

La réplique de la vie

Réflexions sur les animaux et la place de l'humain dans l'Évolution créatrice

Jean-François Perrier*

Résumé

L'objectif de cet article est d'explicitier la pensée de Bergson relativement aux animaux et à l'humain dans L'évolution créatrice. Selon lui, c'est le défaut de l'humain qui lui octroie un privilège sur le reste du vivant : jeté hors de la tranquillité dans laquelle vivent les plantes et les animaux, l'humain s'ouvre à sa propre finitude et, par là, à la communauté morale. Nous soutiendrons, en suivant Bergson à la lettre, qu'il apparaît difficile, voire impossible, d'accorder à l'humain le privilège qu'il s'octroie à lui-même. S'il y a une scission au sein du vivant, celle-ci ne se situe pas entre l'animal et l'humain, mais bien plutôt entre le végétal et l'animal. Cette scission se caractérise par l'avènement de la non-naturalité, c'est-à-dire d'une relative liberté, qui caractérise tant l'humain que l'animal.

Introduction

Nous vivons à une époque où les animaux sont sacrifiés par plusieurs centaines de millions chaque année, que ce soit pour l'alimentation, l'expérimentation animale et l'utilisation de « matériaux » de provenance animale. Cette ère est celle où l'humanisme métaphysique hérité de la philosophie moderne structure la manière dont nous concevons nos relations avec les vivants, tant animaux que végétaux. La terre comprise comme un « stock » de marchandises que

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université Laval) et membre du Laboratoire de philosophie continentale.

nous pouvons à notre gré exploiter génère différentes formes d'angoisse face à l'avenir, notamment écologique, environnemental et éthique. La vitesse d'extermination des différentes espèces d'animaux et de la biodiversité va s'y vite qu'il est fort possible que nous sapions d'emblée la possibilité archivistique de l'humain à connaître d'autres espèces.

C'est dans ce sillage que plusieurs philosophes, de provenance multiple, remettent en doute les différents présupposés humanistes qui structurent tout en ravageant le monde que nous habitons. Nous pensons notamment à Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Jean Vioulac et, plus récemment, Florence Burgat. Si une quantité d'énergie considérable est vouée aujourd'hui à comprendre *philosophiquement* ce qu'est la vie tant animale que végétale, et respectivement la place que l'humain y occupe, force est de constater que la plupart du temps la philosophie se confronte à un échec dû à l'*énigme* ou l'*épreuve* que représente la vie. Comment penser, par exemple, un droit animalier qui ne repose pas de prime abord et le plus souvent sur une catégorisation de *notre* intelligence, classant ainsi les animaux selon l'*utilisation* que nous en faisons? Il suffit de jeter un œil au nouveau projet de loi relative à l'animal proposé par le gouvernement québécois, le projet P-54, pour comprendre que nous sommes à mille lieues d'un tel droit. En dépit d'une reconnaissance de l'animal comme n'étant pas de l'ordre de l'objet et donc de la propriété, la vie reste néanmoins définie selon son utilisation *pour nous* : animaux domestiques, animaux sauvages, animaux d'élevage, etc.

Une telle appréhension de la vie n'est-elle pas ce que Henri Bergson désigne comme étant l'échec d'une saisie véritable de la vie? L'intelligence n'est-elle pas « *caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie*¹ »? « Le devoir de la philosophie [ne serait-il pas] d'intervenir ici activement, d'examiner le vivant sans arrière-pensée d'utilisation *pratique, en se dégageant des formes et des habitudes proprement intellectuelles*² »? Réduction radicale de tous les cadres de référence de notre agir intellectuel et pratique, la philosophie de Bergson apparaît comme une tentative nouvelle et profonde de penser le vivant et la place de l'humain dans le monde, et ce, sans passer par une *interprétation privative*

¹ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 635 [166]. Nous citerons dans cet article l'édition du centenaire de Bergson, ses *Œuvres complètes*. Nous mettrons ainsi entre crochets la page de l'édition de référence.

² *Ibid.*, p. 661 [197] (Nous soulignons).

de la vie telle qu'on peut la voir en œuvre chez Husserl et Heidegger. Une telle radicalité peut surprendre, notamment parce que la philosophie de Bergson n'apparaît, en dépit de son intérêt croissant, dans pratiquement aucun des écrits concernant la philosophie de la vie animale³, à l'exception des livres de Florence Burgat.

Nous nous donnons ainsi pour objectif d'explicitier la position de Bergson relativement aux animaux et à l'animalité dans *L'évolution créatrice*, car c'est là que nous y trouvons la plus profonde saisie du vivant. D'abord, nous nous intéresserons au chapitre II dans lequel Bergson s'interroge sur les différentes scissions au sein du vivant, plus précisément aux différences entre le végétal et l'animal. Ensuite, nous montrerons que le chapitre III, où Bergson émancipe l'humain des « déchets » animaux – desquels il devait se débarrasser pour que l'humain soit humain – entre en conflit avec la théorie de l'élan vital. Notre stratégie interprétative consiste ainsi à jouer Bergson contre lui-même. Enfin, nous reviendrons sur le chapitre I où Bergson dégage les principaux éléments de l'élan vital, empêchant *en droit* une séparation nette entre le vivant humain et le vivant animal. Cela devrait conduire, pensons-nous, à débarrasser Bergson d'une certaine hantise humaniste qui persiste dans ses textes, notamment dans les réflexions éthico-morales qu'il élabore dans *Les deux sources de la morale et de la religion* quant aux sociétés humaines et animales. Une société véritablement ouverte au sens où l'entend Bergson devrait à nos yeux s'ouvrir aux animaux non humains ainsi que, d'une tout autre manière, aux végétaux.

