

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

16/02/2005

Bergson : de la durée au quotidien

Arnaud Bouaniche et Arnaud François

Il n'est pas sûr que l'on puisse considérer Bergson comme celui qui aurait fait d'une réflexion sur la vie quotidienne une des tâches de la philosophie. On pourrait même dire que l'affaire de la philosophie, telle qu'il la conçoit, consiste, bien plutôt, à tourner le dos à cette réalité ordinaire qui est la nôtre, celle dans laquelle nous nous mouvons habituellement, pour regagner, par un effort d'intuition métaphysique, un point de vue en rupture avec le monde quotidien. « La philosophie devrait être, écrit-il, un effort pour dépasser la condition humaine » (« Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, p. 218 ; Édition du Centenaire [désormais notée « EC »], p. 1425) ; cette formule s'éclaircit à la lumière d'un passage célèbre du début du quatrième chapitre de *Matière et mémoire*, dans lequel Bergson déclare que la philosophie aurait pour tâche « d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine » (*Matière et mémoire*, p. 205 ; EC, p. 321). Par là, il s'agit de comprendre que l'attitude philosophique consiste, selon Bergson, en une sorte de mise entre parenthèses de l'expérience humaine, dans ce qu'elle a d'humain précisément, c'est-à-dire de fondée biologiquement dans l'espèce, spontanément orientée vers la satisfaction des besoins imposés par la vie. Le monde de la vie quotidienne devrait ainsi être compris comme un monde configuré par le travail utilitaire de l'esprit sur la matière, selon une activité de structuration pratique qui consiste à imposer à la réalité temporelle, la durée, un schème de divisibilité arbitraire, l'espace, grâce auquel nous distinguons entre des objets et disposons des choses. Ainsi, conformément à l'intuition centrale de la philosophie de Bergson qui réside dans *la différence* de la durée avec l'espace et dans l'écart entre un temps vécu et un temps mesurable, il conviendrait d'emblée de situer le quotidien du côté de l'espace, tant il apparaît que la caractéristique principale de l'espace coïncide avec le prédicat fondamental du quotidien, la répétitivité ; la durée, en revanche, est justement l'élément dans lequel la répétition est impossible, sa continuité assurant, en effet, la transmission intégrale du contenu d'un moment au moment suivant, de telle sorte que la durée ne cesse de différer de soi. De cette confrontation entre la durée et le quotidien se dégagerait alors une triple opposition : premièrement, d'un point de vue métaphysique, entre *deux types d'expérience*, l'une générale, sociale et conventionnelle, exemplairement incarnée dans l'habitude ; l'autre, singulière, subjective et originale, dont l'archétype est l'acte libre. Deuxièmement, d'un point de vue éthique, opposition entre *deux régimes d'existence*, l'une marquée par le motif de l'enchaînement, au double sens de la succession régulière et de la servitude, l'autre identifiable à un mouvement de libération par lequel nous reprenons contact avec le principe de notre activité. Opposition enfin, d'un point de vue épistémologique, entre *deux modalités de rapport à soi et aux choses*, l'un utile pour la pratique et la vie sociale, mais coupé de l'être, l'autre purement individuel, modelé sur le flux qualitatif de la réalité. Dans cette perspective, il faudrait dire du quotidien, selon Bergson, ce que les théoriciens du droit naturel disent de l'état de nature : « il faut en sortir ! »

Pourtant, si la philosophie de Bergson est fondée sur l'exigence d'une telle « sortie du quotidien », on ne peut pas dire que le lecteur soit immédiatement « dépaycé » à la lecture de son œuvre, confronté à des faits extraordinaires, plongé dans une réalité insolite. Bien au contraire, et c'est ce qui fait le succès littéraire – mais aussi la difficulté philosophique – du bergsonisme, les analyses sont fameuses et les pages nombreuses dans lesquelles Bergson explore le quotidien, et à côté de ces figures bergsoniennes de l'exceptionnel que sont les artistes, les mystiques et les saints, chacun a en tête la préparation du verre d'eau sucrée, l'apprentissage d'une leçon, la promenade dans une ville, ainsi que tous ces petits faits qui fourmillent dans l'œuvre de Bergson, comme le rire, le rêve, le sentiment de déjà vu, etc. Et il n'y a peut-être pas une page de Bergson qui soit exempte d'une telle référence à la réalité quotidienne. On trouverait là les signes sinon d'une « pensée » du quotidien, du moins ceux d'un authentique « souci » du quotidien qui est assurément à l'origine d'un style d'analyse philosophique, dont un Sartre se souviendra et qu'il pratiquera abondamment dans son œuvre, l'un des exemple les plus fameux étant celui du garçon de café dans *L'être et le néant*.

Mais si l'on veut saisir le sens profond d'un tel souci bergsonien du quotidien, il convient de le rattacher à la décision philosophique qui l'anime, celle de *s'en tenir à la réalité*, décision dont la motivation puissante est une critique radicale du possible. Bergson est celui qui invite le philosophe à « descendre des hauteurs où il aime à se tenir » (« Mais le métaphysicien ne descend pas facilement des hauteurs où il aime à se tenir » [*L'âme et le corps*], in *L'énergie spirituelle*, p. 38 ; EC, p. 843]). On pourrait voir dans cette formule une coquetterie de philosophe qui se prétend plus « proche des réalités » que les autres, plus « concret » ; comme si chaque philosophe ne se voulait pas plus concret que les autres, comme si, surtout, la philosophie avait jamais été « abstraite » ! On pourrait y voir, également, une complaisance à l'égard du sens commun, cette fiction des philosophes, qui est toujours prêt, dit-on, à goûter une philosophie qui lui « parle ». Il y va, bien entendu, de tout autre chose chez Bergson, mais on ne s'en est pas suffisamment aperçu, croyons-nous. Les « hauteurs » où le philosophe aime à se placer, c'est le possible, et le possible est un préjugé ou, en termes bergsoniens, une pseudo-idée dont l'origine est à la fois langagière, pratique et affective. En invitant le philosophe à rejoindre le « concret » et l'« immédiat », Bergson ne fait que tirer la conséquence d'une de ses doctrines les plus profondes, sa doctrine de la modalité. Par « doctrine de la modalité », nous entendons, après Kant, la théorie des rapports entre les catégories de possibilité, d'existence et de nécessité. Il s'agit de la modalité du jugement. Or, ce que nous appelons habituellement « possible », selon Bergson, c'est un réel placé, rétrospectivement, dans le passé. Pour reprendre une analyse célèbre qu'on trouve dans le texte intitulé « Mouvement rétrograde du vrai », on ne peut parler de romantisme à propos de Chateaubriand ou de Rousseau que parce qu'il y a eu, plus tard, le romantisme d'un Vigny (« Mouvement rétrograde du vrai », in *La pensée et le mouvant*, p. 16 ; EC, p. 1265). Dire que le romantisme était « possible » avant les romantiques, c'est donc commettre un paralogisme : c'est projeter, dans un passé indéfiniment lointain qui, en tant que tel, tend à prendre l'allure d'une Idée, un réel qui est advenu une fois et qui aurait pu ne pas advenir ; plutôt, il est erroné de dire qu'il « aurait pu ne pas advenir » ou qu'il « pouvait advenir ». Dans les deux cas, on fait comme si le réel était bordé par le possible, comme s'il avait pu, par conséquent, être autre qu'il n'est. En parlant des « hauteurs » où le philosophe aime à se tenir, Bergson parle donc, tout autant, de ce que Nietzsche appelle « arrière-mondes » : il s'agit de mondes tels que, par contraste, ils apparaissent meilleurs que le monde réel. Pourquoi ce monde-*ci* fut-il « réalisé » ? Telle est une des questions « angoissantes » (« Le possible et réel », in *La pensée et le mouvant*, p. 105 ; EC, p. 1336), selon Bergson, que se pose l'humanité. Déraciner cette angoisse, cela suppose une critique de la notion de possible, de même que l'extirpation de la morale chez Nietzsche ou du remords chez Spinoza. Et en ce sens, Bergson est spinoziste ou

nietzschéen lorsqu'il déclare : « Gardons-nous de voir un simple jeu dans une spéculation sur les rapports du possible et du réel. Ce peut être une préparation à bien vivre » (*ibid.*, p. 116 ; EC, p. 1345).

C'est bien cette récusation de la notion de possible qui donne son sens à ce qui peut paraître, chez Bergson, un intérêt pour le trivial, ou pour ce qu'on peut appeler, dans une mesure qu'il faudra préciser, « le quotidien » :

« Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle. Examinez tel d'entre eux, convenablement choisi : vous verrez qu'il s'appliquerait aussi bien à un monde où il n'y aurait pas de plantes ni d'animaux, rien que des hommes ; où les hommes se passeraient de boire et de manger ; où ils ne dormiraient, ne boiraient ni ne divagueraient ; où ils naîtraient décrépits pour finir nourrissons ; où l'énergie remonterait la pente de la dégradation ; où tout irait à rebours et se tiendrait à l'envers. C'est qu'un vrai système est un ensemble de conceptions si abstraites, et par conséquent si vastes, qu'on y ferait tenir tout le possible, et même de l'impossible, à côté du réel » (« Mouvement rétrograde du vrai », in *La pensée et le mouvant*, p. 1 ; EC, p. 1253).

La première phrase du texte est devenue un slogan. L'a-t-on comprise ? La précision est, rigoureusement, l'adhérence de l'explication à son objet. Bergson parle ailleurs, et par métaphore, de « vêtements taillés sur mesure » ou de « serrer au plus près la réalité ». On se contente, en général, de commenter ce type de propos par la référence aux images bergsoniennes qui seraient plus précises que le discours prétendument au propre du savant. C'est, tout de même, faire de Bergson un poète de l'indicible. Ce que celui-ci cherche à dire, nous semble-t-il, c'est que l'explication qui adhère à son objet est celle qui ne laisse, entre elle et lui, aucun interstice pour le possible. C'est une explication qui n'est pas fournie par un habitant des arrière-mondes, mais par celui qui vit dans ce monde-ci. S'il y a une philosophie du quotidien chez Bergson, alors elle oppose, avant tout, le monde de la vie quotidienne aux arrière-mondes faits d'idoles ou de mirages, plutôt qu'à un monde de la vie « non quotidienne » peuplé de choses étonnantes. C'est au même sens, nous semble-t-il, qu'on lit sous la plume de Nietzsche, dans *Ecce homo*, au sujet d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : « C'est la réalité la plus immédiate, la plus quotidienne (*das Alltäglichsste*), qui parle ici de choses inouïes » (Nietzsche, *Ecce homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra », § 6, trad. Jean-Claude Hémery, Paris : Gallimard, coll. « Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche », t. VIII, 1974, p. 313).

Si une philosophie du quotidien existe chez Bergson, elle se fonde donc sur une théorie de la modalité. Lorsque Bergson condamne les « systèmes » et leurs conceptions « abstraites », ce n'est pas le geste d'un philosophe « anti-systématique » qui prétendrait prendre le réel « comme il vient » et ne pourrait, en fin de compte, qu'embrasser du vide. L'abstrait, c'est le possible. Le système, c'est un ensemble de « vues », selon l'expression de Bergson, prises de l'extérieur, c'est-à-dire du point de vue du possible, sur la réalité. Seulement, cet ensemble de vues est l'envers d'un acte simple, et cet acte simple est la philosophie même. Pas plus que Bergson n'est complaisant lorsqu'il dénonce l'abstraction, il ne fait bon marché de la tradition philosophique, quand il la dénonce comme systématique.

