

Dr. Virgiliu Peicu  
Universitatea Adventus din Cernica  
gylpey@yahoo.com

## ARGUMENTELE PENTRU EXISTENȚA LUI DUMNEZEU : ARGUMENTUL DIN EXPERIENȚA RELIGIOASĂ (III)

### Keywords

*morality, faith, trust, justification, reason, religion,  
ethics, belief, knowledge*

---

### Abstract

*The theological assessment of the moral argument for the existence of God is in the focal point of the current article. It has a major significance for the understanding of moral norms, moral motivation, moral responsibility and duty, but especially for the objective character of moral norms and commandments. Also, the issue of the relationship between religion and morality in general. The relevance of the moral argument for proving the existence of God has profound implications for the individual and society, especially political implications for a core of moral principles necessary for the functioning of a multireligious society.*

Deși experiența religioasă a constituit de veacuri un subiect de reflecție pentru teologi și filosofi, evaluarea modernă a acesteia începe cu teologul și filosoful german Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Însă de-abia în secolul al XX-lea natura, rolul și relevanța ontologică a experienței religioase sunt cercetate în mod sistematic, nu numai de teologi și filosofi, dar și de psihologi, psihiatri, antropologi, de științele cognitive, neuroștiință și mai târziu de sociologie.

Momentele importante în cercetarea experienței religioase au fost cele generate de apariția lucrării *Tipurile experienței religioase*, apărută în 1902, a filosofului și psihologului american William James, unul dintre întemeietorii pragmatismului, precum și de lucrarea filosofului și teologului neokantian german Rudolf Otto, *Ideea de sacru*, apărută în 1917. În anii 20 ai secolului al XX-lea, pozitivismul și empirismul logic au elaborat celebrul principiu al verificării, pe baza căruia s-ar putea face distincția între termenii și propozițiile cu semnificație cognitivă, mai exact cu semnificație empirică, și termenii și propozițiile fără semnificație empirică și cognitivă, care au declarat despre termenii și propozițiile religioase că sunt lipsite de semnificație empirică.

Remarcăm că Rudolf Carnap a depus eforturi considerabile pentru a formula criterii de semnificație empirică atât pentru termenii teoretici, cât și pentru propozițiile teoretice. Într-un celebru articol, Rudolf Carnap scria: „În uzul metafizic, cuvântul 'Dumnezeu' se referă la ceva dincolo de experiență. Cuvântul este, în mod evident, lipsit de referința sa, pentru o ființă fizică sau o ființă spirituală care este imanentă în fizic. Și cum nu i s-a dat o nouă semnificație, el devine lipsit de semnificație.” (Carnap, 1959: 63)

La fel, A. J. Ayer, primul adept al pozitivismului logic în Marea Britanie, declara că termenul 'Dumnezeu' este un termen metafizic, iar dacă 'Dumnezeu' este un termen metafizic, atunci nu putem nici măcar să presupunem că Dumnezeu există, deoarece a spune că Dumnezeu există

înseamnă a pronunța o propoziție metafizică ce nu poate fi nici adevărată, nici falsă. (Ayer, 1946:115) Deci Dumnezeu nu doar există, El este.

Ulterior, chiar în cadrul orientării analitice a pozitivismului și a empirismului logic și cu atât mai mult în cadrul altor orientări filosofice, s-a argumentat temeinic că însuși principiul verificării nu se supune propriilor lui exigențe și că, de asemenea, criteriul verifiționist de semnificație cognitivă este, pe de o parte, prea îngust, excluzând din știință propoziții în mod evident cu semnificație cognitivă și empirică, iar pe de altă parte admitând propoziții evident metafizice și religioase. De aceea, nu este surprinzător că mulți filosofi și îndeosebi filosofi teiști au considerat prăbușirea principiului verificării ca una dintre marile victorii ale filosofiei din a doua jumătate a secolului al XX-lea. Totodată, gânditori de orientări filosofice diferite au arătat că pozitivismul logic a avut o înțelegere limitată a experienței, reducând-o în întregime la experiența din științele factuale (tehnice) sau, mai exact, la cea din fizică, ignorând alte tipuri de experiență și, mai ales, experiența interioară a ființelor umane.

Istoria umană oferă un număr impresionant de experiențe religioase. În primul rând, în Biblie întâlnim modele exemplare de experiență religioasă. Apoi există numeroase mărturisiri ale marilor mistici prezenți de-a lungul secolelor în diferite religii și în special în creștinism. Apoi vom menționa experiența religioasă a milioane și milioane de ființe umane de-a lungul veacurilor, până în prezent. De aceea, nu este surprinzător că, de aproape un secol, experiența religioasă este cercetată nu numai din perspectivă filosofică și teologică, ci, după cum am menționat, și din perspectiva multor alte discipline științifice.

Din ampla și extrem de documentata lucrare *Filosofia occidentală a religiei din secolul XX, 1900-2000* a filosofului american Eugene Thomas Long, președinte al Societății de Filosofie a Religiei din S.U.A, constatăm că toate cele 18 orientări din filosofia religiei din secolul al XX-lea pe care autorul le analizează au acordat o atenție deosebită semnificației experienței religioase pentru credința religioasă și, în general, pentru destinul uman.

Este vorba despre reprezentanții de marcă ai următoarelor curente filosofice din secolul XX: idealismul absolut, idealismul individualist, neokantianismul, pozitivismul și știința religiei, neorealismul, fenomenologia, pragmatismul american, personalismul, filosofia istoriei, analiza filosofică, filosofia existențialistă, neotomismul, filosofia procesului, filosofia analitică, hermeneutica și deconstrucția, teoria critică, filosofia comparativă și filosofia feministă. În capitolul consacrat fenomenologiei, alături de Franz Brentano, Edmund Husserl, Rudolf Otto, Max Scheler și alții, într-un număr considerabil de pagini, este analizată concepția lui Mircea Eliade despre religie în general și despre experiența religioasă în special.

În ultimii 50 de ani, cercetările empirice din sociologie și psihologie realizate de diferite centre de cercetare și în special Centrul de Cercetare a experienței religioase de la Oxford au arătat că 50%-70% dintre respondenți au afirmat că au avut o experiență spirituală de un anumit tip, ca fundament pentru credința lor în Dumnezeu și justificare a religiei lor.<sup>1</sup>

Din aceste cercetări a rezultat că la întrebarea: “Ați avut la un moment dat în viața dumneavoastră o experiență total diferită de viața dumneavoastră obișnuită, indiferent dacă o descrieți sau nu ca pe o experiență cu Dumnezeu?”, mulți respondenți au descris o astfel de experiență ca cel mai important moment din viața lor. Pe baza acestor constatări, s-a considerat că o sarcină educațională majoră constă în încurajarea oamenilor de a nu reprima astfel de experiențe semnificative. Dar nu este suficient să constatăm existența unor astfel de experiențe, deoarece pentru a prezenta în mod convingător de ce experiența religioasă

---

<sup>1</sup> Vezi David Hay, *Exploring inner space: Scientists and religious experience*. (London: Mowbray, 1987) și Ralph W. Hood, *Handbook of religious experience*. (Birmingham, Ala: Religious Education Press, 1996).

este un argument, dovadă sau demonstrație a existenței lui Dumnezeu, trebuie să înțelegem de ce Dumnezeu trebuie să ni se arate nouă, și dacă într-adevăr ni se dezvăluie (relevă), și de ce trebuie să credem relatările, mărturisirile unor astfel de experiențe.

Richard Swinburne argumentează convingător că „un creator atotputernic și absolut bun va căuta să interacționeze cu ființele (creaturile) Sale și în particular cu persoanele umane capabile de a-L cunoaște” (Swinburne, 1996: 169). El sugerează că Dumnezeu are motive să se facă cunoscut prin revelație autentică, pentru a permite oamenilor să înfăptuiască binele și să intervină în mod personal, nu neapărat în mod miraculos, în viețile indivizilor umani, din iubirea Lui pentru ei. Swinburne crede, așadar, că un Dumnezeu omnipotent și atotiubitor are temeiuri să se facă cunoscut prin experiența religioasă.

Dar ce este, de fapt, experiența religioasă?

## DEFINIREA EXPERIENȚEI RELIGIOASE

Am menționat mai înainte că există numeroase modele paradigmatiche de experiență religioasă în Biblie, la mistici și la credincioșii obișnuiți. Înainte de a defini sau de a caracteriza experiența religioasă, vom prezenta câteva experiențe (trăiri) religioase.

Una dintre cele mai cunoscute experiențe religioase este cea a lui Saul pe drumul Damascului:

Dar pe când călătorea el și se apropia de Damasc, o lumină din cer, ca de fulger, l-a învăluit deodată. Și căzând la pământ a auzit un glas zicându-i: 'Saule, Saule, de ce Mă prigonești?' Iar el a zis: 'Cine ești Tu, Doamne?' Și Domnul a zis: 'Eu sunt Iisus pe care tu îl prigonești'. Domnul i-a zis: 'Ridică-te, intră în cetate și ți se va spune ce trebuie să faci'. Iar bărbații care erau cu el pe cale stăteau înmărmuriți, auzind glasul, dar nevăzând pe nimeni. Și s-a ridicat Saul de la pământ, dar, deși avea ochii deschiși, nu vedea nimic. Și luându-l de mână, l-au dus

în Damasc și trei zile a fost fără vedere și n-a mâncat, nici n-a băut.  
(Biblia, Fapte 9: 3-9)

De asemenea, putem prezenta unul dintre numeroasele exemple de experiență religioasă, trăită de un elvețian și amintită de către W. James:

Dintr-o dată, am experimentat sentimentul de a fi fost ridicat deasupra mea, am simțit prezența lui Dumnezeu – povestesc acest lucru așa cum l-am perceput, ca și cum bunătatea și puterea lui mă penetrau în întregime (...). Apoi m-am așezat pe o piatră, incapabil să mai stau în picioare, iar ochii mi s-au umplut de lacrimi (...). Apoi, încet, extazul mi-a părăsit inima; adică am simțit că Dumnezeu retrăsese comunicarea pe care mi-o acordase și am putut să merg mai departe (...). Impresia a fost atât de puternică încât, urcând încet panta, m-am întrebat dacă era posibil ca Moise să fi avut pe Sinai o comunicare mai intimă cu Dumnezeu decât cea pe care o avusesem eu. Găsesc că e necesar să adaug că în acest extaz al meu Dumnezeu nu avea nici formă, nici culoare, nici gust, ba mai mult, că sentimentul prezenței Lui n-a fost însoțit de nicio localizare fixă, precisă. În fine, expresia cea mai competentă pentru a reda ceea ce am simțit este aceasta: Dumnezeu era prezent, deși invizibil; nu l-am simțit cu niciunul dintre simțurile mele și totuși conștiința mea l-a perceput. (James, 1998: 50-51)

Fără să mai prezentăm descrieri ale experienței trăite de credincioși, printre care cel mai frecvent citați sunt misticul german Meister Eckhart (1269-1328), misticul spaniol Sf. Ioan al Crucii (1542-1591), misticul creștin Sf. Teresa de Avila și alții, din descrierile experienței lor rezultă că există experiențe religioase extravertite și experiențe religioase introvertite.

## EXPERIENȚA EXTRAVERTITĂ

Experiența de tipul extravertit se caracterizează prin următoarele trăsături specifice:

1. Înfățișări exterioare, prin simțuri.

2. Vederi ale esenței interioare a lucrurilor, o esență care apare ca fiind vie, frumoasă și aceeași pentru toate lucrurile.
3. Simțul uniunii sinelui celui mai profund cu această esență interioară.
4. Sentimentul că ceea ce este experimentat este divin.
5. Simțul realității că se văd (înțeleg) lucrurile cum sunt ele cu adevărat.
6. Starea de pace și extaz.
7. Atemporalitatea, neexistând conștiința trecerii timpului în cadrul experienței. (Rowe, 2007: 79)

## EXPERIENȚA INTROVERTITĂ

Tipul introvertit al experienței religioase are următoarele trăsături specifice:

- stare a conștiinței lipsită de conținutul ei obișnuit: senzații, imagini, gânduri, dorințe etc.
- experiență a unicului absolut cu niciun fel de distincții și părți.
- Simțul realității (se experimentează ceea ce este realul ultim).
- Sentimentul că ceea ce este real este divin.
- Starea de pace și extaz absolut.
- Atemporalitatea, inexistența conștiinței trecerii timpului în cadrul experienței. (Rowe, 2007: 81)

## EXPERIENȚE RELIGIOASE NE-MISTICE

Deosebirea dintre experiențele religioase nemistice și experiențele religioase mistice ar fi aceea că într-o experiență nemistică prezența divinului este distinctă de subiectul acestei experiențe, iar într-o experiență mistică subiectul experienței este într-o uniune, într-o contopire absolută

cu prezența divină. Pe scurt, o experiență religioasă în sensul restrâns este o experiență în care cineva percepe prezența imediată, nemijlocită a divinului, iar în cazul teismului, prezența imediată a persoanei divine, adică a lui Dumnezeu. De asemenea, nu trebuie să confundăm credința că divinul este prezent cu sentimentul prezenței divinului. Unii oameni religioși pot crede că divinul este prezent fără să aibă o experiență directă a divinului. De asemenea, este extrem de important să recunoaștem că dacă cineva afirmă că a avut o experiență religioasă, aceasta nu este corelată cu faptul că elementul divin pe care l-a experimentat există sau nu.

## TIPURI DE EXPERIENȚE RELIGIOASE

Experiențele religioase pot fi clasificate în experiențe vizuale și auditive, în experiențe de convertire, experiențe de revelație propozițională și revelație non-propozițională, experiențe individuale și experiențe colective etc. Toate aceste forme de experiență religioasă sunt exemplificate în Vechiul și Noul Testament.

Caroline Franks Davis (Davis, 1989: 74) acordă o semnificație mai largă noțiunii de experiență religioasă, menționând șapte tipuri distincte:

1. Vederea acțiunii lui Dumnezeu cercetând lumea, universul (awareness experience).
2. Existența unei viziuni sau experiențe interioare a lui Dumnezeu (experiența quasi-senzorială).
3. Întâlnirea sacralității lui Dumnezeu (experiența numinoasă).
4. Experiența de convertire (experiența regeneratoare).
5. Existența rugilor ascultate la care se răspunde (experiența interpretativă).
6. Sentimentul (simțul) realității ultime (experiența mistică).
7. Obținerea iluminării și a cunoașterii, probabil printr-o revelație de la Dumnezeu (experiența revelatoare).

Așadar, ființele umane trăiesc o varietate impresionantă de experiențe: experiențe fizice și empirice ale realității obiective (care pretind unii filosofi ca empiriștii logici, dar nu numai ei, că sunt singurele experiențe demne de încrederea de care noi dispunem), experiențe psihologice și emoționale care sunt întipărite în sensibilitatea umană și răspunsurile la stimuli, experiențe intelectuale și estetice, experiențe care sunt private și individuale, experiențe împărtășite și colective. În comparație cu toate celelalte categorii de experiență umană seculară, experiența religioasă are cel mai profund și durabil impact asupra vieții și destinului ființelor umane care trăiesc o astfel de experiență. Noi vom cerceta aici, mai ales din perspectiva filosofiei analitice, semnificația experienței religioase ca argument al existenței lui Dumnezeu.

În ultimele decenii a crescut interesul pentru evidența teismului, interes care se manifestă în filosofia religiei prin intensificarea cercetărilor referitoare la argumentul cosmologic, argumentul teleologic (design), argumentul moral, dar și argumentul „din experiența religioasă”. Argumentele cosmologic, design și moral au o trăsătură comună: Pornind de la constatarea existenței universului, a caracterului ordonat al lumii (universului) și de la experiența morală a umanității, doctrina creștină, având în centrul ei ideea de Dumnezeu, este considerată cea mai bună explicație a acestor fenomene remarcabile. Altfel spus, concluzia că există Dumnezeu este dedusă printr-un proces de inferență. Prin urmare, existența lui Dumnezeu este dovedită sau inferată, adică obținută indirect, în sensul că nu vedem direct existența lui Dumnezeu, ci numai prin semnele activității lui creatoare.

Constatarea, întâlnirea directă cu Dumnezeu va cântări mult în raport cu semnificația argumentelor inferențiale și va stabili cu certitudine că există Dumnezeu. Această idee este esența a ceea ce numim argumentul din experiența religioasă. De aceea este sarcina filosofiei, și îndeosebi a filosofiei analitice, să cerceteze, pe baza rezultatelor din epistemologia actuală, raționalitatea credinței teiste, în special a creștinismului, pentru a

răspunde interpretărilor date de naturaliști, sceptici și atei experienței religioase și implicit criticilor acestora la adresa interpretării teiste a experienței religioase.

În mod cert, există argumente mai mult sau mai puțin de încredere în experiența religioasă pentru existența lui Dumnezeu. George Mavrodes susține că argumentul din experiența religioasă poate fi considerat ca o versiune specială a argumentului teleologic, afirmând că manifestarea pe scară universală a experienței religioase cu un nucleu fenomenologic comun și existența unui fond comun de interpretare reclamă o explicație. Și se argumentează „că cea mai plauzibilă explicație implică existența și activitatea lui Dumnezeu” (Mavrodes, 1992: 81).

Un astfel de argument ar putea fi asemuit cu ceea ce am putea numi “argumentul design antropic” sau argumentul că legile care guvernează structura și comportamentul mediului nostru fizic sunt așa de precis armonizate, că ele par să fie proiectate pentru dezvoltarea organismelor fizice, inclusiv a ființelor umane. Asemănarea cu domeniul psihic ar consta în următorul fapt: conștiința prezenței lui Dumnezeu întreține și stimulează dezvoltarea spirituală și psihică umană și acest fapt este cel mai bine explicat prin proiectarea divină a psihicului (sufletului) uman ca un destinatar adecvat al stimulilor determinați sau cauzați de prezența divină.

Astfel, existența experienței religioase poate primi, în viziunea teiștilor, cea mai bună explicație prin existența lui Dumnezeu. Argumentele de tipul celor prezentate mai sus reprezintă o categorie distinctă de argumente, pe care trebuie să o comparăm cu altă categorie alternativă de argumente, mult mai eficientă, de a dezvălui valoarea probatorie a experienței religioase. Credincioșii care au experiențe religioase directe, nemijlocite, de un gen sau altul, consideră înseși aceste experiențe ca fiind fundamentele noninferențiale (nedeductive) ale propriilor lor credințe religioase. Tocmai această valoare probatorie a experienței religioase interpretată în acest mod a fost cercetată și a căpătat cea mai mare atenție din partea filosofilor creștini în ultimele decenii.

Așadar, trebuie să distingem și să răspundem la următoarele întrebări: Care este ponderea probatorie a experienței religioase pentru cei care au aceste experiențe religioase? Care este ponderea probatorie a experienței religioase pentru cei care nu au experiențe religioase? Adică ce pondere probatorie au relațiile individuale sau colective ale experienței religioase pentru destinatarii acestor relații sau descrieri? Răspunsul la ultima întrebare presupune, într-un sens literal, formularea unui argument din experiența religioasă. Relevanța evidențială a experiențelor religioase pentru cei care nu au astfel de experiențe presupune argumentare și explicație. Cei care nu au experiențe religioase directe doresc un temei ca să creadă că experiența religioasă a celor care o au este o experiență de încredere, fiabilă, când Dumnezeu a fost într-adevăr prezent. Astfel, evidența noninferențială a celor care au experiențe religioase poate fi considerată premisă pentru o inferență potențială a existenței lui Dumnezeu.

Toate modalitățile de argumentare asemănătoare, care susțin explicații de acest gen, reprezintă o a doua categorie de argumente din experiența religioasă. Tocmai această categorie o vom cerceta în continuare, pentru a arăta care sunt exigențele epistemice pe care trebuie să le satisfacă o experiență considerată religioasă, astfel încât să reprezinte un argument în favoarea existenței lui Dumnezeu.

## **DISTINCȚIA ÎNTRE PRESUPUSA EXPERIENȚĂ RELIGIOASĂ ȘI EXPERIENȚA RELIGIOASĂ VERIDICĂ**

Pentru filosofii teiști de tradiție analitică, cele mai importante probleme referitoare la experiența religioasă sunt probleme de natură epistemologică, și în primul rând problema distincției între experiențe

religioase veridice și experiențe religioase neveridice. Invocatele experiențe (sau experiențieri) ale lui Dumnezeu pot fi veridice sau pot să nu fie veridice. Davis C. F. formulează patru seturi de criterii pentru experiențele religioase autentice:

1. Consistența internă și externă
2. „Roadele” sau consecințele morale și spirituale ale experienței
3. Consistența cu doctrina clasică a respectivei tradiții religioase
4. Evaluarea stării mentale și psihice generale a subiectului experienței (Davis, 1984: 71).

Pentru a marca această distincție, R. Douglas Geivett folosește expresiile „of-God experiences” și „experiences of God”. El spune:

Folosesc termenul „of-God experiences” pentru presupusele experiențe ale lui Dumnezeu care pot sau nu pot să fie veridice și folosesc „experiences of God” într-un înțeles mai îngust, ca o denumire pentru „of-God experiences” care sunt veridice, adică experiențe când Dumnezeu este fie direct, fie indirect prezent subiectului, într-un sens absolut realist de „prezent”. (Geivett, 2004: 179)

Experiența religioasă poate fi sursă a cunoașterii lui Dumnezeu și a adevărilor religioase. Așa cum în știință experiența este fundament al cunoașterii, este înțelept să considerăm experiența religioasă ca sursă și fundament al cunoașterii religioase. Chiar dacă unii credincioși nu au experiențe directe ale prezenței lui Dumnezeu, ei pot să aibă încredere în relatările celor care au astfel de experiențe. Această situație o întâlnim și în viața cotidiană, și în știință, deoarece „dacă nu am putea în general să avem încredere în ce spun alții despre experiențele lor fără a le verifica, cunoștințele noastre de istorie, geografie sau științele naturii ar fi aproape inexistente” (Swinburne, 2004: 174).

Reprezentanții teiști ai filosofiei analitice a religiei susțin deci că experiența religioasă are o valoare evidențială pozitivă, adică poate fi folosită

ca evidență pentru existența lui Dumnezeu sau cel puțin poate fi considerată ca fundament noninferențial al cunoașterii valide sau ar putea fi componentă a unui argument cumulativ pentru existența lui Dumnezeu. Chiar un gânditor de talia lui Frederick Copleston, nicidecum filosof analitic, afirmă:

Fiind creștin, eu în mod cert cred că pot să existe diferite grade de înțelegere sau conștiință a prezenței divine și că o astfel de conștientizare poate avea un efect puternic asupra vieții unei persoane și poate avea o valoare socială. Eu, de asemenea, cred că o conștiință (conștientizare) de acest gen poate apărea în diferite religii, deși interpretările sunt în mod evident destul de diferite. (Copleston, 1992: 220)

El consideră că valoarea cognitivă a acestei conștiințe a prezenței divine capătă semnificație când ea figurează ca o componentă printre alte componente ale argumentului cumulativ.

Indiferent de existența unor nuanțe diferite în prezentarea argumentului standard din experiența religioasă, filosofii care acceptă acest argument consideră că este necesar să elaborăm postulatele sau principiile epistemologice pe care acest argument trebuie să le satisfacă pentru a fi considerat valabil și acceptat ca argument al existenței lui Dumnezeu. Cei mai mulți filosofi teiști formulează două principii, iar alții formulează trei sau mai multe principii epistemologice.

1. Principiul credulității, în formularea sa cea mai generală, îi aparține lui Richard Swinburne: „Există un principiu fundamental al raționalității pe care îl numesc principiul credulității, ce spune că ar trebui să credem că lucrurile sunt precum par a fi (în sens epistemic) dacă nu și până nu avem dovezi că ne înșelăm.” (Swinburne, 2004: 172) Vom prezenta ulterior și alte formulări similare ale acestui principiu.

2. Principiul conform căruia experiența religioasă este o specie a experienței perceptuale, care se aseamănă în mod relevant cu percepția senzorială.

3. Principiul mărturiei (testimony) care poate fi formulat în felul următor: În absența circumstanțelor speciale, este înțelept să credem că ceea ce alții ne spun că ei au perceput s-a întâmplat în realitate.

Jerome Gellman, bazându-se pe abordarea lui R. Swinburne, formulează încă două postulate epistemologice.

1. Principiul celei mai bune explicații

2. Principiul creșterii valorii numerice

Principiul celei mai bune explicații este formulat de Gellman în felul următor: Dacă o persoană S are o experiență E care pare (fenomenologic) să fie a unui anumit obiect O (sau a unui obiect de genul K), celelalte condiții fiind egale, atunci cea mai bună explicație că S are E este că S a experimentat O (sau obiectul de genul K) mai curând decât altceva sau nimic. Și Gellman menționează că cea mai bună explicație este un principiu indispensabil al raționalității care este folosit în mod constant în multe alte contexte decât cele religioase.

Principiul creșterii valorii numerice afirmă că probele pentru caracterul veridic al experienței religioase sporesc cu creșterea numărului de oameni care au astfel de experiențe.

## PRINCIPIUL CREDULITĂȚII

Mulți oameni mărturisesc că au avut în viața lor una sau mai multe pretinse experiențe religioase. Însă unii oameni care acceptă aceste mărturii obiectează la afirmația că invocatele experiențieri ale lui Dumnezeu contează ca evidență pentru existența lui Dumnezeu. Prima obiecție este aceea că o invocată experiență a lui Dumnezeu nu este evidență pentru ceva, cu excepția faptului că un subiect S a avut o experiență care i se pare lui S că implică o conștiință (cunoaștere) a lui Dumnezeu.

Fie următoarele trei propoziții:

1. Pare (în sens epistemic, nu comparativ) pentru subiectul S că Dumnezeu este prezent pentru S în experiența lui S.
2. Dumnezeu este prezent pentru S în experiența lui S.
3. Dumnezeu există.

Să admitem că cei mai mulți sceptici privind experiențele despre Dumnezeu acceptă propoziția (1) pe baza mărturiei lui S. Mărturia lui S poate fi exprimată în felul următor: „Eu am avut o experiență care pare a fi o experiență a lui Dumnezeu” (în exprimarea lui Douglas Geivett (I had an of-God experience) sau sub forma „Eu am avut o experiență a lui Dumnezeu”. Pe baza fiecăreia dintre cele două relatări, cineva poate fi determinat să accepte propoziția (1).

Însă dacă S relatează: „Eu am avut o experiență a lui Dumnezeu”, atunci vom considera că S acceptă propoziția (2) și că S procedează așa pe baza presupusei experiențe a lui Dumnezeu. De asemenea, stipulând că dacă S relatează: „Se pare că eu am avut o experiență a lui Dumnezeu”, atunci S acceptă propoziția (2), deși intenția relatării s-ar putea să nu fie aceea de a exprima acceptarea de către S a propoziției (2). În această situație, să presupunem că S acceptă propoziția (1) și consideră propoziția (1) ca fiind evidență pentru propoziția (2). Și să admitem că S acceptă propoziția numai dacă el acceptă propoziția (3) și deci că S acceptă propoziția (3). Și s-ar putea ca intenția lui S de a relata experiența lui S (deci a sa) să fie de a prezenta această experiență ca fundament pentru acceptarea proprie a lui S a propoziției (3). În plus, s-ar putea, deși nu este necesar, ca intenția relatării experienței lui S să fie aceea de a prezenta această experiență ca fundament pentru acceptarea de către alții a propoziției (3).

Acum apar două întrebări:

1. Poate adevărul propoziției (1) să conteze ca fundament adecvat pentru acceptarea de către S a propoziției (2) și apoi de acceptare a propoziției (3)?
2. Poate adevărul propoziției (1) să conteze ca justificare adecvată pentru acceptarea de către alții a propoziției (2) și deci acceptarea de către ei a propoziției (3)?

Să încercăm să cercetăm de ce cineva ar putea considera că adevărul propoziției (1) oferă motive pentru ca S să accepte propoziția (2) și apoi propoziția (3). Răspunsul este că această trecere de la (1) la (3) se realizează pe baza principiului credulității, după care „cum lucrurile par să fie” este un bun temei pentru credința despre „cum sunt ele” sau ceea ce cineva pare că percepe este probabil așa. Este fundamentul pentru cunoașterea omenească a lumii să credem că lucrurile sunt precum ele par a fi, în absența dovezilor pozitive contrare. (Swinburne, 2004: 174)

Principiul credulității are o semnificație majoră pentru cazurile de experiență religioasă deoarece, dacă acest principiu este valabil în contexte ale experienței perceptuale senzoriale, atunci el este, de asemenea, valabil și în alte contexte perceptuale, iar experiențele religioase sunt experiențe perceptuale. Vom analiza ulterior circumstanțele speciale când experiența religioasă nu poate fi luată „pe garanție” ca experiență a lui Dumnezeu și, implicit, ca justificare a existenței lui Dumnezeu.

O versiune mult mai sofisticată a argumentului din experiența religioasă a elaborat-o Keith Yandell. El introduce următoarele condiții sau criterii care trebuie satisfăcute pentru ca o experiență religioasă să poată fi considerată veridică.

Pentru orice subiect S și experiența E, dacă a avea E înseamnă pentru S a i se părea că experimentează o ființă numinoasă N, atunci dacă S în mod neculpabil nu are temei, se consideră că:

- a. S s-ar părea că experiențiază N dacă există sau nu există un N pe care S să-l experiențieze, ori
- b. Dacă E este neveridică, S nu ar putea descoperi că ea ar fi, ori
- c. Dacă E este de un tip T de experiență, astfel că fiecare membru al lui T este neveridic, S nu ar putea descoperi acest fapt, atunci E oferă lui S evidența că există un N numai dacă
- d. O există în sfera de competență a falsificabilității atât academice, cât și colaterale.

(O înseamnă Dumnezeu cu atributele de omnisciență, omnipotență etc.) (Yandell, 1993: 274).

Al doilea principiu pe care l-am menționat mai sus a fost amplu elaborat de W. Alston într-o serie de lucrări, dar, mai ales, în lucrarea *Perceiving God. Epistemology of Religious Experience* (1991). Alston, Swinburne și alți filosofi teiști consideră că contextul cel mai relevant de aplicare a principiului credulității este experiența perceptuală. Deci, pentru ca principiul credulității să poată fi aplicat experienței religioase, atunci experiența religioasă trebuie să fie, într-un sens, perceptuală: cel puțin în această privință experiența religioasă trebuie să fie analoagă experienței senzoriale. Alston afirmă că „ceea ce cuiva i se pare că percepe este probabil așa” (Alston, 2009: 67).

O analogie între experiența senzorială și experiența religioasă este necesară pentru a susține posibilitatea transferării principiului credulității de la contextul experienței senzoriale la contextul experienței religioase.

Swinburne nu cercetează aproape deloc în ce constă analogia între cele două tipuri de experiență, dar consideră că unele considerații speciale care pot anula evidența experiențială a percepției senzoriale contează ca

anulatori potențiali pentru perceperea lui Dumnezeu. Printre anulatori menționăm realizarea percepției sub influența drogurilor, existența unei boli mintale severe, condiții inadecvate de percepție, urmărirea (perceperea) experienței unui iluzionist, anularea unei experiențe anterioare de către alta nouă atunci când noua experiență se bazează pe mai multe simțuri și un fundal spiritual, teoretic mai consistent etc.

În comparație cu Swinburne, William Alston a făcut eforturi impresionante de a convinge că există o analogie relevantă între percepția senzorială și ceea ce el numește „percepția misitică”. Astfel, în urma unor ample considerații, Alston scrie că „dacă argumentele mele au fost solide, suntem îndreptățiți să concepem experiența lui Dumnezeu ca o modalitate de percepție în același sens generic al termenului ca percepția senzorială”. (Alston, 1967: 140.

Alston subliniază că el nu restrânge „experiența lui Dumnezeu” la cazurile în care în mod real este Dumnezeu de care subiectul este conștient. Adică Alston include în experiența lui Dumnezeu și „presupusa experiență a lui Dumnezeu”, unde expresia „presupusa” nu afectează problema dacă experiența este autentică sau nu. Este aceeași distincție făcută de Douglas Geivett, pe care am menționat-o mai înainte.

W. Alston consideră că problema caracterului autentic al existenței lui Dumnezeu sau a percepției mistice „se pune aici exact în același fel ca pentru percepția senzorială, făcând posibilă o abordare unitară a epistemologiei celor două modalități de experiență” (Alston, 2009: 183). Alston consideră că formarea credințelor unei persoane pe baza experienței religioase nemistice sau mistice are loc în cadrul unei „practici doxastice”, care constă din modalități social stabilite de formare și evaluare epistemologică a credințelor cu un anumit conținut din variate surse ca cele cognitive și perceptuale. Practica formării credințelor (opțiunilor) despre obiectele fizice derivate din percepția senzorială este un exemplu de practică doxastică. În mod similar, practica de obținere deductivă a concluziilor din anumite premise este o practică doxastică. Alston argumentează că

justificarea oricărei practici doxastice este „epistemic circulară”, adică fiabilitatea ei nu poate fi stabilită într-un mod independent, totuși credințele obținute într-o astfel de practică pot fi demne de încredere, fiabile.

Pentru Alston percepțiile mistice (religioase) joacă un rol epistemic important în ce privește credințele despre Dumnezeu, analog cu rolul important pe care îl joacă percepția senzorială în formarea opiniilor, a credințelor, a convingerilor despre obiectele fizice. Pentru Alston, dar și pentru alți filosofi teiști, experiențierea lui Dumnezeu este non-senzorială, deoarece Dumnezeu este persoană pur spirituală. „Eu mă voi referi la experiența non-senzorială a lui Dumnezeu ca 'experiență mistică', iar forma de percepere a lui Dumnezeu pe care o implică acea experiență, 'percepție mistică'.” (Alston, 2009: 175)

Pentru Alston, structura perceptuală generică a percepției senzoriale este aceeași, este comună pentru toate tipurile de percepție, indiferent cât de mult s-ar deosebi sub alte aspecte percepția senzorială de celelalte forme de percepție.

Noi suntem cel mai bine familiarizați cu percepția senzorială și, pornind de la generalizarea trăsăturilor percepției senzoriale, putem să elaborăm un concept mai larg despre percepție incluzând și percepția mistică (religioasă). Iar cercetarea percepției senzoriale ne arată că esența acesteia - și, prin generalizare, și a altor forme de percepție -, este caracterul ei prezentațional, care capătă diferite denumiri, și anume prezentare, apariție etc.

Percepția senzorială poate fi considerată ca model perceptual sau paradigmă perceptuală. Prin generalizare, în orice experiență perceptuală un obiect se prezintă pentru conștiința unui subiect, astfel că subiectul este nemijlocit, direct conștient de obiect. În plus, obiectul apare subiectului într-un anumit fel, adică el apare pentru subiect în modele de *qualia* fenomenală.

Pentru Alston, funcția principală a experienței lui Dumnezeu în religia teistă este că ea constituie o modalitate, o cale de comunicare între Dumnezeu și noi. Ea ne dă posibilitatea să intrăm într-o relație personală cu Dumnezeu și „dacă ea implică percepția directă a lui Dumnezeu de către noi într-un sens generic, la fel ca acela în care noi ne percepem unul pe altul, aceasta poate fi o relație personală într-un sens propriu” (Alston, 2009: 182).

În fond, dacă ni se spune că cineva a avut o experiență X, atunci noi trebuie să credem că experiența X a avut loc chiar dacă altcineva a avut în schimb experiența Y sau nicio experiență. Dacă vom aștepta până când noi vom avea mărturii unitare, omogene și aceeași interpretare comună pentru fiecare experiență, fie numai pentru experiențele religioase, aceasta înseamnă să ne îndoim, să punem sub semnul întrebării toate experiențele noastre și ale tuturor celorlalți oameni, ceea ce este absurd.

Brian Davies afirmă: „Noi, în mod cert, facem erori despre realitate, deoarece nu reușim să interpretăm experiența noastră în mod corect, însă dacă nu ne bazăm pe asumția că ceea ce pare să fie așa este uneori așa, atunci este dificil să înțelegem cum putem stabili ceva ca atare.” (Davies, 2000: 82)

## PRINCIPIUL MĂRTURIEI

Pentru oamenii care nu au experiențe ale lui Dumnezeu nu este ușor să accepte că există Dumnezeu. În acest caz, unii filosofi teiști consideră că trebuie să apelăm la principiul epistemologic al mărturiei, bazându-ne în fond pe ideea că oamenii spun adevărul.

Putem constata că cele mai multe dintre opiniile, credințele și convingerile noastre despre lume nu își au sursa în propriile noastre percepții și experiențe. De fapt, cea mai mare parte dintre opiniile și credințele noastre își au sursa în ceea ce ne spun și ne învață alții. Dacă ar fi să adoptăm principiul că nu trebuie să credem ceea ce alții ne spun, atunci

educația noastră nu ar merge prea departe. Este mult mai înțelept să acceptăm ceea ce ne spun ceilalți oameni. Și aici trebuie să includem și acceptarea a ceea ce alții ne spun că ei au perceput. Desigur, cum am menționat mai înainte, excludem așa-zisele mărturii ale oamenilor de obicei mincinoși, ale celor drogați, ale celor care suferă de boli mintale severe etc. Și dacă lucrurile sunt probabil așa cum alții le-au perceput, atunci acceptarea mărturiei lor că au avut experiențe religioase trebuie să ducă la acceptarea că aceste experiențe sunt experiențe ale lui Dumnezeu și, deci, că Dumnezeu există. A accepta mărturia că există un anumit obiect fizic concret și a respinge mărturia despre Dumnezeu înseamnă „a ne face vinovați de un fel de șovinism favorizând mundanul în comparație cu misticul și respingând experiența religioasă doar din cauza unei prejudecăți la adresa ei” (Clarck and Clarck, 2008: 45).

## OBIECȚII LA ARGUMENTUL DIN EXPERIENȚA RELIGIOASĂ

Probabil niciun alt argument despre existența lui Dumnezeu nu a fost supus unui număr atât de mare de obiecții, atât din interiorul gândirii teiste și creștine, cât și din partea filosofilor sceptici și atei. Desigur, nu vom putea să cercetăm toate aceste obiecții și ne vom opri la cele mai relevante.

### (a) Absența experienței religioase

Unii filosofi atei consideră că dacă argumentul existenței lui Dumnezeu se bazează pe experiențele relatate despre Dumnezeu ca evidente pentru existența lui Dumnezeu, atunci absența unor astfel de experiențe trebuie să fie evidența împotriva existenței lui Dumnezeu. După cum Michael Martin se exprimă, absența unui scaun este o bună evidență pentru că nu există niciun scaun în cameră. (Martin, 2009: 170)

Însă existența experiențelor religioase și absența experiențelor religioase nu au aceeași pondere evidențială. Aceste două afirmații nu sunt

simetrice, și anume a concluda că ceva există pentru că îl percepi și a concluda că ceva nu există pentru că nu reușești să îl percepi. Folosind exemplul lui Martin, am putea concluda că nu există niciun scaun în cameră în momentul în care noi intrăm în cameră și ne uităm, însă avem justificarea că nu există niciun fel de scaun? Nu este dificil să inferăm că ceva există când îl experiențiezi, însă când nu reușim să experiențiem ceva s-ar putea să existe unele cauze pentru absența experienței și ne-ar trebui temeieri suplimentare să justificăm inferența că astfel de obiecte nu există.

Filosoful ateu ar putea replica faptul că Dumnezeu este conceput ca fiind etern și omniprezent și astfel trebuie, deci, să fie totdeauna prezent (la vedere) și disponibil pentru constatare. Însă cei mai mulți oameni religioși consideră că responsabilitatea pentru neexperiențierea lui Dumnezeu îi aparține ființei umane, mai curând, decât „absenței” lui Dumnezeu.

Alți filosofi prezintă obiecții la toate cele cinci principii epistemologice pe care le-am menționat anterior. Multe critici se referă la principiul analogiei între percepția senzorială și percepția lui Dumnezeu. Unii filosofi au criticat fie abordarea care pornește de la practica doxastică, fie ideea analogiei cu percepția senzorială a percepției lui Dumnezeu. Criticii se referă îndeosebi la diferențele (neanalogice) în modalitățile de testare, verificare și justificare. Este vorba de testele folosite pentru a distinge, pe de o parte, experiențele senzoriale veridice de cele neveridice, și pe de altă parte de testele folosite pentru a distinge experiențele lui Dumnezeu veridice de cele neveridice.

În ceea ce privește percepția senzorială, putem să stabilim veridicitatea ei folosind metode diferite. Putem folosi metode inductive pentru a determina condițiile antecedente relevante pentru a corela un efect cu alte efecte ale aceleiași presupuse cauze, putem descoperi mecanisme cauzale care corelează o cauză cu efectele ei etc. Toate aceste metode nu sunt disponibile pentru verificarea experiențelor religioase.

Verificarea încrucișată este o parte integrantă a oricărei practici epistemice perceptuale reușite. Deci practica epistemică perceptuală în care

sunt implicate experiențele religioase despre Dumnezeu nu satisfac această cerință că experiențele lui Dumnezeu ar avea un caracter pur subiectiv. Alți filosofi insistă asupra caracterului intersubiectiv al testării, adică și alții pot cerceta, verifica, valida enunțurile obținute din experiență. Însă nu putem proceda în acest mod în cazul unei persoane care pretinde că L-a experiențiat pe Dumnezeu. În acest caz, nu există niciun fel de teste intersubiective menite să demonstreze că acea persoană într-adevăr a avut o experiență a lui Dumnezeu. În lipsa unor astfel de proceduri de verificare, enunțul „Eu am avut o experiență directă a lui Dumnezeu” se transformă în „Mi se pare că am avut o experiență directă a lui Dumnezeu”. Iar ultimul enunț este doar un enunț psihologic subiectiv. Enunțul subiectiv se poate transforma într-unul care să aibă valoare obiectivă printr-un proces de testare independentă și această testare este în mod evident absentă în cazul experiențelor religioase. Astfel, M. Martin scrie: „Nu există nici un fel de teste asupra cărora să se cadă de acord pentru a stabili experiențierea autentică a lui Dumnezeu și a o distinge în mod decisiv de cea neautentică.” (Martin, 2008: 518)

O altă problemă care apare în ceea ce privește experiența lui Dumnezeu este aceea a recunoașterii: cum aş putea recunoaște pe pământ că ființa cu care se pare că mă întâlnesc în timpul experienței religioase este Dumnezeu, încât să pot spune “Ah, iată pe Dumnezeu”?

Biblia ne spune că oamenii nu pot avea o întâlnire față în față cu Dumnezeu<sup>2</sup>, iar fără o astfel de întâlnire, față în față, mai timpurie, va fi imposibil pentru o persoană să-L recunoască pe Dumnezeu, chiar dacă Dumnezeu într-adevăr i-a apărut. Desigur, și acestei afirmații i se poate replica în mai multe modalități. William Rowe consideră că Dumnezeu

---

<sup>2</sup> În Ieșirea (Exodul) 33:20: „Fața mea însă nu vei putea să o vezi, căci nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască.”

poate decide să se arate unei persoane și nu alteia. De aceea unele persoane, în condiții asemănătoare, pot să aibă experiențe ale lui Dumnezeu, iar altele nu, pentru că doar Dumnezeu decide dacă să-și reveleze prezența unei ființe umane. (Rowe, 2007: 73)

Alston răspunde diferitelor obiecții referitoare la analogia dintre experiența senzorială și experiența lui Dumnezeu. El recunoaște că perceperea lui Dumnezeu diferă de perceperea obiectelor fizice și că procedurile de testare ale existenței obiectelor fizice nu pot fi aplicate cu aceeași rigoare, siguranță și fiabilitate cum suntem obișnuiți când este vorba de experiența senzorială. Însă pentru aceasta există o explicație, și anume că obiectul prezent într-o experiență a lui Dumnezeu este o ființă personală, o persoană al cărei comportament nu este atât de predictibil ca modul de comportare al obiectelor fizice. Alston și filosofii care acceptă concepția lui despre analogia dintre experiența senzorială și experiența lui Dumnezeu consideră că, chiar dacă ar fi să avem mijloace independente de testare a caracterului veridic al experiențelor religioase și chiar dacă astfel de mijloace ar fi în mare măsură disponibile pentru testarea percepției senzoriale, nu rezultă că existența unei proceduri independente de testare este necesară pentru o credință justificată, întemeiată. În absența unor teste standardizate, credința bazată pe experiență va fi încă, la prima vedere, justificată. Ceea ce este decisiv este faptul că nu există anulatori pentru justificarea credinței bazate pe experiența că Dumnezeu există.

Răspunzând la unele obiecții, Alston recunoaște că

...percepția senzorială este prezentă în orice stare de trezire a noastră, iar conștiința experiențială a lui Dumnezeu este un fenomen rar, pentru foarte puține suflete. Percepția senzorială, în special văzul, este vivace și bogată în detalii, plină de informații, în timp ce experiența lui Dumnezeu este vagă, săracă și obscură. Percepția senzorială este împărtășită de toate ființele umane, în timp ce experiența lui Dumnezeu, deși mai răspândită decât este adesea presupus, nu este câtuși de puțin universală. (Alston, 2009: 181)

Cu toate aceste diferențe, există o identitate generică a structurii între cele două categorii de experiență și, în primul rând, caracterul prezentațional al experienței perceptuale. Tocmai această trăsătură este componenta structurală cea mai relevantă epistemologic pentru orice forme concrete de experiență perceptuală, incluzând atât percepția senzorială, cât și perceperea (percepția) lui Dumnezeu.

Alston consideră că cele mai importante asemănări există între experiența lui Dumnezeu și experiența senzorială în raport cu alte modalități de formare a opiniilor, a credințelor și a convingerilor. Deși R. Douglas Geivett recunoaște că analogia între experiența senzorială și experiența lui Dumnezeu e posibil să fie exagerată, Alston a fost nevoit să procedeze în acest fel pentru a forța o alegere dificilă, pentru oricine ar prefera să neghe valoarea evidențială a experienței religioase, între:

1. Să recunoască faptul că presupusa experiență a lui Dumnezeu este un fundament noninferențial legitim pentru credința că Dumnezeu există.
2. Să fie de acord cu scepticismul despre percepția senzorială.
3. Să respingă atât scepticismul despre percepția senzorială, cât și fiabilitatea experiențierii (experienței) lui Dumnezeu, cu riscul inconsistenței.

Alte obiecții referitoare la analogia dintre experiența senzorială și experiența lui Dumnezeu se referă la faptul că în știință experiențele sunt repetabile, și deci pot fi confirmate și de alții, în timp ce experiența religioasă, în general, nu este repetabilă, reprodusă și confirmată și de alți oameni. Dar există și discipline științifice unde o experiență nu mai poate fi identică prin repetare cu o experiență ulterioară, așa cum se întâmplă în cosmologie, vulcanologie, climatologie etc.

O altă critică, în opinia noastră foarte importantă, a comparației dintre experiența senzorială și experiența religioasă este aceea că este total insuficient să reducem experiențele religioase doar la simple analogii cu experiențele senzoriale sau modalitățile de obținere a informației din știință. Experiențele religioase sunt mult mai asemănătoare cu experiențele relațiilor

umane decât cu percepția obiectelor fizice, materiale. Multe experiențe personale, îndeosebi cele care apar în cadrul relațiilor interpersonale, nu pot fi experiențiate de altcineva exact așa cum le experiențiem noi. Putem încuraja pe alții să aibă propriile lor versiuni ale unor astfel de experiențe, probabil prin descrierea propriilor noastre experiențe, dar, în plus, să recunoaștem că experiențele lor vor fi personale și unice și, mai presus de orice, influențate de voința celeilalte părți care dorește să experiențieze.

Poate ca paradigma de înțelegere a experienței religioase, în acest sens, este viziunea lui Martin Buber care, în lucrarea *Eu și tu* (1937), argumentează că noi avem două categorii de relații: Eu-El și Eu-Tu. Relațiile Eu-El sunt impersonale și ceea ce este întâlnit este înțeles într-un mod științific, funcțional, obiectiv. Prin contrast, relațiile Eu-Tu sunt personale. Întâlnirea cu un prieten implică emoții și o bucurie personală. Întâlnirea cu un străin este o întâlnire Eu-El, o întâlnire neutră.

Pentru Buber, relația cu Dumnezeu ar fi o relație Eu-Tu, descriindu-L pe Dumnezeu ca Tu-ul Etern. Și ceea ce este și mai important este faptul că Buber înțelege acest Tu Etern în fiecare alt „Tu” pe care noi îl întâlnim.

Martin Buber are meritul de a fi dat o formă clasică principiului dialogului care a avut un impact enorm în epistemologia religiei din secolul XX și, în particular, în înțelegerea experienței religioase. Iar această contribuție la dezvoltarea epistemologiei experienței religioase, venită de la un gânditor considerat în mare măsură un filosof existențialist, completează analiza experienței religioase întreprinsă de reprezentanții filosofiei analitice.

De asemenea, atunci când credincioșii vorbesc de experiențe spirituale, ei nu le înțeleg doar prin analogie cu percepția senzorială, ci aici ei se referă la experiența interioară, la intuiție, la sentimente, comuniune, angajament etc.

## OBIECȚII ȘI CRITICI LA ADRESA PRINCIPIULUI MĂRTURIEI

Pentru cei care au experiențe ale lui Dumnezeu, credința că Dumnezeu există poate fi fundamentată neinferențial în prezumtivele lor experiențe cu Dumnezeu. Iar pentru cei care nu au astfel de experiențe, singurul lor acces la astfel de experiențe sunt mărturiile celor care au experiențe religioase. Din acest motiv, argumentul standard din experiența religioasă necesită un principiu al mărturiei. Și, în general, experiențele celor care le au sunt probabil așa cum ei le relatează. Desigur, forța justificării dată de mărturie este mai mică decât cea oferită de evidența experienței directe.

Am văzut că este absolut adevărat că, atât în viața noastră cotidiană, la școală, cât și în activitatea științifică, într-o măsură copleșitoare ne bazăm pe mărturiile altora, altfel ar fi imposibil cel mai mic pas în instrucția și educația noastră. Acest principiu se aplică și mărturiei altora despre propriile lor experiențe religioase. Nu există niciun motiv special să nu avem încredere în mărturia altora atunci când este vorba despre experiențierea lui Dumnezeu.

Despre experiențele lui Dumnezeu trăite de oameni, există mărturisiri copleșitoare de care dispune umanitatea. În acest sens, Richard Swinburne scrie:

Sugerez că mărturia copleșitoare a milioane de oameni cu privire la experiențele divine trebuie considerate, în absența dovezilor contrare de felul investigat, ca înclinând balanța decisiv în favoarea existenței lui Dumnezeu. (Swinburne, 2009: 180)

Desigur, cei care nu au experiențe cu Dumnezeu nu acceptă mărturiile celor care au astfel de experiențe, dar nu consideră că aceste mărturii nu sunt de încredere, excluzând mărturiile din cazurile speciale pe care le-am menționat mai înainte. Alții impun condiții și mai severe pentru acceptarea acestei mărturii. Deși mărturia poate fi făcută de o persoană

absolut sănătoasă, unii nu acceptă conținutul mărturiei pentru a avea încredere în ea ca să poată fi cercetată și validată prin metode și mijloace independente. Apoi, pentru acceptarea mărturiei celor care au experiențe ale lui Dumnezeu, standardul de acceptare este probabil cel mai ridicat, fiind dovada unei decizii importante, poate cea mai importantă din viața unui om, cu consecințe decisive pentru destinul său. Astfel, pentru mulți oameni, standardele, condițiile de acceptabilitate a mărturiei, când este vorba de existența lui Dumnezeu sunt mult mai severe decât acceptarea mărturiei despre toate celelalte situații și stări din lume, deoarece acceptarea acestei mărturii și încrederea în adevărul lor pot să aibă cele mai profunde consecințe în luarea unor decizii hotărâtoare pentru destinul oamenilor.

Pentru a elimina situațiile speciale în care mărturiile nu prezintă încredere, unii filosofi teiști consideră că principiul mărturiei trebuie să fie formulat mai precis. Una dintre aceste formulări este în felul următor: „În absența unor circumstanțe speciale referitoare la starea mintală a persoanei care mărturisește, și numai dacă ceea ce acea persoană mărturisește este în mod firesc improbabil sau în afara normalului, este înțelept să credem că ceea ce alții ne spun că ei au perceput s-a întâmplat cu adevărat.” (Clack and Clack, 2008: 47)

O astfel de înțelegere are menirea de a apropia experiențele cu Dumnezeu sau „întâlnirile divine” de simțul comun al credincioșilor, pentru ca aceștia să nu răspundă cu scepticism la mărturiile celor care invocă experiențe cu Dumnezeu.

Desigur, există multe alte obiecții la principiul mărturiei, la care vom reveni după ce vom discuta despre criticile la adresa principiului credulității.

Alți filosofi, deși recunosc că principiul credulității este un principiu fundamental al raționalității, neagă că ar fi un principiu universal al raționalității, în sensul că el nu se aplică tuturor persoanelor în toate situațiile epistemologice, ci doar persoanelor imature din punct de vedere epistemologic, cum ar fi copiii care încep să învețe despre lume, și acest

principiu va fi modificat pe măsură ce ne maturizăm intelectual și vom trata diferite specii de enunțuri perceptuale în mod diferențiat. Unele vor fi acceptate cu un grad mai mare de credulitate decât credulitatea inițială, altele cu un grad mai mare de scepticism decât cel inițial.

Conform filosofului Paul Draper, există patru factori care influențează gradul de credulitate inițială pe care noi suntem dispuși să-l acceptăm. Experiența perceptuală oferă o evidență relativ mai slabă dacă enunțul care se pretinde că este susținut de acea evidență este (a) foarte specific; (b) foarte semnificativ (ca opus trivialului); (c) despre obiecte extraordinare, de altminteri necunoscându-se că ar exista și ar fi percepute; (d) dependent de o modalitate extraordinară de percepție. După Draper, toți acești patru factori diminuează cantitatea de evidență directă pe care experiențele teiste o oferă enunțurilor perceptuale de bază despre Dumnezeu.

Alți filosofi teiști restrâng și mai drastic principiul credulității, formulându-l în felul următor: „În absența circumstanțelor specifice referitoare la starea mintală și numai dacă ceea ce pare că noi percepem este în mod inerent improbabil sau dincolo de normal, este înțelept să credem că ceea ce ni se pare că percepem este într-adevăr prezent.” (Clarck and Clarck, 2008: 148) Menționăm din nou că expresia „pare” are un sens epistemic, nu comparativ. Prin această reformulare considerată mai judicioasă, se urmăresc apropierea experienței religioase de simțul comun și o atitudine mai prudentă față de percepțiile bizare și neobișnuite.

Susținătorii relevanței percepției pentru argumentul existenței lui Dumnezeu încearcă să răspundă la diferitele obiecții și critici. Astfel, la critica menționată mai sus a lui P. Draper replica este aceea că cei patru factori se referă îndeosebi, dacă nu exclusiv, la percepția senzorială. Însă perceperea lui Dumnezeu nu este o formă de percepție senzorială. Probabil diferențele dintre percepția senzorială și percepția lui Dumnezeu corespund diferențelor între factorii credulității inițiale. O examinare a practicii reale va dezvălui că nu toate presupusele experiențe ale lui Dumnezeu sunt tratate

în mod egal de subiecții care au aceste experiențe. O mulțime de grade de credulitate vor fi descoperite în cadrul acestui context. Cineva care este relativ epistemic matur în contextele percepției senzoriale obișnuite nu poate fi așa de matur în contextele percepției mistice. Pentru susținătorii percepției mistice, restricția lui Draper a principiului credulității în ce privește experiența religioasă este prea severă.

În ceea ce privește atitudinea prudentă față de percepțiile bizare și neobișnuite promovată de mulți filosofi teiști, adepții percepției mistice aduc unele amendamente interesante și bine argumentate. Bertrand Russell, într-un stil destul de sarcastic, scrie că din punct de vedere științific nu putem face nicio distincție între omul care mănâncă puțin și vede raiul și omul care bea mult și vede șerpi. Deși Russell spune că stările de pace și extaz pe care le provoacă experiențele mistice sunt rezultatul unei condiții fizice anormale ale celui care are astfel de percepții, ele totuși sunt bune. Însă respingerea lui B. Russell a experienței mistice se bazează pe o asumție implicită, care nu este formulată explicit. Ceea ce noi știm este faptul că stările trupesti și mintale anormale determină percepții distorsionate și iluzorii ale lumii fizice, ale lumii experienței noastre obișnuite. Însă misticul susține că percepe un domeniu care transcende lumea experienței obișnuite, un domeniu spiritual complet diferit de lumea fizică. Presupoziția pe care se bazează argumentul lui Russell este aceea că stările mintale și corporale care afectează percepțiile fiabile și demne de încredere ale lumii fizice împiedică, de asemenea, percepțiile fiabile ale lumii spirituale, dincolo de cea fizică.

Pot exista temeiuri pentru a concepe că tocmai reversul acestei presupoziții este mult mai probabil adevărat. Astfel, C. D. Broad scrie:

Să admitem, în favoarea argumentului, că există un aspect al lumii care rămâne complet în afara orizontului persoanelor obișnuite în viața lor cotidiană. Atunci pare foarte probabil că un anumit grad de anormalitate fizică și mentală va fi o condiție necesară pentru obținerea unei percepții senzoriale destul de slăbite pentru a ajunge la un contact cu acest aspect al realității. Deci, faptul că acele persoane care pretind

acest tip specific de cogniție în general prezintă anumite anomalii, devieri fizice și mintale, este mai degrabă ceea ce ar putea fi anticipat dacă afirmațiile lor ar fi adevărate. S-ar putea să fie nevoie de puțină „nebunie” ca să aibă unele ferestruici spre lumea suprasensibilă. (Broad, 1953: 166)

Deși Broad este, sub aspect religios, un sceptic, el argumentează cu multă convingere că experiențele mistice sunt mai mult decât probabil veridice. El își rezumă poziția în felul următor:

În cele din urmă, eu ajung la argumentul pentru existența lui Dumnezeu care se bazează pe existența experiențelor specifice religioase și mistice. Și sunt gata să admit că astfel de experiențe apar la oameni de diferite rase și tradiții sociale și că ele au apărut în toate epocile istorice. Eu sunt gata să admit că, deși interpretările care au fost date acestora diferă destul de mult, există probabil anumite trăsături care sunt comune pentru toate aceste experiențe, suficiente pentru a le distinge de toate celelalte tipuri de experiență. Din acest punct de vedere, eu consider că e mai probabil decât contrariul că în experiențele mistice și religioase oamenii ajung în contact cu o Realitate sau un aspect al Realității la care ei nu ajung în niciun alt mod. (Broad, 1953: 190)

Sfântul Grigore de Nazianz considera că este necesar să moară simțurile, altfel spus, să trecem dincolo de lucrurile concrete, experiențiate, pentru a vedea „logosul” sau cuvântul divin care se situează dincolo de întreaga lume fenomenală.

În creștinism, Dumnezeu este, în cuvintele lui Grigorie de Nissa, „imposibil de a fi înțeles de vreun termen sau vreo idee sau orice alt procedeu de înțelegere omenească, rămânând dincolo de orizontul nostru, chiar dincolo de înțelegerea angelică și orice inteligență supramundună, neconceptibil, neexprimabil, mai presus de orice exprimare prin cuvinte. Iar Augustin afirmă că „Dumnezeu transcende chiar rațiunea”, în timp ce Toma d' Aquino susține că „prin imensitatea sa, substanța divină întrece orice formă la care intelectul ajunge”. Toate aceste considerații justifică

valoarea pe care o acordă toți gânditorii mistici experienței mistice pentru argumentul din experiența religioasă.

Așadar, Alston, încercând să apere modelul său perceptual al experienței religioase, răspunde la principalele obiecții referitoare la diferențele relevante între practica de folosire a experienței senzoriale pentru a forma credințele sau opiniile despre obiectele fizice și practica de folosire a experienței religioase pentru a forma credința despre Dumnezeu.

În cadrul experienței senzoriale, există procedee standard de verificare a acurateții unei credințe (opinii) perceptuale particulare. În experiența senzorială a obiectelor fizice putem descoperi regularități în comportarea obiectelor și putem face predicții despre comportarea lor viitoare pe baza acestor regularități (legi). Capacitatea de a avea experiența senzorială a obiectelor fizice și practicarea ei este prezentă în mod universal pentru ființele umane. Și toate ființele umane adulte folosesc, în esență, aceeași schemă conceptuală când experiențiază senzorial obiecte fizice.

Obiecțiile menționate, recunoaște Alston, identifică diferențele reale între cele două tipuri de practici doxastice, dar el argumentează că niciuna dintre acestea nu constituie o diferență relevantă. Mai mult decât atât, niciuna din aceste obiecții nu oferă un bun temei pentru a considera că experiența religioasă nu este demnă de încredere sau mai puțin fiabilă decât experiențierea senzorială a obiectelor fizice. Ideea lui Alston este că obiectele experienței senzoriale se presupun a fi obiecte fizice. Ca atare, este de așteptat ca experiența senzorială să fie universală și să dezvăluie regularități în comportarea obiectelor fizice. Obiectul experienței religioase se presupune, totuși, a fi Dumnezeu. Prin urmare, este nerezonabil să ne așteptăm ca experiența religioasă să aibă caracteristicile experienței senzoriale cu obiectele fizice, deși ea este demnă de încredere. Aceasta se datorează în parte faptului că Dumnezeu este „absolut altul” în special față de obiectele fizice și astfel este de așteptat să nu acționeze la fel sau asemănător cu obiectele fizice.

La replicile lui Alston privind obiecțiile menționate putem să spunem, la rândul nostru, că nu este evident că practica, experiența religioasă nu identifică regularități în comportamentul divin. Nu este evident nici caracterul universal al capacității experienței senzoriale. Nu toate ființele umane au toate capacitățile senzoriale și, mai ales, cele care ne interesează în raport cu experiența religioasă. Există oameni orbi și surzi. De asemenea, este discutată și mult dezbătută - în filosofie în general, și în epistemologie în special -, ideea că toate ființele umane ar folosi aceeași schemă conceptuală în formarea credințelor despre obiectele fizice.

## BIBLIOGRAFIE

- Alston, W. (2009), „Perceiving God”, în Eleanore Stump and Michael J. Murray (eds), *Philosophy of Religion: The Big Questions*, New York and Oxford: Blackwell Publishing.
- Alston, W.P. (1967), „Religion”, în Paul Edwards (ed), *Encyclopedia of Philosophy*, vol 7, pp. 140 – 145. New York: MacMillan and Free Press.
- Ayer, J. A. (1946), *Language, Truth and Logic*, 2nd ed, London: Gollancz.
- Biblia* (2005), Societatea Biblică din România, UBS-EPS-2005, 007 YTI-ISBN 973-87369-1-9, București.
- Broad, D. C. (1953), *Religion, Philosophy and Psychological Research*, Harcourt: Brace and Company.
- Carnap, R. (1959), „The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”, în A. J. Ayer, Glencoe (eds), *Logical Positivism*, TL: The Free Press.
- Clack, B., & Clack, B. R. (2008). *Philosophy of Religion: A Critical Introduction*. Malden: Polity Press.
- Copleston, F (1982), *Religion and the One*, London: Search Press.
- Davies, B. (2000), *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*, Oxford: University Press.

- Davies, P. C. W. (1974), *The Physics of Time Asymmetry*, London: Surrey University Press.
- Davis, C. F. (1989), *The Evidential Force of Religion Experience*, Oxford: Clarendon Press.
- Geivett, R. D. (2004), „The evidential value of religious experience”, în Copan P. and Moser K. P. (eds), *The Rationality of Theism*, London and New York: Routledge.
- James, W. (1998), *Tipurile experienței religioase*, Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Martin, M. (2008), „Atheism and Religion”, în Michael Martin (ed), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, M. (2009), „Belief Without Argument. A Critique”, în Steven M. Cahn (ed), *Exploring Philosophy of Religion. An Introductory Anthology*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Mavrodes, G. (1992), „On the Very Strongest Arguments”, în Eugene Long (ed), *Prospects of Natural Theology*, The Catholic University of America.
- Rowe, W. L. (2007), *Philosophy of Religion. An Introduction*, USA, Belmont: Thompson Higher Education.
- Swinburne, R. (1996), *Is there a God?*, Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2004), *The Existence of God*, 2nd Edition, Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (2006), „Natural Evil and the Possibility of Knowledge”, în Eleonore Stump and Michael J. Murray (ed), *Philosophy of Religion: The Big Questions*. New York: Blackwell Publishing.
- Swinburne, R. (2006), „The Argument from Design”, în Eleonore Stump and Michael J. Murray (ed), *Philosophy of Religion: The Big Questions*. New York: Blackwell Publishing.
- Swinburne, R. (2009), „Why God Allows Evil?”, în Steven M. Cahn (ed), *Exploring Philosophy of Religion. An Introductory Anthology*. New York, Oxford: Oxford University Press.

- Swinburne, R. (2009), *Există Dumnezeu?*, București: Ars Academic Press.  
Yandell, K. E. (1993), *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge:  
Cambridge University Press.