

**REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE**



**Revue Spécialisée en Études Heideggériennes**

***numéro 6 – 2018***

*Editée par [www.respeth.org](http://www.respeth.org)*

*ISSN 2311-6145*

[www.respeth.org](http://www.respeth.org), 2018

22 BP 1266 Abidjan 22 (Côte d'Ivoire)

**Email :** [publications@respeth.org](mailto:publications@respeth.org)

**Tél. :** 00225 09 62 61 29    00225 40 39 26 95    00225 09 08 20 94

## ORIENTATIONS DE LA REVUE

RESPETH est une Revue (en version électronique et papier) de recherches sur Martin HEIDEGGER. Elle est rattachée aux Universités d'Abidjan-Cocody (Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY) et de Bouaké (Université Alassane OUATTARA) de la République de Côte d'Ivoire. C'est une revue internationale à caractère philosophique qui paraît une fois l'an (en édition régulière). En dehors de cette édition régulière, pourront apparaître, en éditions spéciales, les Actes de Colloques, les Conférences et Ateliers. Les textes que la revue publie proviennent des divers horizons qui composent le vaste champ des disciplines littéraires, artistiques et des sciences humaines et sociales ayant été influencées par la pensée du philosophe Martin HEIDEGGER.

La revue *se propose de promouvoir et soutenir* le développement et la compréhension de la pensée de M. HEIDEGGER. Elle encourage la production de textes de synthèse, de réflexions critiques qui valorisent les contributions et les limites de la philosophie de Martin HEIDEGGER, des façons améliorées, novatrices ou des commentaires et des analyses critiques explicitant des questions d'ordre théorique, méthodologique, éthique, épistémologique ou idéologique se rapportant à la pensée du philosophe :

\* Des réflexions d'ordre théorique axées sur des études portant sur les thèmes liés à la philosophie de Martin HEIDEGGER ;

\* Des travaux de phénoménologie restituant les influences aristotéliennes, kantienne, hégélienne, husserlienne, etc., sans oublier celles des penseurs antiques grecs, subies par Martin HEIDEGGER et ses héritiers ;

\* Des apports de type herméneutique interprétant, dans un sens plus ou moins heideggérien, les textes philosophiques ;

\* Des critiques de portée éthique ou/et idéologique de la philosophie de Martin HEIDEGGER, en ses rapports à la société contemporaine et aux mondes non-occidentaux.

\* Des articles synthétisant ou établissant l'état des connaissances, retraçant l'évolution de la pensée de HEIDEGGER, ou inclinant la philosophie héritée de Martin HEIDEGGER vers de nouveaux horizons ;

\* Des comptes rendus d'ouvrages portant sur Martin HEIDEGGER.

RESPETH se propose aussi de publier les travaux primés dans le cadre du concours pour le Prix d'Excellence DIBI Kouadio Augustin.

Il existe des revues scientifiques traitant spécifiquement de la philosophie de Martin HEIDEGGER, certes. Et s'il existe des espaces de débats sur les possibilités qu'ouvrent la pensée de HEIDEGGER et ses influences dans le monde actuel, il convient de souligner qu'ils ne sont pas en assez grand nombre. La revue RESPETH se présente ainsi comme une ressource importante pour les chercheurs, les professeurs et étudiants qui s'intéressent au devenir de la philosophie d'influence heideggérienne.

## COMITÉ SCIENTIFIQUE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada  
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,  
Côte d'Ivoire  
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-  
BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire  
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso  
Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,  
Côte d'Ivoire  
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-  
Brazzaville  
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

## COMITÉ DE LECTURE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada  
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,  
Côte d'Ivoire  
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-  
Cocody, Côte d'Ivoire  
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-  
BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire  
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso  
Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,  
Côte d'Ivoire  
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-  
Brazzaville  
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

## COMITÉ DE RÉDACTION

### **DIRECTEUR DE PUBLICATION :**

Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké,  
Côte d'Ivoire

### **REDACTEUR EN CHEF :**

Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,  
Côte d'Ivoire

### **SECRÉTAIRE DE RÉDACTION :**

Séverin YAPO, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody,  
Côte d'Ivoire  
Léonard KOUASSI Kouadio, Institut National du Supérieur des Arts et de  
l'Action Culturelle, Côte d'Ivoire

**MEMBRES :**

Alexis KOFFI Koffi, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire  
Christophe PERRIN, Université Paris-Sorbonne, France  
Élysée PAUQUOUD Konan, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Côte d'Ivoire  
Oscar KONAN Kouadio, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire  
Pascal ROY-EMA, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire  
Sylvain CAMILLERI, Université Catholique de Louvain, Belgique

**RESPONSABLE TECHNIQUE :**

Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

## SOMMAIRE

<b>Pourquoi Heidegger ? .....</b>	<b>9</b>
<b>AKANOKABIA (Akanis Maxime), La question nietzschéenne de l'événement et son interprétation par Martin Heidegger .....</b>	<b>11</b>
<b>NDÉNÉ (Mbodji), La communication de groupe chez Nietzsche : un culte initiatique manqué ? .....</b>	<b>35</b>
<b>ILBOUDO (Albert), Ontologie et finitude chez Martin Heidegger...</b>	<b>55</b>
<b>NDOUA (Kouassi Clément), Être et visage : proximité et distance entre Levinas et Heidegger.....</b>	<b>72</b>
<b>KONÉ (Ange Allassane), L'humanisme platonicien : une solution à la crise migratoire.....</b>	<b>90</b>

## **POURQUOI HEIDEGGER ?**

Dans la langue de sa pensée, Heidegger dit que l'Être est la présence du présent ; cela apparaît comme une explicitation de cette catégorie fondamentale de la métaphysique occidentale. Qu'une Revue scientifique, en terre africaine, soit consacrée à rendre explicite l'intuition du dernier des grands penseurs de l'être, n'implique pas moins une question importante qu'il faudrait immédiatement poser, à savoir : Y a-t-il un intérêt à réfléchir, avec Heidegger, sur le sens et la vérité de l'être, pour des êtres dont l'histoire consciente demeure encore très problématique dans l'imaginaire de beaucoup de blancs ? Cette question, en se la posant, ne s'inscrit nullement dans un conflit d'identité ou de capacité historique ; elle vise plutôt à scruter un implicite qui structure tout grand philosophe : Le rapport de la conscience aux choses. Ce rapport ne peut être esquivé, sous aucun prétexte, pour autant que l'homme, quelle que soit sa particularité individuelle ou collective, ne peut pas ne pas comprendre que le point de départ de l'histoire s'inscrit nécessairement dans ce rapport. Au fond, au-delà de tout ce qui nous préoccupe, et qui peut parfois devenir objet de divergences ou même de conflits, souvent violents, il y a une chose qui nous détermine tous : nous sommes des consciences devant les déterminités. Et la conscience ne parvient à sa vérité que dans une appartenance essentielle au Concept, comme expression d'une pensée substantielle de son rapport aux choses. De ce point de vue, ce rapport n'est pas un simple rapport, il est si complexe qu'une complaisance à son égard influence négativement la marche dans l'histoire de tout peuple. La qualité de cette marche est donc déterminée par le sérieux et la profondeur avec lesquels l'on se pense dans la présence des choses. Husserl, dont la philosophie est une réappropriation de la conscience, dans son essentialité, nous permet de bien comprendre qu'une pensée rigoureuse ne peut se dispenser de la vérité de la conscience dans son rapport aux choses, d'où la nécessité fondamentale de l'époché, pour accéder au moi transcendantal ; car une conscience encombrée de psychologisme rend impossible l'effectivité exacte de celle-ci dans son intentionnalité. C'est la réduction transcendantale pour désobstruer le rapport de la conscience aux

choses. Le retour aux choses ou "droit aux choses mêmes", comme idée substantielle de la phénoménologie husserlienne, est le retour de la conscience dans sa pureté originelle, seul gage pour rendre la philosophie, c'est-à-dire le Concept, à sa propre vérité, comme science rigoureuse. Le célèbre article de Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, paru en 1911, en donne la pleine mesure. La conscience, étant le fondement premier de toute science, y compris la philosophie en premier, exige d'être pensée en soi, comme conscience transcendantale, pour donner au Concept toute la rigueur de son sens. La rigueur de la conscience, qui s'atteste dans la réduction phénoménologique, chez Husserl, traverse toute la pensée de Heidegger, qui l'enracine dans une expérience plus originaire et plus originelle, celle avec l'Être.

