Zeitschrift: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft = Annuaire de la Société Suisse de Philosophie

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 2 (1942)

Artikel: A propos du Cogito de Descartes

Autor: Reymond, Arnold

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883877

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

A propos du Cogito de Descartes.

Par Arnold Reymond.

Dans la belle étude qu'il a consacrée au *cogito* cartésien dans la phénoménologie de Husserl[1]) Henri L. Miéville a examiné avec beaucoup de soin l'interprétation que j'ai tenté de donner du *cogito, ergo sum,* comme étant la conclusion d'un syllogisme hypothétique. Il rejette cette interprétation en déclarant que Descartes lui-même s'est refusé à voir dans le « je pense, donc je suis » une forme syllogistique. Je voudrais brievement revenir sur cette question en rappelant tout d'abord quelques traits essentiels de la pensée cartésienne sur l'innéisme et la nature de l'idée, et sur la distinction, en ce qui concerne les choses finies, entre les essences et les existences[2]).

A la question que pose le jeune Burman sur la légitimité de distinguer entre essence et existence Descartes répond: nous avons raison de les séparer dans notre pensée, parce que nous pouvons concevoir l'essence sans l'existence actuelle, comme une rose en hiver; pourtant on ne peut les séparer réellement, car l'essence n'a pas été avant l'existence, l'existence n'étant rien autre que l'essence existante (AT, t. V p. 164).

Les idées ont ainsi une réalité objective, qui est l'être de la chose représentée[3]). Mais l'expérience nous montre que plusieurs de nos idées (celle de chimère, par exemple) n'ont pas de réalité objective. En fait si essence et existence, crées toutes deux en même temps par Dieu, ne si disjoignent pas dans la réalité, le doute nous oblige à les séparer dans notre pensée. Nos idées toutefois ne sont pas toutes sur le même pied; les unes sont innées, les autres sont ad-

---

[1]) Annuaire de la Soc. suisse de philosophie; I, pp 1—19.

[2]) Les citations de Descartes sont toutes empruntées à la grande édition de Ch. Adam et P. Tannery, désignée par AT. La plupart de ces citations sont tirées du tome IX (Méditations et Principes) et du tome V, pp 144—179 renfermant l'entretien capital que, deux ans avant sa mort, Descartes eut avec le jeune Burman (édité à part par Ch. Adam, Boivin 1937, Paris).

[3]) E. Bréhier, *Histoire de la philosophie,* t. II. p. 74.

ventices ou encore factices. Les idées innées et leurs relations intrinsèques dirigent dès le début l'activité de notre pensée sous forme *implicite;* elles *s'explicitent* progressivement en notions simples et irréductibles (par exemple, pour penser il faut être) et, s'il en est ainsi, c'est que les idées innées et leurs liaisons internes se rapportent à des données immuables. Toutefois, si au sein du doute radical ces liaisons ne sauraient se dissoudre, la question subsiste de savoir si en fait elles sont réalisées dans un existant[4]). De là le *cogito, ergo sum.*

Au sujet de ce dernier H.-L. Miéville dit que « dans un texte aussi explicite qu'on peut le désirer »[5]) Descartes répondant à ses critiques a très nettement repoussé l'interprétation syllogistique du *cogito*, parce qu'elle renfermerait un cercle vicieux. Et cependant dans son entretien avec Burman, Descartes déclare expressément: la majeure (tout ce qui pense existe) est toujours présupposée implicitement, mais je ne sais pas toujours, expressément et explicitement qu'elle précède, et je connais ma conclusion avant, car je ne fais attention qu'à ce que j'expérimente (je pense, donc je suis) et non de même sorte à cette notion générale (tout ce qui pense est). Il ne faut pas séparer ces propositions universelles des cas particuliers, nous les considérons dans ceux-ci (AT, t. V p. 147). Du reste la fin du passage cité par M. Miéville exprime la même pensée: « Mais au contraire elle (c'est à dire la majeure) lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même, qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe » (AT, t. IX pp. 110—111).

La légitimité de douter de mon existence réside dans le fait que mon corps fait partie de moi-même; dès lors, si je doute, non de l'essence ou de l'idée du corps, mais de l'existence de mon corps, pourquoi ne pas douter, non pas de l'idée de mon moi que j'ai dans ma pensée, mais de son existence? Le *cogito* réfute victorieusement ce doute radical, en prenant pour objet l'activité même de ma pensée qui cherche et qui doute.

Si l'on se refuse à toute interprétation syllogistique du *cogito, ergo sum*, peut-on allors donner à *ergo* le sens d'une implication, ou d'une double affirmation, ou encore le faire disparaître en disant:

---

[4]) Les notions simples « d'elles-mêmes ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe ». Les *Principes* I, 10 (AT, t. IX p 29).

[5]) *Article cité* p. 13, note 4.

ergo sum cogitans? Mais ces diverses formules ne répondent pas au mouvement de l'argumentation cartésienne.

En effet le « je pense, donc je suis » suppose au préalable « je doute, donc je pense », par conséquent une double implication, c'est à dire une suite d'intuitions. Si l'on propose la double affirmation « je pense et je suis », quel sens alors donner à « et »? Si cette conjonction désigne une multiplication logique, les deux propositions simples sont alors vraies ou fausses en même temps, ce qui n'est pas légitime, car on peut concevoir un être qui existe sans penser, tandis que l'inverse est impossible. Si « et » marque l'addition logique, il a alors le sens alternatif (et non disjonctif) de « ou » et l'ou peut dire indifféremment « je pense ou je suis; je souis ou je pense », l'une au moins des deux propositions qui composent chaque alternative devant être vraie, mais les deux pouvant être vraies en même temps. Seulement le lieu de nécessité (pour penser *il faut* être) est supprimé. Quant à l'expression « je suis pensant » elle ne répond pas plus que « je pense et je suis » au problème posé par Descartes (est-ce que j'existe réellement?), mais à la question suivante: mon existence étant admise, que suis-je en train de faire? Ou encore: moi qui existe, de quel attribut suis-je doué?

*

Reste le genre de certitude impliqué dans le *cogito* et le cercle vicieux reproché à Descartes: les choses conçues clairement et distinctement sont vraies, parce que Dieu existe, et d'autre part nous sommes assurés Dieu existe, parce que nous concevons cela fort clairement et fort distinctement (AT, t. IX p. 189).

Remarquons d'emblée que le *cogito* n'est pas une première application de la règle de la méthode (clarté et distinction de l'idée); c'est lui au contraire qui la fonde. C'est pourquoi toutes les idées et liaisons intrinsèques d'idées qui se manifestent à mon esprit *attentif* avec la même clarté et distinction sont au bénéfice de la même certitude (en particulier les axiomes prouvant l'existence de Dieu). C'est uniquement lorsque, au cours de longues démonstrations déductives, *nous nous souvenons* seulement de les avoir perçues clairement et distinctement que le doute peut survenir à leur sujet

(AT, t. IX p. 55[6]) et p. 115). Il faut distinguer entre les axiomes et la science (AT, t. IX p. 110). L'athée lui-même possède la certitude propre aux axiomes et au *cogito* (AT, t. IX p. 111) et s'il ne la possède pas quant à l'existence de Dieu, c'est parce qu'il est victime de préjugés provenant des sens et de l'imagination, etc. et qu'il est incapable sur ce point de vraie clarté et distinction (AT, t. IX p. 109)[7]).

La certitude du *cogito*, il est vrai, peut être hyperboliquement mise en doute (hypothèse du malin génie, du Dieu trompeur); mais c'est là un doute extravagant (Principes I, 7; tome IX). Personne en effet ne peut concevoir comment un être pensant, s'il n'existait pas, pourrait être perpétuellement trompé, puisque la tromperie s'exercerait alors sur un néant d'être.

Mais si Dieu ne peut me tromper sur ce point que j'existe, sitôt et pour autant que je pense, il pourrait me tromper en profitant de mes moments d'inattention et des défaillances de ma mémoire, me faire souvenir que j'avais perçu clairement et distinctement un rapport d'idées, alors qu'en réalité ce n'était pas le cas. Pour enlever ce doute et montrer définitivement la vanité de tout doute extravagant, il faut prouver l'existence de l'être nécessaire parfait et infini, auteur des essences et des existences concernant les êtres finis[8]).

Cette preuve peut se résumer dans le syllogisme hypothétique que voici: si quoi qu'étant fini et imparfait (puisque je doute), j'ai en moi l'idée du parfait, Dieu existe, or en fait j'ai en moi l'idée du parfait, donc Dieu existe. En effet je me sais imparfait, uniquement par comparaison avec l'idée innée du parfait, implicite ou explicite

---

[6]) « Je me ressouviens d'avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines lesquelles, par après, d'autres raisons m'ont porté à juger absolument fausses.»

[7]) « Quant à ceux qui nient avoir en eux l'idée du Dieu et qui au lieu d'elle forgent quelque idole, etc., ceux-là, dis-je, nient le nom et accordent la chose.»

