Reprises weiliennes et reprises dialectiques

Retomadas weilianas e retomadas dialécticas

André Stanguennec

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/1798>

DOI: 10.4000/cultura.1798

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Dezembro 2013

Paginação: 71-87

ISSN: 0870-4546

Refêrencia eletrónica

André Stanguennec, « Reprises weiliennes et reprises dialectiques », *Cultura* [Online], Vol. 31 | 2013, posto online no dia 26 novembro 2014, consultado a 03 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1798> ; DOI : 10.4000/cultura.1798

Este documento foi criado de forma automática no dia 3 Maio 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

Reprises weiliennes et reprises dialectiques

Retomadas weilianas e retomadas dialécticas

André Stanguennec

I. Trois sortes de reprises chez Eric Weil.

- 1 Voici la définition de Weil : « la reprise est la compréhension d'une attitude (ou catégorie) nouvelle sous une catégorie précédente, compréhension réalisée dans et par cette attitude ».¹ Cette définition est très générale et l'on peut indiquer trois modalités de la reprise dans les œuvres de Weil. Nous parlerons de reprise *redondante*, de reprise *confondante*, et de reprise *innovante*. Les deux premières pourraient être définies comme de « mauvaises » reprises, qui ne sont au fond que régressives. La troisième seulement serait une « bonne » reprise, eu égard à la liberté et à la diversité du philosophe. Elle est en effet progressive-régressive. Cette troisième modalité se fait par la création d'une nouvelle catégorie à travers la reprise régressive d'une ancienne catégorie ou tout au moins de son terme signifiant, mais ce terme sera mis au service d'un signifié nouveau, et susceptible d'expliquer ce en quoi il progresse par rapport aux anciennes catégories.
- 2 1 – La reprise redondante. La redondance est entendue ici au sens de la répétition tautologique d'une information déjà donnée dans un langage ou un discours philosophique antérieur. Le présupposé de cette redondance est que la position ou les positions philosophiques antérieures épuisent les positions possibles. Toute prétention à l'innovation est dès lors une illusion, car l'on exprime « le même sens » à travers une expression différente. L'on doit en conséquence reprendre l'ancienne expression du sens, car elle est considérée comme la meilleure possible. Cette répétition et cette réappropriation régressive d'une position antérieure, permettent d'éviter d'assumer une thèse ou une « figure » nouvelle du sens. Aucune élaboration *innovante* de la catégorie ancienne n'est possible. On peut comparer ce dogmatisme à celui qui fonctionne dans une idéologie politique refusant de connaître une pensée libre et plurale et qui a d'avance

répondu à toutes les objections et aux opinions différentes de la sienne : ce qui est valable dans le supposé « nouveau » n'est que de l'ancien autrement dit et plus mal dit encore.²

- 3 Chez Fichte déjà, la pensée est suspendue à un acte de la liberté qui peut refuser d'apercevoir son erreur et d'envisager une nouvelle philosophie. Le dogmatisme peut vouloir refuser d'affirmer le criticisme : il va donc « reprendre » sa position en un phénomène d'inertie volontaire, en une reprise de soi qui se refuse à la déprise de soi. On peut le dire dans le langage de Parménide : toutes les manières de dire l'Etre autrement que de dire « Etre » sont des différences apparentes et illusives de l'Etre. Ces nouveautés apparentes sont en vérité encore et toujours l'Etre : autant reprendre le mot Etre pour les dire. Mais dire l'Etre vraiment, ce serait introduire en son sens une différence réelle, celle du discours ; or, à tenir les différences discursives pour réelles, on est dans l'illusion. Mais s'en tenir au seul mot « Etre » (*einaí*) est également impossible, puisque parler c'est dire quelque chose de quelque chose, ici, de l'Etre, et introduire une différence entre l'Etre sujet et ce qu'il est, le prédicat de l'Etre. Il en résulte que le silence est la seule attitude convenable relative à l'Etre. Mais la reprise du seul mot « Etre » est reprise d'un non-sens puisque le sens est dans la différence réelle des mots et entre les mots, sujet et prédicat. La vérité de l'Etre est non discours, non-sens. Le silence est donc la vérité de l'Etre comme nonsens. Non-sens n'est pas absurdité, mais non-langage, délibéré non-dire de l'Etre.
- 4 Dans cette attitude, on comprend sans doute la prétention à la nouveauté, ce qu'elle pourrait être, mais on ne veut pas l'assumer. Ceci est comparable au principe d'inertie dans la physique classique : tendance d'un système à demeurer dans le même état. L'auditeur ou le lecteur auquel on propose une nouvelle catégorie est compréhensif mais de « mauvaise » volonté spéculative. C'est un auditeur ou un lecteur dogmatique qui veut ramener toutes les phrases apparemment nouvelles à un maître-mot : Etre. Ce maître-mot pourrait être encore Dieu, Substance, Moi, tous les mots différents étant inessentiels au regard du maître-mot de catégories susceptibles d'avoir épuisé en elles toute nouveauté. On s'enferme dans une catégorie avec son maître-mot, et il est exclu qu'on puisse ouvrir réellement cette catégorie sur une autre qui la dépasserait. Le dogmatisme – qui peut être paradoxalement celui du sceptique lui-même – ne veut pas se laisser inquiéter par une liberté de penser autre que la sienne, qu'il ne reconnait d'ailleurs pas, puisqu'il est dans le déterminisme absolu de l'Etre. On voit bien ici que c'est la liberté de la volonté qui sous-tend et soutient ou abandonne l'élaboration d'une catégorie. Mais, par sa mauvaise volonté philosophique, la reprise redondante ou tautologique atteste précisément de la liberté du philosophe. Nous avons dit que le maître-mot de la reprise peut être, non l'Etre (du dogmatisme parméniéen qui a ceci d'original qu'il mène au silence), mais le Moi qui mène au scepticisme radical et, à sa manière aussi, au silence. C'est d'ailleurs à propos de la catégorie du Moi que Weil fait des remarques sur la fonction des reprises en général.³ L'affirmation que le Moi singulier est le sens de toute affirmation conduit au scepticisme. Tout énoncé philosophique est celui d'un Moi singulier et contingent : « car le moi admet l'affirmation, la sienne aussi bien que celle des autres. Seulement, puisque toutes les affirmations sont possibles, aucune n'a d'importance ».⁴ A travers toutes ces affirmations inessentielles, indifférentes et équivalentes, s'opère la compréhension de toutes les attitudes par celle du « moi je pense que... ». On ne sort pas de la doxa. Comme dans le dogmatisme de l'Etre, dans le scepticisme absolu du Moi, cette variante du dogmatisme, il n'y pas de différence réelle des positions philosophiques : ou bien elles sont inconsistantes ou bien elles monnaient le maître-mot, Moi. Dire Moi je suis tel ou

