

**REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE**



**Revue Spécialisée en Études Heideggériennes**

***numéro 8 – 2020***

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

*ISSN 2311-6145*

[www.respeth.org](http://www.respeth.org), 2020

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

Abou SANGARÉ Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire  
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 TANOËH, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire  
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Brazzaville, République du Congo  
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

## COMITÉ DE LECTURE

Abou SANGARÉ Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire  
Alexis KOFFI Koffi, Maître de Conférences, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire  
Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada  
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké,  
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 TANOËH, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire  
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Brazzaville, République du Congo  
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire  
Séverin YAPO, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire  
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 TANOËH, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire

**SECRETARE DE RÉDACTION :**

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

**MEMBRES :**

Alexis KOFFI Koffi, Maître de Conférences, 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, Maître de Conférences, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

## SOMMAIRE

Pourquoi Heidegger ? .....	9
<b>Argumentaire du Numéro Thématique : Seul un Dieu peut encore nous sauver.....</b>	<b>11</b>
BOKO (Sèdjro Bernadin), <b>Vers une phénoménologie sotériologique : du « seul un Dieu peut nous sauver » de Heidegger au « seul un Dieu vivant peut nous sauver » de Michel HENRY.....</b>	<b>12</b>
KOUADIO (Konan Oscar), <b>Du Gestell technologique : quel salut pour l'humanité ?.....</b>	<b>31</b>
SENZÉ (Kouamé Raymond), <b>Ontologie et foi dans la pensée heideggérienne.....</b>	<b>56</b>
KOUASSI (Kpa Yao Raoul), <b>La science et Dieu chez Leibniz et Einstein.....</b>	<b>71</b>
GAINSI (Grégoire-Sylvestre M.), <b>Et l'art créa Dieu : Hölderlin et Heidegger au sujet de la divinité de Dieu.....</b>	<b>91</b>
<b>KOFFI (Kouakou Marius), Déchoir spirituel du monde et désir divin : l'hénologie plotinienne comme sortie des crises existentielles.....</b>	<b>108</b>
KOUASSI (Moulo Elysée), <b><i>In-quiétude</i> et appel chez Gabriel MARCEL : le Toi absolu comme fondation onto-théologique du bonheur.....</b>	<b>128</b>
KISSEZOUNON (Gervais), <b>TECHOU (Roland) « Seul un dieu peut encore nous sauver ». Décryptage et lecture analytique d'une expression énigmatique à l'ère du numérique et de coronavirus.....</b>	<b>151</b>
GOULEI (Yves Laurent), <b>Ô poètes ! ô Dieux ! vérité(s) d'un humanisme fondamental.....</b>	<b>174</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 transcendante, 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

impérialiste 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 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 inéquivable. 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

**NUMÉRO THÉMATIQUE 2020 DE LA REVUE RESPETH**

**« SEUL UN DIEU PEUT ENCORE NOUS SAUVER »**

Pour son numéro de Décembre 2020, la Revue Spécialisée en Études Heideggérienne (respeth) lance un appel thématique.

La thématique générale est référencée à la parole de Martin Heidegger issue de son entretien avec la revue *Der Spiegel* : « Seul un Dieu peut encore nous sauver ». En somme, il s'agira d'évaluer l'entente heideggérienne de cette parole relativement à la problématique de la technique. La question de Dieu, telle qu'elle se présente dans l'histoire de la Philosophie, surtout ceux des auteurs avec lesquels le penseur de Messkirch a eu un véritable commerce, trouvera une résonance particulière dans cette perspective. De même, des contributions inédites sur la question du Sacré, du Divin, etc., à l'ère contemporaine, sont attendues.

## DÉCHOIR SPIRITUEL DU MONDE ET DÉSIR DIVIN : L'HÉNOLOGIE PLOTINIENNE COMME SORTIE DES CRISES EXISTENTIELLES

Kouakou Marius KOFFI

Université Alassane OUATTARA, (Côte d'Ivoire)

[koffik19@gmail.com](mailto:koffik19@gmail.com)

**Résumé :** Le déchoir spirituel du monde est la résultante des crises qui affectent son bon fonctionnement par la démesure de l'avoir ; ce qui complexifie le rapport Homme-Dieu, par un oubli de celui-ci. Le sens de la crise moderne actuelle met en lumière la rupture d'avec le divin, et sa substitution par l'humain, dans un absolutisme de la rationalité, d'où le déchoir spirituel. Conscients de cette crise spirituelle et scientifique, l'hénologie plotinienne suscite la restauration du divin en soi, pour une existence authentique et un développement, image de la présence divine, pour un équilibre social, moral et spirituel.

**Mots-clés :** AVOIR, DÉCHOIR SPIRITUEL, DIEU, DÉSIR DIVIN, HÉNOLOGIE.

**Abstract :** The nowadays world spiritual decay is just the result of the crisis that affects its normalisation by the overestimation of personal gains and that complexifies the relationship Human-God by the overlooking of God. The nowadays modern crisis strength highlights the breaking off with God and his substitution by human people in an absolutism conception of the reason. Hence, the spiritual decay. Knowing that spiritual and scientific crisis, the plotinian henology calls for divine restoration through everyone for authentic existence and personal development, proof of divine existence for social, moral and spiritual balance.

**Keywords:** *SPIRITUAL DECAY, DIVINE DESIRE, GOD, GAIN, HENOLOGY.*

### Introduction

La question de la quête d'un principe primordial demeure l'une des préoccupations fondamentales du savoir philosophique. À bien y voir, c'est cette exigence qui a attisé la curiosité et l'intellect des philosophes milésiens ou présocratiques, des post-socratiques comme les néoplatoniciens jusqu'à cette époque contemporaine dont l'esprit techno-scientifique semble évaluer l'essence des rapports individuels et collectifs. S'il faut accorder une valeur essentielle au statut du progrès technique par l'entremise des Lumières ou «Aufklärung» (Horkheimer et Adorno, 1974, p. 23), la philosophie se devrait de reconsidérer le sens principiel de son odyssee qui visiblement est

détourné de sa vocation primitive, celle d'une quête de l'Un, le Bien, l'Être ; voire la transcendance.

Or, ce détour a malencontreusement confondu le principe spirituel et transcendantal à l'homme dans une apologie démesurée de la rationalité. Ainsi, en lieu et place au divin, l'homme s'est autoproclamé suprême par ses productions dont le fruit est parfois la domination de la nature et l'autre, d'où l'idée des crises existentielles. N'est-ce pas le lieu de s'accorder avec Alain Touraine ? « La modernité a rompu l'unité du monde ancien à la foi rationnelle et sacrée. Elle a chargé la raison de découvrir les lois du monde et la conscience de faire apparaître un sujet qui n'était plus divin, mais humain » (Touraine, 1992, p. 9). Ce point de vue laisse éclore l'urgence d'une reconfiguration du monde comme fondement, éthique des découvertes et harmonie sociétale pour une vie pacifiée et équilibrée. C'est justement là, toute la substance de l'hénologie plotinienne. Car l'humanité est en proie aux conflits et demeure incapable de contrôler totalement l'outil technique qui initialement fut conçu pour son bien-être. Il y a donc crise en raison des dérives que connaît l'humanité par le mauvais usage de la chose technique :

Il suffit de se souvenir des bombes atomiques lancées en plein XX<sup>e</sup> siècle, comme du grand déploiement technologique étalé par le nazisme, par le communisme et par d'autres régimes totalitaires au service de l'extermination de millions de personnes, sans oublier, qu'aujourd'hui, la guerre possède des instruments toujours mortifères (François, 2013, n°102).

Ces faits probants témoignent avec insistance que le monde est en dégénérescence culturelle et sociale par la nescience de l'Absolu. En réalité, un recours et retour au divin s'insurge comme une voie rééducative des consciences par rapport à la sacralité de la vie, du bonheur et du bien-être d'autrui.

Toutefois, l'on pourrait se poser la question de savoir ce que vaudrait une métaphysique hénologique dans un péril pareil. C'est le lieu de faire mention de ce que cette hénologie plotinienne est avant tout une conduite morale ouverte à l'autre et le monde sous l'impulsion de l'Un. Dans une telle perspective, la reformulation du sujet revient à ceci : demeurer dans l'ouvert de l'Un transcende les crises existentielles. À ce niveau surgit l'interrogation

de savoir l'enjeu de l'hénologie plotinienne dans un monde en déchéance spirituelle. De cette question capitale surviennent les préoccupations suivantes : Quelle est la genèse du déchoir du monde ? Comment appréhender l'éthique plotinienne comme renouvellement du monde ? En quoi l'hénologie plotinienne constitue le socle d'un humanisme social ?

Ces préoccupations animeront le débat sur la valeur d'une réflexion mettant en exergue le bienfondé d'une existence rationnelle basée sur les impératifs de l'hénologie plotinienne.

## **1. DU DÉCHOIR DU MONDE**

Porter à réflexion le « déchoir du monde » est porteuse de préoccupations relatives au bien-être de l'humanité. Si le déchoir en vient à s'ériger en thématique d'envergure, force est de méditer en direction d'un questionnement nouveau. Pour y parvenir, nous mettrons en lumière les exigences spirituelles du déchoir comme oubli du divin premièrement, puis secondairement, l'origine sociale ou matérielle du déchoir du monde. Cette origine est la portée sociale du déchoir comme culte absolutiste de l'avoir dans le monde.

D'un point de vue général, aborder le déchoir du monde comme question immédiate évoquée par le philosophe plotinien poserait problème. En effet, eu égard des différences d'époques, de siècles et de paradigmes qui nous sépare de Plotin, il n'est pas aisé de poser ouvertement le déchoir spirituel, comme une thématique centrale abordée dans la pensée plotinienne. Toutefois, pour aborder la question, et surtout, ce qui nous faciliterait la filiation de son époque à la nôtre est assurément l'oubli du divin et le culte de l'avoir comme sens immédiat de cette déchéance. Aussi faut-il faire mention de ce que l'anachronisme sera un outil favori dans notre démarche. Abordons-le déchoir du monde comme déchéance spirituelle.

Ainsi, l'idée du déchoir spirituel du monde est semblable dans la pensée plotinienne à l'oubli de l'Un dû à la métaphore de l'audace de l'âme. Qu'est-ce donc que l'audace ? L'audace, dans la philosophie plotinienne, est la capacité qu'a l'âme de s'éloigner de Dieu ou l'Un, son père dans un

processus d'autonomie : « Le principe du mal pour elles, c'est l'audace, la génération, la différence première, et la volonté d'être à elles-mêmes » (Plotin, 1931, V, 1, 1). Et pourtant, immature, mais dans une nécessité naturelle, l'âme s'éloignera de l'Un. C'est dire que dans leur nature, suite à un souci d'émancipation par rapport à leur patrie, leur état de tutelle, les âmes ont déçu par migration vers un autre ailleurs.

Dans une volonté d'autodétermination, les âmes ont émané du principe divin dans une décroissance pour terminer leur chute dans le non-être en se détournant du divin : « L'âme fornique, quand elle se détourne de vous et cherche en dehors de vous ce qu'elle en trouve, pur et sans mélange, qu'en revenant à vous » (Augustin, 2018, Livre II (II, II, 14). Cette pensée augustinienne témoigne de ce qu'en soi, la chute de l'âme est le revers du péché d'un détour du divin. Or, ce détour est l'image visible de son évolution dans la société. Ce qui sous-entend que ce dysfonctionnement interne ou déchoir affaiblit considérablement l'humanité parce qu'elle s'est détachée de Dieu.

Aussi, cette déchéance idée peut trouver un écho favorable dans la pensée de Michel Fattal en ces termes : « C'est cette émancipation de l'Altérité à partir de l'unité primordiale, c'est ce surgissement d'une vie indéterminée qui se verra déterminée par l'Un qui est appelé par Plotin "audace" ». (Fattal, 2016, p. 22). Dans un éloignement de la patrie, l'âme ; mieux les hommes ont rompu avec le divin. Dans cette rupture, ils ont perdu le véritable sens de l'orientation. En fait, l'action séparatrice, niant en soi la valeur et l'enjeu divin deviennent un préalable aux crises dans l'intériorité humaine. Et cette crise interne est aux yeux de Plotin l'ouverture aux crises hors de soi qui pullulent dans les pays, notamment avec le comportement des uns à l'égard des autres : « Le premier fit son choix en allant tout droit vers la tyrannie, et que par manque de sagesse que par cupidité, il n'examina pas suffisamment toutes choses avant de faire son choix ( Platon, 1966, 619 c). Cette migration vers cet ailleurs est l'instant d'une chute dans la

matérialité corporelle. N'est-ce pas le souci de cette déchéance spirituelle qui convoqua Heidegger à brandir le retour à l'Être ?

À la suite de Plotin, Heidegger rattache le déchoir du monde à l'oubli de l'Être. Avec lui,

Effondrement et dévastation trouvent l'accomplissement qui leur convient, en ceci que l'homme métaphysique, l'animal rationnelle, est mis en place (*fest-gestellt*) comme bête de labour. Cette mise en place confirme l'extrême aveuglement de l'homme touchant l'oubli de l'Être (Heidegger, 1958, p. 82).

La déchéance humaine est partant du monde est du ressort du déséquilibre en soi, responsable de la perte des valeurs spirituelles susceptible de conduire l'homme à agir avec assez de lucidité. Par conséquent, cette vie déchue ne présage souvent que souffrance en raison d'une faillite de la raison humaine dans le choix libre et volontaire de l'âme de connaître d'accorder plus de valeurs aux réalités mondaines au détriment des plus essentielles la conduisant à la ruine. Michel Charrue soutiendra ce point de vue en affirmant ceci : « On parlera de chute, lorsque cette âme à péché ou s'est laissée entraîner par lui au corps dans cette vision de type religieux ou bien sinon, de la descente » (Charrue, 2014, p. 73).

La chute, symbolique de la déchéance spirituelle est dans une certaine compréhension, le point de la crise qui mine le quotidien dans la mesure où l'essence à fait place à la matérialité dont le corps représente la véritable incarnation visible. Cette chute est le mal ou le péché dans la vision de Charrue, car la descente conduit l'âme dans un corps, ce qui ne lui permet pas toujours de mener à bien son existence, vu que le plaisir des choses d'ici-bas sera sa convoitise. Le monde, sujet de ce déchoir spirituel peut donc vouer un culte à l'avoir. Cela dit, l'avoir, au-delà de l'être semblera caractériser véritablement l'âme déchue. À présent, abordons la déchéance sociale ou problème de l'avoir.

La question de l'avoir est assez souvent pensée dans une relation intime avec celle de l'être, si bien que le rapport de l'avoir et l'être s'assimilerait à une dialectique animant l'existence humaine, quant à sa subsistance matérielle et sa

filiation spirituelle. En d'autres termes, le nœud de l'avoir et de l'être contribue à porter avec hauteur, les conditions préalables de la dépendance des biens matériels, comme épanouissement et la nécessité d'un apport spirituel, pour le bien-être de l'être humain dans un monde technicisé. Mais avant, quel contenu attribuons-nous à l'avoir et l'être dans cette activité réflexive ? Disons qu'au-delà d'un verbe, avoir indique dans notre réflexion, l'ensemble des actions, des dépendances et de faits dont l'acquisition procurerait du bonheur à l'homme. Et pourtant, cette acquisition d'avoir rimant avec accumulation matérielle ne serait vraisemblablement pas la solution.

Schopenhauer soutient que « ce monde de créatures misérables, condamnées pour vivre un instant, à passer leur existence dans l'angoisse et le besoin, à endurer souvent d'atroces tortures jusqu'au moment où elles tombent enfin dans les bras de la mort » (Schopenhauer, 2014, p. 381). Cette triste peinture schopenhauerienne du monde et de l'existence, laisse entrevoir un problème fondamental, celui de l'exister. En d'autres termes, quelle est la valeur de l'exister dans un monde de déchirement, d'angoisse et de torture ?

La rationalité semble avoir perdu de sa splendeur, pour légitimer l'irrationalité et le privilège de l'avoir, au détriment de l'être. Cette dépendance incontrôlée et mal orientée de l'avoir met l'humanité en crise par le mauvais usage de la volonté dans l'entendement schopenhauerien et conduit inlassablement le monde, dans les bras de la mort. Cette mort symbolisant la perte des valeurs humaines et existentielles gouverne les sociétés actuelles. En effet, cette gouvernance de la modernité dominée par le progrès techno-scientifique occulte ainsi, la dimension spirituelle, d'où la question du problème de l'avoir comme origine de la déchéance matérielle.

Porter donc une intellection sur le problème de l'avoir mérite quelques éclaircis. En effet, le présent cheminement ne se pose pas comme une critique radicale de l'avoir sous toutes ses formes, mais plutôt, interroge l'accumulation et les dérives de l'avoir mettant en péril le bien-être religieux et social des hommes. Il est subséquent question des dérives de la raison dans son commerce avec l'avoir favorisant sa déchéance. Avec Plotin

à nouveau, il est possible de poser l'une des raisons du privilège de l'avoir et de la perte de la valeur divine par l'idée d'une copie dégradée du monde essentiel, entendu comme le meilleur agir sous le couvert du divin :

La vie actuelle, quand elle est sans dieu, n'est qu'une trace ou image de la vie de là-bas ; cette vie idéale, c'est de l'intelligence, et par cet acte, elle engendre les dieux en restant immobile grâce à son contact avec l'Un ; elle engendre la beauté, la justice et la vertu. L'âme fécondée par Dieu est grosse de tous les biens, et cette fécondation est pour elle le commencement et la fin (Plotin, 1938, VI, 9,9).

