

תוכן העניינים

ט	תודות
	מבוא
1	רקע כללי: תאודיצאה מלייבניץ עד קאנט, ומקאנט ואילך
15	השלד הפורמלי של שאלת התאודיצאה וגבולותיו על ההבחנה בין טיעון תאודיצאי להגנה פילוסופית על התאיזם ועל דו-משמעות בטענה שלפיה דרכי האל נבדלות משלנו
27	הטענה המרכזית וסוגיית התאודיצאה בפילוסופיה הביקורתית עד כתיבת המסה על אי-אפשרותה של תאודיצאה (1791)
33	נספח: האם הוויכוח בין תאודיצאות שונות הוא מילולי?
	פרק ראשון: מהי תאודיצאה? שרטוט ראשוני של
	הקונספציה הקאנטיאנית
47	הגדרת התאודיצאה
47	תוארי האל והסדר הפנימי שלהם, חופש האל ושאלת האנתרופומורפיזם
63	האם קאנט חושב על תאודיצאה במונחי הגנה פילוסופית על התאיזם?
81	
	פרק שני: קדושת האל ושאלת הרוע המוסרי
85	סובייקט אידאלי וסובייקט ממשי
85	על שתי הטענות המרכזיות של קאנט בפרק הראשון של חיבורו על הדת
89	

- 92 על טבעו המוסרי של האדם כמין ועל כושרה לטוב
- 98 רחש הלב ביחס לחוק המוסרי כמניע הממריץ של הפעולה
- 101 על משיכה לרוע (וגם על רוע שטני)
- 112 משיכה לרוע: מבט נוסף, ו'הוכחה': האדם הוא רע מטבעו
- 129 האוניברסליות של הרוע ושאלת התאודיצאה
- טיעון ראשון: נוגד-תכלית מכול וכול וחוסר הסימטריה
- 133 בין טוב לרוע
- 133 הטיעון: מבט ראשון
- 135 נוגד-תכלית בטבע ובמוסר
- 144 הטיעון: מבט שני
- על טענותיו של התאודיציסט ועל תקפות תשובתו
- 149 של קאנט
- 153 טיעון שני: שאלת הרוע המטפיזי
- 157 טיעון שלישי: על אילוץ כביכול של האל

פרק שלישי: על טובו של האל, צדקתו ושאלת

- 163 **הטוב העליון**
- 163 כמה דברי הקדמה
- 166 אתיקה פורמלית בלי תכלית?
- 173 על גבול האנלוגיה בין לוגי לאתי
- 177 בלי תכלית או בלי סוג של תכלית?
- 185 טבע באל
- צדק האל: הערה כללית על רשע שלא נענש וצדיק
- 193 שאינו זוכה לגמול
- 197 צדק האל, טיעון ראשון: רוע בלי מצפון?
- 206 צדק האל, טיעון שני: על טבעה של המידה הטובה
- 211 צדק האל, טיעון שלישי: פיקחות כאן, מוסר שם
- איוב והטיעון בדבר היחס בין אתיקותאולוגיה
- 213 ופיזיקותאולוגיה
- 226 טוב האל, טיעון ראשון: בין יש לאין גמור
- 232 טוב האל, טיעון שני ושלישי: טבע הכאב ותכלית הכאב

236	סוף דבר
239	רשימת קיצורים
243	ביבליוגרפיה
260	מפתח מושגים ועניינים
273	מפתח שמות

מבוא

רקע כללי : תאודיצאה מלייבניץ עד קאנט,
ומקאנט ואילך

את המונח תאודיצאה טבע ג"ו לייבניץ בחיבורו (*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*) (תאודיצאה: על טובו של האל, על חירות האדם ועל מקור הרוע).¹ פירושו של מונח זה, באופן הכללי ביותר, הוא 'צידוק האל' (מיוונית: θεός, 'אל', δίκαια, שמשמעו, פחות או יותר, 'משפט' או 'צדק'), בהינתן קיומו של הרוע² בעולם. במונח זה לא ביקש לייבניץ להעלות שאלה חדשה, אלא להציע מונח מאחד למשפחה שלמה³ של

1 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (=Essais de Théodicée), in: *Die Philosophischen Schriften*, Bd. VI, New York: Georg Olms Verlag, 1978

2 המילה העברית 'רוע' קשורה, אמנם, בעיקר לתחום המוסרי (לא נהוג לציין רעידת אדמה שהורגת עשרות אלפים, למשל, כמאורע שהוא בבחינת ביטוי של רוע), אולם שאלת התאודיצאה אינה קשורה רק לשאלת הרוע המוסרי. גם רוע טבעי (כגון אסונות טבע), חוסר הפרופורציה בין מוסריות לאושר ובין רוע לעונש או רוע 'מטפיזי' (ה'סופיות' בכלל) הם בשר מבשרה של שאלת התאודיצאה, ואף יטופלו בספר זה בהקשרם הקאנטיאני. לאורך החיבור אני משתמש במושג 'רוע' כציון האתגר הכללי עמו מתמודדת התאודיצאה, ולא כמה שמציין רק את האתגר המוסרי של התאודיצאה.

3 על סוגי הטיעונים השונים שמעלה לייבניץ בתאודיצאה שלו ועל משמעותו של ריבוי זה ראו Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz – Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris: Honoré Champion, 2008.

דיונים וטיעונים (תאולוגיים ופילוסופיים, אפריוריים ואפוסטריוריים) בסוגיות דומות, שהושמעו במרוצת הדורות. אבל מכאן אין להסיק שלייבניץ ביקש לסכם דיונים קודמים ולהוסיף פתרון חדש משלו לסוגיה קיימת, שכן ההקשר השיטתי שבו דן לייבניץ בסוגיה גם הגדיר מחדש, במידה רבה, את עצם האתגר המקופל בתאודיצאה. לשון אחר, מה שמונח על כף המאזניים במקרה של הטיעון התאודיצאי הלייבניציאני,⁴ שהוא כאמור סדרה שלמה של טיעונים שונים וסבוכים, אינו זהה, למשל, לאתגר שגולגל לפתחו של אוגוסטינוס, שעסק אף הוא בשאלה דומה בחיבורו *De libero arbitrio* (על הרצון החופשי, 387–391 לספירה),⁵ הנחשב לאחד הטקסטים המכוננים בהקשר זה במסורת המערבית. כפי שאראה בהרחבה, לא ניתן להבין את הטיעון התאודיצאי של לייבניץ או של פילוסופים אחרים ללא התחשבות באינטרסים שיטתיים כוללים יותר, שמגדירים מלכתחילה את המשמיה הפילוסופית שטיעון תאודיצאי אמור להציע לה תשובה מניחה את הדעת.

פרט להבדל באופן שבו פילוסופים שונים הבינו את האתגר התאודיצאי, ניתן להצביע על כמה מאפיינים חדשים וייחודיים של העיסוק בשאלה מלייבניץ ואילך, שהופכים את הפרויקט התאודיצאי לעניין מודרני מובהק. אם לנקוב בדוגמה ספציפית: השאלה בדבר מקור הרוע, שבה דן אוגוסטינוס בהרחבה בחלקו השני של חיבורו המוזכר לעיל,⁶ אינה חופפת לחלוטין לאתגר התאודיצאי המודרני. לייבניץ

4 התאודיצאה של לייבניץ היא הגרסה האחרונה והשלמה של עיסוקו בשאלה, אולם קדמו לה כמה וכמה ניסיונות מוקדמים – למשל הדיאלוג *Confessio philosophi* (1673), המכונה לא אחת "התאודיצאה הראשונה" – שבהם העמדות עליהן הגן לא היו זהות לגמרי לאלו משנת 1710. להרחבה בעניין זה ראו R.C. Sligh Jr., "Leibnitz's First Theodicy", *Nous* 30, *Supplement*: 481–499. *Philosophical Perspectives* 10 (1996), pp.

5 Augustinus, *De libero arbitrio – Der freie Wille (=De libero arbitrio)*, München: Schöningh, 2006

6 Augustinus, *De libero arbitrio*, pp. 127–206

מגדיר תאודיצאה כהגנה על האל מפני מה שהוא כינה "Tribunal de la raison" ("בית הדין של התבונה"), ובמסתו משנת 1791 *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (על כישלונם של כל הניסיונות הפילוסופיים לתאודיצאה, להלן: MpVT) מתבטא קאנט באופן דומה, כשהוא מדבר בהקשר זה על הליך מעין משפטי: "vor dem Gerichtshofe der Vernunft";⁸ בתרגום חופשי: "לפני בית הדין של התבונה".⁹ הטרמינולוגיה המשפטית המובהקת של העיסוק בשאלה, שבמסגרתה ניצב האל כנאשם בפני התבונה, מרמזת על שינוי ההקשר ההיסטורי הרחב שבו נדונה הסוגיה, ויש לה השפעה לא מבוטלת גם על ניסוח טיעוני התאודיצאה השונים.¹⁰ בהקשר הקאנטיאני, שיעמוד במוקדו של ספר זה, מרומזת בטרמינולוגיה משפטית זו הטענה בדבר אי-תלותה הלוגית והגנאולוגית של האתיקה בתאולוגיה, אי-תלות שהופכת את מה שקאנט מכנה "התבונה הטהורה" לקנה המידה העליון של ה'תאולוגי' בכלל, ובעצם למה שמכונן את התאולוגי ככזה. גם לעובדה שצורך מעשי, ששורשו מצוי דווקא במושג החירות האנושית (היינו, חירות סופית), הוא זה שקובע את פשרו של מושג האל (או אידאת האל), את המובן של כל תואר המיוחס לו ('צודק', 'נצחי', 'יודע כול' וכדומה), כמו גם את היחס הפנימי בין התארים (סדר חשיבותם), נודעת משמעות רבה בכל ניסיון לחליץ את טיבה של שאלת התאודיצאה על פי קאנט.

בעקבות התאודיצאה של לייבניץ הפך הדיון בסוגיה זו לנפוץ ורווח עד כדי כך שהמאה השמונה-עשרה מכונה לעתים במחקר,

7 Leibniz, *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison*, in: *Essais de Théodicée*, § 29, p. 67

8 MpVT, AA VIII: 255

9 וגם: "לפני בית הדין של הפילוסופיה" (MpVT, AA VIII: 263).

10 Wolfgang Hübener, *Zum Geist der Prämoderne*, להרחבה בנושא זה ראו Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1985, pp. 133–152; Friedrich Hermanni, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie*, Wien: Passagen, 1994, pp. 27–28.

ובצדק מסוים, כ"מאה של התאודיצאה".¹¹ התגובות לחיבורו של לייבניץ, שכידוע גרס שעולמנו הוא הטוב שבעולמות האפשריים, לא היו מנותקות מהתרחשויות שנדמו כמפריכות את האופטימיזם הלייבניציאני (רעידת האדמה בליסבון בשנת 1755 היא הידועה שבהן). ונעו בין תגובות סאטיריות חריפות, כגון זו של וולטר ברומן קנדיד, או על האופטימיזם (*Candide, ou L'Optimisme*, 1759),¹² ועד לתגובות נזעמות נוסח זו של ארתור שופנהאואר,¹³ שאף הגדיר את הפילוסופיה שלו באופן מפורש כפרויקט אנטי-תאודיצאי במפגיע.¹⁴ קאנט הטרום ביקורתי נטה לקבל, אם כי בכמה הסתייגויות עקרוניות וחשובות, שכללו גם ביקורת על לייבניץ, את מה שניתן לכנות באופן הכללי ביותר 'רוחו' של הפרויקט התאודיצאי הלייבניציאני, למשל בחיבורו המוקדם התבוננויות באופטימיזם (*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, 1759), אולם נהוג לראות במסתו בדבר אי-התכנותה העקרונית של כל תאודיצאה, שהוזכרה לעיל, ושנכתבה

11 Carl Friedrich Geyer, "Das Jahrhundert der Theodizee", *Kant-Studien* Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Theodizee* (1982), pp. 393–405

.und Tatsachen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988

12 באופן אירוני, כפי שמציין אחד מחוקרי לייבניץ, טענתו של לייבניץ לפיה עולמנו הוא הטוב שבעולמות האפשריים זכתה לתהילה ולהכרתו של הציבור הרחב דווקא בזכות הגחכתה על ידי וולטר. ראו David Blumenfeld, "Perfection and Happiness in the Best Possible World", Nicholas Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 382

13 לידו של שופנהאואר, אופטימיזם נוסח לייבניץ הוא אופן מחשבה מרושע ו'חסר עכבות' (ruchlos). השוה Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, Wiesbaden: Brochhausausgabe, 1972, p. 385

14 באופן הכללי ביותר, ומבלי להיכנס בעובי הקורה, הטעם הפילוסופי העיקרי לדחייתו של שופנהאואר את התאודיצאה הלייבניציאנית, ואת התאודיצאה בכלל, נעוץ בעיקר בניסיונו לנסח אלטרנטיבה למושג האפשרות הלייבניציאני, על ידי צמצום חלותו של 'עיקרון הטעם המספיק' והפיכתו מעיקרון מטפיזי כולל, כפי שהוא תפקד אצל לייבניץ, לכזה שחל אך ורק על עולם הניסיון. להרחבה ראו Rudolf Malter, "'Eine ruchlose Denkungsart': Schopenhauers Kritik der Leibnizschen Theodizee", *Studia Leibnitiana* 18 (1986), pp. 152–182

לאחר שהפרויקט הביקורתי הושלם, את הביטוי הסופי והשלם של עמדתו העקרונית בסוגיה זו.

גם עיסוקו של לייבניץ בשאלת התאודיצאה לא צמח, כמובן, בחלל ריק, וחיבורים בעלי אוריינטציה שניתן לכנות 'תאודיצאית' של בני דורו, כגון חיבורו של מלברנש *מסה על הטבע ועל החסד* (*Traité de la Nature et de la Grâce*, 1680), אם לנקוב בדוגמה אחת מני רבות, וכן חיבורים אחרים היו ידועים ללייבניץ היטב.¹⁵ הד מסוים לחיבורים אלה, ובעצם למסורת פילוסופית ותאולוגית שלמה של עיסוק בשאלה, ניכר היטב בתאודיצאה של לייבניץ, שהתאים כדרכו באופן מעודן ומחוכם רבים מטיעוני התאודיצאה הקלאסיים לצורכיו. כך או כך, בין אם יש בקביעה זו משום צדק היסטורי, ובין אם היא עושה עוול להוגים אחרים, כמו גם להקשר ההיסטורי הסבוך של התפתחות העיסוק האינטנסיבי בסוגיה,¹⁶ הרי שעובדה היסטורית היא שחיבורו זה של לייבניץ הפך לנקודת התייחסות ראשית לכל העיסוק המודרני בשאלת התאודיצאה. אולם למרות מרכזיותה, היא אינה נקודת ההתייחסות היחידה. טענתו של קאנט, לפיה תאודיצאה אינה אפשרית עוד, הפכה לקו פרשת מים מרכזי שני במובנים רבים, וחשובים לא פחות, בכל הקשור לעיסוק המודרני בשאלה.

למעשה, הטענה הקאנטיאנית השוללת את עצם אפשרותה של תאודיצאה (כפי שנראה, דחייה זו אינה חד-משמעית, ויש צורך בהבהרה

15 לבחינת ההבדלים המשמעותיים בין התאודיצאה של מלברנש לזו של לייבניץ השווה Ted M. Schmaltz, "Malebranche and Leibniz on the Best of all Possible Worlds", *The Southern Journal of Philosophy* 48 (2010), pp. 28–48; Paul Rateau, "La question du mal chez Malebranche et Leibniz: théosophie vs. théodicée", Antoine Grandjean (ed.), *Théodicées*, Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 2010, pp. 95–115.

16 לשורשים הימני-ביניים של המושג 'בחירה בטוב שבעולמות האפשריים', שמשחק תפקיד מרכזי בתאודיצאה הלייבניציאנית, ראו Sven K. Knebel, "Necessitas moralis ad optimum: Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten", *Studia Leibnitiana* 23, 1 (1991), pp. 3–24; Simo Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, London: Routledge, 1993, pp. 81, 143–144.

מדויקת של מובנה) הייתה בעלת השפעה כה רבה, עד שמקובל לראותה בין הגורמים המרכזיים לכך שהעיסוק בשאלת זו הלך ונדחק לשולי השיח הפילוסופי. אלו שהתעקשו בכל זאת להוסיף ולדון בשאלת התאודיצאה הפכה דחיית קאנט את עצם אפשרותה לאתגר שיש להתגבר עליו על מנת לחדש את העיסוק בה. להלן שלוש דוגמאות אופייניות לניסיונות כאלו: בשנה בה פרסם קאנט את מסתו על התאודיצאה (1791) פרסם שלמה מיימון מסה משלו, המגיבה בין השאר על טענתו של קאנט;¹⁷ יוהאן פרידריך צילנר ראה באנטי-תאודיצאה הקאנטיאנית אתגר מרכזי, ובשנת 1795 התמודד עם מספר טיעונים קאנטיאניים תוך ניסיון להפריכם;¹⁸ שלינג, שיוזכר בספר זה בכמה וכמה הקשרים, ביקש לנסח את פרויקט התאודיצאה כולו מחדש, בהציעו דרך להתגבר על היסודות המטפיזיים שכונו, לדידו, את שיטת קאנט ושמנעו כל אפשרות לתאודיצאה. פילוסופים אלו, ורבים אחרים,¹⁹ ראו אפוא בשלילתו של קאנט את התאודיצאה, לא פחות מאשר בחיובה אצל לייבניץ, נקודת התייחסות פילוסופית ראשונה במעלה.

ישנם רבים הסבורים כי העיסוק בשאלה זו נותר חיוני כשהיה גם אחרי מכת המחץ כביכול שהנחית קאנט על הפרויקט התאודיצאי כולו, ושהחלוקה לתקופה טרום קאנטיאנית ופוסט קאנטיאנית היא סכמטית מידי בהקשר זה. הנה כמה דוגמאות לכך: הנס בלומנברג

Salomon Maimon, "Ueber die Theodicee", *Deutsche Monatsschrift* 3 17 (1791), pp. 190–212

Johann Friedrich Zöllner, "Giebt es im menschlichen Leben ein 18 Uebergewicht des Guten oder des Bösen?", in: *Sammlung der Abhandlungen, welche in der königlichen Akademie der Wissenschaften vorgelesen wurden in den Jahren 1792–1797. Abteilung Philosophie*, Berlin, 1799, pp. 72–82

Christoph 19 Shulte, "Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant", *Kant-Studien* 82 (1991), pp. 392–396

סבור שהמחשבה המודרנית החלה באקט של תאודיצאה,²⁰ ושעל כן וריאציות כאלה או אחרות של שאלה זו עודן מזינות, אם במפורש ואם במובלע, את התודעה המודרנית בכלל. חנה ארנדט סבורה אף היא שהשאלה נותרה חיונית למרות מה שנדמה כפסק דינו הנחרץ של קאנט. ארנדט מצביעה על חיבורו של שלינג *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (חקירות פילוסופיות על מהות החופש האנושי) משנת 1809,²¹ שבו מטפל שלינג בהרחבה בשאלת הרוע באספקלריה תאודיצאית מובהקת, כחיבור שמסמן את תחילתה של המודרניות בכלל. אף ארנדט מזווגת, אפוא, בין העיסוק בשאלת התאודיצאה לבין הפרויקט המודרני בכללותו. על פי הקריטריון המוצע על ידה, אפילו פילוסוף כגון הגל, שהגותו נחשבת בעיני רבים לאחד משיאי המחשבה המודרנית בכלל, הוא בבחינת פילוסוף 'ישן'.²² ברוח דומה, סוזן ניימן גורסת שהכרזות על מותה של התאודיצאה היו תמיד מוקדמות מידי, וכי היא שבה, בגלגול כזה או אחר, גם לאורך המאה התשע-עשרה.²³ כך או כך, חשוב להבחין כי טענות כגון אלו, הגורסות ששאלת התאודיצאה לא גוועה מעולם, לא תמיד מגדירות תאודיצאה באופן

Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, p. 307 20

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (=Freiheitsschrift), Hamburg: Meiner, 1997 21

Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930–1954*, New York: Harcourt Brace and Company, 1994, p. 169 22

Suzan Neiman, *Evil in Modern Thought* (=Evil in Modern Thought), Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002, pp. 288ff. עבור ניימן, 'שאלת הרוע' או 'בעיית הרוע' היא כל מה שמאיים על המשמעות בכלל, ולכן שאלת הרוע נוסח לייבניץ, למשל, זהה לזו שעימה התמודד ניטשה בספרו *מעבר לטוב ולרוע*, או לשאלה עימה מתמודדים אתאיסטים גמורים במאה העשרים (למשל, בעקבות השואה) וכך הלאה. ספק, להבנת, אם הכללה מעין זו יש בה דבר מה מועיל או מאיר עיניים. נוסף על כך, החמצת הקונטקסט והסוגסטיביות המכלילה שבעמדה מעין זו מובילה, כפי שאראה בהמשך, גם להחמצת הטעונוים הספציפיים עצמם בכל מקרה ומקרה. 23

דומה לקאנט, ללייבניץ או לשלינג. דוגמה אופיינית לכך היא טענתה של ארנדט כי המוטיבציה המרכזית של תאודיצאה אינה הצדקת האל דווקא, אלא הצדקת החיים עצמם והצדקת 'ההוויה' בכלל.²⁴ ברור שקאנט, לייבניץ או שלינג הבינו את שאלת התאודיצאה גם כדבר מה קונקרטי יותר: הצדקת האל בהינתן קיומו של הרוע בעולם. מכאן לא נובע שהוגים אלו סברו ששאלת התאודיצאה מתמצה אך ורק בעניין זה, ושאין לתאודיצאה השלכות פילוסופיות שיטתיות ואף תרבותיות רחבות יותר. אולם סביר כי ניסוח כמו זה של ארנדט או של ניימן,²⁵ שמעקר לחלוטין את ההקשר התאולוגי המידי של השאלה (או, לחילופין, מותח את התאולוגי מעבר לגבולותיו), היה מצלצל זר באוזנם. לאור ההגדרה שמציעה ארנדט, גם חיבור מקיף ומשפיע נוסח *Die Legitimität der neuen Zeit* (הלגיטימיות של הזמן החדש)²⁶ מאת הנס בלומנברג, שמבקש להצדיק דווקא את המודרניות המחולנת (או לכל הפחות גרסה מסוימת של 'חילוניות'), יוכל להתפרש כחיבור תאודיצאי לכל דבר ועניין, ולא רק לחיבור שמאמץ לכל היותר כמה אסטרטגיות טיעון תאודיצאיות מובהקות. מכל מקום, נדמה כי גם על התאודיצאה במובנה הצר – כסוגיה תאולוגית-פילוסופית טכנית משהו, כפי שתוצג בפירוט בסעיף הבא, ושעיקרה הגנה על האל בהינתן קיום הרוע בעולם – לא אבד הכלח לאחר שלילתו של קאנט את עצם אפשרותה. להלן מספר דוגמאות לכך:

א. ניסיון ההתגברות של הוגי האיידאליזם הגרמני (שלינג, הגל, פייכטה ואחרים) על עיקרי תורתו של קאנט הוביל, בין השאר, גם לרהביליטציה של עיסוק מחודש בשאלה. העדות המובהקת לכך היא חיבורו של שלינג על מהות החופש האנושי, שהוזכר לעיל, שהוא ניסיון מעמיק

Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: 24

University of Chicago Press, 1982, p. 24

Peter van Inwagen, לביקורת חריפה על גישתה של ניימן לשאלת הרוע ראו, 25

The Problem of Evil (=The problem of evil), Oxford: Clarendon Press,

2006, pp. 15–16

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der neuen Zeit*, Frankfurt am Main: 26

Suhrkamp, 1966

לשפר את התאודיצאה הליבניציאנית תוך התגברות על כמה מיסודות הפילוסופיה הקאנטיאנית. מבין שלושת הוגי האידיאליזם הגרמני היה שלינג הפילוסוף היחידי שהציע טיעון תאודיצאי חדש ושהקדיש חיבור שלם ועצמאי לעיסוק בשאלה – שיש הרואים בו, כגון מרטין היידגר, את חיבור המפתח של האידיאליזם הגרמני בכלל²⁷ – ולא הסתפק בהערה כללית נוסח הגל, המזהה בין פילוסופיה בכלל לתאודיצאה.²⁸ הפילוסופיה השלינגיאנית היא אפוא דוגמה מובהקת לכך שהפרויקט התאודיצאי שמר על חיוניות מסוימת גם בשיטות פילוסופיות שצמחו על רקע הפילוסופיה הקאנטיאנית.

ב. שאלת התאודיצאה עדיין עולה בהקשרים היסטוריים ספציפיים.

Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1995; Martin Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 49, II Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. על כמה היבטים בעייתים בפרשנותו של היידגר לשלינג ביחס לשאלת הרוע, בין השאר עקב מהדורה משובשת מבחינה לשונית שהייתה בידי היידגר, ושגרמה לו לייחס לשלינג בטעות את הטענה לפיה הרוע הוא הכרחי, ראו Thomas Buchheim, “Metaphysische Notwendigkeit des Bösen. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift”, Istvan M. Feher und Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.), *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*, Budapest: Kefet Bt., 1999, pp. 183–193; Günter Zöller, “Schelling ohne Heidegger. Zur Schätzung und Einschätzung der Freiheitsschrift”, Diogo Ferrer und Teresa Pedro (Hrsg.), *Schellings Philosophie der Freiheit: Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Würzburg: Ergon, 2011, pp. 261–277.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke XX*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 455

דוגמה בולטת לכך היא טיעון התאודיצאה של הנס יונאס,²⁹ שההקשר ההיסטורי המידי שלו נעוץ בשואת יהודי אירופה. שכן, בהנחה שהשואה הציגה סוג חדש וייחודי של רוע – ורבים ההוגים הסבורים, מטעמים כאלו ואחרים, שבכך מדובר³⁰ – הרי שנודעת לעובדה זו השלכות משמעותיות על היבטים מסוימים הרלוונטיים לשאלת התאודיצאה.

וביתר פירוט, ישנם קשיים ידועים לקבוע מתי ניתן לייחס כוונה כשמדובר במעשה רע של פרט יחיד. במקרים חריגים, כמו השמדת עם, כשמדובר בייחוס כוונה לקבוצה, הדבר מעורר שכבה נוספת של קשיים ייחודיים (ולאלו הסבורים שרצח העם שנעשה בעם היהודי הוא ייחודי גם ביחס לרציחות עם אחרות, הקושי הוא אף גדול יותר). נוסף על כך, רוע נוסח זה של השמדת העם הנאצית נדמה כמערער הנחות פילוסופיות שונות (הנחות ברוח אפלטונית, שיש להן הדהוד אצל קאנט כפי שנראה), לפיהן מעשה רע לא יכול להיעשות בודיעין ובכוונה רעה. שכן, השמדת עם תובעת מטבעה, כפי שמציין ברל לנג – ובניגוד לאיזה קין מקראי, שיכול היה לרצוח את הבל מתוך חוסר מחשבה לכאורה שיסודו בזעם רגעי – שיקול דעת וכוונה הן בגיבוש מושא האלימות, הן בהכללתו (למשל, מי בדיוק ייחשב 'יהודי' במקרה של השמדת העם הנאצית) והן בתכנון תהליך החיסול.³¹ כך ניתן לראות כיצד

Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, 29
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987

לדיון בשאלת ייחודיותה של השואה ראו למשל Avishai Margalit and Gabriel Motzkin, "The Uniqueness of the Holocaust", *Philosophy and Public Affairs* 25 (1996), pp. 65–83. את עיקר הטענות המופיעות במאמר זה ניתן למצוא כבר בחיבורו המעמיק של ברל לנג Berel Lang, *Act and Idea in Nazi Genocide*, Chicago: Chicago Press, 1990.

בהערת אגב ייאמר שזהו טעם עקרוני, אחד מני רבים, שגרמו להוגים לא מעטים לראות את טענתה הידועה של חנה ארנדט לגבי חוסר המחשבה הבנאלי של אייכמן כמופרכות. קשה לזווג את סוג הרוע אותו ביצע אייכמן – בניגוד למה שפרט מסוים עלול לעולל לפרט אחר בפרק זמן קצר – עם 'חוסר מחשבה' או 'חוסר כוונה' במובן אליו נוהגים להניח כי ארנדט כיוונה. יש לכך גם עדויות תומכות אמפיריות, הנוגעות למשל לאנטישמיות הבוטה של אייכמן לאחר המלחמה, שהובעה באופן עקיב במשך שנים רבות, ולאסטרטגיות ההטעיה

ההיסטוריה של הרוע היא רלוונטית להבנת שאלת טיבו של הרוע ואופק אפשרויותיו. אם ההיסטוריה מלמדת אותנו, לצערנו, דברים חדשים על טיבו של הרוע, שאינם רק בבחינת תוספת גרידא של ידע אמפירי אלא יש להם השלכות לגבי מה שאנו מוכנים לכלול תחת מושגו של הרוע (למשל: שניתן, אולי, לעשות רוע ביודעין), הרי שסביר כי הדבר יתהדהד גם בהקשרים תאודיצאיים.

ג. מספר התפתחויות בפילוסופיה האנליטית בחצי השני של המאה העשרים, שמאפשרות לחשוב מחדש סוגיות יסוד הקשורות לשאלת התאודיצאה באופן שונה. דוגמה אופיינית היא עבודתו של אלבין פלנטינגה, המבקש להראות כי קיום הרוע הוא עקיב (קונסיסטנטי) מבחינה לוגית עם התארים (אטריבוטים) המיוחסים על פי רוב לאל בהקשרים תיאיסטים, כגון 'מוסרי' או 'כל יכול', ושהאילוצים על 'כל יכולתו' של האל הם רחבים משחשבו.³² לטענה זו, שניסוחה המודרני

המחושבות היטב שנקט לאחר 1945, שתכליתן המודעת הייתה להציג את הרוע שלו כבנאלי. עדויות אלו מראות (בין שאר עניינים) שתיאורה של ארנדט את דמותו של אייכמן הוא פחות או יותר המצאה טהורה. לפירוט נרחב בסוגיה זו ראו Bettina Stangneth, *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*, Zürich: Arche, 2011. מכאן שהמקרה של אייכמן איננו 'הבנאליות של הרוע', אלא יותר 'הרוע המציג את עצמו כבנאלי'. לא הרוע עצמו הוא בנאלי, אלא שבמובנים רבים מדובר באקט רגיל של רוע – 'רגיל' במובן זה שמאחוריו עמדה כוונה, תודעה, ולפי העדויות אף הימצאותה של ידיעה ברורה שהדבר שנעשה הוא רע וכיוצא בכך – שרק משווה לעצמו, באופן מודע לחלוטין ומחושב היטב, מראית עין של בנאליות (וזהו הרכיב החדש כביכול).

Alvin C. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1977, pp. 12–64. פלנטינגה תוקף, בין השאר, את עבודתו של מאקי. John L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind* 64 (1955), pp. 200–212. עמדתו של פלנטינגה, לפיה לא ניתן להצביע על כל סתירה פורמלית בין עובדת קיומו של הרוע בעולם לטבעו המוסרי של האל, הפכה בינתיים לרווחת: "נהוג היה להניח שהרוע [...] לא היה קומפטיבילי עם קיומו של האל; ששום עולם אפשרי לא הכיל גם אל וגם רוע. ככל שאני יכול לומר, לא מגינים עוד על עמדה מעין זו". ראו Peter van Inwagen, "The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence", *Philosophical Perspectives* 5 (1991), p. 135. להערכה זהה ראו

אצל פלנטינגה ואחרים הובילה לדיון ער בנושא, השפעה מובנת מאליה גם על האפשרות לנסח טיעונים תאודיצאיים שונים.³³ באחת מן ההבחנות שהוצעו על ידי פלנטינגה – ההבחנה שבין תאודיצאה והגנה פילוסופית על התאיזם – אדון בהרחבה בכמה הקשרים בספר זה.

ד. התפתחויות מדעיות שונות שמעוררות מחדש ויכוחים הנוגעים באופן כזה או אחר לשאלת התאודיצאה, ולמעשה מאפשרות לנסח טיעונים ישנים בהקשר חדש. דוגמה מאלפת לעניין זה היא השינוי שחל במעמדו של הטיעון הפיזיקותאולוגי (או 'טיעון התכנון', כפי שהוא מכונה לעתים קרובות), שבו אדון בהקשרו הקאנטיאני בפרק השלישי.

קיצורו של עניין: טיעונים פיזיקותאולוגיים קלאסיים מסיקים³⁴ מקיומם של אובייקטים בטבע את קיומו של אל מתכנן, לרוב על ידי שימוש באנלוגיה בין מוצר מלאכותי (כגון שעון) למוצר טבעי (אורגניזמים על פי רוב). גרסה קוסמולוגית של הטיעון גורסת שהאופן בו הטבע מתפקד כמכלול מוביל להסבר (משיקולים כאלו ואחרים, למשל לאור העיקרון של 'היסק להסבר הטוב ביותר') שתכנון תבוני עומד מאחורי סדר זה.

Providence, Freedom and the Openness of God, London: Routledge, 2004, p. 58

Lewis Ford, "Divine Persuasion and the Triumph of God", *The Christian Scholar* 50 (1967), pp. 235–250; Peter Hare and Edward Madden, "Evil and Persuasive Power", *Process Studies* 2 (1972), pp. 44–48; Eleonore Stump, "The Problem of Evil", *Faith and Philosophy* 2 (1985), pp. 392–423; Peter van Inwagen, "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy", William Lane Craig (ed.), *Philosophy of Religion. A Reader and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002, pp. 370–394

ישנה מחלוקת בשאלה אם תכנון הוא היסק (כך סבור הרוב המכריע של העוסקים בסוגיה) או שמא הוא דווקא חלק מכונן של הפרספציה עצמה. הפילוסוף תומאס ריד, למשל, החזיק בעמדה השנייה. ראו בהקשר זה Del Ratzsch, "Perceiving Design", Neil A. Manson (ed.), *God and Design. The Teleological Argument and Modern Science*, London: Routledge, 2003, pp. 124–145

לגבי טיעונים מן הסוג הראשון, מקובל להניח כי ההסבר הדרוויניסטי הפך טיעונים מעין אלו למיושנים, שכן הוא הראה, במידה רבה של הצלחה, כיצד ניתן להסביר את היווצרותם של אורגניזמים גם ללא צורך בהנחה של מתכנן תבוני. אולם התפתחויות מדעיות מאוחרות העלו את הטענה כי טיעון התכנון עודו רלוונטי. כך למשל מיכאל בהה גורס שהתאוריה הדרוויניסטית אינה יכולה להסביר, מטעמים עקרוניים, את המורכבות הביוכימית של תא חי.³⁵ מכיוון שהניתוח המפורט של בהה מראה כי מורכבות זו אינה יכולה להיווצר על ידי אבולוציה, הוא מוצא טעמים לכך שתכנון תבוני הוא ההסבר הטוב ביותר לכך (המובן המדויק של 'ההסבר הטוב ביותר' דורש מן הסתם אף הוא הבהרה, ונתון במחלוקת לא פעם).

לגבי טיעונים מהסוג השני, יש הגורסים כיום שהתנאים היסודיים של הקיום, שרק לאורם התאפשרו, מלכתחילה, קיומם של חיים, ושעליהם אנו יודעים כיום דברים אחרים לחלוטין משידע למשל קאנט, מצריכות הנחת מתכנן תבוני בבחינת ההסבר הטוב ביותר לקיומם של תנאי פתיחה כגון אלו.³⁶ כך, התפתחויות מדעיות חדשות מראות כי היקום בכללותו, ולא רק אובייקטים מיוחדים בתוכו (היינו אורגניזמים), הוא לכאורה 'מוכוון מראש' לקיומם של חיים בכלל ובני אדם בפרט. בספרות האנליטית מכונה טיעון זה בשם 'טיעון הכיוון המיטבי' (The argument from the fine tuning of the universe). ריצ'ארד סווינבורן, למשל, טוען כי המדע אינו יכול להסביר מדוע חוקי הטבע הכלליים ביותר מתפקדים כפי שהם. לדידו, אין הכרח לעצור בסדר שהטבע מציג לנגד עינינו, וסביר יותר (משיקולים שונים שלא

Michael Behe, *Darwin's Black Box*, New York: The Free Press, 1996, pp. 24–25

36 יש לציין שכותרת חיבורו של דארווין ('מוצא המינים') היא דו-משמעית: דארווין מסביר אמנם כיצד נוצרו מינים בהינתן שצורות פרימיטיביות של חיים כבר היו בנמצא, אולם אין הוא מסביר את מוצא המינים במובן זה שהוא מסביר את היווצרותם של חיים מחומר 'מת'. ראו Daniel C. Bennet, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*, New York: Simon & Schuster, 1995, pp. 17–35