Quand j'essaie de faire attention à mon environnement, je vois les choses-ci : à côté, un chien ; devant, une maison ; plus loin, un arbre. Ces choses seraient-elles spécifiques à mon environnement ? N'existeraient-elles pas ailleurs, à des milliers de kilomètres, à Katmandou au Népal par exemple ? Si, mais, on pourrait objecter que mon chien n'est pas le même que celui du Népal. Sans doute, mais si on admet que mon chien et celui du Népal sont des chiens, il va sans dire que quelque chose de plus profond les détermine, de telle manière que, malgré l'évidente différence, ils demeurent des chiens. Notre pensée, qui les identifie comme chiens, se pose sur la réalité non perceptible, qui, dans sa profonde vérité, permet de déterminer le chien comme chien. Ainsi, la pensée, dans son propre, se conçoit et se fonde sur le non-présent, en tant qu'il est l'indéterminable dans le déterminable-présent. Et c'est là toute la pertinence du penser heideggérien. La tentation constante d'être envahie par le présent empêche la pensée de se déployer rigoureusement pour donner à la conscience toute sa vérité.

Penser la pensée, dans son appartenance à l'Être, pour la préserver de l'invasion de l'étance, reste une idée éternellement "jeune", qui implique, sans aucun doute, la préservation absolue de l'identité essentielle, sans laquelle, de toute évidence, rien de substantiel ne peut être construit, pour donner à



l'histoire la plénitude de son sens. La question de la pensée est une question d'humanité qui ne saurait être circonscrite à une aire géographique, dans la mesure où le rapport de l'homme à l'étant est un rapport qui structure, de manière universelle, son existence.

Mieux, penser la pensée pour mieux la rendre à l'homme, afin de lui permettre d'habiter, dans la sérénité, la terre, où l'étant devient absolu, exige une méditation sur le rapport de l'étant à l'être. Un rapport dans lequel l'étant est dans la dépendance de l'être. L'étant se structure dans une articulation nécessaire à l'être. Cette nécessaire articulation, disloquée par la métaphysique de l'étant, est si absolue que Heidegger, dès les premières pages de *Être et Temps*, fait le constat suivant : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » (Heidegger, 1986, p. 25). Mais au préalable, il n'a pas manqué de dire ceci, dont la gravité permet de mesurer tout l'enjeu de sa pensée : « Avons-nous une réponse à la question de savoir ce que nous voulons dire exactement avec le mot « étant » ? Aucunement. Dans ces conditions, il faut poser en termes tout à fait neufs la question du sens de l'être. Sommes-nous donc seulement aujourd'hui encore dans l'aporie de ne pas entendre l'expression « être » ? Aucunement. Dans ces conditions, le plus urgent, c'est de réveiller une entente pour le sens de cette question » (Idem, p. 21). Il s'agit, alors, de pousser à fond le rapport de l'homme au savoir pour qu'advienne et se maintienne, sans prétention et de manière définitive, son essence pensante, si tant est que rien ne peut possibiliser son existence, s'il n'est radicalement établi dans cette essence. Car, dit Heidegger, « savoir est la sauvegarde pensante de la garde de l'être » (Heidegger, 1958, p. 420). Cette garde, dans laquelle l'homme accomplit la splendeur de son humanité, n'est spécifique à aucune race et à aucun continent, sauf si nous admettions que la pensée ne serait pas le propre de l'homme. Pour avoir commencé en Grèce que Hegel qualifie comme le point lumineux de l'histoire universelle, la pensée, dans l'appartenance à son essence, comme objectivation rigoureuse et profonde de la conscience dans son rapport aux choses, déborde la seule Grèce, et poursuit sa marche radicale, vers le lieu essentiel où l'homme est pleinement chez soi. Peu importe la manière avec laquelle elle parvient aux peuples, qu'elle soit

embastillée dans un impérialisme colonial, il nous faut l'accueillir, avec grande sérénité et lui permettre de croître dans le secret de sa puissance, qui rend puissants les peuples qui savent la contempler dans la splendeur de sa vérité. Là se trouve, paradoxalement, l'authentique chemin de liberté, parce qu'est libre celui qui se déploie dans la Libre-Étendue, où sont brisées les idoles de nos excessifs particularismes et de nos primitivités, dénuées du saut qualitatif, nous empêchant ainsi de saisir la profondeur de cette idée heideggérienne : Là où croît le péril, là aussi croit ce qui sauve. Ce qui suppose qu'il faut, dès la départ, écarter, avec une violence salutaire, l'idée d'une rationalité multiple, comme si "un plus un" feraient, ailleurs, autre chose que deux. La logique n'est ni culturelle, ni géographique, c'est le propre de l'esprit ; et l'essence de l'esprit, selon Hegel, réside dans la conscience de soi, conscience parvenant à son contenu comme Concept. Ce Concept est grec ; et nous sommes, pour ainsi dire, des Grecs. Serait-il scandaleux d'affirmer pareille chose ? Ne faudrait-il pas revendiquer autre chose que la grécité, surtout que la Grèce actuelle est menacée de faillite, en raison de profondes difficultés économiques ? Aussi, pourrions-nous ironiser, de telles difficultés ne trouvent-elles pas leur fondement ultime dans un certain « oubli de l'Être » ? Y a-t-il donc, aujourd'hui, honneur à défendre une filiation grecque ? En bonne logique non, pas pour des raisons de grandeur économique, mais parce qu'un Noir ne peut pas avoir un ancêtre Blanc, alors qu'il n'est pas mulâtre. Alors que veut dire "nous sommes des Grecs ?" Heidegger nous donne l'excellente réponse : « Grec, cela ne signifie pas, dans notre façon de parler, une propriété ethnique, nationale culturelle ou anthropologique ; grec est le matin du destin sous la figure duquel l'être même s'éclaircit au sein de l'étant et en laquelle une futurition de l'homme, qui en tant qu'historial, a son cours dans les différents modes selon lesquels elle est maintenue dans l'être ou délaissée par lui, sans pourtant jamais en être coupée » (Heidegger, 1958, p. 405).