Si le possible n'est rien ou, plutôt, s'il est l'image du présent dans le passé, image qui ne peut être aperçue que par celui qui souhaiterait que le monde fût autrement qu'il n'est, alors il ne convient pas de se demander comment le monde aurait pu être, mais bien comment il est. Et se demander comment il est, c'est se demander comment il est en toutes ses dimensions. En s'inspirant de William James, Bergson définit la métaphysique comme « l'expérience intégrale » (« Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, p. 227 ; EC, p. 1432). Si le monde contient la maladie, le sommeil, la déraison ou le vieillissement, alors ces réalités demandent à être saisies en leur singularité, c'est-à-dire en leur être-tel-et-pas-autrement, au même titre que la dégradation de l'énergie ou les

phénomènes de la vie. C'est pourquoi Bergson étudiera le rêve, la fausse reconnaissance ou l'hallucination ; c'est pourquoi il appelle le philosophe à se « salir les mains » (« L'âme et le corps », in *L'énergie spirituelle*, p. 38 ; EC, p. 843), exactement dans le même mouvement qu'il l'appelait à descendre des nuées. Soit l'exemple fameux du mouvement : il ne s'agit pas de savoir comment Achille aurait pu dépasser la tortue, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de reconstruire le mouvement effectué avec les éléments de mouvements possibles ; l'adversaire philosophique de Bergson, c'est toute philosophie de la reconstruction. Il s'agit de savoir comment Achille « s'y est pris », cette fois-là et aucune autre fois, pour dépasser la tortue. C'est ce « Comment s'y prend-on ? » qui formule le plus rigoureusement la question philosophique de Bergson, et le tort de Diogène, en philosophie, fut de se contenter de marcher, sans joindre de commentaire à son acte (« La perception du changement », in *La pensée et le mouvant*, p. 160 ; EC, p. 1379).

Bergson fonde une théorie de la modalité sur une théorie du temps, et cette théorie de la modalité conduit à une double conclusion : il s'agit de saisir le monde tel qu'il est, et de le saisir intégralement. La philosophie est « expérience intégrale », c'est-à-dire, en l'espèce, expérience de la durée comme de la matière, celle-ci étant l'envers de la durée, un ensemble de vues prises sur elle comme on découpe des positions dans le mouvement. C'est une telle exigence d'expérience intégrale qui permet d'apercevoir, chez Bergson, une philosophie du quotidien. Précisons que l'expérience intégrale n'est pas l'expérience nue, primitive, tel qu'un esprit prétendument « non prévenu » pourrait se la donner. Ce n'est jamais d'emblée que l'expérience est intégrale. Elle le devient au terme d'une récusation dialectique des pseudo-idées comme le possible et, surtout, d'une longue « camaraderie avec les faits », selon l'expression de Bergson. Voilà pourquoi les études de science positive sont partie intégrante de la méthode bergsonienne, comme il le rappelle dans « De la position des problèmes », au début de *La pensée et le mouvant* (sur ce point, voir « De la position des problèmes », in *La pensée et le mouvant*, p. 70-73 ; EC, p. 1308-1309). Et la prise de contact avec la durée n'est pas extase mystique ou effusion poétique : elle est position incessante de questions et création continue de concepts ; seulement, il ne s'agit pas de la question de l'essence – « Qu'est-ce que ? » –, mais de questions telles que « Comment ? », « En quel sens ? », « Qui ? » (Deleuze a admirablement mis ce point en lumière ; outre *Le bergsonisme*, évoquons *Différence et répétition* [1968], Paris : PUF, 11^e éd. coll. « Épiméthée », 2003, p. 243-244) et, en définitive, « Comment s'y prend-on ? » ; de même, il ne s'agit pas de concepts englobants, de genres, mais de concepts souples, taillés sur l'objet, à sa mesure, pour tout dire individuels (sur ce point, voir l'« Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, p. 187-189 ; EC, p. 1400-1402). En ce sens, le quotidien libéré, pour la contemplation, par la critique du possible n'est pas une sorte de quotidien brut ; un tel quotidien, nous pouvons le dire dès à présent, n'existe pas pour Bergson. La démarche du métaphysicien consiste toujours à isoler, dans le tissu mouvant de la réalité, des « faits significatifs » (« Mouvement rétrograde du vrai », in *La pensée et le mouvant*, p. 12 ; EC, p. 1262), comme Bergson l'explique à propos de l'expérience du verre d'eau sucrée ; la fonction de cet exemple, rappelons-le, est d'indiquer la solidarité des durées multiples dans l'univers ; en l'espèce, le fait significatif est la « nécessité d'attendre » (*ibid.*) que le morceau de sucre ait fondu. C'est un regard théorique qui aperçoit, au sein du quotidien, le significatif ; un quotidien qui serait simplement vécu n'aurait rien que d'insignifiant, il ne saurait être thématiqué.

Si la théorie de la modalité doit être forgée du point de vue du temps, alors inversement, des catégories temporelles deviendront, chez Bergson, des catégories de la modalité. On pourrait étudier, à cet égard, l'usage bergsonien d'expressions adverbiales telles que « le plus souvent » ou « de loin en loin ». Surtout, c'est la notion de répétition qui acquiert un sens nouveau. La répétition n'est pas le revenir d'un même événement « au sein

du temps », elle est au contraire un mode du temps lui-même. Voilà pourquoi Bergson n'hésite pas à définir la matière comme la répétition elle-même (« La matière est répétition » [« Le possible et le réel », in *La pensée et le mouvant*, p. 100 ; EC, p. 1332]), non comme *ce qui* répète ou se répète. La matière est un mode du temps : selon *Matière et mémoire*, on doit appeler « matière » cette dimension du temps qu'est le présent (*Matière et mémoire*, p. 152-154 ; EC, p. 280-281). La matière est un « présent qui recommence sans cesse » (*ibid.*, p. 154 ; EC, p. 281). Et si la théorie de la modalité a partie liée avec celle de l'être, alors c'est une portée ontologique qu'acquiert la notion de répétition. Or, la notion de répétition est intimement liée à celle de quotidien, si l'on en croit l'étymologie de ce dernier terme : « quotidien » dérive de l'expression latine « *quoque die* », devenue « *cotidie* », où « *quoque* » n'est pas l'adverbe signifiant « aussi », mais l'ablatif du distributif « *quisque* », qui signifie « chaque ». C'est parce qu'il est fait de répétition que le quotidien se distingue du simple trivial. Le trivial est ce qui se rencontre sur chaque chemin, au croisement de tous les chemins, pris au hasard. Mais ce qui est quotidien, c'est ce qui advient chaque jour. Non seulement Bergson formule une pensée de la répétition ; une telle pensée est une pièce essentielle de sa philosophie. La figure principale de la répétition, chez Bergson, c'est l'habitude. On comprend que Bergson puisse, à la suite de Ravaisson, donner une signification ontologique et cosmologique à la notion d'habitude. La théorie des deux mémoires qu'on trouve dans *Matière et mémoire* n'est qu'un moment d'une doctrine plus vaste. C'est, en effet, en termes d'habitude que Bergson décrit la mémoire corporelle (sur ce point, voir *Matière et mémoire*, p. 83-89 ; EC, p. 225-229). La matière, elle-même, est un ensemble d'habitudes contractées par l'esprit en tant que principe de tous les étants, en tant que « pur vouloir » (*L'évolution créatrice*, p. 239 ; EC, p. 697), c'est-à-dire « principe de toute vie comme aussi de toute matérialité » (*ibid.*). Bergson écrit, dans le texte qu'il consacre à Ravaisson :

