

Mesdames et messieurs,

Je vais commencer par remercier les Editions Afrédit et le Professeur Ebenezer Njoh-Mouelle de me faire le grand honneur de m'inviter devant une si auguste assemblée en un lieu si prestigieux. J'espère qu'en disant le peu de choses que je me prépare à énoncer ici, je ne décevrai pas trop ceux qui ont mis tant d'espoir en ce petit homme.

L'objet du jour est la présentation du *Discours sur la vie quotidienne* d'Ebenezer Njoh-Mouelle, un exercice rendu particulièrement difficile en ce qu'il se fait en présence et sous le contrôle de l'auteur. Mais dédramatisons d'emblée la situation : les livres n'appartiennent pas à leurs auteurs, mais à la communauté universelle du savoir, ce que mon autre maître Popper – puisque celui dont je parle aujourd'hui en est aussi un – nomme la *Commonwealth of Learning*. Au nom de cela, ils acquièrent une exosomaticité, une vie propre, et peuvent alors se plier à toute lecture, la mienne n'étant que l'une des possibles, ce qui ne fait d'ailleurs que raviver la question de la fidélité ou de la légitimité de la lecture.

Si nous avions le temps, j'aurais voulu parler du sens, de la valeur et de la portée du livre *Discours sur la vie quotidienne* d'Ebenezer Njoh-Mouelle. Cela aurait certainement permis de traiter de ce qu'est penser le quotidien, des grands thèmes du livre (présentés sommairement dans la seconde approche *supra*), de sa place dans la philosophie de Njoh-Mouelle en général, de la signification de cette dernière production pour notre société, du rôle de la philosophie et de l'optimisme de ce penseur du quotidien, de la curiosité de cette attitude en temps d'afro-pessimisme généralisé, optimisme parfois tempéré par des pointes de pessimisme (pp. 60, 66, 164). Malheureusement, cela ne peut constituer un programme de signature, même si chacune de ces questions sera en réalité évoquée, à défaut d'être véritablement traitée *supra*.

Si de tout cela je ne ferai rien, ou au mieux me contenterai de distiller quelques éléments de réponse épars dans ce qui suit, le premier questionnement est cependant celui auquel on ne saurait échapper *hic* et *nunc* parce qu'il constitue comme une balise pour le reste et la trame du livre : Qu'est-ce donc que penser le quotidien pour Njoh-Mouelle ? C'est tout simplement penser, devrait-on répondre. Que serait en effet une pensée qui ne se préoccuperait pas du quotidien, même si cela ne la condamne pas à s'engluer en lui, à ne jamais s'en détacher ? Recourir ainsi à la question ouverte, c'est toujours s'assurer en quelque sorte de l'évidence de la réponse. Or les évidences sont par nature suspectes, parce sourdes à leur fondement qui est aussi leur point aveugle. Mais « qu'appelle-t-on penser ? » questionnerait le heideggerien ? Dans le contexte du livre de Njoh-Mouelle, il s'agit d'une manière générale de s'inquiéter du temps qui est et de celui qui vient, ce qui ne condamne ni à la nostalgie d'un

hypothétique âge d'or révolu, ni à la panique, ni à la forfaiture, ni même au pessimisme. Au contraire, alors que la considération froide de ces temps oblige à reconnaître les indéniables pesanteurs de l'histoire et le poids de ce qui précisément meuble le quotidien et à quoi on n'échappe pas par simple décret (d'où ces références répétées au stoïcisme (pp. 26, 52) qui, comme on le sait, est d'abord une physique, avec tout ce qu'elle comporte de nécessaire), elle ménage aussi une place pour l'expression de la liberté, tout entière comprise dans la mise en œuvre de l'équation personnelle, de la volonté combattive (pp. 56, 67, 73, 77), du tempérament de gagnant (pp. 75), toutes choses qui n'assurent pas de devoir renverser la vapeur mais entretiennent l'espoir d'une possible libération – l'inchoatif d'un processus – non pas seulement fantasmée, mais réelle.