1. Les différents niveaux de conscience au sein du vivant : le végétal et l'animal

Bergson voit dans la vie un effort incessant et difficile afin d'animer la matière. Ainsi, écrit-il, « la vie est, avant tout, une tendance à agir sur

³ Nous pensons notamment à la magistrale réflexion de Élizabéth de Fontenay, qui reprend et commente dans *Le silence des bêtes* la plupart des écrits fondamentaux qu'a consacrés la philosophie à la question de la vie animale. Aucun passage n'est consacré à Bergson. À notre connaissance, aucun article n'a été consacré thématiquement sur le rôle et la place des animaux dans l'œuvre de Bergson.

la matière brute⁴ ». C'est à partir de cet effort de la vie qu'il faut selon lui comprendre comment l'individuation du vivant contient en lui-même une infinité de degrés qui ne se réalise jamais en totalité⁵. Une telle description, souligne-t-il, serait facile si l'évolution avait suivi une trajectoire simple⁶. Bien plutôt, la vie se compare à un obus qui explose, rendant par là difficile toute appréhension de la trajectoire du vivant jusqu'au mouvement originel de l'élan vital. Ainsi Bergson affirme :

[Lorsque] l'obus éclate, sa fragmentation particulière s'explique tout à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal y oppose. Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive – due à un équilibre instable de tendances – que la vie porte en elle⁷.

La vie *est* explosion au sein de la matière.

L'évolution de la vie, ainsi comparable à l'explosion d'un obus, ne doit pas être pensée dans les cadres du finalisme radical et du mécanisme. En effet, le vivant ne fonctionne ni selon les lois de la matière, ni selon un plan ou un programme préalablement ordonné. Ces deux doctrines, le finalisme et le mécanisme, relèvent par ailleurs d'une construction de l'intelligence humaine, qui faillit devant la tâche de penser le vivant et sa durée. L'intelligence, Bergson y revient de façon insistante, n'est apte qu'à penser la matière. Bien plutôt, « si l'évolution est une création sans cesse renouvelée, elle crée au fur et à mesure, non seulement les formes de la vie, mais les idées qui permettraient à une intelligence de la comprendre, les termes qui serviraient à l'exprimer⁸ ». Autrement dit, Bergson soutient contre le finalisme que la vie déborde le strict présent, qu'elle recèle toujours un excès ou un mouvement irréductible à l'idée que nous pouvons nous en faire. Il s'agit de penser la vie en elle-même et non pas de la penser à partir d'une idée *trop*

⁴ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 577 [97].

⁵ *Ibid.*, p. 505 [12-13].

⁶ *Ibid.*, p. 578 [99].

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 582 [104].

humaine, qui voile à ses yeux la durée d'où jaillit l'incessante nouveauté. Comment, dès lors, faut-il comprendre le vivant ?

La première grande scission dans l'histoire de la vie est celle entre le végétal et l'animal. Aux yeux de Bergson, rien ne permet de distinguer radicalement le végétal de l'animal, car il n'y a aucune propriété de la vie végétale qui ne se retrouve d'une manière ou d'une autre dans le règne animal et réciproquement de l'animal dans le végétal. Certaines tendances du végétal se précisent et s'accroissent toutefois chez les animaux⁹. Ces différences sont selon lui de proportion. En ce sens, « le groupe ne se définira plus par la possession de certains caractères, mais par sa tendance à les accentuer¹⁰ ». Afin de penser le végétal et l'animal, il faut se placer non pas du point de vue des états, mais plutôt des tendances que prend la vie. Ces tendances sont des différences.

Une première différence que Bergson repère entre le végétal et l'animal est le mode d'alimentation. Contrairement aux animaux, les végétaux ont le pouvoir de créer la matière organique à partir des minéraux qu'ils trouvent dans leur environnement¹¹. Enracinée au sol, la plante est en mesure de fixer par elle-même le carbone et l'azote, c'est-à-dire qu'elle est en mesure de créer directement, à partir des éléments minéraux, des substances organiques. Ainsi que le souligne Gilbert Simondon, qui s'intéresse dans un esprit à la fois merleau-pontien et bergsonien au problème de l'individuation vitale, le végétal institue une nouvelle médiation.

Un végétal institue une médiation entre un ordre cosmique et un ordre inframoléculaire, classant et répartissant les espèces chimiques contenues dans le sol et dans l'atmosphère au moyen de l'énergie lumineuse reçue dans la photosynthèse. Il est un nœud inter-élémentaire, et il se développe comme résonance interne de ce système préindividuel fait de deux couches de réalité primitivement sans communication¹².

⁹ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 585 [107].

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 587 [109].

¹² Simondon, G. (1998), *L'individu et sa genèse physico-biologique*, p. 295.

C'est précisément à partir de cet enracinement au sol, *qui n'est pas une absence de mobilité*, que l'animal suit une tout autre tendance que celle de la plante. En effet, « l'animal, ne pouvant fixer directement le carbone et l'azote qui sont partout présents, est obligé de chercher, pour s'en nourrir, les végétaux qui ont déjà fixé ces éléments ou les animaux qui les ont empruntés eux-mêmes au règne végétal¹³ ». Le vivant animal peut ainsi se caractériser par une *tendance accrue à la mobilité* accentuée par rapport au végétal. La vie de l'animal canalise ainsi de façon différenciée, en poussant d'une autre façon, ce qui n'était qu'une activité rudimentaire et vague au sein du règne végétal¹⁴.

Aux yeux de Bergson, cette accentuation de la mobilité de l'animal va de pair avec une émancipation de la conscience. Contre la conception cartésienne de l'animal, Bergson affirme qu'« il serait aussi absurde de refuser la conscience à un animal, parce qu'il n'a pas de cerveau, que de le déclarer incapable de se nourrir parce qu'il n'a pas d'estomac¹⁵ ». Selon lui, le système nerveux survient à partir d'une division du travail, qui permet aux différents mouvements des animaux de préciser et de pousser à un degré d'intensité supérieure l'activité réflexe, mais surtout *volontaire* ! En d'autres termes, « c'est dire que l'organisme le plus humble est conscience dans la mesure où il se meut *librement*¹⁶ ».

Conscience et inconscience n'en marquent pas moins les directions où se sont développés les deux règnes, en ce sens que, pour trouver les meilleurs spécimens de la conscience chez l'animal, il faut *monter* jusqu'aux représentants les plus élevés de la série, au lieu que, pour découvrir des cas probables de conscience végétale, il faut *descendre* aussi bas que possible, dans l'échelle des plantes, arriver aux zoophores des algues, par exemple¹⁷.

Cela signifie que bien qu'il n'y ait aucune différence radicale entre la plante et l'animal, ce dernier a une conscience *éveillée* tandis que la

¹³ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 587 [109].

¹⁴ *Ibid.*, p. 588 [110-111].

