



## Notes sur le *Cogito*

Jacques de Monléon

---

Volume 2, Number 1, 1946

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019759ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019759ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this article

de Monléon, J. (1946). Notes sur le *Cogito*. *Laval théologique et philosophique*, 2(1), 132–142. <https://doi.org/10.7202/1019759ar>

## Notes sur le Cogito

---

Le *Cogito*, si notoire aux personnes de bon sens et aux gens cultivés, on dit que les philosophes ne sont pas très sûrs de l'avoir bien compris. Il faut donc y réfléchir encore. Mais la matière est tellement difficile qu'il vaut mieux l'approcher *modo tentativo*, se risquer à tâtons, en esquissant et ressassant des réflexions souvent partielles, provisoires, latérales, voire impertinentes . . .

\* \* \*

Les défenseurs de la science moyenne ont poursuivi, sans grand succès, le dessein de fonder une connaissance des vérités de fait, laquelle serait infaillible sans s'appuyer sur rien d'extérieur à l'intelligence. Descartes, avec le *Cogito*, paraît y avoir merveilleusement réussi. Car, si je pense, il est d'abord absolument certain que je suis, en quelque manière nouménale ou phénoménale que l'on voudra. D'autre part, cette vérité certaine est contingente, puisqu'il n'y a pas d'impossibilité à ce que je ne sois point. Enfin, il suffit que je la prononce ou que je la conçoive en mon esprit, c'est-à-dire que mon intelligence n'a pas à sortir de soi, pour la connaître nécessairement comme vraie.

Efforçons-nous d'entrer dans un peu plus de détail. Le *donc* du *Cogito* exprime une inférence nécessaire. Ceci ne veut pas dire que nous ayons affaire à un syllogisme. Quelle est alors la valeur de ce *donc*? Il marque une nécessité de conséquence entre l'antécédent *je pense* et le conséquent *je suis*, en même temps que l'assertion de celui-ci en raison de l'assertion de celui-là. Pour y mieux voir, souvenons-nous que dans la proposition conditionnelle autre chose est la *validité de la conséquence*, autre chose la *vérité* de l'antécédent et du conséquent. Par exemple, en disant que si un carré était rond il aurait un diamètre, on énonce une conséquence évidente et nécessaire, c'est-à-dire que l'antécédent posé, le conséquent ne pourrait pas ne pas l'être, bien qu'ils ne puissent être vrais. Il y a donc des conditionnelles nécessaires en matière impossible, comme il y en a en matière contingente. Par suite, la vérité du conséquent demande davantage que la simple validité de la conséquence: il faut que l'antécédent se trouve vérifié, la condition remplie, ou, comme on disait autrefois, purifiée. Ainsi quand Dieu dit: «Si je décrète de sauver Israël, Israël sera sauvé», il y a conséquence nécessaire, car il est impossible que Dieu veuille efficacement un effet et que cet effet ne vienne pas à exécution. Pourtant, dire: «si je veux» n'est pas encore vouloir. La condition n'est pas remplie par le seul fait qu'elle est supposée ou représentée, et tant qu'on en reste là rien ne permet de conclure à la réalité de l'événement.

Mais c'est ici justement que se déclare la vertu singulière du *Cogito*. Comment dire: *je pense* sans penser effectivement? Comment ne pas poser, vérifier la condition dans l'instant même qu'on la suppose? La nécessité de la conséquence et la réalité de l'antécédent fusionnent dans une lumière tellement une et tellement forte que mon intelligence n'a pas à sortir de soi pour saisir que *je suis*, du même coup et avec la même certitude. «De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, il faut conclure et tenir pour certain que cette proposition *je suis, j'existe* est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit». Après le doute, et sortant naturellement de son excès même, le *Cogito* survient comme une étonnante péripétie accompagnée de reconnaissance<sup>1</sup>.

\* \* \*

Maintenant, agitions encore un petit peu la célèbre question de savoir si le *Cogito* se laisse configurer en syllogisme.

Si je pense, je suis (ou, tout ce qui pense est — ou, il est impossible de penser et de ne pas être, etc.).

Or je pense.

Donc je suis.

On voit tout de suite l'incompétence, en pareille matière, de la forme syllogistique. En effet, la conclusion d'un syllogisme s'ensuit de la confrontation d'une majeure et d'une mineure qui sont distinctes et dont aucune ne dérive de l'autre en vertu de ce syllogisme qu'elles composent. Or, dans le cas présent, la majeure exprime la nécessité de la conséquence (*si je pense, je suis*), et la mineure la réalité de l'antécédent (de fait *je pense*). On prend donc *je pense*, tour à tour, comme antécédent possible d'une conséquence nécessaire et comme donnée de fait. On ne forge pas, pour autant, un syllogisme à quatre termes, mais on dissocie manifestement les deux choses que l'intention du *Cogito* est de mutuellement et consubstantiellement impliquer: l'évidence immédiate de la nécessité de conséquence et la conscience de l'acte de penser. Deux inférences s'extrapotent alors: l'inférence abstraite signifiée dans la seule majeure, et l'inférence du fait: *je suis*, par la mineure assumée. Avec une maladresse désastreuse, le syllogisme rompt le charme. Il coupe en deux, *vi formae*, la saisie vivante; simple, directe, dense. Il sépare une science de simple intelligence portant abstractivement sur l'évidence immédiate de la nécessité de conséquence, et une science de vision portant intuitivement sur le fait: *je pense, je suis*. La forme syllogistique décomprime, elle évente le *Cogito*. Décidément, elle ne peut pas lui convenir.

\* \* \*

Que deviendrait le *Cogito* s'il était possible que, pensant, je ne fusse point? Pourrait-il se maintenir sans le soutien de la nécessité de conséquence que nous venons de marquer d'un gros trait et que Descartes, d'ailleurs, n'omet pas d'indiquer? «Non certes; j'étais sans doute si je me

1. Cf. ARISTOTE, *Poétique*, ch.10.

suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose». Au fond, n'est-ce pas sur cet imperceptible *si* que le malin génie vient trébucher? «Il n'y a donc point de doute que je suis s'il me trompe». Il est vrai que cette nécessité de conséquence est tellement évidente qu'on n'est pas obligé de la présenter dans tout son jour. On peut la retenir dans le clair-obscur d'un arrière-plan. Ou plutôt, pour en user — ce qui est indispensable — sans en faire ostentation — ce qui pourrait être embarrassant — elle est interpolée, incorporée dans le mouvement personnel et concret de l'esprit, de façon qu'à la fin, on n'a plus qu'à prononcer l'enthymème: «Je pense, donc je suis».

Cependant, est-il bien juste de souligner emphatiquement le rôle de cette nécessité de conséquence, qui est affaire de logique abstraite, alors que le *Cogito* est avant tout une expérience spirituelle? Sans doute, mais le *Cogito* ne serait pas une découverte si nouvelle et il n'aurait pas tant de suites dans la philosophie, s'il était une expérience spirituelle quelconque. Il veut être une expérience sapientiale, et pour cela il ne peut pas simplement s'en tenir à la rencontre, donnée dans la conscience, de la pensée et de l'existence. Il entend révéler un certain ordre entre elles, le rapport d'un principe, d'une condition primordiale à ce qui en dépend. Le *je pense* impliqué, instauré dans le *Cogito*, pour répondre à l'intention dont celui-ci est animé, est donc indivisiblement un acte posé et un principe premier. Un tel *je pense* est-il possible? Telle est la question véritable et, si l'on ose dire, sur-transcendantale, que soulève l'inimitié du *Cogito* et du syllogisme.

\* \* \*

Nous pouvons appréhender un acte quelconque ou bien dans le sujet qui l'éprouve, qui le vit, actuellement et concrètement, en exercice — ou bien selon ce qu'il est de soi, dans sa nature intelligible. Ainsi, tantôt on perçoit l'existence comme donnée, comme exercée dans et par ce qui existe. Tantôt on l'appréhende selon son essence d'existence: l'actualité intime au point que, sans elle, rien n'est du sujet dont elle est le prédicat — et ultime, au point qu'il n'y a plus de prédicat dont elle puisse être le sujet. De même pour la pensée: je puis m'y attacher comme à un acte concret, exercé, vécu que je pose et dont j'ai l'expérience intérieure. Mais je puis aussi la considérer en soi et selon sa propre nature intelligible.

