Le « Cogito, Ergo Sum » Cartesien : Tautologie ou Inférence Logique ?

EDZIMA Martin
École normale Supérieure de Libreville
Département de Philosophie
edzimamartin@gmail.com

Résumé

Cet article examine le statut logique et philosophique de la formule cartésienne « cogito, ergo sum », traditionnellement considérée comme l'énoncé inaugural de la subjectivité moderne. La question centrale consiste à déterminer si le rapport entre la pensée et l'existence relève d'une tautologie, d'une inférence logique ou d'une intuition immédiate. À partir d'une lecture des Méditations métaphysiques *et des* Principes de la philosophie*, l'étude analyse les conditions dans lesquelles le doute méthodique conduit Descartes à découvrir une première vérité indubitable. L'hypothèse défendue est que le cogito ne saurait être réduit ni à une simple répétition tautologique ni à un syllogisme ordinaire. Il exprime plutôt une évidence performative : dans l'acte même par lequel le sujet doute ou pense, son existence s'atteste nécessairement. L'article met ainsi en lumière la tension entre la formulation propositionnelle du « je pense, donc je suis » et l'expérience réflexive qui en constitue le fondement. Cette analyse permet de préciser la nature véritable de la certitude cartésienne et d'évaluer les interprétations strictement logiques du* cogito*. En définitive, celui-ci apparaît comme un acte d'auto-attestation où pensée et existence se révèlent indissociablement liées, ouvrant la voie à une fondation nouvelle du savoir et du sujet moderne.*

Mots-clés : *cogito, Descartes, tautologie, inférence, subjectivité*

Abstract

This article examines the logical and philosophical status of the Cartesian formula "cogito, ergo sum," traditionally regarded as the inaugural statement of modern subjectivity. Its central question is whether the relation between thinking and existence should be understood as a tautology, a logical inference, or an immediate intuition. Drawing on a reading of the

Meditations on First Philosophy and the Principles of Philosophy, the study analyses the conditions under which methodological doubt leads Descartes to the discovery of a first indubitable truth. The argument defended is that the cogito cannot be reduced either to a tautological repetition or to an ordinary syllogism. Rather, it expresses performative evidence: in the very act through which the subject doubts or thinks, its existence necessarily manifests itself. The article therefore highlights the tension between the propositional formulation of "I think, therefore I am" and the reflexive experience that constitutes its foundation. This analysis clarifies the nature of Cartesian certainty and assesses logical interpretations of the cogito. Ultimately, the cogito appears as an act of self-attestation in which thought and existence are disclosed as inseparably connected, thereby opening the way to a new foundation of knowledge and to the philosophical emergence of the modern subject.

Keywords: *cogito, Descartes, tautology, inference, subjectivity*

Introduction

En soumettant ses croyances au doute méthodique, Descartes cherche une vérité certaine, capable de résister au doute radical. Il découvre dans l'acte même de penser, une certitude irréductible : celui qui pense ne peut douter de son existence en tant que sujet pensant. La formule « je pense, donc je suis » semble établir le fondement de la connaissance certaine. Cependant, derrière cette apparente évidence se dissimule une difficulté philosophique et logique majeure. Le passage de « je pense » à « je suis » constitue-t-il réellement une inférence ? Le « donc » indique-t-il une déduction par laquelle l'existence serait logiquement tirée de la pensée, ou exprime-t-il plutôt l'explicitation réflexive d'une certitude déjà présente dans l'acte de penser ? Cette interrogation motive l'étude, car les interprétations du *cogito* oscillent entre une lecture inférentielle, privilégiant sa structure argumentative, et une lecture immédiate, insistant sur l'indissociabilité de la pensée et de l'existence. Notre recherche prend ainsi appui sur un double ancrage théorique. Le premier

est constitué par la philosophie cartésienne elle-même, notamment à travers le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques*, qui permettent de restituer le *cogito* dans son contexte propre. Le second relève de la logique et de la philosophie contemporaine du langage. Les analyses de Gottlob Frege, Bertrand Russell et Ludwig Wittgenstein permettront d'interroger les rapports entre pensée, jugement, proposition et existence, et de déterminer les limites d'une formalisation logique du geste cartésien. Inscrite dans le contexte de la recherche philosophique contemporaine, cette étude entend contribuer à la réflexion sur un problème dont la portée dépasse son contexte historique et géographique d'origine. Il ne s'agit pas de réduire le *cogito* à l'histoire de la philosophie occidentale, mais de montrer comment sa réexamination peut participer à une discussion générale sur la connaissance, la subjectivité et la rationalité. La problématique peut être formulée ainsi : le *cogito ergo sum* est-il une tautologie, une inférence logique ou une forme singulière d'inférence réflexive dans laquelle l'existence du sujet se manifeste dans l'acte même de penser ? Cette question implique d'examiner successivement le statut du *sum* par rapport au *cogito*, la fonction argumentative du *ergo* et la pertinence d'une reconstruction syllogistique de la formule cartésienne. Nous faisons l'hypothèse que le cogito ne peut être adéquatement réduit ni à une tautologie au sens logique strict, ni à une déduction syllogistique ordinaire. Il constituerait plutôt une forme singulière d'inférence réflexive, où la pensée et l'existence se trouvent liées dans l'accomplissement même de l'acte de penser. Pour éprouver cette hypothèse, nous mobiliserons une démarche historico-herméneutique, analytique et logique, complétée par une approche critique et comparative. Nous examinerons d'abord la genèse et le statut philosophique du cogito ; nous étudierons ensuite son éventuelle dimension tautologique ; nous analyserons le *ergo* et la structure de l'inférence ; enfin,

nous confronterons le *cogito* aux acquis de la logique et de la philosophie contemporaines.

1. Genèse et statut philosophique du *cogito* cartésien

Trois moments sont déterminants dans la compréhension de la genèse du *cogito* cartésien : le doute méthodique, sa formulation, le problème du *ergo*, puis le statut du *cogito* comme première certitude et fondement de la connaissance.