En lieu et place du programme ambitieux projeté, je ne ferai qu'un résumé volontairement très grossier de ce très beau livre qui porte si bien son titre et dont la richesse aurait invité à entrer dans des discussions compliquées que l'auteur ne met jamais en avant, mais qui sous-tendent un discours qui, s'il paraît si simple et accessible, dans ce style travaillé par la clarté bergsonienne, n'est pas moins émaillé de sous-entendus liés à des doctrines et des approches philosophiques situées, qu'il conviendrait alors de discuter de manière conséquente. Ainsi, pour ne prendre que quelques exemples, les développements sur la technoscience renvoient à des débats difficiles sur les passerelles entre éthique, morale et science, sur la place de l'idéologie et les nouvelles servitudes ; et ces problèmes ne manquent pas de renvoyer à la sociologie critique telle qu'elle est à l'œuvre chez un Habermas ou un Marcuse. Le chapitre sur le bien et le mal renvoie à toute la tradition philosophique de la distinction des morales du devoir ou de la vertu et de celle du bonheur, dans laquelle les développements sur l'hédonisme épicurien, distraitement évoqué ici (p. 51) trouvent toute leur place. La question des intérêts appelle les enseignements des écoles marxistes et leurs limites, comme l'approche de la liberté révèle une parenté non feinte avec le kantisme (pp.67 sqq.).

De tout cela, je ne traiterai pas non plus, ce qui laisse encore beaucoup de choses à faire. Je présenterai quant à moi trois possibilités de lectures, la dernière étant celle que je développe ici.

**1.** On pourrait par exemple, si l'on reste dans la perspective du résumé grossier, poser la question générale du contenu de ce livre. Une façon de procéder serait de le faire de la manière la plus scolaire possible, suivant l'auteur pas à pas dans les méandres de son raisonnement, ce qui annonce un long examen et met en congé de lire. Ce serait un mauvais service à rendre, pas seulement à l'éditeur, mais aussi à l'auditoire dont certains des membres se sont donnés la peine de lire par eux-mêmes. En plus, cela accrédi terait l'idée d'une lecture et d'une interprétation canoniques qui friserait le dogmatisme et l'immobilisme de la pensée justement critiquée ici.

2. Une autre façon de procéder, celle-ci peu informative et plus superficielle, nous dirait que le livre comporte sept chapitres, 176 pages, et qu'il est paru chez Afredid en 2007. On pourrait dans cet élan rappeler les titres des différents chapitres et, pourquoi pas, dire que, qu'il traite de philosophie (chap. 1), de l'omniprésence du commerce (chap. 2), de la pression des intérêts et de la conflictualité qu'elle porte (chap. 3), de la lutte dans la vie et pas nécessairement pour la survie – contrairement à la théorie de la *fitness* chez Darwin – (chap. 4), de ce qui fait du bien ou du mal et des servitudes qui y sont liées (chap. 5), de la stressante insécurité et des problèmes qu'elle génère (chap. 6), ou enfin de la technoscience (chap. 7), le philosophe s'applique à n'aborder ces questions qu'en partant de ce qui advient, le plus ordinairement, et qui est comme la matière première de son élaboration philosophique. Tout y passe, de la réussite des enfants à l'arbitre de football sollicité pour suggérer une image mentale des complexités de la question de la justice (64) – j'y reviendrai *supra*. Or c'est précisément dans cet ordinaire que surgissent les paradoxes, tel celui de l'insécurité du tout sécuritaire ; on peut ainsi voir comment se construit la transversale philosophique, dans l'extension raisonnée, le problème des barrières de trois mètres pouvant par exemple être mis en rapport avec les politiques d'immigration ou avec la relation *downtown/suburb* en Amérique.

3. Une troisième manière d'affronter la tâche du jour, la mienne, consiste à trouver ce qui, transversalement, caractérise cet essai. Il s'agit de comprendre, au-delà de la répartition un peu trompeuse en chapitres, dont on voit bien qu'ils se croisent et se recourent, et que les questions dont ils traitent ont un indiscutable air de famille, le fil directeur de cette production et son sens. Répondre à un tel souci incite à repérer les thèmes saillants et fédérateurs de la recherche. A mon sens, il y en a en gros trois qui me semblent les plus importants, philosophiquement parlant, au sens où ils disent tout à la fois le local et le général, le situé et l'universel, et qu'ils récapitulent en quelque sorte la totalité des développements. Il s'agit (*a*) du problème de la liberté ou plus spécifiquement de la possible libération et de ses conditions, (*b*) de celui du vivre-ensemble dans des univers jamais évidents, empreints d'exigences contradictoires et de violences sourdes ou ouvertes, et (*c*) de la place curieuse de la philosophie en un univers où nous n'avons pas réglé la question nyéréréenne du « manger d'abord » et où nous devons faire sens à la vérité de la maxime latine bien connue : « *primum vivere, deinde philosophare* ».

