

FREDERIK KOPLSTON
Istorija filosofije

Tom VI

**od francuskog
prosvetiteljstva do Kanta**

Preveo sa engleskog
Slobodan Damnjanović

Beograd
2014.
DERETA

PREDGOVOR

Moja prvobitna namera bila je da filosofiju XVII i XVIII veka izložim u jednom tomu, pod naslovom *Od Dekarta do Kanta*. Ali to se pokazalo nemogućim. Zato sam predmet istraživanja podelio u tri toma. Četvrti tom ove istorije *Od Dekarta do Lajbnica* obrađuje velike racionalističke sisteme razvijene na kontinentu, a u V tomu *Od Hobsa do Hjuma* izlažem razvoj britanske filosofije do škotske filosofije zdravog razuma, uključujući i nju. U ovom tomu razmatram francusko i nemačko prosvetiteljstvo, uspon filosofije istorije i Kantov sistem.

Međutim, mada su filosofiji XVII i XVIII veka posvećena tri toma, moj prvobitni plan sačuvan je utoliko što postoje zajedničko uvodno poglavlje i zaključni pregled. Prvo se, naravno, nalazi na početku IV toma, pa se uvodne napomene, relevantne za predmet ovog toma, neće ponavljati. Što se tiče zaključnog pregleda, on se nalazi u poslednjem poglavlju VI toma. U njemu nastojim da, polazeći ne samo od istorijskog već još više od filosofskog stanovišta, utvrdim prirodu, značaj i vrednost različitih stilova bavljenja filosofijom u XVII i XVIII veku. Stoga IV, V i VI tom ove *Istorije filosofije* predstavljaju trilogiju.

IDEO

FRANCUSKO PROSVETITELJSTVO

Prvo poglavlje

FRANCUSKO PROSVETITELJSTVO (1)

Uvodne napomene – Bejlov skepticizam – Fontenel – Monteskje i proučavanje zakona – Mopertje – Volter i deizam – Vovnarg – Kondijak i ljudski duh – Helvecijus o čoveku

1. Kod mnogih ljudi možda postoji prirodna sklonost da o francuskom prosvetiteljstvu misle pre svega kao o destruktivnoj kritici i otvorenom neprijateljstvu prema hrišćanstvu ili bar prema Katoličkoj crkvi. Ako isključimo Rusoa, najpoznatije ime među francuskim filosofima XVIII veka verovatno je Volterovo. A njegovo ime u svesti proizvodi sliku briljantnog i duhovitog publiciste koji je neumorno Crkvu optuživao da je neprijatelj razuma i zagovornik netolerancije. Dalje, ako nam je bar donekle poznat materijalizam pisaca poput La Metrija i Holbaha, možemo biti skloni da prosvetiteljstvo u Francuskoj posmatramo kao antireligiozni pokret koji od Volterovog i Didroovog deizma, u svojim počecima, prerasta u Holbahov i Kabanisov vulgarnomaterijalistički pogled na svet. Ako usvojimo ovo tumačenje prosvetiteljstva, onda će njegova procena u velikoj meri zavisiti od naših religioznih uverenja, odnosno od njihovog odsustva. Neko će francusku filosofiju XVIII veka shvatiti kao pokret koji se kreće u pravcu bezbožnosti, i koji svoj vrhunac dostiže u sknavljenju katedrale Notr Dam za vreme Revolucije. Neko će ga pak posmatrati kao progresivno oslobođenje duha od religioznog praznoverja i crkvene tiranije.

Dalje, postoji prilično raširen utisak da su francuski filosofi XVIII veka svi do jednog neprijatelji postojećeg političkog sistema i da su pripremili put za Revoluciju. Ako prihvatimo ovo političko tumačenje, onda su moguće različite procene delovanja pomenutih filosa. Možemo ih posmatrati kao neodgovorne huškače na revoluciju čiji su spisi doveli do jakobinskog terora. Ali ih možemo posmatrati i kao predstavnike određenog stepena u neizbežnom društvenopolitičkom razvoju, kao mislioce koji su, da tako kažemo, doveli do građanske demokratije koja je sa svoje strane morala ustupiti mesto vladavini proletarijata.

Oba pristupa francuskom prosvetiteljstvu, kako onaj koji ga shvata kao stav prema religioznim institucijama i religiji uopšte, tako i onaj koji ga tumači kao stav prema političkom sistemu i političkom i društvenom razvoju, naravno, imaju svoje činjeničko utemeljenje. Oni možda nisu podjednako zasnovani. S jedne strane, mada su neki filosofi gajili neprijateljska osećanja prema *ancien régime* (stari režim), bila

bi velika greška kad bismo sve filozofe prosvetiteljstva doživeli kao svesne huškače na revoluciju. Volter, na primer, mada je želeo izvesne reforme, nije bio istinski zainteresovan za unapređenje demokratije. On je zahtevao slobodu izražavanja za sebe i za svoje prijatelje, ali bi teško mogao da se nazove demokratom. Dobronamerni despotizam, posebno ako je njegova dobronamernost usmerena na *les philosophes* (filozofe), bio je više po njegovom ukusu nego vladavina naroda. On svakako nije imao nameru da one koje je doživljavao kao „rulju“ podstiče na revoluciju. S druge strane, tačno je da su svi filozofi koji su doživljavani kao tipični predstavnici francuskog prosvetiteljstva u različitoj meri bili protivnici dominacije Katoličke crkve. Mnogi su bili protiv hrišćanstva, a neki među njima bili su dogmatski ateisti, ubeđeni protivnici svake religije, za koje je religija bila proizvod neznanja i straha, neprijatelj intelektualnog napretka i smetnja za nastanak pravog morala.

Ali, mada tumačenja francuske filozofije XVIII veka kao stava prema religiji i, u manjoj meri, kao političkog ubeđenja, imaju osnov u činjeničkom stanju, bilo bi sasvim neadekvatno ako bismo ovu filozofiju opisali samo kao uporno napadanje na presto i oltar. Svakako, napadi na Katoličku crkvu, na otkrivenu religiju, a u određenim slučajevima na svaki oblik religioznosti, izvođeni su u ime razuma. Ali, za mislioce francuskog prosvetiteljstva afirmacija razuma značila je mnogo više od jednostavne rušilačke kritike religije. Destruktivna kritika bila je, da tako kažemo, negativna strana prosvetiteljstva. Njegov pozitivan aspekt sastoji se u pokušaju da se razume svet, i posebno čovek u svom duševnom, moralnom i društvenom životu.

Kad ovo kažem, nemam nameru da umanjim značaj filozofskog pristupa religioznim temama ili da taj pristup odbacim kao nevažan. Niko ko deli religiozna ubeđenja pisca ove knjige ne može biti ravnodušan prema stavu filozofa francuskog prosvetiteljstva. Ali, sasvim nezavisno od našeg uverenja, stav *filozofa* prema religiji ima jasno kulturološko značenje i važnost. Jer, on izražava značajnu promenu od shvatanja srednjovekovne kulture i predstavlja različiti kulturološki stepen. U isto vreme, moramo imati na umu da je to doba rasta i širenja naučnog pogleda na svet. Francuski filozofi XVIII veka duboko veruju u napredak, to jest u širenje naučnog pogleda na svet, od fizike do psihologije, morala i čovekovog društvenog života. Njihovu borbu protiv otkrivene religije, a ponekad protiv svake religije, delom treba pripisati ubeđenju da je religija, bilo otkrivena, bilo religija uopšte, neprijatelj intelektualnog napretka i slobodnog i otvorenog korišćenja razuma. Time, naravno, neću da kažem kako su oni bili u pravu. Ne postoji suštinska nespojivost između religije i nauke. Hoću samo da kažem kako ćemo, ako isključivo ističemo njihovu destruktivnu kritiku u religioznoj sferi, izgubiti i pozitivne ciljeve ovih filozofa. A onda ćemo dobiti jednostranu sliku.

Francuski filozofi XVIII veka bili su pod značajnim uticajem engleske misli, pre svega Loka i Njutna. Uopšteno govoreći, oni prihvataju Lokov empirizam. Afirmacija razuma u filozofiji za njih ne znači izgradnju velikih sistema, izvedenih

iz urođenih ideja, ili samoevidentnih prvih principa. U tom smislu, oni okreću leđa spekulativnoj metafizici XVII veka. Ovo ne znači da oni uopšte ne teže sintezi i da predstavljaju čisto analitičke mislioce, u smislu obraćanja pažnje samo na različite posebne probleme i pitanja, bez pokušaja uspostavljanja sinteze između raznih zaključaka. Ali, oni su smatrali da treba polaziti od samih pojava, i da na osnovu posmatranja tih pojava treba izvoditi njihove zakone i uzroke. Onda možemo da, formirajući univerzalne principe, pređemo na sintezu i da pojedinačne činjenice sagledamo u svetlu opštih istina. Drugim rečima, oni smatraju da je pogrešno pretpostaviti da postoji idealni metod, deduktivni metod matematike, koji je moguće primeniti na sve oblasti. Bifon, na primer, ovo jasno vidi; a njegove ideje izvršile su određeni uticaj na Didroa.

Ovaj empiristički pristup saznanju u nekim slučajevima, recimo kod D'Alamberta, dovodi do pozicije koju možemo opisati kao pozitivističku. Metafizika, ako pod tim podrazumevamo ispitivanje transpojavnosti stvarnosti, jeste sfera nerazumljivog. U ovoj oblasti ne možemo imati izvesno saznanje, pa bavljenje tim stvarima predstavlja gubljenje vremena. Jedini način da se izgradi racionalna metafizika jeste sinteza rezultata empirijskih nauka. A u empirijskim naukama mi se ne bavimo „suštinama“ već isključivo pojavama. Naravno, u izvesnom smislu možemo govoriti o suštinama, ali to je ono što Lok naziva „nominalne“ suštine. Ovaj se izraz ne koristi u metafizičkom smislu.

Doista, bila bi ozbiljna greška kada bismo rekli da su svi filosofi francuskog prosvetiteljstva bili „pozitivisti“. Volter, na primer, smatra da možemo dokazati postojanje Boga. Isto to smatra i Mopertju. Ali, kod određenih mislilaca ovog perioda možemo ustanoviti jasno približavanje pozitivizmu. Stoga možemo reći da je filosofija XVIII veka u određenoj meri priprema za pozitivizam narednog stoleća.

U isto vreme, ovo tumačenje francuskog prosvetiteljstva je jednostrano: u određenom smislu ono je suviše filozofsko. Da bih ilustrovao ono što nameravam da kažem, uzeću primer Kondijaka. Ovaj filosof bio je pod velikim uticajem Loka. On je odlučio da Lokov empirizam, onako kao ga on shvata, primeni na čovekove duševne sposobnosti i operacije i da pokaže kako se sve one mogu shvatiti kao „preobraženi oseti“. Sam Kondijak nije baš ono što se naziva pozitivistom. Ali nema sumnje da se njegova *Rasprava o osetima* može tumačiti kao korak u pravcu pozitivizma, kao stepen u njegovom razvoju. Međutim, ona se jednostavno može tumačiti i kao stupanj u razvoju psihologije. A psihologija, uzeta sama po sebi, nije nužno povezana sa filozofskim pozitivizmom.

Zatim, neki filosofi francuskog prosvetiteljstva bavili su se vezom između čovekovog duševnog života i fizioloških uslova tog života. U određenim slučajevima, kakav je Kabanisov, to je dovelo do stanovišta grubog materijalizma. Mogli bismo stoga pasti u iskušenje da čitavo istraživanje protumačimo u svetlu ovog rezultata. U isto vreme, moguće je da dogmatski materijalizam određenih filozofa shvatimo

kao privremeno odstupanje od toka razvoja važnog načina istraživanja. Drugim rečima, ako psihološka istraživanja filozofa XVIII veka shvatimo kao eksperimente izvođene u ranom stepenu razvoja ovog načina istraživanja, onda ćemo pridavati manji značaj preterivanjima i nezgrapnostima nego ako se ograničimo samo na francusko prosvetiteljstvo. Naravno, ako nas zanima, što je ovde slučaj, misao određenog perioda i određene grupe ljudi, onda moramo obratiti pažnju na ova preterivanja i nezgrapnosti. Ali, takođe je potrebno da budemo svesni opšte slike i da imamo u vidu kako pomenuta svojstva pripadaju određenom stepenu razvoja koji se proteže u budućnost i koji je u stanju da pruži osnovu za potonju kritiku i ispravljanje ranije napravljenih grešaka.

Dakle, mi na filozofiju francuskog prosvetiteljstva možemo gledati kao na pokušaj razvoja onoga što je Hjum nazvao „naukom o čoveku“. Istina, ovaj opis ne obuhvata sve činjenice. Mi, na primer, ovde nalazimo i kosmološke teorije. Ali taj izraz ukazuje na nastojanje filozofa XVIII veka da na planu ljudskog duševnog i društvenog života urade ono što je Njutn uradio na planu fizičkog sveta. Nastojeći da ostvare ovaj cilj, oni su prihvatili pristup koji je pre nadahnut Lokovim empirizmom nego spekulativnim sistemima prethodnog veka.

Takođe treba zapaziti da su filozofi francuskog prosvetiteljstva, poput brojnih engleskih moralista, nastojali da etiku odvoje od metafizike i teologije. Njihove moralne ideje međusobno se znatno razlikuju i kreću se, na primer, od Didroovog etičkog idealizma do vulgarnog utilitarizma La Metrija. Ali, oni su manje ili više bili jedinstveni u pokušaju da moral postave, da tako kažemo, na sopstvene noge. Ovo je pravo značenje Bejlovog tvrđenja da je sasvim moguće postojanje države sastavljene od ateista, i La Metrijeve dopune da je takva država ne samo moguća, već i poželjna. Međutim, bilo bi netačno reći da su svi *filozofi* prihvatili ovo stanoviše. Po Volterovom mišljenju, na primer, Boga bi, da ne postoji, trebalo izmisliti; i to pre svega radi moralne dobrobiti društva. Ipak, uopšteno govoreći, filozofija prosvetiteljstva uključuje odvajanje etike od metafizičkih i teoloških razmatranja. Da li je ovo odvajanje održivo, to je naravno otvoreno pitanje.

Konačno, treba da imamo u vidu to da je filozofija XVIII veka u Francuskoj, isto kao i u Engleskoj, uglavnom delo ljudi koji nisu predavali filozofiju na univerzitetima i koji su često imali vanfilozofska interesovanja. Hjum u Engleskoj bio je i istoričar i filozof. Volter u Francuskoj pisao je drame. Mopertju je učestvovao u ekspediciji na Arktik sa ciljem da pruži doprinos određivanju oblika Zemlje i njenih krajnjih tačaka uz pomoć egzaktnog merenja stepena geografske širine. Dalamber je bio istaknuti matematičar. Monteskje i Volter dali su određen doprinos razvoju istoriografije. La Metri je bio lekar. Osamnaesti vek još uvek je bio doba u kome poznavanje filozofije nije bilo ograničeno na stručnjake već je smatrano delom opšte kulture. Osim toga, tada je još uvek postojala tesna veza između filozofije i nauka, veza koja predstavlja opštu karakteristiku francuske filozofske misli.

2. Među francuskim spisateljima koji su pripremili put za prosvetiteljstvo u Francuskoj verovatno je najuticajniji bio Pjer Bejl (1647–1706), autor čuvenog *Istorijskog i kritičkog rečnika* (1695/7). Odgajen kao protestant, Bejl je prešao u katolicizam, a posle izvesnog vremena ponovo se vratio staroj veri. Ipak, uprkos svojoj pripadnosti Reformisanoj crkvi, bio je ubeđen da katolici nemaju monopol na netoleranciju. Tokom boravka u Roterdamu, u kome je živio od 1680. do smrti, on se zalagao za toleranciju i napadao kalvinističkog teologa Žirijea zbog netolerancije.

Po Bejlovom mišljenju, ondašnje teološke rasprave bile su zamršene i besmislene. Uzmimo, na primer, raspravu vođenu oko odnosa između milosti i slobodne volje. Tomisti, jansenisti i kalvinisti ujedinili su se u neprijateljstvu prema molinizmu, a u stvari, između njih ne postoji neka fundamentalna razlika. Ipak, tomisti tvrde kako nisu jansenisti, a ovi pak odbacuju kalviniste; kalvinisti sa svoje strane odbacuju sve ostale. Što se tiče molinista, oni pribegavaju sofističkim dokazima kad nastoje da dokažu kako se učenje Svetog Avgustina razlikuje od učenja jansenista. Uopšte, ljudska bića su sklona da misle kako postoje razlike i tamo gde ih nema, i kako postoje neraskidive veze između različitih stanovišta tamo gde pomenutih veza nikada nije bilo. Mnogi sporovi nastaju i traju zbog snage predrasuda i odsustva jasnih sudova.

Međutim, važniji od Bejlovih stavova prema tekućim sporovima u dogmatskoj teologiji jesu njegovi pogledi na metafiziku i filozofsku ili prirodnu teologiju. Po njegovom mišljenju, ljudski razum je podobniji za pronalaženje grešaka nego za otkrivanje pozitivne istine. A to se posebno vidi u slučaju metafizike. Doduše, opšte je mišljenje da filozof ima pravo da kritikuje svaki pojedinačni dokaz božijeg postojanja pod uslovom da ne poriče mogućnost takvog dokazivanja. Ali, činjenica je da su svi dosada pronađeni dokazi bili podvrgnuti uništavajućoj kritici. Niko nije uspeo da reši problem zla, niti to treba da čudi. Jer, nije moguće postići neko racionalno pomirenje postojanja zla u svetu sa tezom o postojanju beskonačnog sveznajućeg i svemoćnog Boga. Manihejci sa svojom dualističkom filozofijom daju mnogo bolje objašnjenje od objašnjenja koje nude pravoverni mislioci. U isto vreme, metafizička hipoteza manihejaca je apsurdna. Što se tiče besmrtnosti duše, na vidiku nema nijednog ubedljivog dokaza.

Bejl ne tvrdi da su učenja o božijem postojanju i besmrtnosti pogrešna. On pre veru stavlja izvan sfere razuma. Ali ova teza zahteva bliže određenje. Jer, Bejl ne kaže da se verske istine, mada ne protivreče razumu, ne mogu racionalno dokazivati. On pre tvrdi kako te istine u svom sadržaju imaju elemente koje razum nije u stanju da prihvati. Stoga on, iskreno ili ne, ukazuje na potrebu prihvatanja otkrovenja. U svakom slučaju, ako istine religije spadaju u sferu neracionalnog, onda je besmisleno ulaziti u teološka dokazivanja i sporove. Namesto sukoba i polemike, treba da dođe tolerancija.

Treba zapaziti da Bejl odvaja ne samo religiju i razum, već i religiju i moral. To znači da on naglašava pogrešnost pretpostavke po kojoj su religiozna ubeđenja i

motivi neophodni za vođenje moralno ispravnog života. Nereligiozni motivi mogu biti ne samo delotvorni kao i religiozni, nego čak i jači od njih. Sasvim je moguće da postoji moralno društvo sastavljeno od ljudi koji ne samo što ne veruju u besmrtnost već ne veruju ni u Boga. Najzad, piše Bejl u *Rečniku* u odrednici o sadukejima, koji nisu verovali u vaskrsenje, da su oni bili bolji od fariseja koji su imali takvu veru. Životno iskustvo ne ukazuje na postojanje neraskidive veze između vere i prakse. Tako dolazimo do pojma autonomnog ljudskog bića kome, da bi vodilo moralni život, ne treba religija.

Potonji pisci francuskog prosvetiteljstva, Didro na primer, obilato su koristili Bejlov *Rečnik*. Ovo delo izvršilo je određeni uticaj i na nemački *Aufklärung* (prosvetiteljstvo). Godine 1767. Fridrih Veliki piše Volteru o tome kako je Bejl započeo bitku u kojoj mu se priključio veći broj engleskih filozofa i koju je Volter predodređen da dovede do pobedonosnog kraja.

3. Bernar le Bovije de Fontenel (1657–1757) možda je najpoznatiji kao popularizator naučnih ideja. Književnu karijeru je između ostalog započeo jednim neuspešnim dramskim delom. Ali, uskoro je postao svestan toga da će ondašnje društvo rado prihvatiti jasna i razumljiva objašnjenja nove fizike. Njegov pokušaj da zadovolji ovu potrebu postigao je toliki uspeh da je on postao sekretar Akademije nauka. Uopšte, bio je apologeta kartezijske fizike; u delu *Razgovori o mnoštvu svetova* (1686) on je popularizovao kartezijske astronomske teorije. Istina, on je svestan Njutnovog značaja, pa je 1727. objavio *Pohvalu Njutnu*. Ali u delu *Teorija kartezijskih vrtloga* (1752) on brani Dekartovu teoriju i napada Njutnov princip gravitacije za koji tvrdi da uključuje pretpostavku okultnog entiteta. Rukopisne beleške, pronađene u Fontenelovoj radnoj sobi posle njegove smrti, pokazuju da je u poznim godinama definitivno prihvatio empirizam. Sve naše ideje, smatra on, u krajnjoj liniji mogu se svesti na čulno iskustvo.

Osim što je doprineo širenju naučnih ideja u Francuskoj XVIII veka, Fontenel je na indirektan način podstakao jačanje skepticizma u pogledu religioznih istina. Objavio je, na primer, manja dela *Poreklo legendi* i *Istoriju proročišta*. U prvoj knjizi odbacuje shvatanje po kome mitove ili legende ne treba pripisivati razumu već igri sposobnosti imaginacije. Grčki mitovi, na primer, poreklo imaju u želji da objasne pojave: oni su delo razuma mada u njihovom nastajanju određenu ulogu ima i imaginacija. Razum čoveka starog doba u suštini se ne razlikuje od razuma modernog čoveka. I prvobitni i moderni čovek nastoje da objasne pojave, da nepoznato svedu na poznato. Razlika između njih je sledeća: u staro doba pozitivno znanje je bilo oskudno, pa je duh morao da pribegava mitološkim objašnjenjima. U modernom svetu, međutim, pozitivno znanje se uvećalo do tog stepena da je naučno objašnjenje preuzelo mesto mitološkog objašnjenja. Implikacija ovog shvatanja dovoljno je jasna mada se kod Fontenela nigde ne nalazi u izričitom obliku.

U svom spisu o proročistima, Fontenel tvrdi kako ne postoji ubedljiv razlog za tezu da paganska proročišta treba pripisati delovanju demona i da su ta proročišta zanemela posle dolaska Hrista. Stoga dokazivanje sile i božanstva Hristovog pozivanjem na činjenicu da su se paganska proročišta ugasila nema istorijsku potvrdu na svojoj strani. Za pojedinačna sporna pitanja teško se može reći kako imaju veliki značaj. Ali se implikuje da hrišćanski apologeti imaju sklonost ka pribegavanju bezvrednim dokazima.

Fontenel, međutim, nije ateista. On tvrdi da se Bog ispoljava u zakonitnom sistemu prirode, ali da se ne ispoljava u istoriji u kojoj vladaju ljudske strasti i kaprici. Drugim rečima, Bog za Fontenela nije bog bilo koje istorijske religije, koji se otkriva i u istoriji podstiče stvaranje dogmatskih sistema, već je bog prirode koji se otkriva u naučnom shvatanju sveta. Istina, među filosofima XVIII veka bilo je i ateista; ipak je deizam, ili kako ga Volter naziva teizam, bio rašireniji i pored činjenice da je ateizam bio češći među Francuzima nego među njihovim engleskim savremenikima.

4. Već smo napomenuli da filosofi francuskog prosvetiteljstva nastoje da shvate čovekov društveni i politički život. Jedno od najvažnijih dela u ovoj oblasti jeste Montesjkjeova rasprava o zakonu. Šarl de Sekonda (1689–1755), baron od Brede i Montesjkjea, bio je veliki pobornik slobode i neprijatelj despotizma. Godine 1721. objavio je *Persijska pisma*, satiru na političko i crkveno stanje u Francuskoj. Od 1728. do 1729. živeo je u Engleskoj gde se u njemu začelo veliko divljenje prema određenim svojstvima engleskog političkog sistema. Godine 1734. objavio je *Raspravu o uzrocima veličine i propasti Rimljana*. Konačno se 1748. pojavilo njegovo delo posvećeno zakonu, *O duhu zakona*, plod sedamnaestogodišnjeg rada.

U svom delu Montesjkje preduzima komparativnu studiju država, zakona i vlasti. Njegovo činjeničko znanje doduše nije bilo dovoljno precizno i obimno za jedan tako ambiciozno zamišljen projekat. Ali sam poduhvat, komparativni sociološki pregled, bio je značajan. Istina, Montesjkje je u ovom poslu imao određene pretходnike. Pre svih, Aristotel je započeo sa prikupljanjem podataka o velikom broju grčkih ustava. Ali Montesjkjeov projekat se mora sagledati u svetlu filosofije njegovog doba. On na polje politike i zakona primenjuje induktivni empirijski pristup koji su ostali filosofi primenjivali na druga područja.

Međutim, Montesjkjeov cilj nije prosto opisivanje društvenih, političkih i pravnih pojava, registrovanje i opis brojnih pojedinačnih činjenica. On hoće da razume činjenice, da koristi komparativni pregled pojava kao osnovu za sistematsko ispitivanje principa ljudskog razvoja. „Ispitao sam najpre ljude i pomislio da u toj beskrajnoj raznovrsnosti zakona i običaja oni nisu vođeni samo svojim hirovima. Postavio sam načela i uvideo da im se pojedinačni slučajevi podvrgavaju gotovo sami od sebe, jer su istorije svih naroda samo njihove posledice, a svaki pojedinačni

zakon je povezan sa nekim drugim zakonom, ili zavisi od nekog opšteg zakona.“¹ Na taj način Montesckje pristupa svojoj temi, ne u duhu pozitivističke sociologije, već pre u duhu filosofije istorije.

Posmatrana iz jednog od svojih aspekata, Montesckjeova teorija društva, vlasti i zakona sastoji se od generalizacija, često prebrzih, istorijskih činjenica. Različiti sistemi pozitivnog zakona, u različitim političkim društvima zavise od čitavog niza faktora: od karaktera naroda, od prirode i principa oblika vladavine, od klime i ekonomskih uslova, itd. Ukupnost ovih odnosa oblikuje „duh zakona“. A ovaj duh predstavlja pravi predmet Montesckjevih istraživanja.

Montesckje prvo ispituje odnos zakona prema oblicima vladavine. Sve ove oblike on deli na tri vrste, a to su: „republikanska, monarhijska i despotska“². Republika može biti demokratija kada čitav narod poseduje vrhovnu vlast, ili aristokratija kada ta vlast pripada samo delu naroda. U monarhiji vladar upravlja u skladu sa određenim temeljnim zakonima; tu postoje i „posredne vlasti“. U despotskim državama nema takvih osnovnih zakona i nema „čuvara“ zakona. „Otuda u tim zemljama religija obično ima toliku snagu, jer upravo ona tvori neku vrstu zaloga i trajnosti; a ako to nije religija, onda su to umesto zakona običaji, koji se tamo duboko poštuju.“³ Princip republikanske vladavine jeste građanska vrlina. Princip monarhijske vladavine jeste čast; a despotizma strah. Kad postoje ovi oblici vladavine i njihovi principi, onda nastaju i određeni tipovi legalnih sistema. „Između prirode vladavine i njenog načela, razlika je u tome što je njena priroda ono što je čini takvom kakva jeste, dok je njeno načelo ono što je stavlja u dejstvo. Prvo je njena osobena struktura, drugo su ljudske strasti koje je pokreću. No načelu svake vladavine zakoni ne smeju da odgovaraju manje nego što odgovaraju njenoj prirodi.“⁴

Montesckjeovu teoriju opisao sam kao da se radi o jednostavnoj empirijskoj generalizaciji. Kada se ona tako protumači, onda joj se na prvom mestu zamera to što je njena klasifikacija izveštačena i što je kao opis istorijskih činjenica sasvim neadekvatna. Ali, ovde je važno zapaziti da Montesckje govori o idealnim tipovima vladavine. Iza, na primer, svih trenutno postojećih despotizama, možemo ustanoviti idealan tip despotske vlasti. Ali iz toga nikako ne sledi da svaki despotizam verno ovaploćuje ovaj ideal, ili čist tip, ni u svojoj strukturi ni u svom „principu ili načelu“. Ne možemo s pravom iz teorije tipova izvući zaključak da je u svakoj datoj republici operativni princip građanska vrlina ili da je strah operativni princip ponašanja svake despotije. Istovremeno se, u meri u kojoj dati oblik vladavine ne

1 Šarl de Montesckje, *O duhu zakona*, preveo A. Mimica, Zavod za udžbenike, Beograd, 2011; predgovor str. 6.

2 Ibid., II, 1, str. 16.

3 Ibid., II, 4. str. 23.

4 Ibid., III, 1, str. 24.

ovaploćuje svoj idealni tip, kaže kako je taj oblik nesavršen. „Takva su načela triju vladavina. To ne znači da je u nekoj određenoj republici čovek krepostan, već da bi to trebalo da bude. To još manje dokazuje da je u nekoj određenoj monarhiji čovek častan, a da u nekoj pojedinačnoj despotskoj državi živi u strahu, već da bi tako trebalo da bude jer bi vladavina inače bila nesavršena.“⁵ Montesjkje, dakle, može da kaže kako u datom obliku vladavine određeni sistem zakona treba da postoji, a ne da on i stvarno postoji. Prosveteljeni zakonodavac će nastojati da se zakoni poklapaju sa tipom političkog društva; ali to nije nužno.

Analogni iskaz može se izreći o odnosu zakona prema klimatskim i ekonomskim uslovima. Klima, na primer, doprinosi oblikovanju karaktera i strasti naroda. Karakter Engleza razlikuje se od karaktera Sicilijanaca. A zakoni „moraju da budu u toj meri primereni narodu za koji su doneti da će biti velika slučajnost ako zakoni jedne nacije mogu da odgovaraju nekoj drugoj“.⁶ Montesjkje ne kaže da klimatski i ekonomski uslovi određuju sistem zakona na takav način da razumna kontrola nije moguća. Ovi uslovi, doduše, imaju veliki uticaj na oblik vladavine i na sistem zakona; ali njihov uticaj nije isti kao i uticaj sudbine, koja sve određuje. Mudar zakonodavac će zakon prilagoditi klimatskim i ekonomskim uslovima. Ali ovo može da znači, na primer, da će se on pod određenim okolnostima svesno suprotstaviti delovanju klime na karakter i ponašanje. Čovek, jednostavno rečeno, nije igračka vanljudskih uslova i činilaca.

Mogli bismo možda da napravimo razliku između dve važne ideje u Montesjkje-ovoj teoriji. Prva je ideja o sistemu zakona kao rezultatu kompleksa empirijskih činilaca. Ovde imamo generalizaciju iz istorijskih činjenica, generalizaciju koja se u daljem tumačenju čovekovog društvenog i političkog života može koristiti kao hipoteza. Drugo, postoji ideja operativnog ideala u ljudskom društvu. To znači da se Montesjkjeova teorija tipova, mada po sebi dovoljno uska, može shvatiti kao tvrdjenje da je svako političko društvo nesavršeno ovaploćenje ideala koji predstavlja implicitni formativni činilac u njegovom razvoju i kome ono teži, odnosno, od koga odstupa. Zadatak mudrog zakonodavca jeste da ustanovi prirodu ovog operativnog ideala i da zakone koje donosi stavi u službu njegovog progresivnog ostvarivanja. Kada se protumači na ovaj način, teorija tipova pojavljuje se kao nešto više od pukog oponašanja grčke klasifikacije ustava. Možemo reći da Montesjkje nastoji da izrazi originalni istorijski uvid koristeći donekle zastarele kategorije.

Međutim, ako Montesjkjeovu teoriju shvatimo na ovaj način, onda implikujemo da se on bavi samo razumevanjem istorijskih činjenica i da se zadovoljava relativizmom. Sistemi zakona su rezultat različitih sklopova empirijskih činilaca. U svakom sistemu možemo ustanoviti delovanje operativnog ideala. Ali ne postoji

⁵ Ibid., III, 11, str. 31.

⁶ Ibid., I, 3, str. 15

apsolutni standard na osnovu koga filosof može da upoređuje i procenjuje različite političke i pravne sisteme.

Međutim, ovo tumačenje može da obmane u dve tačke. Na prvom mestu, Monteskje prihvata postojanje nepromenljivih zakona pravednosti. Bog, stvoritelj i vladar sveta, ustanovio je zakone ili pravila koji vladaju u fizičkom svetu⁷. „Čovekom kao fizičkim bićem, baš kao i drugim telima, upravljaju nepromenljivi zakoni.“⁸ Međutim, kao razumno ili racionalno biće on je podvrgnut zakonima koje može da prekrši. Neki od tih zakona njegova su tvorevina; ali drugi ne zavise od njega. „Treba, dakle, priznati da odnosi jednakopravnosti postoje i pre pozitivnog zakona, koji ih ustanovljuje.“⁹ „Kazati da nema ničeg pravičnog niti nepravičnog, izuzev onog što nalažu ili zabranjuju pozitivni zakoni, znači reći da, pre nego što se opiše krug, svi poluprečnici nisu bili jednaki.“¹⁰ Prihvatajući tezu o prirodnom stanju, Monteskje ističe da „pre svih tih zakona stoje zakoni prirode, nazvani tako jer izviru jedino iz ustrojstva našeg bića“¹¹. U nameri da saznamo ove zakone, čoveka moramo posmatrati onakvog kakav je bio pre nastanka društva. „Zakoni prirode biće oni koje bi on u takvom stanju primio.“¹² Sporno je pitanje da li se ova ideja dobro uklapa u druge aspekte Monteskjeove teorije. Ali, nema sumnje da on zastupa tezu o postojanju prirodnog moralnog zakona koji prethodi svim pozitivnim zakonima koje je uspostavilo političko društvo. Možemo reći da njegova rasprava o zakonima počiva na čisto empirijskom i induktivnom pristupu političkim i pravnim institucijama i da je njegova teorija prirodnog zakona ostatak preuzet od starijih filozofa prava. Ali, ova teorija ipak je realan element u njegovom mišljenju.

Na drugom mestu, Monteskje je bio veliki zagovornik slobode a ne samo nepristrasni posmatrač istorijskih pojava. Tako on u 11. i 12. knjizi *O duhu zakona* analizuje uslove političke slobode; i pošto odbacuje despotizam, to implicuje da je liberalni ustav najbolji ustav. Njegova analiza dobija oblik utvrđivanja značenja reči *sloboda*, onako kako se ona koristi u političkom kontekstu, a onda ispituje uslove pod kojima se sloboda može obezbediti i održati. Teorijski gledano, ovo može da učini filosof politike koji nije sklon političkoj slobodi ili je ravnodušan prema njoj. Ali, u svojoj analizi, Monteskje sa jedne strane ima u vidu engleski ustav kome se divi, a sa druge francuski politički sistem koji mu se ne dopada. Njegova rasprava o političkoj slobodi, stoga, nije obična apstraktna analiza, bar što se tiče njegov duha i motiva. Jer ona ispituje kako se francuski sistem može izmeniti i popraviti da bi omogućio opstanak slobode.

7 „U najširem značenju, zakoni su nužni, koji proizilaze iz prirode stvari.“ Ibid., I, 1, str. 11.

8 Ibid., I, 1, str. 12.

9 Ibid., I, 1, str. 12.

10 Ibid., I, 1, str. 11–12.

11 Ibid., I, 2, str. 13.

12 Ibid., I, 2, str. 13.

Politička sloboda, po Montesjkjeovom mišljenju, nije neograničena, već se sastoji u „tome da se može činiti ono što se sme hteti, i da se ne sme biti prinuđen činiti ono što se ne sme hteti“¹³. „Sloboda je pravo da se čini sve što zakoni dopuštaju.“¹⁴ U slobodnom društvu nijedan se građanin ne sprečava da postupa u skladu sa zakonom i niko se ne prisiljava na određen način postupanja ako mu zakon dozvoljava da sledi sopstvene sklonosti. Ovaj opis slobode možda nije preterano jasan; ali Monteskje dalje naglašava kako politička sloboda uključuje podelu vlasti. To znači da zakonodavna, izvršna i sudska vlast ne smeju biti u rukama jednog čoveka ili određene grupe ljudi. One moraju biti odvojene i nezavisne jedna od druge na takav način da mogu jedna drugu ograničavati i stvarati zaštitu od despotizma i tiranske zloupotrebe vlasti.

Ova teza o uslovu političke slobode rezultat je, kako Monteskje izričito kaže, ispitivanja engleskog ustava. U različitim državama postojali su i postoje različiti operativni ideali. Ideal ili cilj Rima bio je povećanje dominacije; ideal jevrejske države svodio se na očuvanje i širenje religije, a cilj Kine bio je mir u državi. Ali, postoji jedna nacija, engleska, u kojoj je politička sloboda neposredan cilj njenog uređenja. U skladu s tim, „ne treba mnogo truda da bi se u uređenju otkrila politička sloboda. Ako se ona može videti tamo gde je ima, ako je pronađena, čemu je onda tražiti?“¹⁵

Neki autori tvrde kako Monteskje na englesko uređenje gleda očima političkih teoretičara tipa Haringtona i Loka, i kako, dok govori o podeli vlasti kao o osnovnom obeležju engleskog ustava, on ne shvata da je revolucija izvedena 1688. konačno uspostavila najvišu vlast parlamenta. Drugim rečima, onaj ko se oslanja samo na posmatranje engleskog uređenja, neće takozvanu podelu vlasti smatrati njegovom glavnom karakteristikom. Ali, čak ako Monteskje engleski ustav vidi i tumači u svetlosti teorije o podeli vlasti, i čak ako izraz „podela vlasti“ ne predstavlja adekvatan opis konkretne situacije, čini se jasno da ta fraza ukazuje na realna svojstva situacije. Naravno, sudije ne sačinjavaju „vlast“ u smislu u kome tu vlast sačinjava skupština; ali, u isto vreme, oni u obavljanju svoje funkcije nisu podvrgnuti ćudljivoj kontroli monarha ili njegovih ministara. S pravom možemo reći da je ono čemu se Monteskje divio u engleskom uređenju bilo pre rezultat dugog procesa razvoja nego primene apstraktne teorije o „podeli vlasti“. Ali, ovaj izraz nije ga toliko zasenio da bi tražio od svoje zemlje da ropski oponaša englesko uređenje i njegovu glavnu osobinu – podelu vlasti. „Kako bih to i mogao kazati, ja koji mislim da i sam višak uma nije uvek poželjan, i da se ljudi skoro uvek prilagođavaju bolje osrednjim rešenjima nego krajnostima.“¹⁶ Monteskje je želeo reformu francuskog

13 Ibid., XI, 3, str. 127.

14 Ibid., XI, 3, str. 127.

15 Ibid., XI, 5, str. 135.

16 Ibid., XI, 6, str. 135.

političkog sistema, a posmatranje engleskog uređenja ukazalo mu je na način na koji se to može ostvariti bez nasilne i surove revolucije.

Monteskjeove ideje o uspostavljanju ravnoteže između različitih vrsta vlasti izvršile su uticaj u Americi i Francuskoj, što pokazuje i francuska Deklaracija o pravima čoveka i građanina, doneta 1791. Međutim, kasnije je više naglašavan njegov pionirski rad na polju empirijskog i komparativnog ispitivanja političkih društava i veza koje postoje između oblika vladavine pravnih sistema i drugih uslovljavajućih faktora.

5. U odeljku o Fontenelu, posebnu pažnju posvetili smo njegovoj odbrani kartezijanskih fizičkih teorija. Potiskivanje Dekarta i postavljanje Njutna na njegovo mesto može da ilustruje delovanje Pjera Luja Moroa de Mopertjua (1698–1759), koji napada kartezijansku teoriju vrtloga a brani Njutnovu teoriju gravitacije. Dosta, njegovo zalaganje za Njutnove teorije doprinelo je da bude izabran za člana Kraljevskog društva. Godine 1736, on je vodio ekspediciju u Laponiju, koju je preduzeo po želji kralja Luja XV, sa ciljem da, kao što smo rekli u prvom odeljku, izvrši tačna merenja stepena geografske širine i na taj način odredi oblik Zemlje. Rezultati ovih posmatranja, objavljeni 1738, potvrđuju Njutnovu teoriju prema kojoj je površina Zemlje spljoštena na polovima.

U određenom pogledu, Mopertjuove filozofske ideje su empirističke, pa čak i pozitivističke. Godine 1750, kada je, odazivajući se na poziv Fridriha Velikog, predsedavao Pruskom akademijom u Berlinu, on objavljuje *Esej o kosmologiji*. U ovom delu on govori, na primer, o pojmu sile, koji poreklo ima u iskustvu otpora stečenog tokom fizičkog otklanjanja prepreka. „Reč *sila* u pravom smislu izražava osećaj koji imamo kada hoćemo da pomerimo telo zatečeno u stanju mirovanja, ili da zaustavimo telo koje se nalazi u stanju kretanja. Opažaj koji pritom stičemo konstantno je praćen promenom u mirovanju odnosno kretanju tela na takav način da mi ne možemo a da ne verujemo da je ono uzrok te promene. Kada, prema tome, opazimo promenu u mirovanju ili kretanju tela, mi uvek kažemo kako je ona posledica neke sile. A ako u sebi ne opazimo napor koji utiče na ovu promenu, i ako vidimo neka druga tela kojima možemo pripisati ovu pojavu, mi smeštamo *silu* u njih, i njima je pripisujemo.“¹⁷ Po svom poreklu, ideja sile jeste samo „osećaj u našoj duši“¹⁸, i kao takva ne može pripadati telima kojima je pripisujemo. Međutim, neće biti štete kad o pokretačkoj sili govorimo kao o entitetu koji postoji u telima, pod uslovom da imamo u vidu kako je to „samo reč smišljena da nadoknadi odsustvo saznanja, i kako ona označava samo rezultat pojave“¹⁹. Drugim rečima, ne treba da dozvolimo da nas način na koji koristimo reč *sila* navede na pomisao da u

17 *Essai de cosmologie*, 2. partie; *Oeuvres*, I, edit., 1756, pp. 29–30.

18 *Ibid.*, p. 30.

19 *Ibid.*, p. 31.

telima postoji neki okultni entitet koji odgovara toj reči. Sila se meri samo svojim očiglednim dejstvima. U fizičkoj nauci ostajemo u oblasti pojava. A temeljni pojmovi mehanike mogu se tumačiti preko oseta. Istina, Mopertje veruje da se utisak nužne povezanosti u matematičkim i mehaničkim principima može objasniti preko empirijskih pojmova, na primer preko asocijacije i navike.

Međutim, u isto vreme Mopertje predlaže teleološku koncepciju prirodnih zakona. Temeljni princip u mehanici jeste princip „najmanjeg kvantiteta delovanja“²⁰. Ovaj princip tvrdi da „onda kada u prirodi dođe do neke promene, za tu promenu uvek se koristi najmanji mogući kvantitet delovanja. Iz ovog principa mi izvodimo zakone kretanja.“²¹ Drugim rečima, priroda uvek koristi najmanju moguću količinu sile i energije potrebne za ostvarivanje njenih ciljeva. Ovaj zakon najmanjeg mogućeg kvantiteta delovanja već je u svojoj studiji o optici koristio matematičar Ferma, ali mu Mopertje daje univerzalnu primenu. Lajbnicov učenik Samuel Kenig tvrdio je da je Lajbnic anticipirao Mopertjeovu formulaciju ovog zakona; a francuski mislilac nastojao je da ospori ovo tvrđenje. Ipak, pitanje prioriteta ovde ne treba da bude u prvom planu. Ovde je glavna stvar Mopertjeova potreba da dokaže kako teleološki sistem prirode pokazuje da je priroda delo premudrog Stvoritelja. Prema njegovom mišljenju, Dekartov princip očuvanja energije ukida božiju vladavinu nad svetom. „Ali, prema našem principu koji je više u skladu sa idejom koju treba da imamo o ovim stvarima, svet ima trajnu potrebu za silom Stvoritelja, i predstavlja nužnu posledicu najmudrijeg korišćenja ove sile.“²²

U izdanje svojih *Dela*, iz 1756, Mopertje je uključio i spis *Système de la Nature* (Sistem prirode), čiju latinsku verziju je objavio još 1751. pod pseudonimom Boman. U ovom eseju on osporava oštro kartezijansko razlikovanje između mišljenja i protežnosti. U osnovi, kaže Mopertje²³, nespremnost da materiji pripišemo sposobnost mišljenja proizlazi iz činjenice da uvek pretpostavljamo kako to mišljenje uvek mora ličiti na naše. U stvarnosti postoji beskonačno mnogo stepena mišljenja, koji se kreću od neodređenih oseta do jasnog saznavnog procesa. Svako biće poseduje neki stepen ove sposobnosti. Mopertje na taj način zastupa određeni vid hilozoizma, stanovišta po kome čak i najniže materijalne stvari poseduju neki stepen života i osetljivosti.

Zbog ovog učenja, Mopertje se ponekad ubraja u grube materijaliste francuskog prosvetiteljstva, o kojima će kasnije biti govora. Ali ovaj filosof kritikuje Didroovo tumačenje njegove teorije, koje tu teoriju izjednačava sa materijalizmom i tvrdi kako to tumačenje ukida osnovu za svaki valjan dokaz postojanja

20 Ibid., p. 42.

21 Ibid., pp. 42–43.

22 Ibid., p. 44.

23 *Système de la Nature*, LXII; *Oeuvres*, II, pp. 164–165.