« notre expérience intérieure nous montre dans l'habitude une activité qui a passé, par degrés insensibles, de la conscience à l'inconscience et de la volonté à l'automatisme. N'est-ce pas alors sous cette forme, comme une conscience obscurcie et une volonté endormie, que nous devons nous représenter la nature ? » (« La vie et l'œuvre de Ravaisson », in *La pensée et le mouvant*, p. 267 ; EC, p. 1461-1462)

Bergson est le philosophe de la position des problèmes. Le problème du quotidien nous paraît, d'après ce qui précède, se poser, chez lui, de la manière suivante : quelle expérience du temps, c'est-à-dire de l'être, nous est-elle donnée avec la vie quotidienne ? De ce point de vue, l'interlocuteur véritable de Bergson, et celui avec lequel il serait fructueux de le confronter, c'est Heidegger : pour ce dernier, dans *Être et temps*, les structures du *Dasein* et, par conséquent, du temps ne peuvent être aperçues que par celui qui prend pour thème la temporalité quotidienne.

La théorie bergsonienne de la modalité, on pourrait le montrer aisément, est présente dès *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, en 1889 (une étude des pages 137 à 142 de l'ouvrage suffirait à le montrer [EC, p. 120-124]). Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la question de la vie quotidienne, telle que nous venons de la poser, soit présente dans ce premier livre. Le texte le plus connu est le suivant :

« nos actions journalières s'inspirent bien moins de nos sentiments eux-mêmes, infiniment mobiles, que des images invariables auxquelles ces sentiments adhèrent. Le matin, quand sonne l'heure où j'ai coutume de me lever, je pourrais recevoir cette impression ξυπν ο{λη τη~÷ ψυχη~, selon l'expression de Platon [...] Mais le plus souvent cette impression, au lieu d'ébranler ma conscience entière comme une pierre qui tombe dans l'eau d'un bassin, se borne à remuer une idée pour ainsi dire solidifiée à la surface, l'idée de me lever et de vaquer à mes occupations habituelles. Cette impression et cette idée ont fini par se lier l'une à l'autre. Aussi l'acte suit-il l'impression sans que ma personnalité s'y intéresse : je suis ici un automate conscient, et je le suis parce que j'ai tout avantage à l'être. On verrait que la plupart

de nos actions journalières s'accomplissent ainsi [...] C'est à ces actions très nombreuses, mais insignifiantes pour la plupart, que la théorie associationniste s'applique. Elles constituent, réunies, le substrat de notre activité libre » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 126-127 ; EC, p. 111).

Ce texte peut être lu comme une « critique du quotidien » – mais aussi bien comme une « phénoménologie » du quotidien », c'est-à-dire comme la description des vécus d'une conscience qui est conscience de la répétition journalière. La notion d'habitude est mobilisée. L'habitude est identique à une atténuation de la conscience. Bergson, de manière univoque, comprend l'habitude, contrairement à Ravaisson, comme automatisme. Ainsi, dans la plupart de mes actions quotidiennes, je suis un « automate conscient ». Un tel automate est celui qui cesse de se rapporter au temps, bien que le rapport au temps appartienne à sa constitution. L'antithèse de l'automate conscient, c'est celui agit, ou plutôt qui contemple, « avec toute l'âme », comme le philosophe platonicien (Platon, *La République*, VII, 518 c). Bergson fait allusion au passage où Platon explique que c'est au terme d'une conversion (περιαγωγή [*ibid.*, 518 d]) que les Idées seront saisies. Il s'agit de tourner l'œil de l'âme vers le Bien. Agir avec toute l'âme, selon Bergson, c'est se rapporter au temps comme à ce qui comporte trois dimensions. C'est sur fond d'un passé saisi comme passé, c'est-à-dire riche de souvenirs analogues aux perceptions présentes, et d'un futur comme futur, c'est-à-dire gros d'anticipations et de projets, que l'action vraiment libre est accomplie. C'est, en effet, à l'action libre que Bergson oppose l'action automatique ou habituelle. Ce texte prend place dans un chapitre sur la liberté. En tout cas, l'expérience quotidienne du temps est, d'après ce texte, d'une pauvreté extrême : le temps se réduit, alors, à un présent quasi instantané, celui de mon corps. Le ressort de l'argumentation bergsonienne est la notion d'utilité. C'est parce qu'il me serait inutile, dans la vie quotidienne, de me rapporter au temps dans son entier que je réduis mon présent à n'être plus qu'une tranche mince entre un passé oublié et un futur inaperçu. Il est inutile de se donner une expérience du temps comme tel. Enfin, comme le quotidien est inconcevable sans une certaine expérience du temps, certes négative, il est la pierre de touche qui permet de départager entre les métaphysiques. C'est pour s'en être tenu à l'analyse de la vie quotidienne que les associationnistes ont conclu à la nécessité de nos actions. Une métaphysique de la liberté devra faire ressortir des expériences extraordinaires ou rares.

C'est à cela que s'emploie souvent Bergson. Le quotidien, il faut en sortir, disions-nous en commençant. Et pourtant, faut-il ajouter, nous en sommes déjà sortis ! Ou plutôt, certains individus en sont d'emblée sortis qui nous montrent comment percevoir *autrement*. Ces individus, ce sont, notamment, les artistes. L'artiste est une figure centrale dans la pensée de Bergson. Il est celui qui, se tenant à la limite de l'expérience humaine, nous montre qu'une extension de nos facultés de percevoir est possible au-delà des limites pragmatiques qui nous sont imposées par la nature. C'est que, dans son régime ordinaire, la perception isole, dans l'ensemble de la réalité, ce qui nous intéresse, et nous met en présence moins des choses elles-mêmes, que du parti que nous pouvons en tirer. Ce qui est remarquable pour notre propos, c'est que cette analyse de la perception quotidienne qui classe, identifie, étiquette le réel, apparaît le plus souvent à travers une comparaison avec la perception extra-ordinaire de l'artiste. On peut se reporter à un passage d'une conférence donnée par Bergson à Madrid en 1916, où l'essentiel est dit en quelques lignes :

« Qu'est-ce que l'artiste ? C'est un homme qui voit mieux que les autres, car il regarde la réalité nue et sans voiles. Voir avec des yeux de peintre, c'est voir mieux que le commun des mortels. Lorsque nous regardons un objet, d'habitude, nous ne le voyons pas ; parce que ce que nous voyons, ce sont des conventions interposées entre l'objet et nous, ce que nous voyons, ce sont des signes conventionnels qui nous permettent de reconnaître l'objet et de le distinguer pratiquement d'un autre, pour la commodité de la vie. Mais celui qui mettra le feu à toutes ces conventions, celui qui méprisera l'usage pratique et les commodités de la vie et s'efforcera de voir

directement la réalité même sans rien interposer entre elle et lui, celui-là sera un artiste » (« Conférence de Madrid sur l'âme humaine », 2 mai 1916, in *Mélanges*, p. 1201).

Un tel texte permet d'aborder la question du quotidien comme explicitation des structures de notre expérience ordinaire. Mais il est susceptible d'une double lecture. Tout se passe, dans un premier temps, comme si, pour définir le type de perception mise en œuvre par l'artiste, Bergson était contraint à un détour par la perception quotidienne, celle de tous les jours, perception « usuelle » ou « journalière », dont les caractéristiques sont décrites à la première personne du pluriel dans la partie centrale de notre passage ; la fonction de cette partie est de définir les limites dont la perception artistique sera le forçage. On ne pourrait, ainsi, comprendre la perception de l'artiste que négativement, à *partir de* la nôtre. Sans ce détour, une telle perception, dans sa singularité ou son originalité absolues, nous resterait sans doute étrangère, incompréhensible. Mais n'y aurait-il pas une deuxième lecture possible de ce passage ? Ne pourrait-on pas dire qu'à l'inverse, c'est bien plutôt la perception de l'artiste qui éclaire notre manière habituelle d'appréhender les choses ? Aurions-nous accès aux structures de notre expérience quotidienne si, de loin en loin, certains individus ne les faisaient éclater ? Ainsi, ils nous révèlent, par cette différence ou cet écart qu'ils font surgir dans l'expérience, les structures du quotidien qui, autrement, resteraient invisibles. Le fait artistique paraît ainsi jouer pour Bergson le même rôle que le suicide ou le don pour le sociologue : le rôle d'une expérience critique qui contribue à mettre en évidence, dans le moment même de leur interruption et de leur crise, des régularités et des structures, dont les modalités resteraient, autrement, invisibles et inconscientes. Ce n'est peut-être qu'à la faveur d'un passage à la limite de l'expérience ordinaire, en des occasions rares ou extraordinaires, que les structures du quotidien apparaissent et s'offrent au regard de l'analyse. En somme, s'il n'y avait que du quotidien, il n'y aurait pas de quotidien !

Tout se passe alors comme si nous étions devant une sorte de cercle : ce n'est bien qu'à partir d'une continuité « seconde », construite par l'intelligence et la perception, que peut surgir l'expérience rare de la durée, qu'elle soit l'expérience de l'acte libre ou celle de la création ; à l'occasion de telles expériences, nous renouons avec la continuité primitive de la durée ; inversement, ce n'est qu'en vertu de ces expériences limites et supérieures que nous prenons conscience du quotidien comme tel, et que nous pouvons passer de l'expérience quotidienne à l'expérience du quotidien.

C'est ce même paradoxe qui apparaît dans un passage de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, pourvu qu'on le lise de près. Ce passage présente, en outre, l'intérêt d'explicitier davantage le mécanisme de production ou d'engendrement du quotidien dans la perception. Autour de la notion d'utilité se constitue un réseau de notions qui contient celles de société et de langage :

« Tous les jours j'aperçois les mêmes maisons, et comme je sais que ce sont les mêmes objets, je les désigne constamment par le même nom, et je m'imagine aussi qu'elles m'apparaissent toujours de la même manière [...] Si l'impression d'aujourd'hui était absolument identique à celle d'hier, quelle différence y aurait-il entre percevoir et reconnaître, entre apprendre et se souvenir ? Pourtant cette différence échappe à l'attention de la plupart ; on ne s'en apercevra guère qu'à la condition d'en être averti, et de s'interroger alors scrupuleusement soi-même. La raison en est que notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 96-97 ; EC, p. 86).

Les perceptions quotidiennes sont des perceptions distraites ; le fait même de baptiser les objets, c'est-à-dire de recourir aux mots, gomme les différences entre mes perceptions. Le mot n'est pas simplement ce qui nomme des perceptions, il joue un rôle dans la perception elle-même. Et le mot est déterminé par Bergson comme d'essence sociale ; l'opposition entre quotidien et extraordinaire se superpose, ici, à celle, d'apparence un peu mystique, entre « vie

extérieure et pour ainsi dire sociale » d'une part, « existence intérieure et individuelle » d'autre part. Le livre sur le rire amplifiera de telles déclarations : « les généralités, les symboles, les types même, si vous voulez, sont la monnaie courante de notre perception journalière » (*Le rire*, p. 124 ; EC, p. 464). Le quotidien est toujours du côté du général, par opposition à l'expérience de la durée, qui est celle du singulier. De même, dans *L'évolution créatrice* : « notre vie quotidienne est nécessairement une attente des mêmes choses et des mêmes situations » (*L'évolution créatrice*, p. 227 ; EC, p. 687). Notons que, d'après ce passage, la vie quotidienne est moins un ensemble de faits ou d'événements qu'une « attente » : c'est la conscience qui est fonction de quotidienneté, celle-ci n'est pas, pour ainsi dire, dans les choses mêmes. Ainsi, dès l'*Essai*, la précision de Bergson est remarquable : je « m'imagine » que les maisons « m'apparaissent toujours de la même manière ». Autrement dit, elles ne m'apparaissent pas de la même manière. Il se produit une scission au sein de l'apparaître lui-même. Bergson ne dit pas : les maisons sont les mêmes, mais elles m'apparaissent différemment ; la limite, ici, ne se trace pas entre ce qui est objectivement et ce qui m'apparaît subjectivement, mais entre une perception de la différence et une perception de la répétition. La perception de la différence est recouverte par celle de la répétition et l'empêche de se porter à la conscience explicite. L'habitude est, tout entière, recouvrement de cette dernière perception par la première. Autrement dit, il y a un processus d'auto-engendrement du quotidien. Le quotidien ne réside pas dans le fait, pour ainsi dire objectif, que les maisons demeurent les mêmes ; le quotidien n'est pas un ensemble de coordonnées objectives dont je pourrais, au fur et à mesure, être « lassé ». Le quotidien gît dans le fait même que les maisons m'apparaissent toujours de la même façon alors que, profondément, le temps ne cesse de mordre sur elles. L'identité à elles-mêmes de ces maisons m'encourage, dans un premier temps, à les percevoir comme immuables ; mais c'est cette perception qui, aidée du langage, devient, dans un second temps, leur identité même. Autrement dit, le quotidien se recouvre lui-même, continuellement, de quotidienneté. Il y a bien, selon Bergson, une quotidianisation du quotidien. Mais alors, la vie quotidienne ne peut plus s'apparaître à elle-même comme quotidienne ; tendanciellement, les actions journalières sont un obscurcissement progressif de la perception ; à aucun moment, on ne peut concevoir un contraste qui apparaîtrait, comme tel, entre une vie quotidienne objectivement constituée et une aperception de ce qui tranche sur le quotidien. C'est pourquoi l'expérience de l'extraordinaire supposera une démarche volontaire : il s'agit, selon Bergson, de « s'interroger scrupuleusement soi-même » ; encore faut-il être « averti » de ce que le quotidien n'est que le quotidien. On pourrait même dire qu'il n'y a pas de quotidien pour Bergson, au sens où les maisons ne sont jamais les mêmes, au sens où, d'une certaine manière, elles ne m'apparaissent jamais de la même façon. Dès le premier livre de Bergson, le monde est présenté comme élaboration de nouveauté, malgré le dualisme net qui est établi entre l'espace et la durée. Le quotidien gît dans une perception seconde, et dans une perception qui s'oublie elle-même comme fonction de quotidienneté. Le grand paradoxe est le suivant : si on définit le quotidien comme « ce qui se passe objectivement tous les jours », alors il faut « être averti » pour le saisir ; la perception, en effet, est, d'une manière tendancielle, relâchement de l'attention ; mais ce qu'on saisit alors, c'est un quotidien qui n'est jamais le même, c'est l'inexistence du quotidien. La notion de quotidien ne peut être conçue que par celui qui en est déjà sorti ; mais il faut aller plus loin encore – si Bergson n'avait dit que cela, il n'aurait rien dit de vraiment original – : la notion de quotidien ne peut être saisie que par celui qui sait que le quotidien n'existe pas, puisque le temps est création ou différence. Dans ces conditions, il devient difficile d'opposer, simplement, une expérience du quotidien comme quotidien à une expérience de l'extraordinaire comme extraordinaire, et d'affirmer que la première expérience est une expérience inférieure du temps, tandis que la seconde serait une expérience supérieure. Il n'y a pas d'expérience du quotidien comme quotidien, et c'est l'expérience de

l'extraordinaire qui est, véritablement, expérience, par contraste, du quotidien ; ou plutôt, dans l'expérience de l'extraordinaire, il apparaît que ce que nous appelons quotidien, lorsque nous donnons un sens objectif à cette notion, est structuré ou travaillé de nouveauté. L'expérience artistique elle-même ne doit pas être conçue d'une manière univoque, comme expérience thématique de l'extraordinaire. Voici ce qu'on trouve dans un passage troublant de l'*Essai* :

« La symétrie des formes, la répétition indéfinie du même motif architectural, font que notre faculté de percevoir oscille du même au même, et se déshabitude de ces changements incessants qui, dans la vie journalière, nous ramènent sans cesse à la conscience de notre personnalité : l'indication, même légère, d'une idée, suffira alors à remplir de cette idée notre âme entière » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 12 ; EC, p. 14).

Ici, c'est du côté de l'art que se trouve la « répétition », tandis que la « vie journalière » consiste, au contraire, en « changements incessants » ! Même, c'est dans la vie quotidienne que nous avons la pleine « conscience de notre personnalité », c'est-à-dire du temps. Pourtant, c'est bien du côté de la vie quotidienne ou journalière que se place l'habitude : l'art nous « déshabitude ». Mais c'est, pour ainsi dire, par une seconde habitude. En saisissant, un moment, la répétition comme répétition, nous nous déshabituons d'une première habitude. Et l'on retrouve le thème de l'« âme entière » : c'est notre âme entière qui est occupée à saisir la répétition comme telle, au sein de l'expérience artistique. Ainsi, l'expérience de la répétition n'est jamais expérience de la répétition comme telle, et l'expérience de la différence se présente, précisément, comme la véritable expérience de la répétition. C'est pourquoi la vie quotidienne est bien une expérience du temps : dans la vie quotidienne, nous avons la « conscience de notre personnalité ». Simplement, il s'agit d'une expérience qu'on pourrait dire passive, par opposition à l'expérience active, c'est-à-dire intuitive, que Bergson recommande au philosophe. Surtout, le passage de la vie quotidienne à l'expérience extraordinaire n'est pas présenté, par Bergson, comme une conversion platonicienne – ce serait étrange, de la part d'un philosophe qui nie le possible comme arrière-monde –, comme un passage de l'inconscience à la conscience de soi et des choses. Il ne s'agit pas d'opposer une expérience dépréciée du temps à une expérience éminente ; bien au contraire, Bergson, pour saisir le quotidien, se place dans le contraste entre deux expériences de la répétition. Le passage d'une expérience à l'autre n'est pas conversion volontaire, mais arrachement contraint. Bergson recourt, un peu plus loin, à l'analogie du magnétisme. L'art, d'une certaine façon, nous hypnotise ; il n'est pas la révélation subite d'une réalité supérieure mais, au contraire, une nouvelle forme de l'inconscience de soi. C'est, spécifiquement, le rythme – il existe, pour Bergson, un rythme en architecture – qui nous hypnotise. En tout cas, un point demeure ferme : c'est toujours la répétition qui m'hypnotise, m'arrache à moi-même en me privant de conscience. Mais l'expérience de l'art, ici, n'est pas présentée comme expérience thématique de la différence. Et la différence, selon Bergson, se place davantage dans le contraste entre deux expériences de la répétition que dans une expérience propre.

Dans le premier chapitre de son dernier livre, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), c'est toute une théorie du quotidien qui est dégagée par Bergson à partir d'une étude de l'obligation morale. L'analyse du quotidien se déplace, ici, de l'*uniformité* dans la perception, révélée par des expériences critiques, à la *régularité* dans le comportement, déduite d'une intention de la nature ou de la vie. La question qui inaugure cette analyse de l'obligation n'est pas, à la manière kantienne : « Que dois-je faire ? », question que nous posons dans l'instant de la décision, mais : « Que faisons-nous tous les jours ? », question que, précisément, nous ne posons pas ; elle concerne, en effet, une implication automatique que nous n'apercevons plus comme telle et qui nous porte, à notre insu, dans notre activité ordinaire. A cette question, la réponse de Bergson est la suivante : tous les jours, et sans l'apercevoir ou presque, *nous obéissons*. Dès le premier paragraphe du livre, le quotidien apparaît en effet comme un « système d'habitudes », habitude de

commander parfois mais, le plus souvent, habitude d'obéir. Notre comportement ordinaire se présente comme le résultat d'un processus de normalisation qui exige des individus qu'ils se plient à des obligations consenties de manière quasi inconsciente, et qu'ils s'y plient sur le fond d'un sentiment de « laisser aller » ou d'abandon, qui constitue une des tonalités caractéristiques de l'existence quotidienne. Bergson écrit ainsi :

« C'est la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne. On ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations. Un choix s'impose à tout instant ; nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle. C'est à peine si nous en avons conscience ; nous ne faisons aucun effort. Une route a été tracée par la société ; nous la trouvons ouverte devant nous et nous la suivons ; il faudrait plus d'initiative pour prendre à travers champs » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 12-13 ; EC, p. 990).

En dépit de la référence insistante à la société, c'est la vie qui produit ce rythme ordinaire qui règle notre activité. Car si Bergson commence, à la suite de Durkheim, par mettre, derrière l'obligation, une exigence sociale, c'est pour montrer qu'à son tour, l'obligation sociale émane de la vie et plus précisément d'une force appelée par Bergson « tout de l'obligation », véritable racine du quotidien, qu'il faut concevoir comme une sorte d'instinct orienté vers la conservation de la société ; cet instinct nous prédispose à l'exécution de nos tâches journalières. Le quotidien est, ainsi, le résultat d'une sorte de « dressage originel », dressage de la vie, qui vise le profit de la société, à travers la production d'un certain type humain, l'humanité moyenne, celle de « l'honnête homme » : celui-ci est « strictement inséré dans le cadre de son métier ou de sa profession », « tout entier à son labeur quotidien », il organise « sa vie de manière à fournir la plus grande quantité et la meilleure qualité possible de travail » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 100 ; EC, p. 1058). Le quotidien serait un rythme, ou une certaine allure de la vie, qui tend à s'incarner dans une certaine organisation collective structurée comme cohésion, solidarité et discipline.

Mais à côté de cet ordre « clos » du quotidien, Bergson montre, conformément au titre de son ouvrage, qu'il existe un autre type d'obligations ; ce dernier présente un caractère de rupture et de nouveauté par rapport au premier type. Cela, en un double sens : d'une part, de telles obligations n'émanent pas d'un ordre impersonnel mais d'individualités exceptionnelles, de grandes figures morales ; d'autre part, elles propagent un type de conduite autre que celui qu'exige la conservation de l'espèce : charité, dévouement, don de soi, etc. Ainsi :

« De tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale s'incarnait. Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme et d'autres encore. C'est à eux que l'on s'est toujours reporté pour avoir cette moralité complète, qu'on ferait mieux d'appeler absolue. Et ceci même est déjà caractéristique et instructif. Et ceci même nous fait pressentir une différence de nature, et non pas seulement de degré, entre la morale dont il a été question jusqu'à présent et celle dont nous abordons l'étude, entre le minimum et le maximum, entre les deux limites. Tandis que la première est | d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde, pour être parfaitement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple. La généralité de l'une tient à l'universelle acceptation d'une loi, celle de l'autre à la commune imitation d'un modèle » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 29-30 ; EC, p. 1003).

Avec ces individus d'exception, un nouveau type d'influence sur la volonté des hommes surgit, qui provient d'une personne de caractère sacré, de force héroïque, de valeur exemplaire ; Max Weber, dans un contexte théorique et selon des attendus différents, l'étudie au même moment sous le titre de « pouvoir charismatique ». Ce qui intéresse Bergson comme Weber, c'est le surgissement, dans l'histoire, d'un certain type d'autorité ou de pouvoir extra-

quotidien, ni rationnel, ni traditionnel, susceptible d'obtenir l'adhésion des masses : « Pourquoi, demande Bergson, les saints ont-ils des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules ? » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 30 ; EC, p. 1003). On sait que Bergson analyse ce fait à partir du mysticisme et lui donne une interprétation métaphysique : il y va, ici, d'une expérience de la durée. Par « mysticisme », Bergson n'entend cependant pas un type d'expérience fusionnelle qui se consumerait dans une extase irrationnelle, ni une pure vision qui se limiterait à une contemplation révélatrice, mais il comprend une certaine qualité d'action, telle qu'elle hausse l'humanité au-dessus d'elle-même, la pousse au-delà de la nature, vers l'amour, la justice et la paix. Pourtant, même si Bergson, comme Weber, souligne la rupture que constitue le surgissement de cet élément mystique par rapport à l'attitude morale ordinaire, il présente le mysticisme comme un élément ou un type « pur » qui tend à se fondre dans des formes mixtes lorsqu'il s'actualise dans l'histoire. Bergson ne cesse d'insister sur le fait que l'élément mystique ne prend corps qu'en empruntant aux formes habituelles de l'ordre social.

Ce fait est important : à côté de cette « sortie du quotidien » à laquelle nous convient ces figures extraordinaires, Bergson s'intéresse, tout autant, mais on l'aperçoit moins, au mouvement d'infiltration du charisme ou du prestige dans l'humanité ordinaire ; il s'agit d'un processus du type d'une « quotidianisation du charisme », pour reprendre l'expression proposée par Etienne Balibar ; E. Balibar désigne, par cette expression, l'inscription, dans la vie quotidienne, de préceptes ou de commandements qui tiennent leur caractère impérieux du prestige dont sont porteurs ceux qui les ont formulés. De telles manifestations originales n'auraient qu'un intérêt limité, ne constitueraient tout au plus que des miracles, et auraient finalement peu d'efficace, si elles n'avaient le pouvoir effectif de réformer, de transformer ou de transfigurer le quotidien. Aussi Bergson s'efforce-t-il de penser un espace de communication entre l'ordinaire et l'extraordinaire. C'est tout l'enjeu de la théorie de l'« écho » ou du « mystique virtuel » – nous forgeons cette dernière expression sur le modèle de l'« instinct virtuel » dont parle Bergson – que de ménager, dans le quotidien de l'humanité ordinaire, la possibilité d'accueillir la nouveauté susceptible de l'ouvrir à une histoire. Cette théorie fournit, en quelque sorte, un schème qui rend possible l'articulation du quotidien à l'extraordinaire. Bergson écrit ainsi :

« Si la parole d'un grand mystique, ou de quelqu'un de ses imitateurs, trouve un écho chez tel ou tel d'entre nous, n'est-ce pas qu'il peut y avoir en nous un mystique qui sommeille et attend seulement une occasion de se réveiller ? » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 102 ; EC, p. 1060)

Une telle théorie est fondamentale en ce qu'elle permet de comprendre comment, devant une attitude de vie extraordinaire, nous ne sommes pas simplement frappés de stupeur, surpris, mais nous nous sentons appelés ; cet appel s'accompagne d'émotion et se prolonge en imitation. C'est par là que nous nous approprions une conduite morale supérieure et que nous l'incorporons dans le quotidien.

Il s'agit donc de comprendre le quotidien autrement que comme un ordre répétitif et banal, étranger à la durée comme manifestation créatrice ; il est, plutôt, un mixte de répétition et de nouveauté, de personnel et d'impersonnel, de conservation et de création. Ainsi, nous pourrions toujours remonter la pente de la quotidianisation pour retrouver les créations morales qui inspirèrent les attitudes que nous adoptons, retrouver, dans le quotidien, la part de création qui l'irrigue. « De la durée au quotidien » pourrait alors, finalement, s'entendre comme un souhait, une promesse, et non comme un trajet ! Il y a de la durée dans le quotidien, et il ne s'agit pas, simplement, de revenir, après en être passé par la durée, vers le quotidien. Derrière ce souhait ou cette promesse se dessine une tâche éthique au sens de Spinoza, car *retrouver la durée au quotidien* est promesse d'une libération. Saisir, comme telle, la durée dans le quotidien, ce serait comprendre que le quotidien n'est pas le milieu

aliénant où nous serions de simples automates, hypnotisés par l'uniformité et la répétition du cours des choses, mais ce dans quoi la création se perd et peut se retrouver. Retrouver cette nouveauté dans le quotidien serait plus qu'un enjeu métaphysique : ainsi que l'écrit Bergson, à la fin de sa conférence sur « Le possible et le réel »,

« nous y gagnerons de nous sentir plus joyeux et plus forts. Plus joyeux, parce que la réalité qui s'invente sous nos yeux donnera à chacun de nous, *sans cesse*, certaines des satisfactions que l'art procure de loin en loin aux privilégiés de la fortune ; elle nous découvrira, par-delà la fixité et la monotonie qu'y apercevaient *d'abord* nos sens hypnotisés par la constance de nos besoins, la nouveauté sans cesse renaissante, la mouvante originalité des choses. Mais nous serons surtout plus forts, car à la grande œuvre de création qui est à l'origine, nous nous sentirons participer, créateurs de nous-mêmes. Notre faculté d'agir, en se ressaisissant, s'intensifiera. Humiliés jusque-là dans une attitude d'obéissance, esclaves de je ne sais quelles nécessités naturelles, nous nous redresserons, maîtres associés à un plus grand Maître » (« Le possible et le réel », in *La pensée et le mouvant*, p. 116 ; EC, p. 1344-1345 ; nous soulignons).

Un tel texte noue intimement la critique du possible, la thèse selon laquelle c'est la perception pragmatique qui est fonction de quotidianisation, et celle selon laquelle l'expérience thématique du quotidien suppose, comme sa condition, celle de l'extraordinaire. Tel est le sens de l'opposition entre une expérience de la durée qui se prend « de loin en loin » et la même expérience telle qu'elle se donne « sans cesse » ; de même, c'est seulement « d'abord », c'est-à-dire toujours d'abord, mais plus ensuite, que nos sens sont « hypnotisés ». L'expérience du quotidien, telle qu'elle est classiquement abordée – en terme de monotonie et de répétition –, ne serait donc qu'un point de vue sur la réalité, le point de vue que nous adoptons « d'abord », parce que nous y sommes contraints par les exigences vitales de l'espèce.