

MATHILDE TAHAR

LA PHILOSOPHIE ANIMALE DE BERGSON.
CONSCIENCE DU VIVANT, CRÉATIVITÉ
INSTINCTIVE ET BIOLOGIE CONTEMPORAINE

TABLE DES MATIÈRES : *1. Animalité et humanité dans la philosophie bergsonienne ; 1.1. L'animal, révélateur des origines ; 1.2. L'animal, que donc je ne suis plus ; 1.3. Fascination pour une originalité perdue ; 2. Conscience du vivant et créativité instinctive ; 2.1. Élan vital et conscience du vivant ; 2.2. Une conscience toute corporelle ? ; 2.3. La créativité animale : instinct ou intelligence ? ; 3. La philosophie animale de Bergson et la biologie contemporaine ; 3.1. Intelligence humaine et comportement animal ; 3.2. L'éthologie : un travail d'intégration ? ; 3.3. Sympathie et créativité interspécifique ; 3.4. Comportement animal et imprévisibilité de l'évolution ; 4. Conclusion.*

L'animal non-humain tient une position ambiguë dans la philosophie bergsonienne. Il est celui qui partage un même élan de vie avec l'être humain, dont l'humain découle – il est cet animal que donc nous sommes, pour paraphraser Derrida [2006]. Pour cette raison, il sert de modèle pour penser ce qu'il y a d'originaire en nous, de vital. Néanmoins, il est aussi celui que nous ne sommes pas ou plus, Bergson multipliant les caractérisations qui accusent notre différence : la comparaison révèle aussi notre exception. Mais, pour Bergson, l'animal n'est pas seulement une pierre de touche de l'humain. La théorisation de l'animalité se fait aussi sur fond d'une compréhension de la vie en général. Or, l'animal découle mais aussi participe de l'élan vital d'une manière qui lui est propre. Là encore, le statut de l'animal est ambigu : il apparaît à la fois comme le révélateur d'un certain sens de la vie, et comme une instantiation particulière dont il faut tâcher de saisir l'originalité.

Ces ambiguïtés conduisent à une incertitude quant aux capacités

de l'animal. Ce que partagent en effet élan vital, animalité, et humanité, c'est la conscience – le végétal ne faisant ici exception que parce que sa conscience est *annulée*, et non parce qu'il en serait tout à fait dépourvu [Bergson 2007, 144]. Or, cette conscience, chez Bergson, est synonyme de créativité. A ce titre, conscience animale comme conscience humaine participent de l'imprévisibilité de l'élan vital – l'animal, apparaissant comme une « machine à action anti-mécanique » [Bergson 2017, 110]. Mais il est aussi décrit comme cet être rivé à son instinct, « enfermé dans les habitudes de l'espèce » [Bergson 2007, 264]. Comment dès lors comprendre cette créativité animale, tout entière absorbée par les automatismes instinctifs ?

Mon article cherchera à situer l'animal dans la philosophie bergsonienne, par rapport à l'humain et à l'élan vital. Me concentrant sur cette dernière relation, j'étudierai la créativité de l'élan vital et son articulation avec celle des vivants ; cela me conduira à examiner plus spécifiquement la conscience animale, et sa paradoxale créativité instinctive. Enfin, j'étudierai les enjeux contemporains de la philosophie animale de Bergson, qui nous permet à la fois d'interroger les méthodes de l'éthologie et de concevoir à nouveaux frais le rôle joué par les animaux dans les dynamiques évolutives.

1. Animalité et humanité dans la philosophie bergsonienne

Bien que Bergson ne développe pas une philosophie animale, l'animal est omniprésent dans son œuvre. C'est *en observant* l'animal que nous comprendrons certaines caractéristiques de l'humanité. C'est encore *en étudiant* l'animal que nous saisirons le sens de l'élan vital, la spécificité du vivant par rapport à la matière inerte. Son importance théorique conduit Bergson à développer une conception singulière de l'animalité.

1.1. L'animal, révélateur des origines

L'animal apparaît en effet comme un « révélateur » [Petit 1999, 171] à la fois de nos origines et d'un rapport originaire au monde. Ainsi, dans *l'Essai*, l'animal est sollicité pour dévoiler, sous notre représentation de

l'espace et du temps homogènes, une perception originale, qualitative, de l'espace [Bergson 2011, 72], et de la « durée-qualité » [*ibid.*, 94].

C'est encore l'étude de l'animal qui, dans *Matière et mémoire*, élucide les processus psycho-physiques de notre perception. Cette étude indique le caractère utilitaire de la perception [Bergson 2010a, 176-177] ainsi que son fondement dans des mécanismes moteurs. C'est ce dont témoigne l'exemple du chien aboyant joyeusement à la vue de son maître : la reconnaissance consiste dans « la conscience que prend l'animal d'une certaine attitude spéciale adoptée par son corps » [*ibid.*, 87]. Le caractère utilitaire et corporel de la perception est aussi à l'origine de nos idées générales, car c'est déjà « l'herbe *en général* qui attire l'herbivore » [*ibid.*, 177]. Bergson développe cela dans ses Cours, à travers l'exemple de l'insecte qui interagit uniquement avec des fleurs bleues. Chez cet insecte, la perception du bleu déclenche une réaction motrice, l'amenant à s'envoler. Ainsi « les mécanismes moteurs sont comme des instruments extracteurs de ressemblances » [Bergson 2016, 67]. Mais Bergson précise qu'il est « inadmissible que cet insecte agisse de manière toute machinale. [...] C'est sous une forme consciente que lui apparaît évidemment la distinction entre cette couleur et les autres couleurs » [*ibid.*, 64]. Cet exemple permet de préciser que la comparaison animale ne sert pas seulement la compréhension motrice de notre perception, mais bien *psychophysique*.

L'animal, chez Bergson, est en effet loin de l'animal-machine cartésien [Descartes 1902, 55-59] : c'est un être conscient, parce qu'agissant. Et cette conscience éclaire la nôtre. Alors qu'elle reste endormie chez la plante, la conscience se réveille chez l'animal par sa mobilité [Bergson 2007, 111]. Elle « signifie mémoire », et « anticipation de l'avenir » ; elle aide ainsi l'animal à choisir ses mouvements [Bergson 2009a, 5-10]. Et même « elle correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose [...] elle est synonyme d'invention et de liberté » [Bergson 2007, 264]. L'étude de l'animal nous permet de comprendre que la conscience de l'être vivant – humain y compris – est « un instrument de liberté » [*ibid.*].

L'animal sert également de pierre de touche au phénomène social, les sociétés animales représentant l'une des tendances des sociétés humaines, la tendance à la clôture. L'animal est absorbé dans la société,

parce que l'organisation sociale est établie instinctivement [Bergson 2008, 34]. Les sociétés animales sont donc parfaitement organisées, mais font du sur-place, ne laissant aucune place à l'initiative individuelle. Cette initiative individuelle, rendue possible par notre degré supérieur de liberté, fait la spécificité des sociétés humaines.

Mais, ce que nous gagnons en liberté, nous le perdons en instinct. Et la religion vient compenser cette perte [Bergson 2008, 126-127]. Pour faire la genèse de la religion, ou du moins d'un certain type de religion, Bergson se réfère à la psychologie animale. L'animal, en effet, ne percevant que ce qui peut satisfaire ses besoins, a la « conviction vécue » que « tout est combiné dans la nature en vue de son bien » [*ibid.*, 186]. Mais chez l'humain, cette conviction disparaît avec la réflexion ; naît l'*indécision* qui risque de paralyser l'action. C'est pour pallier cette indécision qu'apparaît la religion naturelle, ou superstition : l'intelligence se fait fabulatrice pour suppléer à l'instinct [*ibid.*, 218].

Cette dernière analyse révèle les ambiguïtés du modèle animal. Révélateur des racines de nos facultés, il est aussi celui que nous ne sommes plus. A partir de l'origine commune, il y a eu *divergence*, et donc des différences incommensurables.

1.2. *L'animal, que donc je ne suis plus*

Des différences et non pas une différence. Car de même qu'« aucun caractère précis ne distingue la plante de l'animal » [Bergson 2007, 107], de même « l'on rencontre toutes les facultés de l'homme chez l'animal, ou du moins chez certains animaux » [Bergson 1972, 1085]. Ainsi, « le groupe ne se définira plus par la possession de certains caractères mais par sa tendance à les accentuer » [Bergson 2007, 107] : l'animal accentuant les caractères instinctifs, l'humain, les caractères intelligents.

Cette divergence s'exprime d'abord dans le rapport à l'espace : si l'animal s'oriente par « un sens spécial de la direction », l'humain a « la faculté spéciale de percevoir ou de concevoir un espace sans qualité » [Bergson 2011, 72]. Alors que, par cet espace homogène *représenté*, nous pouvons distinguer les objets les uns des autres, « d'autres intelligences, celles des animaux [...] ne les distinguent pas aussi nettement, ni les

uns des autres, ni d'elles-mêmes » [*ibid.*, 177]. L'animal sent dans son corps ce que nous représentons hors de nous. Cela vaut également pour les processus perceptifs. Ainsi, la reconnaissance, chez l'animal, « doit être plutôt vécue que pensée » [Bergson 2010a, 87], la généralité plutôt sentie que conçue [*ibid.*, 177]. Enfin, si la conscience de l'animal vient l'éclairer au moment des choix, elle reste ensuite prisonnière de l'action. L'animal fasciné par le présent, a une connaissance immédiate des choses qui empêche la réflexion. « La connaissance est plutôt jouée et inconsciente dans le cas de l'instinct, plutôt pensée et consciente dans le cas de l'intelligence » [Bergson 2007, 146].

Toutes ces différences nous conduisent à l'idée que l'animal vit *plutôt* de l'intérieur, ce que nous *tendons à* poser dans un espace extérieur, homogène. A rebours d'une certaine tradition, Bergson ne place pas la spécificité de l'humain dans une faculté tout introspective, mais dans une tendance à l'extériorisation qui conduit à l'intelligence, au langage, à la science, à la technique, à la religion, etc. Bergson multiplie en effet les caractérisations de l'être humain : celui qui sait rire et qui fait rire [Bergson 2010b, 3] celui qui rêve [Bergson 2010a, 87], l'*Homo faber* [Bergson 2007, 140], l'*Homo sapiens* [Bergson 2009b, 92], parfois l'*Homo loquax* [*ibid.*], l'animal superstitieux [Bergson 2008, 105-106], et aussi « l'animal sportif » [Bergson 1972, 486].

C'est par un faisceau de différences, qui sont des écarts d'intensité plutôt que des distinctions tranchées que Bergson distingue l'animal de l'humain. Ces différences viennent de ce que nous sommes « capable[s] d'apprendre n'importe quel exercice, de fabriquer n'importe quel objet, enfin d'acquérir n'importe quelle habitude motrice » [Bergson 2007, 263]. Notre cerveau est d'une complexité telle que nos choix sont en nombre *indéfini*. « Or du limité à l'illimité, il y a toute la distance du fermé à l'ouvert » : la différence n'est donc pas seulement « de degré, mais de nature » [*ibid.*, 264]. Mais cette différence n'implique pas nécessairement une hiérarchie. Si la supériorité est évaluée à l'aune du succès adaptatif, de l'« aptitude à se développer dans les milieux les plus divers [...] de manière à couvrir la plus vaste étendue possible de terre », alors la fourmi n'a rien à envier à l'être humain [*ibid.*, 134-135]. L'évolution n'est pas un progrès unilinéaire, mais « s'épanouit en forme de gerbe » [*ibid.*, 119], chaque direction divergente actualisant et

prolongeant quelque chose du vital [*ibid.*, 100]. L'être humain a bien une forme de supériorité : il est le *plus* libre, mais non le *seul* libre, l'évolution, dans son ensemble, apparaissant comme une croissance de la liberté [*ibid.*, 127]. En outre, chaque direction évolutive est complémentaire de toutes les autres. Ce qui signifie que ce que l'être humain gagne en liberté – c'est le seul à pouvoir s'extraire de l'action présente pour réfléchir sur la vie – il le perd en compréhension : « *Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher mais que, par elle-même elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait, mais il ne les cherchera jamais* » [*ibid.*, 152]. En extériorisant les objets et le monde, l'être humain devient extérieur à la vie et à lui-même.

Tableau 1. Les différences entre l'intelligence (humaine) et l'instinct (animal)

	Humain (intelligence)	Animal (instinct)
Distinction des objets dans l'espace	Très nette	“pas aussi nettement” (Bergson 2011, 177)
Reconnaissance	Pensée	“plutôt vécue que pensée” (Bergson 2010a, 87)
Idée générale	Conçue	“sentie plutôt que conçue” (Bergson 2010a, 177)
Connaissance	“plutôt pensée et consciente” (Bergson 2007, 146)	“plutôt jouée et inconsciente” (Bergson 2007, 146)

1.3. Fascination pour une originalité perdue

La condition humaine n'est donc pas sans tragique, ce qui explique notre fascination pour les animaux autres que nous, à la racine du totémisme. L'animal, dénué de réflexion, est en effet celui qui a un rapport « immédiat et sûr » au monde [Bergson 2008, 191].

Dans l'*Essai*, il apparaît comme cet être qui *vit* de façon qualitative l'espace et le temps, échappant ainsi aux illusions suscitées par notre représentation spatialisante.