A/ Le premier thème, on l'a relevé, est celui de la liberté, et constitue l'une des lames de fond du livre. On s'apercevra qu'il a partie liée avec les deux autres en ce que la philosophie est justement le lieu de la préparation à la véritable libération (21 sqq.), et que seuls des individus libres, des sujets, autonomes – et on retrouve là à dessein le vocabulaire kantien (67 sqq.) et la perspective individuelle, mais non individualiste – peuvent véritablement

construire un vivre-ensemble fait d'idéaux qui posent encore l'humain comme la valeur suprême, au-delà des marchandises de toutes sortes. Sont en jeu ici les questions du sens et de celui qui le donne, par son initiative, son engagement, le fait qu'il assume sa condition d'être-là, en un ici qu'il n'a ni pensé ni choisi et dans lequel il doit être et faire. Les développements existentialistes du livre n'ont pas d'autre objet\*. On en apprend que « La loi produite par la liberté des hommes » est ce qui permet de sortir de la loi de la nature ou de Talion, que l'évidence de la liberté, qui se voit par exemple dans ce que « l'homme est porteur en soi d'une transcendance qu'il est illusoire et téméraire de vouloir aliéner dans une opération commerciale » (p. 44), implique la nécessité de la lutte – comme sens de l'existence et pas simplement comme contrainte extérieure (pp. 68, 83) – pour la sauvegarde de cet attribut essentiel, et donc la demande corollaire que nous devons être des « bègues » (p. 71) comme naturellement occupés à corriger, « rectifier », réorienter.

**B/** Le second thème est celui du vivre-ensemble, dont le philosophe tente d'exposer une théorie et d'évaluer les apories (65 sqq.), travaillant à tenir ensemble l'action individuelle et l'avènement collectif avec la considération de la nécessité d'un Etat gage qui porte aussi en elle des travers (83). Elle est engagée dans sa critique sans merci de notre culture du commerce et de la sauvegarde de nos intérêts, même pas 'trahie' par la promotion de l'amitié, en dépit de ce qu'elle a « ceci de particulier qu'elle associe d'entrée de jeu autrui » (p. 49). Est-il donc possible d'éviter la « lutte à mort » (51), en raison de la défense de mes « intérêts vitaux et fondamentaux » (51), de sortir de ce règne de l'animalité qu'évoquaient en leur temps Hobbes et Rousseau en vue de la promotion d'un « ordre moral » qui se veuille plus équitable et qui ne pose comme valeur que « l'intérêt supérieur de tous » (53) ? De tels problèmes sont à la fois très généraux, parce qu'ils concernent toutes les sociétés, mises devant le défi du faire-ensemble, et en même temps tout à fait situés dans l'espace et le temps, parce qu'il s'agit de penser une théorie de la justice pour une société postcoloniale pauvre. On les retrouve si l'on parle de l'insécurité, mais aussi du statut de la loi et de son respect ou de sa transformation en marchandise, mais encore de la question de la lutte dans la vie de tous les jours, contre soi-même d'abord et ses bas instincts (p. 69), mais aussi contre un entourage que l'on n'a pas toujours choisi et qui nous expose parfois à des choix cornéliens et auxquels on ne fait jamais face qu'avec son « équation personnelle », ce qui condamne comme par avance toute théorie déterministe et pose l'action et l'engagement humains (p. 68) comme fondamentaux pour notre être-au-monde.

Sans que l'on doive articuler la sortie de l'auteur, on peut indiquer que la chute de l'argument est à trouver dans « l'intériorisation suffisante de l'idée de bien public » (56) ou de la « valeur de la loi morale » (56), qui supposent elles-mêmes des conditions particulières de félicité – pour reprendre le mot de Austin – que nous n'explorerons pas plus avant. Il demeure que c'est en réponse à cette

ébauche de théorie du vivre-ensemble qu'apparaît un contractualisme qui ne dit pas son nom ; d'où les références répétées à Rousseau (45, 50, 51 sqq.), à Spinoza, etc.

C'est aussi de ce côté qu'il faut aller chercher la signification de cette dernière production du philosophe pour notre propre société ? La réponse paraît fort claire à la lecture du livre, même si, sur ce sujet encore, la généralisation philosophique peut banaliser les constats et amener les esprits distraits à croire que les énonciations ne les concernent que de loin. Njoh-Mouelle fait dans ce livre, derrière ce qu'il qualifie négligemment d'« observation de la vie quotidienne » (p. 43) – mais on sait que les observations, n'en déplaise aux empiristes stupidement radicaux, procèdent toujours de points de vue ou de théories –, une véritable autopsie de notre quotidien en société, dans quelques-uns de ses aspects et en relève les travers. Sous les dehors de la grande philosophie dont l'auteur se méfie d'ailleurs clairement, ce penseur engage une critique sociale sans merci et fait une série de propositions concurrentes.

La vie quotidienne, explique-t-il, est faite de tensions multiples qu'il faut gérer, digérer, désamorcer ; d'où une inévitable dialectique de la loi et de la vie (62), dialectique dans laquelle la demande d'ordre, de rectitude, de morale, bref de rationalité et d'humanité entre en procédure contre une pression de la bassesse et de nos côtés obscurs, de l'autre inavouable de nous-mêmes. Penser le quotidien apparaît alors comme penser le chaos, la déraison, la perte, l'immoralisme, la dépravation, la débauche, qui constituent *aussi* notre être-ordinaire-au-monde ; c'est penser l'autre de cela, la possibilité d'être autre avec l'introduction d'un « ordre éthique durable dans le chaos du choc quotidien des intérêts » et ménager ainsi une sortie humaine (66). Aussi, si l'analyse critique de quelques valeurs qui règlent notre vie quotidienne conduit sinon à une satire sociale, en tout cas au questionnement de ce qui semble aller de soi, à la mise au jour de paradoxes qu'il couve, elle a aussi sa part positive. C'est que cette théorie du vivre-ensemble couve un idéal, celui de l'« atténuation des inégalités naturelles » (59) et de la « volonté d'instauration d'un ordre humain fait d'égalité, de justice et d'équité » (79). En cet univers où droits locaux, nationaux ou internationaux sont insuffisants vues l'ampleur de la situation et la profondeur du mal (62), où pour ce qui nous concerne on doit souffrir « la succession des pouvoirs tribaux » (60), l'auteur propose, dans une perspective réformiste (58-59) qui n'est pas sans rappeler le Popper de *Open Society*, d'engager une « rectification éthique » 60, « une positivité éthique » 60, la « rectification de la loi de la jungle » (62), vers plus d'humain. En un temps où la présomption d'innocence et d'honnêteté a rendu tous les abus possibles et imaginables tout à fait réels et ordinaires, l'auteur demande de restaurer le temps du « contrôle » et de la « vigilance » (65). Cette philosophie de la subversion ordinaire, qui demande un supplément d'humanité comme Bergson demandait un « supplément d'âme », s'entend comme une action positive de construction (69), de rectifications et remodelages de nous-mêmes (71) qui appelle à la

résistance (77), à ne pas baisser « les bras de son esprit » (77) et à recourir en fin de compte aux « valeurs et normes culturelles humaines... comme boussole ou fil conducteur » (83-84).

C/ Le troisième thème, une obsession de ce philosophe, est le statut de la philosophie, entendu parfois comme la question de sa définition, parfois comme celle de son utilité, parfois comme celle de ses variantes, parfois comme celle de son rapport au social. Toutes ces questions – qui ne sont différentes qu'en apparence, en lesquelles une approche légère décèlerait pourtant confusion du philosophe, ce qui invite d'ailleurs à en étudier l'étroite union, et auxquelles « chaque philosophe » doit répondre « en toute liberté » (p. 8) – sont abordées dès l'introduction et reviennent à travers le texte, dans tous les chapitres et dans la conclusion.

Mais dire qu'il s'agit d'une obsession de ce philosophe est à vrai dire abusif, au sens où on parle d'abus de langage. Cette question n'est-elle pas la question par excellence de la discipline ? En ce sens le titre du livre, que je n'analyserai pas plus longuement, est déjà en lui-même inscription dans cette vénérable tradition de la philosophie réflexive que Njoh-Mouelle a tant vantée et revendiquée. Il s'agit d'un discours, comme Rousseau écrit son *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, un thème qui n'est pas absent ici avec la question des intérêts, des forts et des faibles, de l'insécurité, etc. ; comme D'Alembert écrit son *Discours préliminaire à l'encyclopédie*, qui n'est pas indifférent à la question de l'utilisation des savoirs, ce dont on traite ici dans le dernier chapitre sur une technoscience qui, loin de tenir les promesses de libération que nous lui avons trop généreusement prêtées, semble nous aliéner davantage ; comme Descartes écrit son *Discours de la méthode*, dont le sous-titre serait fort significatif dans ce contexte ; ou Auguste Comte son *Discours sur l'esprit positif*, qui n'est pas sans apport avec le combat ici repris contre l'irrationnel rampant. Ce qui est frappant, c'est l'espèce de parenté qu'il y a entre ces discours, et l'arrière-plan révolutionnaire que chaque fois ils portent.