Dans une Afrique, où, cinquante ans après les indépendances, pour la plupart des pays francophones, la question des États modernes demeure encore très préoccupante, en raison d'une appropriation non encore suffisante des concepts fondamentaux comme la justice, la liberté, l'égalité sociale et

politique, la rigueur au travail, concepts à partir desquels se construit tout peuple viable, une entreprise comme RESPETH, qui s'élève dans l'horizon de la pensée de l'Être, n'apparaît pas seulement juste mais nécessaire. Bien qu'elle ne soit pas au centre de la pensée heideggérienne, la pensée des valeurs et des exigences sociales et politiques ne sous-tend pas moins la question de l'être, si tant est que c'est au cœur d'un humanisme fondamental, comme pensée de l'Être, qu'émerge et acquiert consistance tout humanisme classique, comme valeurs humaines à promouvoir et à sauvegarder. Il serait, alors, prétentieux, de croire que la présente œuvre donnerait des directives à l'action de l'homme ; une telle orientation est, simplement, aux antipodes de la pensée de Martin Heidegger, pour qui la pensée est en soi une action radicale : « La pensée n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à La pensée agit en tant qu'elle pense. (...) Cet agir est probablement le plus simple en même que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'homme à l'être » (Heidegger, 1966, p. 68). Pourquoi ? Parce que là où existent des distorsions sociales et des horizons historiques confus, la pensée ne s'est pas suffisamment accomplie, c'est-à-dire l'homme n'a pas, avec vigueur et rigueur, porté son essence dans la seule relation, qui lui donne tout son contenu, celle de l'être. Ne serait-il pas alors bien étonnant de montrer, avec rage, comme l'a fait Emmanuel Faye, que Heidegger est un théoricien du nazisme ? Ne serait-il pas tout à fait injuste d'enfermer le grand penseur de l'Être dans une courte séquence de sa vie (Six mois rectorat sous le régime des nazis), alors même que la commission de « Dénazification » (France-Lanord, 2013, p. 320-326) a eu lieu depuis le courant des années 1945-1949 ! L'image intime du philosophe de la Forêt Noire, qu'il convient tenir fermement, détruit radicalement le rectorat sous le nazisme. Pas plus que son génie de pensée ne peut être discrédité par son son histoire d'amour avec Hannah Arendt, pas plus les accointances avec le nazisme ne peuvent remettre en cause la profondeur de pensée du dernier des grands philosophes de notre temps. Le génie n'est pas Dieu ; et la grande intelligence n'est pas canonisation.

« Le présent est le rassemblement ordonnant et sauvegardant du présent en sa présence chaque fois séjournante » (Heidegger, 1958, p. 444). Apprendre à sauvegarder le présent pour habiter, de manière sereine l'humanité de l'homme, telle est, pour nous, l'absolue nécessité inesquivable. Apprendre à penser, avec Martin Heidegger, ce n'est pas apprendre à spéculer, c'est apprendre à être radicalement humain ; seul l'humain pense en poète, c'est-à-dire la pensée qui élève l'homme dans une harmonie intégrale, parce que pensée de l'Être. Alors, reprenant Hölderlin, Heidegger pouvait écrire : « Plein de mérites, c'est pourtant poétiquement que l'homme habite la terre ». Puissent nos présents « Pas » demeurer dans l'ouvert irradiant de l'Être, pour qu'advienne l'effectivité historique du Concept Vivant.

Jean Gobert TANOH

## L'HUMANISME PLATONICIEN : UNE SOLUTION À LA CRISE MIGRATOIRE

Ange Allassane KONÉ

*Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)*

[angedkone44@gmail.com](mailto:angedkone44@gmail.com)

**Résumé :** Les catastrophes naturelles et les conflits socio-politiques, facteurs d'insécurité et de pauvreté, posent à l'humanité une équation à résoudre : la crise migratoire. Apprécié d'un regard platonicien, ce phénomène trouverait son origine dans la mauvaise volonté des pouvoirs politiques, mais plus précisément dans une crise ontothéologique de la personne humaine. Ainsi, pour échapper à une crise existentielle humaine, l'approche d'une réflexion sérieuse, espérant solutionner ce problème, oblige non seulement à porter un examen critique sur nos relations intersubjectives mais aussi à former un citoyen qui développerait une vision sociale plus morale que matérialiste. À partir donc du modèle d'éducation platonicien, on pourrait espérer une humanité plus humaniste, et un humain qui percevrait en le migrant une image de lui-même, dont les attributs différenciés doivent être minimisés.

**Mots-clés :** ÉDUCATION, HUMANISME, MIGRANT, ONTOLOGIE, PLATON, THEOLOGIE.

**Abstract :** Natural disasters and socio-political conflicts, factors of insecurity and poverty, pose an equation for humanity to solve: the migration crisis. Appreciated by a Platonic view, this phenomenon originated in the bad will of the political powers, but more precisely in an ontotheological crisis of the human person. Thus, to escape an existential human crisis, the approach of a serious reflection, hoping to solve this problem, obliges us not only to examine critically our intersubjective relations but also to train a citizen who would develop a more moral social vision than materialist. Starting from the Platonic model of education, one could hope for a humanity that is more humanistic, and a human who perceives in the migrant an image of himself, whose differentiated attributes must be minimized.

**Keywords:** EDUCATION, HUMANISM, MIGRANT, ONTOLOGY, PLATO, THEOLOGY.

### Introduction

Réfléchir sur un sujet varié, complexe et surtout aussi important pour le monde contemporain que celui de l'humanité face à la crise migratoire pourrait paraître une gageure. Exercice difficile vue l'extrême diversité des migrants. Cependant, si l'on analyse le sujet d'un point de vue platonicien, on comprendrait la nullité de cette diversité ; on verrait ces différents migrants sous la présentation d'une Idée, d'un "être" commun. Mais peut-on vraiment exhumer Platon et le faire parler dans une affaire de migration

contemporaine ? L'idéalisme ou l'éthique platonicienne laisse-t-elle entrevoir des traces d'un éventuel humanisme ?

Roger-Pol Droit, dans son ouvrage, *Et si Platon revenait*, écrit : « Il existe, (...), quantité de questions (...) que Platon pourrait nous aider à déplacer, ou à transformer, pour peu que nous sachions l'écouter et l'interroger (...) Exemples : "Qu'est-ce que l'humain ?" (...) "À quelle condition une société est-elle juste ?" » (2018, p. 14). Autrement dit, malgré toutes les critiques dont il fait l'objet, l'idéalisme platonicien, non moins anthropologique, car soucieux d'une existence heureuse, est doublé d'un réalisme qui autorise à parler d'un humanisme capable de résoudre la crise migratoire.

Alors nous pensons que pour espérer une appréhension objective de cette crise universelle, il ne serait pas non moins justifié de considérer l'homme dans sa nature métaphysique ; c'est-à-dire de proposer un humanisme dans l'objectif d'éclairer la vue de chacun sur la perception qu'il doit avoir de l'être du migrant. Ainsi, partant d'un double examen critico-analytique, nous nous évertuerons à démontrer l'importance et l'actualité de l'humanisme platonicien face au problème migratoire que traverse le monde contemporain. Mais avant, quelle serait l'origine de cette crise migratoire, selon une analyse platonicienne ? Et en quoi l'humanisme platonicien pourrait-il nous aider à la résoudre ?

Dans l'objectif de corroborer notre pensée, nous commencerons par examiner cette crise humanitaire sous le regard d'une double crise : métaphysique et religieuse. Ensuite, pour y remédier, nous tenterons de justifier l'éducation platonicienne pour une humanité plus humaniste, afin d'aboutir à un regard nouveau, à une identification nouvelle du migrant.

## **1. LA CRISE MIGRATOIRE : UNE CRISE ONTO-THÉOLOGIQUE DE L'HUMANITÉ**

Le phénomène de la migration, dans nos sociétés actuelles, pose un problème existentiel profond ; ce problème laisse entrevoir une dénaturalisation de la personne humaine, qui inquiète. On perçoit, en effet,

une crise humaniste où les intérêts économiques et matérialistes ont éloigné l'humain de son humanité. Mais intrinsèquement, on découvre que les raisons de cette crise sont plus profondes et plus spécifiques. Appréciant ce problème d'un regard platonicien, on voit, en effet, que cette crise repose sur une double origine: ontologique et théologique. Ontologique parce qu'elle renferme une crise de l'Être, une perte de vue de l'essentiel existentiel - et théologique, à cause de la proportion grandissante du fanatisme religieux et de l'impact du spirituel sur la conduite de nos sociétés contemporaines.