Ces deux modes d'appréhension peuvent très bien porter sur la même matière, le même objet, le même acte, et ils ne s'excluent pas non plus formellement; au contraire il arrive souvent qu'ils concourent. Ils diffèrent cependant, et il est impossible de les confondre. Car il est impossible de considérer en même temps et sous le même rapport la même chose comme donnée en exercice et en faisant abstraction de cet exercice. Ni Platon, ni les défenseurs de la science moyenne, ni Hegel et bien d'autres, qui l'ont tenté dans des intentions, des perspectives et de façons si diverses, ne sont parvenus à surmonter ou à fondre cette contradiction dans une unité satisfaisante.

Pour être représentée *secundum se*, une nature intelligible doit se présenter en situation purement objective, ce qui veut dire dans une condition telle que l'on y fait abstraction de tout ce que l'objet ne comporte pas de soi. Or, à l'exception de Dieu, il n'implique de soi aucune existence, ni au dehors, ni au dedans de l'esprit. Faut-il rappeler ici que faire abstraction n'est pas exclure, mais simplement ne pas considérer? C'est pourquoi la connaissance dont on dit qu'elle est contenue dans les limites de l'intelligence ne se définit pas par la présence de fait, dans l'esprit, de l'objet accompagné, de fait, de l'acte de connaître, mais rigoureusement par ceci que l'acte de connaître s'en tient dans l'objet à ce que l'objet comporte de soi. L'objet appréhendé de cette manière absolument objective est connu selon un mode plus simple, plus limpide, plus immatériel. Il s'offre à la pénétration analytique qui peut y découvrir l'ordre, la connexion qu'il fonde et qu'il soutient avec d'autres choses. Au contraire, la perception d'un acte exercé comme tel, est par nature, complexe, synthétique, concrète. Conjointe à l'existential, mais au prix d'une immatériabilité ternie, elle ne peut, laissée à elle-même, surmonter la confusion ni démêler un ordre.

Il s'ensuit que rien ne peut être représenté formellement et expressément comme principe s'il n'est représenté en situation absolument objective. Car, pour connaître un principe comme tel, ce n'est pas assez de le percevoir concrètement associé à quelque autre chose: il faut le voir distinctement et comparativement selon sa connexion, son ordre à ce dont il est le principe.

\* \* \*

Ici, on peut noter une petite observation au sujet de la connaissance expérimentale. La connaissance expérimentale a ceci de propre, et par là elle diffère de la connaissance intuitive qui n'exige pas cette condition, que la présence entitative et en acte exercé de l'objet y est le principe de l'acte de connaître. Cependant, autre chose est que le principe, réellement présent, exerce sa fonction de principe, autre chose qu'il soit formellement repéré comme principe. Il ne l'est pas dans la connaissance sensible extérieure. Mais quand la connaissance expérimentale se rencontre dans un sujet doué d'intelligence, c'est-à-dire capable de se saisir absolument de l'objet, alors, précisément parce qu'elle est investie, éclairée, aiguisée par la connaissance de mode quidditatif, l'expérience s'élève à la reconnaissance objective de son principe comme principe. C'est pourquoi l'expérience mystique, par exemple, doit elle-même se régler ou sur la vision béatifique, ou sur la foi et la théologie.

\* \* \*

Il n'y a rien de plus éloigné de la connaissance expérimentale que la représentation d'une nécessité de conséquence. Celle-ci n'est fondée ni sur la vérité de fait ni même sur la possibilité de l'antécédent. L'évidence de cet énoncé: *si le soleil luit, il fait jour*, brille encore à minuit. La nécessité de conséquence est fondée sur l'essence, sur la nature de la conséquence, c'est-à-dire qu'elle relève d'une connaissance purement et simplement

abstractive, où les objets sont considérés indépendamment de toute existence et dans la ligne de ce que leurs essences exigent de soi. Aussi, la seule nécessité de conséquence ne permet-elle pas de déduire une vérité de fait: il faut, nous l'avons rappelé, que la condition soit remplie. Cependant la représentation d'une nécessité de conséquence est indispensable toutes les fois que nous voulons voir une vérité, même de fait, dériver rigoureusement de son principe. Tellement que, sans la nécessité de conséquence, la notion même de principe s'évanouit. Il s'ensuit que pour connaître une vérité de fait en tant qu'elle dérive nécessairement de son principe, il faut deux représentations différentes de celui-ci: l'une abstraitive, analytique, qui seule peut révéler la nécessité de la conséquence et son fondement dans la nature de l'antécédent; l'autre, portant sur l'exercice de fait du principe, sur l'antécédent comme actuellement donné.

