

# Le débat entre Leibniz et Clarke sur la détermination de la volonté<sup>1</sup>

Jan Palkoska —

Institut de philosophie, Académie Tchèque des Sciences

---

## Résumé :

L'article a pour objectif de rendre compte de la controverse en ce qui concerne la détermination du libre arbitre. Ayant établi le contexte de la dispute afin d'éviter une considération circulaire de la question charnière de l'interprétation appropriée du principe de raison, je poursuis une analyse des étapes ultérieures de la correspondance en vue de proposer l'enjeu essentiel du débat. C'est la question si des motives intra-mentaux opèrent en tant que causes dans la détermination des actes de volonté. Enfin, je vais repérer quelques raisons qui, probablement, sont responsables pour les points de vue opposés des deux correspondants à l'égard de cette dernière question. Je maintiens en particulier qu'une fois qu'on interprète les motives intra-mentaux comme des jugements portant sur un contenu normatif d'une structure propositionnelle, on mettra plus au jour la nature des accusations de fatalisme constamment répétées de la part de Clarke vis-à-vis de Leibniz, ainsi que la manière de récuser ses accusations adoptées par Leibniz.

---

C'est un point virtuellement non controversé : l'adoption de ce qu'on appelle le Principe de Raison Suffisante (ci-dessous PRS) est l'un des éléments les plus remarquables de la perspective intellectuelle générale qu'ouvre Leibniz. Le présent article a pour objectif d'aborder en détail un sujet étroitement lié à cette composante significative de l'héritage intellectuel leibnizien, à savoir la question de la détermination de la volonté (divine)<sup>2</sup>. Plus précisément, je me concentrerai sur certains aspects importants de la manière dont cette question est devenue un sujet de controverse entre Leibniz et Samuel Clarke dans leur célèbre correspondance. Je commencerai par établir le lien entre le PRS et le problème de la détermination de la volonté dans ladite correspon-

---

1 Traduit en français par Christophe Callant ©.

2 Il s'avérera que, bien que le cas de la volonté de Dieu soit privilégié, à bien des égards, dans le contexte du débat en question, les points principaux des positions respectives de Leibniz et de Clarke peuvent être et, en fait, ont été extrapolés au cas de quelque volonté que ce soit (finie ou infinie). Cependant, par souci de concision, je me concentrerai désormais principalement sur le cas de la volonté de Dieu. Par « volonté », j'entendrai « volonté divine », sauf mention explicite contraire.

dance. Ensuite, j'essaierai de cerner les pierres d'achoppement et la nature de leurs oppositions concernant le problème de la détermination ; et j'essaierai d'identifier, de développer et de discuter les arguments qu'ils utilisent pour appuyer leurs positions respectives. Ainsi, le but plus général du présent article est de contribuer à une meilleure compréhension des ramifications de l'adhésion de Leibniz au PRS.

Dans la correspondance entre Leibniz et Clarke, le PRS, dans son libellé le plus général, apparaît pour la première fois en L.II.1, dans le passage où Leibniz aborde les griefs de Clarke, selon lequel « *the mathematick principles of philosophy are most directly repugnant to* » les accents matérialistes des doctrines de Locke et d'autres (C.I.1)<sup>3</sup> : « le Principe de la Raison suffisante, c'est que rien n'arrive, sans qu'il y ait une Raison pourquoi cela soit ainsi plustot qu'autrement » (L.II.1). Bien que la nature ontologique de l'institution même de la raison représente, bien entendu, un formidable problème<sup>4</sup>, cette question est, sinon ignorée, certainement sous-développée par les deux correspondants. Au lieu de cela, les deux hommes en viennent plutôt à un désaccord substantiel en ce qui concerne un autre point d'interprétation, à savoir l'extension de la classe de raisons considérées comme pertinentes pour le PRS dans son libellé général. Les points de vue opposés des deux correspondants sont bien résumés par Leibniz en L.III.7 :

On voit [...] que mon Axiome n'a pas été bien pris ; & qu'en semblant l'accorder, on le refuse. 'Il est vray,' dit on, 'qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoy il est, & pourquoy il est ainsi plutôt qu'autrement': mais on adjoute, que cette son suffisante est souvent 'la simple (ou 'mere') volonté de Dieu' [...]. Mais c'est justement soutenir que Dieu veut quelque chose, sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté ; contre l'Axiome, ou la Regle generale de tout ce qui arrive. C'est retomber dans l'indifference vague ; que j'ay [...] montrée [...] contraire à la Sagesse de Dieu, comme s'il pouvoit operer sans agir par raison.

3 Je me réfère aux lettres de la correspondance entre Clarke et Leibniz comme suit : C <=<Clarke>/<=<Leibniz>. <numéro de lettre (chiffre romain)>. <numéro(s) de paragraphe(s) (chiffre arabe)>. Dans le cas de la cinquième lettre de Clarke, comme il a décidé de traiter ensemble un nombre considérable de paragraphes venant de la cinquième lettre de Leibniz, j'ajoute la pagination de l'édition bilingue de la correspondance par Clark : *A Collection of Papers, Which passed between the late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, In the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion*, London, Knapton, 1717 (les lettres de Leibniz ont été traduites du français en anglais par Clarke lui-même ; les lettres de Clarke ont été traduites de l'anglais en français par Michel de la Roche). J'adopte alors la forme suivante : LC <numéro(s) de page(s) dans la partie française de l'édition bilingue (chiffre arabe)>. Dans mes citations, je suis cette édition et je me conforme à l'usage habituel (et raisonnable) d'ignorer les majuscules dans la masse de substantifs.

4 Pour une vue d'ensemble et une brève discussion, voir Jan Palkoska, *Substance and Intelligibility in Leibniz's Metaphysics*, Stuttgart, Franz Steiner, 2010, p. 35-38.

De prime abord, cela pourrait ressembler à une brouille dans une controverse essentiellement verbale. Pourtant, ni Leibniz ni Clarke ne considéraient la situation comme telle : apparemment, eu égard aux implications fondamentales que la résolution du problème a dans des domaines controversés tels que la nature de l'espace physique, ou la place, la quantité et la nature de la matière dans l'univers, etc., tous deux étaient prêts à défendre leurs interprétations opposées du PRS avec une force et une ténacité considérables.

Dans la correspondance, on peut distinguer deux principaux arguments à cet effet, qui découlent tous deux de la manière double par laquelle Clarke appuie initialement sa lecture du PRS en C.II.1. En premier lieu, Clarke invoque le scénario selon lequel deux systèmes (ou portions) de la matière parfaitement semblables doivent être créés à quelques endroits, tous endroits étant, par définition, « *absolutely indifferent to all matter* » (C.II.1). Dans ce cas, Clarke prétend que « *there can be no other reason why this particular system of matter, should be created in one particular place, [and that in another particular place], but the mere will of God* » (*ibid.*). Leibniz rétorque immédiatement (L.III.2-5) qu'un tel scénario présuppose la notion de lieu absolu et, au final, d'espace absolu, ce qui est intenable pour lui. Cela ouvre la voie au choc d'idées entre la notion newtonienne d'espace absolu et la notion leibnizienne d'espace en tant que construction relationnelle, ce qui est probablement le sujet particulier le plus connu et le plus influent de toute la correspondance. D'autre part, cependant, dans le même C.II.1, Clarke fait une remarque conceptuelle précise concernant son affirmation selon laquelle « *the mere will of God* » compte comme type pertinent de raisons qui satisfont aux exigences définies par le PRS : « *[If the mere will of God] could in no case act without a predetermining cause, any more that a balance can move without a preponderating weight ; this would tend to take away all power of chusing, and to introduce fatality* » (*ibid.*).

Une telle « *fatality* » apparaît clairement comme une absurdité aux yeux de Clarke, vraisemblablement au motif qu'elle contredit la liberté divine ; et puisque, comme Clarke semble le reprocher, la prédétermination causale qui conduit à une telle absurdité est un élément essentiel de l'interprétation du PRS promue par Leibniz (contrairement à Clarke), l'interprétation de Leibniz doit être écartée.

L'intérêt du sujet de la détermination de la volonté par rapport à celui du PRS devrait donc être clair : Clarke a entrepris de défendre son interprétation du PRS en prétendant que celle, alternative, de Leibniz contraint ce dernier à une conception intenable des conditions causales de volition. Voyons donc de plus près en quoi consiste le grief du côté de Clarke et ce que Leibniz a à dire en réponse.

Comme c'était prévisible, les reproches de Clarke deviennent considérablement complexes une fois repris par Leibniz ; et le débat soulève de nombreuses ramifications, car Leibniz suit plusieurs chemins pour y répondre. En outre, comme on pouvait s'y attendre pour une polémique d'une telle profondeur et d'une telle difficulté, certains des véritables problèmes n'étaient pas faciles à cerner dès le début, mais devaient se cristalliser au fil de la discussion. En tout état de cause, je suggère que les points principaux de la controverse, étroitement liés les uns aux autres et aboutissant finalement à un désaccord assez net entre les deux penseurs sur la question de la détermination de la volonté, soient triés et classés de la manière suivante. Il y a (1) la question de savoir exactement ce que Clarke veut dire par « *predetermining cause* », et de savoir si ou dans quel sens Leibniz s'est vraiment senti concerné par quelque chose de raisonnablement proche du sens donné par Clarke. En outre, il y a (2) la question de savoir pourquoi Clarke croit que la causation prédéterminante qu'il invoque est mal adaptée pour déterminer la volonté en volition, et si son raisonnement à cet effet peut résister à l'argument de Leibniz. Enfin, il y a (3) le modèle alternatif proposé par Clarke sur la manière de déterminer la volonté une fois les causes prédéterminantes mises de côté et sur la viabilité d'un tel modèle. Une fois que chacun de ces points aura été clarifié, nous aboutirons à une réponse complexe, mais assez claire, sur le désaccord fondamental entre les deux penseurs. Reprenons-les dans l'ordre.

La position de Clarke sur ce qu'il entend exactement par « *causes* » dans le contexte mentionné semble avoir subi un développement significatif au cours de la correspondance. S'appuyant apparemment sur l'équilibre de poids d'Archimède évoqué par Leibniz en L.II.1, Clarke décrit d'abord les causes prétendument prédéterminantes comme « *things extrinsick* » (C.III.7-8) ou « *external [causes]* » (C.III.16). Après avoir ensuite accepté tacitement la suggestion de Leibniz de L.IV.2 selon laquelle les causes en question agissent en réalité comme des motifs, il indique en C.IV.1-2 que ce à quoi ces causes sont extérieures doit être décrit comme « *the will of an intelligent agent* », et il est toujours prêt à établir une analogie précise entre la relation des motifs à la volonté et la relation des poids à une balance<sup>5</sup>.

Cependant, Leibniz attaque frontalement cette conception dans sa dernière lettre et le problème prend une tournure remarquable : « [À] proprement parler », soutient Leibniz, « les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance ; mais c'est plutôt l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir » (L.V.15). C'est l'habitude de sépa-

5 « *This notion leads to universal necessity and fate, by supposing that motives have the same relation to the will of an intelligent agent, as weights have to a balance [...]* » (C.IV.1-2).

rer « l'esprit des motifs, comme s'ils étoient hors de luy, comme le poids est distingué de la balance » que Leibniz dénonce alors chez Clarke comme revenant à traiter la question « comme si dans l'esprit il y avoit d'autres dispositions pour agir que les motifs, en vertu desquelles l'esprit rejetteroit où accepteroit les motifs. Au lieu que dans la verité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement [...] » (*ibid.*).

Laissons, pour l'instant, la tentative virtuelle de Leibniz de réfuter par l'absurde la conception temporaire de Clarke des causes prédéterminantes ; et intéressons-nous à la suggestion assez claire de Leibniz, qu'avec une telle conception – absurde ou non –, ce que Clarke attaque n'est qu'un homme de paille, puisqu'aux yeux de Leibniz, les motifs en question sont, sans exception, absolument intrinsèques aux agents volontaires<sup>6</sup>, car ils sont sans équivoque identifiées avec les « dispositions à agir » inhérentes à un esprit donné.

À mon avis, c'est sous la pression de ce coup de Leibniz que Clarke a reformulé une position remarquablement plus nuancée dans sa dernière lettre :

*To suppose that an equal apparent goodness in different ways of acting, takes away from the mind all power of acting [...]; is denying the mind to have in itself a principle of action ; and is confounding the power of acting, with the impression made upon the mind by the motive, wherein the mind is purely passive. The motive, or thing considered as in view, is something extrinsick to the mind : the impression made upon the mind by that motive, is the perceptive quality, in which the mind is passive : the doing of any thing, upon and after, or in consequence of, that perception ; this is the power of self-motion, or action [...]*<sup>7</sup>.

Ici, Clarke tente clairement d'adapter la distinction de Leibniz entre les facteurs de causalité externes et internes sans perdre de terrain sur ce qu'il considère comme son idée directrice. Ainsi, il clarifie considérablement la situation en suggérant – de manière essentiellement correcte, je crois – que ce que Leibniz entend par « motifs » équivaut chez lui à « *the impression made upon the mind by the motive* » (nous utiliserons maintenant, pour nous référer à ces « *impressions* », l'expression « motifs internes » pour éviter toute ambiguïté). De la même manière, Clarke est capable de souligner beaucoup plus nettement que jamais auparavant que le véritable nœud du problème concerne, à ses yeux, la distinction activité-passivité plutôt que la distinction interne-externe.

6 En fait, Leibniz a déjà souligné ce point dans sa lettre précédente, affirmant que « Dieu n'est jamais déterminé par les choses externes, mais toujours par ce qui est en luy, c'est à dire par ses connoissances » (L.IV.20). Cependant, Clarke n'en a pas saisi l'importance dans sa réponse (ou a prétendu ne pas l'avoir saisi, comme Leibniz l'indique sarcastiquement en L.V.72).

7 C.V.1-20, LC 281-283.

Ainsi, il devrait être clair maintenant que le véritable nœud de la controverse sur la détermination de la volonté concerne finalement la question de savoir s'il est essentiel pour la volonté que certains motifs *internes* (dans le sens qui vient d'être établi) soient effectifs de manière causale dans chacun des processus de détermination de la volonté en volition. Clarke prend clairement le parti d'une réponse résolument négative à cette question cruciale. Il le déclare dès le début de sa quatrième lettre (lisant – légitimement, je crois – les « motifs » comme motifs internes) : « [*The agents are not*] moved by motives, as a balance is by weights ; but they have active powers and do move themselves, sometimes upon the view of strong motives, sometimes upon weak ones, and sometimes where things are absolutely indifferent » (C.IV.1-2)<sup>8</sup>.

Cela suffit à établir que, pour Clarke, certaines volitions au moins existent à l'égard desquelles tout motif (vraisemblablement même interne) est absolument impuissant causalement. Dans sa cinquième lettre, il confirme (et met en application virtuellement) cette position en exhortant à distinguer « carefully » entre motif (interne)<sup>9</sup> et « the principle of action » ; et il identifie le fait que Leibniz n'ait pas compris la distinction comme la source même de son erreur.

Là encore, il n'est pas moins évident que Leibniz prend clairement le parti d'une réponse positive à la même question cruciale. Ainsi, dans sa cinquième lettre, il déclare que, malgré la nécessité de quelques explications pour éviter des déductions prématurées, il n'en reste pas moins vrai – sans doute assez généralement - que « les raisons font dans l'esprit du sage, & les motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effect que les poids font dans une balance » (L.V.3). Cela ressort encore plus quand Leibniz affirme, en L.IV.2 « [qu']ne simple *volonté sans aucun motif ... est une fiction ... chimerique & contradictoire, incompatible avec la définition de la volonté ...* »<sup>10</sup>, à condition que la relation entre les motifs et les volitions soient causale. Et la définition concise de Leibniz de la volition dans les *Nouveaux essais* semble le confirmer amplement<sup>11</sup> : « [L]a *Volition* est l'effort ou la tendance (*conatus*) vers ce qu'on trouve bon et contre ce qu'on trouve mauvais, ensorte que cette tendance resulte immédiatement de l'apperception qu'on en a. [...] [O]n n'appelle actions volontaires que celles dont on peut s'appercevoir et sur lesquelles

8 Nous soulignons.

9 Ma suggestion de lire ici « le motif » comme motif interne se justifie par la référence explicite de Clarke au passage discuté plus haut (L.V.15) quand il formule son « exhortation ».

10 Nous soulignons.

11 Bien sûr, les *loci* que Leibniz a très vraisemblablement en tête en L.IV.2 sont plutôt ses remarques, dans la *Théodicée*, sur la volonté et les volitions. Cf. spécialement *ibid.*, § 45 (GP VI, 127-128) et § 288 (*ibid.*, p. 288). Pourtant, c'est dans les *Nouveaux essais* que Leibniz parvient à proposer une *définition* précise qui concorde sans doute pleinement avec les observations similaires, mais bien plus détaillées, faites dans la *Théodicée*.

notre réflexion peut tomber lorsqu'elles suivent de la considération du bien et du mal »<sup>12</sup>.

On peut dire que les expressions « résulte immédiatement » et « suivent » qui relient les « actions volontaires » aux motifs sont très naturellement comprises dans un sens causal. Voici notre controverse dégrossie ; le moment est maintenant venu d'examiner les éléments que les deux philosophes sont en mesure d'apporter pour soutenir leurs positions antagonistes.

Malgré de formidables ramifications complexes, je soutiens que Clarke propose finalement deux types d'arguments principaux contre la vision de la situation de Leibniz, tous deux déjà évoqués dans l'exposé ci-dessus. *Primo*, le fait que Clarke ait invoqué la fatalité, en C.II.1 et çà et là dans la correspondance, est une indication qu'il s'oppose à la notion de motifs chez Leibniz – internes ou autres – comme étant causalement à l'œuvre dans tout processus de détermination de la volonté, car ceci priverait effectivement de liberté non seulement la volonté humaine, mais également la volonté divine, si bien que tous les événements du monde se révéleraient strictement nécessaires en fin de compte. *Secundo*, la manière dont Clarke utilise le couple activité-passivité lorsqu'il traite de la relation entre les motifs internes et la volonté en C.V.1-20 semble indiquer un type d'argument conceptuel passablement puissant : les motifs, même dans leurs variations internes, sont condamnés à rester entièrement impuissants causalement vis-à-vis de la volonté de par leur nature même, c'est-à-dire non pas seulement dans certains cas particuliers, mais strictement dans tous les cas possibles. Je discute la première argumentation dans la présente section et la deuxième, dans la suivante.

Clarke ne daigne jamais montrer explicitement en quoi la conception des motifs de Leibniz, comme (co-)responsables causalement des volitions, contraint ce dernier aux ruineuses conséquences mentionnées ci-dessus. Pourtant, vu la critique de Clarke – la position de Leibniz implique « *making [God] [...] no agent at all, but mere fate and nature and necessity* » (C.IV.22-23) –, et étant donné l'intégration de la question des motifs dans celle plus large de la bonne interprétation de PRS (cf. ci-dessus) et les justifications de Leibniz, il est probable que Clarke s'appuie, en fait, sur quelque chose d'assez proche du raisonnement suivant<sup>13</sup>.

12 *Nouveaux essais*, II, 21, § 5, A VI, 6, 172.

13 C'est, évidemment, ce type de raisonnements que le projet entier de la *Théodicée* a pour but de réfuter ; et leur réfutation compte comme une des préoccupations fondamentales de Leibniz tout au long de sa vie. Il n'est donc pas surprenant que ses idées sur la manière d'atteindre cet objectif présentent non seulement une complexité considérable, mais aussi une variété et peut-être même un développement dans le temps. Dans le présent article, je ne peux que simplifier à

Le PRS (vraisemblablement dans les variantes de Leibniz et de Clarke) implique une relation strictement déterministe entre ce qui vaut comme élément dont il faut rendre compte et ce qui vaut comme raison suffisante correspondante, en ce sens qu'il est nécessaire que, si ce qui vaut comme raison suffisante se produit, alors ce qui vaut comme élément dont il faut rendre compte se produit (selon l'usage de Leibniz, appelons « nécessité hypothétique » la nécessité modifiant ainsi la relation d'implication entre l'occurrence de raisons suffisantes et les états dont il faut rendre compte). Ensuite, Leibniz déclare clairement, plus d'une fois, que pour chaque élément du monde considéré comme une (partie de) raison suffisante en ce qui concerne quelque chose, il ressort que sa raison suffisante doit consister en un ensemble d'autres états du monde (généralement précédents), de sorte qu'il semble donc inévitable que, pour obtenir la raison suffisante *complète* pour n'importe quel état particulier du monde (et, d'ailleurs, pour qu'il y ait des états), on revient au premier décret de Dieu de créer tel ou tel monde<sup>14</sup>. Compte tenu de tout cela, il semble que le statut modal de chaque état du monde dépende du fait que ce tout premier décret de Dieu lui-même soit considéré comme métaphysiquement nécessaire ou métaphysiquement contingent : car, s'il est métaphysiquement nécessaire, dans l'hypothèse déterministe établie ci-dessus, alors chaque état du monde est également métaphysiquement nécessaire, les états servant de raisons étant concaténés dans l'ordre de succession et si une résultante d'un des membres par de la série déterministe est hypothétiquement nécessaire et que l'antécédent correspondant est métaphysiquement nécessaire, alors la résultante est également métaphysiquement nécessaire<sup>15</sup>. Or, Clarke semble supposer tout au long de la correspondance que Leibniz s'est finalement attaché à soutenir que le tout premier décret divin visant à créer le monde comme il l'a fait, à savoir, le meilleur des mondes possibles<sup>16</sup>, serait métaphysiquement nécessaire. En effet, semble dire Clarke, si la suprême bonté, inhérente à l'essence de Dieu, implique que Dieu ne puisse jamais réaliser que le meilleur des possibles, alors il semble raisonnable de conclure ceci : puisque, dans le cas de Dieu,

---

certains égards et ne peut traiter que des principales caractéristiques des facettes de la défense de Leibniz qui entrent explicitement en scène dans le cours de la correspondance en question. Peut-être la meilleure étude globale de la question dans toute sa complexité est-elle : Robert M. Adams, « Leibniz's Theories of Contingency », dans Roger Woolhouse (dir.), *Gottfried Wilhelm Leibniz : Critical Assessments*, London/New York, Routledge, 1994, t. I, p. 128-173.

14 Voir en particulier *De rerum Originatione Radicali*, GP VII, 302-303 ; *Monadologie*, § 36-39, GP VI, 612-613 ; *Essais de Théodicée*, § 7, *ibid.*, p. 106.

15 Pour l'appréciation par Leibniz de ce type de raisonnement, voir spécialement *De contingentia*, 1689 (?), A VI, 4-B, 1652.

16 Parmi les dizaines de références, voir, par exemple, *Essais de Théodicée*, § 8, GP VI, 107 ; et § 193-196, *ibid.*, p. 231-233.



cela impliquerait une contradiction conceptuelle directe s'il n'avait décrété pour un autre monde que le meilleur, il s'ensuit qu'il est métaphysiquement nécessaire que Dieu l'ait décrété aussi pour le meilleur des mondes possibles.

Leibniz s'irritait manifestement de ces accusations de fatalisme, voire de nécessitarisme, et à raison, Clarke connaissant bien la *Théodicée*, où Leibniz entreprend une tentative assidue et élaborée de prévenir précisément ce type de raisonnement. C'est probablement pour cela que Leibniz a décidé d'examiner cette question assez longuement en L.V.2-13, tout en s'appuyant largement sur ses discussions approfondies de la *Théodicée*.

La pierre angulaire de la tentative de Leibniz de rendre le déterminisme, implicite dans sa version du PRS, compatible avec la contingence réelle des états du monde, consiste à affirmer que, pour que le monde réel soit considéré comme contingent, il suffit que les mondes alternatifs possibles comptent comme possibles, en ce sens que leur description conceptuelle complète n'implique aucune contradiction. De même, il est crucial que la possibilité dans ce sens soit strictement indépendante de la possibilité (en métaphysique ou autrement) que Dieu ait choisi certains de ces mondes alternatifs ; autrement dit, même s'il était effectivement métaphysiquement nécessaire que Dieu choisisse le monde qu'il trouve le meilleur<sup>17</sup>, les états du monde choisis seraient quand même considérés comme métaphysiquement contingents, car les mondes alternatifs n'impliquent aucune contradiction interne et restent, pour cela, selon la phrase de Leibniz, possibles de par leur nature<sup>18</sup>.

En ce qui concerne Dieu lui-même, Leibniz se voit reprocher par Clarke de s'être aventuré à nier la liberté divine à propos de la création du monde. Dans sa version forte, la charge de Clarke semble indiquer que la négation en question est impliquée par la nécessité métaphysique du choix divin et de la création du meilleur des mondes possibles<sup>19</sup>, nécessité qui est à nouveau une

17 La position réelle de Leibniz sur ce point particulier n'est pas claire, ni fixe. Pour une bonne discussion, voir Robert M. Adams, « Leibniz's Theories of Contingency », *art. cit.*, p. 154-158.

18 Aujourd'hui, le manuscrit inédit de Leibniz *De libertate et necessitate*, été 1680 à été 1684 (?), A VI, 4-B, 1444-1449 est généralement considéré comme le *locus classicus* d'un tel point de vue chez Leibniz. Dans la *Théodicée*, que Clarke a pu consulter (à la différence dudit manuscrit), un point de vue similaire est établi de manière très concise au § 235, GP VI, 257-258 ; voir aussi *ibid.*, § 44-45, p. 228, 230-232, 234. Leibniz a parfois tenté de soutenir sa position de compatibilité avec l'affirmation que, quel que soit le statut modal du choix divin parmi les mondes possibles, le fait que l'attribut « le meilleur » appartienne exactement à ce monde réel reste contingent (pour employer des termes actuels, on pourrait dire que, d'après Leibniz, le fait que le monde réel est considéré comme le meilleur des mondes possibles est nécessaire *de dicto*, mais en aucun cas *de re*) puisque l'analyse conceptuelle aboutissant à la démonstration de cette proposition est infinie (voir Robert M. Adams, « Leibniz's Theories of Contingency », *art. cit.*, p. 141-148 pour une discussion exhaustive) ; pourtant, il décida de ne pas s'engager dans cette ligne de défense dans la correspondance avec Clarke.

19 C'est ainsi que je comprends le point de vue de Clarke en C.IV.22-23. Voir aussi *Essais de Théodicée*, Appendix I, Objection 8, GP VI, 385.

conséquence de la bonté comme attribut essentiel de Dieu. Leibniz tente d'y répondre en rappelant à Clarke la distinction entre nécessités métaphysique et morale en L.V.4 et 76 : tandis qu'un élément donné est considéré comme métaphysiquement nécessaire si son contraire implique en soi une contradiction, il est considéré comme moralement nécessaire s'il ne peut pas ne pas être fait (c'est-à-dire s'il doit être fait) de peur que l'agent cesse de compter comme moralement bon ou sage<sup>20</sup>. Et Leibniz se fait insistant : la nécessité morale ainsi comprise n'est nullement incompatible avec la liberté ; et c'est précisément une nécessité de ce genre, et nullement une nécessité du rang métaphysique, qui détermine le Dieu suprêmement bon et sage à créer le meilleur des mondes possibles (L.V.6, 76). Bien que Leibniz admette ainsi que, compte tenu de la perfection suprême de Dieu, la nécessité morale de Ses actions implique une sorte de déterminisme, il insiste sur le fait qu'une telle situation est « heureuse » (L.V.10) et parfaitement compatible avec une liberté correctement conçue (L.V.7-9).

Pour le meilleur ou pour le pire, cependant, Clarke décida de ne pas affronter un aspect unique et partiel de la réponse complexe de Leibniz dans sa cinquième lettre, à savoir la distinction entre nécessité morale et métaphysique (et également entre nécessité absolue et hypothétique). En fait, sa réponse revient à insister que : « [*n*]ecessity, in philosophical questions, always signifies absolute necessity. Hypothetical necessity, and moral necessity, are only figurative ways of speaking, and in philosophical strictness of truth, are no necessity at all » (C.V.1-20). Même vraie, cette relégation de la nécessité morale (et hypothétique) au domaine des manières de parler figurées me semble parfaitement compatible avec l'essentiel de la réponse de Leibniz, c'est-à-dire avec cette insistance à ce que la détermination des actions divines n'implique pas de nécessité métaphysique. Leibniz réussit-il à se défendre contre l'accusation de fatalisme et de nécessitarisme ? Aujourd'hui encore, la question reste en suspens ; mais quoi qu'il en soit, on ressent un peu de déception à voir Clarke négliger de manière un peu voyante, tout au long de la correspondance, le raisonnement complexe et subtil de Leibniz dans la *Théodicée*.

Pour aborder le point de vue de Clarke sur l'autre des deux argumentations annoncées au début de la section précédente, considérons le passage suivant, vers la fin de C.V.1-20 : « [*T*]he true and only question in philosophy concerning liberty, is, whether the immediate physical cause or principle of action be indeed in him whom we call the agent ; or whether it be some other

---

20 Pour la manière la plus Claire d'articuler le point dans la *Théodicée*, voir Appendix I, Objection 8, *ibid.*, p. 386. Clarke montre qu'il a parfaitement saisi la distinction en C.V.1-20.

*reason sufficient, which is the real cause of the action, by operating upon the agent, and making him to be, not indeed an agent, but a mere patient* »<sup>21</sup>.

Comme je le comprends, ce à quoi se réfère Clarke par « *the immediate physical cause or principle of action* », ce sont des conditions causales immédiates qui opèrent dans le processus de détermination de la volonté, dont le résultat immédiat est l'acte de volition correspondant. Or, ce que Clarke semble à juste titre préconiser ici – vraisemblablement via ce postulat, supprimé mais plausible : que la liberté d'action exige strictement que la volition d'un acte soit incluse dans ses principes –, c'est que, pour que la prétendue volition compte vraiment comme volition, il faut faire attention à ne pas mal interpréter les conditions de détermination de la volonté d'une manière telle que la prétendue volition ne soit finalement qualifiée d'état d'esprit purement passif (ce qui contredirait, bien sûr, le concept même de volition). Et il précise que, pour éviter une telle mésinterprétation, les conditions de causalité pertinentes doivent être localisées « *indeed in him whom we call the agent* », et que l'emploi de « *some other reason sufficient* » doit être strictement évité.

Le contraste entre l'intérieur de l'agent et « *some other reason sufficient* » dans la dernière citation peut sembler, à première vue, laisser intacte la prétention de ce que Clarke a lui-même appelé « *the impression made upon the mind by [the] motive* » (ce que j'ai appelé « motifs internes ») à intégrer l'ensemble des conditions de causalité légitimes en question, concession qui suffirait apparemment à Leibniz pour contenir l'attaque de Clarke selon les lignes conceptuelles actuelles. Pourtant, un passage, plus tôt dans le même C.V.1-20, suggère que Clarke a en fait quelque chose de plus restrictif à l'esprit :

*The [...] denying the mind to have any principle of action besides the motive, (when indeed in receiving the impression of the motive, the mind is purely passive ;) this, I say, is the ground of the whole error ; and leads men to think that the mind is no more active, than a balance would be with the addition of a power of perception : which is wholly taking away the very notion of liberty*<sup>22</sup>.

Ainsi, ce qui compte réellement, pour Clarke, ce n'est pas tant que les facteurs de causalité pertinents soient inhérents à l'agent, mais bien de savoir si ces facteurs sont tels que leur effet immédiat peut être qualifié à juste titre d'état d'esprit actif. Et alors que, comme Clarke semble l'induire, tous les facteurs externes sont disqualifiés à cet égard du fait même qu'ils sont extérieurs à l'agent, il existe au moins une classe remarquable de facteurs internes qui,

21 LC 289.

22 *Ibid.*, p. 283 ; nous soulignons.

par leur nature même, ne répondent pas non plus aux critères mentionnés : il s'agit des motifs internes que Leibniz, nous l'avons vu, invoque en L.V.15 pour éviter certaines implications indésirables de l'analogie de la balance.

Compte tenu de tout ceci, la présente attaque de Clarke peut se formuler comme un dilemme : *soit* l'on veut conserver la notion d'esprits comme agents actifs – et ensuite, les motifs, même ceux de rang interne, doivent être exclus du domaine des conditions possibles de cause de la volition ; *soit* on insistera sur le fait que les motifs, même si ce ne sont que ceux de rang inférieur, sont capables de jouer un rôle causal dans la détermination de la volonté – et qu'il faut ensuite renoncer à la notion d'esprits en tant qu'agents actifs.

Pour apprécier les manières dont Leibniz pourrait gérer le dilemme, identifions deux affirmations cruciales sur lesquelles Clarke semble s'appuyer pour énoncer le présent dilemme (comme le suggèrent conjointement les deux derniers passages cités) : (1) « *in receiving the impression of the [extrinsic] motive, the mind is purely passive* » ; (2) aucun état purement passif ne peut jamais (co-)causer aucun état actif, probablement pas même si les deux états appartiennent au même esprit (la dernière affirmation, contrairement à la première, n'est pas entièrement explicite dans la correspondance, même si Clarke l'énonce bien clairement ailleurs, dans des contextes pertinents<sup>23</sup>). En dépit du fait que la mort a empêché Leibniz de traiter directement de ce dilemme, je dirai maintenant qu'il a laissé dans sa dernière lettre quelques éléments pour contester les affirmations cruciales de Clarke.

Concernant (1), Ezio Vailati a démontré de manière convaincante que ce qui sous-tend le point de vue de Clarke, c'est sa conception du motif intérieur leibnizien (c'est-à-dire « *impression of the motive* » dans la terminologie de Clarke) comme « *the judgment of the practical understanding* » (C.V.1-20)<sup>24</sup>, c'est-à-dire comme un jugement évaluatif. En outre, Clarke a soutenu contre Descartes et les Pyrrhoniens que l'esprit de jugement – vraisemblablement même dans le cas de jugements pratiques – « *is fully determined to assent to a proposition that is perceived to be true* »<sup>25</sup>, de sorte que l'assentiment compte comme nécessaire pour lui<sup>26</sup>. Et comme il a maintenu comme thèse générale que « *to act necessarily is really and properly not to act at all, but only*

23 Voir, par exemple, Samuel Clarke, *The Works*, London, Knappton, 1738, t. IV, p. 72 : « *Nothing that is passive, can possibly be the cause of anything that is active* ». Je dois la référence à Ezio Vailati, *Leibniz & Clarke: A Study of Their Correspondence*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 84.

24 LC 289.

25 Ezio Vailati, *Leibniz & Clarke*, op. cit., p. 83. Les propositions en question sont vraisemblablement des évaluations d'actions possibles envisagées, liées aux esprits, aux situations et aux temps.

26 Voir *ibid.* Vailati s'appuie sur Samuel Clarke, *The Works*, op. cit., t. IV, p. 714 pour ce dernier point.

*to be acted upon* »<sup>27</sup>, il aboutit à la conclusion que, dans l'assentiment aux propositions évaluatives, assentiment qui produit, *ipso facto*, des motifs internes leibniziens qui (co-)décident la volonté à la volition, l'esprit, de par sa nature même, agit comme un facteur purement passif.

La promptitude habituelle de Leibniz à considérer (mais avec certaines réserves, qui sont toutefois sans objet dans notre problème<sup>28</sup>) des jugements de l'entendement, analysés comme assentiment ou dissentiment à « une perception [...] d'une vérité » comme un modèle de discussion des jugements pratiques<sup>29</sup>, autorise à supposer, aux fins du présent argument, que Leibniz et Clarke avaient une base assez commune en ce qui concerne la nature générale des motifs internes de Leibniz<sup>30</sup>. De plus, Leibniz semble effectivement prendre le parti d'une notion déterministe, strictement non volontaire, sur la manière dont les propositions évaluatives sont acceptées par sa dénonciation habituelle de la « volonté du vouloir » comme impliquant un vicieux *regressus in infinitum*<sup>31</sup>. Pourtant, Leibniz rejette explicitement, comme absolument non fondée, l'assertion essentielle pour l'argument présent de Clarke : « Cependant ce qu'on adjoute icy<sup>32</sup>, est mal fondé, qu'un agent ne

27 Samuel Clarke, *The Works*, op. cit., t. II, p. 548 ; je dois la référence à Ezio Vailati, *Leibniz & Clarke*, op. cit., p. 81. C'est cette thèse générale qui sous-tend probablement la critique de Clarke en C.IV.22-23 que, si Dieu était « *a mere necessary agent, that is, indeed no agent at all, but a mere fate and nature and necessity* ».

28 Les réserves concernent l'observation selon laquelle, si certes « une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité : ainsi l'entendement est nécessité par là », pourtant, au moins dans le cas des esprits finis, « quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement [...] en est distingué : ainsi, comme il faut du temps pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu, et même changé par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en détourne l'esprit » (*Essais de Théodicée*, § 311, GP VI, 301). Cependant, notre présent problème concerne la constitution interne des « perceptions qu'on ait du bien » et leur statut vis-à-vis du couple activité-passivité, et non la nature de leur pouvoir déterminant par rapport aux « efforts d'agir », i.e. aux volitions.

29 Voir spécialement *Essais de Théodicée*, § 288, GP VI, 288 où le motif intérieur est dépeint comme « le motif du bien aperçu par l'entendement ».

30 Ici aussi, je considère comme pertinent pour notre sujet le fait que Leibniz soutient qu'outre les jugements pratiques formels, il y a plusieurs autres facteurs qui co-déterminent la volonté de la volition, en ce compris « les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes » (L.V.15; voir. e.g. *Essais de Théodicée*, § 51, GP VI, 130 ; § 311, *ibid.*, p. 300-301). Car je pense que Leibniz conviendrait que, s'il y a quelque autre membre de la classe des facteurs déterminants qui pourraient jamais prétendre compter comme impliquant un élément actif au sens pertinent requis par la dialectique de l'argument de Clarke dont il est question, il s'agit exactement de jugements évaluatifs formels de la compréhension pratique.

31 Cf. spécialement *Essais de Théodicée*, § 51, GP VI, 130 ; cf. aussi, par exemple, A VI, 4-B, 1408 et 1447. Peut-être que même le rejet méprisant de Leibniz du parti pris déclaré de Clarke « comme si dans l'esprit il y avoit d'autres dispositions pour agir que les motifs, en vertu desquelles l'esprit rejetteroit où accepteroit les motifs » (L.V.15) pourrait être lu comme une application du même argument régressif ; mais ici, Leibniz semble se concentrer sur la notion de choix entre divers jugements pratiques plutôt que sur le pouvoir déclaré de décider d'accepter ou non une proposition d'évaluation donnée.

32 C'est-à-dire en C.IV.22-23.

cessaire ne seroit point un agent. On prononce souvent hardiment & sans fondement, en avançant contre moy des theses qu'on ne sauroit prouver » (L.V.77).

Leibniz ne s'étend pas ici, mais il aurait pu le faire pour invoquer la conception (défendue entre autres par Descartes et Spinoza) selon laquelle le critère approprié d'activité / passivité des événements concerne exclusivement la question de savoir si tous les déterminants d'une action donnée dérivent de la nature même de l'agent correspondant ou non, sans se soucier de savoir si les relations entre les déterminants et l'action impliquent des nécessités de quelque sorte. Bien qu'une telle conception laisse clairement la place à une notion de jugements pratiques pris comme déterministes, et en ce sens nécessaires, elle empêche définitivement d'induire une telle détermination à la passivité de l'esprit de jugement, ce dont Clarke a besoin pour mettre en œuvre son dilemme. Malheureusement, Clarke évite la confrontation sur ce point en C.V.76-77 et, autant que je sache, il ne propose aucun argument, ailleurs dans ses écrits, à l'appui de sa position<sup>33</sup>.

Les raisons que Clarke a de soutenir (2) sont beaucoup plus difficiles à déterminer que pour (1) ; vraisemblablement, il considèrerait comme un principe trop évident d'exiger une réponse explicite. Cependant, je suggère que la re-description de Leibniz, en L.V.15, des motifs internes comme « dispositions à agir » d'un esprit donné se conçoit exactement comme un moyen d'ébranler la prétendue généralité parfaite d'un tel principe. Car il semble plausible de supposer que ce à quoi Leibniz entend faire allusion par sa re-description est la notion aristotélicienne bien établie de la diathèse en tant que capacité, au sens d'une condition spécifique caractérisée par un certain arrangement ordonné ou une configuration d'éléments pertinents qui se produit, ou peut se produire ou se manifester dans une action si certaines conditions sont remplies<sup>34</sup>. En effet, une fois que les déterminants de l'assentiment dans les jugements évaluatifs sont interprétés comme les éléments qui constituent ou peuvent constituer collectivement de tels arrangements ou configurations dispositionnels (c'est ainsi que je propose de lire la re-description de Leibniz en termes dispositionnels), il s'avère que l'assertion (2) de Clarke est falsifiée précisément dans le domaine sur lequel elle a été appliquée en premier lieu : car les déterminants en question deviennent alors des exemples de quelque chose que l'esprit a reçu de manière passive, mais qui fonctionne comme de véritables principes d'action si une disposition donnée est actualisée. Malheureusement, encore une fois, Clarke passe

33 Pour ce point, je m'appuie sur Ezio Vailati, *Leibniz & Clarke*, op. cit., p. 81.

34 Pour les *loci classici*, voir spécialement Aristote, *Cat.* 8, 9a 14-28 ; *Met.* V, 19-20, 1022b 1-14 ; *Eth. Nic.* I, 9, 1098b 33-1099a 3.

à côté ou ignore l'idée maîtresse de la manœuvre de Leibniz et ne fait, en réalité, que réitérer son assertion (2) lorsqu'il réplique en C.V.1-20<sup>35</sup> que la suggestion de Leibniz équivaut à confondre, de manière flagrante, motif avec principe d'action.

Au cours des attaques contre Leibniz évoquées dans les sections précédentes, la propre vision positive de Clarke sur la situation est apparue assez distinctement. Selon lui, ce n'est pas seulement que les motifs internes leibniziens – indépendamment du fait de savoir si leurs déterminants sont limités à des facteurs conscients, ou si les « inclinations & al. » de Leibniz sont incluses – sous-déterminent toujours toute volition donnée, mais qu'ils sont contraints à rester absolument impuissants causalement ; en d'autres termes, il n'y a absolument aucun lien causal entre les motifs internes et les volitions. Au lieu de cela, toute la charge du travail causal est transférée sur ce que Clarke appelle « *the power of self-motion, or action* » (C.V.1-20)<sup>36</sup> ou « *[the] original principle or power of beginning to act* » (C.III.7-8)<sup>37</sup>.

Au vu de ses griefs de fatalisme et de nécessitarisme évoqués plus haut, il n'est pas surprenant que, pour Clarke, rien de plus faible qu'une telle version radicale de l'agent de causation ne peut préserver la liberté des êtres intelligents.<sup>38</sup> C'est bien sûr ce parti pris qui sous-tend finalement son affirmation audacieuse selon laquelle « *intelligent beings are agents ; [...] they have active powers and do move themselves, sometimes upon the view of strong motives, sometimes upon weak ones, and sometimes where things are absolutely indifferent. In which latter case, there may be very good reason to act, though two or more ways of acting may be absolutely indifferent* » (C.IV.1-2), et c'est ce qui fonde finalement sa lecture alternative du PRS : comme, par principe, l'exercice de la « *power of self-motion* » est à ses yeux strictement le seul facteur déterminant de toute volition libre, cet exercice doit être considéré comme la raison complète (et, consécutivement, suffisante) de chaque événement qui pourrait à juste titre prétendre au statut d'action libre.

Tout au long de la correspondance, Leibniz blâme, comme superficiel, mal conçu et même incohérent, le point de vue général de Clarke sur notre sujet ; et il se réfère avec une certaine irritation à son raisonnement dans la *Théodicée* pour étayer son mépris<sup>39</sup>. Une brève comparaison avec les discussions approfondies dans la *Théodicée* suggère que pour Leibniz, l'essentiel de la po-

---

35 LC 283.

36 *Ibid.*

37 De la Roche la traduit simplement par « un principe d'action » (LC 80) – traduction erronée, compte tenu de la sophistication du présent problème.

38 Voir en particulier C.V.1-20, LC 283-285.

39 Voir en particulier L.III.7 ; L.IV.2.

sition positive de Clarke correspond, en fait, à ce que Leibniz critique ici sous les libellés « indifférence d'équilibre<sup>40</sup> » ou « liberté d'indifférence »<sup>41</sup>. En dépit de cela, Clarke dénonce de telles mentions comme une grossière pétition de principe en C.IV.1-2, et il semble être fondé ; car, apparemment, il a bien vu que, pour l'essentiel, la critique de « l'indifférence d'équilibre » de Leibniz dans la *Théodicée* s'appuie sur le PRS dans la lecture de Leibniz, alors que c'est précisément l'acceptabilité d'une telle lecture qui a été remise en question par la présente controverse sur la détermination de la volonté<sup>42</sup>.

Leibniz semble avoir saisi la force de l'argument, car il se lance, en L.V.15-18, dans la réfutation de la position de « indifférence d'équilibre » d'une manière alternative, telle qu'elle échapperait à la critique de Clarke. La réfutation s'articule sur une affirmation importante, formulée de manière concise en L.V.18: « [L]a nature des choses porte que tout événement ait préalablement ses conditions, requisits, dispositions convenables, dont l'existence en fait la raison suffisante ». Comme je le comprends, que nous avons tout à fait lieu à déjà ses conditions, conditions requises, dispositions convenables, dont il n'existe pas en fait la raison. Le fait est que, pour tout événement donné, il doit être possible, en principe au moins, d'attribuer une cause qui est conçue pour produire exactement cet événement et aucun autre comme effet ; et Leibniz a certainement raison de dire qu'un tel principe est incompatible avec « l'indifférence d'équilibre », à laquelle Clarke s'attache en avançant la notion de « *power of self-motion* ».

Je soutiens que c'est ce principe que Leibniz a en tête lorsqu'il fait remarquer dans la *Théodicée* que son rejet de « (l')indifférence d'équilibre » est parfaitement en accord « avec les maximes des philosophes, qui enseignent qu'une cause ne sauroit agir, sans avoir une disposition à l'action »<sup>43</sup>. C'est là que nous arrivons au cœur même du présent problème. Car, selon Leibniz, une telle « disposition à l'action » n'est rien d'autre qu'une partie de la défini-

40 Voir en particulier *Essais de Théodicée*, § 45-49, GP VI, 127-130 ; § 175-176, *ibid.*, p. 218-220 ; § 199, *ibid.*, p. 234-235.

41 Leibniz reprend apparemment ce dernier nom chez Bayle – voir e.g. *Essais de Théodicée*, § 187, *ibid.*, p. 228 ; § 229, *ibid.*, p. 254. Ezio Vailati suggère que les deux libellés appartiennent à deux moments différents de la position de Clarke : « liberté d'indifférence » (pour autant que je puisse le comprendre) relève de la thèse selon laquelle la volonté peut se déterminer de manière absolument indépendante de toute raison pertinente ; « indifférence d'équilibre » relève de la thèse que la volonté est capable de se déterminer même dans des situations où les raisons sont parfaitement identiques des deux côtés du cours délibéré de l'action possible ; voir Ezio Vailati, *Leibniz & Clarke*, *op. cit.*, p. 92-101. Mais il me semble que ce dernier cas, aux yeux de Leibniz, n'est qu'un cas spécial du premier cas, ce qui constitue l'objet du raisonnement de Leibniz dans les deux chapitres.

42 Clarke répète ce point particulier en C.V.1-20, LC 285-287 (pour être passé à côté ou avoir ignoré le raisonnement alternatif que Leibniz semble proposer en L.V.15-18, comme je le soutiens plus bas).

43 GP VI, 128.



tion même de la cause. En conséquence, on peut raisonnablement interpréter Leibniz comme suggérant que, loin d'avoir établi la volonté comme cause libre, Clarke est condamné à se retrouver avec une notion incohérente d'actions libres comme étant des événements radicalement sans cause.

Pour le meilleur ou pour le pire, Clarke ne parvient pas à faire face sur ce point crucial dans sa dernière lettre. Dans l'ensemble de sa réponse<sup>44</sup>, il a tendance à se concentrer sur un cas particulier de détermination, où il y a des motifs de même force des deux côtés, et son analyse apparaît vulnérable à la précédente attaque conceptuelle de Leibniz ; et pour le reste, Clarke retombe dans son dilemme concernant actions et passions, dilemme dont nous avons déjà parlé dans la section précédente du présent article.

Pour conclure, il faut admettre que le destin de la question de la détermination de la volonté dans la correspondance soit semblable à celui des nombreux autres sujets fondamentaux abordés par Leibniz et Clarke : même à la fin de leur échange polémique, les deux parties sont restées retranchées sur leurs positions profondément incompatibles, ne voulant pas ou étant incapables d'aborder de front les arguments avancés par l'autre. Et pourtant, malgré cela, Leibniz et Clarke ont tous deux brillamment œuvré à la révélation des véritables nœuds du présent sujet et à la mise en lumière les dangers ultimes de chaque point de vue : un attachement à des événements absolument sans cause d'un côté ; et un attachement à l'élimination universelle de la liberté réelle de l'autre.

---

44 C.V.1-20, LC 285.