### ***1.1. Le fondement ontologique du phénomène migratoire***

Selon Jean-François Mattei (2009, p. 128), il incombe au préalable de distinguer les termes "immigré" et "migrant" que l'on utilise souvent l'un pour l'autre : « Un immigré est une personne qui s'est installée dans un pays autre que le sien. (Alors que) un migrant est une personne qui a quitté son pays d'origine en quête d'un ailleurs qu'il n'a pas encore trouvé ». Si dans le langage platonicien, le mot "migrant" est quasi inexistant, le rapprocher du terme de l'étranger ou de l'Autre serait plus ou moins concevable. Alors spéculer sur la question du migrant pourrait nous conduire à nous interroger sur la valeur contemporaine de nos semblables qui, affichés ici sous l'image de migrant, ne sont pas toujours reconnus à leur juste valeur dans nos réalités intersubjectives.

De fait, le fondement ontologique de ce fléau dévoile ici une mauvaise appréhension de l'Autre. Le monde contemporain, héritier de la postmodernité, s'est fait une image étrange de l'Être en général et de l'humain en particulier. Le progrès scientifique, phénomène mirifique, a perverti l'entendement humain. Au détriment de sa nature pensante, l'homme est désormais réduit à l'état de simple objet existant. La définition universelle de l'animal politique d'Aristote fait fâcheusement place à un animal biologique qui n'hésite pas à rappeler son essence instinctive égoïste pour la satisfaction de son ego. Les désirs de l'âme, garant du bon sens, sont le plus souvent relégués à un second plan. L'on oublie que « aussi bien en l'homme que dans la totalité du monde, c'est l'âme qui rend raison de tout mouvement, qu'il soit matériel (croissance, locomotion, etc.) ou immatériel (sentiment, perception sensible, connaissance intellectuelle, etc.) », selon Luc Brisson, dans

l'introduction des *Lois* de Platon. (2011, p. 681). Tristement, l'être humain est séparé de sa ressemblance divine et de sa nature métaphysique pour devenir une simple marchandise.

Dans ce contexte de crise ontologique, l'identité du migrant devient problématique. Ce dernier perd sa nature d'être universel et n'est plus reconnu comme le semblable à travers qui je perçois mon identité. Mais au contraire, sa présence déclenche en moi une alarme émotionnelle, à l'image d'une bête dont le territoire est visité par un animal étranger. Alors dans ces conditions, comment prendre le risque de recevoir chez soi l'humain qu'on ne connaît pas et qu'on n'a pas appris à connaître, ou qu'on a découvert à travers le miroir du politique et des médias qui présentent l'étranger au gré de leurs intérêts ?

La crise de l'acceptabilité de l'Autre est donc due à une mauvaise appréhension que chacun se fait de son prochain, que Platon nomme "l'ignorance". Or « l'ignorance n'est autre chose que l'aberration de l'âme quand elle s'élanche vers la vérité et que l'intelligence passe à côté du but » (Platon 1, 2011, 228b-228d). Cette pensée révèle que le mauvais jugement découle d'une mauvaise appréciation de l'âme, parce que celle-ci a la vue trouble et distingue difficilement le bien du mal, la justice de l'injustice. C'est donc par ignorance que l'on fait montre d'un mauvais raisonnement, d'une mauvaise idée vis-à-vis de l'être du migrant.

L'on pourrait aller encore plus loin avec Platon pour fonder cette crise ontologique sur l'ignorance de soi. Selon lui, « c'est cette ignorance (qui s'ignore) qui est la cause de ce qui est mal, c'est elle qui est répréhensible (...). Et c'est lorsque les sujets sont les plus importants qu'elle est la plus malfaisante et la plus honteuse » (Platon 2, 2011, p. 118a).

C'est par ignorance que l'humanité s'est éloignée d'une vision métaphysicienne de l'homme ; c'est d'ailleurs ce qui a conduit à une mauvaise interprétation de l'éclatement de l'Être. Cet éclatement qui devait être perçu comme un dévoilement pluriel de l'humain, a plutôt engendré une diversification, une différenciation humaine, oubliant que les hommes se distinguent de par leurs identités nationales mais restent semblables de par



leur être. En d'autres mots, la diversification raciale doit être comprise comme une richesse qui doit permettre de se découvrir à travers la rencontre du migrant, qui diffère seulement de moi de par son origine sociale et non naturellement.

Malheureusement les idéologies scientistes ont fait de nous (migrants et non-migrants) des êtres-machines, sans état d'âmes, au comble de l'individualisme et du chauvinisme. Désormais l'amour de l'étranger se calcule à la mesure de l'intérêt national tout simplement parce que les pensées individuelles sont sous le guide d'une lanterne perfide (techno-scientiste) qui a su imposer une définition illusionniste de l'être. Le résultat est le suivant : le sens universel de l'humanisme se perd dans le protectionnisme égoïste de nos institutions.

Or si l'homme se distingue de par sa rationalité, parce que possédant une âme, alors un individu est humain dans la mesure où il est raisonnable, mais aussi parce qu'il privilégie la nature spirituelle de la personne humaine. Ainsi, on conviendrait qu'un individu est humain dans la mesure où il ressemble ou participe à l'humanité comme Idée. Incontestablement, la migration se pose aujourd'hui comme un dilemme à cause de la mauvaise idée qu'on se fait de l'Autre mais aussi de soi-même. Le migrant comme la personne sensée recevoir ce dernier se font réciproquement souvent de fausses idées. Pourtant, c'est partant d'une idée juste qu'on peut prétendre à la connaissance et à l'acceptation de celui qui vient d'ailleurs. C'est par l'intelligible qu'on comprend que cet ailleurs est juste phénoménal et non nouménal. Et cette réalité intelligible, couronnée par l'Idée de bien platonicienne, manque à la vision de l'intellection contemporaine.

Dans la quête d'un raisonnement objectif, il est nécessaire que l'on « pose d'abord comme hypothèse qu'il existe en soi un Beau, un Bon, un Grand » ou un Juste (Platon 3, 2011, p. 100b 5-7) ; car la cause de la présence d'un acte juste, d'une loi ou d'une convention juste, est l'existence d'une justice en soi qui n'est pas totalement ignorée des hommes sinon ils ne sauraient donner le moindre sens aux mots "juste" et "injuste" et ne seraient

pas capables de la moindre justice. Alors, dans le but d'avoir une vision juste, objective ou humaniste du migrant, il importe de le considérer sous sa nature "d'être" humain, nature que nous avons tous en commun. C'est par l'acceptation de cette ontologie partagée que l'on pourra rejeter le mythe de la différenciation des races. Mais au-delà de cette crise ontologique, nous constatons une encore plus manifeste : la crise théologique ou religieuse.

### ***1.2. Les raisons religieuses du problème de la migration***

Le monde contemporain se trouve traversé par des conflits inter-religieux qui partagent une part de responsabilité non négligeable dans la crise migratoire. Comme à l'ère médiévale, on découvre à nouveau des fanatiques qui tentent d'imposer leur foi religieuse. Ce fanatisme multiple et divergent pose le problème de la définition que chacun se fait de la notion de dieu. La diversité religieuse a conduit à une appréhension plurielle de l'être divin. Et étonnamment, l'idée de dieu qui se perçoit chez le croyant est plus dogmatique que rationnelle. Sentiment logique qu'on ne devrait pas reprocher à un dévot, mais qu'on pourrait quand même décrier si on s'entend à reconnaître l'homme, avant tout, comme un être doué de raison. C'est d'ailleurs cette rationalité, éclairceuse de la foi, qu'a revendiquée Platon pour la société grecque. Aussi, est-ce cette rationalité, nécessaire à la bonne pratique religieuse, qui manque aux croyants contemporains.