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 589 [112].

¹⁷ *Ibid.*, p. 590 [113].

première n'a qu'une forme relative d'inconscience ou de conscience *endormie*. Le passage de l'inconscience à la conscience n'est pas un saut qualitatif – l'inconscience ne s'oppose pas à la conscience – mais l'accentuation d'une tendance encore vague du règne végétal. Cette accentuation n'en marque pas moins la tendance qu'a prise le règne animal contrairement au règne végétal. Cela rend possible, selon Bergson, le passage réciproque de l'animalité à la végétalité, par exemple lorsque l'animal est plongé dans une torpeur, puisque l'élan vital dans la vie animale est toujours *retardé, différé* ou arrêté, autorisant ainsi une certaine régression¹⁸. Simondon remarque lui aussi du « végétal inchoatif » dans le développement de l'animal, notamment dans ses « possibilités motrices, réceptrices, réactionnelles qui, chez les végétaux, n'apparaissent qu'à l'occasion de la reproduction – et les animaux supérieurs, de même, correspondent à une “néoténisation” des espèces inférieures [...] »¹⁹.

Cette différence entre le conscient et l'inconscient entraîne une autre, à savoir celle entre la sensibilité animale et l'insensibilité végétale. Chez la plante, il y a une forme d'impressionnabilité que peut caractériser le processus de photosynthèse. Cette impressionnabilité chez la plante, qui correspond selon Bergson à une insensibilité,

¹⁸ Pour Jean Vioulac dans *Apocalypse de la vérité*, Paris, Ad Solem, 2014, p. 50, la conscience animale telle que la décrit Bergson peut aider à penser la régression de l'humain vers l'instinct ou encore vers la conscience animale à l'époque de la technique. Il écrit que « la généralisation des écrans et l'accroissement tangentiellement infini des contenus disponibles sont tels que chacun peut obtenir immédiatement le contenu adapté : ainsi l'écran “bouche la vue”, et impose la “conscience annulée” de l'animal – et l'état hypnotique dans lequel sont plongés des heures durant les usagers d'écrans relève bien de cette conscience annulée ». Mais, en réalité, la description qu'en donne Vioulac s'approche bien plutôt de la conscience végétale qu'animale. Rivé sur son écran, l'utilisateur s'enracine en son sol tout en perdant sa mobilité. En témoigne l'expression populaire : « végéter devant la télévision ». Et par là se concrétise les devenir-animaux ou devenir-végétaux dans *Milles plateaux* de Gilles Deleuze et Félix Guattari dans le chapitre « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », notamment dans « souvenir d'un bergsonien », p. 290-292.

¹⁹ Marquet, J.-F. (2017), *Chapitres*, p. 115 ainsi Simondon, G. (1998), *L'individu et sa genèse physico-biologique*, p. 132-133.

s'explique par le fait que la plante n'a pas d'éléments nerveux. Mais, encore une fois, cela n'est pas une différence quantitative. C'est une même tendance qui s'est développée de façon différente chez les animaux et les plantes, provoquant l'apparition du système nerveux pour l'un et de la fonction chlorophyllienne pour l'autre²⁰.

L'apparition des centres nerveux chez les animaux désigne cependant un fait fondamental de la vie ou, en d'autres termes, la direction fondamentale de la vie²¹. Des animaux inférieurs aux animaux supérieurs, on remarque selon Bergson à partir du développement du système sensori-moteur, l'apparition d'une plus grande latitude dans les mouvements *volontaires* des animaux. En quoi cela caractérise-t-il la direction fondamentale de la vie ? En ceci que « le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière²² ». De l'indétermination caractéristique de la vie végétale jaillissent des formes de vie de plus en plus indéterminées au fur et à mesure de l'évolution. L'indétermination étant corrélative chez Bergson d'une apparition de plus en plus libre de l'activité animale. Nous pourrions ainsi désigner l'*erreur fondamentale* de toute la philosophie. L'erreur consisterait à comprendre le vivant comme une *chose* et non pas comme un *progrès*²³.

2. De la différence entre l'humain et les animaux : une résurgence de la métaphysique humaniste

Une telle compréhension des vivants que sont les végétaux et les animaux est tout à fait novatrice et originale, bien loin des préoccupations mystiques dont on accuse souvent la pensée de Bergson. L'élan vital qui caractérise entre autres la vie animale est, pour reprendre une belle expression de Florence Burgat, « les premiers tremblements de la liberté ». Elle ébranle en son principe même l'humanisme métaphysique qui tend à octroyer à l'humain un statut privilégié, bien loin des préoccupations de la vie animale. N'était-ce pas décidément une des stratégies les plus violentes que d'arracher l'humain à sa condition d'animal ? Malheureusement, il semble que Bergson lui-même n'ait pas été en mesure de pousser jusqu'au bout les

²⁰ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 592 [115].

²¹ *Ibid.*, p. 594 [117].

²² *Ibid.*, p. 602 [127].

²³ *Ibid.*, p. 603-604 [129].

développements obtenus dans le chapitre II. En effet, l'élan vital qui permet de rendre compte des différentes tendances du vivant dans la spécification unique de chaque espèce, voire de chaque individu, tend de plus en plus à se restreindre au sein de l'animal unique qu'est l'humain. Burgat souligne à cet égard que c'est bel et bien « un seul et même effort qui traverse la matière pour y faire surgir la vie ; humains, animaux et végétaux sont donc nés dans le creuset de l'élan vital²⁴ ». Comment se fait-il que l'aspect créateur relève principalement de l'humain dans le chapitre III ? Pourquoi l'humain est-il l'étalon de l'évolution créatrice ? N'est-ce pas là réintroduire un finalisme que Bergson lui-même récusait ? Pour en rendre compte, nous nous attarderons à la différence entre l'instinct et l'intelligence, qui s'appuie sur celle entre l'outil et l'organe²⁵.

Jusqu'à présent, la pensée de Bergson permet d'échapper à l'erreur capitale qui persiste depuis Aristote.

[Ce] qui [...] a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une activité qui s'est scindée en grandissant. La différence entre elles n'est pas une différence d'intensité, ni plus généralement de degré, mais de nature²⁶.

En dépit des nombreuses ressemblances physiologiques entre l'humain et certains animaux, pensons ici par exemple à la main d'un singe et à la nôtre, « radicale [...] est la différence entre la conscience de l'animal, même le plus intelligent, et la conscience humaine²⁷ ». Cette idée peut sembler contredire ce que nous avons énoncé plus haut. Le passage du végétal à l'humain en passant par l'animal, tel que le décrit Aristote, suppose que l'élan vital suive un seul chemin qui se perfectionne en vue de son *telos*. Au contraire, aux yeux de Bergson,

²⁴ Burgat, F. (2006), *Liberté et inquiétude de la vie animale*, p. 153.

²⁵ Vioulac, J. (2014), *Apocalypse de la vérité*, p. 50.

²⁶ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 609 [136].

²⁷ *Ibid.*, p. 718 [264].

végétaux, animaux et humains sont trois tendances qui prennent consistance au sein de l'élan vital. L'origine unique qu'est l'élan vital explose en une multiplicité. La position aristotélicienne ne saurait donc rendre compte du fait qu'« avec l'homme, la conscience brise la chaîne²⁸ » et que seul celui-ci se libère. Il apparaît ainsi nécessaire de voir comment il y a rupture, de nature et non de degré, entre les humains et les animaux. Quelle est la place spécifique de l'humain au sein des vivants ?

Pour Bergson, l'évolution au sein du règne animal a suivi deux voies distinctes : celle de l'instinct et celle de l'intelligence. L'intelligence est pensée selon une certaine capacité pratique de l'humain, elle « est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication²⁹ ». L'instinct est quant à lui « une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés³⁰ ». Au même titre que le végétal rend possible l'animal par l'accentuation d'une tendance, l'instinct rend possible l'intelligence sans pour autant que les deux se rencontrent à l'état pur. Bergson souligne à cet égard qu'« il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence³¹ ». Rappelons que le projet de Bergson est précisément de montrer comment l'intelligence est advenue au sein de l'évolution, de l'engendrer et non de la présupposer. L'humain est apparu selon le philosophe lorsqu'un animal a commencé à fabriquer des outils, car l'outil n'est possible que par l'intelligence. C'est pourquoi il est possible de désigner certains animaux comme intelligents. Il donne l'exemple des singes et des éléphants, qui savent employer et manier des outils. Autrement dit, « l'intelligence, envisagée dans ce qui paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication³² ». C'est précisément ce que les animaux ne sauraient faire.

En effet, si les animaux utilisent des outils ce n'est qu'en tant qu'ils utilisent leur corps, c'est-à-dire un organe déterminé ; à chaque partie du

²⁸ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 719 [264].

²⁹ *Ibid.*, p. 614 [141].

³⁰ *Ibid.*, p. 613 [140].

³¹ *Ibid.*, p. 610 [136-137].

³² *Ibid.*, p. 613 [140].

corps correspond un instinct. En cela, c'est l'instinct qui rend possible d'utiliser une partie de son corps en tant qu'outil. La différence entre l'instinct et l'intelligence réside dans le fait que l'instinct permet d'utiliser des instruments *organisés* tandis que l'intelligence permet de les fabriquer et d'utiliser des instruments *inorganisés*. L'intelligence vient avec la capacité d'inventer et de fabriquer. L'avantage de l'organe sur l'outil est qu'il est parfaitement approprié à la fonction qu'il remplit puisque c'est l'organisme même de l'animal qui le fabrique. Cela donne un certain privilège à l'organe :

Cet instrument, qui se fabrique et se répare lui-même, qui présente, comme toutes les œuvres de la nature, une complexité de détail infinie et une simplicité de fonctionnement merveilleuse, fait tout de suite, au moment voulu, sans difficulté, avec une perfection souvent admirable, ce qu'il est appelé à faire³³.

Pour cette même raison, la plupart du temps l'animal est appelé à rester dans une forme sensiblement invariable, c'est-à-dire qu'il court le risque de se fixer et, par là, de ne plus évoluer. L'intelligence, à l'inverse, construit perpétuellement des outils *imparfaits*, si bien que c'est dans cette imperfection que réside le privilège de l'outil créé par l'intelligence. Cet outil s'acquiert toujours selon un effort et demeure d'un maniement pénible, mais il ouvre toujours un domaine de possibilités indéfinie. L'outil produit par l'intelligence est inférieur à l'instrument naturel pour la satisfaction des besoins immédiats, bien qu'il possède l'avantage d'ouvrir la vie humaine à des besoins d'ordre médiat³⁴. L'humain a en ce sens une ouverture au monde beaucoup plus riche que les animaux qui restent largement subordonnés à l'instinct.

Nous voyons bien que la distinction entre l'instinct et l'intelligence repose sur la distinction entre l'outil et l'organe. C'est pourquoi Bergson peut écrire que la conscience de l'être vivant se définit comme la « différence arithmétique entre l'activité virtuelle et l'activité réelle. Elle mesure l'écart entre la représentation et l'action³⁵ ». Autrement dit,

³³ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 614 [141].

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 618 [146].

L'instinct prescrit une certaine utilisation de l'instrument organique. Ce faisant, l'écart existant entre l'activité virtuelle et l'activité réelle chez l'être vivant animal est supérieur à celui qui existe pour la plante, mais inférieur à celui qui existe chez l'être humain. Autrement dit, la vie animale comprend moins de virtualités que l'existence humaine. Aussi bien dire moins de richesses. L'instinct utilise un organe afin de réagir à une situation *immédiate*. L'animal n'est donc pas comme chez Heidegger « pauvre en monde », mais bien plutôt « pauvre en virtualité³⁶ ». Quant à l'humain, par la fabrication créatrice d'outils *inorganiques*, il médiatise sa relation à l'action réelle, l'ouvrant ainsi à un « surplus » de virtualité qui caractérise sa richesse. Pourquoi ? Parce qu'avec le « surplus » de virtualité, et donc de mobilité, l'humain accède à un tout nouveau type de conscience. Bergson écrit en ce sens que « si l'instinct et l'intelligence enveloppent, l'un et l'autre, des connaissances, la connaissance est plutôt *jouée* et inconsciente dans le cas de l'instinct, plutôt *pensée* et consciente dans le cas de l'intelligence³⁷ ». Cela, toutefois, caractérise une différence de degré et non de nature. C'est cette différence qu'il faut désormais interroger.

La *différence de nature* qu'il y a entre l'intelligence et l'instinct est la suivante : l'intelligence s'intéresse aux *rapports* tandis que l'instinct s'intéresse aux *choses*. Bergson utilise l'exemple du nouveau-né. Un nouveau-né vient au monde avec une intelligence innée (héréditaire) qui n'est pas une faculté de connaître. Le sein de la mère n'est pas pour lui un « objet » qu'il connaît de façon explicite. Bergson écrit que « l'enfant qui vient de naître ne connaît ni des objets déterminés ni une propriété déterminée d'aucun objet ; mais, le jour où l'on appliquera devant lui une propriété à un objet, une épithète à un substantif, il comprendra tout de suite ce que cela veut dire³⁸ ». En d'autres mots, l'enfant saisit d'emblée et naturellement la *relation* entre l'attribut et le sujet, sans même qu'il y ait « objectivation ». « L'intelligence fait donc naturellement usage des rapports d'équivalent à équivalent, de contenu à contenant, de cause à effet, etc., qu'implique toute phrase où il y a un

³⁶ Cela ne revient-il pas au même ? Car dans les deux cas l'animal est rabattu dans le cercle pulsionnel ou instinctuel de son agir, sans ouverture véritable. Nous évaluerons dans la section suivante si cela est compatible avec la manière dont Bergson décrit le comportement animal dans le chapitre II.

³⁷ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*.

³⁸ *Ibid.*, p. 620 [148].

sujet, un attribut, un verbe, exprimé ou sous-entendu³⁹ ». Dès la naissance l'être-au-monde de l'enfant est radicalement différent de celui de l'animal. Ainsi, les différentes consciences de la Conscience⁴⁰ dans l'étendue du règne animal sont proportionnelles à la puissance de choix dont dispose le vivant. Cette proportionnalité entre l'immédiateté et la médiateur permet de rendre compte des zones de virtualités, l'écart entre le vivant et le monde⁴¹. Mais, plus précisément, de rendre compte du privilège de l'humain au sein du vivant.

3. L'échec du vivant et l'apparition de l'humain : Bergson contre lui-même

Bergson souligne avec vigueur et de façon originale qu'il est douteux de soutenir que les différents animaux articulent leurs rapports au monde selon les mêmes articulations que les nôtres. Une telle conception empêche par là de désigner l'ensemble du vivant par l'abstraction le « vivant en général », bien que Bergson confère à l'humain un statut privilégié qu'il nous faut expliquer. Il souligne en effet au chapitre III que l'humain a dû à un moment donné de l'évolution faire un « saut » hors de l'instinctualité purement animale. Citons-le longuement :

De notre point de vue, la vie apparaît globalement comme une onde immense qui se propage à partir d'un centre et

³⁹ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 620[148-149].

⁴⁰ *Ibid.*, p. 653 [187-188]. Bergson souligne à plusieurs reprises que le vivant relève toujours du psychologique. De là l'utilisation de la « Conscience » avec un « C » majuscule qui rappelle en quelque sorte son monisme. Il écrit ainsi à la page 534 [36] que « jusque dans ces manifestations les plus humbles de la vie ils aperçoivent la trace d'une activité psychologique efficace ».

⁴¹ *Ibid.*, p. 647 [180]. Bergson souligne à la page suivante que « le souvenir d'un même spectacle auquel ils [un chien et un homme] auront assisté modifiera probablement de la même manière un cerveau de chien et un cerveau d'homme, si la perception a été la même ; pourtant le souvenir devra être tout autre chose dans une conscience d'homme que dans une conscience de chien. Chez le chien, le souvenir restera captif de la perception ; il ne se réveillera que lorsqu'une perception analogue viendra le rappeler en reproduisant le même spectacle ».

qui, sur la presque totalité de sa circonférence, s'arrête et se convertit en oscillation sur place : en un seul point l'obstacle a été forcé, l'impulsion a passé librement. C'est cette liberté qu'enregistre la forme humaine. Partout ailleurs que chez l'homme, la conscience s'est vue acculer à une impasse ; avec l'homme seul elle a poursuivi son chemin. L'homme continue donc indéfiniment le mouvement vital, quoiqu'il n'entraîne pas avec lui tout ce que la vie portait en elle. Sur d'autres lignes d'évolution ont cheminé d'autres tendances que la vie impliquait, dont l'homme a sans doute conservé quelque chose, puisque tout se compénètre, mais dont il n'a conservé que peu de chose. *Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même.* Ces déchets sont représentés par le reste de l'animalité, et même par le monde végétal, du moins dans ce que ceux-ci ont de positif et de supérieur aux accidents de l'évolution⁴².

La vie est un effort incessant et difficile pour animer la matière. Cette « onde immense » qui émane d'une origine simple et qui explose au sein d'une multitude de vivants s'arrête selon Bergson en une oscillation *sur place* dans la vie animale. Seul l'humain serait en mesure d'enregistrer « librement » cette impasse, ce qui lui permet, à lui seul, de poursuivre le chemin de l'élan vital. Nous comprenons ainsi pourquoi selon Bergson l'humain a dû laisser derrière lui ce qui constitue à ses yeux une impasse. Ne fallait-il pas, pour que l'humain soit humain, qu'il abandonne ces « déchets » que sont les formes animales et végétales⁴³ ?

⁴² Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 720-721 [266-267].

⁴³ À la page 721 [267], Bergson en ajoute encore : « De ce point de vue s'atténuent singulièrement les discordances dont la nature nous offre le spectacle. L'ensemble du monde organisé devient comme l'humus sur lequel devait pousser l'homme lui-même ou un être qui, moralement, lui ressemblât. Les animaux, si éloignés, si ennemis même qu'ils soient de notre espèce, n'en ont pas moins été d'utiles compagnons de route, sur lesquels la conscience s'est déchargée de ce qu'elle traînait d'encombrant, et qui lui ont permis de s'élever, avec l'homme, sur les hauteurs d'où elle voit un horizon illimité se rouvrir devant elle ».

Selon nous, une telle position contredit le projet même de Bergson en réhabilitant une forme d'humanisme que l'élan vital interdit. Tout se passe *comme si* la méthode de Bergson qui consiste à ne pas se donner d'emblée l'intelligence, mais plutôt à l'engendrer, disparaissait un moment. Le problème réside, à nos yeux, dans la fermeture du vivant animal dans la sphère de l'organisme et de l'organe, qui n'est, aux yeux de Gilbert Simondon, que le premier stade de l'individuation. Et, comme le souligne Gilles Deleuze dans *Le bergsonisme* :

On dira que la sociabilité (au sens humain) ne peut exister que *dans* des êtres intelligents, mais ne se fonde pas *sur* leur intelligence : la vie sociale est immanente à l'intelligence, elle commence avec elle, mais n'en dérive pas. Dès lors notre problème paraît se compliquer plutôt que se résoudre. Car si l'on considère l'intelligence et la sociabilité, à la fois dans leur complémentarité et dans leur différence, rien ne justifie encore le privilège de l'homme⁴⁴.

En effet, rien ne semble justifier le privilège de l'humain, ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait aucune *différence* entre les humains et les animaux. Voyons pourquoi.

Selon Simondon, la définition du vivant comme organisme est insuffisante, car si l'organisme est une condition pour la vie, il n'est pas la vie : « vivre est avoir une présence, être présent par rapport à soi et par rapport à ce qui est hors de soi⁴⁵ ». Malgré la puissante description de la vie animale que nous propose Bergson dans le chapitre II de *l'Évolution créatrice*, ne retombe-t-il pas dans une opposition dualiste entre le psychique et le somatique, conception qui, aux yeux de Simondon (et en principe de Bergson), est aussi réductrice que fautive ? Il semblerait que oui, car pour conférer à l'humain ce statut privilégié, ne faut-il pas que Bergson fixe le vivant dans une descente vers la matière, l'humain étant une « exception » de la nature ? Ne faut-il pas que Bergson perde de vue le « préindividuel », l'état de l'être précédant l'individu qu'est précisément l'élan vital ? Si c'est le cas, tout se passe comme si Bergson

⁴⁴ Deleuze, G. (1997), *Le bergsonisme*, p. 114.

⁴⁵ Simondon, G. (2005), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 289.

rabattait la vie animale sur les choses physiques. Mais, comme le souligne Burgat à cet égard, en commentant Simondon, un « individu issu d'une individuation psychique – le vivant – est le contraire d'un être fixe, figé, immobile ; une telle structure est celle de l'individu physique⁴⁶ ».

S'il est vrai que « plus [nous] approfondi[ssons] la nature du temps, plus nous compren[ons] que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau⁴⁷ », alors il devient difficile d'accepter la thèse selon laquelle l'ensemble du vivant échoue, à l'exception de l'humain. Suivant les analyses de Bergson, toute individualité recèle une infinité de degrés qui n'est pleinement réalisée nulle part⁴⁸. C'est précisément pourquoi il insiste sur le fait que chaque individu vivant n'est pas une *chose*, mais un *progress*. N'étant jamais entièrement réalisé, l'individu est toujours en voie de réalisation, parce que, précisément « partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit⁴⁹ ». Et ce temps, c'est la durée, c'est-à-dire l'aspect inventif, créateur de la temporalité que Bergson entend mettre au jour.

Il nous semble en ce sens que Bergson est victime d'une illusion qui, si elle freine son projet comme la matière freine la vie, peut se dépasser en radicalisant Bergson contre lui-même. L'aspect créatif de la vie qui tente dans un effort infini d'informer la matière est selon lui irréductible à un traitement mathématique⁵⁰. Est-ce à cause de notre ignorance ou encore du caractère insuffisamment développé des mathématiques ? Cela ne semble pas être le cas puisque Bergson souligne aussitôt que la vie est par ailleurs irréductible à un état antécédent, à un principe causal et, plus encore, qu'elle est impossible à *prédire* : « de la prévoir il ne saurait être question⁵¹ ». Surtout que, comme il le souligne lui-même, « il n'existe pas de signe unique et simple auquel on puisse reconnaître qu'une espèce est plus avancée qu'une autre sur une même ligne d'évolution⁵² ». Comment Bergson peut-il affirmer que seul l'humain ne

⁴⁶ Burgat, F. (2012), *Une autre existence. La condition animale*, p. 207.

⁴⁷ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 503 [11].

⁴⁸ *Ibid.*, p. 505 [12].

⁴⁹ *Ibid.*, p. 508 [16].

⁵⁰ *Ibid.*, p. 511 [20].

⁵¹ *Ibid.*, p. 517 [27].

⁵² *Ibid.*, p. 608 [134].

résulte pas d'un échec ? Ne parle-t-il pas du fait élémentaire selon lequel « chaque espèce se comporte comme si le mouvement général de la vie s'arrêtait à elle au lieu de le traverser⁵³ » ? Car même en prenant le *criterium* « pas contestable⁵⁴ » que le succès d'une espèce et sa supériorité réside en sa capacité de se développer dans les milieux les plus divers et à dominer la terre – ce que Konrad Lorenz désigne comme étant des animaux « spécialistes de la non-spécialisation⁵⁵ » –, il n'est pas sûr que les microbes, les bactéries et autres formes de vivants nous ayant précédé et qui nous survivront sans doute (pensons aux crocodiles et aux champignons), n'aient pas une nette supériorité sur l'humain.

4. La rançon de l'intelligence

Un tel propos sur les animaux pourrait sans doute paraître trivial dans la philosophie de Bergson, si seulement cette position n'avait pas de répercussions lorsqu'il s'agit de penser la morale et la communauté humaine dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, livre publié 25 après *L'évolution créatrice*. Une telle lecture excède largement notre propos, mais esquissons-en brièvement les grandes lignes.

Bergson écrit que « l'homme est le seul animal dont l'action soit mal assurée, qui hésite et tâtonne, qui forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer⁵⁶ ». En cela, il est le seul vivant ayant conscience de la maladie et de la mort. Bergson écrit, tout juste après :

⁵³ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 711 [255].

⁵⁴ *Ibid.*, p. 608 [134].

⁵⁵ Lorenz, K. (1970), *Essais sur le comportement animal et humain*, p. 378-394. Contrairement à ce que défend Arnold Gehlen, Lorenz soutient que « l'être du manque » n'est pas une caractéristique proprement humaine. Plus généralement, « [...] la caractéristique essentielle du phénomène de manque [se voit] dans la *diversité* des êtres non-spécialisés qu'il affecte ». Lorenz pense ici aux surmulots, aux rats, aux corbeaux. Également, « *tous les animaux supérieurs sans exception qui sont devenus des cosmopolites sont des êtres typiquement caractérisés par la curiosité et la non-spécialisation* ». Nous pensons que la critique qu'adresse Lorenz à Gehlen s'applique également à Bergson et cet élargissement de la critique est le cœur de la section V.

⁵⁶ Bergson, H. (1963), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 1149 [216].

Le reste de la nature s'épanouit dans une tranquillité parfaite. Plantes et animaux ont beau être livrés à tous les hasards ; *ils ne s'en reposent pas moins sur l'instant qui passe comme ils le feraient sur l'éternité*. De cette inaltérable confiance nous aspirons à nous quelque chose dans une promenade à la campagne, d'où nous revenons apaisés. Mais ce n'est pas assez dire. De tous les êtres vivants en société, l'homme est le seul qui puisse dévier de la ligne sociale, en cédant à des préoccupations égoïstes quand le bien commun est en cause ; partout ailleurs, l'intérêt individuel est inévitablement coordonné ou subordonné à l'intérêt général. *Cette double imperfection est la rançon de l'intelligence*⁵⁷.

Ainsi, aux yeux de Bergson, la nature s'épanouit dans une « tranquillité parfaite ». N'est-ce pas là l'ultime préjugé de la philosophie lorsqu'elle s'interroge relativement aux animaux ? Dans un geste étrange, fréquent lorsque le philosophe s'interroge sur sa propre espèce, le défaut de l'humain (l'intelligence) lui confère son privilège. En raison du fait que l'humain est *prétendument* le seul 1) à avoir un agir hésitant, 2) à avoir conscience de sa finitude et 3) à avoir de l'angoisse, il est le seul à pouvoir dévier de l'intérêt général. Il est le seul, ce faisant, à pouvoir participer authentiquement à la communauté morale.

Pour tenir une telle position, il faut que Bergson récuse une certaine temporalité chez les animaux. Ceux-ci vivent « dans l'instant », ce qui signifie que la mémoire ne joue pas de rôle prépondérant dans la perception et, en cela, que l'animal vit au présent (sans futur ni passé). Cela semble contredire les descriptions que Bergson fait de la vie des animaux. L'aporie est alors la suivante : comment maintenir à la fois la description de la mobilité spatio-temporelle de l'animal et la temporalité de l'animal qui est un flux qui ne s'écoule pas, car toujours dans l'instant présent ? Comme l'a magnifiquement et sans retour possible montré Burgat, et d'une certaine façon Bergson lui-même, la vie animale est bien loin d'exister dans une tranquillité parfaite, loin des soucis et des angoisses. Comme nous l'avons vu, la description même de la mobilité animale que nous retrouvons au chapitre II de *L'évolution créatrice* prescrit corrélativement la présence de tonalités affectives dont les animaux sont

⁵⁷ Bergson, H. (1963), *Les deux sources de la morale et de la religion*. (Nous soulignons)

transis. Bergson écrit dans le même esprit dans *Matière et mémoire* qu'« à mesure que la réaction devient plus incertaine, qu'elle laisse plus de place à l'hésitation, à mesure aussi s'accroît la distance à laquelle se fait sentir sur l'animal l'action de l'objet qui l'intéresse⁵⁸ ». La vue et l'ouïe contribueraient notamment à mettre les animaux dans un rapport de plus en plus complexe à leur environnement, c'est-à-dire à « augmenter » les zones d'indétermination. En ce sens, « la part d'indépendance dont un être vivant dispose, ou, comme nous dirons, la zone d'indétermination qui entoure son activité, permet donc d'évaluer *a priori* le nombre et l'éloignement des choses avec lesquelles il est en rapport⁵⁹ ». A partir de cette description, Bergson énonce la loi suivante : « la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps⁶⁰ ». C'est bien cette loi qui distingue l'animal de la plante.

Bergson souligne que l'enracinement de la plante à son sol et son insensibilité corrélative signifient qu'elle est captive d'elle-même, qu'elle se situe dans une pure immanence. Mais, à dire vrai, il serait plus juste ici de parler d'excitabilité ou d'irritabilité⁶¹. Ainsi, souligne Burgat, « contrairement aux chocs qui traversent le monde inorganique, les mouvements des plantes grimpanes semblent manifester une sorte d'excitabilité indicative d'une relation entre ces mouvements et le milieu dans lequel ils ont lieu⁶² ». Nous retrouvons dans le monde végétal une *tendance* à la mobilité, bien que celle-ci ne s'oriente pas *selon* un objet à proprement parler. Autrement dit, la plante ne fait pas l'expérience de la lumière, du soleil. Il apparaît ainsi nécessaire de distinguer la tendance au mouvement dans le monde végétal de la tendance accrue au mouvement animal.

⁵⁸ Bergson, H. (1963), *Matière et mémoire*, p. 183 [29].

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Burgat, F. (2006), *Liberté et inquiétude de la vie animale*, p. 161.

⁶² *Ibid.* On pourrait même y voir, selon Burgat, une forme de communication chimique entre certaines espèces d'arbre, ce qui confirmerait la thèse bergsonienne selon laquelle tout le vivant est d'ordre psychologique et qu'il y a des caractères « vagues » et « inchoatifs » chez tous les êtres vivants.

Si les plantes grimpantes, carnivores ou sensibles présentent, dans les deux premiers des mouvements orientés vers un but, dans le dernier une réaction à un stimulus, aucune n'est capable de véritablement s'arracher à son lieu d'enracinement et de se mouvoir librement : tous les mouvements qui viennent d'être évoqués sont l'effet d'une cause immédiate⁶³.

Il faut nécessairement distinguer la mobilité de la plante de celle de l'animal, à qui Bergson reconnaît un agir volontaire.

Chez l'animal, le mouvement ne relève pas d'une immanence, mais bien d'une transcendance, car « avec la vie animale, à ses traits qui spécifient l'existence par ses errances et ses mirages, par l'inquiétude qui vrille l'être mortel en son cœur, et par l'ennui profond qui toujours fait suite à l'assouvissement⁶⁴ », l'animal se rapporte à autre chose qu'à lui-même. Si Bergson a bien souligné le caractère connaissant de l'instinct, c'est-à-dire que l'animal se meut toujours déjà dans une atmosphère conceptuelle⁶⁵, il le referme aussitôt dans un cercle pulsionnel. Ce que ferme Bergson après l'avoir aussitôt découvert est que l'existence animale se déploie perpétuellement transie de peur et d'inquiétude, défendant par là une forme de mécanisme beaucoup plus radical. Et, plus fondamentalement, que l'animal introduit bien avant l'humain une certaine forme de « *non-naturalité* », celle de la liberté et de l'inquiétude, « au sein d'un ordre dont les éléments (ceux du monde inorganique comme du monde végétal) étaient jusque-là plus ou moins enveloppés sur soi. Quittant l'immanence propre à la vie végétale, l'animal étend la sphère de ses besoins au-delà des limites de son corps⁶⁶ ». N'est-ce pas précisément ce que remarque Bergson lorsqu'il aborde l'imédiateté de la vie végétale et la médiateté de la vie animale ?

La vie animale ne saurait donc se réduire à la « tranquillité parfaite » dont parle Bergson. Précisément, souligne Burgat commentant Buytendijk, « ce contact médiat avec l'environnement donne à l'organisme animal d'une part « un quant-à-soi plus grand que celui de la plante », d'autre part « une authentique indépendance, c'est-à-dire une

⁶³ Burgat, F. (2006), *Liberté et inquiétude de la vie animale*, p. 165.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁶⁵ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 654 [188].

⁶⁶ Burgat, F. (2006), *Liberté et inquiétude de la vie animale*, p. 161.

position à l'égard de soi-même qui représente toujours pour lui *une base nouvelle d'existence* ». L'existence animale est transie de peur et d'inquiétude, cela étant rendu possible par la mobilité accrue et la conscience qui lui est corrélative, l'ouvrant par là à la finitude qui caractérise tant notre existence que la leur. Suivant cela, il apparaît en toute rigueur impossible de distinguer de façon essentielle l'humain des animaux, bien qu'il soit possible d'insister sur les tendances spécifiques que suit *chaque espèce animale*. Ce geste nous paraît d'autant plus violent que Bergson parle de « déchets animaux », que ceux-ci servent d'humus pour l'épanouissement de l'humain, car ceux-ci sont de toute façon à ses yeux non mortels.

Conclusion

Aux yeux de Bergson, dans un geste qui n'est pas unique dans l'histoire de la philosophie, c'est le défaut de l'humain qui lui octroie son privilège sur le reste du vivant. Jeté hors de la tranquillité du vivant dans laquelle sont les plantes et les animaux, l'humain s'ouvre à sa propre finitude et, par là, à la communauté morale. Nous avons tenté de montrer qu'en suivant Bergson à la lettre, il apparaît impossible d'accorder à l'humain le privilège qu'il s'octroie à lui-même. S'il y a une scission entre le végétal et l'animal, elle se caractérise par l'avènement de la non-naturalité, les premiers tremblements de la liberté, qui caractérisent tant l'humain que l'animal. Il ne s'agit bien sûr pas de nier les différentes tendances que prend un individu ou une espèce. Il s'agit précisément de ne pas faire ce que Bergson demande qu'on ne fasse pas, c'est-à-dire de créer une catégorie qui serait « le vivant en général ». Il n'y a pas quelque chose comme le vivant en général. Il y a des vivants, animés par l'élan vital. Bergson lui-même est clair à ce sujet, « ce que nous rencontrons dans notre expérience courante, c'est tel ou tel vivant déterminé, telles ou telles manifestations spéciales de la vie, qui répète à *peu près* des formes et des faits déjà connus⁶⁷ ». À peu près, c'est-à-dire que la répétition pure n'est jamais possible.

L'élan vital, qui est évolution *créatrice*, transcende selon Bergson toute finalité,

⁶⁷ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, p. 685 [224-225].

si l'on entend par finalité la réalisation d'une idée conçue ou concevable par avance. Le cadre de la finalité est donc trop étroit pour la vie dans son intégralité. Au contraire, il est souvent trop large pour telle ou telle manifestation de la vie, prise en particulier. Quoi qu'il en soit, c'est toujours à du *vital* qu'on a ici affaire, et toute la présente étude tend à établir que le vital est dans la direction du volontaire⁶⁸.

Selon cette définition même de l'évolution créatrice, nous pouvons légitimement nous demander où Bergson se place afin d'affirmer que seul l'humain est encore créateur et que la plupart sinon toutes les espèces tant animales que végétales font du sur-place. Une telle affirmation est impossible à moins, précisément, de prendre l'humain comme mesure ou comme dernier jalon de l'évolution créatrice. Mais comment est-ce possible ? Comment justifier que la tendance qu'a prise l'humain est la meilleure et la plus haute si l'élan vital transcende toute « idée conçue ou concevable par avance » ? N'est-ce pas là une résurgence de l'intelligence en ce qu'elle a de plus négatif ? La société ouverte, telle qu'essaie de la penser Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, ne devrait-elle pas inclure les animaux ? Nous le pensons, car la nature même de l'animalité relève de la non-naturalité. La vie réplique toujours à celui ou celle qui désire la restreindre.

Bibliographie

- Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*, Paris, PUF.
Bergson, H. (1963), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1963.
Bergson, H. (1963), *Matière et mémoire*, Paris, PUF.
Burgat, F. (2006), *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé.
Burgat, F. (2012), *Une autre existence. La condition animale*, Paris, Albin Michel.
Deleuze, G. et F. Guattari. (1980), *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.
Deleuze, G. (1997), *Le bergsonisme*, Paris, PUF.
Vioulac, J. (2014), *Apocalypse de la vérité*, Paris, Ad Solem.
Marquet, J.-F. (2017), *Chapitres*, Paris, Les Belles Lettres/Essais.

⁶⁸ Bergson, H. (1963), *L'évolution créatrice*.

La réplique de la vie

Réflexions sur les animaux et la place de l'humain dans l'Évolution créatrice

Simondon, G. (1998), *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Jérôme Millon.

Simondon, G. (2005), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon.