distincts. Cette polysémie, parfois analysée comme homonymie par les grammairiens, a plutôt été ressentie par les modernes comme une caractéristique de la langue et de la pensée grecque renvoyant, en deçà des sens techniques, au sens premier du verbe *legein* : « rassembler, cueillir, choisir » [...]. Ce qui est ici intraduisible [...], c'est l'unité, sous l'idée de « rassemblement. » » (*Logos*. Dans *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 727)

¹³ Cf. Héraclite : « Si ce n'est moi, mais le *Logos*, que vous avez écouté, Il est sage de convenir qu'est l'Un-Tout. » (J-P. Dumont, 1991, p. 77)

manque à vivre cette existence politique, que ce soit dans cette petite cité qu'est la famille, lorsque par exemple l'enfant n'y est peu ou prou pas reconnu, ou bien dans la Cité, notamment par les processus d'exclusion sociale. Sur cette structure peuvent venir se greffer les diverses distorsions, accidents, de la signifiante. Là où l'être-au-monde se trouve déstructuré dans toute une accidentalité de ces liens où l'humain tisse son existence avec l'autre humain. Si cette modélisation de l'existence ne nous permet pas d'être ici plus précis dans l'analyse de ces mises en défaut de la signifiante, elle offre néanmoins une ressource théorique à cet effet, de par l'analyse du langage qu'elle procure. Il s'agit de cette différence dans la signification, précédemment identifiée, entre la signifiante de l'être-au-monde et les signifiés de la langue, lesquels pouvant circuler médiatiquement détachés de tout monde personnel sont dotés d'une visibilité sociale¹⁴.

Voilà qui rend pensable la capacité que nous avons de nous abstraire mentalement de l'être-au-monde, capacité dont nous trouvons justement les ressources dans les idéalités de la langue. Cette strate psychique, virtuelle, du langage, construit un espace imaginaire où l'esprit humain peut circuler comme désancré de l'être-au-monde et de sa signifiante. Cet élément de théorisation se vérifie à ses potentialités d'analyse de certains aspects de la vie sociale. Il permet d'éclairer en particulier la situation de personnes en manque de monde, en souffrance de signifiante sociale, du fait d'un mal à être-au-monde, d'un univers de vie accidenté, désertique, inhospitalier, abîmé par la violence, dominé par l'incompréhension. Mais chercher son sens sous le feu des médias, dans la quête d'une reconnaissance, en espérant sans doute l'assurance d'une place, d'une

¹⁴ Reposons ce modèle avec Heidegger : « [...] la significativité elle-même, avec laquelle le *Dasein* est à chaque fois déjà familier abrite en elle la condition ontologique de possibilité permettant que le *Dasein* compréhensif, [...] puisse ouvrir quelque chose comme des "significations" qui, de leur côté, fondent à nouveau l'être possible du mot et de la langue. » (Heidegger, 1985, § 18).

belle place, au monde, l'attention portée jusqu'ici au processus de la signifiance tend à montrer que cela ne peut pas fonctionner. Et plutôt dysfonctionner au contraire, aggraver le déficit d'être-au-monde. D'une part la valorisation médiatique met en scène des idéalités déconnectées des relations réelles au monde. Et cette valorisation médiatique isole, aussi. Elle est en elle-même plutôt délétère des solidarités d'être-au-monde. Et d'autre part l'espace médiatique faisant jouer les images sans égard aux personnes, cela ne peut qu'accroître la détresse du sentiment de ne pas exister au monde.

De ce point de vue, une précision s'impose quant à la synonymie précédemment posée entre insignifiance et invisibilité sociale. Nous avons retenu ainsi la caractérisation de la condition humaine d'insignifiance comme une situation malheureuse d'invisibilité sociale. Mais alors une précision s'impose. Il faut souligner invisibilité *malheureuse*, car à l'âge des réseaux sociaux et d'un hyper-développement de la communication médiatique, il est aussi une forme de malheur subjectif par excès de visibilité médiatique, de se trouver exposé tous azimuts sous le regard des autres. Et dans ce contexte là, une certaine invisibilité ira alors de pair avec le bonheur du sujet. Revenir à la discrétion de l'être-au-monde, à son silence peuplé de présences familières, cette spatialité de vie, visible en son entier que pour lui seul, il y va du salut d'un sujet.

Réparer l'être-au-monde

Demeure alors la question éthique : Qu'est-ce qui peut remettre au monde, dans la signifiance d'être-au-monde, une personne s'éprouvant désertée par le monde, saisie du sentiment de vacuité de ne pas y être, privée de place et en manque de sens de sa propre

existence ? Je m'oriente encore ici à Martin Heidegger, qui dans un cours de 1929-1930 a caractérisé l'humain comme *Weltbildend*, « constructeur de monde » (Heidegger, 1992). Manière de relever la potentielle créativité de l'être-au-monde par celui qui en est le lieu, la matrice. Et quant aux moyens de cette créativité, ils sont multiples, mais se ramènent au pouvoir de tous les pouvoirs dans la pensée, cette capacité du *logos*, disait Aristote, à produire du commun sous un mode qui puisse faire sens à tous, ce que la philosophie a nommé vivre tourné vers l'Un, c'est-à-dire l'universel. Ce pouvoir est celui des concepts, qui sont linguistiquement des symboles ou encore des mots¹⁵. L'homme construit son monde en effet premièrement avec des mots. Les mots ne se réduisent donc pas à refléter l'être-au-monde, ni à circuler à tous vents hors de tout monde personnel, fonctions précédemment identifiées, ils peuvent aussi produire de la signification là où elle était en défaut. Un récent dossier de la revue *Esprit*, sous le titre *Quand Le langage travaille*, propose ainsi à bon droit : « La langue n'est pas le simple reflet de notre monde. C'est à travers elle que, chaque jour, nous le construisons. » (Dujin, 2019, p. 47).

Dans une situation dévastée d'être-au-monde, il n'est pas rare que s'atteste une capacité de réassurance par le pouvoir des mots. Pas n'importe quels mots, sans doute, de ceux qui libèrent de l'enfermement dans le sans-lieu, parce qu'ils disent la vérité de la situation, sa déficience au regard de la justice d'exister avec les autres. Des mots qui

¹⁵ Dans sa puissance de généralisation, le concept est la cheville ouvrière de la pensée de l'un, tournée vers l'un, l'universel. Linguistiquement, le concept est un symbole, c'est-à-dire une représentation psychique, soit des réalités, soit d'un imaginaire. Le symbole peut s'exprimer en pensée, en image, et toujours d'abord en mots. Cf. les ressources de la linguistique générale, F. de Saussure et particulièrement E. Benveniste : « Le langage re-produit la réalité. Cela est à entendre de la manière la plus littérale : la réalité est produite à nouveau par le truchement du langage [...]. Mais qu'elle est donc la source de ce pouvoir mystérieux qui réside dans la langue ? [...]. Le langage représente la forme la plus haute d'une faculté qui est inhérente à la condition humaine, la faculté de symboliser. Entendons par là, très largement

retournent ainsi le vide en ouvert de la signifiante, lorsque l'insignifiant se fait témoin de la justice. Je veux citer en exemple d'une telle poésie de la signifiante, dans l'ouvert créatif d'une parole en capacité de refaire du monde, le témoignage d'une personne du « quart-monde », désignation, qui déclare une situation d'amputation du monde. Ce témoignage a été publié à la mémoire de cette personne récemment disparue dans la *Feuille de route quart monde* du mouvement ATD Quart Monde en mai 2010 : « Il faut faire comprendre que la misère existe, que c'est la plus grande destruction de la vie. » Impressionnante métamorphose de la signifiante, depuis l'état de réduction au sans feu ni lieu de la misère vers une parole investie d'une puissance d'universel, dans l'expression d'une authentique sagesse de vie. Tout cela bien sûr ne s'est opéré pas sans autres, sans solidarités, sans insertion fidèle au sein du mouvement ATD Quart Monde.

Revenons *in fine* à cet enseignement de Gustavo Gutierrez, qui m'a mis en route en ces pages, et qui comprenait toute militance associative, politique, spirituelle, en faveur, disait-il, des « sans voix », comme le fait « non pas être la voix des sans voix », mais d'agir pour « que les sans voix puissent parler eux-mêmes ». Que les sans-voix ne soit plus sans-voix, c'est-à-dire sans monde, sans commun véridique, sans universel. Et quant à ceux qui assistent ces personnes dans un réveil de la parole, ils peuvent recevoir d'eux pour eux-mêmes le sens du « comment ? » de la signifiante, le secret du sens.

Bibliographie

la faculté de représenter le réel par un "signe" et de comprendre le "signe" comme représentant le réel [...].» (Benveniste, 1966, p. 25).

Aristote (1995). *La politique* (J. Tricot trad.). Vrin.

Benveniste E. (1966). *Problèmes de linguistique générale 1*. TEL/Gallimard.

La Bible de Jérusalem (1988). Cerf.

Deniau G. (2008). *Qu'est-ce que comprendre ?* Vrin.

Dumont J-P. (1991). *Les écoles présocratiques*. Gallimard.

Dujin A. (2019). Quand le langage travaille. Introduction. *Esprit*, n°460, 42-47.

Froment-Meurice M. (1996). *C'est à dire. Poétique de Heidegger*. Galilée.

Gutierrez G. (2000). *La force historique des pauvres*. Cerf.

Heidegger M. (1984). *Être et temps* (E. Martineau trad.). Authentica. (Ouvrage initialement publié en 1927)

Heidegger M. (1964). *La lettre sur l'humanisme* (D. Panis trad.). Aubier-Montaigne. (Ouvrage initialement publié en 1947)

Heidegger M. (1992). *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Gallimard. (Ouvrage initialement publié en 1989)

Merleau-Ponty M. (1945). *La phénoménologie de la perception*. Gallimard.

Vocabulaire européen des philosophies. (2004). Seuil/Le Robert.