Celui de Njoh-Mouelle est sur la vie quotidienne. En cela, le penseur reste fidèle à lui-même et à sa fuite de la philosophie éthérée et atemporelle dont il ne se dégage pourtant qu'en renonçant au fétichisme des références, tout en en conservant la pratique ordinaire, immémoriale. Elle était celle de Platon traitant de la cité grecque, celle d'Aristote capitalisant les expériences de son maître et sa pratique propre ; elle est plus près de nous celle de l'école critique pensant un monde qui a rendu possible l'horreur du nazisme, ou celle d'un Rawls ou d'un Taylor pensant la théorie de la justice dans un monde capitaliste. Il n'y a décidément jamais que pour ceux qui ignorent tout de l'histoire de la philosophie que celle-ci ne se nourrit pas de réalité et ne s'abreuve pas aux sources inépuisables de l'ordinaire, ce qui est précisément tout à la fois la garantie de la perpétuation de la pratique et le gage de l'universalité puisque,

chaque fois, on ne traite jamais que de l'expérience humaine, plus transversale que les discours trop idéologiques veulent le faire accroire.

C'est bien à ce niveau que l'on rencontre la question du rôle de la philosophie et de l'étonnant optimisme de Njoh-Mouelle en ces temps d'afropessimisme généralisé. C'est que la philosophie tient lieu dans le triptyque annoncé de trait d'union faisant, par ce statut même, fonctionner l'ensemble. Si l'on revient au premier thème, on observe que le philosophe pose sciemment « La libération comme véritable essence de la discipline » (p. 142) philosophique. Et comme d'après sa doctrine des *Jalons*, l'aventure philosophique n'est jamais qu'individuelle – au nom de quoi il rejette la supposée philosophie collective des proverbes –, il peut faire valoir en toute cohérence que « chacun se libère soi-même » (15). *Quid* alors du sort de la communauté et de la vie en communauté ? Est-il scellé par cet effort individuel consistant à s'élever pour s'affranchir « d'habitudes et de routine qui enserrant tout le monde dans l'étau de "l'ordre" devant être respecté et obéi » (16) ? n'est-ce pas fonder sur sable mouvant ou miser beaucoup trop sur l'individu ? on voit bien qu'avec ces questions, notre *trait* philosophique *unit* la préoccupation de la liberté à la question du vivre-ensemble. Car s'il s'agit de s'inquiéter de « l'homme individuel dans ses efforts pour s'accomplir, s'épanouir, bref, être heureux » (67), cela ne saurait renvoyer à rien d'individualiste puisque, observe fort pertinemment le philosophe, pour relever l'ordinaire du commerce et de l'échange, « nul homme en société n'est une île » (p. 29). Mais la société *engage* précisément des hommes, irréductibles à des *choses* ou des *marchandises* qui ont quant à elles un prix (p. 41). Ce que l'homme semble avoir de si différent et qui se révèle fondamental dans la *construction* du vivre-ensemble, c'est en particulier la « conscience » qui, quant à elle, « ne s'achète pas » (p. 41). C'est elle qui instaure la discipline qui permet de se construire en luttant contre soi-même (69), de refuser la complaisance avec soi-même qui entraîne à se pardonner tous les travers et de réagir devant l'embarrassant effet miroir (71) que propose inévitablement autrui et la société tout entière. On en arrive au lien, à ce qui teint précisément les uns et les autres ensemble : contre Freud, il faudra vers valoir Descartes ou peut-être, en un sens, Sartre. La lutte évoquée suppose de la volonté pour aller affronter y compris la difficulté puisque le monde ne se plie pas forcément à nos désirs, des objectifs auxquels on tient et qui sont comme la balise au loin, de l'imagination pour trouver la bonne attaque, de l'inventivité pour espérer être efficace (67-8). Contre une « nature dominée par les instincts, tendances et autres pulsions égocentriques » (56) il faut, sur le plan individuel, développer la « fermeté d'âme » - ce qui paraîtra dérisoire à qui oublie que c'est avec des hommes que l'on fait la société, au sens où le philosophe répète à l'envi que pour construire la démocratie il faudra des démocrates -, et sur le plan collectif rectifier les possibles égarements naturels par « par la loi civile et par la loi morale » (54 sqq.).

Une telle approche s'abreuve bien sûr aux sources de ce qui de prime abord apparaît comme un optimisme philosophique à toute épreuve (21), la philosophie se transformant alors en passerelle qui fait pièce à « l'inclination naturelle de chacun à défendre ses intérêts » (21) et produisant une configuration dans laquelle « les incompréhensions elles-mêmes pourraient n'être que mieux comprises » (21). Le philosophe ne nie donc pas la possibilité du conflit – et Popper nous l'a fort bien dit, une société sans conflit est une société de fourmis –. Il suppose simple que l'entraînement à « penser avec ordre, clarté et méthode » (20), la pratique de la « discussion méthodique » et la valorisation du « sens critique » (25), toutes vertus créditées à la philosophie et qui devraient être accessibles à tous, sont la voie royale pour la promotion collective et individuelle des « valeurs qui accroissent l'humanité en l'homme au lieu de la détruire » (15). De telles valeurs sont précisément celles qui rendent une société vivable, c'est-à-dire tout simplement humaine. C'est justement en cela que l'auteur peut voir en la discipline philosophique « le garant de l'exercice de la liberté bien comprise dans le cadre de la vie sociale sous tous les aspects » (25), se revendiquant en cela de Nietzsche et de Valéry (26). L'optimisme de ce bergsonisme pourrait fort bien se résumer dans la caractérisation l'amoureux de philosophie : « son attachement à la liberté et sa supposée grande ouverture d'esprit feraient de lui le plus sûr gardien du sens de l'humain » (pp. 8-9). On ne manquera pas de relever que la formulation est au conditionnel, ce qui indique bien que l'on y développe ce que ce serait dans l'idéal. Mais ce bergsonisme est aussi teinté de stoïcisme, recommandant de savoir « cultiver l'impassibilité devant les situations les plus troublantes de l'existence humaine » (26) qui se produisent régulièrement, reconnaissant que la violence est peut-être inévitable (81) ou disant son pessimisme à propos de la démocratie (79 sqq.), qui rappelle *Député de la nation* et le désespoir de ce qu'il nomme la « démocratie électoraliste » (85), ou s'inquiétant des conséquences de la gangrène du « sentiment d'appartenance tribale » (64) ?

L'engagement originaire à questionner le quotidien, reconduit ici dans ce nouveau livre, amènerait l'historien de la philosophie à se demander à quelle tradition rattacher Njoh-Mouelle ? Certes sa pratique est fortement marquée par les postures de ses maîtres ; en cela, l'influence de Bergson, et plus encore de Jankélévitch paraît déterminante. Mais chez lui, on voit bien que les problèmes à penser sont toujours *premiers*, offrant l'occasion de la pratique ; et la tradition philosophique, qui ne vient qu'*ensuite*, est mise au service de leur résolution. Il n'est pas nécessaire que ces problèmes paraissent d'ailleurs de prime abord philosophiques ; c'est le traitement, l'approche qui les ramènera comme inévitablement à ce terrain. D'où un rapport qui ressemble beaucoup à celui qu'ont les philosophes anglo-saxons à l'histoire de la philosophie ; ce qui semble même se confirmer en observant la manière dont se constituent les matériaux à partir desquels il fait ses livres : Njoh-Mouelle écrit toujours des



articles, ponctuels, situés, affrontant des questions « locales », comme des discours de circonstances, qui prennent pourtant tout leur sens en s'assemblant dans les trames générales qui témoignent de la constance des préoccupations et d'un fond de pensée omniprésent. On apprend ainsi que les objets de la philosophie sont partout, et ceux de nos tourments quotidiens ne constituent pas une source plus prosaïque et moins intéressante. Bien au contraire, ils permettent au philosophe d'associer d'emblée les uns et les autres, les philosophes professionnels et ceux qui, par disposition, envie ou curiosité, veulent s'adonner à la discipline de la pensée.

Pour toutes ces préoccupations, Ebénézer Njoh-Mouelle procède toujours de la même manière. On l'a compris, il s'agit comme d'une caractérisation de la méthode. Sa pensée semble suivre un triple mouvement : il commence par donner une présentation synoptique de la situation, évoquant l'éventail des possibilités et procédant même parfois par énumération. Mais il connaît bien sûr l'objection platonicienne des exemples qui ne sont pas la chose, ou l'objection humienne du cortège d'hirondelles qui ne font pas le printemps ; d'où la seconde étape, la spécification du problème, que suivra son évaluation. On peut le dire autrement : il procède souvent à une typologie dans la question étudiée, part parfois d'un exemple accessible à tous (...), ou même d'un dicton populaire (p. 47 par exemple) ou de quelque maxime galvaudée (...), montre les thèses auxquelles il s'oppose, expose les siennes et parvient à un équilibre en examinant dès le départ les objections auxquelles il ne peut manquer d'être exposé. Il s'agit d'une technique argumentative particulièrement efficace qui met en difficulté y compris des sceptiques comme moi puisqu'on s'aperçoit que les objections que l'on a écrites des pages avant sont reprises à l'occasion d'une remarque, puis traitées en détail et évaluées.

