

Vers un horizon singulier

Thomas Dommange

Volume 51, Number 1, Spring 2024

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1117036ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1117036ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Dommange, T. (2024). Vers un horizon singulier. *Philosophiques*, 51(1), 225–240.
<https://doi.org/10.7202/1117036ar>

© Thomas Dommange, 2025



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Vers un horizon singulier

THOMAS DOMMANGE

Collège Édouard-Montpetit

Les textes écrits en réponse à *Territoire de l'ordinaire. Être en Amérique* ne contiennent pas seulement, à mes yeux, des objections et des remarques, ils témoignent de propositions de pensée originales qui dépassent le cadre d'une lecture critique. La théorie de l'Histoire et la définition de l'Europe, à laquelle renvoie Denis Guénoun dans son propos, ou bien la lecture que Thierry Layani propose de la résurrection du Christ comme expérience de l'ordinaire, ou encore le rapprochement effectué par Léa Mead avec les concepts d'attention et de décréation chez Simone Weil sont à mes yeux d'une richesse et d'une pertinence dont le présent texte ne pourra pas prendre la pleine mesure. Je tiens donc d'abord à m'excuser du caractère très lacunaire des remarques qui suivent. Elles ne porteront que sur les éléments communs aux trois auteurs, à savoir la possibilité de sortir de l'histoire, le dépassement de la mort dans une vie ressuscitée, et, finalement, le lien entre ces deux propositions et l'existence d'un espace purement géographique. Ajoutons pour finir que plusieurs des propositions faites dans les pages qui suivent sont développées ou argumentées dans des textes à venir¹.

Vivre en marge de l'Histoire

Peut-on réellement, comme l'idée d'ordinaire y invite, tourner le dos à l'Histoire, mener une vie non historique ? Telle pourrait être la formulation la plus simple du doute constant émis dans les textes de cette *disputatio*. Chassée par la porte dans notre livre, elle reviendrait, selon Denis Guénoun, Thierry Layani et Léa Mead, par la fenêtre, se loger au cœur du dispositif qui prétendait la congédier. Ainsi — nous l'avons nous-mêmes indiqué, la possibilité de trouver hors de l'Histoire le sens de l'existence humaine est elle-même un événement historique inauguré par la découverte de l'Amérique septentrionale. Denis Guénoun écrit : « La puissance de débordement de l'histoire est intimement historique ». C'est même le propre de l'Europe, comme l'indique déjà le mythe grec de son enlèvement, de s'emporter au-delà d'elle-même². Notre propos, loin de congédier l'Histoire, lui donnerait sa téléologie. En faisant de l'Amérique son paradis, l'Europe, fidèle à sa vocation historique,

1. Ainsi, la définition de l'ordinaire, et notamment sa distinction avec le concept de « quotidienneté » — pointé par Léa Mead comme une lacune du texte soumis à cette *disputatio* —, est longuement argumentée dans *S'affranchir de l'histoire. Destin philosophique des Français en Amérique du Nord* (Montréal: Boréal, 2025). Il en va de même de l'idée d'abandon qui est également au cœur de ce texte.

2. Cette proposition est longuement développée dans son livre *Hypothèses sur l'Europe* (Belfort: Circée, 2000).

emporterait l'Histoire au-delà d'elle-même. Penser la vie ordinaire reviendrait alors, selon Thierry Layani, à mettre en lumière la finalité de l'Histoire qui serait de se supprimer elle-même. Une telle fin de l'histoire se traduirait, dans les vies individuelles, par le fait que, prises ensemble ou séparément, elles seraient vécues sans que le monde agisse sur elles et elles sur lui. Au lieu d'un espace public où chacun donnerait une dimension politique à son existence, d'un monde commun, il y aurait, d'un côté, un espace neutre et fonctionnel aux allures de banlieue américaine, et, de l'autre, des hommes et des femmes enfoncés chacun dans l'ordinaire de leurs vies. Seulement, une telle hypothèse est, comme le remarquent à juste titre les contributeurs à cette *disputatio*, à la fois abstraite et *historiquement* dangereuse. Abstraite parce que la dimension historique, collective, politique, de l'existence humaine ne peut pas être abolie. Même celui ou celle qui fuient dans le désert répondent encore, par le choix de leur éloignement, à un état du monde. Dangereuse parce que, comme le rappelle Léa Mead en convoquant Hannah Arendt, la disparition de tout espace relationnel, c'est-à-dire de toute parole politique, fait le lit du totalitarisme.

Ces objections, même rappelées très grossièrement, sont à nos yeux irréfutables. Notre propos n'est pas d'y répondre mais de nous en servir pour préciser le sens de notre proposition initiale. Affirmons donc clairement avec Denis Guénoun, et notamment contre la thèse de Fukuyama, que tout au-delà de l'histoire continue l'histoire. Parler d'une condition humaine qui tournerait le dos à l'histoire ne revient nullement, pour nous, à affirmer qu'il est possible de vivre une vie hors du monde. S'il y a une vie anhistorique, elle ne peut avoir lieu que dans l'histoire. Il faut, pour comprendre en quel sens l'existence des gens ordinaires échappe à son emprise, distinguer d'une part l'Histoire comprise comme ensemble de processus objectifs, d'événements, comme lieu de production d'intrigues réelles et, d'autre part, l'histoire comme pourvoyeuse de sens, ou horizon de sens, dans une vie singulière. Dans le premier cas, la marche du monde est pour les hommes et les femmes quelque chose comme un paysage, un arrière-fond sur lequel ils découpent leurs vies. Le monde ressemble à une forêt que le promeneur traverse en suivant son chemin. Dans le second cas, ils embrassent ses soubresauts, puisent en eux la matière de leur existence. Ils ne traversent plus la forêt, ils y installent leur demeure. Cette seconde possibilité consiste à faire siens les grands idéaux d'une époque, à prendre part aux luttes qui secouent le monde; en un mot, à s'engager. Celui ou celle qui combattent ainsi pour la libération des peuples, pour la protection d'un littoral, pour l'égalité des droits et la décolonisation, font plus que se situer dans le monde, il accapare un de ses horizons, confond avec lui la trajectoire de sa propre existence. Le sens dont il rêve pour le monde forge ses élans, ses désirs. Il le cherche, le poursuit de ses appétits. Il ne veut pas seulement vivre en son sein, il veut agir sur lui, en changer le cours, s'entortiller à lui comme deux fils qui forment une spirale unique. En le mettant ainsi au principe de son existence, il révèle son désir de s'engendrer

comme être historique. Toute autre est la situation des gens ordinaires. Le cours de l'histoire n'oriente pas leurs vies. Il se peut que la trajectoire de l'un ou l'autre, bien que suivant une direction qui lui est propre, bute sur des événements historiques. Pour reprendre l'image du promeneur en forêt, un ours peut surgir sur le sentier. Les guerres bouleversent des millions de vies qui ne demandaient rien au monde. Il s'invite peu à peu dans le *Journal* intime d'Etty Hillesum³, entraîne Simone Weil à Berlin, puis à Londres. Mais cette irruption de l'histoire dans leurs vies ne les fait pas dévier de l'horizon singulier qu'elles poursuivent. Le nazisme, la déportation imminente, ne décident pas du sens de la vie d'Etty Hillesum. Ils nourrissent les mouvements de son âme, creusent une direction qui était déjà la sienne. Être rattrapé par le monde alors qu'on ne lui a rien demandé, ou vouloir y intervenir à tout prix alors qu'il ne nous demande rien, témoigne de deux rapports opposés à l'histoire. Pour les gens ordinaires, elle est un ensemble d'événements factuels auquel ils doivent donner un sens fidèle à l'intimité de leur être. Pour les êtres historiques, l'histoire contient le sens de leur existence, et il faut, par leurs paroles et leurs actes, tenter d'y produire des événements. Les premiers donnent une signification à des révolutions qui ont lieu, et sauvent par hasard un homme de la noyade, les seconds essayent de les faire naître et sillonnent le fleuve en espérant trouver une âme à sauver avant le soir.

L'abandon, dans la vie ordinaire, de l'histoire comme sens de la vie humaine, pour ne conserver d'elle que son événementialité, est le premier temps du dépassement de la condition historique. Il reste cependant insuffisant tant que l'existence humaine n'est pas arrachée, plus largement, à l'histoire comprise aussi *comme récit*. C'est à cette conception de l'histoire que renvoie Denis Guénoun quand il écrit « la possibilité d'un sens reconnu au développement temporel de la vie humaine », c'est-à-dire que la possibilité de l'histoire est issue d'une histoire, au sens de récit, racontée par les textes bibliques. Avant l'Histoire « objective », comprise comme suite d'événements enchaînés les uns aux autres et formant une trajectoire, il faut un récit. C'est celui que fournit l'Ancien Testament en inscrivant l'histoire de l'humanité dans un récit cosmique et divin qui commence avec la Genèse et s'achève avec l'instauration du Royaume céleste. Les textes sacrés font du récit la forme originale de la saisie de ce qui est. Il n'y a d'Histoire que parce qu'il y a du récit. Il est la mise en forme originelle de l'existence. La catégorie d'événement elle-même, par laquelle nous pensons réduire l'emprise de l'histoire sur la vie ordinaire, parce qu'elle instaure un avant et un après, une rupture dans une trajectoire linéaire, n'a de sens que dans un dispositif narratif. Si on n'échappe pas à l'histoire, dit en substance Denis Guénoun, c'est parce que la vie humaine, comme la trinité divine elle-même, se déploie dans la forme du récit. Chaque

3. Esther « Etty » Hillesum a tenu un journal intime en 1941-1942 et écrit des lettres en 1942-1943 depuis le camp de transit de Westerbork, aux Pays-Bas. Elle est morte le 30 novembre 1943 au camp de concentration d'Auschwitz.

existence a un début, un milieu et une fin. Chacune se déploie à travers des péripéties et des retournements qui la divisent en scènes et en actes. Les vies les plus modestes n'échappent pas à la règle. Serge Bouchard a pu, pendant des années à Radio-Canada, raconter l'histoire de ces *Remarquables oubliés*, Canadiens français, Autochtones, Britanniques, hommes, femmes, dont les vies ont scandé l'histoire de l'Amérique. Il montrait ainsi non seulement que toute vie est romanesque, mais aussi que la marche du monde prend naissance dans l'histoire de vies particulières. Il affirmait ainsi que le réel est un enchevêtrement de récits où les vies individuelles embrassent l'humanité en même temps qu'elles sont embrassées par elle. En ramenant l'Histoire à sa dimension originnaire de récit, Denis Guénoun tend à notre proposition un terrible piège. Il nous oblige à montrer comment les vies ordinaires échappent à la catégorie de récit. Si nous voulons soutenir l'idée qu'il est possible de ne pas prendre l'histoire pour sens de l'existence humaine, il nous faut montrer qu'elle peut être saisie autrement qu'à travers un récit. Si ce dernier contient le sens *historique* d'une vie, il laisse échapper sa direction propre. Ce n'est pas dans la narration de soi qu'une existence ordinaire découvre son sens. Il nous faut arracher les vies humaines à leur structure narrative. L'hétérogénéité entre l'ordinaire et la narration, bien que difficile à penser, a pourtant une sorte d'évidence. Le banal, le commun, ne se raconte pas. Qui vient de passer une journée qui ne contient aucun événement particulier ne trouve rien à en dire. Il n'a fait que simplement vivre. Aujourd'hui. Comme hier. Et voilà tout. L'entreprise de Serge Bouchard qui consiste à faire le récit de vies ordinaires, oubliées par l'histoire, autrement dit de faire l'histoire de ceux qui sont restés dans sa marge, contient une contradiction insurmontable. Car les vies ordinaires sont précisément celles qui ne donnent lieu à aucun récit. Les raconter, c'est reconnaître leur caractère romanesque, dire que le sens de leur existence est pleinement historique. Il n'y a pas de remarquables oubliés. Ceux qu'on oublie n'ont précisément rien de remarquable, ou *d'assez* remarquable pour que l'histoire s'en souvienne. Et les hommes et les femmes dont il raconte la vie ne sont précisément pas oubliés. C'est pourquoi il est si difficile de saisir la grandeur d'une vie simple. La lumière, la hauteur, la profondeur, en un mot le génie des gens ordinaires ne se raconte pas parce qu'il n'est visible dans aucune péripétie, aucune action, aucune production. Rien ne leur va mieux que cette phrase de l'Évangile de Jean à propos du Verbe divin: « Il était dans le monde [...] mais le monde ne l'a pas reconnu. » Le sens des existences ordinaires n'est pas dans la marche du monde. C'est pourquoi l'Histoire reste aveugle à sa lumière.

La possibilité de penser le sens de l'existence à l'extérieur du récit est aussi ce qui distingue les vies ordinaires de celles des Pères du désert évoquées par Thierry Layani. Il y a bien, comme il le souligne, une analogie entre les existences dont nous essayons de faire le portrait et celles de ces ermites de l'Antiquité tardive qui partaient vivre dans les déserts d'Égypte et de Palestine. Ils ont en commun l'abandon du monde, et aussi, si on pense aux colons

francophones de l'Amérique qui nous servent de guides dans notre livre, la proximité avec la nature. Une source d'eau claire, une grotte en guise de toit, les fruits du dattier pour se nourrir, un vieux manteau, on croit reconnaître déjà la vie menée par les découvreurs du Nouveau Monde, ou par les habitants de l'île de Sable, ou par Thoreau retiré dans le bois de Concord. Pourquoi ne pas faire alors de Paul de Thèbes le modèle de la condition ordinaire ? Pour trois raisons. La première, presque anecdotique, mais tout de même évidente, c'est que ces anachorètes ne sont pas des hommes et des femmes ordinaires. On les vénère, on les prie. Le caractère exceptionnel de leur renoncement, à la fois obstiné et bienheureux, leur capacité à mener une vie exclusivement contemplative, les élèvent au-dessus du commun. La seconde raison est plus théorique. Elle réside dans leur refus littéral du monde. Les péripéties qui l'agitent, le feu des persécutions, le martyr, la paix, la succession des empereurs ne font à leurs yeux que décliner la chute de l'homme, le péché du vieil Adam. Pour l'ermite, le monde est l'ennemi. Il doit disparaître, non seulement à l'extérieur de soi, en étant repoussé au-delà de l'horizon, mais en soi, dans sa chair qu'il assaille de désirs. Suivre sa direction, le prendre pour sens de l'existence, c'est se perdre. La vie ordinaire ne demande pas de telles extrémités. Nous l'avons dit, elle ne suppose pas un arrachement concret au monde, ni de le vaincre à tout prix. L'extériorité qu'elle réclame, avon-nous dit, est dialectique. C'est un dehors qui reste dans le monde, qui s'apparente moins à un refus qu'à une indifférence. Thoreau n'est pas un reclus, une figure moderne de ces femmes du Moyen Âge, pour moitié sorcières, pour moitié saintes, qui s'enfermaient des décennies dans une cellule exigüe privée de porte. Il ne s'écarte du monde que pendant un temps, et encore en restant à proximité de la ville. Puis il y retourne, y intervient même à l'occasion en refusant de payer ses impôts ou en écrivant sur la désobéissance civile. La dernière raison qui interdit de voir dans la vie des Pères du désert une préfiguration de la condition ordinaire réside dans le fait que leur vie conserve une structure narrative. Sans doute, cette histoire n'est plus celle du monde, mais elle est celle de l'âme marchant vers son salut. Dans leur dépouillement, dans leurs mortifications, les anachorètes rejouent *l'histoire* du Christ. Quitter le monde, c'est pour eux répéter le récit d'une ascension vers le ciel. La vie contemplative est intrinsèquement dramatique. Elle commence avec l'appartenance au monde, s'achève avec l'entrée dans le royaume, et déploie entre les deux, comme en témoignent les tentations de saint Antoine, toutes les péripéties d'une âme qui doit, pour triompher, affronter des périls, combattre des illusions. Le salut de l'âme ne déroge pas aux règles de composition de la tragédie chez Aristote. Paul de Thèbes renverse bien l'histoire du monde, mais non l'idée même de l'histoire. Ce qui était richesse devient pauvreté, ce qui était naissance devient chute, la mort, qui apparaissait comme une fin, est maintenant un début, mais la structure narrative demeure. La condition ordinaire, qui est l'abandon du récit comme lieu du sens, demande peut-être de rompre autant avec le drame de l'âme qu'avec celui du monde. Le sens

des vies simples n'est pas plus spirituel qu'historique. Il n'en reste pas moins que *Territoire de l'ordinaire. Être en Amérique*, comme l'ont remarqué tous les participants à cette *disputatio*, et notamment Thierry Layani en faisant ce rapprochement avec les Pères du désert, baigne dans une lumière théologique. Les références à Adam et Ève, les notions de paradis, de résurrection, d'abandon de soi, qui traversent à la fois le livre et notre texte de présentation, la laissent « filtrer un peu comme à travers des vitraux », de telle sorte qu'elle illumine sans éblouir, dit Léa Mead dans une belle formule. Car si l'Ancien et le Nouveau Testaments ont à nos yeux le défaut d'enfermer le sens de l'existence dans une trame « historique », de le rendre dépendant d'un récit, ils permettent bien néanmoins de cerner notre propos. Il en va ainsi de l'idée de résurrection qui, arrachée à sa structure narrative — le Christ qui se réveille effectivement de la mort, qui déplace la pierre de son tombeau, laisse derrière lui des soldats endormis —, permet de penser la condition de ceux qui abandonnent l'histoire. L'abandon de sa constitution historique ouvre à l'être humain le chemin d'une résurrection. Précisons donc ce que nous entendons par ce terme. En quel sens la condition ordinaire est-elle synonyme de mort et de résurrection ?

Ressusciter hors du récit

Pas de résurrection sans expérience de la mort. Elle consiste ici à renoncer à perpétuer son existence dans un récit, à abandonner la version historique de soi-même. Le récit, comme nous n'avons cessé de le rappeler dans *Territoire de l'ordinaire. Être en Amérique*, est la voie privilégiée de l'immortalité. Ceux dont on continue de raconter la vie, siècle après siècle, enjambent la mort. Ne pas se soucier de faire de son existence une histoire qu'on pourra raconter, ou encore trouver un sens à la vie humaine hors du désir de s'inscrire dans la mémoire collective, c'est se laisser mourir. Mais la condition ordinaire n'abdique pas pour autant devant une forme d'immortalité. Léa Mead remarque à juste titre que « l'existence géographique [ou ordinaire] aspire à l'immortalité en détruisant ce qui, en nous, peut être travaillé par un tel désir ». Il y a là un paradoxe. D'un côté, elle abdique devant la mort en assumant l'idée de disparaître de tout récit futur ; de l'autre, elle réaffirme une forme de pérennité de l'existence humaine en dépit de la mort. D'une part, l'ordinaire fait basculer du côté d'un effacement de soi radical, de l'autre, il maintient l'idée que chaque vie humaine transcende sa mortalité. Examinons ces deux temps. Le premier donne à notre propos, comme le remarque Denis Guénoun, une teinte nostalgique. Renoncer au désir d'immortalité vient avec le sentiment de perdre la possibilité de revenir à ce temps paradisiaque où les êtres humains ne savaient pas mourir. La nostalgie, comme l'indique Denis Guénoun, est celle du retour. Elle oriente notre regard vers une jeunesse primordiale qui ne cesse de fuir et à laquelle nous désespérons pouvoir revenir. L'abandon du récit vient peut-être spontanément avec la nostalgie de cette immortalité à laquelle il permettait de revenir. S'en affranchir, « sans regret et sans réserve », dit-il, suppose de ne plus

fantasmer sur une condition où la vieillesse et la mort ne feraient pas partie de notre condition. La condition ordinaire demande donc, dans un premier temps, de renoncer au récit, d'accepter l'effacement de son nom, sans nostalgie ou regret d'un paradis perdu. Tel est le sens de l'abandonnement. Il fait entrer la mort en soi, étend l'idée de sa propre disparition à la négation de soi comme être de récit, et au-delà encore, à la suppression de son désir d'immortalité. Cet ultime renoncement au désir lui-même, qui ne vient pas, chez ceux qui plaçaient le sens de leur existence dans la postérité historique, sans un vertige, une panique, est le porche sous lequel les existences doivent passer pour entrer dans un nouveau commencement.

Car il y a bien dans notre propos un second temps dans lequel la vie ordinaire est synonyme de nouveau départ, de renaissance. L'abandonnement de soi ne mène peut-être pas nécessairement, comme le suggère Léa Mead en faisant référence à Simone Weil, à une décréation de soi. Il y aurait certes une analogie à faire entre le parcours proposé ici et la pensée weilienne qui passe du marxisme — où l'homme est pris dans une philosophie de l'histoire — à une théorie mystique du levier dominée par la croix christique. Dans les deux configurations, il y a bien un abandon de l'histoire comme sens, de même que du désir de perpétuation de soi. Mais Simone Weil demande à chacun de descendre jusqu'à un état de matière qui contredit les aspirations les plus spontanées de la vie ordinaire. Il n'est bien sûr pas question, dans le cadre de cette *disputatio*, d'entrer en dialogue avec une pensée si profonde. Contentons-nous de la même remarque, apparemment superficielle, que nous avons déjà faite à propos de la vie des Pères du désert. Elle porte sur le caractère inimitable de cette existence durant laquelle Simone Weil, notamment pendant son année d'usine⁴, entreprend cette décréation. L'abaissement de soi qu'elle expérimente dans la condition ouvrière, qui assume à ses yeux le destin spirituel de l'existence humaine, reste étranger à ses compagnons d'usine. Mimi, Joséphine, le violoniste, la divorcée, la mère du gosse brûlé, le soudeur ne la suivent pas dans son renoncement à soi. Ils ne lui apprennent rien, à part une aliénation qu'elle est seule à considérer comme une occasion de libération. Sa volonté de voir un paysage comme si elle n'y était pas, de ne pas souiller par sa présence le face-à-face immobile du ciel et de la terre, pointe vers un absolu ignoré des gens ordinaires. L'abandon de soi comme être historique n'équivaut pas, dans la condition ordinaire, à la négation de son existence singulière, même si cette singularité n'a rien à voir avec l'affirmation d'un « moi ». La résurrection hors du récit à laquelle le présent propos entend mener est sans rapport avec la réappropriation d'un « soi » véritable par-delà un « soi » historique. Elle n'est pas le surgissement d'une nouvelle

4. Les quelques allusions que nous faisons à la pensée de Simone Weil sont plus amplement développées d'une part dans « Simone Weil: le marxisme hors de soi », *Études philosophiques*, septembre 2008, et d'autre part dans « Journal de l'intime », Simone Weil, *Journal d'usine*, (Paris: Payot & Rivages, 2023).

version de soi. De ce point de vue, Léa Mead a raison de voir une analogie dans notre propos avec la décréation *de soi*. Seulement, cet abandon du moi ne prélude pas non plus une absorption dans le silence cosmique, mais un dialogue sensible avec ce qui vit.

Ceux et celles qui renoncent à eux-mêmes comme êtres de récit, ne disparaissent pas, mais ressuscitent comme êtres ordinaires et singuliers. Thierry Layani remarque qu'« alors qu'il vient de ressusciter, [Jésus] demande qu'on fasse griller un peu de poisson ». Et il ajoute: « [...] devant le ressuscité, [...] tout ce qui se fait est somme toute assez banal (marcher, pêcher, manger). » Il noue ainsi, de façon extrêmement stimulante, l'ordinaire à une vie *nouvelle*; comme s'il y avait d'un côté le Christ des miracles et de la Passion, en un mot, du récit, et de l'autre, le Christ *ordinaire* qui apparaît sous la figure d'un jardinier. Entre les deux, l'abîme de l'abandon dont nous venons de parler: le « *Eli, Eli, lama sabachthani?* » (Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?) Le Christ d'après l'abandonnement de soi sur la croix n'est pas celui d'avant. Sa vie, quand il sort du tombeau, ne recommence pas la précédente. Elle n'est pas un nouvel épisode du récit de son existence, mais le début d'une vie jamais vécue dans laquelle désormais il ne se passera plus rien. Sa résurrection n'est pas un « vivre à nouveau », mais le commencement absolu d'une existence conforme à sa nature divine. *Le basculement dans l'ordinaire est le commencement radical de sa propre existence*. Cette proposition, comme le montre Denis Guénoun, bute d'emblée sur le paradoxe contenu dans l'idée de commencement « absolu ». Ce Christ qui commence à vivre n'est-il pas déjà né une première fois? Tout commencement n'est-il pas un recommencement? En témoigne, dans *Territoire de l'ordinaire. Être en Amérique*, le statut du paradis qui est pensé à la fois comme *découverte* de l'Amérique et comme *retour* à un temps d'avant l'histoire. Denis Guénoun écrit: « Le commencement visé est absolu, sans précédent ni répétition, et pourtant il est décrit, s'éprouve, comme recommencement. » Le nouveau peut-il être penser autrement que comme une re-naissance qui, en outre, comme le rappelle Denis Guénoun, suppose la dynamique de l'histoire? La Renaissance italienne répète le miracle gréco-romain. Le protestantisme est un retour aux origines du christianisme. Le nouveau est un déplacement à l'intérieur d'une répétition. Pourquoi dire alors que la vie ordinaire est une résurrection, un commencement absolu? Parce que ce qui surgit radicalement, c'est l'affirmation de sa singularité. Avant cette existence singulière, il n'y a pas des événements, des actions ou des désirs qui peuvent être répétés, mais un abandonnement, la disparition radicale de soi-même comme être historique. Tout est abandonné sur la croix, y compris ce Jésus qui faisait des miracles et annonçait le Salut. Imaginons quelqu'un, n'importe qui. Appelons-le Jim. Il a des projets, il agit. Sa vie est construite comme un récit dont il est à la fois le personnage, l'acteur et le narrateur. Puis vient le vide. La croix. L'enjambement de la mort par la postérité, l'accomplissement d'un destin individuel, l'importance de « faire quelque chose de sa vie »; tout cela

ne tient plus. Qu'importe les raisons, connues ou inconnues, plus rien n'a réellement de sens pour lui. Jim s'affaisse. Ontologiquement. Métaphysiquement. Il ne découvre pas, pour reprendre la référence de Léa Mead à « Tu m'aimes-tu » de Desjardins, qu'il veut changer de personnage, qu'il est animé par d'autres désirs que ceux dont il se croyait fait, il abandonne son être historique. Lui apparaît alors une évidence. Malgré ce néant où il a sombré, il vit, et cette vie se suffit. Sa mère, en l'accouchant, l'avait fait entrer dans le monde, c'est-à-dire dans l'histoire. Il inaugurerait ainsi la première époque de l'existence, celle du récit. Mais cela n'était pas encore vivre. Il fallait l'effondrement du récit de soi pour qu'il la découvre. Maintenant, il naît. Or, avant la naissance, il n'y a rien. Il faut commencer par naître pour que tout commence. Elle est commencement radical. *Naître à la vie* après s'être abandonné historiquement est ce que nous appelons : ressusciter. Ressusciter veut dire n'avoir pas d'autre horizon, dans sa vie, que la vie. Le Christ ressuscité, c'est celui qui n'a plus devant lui que la Vie, la vie sans fin, éternelle.

Semeur de paraboles⁵

L'idée d'éternité, inséparable de la résurrection dans les Évangiles, est une manière d'affirmer le caractère indépassable de la vie. La mort n'existe que pour ceux qui regardent par-dessus la vie qu'ils sont en train de vivre pour embrasser du regard un temps historique. Mais quand on se tient à la vie vécue, la mort est absente. Bien sûr, « quand on meurt, on meurt », mais « tant qu'on vit, oui, on vit [...] » écrit Jack Kerouac dans *Sur la route*⁶. Vérité abyssale et évidente qui défie toutes les « [...] menteries de Harvard ». L'être humain, comme tous les vivants, est prisonnier de la vie. Nous ne sommes pas condamnés à mourir mais à vivre. Seulement substituer l'omniprésence de la vie à celle de l'histoire ne résout pas, par un coup de baguette magique, pourrait-on dire, la question du sens. Une fois que Thoreau écrit, le lendemain de son arrivée dans les bois de Walden : « Je suis venu ici pour vivre », tout reste à faire. Car il ne sait encore nullement de quoi est faite cette nouvelle existence. Tant qu'on ne dit pas à quoi s'occupe celui qui ne veut que vivre, à quelles occupations se livrent ceux qui mettent la vie, et non l'histoire, à l'horizon de la vie, notre proposition risque d'entraîner de multiples contresens. Celle, par exemple, qui verrait dans notre propos une injonction à « vivre au présent » au sens habituel du terme. Rien n'est plus opposé à notre idée. Cesser de donner un sens historique à son existence, ne plus œuvrer pour

5. À la question que se pose Thoreau de savoir pourquoi il cultive des haricots, il répond : « [...] peut-être, parce qu'il faut à certains travailler dans les champs, quand ce ne serait que pour les tropes et l'expression, afin de servir à quelque fabricant de paraboles un jour. » Henry David Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois*, traduction de Louis Fabulet (1854), texte mis en ligne sur <http://www.ebooksgratuits.com>, 2011, p. 172.

6. « Le fond de la question, écrit Jack Kerouac, c'est que quand on meurt, on meurt, et pourtant tant qu'on vit, oui, on vit, et ça, c'est pas des menteries de Harvard. », Jack Kerouac, *Sur la route. Le rouleau original*, traduit par J. Kamoun (Paris : Gallimard, 2010), p. 296.

conquérir la gloire, ne revient pas à « jouir de la vie »⁷. Naître à la vie après être né à l'histoire n'est pas une affaire de conversion psychologique. On n'abandonne pas la constitution historique de soi, que toute l'époque moderne continue d'encourager, par une contorsion de l'esprit, en décidant par exemple qu'à partir de maintenant on va s'immerger dans la vie. On change d'horizon grâce au *faire*, en changeant la nature des gestes et des occupations qui composent les jours. C'est pourquoi Léa Mead se porte au cœur de notre propos quand elle demande quelles sont les tâches associées à notre salut⁸. Alors que le désir de postérité prescrit des actions connues de tous, que chacun sait ce qu'il doit faire s'il veut laisser sa trace dans l'histoire, les occupations de celui ou celle qui ne veut que vivre restent obscures. Elles apparaissent plus clairement si on prend pour modèle l'existence d'Adam et Ève dans le Jardin d'Éden. Ils l'entretiennent. Mais que veut dire « prendre soin d'un jardin qui pousse pour ainsi dire lui-même », demande Léa Mead ? La question posée ici ne porte pas d'abord sur le contenu de l'action, mais sur la signification même de « faire ». Qu'entend-on par agir quand l'action d'Adam et Ève n'accomplit rien ? En un certain sens, ne pas agir. Comme au début du *Banquet* de Platon, la notion de « faire » se brouille. Ceux qui pensent agir, qui entreprennent en vue d'atteindre des objectifs, comme les marchands, en réalité, ne font rien ; et celui qui ne fait rien, comme Socrate, est en réalité le seul qui fait ce que sa condition réclame. De même dans notre propos, ceux qui agissent, qui inscrivent leur vie dans un récit fait de quêtes à accomplir, en réalité se trompent sur l'action de vivre ; et ceux qui s'occupent de vivre n'accomplissent rien.

Nous ne pouvons, là encore, pas mener la réflexion qui s'impose sur ce que nous entendons par absence d'action. Il faudrait expliquer comment on peut se tenir pour ainsi dire en amont de son commencement sans entrer dans le temps de la réalisation⁹. Il faudrait expliquer en outre comment une vie peut échapper à l'emprise du faire, puis dire à quoi s'occupent concrètement ceux qui ne font rien. Contemplant-ils, comme les Pères du désert, une sphère éternelle et divine ? Se laissent-ils, à longueur de journée, absorber par la beauté de la nature ? La vie ordinaire consiste-t-elle, comme le suggère Léa Mead, à s'immerger dans une expérience esthétique ? Tournons-nous, pour éclairer un peu notre proposition, vers la vie que mène Thoreau dans les bois

7. Nous ne pouvons argumenter cette opposition dans nos pages. Cela demanderait de montrer que la notion de « présent » impliquée par la jouissance n'est pas la même que celle engagée par notre propos. Le « présent » dans lequel Thoreau inscrit son existence quand il cultive son champ de haricots n'est pas le même que celui de quelqu'un qui, par exemple, jouit d'un verre de vin. Nous renvoyons, pour commencer à construire cette différence, au texte de Lévinas, « Les Nourritures » », conférence du 16 février 1950, dans *Paroles et silence et autres conférences inédites au Collège de France* (Paris : Grasset/IMEC, 2009), p. 155-172.

8. Elle écrit : « Toutefois ce n'est pas n'importe quelle tâche qui constitue une forme de salut. »

9. Cette analyse occupe le dernier chapitre de *S'affranchir de l'histoire. Destin philosophique des Français d'Amérique du Nord* (Montréal : Boréal, 2025).

de Concord qui, dans son indolence¹⁰, semble imiter celle d'Adam et Ève au paradis. Comme eux, il se s'entretient avec la nature. On le trouve notamment occupé à sarcler son champ de haricots. Dans le chapitre qu'il consacre à cette activité dans *Walden*, il écrit : « J'en vins à aimer mes rangs, mes haricots, tout en tel surplus de mes besoins qu'ils fussent. [...] Mais pourquoi les cultiver ? Dieu seul le sait. » Comme le premier homme et la première femme, Thoreau ne cultive pas son champ par nécessité. Quelques paragraphes plus loin, il précise : « Non qu'il me fallût des haricots à manger [...] ». D'où sa question « pourquoi les cultiver ? ». Car non seulement il y consacre son attention, son temps, mais il reconnaît que semer et sarcler sont pour lui une nécessité impérieuse. Il écrit : « Je ne lus pas de livres le premier été ; je sarclais des haricots. » Qu'avait-il donc à apprendre d'eux ? ¹¹ La réponse apportée par Thoreau peut être divisée en deux temps. Le premier est celui de l'immersion dans la vie concrète. Il avait d'abord à apprendre d'eux ce que signifie s'occuper concrètement de vivre ; que la vie demande d'abord de se construire une cabane pour se protéger du froid et de la pluie, de cultiver la terre pour se nourrir. Le livre *Walden* se déploie en cercles concentriques autour du noyau de toute existence : la conservation de la chaleur, la nourriture, la dépense physique, le repos. On n'entre pas dans une vie qui cherche le sens de la vie dans la vie même, par la contemplation, un livre d'Homère posé sur les genoux, mais par l'habitation et le repas. Cette première affirmation est pourtant source de confusion. Elle fait croire que la vie coupée ras, réduite à sa plus simple expression, se confond avec la survie. Or cette équivalence égare. D'une part, elle laisse penser que le soin de la vie n'est que le point de départ de l'existence, qu'une fois la maison construite et le champ cultivé, Thoreau pourra se consacrer à d'autres activités. Et d'autre part, on considère ces premières occupations comme faisant signe au-delà d'elles-mêmes, vers ce qui serait véritablement vivre. En associant les premières occupations de Thoreau à la survie, on semble prévenir déjà que la vie seule ne suffit pas, qu'elle doit être augmentée ; que cultiver des haricots ne serait qu'une prémisse à la lecture d'Homère. L'expérience menée par Thoreau incite au contraire à affirmer que celui ou celle qui prend la vie comme horizon de sens n'a rien d'autre à faire que faire pousser des haricots. Et c'est pour écarter d'emblée l'idée de survie qu'il ajoute immédiatement qu'il n'en a pas nécessairement

10. Thoreau écrit : « Mes jours n'étaient pas les jours de la semaine portant l'estampille de quelque déité païenne, plus que n'étaient hachés en heures et rongés par le tic-tac d'une horloge ; car je vivais comme les Indiens Puri, dont on dit que "pour hier, aujourd'hui et demain ils n'ont qu'un seul mot, et expriment la diversité de sens en pointant le doigt derrière eux pour hier, devant eux pour demain, au-dessus de leur tête pour le jour qui passe". Ce n'était autre que pure paresse aux yeux de mes concitoyens, sans doute ; mais les oiseaux et les fleurs m'eussent-ils jugé suivant leur loi, que point n'eussé-je été pris en défaut. » Thoreau, *Walden*, p. 119.

11. Il écrit « [...] Qu'apprendrai-je des haricots ou les haricots de moi ? », Thoreau, *Walden*, p. 165.

besoin pour manger. Il en a besoin pour sentir le poids et la résistance de la terre, la chaleur de l'été, la tension dans ses bras, son corps fatigué, pour voir des haricots là où ne poussait que de l'herbe. Il en a besoin pour nourrir ses perceptions et ainsi ne pas rompre l'équivalence entre vie et vie sensible. Prendre la vie pour horizon de sens veut dire d'abord s'appliquer à sentir, à aiguïser ses perceptions. Construire sa cabane, travailler aux champs, mesurer la profondeur d'un lac, se déplacer dans les bois est une manière de dresser partout autour de soi les murailles de la vie sensible. Alors que ceux qui agissent remettent le sens de leur existence entre les mains de l'histoire, ceux qui se tournent vers l'ordinaire l'enfouissent dans leurs perceptions. Les premiers, comme on l'a indiqué, s'appliquent à *raconter un récit*, les seconds, comme on va le voir, à *dire ce qu'ils ont perçu*.

Vient alors le second temps de l'expérience de Thoreau. À la question de savoir pourquoi il cultive son champ de haricots, il répond d'abord qu'il n'en sait rien. « Pourquoi les cultiver ? Dieu seul le sait. » Alors que l'action, accrochée à une finalité historique, demande une raison, ou une intention, pour avoir un sens, les occupations de Thoreau auraient pour elles l'évidence des comportements sensibles. « Dieu seul le sait » signifie, « mes occupations sont sans pourquoi ». Il fait ce qu'il fait parce que cela lui vient spontanément, s'impose à lui. Ne faire que ce à quoi on est poussé, sans raison, sans résistance, suivre la pente qui s'offre de façon naturelle, est la première réponse qui lui vient. Mais « Dieu » résout la question du sens en la supprimant. Or cette interrogation ne peut être évitée ou évacuée. La présence même de Thoreau dans la forêt de Walden l'en empêche. Car s'il avait pu régler la question du sens en l'abandonnant à Dieu, il n'aurait pas eu besoin « d'acculer la vie dans un coin » afin de savoir « ce que ça fait de vivre ». La vie naturelle charrie *naturellement* la question du sens¹². C'est pourquoi Thoreau ajoute : « [s]i malgré tout, il fallait trouver une raison [...] » aux occupations de l'existence ; si malgré tout, il devait dire pourquoi il cultive son champ de haricots, il répondrait « [...] pour les tropes et l'expression, afin de servir à quelque fabricant de paraboles un jour. » Stanley Cavell, dans son livre *Sens de Walden*, parle de « [...] capter leur message »¹³. Les arbres, les plantes, les animaux parlent. Les êtres humains ont à apprendre d'eux des tropes, des paraboles, des expressions. Bien qu'a priori obscure, l'expérience décrite par Thoreau est banale. Une falaise battue par la mer, une rivière en contrebas du sentier, une cohorte de libellules qui volent au-dessus d'un étang fait naître des perceptions qui sont autant de phrases formulées à soi-même. Le promeneur peut associer, par exemple, l'immobilité de la roche, la hauteur des arbres

12. Cette proposition devrait être longuement justifiée. Nous nous y emploierons dans un lecture ultérieure des textes de Jacob von Uexküll sur le monde animal, dans lesquels il montre que l'activité perceptive elle-même est inséparable de la question de la signification.