[8]) La pensée de Descartes sur cette question pourrait être rendue de la façon suivante: notre raison, tout en se référant constamment au critère de certitude (clarté et évidence) pourrait, au cours du temps, varier dans ses appréciations sur un même donné, de même que, tout en prenant pour norme le sentiment que nous eprouvons, notre évaluation sur la pesanteur d'un même objet varie, suivant les moments, d'après l'état ou l'activité de nos muscles. Un Dieu parfait et tout puissant peut seul être le garant de l'immutabilité de notre raison dans son activité au cours des instants successifs du temps, comme seul il a pu, par un acte créateur assurer l'immutabilité des natures simples sur lesquelles s'exerce cette

et cette idée a forcément pour cause l'être nécessaire, infini et parfait qui ne saurait me tromper (AT, t. IX p. 36).

Quant à la question de préséance relative à la vérité du *cogito* et à celle de l'existence de Dieu, elle ne conduit pas à un cercle vicieux; car, comme Descartes l'affirme à diverses reprises (AT, t. IX p. 122; entretien avec Burman t. V p. 153 en haut), tout dépend de la méthode employée (exposition ou invention). L'apparition des vérités métaphysiques aura un ordre différent suivant le choix qui est fait.

Si l'on pratique le doute méthodique, la première vérité qui surgit et qui se suffit à elle-même, c'est le *cogito, ergo sum* et l'affirmation d'existence du moi qui se reconnaît imparfait et contingent. Si, au contraire, on choisit la méthode synthétique ou d'exposition on prend pour base l'argument ontologique; on recherche alors l'ordre intrinsèque des raisons et l'idée du nécessaire, de l'infini et du parfait se présente la première, puisque c'est grâce à elle et par comparaison que le moi se sait une créature finie, imparfaite et contingente et c'est pourquoi Descartes peut dire: « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, de Dieu que de moi-même » (AT, t. IX p. 36).

La certitude pratique et immédiate du *cogito* est inébranlable, car jamais personne n'a fait (et n'a conçu que l'on puisse faire) l'expérience de penser sans exister. Les relations intelligiblement perçues avec la même clarté et distinction sont de même pratiquement assurées pour l'athée comme pour le croyant. Mais le cogito ne nous donne pas la raison suprême pour laquelle il en est ainsi; il nous incite seulement à la chercher et à découvrir en l'Etre nécessaire et parfait, créateur et garant à travers le temps de ce qu'il crée, la cause des irréductibilitées qui s'imposent en fait à notre pensée.

---

activité. Le critère de certitude (clarté et évidence) tiré du cogito se suffit donc entièrement à lui-même, et c'est seulement l'identité de capacité — que possède l'entendement à évaluer le genre de réalité d'un existant (par exemple le « je » a-t-il la consistance d'une image, d'un rêve ou d'une substance?) — qui a besoin de la garantie divine, garantie que est indispensable pour que nous ayons l'assurance de parvenir à une science certaine. L'athée ne peut pas sortir du solipsisme de ses représentations, car les données sensibles sur lesquelles il s'appuie sont trompeuses; c'est pourquoi il est incapable de fonder une science certaine, c'est à dire objective.

Quelle que soit la valeur de l'argumentation de Descartes concernant l'existence de Dieu, cette argumentation ne constitue pas un cercle vicieux.

*

Sans doute, on peut comme Husserl et H.-L. Miéville (du moins dans la critique qu'il m'adresse) le font, envisager le « je pense, je suis », comme une intuition s'éclairant d'elle-même et ne nécessitant pas uns étude *génétique*. Mais si, comme nous le pensons, les intuitions, dès leur apparition dans notre vie psychique, ne se séparent pas de l'activité de juger, implicite ou explicite, elles sont sujettes à être faussées. De là s'impose à la conscience réfléchie la nécessité de les étudier dans leur développement et de les vérifier. Dans ces conditions l'emploi du syllogisme hypothétique nous paraît plus que tout autre forme de raisonnement apte à cette vérification. Ce genre de syllogisme est conforme, si non à la lettre, du moins à l'esprit du cartésianisme. Il part d'une hypothèse portant sur un fait particulier (si je pense, je suis) hypothèse s'appuyant sur une intuition intelligible irréductible (pour penser il faut être). Cette hypothèse et l'intuition sur laquelle elle repose se vérifient instantanément du fait que, *doutant* je me perçois en activité de pensée et par conséquent existant forcément. Dans « je pense, donc je suis » le *donc* se rapporte à la fois à l'intuition de la condition d'une réalisation — condition nécessaire (pour penser il *faut* être), mais non suffisante — et à l'intuition que cette réalisation s'effectue dans l'acte même de pensée que je fais en doutant.