

Quelques remarques sur l'innéisme dispositionnel chez Descartes et chez Leibniz

Some remarks on Descartes' and Leibniz's dispositional innateness

William de Jesus Teixeira

Bacharel em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB)

william.unb@hotmail.com

<http://lattes.cnpq.br/9467352435463917>

Résumé

Le but de cet article est de montrer dans quelle mesure la stratégie argumentative proposée par Leibniz dans la préface aux *Nouveaux essais sur l'entendement humain* pour réfuter la critique de Locke aux idées innées a été influencée par l'innéisme cartésien, tel comme celui-ci a été avancé dans ses *Notae in programma quoddam (Commentaires sur une certaine affiche)*. Néanmoins, avant de discuter les théories de Leibniz et Descartes sur l'innéisme, il faut présenter en quelques mots les arguments contre l'innéisme soutenus par leurs adversaires, à savoir Regius et Locke, afin de souligner la grande ressemblance qu'il y a entre leur doctrine empiriste. Ensuite, tout en analysant la réponse de Descartes à l'empirisme de son ex-disciple Regius, on rend explicite les principales caractéristiques de l'innéisme cartésien dans les *Notae*. Cette démarche va nous permettre de constater qu'il est très vraisemblable que Descartes avait déjà épousé à peu près les mêmes arguments et thèses employées par Leibniz, lorsque celui-ci a entrepris de défendre les idées innées contre l'attaque empiriste de Locke.


Mots-clés: Leibniz. Descartes. Innéisme.

Abstract

The aim of this paper is to show to what extent Leibniz' argumentative strategy in the preface to the *New essays on human understanding* to refute Locke's critique of innate ideas was influenced by Descartes' dispositional innateness as it was advanced in his *Notae in programma quoddam (Comments on a certain broadsheet)*. However, before dealing directly with Cartesian and Leibnizian doctrines of innate ideas, we will briefly discuss and compare the arguments anti-innateness put forward by their adversaries, namely Regius and Locke, in order to make clear how similar their empiricist doctrine was. Next, by analysing Descartes' response to his former follower Regius, we will shed some light on the main features of the Cartesian theory of innateness. Thus, we think we will be able to demonstrate that Descartes had already held some arguments and theses quite similar to those that Leibniz will employ to defend innate ideas against Locke.

Keywords: Descartes. Leibniz. Innateness.

1. Introduction



Dans la préface aux *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, après présenter les raisons qui l'ont poussées à écrire cet ouvrage, Leibniz avoue que, malgré les grandes différences philosophiques qu'il y a entre eux, on pourrait dans une certaine façon inclure sa pensée dans la tradition platonicienne, alors que Locke, l'auteur dont l'ouvrage il va faire le commentaire, serait plutôt une espèce d'héritier d'Aristote. Ensuite, en introduisant la problématique qui sera le sujet de sa recherche, Leibniz éclaire avec un peu plus de précision de quelle manière les 'présupposés théorico-méthodologiques' sous-jacents à sa philosophie ou au moins à sa 'épistémologie innéiste' étaient enracinés dans la pensée de Platon, alors que Locke serait un défenseur du 'paradigme empiriciste' issu d'Aristote. Voici ce que dit Leibniz:

Il s'agit de savoir si l'âme est en elle-même entièrement vide comme des tablettes où l'on n'a rien encore écrit (*tabula rasa*), suivant Aristote et l'auteur de l'*Essai*, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement du sens et de l'expérience ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon [...]. (LEIBNIZ, 1974, p. 194).


Même s'il n'ignore pas les grandes différences qu'il y a entre eux, Leibniz est assez claire sur la parenté qu'il croit exister entre son innéisme et celui soutenu par le fondateur de l'Académie. Néanmoins, en dépit du fait que Platon¹ a été sans doute le principal tenant de cette théorie dans toute l'histoire de la philosophie, le passage cité ci-dessus des *Nouveaux essais* est nuancé avec certains éléments qu'il est peu probable que Leibniz pourrait les avoir trouvés chez Platon, mais plutôt chez Descartes. Il s'agit en effet de l'introduction explicite et emphatique par Descartes des facteurs circonstanciels exogènes² qui lui donneront les conditions nécessaires à l'élaboration d'une théorie innéiste tout à fait dispositionnelle. Et, bien entendu, Leibniz n'aurait pu retrouver ces facteurs circonstanciels exogènes dans la théorie innéiste de Platon, parce qu'ils sont très étroitement attachés à la théorie de la perception mécaniste élaborée par Descartes.

Ce sont donc les facteurs circonstanciels exogènes liés à la notion de 'occasion'³ qui permettent à l'âme d'exprimer les contenus qu'elle possède *a priori* et, de cette manière, les dispositions représentatives innées de l'âme sont activées. C'est dû justement à la systématisation et au

¹ C'est le cas aussi dans le *Discours de métaphysique*, où Leibniz à peu près trente ans avant l'écriture des *Nouveaux essais*, avait déjà signalé son acquiescement à l'innéisme platonicien. Nonobstant, Leibniz n'a jamais accepté l'adhésion de Platon à la doctrine orphique concernant la pré-existence de l'âme (Cf. LEIBNIZ, 1974, p. 828 [*Discours de métaphysique*, 26]).

² C'est ce que DeRosa (2010) en analysant la théorie de la perception de Descartes appelle 'contenu phénoménal' (*phenomenal content* en anglais).

³ Malgré l'emploi du terme 'occasion', il ne faut pas penser qu'il y a dans ce passage quelque tendance occasionaliste, comme c'est le cas chez Malebranche, parce que le rôle joué par Dieu y est restreint au système des causes généraux et non pas aux phénomènes particuliers.



développement de cet argument qu'on a toujours attribué à Leibniz la création de ce qu'on appelle 'innéisme dispositionnel'. Pourtant, cet argument et les thèses qui en découlent – c'est ce qu'on veut montrer dans cet article – avaient déjà été épousées par Descartes. Mais cette théorie de l'innéisme dispositionnel n'apparaît pas dans les ouvrages principaux de Descartes, comme les *Méditations métaphysiques* ou les *Principes de la philosophie*. Au contraire, cette théorie est avancée dans un opuscule qui n'a été écrit que pour défendre Descartes des opinions erronées d'un ex-disciple. L'opuscule en question s'appelle *Notae in programma quoddam*. Écrit dans les dernières années de vie de Descartes (1648), dans ce texte de peu de pages Descartes soutient la suivante thèse sur le processus de connaissance et perception humaine: d'après lui, quand nous avons des idées,

ce n'est pas que ces choses [les objets sensibles] aient transmis ces idées mêmes à notre esprit par les organes des sens, mais elles ont néanmoins transmis quelque chose qui lui a donné l'occasion de former [*efformandas*], par sa propre faculté innée, ces idées à ce moment-là plutôt qu'à un autre. (DESCARTES, 1996, p. 359 [AT 8 B⁴]).


Ce sera en prenant en considération cette importante passage du texte de Descartes que l'on prétend montrer que l'innéisme leibnizien est incontestablement héritier de celui de Descartes plutôt que de celui de Platon⁵. En effet, nonobstant toutes les critiques acides que Leibniz a adressées à l'ensemble de la philosophie cartésienne, c'est-à-dire, à la méthode, à la physique et à la métaphysique⁶, une analyse comparative des deux passages que l'on a mentionnés ci-dessus nous permettra de défendre la thèse selon laquelle dans l'écriture de la préface aux *Nouveaux Essais* Leibniz s'est comporté comme un vrai auteur cartésien. En d'autres mots, cela veut dire que dans cet ouvrage le philosophe allemand, pour répondre à l'attaque empiriste de Locke aux idées innées, s'est emparé des arguments épistémologiques qu'il, en tant que grand lecteur de l'oeuvre de Descartes, a trouvés dans les *Notae in programma quoddam*. On croît même que si Descartes avait eu la chance de lire la préface aux *Nouveaux Essais*, il aurait sans doute jugé qu'il agissait d'un ouvrage d'un de ses disciples.

En ce qui concerne les disciples, Descartes en avait beaucoup même avant sa mort et c'était précisément pour réfuter les opinions d'un d'eux qu'il a décidé d'écrire les *Notae in programma quoddam*, le texte dont on fera l'analyse dans cet article. Le disciple de Descartes dont on parle s'appelait Henri LeRoy (Henricus Regius en latin, 1598-1679) et il était un professeur de médecine à l'université de Utrecht en Hollande. Avant de se voir obligé à rédiger les *Notae* pour combattre les écrits de Regius,

⁴ 'AT' réfère à DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.). Paris: Vrin, 1996.

⁵ Leibniz n'est pas le seul à employer l'exemple du *Mênon* de Platon comme modèle pour son innéisme. Bien avant lui, Descartes avait déjà fait usage du même exemple pour expliquer sa conception de l'innéisme (Cf. DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 167 [lettre à Voetius]). Ainsi, comme l'on le disait tout à l'heure, c'était à Platon que s'adressaient tous ceux qui envisageaient de développer une doctrine innéiste.

⁶ Pour une étude assez conséquente des critiques de Leibniz à la philosophie de Descartes, voir BELAVAL, *Leibniz. Critique de Descartes* (2003).




Descartes le considérait comme l'un de ses mieux disciples, allant jusqu'au point d'accepter comme son propre ouvrage tout ce qui avait été écrit par le médecin hollandais. En effet, le cours offert par Regius à l'université d'Utrecht se basait sur la physiologie mécaniste de Descartes, comme l'exemplifient l'explication de la circulation du sang et le fonctionnement du coeur. Nonobstant, quand il s'agissait des 'questions métaphysiques', comme c'est le cas dans son affiche sur l'*Explication de l'esprit humain ou de l'âme rationnelle, où l'on explique ce qu'elle est et ce qu'elle peut être*⁷, Regius semble avoir voulu défendre des opinions propres et en ce faisant il s'est trop écarté des thèses présentées par Descartes dans ses *Méditations Métaphysiques*. Ainsi, c'est pour corriger les erreurs commises par un auteur qui serait facilement pris pour un 'cartésien' que Descartes a décidé d'écrire les *Notae*.

Dans sa réponse à l'affiche de Regius, Descartes se voit contraint de se prononcer sur des thèmes cruciaux concernant ses *Méditations Métaphysiques*, tels que sa possible adhésion au scepticisme, l'originalité de l'argument du *cogito*, la définition et la distinction entre attribut et mode. Malgré l'importance de toutes ces questions pour la métaphysique cartésienne, cela n'est pas ce qui va nous intéresser ici néanmoins. Au contraire, dans ce texte on va s'intéresser plutôt aux commentaires faits par Descartes aux articles XII-XIV de l'écrit de son ex-disciple, dans lesquels celui-ci présente une théorie empirique sur l'origine de la connaissance.

2. L'empirisme chez Regius et chez Locke

Selon la théorie empirique de Regius, étant donné que dans toutes ses actions l'esprit agit de manière 'organique' et dépend pour son fonctionnement d'une certaine disposition particulière du corps, il n'y a pas raison de croire que toutes les notions communes, tous l'axiomes et toutes les idées que nous connaissons ne proviennent que de l'observation des choses. Voilà pourquoi on ne peut pas dire qu'il y a des contenus innés qui entrent dans la constitution de nos pensées. D'après Regius, d'une part, l'homme possède une faculté intellectuelle qui suffit pour l'acquisition de la connaissance; d'autre part, l'observation des choses et l'instruction complètent le cadre dans lequel tous nos processus cognitifs se déroulent. L'adhésion de Regius à la théorie empirique de la connaissance est assez radicale et virulente que, à son avis, même l'idée que nous avons de Dieu est issue de l'expérience sensible. En d'autres mots, cela veut dire qu'il exclue la possibilité que l'on ait une idée innée d'un être suprême et créateur dans notre esprit. En effet, Regius soutient qu'il y a trois moyens principaux par lesquels nous accédons à la connaissance de Dieu: "[...] l'idée même de Dieu a été placée dans l'esprit ou bien par révélation divine, ou bien par tradition, ou bien par observation des choses". (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 345).

⁷ La seule référence qu'il y a à ce texte d'une page maximum est celle donnée par le propre Descartes dans ses *Notae*.



Avant de présenter et discuter les commentaires de Descartes aux thèses de Regius sur l'origine et la nature de la connaissance, il semble intéressant pour les propos de cet article de faire quelques remarques

concernant la ressemblance entre l'empirisme soutenu par Regius et celui soutenu par Locke⁸, l'adversaire contre lequel Leibniz va faire la défense de l'innéisme. Tous ceux qui ont déjà lu l'*Essai sur l'entendement humain* vont peut-être tout d'un coup reconnaître que l'argumentation anti-innéiste de Regius a beaucoup de points communs avec celle avancée par Locke. En effet, de la même manière que Regius, Locke a l'intention de montrer dans l'*Essai* comment

[...] les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont, par le simple usage de leurs facultés naturelles, sans le secours d'aucune impression innée; et qu'ils peuvent arriver à une entière certitude de certaines choses, sans avoir besoin d'aucune de ces notions naturelles ou de ces principes innés. (LOCKE, Livre I, chap. 1, paragraphe 1).


Ainsi, ces deux auteurs sont d'accord que les hommes n'ont besoin que de leurs facultés naturelles pour arriver à la connaissance de ce qu'on est capable de connaître. Voilà pourquoi ils ne voient aucune raison de postuler l'existence des principes innés dans l'esprit humain. Il s'en suit tout naturellement que Locke va aussi être d'accord avec Regius en situant dans la réalité externe au sujet, c'est-à-dire dans le monde sensible la source principale de toute la connaissance qu'on peut acquérir. Selon le philosophe anglais,

c'est [l'expérience] le fondement de toutes nos connaissances; et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles [...] fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées. (LOCKE, Livre II, chap. 1, paragraphe 2).

En ce qui concerne l'idée de Dieu, Locke est encore une fois du même avis que le médecin hollandais, car il nie qu'une telle idée soit innée, tout en avouant, d'autre part, que l'être suprême nous a fourni les facultés nécessaires pour le connaître:

Quoique Dieu ne nous ait donné aucune idée de lui-même qui soit innée avec nous; quoiqu'il n'ait gravé dans nos âmes aucuns caractères originaux qui nous y puissent faire lire son existence; cependant, on peut dire qu'en donnant à notre esprit les facultés dont il est orné, il ne s'est pas laissé sans témoignage; puisque nous avons des sens, de l'intelligence et de la raison, et que nous ne pouvons manquer de preuves manifestes de son existence, tandis que nous réfléchissons sur nous-mêmes. (LOCKE, Livre IV, chap. 10, paragraphe 1).

⁸ Non par hasard, il me paraît, ces deux auteurs empiristes étaient aussi des médecins.



Bien sûr, les ‘moyens de la découvrir et de la connaître’ sont les mêmes facultés intellectuelles dont le sujet fait usage pour acquérir toute la connaissance en général. En d’autres mots, il n’y a pas dans l’épistémologie de Locke une manière spéciale pour accéder à la connaissance de Dieu. C’est-à-dire que l’on aboutit à avoir une idée de Dieu à travers les mêmes mécanismes épistémologiques que l’on fait usage dans toutes les circonstances cognitives. En un mot, la méthode empirique s’applique à toute et à n’importe quelle connaissance.

Cette brève comparaison que l’on vient de faire entre l’empirisme de Regius et celui de Locke avant de l’exposé de la critique de Descartes à son ex-disciple est méthodologiquement très importante, car maintenant en analysant la réponse de l’auteur des *Méditations Métaphysiques* on sera en condition de meilleur comprendre, avant même de réaliser la comparaison directe avec Leibniz, comment Descartes lui-même pourrait avoir défendu l’innéisme de la critique empiriste avancée par Locke dans l’*Essai*, grâce non seulement à la forte ressemblance entre la doctrine empiriste de ces deux philosophes-médecins, mais aussi de la forte parenté entre l’innéisme des deux penseurs rationalistes.


3. L’innéisme dispositionnel chez Descartes

Dans la première partie de sa réponse à Regius (article XII des *Notae*), Descartes affirme que le désaccord de l’auteur hollandais avec l’épistémologie innéiste n’est que verbal. Selon lui, même si Regius nie que l’esprit ait besoin de idées innées pour accéder à la connaissance, lorsqu’il maintient en revanche que pour cela il suffit que nous fassions usage de notre faculté de pensée, Regius se met dans une espèce d’accord tacite avec Descartes⁹. Afin de soutenir son opinion, Descartes rappelle que “[...] je n’ai jamais écrit ni jugé que l’esprit a besoin d’idées innées, qui soient quelque chose de différent de sa faculté de penser”.¹⁰ (DESCARTES, 1996, [AT 8B], p. 357). Ainsi, en assimilant les idées innées à la faculté de pensée, Descartes veut montrer que Regius n’a pas bien compris la vraie signification de sa théorie innéiste. En vérité, selon Descartes, le médecin a dû mal à saisir l’exact sens des mots qu’il a employés en parlant des capacités innées de l’esprit humain. Plus précisément, le problème de Regius porte sur son incompréhension du mot ‘faculté’ (*facultas* en latin). Si ce malentendu n’était pas arrivé, Descartes estime qu’il n’aurait jamais voulu attaquer son innéisme.

Dans la séquence de sa réponse, encore dans l’article XII, Descartes éclaire dans quel sens, d’après sa théorie cognitive, les mots ‘faculté’ e ‘innée’ peuvent être compris comme synonymes, ce qui effacerait d’une fois pour toutes le malentendu commis par Regius dans son interprétation du texte cartésien. Selon Descartes, les mots ‘innée’ et ‘faculté’ peuvent être compris comme synonymes

⁹ Comme on le verra ci-dessous, cette objection de Descartes concernant la ‘faculté de penser’ se ressemble beaucoup à celle que Leibniz fera à propos du rôle de la réflexion chez Locke.

¹⁰ Descartes est absolument consistant et cohérent dans cette affirmation, parce que, chez lui, la faculté de pensée s’exerce à travers les idées matérielle et objective, qui, selon Deborah Boyle (2009), sont toutes les deux innées à l’esprit d’après la conception cartésienne de la cognition.



[...] dans le même sens que nous disons que la générosité est innée à certaines familles, et certaines maladies à d'autres, comme la goutte ou les calculs rénaux: ce n'est pas que les enfants de ces familles soient affligés de ces maladies dans le ventre maternel, mais qu'ils naissent avec une certaine disposition, c'est-à-dire avec une certaine faculté à les contracter¹¹. (DESCARTES, 1996, [AT 8B], p. 358).

Il s'ensuit de ce passage que Descartes prend 'innée' pour signifier une espèce de 'disposition', c'est-à-dire une 'faculté' qui existe virtuellement ou potentiellement dans l'esprit tout en attendant le moment le plus adéquat pour se manifester, c'est-à-dire 'l'occasion', dont on a parlé ci-dessus. En d'autres mots, pour que les effets dispositionnels de la faculté de pensée soient produits il faut que les conditions circonstancielles exogènes ou contenu phénoménal données par l'occasion s'exercent sur elle. C'est précisément dans ce sens-là que l'esprit n'a besoin ni d'idées, ni des axiomes, ni d'autres notions qui soient distinctes de sa faculté de pensée, car celle-ci possède en soi potentiellement ou virtuellement tout ce qu'il lui faut pour accéder à la connaissance. Voilà comme Descartes voulait que sa conception d'innéisme devrait avoir été comprise par Regius. En bref, Descartes soutient que, dans sa théorie cognitive, les mots 'innée' et 'faculté' doivent être compris comme synonymes et ils peuvent donc être utilisés de manière interchangeable.


Nonobstant, en poursuivant son analyse de l'affiche de Regius, Descartes constate dans l'article XIII que ce n'est pas à cause d'un simple malentendu concernant l'usage des mots que les thèses de Regius divergent des siennes. En tant que médecin, comme Locke l'était d'ailleurs, Regius est effectivement un légitime auteur empiriste. C'est pour cette raison qu'il affirme catégoriquement, comme Locke le fera aussi, que toutes les notions que l'on a dans l'esprit ont son origine dans l'expérience sensible, de manière que les opérations de la faculté de pensée dépendent des contenus issus des sens, c'est-à-dire des données reçus par l'observation, par l'instruction et de la tradition.

Descartes, encore une fois, comme il l'avait déjà fait dans la *Première Méditation*, refuse cette fameuse doctrine aristotélicien-scolastique selon laquelle toutes nos connaissances sont issues des organes des sens¹². Cette fois pourtant il ne fera pas usage des arguments sceptiques pour dénoncer les insuffisances des sens dans le processus perceptuel par voie duquel on se rend conscient du monde extérieur. Son attaque à l'empirisme de Regius sera basée sur sa 'théorie internaliste de la représentation'¹³. Selon Descartes, les sens, en tant que source de connaissance, ont une portée cognitive très limitée, parce que, d'après lui, il n'y a aucune ressemblance entre les idées formées par la pensée et

¹¹ Dans ce passage on retrouve au moins implicitement la notion de 'tendance' que Leibniz attribut à l'innéisme dispositionnelle dans la préface aux *Nouveaux Essais*.

¹² Comme le disait Thomas d'Aquin, tout en confirmant son compromis avec l'empirisme aristotélicien: "[...] L'esprit ne connaît rien qui ne provienne pas des sens". (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 78, a. 4).

¹³ Une 'théorie internaliste de la représentation', comme, par exemple, celle défendue par Gorham (2002) ou la conception descriptivo-causale proposée par De Rosa (2010), soutient que tous les contenus de nos représentations cognitives sont innés, c'est-à-dire que l'esprit ne se rend conscient que des idées qu'il possède en soi *a priori*, c'est-à-dire préalablement à toute expérience. Tous ces contenus-là appartiennent à la faculté de pensée *ab initio*.



les objets qu'elles sont censées représenter¹⁴. Voilà la conséquence inévitable du refus de la théorie des espèces intentionnelles développée par la tradition péripatéticienne pour expliquer le phénomène de la perception sensible¹⁵. Pour Descartes, au contraire, “[...] il n’y rien dans nos idées, qui ne soient innée à l’esprit, c’est-à-dire à la faculté de penser, exception faite à de seules circonstances qui concernent l’expérience”. (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 358). Or si c’est vrai que le contenu représentatif de nos idées ne dépende que de la faculté de penser, c’est pour cette raison que Descartes affirmait déjà dans sa *Dioptrique* (1637) que


[...] il n’est pas besoin de supposer qu’il passe quelque chose de matériel depuis les objets jusqu’à nos yeux pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu’il y ait rien en ces objets qui soit semblable aux idées ou aux sentiments que nous en avons. (DESCARTES, 1996, p. 85 [AT 6, *Dioptrique*]).

Ainsi, comme nous le verrons tout à l’heure, du point de vue cartésien, l’expérience sensible est tout simplement une cause ‘éloignée et accidentelle’ pour la production des idées; cela veut dire que les conditions circonstanciennes ou le contenu phénoménal ne sont responsables que de la détermination temporelle ou ‘occasion’ qui permettra à l’esprit de former certaines idées. Mais, contrairement à ce que défend Gorham (2002), le rôle des objets externes n’est absolument pas négligeable, car, comme le soutient De Rosa (2010), ce sont précisément eux qui fournissent l’occasion et le contenu phénoménal qui permettra à la faculté de penser de former les idées.

Pour Descartes, la vraie cause efficiente de nos idées est le propre esprit. C’est pour cette raison qu’il attribue à l’esprit la capacité potentiel et virtuel de produire tous ces contenus représentatifs. Ainsi, dans la perspective rationaliste cartésienne, l’esprit a une grande autonomie et indépendance cognitive face aux sens corporels, dans la mesure où, comme on le disait tout à l’heure, il n’a besoin que de certaines stimulations des corpuscules dont se compose la matière ambiante pour arriver à percevoir et se rendre conscient, à travers ces idées, de ce qui se passe dans le monde extérieur. Ceci dit, il est clair que Regius s’est trompé en affirmant que c’est l’observation ou l’instruction la source de nos idées; au contraire, d’une manière très semblable à ce que soutiendra Leibniz à propos des substances et des monades, puisqu’il n’y a pas de transmission d’espèces messagères à partir des objets, l’esprit doit tirer toutes ses idées de son propre fond et pour le faire il suffit les conditions circonstanciels exogènes ou le contenu phénoménal fourni par l’expérience sensible, ce que Descartes (et Leibniz aussi) appelle ‘occasion’. Ces stimulations provenant de la matière et des phénomènes environnants (c’est-à-dire les

¹⁴ On renvoie ici au problème de la fausseté matérielle des idées sensibles, apparu pour la première fois dans la *Troisième Méditation*, dont la discussion a été protagonisée par Arnauld dans les *Quatrième Objections* aux *Méditations*. D’après DeRosa (2010), avec sa théorie ‘descriptivo-causale’ on peut résoudre ce problème, tout en préservant la représentativité des idées sensibles.

¹⁵ “Il faut [...] prendre garde à ne pas supposer que, pour sentir, l’âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusqu’au cerveau, ainsi que font communément nos Philosophes”. (DESCARTES, 1996, AT 6, p. 112).




corpuscules, leurs figures, leurs grandeurs, leurs mouvements, etc.) n'ont absolument aucune ressemblance avec les idées qui sont produites par et dans l'esprit lors de la perception des objets correspondants. Voici ce que Descartes écrit à ce sujet:

[...] Quand nous jugeons que telles ou telles idées, qui sont maintenant présentes à notre pensée, se rapportent à certaines choses disposées dehors de nous, ce n'est pas que ces choses aient transmis ces idées mêmes à notre esprit par les organes des sens, mais elles ont néanmoins transmis quelque chose qui lui a donné l'occasion de former, par sa propre faculté innée, ces idées à ce moment plutôt qu'à un autre. Et de fait rien qui vienne des objets extérieurs ne s'ajoute à notre esprit par les organes, sinon certains mouvements corporels [...]. (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 359).

Bien entendu, il y a un sens très précis dans lequel l'observation et l'instruction peuvent être utiles dans le processus de connaissance; mais ce n'est pas de la manière dont ces deux activités sont conçues par les empiristes Regius et Locke. L'observation et l'instruction jouent un rôle important dans la doctrine innéiste dispositionnel dans la mesure où ces activités peuvent nous aider à nous rendre conscient des idées qui se trouvent *a priori* dans notre esprit; en d'autres mots, l'observation et l'instruction ne nous fournissent pas les notions cognitives qui nous ne possédons pas; au contraire, à travers elles nous accédons à connaître ce qui existe *a priori* en nous et rien au-delà de cela. Comme le disait Leibniz dans la préface aux *Nouveaux Essais*, l'observation et l'instruction [aident à] *réveillent* les idées qui existent en nous. Au rang des notions innées on trouve, selon Descartes, aussi bien les qualités primaires, telles que les idées du mouvement et des figures géométriques, que les qualités secondaires ou sensibles, telles que la douleur, les couleurs, les saveurs; en outre, les axiomes ou les notions communes, telles que "les choses qui sont identiques à une troisième sont identiques entre elles"¹⁶. Et la seule explication pourquoi nous sommes capables de nous rendre conscients de toutes ces notions cognitives à leur occasion, d'après Descartes, c'est parce qu'elles sont parties constitutives de l'esprit humain. La pure expérience en tant que telle ne nous fournit jamais aucune connaissance (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 359).

Enfin, dans l'article XIV, Descartes répond à la polémique affirmation de Regius selon laquelle "l'idée même de Dieu a été placée dans l'esprit ou bien par la révélation divine, ou bien par la tradition, ou bien par l'observation de choses". (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 345). Pour y faire face, Descartes va d'une certaine façon reprendre les arguments qu'il vient d'avancer dans les articles précédents, c'est-à-dire dans les articles XIII et XIV que nous avons discutés ci-dessus. La première partie de sa réponse fait référence à la distinction entre deux types de cause: la cause 'prochaine et primaire' et la cause 'éloignée et accidentelle'. La cause prochaine et primaire concerne la condition *sine qua non*, c'est-à-

¹⁶ "Je voudrais que *notre auteur* [Regius] m'enseigne quel est ce mouvement corporel qui peut former dans notre esprit une certaine notion commune, par exemple, que les choses identiques à une troisième sont identiques entre elles [...]. Car tous ces mouvements sont particuliers, mais ces notions sont universelles, et n'ont aucune affinité avec les mouvements, ni aucune relation avec eux". (DESCARTES, 1996, [AT 8B], p. 359).




dire l'élément nécessaire sans lequel l'effet ne peut pas se produire. D'autre part, une cause est désignée 'éloignée et accidentelle' dans la mesure où elle indique la circonstance temporellement déterminée pendant laquelle un certain effet se manifeste. Autrement dit, la cause éloignée et accidentelle correspond à la stimulation provenant de l'extérieur, étant précisément l'élément qui détermine le moment dans lequel l'effet se manifesterá. Selon Descartes, c'est à celle-ci, c'est-à-dire à la cause éloignée et accidentelle, que Regius attribue l'origine de l'idée de Dieu: "Or, sans aucun doute, la tradition, ou l'observation des choses, est souvent la cause éloignée, qui nous invite à être attentifs à l'idée que nous pouvons avoir de Dieu et la montrer comme présente à notre pensée". (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 360). Toutefois, si d'une part la tradition ou l'observation des choses, c'est-à-dire les facteurs circonstanciels exogènes au sujet, agissent comme les déclencheurs à travers lesquels nous sommes conduits à la découverte de l'idée de Dieu, elles ne sont pas sa vraie cause efficiente, c'est-à-dire sa cause prochaine et primaire. A vrai dire, pour Descartes, non seulement les idées métaphysiques (Dieu, l'esprit) sont innées, mais aussi les idées qui proviennent des sens, celles qu'il appelle *ideae adventitiae* et qui sont associées à la confusion et à l'obscurité. Pour l'expliquer, il faut encore une fois reprendre les notions de 'faculté' et 'innée', afin de montrer le rôle qu'elles jouent dans la perception sensible, car en effet les idées sensibles

[...] ne viennent pas d'ailleurs que de notre faculté de penser, et qui par conséquent sont, avec elle, innées en nous, c'est-à-dire existant en nous toujours en puissance; en effet, être dans une certaine faculté, ce n'est pas être en acte, mais seulement en puissance, parce que le nom même de faculté ne désigne rien d'autre qu'une puissance. (DESCARTES, 1996 [AT 8B], p. 361).

De ce qu'on vient de dire il découle que la seule cause de nos idées, c'est-à-dire leur cause prochaine et première, c'est la faculté de penser et conséquemment toutes les idées qu'elle produit sont bien sûre innées à l'esprit. Ainsi, toutes les idées et non seulement celles qui nous représentent des êtres métaphysiques, comme, par exemple, celles qui nous représente Dieu et notre esprit, existent toujours en état potentiel en nous, y compris nécessairement les idées sensibles. Mais le simple fait d'être inhérentes à l'esprit ne les empêchent pas de ne pas être rendues conscientes ou aperçues – comme le dirait Leibniz – à tout moment. L'individu n'arrive qu'à s'en rendre conscient que lorsqu'il les perçoit 'en acte', c'est-à-dire quand l'opération réalisée par la faculté de pensée agit sur le contenu immanent à l'esprit le faisant accessible à la cognition représentative¹⁷. C'est dans ce sens-là que la faculté de pensée est comprise comme cause *sine qua non* ou cause prochaine et première de ses propres idées. Que l'observation, l'instruction et la révélation divine jouent un rôle dans le processus cognitif, il ne s'agit

¹⁷ Cette description de la manière dont opère le processus représentatif selon la théorie innéiste dispositionnelle est tout à fait cohérente et consistante avec la définition d'idée matérielle et idée objective donnée par Descartes dans la préface des *Méditations Métaphysiques*. Pour une discussion actuelle de cette thématique des idées et d'innéisme chez Descartes, voir BOYLE (2009).



que d'un facteur circonstanciel ou accidentel et éloigné ayant lieu auprès d'un processus qui se trouve déjà entièrement constitué et structuré dans notre esprit. En bref, au contraire de ce que pensent Regius et les empiristes en général, pour les auteurs rationalistes, tels que Descartes et Leibniz aussi, le facteur le plus important pour la connaissance n'est pas ce que le sujet reçoit du monde extérieur, mais la structure cognitive et les facultés inhérentes à l'esprit que tous les individus possèdent en soi *a priori* dès sa naissance¹⁸. Voilà les aspects fondamentaux de la théorie internaliste de la cognition qu'on peut à juste titre attribuer à Descartes, selon Gorham (2002) et De Rosa (2009).

4. L'innéisme dispositionnel chez Leibniz


Ayant discuté la réponse de Descartes à la théorie empiriste de Regius, on se plonge désormais sur la stratégie argumentative que Leibniz a conçue dans la préface aux *Nouveaux Essais* pour défendre lui aussi les idées innées de la critique empiriste de Locke. Dans un premier moment de sa réponse, Leibniz se met d'accord avec l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* sur l'importance et le rôle joué par les sens dans l'activité de représenter et connaître le monde. Pour Leibniz, il est tout à fait légitime d'affirmer que la source première ou l'occasion de nos connaissances, comme il l'affirme dans la préface aux *Nouveaux Essais*, se situe dans les organes de la sensation. Pourtant, même s'il ne nie pas que le processus de connaissance démarre avec l'expérience sensible, Leibniz – de la même manière d'ailleurs que tous les philosophes associés à la tradition du 'Grand Rationalisme', va souligner les faiblesses intrinsèques à la connaissance sensible¹⁹. Ainsi, d'après Leibniz,

les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. (LEIBNIZ, 1974, p. 195).

Pour lui, en s'appuyant sur les organes de la sensation on ne connaît que les événements et les phénomènes contingents, ce qu'il considère comme un grand défaut de la théorie empirique de Locke. Il s'ensuit donc que la théorie empiriste de Locke est incapable de produire des vérités nécessaires et universelles, ce qui constitue une grave conséquence pour les sciences. Par exemple, dans le cas des sciences mathématiques, dont l'arithmétique et la géométrie, il faut qu'elles soient fondées sur des principes dont la démonstration ou preuve ne dépend pas des circonstances particulières données par l'expérience sensible. Et pourtant il sait très bien qu'il faut avouer qu'il serait inconcevable d'y penser

¹⁸ Tout en partant des mêmes textes que nous sommes en train d'analyser ici, Noam Chomsky, dans son oeuvre *Cartesian Linguistics* (1966), arrive à la même conclusion.

¹⁹ En effet, s'il y a une caractéristique indéniablement commune, partagée pour tous les penseurs associés au 'Grand Rationalisme' du dix-septième siècle (Descartes, Arnauld, Spinoza, Malebranche, Leibniz), ce serait, il me semble, une certaine 'méfiance épistémologique' face au rôle joué par les sens dans le processus cognitif.




sans les sens. Leibniz est du même avis en ce qui concerne la logique, la métaphysique et la morale, sciences qui, selon lui, sont pleines des vérités nécessaires, dont la démonstration ne peut être inférée uniquement de l'expérience sensible (LEIBNIZ, 1974, p. 195).

Ainsi, pour Leibniz, dans le domaine des sciences dites démonstratives, la découverte des vérités nécessaires et universelles “ne peut venir que des principes internes que l'on appelle innées”. (LEIBNIZ, 1974, p. 195). Il n'est pas vrai donc que toutes les vérités dépendent exclusivement de l'expérience, de l'induction et des exemples, comme le soutenaient les empiristes Regius et Locke. Mais il reste quand même une importante tâche à être achevée par la perception sensible dans l'épistémologie de Leibniz (et de Descartes aussi, comme on l'a vu); d'après la préface des *Nouveaux Essais*, cette tâche sera celle de nous mettre en contact avec les choses qui se passent en dehors de nous et de cette manière nous donner l'occasion de nous rendre compte des contenus cognitifs qui sont toujours en nous, à savoir les idées innées inhérentes et immanentes à notre esprit. En d'autres mots, les conditions données par l'expérience sensible agissent comme une espèce de ‘force motrice’ sur l'esprit et celui-ci, après avoir subi cette stimulation issue de l'extérieur, fait émerger les notions et connaissances qu'on possède *a priori*.

Ayant fait les pondérations précédentes, Leibniz arrive à la conclusion que, en dépit de l'opinion de Locke, il n'y a pas pourtant un grand abîme entre leurs théories épistémologiques. Leibniz en trouve la raison dans la propre argumentation de l'auteur anglais. En effet, après avoir argumenté véhémentement contre l'existence des idées innées dans le livre I de l'*Essai*, Locke affirme au début du deuxième livre que les idées qui ne sont pas issues de l'expérience sensible sont produites par l'esprit lui-même à travers son activité de réflexion. Leibniz voit dans cette affirmation une espèce d' ‘adhésion tacite’ de (à l'innéisme, parce que, selon Leibniz, “la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous”. (LEIBNIZ, 1974, p. 196). Selon Leibniz, comme résultat de la réflexion, c'est-à-dire comme résultat de l'opération de la faculté de pensée sur elle-même, on se rend conscient des idées de l'être, de l'unité, de la substance, de la durée, du changement, de l'action, de la perception, du plaisir et de plusieurs d'autres notions intellectuelles sur lesquelles on bâtit notre connaissance (LEIBNIZ, 1974, p. 196). Ainsi, en prenant en compte les idées produites par l'activité réflexive de l'esprit, il en découle que même un auteur empiriste comme Locke avoue que l'esprit d'une certaine manière est capable d'être la cause efficiente de ses idées. Pour Leibniz, il y a dans cette passage un élément crucial de l'argument de Locke, parce que, pour l'auteur allemand, elle nous suggère que Locke attribue un important degré d'autonomie et indépendance à l'esprit en relation aux sens dans la production de la connaissance, ce qui paraît être en flagrante contradiction avec sa thèse initiale. Ce qu'on trouve ici c'est à peu près le même reproche que Descartes a fait à Regius à propos de la ‘faculté de pensée’.

Ainsi, il paraît qu'au fond Leibniz pense que la plus grande différence qu'il y a entre son épistémologie innéiste et l'empirisme de Locke consiste dans le fait que le philosophe allemand, comme




le fait Descartes dans les *Notae*, privilégie, dans son analyse épistémologique, la considération de l'autonomie et de l'indépendance de notre esprit ou de la faculté de pensée vis-à-vis les sens, alors que le philosophe anglais fait sa démarche par la direction contraire, c'est-à-dire qu'il part de la considération de la connaissance sensible pour finalement affirmer l'autonomie et l'indépendance de l'activité réflexive de l'esprit vis-à-vis les sens. Comme on l'a déjà souligné, les sens jouent aussi un rôle important dans l'innéisme dispositionnel de Leibniz, parce que ce sont eux qui, en mettant l'esprit en contact avec le monde extérieur, lui donnent l'occasion de réveiller les idées qui lui sont innées. C'est en effet à travers les sens qu'on arrive à la connaissance, aux idées et aux vérités qui sont en nous "[...] comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles et non pas comme des actions [...]". (LEIBNIZ, 1974, p. 196). C'est précisément avec l'aide des sens que notre attention et avec elle notre pensée sont conduites à la découverte de toutes les connaissances qui existent déjà en nous en état virtuel.

5. Conclusion

En arrivant à ce point de notre analyse, on est prêt maintenant à établir le lien étroit qu'on croit exister entre l'innéisme de Descartes et celui de Leibniz. Dans la préface aux *Nouveaux Essais* Leibniz fait usage d'une image métaphorique, celle des 'veines' qui prédéterminent l'apparition future de la figure d'Hercule dans le marbre, pour tenter de nous convaincre du bien-fondé de son hypothèse selon laquelle nous possédons en nous *a priori* et virtuellement toute la connaissance qu'on est capable d'acquérir²⁰. Descartes, à son tour, tout en affrontant le même problème que Leibniz, c'est-à-dire en essayant de réfuter l'empirisme de Regius, emploie dans ses *Notae* un langage plus austère et technique et parle de l'esprit ou faculté de pensée comme 'la cause première et prochaine' de ses idées. Malgré la manifeste différence dans leur mode d'expression, ce qui se dégage dans les textes de ces deux penseurs, c'est l'intention claire de défendre à la manière de Platon l'autonomie et l'indépendance de l'esprit vis-à-vis les sens dans le processus cognitif, c'est-à-dire dans la production des idées. Autrement dit, l'esprit, dans les passages des textes analysés, est conçu par les deux philosophes comme la cause efficiente des ses idées. Même s'ils ne nient pas l'importance de l'expérience sensible pour la connaissance, ces deux rationalistes sont tout à fait d'accord qu'il s'agit, comme le dit Descartes, d'une 'cause éloignée et accidentelle' qui ne nous fournit que, comme l'affirme Leibniz, des exemples et des vérités contingentes.

²⁰ "Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines, plutôt que d'une pierre de marbre toute nue, ou des tablettes vides, c'est-à-dire de ce qui s'appelle *tabula rasa* chez les philosophes; car si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre, quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée et Hercule y serait comme [qu'] innée en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour le nettoyer par la politure, en retranchant ce qui les empêche de paraître". (LEIBNIZ, 1974, p. 196).




Pour cette raison, d'après Descartes, l'expérience sensible ne sera jamais capable de nous prouver comme les choses qui sont identiques à une troisième sont identiques entre elles, ce qui, selon Leibniz, nous empêcherait de constituer des sciences démonstratives, comme les mathématiques. En bref, Leibniz et Descartes sont totalement d'accord sur l'impossibilité de que quelqu'un puisse obtenir des vérités nécessaires et universelles uniquement par l'intermédiaire des sens.

D'autre part, ils sont aussi d'accord sur le rôle positif qui joue les sens et l'expérience sensible dans la découverte des connaissances qui nous sont innées. Comme nous l'avons vu, Descartes affirme dans les *Notae* que l'esprit ou la faculté de pensée possède en soi en état 'potentiel' (*potentia* en latin) toutes les idées dont il a besoin pour arriver à n'importe quelle connaissance; Leibniz, tout en étant du même avis que Descartes, soutient contre Locke que, étant donné que l'esprit ne peut pas être une *tabula rasa*²¹, nos idées doivent exister en nous virtuellement depuis toujours. L'accord entre eux demeure sur le fait que la connaissance qui est en nous potentiellement ou virtuellement n'est nécessairement pas rendue consciente ou aperçue par l'esprit, comme dit Leibniz, à tout moment. Or pour que l'esprit puisse se rendre conscient de ses contenus intrinsèques, il faut qu'une certaine occasion lui soit donnée à partir de laquelle ses opérations intellectuelles seront activées et ainsi son attention et sa réflexion, comme le disait Locke, permettront aux idées innées d'être aperçues par l'esprit. Il faut souligner que cette occasion peut avoir lieu d'une double façon: elle peut être issue soit du multiple sensible ou du contenu phénoménal lié à l'expérience sensorielle, soit d'un pur acte de la pensée (lorsqu'on pense à Dieu ou à l'âme, par exemple). Mais laissant de côté les idées métaphysiques, pour tout le reste de nos idées, celles qui nous mettent en contact avec le monde extérieur tout en nous permettant de le percevoir et de le représenter, il n'y a que l'expérience sensible pour démarrer le processus que va nous rendre conscient des objets et des phénomènes qui se passent en dehors de nous.

Mais, en dépit de tout cela, il ne faut pas se laisser persuader que nos idées proviennent des objets matériels et des phénomènes physiques. Celle-ci était en effet la vieille théorie de la perception scolastique que Descartes croit avoir surmonter avec sa *Dioptrique*. En vérité, les objets matériels et les phénomènes physiques ne constituent que l'occasion qui indique le moment dans lequel les idées qui les représentent seront 'formées' (*efformandas*), comme le dit Descartes dans les *Notae*, ou *réveillées*, comme le dit Leibniz dans la préface aux *Nouveaux Essais*. Ainsi, on voit que, contrairement à ce qu'on a toujours pensé, Leibniz n'a pas été le premier philosophe à avancer une théorie innéiste dispositionnelle. Même si c'était grâce à lui que cette théorie est devenue célèbre, c'était en revanche

²¹ C'est une conséquence de la négation du vide dans la nature, aussi bien que de la négation de l'existence des facultés sans action: "Mais les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions, que la nature ne connaît point, et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions. Car où trouverait-on jamais dans le monde une faculté qui se referme dans la seule puissance sans exercer aucun acte? Il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt qu'à l'autre. Et outre la disposition il y a une tendance à l'action, dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet; et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet". (LEIBNIZ, 1976, p. 222-3). En ce qui concerne l'esprit humain, ces dispositions et tendances sont les idées.



son devancier Descartes qui l'a proposée par la première fois pour répondre, lui aussi, à une théorie de la connaissance empiriste, celle de son ex-disciple Regius. Il paraît donc que l'épistémologie de Leibniz est dans une large mesure et très vraisemblablement tributaire des arguments et des thèses soutenues par Descartes dans sa défense *avant la lettre* de la doctrine de l'innéisme dispositionnel.

En arrivant à la fin de cette analyse comparative entre les *Notae in programma quoddam* de Descartes et la préface aux *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* de Leibniz, on espère qu'il soit clair que Descartes pourrait effectivement être l'auteur de la stratégie argumentative présentée par Leibniz dans préface aux *Nouveaux Essais* pour répondre à la critique de Locke aux idées innées. Une analyse comparative de textes comme celle qu'on a entreprise dans cet article nous semble très importante, dans la mesure où elle nous permet de jeter un peu de lumière dans la polémique relation que Leibniz avait avec l'héritage philosophique de Descartes. En effet, même si Leibniz soit traditionnellement mis au rang des philosophes cartésiens, il s'est avéré néanmoins l'un de plus sévère critique de la pensée de Descartes. Dans la plupart de ses oeuvres, on trouve souvent des critiques du philosophe allemand au philosophe français. Il en est surtout le cas dans les *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, où Leibniz soumet les deux premiers livres des *Principia Philosophiae* de son devancier à une rigoureuse évaluation critique. À la fin de cette évaluation, Leibniz semble n'avoir rien trouver de valeur ni dans les règles de la méthode, ni dans la physique, ni dans la métaphysique cartésiennes. D'autre part, en ce qui concerne l'épistémologie ou théorie de la connaissance, Leibniz avec toute vraisemblance, comme nous l'avons vu, paraît avoir employé des arguments et des thèses qui avaient déjà été avancées par Descartes, même si c'est à celle de Platon qu'il rapproche toujours sa doctrine innéiste. Ainsi, on peut désormais révoquer l'erreur commise par Leibniz et affirmer que au moins dans ce qui concerne l'épistémologie innéiste il a bien développé et défendu la doctrine proposée par Descartes et sous cet aspect-là de sa pensée il a été donc un cartésien.

Références


BELAVAL, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 2003.

BOYLE, Deborah. *Descartes on innate ideas*. New York: Continuum, 2009.

CHOMSKY, Noam. *Cartesian Linguistics*. New York: Harper & Row, 1966.

D'AQUIN, Thomas. *Somme Théologique*. Disponible sur: <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/1sommetheologique1apars.htm>. Date de l'accès: 15/01/2020.

DE ROSA, Raffaella. *Descartes and the puzzle of sensory representation*. Oxford: Oxford University Press, 2010.



DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol.) Paris: Vrin, 1996.

GORHAM, Gorham. Descartes on the innateness of all ideas. *Canadian Journal of Philosophy*, Toronto, Vol. 32, No. 3, pp. 355-388, 2002.

JOLLEY, Nicholas. *The light of the soul: Theories of ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. (Gerhardt, ed.) *Opera philosophica: quae existant latina, gallica, germanica omnia*. Aalen: Scientia, 1974.

LOCKE, John. *Essai sur l'Entendement Humain*. Disponible sur: [https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Locke - Essai sur l'E2%80%99entendement humain.djvu](https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Locke_-_Essai_sur_l%27entendement_humain.djvu).
Date de l'accès: 05/02/2020.

Recebido: 16-03-2020

Aceito: 12-08-2020