1.1. Le doute méthodique comme condition d'émergence du cogito

Suite à la découverte du *cogito* comme première certitude, Descartes (1978) entreprend de suspendre provisoirement toute croyance susceptible de comporter le moindre motif de doute. Les sens, l'expérience, le témoignage d'autrui et même certaines vérités évidentes deviennent l'objet d'un examen critique. Le doute acquiert une fonction méthodologique et pédagogique: il ne constitue pas une fin sceptique, mais un moyen de découvrir une vérité qui puisse résister à l'hypothèse de l'erreur universelle. La radicalisation du doute conduit Descartes à envisager l'hypothèse d'un malin génie pour le tromper jusque dans ses représentations les plus assurées. Mais cette hypothèse, loin de conduire à l'effondrement de toute connaissance, fait surgir une difficulté décisive : pour être trompé, encore faut-il qu'il y ait quelqu'un qui soit trompé. Le doute lui-même devient ainsi l'activité à partir de laquelle une première certitude peut être dégagée. R. Descartes (1953, p. 274) écrit :

> Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes

> ses forces et toute son industrie à me tromper ? Puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ai attribuées ci-dessus à la nature corporelle ?

Descartes ne part pas de l'affirmation de son existence pour justifier ensuite la possibilité du doute ; c'est l'acte même de douter qui conduit à découvrir une certitude que le doute ne peut abolir. Le doute possède donc une fonction paradoxale : en prétendant atteindre l'incertitude la plus radicale, il révèle une vérité irréductible à cette incertitude. Le sujet peut douter de ce qu'il voit, de son corps, du monde extérieur et même des représentations qui semblent les plus évidentes ; il ne peut cependant douter du fait qu'il est en train de penser au moment où il accomplit cet acte de doute. Cette démarche s'inscrit dans une transformation plus générale de la conception moderne du fondement de la connaissance. Ce fondement n'est plus recherché dans l'autorité des anciens, dans la conformité à un ordre cosmologique préétabli ou dans le seul témoignage des sens. Il est recherché dans l'activité réflexive du sujet. Le *cogito* devient l'objet de l'interrogation et le lieu où se déploie la certitude. Cette dimension réflexive explique pourquoi la comparaison avec le scepticisme antique est utile. Là où le scepticisme peut transformer le doute en suspension du jugement, Descartes entend utiliser le doute pour atteindre une certitude première. Le doute devient une opération constructive. C'est à partir de cette opération que se dégage le second moment de l'analyse : la formulation du *cogito* et la signification qu'il convient d'attribuer au *ergo*.

1.2. De « je pense » à « je suis » : le problème du ergo

Le « je pense, donc je suis », intervient après la mise en œuvre du doute et exprime la découverte d'une proposition que Descartes considère comme suffisamment certaine pour

servir de premier principe à la connaissance. R. Descartes (1953, p. 147) écrit :

> Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose ; et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.

La formule semble posséder la structure d'une inférence : une première proposition — « je pense » — conduirait, par l'intermédiaire du « donc », à une seconde proposition — « je suis ». Une lecture strictement logique pourrait alors chercher à reconstruire le raisonnement sous la forme d'un passage de la pensée à l'existence. Pourtant, le texte de Descartes ne permet pas de conclure immédiatement à une telle interprétation. En effet, dans la *Deuxième Méditation*, la formulation est sensiblement différente. Descartes ne dit pas seulement « je pense, donc je suis » ; il affirme : « Je suis, j'existe ». Cette différence n'est pas purement stylistique. Elle invite à considérer le *cogito* moins comme une conclusion obtenue à partir d'un raisonnement préalable que comme une certitude découverte dans l'accomplissement même de la pensée. Le passage est particulièrement explicite. R. Descartes (1953, p. 275) le formule ainsi :

> Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser,

> que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai ; je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense.

Si le *sum* était simplement la conclusion d'un raisonnement déductif, il faudrait pouvoir identifier les prémisses qui rendent nécessaire cette conclusion. Or, Descartes semble plutôt présenter l'existence comme inséparable de l'acte de penser. La pensée est précisément ce par quoi l'existence du sujet devient certaine. Le *ergo* doit être interprété avec prudence pour ne pas lui attribuer la fonction d'un connecteur logique au sens contemporain : le syllogisme ordinaire. Si le *cogito* est une inférence, il faut expliquer la nature de cette inférence ; s'il n'en est pas une, il faut déterminer pourquoi Descartes utilise néanmoins une formulation qui semble en avoir la structure. Cette difficulté a d'ailleurs été perçue par les interlocuteurs de Descartes. Dans les *Réponses aux secondes objections*, puis dans les discussions suscitées par les *Méditations*, le philosophe refuse de réduire le *cogito* à une simple opération syllogistique. Lorsqu'il répond à l'objection selon laquelle « je pense, donc je suis » supposerait déjà une prémisse générale, Descartes insiste sur le caractère particulier de la connaissance intérieure attachée à la pensée. Il précise que la certitude ne porte pas sur l'action corporelle elle-même, mais sur la pensée par laquelle le sujet en prend connaissance. Cette distinction est capitale pour comprendre pourquoi « je pense » n'a pas le même statut que « je marche ». La difficulté du *cogito* ne réside pas seulement dans le rapport entre deux propositions ; elle concerne le statut même de l'acte par lequel une proposition devient certaine. C'est pourquoi son analyse doit désormais être prolongée par l'étude de son statut de première vérité.

