

Bruno Batista Rates

Vie et histoire humaine dans *L'évolution créatrice* de Bergson

Dans *L'évolution créatrice*, Bergson opère une division de l'élan vital en trois tendances: la torpeur, propre au monde végétal, l'instinct, propre au monde animal et l'intelligence, surtout humaine. «Surtout», précisons-nous, car en effet, loin de s'en tenir à la simple capacité spéculative et non intéressée de l'homme, Bergson présente l'intelligence comme une manière spécifique de manier les ustensiles, les *pragmata*. Les divers passages – dans *L'évolution créatrice* mais aussi dans d'autres écrits¹ – qui caractérisent l'homme comme *Homo Faber* mettent bien en relief une certaine prévalence, voire même une indiscernabilité, entre la *pratique* et la *théorie*. «L'attitude originelle» de l'intelligence, avance notre philosophe, consiste à «fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication²». Ce geste théorique est,

1 Henri Bergson, «Introduction (deuxième partie). De la position des problèmes» in: Id., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2009, p. 92.

2 Id., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2008, p. 140. Nous suivons ici le propos de Gérard Lebrun sur cette thématique: «D'une part, la tendance de l'intelligence est d'appliquer en tout domaine les cadres qui lui servent à opérer sur la matière inerte – ce qui rend l'être intelligent particulièrement inapte à se retrouver sur son origine et à penser adéquatement la vie et la conscience. Mais d'autre part, ce handicap théorique de l'être intelligent est largement compensé par son aptitude à tirer parti de la matière – et c'est cette virtuosité qui lui assure un statut d'exception dans le règne animal. Le rôle éminemment positif que joue chez Bergson l'intelligence en tant que technicienne quand elle fonctionne conformément à sa destination a été parfois sous-estimé au moins pour deux raisons: 1. Reléguer Bergson à l'«irrationalisme» justement parce qu'on a peur des conséquences de cette «raison pratique» de l'*homo fa-*

à n'en pas douter, chargé de conséquences. Toutefois, il s'agit pour nous de focaliser l'attention sur l'une d'entre elles. L'enquête peut avoir comme point de départ la question suivante: si l'homme doit être compris dans sa relation avec l'outil, comment comprendre, face à la manière dont il manie les instruments, les expressions normalement considérées humaines, comme, par exemple, l'histoire? Quel est alors le statut de l'histoire pour le Bergson de 1907? Ce thème, il est vrai, n'émerge que rarement ou de manière voilée dans *L'évolution créatrice*. Mais une telle constatation ne justifie en rien certaines déclarations, comme celle de Jean Hyppolite affirmant que «de Descartes à Bergson la philosophie française a refusé l'histoire³». Certes, l'ouvrage bergsonien n'expose-t-il pas une philosophie de l'histoire telle que l'entendait le traducteur français de *La Phénoménologie de l'esprit*, ou pour mieux le dire, nous ne sommes pas face à une philosophie de l'histoire d'empreinte hégélienne ou même heideggerienne. En ce sens, le commentaire d'Hyppolite est assez édifiant, au moins du point de vue historiographique, quant à la compréhension de la philosophie française de l'après-guerre. Un commentaire tout aussi évocateur concernant la réception de l'œuvre de Bergson, un philosophe dont le prestige est indéniable au début du XX^{ème} siècle mais qui essuie de fortes critiques et attaques à partir des années 20 pour finalement tomber dans «l'oubli» après sa mort en 1941⁴. Une des raisons de ce silence est

ber; 2. Notre incapacité, à cause de notre «éducation rationaliste» d'accepter que l'*homo faber* soit la vérité de l'*homo sapiens*», cf. Gérard Lebrun, «De la supériorité du vivant humain dans «L'évolution créatrice», in: François Delaporte et al. (dir.), *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Paris, Vrin, 1993, p. 214. Aussi: Florence Caeymaex, «Esprit et technique selon Bergson», in Pascal Chabot/Gilbert Hottois (éd.), *Les philosophes et la technique*, Paris, Vrin, 2003, p. 109–119.

3 Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983, p. 94.

4 Giuseppe Bianco, *Après Bergson*, Paris, PUF, 2015. Selon Azouvi, à partir de l'entre-deux-guerres «Bergson est reconnu comme une gloire nationale, mais ses concepts ne sont plus d'aucune aide à la plupart de ceux qui inventent de nouvelles façons de penser, d'écrire, de comporter ou de se peindre. Au reste, le sentiment que la philosophie bergsonienne est inutile, dépassé, que les Français n'en ont plus l'usage, se fait jour très précocement.»

probablement liée à une prise de distance de Bergson par rapport à une certaine tradition allemande, si présente dans le paysage intellectuel français vers le début des années 1930. Cela dit, je souhaite délinéer dans cet article quelques traits de ce que l'on pourrait qualifier de philosophie de l'histoire bergsonienne, notamment à partir du troisième de ses ouvrages majeurs, *L'évolution créatrice*. Tout d'abord, relevons une note brève et peu commentée par les spécialistes⁵.

En s'opposant à la tradition historiographique ancienne, de Hérodote à Polybe, en passant par Thucydide, pour qui la guerre est l'objet de l'histoire⁶, Bergson affirme: «quand le recul du passé n'en laissera plus apercevoir que les grandes lignes, nos guerres et nos révolutions compteront pour peur de chose⁷» Mais quel est alors – si ce ne sont ni les guerres ni les révolutions – le critère qui nous permet de «baliser» l'histoire humaine? Si l'homme – poursuit Bergson – doit être compris à partir de la «fabrication des premières armes, des premiers outils⁸», c'est à travers des «inventions mécaniques», des «inventions techniques», en somme des «grandes inventions» que nous devons «définir notre espèce⁹». Il est pourtant vrai que Bergson, six ans plus tard, rapprochera l'histoire avec la guerre lors d'une conférence tenue à la *Society for Psychological Research* de Londres, «Fantômes de vivants» et «Recherches Psychiques». À cette occasion, il se sert en effet d'un exemple, la bataille d'Austerlitz, pour démontrer l'incompatibilité entre les méthodes d'investigation de la nature (basée sur les «lois»), de l'histoire humaine (basée sur des «faits particuliers» et des «circonstances particulières¹⁰») et des événements

François Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 293.

5 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 140.

6 Je renvoie à l'ouverture du livre I («Clio») des *Histoires* d'Hérodote où ce dernier explicite l'objectif de son ouvrage, à savoir «développer les motifs qui les portèrent [les Grecs et les Barbares] à se faire la guerre», cf. Hérodote, *Histoires d'Hérodote*, Paris, De l'imprimerie de C. Crapelet, 1802.

7 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 139.

8 *Ibid.*, p. 138.

9 *Ibid.*, p. 138–139.

10 Henri Bergson, «Fantômes de vivants» et «Recherches Psychiques» in: Id., *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2009, p. 64. «Or les phénomènes dont vous

psychiques dont la loi «analogue aux lois physiques, chimiques ou biologiques» mais dont le méthode se situe «entre celle d'historien et celle du juge d'instruction¹¹»), ce qui est peut-être ici le signe d'un changement de position par rapport à l'ouvrage de 1907¹². En restant, quoi qu'il en soit, dans le cadre de *L'évolution créatrice*, on verra que la thèse de l'histoire en tant qu'«histoire des inventions» n'est pas seulement issue de la caractérisation de l'homme offerte par Bergson: en effet, elle va au-delà des préoccupations strictement anthropologiques. Encore une fois, contre l'idée d'Hyppolite que la philosophie bergsonienne «refuse l'histoire», on a tôt fait de s'apercevoir que les préoccupations bergsoniennes sont nées d'un débat spécifique, très présent à l'aube du XX^{ème} siècle, concernant à la fois le statut épistémologique de l'histoire et ses conséquences pour la querelle opposant la nature à la culture. L'un des indices prouvant que Bergson était loin d'ignorer ce débat est sa référence explicite à l'ouvrage intitulé *L'histoire considérée comme science* de Paul Lacombe, célèbre historien français de l'époque. En outre, Lacombe a été co-fondateur en 1900, avec Henri Berr, de la prestigieuse *Revue de Synthèse Historique*, aînée en

vous occupez [le Society for Psychological Research] sont incontestablement *du même genre* que ceux qui font l'objet de la science naturelle, tandis que la méthode que vous suivez, et que vous êtes obligés de suivre, n'a souvent aucun rapport avec celle des sciences de la nature. Je dis que ce sont des faits du même genre. J'entends par là qu'ils manifestent sûrement des lois, et qu'ils sont susceptibles, eux aussi, de se répéter indéfiniment dans le temps et dans l'espace. Ce ne sont pas des faits comme ceux qu'étudie l'historien par exemple. L'histoire, elle, ne se recommence pas; la bataille d'Austerlitz s'est livrée une fois, et ne se livrera jamais plus. Les mêmes conditions historiques ne pouvant se reproduire, le même fait historique ne saurait reparaître; et comme une loi exprime nécessairement qu'à certaines causes, toujours les mêmes, correspondra un effet toujours le même aussi, l'histoire proprement dit ne porte pas sur des lois, mais sur des faits particuliers et sur les circonstances, non moins particulières, où ils se sont accomplis. L'unique question, ici, est de savoir si l'événement a bien eu lieu à tel moment déterminé du temps, en tel point déterminé de l'espace, et comment il s'est produit».

11 *Ibid.*, pp. 64–65.

12 Caterina Zanfi, *Bergson et la philosophie allemande*, Paris, Armand Colin, 2014, pp. 153–54.

quelque sorte de la revue *Annales. Histoire, Sciences sociales*, fondée en 1929 par Marc Bloch et Lucien Febvre. À partir de là prenait vie progressivement l'une des plus importantes – peut-être même la plus importante – école historiographique française au XX^{ème} siècle, à savoir *L'École des Annales*, dont les influences iront jusqu'à influencer la pensée de Michel Foucault¹³.

Mais quelle est la position de Paul Lacombe lui-même sur «l'influence capitale que les grands inventions ont exercé sur l'évolution de l'humanité¹⁴»? Dans *L'histoire considérée comme science*, nous retrouvons le passage suivant, très évocateur:

[...] nous pouvons légitimement considérer le corps humain comme un outil que la nature a mis au service de l'intelligence humaine, ou, mieux encore, considérer chacun des appareils de ce corps comme un outil particulier; et toute de suite la suprême influence de l'outil apparaît: que serait devenu l'homme, s'il n'eût pas eu la main prenante et la langue capable d'articuler les sons? Sans la main et la langue, ni la civilisation, ni l'histoire, ni l'humanité même, proprement dit, n'existent: tout cela reste dans le limbe.

Et encore:

Son corps est d'abord le seul outil que l'homme possède [Mais] ce que la nature n'a pas accompli sur son corps, l'homme l'a cherché par les outils. Les moyens que nous avons imaginaires placés au début et incorporés à l'homme, ont été réalisés au cours de l'histoire, artificiellement et extérieurement¹⁵.

13 Pour un aperçu historique de la question, voir Christian Delacroix/François Dosse/Patrick Garcia, *Les courants historiques en France. XIX^e–XX^e siècles*, Paris, Gallimard, 2007. Sur la réception des concepts bergsoniennes dans l'historiographie française (Aron, Braudel, Gurvitch, Bloch, etc.), je renvoie à Giuseppe Bianco, *Après Bergson*, op. cit., pp. 261–270.

14 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 140.

15 Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, Paris, Hachette, 1894, p. 169.

Ainsi, «les inventions capitales», «les machineries» ou «outillage» (selon Lacombe, le langage, le feu, l'animal et la plante domestique, l'écriture et les machines à enregistrer ou de communication comme, par exemple, l'imprimerie), constituent les conditions principales pour comprendre le progrès de l'humanité¹⁶.

Mais l'ouvrage de Paul Lacombe n'est pas tombé dans l'indifférence. Entre mai et juillet 1901, l'historien s'engage dans une polémique avec Heinrich Rickert, philosophe influent de l'école néokantienne de Baden. À cette occasion, dans la *Revue de Synthèse Historique*, Rickert lance une critique sévère contre le texte de Lacombe qui réplique aussitôt dans la même revue¹⁷. Comme nous le savons, une partie considérable de la philosophie allemande, à la jonction entre le XIX^{ème} et le XX^{ème} siècle, concentre ses débats autour de l'épistémologie de l'histoire et du rapport entretenu par cette discipline avec les sciences naturelles: Rickert est l'un des protagonistes de ces discussions. Quant à Lacombe, soulignons qu'il réfute ouvertement l'opposition, chère aux philosophes allemands, entre *Naturwissenschaften* et *Geistwissenschaften*, qui sous la plume de Rickert même, se transformera en «sciences nomothétiques» contre «sciences idéographiques». Ce dernier est en cela l'héritier d'un autre philosophe lié à l'école néokantienne de Baden et sur lequel nous reviendrons dans le prochain paragraphe, Wilhelm Windelband. Selon Lacombe, l'erreur de Rickert a consisté à mettre en contraposition «l'histoire comme un mode de conception du monde, la conception du monde successif» face aux sciences naturelles, dont le but se limiterait à décrire «le monde dans sa perma-

16 *Ibid.*, pp. 167–230. Dans le chapitre XII Lacombe liste les six «inventions capitales»: le langage, le feu, l'animal et la plante domestique, l'écriture, l'imprimerie et les autres machines d'enregistrement ou de communication, et, enfin, les machines de précision.

17 Paul Lacombe, «L'histoire comme science: à propos d'un article de M. Rickert», *Revue de Synthèse Historique*, tome iii, Paris, Cerf, 1901, pp. 1–9. L'article de Rickert en question était publié quelques mois avant dans la même revue: Heinrich Rickert, «Les quatre modes de l'universel dans l'histoire», *Revue de Synthèse Historique*, tome II, Paris, Cerf, 1901, pp. 121–140. Sur la distinction entre sciences nomothétiques et idiographiques voir, par exemple, Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, Mohr, 1926.

nence, ou dans sa répétition uniforme¹⁸. «Le monde naturel» – argumente Lacombe – «paraît moins rapidement muable que le monde humain; mais c'est toute la différence, car il n'est pas immuable». Et encore: «il est vraiment curieux que dans ce siècle, après Lamarck, Darwin, Spencer et tant d'autres, des esprits comme M. Rickert méconnaissent cette vérité, à savoir que la science naturelle présente le caractère successif, le caractère historique, aussi bien que ce qui porte le nom spécial d'histoire¹⁹».

Si l'homme est un être vivant, l'histoire de l'humanité, en tant qu'histoire de l'espèce humaine, ne peut être vue comme un champ totalement dissocié de l'histoire de la nature. Avant tout, la première fait «partie» de la seconde, et la spécificité de l'espèce humaine ne légitime nullement l'appréciation de la nature comme «royaume» de la pure répétition, étranger à la succession et au changement. Si nous comparons Bergson et Windelband (c'est lui d'ailleurs qui a écrit le «Préface» à l'édition allemande de *Matière et mémoire*²⁰) on s'aperçoit que l'opposition entre sciences historiques et sciences naturelles, entre sciences «idéographiques» et sciences «nomothétiques» se base sur l'idée de répétition, c'est-à-dire de l'existence ou non de l'événement» (*Geschehen*). Cependant, comme l'a bien remarqué Jean-Louis Vieillard-Baron, le terme allemand renvoie à une autre expression, voisine, qui signifie littéralement *histoire* (*Geschichte*). Dans une telle acception, le nouveau, le singulier, l'unique, ou encore, si l'on veut, la *création*, est un *fait historique*, un *Geschehen* de la *Geschichte*, exclusif au monde humain de la culture. Différemment, dans le cas de Bergson, la création est un «fait expérimental», dont l'expression humaine s'inscrit dans un processus de la nature²¹. Tel est le sens bergsonien de

18 Paul Lacombe, «L'histoire comme science: à propos d'un article de M. Rickert», op. cit., p. 7.

19 *Ibid.*, pp. 7–8.

20 Wilhelm Windelband, «Zur Einführung», in Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis*, Iena, Diederichs, 1908, p. III-XIV.

21 Jean-Louis Vieillard-Baron, «L'événement et le tout: Windelband, lecteur de Bergson», *Revue philosophique*, 2, 2008, pp. 165–166. On doit rappeler que lorsque Bergson selon laquelle ce sont les inventions techniques qui créent des «idées nouvelles» et des «sentiments nouveaux» en dépit des «guerres et révolutions» se réfère au temps historique comme «milliers des années», propre à «la préhistoire et l'histoire»: cela indique clairement une dimensi-

l'histoire, c'est-à-dire conçue comme histoire des inventions techniques. En suivant Raymond Aron sur cette thématique, il faut distinguer la philosophie de l'histoire bergsonienne de la «philosophie de l'histoire au sens que prend ce terme dans la tradition qui s'étend de Saint Augustin à Hegel», tradition où «la vie et l'esprit» tout comme «les espèces et l'homme» sont résolument séparés²².

Je souhaite par ailleurs, à titre indicatif, ajouter une conséquence liée à la thèse chère à Lacombe et à Bergson qui considère les «inventions mécaniques» en tant que prolongement de la vie. Car la redéfinition de l'homme et de la nature et de ses relations chez Bergson nous mène à penser la technique et la science moderne à partir d'un point de vue «inclusif», autrement dit comme constitutifs d'un processus «naturel» et non comme quelque chose qui s'éloigne de la vie. Au fondement de la théorie de l'histoire lacombienne, on trouve entre autres le fait que «nous pouvons légitimement considérer le corps humain comme un outil que la nature a mis au service de l'intelligence humaine, ou, mieux encore, considérer chacun des appareils de ce corps comme un outil particulier [...] ce que la nature n'a pas accompli sur son corps, l'homme l'a cherché par les outils²³». Du reste, à la même époque, le philosophe Alfred Espinas²⁴, défend précisément, à l'instar de Lacombe et Bergson lui-même, la nécessité de prendre en compte cette thèse en ce qu'elle rapproche l'organique de la technique pour toute réflexion propre à la philosophie pratique, donc, à l'histoire humaine. Dans son *Les origines de la technologie: étude sociologique*, Espinas avance que «l'outil ne fait qu'un avec l'ouvrier; il est la continuation, la projection au dehors de l'organe». Et il ajoute dans une note

on «cosmologique», relative à l'univers et non nécessairement à la *Tradition* ou, encore, à «l'histoire des idées», cf. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., pp. 139–140.

22 Raymond Aron, «Notes sur Bergson et l'histoire», *Les études bergsoniennes*, vol. iv, Paris, PUF, 1956. Pour une lecture diverse, où Bergson «emploie la même preuve et le même critère dont se servent les hégéliens pour limiter le domaine de l'histoire à l'humain», voir Raymond Polin, «Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire?», in *Les études bergsoniennes*, vol. iv, Paris, PUF, 1956.

23 Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, op. cit., p. 169.

24 Caterina Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra – Una riletatura delle Due fonti*, Bologna, Bononia University Press, 2009, p. 36.

au bas de page: «La théorie de la projection est de la plus haute importance pour la philosophie de l'action²⁵». Plus tard, Canguilhem a bien noté que «Bergson est [...] un des rares philosophes français, peut-être le seul, qui a considéré l'invention mécanique comme une fonction biologique, un aspect de l'organisation de la matière par la vie. *L'évolution créatrice* est, d'une certaine façon, un traité d'organologie générale²⁶», «une philosophie biologique de la machinerie s'occupant des machines comme des organes de la vie²⁷».

À ce propos, dans *L'évolution créatrice*, Bergson évoque l'invention de la machine à vapeur en guise d'exemple pour définir les «inventions techniques» marquantes de l'histoire humaine²⁸. Il ne s'agit pourtant pas d'un choix quelconque. Bergson, en effet, cite délibérément cet exemple avec l'intention de montrer la prépondérance de la «pratique» sur la «théorie»: la machine à vapeur n'est pas une «merveille de la science», c'est-à-dire qu'elle n'est pas l'application des savoirs théoriques préalables, mais, avant tout, «la solution d'un problème millénaire, proprement technique, qui

25 Alfred Espinas, *Les origines de la technologie: étude sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1897, p. 45.

26 Georges Canguilhem, «Machine et organisme», in: Id., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2006, p. 161.

27 Georges Canguilhem, «Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52 (3/4), 1947, p. 332: «[L]a philosophie de *L'évolution créatrice* est l'essai le plus clairvoyant, sinon totalement réussi pour compléter l'explication de mécanismes (y compris les mécanismes de la vie), ce qui relève de la science, par une compréhension de la construction des machines prises comme faits culturels et non plus physiques, ce qui suppose la réinscription des mécanismes dans l'organisation vivante comme condition nécessaire d'antériorité. L'histoire du mécanisme doit être réinscrite dans l'histoire de la vie». Voir aussi le commentaire de Guillaume Le Blanc, concentré sur cet aspect de la philosophie bergsonienne privilégié par Canguilhem: Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et la vie humaine*, Paris, PUF, 2010, pp. 188–205 (et aussi son article «Le problème de la création: Canguilhem et Bergson», in: Frédéric Worms (dir.), *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, pp. 489–506.

28 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 139.

est le problème de la vidange des mines²⁹». Aussi, science et technique, en tant qu'activités de l'être vivant, gagnent-elles peu à peu l'épaisseur d'une «théorie»: de «la variation» et de la «métamorphose» auxquelles elles se rattachent voici qu'elles s'intéressent «à «ce qui ne sert à rien», à fomenteur une conscience désintéressée³⁰». Avec les mots de Bergson: «[L'instrument fabriqué] réagit sur la nature de l'être qui l'a fabriqué, car en l'appelant à exercer une nouvelle fonction, il lui confère, pour ainsi dire, une organisation plus riche, étant un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel³¹».

Comme cela a été dit plus haut, Bergson renverse la tradition historiographique qui pose la guerre comme objet de l'histoire en situant justement au cœur de l'analyse les «inventions techniques». Pour conclure cette présentation, je souhaite mettre l'accent sur un problème posé par ce choix théorique chargé de conséquences. Cette précision est à mon sens nécessaire car avec elle, le tournant proposé par Bergson est en quelque sorte bouleversé: peut-on ignorer, en effet, qu'une grande partie de ces mêmes inventions techniques ont vu le jour à partir de questions belliqueuses? *Le problème est donc de rechercher le rapport entre science et technique sous le prisme de la guerre, c'est-à-dire que l'on doit s'interroger sur l'existence, dans la rationalité même, d'un lien étroit ou distant avec la «destruction»*. Mais cela nous emmènerait sur le terrain moral de cette réintégration de la culture dans la nature et vice-versa, et nous obligerait aussi à suivre le long chemin parcouru par Bergson de *L'évolution créatrice* jusqu'à *Les deux sources de la morale et de la religion*. Ce chemin est d'ailleurs marqué par un conflit qui a symbolisé, peut-être pour la première fois, la relation entre technique et guerre d'une façon si explicite et tragique. Malheureusement, pour des raisons d'économie de temps et d'espace nous ne pouvons aborder une telle thématique dans le pré-

29 Georges Canguilhem, «Machine et organisme», op. cit., p. 160.

30 Gérard Lebrun, «De la supériorité du vivant humain dans «L'évolution créatrice», op. cit., p. 216. Pour une lecture qui sépare radicalement la science moderne de la technique, voir Hans Jonas, «Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution» in: Id., *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974.

31 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 142.

sent travail. En guise de conclusion, je terminerai avec une affirmation de Jean Hyppolite, qui nous accompagnait au début de ce texte. À propos du thème de la «domination» de la nature – énoncé d'ailleurs avec véhémence par les pères fondateurs de ce que l'on nomme *la Modernité*, Galilée et Descartes, et qui suscite d'autres questions sur la relation entre raison, technique et guerre – et du rôle du mystique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, le philosophe hégélien affirme: «La domination sur les choses doit être au service de l'homme pour qu'il puisse *se dominer lui-même*³²».

32 Jean Hyppolite, «Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson», Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949), tome II, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, p. 920. Cet article relativise la position hyppolitienne que nous avons déjà commentée, sur la soi-disante inexistence d'une philosophie de l'histoire en France, de Descartes à Bergson. Dans un autre passage, Hyppolite écrit: «Bergson nous montre les relations entre l'histoire humaine et l'évolution générale de la vie, entre la civilisation et la nature».

En outre, le double sens du terme «domination» nous autorise, aussi à le comprendre différemment du sens utilisé, par exemple, par Galilée, Bacon et Descartes. À cet égard, je renvoie à Georges Canguilhem, «Descartes et la technique», in: Raymond Bayer (dir.), *Travaux du IXe Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*, tome 2, Paris, Hermann, 1937, pp. 77–85.