

LE BERGER DE L'ÊTRE, LE HEROS ET LE SAINT: SOLUTIONS AU PHENOMENE MIGRATOIRE?

SHEPHERD OF BEING, THE HERO AND THE SAINT: MIGRATORY PHENOMENON SOLUTIONS?

Claire Bressolette*

Résumé:

Le phénomène migratoire n'a pas que des causes économiques et politiques, mais aussi et surtout philosophiques. L'auteur propose d'analyser philosophiquement le rapport entre le sujet et l'objet, selon trois modes de penser l'homme: le berger de l'être, pour Heidegger, l'homme du sacrifice pour Patočka, et le saint pour Maritain. Avec ce dernier, le plan éthique, articulé sur le plan ontologique permet de poser les bases d'un humanisme intégral à redécouvrir comme pensée du vivre ensemble de l'homme contemporain, à partir de la contemplation et d'une intégration de la subjectivité dans le rapport à l'objet.

Mots clefs: phénomène migratoire, nature de l'homme, éthique, ontologie, bien commun

Abstract:

The migratory phenomenon has not only economic and political causes, but also and most of all philosophical ones. The author suggests analyzing philosophically the relationship between the subject and the object, according to three ways of considering man: the shepherd of the being for Heidegger, the man of sacrifice for Patočka and the saint for Maritain. With the last one, the ethical level, articulated on the ontological level, allows the laying of the foundations of an integral

* Claire Bressolette, professeur de lettres au lycée Clemenceau, Montpellier, France, enseigne à l'Institut Français de Cluj-Napoca. Licenciée en philosophie et théologie, elle prépare un doctorat sur Jacques Maritain à l'Université Babeş Bolyai de Cluj-Napoca. Elle est également titulaire d'une médaille d'or en orgue.

Contact: augildom@gmail.com.

humanism to be rediscovered as the thought of life together for contemporary man, through contemplation and an integration of subjectivity in relation to the object.

Keywords: migratory phenomenon, man's nature, ethical, ontological, common good

1. Les flux migratoires ou la convocation de l'éthique

Le phénomène du flux migratoire met en question notre monde comme aucun événement ne l'a fait jusqu'ici. Les goulags et camps d'extermination ont montré la limite d'une civilisation, ébranlant tous ses fondements jusqu'au plan religieux, ébranlement cristallisé autour de la question de l'existence d'un Dieu après Auschwitz. Les flux migratoires montrent la limite, non plus d'une civilisation mais de la globalisation, et posent en deçà de la question de Dieu, celle de l'homme, autant pour ce qu'il est devenu dans la figure du migrant désespéré au point d'envisager une survie dans un exil incertain, en balance égale avec les risques de mort, que dans la figure de l'homme civilisé, lui-même phagocyté par les données de l'économie, des lois, politiques, sociales, et administratives, et de sa propre difficulté à vivre. L'un frappe à la porte, l'autre se trouve dans une incapacité factuelle et non intentionnelle, de lui ouvrir. Tous deux sont tributaires d'un immense rouage qui pose la question d'un retour du *Fatum* antique, via le caractère apparemment inéluctable de ce phénomène migratoire, révélateur d'un fonctionnement mondial qui oblige à repenser la définition de l'homme.

Si les solutions de meilleure répartition des denrées, de diminution de la consommation carnée, de réductions des besoins de l'homme occidental ne sont pas appliquées, c'est d'abord, nous semble-t-il, en deçà des freins politiques, économiques et financiers, pour des raisons philosophiques comme nous aimerions l'esquisser ici. Le retour de l'éthique dans la réflexion de Judith Butler nous paraît à cet égard tout à fait symptomatique:

«La question éthique me semblait une manière de fuir la politique, ou de la rejeter; mais je ne vois plus aujourd'hui les choses de la même façon. Je pense que les situations de pouvoir donnent naissance à des problèmes éthiques, et je ne crois

pas, par conséquent, que la politique et l'éthique constituent des domaines radicalement hétérogènes. Je refuserais toute distinction absolue entre eux.»¹

Repenser Aristote dans le monde d'Adorno, telle est l'orientation suggérée à partir d'une réflexion sur l'homme dans son état minimal d'humanité, où cependant, comme en témoignèrent les rescapés des camps de concentration, l'humain peut toujours se dire:

«Dans les conditions contemporaines de l'émigration forcée, des populations entières vivent aujourd'hui privées de l'assurance d'un futur, comme de celui d'une continuité de leur appartenance politique, et ressentent au quotidien les atteintes de néolibéralisme dans leur chair.[...] En d'autres termes, dans les situations de danger et de précarité extrêmes, les dilemmes moraux ne disparaissent pas ; ils demeurent justement dans la tension qui oppose la volonté de vivre et la volonté de vivre d'une certaine manière avec les autres. Fût-ce donc sous une forme minimale et vitale, raconter ou écouter une histoire, c'est encore «mener une vie», puisque cela revient à affirmer que nous pouvons, dans n'importe quelle condition, reconnaître la vie et la souffrance des autres.»²

En distinguant dans la notion de précarité, celle de «l'invivabilité», qui concerne les migrants parqués en attente d'une solution, Judith Butler met en perspective la question de la migration avec celle du statut de l'esclave, décrite comme une «mort sociale»:

«La question de savoir quelle est la meilleure vie possible (telle que je pourrais donc mener moi-même une bonne vie), si ma vie n'est pas considérée comme une vie, si elle est d'emblée traitée comme une forme de mort, ou si j'appartiens à ce qu'Orlando Patterson a appelé le royaume de la «mort sociale» à propos de la condition de vie des esclaves?»³

Penser ce qui fait l'humain à partir de cet extrême, ne nous semble pas séparable d'un autre aspect, en pleine expansion, du phénomène migratoire, et encouragé par les pays dans le cadre d'échanges linguistiques et culturels, comme, par exemple, ceux que financent les

¹ Judith Butler, *Qu'est-ce qu'une vie bonne?*, Paris: Éditions Payot&Rivages, 2014, p.8, citant une déclaration de 2006.

² *Ibidem*, pp. 75-76.

³ *Ibidem*, p. 72.

bourses *Erasmus*, échanges promus sous le vocable de «mobilité». Entre ces deux pôles de la «mobilité» promue en occident et de la «migration de l'invivabilité», se situe, au milieu, le phénomène migratoire que nous qualifions d'«exil consenti» pour une meilleure vie au plan économique, ce, de manière temporaire pour la plupart du temps, comme c'est le cas pour la migration roumaine en Italie, Espagne, France, et Angleterre où les parents partent, le temps de rassembler des fonds pour construire une maison pour leurs enfants confiés aux tantes, oncles et grands-parents.

Quoi qu'il en soit du degré de précarité, notamment pour le cas extrême de «l'invivabilité» et souvent pour celui de «l'exil consenti», ou, au contraire d'un degré de parfaite intégration à l'injonction néo-libérale de la «mobilité», les trois aspects du phénomène migratoire sont liés à la technique: les techniques de communications par internet, «skype», portables téléphones, semblent réduire les distances quasiment abolies par le développement des vols à très bas-prix.

À chacun des deux bouts de la chaîne, le rapport à la technique fonde la situation éthique de l'homme: par nonaccès à cette technique, ou par suréquipement. Par défaut, l'homme est «mort», par excès, est-il pour autant plus vivant?

On répondra que tout dépend du plan d'analyse, qu'il est possible d'être socialement mort, mais éthiquement vivant: toute la démarche de Judith Butler est de montrer que les plans sont imbriqués les uns dans les autres et que le plan politique ne peut être séparé de celui de l'éthique. Le débat sur la déshumanisation de l'homme n'est pas neuf. Le phénomène migratoire dans sa forme la plus dramatique est le symptôme le plus extrême qui soit d'une manière qu'a l'homme d'habiter le monde. Le néo-libéralisme mettant en lumière la volonté de maîtrise du monde par l'homme, peut être considéré comme la traduction, au plan philosophique, de la promotion du sujet aux dépens de l'objet. La ligne de partage entre sujet et objet est aussi celle qui marque l'avènement des temps modernes, caractérisés par celui du sujet. Peut-on penser un autre rapport entre objet et sujet, différent de celui qui donne la primauté à l'objet, comme dans la métaphysique de l'être, et de celui qui la donne au sujet comme dans l'idéalisme cartésien, relayé par celui de Kant, puis par les approches phénoménologiques? Telle est la question posée par le phénomène migratoire pris au sens large, englobant la mobilité promue pour l'homme

occidental, l'exil pour le pauvre, et la migration désespérée arc-boutée sur la mort, dont le phénomène croissant qui laisse l'homme occidental désarmé, est le signe d'une humanité parvenue à une extrémité indépassable et inacceptable quant à son propre fonctionnement.

Le drame des naufrages de migrants et de corps humains déposés par les vagues sur le sable des grèves, révèle, en négatif, celui de notre modernité qui a cependant envisagé la question de la nature de l'homme à travers trois pensées philosophiques qui proposent de le penser en tant que «berger de l'être», héros capable de sacrifice, ou saint.

2. Paris ou le village?

Est-il possible de lire dans la mise en garde heideggérienne de l'impact de la technique sur l'homme et de la perte de l'être, la revendication d'une transcendance, qui serait pensée chez lui à partir des présocratiques, et qui pourrait se rapprocher du débat engagé dans la Roumanie de l'entre-deux guerre sur la nécessité d'encourager ou non l'ouverture à l'occident? L'écart entre le village roumain et Paris regroupe celui entre l'homme qui vit dans l'univers de la transcendance, et celui qui n'y vit plus, cet état étant lié à la technicisation, à l'urbanisation, en un mot au progrès et à son cortège de figures de proue comme la raison, la science, le goût de l'exact et du nombre, etc.

L'unification de l'État national en 1918, propulse en effet la Roumanie sur la scène des nations modernes. La dimension internationale de l'avant-garde, dont la Roumanie fournira des artistes de renom, depuis Tristan Tzara jusqu'à Benjamin Fondane en passant par Brancusi, est corrélative d'une tension entre identité et ouverture à la modernité, ce que résume le discours d'entrée de Lucian Blaga à l'Académie, «Éloge du village roumain », où est souligné l'esprit roumain

«qui aspire à atteindre, par contemplation, un monde de stabilité, la curiosité scientifique, la soif d'épanouissement moral, le goût de l'action et du triomphe humain ne [trouvaient] trouvant pas de sens, tous ces éléments étant tellement typiques à la culture occidentale.»⁴

⁴ Daniela Dunca, «La dynamique des valeurs morales dans la citoyenneté», *La Citoyenneté*, actes du XXXIV^{ème} Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, (ASPLF), Louvain-La-Neuve/Bruxelles 21-25 août 2012, publiés par la Société Philosophique

La transcendance «naturelle» vécue quotidiennement dans le village roumain, identifiée par Lucian Blaga comme caractéristique de la Roumanie, interroge le bien-fondé de la poursuite du modèle occidental, passionné par la conquête du monde, ce, depuis la Renaissance, et, de manière plus aigüe, depuis l'essor du positivisme, des sciences et de l'industrialisation. Le paysan roumain nous semble pouvoir incarner la figure de l'homme «berger de l'être», en opposition avec celle de l'homme de la technique, pour reprendre les deux catégories heideggériennes.

Au plan de la culture, cette opposition prend une autre forme, celle du contenu opposé à la forme vide, à un jeu sans enjeu sinon de faire du monde une immense scène : c'est le point de vue de Constantin Noica sur la culture française fascinée par la référence à Voltaire.

«Mettons qu'un recueil de fragments de *Candide*, de *Micromégas* et le dictionnaire philosophique du grand Voltaire soient lus, par hasard, par quelqu'un qui ne sait rien sur ce grand Français. Que peuvent encore lui dire toutes ces blagues, qui ont quelquefois une grande importance historique, d'autres fois une valeur littéraire, mais qui ne traitent presque jamais du drame de l'individu d'ici et de maintenant, où que se place cet ici et maintenant dans l'espace et dans le temps? Ce sont des blagues réussies. Et après? L'intelligence et la verve de cet illustre érudit sont vraiment extraordinaires. Et à part cela?»⁵

La fascination pour le modèle français, et pour Paris, encore capitale internationale de la culture, même si New-York commence déjà à la faire vaciller comme centre de gravité, s'accompagne d'un flux migratoire tout à fait circonscrit et particulier: celui des intellectuels et artistes, dont la plupart ne font qu'un séjour à Paris. Le rapport au modèle français n'est pas sans un certain paradoxe : passer par Paris est la condition de la croissance culturelle et de la reconnaissance internationale de la Roumanie, et, en même temps, l'importation du modèle français freine le développement d'un caractère culturel spécifiquement roumain. D'un côté, on célèbre cette amitié filiale entre les deux pays où la France, est mère de

de Louvain, sous la direction de Jean-Michel Counet, Louvain-La-Neuve: Bibliothèque philosophique de Louvain, n°93, Peeters, 2015, pp. 571-576, p. 572.

⁵ Constantin Noica, «Voltaire și lectură unică», *Universul*, année LVII, no. 97, 8 avril 1940, pp. 64-65, in *Eseuri de duminică*, București : Humanitas, 1992, p. 65, cité par Ciprian Valcan, «La génération de Cioran et la critique du modèle culturel français», *La Citoyenneté*, p. 645.

la nouvelle Roumanie, instance tutélaire dont l'effervescence culturelle a permis l'avènement de l'âge d'or roumain,

– «tout ce qui est survenu nous a fait sortir de l'éternité!»⁶ –,

d'un autre côté, est déploré par Mircea Eliade, Constantin Noica, dans sa campagne menée contre l'esprit voltairien, non seulement la perte de profondeur, mais également celle de la spiritualité, toutes deux formant un empêchement à l'éclosion de la véritable identité roumaine, ce que ne manquera pas de souligner l'essayiste à l'influence considérable dans la période de l'entre-deux guerres, Nae Ionescu, parlant

«dans un article de 1926 de l'élimination du rationalisme cartésien afin de permettre le développement d'une nouvelle spiritualité»⁷.

Mircea Eliade se fait l'écho avec virulence, au plan littéraire, de la pensée de Nae Ionescu, prônant un détachement nécessaire vis-à-vis de la culture française, afin de retrouver la virilité d'une culture roumaine:

«Crétinisés, comme n'hésite pas à le dire dans des termes extrêmement durs Eliade, par un excès de sensibilité et de mentalité parisiennes, les intellectuels roumains [produisent] une culture efféminée, dépourvue des tensions et de l'extase de l'esprit, du courage de l'affrontement avec la folie et le désespoir, c'est une culture dépourvue d'héroïsme, une culture dominée par le sentimentalisme doux de la Moldavie, qui est mis sous le signe d'un romantisme 'issu de sang slave et de lectures françaises'.»⁸

Ce que donne à penser l'exemple roumain au plan de la matrice du phénomène migratoire, analysé ici dans sa forme la plus positive puisque la migration a lieu en vue d'un échange culturel et de l'accès d'un pays, – la

⁶ Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, București: Humanitas, 2008, p. 32, cité par D. Dunca, *Ibidem*, p. 573.

⁷ Nae Ionescu, «Sufletul mistic», *Cuvântul*, 31 iulie 1926, *Roza vânturilor*, pp. 23-24, cité par Ciprian Valcan, «La génération de Cioran et la critique du modèle culturel français», *La Citoyenneté*, pp. 641-653, p. 646.

⁸ Ciprian Valcan, «La génération de Cioran et la critique du modèle culturel français», *La Citoyenneté, ibid.*, pp. 644-645 citant M. Eliade, «Împotriva Moldovei», *Cuvântul*, no. 1021, 19 février 1928, pp. 1-2, in *Profetism românesc*, I, p. 88.

«grande» Roumanie de 1918 –, nouvellement né à son identité et à sa reconnaissance sur la scène mondiale de la culture, c'est au fond une exigence de transcendance. Si le rejet de la culture occidentale, et, tout spécialement, de l'apport français passe par une revendication nationaliste qui, dans sa requête de virilité, conduira vers des positions politiques extrémistes, c'est au fond la demande de séparation entre deux cultures, contre une fusion nivelante qui ne peut avoir lieu que par une survalorisation du signe sur le signifié, de la forme sur la matière, du quantitatif sur le qualitatif, en un mot, du rapport entre le sujet et l'objet. Comment ne pas percevoir dans la synthèse que Ciprian Valcan fait de la critique de Constantin Noica, le même argument qui ébranla le crédit fait à l'Europe civilisée, capable dans ses représentants SS, fins lettrés, philosophes d'envergure, et amateurs d'art, d'abattre froidement des millions de juifs, à savoir, la perte du sens de l'homme, pourtant placé, en tant qu'image de Dieu, au centre de la religion chrétienne – qui a façonné l'Europe –, dont la vertu théologale la plus fondamentale, la charité, en exprime l'importance puisque elle seule peut donner la véritable jauge de l'amour du prochain?

«Noica reproche au modèle français transplanté 'l'obscurantisme de l'intelligence vide', en considérant que, si dans le cadre de la culture française, une intelligence du type de celle de Voltaire peut être célébrée au nom d'un rationalisme parfaitement intégré et complètement assimilé, alors elle ne peut rien offrir à l'humanité en tant que contribution spirituelle, car elle est insensible aux drames et aux souffrances des individus concrets, en gardant sa pose sceptique et lucide, en se maintenant au-delà de toute interrogation fondamentale sur les sens et les mystères de l'être.»⁹

Le débat roumain, dans sa défense de la romanité du village, propose bien une expression de l'homme «berger de l'être», si l'on songe à la puissance poétique de ce folklore, à la permanence de pratiques de cultes «cosmiques» comme le sont les rites du mariage ou de l'enterrement, ainsi qu'à la revendication d'une transcendance, qui, sous la plume de Nae Ionescu, est aussi celle de Dieu trinitaire, même si sa défense de l'orthodoxie est liée à celle de la nation.

⁹ Ciprian Valcan, «La génération de Cioran et la critique du modèle culturel français», *La Citoyenneté*, p. 645.

Mais la limite de cette figure de l'homme comme «berger de l'être» est le caractère impersonnel de cet appel de l'être heideggérien: là s'arrête la comparaison avec la transcendance chrétienne qui est celle d'un Dieu personnel. La Roumanie, dans sa période communiste, peut cependant illustrer le deuxième mode d'être humain, celui de l'homme du sacrifice tel que le pense Jan Patočka.

3. Le sacrifice

Pour Lajos András Kiss, la réponse de Patočka «dans sa conférence au Congrès mondial de philosophie à Varna en 1973», pour «résister au monde technicisé», technocrate, marxiste et positiviste, réside dans son «interprétation particulière du concept de sacrifice»¹⁰:

«Il considère que le positivisme réduit tout à la fonctionnalité impersonnelle, dissimulant ainsi la question de la liberté et celle de la responsabilité. En radicalisant la conception de la technique de Husserl et Heidegger, Patočka s'efforce d'aider ses semblables à s'extirper de la dimension (horizontale) de l'espace-temps monotone et neutre du monde technicisé. Et c'est ici qu'apparaît le sacrifice, l'un des concepts clés du philosophe tchèque. Le sacrifice d'un individu pour une cause plus haute qui rompt avec la mouvance horizontale de l'histoire et appelle à la verticalité.»¹¹.

Est réaffirmée ici la nécessité du plan éthique comme sortie de l'impasse de l'utilitarisme et du totalitarisme, ce qui renvoie dos à dos le capitalisme et le communisme. L'éthique permet à l'homme de retrouver sa liberté par la résistance: «Résister à la clôture du sens au nom de la transcendance, c'est vivre conformément à l'éthique» affirme Richard Kearney¹². De fait, pour L. A. Kiss dont nous proposons ici des extraits de deux de ses articles,

¹⁰ Lajos András Kiss, «Une citoyenneté monstrueuse», *La Citoyenneté*, pp. 681-692, p. 690.

¹¹ *Ibidem*, pp. 690-691.

¹² *Ibidem*, p. 688, citant Richard Kearney, «La question de l'éthique chez Patočka», dans *Jan Patočka – philosophie, phénoménologie, politique*, Paris: Étienne Tassin; Marc Richir (eds.) Jérôme Millon, 1992, p. 203.

«Patočka¹³ pense percevoir l'esprit destructif du monde moderne technicisé et dans le capitalisme et dans le socialisme existant: 'C'est cette même métaphysique du mécanisme qui a rendu possible le phénomène social typique de notre temps, à savoir le capitalisme moderne : système qui provient d'une attitude objective extrême envers les affaires humaines, soumettant la condition humaine au calcul réglé et imposant un modèle mécanique des relations humaines'». ¹⁴

L'appel à une éthique qui fasse droit à la nature humaine prise en tant que telle et non réifiée en vue de buts utilitaires, est corrélatif d'une redécouverte de la dimension spirituelle, non au plan communautaire, mais personnel. Il s'agit d'affirmer la grandeur de l'homme dont la liberté est tronquée sans la dimension spirituelle.¹⁵ Avec Patočka, c'est la prise en compte de l'histoire qui réintroduit le rapport à l'objet dans ses deux formes, le monde et l'autre, posant d'une certaine manière l'éthique au premier rang dans la définition de l'homme de laquelle dépend l'ontologie, ce que résume R. Kearney:

«Le souci ontologique de l'être est subordonné au souci éthique de l'âme. Le sacrifice introduit le conflit, la lutte pour le bien.»¹⁶

¹³ Lajos András Kiss, «Le sacrifice et l'identité du sujet: Emmanuel Lévinas et Jan Patočka», *Bulletin*, vol. LXII, n°3/2010, 3-8, seria filologie, p. 3.

¹⁴ *Ibidem*, citant R. Kearney, *op. cit.*, p. 204.

¹⁵ *Ibidem*, citant R. Kearney, *op. cit.*, p. 205, «Les systèmes socialiste et capitaliste sont également dominés par la métaphysique du mécanisme. Aucun doute: tous les deux systèmes appartiennent à l'ère de la globalisation, tous les deux systèmes symbolisent l'essence de celle-là. [La résistance] n'est possible à construire que sur la base spirituelle intérieure constituant la base de l'esprit européen. Et cela exclut l'application de la morale à des fins tactiques. L'éthique est quelque chose qui, 'dans son essence même n'a rien de technologique, rien de purement instrumental'».

¹⁶ *Ibidem*, citant R. Kearney, *op. cit.*, p. 210, «Le concept du bien ne peut apparaître que sous forme de traces imaginaires dans l'expérience humaine intérieure de portée limitée. Cependant cela signifie aussi que sans activité intérieure la liberté est inaccessible à l'homme. La liberté est une sorte de lutte pour que l'homme puisse échapper à sa prison intérieure. La liberté se crée par l'imagination productive. [...] Le sacrifice se charge du souci du monde. Mais il ne répond pas à l'appel de l'être impersonnel heideggérien, mais à l'appel venant de l'histoire, à celui qui apparaît dans le visage de l'autre homme».

Avec des accents lévinassiens en ce qui concerne l'innocence du visage, l'homme du sacrifice est à la fois un homme de volonté et de vulnérabilité dans sa porosité au monde sans calcul:

«L'homme spirituel s'expose précisément au négatif ; sa vie est une vie à découvert.»¹⁷

La réflexion éthique peut évoquer la révolte de l'homme chez Camus, tout comme l'aboutissement de la pensée du soi chez Paul Ricœur, ceci n'étant qu'une preuve de plus que l'éthique a poussé ses limites aux confins de l'ontologie, du plan spirituel et anthropologique:

«Pour Patočka le sacrifice est l'acte moral de se perdre pour l'autre et de se retrouver soi-même comme un autre.»¹⁸

Ces aperçus de la pensée de Jan Patočka qui esquisse une épistémologie du sacrifice sans lien avec l'origine sacrée du sacrifice présente dans l'étymologie même du mot, se réfèrent en premier lieu à la résistance des opposants au régime communiste restés dans leur pays. Mais la sphère référentielle couverte par le sacrifice tel que le pense Jan Patočka n'exclut pas le sens religieux, au contraire, elle en est comme le substrat matriciel permettant, par exemple, l'intégration du sens chrétien, à savoir du martyr en tant que témoignage, selon le modèle des chrétiens des trois premiers siècles qui suivirent l'exemple du Témoin par excellence qu'est le Christ. Le phénomène migratoire ne décrit plus seulement une migration géographique, mais bien une migration intérieure, dont la migration physique ou pas n'est, au fond, qu'un épiphénomène. Ainsi peut également se lire l'exemple des réfugiés politiques dont le choix peut rester un sacrifice de «résistance et lutte», d'une manière tout intérieure, outre celui

¹⁷ *Ibidem*, citant R. Kearney, *op.cit.*, p. 247, «Celui qui se sacrifie doit être capable de décider raisonnablement sur les grandes questions de l'être et pour cela on peut le qualifier d'intellectuel. Il est certainement un intellectuel mais pas dans le sens le plus strict du mot, c'est-à-dire pas purement du point de vue sociologique».

¹⁸ *Ibidem*, citant R. Kearney, *op. cit.* p. 210, «L'homme du sacrifice personnifie aussi l'homme rebelle. Il semble qu'à ce point Patočka suit en partie la conception de Camus: pour lui aussi la révolte est une sorte d'*a priori* anthropologique. Dans la révolte l'existence s'expose constamment à la menace, puisqu'elle déclare son besoin d'être autonome notamment en exposant sa fragilité et sa vulnérabilité».

bien tangible de ceux qui sont chers, de la patrie natale et de l'ancrage dans une culture qui fait la personnalité de chaque homme.

Dès lors, si le plan éthique permet de sauvegarder ce qui fait l'homme, en dehors des conditions extérieures, les pires soient-elles, depuis celles des totalitarismes jusqu'à celles des migrants du XXI^e siècle, et si, de l'autre côté, le seul plan éthique permet à ceux qui ont leur part de responsabilité dans la maintenance de ces conditions, ainsi qu'à ceux qui sont spectateurs des migrations, de rentrer dans cette éthique du sacrifice, par une migration intérieure, alors comment expliquer la croissance du monde dans un sens si inégalitaire, voire cynique ? C'est que la pensée du sacrifice a été élaborée, nous semble-t-il à partir du totalitarisme communiste. Or la situation actuelle au plan mondial enregistre le phénomène de «la migration de l'invivabilité» comme une fatalité. Le monde de la globalisation s'apparentant ainsi à celui du monde antique marqué par le *Fatum* du destin et des astres, fait apparaître qu'il y a un manque, un impensé qui en l'occurrence concerne les trois phénomènes de migration décrits supra: celui du bien commun.

Être homme ne peut signifier seulement «dans n'importe quelle condition, reconnaître la vie et la souffrance des autres», comme l'énonce Judith Butler. Il y a davantage que la reconnaissance, il y a l'amour, cet élan qui prévient, veille, anticipe et s'incarne dans ce souci du bien commun. La conception du sacrifice selon le philosophe tchèque, ne prend pas en charge le monde au sens de bien commun, même si le «sacrifice introduit le conflit, la lutte pour le bien»¹⁹: lui manque sa dimension d'incarnation communautaire. Penser cette dimension n'est autre que la construction de la cité, d'où les liens étroits entre éthique et politique. Dès lors, le point de départ n'est plus celui de la lutte contre un régime politique totalitaire, y compris jusque dans ses formes extrêmes de dégradation de l'homme dans les goulags et camps de concentration, mais celui, positif, de la construction d'un monde. En ce sens le phénomène migratoire, appelle, de manière pressante, une pensée du bien commun à laquelle la figure du saint proposée par Jacques Maritain dans *Humanisme intégral*, offre une réponse.

¹⁹ Lajos András Kiss, «Une citoyenneté monstrueuse», *La Citoyenneté*, p. 691.

4. Le saint

Pour J. Maritain, l'apport de la modernité est celui de la prise de conscience du sujet de lui-même, ce qui induit un mouvement critique de la pensée. Avec la Renaissance, et l'avènement du sujet, c'est l'apparition de «l'âge réflexe», opposé à «l'ère sacrale» médiévale. L'originalité de la pensée de J. Maritain est de tenir compte de manière positive de ce passage marqué par l'anthropocentrisme moderne pour intégrer la subjectivité dans le rapport à l'objet, sur lequel se fonde le réalisme critique.²⁰

La figure du saint est toute intérieure, et si elle se rattache à celle du témoin au sens de martyr, c'est d'abord par une migration intérieure, qui a pour nom conversion permanente, non par un effet volontaire du sujet, mais par une ascèse préparatoire à la réception des dons du Saint-Esprit. Si le saint reste la figure exemplaire, tout homme est appelé, en vertu de son humanité, à cette construction de la «cité humaine», où

«L'œuvre commune n'apparaîtrait plus comme une œuvre divine à réaliser sur terre par l'homme, mais plutôt comme une œuvre humaine à réaliser sur terre par le passage de quelque chose de divin qui est l'amour, dans les moyens humains et dans le travail humain lui-même. Ainsi, ce serait pour une telle civilisation le principe dynamique de la vie commune et de l'œuvre commune, ce ne serait pas l'idée médiévale d'un empire de Dieu à édifier ici-bas, et encore moins le mythe de la Classe, de la Race, de la Nation ou de l'État. [...] Ce serait l'idée, – non pas stoïcienne ni kantienne, mais évangélique, – de la dignité de la personne humaine et de sa vocation spirituelle, et de l'amour fraternel qui lui est

²⁰ La philosophie réaliste est déconsidérée depuis la critique heideggerienne de la mort de l'être en raison d'une onto-théologie qui ferait un collage abusif entre Dieu et l'être. Le point de vue de Paul Ricœur insiste sur la dissociation faite entre l'être et Dieu par Thomas d'Aquin, au profit d'une convergence qui a été le socle de quinze siècles de pensée : « Nous sommes aujourd'hui les contemporains d'une mise en question radicale, sous le titre volontiers infamant d'onto-théologie, de ce qui, de la Patristique grecque et latine jusqu'à Leibniz et Wolff, demeura la conviction commune, à savoir que le Dieu de la Révélation mosaïque et l'Être de la philosophie grecque se rejoignent, sans se confondre jamais, au sein de l'intelligence de la foi. Cette conjonction a valeur d'événement fondateur à l'égard d'un développement historique étiré sur quinze cents ans et plus. Avant donc de dénoncer dans cette rencontre une confusion intolérable, voire une perversion scandaleuse, il est équitable de se demander comment un consensus aussi ample et aussi durable a pu se constituer. » in André Lacoque, Paul Ricœur, *Penser la Bible*, Paris : Éditions du Seuil, 1998, p. 347.

dû. [...] C'est là une œuvre ardue, paradoxale et héroïque; il n'y a pas d'humanisme de la tiédeur.»²¹

L'articulation de l'héroïsme et du saint n'est cependant pas sans poser problème, ce qu'a souligné Benjamin Fondane dans sa recension d'*Humanisme intégral*²²:

«Peut-être bien que le christianisme n'est pas si héroïque que M. Maritain le pense et qu'il n'a pas besoin de l'héroïsme. L'homme occupé de son salut n'est pas précisément le plus propre à tourner ses énergies vers un réalisme social. Quand le christianisme est héroïque, il agit en raison de forces éthiques puisées dans la croyance, plus ou moins consciente, que l'homme est sa propre fin à lui-même où il renonce à être un chrétien.»

L'héroïsme pour J. Maritain est celui de la sainteté, ascèse intérieure qui permet la vie contemplative dont l'action n'est qu'une surabondance. L'exemple de saints, tels Thomas More, lui permet de dégager,

«Un humanisme pour lui-même et conscient de soi, qui mène l'homme au sacrifice et à une grandeur vraiment surhumaine, parce qu'alors la douleur humaine ouvre les yeux, et est supportée en amour, – non dans le renoncement à la joie, mais dans une soif plus grande, et déjà l'exultation de la joie. Peut-il y avoir un humanisme héroïque?

Pour moi, je réponds oui. Et je me demande si ce n'est pas de la réponse à la question que dépendent avant tout les diverses positions prises par les uns et les autres en face du travail historique qui se fait sous nos yeux.»²³

L'œuvre de J. Maritain peut être lue comme le développement de ce qu'implique la figure du saint, qu'il s'agisse du domaine métaphysique, où la connaissance mystique de saint Jean de la Croix est l'ultime niveau d'intellection de l'être²⁴, ou de la loi naturelle connaturelle à tout homme

²¹ Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, Paris: Aubier, éditions Montaigne, Foi vivante, 66, 1968, p. 208.

²² Benjamin Fondane, «La philosophie vivante: l'humanisme intégral de Jacques Maritain», Bruxelles: *Le Rouge et le Noir*, n°28, 24-25 juillet 1937, in *Fondane Maritain Correspondance*, Paris: Paris Méditerranée, Cachet Volant, 1997, pp. 26-30, p. 30.

²³ Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, Paris: Aubier, éditions Montaigne, Foi vivante, 66, 1968, p. 12.

²⁴ C'est en effet l'objet de la quatrième partie de *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*.

que la sainteté permet de mener à sa compréhension la plus accomplie. L'originalité de sa pensée vient du primat de la contemplation sur l'action, qui permet à celle-ci d'être bonne parce qu'elle s'ancre dans un «en deçà» d'elle-même. La contemplation, ou «contemplation sur les chemins» selon l'expression de Raïssa son épouse, est le régime normal de l'homme croyant; elle débouche sur une implication temporelle en radicale opposition avec

«Le titanisme de l'effort humain [qui] est la grande idole de notre temps»²⁵

Comment élaborer ce bien commun depuis la singularité de chacun dans un monde si technicisé qu'il favorise ce retour du *Fatum*, précisément parce que les mêmes gestes sont requis de chacun pour rendre opératoire ce monde de l'autoroute, de l'ordinateur, des codes, des clés et des aéroports? Même si la réponse de J. Maritain date de 1965, elle reste un repère, proposant le rayonnement comme critère au lieu du résultat et de l'efficacité. Elle pose le qualitatif en place du quantitatif, l'infime au lieu du titanisme, l'implication dans chaque instant en remplacement du cynisme de la volonté de puissance. Ce rayonnement s'articule sur la différence entre «agir en chrétien» et agir «en tant que chrétien», où la notion de bien commun, pour «agir en chrétien», est appréhendée à partir de ce qui est «commun à tous», à savoir,

«[le] rayonnement de l'Évangile à travers la tâche quotidienne elle-même. Alors le véhicule par lequel passera ce rayonnement, ce pourra être parfois un simple mot fraternel, un regard, un geste, la façon spontanée de réagir à un événement, un de ces signes presque imperceptibles (et tellement plus importants qu'on ne croit d'ordinaire), un de ces «microsignes» de la physique de l'âme qui s'enregistrent dans l'inconscient, et que le prochain perçoit avec une si redoutable infailibilité.»²⁶

De même que le sacrifice pensé par Jan Patočka pouvait servir de terreau nourricier pour une compréhension chrétienne, de même ici, et inversement, la pensée du rayonnement chrétien peut servir de matrice

²⁵ Jacques Maritain, *Le Feu nouveau, Le paysan de la Garonne*, préface et dossier critique de Michel Fourcade, Genève: Ad Solem, 2007, p. 325.

²⁶ *Ibidem*, p. 297.

pour une lecture non chrétienne du rayonnement, lecture qui s'arc-boute sur ce bien déjà commun aux hommes, leur propre humanité, que seule une migration résolue vers ce qui la caractérise, la relation à l'autre, traduite par le souci du bien commun au plan de la cité, fera advenir. C'est bien en effet par ce rayonnement qui frappa ses contemporains, que J. Maritain, par exemple, fut remarqué du Général de Gaule lors de leur rencontre à New-York en 1942, et qui lui valut sa nomination à l'Ambassade de France près le Vatican à Rome de 1945 à 1948. Le rayonnement dans le « microsigne » reste inséparable de sa réflexion, notamment sur la loi naturelle, à partir de laquelle il élaborera une vision des droits de l'homme qui ne sera pas sans influencer la Déclaration universelle de 1948.

5. Conclusion

Peut-il y avoir pire dégradation de l'homme que la situation des migrants obligés de consentir à ce saut dans le « peu probable » d'une vie meilleure, non pas au seul plan des conditions matérielles, mais à celui de leur humanité? Le titanisme ne peut répondre: des philosophes d'horizons variés ont étiré, pour ainsi dire, le champ de l'éthique, tant la question est brûlante pour notre humanité. La réponse de J. Maritain est celle qui sort de la dichotomie de l'objectivité ou de la subjectivité. Il intègre l'apport de l'histoire, en l'occurrence de l'époque réflexe qu'est la modernité, pour penser non plus Aristote dans les catégories d'Adorno, mais Aristote à l'âge réflexe, autrement dit, une relation autre entre sujet et objet, dont la contemplation est le fondement. Engageant une épistémologie de la connaissance fondée sur la non-transitivité²⁷, ce qui entraîne une reconsidération du titanisme, de la fascination pour l'exact, pour le fait comme preuve scientifique et pour la volonté de maîtrise, il propose une philosophie qui est davantage celle de la relation entre sujet et objet, relation qui au-delà du plan métaphysique, est celle de la charité, que celle

²⁷ Jacques Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris: Nouvelle Librairie Nationale, Bibliothèque française de philosophie, 1926, p. 50, «Le caractère le plus foncier du connaître, c'est qu'il est une activité, et une activité immanente, je veux dire qui ne consiste pas à agir sur autre chose ou à produire un terme. [...] Connaître une pierre ou un arbre n'est pas faire cette pierre ou cet arbre, ni agir sur leur être propre pour le modifier, ni agir sur notre être propre pour le modifier à leur occasion».

d'un thomisme rigide dans lequel on le range malgré ses propres invectives contre cette sclérose d'école.

Les trois philosophes retenus, Heidegger, Patočka et Maritain présentent trois rapports au temps différents dans leur réponse: l'homme berger de l'être nous semble correspondre à un tropisme vers le passé, l'homme du sacrifice, à une lutte qui fait apparaître une valorisation du présent, et le saint, à une orientation vers le futur à travers la construction du bien commun, assez cohérente avec la vision eschatologique chrétienne. Ces trois déclinaisons temporelles engagent le rapport de l'homme au monde et à l'autre. Or le phénomène migratoire, lié par défaut ou non à la globalisation technique, change ce rapport au temps, en faveur non pas du passé, présent ou futur, mais de l'instant. Ce serait un autre sujet de réflexion que de savoir si ce tropisme de l'instant est corrélatif de cette emprise technique génératrice du *Fatum* dont la sortie la plus instinctive serait cette migration métaphysique d'un perpétuel mouvement où l'instant est surdéterminé et exacerbé.

Nous aimerions finir sur deux témoignages recevables comme réponse face à l'instant de la mort imposée. La réflexion sur les enjeux soulevés par le phénomène migratoire ayant eu pour nucleus la tension entre Paris et le village roumain, il semble à propos de terminer par un hommage à deux personnalités roumaines.

Le premier témoignage est celui de Benjamin Fondane, gazé le 3 octobre 1944 à Birkenau qui cherchait

«ce quelque chose que je savais déjà impossible, impossible et pourtant *souhaité au-delà du possible*».²⁸

Le second est celui du prince Vladimir Ghika, qui, dans la prison de Jilava où il mourut le 17 mai 1954, aimait à répéter ces mots de Jacob, parce qu'il avait atteint la liberté intérieure capable du rayonnement de la véritable charité, celle de l'homme berger de l'être, qui est aussi celui du sacrifice compris à partir de la sainteté:

²⁸ Benjamin Fondane et Jacques Maritain, *Fondane Maritain Correspondance*, Paris: Paris Méditerranée, coll. Cachet Volant, 1997, lettre du 14 mars 1947, de Geneviève Fondane à Jacques Maritain, p. 124.

«Cet endroit est saint et moi je l'ignorais».²⁹

Bibliography:

1. Butler, Judith (2014) *Qu'est-ce qu'une vie bonne?*, Paris: Éditions Payot & Rivages.
2. Fondane, Benjamin (1997), «La philosophie vivante: l'humanisme intégral de Jacques Maritain» in *Le Rouge et le Noir* no. 28, 24-25 juillet 1937, in *Fondane Maritain Correspondance*, Paris: Paris Méditerranée, Cachet Volant, 26-30.
3. Kearney, Richard (1992) «La question de l'éthique chez Patočka » in Tassin, Étienne; Richir, Marc (eds.), *Jan Patočka – philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Million, 203-222.
4. Kiss, Lajos András (2015), «Une citoyenneté monstrueuse» in actes du XXXIV^{ème} Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, (ASPLF), Louvain-La-Neuve/Bruxelles 21-25 août 2012, Counet, Jean-Michel (ed.), *La Citoyenneté*, Louvain-La-Neuve : Bibliothèque philosophique de Louvain, n°93, Peeters, 681-692.
5. Maritain, Jacques (2007), *Le Feu nouveau, Le paysan de la Garonne*, préface et dossier critique de Fourcade, Michel, Genève: Ad Solem.
6. Maritain, Jacques (1968), *Humanisme intégral*, Paris: Foi vivante, 66, Aubier, éditions Montaigne.
7. Noica, Constantin (1992), «Voltaire și lectură unică», *Universul*, année LVII, no. 97, 8 avril 1940, in *Eseuri de duminică*, București: Humanitas, 67-69.
8. Valcan, Ciprian (2015), «La génération de Cioran et la critique du modèle culturel français» in actes du XXXIV^{ème} Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, (ASPLF), Louvain-La-Neuve/Bruxelles 21-25 août 2012, Counet, Jean-Michel (ed.), *La Citoyenneté*, Louvain-La-Neuve: Bibliothèque philosophique de Louvain, n°93, Peeters, 641-654.

²⁹ Hélène Danubia, *Prince et Martyr, l'apôtre du Danube, Mgr Vladimir Ghika*, Paris: Pierre Téqui, 1993, p. 101.