1.3. Le cogito comme première certitude et fondement de la connaissance

Le *cogito* ne constitue pas, chez Descartes, une vérité parmi d'autres. Il possède une fonction architectonique : il doit fournir à la connaissance un premier point d'appui suffisamment ferme pour permettre la reconstruction progressive du savoir. La certitude du *cogito* résulte du fait que son affirmation ne peut être séparée de l'acte qui la constitue. Même si le sujet est trompé, il faut qu'il existe en tant que sujet pensant pour être trompé. La pensée devient ainsi le premier attribut dont le sujet peut être certain. Descartes affirme que la pensée « seule ne peut être détachée » de lui et poursuit en établissant une relation étroite entre pensée et existence. R. Descartes (1953, pp. 274-275) souligne à propos :

> Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister.

Le point décisif est ici la relation entre l'acte et l'existence. Le *cogito* ne fournit pas d'abord une définition abstraite de l'être humain ; il établit une certitude minimale : au moment où je pense, je ne peux nier sans contradiction performative l'existence de celui qui pense. Le doute ne détruit donc pas le sujet ; il devient au contraire la modalité par laquelle le sujet se découvre comme existant. Cette conception permet de comprendre pourquoi le *cogito* doit être distingué d'une simple vérité empirique. Dire « je marche » implique une référence au corps et au monde extérieur ; or, ces deux éléments peuvent être

mis en doute. Dire « je pense » renvoie à un acte dont l'existence est directement attestée dans son accomplissement. C'est pourquoi Descartes peut affirmer que même si le contenu d'une pensée est faux, l'existence de l'acte de penser demeure certaine. Le *cogito* prend alors une signification qui dépasse le seul problème de l'existence individuelle ; il inaugure une nouvelle conception du fondement philosophique : la certitude première est cherchée dans la réflexivité du sujet. Cette orientation explique l'influence considérable du cartésianisme sur les développements ultérieurs de la philosophie moderne.

Cependant, il serait historiquement et conceptuellement imprudent d'assimiler toutes les traditions de la philosophie moderne au cartésianisme. La phénoménologie, par exemple, déplacera l'analyse vers la description de l'expérience vécue et de la conscience intentionnelle ; la philosophie analytique interrogera davantage les conditions logiques et linguistiques de nos énoncés ; Wittgenstein, pour sa part, conduira à distinguer les usages du langage et les conditions dans lesquelles une proposition peut avoir un sens. À ce niveau d'analyse, le *cogito* possède bien une structure qui peut donner l'impression d'une inférence, mais sa certitude semble résider dans une expérience réflexive qui excède le modèle de la déduction ordinaire.

Cette première clarification permet de déplacer la question : si le *cogito* n'est pas simplement une déduction ordinaire, peut-il pour autant être qualifié de tautologie ? Pour répondre à cette interrogation, il faudra confronter le *cogito* aux exigences précises de la logique et déterminer si sa vérité découle de la seule structure de l'énoncé ou si elle dépend, au contraire, de l'acte réflexif par lequel le sujet éprouve simultanément sa pensée et son existence.

2. Le *cogito, ergo sum* à l'épreuve de la tautologie

Cette partie vise à déterminer si la certitude du *cogito* pourrait être qualifiée de tautologique. Une telle qualification exige de distinguer la tautologie au sens strict, comme vérité fondée sur la seule structure logique d'une proposition, d'un énoncé dont la certitude résulterait de l'identité entre l'acte de penser et la reconnaissance de l'existence du sujet.

2.1. La tautologie : définition logique et portée philosophique

En logique formelle, une proposition est dite tautologique lorsqu'elle est vraie en vertu de sa seule forme logique, quelles que soient les valeurs de vérité attribuées à ses composantes. Chez Ludwig Wittgenstein (1961), et les logiciens de l'École de Vienne, la tautologie n'est pas une proposition qui nous apprend quelque chose sur le monde. Ainsi, L. Wittgenstein (1961, p. 77), écrit que « la tautologie laisse à la réalité tout l'espace logique — l'espace infini des faits : les faits ne peuvent donc la déterminer en rien. La tautologie ne dit rien. La tautologie n'a pas de conditions de vérité, car elle est vraie inconditionnellement ». Cette conception permet d'établir une première distinction essentielle pour notre analyse. Une tautologie ne tire pas sa validité d'une expérience intérieure ni d'une constatation empirique. Si « je pense, donc je suis » était tautologique au sens strict, sa vérité devrait pouvoir être établie indépendamment de toute expérience particulière du sujet. Or, le *cogito* semble précisément tirer sa force d'une situation particulière : celle d'un sujet qui accomplit actuellement l'acte de penser. La distinction entre vérité logique et certitude épistémologique devient ainsi fondamentale. Une proposition peut être logiquement valide sans constituer, à elle seule, une connaissance substantielle du monde. À l'inverse, une proposition peut être tenue pour certaine par un sujet sans être une tautologie logique. C'est

dans cet intervalle que se situe le problème cartésien. Il serait donc anachronique de lui attribuer directement une catégorie conceptuelle élaborée plusieurs siècles après lui. Il ne s'agit pas de faire de Descartes un logicien du XX^{e} siècle, mais de demander si son argumentation satisfait aux critères que nous associons aujourd'hui à une proposition tautologique. Cette distinction conduit naturellement à examiner le rapport précis entre les deux termes de la formule cartésienne : *cogito* et *sum*.

2.2. Pensée et existence : le sum est-il contenu dans le cogito ?

Lorsque Descartes affirme « je pense, donc je suis », semble-t-il ajouter l'existence à la pensée ou expliciter ce qui était déjà implicitement contenu dans l'acte de penser ? Dans le premier cas, nous aurions affaire à un mouvement inférentiel ; dans le second, nous pourrions être tentés de parler d'une forme de tautologie. Cependant, le terme « contenu » doit lui-même être précisé. Il ne suffit pas de définir la pensée pour obtenir l'existence d'un sujet pensant. Le problème se situe ailleurs : dans l'impossibilité de dissocier l'acte actuel de penser de l'existence de celui qui accomplit cet acte. C'est pourquoi le *cogito* ne doit pas être compris comme une simple relation entre deux concepts. Lorsque Descartes doute, il accomplit une activité de pensée ; et cette activité constitue précisément le point à partir duquel son existence devient indubitable. R. Descartes (1978, p. 89) insiste sur la relation entre l'activité de penser et l'existence :

> Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire une chose qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore

> beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.

À en croire Descartes, l'existence découverte dans le *cogito* n'est pas celle d'un être défini indépendamment de toute activité mentale. Elle est l'existence d'une chose qui pense. Cette particularité explique pourquoi la comparaison avec une tautologie logique demeure problématique. Dans une tautologie, la conclusion est vraie en raison de la structure formelle de l'énoncé. Dans le *cogito*, en revanche, la certitude semble inséparable de l'accomplissement d'un acte. Je ne découvre pas abstraitement que « penser implique exister » ; je découvre mon existence au moment même où je pense.

Le philosophe américain Harry Frankfurt (1970) a souligné l'importance de cette dimension réflexive du *cogito*. La certitude cartésienne ne repose pas simplement sur l'application d'une règle générale à un cas particulier ; elle implique que le sujet soit directement engagé dans l'acte dont il affirme l'existence. Cette lecture rejoint, sur tout autre plan, l'idée selon laquelle le *cogito* possède une structure autoréférentielle. La question de l'autoréférence conduit à une autre distinction : celle entre le contenu de la pensée et l'acte par lequel le sujet pense. Je peux me tromper sur l'objet de ma pensée, mais le fait que je sois en train de penser ne peut être annulé par une erreur portant sur le contenu de cette pensée. Même l'erreur suppose une activité mentale. R. Descartes (1978, p. 90) se questionne ainsi : « mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature ». Le *cogito* est ainsi compris comme une proposition singulière : elle manifeste l'acte même qui fonde la certitude du sujet. C'est ce caractère réflexif qui rend difficile sa réduction à une

tautologie. Dans « il pleut ou il ne pleut pas », la vérité demeure indépendante de celui qui prononce la proposition. Dans « je pense, donc je suis », au contraire, le sujet qui énonce la proposition est lui-même impliqué dans la situation qui rend l'énoncé certain. Il faut examiner si l'on ne commettrait pas une erreur en utilisant la notion de tautologie pour qualifier une vérité dont la particularité tient précisément à son caractère réflexif.

2.3. Les limites d'une interprétation tautologique du cogito

Qualifier le *cogito* de tautologie peut sembler séduisant dans la mesure où l'existence du sujet est inséparable de son activité de pensée. Pourtant, cette interprétation rencontre plusieurs difficultés. La première tient à la différence entre une implication existentielle et une vérité logique. Dire qu'un acte de pensée ne peut être accompli sans qu'existe celui qui pense n'équivaut pas à dire que l'existence du sujet est une vérité logique indépendante de toute situation. La seconde difficulté concerne la temporalité du *cogito*. Descartes précise que le « je suis » est certain « autant de temps que je pense ». La certitude est donc liée à l'effectivité de l'acte de pensée. Elle ne fonctionne pas comme une vérité formelle valable indépendamment de toute actualisation. Cette dimension temporelle et performative distingue profondément le *cogito* d'une tautologie. J. Hintikka (1962) affirme que le *cogito* cartésien n'est pas une inférence logique mais une performance : c'est l'acte même de penser qui rend impossible le déni de l'existence du sujet pensant. La troisième difficulté concerne le statut du sujet. Une tautologie logique ne nécessite pas l'existence réelle de l'objet auquel une expression pourrait éventuellement renvoyer. Le *cogito*, au contraire, prétend établir une existence : celle du sujet pensant. Il affirme quelque chose sur le sujet qui pense, même si cette affirmation porte sur une existence minimale et immédiatement certaine.

Cette différence permet de comprendre pourquoi la critique de la tautologie ne signifie pas que le *cogito* serait dépourvu de toute structure rationnelle. Son caractère rationnel demeure incontestable, mais cette rationalité ne semble pas se confondre avec la nécessité formelle d'une tautologie. La certitude du *cogito* est plutôt liée à une situation où le doute se retourne contre lui-même : pour douter de l'existence du sujet, il faudrait encore qu'un sujet accomplisse l'acte de douter. C'est précisément ici que l'on peut établir un rapprochement prudent avec certaines conceptions contemporaines de l'autoréférence. Le *cogito* ne se contente pas de porter sur un objet extérieur ; il porte sur le sujet dans l'acte même où celui-ci pense. Cette structure réflexive explique pourquoi la formule possède une résistance particulière au doute. Toute tentative de nier le *cogito* semble devoir mobiliser l'activité même dont elle cherche à nier la portée. On comprend pourquoi il serait excessif de qualifier le *cogito* de tautologie sans autre précision. La formule possède certes une forme de nécessité, mais cette nécessité n'est pas celle d'une vérité logique telle que la définit la logique propositionnelle. Elle est liée à l'impossibilité pour un sujet actuellement pensant de nier, dans l'acte même de cette négation, sa propre existence comme sujet pensant. Cette conclusion provisoire ne clôt cependant pas le problème. Si le *cogito* n'est pas une tautologie, il reste à déterminer si son caractère nécessaire peut être expliqué par une inférence logique. La présence du *ergo* invite en effet à examiner sérieusement l'hypothèse selon laquelle Descartes passerait de la pensée à l'existence selon une relation de conséquence. La question devient alors celle de la structure argumentative du *cogito* : existe-t-il des prémisses distinctes qui permettraient de reconstruire son raisonnement, ou bien le passage du *cogito* au *sum* échappe-t-il au modèle classique de la déduction ?

Ainsi, l'examen du *cogito* à partir de la notion de tautologie conduit à une première conclusion : la certitude cartésienne ne semble pas relever d'une tautologie au sens logique strict, car elle dépend de l'actualisation réflexive de l'acte de penser et de l'implication du sujet dans cet acte. Toutefois, écarter la tautologie ne suffit pas à résoudre le problème du statut logique du *cogito*. La présence du *ergo* et la structure apparemment consécutive de la formule invitent à déterminer si Descartes établit véritablement une inférence entre pensée et existence. D'où cette épineuse interrogation : le cogito serait-elle une inférence logique ?

3. Le *cogito, ergo sum* : une inférence logique ?

Le *cogito* ne peut être assimilé sans réserve à une tautologie au sens logique strict. Sa certitude semble plutôt liée à l'actualisation de l'acte de penser et à la présence réflexive du sujet dans cet acte. Trois axes seront successivement envisagés dans cette partie : la structure argumentative du *cogito* et le problème du *ergo*, la critique de sa reconstruction syllogistique, puis le *cogito* comme forme singulière d'inférence réflexive.

3.1. Le ergo cartésien et la structure argumentative du cogito

La formulation « je pense, donc je suis » possède, à première vue, la structure d'un syllogisme. Le terme « donc » semble établir une relation de conséquence entre deux propositions. Une telle présentation invite naturellement à reconstruire le *cogito* selon le modèle classique de l'inférence : tout ce qui pense existe ; or je pense ; donc j'existe. Cette reconstruction paraît cohérente sur le plan logique. Pourtant, elle rencontre immédiatement une difficulté : celle d'une prémisse générale telle que « tout ce qui pense existe ». Elle souffre de la non justification. Or, si elle devait être établie avant

le *cogito*, celui-ci ne serait plus la première certitude. Cette difficulté a été relevée très tôt dans les discussions suscitées par les *Méditations*. C'est ainsi que R. Descartes (1978, p. 197), écrit :

> Quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensons, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : Je pense, d'où s'ensuit que je suis ou j'existe, s'il connaît qu'il parle de cette pensée, cette connaissance est une connaissance de première notion, et non pas la conclusion d'un syllogisme.

Descartes refuse explicitement de considérer le *cogito* comme la conclusion d'un syllogisme. Le « donc » ne doit pas être interprété comme le signe d'une déduction classique. Il semble plutôt indiquer une relation interne entre la pensée actuellement exercée et l'existence de celui qui l'exerce. Même si toutes les représentations du sujet sont fausses, le fait qu'il pense demeure indubitable. Cette distinction entre raisonnement conduisant à une conclusion et prise de conscience d'une vérité impliquée dans l'acte de penser est essentielle pour comprendre la singularité du *cogito*. Elle conduit à examiner plus précisément les raisons pour lesquelles la reconstruction syllogistique, malgré son apparente évidence, ne rend pas entièrement compte de l'argument cartésien.

3.2. Les limites de la reconstruction syllogistique du cogito

La reconstruction syllogistique du *cogito* repose généralement sur une prémisse majeure : « tout ce qui pense existe ». À cette prémisse s'ajoute la proposition mineure : « je pense ». La conclusion serait alors nécessairement : « donc j'existe ». Cette reconstruction possède une certaine élégance logique, mais elle ne correspond pas exactement au mouvement de la pensée cartésienne. La première difficulté est d'ordre

épistémologique. Si « tout ce qui pense existe » est utilisé comme prémisse, il faut savoir comment le sujet connaît cette proposition. Si elle est connue avant le *cogito*, elle constitue une certitude antérieure à celui-ci. Or, Descartes cherche précisément une vérité première qui puisse résister au doute le plus radical. Descartes évite cette difficulté en refusant de présenter l'existence comme une conclusion tirée d'une règle générale. R. Descartes (1971, p. 28) revient sur la certitude du *cogito* et précise qu'« on ne peut pas douter que nous soyons pendant que nous doutons ; et que cela est la première connaissance que nous pouvons avoir, et de laquelle dépend toute autre ». L'importance de cette formulation tient à l'expression « pendant que nous doutons ». La certitude n'est pas indépendante de l'acte qui la produit. Elle est liée à une activité actuelle du sujet.

La seconde difficulté concerne la différence entre penser et avoir le concept de pensée. Dans une déduction ordinaire, les prémisses sont généralement distinctes de la conclusion. Or, dans le *cogito*, le sujet ne se situe pas à distance de l'acte qu'il analyse. Il pense et, dans le même mouvement, saisit qu'il existe comme être pensant. La distance entre prémisse et conclusion semble ainsi réduite au minimum.

La troisième difficulté tient au statut du « je ». Dans « tout ce qui pense existe », le sujet « je » n'apparaît pas. Il intervient seulement dans la proposition « je pense ». Mais pour que la proposition soit formulée, il faut déjà qu'un sujet puisse penser. Le problème est donc moins celui d'une déduction que celui d'une relation réflexive entre un acte et son sujet. Cette dimension explique pourquoi plusieurs interprètes ont insisté sur le caractère immédiat du *cogito*. La certitude ne serait pas obtenue après plusieurs étapes de raisonnement ; elle serait présente dans l'accomplissement même de l'acte. Cela ne signifie pas que le *cogito* serait irrationnel ou étranger à toute

logique. Cela signifie plutôt que sa rationalité ne se laisse pas entièrement décrire par le schéma traditionnel prémisse-conclusion.

La critique de la lecture syllogistique peut également être rapprochée de la distinction, développée dans la philosophie contemporaine, entre argument explicite et conditions implicites de l'assertion. Lorsque quelqu'un affirme « je pense », il accomplit un acte qui manifeste déjà la présence d'un sujet pensant. Le *cogito* serait alors moins un raisonnement sur l'existence qu'une prise de conscience de ce qui est nécessairement engagé dans l'acte de penser. Cela explique également pourquoi l'hypothèse du malin génie ne peut détruire la certitude du *cogito*. R. Descartes (1978, p. 88) formule cette idée avec une grande précision :

> Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant 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.

Le terme « toutes les fois » est ici particulièrement révélateur. Cette particularité éloigne davantage encore le *cogito* du modèle d'une inférence déductive ordinaire. La reconstruction syllogistique conserve néanmoins une valeur heuristique. Elle permet de mettre en évidence la relation rationnelle entre pensée et existence, à condition de ne pas la prendre pour une description exacte de la démarche cartésienne. Le *cogito* possède donc une structure rationnelle, mais celle-ci ne semble pas être une démonstration classique. Il

reste à déterminer comment caractériser positivement cette structure.

3.3. Le cogito comme forme singulière d'inférence réflexive

La difficulté rencontrée par les interprétations tautologique et syllogistique invite à envisager une troisième possibilité : le *cogito* pourrait être compris comme une forme particulière d'inférence, dont la spécificité résiderait dans le caractère réflexif de son point de départ. Le sujet ne partirait pas d'une proposition générale pour parvenir à une conclusion particulière ; il découvrirait dans l'exercice actuel de sa pensée une conséquence qui ne peut être séparée de cet exercice. Le « je pense » et « je suis » ne désignent pas deux faits distincts. Le premier est solidaire du second dans l'affirmation de l'existence du sujet pensant. Une telle interprétation permet de conserver une certaine dimension inférentielle au *cogito* sans le réduire à un syllogisme. Le sujet ne raisonne pas à partir d'une loi universelle ; il découvre ce qui est impliqué dans son propre acte. Chez Kant, par exemple, le « je pense » occupe une place centrale dans l'unité de l'expérience, même s'il refuse d'en faire une preuve métaphysique de l'existence substantielle du moi. E. Kant (1980, p. 155) affirme que « le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement quelque chose serait représenté en moi, qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire que la représentation serait ou bien impossible, ou du moins qu'elle ne serait rien pour moi ».

La comparaison avec Kant permet de mesurer la portée du problème. Le « je pense » n'est plus nécessairement considéré comme une preuve de l'existence substantielle du sujet, mais il demeure une condition de l'unité de l'expérience. La philosophie critique déplace ainsi le problème cartésien : au lieu de demander seulement comment le sujet peut être certain

de son existence, elle demande quelles conditions constituent l'unification de ses représentations.

Husserl reprend le geste cartésien de retour à l'expérience consciente, tout en refusant simplement de reproduire la métaphysique du sujet substantiel. La conscience devient le lieu d'une description des phénomènes tels qu'ils se donnent. E. Husserl (1994, p. 43) souligne que « le début est la méditation du sujet méditant sur lui-même, et cela d'abord dans la pureté de sa vie de conscience. Ce qui se donne à moi dans cette réflexion, c'est ma vie consciente elle-même, avec toutes ses cogitations et toutes ses intentions ». Husserl ne transforme pas simplement le *cogito* en argument logique ; il reprend plutôt le mouvement réflexif par lequel la conscience se tourne vers elle-même. Avec Husserl, la force du *cogito* réside moins dans la conclusion « j'existe » que dans l'accès réflexif du sujet à l'activité qui constitue son expérience.

La philosophie analytique apportera à son tour d'autres outils pour examiner cette structure. Chez Russell (1961), l'analyse logique conduit à distinguer les formes grammaticales des formes logiques, tandis que chez Wittgenstein (1961), la réflexion sur le langage conduira à interroger les conditions d'usage des propositions psychologiques et des expressions à la première personne. Ces développements montrent que la question du *cogito* ne peut être épuisée par la seule analyse grammaticale du « je pense, donc je suis ».

À travers toutes ces analyses, le *cogito* comporte bien un mouvement de pensée allant de l'activité mentale à la reconnaissance de l'existence ; ce mouvement n'est pas médiatisé par une prémisse générale. L'existence est reconnue parce que l'acte qui pourrait être utilisé pour la nier confirme précisément la présence du sujet pensant. Cette interprétation permet de comprendre le caractère performatif du *cogito*. Lorsque le sujet affirme « je pense », il accomplit lui-même l'acte de penser dont il parle. Le « je pense » est lié à l'acte de son

énonciation qui n'est pas à confondre avec la théorie des énoncés performatifs développée beaucoup plus tard par J. L. Austin (1970), celle qui établit la comparaison heuristique et non historique, sans attribuer à Descartes une théorie qu'il ne pouvait pas formuler dans les catégories de la philosophie du langage ordinaire.

Ainsi compris, le *cogito* surgit comme une forme de rationalité irréductible à la seule déduction. Il reste à se demander si les analyses de Frege, Russell, Wittgenstein et, plus largement, de la philosophie analytique permettent de mieux préciser le statut logique du *cogito*.

4. Le *cogito* à l'épreuve de la logique et de la philosophie contemporaines

De ce qui résulte des trois dernières parties, le *cogito* ne peut être assimilé à une tautologie, puisque sa certitude ne repose pas sur la seule forme logique d'une proposition. Il semble plutôt manifester une forme singulière de justification réflexive dans laquelle l'existence du sujet se révèle dans l'accomplissement même de l'acte de penser. Trois orientations seront privilégiées dans cette étude: celle de Frege, Russell, Wittgenstein, puis la portée contemporaine du *cogito* entre logique, langage et réflexivité.

4.1. De Frege à Russell : pensée, jugement et existence

Frege distingue soigneusement dans ses écrits de logique et de philosophie, le contenu d'une pensée, l'acte de juger et la reconnaissance de sa vérité. Penser que « je suis » ne suffit pas à établir l'existence du sujet ; ce qui caractérise le *cogito* est que l'acte même par lequel le sujet pense semble rendre impossible la négation de sa propre existence. Frege distingue précisément la pensée comme contenu susceptible d'être vrai ou faux de l'acte subjectif par lequel un individu

l'appréhende. G. Frege (1971, p. 171) précise que « par pensée, j'entends non pas l'activité subjective de penser, mais son contenu objectif, qui est susceptible d'être la propriété commune de plusieurs personnes. La pensée n'est pas une représentation, et elle n'est pas non plus une perception ». Ici, le *cogito* ne peut être expliqué simplement par le fait psychologique qu'un individu éprouve une pensée. Si tel était le cas, sa certitude dépendrait d'une expérience subjective qui pourrait toujours être mise en doute. Or, ce qui intéresse Descartes est la nécessité attachée au rapport entre l'acte de penser et l'existence du sujet. La distinction frégéenne entre penser une pensée et reconnaître sa vérité permet ainsi de déplacer le problème. Chez Frege, la proposition « je pense » possède un contenu susceptible d'être analysé indépendamment de l'état psychologique de celui qui l'énonce. Le *cogito*, en revanche, engage le sujet lui-même dans l'acte de pensée. Cette difficulté conduit naturellement à Russell (1961), dont l'œuvre a profondément renouvelé l'analyse logique des propositions et des expressions référentielles. Son analyse invite à se méfier des apparences grammaticales : la structure d'une phrase ne correspond pas nécessairement à sa structure logique réelle. La phrase « je pense, donc je suis » donne l'impression que « je pense » et « je suis » sont deux propositions distinctes reliées par une conséquence. Mais l'analyse logique pourrait conduire à demander si cette représentation grammaticale correspond réellement à la structure conceptuelle du raisonnement cartésien. Le « je » du *cogito* est le sujet même qui accomplit l'acte de pensée. Que signifie logiquement l'expression « je » chez Russell? Il signifie la découverte existentielle du sujet dans l'acte de pensée. Le « je » ne peut donc être traité comme un terme référentiel ordinaire, car il possède un statut particulier qui résiste à une analyse simplement objectivante. Cette difficulté rejoint une préoccupation plus générale de la philosophie analytique :

distinguer ce que la grammaire d'une phrase semble dire de ce que sa structure logique permet effectivement d'établir. Le *cogito* constitue, à cet égard, un terrain privilégié. Il montre qu'un énoncé apparemment élémentaire peut contenir plusieurs niveaux : une activité mentale, un acte d'énonciation, une référence à la première personne et une prétention à la certitude. Frege et Russell permettent de renforcer la distinction déjà établie entre certitude psychologique et validité logique. Le *cogito* ne tire pas sa force du seul fait de la pensée éprouvée ; mais tient à la relation nécessaire entre le fait d'accomplir l'acte de penser et la possibilité même d'en nier l'existence.

4.2. Wittgenstein : logique, proposition et limites de la formalisation du cogito

Avec Wittgenstein, le problème du *cogito* peut être abordé sous l'angle des rapports entre pensée, proposition et logique. Le *Tractatus logico-philosophicus* établit une distinction rigoureuse entre les propositions qui représentent des états de choses et les tautologies qui, en vertu de leur structure logique, ne décrivent aucun fait particulier. L. Wittgenstein (1961, p. 37) écrit à ce propos que « la proposition est une image de la réalité. La proposition est un modèle de la réalité telle que nous nous la représentons ». Si le *cogito* était une tautologie, il ne décrirait pas un état de choses particulier. Or, Descartes prétend précisément établir une certitude concernant l'existence du sujet pensant. Le *cogito* semble donc difficilement compatible avec le statut d'une tautologie au sens wittgensteinien. La distinction est encore plus nette lorsque Wittgenstein caractérise les tautologies. L. Wittgenstein (1961, p. 77) affirme que « la tautologie et la contradiction ne sont pas des images de la réalité. Elles ne représentent aucune situation possible. La première laisse toute situation possible à la réalité ; la seconde n'en laisse aucune ». Concluons avec Wittgenstein que le *cogito* ne peut être considéré comme une tautologie simplement parce

qu'il serait nécessairement vrai. Wittgenstein offre également un autre outil conceptuel, celui des limites du langage. Dire « je pense » ne consiste pas simplement à observer un objet appelé « pensée » ; mais le sujet est impliqué dans l'acte dont il parle. Cette difficulté prend une dimension nouvelle dans la philosophie ultérieure de Wittgenstein. Dans les *Recherches philosophiques* (1961), l'analyse du langage ne consiste plus à rechercher une forme logique unique derrière toutes les propositions, mais à examiner les usages multiples des expressions. Le sens d'un énoncé dépend de son emploi dans une pratique linguistique déterminée. Une telle approche permet de reconsidérer le *cogito* sans le réduire à une formule logique isolée. « Je pense » peut être un énoncé descriptif dans certains contextes, mais il peut également fonctionner comme une expression de l'expérience vécue ou comme une affirmation dont les conditions d'emploi sont particulières. Le problème du *cogito* devient ainsi un problème concernant l'usage de la première personne. Cette perspective conduit à relativiser davantage la possibilité d'une formalisation complète du *cogito*. Une formalisation logique pourrait représenter certaines relations entre « penser » et « exister », mais elle risquerait de laisser de côté la dimension réflexive qui constitue précisément la force de l'argument cartésien. Le recours à Wittgenstein permet de distinguer plusieurs niveaux d'analyse. La logique peut déterminer si une proposition suit nécessairement d'autres propositions selon certaines règles ; elle ne suffit pas toujours à expliquer pourquoi un sujet considère une proposition comme immédiatement certaine dans l'acte même où il l'énonce. Cette distinction permet de mieux comprendre pourquoi le *cogito* demeure philosophiquement intéressant malgré les transformations de la logique depuis Descartes.

4.3. Le cogito contemporain : entre logique, langage et réflexivité

Avec Frege, Russell et Wittgenstein, le *cogito* apparaît comme un objet philosophique situé à la frontière de plusieurs domaines : la métaphysique, l'épistémologie, la logique et la philosophie du langage. Sa difficulté réside dans ce qu'il ne peut être entièrement ramené à l'un de ces domaines. La formule « je pense, donc je suis » invite à rechercher une relation de conséquence. Mais aucune formalisation simple ne semble pouvoir reproduire entièrement le mouvement cartésien. Si l'on écrit « P → E », où P représente « je pense » et E « j'existe », on obtient certes une relation formelle, mais cette représentation ne dit rien de la raison pour laquelle l'actualisation de P rend E certain pour le sujet qui accomplit P.

Le problème se montre encore plus nettement si l'on tente de reconstruire le *cogito* sous forme syllogistique : Tout être pensant existe. Or je pense. Donc j'existe. Cette reconstruction possède une cohérence logique, mais elle n'est pas suffisante pour rendre compte de la démarche cartésienne. La prémisse majeure est précisément ce que le *cogito* semblait devoir établir. En outre, le sujet n'accède pas à son existence par une règle universelle appliquée à son cas particulier ; il découvre son existence dans l'exercice même de la pensée. La philosophie contemporaine permet donc de distinguer deux formes de nécessité : une nécessité formelle, caractéristique des relations logiques entre propositions, et une nécessité réflexive, qui tient à l'impossibilité pour un sujet actuellement pensant de nier son existence sans mobiliser l'acte même qui la manifeste. Cette distinction permet de mieux comprendre l'originalité du *cogito* ; elle serait une certitude qui naît de la réflexivité de l'acte de penser.

Cette lecture peut également être rapprochée, avec prudence, de la notion d'énoncé performatif développée par J.

L. Austin. Lorsqu'un locuteur accomplit certains actes de langage, l'énonciation participe à l'accomplissement d'un acte. Sans prétendre que le *cogito* constitue un énoncé performatif au sens technique d'Austin, cette comparaison permet de comprendre pourquoi l'acte d'énoncer « je pense » n'est pas totalement indépendant de ce qu'il affirme. Le *cogito* présente ainsi une singularité : son contenu, son énonciation et l'acte de pensée qui sont étroitement liés. Ceci explique à la fois sa puissance philosophique et la difficulté de sa classification logique. Cette conclusion permet également de comprendre la différence entre le *cogito* et une tautologie. Une tautologie reste vraie indépendamment de celui qui l'énonce. Le *cogito*, en revanche, possède une dimension indexicale : le « je » renvoie au sujet qui accomplit actuellement l'acte de pensée. Le *cogito* oblige ainsi à dépasser l'opposition trop simple entre tautologie et inférence. Il révèle une forme de rationalité dans laquelle la justification ne repose ni exclusivement sur la forme logique ni sur une prémisse extérieure, mais dans la première proposition que l'on peut énoncer, celle qui résiste à l'opération même du doute. C'est pourquoi sa force tient à la relation nécessaire entre le sujet et l'acte par lequel celui-ci cherche la vérité.

Conclusion

L’analyse du *cogito* cartésien, envisagé à partir de l’alternative entre tautologie et inférence logique, conduit à dépasser une opposition qui, prise de manière stricte, demeure insuffisante pour rendre compte de sa singularité philosophique. L’examen de sa genèse montre d’abord que le doute méthodique ne constitue pas seulement une procédure négative de suspension des certitudes, mais la condition même de l’émergence d’une vérité irréductible : dans l’acte par lequel le sujet doute, pense et prend conscience de son activité, son existence se manifeste comme indubitable. Le passage du *cogito*

au *sum* ne saurait donc être réduit à une simple tautologie, puisque l'existence n'est pas explicitement contenue comme prédicat analytique dans l'énoncé « je pense ». Toutefois, l'interprétation strictement inférentielle rencontre également ses limites : le *cogito* ne procède pas d'un syllogisme dont la conclusion serait déduite d'une prémisse universelle, car toute médiation logique susceptible de le fonder présupposerait déjà l'existence du sujet qui pense. La problématique reçoit ainsi une réponse nuancée : *le cogito* cartésien n'est ni une tautologie au sens logique rigoureux ni une inférence déductive ordinaire. Il constitue plutôt une forme singulière d'inférence réflexive dans laquelle l'acte même de penser atteste immédiatement l'existence de celui qui l'accomplit. Les analyses contemporaines confirment, chacune selon ses propres catégories, la difficulté de formaliser entièrement le rapport entre pensée, jugement, langage et existence. Le *cogito* révèle ainsi les limites d'une logique qui prétendrait épuiser les conditions subjectives de la pensée. L'utilité sociale de cette étude réside dans la réhabilitation de l'exigence critique et réflexive. À une époque marquée par la circulation massive des informations et la fragilisation des repères intellectuels, le *cogito* rappelle la nécessité de soumettre toute croyance à l'examen rationnel. Cette recherche ouvre enfin des perspectives vers une philosophie du sujet attentive aux rapports entre conscience, langage, rationalité et nouvelles formes contemporaines de subjectivités.

Références bibliographiques

AUSTIN John Langshaw, 1970. *Quand dire, c'est faire*, Éditions du Seuil, Paris

DESCARTES René, 1953. *Œuvres et lettres*, Gallimard, Paris

DESCARTES René, 1971. *Principes de la Philosophie*, Vrin, Paris

DESCARTES René, 1978. *Méditations métaphysiques*, Vrin, Paris

FRANKFURT Harry Gordon.1970, *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, Bobbs-Merrill, Indianapolis

FREGE Gottlob, 1971. *Écrits logiques et philosophiques,* Éditions du Seuil, Paris

HINTIKKA Jaako, 1962. « Cogito Ergo sum : Inference or Perfomance ?» *The philosophical Review, 71(1),* 3-32.

HUSSERL Edmund, 1994. *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, PUF, Paris

KANT Emmanuel, 1980. *Critique de la raison pure*, Gallimard, Paris

RUSSELL Bertrand, 1961. *Problèmes de philosophie*, Payot, Paris

WITTGENSTEIN Ludwig, 1961. *Investigations philosophiques*, Gallimard, Paris

WITTGENSTEIN Ludwig, 1961. *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris