

## SENSUS DIVINITATIS JAKO KONCEPCJA GENEZY PRZEKONAŃ TEISTYCZNYCH<sup>1</sup>

– Stanisław Ruczaj –

**Abstrakt:** W koncepcji Alvina Plantingi, *sensus divinitatis* („zmysł boskości”) jest ludzką władzą poznawczą, nakierowaną na tworzenie posiadających gwarancję (pozytywny status epistemiczny) przekonań o Bogu. Większość komentatorów myśli Plantingi koncentruje się na pytaniu, czy wprowadzenie tej koncepcji faktycznie pozwala obronić racjonalność przekonań teistycznych, pomijając przy tym zazwyczaj genetyczny aspekt funkcjonowania zmysłu boskości. Niniejszy artykuł ma na celu wypełnienie tej luki. Na podstawie *Warranted Christian Belief* Plantingi wyróżniam trzy możliwe interpretacje tego, jak *sensus divinitatis* tworzy przekonania teistyczne. Wskazuję także, w jaki sposób ludzki grzech wpływa na poprawne funkcjonowanie zmysłu w ramach każdej z tych interpretacji.

**Słowa kluczowe:** Alvin Plantinga, *sensus divinitatis*, epistemologia, filozofia religii.

Published online: 31 March 2019

Jednym z najżywiej dyskutowanych stanowisk w debacie o racjonalności teizmu jest projekt Alvina Plantingi, przedstawiony w pełnej formie w dziele *Warranted Christian Belief*<sup>2</sup>. W centrum tego projektu znajduje się koncepcja *sensus divinitatis*, „zmysłu boskości” [dalej: SD]. SD to władza poznawcza, której zadaniem jest tworzenie przekonań teistycznych, które posiadają gwarancję (własność sprawiającą, że prawdziwe przekonanie jest wiedzą)<sup>3</sup>. W literaturze przedmiotu stosunkowo mało uwagi poświęca się jednak SD jako koncepcji genezy przekonań teistycznych<sup>4</sup>. W artykule tym podejmuję próbę wypełnienia

---

Stanisław Ruczaj  
Instytut Filozofii UJ  
ul. Grodzka 52  
31-044 Kraków  
e-mail: stanislaw.ruczaj@gmail.com

<sup>1</sup> Artykuł powstał dzięki grantowi Narodowego Centrum Nauki „PRELUDIUM 9”, pt. „Czym jest wiara? O warunkach koniecznych i wystarczających dla powstania przekonań religijnych”, nr rejestracyjny 2015/17/N/HS1/02117.

<sup>2</sup> Plantinga (2000).

<sup>3</sup> W myśleniu Plantingi o racjonalności przekonań teistycznych można wyróżnić, za M. Peplińskim (2000), trzy okresy. W moich rozważaniach interesuje mnie ostatni okres, dla którego reprezentatywna jest trylogia o gwarancji, której *Warranted Christian Belief* jest zwieńczeniem. Pozostałe części trylogii to *Warrant: The Current Debate* (1993) i *Warrant and Proper Function* (1993).

<sup>4</sup> Kiedy się zaś to czyni, to zazwyczaj w kontekście tego, jak sposób funkcjonowania SD wpływa na gwarancję tworzonych przez ten „zmysł” przekonań. Można tu przywołać artykuły Tuckera (2011) oraz Dougherty’ego i McAllistera (w przygotowaniu). W obu tekstach autorzy interpretują koncepcję Plantingi w sposób zbliżony do trzeciej z przedstawionych tu przeze mnie interpretacji i proponują ulepszenia tej koncepcji, idące w stronę internalizmu. Należy też wymienić prace, które analizują *sensus divinitatis* w kategoriach kognitywnej nauki o religii – zob. De Cruz, De Smedt (2012); Barrett, Clark (2011). Moje rozważania ograniczone są do *Warranted Christian Belief*.

tej luki, pokazując, że w samym *Warranted Christian Belief* można wyróżnić co najmniej trzy odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób SD tworzy przekonania religijne.

Porządek artykułu jest następujący: Najpierw umieszczam koncepcję SD w szerszym kontekście epistemologicznym i apologetycznym projektu Plantingi. Następnie wyróżniam trzy interpretacje tego, jak funkcjonuje „zmysł boskości”. Wskazuję przy tym, w jaki sposób grzech zaburza poprawne funkcjonowanie SD w każdej z tych interpretacji.

## 1. Kontekst epistemologiczny *sensus divinitatis*

Według Plantingi, przykładami „przekonań teistycznych” są takie przekonania, jak „Bóg stworzył świat”, „Bóg wybaczył mi grzechy”, „Bóg nie jest ze mnie zadowolony”, „Boga należy czcić i mu dziękować”, „Bóg mówi do mnie” itd.<sup>5</sup>. Zakładają one istnienie monoteistycznego, osobowego Boga, który wchodzi w interakcje z człowiekiem. W *Warranted Christian Belief* Plantinga opisuje warunki, w których przekonania teistyczne – oraz, bardziej specyficznie, przekonania centralne dla teizmu chrześcijańskiego – są racjonalne. Konstruuje w tym celu dwa modele (zbudowanie modelu to pokazanie, w jaki sposób pewien sąd lub stan rzeczy może być prawdą lub zachodzić<sup>6</sup>). Model pierwszy – dotyczący przekonań teistycznych – Plantinga nazywa modelem Akwinaty/Kalwina (dalej: A/K), ponieważ zdaniem amerykańskiego filozofa to właśnie Jan Kalwin i Tomasz z Akwinu dali podstawy do wyrażonego w nim sposobu myślenia o racjonalności wiary<sup>7</sup>. Model drugi, dotyczący chrześcijańskiej wersji teizmu, jest rozszerzeniem modelu A/K. Obydwa modele są „epistemicznie możliwe”, tzn. „zgodne z tym, co wiemy, gdzie ‘to, co wiemy’ oznacza to, co do czego zgadzają się wszyscy (lub prawie wszyscy) uczestnicy dyskusji”<sup>8</sup>. Koncepcja *sensus divinitatis* jest kluczowym elementem A/K, dlatego skoncentruję się na tym modelu, tylko w razie potrzeby wspominając o jego rozszerzonej wersji.

### 1.1. *Sensus divinitatis* jako koncepcja genezy przekonań teistycznych

Według A/K, ludzie zostali stworzeni przez Boga i wyposażeni przez niego w szereg władz poznawczych, takich jak percepcja, pamięć czy introspekcja. Zgodnie z boskim planem stwórczym, celem tych władz poznawczych jest nabywanie prawdziwych przekonań o różnych dziedzinach rzeczywistości. *Sensus divinitatis* jest jedną z takich władz poznawczych.

*Sensus divinitatis* to dyspozycja lub zbiór dyspozycji do formowania przekonań teistycznych w różnych okolicznościach, w odpowiedzi na typy warunków lub bodźców, które uruchamiają działanie tego zmysłu boskości<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Plantinga (1983): 81.

<sup>6</sup> Plantinga (2000): 168–169.

<sup>7</sup> Plantinga (2000): 170–175.

<sup>8</sup> Ibidem: 168–169.

<sup>9</sup> Ibidem: 173. “The *sensus divinitatis* is a disposition or set of dispositions to form theistic beliefs in various circumstances, in response to the sorts of conditions or stimuli that trigger the working of this sense of divinity”. Wszystkie tłumaczenia cytowanych fragmentów są mojego autorstwa – S.R.

Możemy podać następujące przykłady działania takiej dyspozycji. Pewna osoba podziwiająca zachód słońca spontanicznie tworzy przekonanie „Bóg stworzył ten świat”, albo „Bóg jest dobry”. Ktoś inny, ogarnięty wyrzutami sumienia, odkrywa w sobie przekonanie, że Bóg jest nim rozczarowany lub że on sam jest grzesznikiem. Po wyznaniu win może doznać uczucia przebaczenia i utworzyć przekonanie, że Bóg mu wybaczył. Ktoś jeszcze inny po długiej modlitwie dochodzi do przekonania, że Bóg przekazuje mu, aby zachował się w określony sposób. Zachwyt nad zachodem słońca, poczucie winy, poczucie przebaczenia, pewność związana z wyborem drogi życiowej, to doświadczenia, które stanowią przykłady „warunków lub bodźców” uruchamiających działanie SD. Plantinga określa je również mianem „sposobności” (*occasions*) i tym terminem będą się dalej posługiwał. Przekonania teistyczne w wymienionych przypadkach powstają spontanicznie, bez udziału woli podmiotu. Nie są wynikiem inferencji z innych przekonań – mają charakter przekonań bazowych<sup>10</sup>. Przypominają w tym aspekcie przekonania percepcyjne, przekonania bazujące na pamięci i niektóre przekonania aprioryczne<sup>11</sup>. Jak pisze Plantinga:

Nie traktuję swojej winy jako racji za istnieniem Boga, lub dla sądu, że Bóg nie jest ze mnie zadowolony. Raczej, jest tak, że w tej okoliczności – w okoliczności, w której jasno widzę swoją winę – po prostu odkrywam w sobie przekonanie, że Bogu się to nie podoba lub że jest rozczarowany<sup>12</sup>.

Działanie SD można też porównać do działania urządzenia wejścia-wyjścia<sup>13</sup>: otrzymanie przez urządzenie danych wejściowych pewnego typu (doświadczenie zachwytu nad pięknem przyrody, uświadomienie sobie własnej winy, uzyskanie poczucia przebaczenia, osiągnięcie wewnętrznego przekonania co do słuszności obranej drogi, i wiele innych) skutkuje wytworzeniem przekonania religijnego jako danych wyjścia.

## 1.2. *Sensus divinitatis* a racjonalność przekonań teistycznych

Najbardziej interesująca epistemologiczna teza Plantinga dotycząca A/K i jego rozszerzenia głosi, że krytyka przekonań religijnych nie może skupiać się na ich (rzekomej) irracjonalności, pomijając przy tym kwestię, czy są one prawdziwe (krytyka musi mieć charakter *de facto*, a nie *de jure*). W modelu A/K racjonalność przekonań religijnych uzależniona jest bowiem od ich prawdziwości<sup>14</sup>. Powiązania racjonalności z prawdziwością Plantinga dokonuje dzięki pojęciu gwarancji (*warrant*), które jest kluczowe dla jego epistemologii. Gwarancja, czyli pozytywny status epistemiczny, to własność, która

---

<sup>10</sup> Kieruję się tu tłumaczeniem terminów *basic* oraz *properly basic*, które zaproponował M. Pepliński (2000).

<sup>11</sup> Plantinga (2000): 172–173.

<sup>12</sup> Ibidem: 175. „I don't take my guilt as evidence for the existence of God, or for the proposition that he is displeased with me. It is rather that in that circumstance – the circumstance of my clearly seeing my guilt – I simply find myself with the belief that God is disapproving or disappointed.”

<sup>13</sup> Ibidem: 174.

<sup>14</sup> Ibidem: 168–169; 190–191.

odróżnia prawdziwe przekonanie od wiedzy. R. Ziemińska<sup>15</sup> podaje następującą definicję gwarancji w myśli Plantingi:

Przekonanie posiada gwarancję dla danej osoby, jeżeli pochodzi z właściwie funkcjonujących władz poznawczych w odpowiednim dla nich środowisku i zostało wytworzone według celowego planu, skutecznie skierowanego na wytwarzanie prawdziwych lub prawdopodobnych przekonań.

Powyższa definicja jest eksternalistyczna, to znaczy: neguje charakterystyczny dla internalizmu wymóg epistemiczny, by podmiot żywiący przekonanie miał wewnętrzny (internalny) dostęp do jego uzasadnienia, tzn. by mógł znaleźć uzasadnienie, „dokonując refleksji nad stanem swojego umysłu”<sup>16</sup>. Bardziej szczegółowo, można powiedzieć, że aby przekonanie danej osoby posiadało dla niej gwarancję, osoba ta nie musi wiedzieć, że wymienione powyżej kryteria gwarancji są spełnione<sup>17</sup>. Jeśli jakieś przekonanie jest racjonalne (posiada gwarancję), to zazwyczaj jest również prawdziwe, a jeśli jest fałszywe, to nie jest racjonalne. W ten sposób wyeliminowany zostaje scenariusz złego demona, gdzie przekonania podmiotu są fałszywe, chociaż (w sensie internalistycznym) uzasadnione.

Zaaplikujmy tę ogólną tezę o powiązaniu racjonalności i prawdy do kwestii przekonań teistycznych. W modelu A/K założone jest istnienie Boga oraz to, że stworzył on ludzi. W takiej sytuacji jest prawdopodobne, że Bóg chciałby, aby ludzie go poznali, wyposażył ich zatem w odpowiednią władzę poznawczą (SD), której celem jest tworzenie prawdziwych przekonań na jego temat i umieścił w środowisku, które jest odpowiednie dla jej funkcjonowania. Dba również o to, by władza ta funkcjonowała poprawnie (tj. faktycznie tworzyła prawdziwe przekonania na temat Boga). Jeżeli model A/K jest prawdziwy, wnioskuje Plantinga, to przekonania teistyczne posiadają tak zdefiniowaną gwarancję<sup>18</sup>.

Przekonania teistyczne wytworzone przez SD nie tylko uznawane są za bazowe, ale również posiadają gwarancję dla podmiotu, który uznaje je w taki sposób<sup>19</sup>; mówiąc językiem Plantingi: są poprawnie uznawane za bazowe z uwagi na ich gwarancję („properly basic with respect to warrant”). Również w tym aspekcie przypominają inne typy przekonań: przekonania percepcyjne, oparte na pamięci lub niektóre przekonania *a priori*. Ich gwarancja nie opiera się na innych przekonaniach podmiotu ani na argumentach filozoficznych.

---

<sup>15</sup> Ziemińska (2002): 215.

<sup>16</sup> Chisholm (1994): 21.

<sup>17</sup> Pepliński (2010): 20.

<sup>18</sup> Plantinga (2000): 186, 189. Hipotetyczny charakter rozważań Plantingi („Jeśli Bóg istnieje i jeśli stworzył człowieka, to przekonania teistyczne są racjonalne”) każe niektórym wątpić w to, czy mamy tu do czynienia z filozofią, czy z teologią posługującą się metodami filozofii. Zdaniem J. Schellenberga (w przygotowaniu) zwolennik koncepcji Plantingi powinien uargumentować prawdziwość poprzednika powyższej implikacji. W innym wypadku rozumowanie Plantingi narusza „warunek wspólnotowy” uprawiania filozofii. Głosi on, że należy przedstawiać tylko takie rozwiązania problemów filozoficznych, które mogą być co do zasady zaakceptowane przez wszystkich członków wspólnoty filozoficznej (a zatem nie tylko przez teistów).

<sup>19</sup> Ibidem: 178.

### 1.3. Grzech a poprawne funkcjonowanie SD

Istotną rolę w modelu A/K odgrywa kategoria grzechu. Pozwala ona wyjaśnić szereg zjawisk, które – w perspektywie założeń modelu – są zaskakujące. Chodzi o ateizm, agnostycyzm, a także błędne przekonania religijne. Według A/K zjawiska te wynikają stąd, że w wyniku grzechu *sensus divinitatis* niektórych osób nie działa poprawnie.

Plantinga charakteryzuje grzech jako intelektualny i wolicjonalny (afektywny) stan, w którym ludzkość znajduje się na skutek upadku pierwszych ludzi.

W szczególności [w wyniku Upadku], *sensus divinitatis* został uszkodzony i zdeformowany; z powodu grzechu nie znamy już Boga w tak samo naturalny i bezproblemowy sposób, w jaki znamy siebie nawzajem i świat, który nas otacza<sup>20</sup>.

Plantinga zauważa, że gdyby SD działał poprawnie, istnienie Boga byłoby dla ludzi równie oczywiste, co istnienie przedmiotów fizycznych, realność przeszłości czy istnienie innych umysłów<sup>21</sup>. Z powodu grzechu ludzie nie formują przekonań wtedy, kiedy powinni<sup>22</sup>, albo przekonania te powstają, ale są fałszywe<sup>23</sup>.

*Sensus divinitatis* może być uszkodzony w różnym stopniu u różnych jednostek. W sytuacji, w której uszkodzenie zmysłu nie jest całkowite, ale tylko częściowe, ujawniają się wolicjonalne skutki grzechu. Wola ma tendencję do odrzucania lub ignorowania tego, co podsuwa jej zmysł (jeśli nie narzuca się to z wystarczającą mocą).

Co więcej, grzech sprawia, że opieramy się rezultatom działania *sensus divinitatis*, i tak już przytłumionym przez pierwszy czynnik [noetyczny wpływ grzechu]; nie chcemy zwracać uwagi na to, co [SD] nam podsuwa<sup>24</sup>.

Wolicjonalny skutek grzechu polega także na tym, że ludzie nie żywią odpowiednich afektów wobec Boga i bliźniego (miłość) i żywią wobec nich te afekty, których żywić nie powinni (nienawiść)<sup>25</sup>.

W rozszerzonym modelu A/K Plantinga przedstawia chrześcijański scenariusz, w którym noetyczne i wolicjonalne efekty grzechu zostają przewyciężone przez specjalną interwencję Ducha Świętego, który „leczy” wolę człowieka i naprawia uszkodzony *sensus divinitatis*. Pod wpływem Ducha Świętego jednostka tworzy szereg przekonań dotyczących prawd chrześcijaństwa, takich jak Boska inspiracja Biblii czy boskość Jezusa. Zdaniem Plantingi, przekonania te posiadają gwarancję, tak samo jak przekonania będące efektem poprawnego działania SD<sup>26</sup>.

---

<sup>20</sup> Ibidem: 205. „In particular, the *sensus divinitatis* has been damaged and deformed; because of the fall, we no longer know God in the same natural and un-problematic way in which we know each other and the world around us”.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem: 185.

<sup>23</sup> Ibidem: 215.

<sup>24</sup> Ibidem: 225. „Still further, sin induces in us a *resistance* to the deliverances of the *sensus divinitatis*, muted as they are by the first factor; we don't *want* to pay attention to its deliverances”.

<sup>25</sup> Ibidem: 303–304.

<sup>26</sup> Beilby (2007): 130–131.

## 2. *Sensus divinitatis*: interpretacje

Wyobraźmy sobie, że dwóch przyjaciół – Paweł i Tomasz – wędruje po górach. Zdobywają szczyt i odsłania się przed nimi piękny krajobraz: nad linią gór zachodzi słońce. Paweł zachwyca się pięknem tego, co widzi, i spontanicznie formuje przekonanie, że Bóg go kocha. Stojący obok Tomasz widzi ten sam piękny krajobraz, odczuwa zachwyt, ale nie formuje przekonania teistycznego. W jaki sposób *sensus divinitatis* Pawła utworzył to przekonanie? I dlaczego *sensus divinitatis* Tomasza nie zadziałał w tej samej sytuacji w taki sam sposób? W tej sekcji artykułu przedstawiam trzy koncepcje funkcjonowania SD, które można wyróżnić, opierając się na *Warranted Christian Belief*. Odpowiedź na powyższe pytania będzie się różnić w zależności od tego, którą koncepcję przyjmujemy.

### 2.1. *Sensus divinitatis* jako mechanizm percepcyjny

Plantinga używa czasami języka, który sugeruje, że działanie SD polega na postrzeganiu obecności Boga w świecie. Stwierdza na przykład, że jednym z noetycznych efektów ludzkiego grzechu jest „niezdolność do postrzegania Boga lub do postrzegania go w jego dziele”<sup>27</sup>. Jednym z elementów kondycji ludzkiej po Upadku jest też „duchowa martwota, ślepotą, brak spostrzegawczości, acedia, apatia, niezdawanie sobie sprawy z Bożej obecności, miłości, wymagań”<sup>28</sup>. W. Abraham zauważa z kolei, że myśl Plantingi można umieścić w tradycji „zmysłów duchowych”<sup>29</sup>. Zgodnie z jego definicją, „tradycję zmysłów duchowych w sposób najbardziej minimalistyczny wyraża twierdzenie, iż percepcja tego, co Boże, może stanowić uprawnioną podstawę twierdzeń teologicznych”<sup>30</sup>. Odwołując się do analiz W. Alstona, Plantinga przyjmuje, że istotne w percepcji jest to, że coś prezentuje się świadomości podmiotu jako takie, a nie inne<sup>31</sup>. Zauważa następnie, że działanie SD przypomina działanie tak zdefiniowanej percepcji tylko w niektórych przypadkach:

Sądzę więc, że jasne jest, że w niektórych doświadczeniach, które – według modelu – są działaniami *sensus divinitatis*, obecne jest poczucie, że Bóg rzeczywiście jest dany – prezentuje się – czyjeś świadomości, w innych jednak tak nie jest<sup>32</sup>.

Jako przykłady pierwszego sposobu działania SD Plantinga wskazuje sytuacje percepcji pośredniej, tzn. postrzegania Boga poprzez stworzenie. Boskość może zaprezentować się Pawłowi w doświadczeniu piękna zachodzącego słońca. W takim przypadku uformowanie przekonania teistycznego jest re-prezentowaniem tego, co dane w doświadczeniu. Można wyrazić to inaczej: doświadczenie

---

<sup>27</sup> Plantinga (2000): 215. „[I]nability to perceive God or to perceive him in his handiwork”.

<sup>28</sup> Ibidem. „[...] spiritual deadness, blindness, imperceptiveness, acedia, torpor, a failure to be aware of God’s presence, love, requirements”.

<sup>29</sup> Abraham (2014): 351.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Alston (1991): 14–15.

<sup>32</sup> Plantinga (2000): 182. „Then, I think it is clear that in some of the experiences that are, on the model, operations of the *sensus divinitatis*, there is a sense of God’s actually being presented to, present to, one’s awareness, but in others not”.

podsuwa Pawłowi pewną treść, której obraz w postaci przekonania tworzony jest w umyśle. Paweł nabył przekonanie, że Bóg go kocha, ponieważ zaprezentowało mu się to, że Bóg go kocha. Można powiedzieć, że Paweł „wierzy, bo zobaczył”.

Sytuacja może okazać się jednak bardziej skomplikowana. Treść doświadczenia religijnego jest w wielu przypadkach niejasna. Przekonania, które powstają w wyniku tego doświadczenia, mogą mieć różną treść. Łatwo zmodyfikować nasz przykład, by wyrazić tę niejednoznaczność. Prezentacja Boga w doświadczeniu Pawła może być na tyle niejasna, że Paweł równie dobrze może utworzyć przekonanie o treści „Bóg mnie kocha”, jak i przekonanie „Bóg jest dobry”, albo „Bóg stworzył ten świat”, czy po prostu „Bóg istnieje”. Mówiąc inaczej: to, do czego Paweł uzyskuje dostęp w doświadczeniu zachwyty nad zachodem słońca, może prowadzić do spontanicznego uformowania różnych przekonań teistycznych. Samo doświadczenie nie będzie faworyzowało żadnego z tych przekonań. Jeśli jednak treść doświadczenia jest sama w sobie niejasna, to co decyduje o tym, że powstanie przekonanie o takiej a nie innej treści? Można przypuszczać, że odpowiedzialny za zdeterminowanie treści przekonania w stosunku do doświadczenia będzie właśnie „zmysł boskości”.

Przedstawiona interpretacja działania SD uzasadnia określenie go mianem zmysłu. Dzięki SD podmiot może „widzieć” boskość i ją reprezentować, w sensie analogicznym do tego, w jakim zmysł wzroku pozwala nam na dostrzeganie i reprezentowanie obiektów fizycznych. W zależności od tego, do jakiego stopnia dookreślone treściowo jest doświadczenie, które stanowi sposobność do utworzenia przekonania, SD można scharakteryzować jako bardziej pasywny lub aktywny. W wersji pasywnej, SD po prostu re-prezentuje to, co przedstawia się jednostce w doświadczeniu. W wersji aktywnej, kiedy SD formuje przekonania, uzupełnia lub wzbogaca to, co dane w doświadczeniu.

Spowodowane przez grzech uszkodzenie tak rozumianego SD może być dwójakie. Po pierwsze, może chodzić o to, że SD Pawła nie odbiera pewnych bodźców (analogicznie do uszkodzonego oka, które nie odbiera bodźców wizualnych). W takim ujęciu kolega Pawła, Tomasz, przypomina nieco osobę niewidomą – nie tworzy pewnych sądów, ponieważ zmysł odpowiedzialny za postrzeganie przedmiotów tych sądów nie działa poprawnie. Różnica jest taka, że osoba niewidoma dysponuje też innymi zmysłami, dzięki którym może postrzegać to, czego nie może widzieć (stół można zarówno zobaczyć, jak i go dotknąć). W przypadku „zmysłu boskości” trudno wskazać takie alternatywne sposoby dostępu do jego przedmiotów. Nasuwają się tu dwie możliwości: osoba z „wyłączonym” SD może dotrzeć do Boga albo dzięki teologii naturalnej (z wszystkimi ograniczeniami tej metody<sup>33</sup>), albo dzięki specjalnemu objawieniu „dostarczającemu” jej treść, którą w innym przypadku odkryłby przed nią nieuszkodzony SD. Może być też

---

<sup>33</sup> Zdaniem Plantingi, teologia naturalna nie jest ani konieczna, ani wystarczająca do tego, by zagwarantować racjonalność wiary – zob. Beilby (2007): 133–136. Ilustratywny dla stanowiska Plantingi jest jego komentarz do fragmentu dzieła Jana Kalwina: „chrześcijanin nie potrzebuje teologii naturalnej, ani jako źródła swojej pewności, ani żeby uzasadnić swoje przekonanie. Co więcej, chrześcijanin nie powinien wierzyć [*believe*] na podstawie argumentu; jeśli tak robi, to jego wiara będzie prawdopodobnie «niestabilna i chwiejna»”. (Plantinga (1983): 67). Dodatkowo, argumenty teologii naturalnej są niewystarczające do tego, by ktoś się nawrócił, ponieważ do nawrócenia nie wystarczy sama zmiana przekonań – potrzebna jest również przemiana serca. Argumenty mogą jednak posłużyć jako czynnik wzmacniający lub osłabiający status epistemiczny przekonań teistycznych – zob. Beilby (2007): 135–136.

tak, że SD odbiera poprawnie bodźce, ale systematycznie dokonuje błędnej identyfikacji tego, co postrzegane. Ateista przypominałby wówczas osobę, która za każdym razem, kiedy widzi wiosło w wodzie, tworzy przekonanie, że jest ono zagięte. W omawianej sytuacji, ateista identyfikowałby to, co podsuwa mu doświadczenie, w kategoriach niewymagających przyjęcia istnienia Boga. Wreszcie można wyobrazić sobie sytuację, w której SD jednostki odbiera bodźce, jednostce nasuwa się poprawna interpretacja tego, co dane w doświadczeniu, ale jednostka aktem woli powstrzymuje się przed przyjęciem tej interpretacji.

## 2.2. *Sensus divinitatis* jako detektor ukrytych treści teistycznych

Szereg doświadczeń, które stanowią sposobność do utworzenia przekonania teistycznego, nie zawiera elementu prezentacji boskości. Nie da się zatem mówić w tych przypadkach o „postrzeganiu Boga”.

Jednak w innych przypadkach tego typu, Bóg nie wydaje się, mówiąc ściśle, obecny, albo dany, pomimo tego, że powstają różne przekonania o Nim – że jest potężny, pełen chwały, godny uwielbienia, godny posłuszeństwa, godny dziękczynienia<sup>34</sup>.

Jeżeli SD działa jako mechanizm percepcyjny, treść powstającego przekonania teistycznego jest (przynajmniej do pewnego stopnia) zdeterminowana przez treść religijną, która prezentuje się w doświadczeniu. Jak można jednak wy tłumaczyć powstanie przekonania teistycznego, jeśli sposobność do utworzenia przekonania nie zawiera takiej prezentacji?

Rozważmy następującą możliwość. Kluczowe jest dla niej to, że nie wszystko, co składa się na doświadczenie stanowiące sposobność do utworzenia przekonania, musi prezentować się podmiotowi, który ma to doświadczenie. Wróćmy do przykładu z Pawłem i jego kolegą. Wyobraźmy sobie, że chociaż w doświadczeniu zachwytu nad zachodem słońca Pawłowi nie przedstawia się boskość, to jednak doświadczenie to posiada „ukrytą” treść teistyczną. Jak to rozumieć? Kiedy Paweł opíše swoje przeżycie, w opisie tym nie będzie mowy o tym, że postrzegał Boga. Paweł nie postrzegał tego, że Bóg istnieje, że Bóg go kocha, lub że świat został stworzony. Widział zachód słońca i czuł podziw, to wszystko. Przekonanie teistyczne pojawiło się – z perspektywy Pawła – niejako przy okazji tego doświadczenia. Można jednak założyć, że chociaż dla Pawła treść tego doświadczenia nie zawierała elementów teistycznych, to jednak tak naprawdę zawierała takie elementy. W takim ujęciu, sposobność do utworzenia przekonania rozpada się na dwie części: część jawną (to, z czego Paweł zdaje sobie sprawę, do czego ma dostęp) i część ukrytą. To sposobność jako całość – obydwie jej części – determinuje treść przekonania teistycznego, które odkrywa w sobie Paweł.

W takim ujęciu *sensus divinitatis* Pawła wykonuje swoją pracę jakby „za kulisami”, po czym stawia go przed faktem dokonanym: kognitywnym rezultatem całego procesu. Odkrycie to może być dla Pawła zaskakujące („więc tam musiało być

---

<sup>34</sup> Plantinga (2000): 182. „In other cases of this sort, however, God doesn't seem exactly present, or presented, even though various beliefs about him – that he is powerful, glorious, to be worshiped, obeyed, thanked – arise”.

więcej, niż się wydaje!”), ale nie zmienia to tego, że faktycznie przekonanie jest ściśle treściowo powiązane ze sposobnością do jego utworzenia. *Sensus divinitatis* działa tu jako detektor tych wymiarów rzeczywistości, do których nie mamy dostępu percepcyjnego. Ich istnienie możemy wydedukować dopiero post factum – obserwując utworzone przekonanie, które swoją treścią znacznie wykracza poza to, do czego mamy świadomy dostęp. W tej interpretacji kwestia tego, na ile treści obecne w sposobności determinują treść przekonania, jest otwarta. W grę wchodzi zarówno determinacja całkowita, jak i częściowa, podobnie jak to było w ujęciu SD jako mechanizmu percepcyjnego.

Co każe nam to myśleć o koledze Pawła, Tomaszu, który nie tworzy przekonania na temat Boga? Doświadczenia Pawła i Tomasza są identyczne na poziomie tego, jak je opiszą – obydwaj powiedzą o pięknym zachodzie słońca oraz o odczuciu podziwu i zachwytu. Jeden z nich ma jednak niepercepcyjny (pozbawiony elementu prezentacji) dostęp do tego, do czego drugi nie ma takiego dostępu. SD Tomasza z powodu grzechu nie działa poprawnie, nie wykrywa więc „ukrytych” treści, do których dostęp ma Paweł.

### 2.3. *Sensus divinitatis* jako mechanizm sufłowania treści teistycznej

Inna możliwa odpowiedź na pytanie o sposób formowania przekonania teistycznego w warunkach braku prezentacji treści religijnej głosi, że sposobność do utworzenia przekonania nie zawiera żadnej – ani jawnej, ani ukrytej – treści religijnej. W samej sposobności nie ma zatem niczego, co tłumaczyłoby, dlaczego podmiot tworzy przekonanie teistyczne. Każe to postawić pytanie o to, czy związek między sposobnością a przekonaniem jest arbitralny. Następujący cytat z pracy G. Mavrodesa pozwoli lepiej zrozumieć naturę problemu:

Wracając do poglądu Kalwina-Wolterstorffa, do tej pory myśleliśmy o nim w kategoriach dyspozycji, którą uruchamia pewien bodziec. Skłania nas to do myślenia o relacji między bodźcem a danymi wyjścia [*output*] jako o czymś przygodnym, raczej arbitralnym. Bóg, możemy pomyśleć, mógł sprawić, że rozgwieżdżone niebo jest bodźcem, który uruchamia dyspozycję tworzącą przekonania teistyczne, ale mógł równie dobrze wybrać jakikolwiek inny bodziec<sup>35</sup>.

„Bodziec”, o którym mówi tu Mavrodes, możemy uznać za odpowiednik „sposobności” Plantingi. Mavrodes zwraca uwagę na to, że omawiane przez niego ujęcie (sądzę, że możemy nim objąć również myśl Plantingi, jako wyrastającą z tej samej tradycji, co myśl Kalwina i Wolterstorffa) sprawia wrażenie, jakby związek między sposobnością a prze-

---

<sup>35</sup> Mavrodes (1988): 69. „Returning now to the Calvin-Wolterstorff view, so far I have been thinking of it in terms of a disposition that is activated by a stimulus. This invites us to think of the relation here between stimulus and output as adventitious, rather arbitrary. God, we are likely to think, may indeed have made the starry heavens the stimulus that will set off the disposition that generates theistic belief, but He could very well have chosen some entirely different stimulus instead”.

konaniem był arbitralny, czysto zewnętrzny. Mówiąc inaczej: jest tak, jakby dany fakt, przedmiot, doświadczenie, które stanowią sposobność do utworzenia przekonania, były tą sposobnością tylko dla tego, że Bóg tak zadecydował (przy czym mógł zadecydować zupełnie inaczej). Szukając podstawy związku między sposobnością a przekonaniem możemy zatem wskazać wyłącznie na wolę Bożą. Z samej sposobności – ani w wymiarze, który jest jawny dla podmiotu żywiącego przekonanie, ani w wymiarze ukrytym – nie da się w żaden sposób wyprowadzić tego, co stwierdzone jest w przekonaniu teistycznym. Wydaje mi się, że lepsze światło na taką możliwość rzuci porównanie działania SD z Humowską analizą poznania związków przyczynowych. Hume stwierdził, że nasze myślenie w kategoriach przyczyny i skutku oparte jest na nawyku.

Przypuśćmy, że człowiek o najbystrzejszym nawet rozumie wrodzonym i jego największych zdolnościach znajduje się wobec jakiegoś przedmiotu; jeżeli ten przedmiot jest mu zupełnie nieznan, człowiek ów nie potrafi na podstawie najstaranniejszego zbadania jego własności zmysłowych wykryć ani żadnej z jego przyczyn, ani żadnego ze skutków<sup>36</sup>.

[...] każdy skutek jest zdarzeniem różnym od swojej przyczyny. Nie można go przeto wykryć w przyczynie, a aprioryczne na jego temat pomysły i koncepcje są czymś zupełnie dowolnym<sup>37</sup>.

Rozwińmy tę analogię. Podobnie jak analizując pewien przedmiot nie potrafimy – na podstawie samego tego przedmiotu – wywnioskować nic na temat jego przyczyn ani skutków, tak też na podstawie analizy samej sposobności nie potrafimy w żaden sposób powiązać jej z przekonaniem teistycznym. Według Hume’a, za rozpoznanie czegoś jako skutku lub przyczyny odpowiada ukształtowany przez doświadczenie nawyk. W przypadku przekonań teistycznych rolę tę pełni *sensus divinitatis*. Tak jak jedynie nawyk powoduje, że słysząc dźwięk dzwonka dobiegający zza okna, myślę, że niedaleko przejeżdża tramwaj, tak też jedynie SD powoduje, że spontanicznie przechodzę od zachwyty nad zachodzącym słońcem do przekonania, że Bóg stworzył świat. SD nie jest oczywiście nawykiem w sensie opisanym przez Hume’a, ale ma charakter wrodzonej dyspozycji do interpretowania pewnych zjawisk w określony sposób. W samej sposobności nie ma nic, co skłaniałoby mnie do myślenia o Bogu; żeby taka myśl się pojawiła, musi włączyć się dodatkowy czynnik, którym jest właśnie „zmysł boskości”.

Jeżeli ani jawny, ani ukryty wymiar sposobności nie determinuje treści przekonania, musimy przyjąć, że funkcję tę spełnia sam SD. Można powiedzieć, że SD nie tylko odpowiada za to, że podmiot ustosunkowuje się do pewnej treści, która mu się przedstawia (zajmuje wobec niej postawę propozycjonalną), ale sam dostarcza ową treść. W takim ujęciu SD jest znacznie bardziej aktywny, niżby to wynikało z poprzednich interpretacji. Mavrodes<sup>38</sup> zauważa:

---

<sup>36</sup> Hume (1977): 35–36.

<sup>37</sup> Ibidem: 33.

<sup>38</sup> Mavrodes (1988): 67.

Intelekt musi być dla nich [Kalwina, Wolterstorffa, Plantingi], można powiedzieć, znacznie bardziej aktywny, bardziej zasobny, bardziej kreatywny. Musi mieć dyspozycję do wykraczania poza informację, która logicznie zawarta jest w bodźcu [do utworzenia przekonania]<sup>39</sup>.

W poprzednich analizach dopuściłem możliwość, że zmysł dookreśla czy doprecyzowuje to, co dane w doświadczeniu. Tutaj chodzi jednak o głębszy rodzaj determinacji. Nie jest tak, że zmysł tylko rozwija to, co prezentuje się w niejasnej postaci w doświadczeniu. Sposobność działa tu jedynie jako okazja do wytworzenia przekonania. Cała religijna informacja zawarta w przekonaniu zostaje dostarczona przez *sensus divinitatis*. Żeby to lepiej oddać, posłużę się obrazem aktora na scenie. Aktor zapomniał całkiem swoich kwestii. Za kulisami ukryty jest jednak sufler, który mu w odpowiednich momentach podpowiada. Bez „zmysłu boskości” nie mielibyśmy żadnej sugestii co do tego, jakie przekonanie utworzyć w danej sytuacji. *Sensus divinitatis* działa więc jak sufler, który podsuwa nam „zza kulis” odpowiednie treści, od razu w formie gotowych przekonań.

W omawianym ujęciu SD, wyjaśnienia różnicy między Pawłem a jego kolegą nie należy szukać w ich doświadczeniach, ale we władzach poznawczych. Władze poznawcze Pawła zadziałały poprawnie, to znaczy zgodnie z Boskim planem stwórczym, w którym zadekretowano, że w pewnych sytuacjach powinny powstawać przekonania teistyczne; władze poznawcze Tomasza nie zadziałały zgodnie z tym planem. Nie da się jednak powiedzieć, że Paweł zobaczył coś, czego nie dostrzegł Tomasz, albo że zmysł Pawła wykrył w doświadczeniu coś, czego nie wykrył zmysł jego kolegi.

#### 4. Podsumowanie

Alvin Plantinga w *Warranted Christian Belief* uznaje za kluczowy warunek powstania przekonań teistycznych poprawnie działający *sensus divinitatis* – „zmysł boskości”. Zmysł ten działa poprawnie wtedy, kiedy w odpowiednich okolicznościach – w odpowiedzi na pewne bodźce, które stanowią „sposobność” do jego uruchomienia – tworzy przekonania teistyczne. *Sensus divinitatis* można interpretować na szereg sposobów. W trakcie moich analiz wyodrębniłem trzy takie interpretacje. W ramach każdej z nich nieco inaczej wygląda proces powstawania przekonania religijnego. Odpowiednio do tych różnic inaczej przedstawia się też destrukcyjna dla poprawnego funkcjonowania „zmysłu” rola grzechu.

1) SD jest mechanizmem percepcyjnym. Poprawnie działający SD umożliwia, by treści religijne zaprezentowały się w doświadczeniu jednostki i reprezentuje je w postaci przekonań teistycznych. To, co udostępnia się w doświadczeniu, może – w pełni lub do pewnego stopnia – determinować treść utworzonego przekonania teistycznego. Grzech może uszkadzać tak rozumiany SD na dwa sposoby. Po pierwsze, w taki sposób, że mechanizm nie odbiera „bodźców” o charakterze religijnym. Po drugie, w taki sposób, że mechanizm odbiera co prawda bodźce, ale nie towarzyszy temu ich poprawna interpretacja.

---

<sup>39</sup> „For them, the intellect must be much more active, more resourceful, more creative, one might say. It has a disposition to go beyond the information that is logically contained in the incoming stimulus”.

2) SD działa jako „detektor” ukrytych treści, które zawierają się w sposobności. Sposobność do utworzenia przekonania dzieli się tutaj na dwie części: jawną – z której podmiot zdaje sobie sprawę i ukrytą – z której podmiot nie zdaje sobie sprawy. *Sensus divinitatis* łączy jednostkę z wymiarem ukrytym, który jest reprezentowany w przekonaniu teistycznym. Treść ukryta częściowo lub w pełni determinuje treść przekonania. W tym wypadku grzech uniemożliwia SD „wykrycie” ukrytych, znaczących teistycznie fragmentów rzeczywistości.

3) SD działa jako mechanizm, który przetwarza dane wejścia (sposobności) w dane wyjścia (przekonania), jednak – poza tym, że pewne sposobności zostały przyporządkowane pewnym przekonaniom – nie ma nic, co łączyłoby elementy krańcowe procesu. SD jest całkowicie odpowiedzialny za ukonstytuowanie treści religijnej przekonania. Można powiedzieć, że „sufluje” jednostce treści, do których w innym wypadku nie miałyby żadnego dostępu. Grzech uszkadza proces tworzenia przekonania religijnego, jednak nie w takim sensie, jak w dwóch powyższych modelach. Nie chodzi o to, że podmiot nie postrzega Boga albo że przestaje wykrywać teistyczny wymiar rzeczywistości; w modelu trzecim sposobności nie są powiązane z przekonaniem teistycznym w żaden sposób, poza arbitralną Boską decyzją.

Trzy interpretacje można porównać ze sobą na kilka sposobów. Po pierwsze, ze względu na to, jak dużą rolę przypisują SD w procesie wytwarzania przekonań. Można tutaj przedstawić spektrum, zgodnie z którym SD jest najmniej kreatywny w ujęciu pierwszym (jako mechanizm percepcyjny) i drugim („detektor”), a najbardziej kreatywny w ujęciu trzecim („sufler”).

Po drugie, ze względu na to, czy podmiot żywiący przekonanie teistyczne ma świadomy dostęp do tego, co odpowiada za religijny charakter tego przekonania. W ujęciu percepcyjnym, podmiot posiada taki dostęp. Ujęcia, które określiłem jako „detektor” i „sufler”, odmawiają mu takiego dostępu.

Po trzecie, interpretacje można ze sobą porównać według tego, czy sposobności – rozpatrywane same w sobie – zawierają treści religijne, czy też ich nie zawierają. Sposobności zawierają treści religijne w ujęciu percepcyjnym oraz w ujęciu „detektor”. Nie zawierają ich w ujęciu „sufler”.

Pozostawiam otwartą kwestię tego, na ile można uzgodnić ze sobą powyższe ujęcia. Czy SD jako jedna władza poznawcza może funkcjonować na trzy różne sposoby (na przykład, w zależności od tego, z jakim rodzajem sposobności ma do czynienia)? Czy też należy tu mówić o trzech różnych władzach, które określane są jedną nazwą ze względu na funkcję, jaką spełniają (tworzenie przekonań o Bogu)?

## Bibliografia

- Alston W. (1991), *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, London/Ithaca.
- Barrett J.L., Clark K.J. (2011), *Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion*, „Journal of the American Academy of Religion” 79 (3): 639–675.
- Beilby J. (2007), *Plantinga's Model of Warranted Christian Belief*, [w:] Alvin Plantinga, D.-P. Baker (red.), Cambridge University Press, New York: 125–165.

- Chisholm R. (1994), *Teoria poznania*, tłum. R. Ziemińska, Instytut Wydawniczy „Daimonion”, Lublin.
- De Cruz H., De Smedt J. (2013), *Reformed and evolutionary epistemology and the noetic effects of sin*, „International Journal for Philosophy of Religion” 74: 49–66.
- Dougherty T., McAllister B. (w przygotowaniu), *Reforming Reformed Epistemology. A New Take on the Sensus Divinitatis*, udostępnione dzięki uprzejmości Autorów.
- Hume D. (1977), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Mavrodes G. (1988), *Revelation in Religious Belief*, Philadelphia Temple Press, Philadelphia.
- Pepliński M. (2010), *Alvina Plantingi koncepcja racjonalności przekonań religijnych na tle głównych stanowisk w XX wiecznej analitycznej epistemologii religii*, [w:] *Rozum i przestrzeń racjonalności*, A. Chmielecki (red.), Uniwersytet Gdański, Gdańsk: 99–127.
- Plantinga A. (1983), *Reason and Belief in God*, [w:] *Faith and Rationality*, A. Plantinga, N. Wolterstorff (red.), Notre Dame University Press, Notre Dame: 16–93.
- Plantinga A. (2000), *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York.
- Schellenberg J. (w przygotowaniu), *Is Plantinga-Style Christian Philosophy Really a Philosophy?*, [w:] *Christian Philosophy Today and Tomorrow. Conceptions, Continuations, and Challenges*, A. Simmons (red.), wersja nieostateczna, URL = [http://www.jlschellenberg.com/uploads/8/5/6/1/8561683/is\\_plantinga-style\\_christian\\_philosophy\\_really\\_philosophy.pdf](http://www.jlschellenberg.com/uploads/8/5/6/1/8561683/is_plantinga-style_christian_philosophy_really_philosophy.pdf) [dostęp: 05.07.2017].
- Tucker C. (2011), *Phenomenal Conservatism and Evidentialism in Religious Epistemology*, [w:] *Evidence and Religious Belief*, K.J. Clark, R.J. van Arragon (red.), Oxford University Press, New York: 52–74.
- Ziemińska R. (2002), *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin.