

תוכן העניינים

1	מבוא / אלחנן יקירה
70	הערות
85	ה"תאודיציאה" אחרי לייבניץ / עמית קרביץ

תאודיציאה

מסות על טובו של האל, על חירות האדם
ועל מקור הרע

95	הקדמה
127	דברים על התאמתה של האמונה עם התבונה
197	חלק א
273	חלק ב
397	חלק ג

נספחים

529	קיצור המחלוקת: מנוסח כטיעונים בנויים כהלכה מחשבות על החיבור שא' הובס פרסם באנגלית על
542	החופש, על ההכרח ועל האקראיות הערות על הספר על מקורו של הרע, שנדפס לפני
556	זמן מה באנגליה
	Causa Dei כתב-הגנה על האל, מבוסס על צדקו, שאותו
601	אנו מיישבים עם יתר שלמויותיו ועם כל מעשיו
634	מפתח שמות ומושגים

מבוא:

Teoria cum Praxis

גוטפריד וילהלם לייבניץ (Gottfried Wilhelm Leibniz) נולד בלייפציג ב־1 ביולי 1646, ומת בהאנובר ב־14 בנובמבר 1716. בימינו אלה ניתן להגיע מלייפציג להאנובר, ברכבת או במכונית, בפחות משלוש שעות. במאה השבע-עשרה נמשך המסע, בכרכרה מן הסתם, שעות ארוכות. אבל המסלול שהוליך את לייבניץ ממקום לידתו אל ערש מותו היה פתלתל וארוך מאוד, והוא השתרע למעשה על פני כל אירופה: מגרמניה לצרפת, משם לאנגליה ולהולנד, שוב גרמניה, איטליה, רוסיה ועוד.¹ המסע הגאוגרפי הארוך הזה הוא משל למסע הרוחני, האינטלקטואלי, המדעי, הפילוסופי, גם הפוליטי, הדיפלומטי והאישי שעבר לייבניץ בשבעים שנות חיים, מסע שהוא ללא ספק מן העשירים, הפוריים והמורכבים ביותר שידעה ההיסטוריה האינטלקטואלית האירופית. ברנאר לה בובייר

1 ראשי פרקים קצרים של הביוגרפיה של לייבניץ ניתן למצוא במבוא לתרגום המאמר מטפיזי והתכתבות עם ארנו, מפעלים אוניברסיטאיים, 1988; הרפסה מחודשת, הוצאת כרמל, 2018. ביוגרפיה מפורטת (ומעולה) היא: M.R. Antognazza, *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, 2009. ביוגרפיה זו מדגישה את הצדדים התאולוגיים והפוליטיים של הגותו ופועלו של לייבניץ. ביוגרפיה נוספת, שנכתבה מנקודת המבט של מפעלו המדעי היא: E.J. Aiton, *Leibniz. A Biography*, Adam Higer, 1985. אפשר בהחלט לעיין גם בערך "לייבניץ" בוויקיפדיה.

דה פונטנל (Fontenelle), מזכירה של האקדמיה המלכותית למדעים כפריז, שנודע בשל ההספדים היפים שהקדיש לחברי האקדמיה שהלכו לעולמם, הספיד גם את לייבניץ אחרי מותו. דימוי פיוטי אחד שלו חוזר מאז תדיר בכתבים על לייבניץ: לייבניץ, אמר דה פונטנל, היה כאותם גיבורים קדמונים שידעו לנהוג בכרכרה רתומה לשמונה סוסים אבירים. כך גם הוא ידע לנהוג בכל המדעים. פונטנל לא הגזים – אין כמעט ענף מדעי או שדה עיסוק אינטלקטואלי בכלל, שידו של לייבניץ לא רבה בהם. הוא היה פילוסוף, תאולוג, היסטוריון ואיש תורת המשפט; לוגיקן, מתמטיקאי, פיזיקאי, גאולוג, אפילו סינולוג. גם איש מעשה בלתי נלאה היה כל חייו: דיפלומט, משפטן, איש חצר, יזם של אקדמיות מדעיות, ספרן, גם מתכנן ובונה של מכונות חישוב, מהנדס מכרות ועוד.

כמתמטיקאי, לוגיקן ואיש מדע היה לייבניץ חדשן מובהק וממחולליה העיקריים של המהפכה המדעית של ראשית העת החדשה. ההמצאה הידועה ביותר הקשורה בשמו היא החשבון האינפיניטסימלי, שעל זכות היוצרים שלו ניטש קרב מר וממושך בינו ובין ניוטון ועושי דברו. המצאות מתמטיות אחרות של לייבניץ פחות ידועות; על תרומתו לתאוריה הפיזיקלית (בעיקר בהמשגה של הכוח הפיזיקלי – בין השאר, המונח "דינמיקה" הוא חידוש שלו) העיבה דמותו הענקית של ניוטון; ופועלו בתחומים אחרים מוכר בעיקר להיסטוריונים של המדעים השונים או למי שמוכן להתעמק בהגותו ובחייו. בתחומים אחדים הקדים לייבניץ את זמנו בשנים רבות, וכמו שאמר עליו פילוסוף חכם אחד במחצית המאה העשרים, הוא היה "המבשר הגדול" של המאה השבע-עשרה – רבות מהמצאותיו המקוריות לא הבשילו לכדי תאוריה שלמה, אבל רעיונות רבים שהנצו אצלו נתנו פירות רק שנים רבות אחרי שהסתלק מן העולם.

העושר והגיוון הגדולים של התחומים שבהם עסק לייבניץ הם אתגר, שלא לומר מכשול, שניצב בפני המתעניינים בו ובפועלו. במידה רבה זהו עושר השמור לרעתם של יוצרו ושל תלמידיו: התרוצצותו

חסרת המנוח מנעה ממנו להכניס סדר בכתביו. הוא פרסם יחסית מעט בימי חייו, ובעיקר מאמרים וחיבורים קצרים, והותיר אחריו עיזבון עשיר מאוד ו"מבולגן" מאוד, ובו כמות גדולה מאוד של כתבים שעד היום, ולמרות המאמץ הגדול המושקע בארגונם, מיונם ועריכתם, רבים מהם עדיין לא ראו אור. רק על מנת לסבר את האוזן, בראשית המאה הקודמת הוקם מיזם בינלאומי (בתחילה) שמטרתו הייתה הכנת מהדורה מדעית ומוסמכת של כל כתביו, ובהם אלפי איגרות שהחליף עם למעלה מאלף בני שיח. העבודה על מהדורה זו נמשכת מאז בכמה מרכזים בגרמניה – ביסודיות ודייקנות גרמניות – ושותפים לה גם חוקרים רבים מארצות נוספות. בינתיים יצאו לאור 67 כרכים (Band בגרמנית), שמקצתם כוללים מספר כרכי משנה או חלקים (Teil), המסודרים בשמונה סדרות (Reihe),² ועוד הוד נטויה.

כלום הצליח לייבניץ, כמו אנשי החיל של פונטנל, לנהוג את כל סוסיו האבירים, או שמא משך כל אחד מהם לכיוון אחר? אכן, תוצאה אחת של ריבוי הפנים הזה, היא הקושי הגדול לעצב תמונה ברורה ועקבית של דיוקנו האינטלקטואלי של לייבניץ. האם קיימים איזה מוקד, או תכלית, מוגדרים לפרץ הפעילות חסרת המנוח של המלומד הגרמני, או שמא, כמו שתיאר זאת אחד מן החוקרים, הוא "ירה לכל הכיוונים" (ולמען האמת, החטיא פעמים הרבה). בין הפרשנים המבקשים למצוא ליבה אינטלקטואלית או אידאולוגית

G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Die Akademie- 2
 Ausgabe, 1923. נהוג לציין מהדורה זו באמצעות הקיצור A או Ak
 ואחריו ציון הסדרה, הכרך ומספר העמוד (בכרכים הכוללים מספר תתי-
 כרכים, מספרי העמודים עוקבים). התאודיציאה עדיין לא יצא בה לאור.
 לפי שעה מקובל הנוסח שיצא ב־*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 volumes, Berlin, 1875-1890. מהדורה
 נוחה של אותו הנוסח, בלוויית מבוא והערות רבות, יצאה ב־1969, ומאז
 בהדפסות רבות נוספות, בהוצאת Flammarion (פריז), ובעריכת ז'אק
 ברונושוויק.

במפעל הלייבניציאני, יש הרואים בלוגיקה (ובעיקר בעיקרון ה-*inesse*, כלומר בעיקרון הקובע שבכל טענה אמיתית מושג הנושא כולל, או אוצר, את מושגו של הפרדיקט)³ את המקור לפילוסופיה של לייבניץ כולה. בהקשר זה נטבע המושג "פאנלוגיזם" כתיאור נאמן של הפילוסופיה הלייבניציאנית. אף על פי שחנו של מונח זה סר בעיני רוב החוקרים, עדיין יש לו מה ושמם. אחרים מוצאים מקור זה דווקא בדינמיקה, כלומר בפיזיקה שבמרכזה תאוריה של הכוח הפיזיקלי; ועוד. בראשית המאה העשרים יצאו לאור שלושה ספרים – בצרפתית, מאת לואי קוטירא; באנגלית, מאת ברטראנד ראסל; ובגרמנית, מאת ארנסט קאסירר – שראו בלוגיקה ובפילוסופיה של המתמטיקה, ובאופן כללי יותר ברציונליזם המדעי, את ההישג הפילוסופי העיקרי של לייבניץ. ככל שנודעו הכתבים, מקצתם ארוכים יותר, מקצתם פרגמנטים קצרים, שבהם פרש לייבניץ את מחשבותיו בדיסציפלינות המדעיות השונות שבהן עסק, כן התחזקה המגמה הרווחת בין פרשניו להתרכז בהיבטים אלה של הגותו. כתיבה פרשנית זו הרחיבה את היכרותה של הקהילה הפילוסופית עם הפילוסופיה של לייבניץ והעמיקה את הבנתה בה, אך היא גם העיבה במידת מה על חשיבותם של היבטים אחרים של מפעלו ועל העניין שיש בהם. היו כמובן גם יוצאי דופן. כך, למשל, מנקודת המבט של התאודיציאה, חשובים במיוחד כתביו של החוקר הצרפתי גסטון גרוֹאָה, כמו גם שני הכרכים של כתבי לייבניץ שההדיר.⁴ בשנים האחרונות קמו לו ממשיכים לא מעטים.⁵ עניין מיוחד יש גם

3 ראו על כך להלן, ובהרחבה במאמר מטפזי עצמו (בעיקר סעיפים 8 ו-13), בהתכתבות עם ארנו, ובמבוא לתרגום העברי.

4 G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris: PUF, 1953; *La justice humaine selon Leibniz*, Paris: PUF, 1955; *Textes inédits*, 2 volumes, Paris: PUF, 1948

5 ראו למשל: P. Riley, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice and the Charity of the Wise*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996; ובמיוחד – P. Rateau, *La question du mal chez Leibniz*:

בניסיונו של החוקר הצרפתי בארוזי להאיר את מפעלו הכולל של לייבניץ – המדעי, הפילוסופי, התאולוגי, המשפטי והדיפלומטי – מתוך האירניזם שלו,⁶ כלומר מן השאיפה להביא לאיחודן מחדש של הכנסיות הנוצריות השונות, ובאופן כללי יותר מן העמדה הדתית, או התאולוגית-פוליטית שלו. לייבניץ היה פעיל מאוד לאורך כל חייו הבוגרים ועד ימיו האחרונים ממש, בניסיונות האירנסטיים האלה, גם כתאולוג וגם כדיפלומט, תחילה בניסיון ליצור הסכמה בין הפרוטסטנטים לקתולים, ובהמשך, משנכזבה תוחלתו לממש תוכנית זו, בניסיון – שגם הוא נכשל – להביא לידי איחוד של הכנסיות הלותרניות והקלוויניסטיות (הקרויות גם "רפורמיסטיות").

התאודיציאה הוא למעשה החיבור היחיד באורך ובמתכונת של ספר שליבניץ הוציא לאור בימי חייו. הספר הופיע ב־1710, כלומר שנים אחדות לפני מותו. מהדרורות חדשות ותרגומים לשפות שונות לא איחרו לבוא. מן המהדורה השנייה ואילך נוספו בו שלושה נספחים וכן חיבור לטיני קצר – *Causa Dei* – שיצא לאור במקביל באופן עצמאי. התאודיציאה הוא חיבור בעייתי מהרבה בחינות – החל ממשמעותה המדויקת של כותרתו, דרך נסיבות כתיבתו, טיבו של המסר, או המסרים הכלולים בו, וכלה בהתקבלותו על ידי הקהל המשכיל באירופה, אנשי הכנסיות השונים והחוקרים, מאז שיצא לאור ועד ימינו. אם המחקר האקדמי על לייבניץ במרוצת המאה העשרים צבר תאוצה, גם בכמות וגם באיכות, הרי שעד השנים האחרונות הייתה הנטייה השלטת בקרב קהילת החוקרים להמעיט

Fondements et élaboration de la Théodicée, Paris: Honoré Champion, 2008.

6 J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris: Alcan, 1907; אירניזם או אירניציזם (נגזר מהמילה היוונית εἰρήνη – שפירושה "שלום") הוא הכינוי שניתן לניסיונות השונים שנעשו במאה השבע־עשרה וראשית השמונה־עשרה להביא לאיחודה מחדש של הנצרות הלטינית לאחר הקרע של הרפורמציה. מה שמכונה "אקוֹמְנִיזם" ממשך במובנים רבים את התנועה האירניסטית.

בערכו של החיבור הזה. רבים חשבו, ועדיין חושבים, שזהו ספר "לא רציני", שלייבניץ ייעדו לקהל לא־מדעי ולא־פילוסופי, שהוא אפילו הסתיר בו (ובחיבורים אחרים שנועדו ל"קהל הרחב") את דעותיו האמיתיות. הוא ארכני ועתיר ז'רגון תאולוגי וסכולסטי, הוא עמוס לעיפה בהפניות לספרים ולמאמרים שאינם אומרים דבר במקרים רבים לקורא בן זמננו, יש בו גם לא מעט סיפורים ורכילות, שלא לדבר על החזרות הרבות, ועל מידה לא מבוטלת של פטפטנות, טרחנית משהו לעתים. כל אלה לא תרמו להערכה כלפיו. מסורת זו של המעטה בערכו של התאודיציאה התחילה למען האמת עם לייבניץ עצמו. בהזדמנויות שונות הוא מודה שהספר לא מכבד דיו אמות מידה של חומרה מדעית. כך, למשל, באיגרת לתומאס ברנט מאוקטובר 1710, שבה הוא מבשר על צאתו הקרובה לאור, הוא מעיר שהספר נעשה par lambeaux (טלאים-טלאים) – הקורא הסבלן, או הסבלן פחות, לא יכול שלא להסכים – ויתר על כן, שהוא רק "מתאבן" לקראת הספר שבו יעמיד סוף-סוף על יסוד מוצק את כל אותם פרקים של "פילוסופיה כללית ותאולוגיה טבעית" שבהם דן באופן חלקי בתאודיציאה. למותר לציין שספר זה מעולם לא נכתב. למרות הדברים האלה, בשנים האחרונות אנו עדים לשינוי, חיבורים לא מעטים דנים בתאודיציאה וחוקרים לא מעטים עוסקים בו בהרחבה ומתוך הכרה בחשיבותו וברצינותו.

התאודיציאה יצא לאור כאמור ב־1710. לייבניץ היה זה שטבע את הנאולוגיזם "תאודיציאה" (théodicée). הביטוי מופיע לראשונה באיגרת לאטיין שובאן (Chauvin) מ־1696. המילה מורכבת משתי מילים יווניות – תאוס (האל) ודיקה (צדק). בדרך כלל מבינים את המילה כמציינת פרוגרמה פילוסופית-תאולוגית אפולוגטית, וביסודה הניסיון להציע "צידוק" של האל, צידוק, או הצדקה, שהוא כביכול זקוק להם בגין הרע המצוי בעולם שהוא ברא ושהוא אחראי לכל מה שמצוי וקורה בו. אין ספק שדבר זה מצוי אצל לייבניץ, וזה גם מה שמציינת במפורש כותרת הנספח האחרון בספר, ה־Causa Dei: עניינו של האל, או ה־case שהאל, או סגוריו, עשויים להציג בפני

בית משפט. אך המשמעות המלאה יותר, גם המדויקת והמעניינת יותר, שאליה כיוון לייבניץ היא אחרת: בראש ובראשונה מציין המונח "תאודיציאה" משהו מעין "צדק אלוהי" או "צדקו של האל". מהרבה בחינות זהו קרוב לוודאי הרעיון הפילוסופי-תאולוגי המרכזי שלו. לייבניץ, שהיה משפטן בהכשרתו המקורית, ביטא רעיון זה בין השאר באמצעות המושג של *jurisprudentia universalis*, ביטוי שאפשר אולי לתרגמו כ"תורת משפט אוניברסלית" או "מערכת אוניברסלית של צדק" או, פשוט, "צדק אוניברסלי", ושעיקרו הוא תאוריה תאולוגית-מטפיזית של צדק, כלומר של צדק שמושגו חל באופן קוהרנטי גם מחוץ לתחום האנושי ובסופו של דבר על הבריאה כולה. היש עצמו, במובנו המקורי, הוא בעל ממד של נורמטיביות משפטית-מוסרית שאיננו ניתן להעמדה על שום היבט אחר של המציאות. לשון אחר, אונטולוגיה ותורת מוסר מתלכדות בסופו של דבר לשרה מושגי אחד, *is* ו-*ought* אינם שייכים ל"תחומי שיח" נבדלים. בהזדמנויות שונות מזהה לייבניץ במפורש בין שתי הדוקטרינות האלה, ה"תאודיציאה" והצדק האוניברסלי.

בהמשכה של אותה איגרת לתומאס ברנט, מספר לייבניץ את הדברים הבאים: הייתה זו סופיה-שרלוטה (1668-1705), מלכת פרוסיה הראשונה וידידתו הקרובה של לייבניץ, שעל מותה לא חדל להתאבל, שביקשה ממנו להעלות על הכתב את תשובותיו לעמדות הספקניות-דתיות של פייר בייל (ראו להלן). ב"הקדמה" לתאודיציאה מספר לייבניץ את הדברים ביתר פירוט (עמ' 95-126 להלן). סופיה-שרלוטה הייתה בתם של ארנסט-אוגוסט (1629-1698), הדוכס של ברונשוויק-לינבורג ובהמשך הנסיך-הבוחר של ברונשוויק, ושל אשתו סופיה. לאחר שהות פורייה במיוחד בפריו (1672-1676), ומשנסתתמו מקורות פרנסתו, עקר לייבניץ להאנובר, שם מינהו ארנסט-אוגוסט לספרן ויועץ החצר. מאז הייתה האנובר, משכנה של משפחת הדוכס, למקום מגוריו העיקרי של לייבניץ. שם הוא גם סיים את חייו. סופיה-שרלוטה, כמו גם אמה סופיה, נמנו עם זן מיוחד של נשים מבנות האריסטוקרטיה האירופית, משכילות מאוד,

סקרניות ומוכשרות. סופיה-שרלוטה, שלייבניץ הכיר מאז הייתה ילדה, שנודעה בחוכמתה וביופייה, הייתה לבת שיח קרובה, ואפשר אף לומר ידידת נפש של לייבניץ, והוא מצא לעתים מזומנות מקלט משימונה של האנוכר בארמונה בברלין. המלכה-הפילוסופית, כמו שכינה, אספה סביבה חבורה נכבדה של פילוסופים, אנשי מדע ואינטלקטואלים אחרים, שלייבניץ היה שותף פעיל בה ובוודאי הבולט שבחבריה. בעלה של סופיה-שרלוטה, פרידריך (1657-1713), הנסיך-הבוחר של ברנדנבורג ומ-1701 פרידריך הראשון, מלכה הראשון של פרוסיה, העניק ללייבניץ כיבודים ותפקידים שונים, דבר שאיפשר ללייבניץ לשהות הרבה בברלין, וגם לבלות שעות ארוכות במחיצתה של המלכה ופמליית המלומדים שלה. כמו בקרב חוגים רחבים של הקהל המשכיל באירופה כולה, גם חוג האינטלקטואלים של סופיה-שרלוטה דן רבות וארוכות בעמדותיו של בייל (בעיקר, כך נראה, בעת שהותו של לייבניץ בברלין בין יוני 1702 למאי 1703), ולייבניץ היה ראש וראשון למבקרו בחבורה זו. ההקשר המידי, אם כן, או הסיבה ההזדמנותית (כפי שנהגו לומר זאת בני זמנו של לייבניץ) לכתיבת התאודיציאה, היא השיחות והדיונים שהתקיימו בסביבתה של סופיה-שרלוטה.

אך לתאודיציאה יש מספר מעגלי הקשר נוספים. אחד מהם קשור ליחסיו המורכבים של לייבניץ עם מעסיקו גאורג-לודוויג (1660-1727), בנו של ארנסט-אוגוסט, שהוכתר ב-1714 למלכה של הממלכה המאוחדת (אנגליה וסקוטלנד) ואירלנד, תחת השם ג'ורג' הראשון. זכיותו של גאורג-לודוויג בכס המלכות האנגלי הייתה תוצאה של קשרי משפחה מסועפים, הערפתם של האנגלים את גאורג הפרוטסטנטי על פני יורשים קתולים, ומסע דיפלומטי-משפטי ארוך ומורכב, שגם לייבניץ היה מעורב בו ואף תרם לו תרומה חשובה. גאורג-לודוויג, בניגוד לאביו, לא העריך במיוחד את כישוריו האינטלקטואליים והמדעיים של לייבניץ, וחיבב אותו אף פחות. הוא העסיק אותו אמנם בתפקידים שונים, ובעיקר הטיל עליו את כתיבת ההיסטוריה של בית גלף (Geulf), שהוא היה נצר שלו,

ושבתולדותיו קיווה למצוא סימוכין לתביעותיו לזכויות שלטוניות בסבך המשפטי של ה"אימפריה הקדושה". לייבניץ ניצל כל הזדמנות וכל תירוץ להיעדר מהאנובר. הוא שהה פרקי זמן ממושכים, כאמור, בברלין, בחצרו של הקיסר ההבסבורגי בווינה (גם עם הצאר פטר הגדול נפגש), עסק רבות בענייניהן של האקדמיות המדעיות שהיה מעורב בהקמתן ובניהולן, במשאים ומתנים דיפלומטיים שונים, גם אסף כיבודים ומשרות. היעדרויותיו התכופות והארוכות מהאנובר, ובעיקר התארכותה האינסופית של עבודתו על תולדותיה של שושלת דוכסי ברונשוויק, הכעיסו ותסכלו את גאורג-לודוויג. עתה, משעקרה חצרו ללונדון, סירב להיענות להפצרותיו של לייבניץ להזמינו להצטרף למה שהפך לחצר המלוכה האנגלית, ולייבניץ כילה את ימיו האחרונים בכדידות ובתסכול בהאנובר הנידחת.

התאודיציאה קשור לפרשה זו בכמה אופנים, במישרין ובעקיפין, וכרגיל, מעורבים כאן עניינים אישיים, מאבקי יוקרה ושיקולים תאולוגיים-פוליטיים רחבים. במשך השנים קיים לייבניץ קשרים שונים עם אנגליה. הוא ביקר בה פעמיים בעת שהותו בפריז, היה חבר באקדמיה המדעית (ה־Royal Society) האנגלית החשובה, ובין השאר אף הציג בה את מכונת החישוב שבנה. הוא החליף איגרות עם כמה מלומדים אנגלים והיה מעורה מאוד בהתפתחויות המדעיות, הפילוסופיות והפוליטיות של הממלכה. שלושה עניינים עומדים במרכז פרשת קשריו האנגליים של לייבניץ. מעורבותו במהלכים שבעקבותיהם הפכה הדוכסית סופיה, ולאחר מותה, גאורג-לודוויג, לטוענים העיקריים לכתר האנגלי; במקביל, הוא ייחס חשיבות גדולה לתפקידה האפשרי של הכנסייה האנגליקנית במשא ומתן על איחוד הכנסיות הפרוטסטנטיות; ומעל לכול – העימות הגדול עם ניוטון וחסידיו על זכות היוצרים של החשבון האינפיניטסימלי. עימות זה התפתח בהדרגה, ככל שהתחוויר לניוטון שהמצאתו של לייבניץ דומה מאוד ולמעשה זהה להמצאתו שלו, ושללייבניץ אף פרסמה לפניו. עד מהרה נוצרו שני מחנות של אוהדים ומתנגדים, והעימות הפך למלחמה גלויה במרוצת העשור הראשון של המאה

השמונה-עשרה, וביתר שאת גם לאחר מכן, ואף לאחר מותו של לייבניץ.⁷ רמיוזות בדבר גניבה ספרותית נשמעו מכאן ומכאן, ובאופן מפורש ובוטה מצדם של ה"ניוטוניאנים", דבר שהעכיר מאוד את שנותיו האחרונות של לייבניץ.

בניגוד ללייבניץ, ניוטון לא התערב במישרין בוויכוח, אך הוא משך בכל החוטים מאחורי הקלעים. אחד מראשי המדברים במחנה הניוטוניאני היה סמואל קלארק (Clarke, 1675-1729), כומר אנגליקני, תאולוג ופילוסוף חשוב בזמנו, שהיה מקורב לבית המלוכה, ובין השאר גם לנסיכת הכתר קרולינה מאנסבך (רעייתו של יורש העצר, גאורג-אוגוסטוס, בנו של ג'ורג' הראשון, ולימים המלך ג'ורג' השני). קרולינה הייתה בת טיפוחיה וחברתה הקרובה של סופיה-שרלוטה, וכמוה אישה משכילה מאוד, אשת תרבות, ליברלית, ומתקדמת בדעותיה, שנחשבת עד היום לאחת מן המלכות רבות ההשפעה בתולדות בית המלוכה האנגלי. היא הכירה היטב את לייבניץ, הייתה בת בריתו החשובה ביותר בחצר האנגלית, ותמכה בניסיונות השווא שלו לשכנע את חמיה להזמינו ללונדון, גם אם נטתה במשך הזמן, ובין השאר תחת השפעתו של קלארק, לצד הניוטוני, בתחילה במחלוקת התאורטית, ובהמשך גם מן הבחינה הפוליטית. באיגרותיו לקרולינה, הדגיש לייבניץ בתחילה בעיקר את ההיבט הלאומי – האנגלי לעומת הגרמני – של העימות שבינו ובין הניוטוניאנים. אך קרולינה ובעלה ניסו לרכוש את ליבניץ של נתיניהם לעתיד, שְׁעִינּו את המלך הגרמני שהומלך עליהם. קרולינה חשבה שניתן יהיה לרכך את ההתנגדות ללייבניץ אם תועתק המחלוקת מן

7 לתיאור מפורט של העימות הזה והשלכותיו השונות ראו: A.R. Hall, *Philosophers at War: The Quarrel between Newton and Leibniz*, רוב החוקרים נוטים היום לחשוב ששני המלומדים הגדולים האלה הגיעו באופן בלתי תלוי ופחות או יותר באותו הזמן להמצאה של מה שנודע לימים כ"קלקולוס" או החשבון האינפיניטסימלי. לצד הדמיון הרב בין המצאותיהם המתמטיות של השניים, קיימים ביניהם הבדלים פילוסופיים עמוקים.

הפוליטיקה וההיסטוריה אל הפילוסופיה והתאולוגיה. היא הציעה ללייבניץ לתרגם את התאודיציאה לאנגלית, וייעדה את סמואל קלארק להיות המתרגם. לייבניץ סמך כמובן את ידיו על ההצעה, גם מפני שקיווה שהדבר יפתח לפניו את שעריה של אנגליה, אך גם מפני שקיווה לקדם את תוכניותיו לאיחוד הכנסיות וראה בספרו כלי חשוב במאבקיו אלה. התרגום לא יצא בסופו של דבר לפועל, אבל תיווכה של קרולינה הניב את ההתכתבות בין לייבניץ לקלארק, שנקטעה עם מותו של לייבניץ. חילופי איגרות אלה הם למעשה במה שעליה מקבל העימות בין לייבניץ לניוטון ביטוי פילוסופי ומדעי (ובעצם מטא־מדעי), דבר שבגיניו ניתן לראות בהם מסמך פילוסופי מן המדרגה העליונה.⁸

מסע תאולוגי־פוליטי (האירניזם)

אינני דואג כלל בגין [השאלה בדבר הגזירה הקדומה], קשה ככל שתהיה. יש ביכולתי לשכנע [את יריבני העיקשים ביותר], אם רק ייתן לי האל הזדמנות לשוחח איתם פנים אל פנים. בעודי נערך בשנים [...] כבר הגיתי בשאלה זו, כשספרו של לותר על הרצון המשועבד (וכתבים אחרים) נפלו לידיי הרבה לפני שהייתי תלמיד באוניברסיטה. בהמשך לא רק ביקשתי לקרוא את כתבי הפולמוס של אנשינו⁹ ושל הרפורמיסטים, אלא עיינתי גם בספריהם של הישועים ושל הארמיניאנים מזה, של התומיסטים ושל האינסניסטים

8 האיגרות כתובות צרפתית (מצדו של לייבניץ) ואנגלית (מצדו של קלארק). מהדורה מדעית בלשונות המקוריות היא: A. Robinet (ed.), *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris: Presses Universitaires de France, 1957; תרגום אנגלי: R. Ariew (ed.), *G. W. Leibniz and Samuel Clarke: Correspondence*, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Co., 2000. ראו גם: D.M. Melli, "Caroline, Leibniz and Clarke", in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, 3 (1999).

9 כלומר, הלותרנים.

הקדמה

מן המפורסמות הוא כי מאז ומתמיד חשבו האנשים הפשוטים שהדבקות בדת מצויה בנוסחאות נוקשות [formalités]; האדיקות האיתנה, כלומר ההבנה והסגולה המוסרית, מעולם לא הייתה נחלתם של רוב הבריות. אין תמה בכך, אין דבר שמתאים יותר לחולשה האנושית; אנו מושפעים מן החיצוני, ואילו הפנימי טעון אותו סוג של עיון שרק מעטים מסוגלים לו. מכיון שהאדיקות האמיתית עניינה הוא דעות ומעשה כאחד, המצוות השגורות של הדבקות מחקות אותה, ויש להבחין בהן שני סוגים. האחד הוא הטקסים המעשיים, והשני נוסחאות האמונה. הטקסים דומים למעשים הטובים, ונוסחאות האמונה הן כמו צ'לה של האמת, והן מתקרבות במידה זו או אחרת לאור הטהור. כל המצוות השגורות האלה היו ראויות לכל שבת, אילו היו ממציאיהן מתכנים אותן באופן שהיה מאפשר להן לקיים את מה שהן מחקות ולבטא אותו; הטקסים הדתיים, הוראת הכנסייה, כללי המסדרים והחוקים האנושיים היו תמיד כמו סייג לחוק האלוהי, שיש בו להרחיקנו מפיתוייו של החטא, להרגילנו לטוב וללמדנו את הסגולה הטובה. זו הייתה מטרתם של משה ושל מחוקקים מעולים אחרים, של החכמים שייסדו את המסדרים הדתיים, ובעיקר של ישוע, מייסדה האלוהי של הדת הטהורה ביותר והאמיתית ביותר. הוא הדין ביחס לנוסחאות האמונה; אם אין בהן דבר שלא עולה בקנה אחד עם האמת הגואלת, ניתן לקבלן גם אם אין הן כוללות את כל האמת. אבל לעתים תכופות מדי מעיבים המנהגים המקובלים על הדבקות, והדעות השגורות על פיהם של הבריות מחשיכות את האור האלוהי.

לעכו"ם, שמילאו את הארץ לפני ייסודה של הנצרות, לא היה אלא סוג אחד של חובות שגורות; פולחנם כלל טקסים, אבל לא הייתה להם תורת אמונה והם מעולם לא ביקשו לצקת את התאולוגיה שלהם בכתבים מחייבים. הם לא ידעו אם אליהם היו דמויות אמיתיות או סמלים של כוחות טבעיים, כמו השמש, כוכבי הלכת או היסודות. המסתורין שלהם לא היו בגדר של תורות [dogmes] שקשה לקבל, אלא מנהגים סודיים מסוימים שההדיוטות, כלומר אלה שלא הובאו בסוד, מעולם לא הורשו ליטול בהם חלק. מנהגים אלה היו לעתים קרובות מגוחכים או חסרי היגיון, והיה צורך להסתיר אותם לבל יהיו ללעג ולקלס. לעכו"ם היו אמונות טפלות, הם התפארו בנסים; והיו בקרבם בעלי אוב לרוב, איצטגנינים, מתנבאים ומגידי עתידות; הכוהנים המציאו סימנים לזעמם או לריצוים של האלים, שאת רצונם התיימרו לפרש. דברים אלה גרמו לכך שהנפשות נשלטו באמצעות הפחד ובאמצעות התקווה ביחס לדברים המתרחשים אצל בני האדם. אבל התוחלת הגדולה של חיים אחרים לא עלתה על דעתם כלל, והם לא ביקשו ללמד את האנשים דעות אמיתיות על אלוהים ועל הנפש. מכל העמים העתיקים, רק על העברים ידוע לנו שהיו להם עיקרי-אמונה [dogmes] פומביים של דתם. אברהם ומשה כוננו את האמונה באל אחד, מקור כל הטוב ובורא כל הדברים. העברים מדברים על כך באופן שהולם מאוד את העצם העליון, ופליאה היא שתושביו של חבל ארץ זעיר היו חכמים יותר מכל שאר בני המין האנושי. חכמיהן של אומות אחרות אולי אמרו לעתים דברים דומים, אך לא עמדה להם חוכמתם להתקדם מעבר לכך ולצקת את הדוגמה בתבנית של חוק. אבל משה לא הכניס לחוקים שחוקק את התורה [doctrine] על נצחיות הנפש. תורה זו אמנם מתיישבת עם דעותיו, היא נלמדה מפה לאוזן, אך לא זכתה להכרה פומבית. עד אשר הסיר ישוע את המעטה, ומבלי שהיה כוח בידי הורה בסמכות כמו זו של מחוקק, שהנפשות האלמותיות עוברות לחיים אחרים שבהם הן אמורות לקבל שכר על מעשיהן. משה כבר הורה רעיונות נאים בדבר גדלותו של האל ובדבר טובו, ורבות מן האומות בנות התרבות מקבלות היום את

הדברים האלה; אבל ישוע גזר את כל המסקנות העולות מהם. והוא הראה שהטוב והצדק האלוהיים משתקפים באורח מושלם בדברים שהאל מועיד לנפשות. לא ארחיב כאן עוד בפרטי התורה הנוצרית, ורק אראה כיצד ישוע השלים את יציקתה של הדת הטבעית בתבנית של חוק, וכיצד העניק לה סמכות של דוגמה פומבית. הוא לכדו הצליח במה שפילוסופים כה רבים ניסו לשווא לעשות; ומשהייתה לבסוף ידם של הנוצרים על העליונה באימפריה הרומית, אשר שלטה בחלק הארי של הארצות המוכרות, הפכה דתם של אבות-הכנסייה לדתם של העמים. מוחמד גם הוא לא סטה, מאוחר יותר, מן העיקרים הגדולים של התאולוגיה הטבעית. חסידיו אף השליטו אותם בין האומות המרוחקות ביותר של אסיה ואפריקה, במקומות שאליהם הנצרות לא הגיעה, ובארצות רבות הם שירשו את אמונותיהם הטפלות של עכו"ם שהיו מנוגדות לתורה האמיתית על אחדות האל ועל אלמותיות הנפשות.

מסתבר אפוא שישוע, שהביא לכלל סיום את מה שמשא החל בו, רצה שהאלוהות לא תהיה רק מושא של יראתנו ושל סגידתנו, אלא גם של אהבתנו ושל חיבתנו. באופן זה הראה שבני האדם מבורכים מלכתחילה, וגם אפשר להם לטעום בחיים האלה מטעמה של ברכת-האושר [félicité] הצפונה להם בעתיד. שכן, אין דבר נעים מאשר לאהוב את הראוי לאהבה. האהבה היא הרגש המביא אותנו להתענג על שלמויותיו של הנאהב, ואין מושלם יותר מן האל ואין חביב ממנו. כדי לאהבו, די אם נחשוב על שלמויותיו; דבר זה קל הוא, שכן אנו מוצאים בנו את האידאות של שלמויות אלה. שלמויותיו של האל הן שלמויותיהן של נפשותינו, אלא שבו הן מצויות ללא גבולות. הוא אוקיינוס, שממנו לא קיבלנו אלא טיפות; יש בנו מעט יכולת, מעט ידיעה, מעט טוב; אך כל אלה מצויים בכל מלאותם באל. הסדר, היחס הנכון, ההרמוניה מהלכים עלינו קסם; הציור והמוזיקה הם דוגמאות לכך. ואילו האל הוא כל-כולו סדר, הוא שומר תמיד על המידות הראויות, הוא יוצרה של ההרמוניה האוניברסלית וכל היופי שופע ממנו.

מן הדברים האלה עולה בבירור שהאדיקות האמיתית, וכמוה גם ברכת־האזשר האמיתית, הן מעיקרן אהבה לאל – אך זוהי אהבה שיש בה חוכמה, וככל שהיא עזה, כן מוארת היא באורה של התבונה. סוג זה של אהבה גורם לאותה התענגות על המעשים הטובים המעניקה לסגולה הטובה את מקומה, ואשר בקשרה הכול לאלוהים, כמו אל מרכז, מביאה את האנושי אל האלוהי. שכן כשממלאים אנו את חובתנו, כשמצייתים אנו לתבונה, ממלאים אנו אחרי צויה של התבונה העליונה ומעמידים אנו בראש מעיינינו את הטוב הכללי שאיננו שונה כלל מתפארתו של האל. מסתבר שאין עניין [intérêt] פרטי גדול מאימוץ עניינו של הכלל, ושכרנו הוא בהנאה שאנו נהנים מיצירתם של יתרונות אמיתיים לבני האדם. בין שיצלה הדבר בידנו ובין שלא, אנו שמחים בחלקנו משעה שגמרנו אומר לציית לרצון האל, וכשמבינים אנו שהוא רוצה את הטוב ביותר. אבל לפני שהודיע את רצונו על ידי מה שמתרחש, אנו משתדלים לציית לו בעשותנו מה שנראה לנו כמתאים ביותר לצויו. כשכזה הוא הלך רוחנו, אין אנו נרתעים מן הכישלון, ואין אנו מצרים אלא על טעויותינו. כפיות הטובה של הבריות איננה גורמת לנו לשנות ממנהגנו לבקש טוב. במעשינו הטובים יש ענווה ומתינות, ואין בהם בקשת כוח ושלטון. אנו קשובים במידה שווה לחולשותינו שלנו ולכישרונותינו של הזולת, ואנו מבקשים לבקר את פעולותינו שלנו, אך לסלוח לאלה של האחרים ולתקנם. אנו נוהגים כך כדי שנרכוש לנו שלמות ונימנע מעשיית עוול לאיש. במקום שבו אין מעשים טובים גם אין אדיקות בדת, ואיש איננו מפגין דבקות כנה באמונתו אם אין הוא מועיל לזולתו ומיטיב עמו.

טוב־הלב הטבעי, החינוך המעולה, הקשר עם אנשים בעלי אמונה ובעלי סגולות טובות – כל אלה עשויים לתרום רבות לכך שהנפשות תרכושנה סגולה נאה זו; אך בראש ובראשונה מובילים אותנו אליה העקרונות הטובים. כבר אמרתי זאת: יש לצרף את התבונה עם ההתלהבות, וצריך שהשלמויות השכליות תענקנה שלמות לשלמויותיו של הרצון. המעשים הטובים, כמוהם כמו המעשים הרעים, עשויים

להיות תוצאה של הרגל גרידא ואפשר פשוט ללמוד ליהנות מהם. אבל כשהסגולה הטובה היא תבונית וכאשר היא מתייחסת אל אלוהים שהוא הטעם העליון של הדברים, היא מיוסדת על ידיעה. אי אפשר לאהוב את האל מבלי לדעת את שלמויותיו, וידיעה זו כוללת את עקרונותיה של האדיקות האמיתית. תכליתה של הדת האמיתית צריכה להיות הטבעתם של עקרונות אלה בנפשות. אין אני יודע כיצד קרה לעתים כה מזומנות שהאנשים, ואפילו מורי ההוראה של הדת, סטו באופן כה ניכר מתכלית זאת. בניגוד לכוונתו של אדוננו האלוהי, הועמדה האמונה על הטקסים, והוראתה הייתה עמוסה נוסחאות. לעתים תכופות לא תרמו הטקסים לשמירה על הסגולה הטובה, ונוסחאות האמונה לא תמיד היו באמת מחכימות. הייאמן הדבר? אנשים נוצרים דימו לעצמם שניתן להיות אנשי אמונה בלי לאהוב לרעם ולהיות אדוקים בדתם בלי לאהוב את האל. או שחשבו שאפשר לאהוב את הזולת בלי לעשות למענו דבר ושניתן לאהוב את האל בלי לדעתו. מאות רבות של שנים חלפו בלי שעמדו האנשים על טעות זאת; ועדיין נותרו שרידים רבים לשלטון הצללים. אנו חוזים לעתים באנשים שרוממות האדיקות, האמונה והדת בפיהם, שאפילו עוסקים בהוראתן, אך מתברר שיודעים הם מעט מאוד על דבר השלמויות האלוהיות. הם תופסים באופן מוטעה את הטוב והצדק של ריבון העולם; הם מציירים לעצמם אל שאינו ראוי כלל שנחקה אותו או שנאהבהו. נראה היה לי שדבר זה טומן סכנות בחובו, שכן חשוב ביותר שהמקור שממנו נובעת האדיקות יהיה ללא מתום. אנו חוזרים ומוציאים לעתים את השגיאות הנושנות של אלה שתלו אשם באלוהות או שהפכו אותה לעיקרון של רוע. היו מי שדיברו על היכולת שאין־לעצרה [irrésistible] של האל, בעוד שבעצם היה צריך להראות את טובו העליון; או שדיברו על עוצמה עריצה, בזמן שצריך היה להשיג יכולת מכוונת על ידי החוכמה המושלמת ביותר. נוכחתי לדעת שדעות אלה, העלולות לגרום נזק, נשענו בעיקר על מושגים מוטעים ביחס לחירות, להכרח ולגורל. וכבר הזדמן לי יותר מפעם אחת ליטול את קולמוסי בידי כדי להציע הבהרות בנוגע לעניינים

חשובים אלה. אבל נאלצתי לבסוף לאסוף את רעיונותיי על כל הנושאים הקרובים האלה ולהביאם לפני הציבור. והוא הדבר שאני מבקש לעשות ב"מסות" שאני מציע כאן, שעניינן הוא טובו של האל, חירות האדם ומקורו של הרע.

ישנם שני מבוכים מפורסמים שתבונתנו תועה בהם תדיר: האחד קשור לשאלה הגדולה של החופש ושל ההכרח, בעיקר ביחס לעשיית הרע ולמקורו; השני מצוי בדיון על הרצף ועל הבלתי מתחלקים שנראים כאילו הם יסודותיו, דיון שבו צריך להביא בחשבון את האינסוף. הראשון מהווה קושי בעיני כל בני המין האנושי כמעט, ואילו השני אינו מעסיק אלא את הפילוסופים. אולי תהיה לי הזדמנות אחרת להסביר את דעתי על השני ולהראות כי מחמת הבנה לא נכונה ביחס לטבעם של העצם ושל החומר, החזיקו רבים בעמדות מוטעות המובילות לקשיים ללא פתרון, קשיים שהתועלת העיקרית שבהם היא סילוקן של העמדות הללו עצמן. אבל אם הכרת הרצף חשובה לעיון, הרי שהכרת ההכרח אינה חשובה פחות למעשה; וזהו נושאו של מאמר זה – הוא והעניינים הקשורים בו, היינו חירות האדם והצדק האלוהי.

מאז ומעולם כמעט, הטריד את בני האדם כשל שהקדמונים כינוהו הטיעון העצל,² שכן מסקנתו הייתה שאין לעשות דבר, או, למצער,

2 la raison paresseuse – המסקנה הפטליסטית – "שב ואל תעשה" – העולה כביכול מן ההשקפה שהעתיד קבוע: אם נגזר עלי שאחלים או, חלילה, אאסף אל אבותי בגין מחלתי, אין טעם שאקרא לרופא. בפרק 9 של ה-De Interpretatione של אריסטו, עולה הסוגיה של [המאורעות] הקונטינגנטים העתידיים – יתרחש או לא יתרחש מחר קרב ימי. פרק זה הוא אחד הקשים בקורפוס האריסטוטלי ועולות בקשר אליו שאלות פרשניות, מושגיות, סמנטיות ולוגיות. רבים מן הדיונים הכרוכים בו הם טכניים מאוד. השאלה המרכזית העולה בו היא שאלת מעמדם הלוגי של טענות לגבי מאורעות קונטינגנטיים שצפויים להתרחש בעתיד, והאם נובעות מן הניתוח של שאלה זו מסקנות לגבי מעמדם האונטולוגי של מאורעות עתידיים שאינם הכרחיים לכאורה. האם ניתן לגזור מאמיתותם של היגדים את הכרחיותם של המאורעות הממשיים שהם מתארים; או מה היחס בין

להקדים רפואה למכה, אלא רק לפעול על פי נטיית ההנאות המיידיות. שכן, כך אמרו, אם העתיד הוא הכרחי, מה שאמור להתרחש יתרחש חרף כל מה שאני יכול לעשות. ברם, כך אמרו, העתיד הוא הכרחי: או מפני שהאל צופה מראש הכול, ואפילו מכונן אותו מראש במושלו ביקום; או מפני שהכול מתרחש בהכרח מכוח הקישור הסיבתי; או, לבסוף, בשל טבעה של האמת, שהיא קבועה [déterminée] בהיגדים שניתן לנסח על אודות המאורעות העתידיים, כפי שהיא קבועה בכל ההיגדים האחרים. שכן, ההיגד צריך תמיד להיות אמיתי או שקרי כשלעצמו, אף שאיננו יודעים תמיד אם כך הוא או אם כן. וכל הטעמים האלה להיותה של האמת קבועה מתלכדים לבסוף כמו קווים המתכנסים לאותו מרכז, שכן יש אמת במאורעות העתידיים, אשר נקבעים על ידי הסיבות, ואלוהים מכונן אותה מראש משעה שהוא מכונן את הסיבות.

הטעות בהבנת מושג ההכרח, מושג שיש לו חשיבות רבה בתחום המעשה, הולידה את מה שאני מכנה *fatum mahumetanum*³, הגורל

תורת אמת לתורת יש. היחס בין היגדים או משפטים מנוגדים, פרטיקולריים או אוניברסליים, נקבע על ידי שורה של עקרונות לוגיים יסודיים: חוק הסתירה, השלישי הנמנע ועקרון הדו־ערכיות (ה־bivalence). הקושי העיקרי עולה במקרה של ניגוד בין היגדים פרטיקולריים החלים על מאורע עתידי, כאשר נראה לכאורה ששני ההיגדים מתארים מאורעות אפשריים, ולפיכך קונטינגנטיים: מחר יתרחש או לא יתרחש קרב ימי. כשמקבלים גם את חוק הסתירה – $(P \wedge \neg P)$ – גם את חוק השלישי הנמנע – $P \vee \neg P$ – וגם את עקרון הדו־ערכיות, נראה שמן ההכרח שאחת משתי האפשרויות אמיתית, נובעת הכרחיותה האונטולוגית, כלומר דטרמיניזם לוגי (להבדיל מדטרמיניזם סיבתי) או necessitarianism. המגארים והסטואיקנים דנו רבות בסוגיה הזאת, ולייבניץ מזכיר לעתים תכופות דיונים אלה. ראו, בין השאר: J. Vuillemin, *Necessity or Contingency. The Master Argument*, Stanford, 1996 [גרסה אנגלית מורחבת של המקור הצרפתי שיצא לאור ב־1984]; R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin: 1995.

גורל מוחמדי; הכוונה לתפיסה בדבר חלוקה הכללית של "גזירה־קדומה" 3

על פי התורכים. שכן נהוג לחשוב שהתורכים אינם בורחים מן הסכנה, ואף אינם עוזבים את המקומות הנגועים במגיפה, בשל נימוקים הדומים לאלה שהבאנו זה עתה. שהרי מה שמכנים *fatum stoicum*⁴ לא היה כה נורא כפי שחושבים: הוא לא הטה את הבריות מדאגה לענייניהם, אלא נועד להעניק להם שלוה ביחס למה שמתרחש, מכוחה של המחשבה על ההכרח העושה את דאגותינו ואת צערנו לחסרי תועלת. בכך לא היו רחוקים חכמים אלה מרחק גדול מתורתו של אדוננו, המתרה מפני דאגות אלה ביחס למחר כשהוא משווה אותן למאמציו המיותרים של אדם שמנסה להגדיל את קומתו.⁵

אמת, תורתם של הסטואיקנים (ואולי גם של אי-אלה פילוסופים ידועים בני זמננו), שדיברה רק על הכרח-לכאורה זה, הסתפקה בהשלמה מאולצת. ואילו אדוננו מעורר מחשבות נשגבות יותר, והוא מלמד אותנו את הדרך לשמוח בחלקנו בשעה שהוא מבטיחנו שהאמון שאנו נותנים באל הטוב והחכם בהחלט, הזן ומפרנס לכול עד שאין הוא מזניח שעה משערות ראשנו, צריך להיות שלם. כך שנינוכה, אם אך היינו יכולים להבין זאת, שאי אפשר כלל לקוות לדבר טוב יותר (באופן מוחלט, כמו גם בשבילנו) ממעשה ידיו. כביכול אומרים אנו לכני האדם: מלאו את חובתכם, ושמחו במה שיכולו בעקבות מעשיכם, לא רק מפני שאין באפשרותכם להתנגד להשגחה האלוהית או לטבע הדברים (מה שעשוי להספיק כדי לקנות שלוה, אך לא כדי לשמוח), אלא גם מפני שיש לכם עניין עם ארון טוב. וזה מה שניתן לכנות *fatum christianum*⁶.

ובעיקר לגישה פטליסטית הנובעת ממנה לכאורה, שבתקופתו של לייבניץ מקובל היה לייחסן לדת ולפילוסופיה המוסלמיות.

4 גורל סטואי; התאוריה הסטואיקנית על שלטונו הגמור של דטרמיניזם (של ה"גורל") בדברים.

5 בדרשה על ההר אומר ישו: "ומי מכם בדאגתו יכול להוסיף טפח אחד על שנות חייו?" (הבשורה על פי מתי ו, 27); או: "להוסיף אמה אחת על קומתו?" (הבשורה על פי לוקאס יב, 25).

6 גורל נוצרי.