Ainsi, pour m'assurer sur ma pensée de mon existence, je dois m'appuyer sur ma conscience comme expérience, sur mon *je pense* en acte exercé. Ce n'est pas assez que je l'appréhende objectivement, car à ne le considérer qu'en soi, il n'est pas impossible et je puis moi-même concevoir qu'il n'existe pas plus que Jupiter. Toutefois si cette appréhension absolue, purement objective de ma pensée ne suffit pas, elle est nécessairement prérequis. En effet, conscient que je pense, comment serais-je infailliblement certain que je suis *parce que* je pense, si je ne vois d'abord clairement l'impossibilité de ces deux choses: penser et ne pas être et, par suite, la nécessité de cette conséquence: *si je pense, je suis*? Il en va ici comme pour la science divine des vérités contingentes. La science de vision, connaissance infaillible de l'événement, se fonde sur le décret actuel de la volonté divine, pris en acte exercé. Mais cette science certaine du fait présuppose néanmoins la connaissance de l'ordre, de la connexion nécessaire, de la nécessité de conséquence entre le décret et le fait contingent. Il faut donc que Dieu veuille effectivement pour savoir infailliblement que le fait se produira. Mais il lui faut d'abord savoir qu'il est impossible que ce qu'il veut effectivement n'arrive pas infailliblement. Or cet ordre, cette connexion nécessaire ne dépend pas du décret au titre de son exercice, mais au titre de son essence et de sa perfection. Elle est analytique; elle relève de la science de simple intelligence: «Non est qui *possit* resistere voluntati tuae, si decreveris salvare Israël»<sup>1</sup>. Que Dieu ne voie pas cela d'abord, sera-t-il sûr, quand il veut, que ce qu'il veut arrivera?

Le syllogisme, quand on l'applique au *Cogito*, distingue ouvertement entre la conscience subjective et l'appréhension objective de la pensée, et, pour l'inférence du fait *je suis*, il subordonne la première à la seconde. A cette inférence il n'ôte rien de sa vigueur. Mais, dans sa majeure, il étale, et comme un principe dominant, une nécessité de conséquence analytique, universelle, détachée, objective, valable en soi et de soi, dont la vérité n'est pas fondée sur le fait subjectif et concret qu'on la pense.

La distinction joue ici, que saint Thomas rappelle souvent: «Intellectus meus quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem

1. *Est.*, XIII, 9.



actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale»<sup>1</sup>.

\* \* \*

En effet, bien avant Descartes, l'averroïsme s'embarrassait sur le même obstacle que l'idéalisme postérieur au *Cogito* tentera de forcer. En séparant l'intellect universel de l'homme singulier, Averroès ne pouvait plus expliquer comment celui-ci peut encore dire *je pense*, ce qu'il faut pourtant qu'il fasse, ne serait-ce que pour philosopher sur l'intellect universel. Descartes lui-même ne paraît pas encore beaucoup ressentir l'antinomie, incluse dans le *Cogito*, entre le *je pense* principe, le *je pense* absolu, et le *je pense*, fait empirique et concret. Il la résout hardiment, comme Diogène, en marchant: la nécessité de conséquence étant fondue dans le mouvement de l'esprit, ce qui permet à la fois d'en user et de s'en distraire. Autrement dit, la question de la coïncidence d'une donnée qui est empirique, et d'un principe, qui ne peut pas l'être, est elle-même tranchée empiriquement, sous le couvert d'une certitude immédiate et subjective. Dès Spinoza, la nécessité de conséquence, la pensée comme principe révèlent des exigences qui ne cesseront plus de travailler la philosophie. Car, c'est bien à la pensée comme principe que s'attache Spinoza, et voyant qu'il faut alors la mettre dans la situation que ce titre réclame, il brise la subjectivité empirique et fait de la pensée l'attribut objectif d'un objet absolu. Comment, pourtant, s'en tenir à une solution telle, puisque tout objet a pour condition de sa représentation un *je pense* actuel et subjectif? Leibniz réintègre le sujet dans ses prérogatives. Mais le sujet que Leibniz conçoit est, indivisiblement, sujet réel ou ontologique, sujet connaissant ou épistémologique et sujet logique. De sorte que, si, d'une part, toute la réalité de l'être se confond, s'identifie radicalement avec la spontanéité du connaissant, d'autre part et inversement, cette spontanéité subjective s'exerce en suivant, par manière d'automate, une ligne ontologique et logique qu'elle ne détermine pas: la ligne que définit la maxime *praedicatum inest subjecto*, le principe de raison suffisante. Ce n'est qu'avec Kant que se dégage enfin la notion de sujet transcendantal, c'est-à-dire d'un sujet qui doit être: a) principe, condition originaire de toute détermination objective (ce qu'il n'était pas encore chez Leibniz); b) sans être empirique (ce qu'il était encore chez Descartes) parce qu'alors il ne serait pas un principe; c) et sans être un objet, une substance (ce qu'il était encore pour Spinoza) parce qu'il dépendrait ainsi de quelque *je pense* antérieur.

Un tel sujet, un tel *je pense* est-il pensable? Puisque l'on ne connaît scientifiquement une chose que si on la connaît par ses principes, et puisque le principe premier de toute détermination objective est le *je pense*, tout savoir d'un objet doit s'achever dans le savoir du savoir, c'est-à-dire dans la réflexion, dans la philosophie transcendantales. Pourtant, il ne suffit pas pour constituer celle-ci que le *je pense* originaire en soit le principe. Il faut qu'elle le reconnaisse pour le premier principe. Et derechef, qu'elle

1. *De Unitate intellectus contra Averroistas parisienses* (ed. KEELER), Rome 1936, p.72.

le représente en phase objective, *secundum se*. Il s'ensuit que la philosophie transcendantale contredit par ce qu'elle est, ce qu'elle a été instituée pour établir, à savoir que le *je pense* est le principe originaire de toute représentation d'un objet. Ni Fichte, qui part d'un moi conscient, ni Schelling qui remonte jusqu'à un moi ingénu, lequel n'est pas encore un objet pour lui-même, ne résolvent la question. Il ne s'agit pas ici de savoir si le moi est tel ou tel, mais si une philosophie nous déclarant *ce qu'est ce moi* est possible. S'il est principe de l'objet comme tel, comment sera-t-il un objet? Et s'il n'est pas un objet comment y aura-t-il une philosophie transcendantale? Il reste une voie. Hegel la suit: faire de cette contradiction, la solution.

En vérité, l'anatomie de la philosophie transcendantale rappelle beaucoup celle de la science moyenne. Bien sûr, elles s'occupent de principes très différents: la science moyenne, de l'acte de la volonté divine, la philosophie transcendantale, de l'acte de la pensée pensante. Mais cette différence nettement marquée, elles ont des traits fondamentaux communs qu'on souhaiterait que les philosophes se décident enfin à examiner. Par exemple, science moyenne et philosophie transcendantale prétendent assurer une connaissance certaine de vérités synthétiques *manendo intra limites intellectus*. Et comme il est impossible de demeurer à l'intérieur de l'entendement, si le principe originaire de la vérité synthétique n'est expressément représenté en lui-même, philosophie transcendantale et science moyenne l'exposent en phase objective: l'une ne peut pas plus composer son objet sans y mettre le décret de la volonté divine que l'autre sans y mettre le *je pense*.

\* \* \*

Cette objectivation inévitable, cet appel patent, désespéré et contradictoire à la puissance, à l'absolu de la condition objective, sont tangibles dans le fait que la déduction transcendantale doit, de son propre aveu, se rattacher, en fin de compte, à des propositions analytiques. Or, une proposition analytique est vraie de soi, c'est-à-dire en vertu des seules exigences objectives, quidditatives, des termes qui la composent. Un des principes de base de la philosophie transcendantale est la proposition que voici: «le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations». Remarquons bien, d'ailleurs, que cette proposition est trop large pour définir le *je pense* en tant que principe originaire de tout le savoir. Elle embrasse, en général, toute conscience, empirique ou pure: entre lesquelles il y a cette différence que dans la conscience empirique le *je pense* accompagne simplement les objets, tandis que dans la conscience pure il les accompagne en ayant conscience de son identité et de sa fonction de principe à leur égard. Mais il faut bien que la proposition dont nous parlons se vérifie aussi, et même d'une façon plus particulière, au niveau de la conscience ou de l'aperception pures. Le *je pense* serait-il le principe originaire de toute détermination objective et se connaîtrait-il comme tel, si l'objet pouvait se séparer de lui? La proposition est donc une des assises premières de tout l'édifice de la raison. Et elle ne peut l'être qu'en étant analytique. Si



elle ne l'était pas, ou bien elle serait contingente, ce qui entraînerait la ruine de la philosophie transcendantale; ou bien, sa nécessité dépendrait, elle aussi, du *je pense*, à quoi, sans elle, il est pourtant impossible de remonter comme à un principe nécessaire.

Mettre en doute cette proposition revient à se demander quelle connexion il y a de l'objet pensé à l'acte de la pensée qui le pense: est-ce vraiment une connexion analytique et par soi ou bien une connexion synthétique et par accident? Berkeley s'était appliqué déjà à en établir le caractère analytique. On se souvient de cet argument qui doit prouver l'inexistence des choses en dehors de l'esprit:

Mais, dites-vous, rien n'est certainement plus facile pour moi que d'imaginer des arbres dans un parc, par exemple, ou des livres dans une salle de travail et personne pour les percevoir. Je réponds que vous le pouvez et qu'il n'y a à le faire aucune difficulté. Qu'y a-t-il là de plus, je vous le demande, que de former dans votre intelligence certaines idées que vous appelez *livres*, *arbres* et d'omettre au même moment l'idée d'une personne qui les perçoive? Mais ne les percevez-vous pas vous-même, ne les pensez-vous pas vous-même pendant tout ce temps? Cette remarque ne sert en rien votre dessein: elle montre seulement que vous avez le pouvoir d'imaginer, ou de former des idées dans votre intelligence: elle ne montre pas que vous puissiez admettre la possibilité pour les objets de pensée d'exister hors de l'intelligence. Pour l'établir il faudrait que vous les pensiez comme existant sans qu'ils soient représentés, ni pensés, ce qui est une contradiction manifeste<sup>1</sup>.

Il est vrai que de la présente argumentation on peut inférer, au plus, qu'il est impossible, non pas que des objets existent, mais que je me les représente qui existent hors de l'esprit. Et ceci n'a pas échappé à Kant, comme le montrent les mots «pour moi» dans le passage que nous allons transcrire. Mais cela mis à part, et pour ce qui est du lien nécessaire de l'objet au *je pense*, le raisonnement de Kant procède du même fonds que celui de Berkeley:

Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que, du moins, elle ne serait rien pour moi<sup>2</sup>.

Par une coïncidence vraiment insigne, on retrouve encore la même veine dans l'objection fondamentale de Suarez contre la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Et en effet, il y a de l'analogie entre la connexion de l'essence et de l'existence dans la créature et la connexion du *je pense* et de l'objet dans notre connaissance. Voici comment Suarez expose l'idée générale de sa propre sentence:

Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae, cum proportione comparatas, non distingui realiter, aut ex natura rei, tanquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione . . . Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic affirmat haec sententia, existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tanquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram. Eiusque fundamentum breviter est,

1. BERKELEY, *Principes de la Connaissance humaine*, 1ère partie, n.23, dans *Oeuvres choisies*, trad. A. LEROY, Paris 1944.

2. KANT, *Critique de la raison pure*, §16, trad. TREMESAYGUES et PACAUD (éd. SERRUS), p.110.

quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliquid distinctum ab ipsa, quia hoc ipso quod distinguitur unum ab alio tanquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece<sup>1</sup>.