Dans la pensée religieuse de Platon notamment dans l'*Euthyphron* (7d-8e), la foi ou la piété était comptée parmi les vertus essentielles et rapprochée de la justice. Mais si la justice règle les rapports des hommes entre eux, la piété, elle, règle le rapport de l'homme avec les dieux. Si dans cet ouvrage cité, le maître de l'Académie ne propose pas une doctrine claire sur la piété, il oriente néanmoins, de par ses critiques, sur ce que la piété n'est pas. Ainsi, lorsque Euthyphron, un des prêtres de la cité athénienne, affirme qu'il serait vrai de penser que « tout ce qui est pieux soit juste » (Platon 4, 2011, p. 11c), Platon lui fait remarquer, par la bouche de Socrate, que certains dogmes, façonnés dans l'ignorance et l'immoralité humaines, sont jugés pieux, sans l'être pour autant. Dans un contexte similaire, les crises religieuses dont

souffrent les pays originaires des migrants, ont à leur origine des dogmes mal interprétés ou contraires à la morale souhaitée.

Les religieux d'aujourd'hui ont un problème avec la morale. La religion en elle-même n'est pas un mal social ; le problème vient plutôt de la passion de ses fidèles. C'est, en effet, de notre moi personnel que naît l'amour abusif de soi, de même que la haine ou la méfiance déraisonnée de l'Autre. Des prêtres pédophiles, des pasteurs corrompus sans oublier des imams djihadistes, justifient à quel point l'immoralité est tolérée dans l'univers religieux. À travers ces différentes conduites immorales, on s'aperçoit que la crainte de dieu n'a plus de sens. Quant à l'amour du prochain, il n'existe quasiment plus, sinon de façon intéressée. Le sens naturel de l'hospitalité a disparu de l'esprit contemporain parce que les conduites intellectuelles et sociales qui le rendaient crédible sont en déliquescence. À en croire Benjamin Boudou, « l'héritage antique et religieux de la vertu et le gain symbolique du don charitable ont peu à peu laissé la place à un souci du juste » (2017, p. 177), c'est-à-dire du légal. Ce souci du juste semble privilégier les droits individuels au détriment du souci de l'Autre.

Aussi, les conflits absurdes entre Chiïtes et Sunnites au Moyen-Orient tels qu'en Syrie, la persécution des minorités chrétiennes par les groupes terroristes tels que Al-Qaïda et Boko haram ou les guerres passionnelles entre chrétiens et musulmans dans certains pays africains comme le Nigeria, ont-ils une responsabilité majeure dans la vaste crise migratoire que connaît l'humanité. Pour espérer traiter cette crise, la considération et la critique des comportements religieux s'imposent. Une redéfinition de la foi religieuse, à la mesure de l'évolution sociale, s'avère nécessaire, car l'identité religieuse n'a plus de sens, tellement ambiguë.

L'orientation de la conduite religieuse de l'homme contemporain est, en effet, fortement conditionnée par le bonheur matériel, caractérisé par un égoïsme surprenant. La spiritualité ne se satisfait plus de la promesse du salut ou de la vie éternelle. La doctrine de l'amour du prochain a perdu de son authenticité ou subit une interprétation raciale ou ethnique. Étonnement, les

croyants de ce siècle luttent davantage pour leurs intérêts économiques et matérialistes sans véritablement se soucier des autres. La doctrine de la charité, si chère à Saint Augustin, se trouve noyée dans un individualisme méchant. Ainsi face à la souffrance des migrants : « Leur épuisement, l'usure de leurs corps, sans doute. L'épreuve de l'exil, la détresse de l'errance », (R.-P. Droit, 2018, p. 57), certains occidentaux, au nom de la compassion religieuse, sont quelque peu émus, mais cette émotion « finit étranglée, le plus souvent, par le calcul et le réalisme » (Idem).

Malgré que l'on croie en dieu, on a du mal à partager son environnement, son pain, ses richesses ou sa joie avec celui qui vient d'ailleurs. On a limité dieu à soi, oubliant de le communiquer et de le partager aux autres, en difficulté, à travers des gestes d'hospitalité et d'humanisme. C'est cette indifférence notoire, vis-à-vis de celui qui frappe à nos portes, qui amplifie ce phénomène de crise migratoire. Mais au-delà de cette réalité, cette crise est aussi due au radicalisme religieux.

Nous pensons que si le monde refuse d'ouvrir ses portes à ceux qui poursuivent la liberté et le bonheur terrestre, c'est parce que les religions se sont confinées sur elles-mêmes, refusant de s'ouvrir à ceux qui ne partagent pas leurs idéologies. Or le religieux doit être vu comme un modèle. Comment serait-il alors possible de recevoir chez soi le migrant désespéré si les lanternes religieuses restent éteintes ou pire si elles refusent d'éclairer l'opinion commune sur l'amour du prochain. Si l'on réfute la reconnaissance de l'Autre comme le semblable à soi alors la menace des conflits, comme une épée de Damoclès sur l'unité de l'humanité, reste à craindre. Alors, dans un contexte socio-politique contemporain, où la masse populaire est facilement manipulable par des leaders vicieux, il est plus qu'urgent de purifier le monde religieux du fanatisme afin de prévenir des crises sociales, facteurs de crises migratoires.

En somme, à la fin de cette partie, une analyse sérieuse de la crise migratoire permet de comprendre qu'il ne s'agit pas seulement d'une crise théologique, relative à une amplification du fanatisme religieux, mais aussi d'un drame métaphysique et ontologique. Aussi, dans l'optique de restaurer

l'intelligibilité et la valeur de la nature humaine, une reconnaissance ontologique du migrant, à travers une éducation sociale objective et adéquate, pour une humanité humaniste, s'avère-t-elle nécessaire.

## **2. L'HUMANISME PLATONICIEN : UN POSSIBLE REMÈDE À LA CRISE MIGRATOIRE**

Luc Brisson (2011, p. IX), dans la partie introductive des *Œuvres complètes* de Platon, intitulée : Platon pour notre temps, écrit : « Après le XX<sup>e</sup> siècle, qui fut le siècle des idéologies, du prêt-à-penser, il semble que (...) nous redevenons les contemporains de Socrate qui, (...) discutait avec ceux qui l'entouraient de ce qui fait la valeur d'une vie humaine ». Et à travers les propos rapportés par Platon, on découvre que l'homme se caractérise par son être spirituel, l'âme, au détriment de son identité corporelle. C'est l'âme le critère de reconnaissance de l'être de l'homme parce qu'elle renferme notre rationalité. C'est par cette rationalité que nous faisons le choix d'une vie morale exemplaire, le choix d'une humanité humaniste, qui pourra nous permettre de solutionner la crise migratoire.

### ***2.1. L'humanité humaniste : sens et fondement dans la pensée de Platon***

Si l'humanité, dans son sens le plus originel, se présente comme un sentiment de bienveillance et de bonté envers son prochain, l'humanisme, lui, est un système de pensée centré sur l'homme, c'est-à-dire un anthropocentrisme ou le processus par lequel l'homme se place au centre de l'existence. Faire preuve d'humanité coïnciderait ainsi avec une conduite humaniste, qui oblige à voir l'étranger ou le migrant non pas comme un être étrange, mais plutôt comme une image semblable à soi, reflétée sous une forme peut-être encore ignorée.

Ainsi, relativement à l'idéalisme platonicien, l'humanité humaniste défend une vision fondamentalement altruiste. Elle prône le sens d'une humanité où se soucier de l'Autre devient un devoir moral. Ici, notre bonheur ne se limite pas à notre existence personnelle ; il est plutôt conditionné par le bonheur de celui qui est proche de nous. Contrairement à l'humanisme contemporain, fondé sur un civisme forcé ou intéressé, l'humanité humaniste,

dans une conception platonicienne, est une pensée altruiste qui s'exprime naturellement en celui qui philosophe ; c'est-à-dire celui qui définit l'homme à partir de l'âme et fait du salut de l'Autre, qui souffre, notamment le migrant, sa satisfaction existentielle. Les enseignements et la vie de Socrate en sont d'ailleurs une illustration satisfaisante.

Dans l'*Apologie* qui lui est consacrée par Platon, Socrate rappelle aux athéniens : « Ma seule affaire est d'aller et de venir pour vous persuader, jeunes et vieux de n'avoir point pour votre corps et pour votre fortune de souci supérieur ou égal à celui que vous devez avoir concernant la façon de rendre votre âme la meilleure possible » (Platon 5, 2011, 30a). Aussi, dans cette consécration sociale ou ce service divin, « est-ce dans une extrême pauvreté que je vis » (Idem, 23b), affirme-t-il. Le devoir du missionnaire du dieu de Delphes était, en effet, le souci de l'Autre. Et ce souci visait, principalement, à débarrasser ses concitoyens de l'ignorance, plaie intellectuelle qui nous éloigne de l'humanisme naturel ; celui de vouloir le bien de tout homme sana condition. Pour cette raison, Socrate n'avait pas le temps de s'occuper de lui-même, parce que préoccupé par le soin des Autres, ou disons par la droiture de la pensée des Autres.

Si penser, ou du moins penser humainement veut dire penser de manière à préserver l'hétérogénéité de la vie humaine, alors penser signifie chercher à comprendre et à accepter la pluralité, la divergence existentielle. Ce principe se justifie, par exemple, par les voyages de Platon en Égypte et en Sicile, où sa pensée s'est enrichie par la rencontre de pensées étrangères. Alors, en tant qu'être pensant, notre existence ne peut s'accomplir séparément de l'existence universelle.

Dans cette vision des choses, penser veut donc dire que le « je » pensant fait partie d'un « nous », de sorte que détruire une partie de la pluralité de la vie humaine signifie non seulement se détruire soi-même, en tant qu'essentiellement lié à cette pluralité, mais détruire également les conditions intrinsèques de la pensée elle-même. Sans contredit, Il serait absurde de penser réaliser sa vie sans se référer à celle des autres. Le penser ou le croire

serait nier les principes mêmes de sa condition d'existence ; car selon François Flahault (2005, p. 60), « la coexistence précède l'existence de soi ». Autrement dit, notre nature sociale précède notre nature humaine. Et cela Socrate l'avait bien compris. C'est pour cette raison qu'il ne distinguait pas son humanité de sa société : « Interroger, parler, montrer aux Athéniens qu'ils ne savent pas ce qu'ils croient savoir, devient pour Socrate un devoir, un devoir sacré », écrit Louis Massignon (1909, p. 60).

Cette attitude socratique révèle tout son humanisme en ce qu'elle accorde à l'homme une position privilégiée. Loin de considérer celui-ci comme un être parmi les autres, elle le place, au contraire, sur un plan radicalement différent de ceux-ci, à cause de son essence rationnelle. Et s'il est plausible de voir en Socrate un initiateur de la pensée humaniste, alors ses leçons, développées à travers la philosophie platonicienne, doivent être un modèle scolaire pour l'humanisme contemporain ; modèle scolaire que l'on trouve nettement résumé dans l'allégorie de la caverne.

À l'image du prisonnier de la caverne, revenu auprès des siens leur partager la vérité sur l'existence, chacun devra faire montre d'un raisonnement philosophique, humaniste vis-à-vis de son prochain, en souffrance. En effet, le monde d'aujourd'hui présente une image de la caverne platonicienne. La souffrance des prisonniers de cette allégorie peut être comparée à celle des migrants, marionnettes des hommes politiques. Cependant, à la différence des pays occidentaux, l'homme libéré de la caverne, lui, fait preuve d'un altruisme humaniste. « Se remémorant sa première habitation, et la sagesse de là-bas, et ceux qui y étaient alors ses compagnons de prison » (Platon 6, 2011, 516b), il songera à y retourner pour partager le bien, la vérité dont il a bénéficié. Cette démarche, a priori philosophique, laisse entrevoir une conduite vraisemblablement humaniste. Mais à côté de l'homme de la caverne, l'humanisme platonicien se révèle également à travers le mythe de Prométhée, dans *Protagoras*.

La lecture de ce mythe nous enseigne la nature distinguée de l'être humain. Sans être méprisant vis-à-vis des autres êtres, nous estimons que l'être

de l'homme est sacré, parce que créé à l'image de dieu. Son problème, pour rappeler Blaise Pascal, c'est qu'il ressemble à un roseau, donc vulnérable. C'est face à cette vulnérabilité physique ou naturelle que Prométhée décide de le secourir. Voyant, en effet, que dans la création, toutes les facultés avaient été dépensées pour les animaux, il se soucia du sort de la race humaine. L'homme était « nu, sans chaussures, sans couvertures sans armes » (Platon 7, 2012, 321c). Alors pour lui permettre d'affronter l'existence, Prométhée « dérobe le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athéna, ainsi que le feu » (Idem, 321d). Ce savoir, fondement de la rationalité humaine, s'est avéré indispensable à la conservation des premiers hommes.

Lorsque nous analysons la conduite de Prométhée devant l'état piteux de l'homme, on y perçoit une conduite humaniste bien que celui-ci soit un dieu. 'L'homme nu, sans chaussures, sans couvertures sans arme' rappelle sensiblement la condition des migrants. Et là où Platon pense qu'il est judicieux de commettre un délit pour sauver 'l'humanité', le monde contemporain en commet pour l'étouffer. Et si sauver l'humanité, c'est rechercher le bien-être de l'âme de chacun, loin des considérations nationales et raciales, alors l'humanisme platonicien peut nous aider à résorber la crise des migrants.

## ***2.2. L'humanisme platonicien : leçon pour une résorption de la crise migratoire***

Une analyse synoptique de l'humanisme platonicien pourrait nous faire proposer deux arguments principaux pour tenter de résoudre ce phénomène migratoire. Premièrement, notre argumentaire visera à signifier la nécessité de l'éducation dans l'orientation humaniste de ceux qui sont sensés accueillir les migrants ; ensuite il s'agira de partir du sens de l'humain, selon Platon, pour aboutir à une identification objective, altruiste de l'étranger en quête d'humanité.

Joseph Ki-Zerbo, dans *Éduquer ou périr*, écrit : « Il n'y a pas d'autre choix que d'éduquer et de faire vite et bien. Dans des sociétés en crise où l'urgence criarde et permanente frappe tous les domaines de la vie, les choix doivent être à la fois immédiats et radicaux » (1990, p. 9). C'est par cette



motivation, estime-t-il, que les politiques africains produiront un civisme générateur de bonne conduite morale, de conscience d'être, tenant compte de l'Autre, citoyen d'une autre patrie.

Le souci de remédier au phénomène migratoire demande de reconsidérer l'orientation donnée au civisme contemporain et les enjeux qui l'accompagnent. Si les mentalités des uns et des autres se font une mauvaise image de celui qui vient d'ailleurs, assurément, c'est parce que nos systèmes éducatifs souffrent d'une insuffisance d'instruction humaniste. Or justement, chez Platon, la pensée humaine, dans son émergence, doit poser le privilège de la position et des intérêts de l'homme. En d'autres termes, elle doit chercher à dépasser le plan des contingences humaines, en s'élevant vers l'intelligible pour après apprécier objectivement les réalités sociales, à l'image du prisonnier de la caverne.

L'humanisme, chez Platon, parle le langage de l'éducation. La science éducative est le tremplin des sciences humaines et sociales platoniciennes dont l'accomplissement se justifie en la science politique. Ainsi, l'art de bien vivre, de bien se conduire, dont la politique devrait constituer l'expression la plus complète, se distingue de tous les autres arts ou sciences particulières, même s'il leur est formellement analogue. Définie comme « une technique essentiellement formatrice, qui doit rendre l'âme meilleure au moyen de l'éducation » (L. Brisson et F. Francesco, 2006, p. 232), la politique est indispensable à l'orientation du comportement social des individus. Ainsi, la véritable voie de la connaissance ou « l'éducation est donc l'art qui se propose ce but, la conversion de l'âme, et qui recherche les moyens les plus aisés et les plus efficaces de l'opérer » (Platon 6, 2011, p. 519a). C'est par cette éducation à valeur morale, universellement accomplie, que le migrant fera bonne presse dans l'esprit de chacun.

Cependant, pour qu'un enseignement moral remarquable soit possible, il faut, estime Socrate, que la vertu soit une science. Autrement dit, que le jugement de valeur, qui règle la conduite, ne se réduise pas à une opinion reçue ou à une préférence subjective, mais qu'il se fonde sur des raisons

objectives, valables pour tous les esprits. C'est la découverte d'un tel fondement que vise l'enquête entreprise dans les premiers dialogues platoniciens. Le but d'une telle recherche, c'est de découvrir un principe qui règle le jugement de valeur.

Se rappelant les propos de son maître, Platon comprend que « la justice est une vertu, et l'injustice un vice de l'âme » (Platon 6, 2011 p. 353e) ; ce qui laisse à penser que toute défaillance morale serait le fait de l'intelligence et reposerait sur une erreur de l'entendement. On dira, en ce sens, que c'est par un jugement erroné que les pays occidentaux refusent l'accueil des migrants. Ces pays jugent ces derniers en fonction de leurs intérêts politiques et économiques au lieu de justifier l'obligation morale qui demande de venir en aide à l'étranger en quête d'asile.

Chez Platon, la finalité de l'éducation est l'orientation vers la vérité du bien et des valeurs qui en dérivent, une formation qui vise l'excellence intellectuelle et morale de l'homme. Ainsi, dans *Les Lois*, il la définit comme « l'éclosion initiale de la vertu chez l'enfant » (Platon 8, 2011, 653b). Sans aucun doute, sans la vertu, il serait impossible d'apprécier objectivement les réalités sociales. Alors, il est temps que les mentalités soient mieux éclairées sur la notion véritable de l'humain entendu comme valeur universelle. La conscientisation des consciences demande que l'humanité, de l'individu aux communautés, privilégie ou élève l'éducation morale au-dessus de l'éducation capitaliste. Car l'éducation morale a un objectif universel : c'est l'amour de l'humanité ; en ce sens, elle est liée à la tolérance, à la charité. Elle ne juge pas pour opposer, mais plutôt pour rapprocher parce qu'elle apprend à soumettre la voix de la raison à celle de la vertu. Elle « rappelle la valeur de la personne, le caractère sacré de la dignité humaine et le devoir de porter secours et assistance à toute personne en danger ». (J-F. Mattei, 2009, p.150).

Par ailleurs, dans l'accomplissement de cette éducation, il va falloir revoir les paradigmes de la liberté religieuse. Pour se faire, la cité humaine ne saurait trouver en elle-même le principe de l'excellence que nous nous proposons d'atteindre, car la communauté des hommes ne se suffit pas à elle-

même. Elle doit chercher en dehors d'elle-même, dans la perfection du monde et de ses causes divines, la raison et le modèle de sa propre organisation et de sa possible réforme. C'est la raison pour laquelle l'institution de la cité suppose, comme sa condition, une connaissance de l'ordre du monde et des causes universelles de la bonté, qu'il est possible de découvrir par un rapprochement au divin.

Le choix d'un comportement humaniste, disposant chacun à l'amour de sa prochaine demande que l'homme se présente Dieu comme la norme de comportement et le principe de détermination de l'action droite. Au lieu de soumettre le migrant à sa propre norme de comportement, on se reporte ensemble à la règle à adopter parce qu'elle est la bonne. Aussi, dans le *Théétète*, Platon recommande-t-il de se rendre semblable à dieu, autant que possible. Il demande au philosophe de pratiquer l'excellence et de tendre à s'assimiler au divin ; c'est-à-dire « devenir juste et pieux avec intelligence » (Platon 9, 2011, 176b) ou manifester une foi raisonnable. Partant d'un tel principe, l'on pourra interpréter les dogmes religieux en privilégiant avant tout l'humanité envers les autres.

Enfin, notons que l'homme, naturellement, n'est pas encore ce citoyen parfait que la société espère. Il a besoin d'être humanisé. Or « dire que l'homme ne naît pas "Homme", il le devient, rappelle l'importance déterminante de l'éducation dans la formation de l'être humain vers son épanouissement en soi-même et avec les autres ». (Louis Marion, 2015, p.161). C'est à partir de telles considérations que l'on parviendra à un humanisme qui permettra de considérer le migrant sous l'identité d'un Autre-moi et non d'un Autre différent de moi. Passons donc, à présent, à notre second argument.

Dans la conception humaniste platonicienne, l'homme se définit à partir de son être spirituel, c'est-à-dire l'âme. C'est à partir de cette identité partagée, l'âme, que nous devons traiter le migrant comme un être avec qui nous sommes naturellement liés, au nom de l'humanité ; car le lieu où l'homme accomplit sa nature, son humanité, c'est l'intersubjectivité.

Autrement dit, le rapport à autrui est inclus dans le rapport à soi. Le solipsisme n'existe pas de ce point de vue, car le rapport à autrui fait partie intégrante de notre être. Cette nature partagée avec le migrant, on pourrait l'expliquer avec Platon, à travers *Alcibiade*.

De fait, à Delphes, en haut du temple, était inscrit un commandement : « connaît-toi toi-même ». Socrate, dans *Alcibiade*, reprend ce commandement pour montrer comment il implique du même coup la connaissance d'Autrui. Ainsi, discutant avec Alcibiade, il lui fait remarquer ceci : « Quiconque ignore les choses qui lui sont propres ignore aussi bien celles qui sont propres aux autres. (...) Et s'il ignore les choses qui sont propres aux autres, il ignore aussi celles qui sont propres à la cité » (Platon 2, 2011, p. 133e). La connaissance de l'Autre et de la société est donc nécessaire à la connaissance de soi. Ainsi, la quête de définition de la personne humaine doit se réaliser par l'image identitaire de tout être humain avec qui l'on partage l'existence. Alors, pour restaurer l'image du migrant, en tant qu'être humain ou être semblable à soi, il incombe de se le représenter dans la conception altruiste platonicienne. Car si la connaissance de soi est capitale dans l'accomplissement d'une vie heureuse, il ne fait aucun doute que cette connaissance passe nécessairement par le rapprochement avec celui qui nous ressemble.

Vouloir donc définir le migrant en mettant l'accent sur ses différences, c'est faire montre d'une ignorance des principes platoniciens. La connaissance de soi ne signifie pas celle du corps, qualifié d'identité apparente, raciale ou nationale. Au contraire, ce qui fait la caractéristique de la nature humaine, c'est l'âme. Aussi, dirons-nous que par nature, nous sommes, malgré tout, liés avec ceux qui ne sont pas aisément identifiables comme partie de notre société, ceux que nous n'avons jamais choisis, et qui vivent différemment le quotidien. Si nous admettons cette condition ontologique, alors rejeter le migrant, c'est rejeter une partie de nous-même ; de même, il serait faux de croire que si nous méprisons le migrant, les chances que nous soyons nous-même se multiplient. En d'autres termes, nous partageons une condition ontologique commune avec

le migrant ; et cette essence partagée implique nécessairement une condition de convergence, de proximité, ou de rencontre possible avec cet étranger, originairement différent de nous.

Les barrières physiques, expression des barrières psychologiques, doivent par conséquent revêtir un sens nouveau ; celui de contrôler le passage des frontières des États, certes, mais aussi de favoriser le passage du migrant vu comme un voisin en quête d'aide et non plus comme un être étrange qui vient troubler notre quiétude. Malheureusement, c'est ce à quoi l'on assiste aujourd'hui, par exemple, en Grèce et il y a fort à douter que l'humanisme qui s'y révèle ait un fondement platonicien.

Depuis 2015, les arrivées de migrants à la frontière gréco-turque sont inédites par leur proportion. Les mesures prises pour la gestion de cette crise s'inscrivent dans une continuité historique de dissuasion et de répression des migrants. La Grèce, notoirement connue pour être un pays d'émigration, a même fait construire une clôture de 12.5 kilomètres de long et 3 mètres de haut. Or, sauf rares exceptions, le consensus semble unanime sur le fait que la clôture ne fera que déplacer le problème, car malgré des mesures de plus en plus restrictives, les migrants affluent aux portes de l'Europe, contournant le plus souvent les barrières. Devant l'échec de cette politique, il saute aux yeux que la réponse à apporter au phénomène migratoire est sans doute plus complexe qu'« un simple appel à la décence politique » (Benjamin Boudou, 2017, p.9) ; car la lecture politique de l'humanisme n'appelle malheureusement pas un cosmopolitisme juste, impartial qui se soucie du migrant. Au contraire, à travers cette politique, les nations cherchent à se protéger derrière le droit pour négliger les devoirs d'humanité.

Le dénouement de ce flux migratoire est donc ailleurs, c'est-à-dire dans une reconsidération plus humaniste du migrant. Dans une vision platonicienne, il faudra définir cet étranger à partir de son être, réalité qui nous oblige à la communauté sociale. Partant de cet être ou cette réalité commune, l'on privilégiera l'universalité de l'homme au détriment de sa nationalité, comme Platon définit l'homme à partir de l'âme. En considérant ainsi son

semblable, on parviendra à l'aimer, accomplissant subséquemment, la volonté d'Eros, dieu d'amour, comme Platon le signifie dans *Le banquet* : « C'est ce dieu qui nous vide de la croyance que nous sommes des étrangers l'un pour l'autre, tandis que c'est lui qui nous emplit du sentiment d'appartenir à une même famille » (Platon 10, 2011, p. 197c).

L'humanité, désormais une famille universelle, nécessite une cohabitation organisée avec l'étranger ; car si d'une part nous sommes contraints de vivre avec ceux que nous n'avons jamais choisis, avec ceux envers qui nous n'éprouvons pas de sentiment social d'appartenance, d'autre part, nous sommes aussi tenus de préserver leur vie et l'humanité dont ils font partie. C'est pourquoi le citoyen contemporain doit comprendre que la cohabitation avec les migrants est, en effet, un caractère indéniable de sa condition humaine.

Enfin, il faut noter que « nous ne nous humanisons pas seuls ; c'est l'humanité des autres qui nous humanise, singulièrement l'humanité de l'autre rencontré dans les relations d'entraide » (J-F. Mattei, 2009, p.204). Se méprisant sur l'identité réelle du migrant, l'on pourrait le stigmatiser comme un citoyen de seconde zone ou tout simplement comme ennemi. Ce dernier devra plutôt être présenté et défini à partir de son essence humaine et non de son image différenciée. En considérant cette essence partagée, la cohabitation avec celui qui vient d'un autre pays, à la recherche d'un asile, est nécessaire et espérée, si nous désirons une société universelle stable et paisible.

## **Conclusion**

Le problème du monde contemporain, c'est que la course au capitalisme a changé les mentalités, présentant des intérêts nouveaux dans les relations humaines. L'humanité ne s'entend plus essentiellement comme l'ensemble des êtres humains, mais intègre aussi des réalités capitalistes qui rivalisent avec la dignité humaine. Le vivre-ensemble se fait de façon intéressée, excluant ainsi la primauté de l'amour du prochain. Face à cette crise onto-théologique, un appel à la cohabitation s'impose donc urgemment. Mais cette

cohabitation passe nécessairement par la connaissance ontologique et l'identification objective de l'Autre affiché ici sous l'image de migrant.

Ainsi, comme la pratique philosophique exige le souci de l'Autre, à l'image du prisonnier de la caverne revenu auprès des siens, alors face à la question de la crise migratoire, l'humanisme doit avoir pour but de réguler cette crainte de la menace migratoire ; une crainte bien souvent exagérée face au risque réel, pour penser une ontologie sociale qui prendra son point de départ dans la condition d'épreuves partagées, afin de récuser ces opérations normatives, imprégnées de racisme, et préjudiciables à l'humanité. Et si Platon ne dissocie pas le fait d'apprendre à penser, d'apprendre à connaître et le fait d'apprendre à vivre, en ce sens que, pour lui, la philosophie est une manière de vivre. Alors, à travers l'humanisme platonicien, l'on pourra apprendre à être humain ; car c'est dans ce qu'il nous reste d'humain que nous pourrions encore résister à ce qui est inhumain, à partir des idées morales et humanistes universelles.

Cependant l'expression des pensées humanistes ne peut avoir un écho plus retentissant que « si les politiques se montraient plus responsables, si la gouvernance mondiale voulait légiférer de manière plus efficace, si l'économie planétaire acceptait de se recentrer sur l'homme, si on avait plus souvent le souci du lendemain que de l'immédiat ». (J.-F. Mattei, 2009, p. 187).

### **Références bibliographiques**

BOUDOU Benjamin, 2017, *Politique de l'hospitalité*, CNRS Éditions, Paris, 247 p.

BRISSON Luc, 2011, *Œuvres complètes de Platon*, Paris, Flammarion, 2198 p.

BRISSON Luc et FRANCESCO Fronterotta, 2006, *Lire Platon*, Paris, PUF, 261 p.

BUTLER Judith, 2013, *Vers la cohabitation*, Paris, Éd. Fayard, 283 p.

DROIT Roger-Pol, 2018, *Et si Platon revenait...*, Paris, Albin Michel, 317 p.

FLAHAULT François, 2005, *Le paradoxe de Robinson, Capitalisme et société*, Paris, Mille et une nuits, 174 p.

KI-ZERBO Joseph, 1990, *Éduquer ou périr*, Paris, L'harmattan, 123 p.

MARION Louis, 2015, *Comment exister encore ?*, Montréal, Les Éditions Écosociété, 165 p.

MASSIGNON Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, P. Lethielleux, Paris, Librairie éditeur, 1909, 455p.

MATTEI Jean-François, 2009, *Humaniser la vie*, Paris, Éditions Florent Massot, 211 p.

PLATON (1), 2011, *Le Sophiste*, in *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Trad. Nestor L. Cordero, Paris, Flammarion, 2198 p.

PLATON (2), 2011, *Alcibiade*, in *Œuvres complètes*, la direction de Luc Brisson, Trad. Jean-François Pradeau et Chantal Marbœuf, Paris, Flammarion, 2198 p.

PLATON (3), 2011, *Phédon*, in *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Trad. Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, 2198 p.

PLATON (4), 2011, *Euthyphron*, in *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Trad. Louis-André Dorion, Paris, Flammarion, 2198 p.

PLATON (5), 2011, *Apologie de Socrate*, in *Œuvres complètes*, Trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2198 p.

PLATON (6), 2011, *La République*, in *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2198 p.

PLATON (7), 2011 *Protagoras*, in *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Trad. Frédérique Ildefonse, Paris, Flammarion, 2198 p.

PLATON (8), 2011, *Les lois*, in *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2198 p.



PLATON (9), 2011, *Théétète* In Œuvres complètes, Sous la direction de Luc Brisson, Trad. Michel Narcy, Paris, Flammarion, 2198 p.

PLATON (10), 2011, *Le Banquet*, In Œuvres complètes, Trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2198 p.