tel, ce serait introduire une différence réelle dans le Moi dont l'identité est le Sens. Ce serait donc produire un non-Sens. La différence est ici encore nonsens. Ainsi, de ce dont on ne peut parler, de l'Etre ou du Moi, il vaut mieux se taire. Mais, comme dans le cas de Wittgenstein, c'est un retour au silence à partir du langage et à travers une formule, une maxime, donc un discours. Pour éviter d'avoir à parler contradictoirement, dans une contradiction performative, de ce dont on a dit qu'il faut le taire, le scepticisme radical du Moi peut s'affirmer dans l'immédiateté d'une expression qui, plus immédiate que le discours, est l'immédiateté de l'expression de soi dans le désir et le sentiment silencieux de la vie. Le sceptique renoncera alors à l'expression discursive de son Moi, pour son expression vivante et jouissive de son soi.

- 5 Il faudrait d'ailleurs sans doute distinguer le dogmatisme absolu de l'Etre, qui est la reprise conséquente de l'Etre dans le silence, du dogmatisme relatif du Maître qui accepte de dire à ses disciples le maître-mot, voire la maîtresse-phrase ou proposition, voire la doctrine comme ensemble de propositions. Dans l'histoire de la philosophie, la reprise se fait comme reprise de maîtres-mots dits en phrases par les maîtres et répétés, repris, précisément par les disciples qui défendent l'unique doctrine contre ses attaques ou contre des doctrines apparemment nouvelles. Les autres doctrines, ou bien n'en sont pas (on retrouve le non-sens) ou bien ne sont que des manières différentes de dire ce qu'a déjà dit, et bien mieux, la doctrine maîtresse qu'il faut donc reprendre pour comprendre l'apparente nouvelle doctrine et la dissoudre dans l'ancienne ou la dissoudre en montrant sa non-vérité. Mais ce sont les disciples qui expliquent cela en défendant leur Maître.
- 6 2 – Or, à partir du moment où l'on accepte d'entrer dans le cours de l'histoire de la philosophie et des doctrines, on doit mentionner une autre modalité de la mauvaise reprise que nous appellerons « la reprise confondante ». C'est celle des auditeurs non doctrinaires, lecteurs ou élèves naïfs, qui écoutent ou lisent une doctrine en réalité neuve, mais sans comprendre sa nouveauté. Cette nouveauté est confondue sincèrement avec une position antérieure : l'auditeur ou le lecteur est de bonne volonté, il est philosophiquement de bonne foi, mais non compréhensif. Il commet une confusion, par méprise ou par malentendu. L'inédit du nouveau sens, de la nouvelle catégorie, disparaît complètement. L'ancienne catégorie, et l'ancien mot qui la dit, reviennent dans le discours à partir d'un contre-sens sur la nouvelle catégorie. Rappelons-nous Kant et le scepticisme que lui attribuèrent ses premiers lecteurs allemands, souvent de bonne foi. Le criticisme kantien a en effet été considéré comme une reprise du scepticisme par plusieurs des premiers lecteurs de Kant.
- 7 3 – La reprise innovante. Cette reprise est bien celle d'une nouveauté produite par le philosophe, à partir d'une nouvelle attitude vécue, mais il ne dispose pas d'un vocabulaire complètement neuf ou ne veut pas transformer le vocabulaire dont il hérite. Il ne dit pas ce nouveau sens dans un langage absolument neuf qui lui serait adéquat, au besoin en créant un nouveau vocabulaire ou un néologisme. Selon E. Weil, c'est ce que Kant ferait en particulier dans la troisième *Critique* avec la « finalité ». Mais on pourrait dire que déjà dans la première *Critique*, le terme de *transcendental* est une reprise innovante, Kant lui donnant un sens neuf par rapport à la tradition scolastique et médiévale.
- 8 Au-delà de la reprise innovante qui innove quant au sens tout en reprenant un vocabulaire ancien pour la dire et qui s'offre ainsi à un nouveau malentendu, il y a la création de la catégorie qui non seulement donne un sens nouveau, élabore de façon nouvelle une nouvelle attitude mais qui trouve des mots, des noms, des phrases, éventuellement une doctrine en partie neuves également. Pourtant, là encore, il y a des

reprises partielles de termes catégoriaux, même si l'effort vers la catégorie nouvelle est celui d'une position neuve, d'une synthèse ou d'une syntaxe catégoriale nouvelle.⁵ Par exemple, dans la première *Critique* Kant le fait à partir du sens de la catégorie de l'*a priori* qui n'a le sens ni de l'idée platonicienne, ni de l'idée innée des cartésiens, mais le sens de ce qui conditionne de façon autonome la possibilité de l'expérience pour la conscience. Selon Weil, « conscience » et « condition » sont ici des catégories centrales. C'est donc la « condition » qui détermine la catégorie de l'*a priori* pour la « conscience ». De même, chez Hegel, la « dialectique » et le « spéculatif » sont bien des reprises d'anciens vocables liés à d'anciennes doctrines, mais la négativité de l'*Aufhebung* est le vocable qui dit la négativité redoublée et c'est bien là, dans la négativité redoublée, qu'est l'invention de la catégorie de l'« Absolu » en un sens proprement hégélien selon Weil.

- 9 La reprise chez Weil a donc toujours un sens régressif ou rétrospectif, soit totalement régressif par une compréhension qui est refusée par la volonté dogmatique, soit totalement régressif encore, par confusion, malentendu, soit enfin progressif-régressif, par une compréhension créatrice, progressive et prospective, et une volonté créatrice de sens neuf. Elle est progressive en ce sens, mais elle ne va pas – en fait, jamais – jusqu'à la possibilité d'un vocabulaire *totalement* neuf, puisque le nouveau terme ne peut s'expliquer que par la reprise d'anciens termes, en de nouvelles relations. C'est qu'on est toujours déjà dans les langages ou les discours déjà formulés. Par exemple encore, dans la troisième *Critique*, Kant parle bien comme les anciens de « l'ordre du monde », d'une téléologie physique et d'une téléologie morale de la nature, d'une fin dernière et d'un but final de la nature. Ces expressions sont celles de la métaphysique ancienne, grecque, et de la métaphysique leibnizienne-wolfienne qui les réélabore. Il s'agit bien, partiellement, de ce que les anciens grecs avaient appelé *cosmos* ou monde finalisé. Selon Weil, Kant opère la reprise du concept de *cosmos* qui avait un sens grec et aristotélicien. Mais son sens kantien est celui d'une catégorie innovante et la reprise est innovante, sans naïveté dogmatique : « Kant retrouve le *cosmos*, mais sans naïveté, *cosmos* pour l'être raisonnable qui agit dans le monde à partir du sens réel, toujours à découvrir, toujours à réaliser, toujours assuré à qui le recherche. Il le retrouve, mais il hésite devant sa découverte ».⁶ En effet, c'est à partir du postulat de l'être de Dieu, de son existence,⁷ dans la théologie morale kantienne que la recherche réfléchissante d'une finalité naturelle est légitimée et cette recherche est remplie par la découverte des fins naturelles, confirmant la réalisabilité des fins dans une nature elle-même finalisée.⁸ Cette reprise est aussi un dépassement du *cosmos* grec, puisque ce nouveau *cosmos* a un sens pour une autonomie morale subjective qu'ignoraient les Grecs et à partir d'un Dieu moral créateur de la nature, dont l'idée a été introduite par (l'attitude de) la religion chrétienne.⁹ Pourquoi Weil nous dit-il que Kant hésite devant sa découverte ? Parce qu'il y a là, selon lui, une « seconde révolution copernicienne » qui peut sembler contredire la première. La première allait du sujet comme condition de possibilité *a priori* de l'expérience à l'expérience de la réalité objective ; la seconde, à l'inverse, va de la réalité de la nature sensée, d'un sens immanent à l'*a posteriori* naturel, vers le sujet pratique et vers ses fins en conditionnant leur possibilité. Le sens n'est plus ici un *a priori* qui conditionne les faits théoriques, le sens est immanent aux faits *a posteriori*. Toutefois, cette découverte du « fait du sens » reste comprise dans la théologie morale de Kant en termes d'« être », puisqu'il prétend fournir une preuve morale de l'« existence » de Dieu qui lui fournit une structure d'accueil, non plus factuelle, mais pratiquement nécessaire à ce « fait du sens ». La théologie morale, dans le langage de l'être ou de l'existence prouvée, est reprise pour

penser la possibilité du fait du sens. Kant ne s'en tient pas au seul fait du sens et du rapport de ce fait du sens à la liberté finie du discours comme le fera Weil : il recule.

- 10 En conclusion, et à travers ces exemples kantien, on voit que la bonne reprise ou la reprise qui est une vraie reprise en tant qu'elle élabore une nouvelle catégorie offerte à la discussion avec les autres, est bien une reprise progressive-régressive.

II. La reprise dialectique hégélienne.

- 11 Rappelons d'abord une évidence, puisque nous venons de parler de progressivité : le progrès d'une catégorie à une nouvelle catégorie par la médiation d'une nouvelle attitude n'est pas chez Weil ce qu'il est chez Hegel. Chez Hegel la totalisation systématique des catégories se fait parce que la catégorie suivante est en vérité contenue en germe dans le sens de la catégorie précédente, sens qu'il s'agit de développer dialectiquement, c'est-à-dire par négation de la négation. Chez Weil, le dépassement ne se fait pas dans la logique immanente au sens catégorial antérieur mais par une libre et nouvelle attitude, en rupture avec l'ancienne. Elle saisit une possibilité qui n'était pas assumée par la catégorie antérieure et son attitude. De sorte que, si l'on prétend que la catégorie est le seul lieu de la compréhension conceptuelle, le passage est « incompréhensible ». Car rien n'oblige à adopter cette nouvelle attitude et à une nouvelle élaboration catégoriale. Seul un acte de liberté, contingent et arbitraire par rapport à la logique du sens catégorial antérieur, peut opérer cette progression. On peut donc s'enfermer dans la catégorie antérieure et procéder aux deux modalités des mauvaises reprises dont nous avons parlé plus haut : la reprise redondante-tautologique (dogmatique ou sceptique) et la reprise malentendue qu'elle va engendrer chez des disciples naïfs mais sincères. Il y a même une attitude possible qui est le refus de toute catégorie, le refus de la raison et le choix de la violence.¹⁰
- 12 La dialectique hégélienne implique des reprises en un autre sens. On trouve ce vocabulaire chez Hegel : « reprendre » (*wiederaufnehmen, zurücknehmen*), la « reprise » (*die Wiederaufnahme, die Zurücknahme*). On peut encore parler, comme chez Weil, de reprises en un sens progressif-régressif, mais il s'agit de reprises dialectiques. L'*Aufhebung* est une telle reprise dialectique ; une position est retrouvée, réaffirmée (régression) à partir de sa négation progressive, qui se nie elle-même et retourne à la position originale, repose circulairement sa présupposition. Le *wiederaufnehmen* est un rétablissement de soi, un *sich wieder stellen*, mais circulaire, comme un « retourner en soi », (un *rückheren in sich*). Hegel parle par exemple du « cercle rétabli de l'être » (*der wiederhergestellte Kreis des Seins*)¹¹ dans la sphère de l'Essence. La position nouvelle, progressive-régressive, est donc une synthèse spéculative de la position immédiate et de sa négation au sein d'une affirmation plus riche qui « relève », « reprend » ou « sursume »¹² dialectiquement la position première, avec sa négation, dans une affirmation supérieure. La position présupposante immédiate est re-posée (re-prise) sur un mode fondant, le « fondement » étant une catégorie de l'essence, donc de la Logique objective. En parlant de l'essence et de ses déterminations, Hegel écrit par exemple : « les différences sont purement et simplement posées, reprises dans l'essence (*die Unterschiede sind schlechthin gesetzt, in das Wesen zurückgenommen*) ».¹³ Il s'agit de la reprise comme *Aufhebung*. *Aufheben* signifie bien nier au sens d'abroger, mais comme cette négation se nie à son tour, l'*Aufhebung* dialectique consiste à réaffirmer et donc à « conserver » (*aufbewahren*). La position originale est dite « bien conservée » (*wohl aufgehoben*) en tant que reprise dans le mouvement de la négation. C'est, pour employer une expression utilisée par nous à propos de Weil, une « bonne reprise ». Jacques Derrida

a proposé le mot français « relève » pour traduire *Aufhebung*, la « relève » est une reprise mais non tautologique, ce qui serait une mauvaise conservation (du type de la reprise redondante, tautologique et dogmatique selon Weil), c'est une reprise qui élève le positif et son négatif dans une positivité synthétique supérieure car plus complexe : il y a là une reprise élevant et relevante, c'est le mouvement de la progression qui motive la régression.

- 13 Or, il nous semble que l'on peut, comme on l'a fait chez Weil, distinguer plusieurs modalités, plus précisément ici deux modalités de la reprise dialectique dans l'histoire de la pensée dialectique et dans l'ontologie dialectique elle-même. Modalités que nous dirons d'un côté reprise dialectique substantielle et, de l'autre côté, reprise dialectique subjective ou plus précisément, réflexive. L'exemple historique le plus important est celui de la reprise du substantialisme historique par Hegel lui-même. Hegel reprend le substantialisme d'Aristote, déjà immanentisé théologiquement par Spinoza (*Deus sive natura*),¹⁴ mais enrichi du subjectivisme kantien : la substance est sujet, elle est auto-réflexion libre. Mais, comme l'écrit Bernard Bourgeois, « la modification qui affectera alors le contenu et la forme de la spéculation hégélienne ne conduira aucunement l'intégration de la totalité objective à la totalité subjective à une retombée dans un quelconque subjectivisme (...). *Subsistera toujours le primat de l'objectif ou du substantiel sur le subjectif* ». ¹⁵ L'absolu ou le sens est bien synthèse de l'être substantiel et du soi subjectif mais à dominante ou prévalence substantielle. Le hégélianisme n'est donc pas un subjectivisme substantiel mais bien un substantialisme subjectif. Cette reprise de l'être, dans la totalité relevante de l'être et du soi au sein du Concept, est aussi bien non seulement une reprise historique mais une reprise ontologique. Dans la science de la Logique, en effet, l'être est repris ou reposé au sein du savoir de soi du concept ou de l'Idée absolue. L'être n'est plus présupposé mais reposé comme fondé dans l'unité de l'Idée. Toutefois, l'idée étant fondement de la synthèse de l'être et du soi et la catégorie de *fondement* relevant de la logique objective ou substantielle,¹⁶ c'est bien encore une relation objective qui détient le primat dans la position de la totalité. C'est en tant que substance que la totalité se réfléchit subjectivement en soi. L'agir réflexif de la conception de soi, analogue à la « vie », est véritablement progressive-régressive, puisqu'elle progresse en régressant vers son fondement, l'unité qui la rend possible ou le concept subjectif se pensant lui-même comme objet, l'Idée du sujet-objet, puis l'Idée absolue, c'est-à-dire les deux dernières déterminations de la progression (avec « La méthode ») de l'ultime Logique du Concept. La structure de la reprise logique est ainsi parfaitement conforme à la structure de la reprise historique.

III. La reprise dialectique réflexive.

- 14 La réascendance de la métaphysique que nous proposons avec la dialectique réflexive illustre une *seconde modalité* de la reprise dialectique, que nous nommerons reprise dialectique réflexive. La *dialectique réflexive* (DR)¹⁷ est une reprise dialectique progressive-régressive du criticisme kantien, de la position pensée d'un Entendement intuitif divin, limitant critiquement le savoir humain et donnant être et sens à la subjectivité finie. Mais, chez Kant déjà, le soi pensant fini se nie comme pensant une simple théologie négative. La réflexion subjective pose, positivement, une théologie symbolique (analogique) de nature morale, reposant, non sur un « anthropomorphisme dogmatique », mais sur un « anthropomorphisme symbolique »,¹⁸ anthropomorphisme que

la première *Critique* qualifiait de « plus subtil ».¹⁹ On peut dire que Kant opère la reprise de la position de « l'analogie de l'être » mais non plus subordonnée à une ontologie de la substance divine comme chez Aristote et Saint Thomas. Emile Lask a été le premier à souligner clairement cette reprise kantienne de la thématique de l'analogie de l'être, en écrivant : « c'est ainsi que chez Kant également fait retour le concept d'analogie qui, depuis Plotin, est déterminant pour la relation des formes catégoriales qui correspondent aux deux mondes »,²⁰ le monde purement intelligible des *noomena* et le monde sensible des *phainomena*. E. Weil le suit sur ce point en écrivant : « Kant se sert sans hésitation du concept d'analogie, fidèle en cela à la tradition métaphysico-théologique ».²¹ Reprise innovante, dirons-nous en suivant Emil Lask, mais faite à travers un vocabulaire traditionnel transmis notamment par Baumgarten (voir en particulier *Métaphysica*, § 826).

- 15 Mais cette reprise du motif de l'analogie, ou connaissance indirecte, est subordonnée à la donation de sens subjective qu'opère la réflexion transcendante et morale dans sa position d'une théologie, non pas de la substance divine infinie, mais du sujet réflexif infini : Dieu entendement intuitif ou archétype n'est pas pensé avec un primat de la catégorie de substance ou d'être en-soi, comme substance, mais comme sujet. Comme l'écrit E. Weil en interprétant Kant dans ses *Problèmes kantien*s, l'homme, comme être et sujet fini, ne peut se comprendre que par l'idée de l'infini, par l'idée théorique de l'inconditionné, puis par l'Idée moralement pratique de subjectivité infinie, infiniment bonne. L'homme ne sait rien théoriquement de cet être infini et ne peut rien en dire de science, contrairement à ce que prétendra Hegel. Mais comme il se comprend dans son infinité finie à partir d'une infinité pure ou absolue qui est Dieu, il a le droit de transférer à Dieu, analogiquement, « en ses qualités intérieures et dans ses facultés actives »,²² ses facultés théoriques, pratiques et imaginatives, qui sont les dimensions de son « infinité » humaine. Ce Dieu est donc pensé *par analogie symbolique avec le sujet fini* comme un sujet moral, un Dieu créateur moral, intelligent et volontaire, de l'univers.²³ Pour dépasser l'inconnaissance, c'est-à-dire le non-savoir de la théologie négative, Kant propose de le penser au moyen d'un symbolisme analogique de caractère « anthropomorphe » : il s'agit de penser le rapport de Dieu à soi et au monde par analogie avec notre entendement, avec notre volonté et avec notre imagination productrice.²⁴ Toutefois, cela n'est nécessaire que du point de vue moralement pratique, car l'Idée de Dieu est la condition ultime de la réalisabilité de nos fins morales dans la nature, factuelle et sensée, réalisabilité à laquelle nous devons croire puisqu'il s'agit d'un devoir moral. Un ordre naturel (le « fait du sens » (Weil)) doit donc répondre et correspondre à cet ordre moral qu'est l'impératif catégorique et il n'est concevable qu'à partir d'un entendement et d'une volonté infinis harmonisant nature et liberté : « le principe de la relation du monde à une cause suprême, écrit Kant, ... dirige l'attention sur les fins de la nature et suscite l'examen du grand art incompréhensible, caché sous les formes de celles-ci, afin de donner occasionnellement, grâce aux fins naturelles, une confirmation aux Idées fournies par la raison pratique ».²⁵

- 16 Dans notre *Dialectique réflexive* la position kantienne d'une théologie pensante, non connaissante de l'absolu, dont le contenu est aussi celui d'un entendement intuitif et archétype, est reprise, mais l'analogie de l'être fonctionne à partir de la logique dialectique hégélienne à laquelle nous donnons le statut d'une connaissance de soi de la raison humaine finie, analogique de la connaissance divine. Car nous pensons qu'une théologie morale semble nécessaire *seulement* si l'on présuppose un dualisme non dialectique entre liberté et nature comme c'est le cas chez Kant;²⁶ or, dans la DR, la liberté

morale pense réflexivement dans la nature en évolution une liberté qui est une autonomie naturelle dont la liberté humaine émerge au terme de l'évolution de cette nature. Il y a une temporalité d'évolution interne à la nature en totalité. Elle n'est déterminable ni par le concept kantien ni par le concept hégélien de temps naturel. L'évolution de la nature en totalité n'est pensée ni par Kant ni même par Hegel sur le mode d'un devenir et d'une totalisation processuels de soi que nous pensons par analogie avec notre liberté (première analogie), avant de penser l'entendement divin par analogie avec notre raison logique dialectique (en une seconde et ultime analogie). Cette continuité évolutive et cette rupture historique relative, non dualiste, entre liberté humaine et nature, cette émergence dialectique de l'autonomie humaine à partir d'une autonomie qui est déjà jugée par un jugement de réflexion analogique comme présente sur un mode restreint dans la nature, est ce qui permet l'abandon du dualisme kantien, effectué par la DR. Selon E. Weil, Kant serait sur le point dans la CFJ de dépasser lui-même son dualisme et de penser la possibilité de la liberté à partir de la réalité de la nature déjà structurée, donc pourvue d'une certaine liberté d'autonomie, elle aussi, elle d'abord. Mais nous pensons que la téléologie est motivante et confirmante pour une théologie morale qui maintient chez Kant le *dualisme* liberté-nature. Nous avons cité les textes incontournables où Kant s'appuie sur cette unité théologique de la nature et de la liberté, dont l'unité n'est nécessaire que parce que, pour notre réflexion morale, le *dualisme demeure*. C'est ce dualisme de la liberté et de la nature que la DR s'efforce de dépasser en immanence par un jugement de réflexion sur l'autonomie progressive de la nature dans son évolution.

- 17 Dans la DR, l'Idée cosmologique d'une genèse de la liberté humaine à partir d'une dialectique de la nature posée par le jugement réfléchissant, est fort proche de la réinterprétation du cosmos incluant déjà une certaine forme de liberté que Kant, pense Weil, a été *sur le point* d'affirmer, mais en reculant devant les conséquences pour le système critique. Mais elle aurait pour conséquence, si Kant l'avait maintenue en renonçant au dualisme des deux premières Critiques, qu'une *théologie morale pour harmoniser les côtés du dualisme ne serait absolument plus nécessaire*. Cela pourrait bien être un autre aspect du « recul » de Kant devant sa découverte. C'est bien cette théologie morale qui ne nous apparaît plus nécessaire dans la DR. Par contre, une théologie théorique réflexive y est nécessaire pour donner un sens au système de la nature-liberté et en quelque sorte de la nature libérée. C'est que le Tout du fini, donc le cosmos lui-même, ne se donne pas son sens par lui-même, n'étant pas substantiellement autosuffisant.²⁷ Son sens plein, sans « défaut » de sens, est seulement pensable dans un infini transcendant, perfection téléologique infinie fondant la compréhension de toute téléologie finie. C'est ce que refuse Weil, à tort, nous semble-t-il. Car on ne peut se satisfaire, comme il le fait, de la facticité de ce « Tout de la réalité » qu'il invoque, facticité sentée en immanence, pensée comme une sorte d'Idée transcendantale cosmologique, sans remonter plus haut dans la recherche des conditions de possibilité de son sens. Il est alors nécessaire d'approfondir encore la structure sentée de la finitude, de ce *déficit* ou de cette *défection* ontologique qui affecte toute réalité finie au sein de cette finitude qui a en soi, l'in-finité de son auto-dépassement en liberté d'autonomie. Ce fini-infini est négation de la négation qu'il est, dans la mesure justement où il tend librement vers un sens total sans reste et vers son expression. C'est là une troisième Idée, si l'on considère la première Idée comme l'Idée de la liberté transcendantale rendant possible l'action du soi humain, son discours et sa réflexion sur la nature et la seconde Idée, l'Idée cosmologique du tout mondain sensé en immanence. C'est la troisième Idée, l'Idée

théologique d'infini en acte qui donne donc son sens ultime à cette Idée d'un cosmos ou d'une nature sensée, mais encore finie dans son infinité même. Il s'agit bien d'une théologie spéculative et réflexive, quoique non dogmatique, alors que Weil estime que toute construction métaphysique est dogmatique, à tort également nous semble-t-il.²⁸ Le symbolisme analogique proposé par la DR est celui de la logique dialectique, qui n'a d'autre sens que d'être la connaissance de soi²⁹ de la raison finie, mais une connaissance subjective et finie qui est le seul analogon accessible pour penser cet Entendement intuitif infini auquel nous remontons dans notre réflexion sur le sens théologique de l'Idée cosmologique. Nous le faisons pour seulement penser cohéremment le rapport de Dieu, sens infini en acte, à soi et au monde avec son sens infini-fini, nature et histoire. Nous « pensons » Dieu par analogie avec notre « connaissance de nous-mêmes ».

- 18 A la différence de ce que propose Weil, cette théologie analogique permet de comprendre constructivement le rapport de Dieu avec soi et avec le monde fini envisagé comme aliénation dialectique de son infinité. Il nous semble évident, comme Gilbert Kirscher nous l'a fait remarquer, que Weil refuserait cette construction dialectique réflexive de la finitude. Dans la DR le sujet divin infini ne s'inscrit plus dans une théologie morale, mais dans une théologie spéculative, bien que critique (négative par rapport au savoir théologico-dogmatique hégélien) et réflexive (puisque sa méthode est celle du conditionnement transcendantal dialectisé positivement). Au lieu que ce soit les facultés humaines infinies-finies *pratiques* (entendement « technique » et volonté « morale ») qui servent d'instruments analogiques pour une théologie morale, comme chez Kant, c'est la logique dialectique hégélienne qui, après qu'elle ait retrouvé un statut de connaissance *a priori* du soi de la seule raison humaine, est reprise avec une fonction analogique, celle de *penser* – non plus de *connaître* – cette fois par analogie le rapport de l'entendement infini avec lui-même et avec le monde.
- 19 Cette reprise suppose aussi la critique du sens dogmatique de la logique hégélienne, son sens de savoir absolu de l'infini par le fini ou de l'infini se sachant absolument lui-même dans l'esprit fini. Une critique kantienne du dogmatisme hégélien permet de redonner à la logique dialectique hégélienne un autre statut, celui d'une autoréflexion pure, de la réflexion la plus élevée de la raison finie sur elle-même. *C'est par le plus haut de notre esprit en sa dimension d'infinité que nous devons penser par analogie ce qui est plus haut que notre esprit, l'esprit purement infini.* C'est cette construction des hauteurs de notre esprit, la logique, qui servira de médiation analogique entre la pensée de l'entendement infini et la finitude de notre esprit dans le monde.
- 20 Notre « reprise » est bien dialectique, progressive-régressive, mais c'est une dialectique de la réflexion subjective. La régression du monde progressif vers son fondement, implique la reprise de la logique dialectique. De même qu'il nous semble falloir critiquer le dogmatisme hégélien de la logique en partant de Kant, il nous semble falloir « critiquer » le criticisme kantien en partant de Fichte, de Hegel et de Weil. En effet, Kant n'a pas explicité le statut de la réflexion transcendantale du philosophe comme d'un acte de sa liberté (c'est Fichte qui l'a fait) : mais il faut aussi dialectiser avec Hegel la réflexion transcendantale, comme une liberté finie auto-réfléchissante qui finit par se nier et se dépasser dans la position d'une subjectivité infinie (c'était le Dieu moral chez Kant, c'est le Dieu spéculatif dans la DR, Dieu qui, se pensant lui-même, engendre par là le monde). La réflexion finie, d'abord positive en ce qu'elle pose des conditions transcendantales de possibilité du sens de l'expérience de la pratique éthique et de la nature évolutive, se nie comme simple réflexion transcendantale phénoménologique, pour poser sa condition

métaphysique de pensabilité dans la subjectivité infinie (divine) qui donne sens à la totalité des conditions transcendantales elles-mêmes. Or les conditions transcendantales éthiques sont ici subordonnées aux conditions transcendantales cosmologiques, le cosmos comme évolution première de la liberté, puis aux conditions théologiques de nature spéculative. La finitude pose l'infini qui lui donne son sens et par le moyen duquel elle se comprend totalement.

- 21 Mais elle nie à nouveau cette négation d'une théologie simplement négative pour reposer son affirmation d'elle-même comme logique dialectique de la réflexion. Elle revient de l'infini à elle-même et à sa finitude pour élaborer la logique dialectique en lui faisant jouer cette fois le rôle « anthropomorphique subtil » d'un *analogon* théo-logique de l'infini. Il s'agit bien d'une « reprise » de la catégorie de la finitude, à partir de l'infini négatif, et cette reprise a bien, comme chez Hegel, le statut progressif-régressif d'une reprise « dialectique ». En se reprenant comme logicien fini pour analogiser l'infini, le philosophe peut alors revenir de l'infini à la finitude mondaine en général, puis à la finitude intra-mondaine de la nature et de sa propre réflexion spirituelle en particulier, en fermant le cercle de la réflexion. C'est la subjectivité finie qui opère la médiation, dans cette dialectique descendante, entre l'infini et sa propre finitude intramondaine, fondée analogiquement, non dogmatiquement, dans le mouvement du concept logique. La finitude est bien *aufgehoben*, reprise et sursumée, mais toutefois non scientifiquement déduite comme chez Hegel, puisque le savoir logique de soi, reste une médiation analogique dont la fonction est seulement transcendantale.

Conclusion

- 22 Nous voudrions, en conclusion, revenir sur les reprises au sens de Weil dont nous étions partis. Il est vrai que l'on peut interpréter aussi bien la dialectique substantielle de Hegel que notre *dialectique réflexive* à partir des concepts de reprise au sens de Weil. Concernant Hegel, Weil l'a fait lui-même dans la *Logique de la philosophie* (voir la catégorie du discours de l'Absolu, « science, écrit Weil, dans laquelle l'Être devient pour lui ce qu'il est dans sa réalité : esprit »).³⁰ Toute altérité particulière est reprise et relevée dans le discours de la négativité qui structure le Tout de l'Être-concept. Hegel insiste bien comme Weil sur l'acte libre qu'est la décision de philosopher et de se comprendre au moyen des catégories, mais il n'en reste pas là, puisque la phénoménologie de la conscience, puis de l'Esprit, mène au savoir absolu et que, du point de vue de l'absolu logique, la liberté est déduite, de même que la nature, comme un moment de contingence subjective absolument nécessaire dans l'absolu. La nécessité absolue de l'Idée substantielle-subjective se reprend et reprend en elle la liberté. La liberté, initialement et apparemment extérieure à la catégorie, est reprise, avec son attitude, au sein de la catégorie de l'absolu.³¹ En d'autres termes, la reprise au sens weilien n'a pas de sens pour la reprise au sens dialectique de l'Absolu hégélien. La catégorie de l'Absolu opère la reprise de soi à travers la déprise provisoire de soi de la liberté qui va se comprendre comme un moment nécessaire de la substance-sujet infinie. La subjectivité finie et libre est donc le moment de la déprise de soi de la substance-sujet qui va effectuer la reprise de soi dans la substance-sujet comme savoir du système. La question de savoir si la reprise du système en face de toute nouvelle catégorie après celle de l'absolu ne serait pas pour Hegel une mauvaise reprise, tautologique et redondante, est donc résolue par Weil.³² Concernant la *Dialectique réflexive*, elle reprend, au sens weilien de la reprise, la catégorie de

