

Editor: *Vasile Burlui*
Redactor: *Raul Ianuarie Iordăchiță*
Tehnoredactor: *Cezar Baci*
Copertă: *Florentina Vrăbiuță*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NEGULESCU, P.P.

Istoria filosofiei contemporane / P.P. Negulescu

Iași : Cartea Românească Educațional, 2023

5 vol.

ISBN: 978-606-057-301-2

Vol. 5 : **A doua formă a școlii scoțiene. Renașterea empirismului. Reacția idealistă. Pozitivismul englez.**

Evoluția empirismului

- 2023. - ISBN 978-606-057-306-7

1

P.P. NEGULESCU

**Istoria filosofiei
contemporane**

VOLUMUL V

**A doua formă a școlii scoțiene.
Renașterea empirismului.
Reacția idealistă.
Pozitivismul englez.
Evoluția empirismului**



SUMAR

Cap. I. A doua formă a școlii scoțiene. Hamilton, Mansel și urmașii lor.....	5
Cap. II. Renașterea empirismului: Jeremy Bentham, James Mill și adepții lor.....	38
Cap. III. Reacția idealistă: Coleridge, Carlyle, Stirling și urmașii lor.....	79
Cap. IV. Pozitivismul englez: Lewes, Martineau, Congreve, Harrison, Bridges, Beesly și adepții lor.....	115
Cap. V. Dezvoltarea empirismului: John Stuart Mill. Elementele gândirii logice și originea lor	138
Cap. VI. Dezvoltarea empirismului: John Stuart Mill. Argumentările logice și fundamentul lor empiric.....	198
Cap. VII. Evoluția empirismului: John Stuart Mill. Orientarea spre idealism	246
Cap. VIII. Dificultățile empirismului idealist și încercările de reacție.....	320
Cap. IX. Empirismul evoluționist: Herbert Spencer. Viața și originea ideilor lui.....	350
Cap. X. Empirismul evoluționist: Herbert Spencer. Ideile ultime ale religiei și ale științei.....	402
Cap. XI. Empirismul evoluționist: Herbert Spencer. Relativitatea cunoașterii și consecințele ei. Evoluționismul.....	450
Cap. XII. Empirismul evoluționist: Herbert Spencer. Evoluția vieții, din punct de vedere biologic și psihologic. Studiul ei sintetic.....	491
Cap. XIII. Empirismul evoluționist: Herbert Spencer. Evoluția vieții psihice. Studiul ei analitic	526
Cap. XIV. Empirismul evoluționist. Originea ideilor de spațiu și timp.....	567
Cap. XV. Empirismul evoluționist – elementul ultim al stărilor de conștiință	588
Cap. XVI. Empirismul evoluționist. Critica idealismului. Realismul transfigurat	609

CAP. I

**A DOUA FORMĂ A ȘCOLII SCOȚIENE.
HAMILTON, MANSEL ȘI URMAȘII LOR**

Am văzut, în volumul precedent, cât de mult a contribuit filosofia scoțiană a simțului comun la apariția și la constituirea spiritualismului francez de la începutul veacului al XIX-lea. Această nouă direcție filosofică a influențat, la rândul ei, dezvoltarea ulterioară a școlii scoțiene, care părăsise a intra, către jumătatea aceluiași veac, în decadentă. I-a procurat anume, prin opoziția pe care i-a inspirat-o, o perioadă de înviore, sau chiar de înflorire, pe care au reprezentat-o Hamilton și Mansel. Sub această a doua formă a ei, școala scoțiană a jucat, în istoria filosofiei, un rol deosebit, întrucât a avut, direct sau indirect, o influență apreciabilă asupra celor două figuri mai impunătoare ale mișcării filosofice engleze din a doua jumătate a veacului al XIX-lea, care au fost John Stuart Mill și Herbert Spencer. Trebuie dar să aruncăm asupra-i o privire ceva mai cuprinzătoare.

În filosofia simțului comun s-au deosebit, de la început, două puncte de vedere, unul apriorist, altul empirist, care s-au accentuat cu vremea, dând naștere celor două ramuri ale școlii scoțiene. Trebuie să adăugăm totuși, spre a preveni o înțelegere greșită a lor, că acele două ramuri s-au deosebit, mai mult sau mai puțin, una de alta, dar nu s-au opus nicidecum una alteia, întrucât fiecare din ele admitea principiile celeilalte, așezându-le însă pe un plan secundar, față de ale sale proprii. Punctul de vedere apriorist, ce părea fundamental, consta în tendința de a întemeia cunoașterea în general pe unele date primitive ale conștiinței, care nu derivau din experiență, și care constituiau principiile înnăscute ale simțului comun. Iar punctul de vedere empirist consta în credința că,

spre a descoperi principiile înnăscute ale simțului comun, era necesară o analiză prealabilă a datelor conștiinței, așa cum se înfățișau în experiență. Acea necesitate, de a descoperi, a posteriori, principiile simțului comun, a căror existență apriorică nu era pusă la îndoială, a dat, înlăuntrul școlii scoțiene, o însemnătate din ce în ce mai mare psihologiei descriptive, – până când a făcut dintr-însa o specialitate deosebită. Așa a luat naștere acea ramură a școlii întemeiate de Thomas Reid, care, cu toate înclinările ei empiriste, nu se opunea familiei epistemologice din care ieșise, dar se deosebea totuși de ea, și pe care au reprezentat-o, cum am văzut, Dugald Stewart și Thomas Brown.

Alături însă de această direcție, cu predilecții empiriste, mai exista, înlăuntrul școlii scoțiene, și o direcție cu predilecții aprioriste. Ea a fost reprezentată, la începutul veacului al XIX-lea, de James Mackintosh și, într-o oarecare măsură, de William Whewel. O scurtă privire asupra acestor doi cugetători ar putea fi de folos, întrucât au pregătit apariția ulterioară a lui Hamilton și a lui Mansel, pe care ne-am propus să-i studiem în acest capitol.

I

Cel dintâi din acești doi cugetători, James Mackintosh se născuse în 1765 la Aldourie lângă Inverness, în Scoția, urmașe învățământul primar și secundar într-o școală particulară din Fortrose, de pe mica insulă Black-Island, studiase, începând din 1780, la universitatea din Aberdeen, medicina, continuase același studiu, din 1784 înainte, la universitatea din Edinburgh, și se stabilise în 1788, ca medic practicant, la Londra. Spiritul său neastâmpărat, cu interese multiple și variate, l-a îndreptat însă, destul de repede, înspre viața politică, ce începuse a fi, pe acea vreme, în Anglia, deosebit de agitată, din cauza revoluției ce izbucnise în Franța. În 1791, Mackintosh a întemeiat o revistă politică, ce purta, potrivit cu caracterul său pornit și dogmatic, titlul de *Oracolul (the Oracle)*, și în care a susținut, cu îndrăzneală, ideile noi, politice și sociale, ale revoluționarilor francezi. Ca să se pună în măsură de a le apăra, spre folosul compatrioților săi, cu mai multă temeinicie,

s-a apucat să studieze dreptul, a intrat în 1795 într-un birou de avocatură și, pledând în 1802, ca „barrister”, într-un proces politic ce agita pe acea vreme opinia publică, și-a făcut o reputație atât de frumoasă, de jurist, încât a fost trimis, în 1804, ca judecător, la Bombay, unde a rămas până în 1812. Întorcându-se, în acel an, în Anglia, a intrat în parlament, ca reprezentant al unui comitat scoțian, și a desfășurat o activitate politică multilaterală. În același timp, însă, a publicat în *Edinburgh Review* o sumă de articole, deosebit de prețuite de cititorii acelei publicații. Câteva din ele, care priveau istoria filosofiei moderne, au interesat atât de mult, în Franța, încât au fost traduse și publicate, în 1820, sub titlul *Mélanges philosophiques de sir James Mackintosh*. Dar lucrarea de căpetenie, în care a luat atitudine față de problema originilor cunoașterii, înfățișându-se ca un adept al școlii scoțiene, a fost cea pe care a publicat-o în 1830, sub titlul *Dissertation on the progress of the ethical philosophy, chiefly during the 17 and 18 centuries (Disertație asupra progresului filosofiei morale, mai ales în veacul al 17-lea și al 18-lea)*. Această lucrare a interesat de asemenea „peste canal”, și a fost tradusă în limba franceză, în 1834, sub titlul *Histoire de la philosophie morale*. Ceea ce a făcut, în Franța, faima ei, a fost faptul că, pornind de la problema epistemologică, combătea empirismul, mai ales sub forma senzualismului lui Condillac, și, trecând la problema etică, combătea morala egoismului, mai ales sub forma pe care o luase cu Helvétius. În amândouă aceste direcții Mackintosh se întemeia pe Kant, ale cărui noțiuni apriori, epistemologice și etice, le considera, în felul lui Reid, ca principii ale simțului comun. Înfățișându-se astfel ca un adept al școlii scoțiene, el accentua în același timp direcția ei aprioristă.

Al doilea cugetător, care am zis că a mai reprezentat „în oarecare măsură” direcția aprioristă a școlii scoțiene, a fost William Whewel. El se născuse în 1794, în Lancaster, și făcuse studii de o uimitoare multilateralitate, ocupându-se în același timp, cu o egală pasiune, de științele matematice, fizice și naturale, de istorie și filosofie. Ca profesor la universitatea din Cambridge și ca scriitor, bogăția și varietatea cunoștințelor pe care se întemeia, în studiile sale, la fiecare pas, au făcut pe contemporani să creadă că era „omul cel mai învățat” din

timpul acela. John Stuart Mill, între alții, recunoștea, în *Sistemul său de logică inductivă și deductivă*, că n-ar fi putut scrie partea cea mai însemnată dintr-însul, – cea privitoare la inducție, – dacă n-ar fi avut la dispoziție vastul material de fapte din cele două opere de căpetenie ale lui Whewel, în care uimitorul învățat studiasse „istoria „și „filosofia” științelor inductive, – deși altfel nu era de acord cu el, din cauza direcției aprioriste a gândirii lui. Acele două opere, amândouă monumentale, ca proporții, erau: cea intitulată *History of the Inductive Sciences (Istoria științelor inductive)*, care a apărut în 1837, și cea intitulată *Philosophy of the Inductive Sciences (Filosofia științelor inductive)*, care a apărut în 1840. În amândouă, Whewel susținea că inducția nu se reducea la însumarea, pur și simplu, a datelor experienței, din care legea generală ar fi ieșit oarecum de la sine, fără nicio altă intervenție a minții omenești. Culese, cum erau, în condiții și împrejurări diferite, în timpuri și locuri diferite, datele experienței ar fi rămas străine unele de altele, și, neputându-se împreuna într-un tot unitar, n-ar fi putut duce, în niciun caz, la o concluzie unitară, adică la o lege inductivă, capabilă să se aplice deopotrivă tuturor fenomenelor respective. Spre a se putea ajunge la un asemenea rezultat, era neapărat necesar să intervină, în toate cazurile, o putere specială de punere în legătură a datelor și de interpretare uniformă a lor. Acest factor subiectiv, deosebit de datele obiective, putea lua, după împrejurări, mai multe forme diferite. Putea lua, mai întâi, forma unor idei particulare, indispensabile pentru o primă grupare a faptelor. Așa au fost bunăoară, ideea elipsei, la Kepler, sau ideea atracției corpurilor, la Newton. În jurul acestor idei, pe care le aveau de mai înainte, s-au grupat progresiv, la amândoi, observările pe care le-au făcut asupra corpurilor cerești, ca să -ajungă a stabili curbele pe care și legile după care se mișcă ele. Aceste idei particulare erau determinate însă de alte concepte, mai generale, din care izvorau, și care constituiau fundamentele științelor respective, – ale științelor matematice și ale celor mecanice. Studiind mai de aproape conceptele generale de acest fel, Whewel le reducea la patru mari cate. goni: conceptele de spațiu și timp, care alcătuiau fundamentele științelor matematice, conceptul de cauză, care alcătuia fundamentul științelor mecanice, conceptul de scop, care alcătuia fundamentul

științelor organice, și conceptul de datorie, care alcătuia fundamentul științelor morale. Aceste concepte nu se puteau reduce, după el, la altele mai simple, erau adică elemente primare ale gândirii. Și nici nu puteau fi explicate ca luând naștere în experiență, prin combinarea datelor ei. Ele erau astfel, ca elemente primare ale gândirii, anterioare experienței, erau adică apriori. Cu asemenea păreri, Whewel ar fi putut fi considerat ca un adept al lui Kant. Întrucât însă nu supunea conceptele fundamentale unei analize mai amănunțite, ca să le arate originea independentă de experiență, deducând-o din necesitățile logice ale gândirii, întrucât se mărginea să le ia ca date și să le clasifice, după științele cărora le serveau ca fundamente, contemporanii săi au văzut într-însul un adept al lui Reid, care, continuând școala scoțiană, accentua direcția ei aprioristă, susținând cu mai multă putere și cu un aparat de erudiție mai impresionant, că vechile principii ale simțului comun erau anterioare experienței și independente de ea.