Sans l'existence l'essence n'est rien. Or si elle est distincte de l'existence, elle est sans l'existence. Donc si elle est distincte de l'existence, elle n'est rien. La majeure de ce raisonnement est incontestable, car c'est la fonction propre de l'existence de susciter une chose, hors de ses causes et hors du néant, dans la réalité actuelle de l'être. Et comme une chose ne peut être actuellement hors de ses causes et hors du néant que si elle est intrinsèquement et formellement en soi, que si elle est elle-même en acte et, en acte, elle-même, il faut bien aussi que la mineure soit vraie: comment serait-on formellement et actuellement en soi, par un acte distinct de soi? Bref, ou bien l'essence n'est rien, ou bien elle n'est pas réellement distincte de l'existence. Pour justifier une distinction réelle entre l'essence réelle et l'existence, il faudrait montrer que l'essence existe puisqu'elle est réelle, mais en supposant qu'elle n'existe pas, puisqu'elle est réellement distincte de l'existence: ce qui est une contradiction manifeste.

Ainsi, de même que l'essence, séparée de l'existence, n'est rien en soi, de même l'objet, séparé du *je pense*, n'est rien pour moi. Car c'est l'existence qui fait être actuellement en soi, et c'est le *je pense* qui fait être actuellement pour moi. De façon que l'impossibilité de la séparation se transcrit avec rigueur dans ces deux propositions analytiques: *l'essence existante existe; l'objet que je pense, je le pense.*

\* \* \*

Il n'est pas question de contester ni la certitude ni l'évidence analytique des propositions de ce genre. Il faut reconnaître, au contraire, l'immensité de leur empire, lequel s'étend indifféremment à toute connexion par soi ou par accident, à toute matière nécessaire ou contingente. Par exemple, s'il est analytique qu'une porte soit une porte, il l'est aussi qu'une porte ouverte soit ouverte. Toutes les fois que l'on prend un sujet en tant qu'il est composé avec un prédicat et quelle que soit la connexion qu'ils soutiennent entre eux, il est impossible que ce prédicat n'appartienne point à ce sujet, parce qu'il est impossible d'affirmer le même du même et de le nier en même temps. C'est là le fondement de l'interprétation (et de la subversion) leibnizienne de la maxime classique: *praedicatum inest subjecto*. C'est de là que cette interprétation et, avec elle, le principe de raison suffisante tiennent leur apparence. Il n'est pas contradictoire, absolument parlant, il n'est pas impossible que César ne franchisse pas le Rubicon. Il est donc contingent, il est synthétique qu'il le fasse. Il est certain pourtant qu'il le fera, parce que ce prédicat est analytiquement compris dans la notion complète et concrète de ce sujet. Mais pourquoi ce sujet exige-t-il d'être composé avec ce prédicat? C'est qu'il ne serait plus le même, mais un autre, s'il en était privé. Le sujet individuel est donc, en tant que sujet, et en tant que sujet identique à lui-même, le prin-

1. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Genève 1614, disp.31, sec.1, nn.12, 13.

cipe originaire de tout prédicat qui se rencontre en lui. En effet, il faut bien remonter jusqu'à cette identité si l'on veut faire du sujet la raison du prédicat. Car le sujet, en tant que sujet, n'est le principe immédiat que d'une prédication d'identité. La raison en est que l'identité n'a cours que là où il n'y a pas de distinction entre puissance et acte. Or le sujet individuel n'est et ne peut être l'acte de rien d'autre, d'aucune puissance à lui sous-jacente. C'est donc seulement en fonction de son identité avec lui-même que le sujet sera tenu pour le principe de tous les prédicats qui lui appartiennent: ce César franchit le Rubicon parce que ce César est ce César. Kant, dans la *Déduction transcendantale*, transposera cette dialectique dans l'ordre des rapports du sujet connaissant et de l'objet connu. Il dira que c'est en tant qu'il connaît sa propre identité que le *je pense* est le principe de toute détermination objective. Mais notons aussi le secours, le soulagement, l'élargissement merveilleux qu'une telle philosophie apporte à la science moyenne, dont les défenseurs avaient vainement peiné pour établir comment Dieu pouvait bien voir dans la créature en tant que sujet de l'acte libre, le principe originaire de cet acte.

Or, est-il vrai que ce sujet ne serait pas identique à lui-même si l'un quelconque de ses prédicats était changé? Que l'Ulysse qui ne ferait pas ce voyage serait un autre Ulysse? Assurément, qu'il le fasse et qu'il ne le fasse pas, cela compose une autre réalité. Mais cela suppose-t-il un autre sujet? On ne peut le soutenir que par une pétition de principe et qui implique, au fond, la négation, dans le sujet, de la potentialité. Car on admet alors qu'il n'est tel que pour autant qu'il est actuellement composé avec tous ses prédicats. C'est-à-dire qu'avant l'analyse et pour la fonder on se donne la synthèse. Le prédicat que l'on a préalablement mis du côté du sujet, il devient nécessaire qu'on l'affirme de ce sujet, mais en tant qu'il est composé avec lui et pas davantage: Socrate assis est assis. En ce sens, il y a du nécessaire jusque dans le contingent. Mais cela n'implique nullement que Socrate réclame *de soi* ce prédicat. Est-ce à dire que le prédicat se joue seulement autour du sujet? On le dira si l'on ignore la puissance, et jusqu'où, en fait de profondeur, elle peut être immutée, éveillée par l'acte.

\* \* \*

Pour en revenir en particulier à nos deux propositions: il est nécessaire que l'essence existante existe, et que l'objet que je pense, je le pense. Mais est-il nécessaire que l'essence existe et que l'objet, je le pense? Comment se fait-il que Kant, qui a si irréductiblement catalogué les jugements synthétiques, n'ait pas vu que cette dernière proposition en était un? C'est qu'il y a ici une apparence très trompeuse. Dans d'autres propositions synthétiques il est manifeste que le sujet demeure, alors même qu'il est séparé du prédicat. Ici c'est impossible. Il est impossible que l'essence soit donnée en soi sans l'existence, ou que l'objet soit pour moi sans le *je pense*. Cependant, l'impossibilité d'une telle séparation ne suffit aucunement à fonder une prédication analytique. Dans le moment où elle existe, il reste encore à savoir si c'est *de soi* que l'essence revendique l'exis-

tence. Dans le moment même où il est objet pour moi, est-ce *de soi* que l'objet demande à être accompagné du *je pense*? Est-ce là une note qui soit inscrite dans sa nature? Et ne puis-je moi-même faire abstraction de ma pensée qui le pense, pour m'en tenir à ce qui le constitue *secundum se*<sup>1</sup>?

Ainsi, dans les textes cités plus haut, ni Suarez, ni Berkeley, ni Kant ne prouvent qu'il y ait une liaison analytique entre les termes en question. Ils prennent une concomitance inséparable pour une connexion intrinsèque, le fait pour le droit. De telle sorte que la proposition que l'idéalisme, en général, et la philosophie transcendantale, en particulier, supposent à leur base et qu'ils doivent tenir pour analytique, en vérité ne l'est aucunement et que la preuve qu'ils en avancent est manifestement invalide.

\* \* \*

Il y a cependant un certain être qui est lié au *je pense* intrinsèquement, *per se* et non *per accidens*. C'est l'*ens ut verum*, l'être en tant qu'il signifie la vérité de l'affirmation et de la négation. Et son contraire, le non-être, en tant qu'il en signifie la fausseté. On sait qu'après l'avoir défini, Aristote le met en marge de la considération principale de la métaphysique, parce qu'il relève de la science de l'âme et parce qu'il n'ajoute rien aux déterminations constitutives de l'être réel. Par ce second caractère, il ressemble à l'être par accident, si proche du non-être. La concordance antithétique d'Aristote et de Kant est bien claire sur ce point. D'une part, celui-ci parle de «la représentation simple, par elle-même tout à fait vide de contenu: *Moi*, dont on ne peut pas même dire qu'elle soit un *concept* et qui n'est qu'une simple conscience accompagnant tous les concepts. Par ce *moi*, par cet *il* ou par cette chose qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X, et ce n'est que par les pensées qui sont ses prédicats que nous connaissons ce sujet, dont nous ne pouvons jamais avoir séparément le moindre concept»<sup>2</sup>. Et d'autre part, n'est-ce pas précisément cet *ens ut verum* qui fait l'objet principal de la considération de la *Critique de la raison pure*? Et n'est-ce pas à juste titre et conformément à la démarcation d'Aristote, que cette *Critique* s'érige en dehors de la métaphysique, de l'être, et contre eux? Mais ceci engage dans de nouvelles et difficiles digressions.

JACQUES DE MONLÉON.

---

1. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus* (éd. de Solesmes), t.1, pp.448 ss.  
2. *Critique de la raison pure* (éd. cit.), p.281.