la « conscience », puis de l'« action » (ce que nous nommons « le cogito pratique » au début de notre entreprise) et de « Dieu » comme condition inconditionnée pour la conscience, mais Dieu est pensé par une reprise de l'« absolu » logique hégélien (Hegel ou la catégorie de l'absolu transcendantalisé en quelque sorte, puisque Dieu et la dialectique du sujet logique sont devenus des conditions transcendantales). Mais nos reprises prétendent être « innovantes », car la synthèse réflexive et analogique de l'absolu logique et de la subjectivité transcendantale, est bien nouvelle, tant par rapport à Kant que par rapport à Hegel. Déjà Weil écrivait de la « conscience » : « la tentative de comprendre l'homme à l'aide de la reprise de Dieu, médiatisée par celle de la condition, produit ainsi la philosophie au sens moderne ». ³³ C'est bien une modalité de la philosophie au sens moderne qu'essaie d'élaborer la dialectique réflexive. Gilbert Kirschner a exactement caractérisé cette reprise en termes weilliens en parlant de notre livre. Je lui laisse ici le dernier mot : « elle (la DR) prend le point de vue de la catégorie de la conscience (avec reprise de l'absolu), pour développer le discours de la vérité de tout sens ». ³⁴

NOTES

1. E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2000, p. 98.
2. *Ibid.*, p. 284, note 1.
3. *Ibid.*, p.169, paragraphe 4.
4. *Ibid.*, p.170.
5. Cf. Gilbert Kirschner, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Villeneuve d'Asq, PUL, 1992, Ch. I, 9, Le concept de reprise, p. 46-48.
6. E. Weil, *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1963, p.107.
7. Nous reviendrons plus bas sur l'exigence formulée par E. Weil du « passage d'une philosophie de l'être à une philosophie du sens » qui fut impossible quoiqu'exigé chez Kant, (*Problèmes kantien*s, seconde édition augmentée, Paris, Vrin, 1970, p. 105). Car l'exigence de Dieu posé comme sens, mais non comme existence pour une connaissance pratique ou postulat, est précisément ce que tente de réaliser notre *Dialectique réflexive*, sans renoncer à une métaphysique critique et théorique du sens, renoncement que Weil estimait nécessaire. Mais on ne peut, selon nous, s'en tenir comme Weil à l'unité cosmologique ou totalité articulée du fait et du sens (l'Idée cosmologique) : il faut aller jusqu'à l'Idée théologique du sens.
8. Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, § 88, p. 262 : « nous devons admettre quelque chose (etwas) qui contienne le fondement de la possibilité et de la réalité pratique, c'est-à-dire du caractère réalisable d'un but moral nécessaire ». (souligné par Kant).
9. Rappelons que selon Kant la morale de la raison pratique est celle qui, conceptuellement, correspond en termes weilliens à « l'attitude » éthique de la religion chrétienne.
10. Attitude, si l'on ose dire, « anti-philosophique » par excellence, comme Weil le note (*Logique de la philosophie*, o.c., p. 360).
11. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, L'essence comme réflexion, trad. Jarczyk-Labarrière, Paris, Aubier, 1976, p. 138.
12. « Sursomption » a été forgé par le philosophe québécois Yvon Gauthier par opposition à « sub somption » chez Kant.

13. *Wissenschaft der Logik*, II, o.c., L'essence comme réflexion, trad. Jarczick-Labarrière, Aubier, p. 32.
14. B. Spinoza, *Ethique*, IV, Proposition 4.
15. B. Bourgeois, *Etudes hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, p.68, souligné par nous.
16. La substance étant, comme on le sait, la dernière et ainsi la plus « vraie » catégorie de l'Essence en tant que relation absolue d'action réciproque, *Wissenschaft der Logik*, II, o.c., p. 268-296.
17. Abréviation pour le titre de notre ouvrage, *La dialectique réflexive, I. Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2006. Voir aussi *La dialectique réflexive, II. Être, soi, sens. Les antécédences herméneutiques de la dialectique réflexive*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2008 et *La dialectique réflexive, III. Analogie de l'être et attribution du sens*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2013.
18. E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1957, § 57, p. 146.
19. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Appendice à la Dialectique transcendantale, trad. A. Renaut, Paris, Aubier, 1997, p. 593.
20. E. Lask, *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*, 1910, Paris, Vrin, p.255-256.
21. E. Weil, *Problèmes kantien*s, o.c., p.48.
22. *Ibid.*, p. 47.
23. Sur le concept d'analogie, cf. *Critique de la faculté de Juger* (en abrégé CFJ), § 90, éd. cit., p. 268. Cf. § 91 et Remarque générale sur la téléologie : « alors une connaissance de Dieu et de son existence (théologie) est possible grâce aux attributs et aux déterminations de sa causalité conçues en lui par simple analogie ; et au point de vue pratique, mais uniquement par rapport à ce point de vue (en tant que moral), elle possède toute la réalité voulue », p. 285.
24. E. Weil l'a aussi noté : « Il pense Dieu, mais il pense ainsi l'inconnaissable, ce dont la manière d'être et le mode d'action ne sont conçus qu'analogiquement et par la raison pratique, non connus à l'aide de concepts adéquats à leur objet et par la raison théorique », *Problèmes kantien*s, o.c., p. 100-101.
25. E. Kant, *CFJ*, § 86, De la théologie morale, Paris, Vrin, p.252.
26. On rappellera que Weil, comme l'avait fait Cassirer, défend l'interprétation dualiste de Kant, contre son affaiblissement par la lecture heideggerienne. Il en résulte que la théologie morale fonde l'unité systématique qu'élabore la téléologie naturelle. Celle-ci explore le monde comme un système éthico-téléologique en tant que création divine.
27. A moins de « reprendre » une forme de spinozisme dont on ne peut créditer les développements de Weil sur l'uni-totalité, l'unité fait-sens.
28. Sur ce refus de Weil, voir par exemple l'étude de Gilbert Kirscher, « Weil et Heidegger lecteurs de Kant », in *Eric Weil ou la raison de la philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 276-277. Selon notre démarche reconstructive, reconstruire l'engendrement idéal de la réalité à partir de l'Idée dialectique du sens infini n'est pas être nécessairement un métaphysicien « dogmatique », mais satisfaire pleinement le besoin d'un sens ultime, sinon d'une connaissance, « besoin naturel de la raison » (Kant) en son droit légitime de raison théorique finie et en son exigence réflexive de penser jusqu'au bout les conditions transcendantales de possibilité de son expérience de soi et de la nature.
29. Nous disons bien « connaissance de soi » et « science » de la pensée (Hegel), puisque pensée du sens et intuition catégoriale y sont unies, et qu'une connaissance effective – non pas une simple pensée – a pour critère selon Kant la correspondance d'une intuition, ici catégoriale, avec la pensée. Sur l'effectivité d'une intuition du sens catégorial dans la Logique hégélienne, nous renvoyons à *Analogie de l'être et attribution du sens*, II, 4, De l'agir ontologique à l'agir attributif : la proposition dialectique, Présence de l'intuition dans la proposition spéculative. Les textes de Hegel, 2013, éd. cit., p.141-152.

30. E. Weil, *Logique de la philosophie*, o.c., p. 339.

31. L'« attitude » de l'homme Hegel aussi est reprise, puisque l'esprit du temps et la langue allemande en lesquels Hegel s'exprime sont reconsidérés comme des moments historiques de « l'Esprit objectif ».

32. Ces attitudes et leurs catégories post-hégéliennes existent, on le sait, dans la *Logique de la philosophie* : l'œuvre, le fini, l'action, le sens, la sagesse. De même que la reprise redondante est mauvaise en ce que la volonté se refuse à penser autrement la catégorie qu'elle comprend, de même, l'œuvre repose sur la compréhension de l'absolu et son refus, pour seulement « agir » autrement. La déprise absolue de la catégorie (la violence de l'œuvre) répond ainsi à la reprise absolue par la catégorie (la vérité dogmatique).

33. E. Weil, *Logique de la philosophie*, o.c., X, p. 260. Il y a eu la reprise répétitive d'Alexandre Kojève, par exemple. Il y a eu aussi la reprise marxienne de la catégorie de la science matérialiste dialectisée, renversant l'Absolu en Idée, en faveur de l'Absolu en matière.

34. G. Kirscher, « Une pensée critique ? Dialectique réflexive et Logique de la philosophie » in *Herméneutique et dialectique*, P. Billouet (dir.), Préface de J-M.Lardic, Paris, L'Harmattan, 2012, p.128.

ABSTRACTS

Na primeira parte deste artigo, procura-se distinguir três modalidades do conceito de “retomada” na *Lógica da Filosofia* de Eric Weil: a retomada “redundante”, a retomada que “con funde”, e a retomada “inovadora”, dando exemplos de cada uma. Na segunda parte, o autor mostra como a dialética especulativa hegeliana contém em si mesma processos de “retomadas” específicas, ao compará-los com as modalidades weilianas da retomada. Finalmente, a terceira parte dedica-se a determinar em que sentido a “dialética reflexiva” que está presente nas próprias investigações metafísicas do autor do artigo também implica processos de retomada, à vez aparentados e distintos das retomadas hegelianas e weilianas. Na conclusão, procede-se a um confronto sintético dessas três posições em regime de reciprocidade.

Cette étude entreprend dans une première partie l'essai de distinguer trois modalités du concept de « reprise » dans la *Logique de la philosophie* d'Eric Weil : la reprise « redondante », la reprise « confondante », et la reprise « innovante », en en donnant des exemples. Dans la seconde partie, l'auteur montre en quel sens la dialectique spéculative hégélienne comporte elle-même des processus de « reprises » spécifiques, en les comparant aux modalités weiliennes de la reprise. Enfin, la troisième partie s'attache à déterminer en quel sens la « dialectique réflexive » mise en œuvre dans les propres recherches métaphysiques de l'auteur implique également des processus de « reprise », parents mais distincts des reprises au sens de Weil et de Hegel. La conclusion s'efforce de procéder de façon résumée à une confrontation en réciprocité de ces trois positions de la pensée.

INDEX

Mots-clés: Logique de la philosophie, reprise, Hegel, dialectique réflexive

Palavras-chave: Lógica da Filosofia, retomada, dialética reflexiva

AUTHOR

ANDRÉ STANGUENNEC

Université de Nantes

Est professeur émérite de l'Université de Nantes. Ses travaux portent sur Kant, Hegel, l'idéalisme allemand, l'herméneutique contemporaine, ainsi que sur la constitution contemporaine de la pensée métaphysique et dialectique. Outre *Hegel critique de Kant* (Paris, PUF, 1985), *Hegel. Une philosophie de la raison vivante* (Paris, Vrin, 1996) et *La philosophie romantique allemande* (Paris, Vrin, 2011), il a notamment publié un essai d'ontologie fondamentale du soi, *La dialectique réflexive*, en trois volumes (2006, 2008, 2013, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion). Il a obtenu le Prix Cardinal Mercier 2011 (Université catholique de Louvain) pour ses travaux de métaphysique.

André Stanguennec é professor emérito da Universidade de Nantes. As suas publicações incidem sobre Kant, Hegel, o idealismo alemão, a hermenêutica contemporânea, bem como sobre a constituição contemporânea do pensamento metafísico e dialético. Para além de *Hegel critique de Kant* (Paris, PUF, 1985), *Hegel. Une philosophie de la raison vivante* (Paris, Vrin, 1996) e *La philosophie romantique allemande* (Paris, Vrin, 2011), há a referir a publicação de um ensaio de ontologia fundamental do si, *La dialectique réflexive*, em três volumes (2006, 2008, 2013, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion). Obteve o prémio Cardinal Mercier 2011 (Universidade Católica de Lovaina) pelos seus trabalhos de Metafísica.