II

Încercările acestor doi cugetători, – ale lui Mackintosh și ale lui Whewel, – au pregătit terenul pentru acțiunea analoagă, dar de o mai mare amplitudine, a lui Wiliam Hamilton. El se născuse la 8 martie 1788 la Glasgow, ca fiu al unui medic ce se trăgea, cu toată această profesiune, dintr-o ramură colaterală a unei vechi familii aristocratice scoțiene, apărute în istoria heraldică a țării pe la începutul veacului al XIV-lea. Sub influența tatălui său, a studiat și el medicina, la universitățile din Glasgow și Oxford, dar i-a adăugat, după predilecțiile sale personale, și filosofia. Prin preocupările sale filosofice a ajuns apoi să se intereseze și de științele juridice, pe care le considera ca traducând, din punct de vedere social, principiile etice, și le-a studiat la universitatea din Edinburgh. Rămânând legat de aceste științe, care îi permiteau, mai bine decât medicina, să păstreze contactul cu filosofia, le-a utilizat din punct de vedere practic, îmbrățișând profesiunea de avocat. A încercat totuși, în 1820, să obțină catedra de filosofie ce devenise vacantă în acel an, la universitatea din Edinburgh, prin

moartea lui Thomas Brown. Dar n-a reușit; i-a fost preferat, pentru motive ce n-aveau nimic filosofic, un alt candidat, John Wilson, care se ocupa mai mult de literatură. Fiindcă i se recunoșteau totuși meritele, ca învățat, a fost numit, un an mai târziu, profesor de istorie universală „și de drept”, la aceeași universitate. Prin modul cum și-a făcut cursul, ca atare, în timp de 15 ani, prin vasta erudiție și pătrunzătorul spirit filosofic, cu care studia toate problemele ce atingea, și-a făcut o reputație atât de frumoasă, încât a fost chemat, în 1836, să ocupe catedra de logică și metafizică, ce devenise vacantă, la universitatea din Edinburgh, prin retragerea lui Ritchie. Acea catedră, ce răspundea orientării lui intelectuale și-l satisfăcea astfel pe deplin, a păstrat-o el apoi, fără întrerupere, până când a încetat din viață, la 6 mai 1856.

Trebuie totuși să adăugăm că reputația filosofică a lui Hamilton n-o făcuseră numai cursurile de istorie și drept, pe care le-am menționat. O făcuseră, mai ales, articolele pe care începuse a le publica, din 1829 înainte, în *Edinburgh Review*, și în care trata probleme strict filosofice. Cel dintâi dintr-insele era îndreptat împotriva lui Cousin, ale cărui idei făceau pe atunci senzație, în Franța, și a cărui faimă ajunsese și în Anglia. Articolul era intitulat *Cousin's Writings, and Philosophy of the Unconditioned* (*Scrierile lui Cousin, și filosofia necondiționatului*). Și fiindcă în acest articol s-a schițat pentru prima oară atitudinea pe care înțelegea s-o ia Hamilton în problema epistemologică, și pe care a păstrat-o apoi toată viața, trebuie să vedem mai întâi, în câteva cuvinte, care îi era cuprinsul. Ceea ce își propunea el să dovedească, într-însul, era că pretenția lui Cousin de a ajunge, pe căile pe care le propovăduia, la cunoașterea „Absolutului”, nu putea fi admisă. Și se întemeia, în argumentarea sa, pe un principiu pe care îl lua din tezaurul școlii scoțiene, – pe principiul, anume, că temelia cunoașterii, pentru toți oamenii fără deosebire, o formează conștiința lor, cu datele ei primitive, care, întrucât îi condiționează activitatea, sunt anterioare experienței, deși nu li se revelează decât într-însa.

Dezvoltând acest punct de vedere, Hamilton arăta cititorilor săi că ei nu puteau cunoaște un lucru decât numai întrucât aveau conștiință de el. O cunoaștere înconștientă ar fi fost o imposibilitate psihologică. Conștiința însă, – adăuga el, –

presupune totdeauna, ca o condiție *sine qua non* a ei, deosebirea cunoscătorului și a cunoscutului, sau, cum se mai zice, opoziția subiectului și a obiectului. Într-adevăr, ca să avem ceea ce numim o stare de conștiință, trebuie, neapărat, să avem conștiință „de ceva”, – orice ar fi acel „ceva”, fie că ar fi o afecțiune a corpului nostru propriu, fie că ar fi un lucru deosebit de noi. Acel „ceva”, de care avem conștiință este „obiectul” stării noastre de conștiință. Iar de acest obiect, de care zicem că avem conștiință, ne deosebim totdeauna pe noi înșine, cei care zicem că avem conștiință de el. Cu alte cuvinte, conștiința, ca să existe, presupune totdeauna, cu o inevitabilă necesitate, stabilirea unei relații între un subiect și un obiect. Această relație, prin care un subiect ajunge a lua contact cu un obiect, este ceea ce constituie esența actului psihologic al cunoașterii. De unde rezultă, în chip neîndoios, că orice cunoaștere a noastră e relativă, fiindcă constă, cu necesitate, într-o relație.

Dar cunoașterea omenească nu e relativă numai pentru acest motiv. Mai sunt și alte motive logice care îi măresc, dacă se poate zice, relativitatea. Într-adevăr orice cunoaștere trebuie să aibă, cum am văzut, un obiect. Orice obiect însă, dacă este real, trebuie să existe undeva în spațiu și cândva în timp. Un obiect, care n-ar exista nicăieri în spațiu și niciodată în timp, n-ar mai fi real, ar fi, dacă se poate zice, o non existență, de care nu s-ar putea lua cunoașterea. Spațiul și timpul însă nu sunt altceva decât sisteme de relații, de coexistență și de succesiune. Spațiul este o coexistență infinită de puncte, iar timpul o succesiune infinită de momente. A ocupa un punct în spațiu și un moment în timp înseamnă, așadar, a sta în relații de coexistență și de succesiune cu alte lucruri, ce ocupă alte puncte ale spațiului și alte momente ale timpului. De unde rezultă că, dacă noi nu putem cunoaște niciun lucru, decât numai ca fiind în spațiu și timp, și dacă a fi în spațiu și timp înseamnă a sta în relații cu alte lucruri, atunci, cunoașterea oricărui lucru este pentru noi, cu necesitate, relativă.

Așa fiind însă, credința lui Cousin că am putea ajunge, pe căile pe care le propovăduia el, la cunoașterea Absolutului, este cu totul neîntemeiată. Absolutul este, prin definiție, negațiunea relativului. El nu poate intra, ca termen, în niciun fel de

relație. El nu poate fi, mai întâi, un obiect pentru un subiect, fiindcă ar intra, ca termen, în relația subiect-obiect, ar deveni un obiect relativ la un subiect și ar înceta de a mai avea o existență de sine stătătoare, sau, cu alte cuvinte, o existență absolută. El nu poate îndeplini astfel prima condiție de care am văzut că depinde posibilitatea cunoașterii. Absolutul nu poate fi, apoi, obiect de cunoștință, fiindcă nu poate exista în spațiu și timp. El nu poate fi decât infinit și etern. Dacă n-ar fi infinit, ar trebui să ocupe o porțiune finită de spațiu, și ar sta, ca atare, în relații de coexistență cu lucrurile ce ar ocupa celelalte porțiuni finite de spațiu, – cele învecinate, cel puțin, – devenind prin aceasta relativ. Dacă n-ar fi, apoi, etern, Absolutul ar trebui să ocupe o porțiune limitată de timp, și ar sta, ca atare, în relații de succesiune cu lucrurile ce ar ocupa porțiunile finite, anterioare și posterioare, ale timpului, – porțiuni care l-ar preceda și l-ar urma, – devenind prin aceasta, încă odată, relativ. De unde rezultă că, spre a nu fi de două ori relativ, Absolutul ar trebui să fie independent de spațiu și timp. În acest caz însă, n-ar mai putea îndeplini a doua condiție fundamentală, fără de care nimic nu poate deveni un obiect de cunoștință, – aceea, anume, de a exista în spațiu și timp.

Schelling, sub influența căruia a stat Cousin, a căutat, e drept, să scape de una cel puțin din aceste două imposibilități de a concepe Absolutul. A susținut, anume, că Absolutul stă deasupra opoziției dintre subiect și obiect, fiindcă este „indiferența contrariilor”. În acest caz, însă, pentru ca să cunoaștem Absolutul, ar trebui să ne ridicăm și noi deasupra relației dintre subiect și obiect, adică deasupra propriei noastre conștiințe, care nu poate exista fără această relație. Iar o asemenea exigență este, incontestabil, absurdă. Ne este tot atât de imposibil, nouă, oamenilor să ne ridicăm deasupra propriei noastre conștiințe, cât îi este de imposibil unui vultur să se ridice deasupra atmosferei. Noi, oamenii, nu putem gândi decât prin conștiința noastră, după cum vulturul nu poate zbura decât prin atmosferă. E dar absurd să admitem, cu Schelling, că ar putea exista o formă excepțională de cunoaștere, – faimoasa lui „intuiție intelectuală”, – care ar contrazice atât de radical legea fundamentală a conștiinței noastre, ca condiție a oricărei cunoașteri. După acea lege, a gândi înseamnă a stabili relații. Iar a stabili relații, înseamnă a condiționa. Căci, în orice

relație, fiecare termen este condiționat, cu necesitate, de celălalt. De unde, formula lui Hamilton: a gândi este a condiționa (*to think is to condition*).

Această formulă însă exclude cu desăvârșire orice posibilitate de cunoaștere a Absolutului. Într-adevăr, neputând intra în niciun fel de relație, cu nimic, Absolutul este necondiționat. Iar dacă a gândi înseamnă a condiționa, este evident că necondiționatul nu poate fi gândit. El este, pur și simplu, o negațiunea a gândirii. Dacă ar fi înțeles acest lucru, atât de elementar, nici Schelling, nici Cousin, n-ar fi mai construit sisteme filosofice menite să ne dea, după părerea lor, cunoștința Absolutului, care nu este posibilă. Ca să nu-i condamnăm însă fără să le acordăm circumstanțe atenuante, trebuie să adăugăm, – zice Hamilton, – că ei s-au întemeiat pe o inconsecvență a lui Kant. După ce declarase că lucrul în sine, – acesta era numele pe care îl da el Absolutului, – nu era decât un concept negativ cu funcțiune limitativă, Kant îi acorda totuși o existență pozitivă, ca principiu regulator. După experiența, atât de instructivă, prin gravele încurcături la care a dus, a idealismului german, trebuie să înțelegem, – continuă Hamilton, – că Absolutul, nefiind altceva decât Necondiționatul, nu e decât o negație pur și simplu. Și de aceea, nu numai că nu-l putem percepe, nu numai că nu-l putem concepe, dar nu ni-l putem nici măcar închipui, sub nicio formă. În mod pozitiv, nu putem cunoaște decât Condiționatul.

Dacă însă nu putem gândi Necondiționatul, sub niciuna din formele subiective ale minții noastre, în schimb suntem siliți să credem în existența lui obiectivă, ca într-o realitate de care ne e peste putință să ne îndoim. De această necesitate, psihologică și logică, ne dăm seamă, în mod inevitabil, atunci când, ne mai mulțumindu-ne să percepem, cu simțurile, lumea înconjurătoare, încercăm să ne explicăm, pe căile rațiunii, existența ei. Această lume este complexul datelor experienței noastre, – complex, pe care nu-l percepem numai, ci îl și gândim, condiționându-l, – este, cu alte cuvinte, Condiționatul. Când reflectăm însă ceva mai mult asupra-i, simțim nevoia să-i înțelegem mai bine existența, prin cercetarea modului cum a luat naștere, ca atare. Nu putem face, atunci, decât două ipoteze: că lumea, pe care o reprezintă Condiționatul, a

avut cândva un început, în timp, înainte de care n-a existat nicidecum, sau că n-a avut niciodată un asemenea început, a existat adică totdeauna, din vecii vecilor, în totalitatea, infinită, a timpului trecut. O a treia ipoteză nu putem face, fiindcă ne împiedecă principiul logic al terțiului exclus. Lumea, într-adevăr, n-a putut decât să aibă un început sau să n-aibă niciunul, o a treia posibilitate nu există. Cum ziceau scolastici: *tertium non datur*.

Ambele ipoteze însă, pe care le facem spre a ne explica existența Condiționatului, ne pun în fața Necondiționatului. Să examinăm mai întâi ipoteza că lumea a avut un început. Acel început, dacă a fost într-adevăr un început, n-a mai fost precedat de nimic altceva. Dacă ar fi fost precedat de altceva atunci acea formă de existență anterioară ar fi fost începutul adevărat al lumii, nu cel presupus de ipoteza noastră, care n-ar fi mai fost decât o continuare a ei. Dacă dar lumea a – avut un început, acel început a trebuit să fie ceva de sine stătător, care să nu fi fost condiționat de altceva, ce l-ar fi precedat în timp, – a trebuit să fie adică ceva necondiționat, și prin urmare absolut. Să trecem acum la a doua din ipotezele pe care le putem face ca să ne explicăm existența lumii, – la ipoteza că ea a fost eternă, în trecut, cum va fi eternă, în viitor. Eternitatea lumii, pe care o presupune această ipoteză, înseamnă că ea n-a început să existe, la un moment dat, și nu va înceta să existe, la un moment dat, că nu este prin urmare condiționată de succesiunea momentelor timpului. Fiind independentă de această succesiune, existența lumii este, și din acest punct de vedere, necondiționată, adică absolută.

De și nu putem gândi, așadar, decât existența condiționată a lumii, suntem siliți să presupunem, când reflectăm asupra-i, că ca trebuie să aibă, totuși, o existență necondiționată. Fără o asemenea existență necondiționată a ei, – care este, e drept, numai presupusă, – n-ar fi posibilă existența ei condiționată, – care ne pare atât de reală. Într-adevăr, de vreme ce lumea există, așa cum ne-o arată, la fiecare pas, experiența, ca trebuie, neapărat, sau să fi început odată, sau să fie eternă. În ambele cazuri însă, existența ei ni se înfățișează, din acest punct de vedere, ca necondiționată. Ceea ce înseamnă că, la temelia Condiționalului, ca cunoștință, suntem siliți să punem Necondiționatul, ca existență, – ca existență independentă de

cunoașterea noastră, bine înțeles, sau, cum se mai zice, ca existență „în sine”. Cum o punem însă? Prin ce mecanism psihic, și cu ce îndreptățire? O facem, – zice Hamilton, – printr-un act de „credință”, care ne rămâne inexplicabil, ca origine, și indemonstrabil, ca conținut. Credința, că lumea condiționată, pe care o cunoaștem, are la temelie o existență necondiționată, pe care n-o putem cunoaște, apare în conștiința noastră fără să știm cum, fără s-o putem înlătura, din punct de vedere psihologic, și fără să-i putem rezista, din punct de vedere logic, punându-i la îndoială adevărul. Ea este, cum zicea Reid, o dată spontană a conștiinței omenești, în genere, și ca atare un principiu primitiv al simțului comun. Hamilton însă prefera să-i dea numele de „intuiție revelatoare”, – nume ce nu aducea, altfel, nicio atingere concepției tradiționale a școlii scoțiene. Într-adevăr, după Hamilton, însăși convingerea că nu putem concepe ceea ce depășește condiționalul sau relativul, ne descopere, ca printr-o minunată revelație, credința în ceva necondiționat sau absolut, ce trebuie să alcătuiască temelia condiționalului sau relativului, – credință, pe care n-o putem înlătura, cu niciun chip, din conștiința noastră, și căreia nu-i putem rezista.

Necesitatea de a crede într-o existență necondiționată sau absolută, ca suport al lumii condiționate sau relative, deși are, cum am văzut, un punct de plecare logic, în principiul terțiului exclus, nu rămâne totuși, în consecințele la care duce, de natură logică. Am zis că, potrivit cu acel principiu, nu putem face, spre a ne explica existența lumii decât două ipoteze: că ea a avut un început sau că n-a avut niciunul. Din aceste două ipoteze însă, numai una poate să fie adevărată; așa ne silește să credem principiul contradicției. Neputându-le dar admite pe amândouă, trebuie să alegem una, pe care s-o considerăm ca adevărată. Cum s-o facem însă, când noi nu putem concepe, cu adevărat, pe niciuna? Am văzut adineaori că lumea, fie că a avut un început, fie că n-a avut niciunul, tot ca necondiționată, în existența ei obiectivă, ni se înfățișează. Iar o asemenea existență necondiționată nu poate fi concepută, esența însăși a gândirii noastre fiind condiționarea. Cum să alegem, atunci, între cele două ipoteze privitoare la originea lumii? De motive logice nu putem să ne conducem, fiindcă motivele

logice nu determină decât conceptele, – și despre niciuna din acele ipoteze nu ne putem forma niciun concept, amândouă implicând necondiționatul, pe care nu-l putem gândi.

Întrucât trebuie, totuși, să alegem, nu ne rămâne decât să ne conducem de motive etice. Aceste motive însă ne îndeamnă totdeauna să considerăm ca „trebuind” să fie adevărat ceea ce se acordă cu nevoile intime ale conștiinței noastre morale. Am zis: ca „trebuind” să fie adevărat, fiindcă, în toate cazurile de acest fel, credința în adevărul a ceea ce se acordă cu exigențele conștiinței noastre morale, m se impune cu o putere căreia nu-i putem rezista. În cazul pe care îl analizăm, motivele etice ne duc la credința, că Necondiționatul, pe care îl implică deopotrivă cele două ipoteze privitoare la originea lumii, nu poate fi decât o Ființă absolută, înzestrată ca atare cu toate perfecțiunile și capabilă prin urmare să dea satisfacție nevoii fundamentale a conștiinței noastre de a introduce în lumea omenească o ordine deosebită de aceea a lumii fizice, – ordine pe care o numim morală.

Calea, care ne-a condus la credința în existența unei asemenea Ființe absolute, ne îndrumă mai departe în spre o anumită reprezentare a ei. Și anume, pentru ca o asemenea Ființă să poată satisface nevoile intime ale conștiinței noastre, ea nu trebuie să fie lipsită de orîșice analogie cu noi înșine. În propria noastră ființă, însă, noi deosebim conștiința noastră, pe care n-o putem percepe cu simțurile, de corpul nostru, pe care îl putem percepe în acest mod. Și de aceea zicem că conștiința noastră este de natură spirituală, pe când corpul nostru este de natură materială. Ce înțelegem însă, propriu-zis, când ne exprimăm astfel? Conștiința noastră nu este, în fond, decât condiția subiectivă a fenomenelor, interne și externe, de care luăm cunoștință. A celor interne mai întâi, întrucât, dacă n-am avea conștiință de ele, ca stări ale noastre, ele n-ar exista nicidecum. A celor externe apoi, întrucât, dacă n-am avea conștiință de ele, ca obiecte de cunoștință, ele n-ar exista pentru noi. Conștiința noastră însă, – după terminologia kantiană, de care Hamilton se servește uneori, – este și ea un fenomen, fiindcă existența ei, deși nu se întinde în spațiu, se desfășură totuși în timp. Ea nu poate să existe dar numai prin ea însăși. Ea trebuie să aibă un suport sau un substrat metafizic. Ea reclamă, cum ziceau scolastici și cum repeta, după ei,

Cousin, un subiect de inerență. Trebuie să existe adică ceva, care s-o aibă, ca o proprietate ce i-ar fi esențială. Trebuie să existe adică o substanță, care să aibă, ca atribut de căpetenie, conștiința. Iar acea substanță, în care și prin care există conștiința noastră, trebuie să se deosebească de substanța, în care și prin care există corpul nostru. Fără o deosebire a acestor două substanțe, deocamdată numai presupuse, n-am putea înțelege deosebirea dintre manifestările lor. Dacă una și aceeași substanță ar fi izvorul fenomenelor noastre spirituale și al fenomenelor noastre materiale, n-am mai avea de ce să deosebim aceste două categorii de fenomene, dându-le numiri diferite.

Conștiința noastră trebuie să fie prin urmare atributul unei substanțe spirituale, sau al unui suflet. Iar corpul nostru material trebuie să fie manifestarea unei substanțe deosebite de cea spirituală, a unei substanțe materiale. De unde nu rezultă că între manifestările acestor substanțe deosebite nu există nicio legătură. Sufletul nostru imaterial se manifestă prin corpul nostru material. Într-adevăr, fără organele corpului, începând cu cele senzoriale și sfârșind cu cele motoare, sufletul nu ar putea, nici să-și manifesteze existența, nici să-și exercite acțiunea. Acest raport dintre sufletul și corpul nostru ne ajută să ne reprezentăm, prin analogie, raportul ce „trebuie” să existe între Ființa absolută și lumea relativă. Trebuie, anume, să ne închipuim Ființa absolută ca alcătuind sufletul lumii relative. Iar lumea relativă trebuie să ne-o închipuim ca alcătuind corpul Ființei absolute, – cu menirea de a-i permite să-și reveleze existența și să-și exercite acțiunea.

Hamilton trece astfel, într-un mod ce-i pare firesc, de la filosofie la teologie. Căci, pentru el, sfârșitul filosofiei este începutul teologiei. Iar sfârșitul filosofiei îl constituie, după el, acea „ignorantă savantă”, pe care o proclamase Nicolaus Cusanus, în veacul al XV-lea, ca fiind puntea de trecere de la știință la credință, și prin urmare de la învățătură la înțelepciune. Numai atunci, – zicea acel vechil gânditor, – când, după lungi și temeinice studii, asupra lumii și a noastră înșine, ajungem să ne convingem că nu știm nimic, numai atunci începem să fim înțelepți, – să ne întoarcem adică, plini de umilință, către izvorul ultim al oricărei științe, care este

Dumnezeu, și să încercăm a ne apropia de el pe alte căi decât acelea ale cunoașterii, care ne rămân, în această direcție, închise.

Hamilton nu amintea însă noțiunea ignoranței savante pentru ca să se orienteze, cu ajutorul ei, în spre misticism, ci pentru ca să pună în evidență contribuția importantă, pe care o putea aduce, în această privință, filosofia simțului comun. Prin studiul temeinic și amănunțit al vieții noastre sufletești, ajungem, – zicea el, – la convingerea că nu putem cunoaște decât relativul, dar că trebuie totuși să credem în existența Absolutului. Faptul însă că nu putem cunoaște Absolutul, în existența căruia trebuie să credem, ne poate duce, prin scepticism, la imposibilitatea de a ne trăi viața. Trebuie dar să ne închipuim Absolutul, pe care nu-l putem cunoaște, într-un mod, care să se acorde cu nevoile vieții noastre, așa încât să putem stabili, cu ajutorul reprezentării pe care ne-am forma-o în acest chip, regulile noastre de acțiune. Și am văzut că, conducându-ne, în lipsa motivelor logice, de motive etice, trebuie să ne închipuim Absolutul, prin analogie cu existența noastră relativă, de ființe simțitoare și înțelegătoare, care voiesc binele și sunt libere să-l facă, chiar dacă nu izbutesc să-l facă totdeauna. Pe această cale ajungem, la sfârșitul filosofiei, să credem, cu teologii, în existența unui Dumnezeu personal, simțitor și înțelegător, bun și drept, care își iubește creaturile și voiește să le facă fericite.

Oricât ne pare însă de inevitabilă, și oricât de mult satisface nevoile elementare ale vieții noastre sufletești, această cale ridică totuși o problemă grea. Avem oare dreptul să credem ceea ce nu putem concepe? Ce valoare poate să aibă o credință a cărei legitimitate poate fi pusă, din acest punct de vedere, în discuție? Ca să răspundă la aceste întrebări, Hamilton a căutat să întemeieze legitimitatea credinței pe necesitatea ei generală, pentru întreaga noastră viață intelectuală. Și a pornit de la fenomenul percepției, care stă la originea întregului edificiu al cunoștințelor noastre. Acest fenomen l-a studiat el mai de aproape în lucrarea intitulată *Brown's Writings, and Philosophy of Perception* (Scrierile lui Brown, și filosofia percepției), pe care a publicat-o, în 1830, în *Edinburgh Review*.

În acea lucrare, Hamilton se străduia, mai întâi, să precizeze, corectând-o, părerea lui Reid și a lui Dugald Stewart, că

conștiința ar fi o facultate specială, deosebită de cunoștințele pe care oamenii le capătă cu ajutorul ei. Acea părere, – zicea el, – cuprinde un adevăr, care, ca să nu devină o eroare, trebuie mărginit. Este incontestabil că nu putem dobândi o cunoștință decât numai având conștiință de ea. O cunoștință inconștientă ar fi o imposibilitate psihologică. E dar adevărat că, fără conștiință, n-am putea avea cunoștințe. De aci nu rezultă însă că conștiința e ceva deosebit de cunoștințele pe care le avem printr-înșă, ca o facultate specială ce ar fi independentă de ele. În realitate, conștiința se confundă cu cunoștințele pe care le avem printr-înșă, – cu fiecare din ele, în parte, în momentul când o avem. Într-adevăr, o stare de conștiință nu e posibilă decât „în raport cu un obiect” oarecare. Orice stare de conștiință este, în fond, cunoștința unui obiect anumit. Înșăși etimologia cuvântului conștiință ne arată, cu o desăvârșită limpezime, semnificarea ei psihologică. Ea nu este altceva decât știința pe care o avem că știm ceva despre ceva. Și este evident că nu putem „ști că știm”, fără să știm „ce anume” știm. Statuia însuflețită, din faimoasa alegorie a lui Condillac, era inconștientă, la început, fiindcă organele simțurilor fiindu-i, toate, acoperite, era lipsită de orice senzație. Când însă i s-a descoperit organul simțului olfactiv și i s-a dat să miroasă un trandafir, statuia însuflețită a devenit conștientă. Conștiința ei nu era, evident, decât senzația pe care o avea, adică cunoștința mirosului de trandafir. Fără această cunoștință a unui obiect, conștiința ei n-ar fi fost posibilă.

De fapt, mecanismul actelor de conștiință este ceva mai complicat. El implică, după Hamilton, un dualism inevitabil; implică, anume, nu numai conștiința unui obiect oarecare, dar și conștiința unui subiect, care ia cunoștință de acel obiect. În orice percepție, bunăoară, oricât ar fi de simplă, orice om are conștiință, nu numai că ia cunoștință de un obiect oarecare, dar și că „el” ia cunoștință de acel obiect. Orice act de conștiință presupune adică, – cum am văzut, de altfel, mai sus, – relația inevitabilă dintre un subiect cunoscător și un obiect cunoscut. Dar nu acest dualism ne interesează acum. Ceea ce ne preocupă, în analiza pe care am început-o, a fenomenului percepției, este înfățișarea pe care o iau, în mecanismul lui

subiectiv, obiectele cunoștințelor noastre, și ceea ce sunt ele, în realitatea lor obiectivă.

Când privim, pe o zi senină, cerul, noi zicem, cu toții, că percepem soarele. Cum ajungem însă la o asemenea afirmare, când nu percepem, în realitate, decât cele câteva raze de lumină ce ating organele noastre vizuale? Cum trecem noi, de la acest contact direct, care se petrece la periferia corpului nostru propriu, la soarele de pe cer, care se găsește la o distanță atât de mare de noi? Ceea ce ne permite s-o facem, – sau, mai exact, ceea ce ne silește s-o facem, – e o credință spontană ce apare în conștiința noastră, fără să știm cum, odată cu senzațiile ce zicem că ne dau percepția soarelui, – credința anume, în existența lui ca ceva deosebit de noi, independent de noi, și situat în afară de noi, în lumea exterioară. De aceea nu ne oprim nicidecum, în cazul pe care l-am luat ca exemplu, la senzațiile noastre de lumină, ca simple stări subiective, ci trecem imediat la realitatea obiectivă, la lucrul însuși care credem că ni le procură, prin razele ce, pornind de la el, vin să atingă organele noastre vizuale. Noi considerăm astfel, în orice percepție, senzațiile ce o compun, ca niște simple „semne” care ne indică „ceva semnificat”, și ne dau astfel cunoștința unui obiect determinat, în realitatea căruia, în afară de noi, credem în mod spontan și nereflectat, fără să știm de ce și fără să putem face altfel. Iar când ne întrebăm câteodată mai târziu, – dacă ajungem bunăoară să ne ocupăm de filosofie, – ce ne garantează nouă certitudinea acestei credințe, pe care am -avut-o totdeauna și de care nu ne-am îndoit niciodată, nu găsim decât un singur răspuns: ea izvorăște din evidența senzațiilor pe care le însoțește, în mod spontan și nereflectat. De realitatea senzațiilor noastre nu ne putem îndoii; dacă am face-o, am pune la îndoială valoarea conștiinței noastre, ca instrument de cunoaștere. Ceea ce ne-ar duce, – după principiul scolastic „falsus in uno, falsus in omnibus”, – la concluzia că, înșelându-ne în unele cazuri, conștiința ne-ar putea înșela în toate. În această ipoteză însă, am fi obligați să ne îndoim și de îndoiala noastră, care, ca stare de conștiință, ar putea fi de asemenea înșelătoare, încrederea așadar, pe care o avem, în mod spontan și nereflectat, în conștiința noastră, se răsfrânge mai întâi asupra senzațiilor, pe care ni le procură ea, și prin ele apoi, ca „semne”, asupra lucrurilor, pe care „le semnifică”.

Suntem astfel siliți să „credem” în realitatea obiectivă a acestor lucruri, cu o certitudine, căreia nu-i putem rezista.

Prin această credință, în sfârșit, perceperea senzațiilor din conștiința noastră se transformă în perceperea lucrurilor din lumea exterioară. Numai așa se explică convingerea adâncă a oamenilor simpli, care nu-și analizează, ca filosofii, stările sufletești, că în percepțiile lor iau cunoștință, nu de senzațiile din conștiința lor subiectivă, ci de lucrurile din realitatea obiectivă. Acestei credințe, spontane și nereflectate, în existența obiectivă a lucrurilor percepute, îi dă Hamilton numele de „percepție originală”. Iar ca atare, ca stă la obârșia tuturor cunoștințelor pe care ajungem să le avem, în cursul întregii noastre vieți, despre lumea în care trăim. Ceea ce înseamnă că punctul de plecare și temelia cunoștințelor noastre directe despre lumea exterioară este, în fond, credința.

Cu atât mai mare e rolul credinței în cunoștințele indirecte, pe care ni le formăm despre lume, – prin reproducerea, mai întâi, a cunoștințelor directe, în lipsa obiectelor lor, și prin combinarea lor, apoi, în diferite moduri. Să luăm, ca exemplu, cazul cel mai simplu, acela, anume, al reproducerii cunoștințelor directe, – pe care le-am avut altă dată, în prezența obiectelor respective, – mai târziu, în momentele când, acele obiecte ne mai fiind prezente, nu facem decât să ni le „amintim”. Această „amintire” ridică o problemă psihologică destul de grea. Orice act de memorie este, propriu-zis, o stare sufletească prezentă, – despre care zicem, totuși, că reproduce o stare sufletească trecută, că este, cu alte cuvinte, o cunoștință pe care o avem, în prezent, despre trecut. Ce ne permite să afirmăm o asemenea imposibilitate psihologică? Într-adevăr, nu mai încapem îndoială că trecutul, care a dispărut de mult, nu mai poate face obiectul unei cunoștințe directe, în prezent. Un act de memorie nu poate fi dar, cu niciun chip, o cunoștință a trecutului; nu poate fi decât o cunoștință a prezentului, completată cu credința că ea reprezintă un trecut, a cărui intuiție directă, ca prezent, am avut-o altă dată; în alte împrejurări. După cum stă dar la originea percepției, ca operație primordială a minții omenești, în cunoașterea lumii, credința stă, de asemenea, la originea reproducerii cunoștințelor dobândite pe calea percepției și la utilizarea lor ulterioară, în

alte operații intelectuale. O asemenea operație este, bunăoară, abstracția, care n-ar fi posibilă fără ajutorul memoriei. Nu ne-am putea forma, într-adevăr, noțiuni generale, fără compararea imaginilor particulare ale lucrurilor, pe care le-am perceput altădată și pe care ni le readuce în conștiință memoria. Și fiindcă memoria nu e posibilă fără credință, trebuie să admitem că nu e posibilă fără credință nici abstracția. În sfârșit, operațiile mai înalte ale minții omenești, ca judecata și raționamentul, cărora li se zice, din această cauză, operații „rationale”, nu sunt posibile, nici ele, fără credință. Căci ele nu sunt posibile fără noțiuni, în formarea cărora credința, cum am văzut, este indispensabilă. Hamilton ajunge astfel, la capătul acestor analize, la concluzia, că credința este o condiție primordială, de funcționare, a rațiunii. Iar când ajungem să înțelegem, așa cum trebuie, acest rol al credinței, ne simțim îndreptățiți să depășim filosofia și să intrăm în domeniul teologiei. În acest ultim domeniu, într-adevăr, credința ne poate da mai mult, decât ne putuse da rațiunea, mai înainte, în știință și în filosofie.

Vom regăsi ceva mai departe, sub o formă mai accentuată, această părere, la Mansel, unul din principalii adepți ai lui Hamilton. Până atunci, să mai aruncăm o privire asupra celorlalte lucrări ale lui. Tot în *Edinburgh Review* a mai publicat el, în 1833, lucrarea intitulată *Logic (Logică)*, în care aducea pentru împrăștierea acestei vechi discipline, noutatea „cuantificării predicatului”. Asupra acestei „reformă” însă, cu un caracter mai mult tehnic și fără o semnificare filosofică mai generală, nu este indispensabil să ne oprim, – cu atât mai mult, cu cât e destul de cunoscută din tratatele elementare de logică. Această a treia lucrare a lui Hamilton a fost reeditată, împreună cu cele două anterioare, – asupra „filosofiei necondiționatului” și asupra „filosofiei percepției”, – și cu alte studii mai puțin însemnate, în volumul intitulat *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, care a apărut în 1852. În afară de aceste lucrări personale, Hamilton a crezut, ca adept al școlii scoțiene, că trebuia să reediteze operele lui Reid, adăugându-le atât în prima ediție din 1846, cât și mai ales, în ediția a doua din 1849, numeroase comentarii, – unele adevărate studii, – sub titlul „supplementary dissertations”. O soartă mai puțin bună a avut reeditarea operelor lui Dugald

Stewart. Pusă la cale, de asemenea, de Hamilton, în 1854, ea nu s-a putut termina decât după moartea lui, în 1858. Ca un act de pietate recunoscătoare, foștii săi elevi, Mansel și Veitch, i-au publicat cursurile, pe care le ținuse la Universitatea din Edinburgh, și care au apărut, în patru volume, între 1858 și 1860, sub titlul *Lectures on Metaphysics and Logic*. Sub forme diferite, și cu multe dezvoltări, aceste *Cursuri de metafizică și logică*, cuprindeau ideile din primele trei lucrări inițiale, pe care le-am examinat până acum, în liniile lor generale.

III

Cel mai activ și mai însemnat din adepții lui Hamilton, cel care i-a răspândit cu mai multă stăruință ideile și a reputat cu ajutorul lor mai multe succese, a fost Henry Longueville Mansel. El se născuse în 1820 la Cosgrave, făcuse studii de teologic și îmbrățișase cariera ecleziastică. Preocupările sale religioase nu-l împiedecaseră totuși să se intereseze de filosofie. Dimpotrivă, ideea lui Hamilton, care ajunsese a fi, odată cu răspândirea scrierilor lui, din ce în ce mai discutată, că teologia începea acolo unde se sfârșea filosofia, așa încât cea dintâi avea nevoie, ca de o introducere firească, de cea din urmă, îl impresionase îndeosebi. S-a dus dar anume, spre a se lămuri asupra-i pe deplin, la Edinburgh, a urmat, la Universitatea de acolo, cursurile celui ce o formulase, și a devenit un adept al filosofiei lui, pe care și-a propus s-o susțină la rândul său. Mansel a desfășurat, într-adevăr, alături de cariera ecleziastică, și o activitate didactică, destul de întinsă. A fost mai întâi docent de teologie, la așa numitul „Magdalen College”, de pe lângă Universitatea din Oxford. A devenit apoi profesor de istoria bisericească, la aceeași Universitate, în care calitate s-a străduit să dea cursurilor sale un fundament filosofic, în sensul ideilor lui Hamilton. Cu mai mult succes a lucrat însă, în această direcție, cu prilejul unor cursuri speciale, ce fuseseră înstitute printr-un legat al unui englez pios, îngrijorat de viitorul creștinismului, ce-i părea bătut, din toate părțile, de valurile furioase ale necredinței. Acele cursuri, care se țineau pe

lângă Universitatea din Oxford, purtau, în amintirea fondatorului lor, numele de „Bampton Lectures”.

Alături de această activitate didactică, Mansel a mai desfășurat și una publicistică, nu mai puțin întinsă. Lucrările sale de căpetenie au fost: *Prolegomena Logicae (Prolegomenele Logicii)*, care a apărut în 1851, *Man's Conception of Eternity (Concepția omului despre eternitate)*, care a apărut în 1854, *Psychology, the Test of Moral and Metaphysical Philosophy (Psihologia, proba filosofiei morale și metafizice)*, care a apărut în 1855, *The Limits of Religious Thought (Limitele cugetării religioase)*, care a apărut în 1858, *Metaphysics or the Philosophy of Consciousness (Metafizica sau filosofia conștiinței)*, care a apărut în 1860, și, în sfârșit *Philosophy of the Conditioned (Filosofia condiționalului)*, care a apărut în 1866. După moartea lui Mansel, s-a mai publicat o parte din cursurile lui, împreună cu unele scrisori și câteva articole de revistă, ce au părut prietenilor săi că meritau să nu fie uitate, într-un volum intitulat *Letters, Lectures and Reviews (Scrisori, discursuri și reviste)*, care a apărut în 1873.

Ideea dominantă ce revenea, sub forme diferite, în mai toate aceste lucrări, era că noi nu putem cunoaște, în mod direct decât propria noastră conștiință. Chiar când se referă la obiecte situate, după datele științei, în regiunile cele mai îndepărtate de noi din univers, cunoștințele noastre nu sunt, în fond, decât „stări” ale propriei noastre conștiințe. Legea ei fundamentală, pe care o exprimă relația – ce-i condiționează, cu necesitate, existența – dintre subiect și obiect, li se aplică prin urmare tuturor, făcându-le pe toate relative. Iar ca atare, cunoștințele noastre nu se pot ridica până la Absolut. Fiind condiționate de relația dintre subiect și obiect, ele nu pot cuprinde Absolutul, care este necondiționat. Acest relativism epistemologic, al lui Hamilton, îl dezvoltă Mansel mai ales în două din lucrările pe care le-am menționat mai sus, – și anume, în *Metafizica sau filosofia conștiinței* și în *Filosofia condiționatului*. Iar de acest relativism epistemologic se folosise, anticipat, în lucrarea intitulată *Limitele cugetării religioase*, în care se cuprindeau, ideile din faimoasele sale *Bampton Lectures*. Acele „prelegeri” făcuseră, într-adevăr, foarte mult zgomot, în lumea eclesiastică mai ales, în care atitudinea luată de Mansel, deși putea contribui mult la întărirea credinței în dogmele revelate

ale religiilor istorice” nu putea totuși, să nu pară, în radicalismul ei, îndrăzneată. Un istoric francez al mișcării ideilor religioase de pe acea vreme, Charles de Rémusat (Charles François Marie, Comte), zicea, în cartea sa *La théologie naturelle en France et en Angleterre*, că Mansel „s-a folosit de scurta sa apariție la o catedră de teologie ca să dovedească imposibilitatea teologiei” – în accepțiunea ei de „știință rațională”¹.

Într-adevăr, atât în lucrarea asupra *Limitelor cugetării religioase*, cât și în cursurile sale de la universitatea din Oxford, Mansel recomanda cu stăruință reprezentanților bisericii să nu mai recurgă la mijloacele „raționale” ale teologiei „naturale”, care nu le puteau servi decât ca să-i încurce în contradicții și să ridice împotriva-le îndoiala credincioșilor lor. Căci acele mijloace erau înșelătoare. Ele nu puteau duce, cum păreau a promite, la o cunoaștere mai adecvată a divinității. Tot ce puteau face era să înlăture vechile imagini naive, care, izvorând din sentimentele firești ale oamenilor față de Dumnezeu în care credeau, aveau un evident caracter antropomorfic. Așa cum erau, totuși, acele imagini tradiționale satisfăceau nevoile intime ale sufletului omenesc, pe când contradicțiile concepțiilor raționale ale teologiei naturale nu-i puteau oferi decât frământările, atât de penibile uneori, ale îndoielii. Căci acele concepții, condiționate fiind, ca toate produsele rațiunii, de legea fundamentală a conștiinței omenești, pe care a pus-o în evidență Hamilton, nu pot fi decât relative, – și nu pot exprima, ca atare, absolutul existenței divine.

Mergând mai departe pe această cale, Mansel examina modul cum luau naștere concepțiile raționale ale teologiei naturale. Ele se întemeiau pe argumentări prin analogie, al căror punct de plecare îl forma personalitatea omenească, – singura existență din lume, care le putea fi cunoscută mai direct, mai intim, și deci mai bine, celor ce lucrau pe terenul teologiei naturale. Un asemenea punct de plecare, însă, deși era firesc, nu putea duce, în argumentările prin analogie, decât la concluzii greșite. Căci personalitatea omenească este finită și condiționată. Ea nu poate fi luată deci ca termen de comparație,

¹ *Op. cit.*, p. 75.