Ceci est à l'œuvre pour chacun des thèmes abordés dans les sept chapitres. Je n'en donnerai que quelques exemples : ainsi, dans le chapitre sur les intérêts et le commerce, il distingue intérêts particulier et général, légitimes, malsains, sordides, inavouables (54), mesquins (55), les « gros intérêts » (57) qui sont ceux des intouchables, un concept qui aurait amusé le Indiens, et qui sont définis comme association de « puissance de l'argent et de capacité de nuisance » (58), puis pose la question de savoir comment « borner le comportement intéressé » (47) en sachant que la dialectique des intérêts est inévitablement porteuse de conflit (48).

Pour la liberté, le philosophe oppose la liberté entendue par le principe du marché (163) à la vraie liberté : l'une extérieure, artificiellement promue par les technosciences par exemple qui, sous des dehors attractifs, couvent violence sous cellophane et réduction à l'esclavage et à l'ignorance ; l'autre intérieure et correspondant à un effort personnel d'élévation de l'esprit et d'affranchissement difficile en contexte de tentations multiples. Dans ce contexte, apparaît la

question de l'exercice de la liberté de l'individu en vue de la construction 'un univers social plus humain et plus juste.

Pour les technosciences, il distingue les créateurs (inventeurs, concepteurs, producteurs de découverte) qui sont polarisés, désadaptés etc., les manipulateurs et les commerçants et pose à propos de ces trois catégories l'éternelle question de la libération de l'homme (141), appelant notre attention sur le fait que ce qui, de toute évidence est supposé être source de liberté peut se révéler être porteuse d'une insondable servitude

Pour la philosophie, il oppose : « attachement à la philosophie réflexive » à « tournure d'esprit pragmatique » (7), la « pensée en train d'être pensée » et qui associerait donc éventuellement le plus grand nombre à l'élaboration et à l'interpellation philosophique à la « philosophie philosophée » (10), simple exercice académique sans conséquence sur l'ordinaire, « gagne-pain » comme les autres, « passion intellectualiste » (13). Ces oppositions permettent de poser la double question de comment résoudre cette « contradiction indéniable » (15) au cœur de laquelle est la philosophie, pour en faire un instrument de subversion ordinaire, « proche de la vie quotidienne » (18) et dont le pouvoir de libération a partie liée avec ce qu'elle a toujours été et qu'elle demeurera (11), à savoir tout à la fois « exercice théorique d'analyse et de conceptualisation du monde » (18) et demande de « faire preuve de sagesse dans la conduite de [la] vie » (12). Cette double caractérisation aura pour conséquence de devoir « maintenir en éveil l'attention sur ce qui pourrait sembler justifié, à force d'être considéré comme banal et allant de soi » (9), et comme à l'analyse apparaîtront forcément des monstres dans cet ordinaire, comme poser question à l'évidence conduit à débusquer les problèmes inhérents à l'acquis, elle devra poser la nécessité d'un « renouvellement des mentalités » (9) comme sortie possible des errements du présent.

Prenons pour finir le cas du tout commerce. L'auteur part ici de l'évidence de « l'économie monétaire » et en relève d'ailleurs les avancées pour l'humanité. Mais si à l'évidence on ne peut « tout acheter et tout vendre » (27); même si on pourrait avoir l'impression du contraire, qu'il y a-t-il donc d'inachetable (38) et de non cessible ? Cette interrogation en soulève une autre, liée à ses sous-entendus : qu'y a-t-il derrière nos actes en apparence « simples » d'acheter et de vendre ? (28). A partir de ce point de départ banal, l'auteur peut faire fonctionner sa méthode, accumulant les exemples avant d'en arriver à la question, fondamentale pour lui, « du prix des marchandises, des valeurs économiques et de la valeur morale » (27) ; il peut alors opposer valeur économique à valeur éthique (40), relever les apories auxquelles nous expose la tentation de ne voir que des valeurs marchandes (30), faire ressortir quelques uns des aspects dramatiques du quotidien du tout commerce (36), à quoi il opposera une sorte de protagonisme dans lequel il voit en l'homme la mesure de toute chose (41), arrivant finalement à la conclusion qui tranche selon laquelle

« la question éthique est la plus importante » (40) et ne peut finalement être tranchée que par l'individu.

En sorte que, chaque fois et pour l'ensemble, on peut reconstituer le texte en faisant un tableau de ces oppositions, duquel se dégage fort clairement la position de l'auteur.

Au total, il apparaît que le livre que nous offre le philosophe de *De la médiocrité à l'excellence* manifeste beaucoup de maîtrise et de classe. Ebénézer Njoh-Mouelle ne récite pas ses classiques mais pratique son enseignement et s'inscrit comme naturellement dans la première tâche de notre discipline. Il a écrit un livre qui donnera à penser encore longtemps, qui récapitule des thèses énoncées ailleurs, en particulier dans son premier grand livre, et aussi dans des productions postérieures plus récentes telles *La philosophie est-elle inutile ?* (Yaoundé, Clé, 2005), et qui bénéficient ici d'un éclairage nouveau. En disant cela, déjà s'ébauche la réponse à la question de savoir quelle est la place du livre dans la philosophie de Njoh-Mouelle en général. On répondrait qu'il fait partie des livres de la fin. On ne s'y trompe pas parce que l'auteur y procède souvent comme si était venu le temps de la récapitulation, rappelant ce qui a été énoncé ailleurs, le précisant, le creusant ou le réorientant, en dissipant les mésinterprétations. Autour de cela, on retrouve l'inspiration bergsonienne et cette idée qu'un philosophe consacre son œuvre à tenter indéfiniment de formuler ou d'articuler une idée. Le retour à ses premières amours, à la scène originaire de sa philosophie, (pp. 16, 76, 78) et à la question surdéterminée de « la signification humaine du développement » est en ce sens fort significatif. A plus de 30 ans de distance, comme en un inachevable *post-scriptum*, il continue ici à répondre à la question de ce sous-titre surdéterminé, affrontant les objections des plus jeunes (p.7 sqq.) ou le scepticisme de ses pairs. On voit en écho en celle-ci l'inscription des trois thèmes dégagés comme autant de possibilités de résolution du même : la liberté parce que l'humain y tient une place incontournable, et que c'est à l'aune de l'humain que le développement est en dernier ressort à évaluer ; le vivre-ensemble parce que l'aventure ou la bataille du développement est collective, générale, et n'est donc pas, comme l'économicisme pourrait tenter de le faire accroire, une question africaine ou ne concernant que les contrées retardées. D'où d'ailleurs, troisième thème, la légitimation de sa prise en charge par la philosophie.

Ce livre troublera même ceux qui connaissent le philosophe, n'hésitant pas à affronter la difficulté d'indexer, embarrassant y compris ceux qui pourraient être considérés comme ses amis – ne dit-il, pas peut-être pour s'en excuser par avance, que le philosophe « fera toujours les choses autrement » (15) ? - Sa charge contre les embrigadements divers, qu'il s'agisse de sectes ou d'églises également suspectes, son attaque sans fard de mœurs qui ont le vent en poupe et bénéficient de publicité curieuse pour ne pas dire plus (p. 57 par

exemple), sont de cette sorte. Nous avons là un texte d'une lucidité étonnante et qui nous ramène à la vérité de ce qu'il dit (p. ) sur les éclairs de lumière dans ce temps d'obscurité ou d'obscurantisme galopant, ou des perles perdues dans la boue : l'idée, finalement fort optimiste mais vérifiée comme le mouvement par le constat de la marche, qu'il y aura toujours quelques-uns qui entendent « la voix immortelle et céleste » « de la raison et de la conscience morale » (45). En ce sens, il demeure fidèle aux anciens, et la sagesse grecque en la matière est bien connue : « Platon est mon ami, mais la vérité l'est encore plus » ; et il me semble que, sur les questions abordées dans ce texte, à défaut d'avoir atteint la vérité – ce qui pose problème au falsificationniste impénitent que je suis malheureusement, mais aussi aux disciples de Xénophane et à d'autres – il l'ait en tout cas significativement approchée.

Je vous remercie

E. Malolo Dissakè

Si la nature nous échappe, l'interhumain est à notre portée 53

Vivre, « Lutter » versus « subir son destin » 74

« Faible caractère » versus « homme de décision » 75

Divorce entre l'Etat et les gens 80

« Amour du pouvoir » versus « amour de son pays » 84

Platonisme comme philosophie de la destination versus liberté 85

« renouvellement des mentalités » (9)