Si dans la vie actuelle, sous les exigences plotiniennes, les hommes en viennent à agir de telles sortes qu'ils semblent confondre la beauté, l'ordre, la justice, pour nourrir et exhiber leurs désirs et goûts effrénés pour les choses matérielles dont l'avoir est la pale représentation privilégiée, c'est en raison d'une perte de repère de l'être ou faveur du divin et de ses avantages dans leur vie. Tout se déroule comme si la raison, poussée à son extrême tend à faire disparaître les données spirituelles et divines au profit de sa démesure. Tout comme Plotin et conscient de ces graves dérives du siècle, Antoine Kouakou peut s'initier dans cette critique rationalisée de la décadence existentielle par le problème de l'avoir, en affirmant avec souci, que l'homme « tombe dans une politique de l'avoir rimant avec l'accumulation » (Kouakou, 2007, p. 22). L'enjeu de la déchéance matérielle des existants est l'accumulation des biens sans une intelligence susceptible de les orienter vers l'utile et l'agréable. Cela est d'autant plus capital, lorsque, dans la sphère des gouvernances, l'inégalité de la répartition des richesses demeure une gangrène, si bien qu'une minorité s'accapare l'ensemble des richesses. En effet, l'accumulation des gains pour soi, au détriment du bien-être des autres est un fait constatable et décrit avec loisir, le problème pernicieux de l'homme moderne, celui de l'avoir.

L'homme actuel, loin de se laisser infuser par Dieu afin de gérer minutieusement l'intérêt général, a sombré dans la corruption. C'est pourquoi, en guise d'anticipation à ce fléau lié à l'excès concernant la crise du monde actuel plongé de plain-pied dans la modernité, que Vincent Holzer soutient que

La question de la modernité est une question sotériologique sous un rapport précis : la déconnexion entre la singularité d'un fondement qui porte non seulement une représentation (*Vorstellung*) mais une effectuation salvifique de l'universel, et un universel qui distend de plus sa relation avec le fondement doctrinal auquel il demeure relié par une recomposition de la fonction qu'exerce ce référent doxique (Holzer, 2017, p. 346).

Holzer assimile la modernité à une sphère dont l'exigence est sotériologique et se devrait de maintenir une consubstantialité avec le fondement doctrinal qui dans le fond semble se poser pour elle comme lanterne. Si s'accorder avec lui est une lumière, cela revient à s'appuyer sur sa théorie pour dépeindre les maux comme rupture d'avec le lien doctrinal qui dans notre entendement est le fruit de la dépendance matérielle ou l'assujettissement de l'âme ou l'être au caprice du corps ou ensemble des réalités matérielles.

Pierre Hadot peut donc dire que « Ce qui nous empêche d'avoir conscience de notre vie spirituelle, ce n'est pas notre vie dans le corps, mais c'est le souci que nous prenons du corps. Nous nous laissons absorber par de vaines préoccupations et des sollicitudes exagérées » (Hadot, 1997, p. 37). S'accorder avec Hadot dans ce contexte revient soutenir que le moi inférieur et le moi supérieur sont décisifs dans la tentative d'épanouissement humain. En effet, le moi supérieur correspond à la prise de conscience de son statut de créature divine, tandis que le moi inférieur est le siège des vices, des mauvaises actions en l'homme.

Par ailleurs, cet état est la symbolique d'une désolation relative à la domination de l'avoir sur l'être et le signe d'une perte des valeurs sociales et même politiques pour évoquer le cas des mauvaises gouvernances. Ce parallélisme de l'impact de l'avoir et la prise de conscience de l'être est une inquiétude du prélat *Kä mana* qui extériorise en ces termes.

Démunis de toute force de créer, un espace politique solide et cohérent, ils transforment cet espace en domaine privé, en un espace domestique structuré autour du clan et de la tribu du chef. L'État devient un État-tribu et sa parole, une pure idéologie de légitimation d'un pouvoir sans espace politique (*Kä mana*, 1991, p. 79).

Le problème de fond, dont fait mention Kä mana, est l'incapacité mentale d'une bonne gouvernance humaine, par le piège de l'avoir, obscurcissant la noblesse consciente de l'être, présence du divin en soi. En effet, s'il faut faire advenir à nouveau le penser plotinien. Il sera par la suite indiscutable de faire mention que le déficit de la raison divine est la cause de l'incapacité créatrice humaine. La déficience divine, en guise de rappel, engendre chez les hommes, l'accumulation de biens matériels, pour s'engloutir dans une classe privée.

Aussi, cette situation péjorative intervient pour révéler le manque de lumière divine en l'homme et son assujettissement matériel. Cette absence traduit en filigrane, le goût pour les choses d'ici-bas, parce que l'homme a perdu l'orientation et agit tel un aveugle, dans un monde où les intérêts définissent les relations avec pour fondement, l'avoir. Ce virus présent dans les entrailles humaines met en péril l'harmonie des nations et dénature également les rapports juridico-politiques : « Depuis la pénétration du capitalisme en Afrique, l'argent est devenu une religion et l'idéalisme a disparu. Un africain qui ne cherche pas à s'enrichir est décrié par ses voisins et considéré comme un raté » (Kashamura, 1972, p. 16). Cette dépendance matérielle engloutissant l'idéalisme au profit du matérialisme de l'argent est devenue factuelle pendant que les États s'assombrissent. Tout concourt à montrer que la quête déraisonnable de l'avoir n'est pas sans effets. Il est plus que nécessaire de repenser l'avoir pour sauver le monde qui s'est cruellement égaré de la norme: Dieu. N'est-ce pas en ce sens qu'il faut convier les philosophes allemands ? Dans leurs démarches, pour les philosophes allemands Adorno et Horkheimer, les hommes ont commis un délit envers la nature, expression physique et visible du divin. Ce délit est étroitement lié au problème de l'avoir qui, intuitivement, dévisage la mauvaise action humaine relative au reniement de sa conscience de soi:

Les hommes veulent apprendre de la nature comment l'utiliser, afin de la dominer plus complètement, elle et les hommes. C'est la seule chose qui compte. Sans égard pour elle-même, la raison a anéanti jusqu'à la dernière trace sa conscience de soi (Horkheimer et Adorno, 1974, p. 25).

Les hommes ont donc cultivé, par l'entremise de la domination de la nature, un sentiment de suprématie des uns sur les autres, en spoliant leurs biens, par une soumission dans un climat soutenu par l'avoir. L'homme, par cet acte insoucieux, a procédé au bouleversement de l'ordre immédiat par un absolutisme de la raison dont les séquelles sont à coup sûr, le désastre spirituel du monde. N'est-ce pas dans cette urgence qu'un sursaut d'éthique est capital, surtout dans un monde en proie aux dérives de la raison ?

## 2. DE L'ÉTHIQUE AU RENOUVELLEMENT DU MONDE

En tant que « science ayant pour objet le jugement d'appréciation en tant qu'il s'applique à la distinction du bien et du mal » (Lalande, 2013, p. 305). L'éthique vise un mieux-être à l'homme dans une conduite exemplaire à l'égard des autres. En effet, comme le soutient Sperber, « le terme éthique est plus souvent employé pour désigner le domaine plus restreint des actions liées à la vie humaine » (Sperber, 2006, p. 6). C'est dire que la dimension éthique se préoccupe des actions dont la finalité vise le bien-être des hommes. Par ce bien-être, les actions éthiques se proposent le renouvellement du monde en lui donnant des voies et moyens pour « devenir semblables à Dieu » (Plotin, *Ennéades I* (I, 2, 1). Cette ressemblance a pour objectif, une vie harmonieuse entre les hommes. En effet, le monde doit, par l'éducation par exemple, valoriser les traits d'identités et de reconnaissance des autres comme un être semblable à soi.

En outre, suite aux diverses crises liées au déséquilibre de l'humain, un sentier nouveau est envisageable, celui du retour à la raison vraie, subjective dans une ouverture divine. Cette raison quelque peu critique, mais épurée de dérives est ce dont l'éthique dans une perspective de l'école de Francfort conviendrait. Toutefois, cette éthique basée sur la raison responsable est appelée à se surpasser dans les limites réfléchies de l'autre, de la bonne utilisation de l'avoir. Plus clairement, un équilibre de l'avoir et de l'être est envisageable dans une ouverture du divin ; d'où un monde nouveau :

À l'époque actuelle, ce n'est pas dans les sciences de la nature, fondées sur la mathématique présentée comme Logos éternel, que

l'homme peut apprendre à se connaître lui-même ; c'est dans une théorie critique de la société telle qu'elle est, inspirée et dominée par le souci d'établir un ordre conforme à la raison » (Horkheimer, 1974, p. 28).

La connaissance de l'homme dans un souci d'une vie authentique est du ressort de la théorie critique, qui à son tour prône une vie rationalisée dont la finalité est l'agir éthique. Désormais, par la puissance d'une raison raisonnante, une vie nouvelle pour un monde nouveau sera de mise. C'est donc à juste titre que Ruwen Ogien soutiendra que « toute l'éthique se résume au souci d'éviter de nuire délibérément à autrui » (Ogien, 2007, p. 12). Par la faculté de de raison, l'homme, mieux le monde par le secours de l'éthique peut prétendre vie en paix, en amour de l'autre dans une relation verticale pour remonter « vers lui [c'est-à-dire l'Un] et se proclame son image » (Plotin, 1931, (V, 3, 8, 2-3). En un mot, par la verticalité du monde, sujet à son ascétisme pour son renouvellement en vue d'une humanité pacifiée et paisible est l'aboutissement de l'éthique, fille du divin et ouverture à l'amour de soi et des autres. N'est-il pas question de cette valeur de l'éthique en tant qu'autre de l'amour chez Levinas ?

Il dit ceci : « Aimer, c'est exister comme si l'aimant et l'aimé étaient seuls au monde (...). L'amour, c'est le moi satisfait par le toi, saisissant en autrui la justification de son être » (Levinas, 1991, p. 30). Autrui incarne dans cette pensée levinassien, la satisfaction et l'aboutissement d'une vie accomplie de l'autre par l'amour. Or, l'amour dans cette perspective est une convocation à l'acte éthique dans son ouvert vers l'autre. Par conséquent, par l'amour de l'autre dans une transcendance des dérives de l'avoir, l'amour devient ici, l'un des points de chute du renouvellement du monde dans les idées de Levinas. Ce renouvellement, conscience des crises nous introduit dans une nouvelle dimension sensée nous conduire vers une vérité utile au monde : la question de l'humanisme.

### 3. DE L'HÉNOLOGIE À LA MYSTIQUE : FONDEMENT D'UN HUMANISME SOCIAL

La mystique dans l'hénologie plotinienne est semblable à la capacité de connaître une grande élévation intérieure pour fusionner avec le principe unique nommé l'Un. Ainsi, l'élan humain tendant à la bienveillance et le bien-être est une esquisse de la mystique. Toutefois, il importe de se remémorer le fait que la mystique, loin du mysticisme tel que conçu dans des croyances religieuses, connaît une procession relative à des principes de base ou fondamentaux dont la raison est déterminante. L'hénologie plotinienne au détriment d'un culte religieux est une meilleure manière de conduire sa raison jusqu'à son stade le plus élevé qui consiste en une identification avec l'Un. En effet, il s'agit d'une apologie du bien-vivre avec autrui pour s'achever en humanisme empreint de rationalité et spiritualité.

Pour étayer un tel point de vue, familiarisons-nous avec ce bout de phrase plotinien : « L'homme véritable coïncide avec l'âme raisonnable, et quand elle raisonne, c'est nous qui raisonnons, par le fait même que les raisonnements sont des produits de l'activité de l'âme » (Plotin, 1954, I, 1, 8). Ce texte laisse apparaître l'enjeu d'un homme modèle susceptible de prôner les valeurs de la mystique en vue d'une éthique du bien-vivre, par l'âme raisonnable qui demeure son étalon, pour mener une existence de bien-être. Or, cette organisation interne du sujet aura des répercussions externes dont l'un des résultats immédiats est l'accomplissement d'une vie vertueuse comme autre d'une hénologie instaurant l'humanisme, par la mystique.

Pour ce faire, cernée comme une philosophie de la raison contemplative du divin, l'hénologie trouve un grand point d'achèvement dans l'humanisme compris comme valorisation de l'homme. Comme le soutient Maritain, l'humanisme consiste « essentiellement à rendre l'homme plus vraiment humain, et à manifester sa grandeur originelle en le faisant participer à tout ce qui peut l'enrichir dans la nature et dans l'histoire (en concentrant le monde en lui) » (Maritain, 1968, p. 10). Autrement par l'humanisme, l'homme transforme l'histoire et se construit un avenir individuel et collectif en menant une existence vertueuse.

Pour ce faire, Plotin accorde une importance à la vertu, dont l'accomplissement pourrait fonder les principes d'un monde en paix. En effet, Plotin distingue plusieurs types de vertus pouvant aider les hommes. Le point commun de toutes ses vertus est la ressemblance du divin, dans une transfiguration, en vue de voir le divin en l'humain, pour instaurer la véritable éthique du bien vivre. Pour y parvenir, d'abord, Plotin avance l'argument suivant concernant les vertus à partir de l'image de Platon :

Puisque, nécessairement, les maux existent ici-bas et circulent dans cette région du monde, et puisque l'âme veut fuir les maux, il faut nous enfuir d'ici. En quoi consiste cette fuite ? « À devenir semblable à Dieu » dit [Platon] ; et nous y arrivons, si nous atteignons la justice, la piété accompagnée de la prudence, et en général la vertu (Plotin, 1954, I, 2, 1).

Le sens des vertus est l'identification par une unité à Dieu. Or, Dieu dans cette perspective est l'image de l'amour, de l'amitié, de la paix. Par conséquent, pour l'homme, la capacité de s'accaparer ces vertus est essentielle. Dans le fond, que sont-elles ou, à quoi fait-on allusion, lorsqu'il s'agit d'évoquer les vertus plotiniennes ? Il s'agit entre autres des vertus civiles. Pour Plotin, les vertus civiles contribuent à l'ordonnement de l'intériorité de l'homme afin de parfaire son extériorité, pour une vie paisible :

Les vertus civiles (...) mettent réellement de l'ordre en nous et nous rendent meilleurs ; elles imposent des limites et une mesure à nos désirs et à toutes nos passions, elles nous délivrent de nos erreurs ; car un être devient meilleur parce qu'il se limite et parce que, soumis à la mesure, il sort du domaine des êtres privés de mesure et de limite (Plotin, 1954, I, 2, 2).

La pratique, sinon l'adéquation hommes-vertus civiles, façonne l'homme en citoyen exemplaire, destiné à prôner les valeurs du vivre ensemble. En ce sens, Plotin renchérit pour avancer que les vertus civiles, par l'entremise de l'âme, sont un modèle de vie pour une humanité dont l'éthique s'impose, comme norme de valeur de l'exister :

Les vertus civiles, la prudence relative au raisonnement, le courage qui est une vertu du cœur, la tempérance qui consiste en un accord et une harmonie du désir avec la raison, la justice qui consiste en ce que chaque partie de l'âme accomplit sa fonction propre, en commandant ou en obéissant (Plotin, 1954, I, 1, 1).

De ces caractéristiques fondamentales et fondatrices des vertus civiles, il est capital de souligner que celles-ci se résument aux principaux points suivants à savoir : la prudence, la tempérance, le courage et la justice. L'enjeu de ces points fondamentaux expose leur présence de manière naturelle dans la structure de l'humain, surtout qu'elles s'insurgent en valeurs éducatives et comportementales. Ces valeurs décrivent en réalité, le sens du réalisme existentiel humain par leur facteur dont l'impact immédiat est l'anoblissement des sociétés. Par ailleurs, elles permettent de « toujours [faire] usage de notre intellect » (Plotin, 2007, 30, 15). Les vertus civiles sont une lueur d'espoir pour une promotion réfléchie de l'intelligence humaine.

Également dans le sentier de la vie vertueuse, il convient de faire intervenir Augustin, qui, tout comme Plotin propose une vie vertueuse à dessein de garantir et maintenir l'humanisme : « Il est hors de doute que la vertu rend l'âme parfaite » (Augustin, 2018, Livre I (I, VI, 9). Pour lui, la vertu transforme l'âme qui à son tour, impactera considérablement sur l'homme. Dans son cas, il est question d'une vie réglée selon les exigences de Dieu. Ceci dit, tout homme valorisant Dieu considérera automatiquement son semblable comme soi. Ce respect des normes divines en soi pour l'autre demeure une cause de l'amour de l'autre. Cet esprit de symbiose entre l'élévation spirituelle et la vie authentique par le respect de l'autre se résume dans la pensée Lévi-Strauss, par la progression imbibée de collaboration et d'union collective.

Lévi-Strauss s'exprime en ces termes : « Pour progresser, il faut que les hommes collaborent ; et au cours de cette collaboration, ils voient graduellement s'identifier les apports dont la diversité initiale était précisément ce qui rendait leur collaboration féconde et nécessaire » (Lévi-Strauss, 2007, p. 65). Ce penser de l'ethnologue nous introduit dans le désir divin comme transfiguration humaine. Parallèlement, avant de continuer, il importe d'explicitier ce point de vue de l'ethnologue. Cette explicitation se fera en deux points capitaux.

Premièrement, il pose le principe d'une progression en rapport avec une collaboration humaine. Qu'implique la progression dans cette partie consacrée au désir divin ? Pour répondre, il est important de faire état de ce que, l'idée ou le substrat invisible favorisant et valorisant l'évolution mutuelle humaine, dans une concorde est le désir inéluctable du divin qui modèle l'humain. En effet, lorsque les hommes en viennent à émettre le désir ou la volonté de faire chemin ensemble, c'est relativement au lien invisible qu'ils ont noué secrètement avec le divin. Ce lien invisible favorise le dépassement des distorsions sociales et humaines, parce que la présence du divin rassemble.

Deuxièmement, par le constat humain d'une évolution graduelle dont le résultat est la participation effective de tout un chacun de par sa différence culturelle, les réalités légitimant le bien-être font état à nouveau, de l'unité dans la diversité. Or, l'unité est du ressort du divin, qui contribue à unir tous les hommes dans la mesure où, en lui, la multiplicité et la différence n'existent pas. C'est dans cette continuité que Sartre soutiendra que : « L'homme est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être » (Sartre, 1943, p. 639). Ainsi, ce sursaut d'humanisme dans l'hénologie plotinienne à la suite du communautarisme de Strauss suit une logique pouvant s'échelonner de la manière suivante:

D'abord, l'humanité est conviée à mener ce que nous nommons la conversion dans le plotinisme. Que revêt la conversion dans le philosophe plotinien ? La conversion dans le plotinisme est la prise de conscience du soi déchu et sa volonté de s'élever par ascétisme, jusqu'au divin. L'ascétisme faut-il le mentionner est dans l'entendement de Jacqueline Russ à travers son *Dictionnaire de philosophie*, « un ensemble de mortification permettant d'atteindre la perfection morale » (Russ et Badal, 2004, p. 32). Cette élévation symbolisant dans la perspective plotinienne, la conversion, vise une responsabilité interne et subjective dans le monde, à dessein d'éveiller la spiritualité endormie en soi par le désir du divin. En effet, pour Plotin, dans cette conversion humaine, il s'agira pour l'humanité de

surpasser ses manquements et ses crises, par un ascétisme vers le divin. Il faut qu'on « remonte vers lui [l'Un] et se proclame son image » (Plotin, 1931, V, 3, 8). C'est dire que dans la tentative de saisir le divin par le désir, le monde se doit d'opérer un mouvement profond en lui-même par le canal de l'homme, afin de découvrir les splendeurs divines et déteindre sur les rapports interhumains par une transfiguration.

Ensuite, dans le penser plotinien, les hommes doivent faire un nouvel effort pour changer positivement, en intégrant davantage Dieu en eux, par une participation naturelle : « Plus un être participe à la forme, plus il devient semblable à l'être divin, qui est sans forme ; les êtres voisins de Dieu participent davantage à la forme » (Plotin, 1954, I, 2, 1). Le principe participatif du divin en l'humain est la résultante de l'appropriation de la forme ou la réalité intérieure présente en l'existant dont la consistance n'est efficiente, que par Dieu.

Enfin, si l'humanité se laisse absorber par l'éveil de cette conscience intérieure, l'amour des autres et les bases de l'humanisme sauront raffermir les liens universels et garantir une existence transfiguratrice à l'image de Dieu : « Plus l'homme s'élève, répond Plotin, plus il est bienveillant pour ses frères et plus il s'en voudrait de les mépriser » (Gandillac, 1952, p. 45). Le principe humaniste hénologique plotinien suppose une conversion qui favorisera le respect des normes sociales, vertueuses et politiques, en vue d'une extériorisation des valeurs divines dans l'environnement immédiat et le monde. Cet exercice rationnel vise à atteindre la perfection, même si elle est un processus toujours dynamique. Plotin peut donc s'exprimer en ce sens :

Il faut s'efforcer de devenir le meilleur possible. Je vous dirai d'abord, que, meilleur on est, plus on est bienveillant envers tous les êtres, comme envers les hommes, de plus il faut nous estimer à mesure, sans grossièreté, et sans nous élever plus haut que notre nature ne peut nous faire monter ; il faut penser qu'il y a place pour d'autres que nous auprès de Dieu (...) il faut envisager non pas ce qui est agréable à chacun, mais l'univers entier ; de cette manière on honore chacun selon son mérite ; on tend au but que visent tous les êtres, autant qu'ils le peuvent (beaucoup d'êtres visent ce but ; ceux qui l'atteignent sont heureux (Plotin, 1924, II, 9, 9).

L'hénologie plotinienne a pour finalité de prôner la joie de tous et le bien-être de l'humanité dans un climat de fraternité en Dieu. Par cette prise de conscience volontaire et nécessaire pour la survie de l'humanité en Dieu, Plotin exige de donner le meilleur de soi, pour un monde pacifié et équilibré dont les fondements sociopolitiques seront le gage d'une paix véritable. L'enjeu d'un tel effort fera intervenir Saint Augustin en ces termes : « La paix véritable, celle que la créature raisonnable peut seule appeler de ce nom, et qui consiste dans une union très-réglée et très-parfaite pour jouir de Dieu et du prochain en Dieu » (Augustin, 2018, Livre XIX (XIX, XVII)). Le divin devient la symbolique de la paix universelle et d'un monde transcendant d'éventuelles crises.

### **Conclusion**

« Le but à atteindre est de promouvoir le bonheur » (Gandhi, 1969, p. 213). Par le bonheur comme sens de la vie illustré ici par Gandhi, la présente réflexion se solde sur l'idée faisant du divin et de sa présence, la véritable clé de l'épanouissement humain et la fin des conflits. Il faut de ce fait, reconvoquer et repositionner le divin dans le monde, en vue d'une transcendance du déchoir spirituel. Pour ce faire, l'humanité devrait reconsidérer les valeurs éthiques, théologiques et rationnelles du penser plotinien, qui vers la fin, posent des principes dont l'application vise un mieux-être. Ainsi, les hommes ou mieux, l'humanité tout entière, pourraient envisager un dépassement de soi, non pas dans une perspective idéale, mais dans une acceptation de l'autre comme soi, à partir des prémices plotiniennes de la valorisation et de l'équilibre de l'avoir et de l'être par exemple. Par conséquent, comme le rappelle Sœur Gilles Aimée Cissé, « l'homme doit tout faire pour maîtriser sa masse tumultueuse et déraisonnable et c'est seulement après cette maîtrise qu'il revient à la forme de son état " premier et meilleur" » (Cissé, 2019, p. 130). Partant de ce principe, une bonne rationalisation et éducation de ses désirs, dans une subordination à la raison et au divin, saurait nous éclairer dans le cheminement vers une sortie véritable de crises mondiales par l'hénologie plotinienne.

## Références bibliographiques

AUGUSTIN Saint, 2018, *Confessions in Œuvres philosophiques complètes, Tome I*, traduction de Pierre de LABRIOLLE, Sous la direction de Jean-Joseph-François POUJOULAT et Jean-Baptiste RAULX, Paris, pp. 33-269.

AUGUSTIN Saint, 2018, *Des mœurs de l'église catholique in Œuvres philosophiques complètes, Tome I*, Traduction par MM. CITOLIEUX et THÉNARD, Sous la direction de Jean-Joseph-François POUJOULAT et Jean-Baptiste RAULX, Paris, Les Belles Lettres, pp. 825-899.

AUGUSTIN Saint, 2018, *La cité de Dieu in Œuvres philosophiques complètes, Tome II*, traduction de M. Émile SAISSET, Sous la direction de Jean-Joseph-François POUJOULAT et Jean-Baptiste RAULX, Paris, Les Belles Lettres, pp. 916-1739.

CHARRUE Jean-Michel, 2014, *Néoplatonisme de l'existence et de la destinée humaine*, Paris, L'Harmattan, 324 p.

CISSÉ Aimée Gilles, 2019, *Penser la philosophie de Plotin, Tome I*, préface de Placide MANDONNA, Dakar, L'Harmattan, 289 p.

FATTAL Michel, 2016, *Du Logos de Plotin au Logos de Saint Jean. Vers la solution d'un problème métaphysique ?*, Paris, Les Éditions du Cerf, Paris, 150 p.

FRANÇOIS, 2013, Lettre encyclique *Loué sois-tu*. Sur la sauvegarde de la maison commune, Abidjan, Pauline, 192 p.

GANDILLAC Maurice, 1966, *La sagesse de Plotin*, Paris, Vrin, 279 p.

GANDHI, 1969, *Tous les hommes sont frères*, traduit de l'anglais par Guy VOGELWEITH, Paris, Gallimard, 313 p.

HADOT Pierre, 1997, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 227 p.

HEIDEGGER Martin, 1958, *Essais et Conférences*, André Préau, Paris, Gallimard, 349 p.

HOLZER, Vincent, 2017, *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème*, Paris, Cerf, 346 p.

HORKHEIMER Max et ADORNO Théodor, 1974, *La dialectique de la raison*, traduction de Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 400 p.

HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, 1974, Paris, 324 p.

KÄ MANA, 1991, *L'Afrique va-t-elle mourir ?*, Paris, Cerf, 225 p.

KASHAMURA Anicet, 1972, *Culture et aliénation en Afrique. Changer le monde*, Paris, Cercle, 174 p.

KOUAKOU Antoine, 2007, « Culture et Violence chez Martin Heidegger », in *le Korê, Revue ivoirienne de philosophie et de culture*, n°39-Abidjan, EDUCI, pp. 20-39.

LALANDE André, 2013, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F, 1375 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2007, *Race et histoire*, Dossier et notes réalisés par Jean-Baptiste SCHERRER, Lecture d'image par Seloua Luste BOULBINA, Paris, Gallimard, 162 p.

LEVINAS Emmanuel, 1991, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'Autre*, Grasset, Paris, 252 p.

MARITAIN Jacques, 1968, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier-Montaigne, 318 p.

OGIEN Ruwen, 2007, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 257 p.

PLATON, 1966, *La République*, Traduction et Notes. Robert Baccou, Paris, Flammarion.

PLOTIN, 1954, *Ennéades I*, précédées de la vie de Plotin de Porphyre, trad. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1954, 135 p.

PLOTIN, 1924, *Ennéades II*, trad. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 141 p.

PLOTIN, 1931, *Ennéades V*, trad. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 175 p.

PLOTIN, 1938, *Ennéades VI*, Trad. Émile BRÉHIER, Paris, Les Belles Lettres, 300 p.

PLOTIN, 2007, *Traité 38-41*, Traductions sous la direction de Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, Paris, GF-Flammarion, 391 p.

SPERBER CANTO Monique, *Éthiques grecques*, 2001, Paris, Quadrige/P.U.F, 533 p.

SPERBER CANTO Monique, OGIEN Ruwen, 2006, *La philosophie morale*, Paris, P.U.F « collection Que sais-je ? », 88 p.

TAZZOLIO Florent, 2002, *Du lien de l'Un et de l'Être chez Plotin*, préface de Michel Fattal, Paris, L'Harmattan, 301 p.

TOURAINÉ Alain, 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Gallimard, 238 p.

RUSS Jacqueline et Badal Clotilde, 2004, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 529 p.

SARTRE Jean-Paul, 1943, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 690 p.

SCHOPENHAUER Arthur, 2014, *Le monde comme volonté et représentation*, préface de Clément ROSSET, traduction en français par A. Burdeau, Paris, P.U.F., « Quadrige », 4<sup>e</sup> tirage, 1434 p.