13. Stanley Cavell, *Sens de Walden*, traduction de Bernard Rival et Omar Berrada (Courbevoie : Théâtre Typographique, 2007), p. 28.

ou le silence du lac à la petitesse de son existence, à la fugacité ou à l'éternité de tout ce qui est. Il peut penser à Homère, ou se rappeler un visage d'enfant. Il peut se demander si le silence qu'il perçoit est le même que celui qui règne dans les espaces insondables de l'univers, ou le même encore que celui que le compositeur ménage entre deux notes. Il peut même, s'il est un peu poète ou philosophe, ordonner ses pensées, les noter. Le message des haricots réside dans les phrases qui naissent dans l'intimité de celui ou celle qui instaure avec eux, en semant, en sarclant, en arrosant, une proximité. Entendre ce qu'ils ont à dire, c'est se mettre à l'écoute des pensées qu'ils font naître. Ces phrases, paraboles, poèmes façonnent l'espace de l'intimité perceptive, expriment ce que le monde de la vie signifie pour tel ou tel vivant. Le *Journal* de Thoreau, sa description du mont Katahdin, des forêts du Maine, de la rivière Merrimack, peignent un paysage de significations qui n'a pu lui apparaître que parce qu'il a pris la vie pour horizon. En exprimant ainsi le sens que les choses ont pour lui, il ne se distingue pas des autres êtres vivants. Il fait ce que fait le crabe quand il indique par son comportement que l'anémone de mer signifie pour lui « nourriture » ou « habitat »¹⁴. Le sens de la vie vécue à même la vie réside dans la découverte de sa manière propre de donner une signification au monde. Au lieu que tous visent le même horizon de sens qui est d'entrer dans l'histoire, chaque vie humaine a pour finalité naturelle de mettre à jour sa singularité perceptive. De même que chaque espèce animale expérimente en vivant les significations façonnées par sa constitution organique, chaque être humain a à découvrir sa manière propre de percevoir le monde; manière dont il ne sait rien, ou très peu, tant que le sens de son existence est accaparé par l'histoire et qu'il s'occupe d'agir afin de faire de lui-même un personnage de récit.

Percevoir n'est pas agir. Thoreau, quand il cultive son champ de haricots, quand il descend le fleuve Merrimack ou mesure la profondeur du lac de Walden, ne fait rien d'autre que demander à ce qui l'entoure : « As-tu quelque chose à me dire ? » « Existes-tu pour moi ou sombres-tu dans l'indifférence des choses abstraites ? » demandent tour à tour Piotr et Jim à la roche qui transperce les eaux du fleuve. « Cela me parle », dit le premier comme la pierre et le lac murmuraient à ses oreilles une musique qu'il pouvait chanter. « À moi, ça ne me dit rien », répond l'autre qui n'entend rien. Chaque élément de réalité est comme une mélodie que l'un entend et l'autre pas. C'est une question de disposition sensible, de constitution perceptive, de contrepoints entre les êtres vivants¹⁵. On entre en résonance, ou pas, avec ce que l'on

14. On trouve une analyse des comportements de la vie animale en termes de significations dans les travaux de Uexküll, notamment dans *Mondes animaux, monde humain* et dans *Théorie de la signification*. L'examen du cas particulier du crabe est mené dans Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, traduction de Philippe Muller (Paris : Denoël, 1965), p. 59.

15. Il faudrait là encore, développer longuement ce recours à l'organisation musicale pour expliquer le jeu des significations entre les êtres vivants. L'idée de composition, de mélodie,

rencontre. C'est là, comme si on l'a dit, le premier temps de la vie vécue hors du récit. L'être humain, ayant abdiqué son désir de renommée, interroge ce qui l'entoure. Vient alors le second temps. La couleur de la feuille, la striure de la pierre délivrent leur message. Ce sont les paroles que l'âme, attentive à ses propres perceptions, recueille. Bien qu'elle les prononce, ce ne sont pas les siennes. De même que le caillou dicte à la main qui le touche, le rugueux, le dur, la forme des vagues qui composent sa surface, l'image qui vient à Thoreau à la vue des étoiles, de guerriers grecs assis au pied des remparts de Troie, n'est pas la sienne. Les mots que la nature lui dicte sont des paraboles, des poèmes dont la signification lui échappe en partie. Les étoiles, la mousse, le huard ne parlent pas la langue du concept. L'âme qui prend en note leur message recueille les mots d'un langage qu'elle ne parle pas encore. Ces guerriers en cercle qui surgissent de la voûte étoilée sous les yeux de Thoreau, que signifient-ils pour lui ? Il ne peut le savoir qu'en reprenant l'image, en l'interrogeant, en ajoutant d'autres phrases aux paroles qu'il vient de prononcer dans l'intimité de son âme. Ainsi court-il indéfiniment après la signification de ce qu'elle se dit à elle-même. À Léa Mead qui demande à quoi s'occupent ceux qui mènent une vie à l'image d'Adam et Ève, nous proposons de répondre avec Platon : au dialogue silencieux de l'âme avec elle-même. Avec cette différence peut-être que ce dialogue n'est pas un face à face avec soi-même afin d'aboutir à un accord avec soi, mais la reformulation jamais achevée du sens que notre perception donne au réel. Adam et Ève, interrogés sur ce qu'ils font au paradis, répondraient peut-être qu'ils ne font que dialoguer avec ce qu'ils sentent. Ils diraient qu'ils prolongent l'odeur du Jardin, la couleur de ses fleurs, la courbure de ses fleuves, en paroles singulières. Ils diraient qu'ils ajoutent toute l'étendue de leur âme à la superficie de l'Éden. *Ils continuent, prolongent l'espace du Jardin en territoire de sens.*

Devenir un territoire immatériel

Cette dernière proposition, avancée ici à titre programmatique, permet peut-être d'aborder, autrement que par le récit, la question de la mortalité humaine. Car c'est bien notamment pour enjamber leur mort que les êtres humains se tournent vers la postérité historique. En quoi l'abandon du récit n'est-il pas

de symphonie, de contrepoint, est absolument centrale dans les analyses mises en place par Uexküll dans sa *Théorie de la signification*. Citons seulement, à titre indicatif, cet extrait : « Tous les sujets organiques et leurs mélodies d'organes composent ensemble la symphonie de l'organisme du chêne ; une symphonie que l'on peut aussi considérer comme l'image originelle du chêne, comme son archétype. Tout ce processus [...] se trouve sur le même plan que toute composition musicale. [...] Tout comme deux voix doivent s'harmoniser note pour note et point pour point dans un duo, les facteurs de signification et la mise en valeur des significations entretiennent dans la nature des rapports contrapuntiques. Nous comprendrons mieux le développement de l'être vivant si nous parvenons à en tirer une théorie de la *composition naturelle*. » Jacob von Uexküll, *Théorie de la signification*, traduction de Philippe Muller (Paris : Denoël, 1965), p. 130.

seulement une abdication devant la mort ? En quoi renoncer à la postérité, s'en tenir à sa condition d'être vivant, sans rien ajouter à la vie, ne revient-il pas simplement à creuser sa finitude ? Il y a bien, dans ce que nous disons, la fin d'une aspiration à l'immortalité, d'une espérance. Cela, comme le remarque Denis Guénoun à la fin de son propos, teinte notre propos d'« une part irréductible de nostalgie ». Mais cette nostalgie bute peut-être à son tour sur l'idée que, quoi que nous fassions, et notamment en ne faisant rien, la vie humaine se transcende elle-même dans la recherche d'un sens. Le rapport à la mort n'est plus celui d'un face-à-face, d'un combat que seuls quelques-uns, héros ou génies, pourraient remporter en passant à l'histoire, mais celui d'une hétérogénéité paradoxale. En même temps que chacun meurt absolument, nous aimerions proposer l'idée que chacun expérimente une vie éternelle. S'il nous est permis un emprunt sauvage à Spinoza, nous dirions volontiers comme lui que, malgré l'inéluctabilité de la mort, et alors même que nous renonçons à la postérité, « [...] nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels¹⁶ ». Dans la mesure où une existence tente de donner du sens à ce qui l'entoure, elle donne naissance à un réseau de significations qui est à la vie organique ce que le triangle immatériel et purement mathématique est au triangle tracé sur une feuille de papier. Revenons une dernière fois à Thoreau. Il ne veut que vivre. Cela revient, avons-nous dit, à savoir quelles significations les choses ont pour lui. Elles lui échappent cependant. Elles veulent dire *quelque chose*, mais il ne sait pas exactement quoi. La signification claire des éléments qui entourent chaque être humain reste enfouie dans des perceptions qui ne sont pas en son pouvoir, et constitue donc pour lui un horizon de sens. Les paroles qu'il trouve pour le formuler sont les pas de sa pensée. Sa marche est sans fin. Il ne saura jamais exactement quelle est la signification du lac de Concord ou du plongeon du huard dans ce même lac, ou de la course des étoiles, ou des deux années passées dans les bois de Concord. Mais dans sa quête, il cartographie sa manière singulière de sentir. *L'Iliade* d'Homère, le *Voyage en Italie* de Goethe, la *wilderness*, mais aussi Joe Polish, son guide penobscot, les mots empruntés aux langues autochtones, deviennent les éléments d'un sens intime. Ils pointent vers une signification, et, ce faisant, balisent le territoire de sa singularité. Alex Therrien, le Canadien français dont il parle dans *Walden*, Ellen Sewall, dont son frère et lui sont amoureux, ne sont pas pour lui des réalités objectives, mais des signes, les toponymes d'un territoire immatériel. À l'individu façonné par une conception historique de l'être humain, nous proposons de substituer une singularité pensée en terme géographique. *Les gens ordinaires ne sont pas des héros mais des terras incognitas.*

16. On aura compris que nous ne convoquons pas ici la philosophie de Spinoza, même allusivement. Nous ne le prenons comme « un semeur de paraboles » auquel n'importe qui peut emprunter une phrase pour baliser le sens de ce qu'il cherche à dire. C'est pour marquer cet usage « ordinaire », non « scientifique » de l'expression spinoziste, que nous n'en donnons pas la référence précise.

Elles sont, si on peut le dire ainsi, le corps glorieux et naturel des êtres humains, leur vie appréhendée du côté du sens, saisie dans son éternité.

L'exemple de Thoreau pourrait cependant égaler. Car l'homme a écrit une œuvre. Et l'œuvre a une postérité. Nous voilà, pour finir, revenus à ce qui nous a paru être le cœur de cette *disputatio* : la possibilité de trouver le sens de la vie humaine ailleurs que dans l'histoire. Il faut, pour clarifier le sens de notre proposition, imaginer que Thoreau n'a rien écrit et que, fidèle au dialogue *silencieux* de l'âme avec elle-même, il se soit tu devant la postérité. Il n'en aurait pas moins façonné ce même territoire que nous venons d'évoquer. Car les éléments de sens qui le composent et qui jalonnent ses œuvres étaient aussi présents dans ses conversations avec ses amis ou avec les gens qui le visitaient dans sa cabane. Ses paroles, ses gestes, la direction et le lieu de ses promenades, son intérêt pour les arbres, tout cela n'exprime pas moins que ses poèmes, sa manière singulière de chercher le sens que les choses ont pour lui. Ce ne sont d'ailleurs pas ses écrits, mais sa vie même, qui a éveillé la curiosité des marchands. C'est par elle qu'il est pour eux singulier. Le territoire immatériel vers lequel nous faisons signe se déploie à même la vie. Consigner dans un livre, comme il le fait, sa descente du fleuve Merrimack, c'est vouloir, en plus d'explorer son propre territoire, en dessiner soi-même la carte ; c'est vouloir, expliquer soi-même ce qu'on a voulu dire. Que Thoreau écrive ou non, qu'il fasse ou non la carte du réseau signifiant qu'il arpente en vivant ne change pas la nature de cette éternité dont nous tentons de préciser le sens. L'un ou l'autre, il sème des paraboles. Là est l'essentiel. Sa vie, ses conversations, ses écrits sont des paroles qui ont vocation à devenir un élément de sens dans d'autres territoires. Telle est peut-être la manière la plus prosaïque de comprendre la résurrection du Christ. Ressusciter veut dire s'inviter irrésistiblement, comme élément de sens, dans le dialogue d'une âme avec elle-même, être emporté dans les gestes, les paroles d'un être vivant. La mort et la résurrection du Christ signifient peut-être ceci : il faut entrer dans le silence radical, celui de la mort, pour semer des paraboles, c'est-à-dire pour qu'un autre parle à son tour et emporte ce qui a été dans la composition de son territoire perceptif. Ainsi la mort anonyme des gens ordinaires se prolonge-t-elle dans la vie en devenant exclusivement *vie du sens*. Ce silence de la mort détache de la vie organique le territoire immatériel de la singularité pour le confier à la vie et à la parole de ceux qui vivent et parlent.

Conclusion

La possibilité de trouver un sens non historique à l'existence humaine nous a paru être la difficulté majeure soulevée par Denis Guénoun, Thierry Layani et Léa Mead. Nous n'avons pas tant voulu, dans notre réponse, contrer leurs objections, que tirer le fil de leur propre pensée. Nous avons voulu dialoguer avec la façon singulière qu'ils avaient de donner sens à certains éléments du livre *Territoire de l'ordinaire. Être en Amérique*. Cet aller-retour pourrait ne pas avoir de fin. Il est le don que chacun fait aux autres de paroles susceptibles de résonner avec sa manière de percevoir les choses. Il est le miracle de la vie ordinaire.