Dans *L'Évolution créatrice*, l'animal n'est pas seulement présenté comme instinctif, et donc menacé par l'automatisme. L'instinct révèle aussi l'animal comme lié au reste du vivant par une « sympathie », qui autorise le sphex à connaître sa victime de l'intérieur, par une « intuition (*vécue* plutôt que *représentée*) » [Bergson 2007, 176-177]. L'animal apparaît alors comme un modèle à suivre, l'intuition seule nous donnant accès à la vie même. Il est vrai que cette intuition, pour qu'elle devienne consciente d'elle-même, doit être celle d'un être intelligent qui peut « réfléchir sur son objet et [...] l'élargir indéfiniment » [Bergson 2007, 178]. Il ne s'agit pas de devenir animal – son instinct est court et sa conscience, captive de l'action – mais de *convertir l'intelligence en intuition*. Cependant, cette conversion nous coûte, alors que l'animal *vit sans effort* cette intimité à la vie.

Comment, dans ces conditions, ne pas être fasciné par cet animal en contact avec la vie même, et dont le silence « peut d'ailleurs passer [...] pour du dédain, comme s'il avait mieux à faire que d'entrer en conversation avec nous » [Bergson 2008, 191] ?

Tableau 2. Les différences entre humain et animal qui motivent la fascination du premier pour le second

	Humain	Animal
Rapport au monde	Médiat	Immédiat
Connaissance	Acquise	Innée
Intuition	Représentée	Vague
	Suppose un effort	Sans effort

L'animal semble donc donner les clés de la compréhension de la vie : la sympathie qui le lie au reste du vivant apparaît comme un rapport originaire, perdu par la réflexion, qu'il faut tâcher de reconstruire. Mais déjà, la simple étude du rapport « de l'homme à l'ensemble du règne animal et [de] la place du règne animal lui-même dans l'ensemble du monde organisé » [Bergson 2007, 106] indique un certain sens de la vie. Elle permet en effet à Bergson de découvrir, à travers les directions divergentes, une libération progressive de la conscience. L'être humain

n'est pas le seul conscient : « se sont développées d'autres formes de la conscience » [*ibid.*, viii], et même la conscience est « coextensi[ve] à la vie » [*ibid.*, 187]. Ainsi tous les vivants participent de la conscience de la vie, qui est « *exigence de création* » [*ibid.*, 262].

Mais comment comprendre cette exigence chez des êtres bornés par l'instinct ? Si Bergson développe la question de la créativité humaine de l'*Essai aux Deux sources*, la créativité non-humaine demeure problématique. Qu'est-ce qu'une créativité instinctive ?

2. Conscience du vivant et créativité instinctive

Tous les organismes participent de l'effort de la vie pour insérer de l'indétermination dans la matière. Cela est vrai même des végétaux que l'immobilité condamne à la torpeur : ils fixent l'énergie que les animaux dissipent à travers des mouvements toujours plus libres. *La conscience, c'est-à-dire la créativité de l'élan vital*, se manifeste donc à travers les actions des êtres vivants : « tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde » [*ibid.*, 240].

2.1. Élan vital et conscience du vivant

La conscience, c'est-à-dire la créativité de l'élan vital : Bergson, en effet, utilise le terme de conscience pour désigner le pouvoir créateur de l'élan vital – ce qui a conduit ses détracteurs à le considérer comme un vitaliste spiritualiste éloigné des préoccupations scientifiques [Tahar 2022]. En réalité, le modèle psychologique s'explique par le sens que Bergson donne à la spiritualité : « une marche en avant à des créations toujours nouvelles, à des conclusions incommensurables avec les prémisses et indéterminables par rapport à elles » [Bergson 2007, 213]. Appliqué à l'élan vital, le terme de conscience ne désigne pas une conscience représentationnelle semblable à la nôtre, mais est « synonyme d'invention et de liberté » [*ibid.*, 264]. Prendre au sérieux la dimension psychologique de l'élan vital, c'est désubjectiver la conscience pour conserver sa créativité.

En quoi consiste la créativité du vivant ? Dans une certaine efficace de la durée, telle que « le passé presse le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents » [*ibid.*, 27]. Car, « pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent », ce qui « ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été » [Bergson 2009a, 12-13]. Ainsi, cette efficace de la durée n'est pas abstraite, mais s'actualise concrètement dans les êtres vivants à travers leur conscience, qui est à la fois mémoire et anticipation de l'avenir [*ibid.*, 5-9]. C'est parce que la mémoire éclaire le choix des organismes que ces derniers n'agissent pas de façon automatique, mais sont au contraire les « machines à contingence » [Bergson 2017, 110], « à fabriquer de l'imprévisible » [*ibid.*, 115], par lesquelles l'évolution insère de l'indétermination dans la matière. Ainsi, la conscience coextensive à la vie se *particularise* dans les consciences des vivants, qui sont « les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie » [Bergson 2007, 270].

Cela signifie que la durée qui caractérise l'élan vital se singularise selon différentes tensions, qui correspondent à différentes intensités de conscience, et donc de liberté d'action. Plus le système nerveux est complexe, plus nombreux sont les mouvements entre lesquels peut choisir l'organisme, et plus il dispose de temps avant d'agir. Ce temps, c'est celui dans lequel s'insère la conscience. C'est pourquoi « la tension de la durée d'un être conscient [...mesure] sa puissance d'agir, la quantité d'activité libre et créatrice qu'il peut introduire dans le monde » [Bergson 2009a, 17].

Ces différents degrés de conscience sont aussi des différences de nature. En effet, si la conscience, est « endormie » [Bergson 2007, 113] chez la plante, « éveillée » chez l'animal [*ibid.*] quoique « dans un demi-sommeil » [*ibid.*, 132], libre seulement chez l'être humain, ces deux derniers degrés de conscience correspondent aussi à deux *formes* distinctes : l'instinct et l'intelligence. Et si nous connaissons notre conscience de l'intérieur, on peut se demander en quoi consiste la conscience de l'animal.

2.2. Une conscience toute corporelle ?

Évidemment « nous ne pouvons pas pénétrer à l'intérieur de la vie consciente de l'animal » [Bergson 1972, 1225]. Mais nous pouvons l'appréhender à la fois par ses manifestations extérieures (les comportements), et par ce que nous savons biologiquement de l'animal [*ibid.*, 1085].

Bergson écrit que les êtres vivants sont des « centres d'action » [Bergson 2007, 262], et non seulement des lieux de passage entre un stimulus et une réaction physico-chimique. Chez la plante, contrainte à l'immobilité, cette activité est tout entière tournée à l'accumulation de l'énergie. Au contraire, ce que nous apprennent l'étude du système nerveux et l'observation du comportement animal, c'est que « chez l'animal, tout converge à l'action, c'est-à-dire à l'utilisation de l'énergie pour des mouvements de translation » [*ibid.*, 121]. Et Bergson ajoute : l'animal doté d'un système nerveux est ainsi un « réservoir d'indétermination » [*ibid.*, 127].

La question est de savoir comment l'action de l'animal peut être créatrice ou indéterminée, si elle ne découle pas d'une réflexion intelligente. Pour comprendre cela, il faut se référer à la définition de la conscience, non plus comme conscience de l'élan vital, mais comme conscience individuelle. Cette conscience, dit Bergson, est « hésitation ou choix » : elle mesure l'écart « entre l'activité virtuelle et l'activité réelle » [*ibid.*, 145]. Le virtuel renvoie ici à l'action du passé dans le présent, tandis que le réel renvoie à ce qui se passe dans le corps de l'organisme au moment de la perception [Tahar, à paraître]. Ce virtuel se traduit chez l'humain en représentations – la conscience mesure alors l'écart entre « la représentation et l'action » [Bergson 2007, 145]. Mais comment l'écart entre virtuel et réel est-il possible chez l'animal, caractérisé par l'instinct, et pour lequel, généralement, « la représentation est bouchée par l'action » [*ibid.*] ?

C'est que le virtuel n'existe pas seulement comme représentation : il y a aussi un virtuel vécu, corporel. Sans représentation, le passé est alors « plutôt joué que pensé » [*ibid.*, 181], ce qui ne l'empêche pas d'être efficace : il permet au chien de reconnaître son maître, à l'insecte de percevoir le bleu, il permet surtout à l'animal de choisir, c'est-à-dire de préparer l'avenir à partir de son expérience. Ainsi la faculté d'hésitation

n'implique pas nécessairement un passage par la représentation : elle se joue aussi à même le corps, nous invitant à penser une forme de conscience directement « extériorisée en mouvements de locomotion » [*ibid.*, 179].

2.3. La créativité animale : instinct ou intelligence ?

Cette conception minimale de la conscience est certainement celle de l'animal, lorsqu'il reconnaît, généralise, même choisit. Elle justifie que Bergson attribue à l'animal une conscience au sens d'*hésitation ou choix*. Mais elle semble dénuée de la créativité propre à la conscience coextensive à la vie, *synonyme*, selon Bergson, d'*invention et de liberté*. L'indétermination que la conscience instinctive insère dans le monde semble en effet uniquement négative : le choix n'est *pas déterminé* à l'avance – ce qui ne signifie pas pour autant qu'il « apporte quelque chose de nouveau » [*ibid.*, 240].

Toutefois, Bergson semble laisser ouverte la possibilité d'une créativité de la conscience animale, lorsqu'il parle d'un « commencement d'invention » [*ibid.*, 139], visible chez « l'animal [qui] arrive à façonner lui-même un instrument grossier » [*ibid.*, 138], ou chez les abeilles, quand elles nidifient à l'air libre, et « inventent des dispositifs nouveaux et véritablement intelligents pour s'adapter à des conditions nouvelles » [*ibid.*, 143]. Cette dernière citation révèle néanmoins l'ambiguïté de l'inventivité animale, qui ne semble se manifester que lorsque l'animal excède l'instinct et fait preuve d'intelligence. Comprendre l'invention animale suppose de revenir à la distinction de l'instinct et l'intelligence.

Instinct et intelligence sont bien les deux directions que prend la conscience qui s'éveille [*ibid.*, 182-183]. Ce sont à la fois à « deux modes divergents de connaissance » [*ibid.*, 151] et « deux manières d'agir sur la matière brute » [*ibid.*, 142]. Cependant, instinct et intelligence sont des *tendances* : « ni l'un ni l'autre ne se rencontrent jamais à l'état pur », ce qui signifie que « l'instinct est toujours plus ou moins intelligent » [*ibid.*, 136-137], et même, qu'il est probable que l'intelligence des animaux soient « très supérieure à ce que beaucoup de gens s'imaginent »

[Bergson 1972, 1224].¹ Est-ce à dire que l'animal non-humain aurait aussi, quoiqu'à une moindre échelle, et peut-être de façon plus confuse, la faculté d'abstraire et de représenter ? Il faut plutôt penser que cette conscience est un instinct élargi jusqu'à l'intelligence ; c'est une sympathie capable, pour un instant, de se dilater jusqu'à la frange d'intelligence qui l'entoure, pour créer un « automatisme nouveau » [Bergson 2007, 264]. La créativité de l'animal est donc réelle quoique réellement limitée : « il n'échappe à l'automatisme que pour un instant » [*ibid.*].

Pour résumer, on peut distinguer deux formes de la conscience chez l'animal non-humain :

1. Une *conscience corporelle* qui réside dans l'inscription de la mémoire dans des mécanismes moteurs, et qui permet à l'animal de choisir à la lumière de l'expérience passée. Elle ne requiert pas de représentation : elle est immédiatement extériorisée en action. C'est la conscience instinctive du chien qui accueille son maître, mais aussi, à un degré moindre, celle qu'on retrouve chez l'infusoire ou l'amibe, dont « les mouvements ne sont pas rigoureusement déterminés » [Bergson 2017, 116]. Cette conscience prolonge celle de l'élan vital : elle insère de l'indétermination dans la matière. Mais cette indétermination est toute négative ; elle n'est pas vraiment créatrice.
2. Une *conscience-invention*, qui n'est pas aussi libre que chez l'être humain, mais qui est capable de s'enrichir de « lueurs d'intelligence » [Bergson 2007, 143]. Cette conscience menace toujours de s'endormir : « les portes de la prison se referment aussitôt ouvertes » [*ibid.*, 264]. Mais elle est véritablement créatrice : elle permet à l'animal d'inventer des automatismes nouveaux, de façonner ses propres comportements, et même de fabriquer de nouveaux outils.

¹ Bergson rapporte ici les propos d'Edmond Perrier, auxquels il souscrit.

Tableau 3. Les deux formes de la conscience animale

Conscience corporelle	Conscience-invention
Instinct	Instinct et “lueurs d’intelligence” (Bergson 2007, 143)
Inscription de la mémoire corporellement, dans des mécanismes moteurs (sans représentation)	N’est pas seulement corporelle
Présente chez tous les animaux	Ne se manifeste que chez certains animaux
Insère de l’indétermination dans la matière mais n’est pas créatrice	Réellement créatrice

Ainsi, à côté de la conscience représentative de l’humain, existent « d’autres intelligences » [Bergson, 2011, 177], « d’autres formes de la conscience » [Bergson 2007, viii], propres aux animaux non-humains – la question de la conscience du végétal demeurant problématique. Et ces autres formes de conscience participent activement à la créativité de l’évolution biologique.

Cette approche de l’animal est doublement nouvelle. D’une part, à rebours d’une tradition philosophique qui a considéré l’animal au pire comme une machine, au mieux comme un être capable de signifier et de choisir, mais dans les limites imposées par son instinct [Buytendijk 1965, 72 ; Uexküll 2020, 32-43],² Bergson conçoit l’animal comme un être capable d’*inventer*. D’autre part, si Bergson maintient la différence de l’être humain et de l’animal, elle est moins pensée en termes de supériorité que de complémentarité des facultés. L’animal présente une autre forme de conscience, ce qui signifie qu’on ne peut l’approcher par les schèmes propres à la compréhension humaine.

² A propos des trois signes perceptifs de la tique qui lui sert de paradigme pour penser les milieux non-humains, Uexküll écrit que, à travers eux, « le déroulement de ses activités est si fermement prescrit qu’elle n’est capable d’engendrer que des signes actantiels entièrement déterminés » [Uexküll 2020, 42-43].

3. *La philosophie animale de Bergson et la biologie contemporaine*

Cette nouvelle compréhension de l'animal invite à redéfinir les méthodes de la science qui l'étudie, ainsi qu'à requalifier le rôle de l'animal dans l'évolution. Or, ce sont précisément les défis que rencontrent aujourd'hui l'éthologie comme la théorie de l'évolution.

3.1. *Intelligence humaine et comportement animal*

Pour commencer, Bergson ne conçoit pas la différence de l'animal et de l'humain en termes d'infériorité mais de divergence, ce qui d'emblée interdit une approche anthropomorphique qui chercherait chez l'animal des formes semblables mais diminuées de nos affects et démarches proprement humaines.

Cependant, la philosophie bergsonienne nous garde aussi de l'excès inverse qui consiste à voir le comportement animal comme une pure réaction mécanique, et l'instinct comme un ensemble de « mécanismes construits pièce à pièce, comme ceux que combine notre intelligence » [Bergson 2007, 175]. Une telle approche, qui est celle des behavioristes [Watson 1970 ; Skinner 1974], nie, au nom de l'objectivité, la conscience animale et passe donc à côté de son objet. L'illusion vient ici encore d'une méprise concernant notre supériorité. Penser que le point de vue adéquat pour étudier les autres animaux est celui de notre intelligence, c'est oublier que l'évolution n'est pas une progression unilinéaire mais opère par dissociation ; c'est faire preuve, cette fois-ci d'anthropocentrisme [Frerejouan 2014]. En réalité, nous dit Bergson, l'intelligence n'est pas « pas une espèce d'absolu » [Bergson 2007, 153] : ce n'est *qu'une* façon de connaître le monde, « qu'une émanation, ou un aspect de la vie » [*ibid.*, vi]. Et lorsqu'elle appréhende le comportement animal en termes mécanistes, elle n'en donne pas « une analyse réelle », mais seulement « une traduction [...] en termes d'intelligence » [*ibid.*, 175].

Au contraire, une approche qui reposerait sur la *sympathie* [*ibid.*] nous ferait voir dans les comportements animaux des « manifestations extérieures » de leur conscience [Bergson 1972, 1085]. Loin d'être des réactions mécaniques, les comportements révéleraient en creux les

choix des animaux, c'est-à-dire l'originalité des liens qu'ils tissent avec le milieu et les autres vivants.

3.2. *L'éthologie : un travail d'intégration ?*

On peut alors rapprocher la tâche de l'éthologue du travail d'intégration, propre à l'intuition, qui consiste à « renoncer à certaines habitudes de penser », pour « reconstituer avec les éléments infiniment petits que nous apercevons ainsi de la courbe réelle, la forme courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux » [Bergson 2010a, 206]. Bien qu'il ne soit pas possible de connaître de l'intérieur la conscience animale, le travail de l'éthologue ne consisterait pas pour autant à chercher, par l'expérimentation, le mécanisme ou le conditionnement qui expliquerait tel comportement précis. Au contraire, il lui incomberait d'observer les comportements des animaux dans leur diversité, pour tenter de saisir la cohérence qui les soutient, le sens qu'ils ont *pour eux* et non pour nous. L'éthologue Gordon Burghardt appelle cela l'« anthropomorphisme critique » [Burghardt 1997].

Cette méthode s'est développée ces dernières années en éthologie et notamment en primatologie. Shirley Strum indique que toute sa carrière a consisté à « étudier et à apprendre ce qui compte pour les babouins *de leur point de vue* » [Strum 2023, 393, je traduis et souligne]. Concrètement, cela implique de faire des recherches sur le très long terme, telles que des décennies d'observation précèdent les conclusions [Goodall 1986 ; Watanabe 1994 ; Sargeant & Mann 2009]. Certaines de ces recherches ont conduit les chercheurs à s'immerger dans le quotidien des animaux observés. C'est ce qu'a fait Jane Goodall : en offrant une banane à un chimpanzé, elle a pu être introduite dans la troupe et l'observer de l'intérieur.³ Même si une telle immersion n'est pas sans risque pour l'équilibre de la population observée, elle a permis une meilleure compréhension des chimpanzés et la découverte de comportements complexes. Cet exemple révèle l'importance pour l'éthologie de trouver la bonne distance afin que les dispositifs

³ Frerejouan 2014, 66-67, rapporte l'expérience similaire de Smuts avec les babouins, et met en lien l'immersion de la chercheuse avec la connaissance de l'intérieur appelée de ses vœux par Bergson.

scientifiques ne fassent pas taire les animaux qu'elle cherche à étudier, mais ne perde pas non plus en scientificité. Il s'agit d'essayer d'éviter l'anthropocentrisme comme l'anthropomorphisme par un art d'entrer en *sympathie* avec les animaux autres que nous, sans les transformer par ce que nous voudrions découvrir.

Cette sympathie n'est pas seulement un mode de connaissance, mais aussi une façon de se lier aux autres animaux, un engagement qui a des conséquences pratiques. Ainsi, les recherches de Goodall sur les chimpanzés de Tanzanie l'ont conduite à demander et obtenir leur vaccination, en 1966, pour enrayer une épidémie de polio. Goodall a également défendu la protection du site, à travers la création du Parc National de Gobe Stream en 1968. Et, plus globalement, ses recherches ont transformé la façon dont nous percevons et traitons les chimpanzés. Ce type de transformations n'est possible que si les scientifiques parviennent à se mettre à la place des animaux, sans parler à leur place. Et cela n'implique pas seulement de repenser les méthodes d'observation, mais aussi les façons de poser les questions.

3.3. *Sympathie et créativité interspécifique*

On a longtemps utilisé le test du miroir pour évaluer la conscience de soi des autres animaux. Le chien, malgré ses capacités cognitives, échouait presque systématiquement à reconnaître son reflet, et on supposait donc qu'il était dépourvu d'une telle conscience de soi. Mais l'expérience était faussée par la façon même de poser la question. Car la perception du chien, contrairement à la nôtre, s'appuie très peu sur la vision. Récemment, on a montré que si on lui présentait non un miroir, mais sa propre odeur, le chien pouvait tout à fait se reconnaître [Horowitz 2017]. L'erreur venait ici de ce qu'on appliquait au chien un test pensé par mais surtout pour des humains. De la même manière, on a dû corriger des expériences mal adaptées à la curiosité exploratoire des kéas pour révéler leur capacité à raisonner par exclusion [O'Hara *et al.* 2012]. Ces impasses expérimentales montrent que le scientifique s'égare quand il appréhende les autres consciences à l'aune de la conscience humaine. Comme Bergson invitait déjà à le penser, il y a bien différentes formes de conscience [Birch *et al.* 2020].

Ainsi, pour interroger les animaux, il faut formuler la question non dans nos termes, mais dans *leurs* termes. Ce changement de perspective ouvre à une sympathie véritable, capable de nous rendre attentifs à la créativité des autres animaux : aux outils fabriqués par les corbeaux [Bayern *et al.* 2018], à l'art des filets de bulles des baleines [Wiley *et al.* 2011], à l'invention de sauts périlleux par les blaireaux [Eibl-Eibesfeldt 1982]. Mais cela suppose de cesser « de définir la créativité de façon purement humaine » pour reconnaître la « créativité intrinsèque du reste du monde » [Gigliotti 2022, 230 je traduis].

Le défi de l'éthologie nouvelle, c'est donc de sortir de l'anthropomorphisme et de l'anthropocentrisme, sans perdre en exactitude et de en objectivité. Le prix de cet effort c'est de découvrir des formes inattendues de créativité animale, et aussi de parvenir à une sympathie qui ouvre un champ intersubjectif, et éventuellement interspécifique, une communication incarnée qui peut devenir le lieu de transformations concrètes. C'est pourquoi Barbara Smuts compare les rituels des babouins et ceux qu'elle partage avec sa chienne Bahati à des *danses* : ils créent le lien mais aussi le transforment [Smuts 2008, 142]. Donna Haraway reprend le paradigme de la danse pour parler de l'apprentissage avec sa chienne Cayenne, de l'*agility*,⁴ capable de « co-façonner » leurs corps différents dans un « devenir-ensemble » [Haraway 2021, 380]. Ces danses établissent une intersubjectivité qui ne passe pas par la symbolisation mais par un accord corporel, tout proche de la sympathie bergsonienne. Et ces danses peuvent même devenir créatrices, nous permettant d'inventer *avec* des animaux autres que nous. C'est ce que montrent les travaux de Karen Pryor qui a réussi à guider les dauphins, non seulement vers des comportements spécifiques, mais à entraîner leur *créativité même* [Pryor 2015].

Ainsi, *en renonçant à certaines habitudes de penser*, l'éthologie fait apparaître l'inventivité animale, en même temps qu'elle ouvre de nouvelles pratiques. Mais c'est aussi la théorie de l'évolution qui se trouve modifiée. Car il semble que cette inventivité que l'on découvre chez les animaux non-humains joue un rôle beaucoup plus important dans l'évolution que ce qu'on croyait jusqu'alors.

⁴ L'*agility* est un sport canin dans lequel le chien doit franchir un ensemble d'obstacles le plus vite possible. Il est guidé par son compagnon humain, qui communique avec lui de façon essentiellement corporelle.

3.4. Comportement animal et imprévisibilité de l'évolution

Ces dernières décennies, les biologistes se sont intéressés à l'influence du comportement animal sur les trajectoires évolutives. La flexibilité du comportement, voire l'inventivité dont font preuve les animaux semble en effet contribuer largement à l'imprévisibilité de l'évolution. Ainsi les recherches sur les inventions et les innovations animales se sont multipliées⁵ [Reader *et al.* 2003 ; Kaufman *et al.* 2015 ; Tebbich *et al.* 2016], et, avec elles, celles sur les conséquences évolutives des comportements non-humains [Sol 2003 ; Bateson 2004 ; Corning 2014 ; Diogo 2017]. Il ressort de ces études que la capacité d'invention est présente chez la plupart des animaux et que, lorsque les inventions se répandent dans la population, elles ont le pouvoir de changer les dynamiques écologiques et évolutives.

Ces recherches prennent le contre-pied de la vision traditionnelle de l'organisme (non-humain) dans la théorie de l'évolution comme un produit passif de la sélection naturelle [Dawkins 2003]. Elles révèlent en effet le rôle *actif* des animaux, capables non seulement de façonner leurs comportements, mais aussi par là d'influencer les trajectoires évolutives. C'est la raison pour laquelle, aujourd'hui, de nombreux biologistes avancent que cette inventivité comportementale pourrait expliquer au moins en partie la diversité des formes biologiques. En ce sens, le comportement des animaux participe bien de la créativité de l'élan vital.

Écologiquement parlant, la créativité permet aux animaux de s'ajuster à des milieux changeants, que ce soit en modifiant leur régime alimentaire, comme les orques des îles Aléoutiennes qui se sont mises à manger des loutres [Estes *et al.*, 1998], ou en adaptant leur comportement à de nouveaux prédateurs, à l'instar des élans de Yellow Stone, à l'arrivée des loups [Berger *et al.*, 2001]. Cette adaptabilité favorise la colonisation de nouveaux habitats [Sol *et al.* 2002] et réduit le risque d'extinction [McKinney 1997]. Les conséquences des innovations animales touchent parfois même tout l'écosystème. C'est le cas dans les îles Aléoutiennes, où la modification du régime alimentaire des orques a fait baisser le nombre de loutres, ce qui a conduit à un accroissement

⁵ Sur la distinction invention/innovation, voir Tahar 2023a.

de la population des oursins, leurs proies naturelles ; et la multiplication des oursins a entraîné d'importantes perturbations dans toutes les forêts de varech essentielles à la biodiversité locale.

Les innovations animales peuvent donc avoir des conséquences majeures, sur plusieurs générations, jusqu'à transformer les dynamiques de l'évolution. Des études récentes suggèrent que ces innovations pourraient affecter le taux de divergence évolutive et accélérer le rythme de l'évolution [Sol 2003]. Comme le propose Peter Corning [2014], il est possible que ce soit parce que les girafes se sont mises à manger des feuilles d'acacia qu'un cou plus long est devenu avantageux dans la lutte pour l'existence, permettant la sélection de la variation génétique correspondante.

Cependant, l'idée que les comportements pourraient affecter les pressions sélectives, voire les orienter n'est pas nouvelle et est connue sous le nom d'*effet Baldwin* [Baldwin 1896] : lorsqu'un comportement acquis grâce à l'inventivité individuelle, devient un moteur de l'évolution, induisant des changements génétiques dans la population.⁶ Prenons l'exemple d'un rat qui invente une méthode pour ouvrir des pommes de pins, et l'apprend aux autres rats. Ce comportement leur donne accès à plus de ressources, mais il a un coût : celui de l'invention ou de l'apprentissage. Donc toute variation génétique facilitant le développement du comportement et réduisant ce coût, sera sélectionnée. Bien que l'effet Baldwin ait été perçu, jusqu'à peu, comme un cas rare, non déterminant dans les trajectoires évolutives,⁷ l'étude récente de la coévolution culturelle et génétique [Whitehead *et al.* 2019] nous invite à revoir ce verdict. Ce qui motive cette révision, c'est que les inventions animales génèrent une imprévisibilité dans les dynamiques évolutives qui est sous-déterminée par la théorie de l'évolution actuelle.

Ainsi, les animaux introduisent bien de l'indétermination dans l'évolution. Par leurs comportements, ils contribuent activement à façonner les conditions dans lesquelles évolueront les générations suivantes. De ce point de vue, ils apparaissent comme des *agents* au sens fort dans l'évolution [Tahar 2023a]. Ces découvertes biologiques

⁶ On en trouve une formulation plus précise chez Conwy Lloyd Morgan [1896].

⁷ L'effet Baldwin a d'ailleurs été baptisé par George Gaylord Simpson [1953] qui le réduit à un cas particulier de sélection naturelle.

donnent donc un contenu concret à l'idée bergsonienne selon laquelle les animaux, par leurs actions, insèrent de la contingence dans le monde, et prolongent, en la particularisant, la créativité de l'élan vital.

4. Conclusion

Sans que l'animal ne soit l'objet d'étude central de Bergson, ce dernier développe une conception originale de l'animalité, en cohérence avec sa compréhension de l'évolution comme élan vital. Moins par intérêt pour la question animale, que par engagement à l'idée que l'évolution se fait par divergence à partir d'une impulsion initiale (ce qui n'est d'ailleurs en contradiction ni avec le darwinisme, ni avec la génétique [Tahar 2023b]), Bergson pense l'animal comme *différent* plutôt qu'inférieur à l'humain, contribuant, comme lui, à prolonger l'élan vital. Ainsi, Bergson attribue à l'animal une conscience, une créativité et une participation active à l'imprévisibilité de l'évolution – autant de caractéristiques que l'éthologie comme la théorie de l'évolution contemporaines intègrent à leur paradigme, au prix d'une révision profonde de leurs théories et de leurs méthodes. L'œuvre de Bergson apparaît ainsi offrir les fondements philosophiques de la conception de l'animal portée par cette biologie nouvelle.

Références

- Baldwin, J.M. [1896] A New Factor in Evolution, in: *American Naturalist* 30, 441-451, 536-553. <https://doi.org/10.1086/276408>
- Bateson, P. [2004], The Active Role of Behaviour in Evolution, in: *Biology and Philosophy* 19, 283-298. <https://doi.org/10.1023/B:BIPH.0000024468.12161.83>
- Bayern, A.M.P. (von), Danel, S., Auersperg, A.M I., Mioduszewska, B., Kacelnik, A. [2018], Compound Tool Construction by New Caledonian Crows, in: *Scientific Reports* 8 (1), 1567. <https://doi.org/10.1038/s41598-018-33458-z>
- Berger, J., Swenson, J.E., Persson, I. [2001], Recolonizing Carnivores and

- Naïve Prey: Conservation Lessons from Pleistocene Extinctions, in: *Science* 291 (5506), 1036-1039. <https://doi.org/10.1126/science.1056466>
- Bergson, H. [1972], *Mélanges*, éd. A. Robinet, Paris, PUF.
- Bergson, H. [2007], *L'Évolution créatrice*, éd. A. François, Paris, PUF. (Première édition en 1907)
- Bergson, H. [2008], *Les Deux sources de la morale et de la religion*, éd. G. Waterlot, F. Keck, Paris, PUF. (Première édition en 1933)
- Bergson, H. [2009a], *L'Énergie spirituelle*, éd. E. During et al., Paris, PUF. (Première édition en 1919)
- Bergson, H. [2009b], *La Pensée et le mouvant*, éd. A. Bouaniche et al., Paris, PUF. (Première édition en 1934)
- Bergson, H. [2010a], *Matière et mémoire*, éd. C. Riquier, Paris, PUF. (Première édition en 1896)
- Bergson, H. [2010b], *Le Rire*, éd. G. Sibertin-Blanc, Paris, PUF. (Première édition en 1900)
- Bergson, H. [2011], *Essai sur les données immédiates de la conscience*, éd. A. Bouaniche, Paris, PUF. (Première édition en 1889)
- Bergson, H. [2016], *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France. 1902-1903*, éd. C. Riquier, Paris, PUF.
- Bergson, H. [2017], *L'Évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1905*, éd. A. François, Paris, PUF.
- Birch, J., Schnell, A.K., Clayton, N.S. [2020], Dimensions of Animal Consciousness, in: *Trends in Cognitive Sciences* 24 (10), 789-801. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2020.07.007>
- Burghardt, G. [1997], Amending Tinbergen: A Fifth Aim for Ethology, in: R.W. Mitchell, N. S. Thompson, H.L. Miles (eds.), *Anthropomorphism, Anecdotes and Animals*, New York, State University of New York Press, 254-276. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2020.07.007>
- Buytendijk, F.J.J. [1965], *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparée*, trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard. (Œuvre originale publiée en 1958)
- Corning, P.A. [2014], 'Evolution 'on Purpose': How Behaviour Has

- Shaped the Evolutionary Process, in: *Biological Journal of the Linnean Society* 112, 242-260. <https://doi.org/10.1111/bij.12061>
- Dawkins, R. [2003] *Le Gène égoïste*, trad. L. Ovion, Paris, Odile Jacob. (Œuvre originale publiée en 1976)
- Derrida, J. [2006], *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée.
- Descartes, R. [1902], *Discours de la méthode*, in : Œuvres, tome VI, éd. C. Adam & P. Tannery, Paris, Léopold Cerf (Première édition en 1637)
- Diogo, R. [2017], *Evolution Driven by Organismal Behavior: A Unifying View of Life, Function, Form, Mismatches and Trends*, New York, Springer.
- Eibl-Eibesfeldt, I. [1982], The Flexibility and Affective Autonomy of Play, in: *Behavioral and Brain Sciences* 5 (1), 160-162. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00010992>
- Estes, J.A., Tinker, M.T., Williams, T.M., Doak, D.F. [1998], Killer Whale Predation on Sea Otters Linking Oceanic and Nearshore Ecosystems, in: *Science* 282, 473-476. <https://doi.org/10.1126/science.282.5388.473>
- Frerejouan, M. [2014], L'étude du comportement animal à la lumière du concept de sympathie chez Bergson, in : S. Favreau (éd.), *Bergson ou la science, Implications philosophiques*, 50-68.
- Gigliotti, C. [2022], *The Creative Lives of Animals*, New York, New York University Press.
- Goodall, J. [1986] *The Chimpanzees of Gombe*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Haraway, D. [2021], *Quand les espèces se rencontrent*, trad. F. Courtois-l'Heureux, Paris, La Découverte. (Œuvre originale publiée en 2008)
- Horowitz, A. [2017], Smelling Themselves: Dogs Investigate Their Own Odours Longer When Modified in an “Olfactory Mirror” Test, in: *Behavioural Processes* 143, 17-24. <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2017.08.001>
- Kaufman, A.B., Kaufman, J.C. (éds.) [2015], *Animal Creativity and Innovation*, San Diego, Elsevier.

- Lloyd Morgan, C. [1896], On Modification and Variation, in: *Science* 4, 733-740. <http://dx.doi.org/10.1126/science.4.99.733>
- McKinney, M.L. [1997], Extinction Vulnerability and Selectivity: Combining Ecological and Paleontological Views, in: *Annual Review in Ecology and Systematics* 28, 495-516.
- O'Hara, M., Gajdon, G.K., Huber, L. [2012] Kea Logics: How These Birds Solve Difficult Problems and Outsmart Researchers, in: Watanabe, S. (eds.), *Logic and Sensibility*, Tokyo, Keio University, 23-38.
- Pryor, K.W. [2015], Creating Creative Animals, in: A. Kaufman, J. Kaufman (eds.), *Animal Creativity and Innovation*, San Diego, Elsevier, 483-498.
- Petit, A. [1999], Animalité et humanité : proximité et altérité selon H. Bergson, in : *Revue européenne des sciences sociales* 37 (115), 171-183. <https://www.jstor.org/stable/40370376>
- Reader, S.M., Laland, K.N. [2003] *Animal Innovation*, New York, Oxford University Press.
- Sargeant, B.L, Mann, J. [2009], Developmental Evidence for Foraging Traditions in Wild Bottlenose Dolphins, in: *Animal Behaviour* 78, 715-721. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2009.05.037>
- Simpson, G.G. [1953], The Baldwin Effect: Neglected and Misunderstood, in: *Evolution* 7, 110-117. <https://doi.org/10.1111/j.1558-5646.1953>
- Skinner, B.F. [1974], *About Behaviorism*, New York, Alfred A. Knopf.
- Smuts, B. [2008], Embodied Communication in Non-Human Animals, in: A. Fogel, B. King, S. Shanker (eds.) *Human Development in the Twenty-First Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 136-146.
- Sol, D. [2003], Behavioural Innovation: A Neglected Issue in the Ecological and Evolutionary Literature, in: S.M. Reader, K.N. Laland (eds.), *Animal Innovation*, New York, Oxford University Press, 63-82.
- Sol, D., Timmermans, S., Lefebvre, L. [2002], Behavioural Flexibility and Invasion Success in Birds, in: *Animal Behaviour* 63, 495-502. <https://doi.org/10.1006/anbe.2001.1953>

- Strum, S.C. [2023], Confessions of a Baboon Watcher: from Inside to Outside the Paradigm, in: *Primates* 64, 393-406. <https://doi.org/10.1007/s10329-023-01060-1>
- Tahar, M. [2022], Bergson's Vitalisms, in: *Parrhesia* 36, 4-24. https://parrhesiajournal.org/wp-content/uploads/2023/06/Bergsons-Vitalisms_Mathilde-Tahar.pdf
- Tahar, M. [2023a], Agency, Inventiveness, and Animal Play. Novel Insights into the Active Role of Organisms in Evolution, in: *Spontaneous Generations* 11 (1). <https://www.spontaneousgenerations.com/tahar>
- Tahar, M. [2023b], A Bergsonian Perspective on Causality and Evolution, in: G. Bianco, G. Van de Vijver, C. Wolfe. (eds.), *Canguilhem and Continental Philosophy of Biology*, History, Philosophy and Theory of the Life Sciences 31, 251-267. https://doi.org/10.1007/978-3-031-20529-3_14
- Tahar, M. [à paraître], Élan vital et conscience du vivant : penser la créativité non humaine à partir de la philosophie bergsonienne, in: *Archives de philosophie*.
- Tebich, S., Griffin, A.S., Peschl, M.F., Sterelny, K. [2016], From Mechanisms to Function: an Integrated Framework of Animal Innovation, in: *Philos. Trans. R. Soc. B* 371 (1690), 20150195. <https://doi.org/10.1098/rstb.2015.0195>
- Uexküll, J. (von). [2020], *Milieu animal et milieu humain*, trad. C. Martin-Freville, éd. D. Lestel, Paris, Payot & Rivages. (Œuvre originale publiée en 1934)
- Watanabe, K. [1994], Precultural Behavior of Japanese Macaques: Longitudinal Studies of the Koshima Troops, in: R.A. Gardner, B.T. Gardner, A.B. Chiarelli, F.X. Plooij (eds.) *The Ethological Roots of Culture*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers, 81-94. http://dx.doi.org/10.1007/978-4-431-53886-8_9
- Watson, J. [1970], *Behaviorism*, New York, W. W. Norton & Company. (Œuvre originale publiée en 1924)
- Whitehead, H., Laland, K.N., Rendell, L., Thorogood, R., Whiten, A. [2019], The Reach of Gene-Culture Coevolution in Animals, in: *Nature communications* 10, 2405. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2004.03.017>

Wiley, D., Ware, C., Bocconcelli, A., Cholewiak, D., Friedlaender, A., Thompson, M., Weinrich, M. [2011], Underwater Components of Humpback Whale Bubble-Net Feeding Behaviour, in: *Behaviour* 148 (5/6), 575-602. <https://doi.org/10.1163/000579511X570893>

**Bergson's Animal Philosophy.
Consciousness of the Living, Instinctive Creativity,
and Contemporary Biology**

Keywords

Henri Bergson; animal consciousness; animal creativity; ethology; theory of evolution

Abstract

The non-human animal holds a significant position in Bergson's work. However, because it often serves to illuminate other concepts – humanity, the *élan vital* – few studies have delved into Bergson's animal philosophy. However, Bergson's conception of the animal as an instinctive but conscious being, distinct from humans but partaking, like them, in the *élan vital*, provides valuable philosophical tools to address contemporary challenges in ethology and evolutionary theory. The aim of this article is to analyse the paradoxical instinctive consciousness that Bergson attributes to animals, and to explore the contemporary implications of such a conception. To do this, I first examine the singular place of animals in Bergsonian philosophy in relation to humans and the *élan vital*, highlighting how Bergson steers clear of an anthropocentric approach. I then investigate how, through their consciousness, animals uniquely contribute to the creativity of the *élan vital*. This leads me to distinguish between two forms of animal consciousness in Bergson, one of which makes room for genuine non-human inventiveness. Finally, I analyse the contemporary stakes of this animal philosophy, demonstrating how Bergson's approach allows ethology to rethink its methods and encourages a fresh consideration of the role played by non-human organisms in evolution.

Mathilde Tahar

PhD ATER, Université de Lille, France

E-mail: mathildetahar@gmail.com; mathilde.tahar@univ-lille.fr