

Paulina Sulenta

Problem prawdy ujęć zmysłowych w interpretacji św. Tomasza z Akwinu

Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL 1, 11-29

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PROBLEM PRAWDY UJĘĆ ZMYSŁOWYCH W INTERPRETACJI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Prawda, jako właściwość związana ze świadomą obecnością człowieka w świecie, od najdawniejszych czasów stanowiła przedmiot refleksji filozofów. Wśród licznych koncepcji dotyczących natury prawdy, jakie pojawiły się na przestrzeni dziejów filozofii starożytnej i średniowiecznej, wyodrębnić można dwa główne nurty: ontologiczny, w ramach którego głoszono, że prawda jest właściwością bytu (Platon, św. Augustyn, św. Anzelm), oraz epistemologiczny, utrzymujący, iż kwalifikacja prawdy przysługuje wyłącznie ludzkiemu poznaniu (Parmenides, Arystoteles). Przedstawiciele obu nurtów starali się racjonalnie uzasadnić swoje stanowisko. W pierwszym przypadku prowadziło to jednak bądź do ujednoznaczenia rozumienia prawdy – przypisania jej tylko pewnej grupie bytów (Platon) lub konkretnemu bytowi (św. Anzelm) – bądź do trudności dotyczących powiązania prawdy ogólnych idei obecnych w umyśle Boga z prawdą realizującą się we wszystkim, co istnieje (św. Augustyn).

Także stanowisko głoszące, iż prawda jest właściwością ludzkiego intelektu, nie pozostawało wolne od trudności, ponieważ redukowało tę właściwość do porządku logiczno-poznawczego. Związanie prawdy wyłącznie z ludzkim intelektem skutkowało tym, że w sensie ścisłym nie mogła ona stanowić przedmiotu badań metafizyki. W rezultacie dziedziną badającą prawdę stała się logika, której dociekania ograniczały się do

analiz przeprowadzanych na pojęciach lub nazwach, czyli do czynności zamykających się zasadniczo w ramach samego intelektu.

Ponadto, mimo iż do utworzenia klasycznej definicji prawdy: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, doszło dopiero w XI wieku za sprawą Awicenny, to jednak już następcy Arystotelesa swoje wysiłki koncentrowali głównie na wyjaśnieniu tego, na czym polega adekwacja, gdyż to ona wydawała się kluczem do rozwiązania problemu prawdy¹. Rozumienie zgodności intelektu i rzeczy, które sam Arystoteles wiązał jeszcze z istotą bytu, ze względu na trudność ujęcia tego, co istotne, z czasem zostało podważone i w konsekwencji zapoznane². Tym samym poszukiwanie kryterium adekwacji zaczęło prowadzić do ciągu w nieskończoność i sceptycznych wniosków (epikurejczycy, stoicy, sceptycy).

Rozwiązanie powyższych trudności stało się możliwe dopiero dzięki odkryciu przez św. Tomasza z Akwinu egzystencjalnej koncepcji bytu oraz sformułowaniu filozoficznej teorii *creatio ex nihilo*. Akwinata jako pierwszy zwrócił uwagę na fakt, iż rzeczy bytują i są poznawane jako jednostki. Rację takiego stanu rzeczy upatrywał w jednostkowym akcie

¹ Zob. S. Wielgus, *Izaak Izraeli*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. tenże i inni, t. 7, Lublin 1997, s. 586. Należy w tym miejscu odnotować, iż przywołana definicja prawdy jest zgodnościowa, ale dotyczy prawdy w sensie metafizycznym, gdyż mówi o zrównaniu rzeczy z intelektem Stwórcy lub twórcy. Tymczasem definicja Arystotelesa dotyczyła prawdy w sensie logicznym. Mówiła bowiem o stosunku zrównania intelektu i rzeczy (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) (zob. J. Woleński, *Izaak Izraeli i Tomasz z Akwinu o prawdzie*, „*Studia Judaica*” 8(2005) nr 1–2(15–16), s. 5–13). Szerzej na temat różnych sposobów rozumienia prawdy zob. A. Maryniarczyk, *Prawda*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. tenże, t. 8, Lublin 2007, s. 458 n.

² Uzasadniając fakt, iż podatne na błąd poznanie dyskursywne pozwala człowiekowi wejść w niezawodny kontakt z rzeczywistością, Arystoteles odwoływał się do realizmu poznawczego, w myśl którego punktem stycznym między poznaniem ogładowym i dyskursywnym a poznawaną rzeczywistością jest istota rzeczy (*éidos*) konkretnego bytu substancjalnego. Istota jest z jednej strony tym, co oglądane, a z drugiej tym, co ujęte w definicji. Jak intelekt w swoim oglądzie istoty nie ulega błędowi, gdyż jest to jego przedmiot właściwy, tak i sformułowane przez intelekt pojęcie wolne jest od błędu, ponieważ orzeka nie „coś o czymś”, lecz wprost „coś”, czyli istotę danej rzeczy (zob. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. i oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1, Lublin 1996, 1024 b 29; 1051 b 24–31). W szkołach hellenistycznych odstąpiono natomiast od tak pojętego realizmu poznawczego, wskutek czego pojawiła się konieczność wskazania nowego kryterium prawdy.

istnienia, który przysługuje wszystkiemu, co jest³. Wskutek zależności od Stwórcy w aspekcie sprawczym, wzorczym i celowym, poszczególne rzeczy realizują złożoną w nich ideę i jako takie wykazują przyporządkowanie do intelektu i woli Absolutu⁴. Św. Tomasz zauważa, że „[...] zgodność bytu z pożądaniem [wola] wyraża nazwa dobro [...] natomiast zgodność bytu z intelektem wyraża nazwa prawda”⁵.

Zdaniem Akwinaty prawda w sposób pierwotny i właściwy realizuje się w intelekcie Boga, który jest powszechną przyczyną wszelkiego bytu. Jednak ze względu na fakt, iż zrównanie bytu z intelektem Absolutu jest relacją realną i konieczną (czyli taką, która nie dochodzi do bytu już ukonstytuowanego, lecz konstytuuje byt) oraz transcendentálną (a zatem taką, która przenika cały byt i wszystkie jego czynniki), prawda może w sposób wtórny i niewłaściwy realizować się także w każdej jednostkowej rzeczy⁶. W tym kontekście prawda stanowi *modus essendi entis* – powszechny i konieczny sposób istnienia bytu⁷. Być bytem i być prawdą oznacza to samo, czego wyrazem są klasyczne formuły: *veritas sequitur esse rei*, a także *ens et verum convertuntur*⁸.

³ Zob. A. Maryniarczyk, *Prawda*, s. 461 n.

⁴ Należy zauważyć, że w sensie ścisłym działanie Boga jest tożsame z Jego substancją, a zatem poszczególne władze: rozum i wola, są w Nim wyodrębniane jedynie w porządku poznawczym. W porządku ontycznym Bóg nie tyle poznaje, ile jest tożsamy z poznaniem, nie tyle pragnie, ile jest wolą (zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, w: *Opera omnia* [cum hypertextibus in CD-Rom], red. R. Bussa, Thomistica 1997, II, c. 8–9).

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O prawdzie. Przekład – studia – komentarz*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, q. 1, a. 1, resp.

⁶ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate*, w: *Opera omnia*, q. 1, a. 2, resp. [dalej jako *De ver.*].

⁷ Zob. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia w perspektywie historycznej. Od arché do antytranscendentalistów*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O prawdzie*, s. 124 n.

⁸ *De ver.*, q. 1, a. 5, s. c. 1. Trzeba jednak odnotować, że prawda – zdaniem św. Tomasza – nie jest zamienna z bytem w tym sensie, że stanowi synonim nazwy „byt”. Dodaje ona bowiem coś nowego do rozumienia bytu, wyrażając powszechny sposób istnienia w przyporządkowaniu do czegoś drugiego, a mianowicie „podobieństwo, czy też zrównanie rzeczy i intelektu” (*De ver.*, q. 1, a. 1, resp.). Jak pisze Akwinata: „prawda i byt różnią się myślowo ze względu na to, że w pojęciu prawdy jest coś, czego nie ma w pojęciu bytu, lecz nie tak, by w pojęciu bytu było coś, czego nie ma w pojęciu prawdy” (*De ver.*, q. 1, a. 1, ad 6). Wszystko, co jest (byt), jest zatem zamienne z prawdą w tym sensie, że orzekając o bycie prawdę, wskazuje się na pewien powszechny sposób bytowania rzeczy, który nie jest eksponowany, gdy

Wykazanie przez św. Tomasza, że pierwotnie i w sposób właściwy prawda przysługuje intelektowi boskiemu, ze względu na przyporządkowanie do którego wszystkie rzeczy naturalne zyskują miano prawdziwych, dawało w dalszej kolejności podstawę dla próby rozwiązania problemu, dlaczego prawda może znajdować się także w intelekcie ludzkim. Mianowicie św. Tomasz twierdzi, że ludzkie poznanie jest możliwe tylko jako następstwo prawdy realizującej się pod postacią zamysłu zawartego w akcie istnienia i treści poszczególnych bytów. W porządku egzystencjalnym bowiem „bytowość rzeczy wyprzedza pojęcie prawdy, poznanie zaś jest jakimś prawdy skutkiem”, co można wyrazić w schemacie: byt – prawda – poznanie⁹. Poznanie, jak też prawda ludzkiego intelektu są zatem ontycznie wtórne wobec prawdy stanowiącej sposób istnienia rzeczy. Miarę wyznaczającą wartość ludzkiego poznania stanowi sama rzecz, która dzięki odniesieniu do intelektu boskiego jest w możliwości bycia poznana i jako taka dostarcza wszelkich niezbędnych przedmiotowych warunków poznania niepowątpiewalnego i adekwatnego¹⁰.

Jeden z ważniejszych problemów, jaki powstawał wraz z uznaniem prawdy za właściwość przysługującą poznaniu ludzkiemu, dotyczył tego, czy jest ona obecna także we władzach zmysłowych człowieka. Jak zostało wyżej zasygnalizowane, nawet w ramach nurtu, który wiązał prawdę z poznaniem ludzkim, sądzono, iż realizuje się ona wyłącznie (Parmenides) lub zasadniczo (Arystoteles) w poznaniu intelektualnym. Wydaje się, że również Akwinata uznawał prawdę głównie za właściwość intelektu¹¹. Jego zdaniem zachodzi ona bowiem wówczas, gdy mamy do czynienia z aktem refleksji podmiotu nad zgodnością układu treści intelektualnych z układem treści realnie istniejących rzeczy¹².

W przypadku człowieka, aby taka refleksja była możliwa, konieczne jest jednak uprzednio całe bogactwo aktów mających na celu zaafirmowanie istnienia określonej rzeczy, a następnie utworzenie pojęć uj-

orzeka się o czymś, że jest bytem. Gdyby były to wyrażenia synonimiczne, prawda musiałaby wyczerpywać wszystkie sposoby bytowania rzeczy, które są wirtualnie zawarte w bycie, a taka sytuacja nie ma miejsca.

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O prawdzie*, q. 1, a. 1, resp.

¹⁰ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, w: *Dzieła*, t. 2, Lublin 1995, s. 105.

¹¹ Zob. *De ver.*, q. 1, a. 2, resp.

¹² Zob. *De ver.*, q. 1, a. 3, resp.

mujących jej aspekt treściowy, co niewątpliwie implikuje działalność władz zmysłowych. Gdyby na poziomie percepcji zmysłowej docho-
dziło do braku możliwości otrzymania prawdziwych danych, to wydaje się, iż w wątpliwość należałoby podać także rezultaty nadbudowanej na tym typie poznania wyższej formy, jaką stanowi poznanie intelektualne. Z drugiej strony, skoro dla zaistnienia prawdy w sensie właściwym warunkiem sine qua non jest akt refleksji władzy nad swoim aktem, to nie może realizować się ona w tych władzach, które ze swojej natury nie mają charakteru refleksyjnego.

Jest to tym bardziej ciekawe, że z doświadczenia wiadomo, iż w normalnych warunkach podmiot poznający jest zdolny odróżniać stany halucynacji czy iluzji od zwykłych danych percepcyjnych. Należy zatem przeanalizować, czy zdolność tę zawdzięcza jedynie właściwości intelektu, który potrafi skorygować błąd, jaki ma miejsce na poziomie poznania zmysłowego, czy raczej same zmysły posiadają umiejętność odróżniania prawdy od fałszu. Ze względu na doniosłość powyższych pytań – tak teoretyczną, jak i praktyczną – przedmiotem poniższych dociekań będzie próba przedstawienia, w jaki sposób Akwinata odnosi się do zagadnienia prawdy w kontekście władz zmysłowych człowieka. Najpierw na podstawie 16 kwestii *Summa theologiae* oraz 1 kwestii *Quaestiones disputatae de veritate* zrekonstruowane zostanie stanowisko św. Tomasza dotyczące prawdy intelektu i zmysłu, a następnie będzie ukazane, w jaki sposób prawda i fałsz występują w zmysłach zewnętrznych i wewnętrznych.

1. PRAWDA JAKO ZRÓWNANIE ZMYŚLU I RZECZY

Rozważania dotyczące realizowania się prawdy w poznaniu zmysłowym warto rozpocząć od przywołania wypowiedzi św. Tomasza zawartej w 2. artykule 16. kwestii *Summa theologiae*. Akwinata pisze tam: „[...] każda rzecz jest prawdziwą, jako że ma formę właściwą dla swojej natury, dlatego i nasza myśl – jako władza poznająca – musi być prawdziwą z tej racji, że posiada w sobie wierną podobiznę rzeczy poznawanej, która stała się jej, jako poznawcy formą. Z tego to właśnie powodu określa

się prawdę, jako zgodność czy dostosowanie myśli z rzeczą, a poznać tę zgodność znaczy tyle, co poznać prawdę. Zgodności tej nie zdoła żadnym sposobem dostrzec zmysł; chociaż bowiem wzrok ma w sobie podobiznę rzeczy widzialnej, to jednak nie zdoła porównać rzeczy widzianej z tym poznaniem, jakie o tejże rzeczy zdobył¹³.

Z przywołanych słów św. Tomasza wynika, iż wyróżnia on dwa rodzaje prawdy istniejącej w ludzkim intelekcie: prawdę będącą następstwem aktu poznania, a zatem obiektywnym zrównaniem bytu i myśli dokonującym się już na etapie poznania przedrefleksyjnego, spontanicznego, oraz prawdę, która jest tym, co może być poznane przez intelekt, czyli właściwość związaną z subiektywną refleksją podmiotu nad własnym aktem poznawczym¹⁴. Na podstawie innych wypowiedzi Akwinaty wiadomo jednak, że prawda intelektu ludzkiego realizuje się zasadniczo nie na etapie spontanicznego pojęciowania, ale zreflektowanego sądzenia¹⁵. Powstaje w związku z tym pytanie, czy w poznaniu zmysłowym można także stwierdzić realizowanie się prawdy na któryś z wymienionych sposobów, a jeśli tak, to jak fakt ten uzasadnić.

Przywołane słowa św. Tomasza wydają się zaprzeczać możliwości istnienia prawdy w zmyśle. Jednak w *Quaestiones disputatae de verita-*

¹³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekład zbiorowy pod red. S. Bełcha, t. 2, Londyn 1975, I, q. 16, a. 2, resp.

¹⁴ Także w *Quaestiones disputatae de veritate* św. Tomasz pisze: „In intellectu enim [veritas – P.S.] est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur” (*De ver.*, q. 1, a. 9, resp.).

¹⁵ „Dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividētis quam in actu intellectus quidditatem rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest [...] quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum” (*De ver.*, q. 1, a. 3, resp.).

te, gdzie znajdują się kwestie poświęcone zagadnieniu prawdy i fałszu w poznaniu zmysłowym, św. Tomasz formułuje tezę, iż: „[...] prawda występuje w intelekcie i w zmyśle, chociaż nie w ten sam sposób”¹⁶. Czy zatem Akwinata jest w tym miejscu niekonsekwentny?

Zdaniem M.A. Krąpca nie chodzi tu o brak spójności w myśl św. Tomasza. Pozorna sprzeczność poglądów wynika prawdopodobnie z tego, że *doctor angelicus* w wymienionych wyżej dziełach odnosi się do zagadnienia prawdy w dwóch różnych znaczeniach. Raz ujmuje prawdę w jej najbardziej ścisłym rozumieniu, a zatem jako pewną właściwość przysługującą władzy poznającego, o ile dysponuje on zdolnością refleksji nad swoimi aktami, a raz mówi o prawdzie rozumianej w sposób możliwie najszerszy, czyli jako o swoistej zgodności w ogóle, bez określania, kto i w jaki sposób zgodność tę ujmuje¹⁷. Łatwo dostrzec, że rozróżnienie to – dotyczące ogólnie ujętych władz poznawczych człowieka – odpowiada wyodrębnionym powyżej sposobom realizowania się prawdy w intelekcie, gdzie prawda pojęta najszerszej byłaby tożsama z następstwem aktu poznawczego, zaś pojęta najwęższej odpowiadałaby prawdzie, która istnieje w intelekcie jako poznana.

Zastosowanie do analizy poznania zmysłowego tych samych kategorii, które służą do charakterystyki prawdy poznania intelektualnego, ma swoją podstawę w tezie św. Tomasza głoszącej, że zmysł rozważony w odniesieniu do rzeczy jest jakby intelektem¹⁸. W tym kontekście zasadne wydaje się także przyjęcie stanowiska M.A. Krąpca, który proponuje, aby przystępując do próby udzielenia odpowiedzi na pytanie o możliwość realizowania się prawdy w poznaniu zmysłowym, posłużyć się analogią zachodzącą między porządkiem zmysłowym a intelektualnym. M.A. Krąpiec wskazuje, iż podstawą tej analogii są dwa wspólne momenty: intencjonalna recepcja przedmiotu oraz podmiotowa reakcja na recepcję¹⁹. Prawda jako następstwo poznania, a zatem pojęta w sposób możliwie najszerszy, może mieć miejsce wyłącznie na drugim z wymienionych

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O prawdzie*, q. 1, a. 9, resp.

¹⁷ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 322 n.

¹⁸ „[...] sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res: est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam [...]” (*De ver.*, q. 1, a. 11, resp.).

¹⁹ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 323.

powyżej wspólnych stopni. Jest tak dlatego, iż na pierwszym poziomie, który ma charakter receptywny, poszczególne władze ujawniają zasadniczo swój możliwościowy charakter i jako takie nie wyłaniają jeszcze żadnych aktów, a tym samym – ze względu na brak składnika podmiotowego – nie jest możliwe zaistnienie jakiegokolwiek zrównania²⁰. Gdy jednak dochodzi już do aktu ujęcia przez zmysł konkretnie istniejącej treści, prawda zaczyna pojawiać się w zmyśle i w intelekcie jako następstwo aktu poznawczego. W przypadku poznania zmysłowego nie dokonuje się to jednak w prostych aktach zmysłowego poznania – gdyż ich odpowiednikiem na poziomie intelektualnym są pojęcia, w których nie realizuje się jeszcze prawda w sensie właściwym – ale w sądach władzy zmysłowej, ujmujących rzecz zgodnie z tym, jaka jest²¹. W zmyśle nie realizuje się natomiast w ogóle prawda jako poznana, czyli prawda w znaczeniu najwęższym, władza zmysłowa nie posiada bowiem zdolności refleksji nad swoimi aktami, a przez to i nad swoją własną istotą²². Tak przedstawia się prawda zmysłów, powstająca w nich na skutek przyporządkowania do rzeczy.

²⁰ Zob. tamże.

²¹ Mówiąc ściślej, należy nie tyle stwierdzić, że aktom pojęciowania nie przysługuje prawda, ile raczej, że mają one charakter nadprawdziwościowy, czyli nie podlegają kwalifikacji prawdy bądź fałszu w znaczeniu logicznym. Jest tak ze względu na to, że pojęcia pełnią funkcję pośrednika przezroczystego (*medium quo*) i jako takie nie zatrzymują na sobie uwagi, lecz odsyłają intelekt do samej treści rzeczy. Przedstawiają one mniej lub bardziej wiernie treść rzeczy, nie ukazując jednak porównania między sobą a rzeczą. Jak pisze M.A. Krąpiec: „pojęcie samo w sobie nie posiada jeszcze prawdy logicznej, czyli poznania zgodności myśli i rzeczy, gdyż samo jest tylko przedstawieniem rzeczy. Pojęcie jest niejako odbiciem rzeczy, podobnie jak fotografia jest kopią oryginału [...]. W pojęciu istnieje zatem »prawda«, ale tylko ontologiczna, nie logiczna, prawda nie poznana, nie uświadomiona” (tamże, s. 96 n).

²² „Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res ut sunt” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia*, I, 17, a. 2, resp. [dalej jako *Sth.*]); zob. *De ver.*, q. 1, a. 11, resp.

2. PRAWDA I FAŁSZ ZMYŚLÓW ZEWNĘTRZNYCH

Zmysły nie tylko pozostają w relacji do konstytuujących rzeczywistość różnorodnych bytów, ale wykazują także przyporządkowanie do intelektu, wobec którego stanowią swoistego rodzaju „rzecz”, będącą nośnikiem prawdy metafizycznej²³. Św. Tomasz tłumaczy to w następujący sposób: „[...] nasze poznanie, które bierze początek w rzeczach, przebiega w takim porządku, że najpierw zaczyna się w zmyśle, a następnie osiąga doskonałość w intelekcie. Tak więc zmysł okazuje się w pewien sposób pośredni między intelektem a rzeczą: w odniesieniu do rzeczy bowiem jest jakby intelektem, a w odniesieniu do intelektu – jakby pewną rzeczą”²⁴.

Akwinata zauważa następnie, iż zmysł odniesiony do intelektu może być ujęty dwojako: albo sam w sobie, albo jako wskazujący na rzecz poza sobą. W pierwszym wypadku jest on bezwzględnie prawdziwy, gdyż zostaje ujęty w swojej receptywności, czyli zdolności do przyjęcia takiego a nie innego poruszenia płynącego od rzeczy, która to zdolność ma charakter przyporządkowania transcendentnego²⁵. W drugim przypadku zmysł zostaje natomiast odniesiony do intelektu jako aktywny, bo wydający sąd o dyspozycji danej rzeczy, a tym samym może realizować się w nim zarówno prawda, jak i fałsz – niekiedy bowiem trafnie przedstawia on rzecz taką, jaka jest, niekiedy zaś nie²⁶.

Czy jednak takie stanowisko nie jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że intelekt ludzki otrzymuje całą mnogość błędnych informacji, a następnie podejmuje ogromny wysiłek oceny zgodności zmysłowych danych z faktycznym stanem rzeczy? Skoro podmiot w poznaniu zmysłowym narażony jest stale na zachodzenie błędów, które co gorsza nie

²³ Zob. *De ver.*, q. 1, a. 11, resp.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O prawdzie*, q. 1, a. 11, resp.

²⁵ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 327.

²⁶ „Si ergo comparetur ad intellectum prout est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat [...]. Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est repraesentativum rei alterius, cum quandoque repraesentet ei aliter quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, in quantum natus est facere falsam existimationem in intellectu” (*De ver.*, q. 1, a. 11, resp.).

są przez zmysły rozpoznawane, to czy nie jest tak, że tylko w nielicznych przypadkach dokonuje się adekwatne zrównanie zmysłu i rzeczy? Św. Tomasz uwzględnia tę trudność, wskazując, że prawda występująca w sądzie zmysłu różnicuje się – analogicznie jak ma to miejsce w przypadku poznania intelektualnego – ze względu na przedmiot, którego sąd ten dotyczy. Akwinata wyróżnia trzy rodzaje przedmiotów wrażeń zmysłowych: przedmioty właściwe poszczególnych zmysłów, przedmioty wspólne oraz przedmioty uboczne (*sensibile per accidens*)²⁷.

W odniesieniu do przedmiotów właściwych zmysłów, jakimi są: barwa dla wzroku, zapach dla węchu, smak dla zmysłu smaku, dźwięk dla słuchu oraz różnego rodzaju właściwości odczuwalne przy bezpośrednim zetknięciu się z przedmiotami dla dotyku, sąd zmysłu jest czymś naturalnym. Oznacza to, że dokonuje się on zawsze w ten sam sposób, czyli w tym przypadku zasadniczo prawdziwie²⁸. Jest tak dlatego, iż akt poznania danego zmysłu jest przyporządkowany do tak pojętego przedmiotu jak możliwość do właściwego jej aktu. W strukturze ontycznej rzeczy akt jest zawsze racją występowania określonej możliwości, zatem przedmiot właściwy uzasadnia akt zmysłowego poznania²⁹. Jak odnotowuje M.A. Krąpiec: „gdyby więc zmysły nasze w stosunku do swego przedmiotu formalnego były zasadniczo źle »dopasowane«, gdyby w swoim akcie swobodnym zasadniczo nie osiągały poprawnie i bezbłędnie swego przedmiotu formalnego, wówczas w swej naturze byłyby skrzywione, ich natura byłaby nienaturalna. A więc zasadnicze nieujmowanie przez zmysły swego przedmiotu właściwego jest równo-

²⁷ „Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo, per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem” (*Sth.*, I, q. 17, a. 2, resp.). Szerzej na temat tej klasyfikacji zob. *Sth.*, I, q. 78, a. 3, ad 2; M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 305 n., 327 n.

²⁸ „Naturalis autem actio alicuius rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecus, vel extrinsecus impedimentum; unde sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio [...]” (*De ver.*, q. 1, a. 11, resp.). Szerzej na ten temat zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 305 n.

²⁹ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 327.

znaczne z przekreśleniem natury zmysłów, których przedmiot wchodzi w definicję ich aktu, a akt wchodzi w definicję samej natury możliwości”³⁰. Warto jednak nadmienić, iż nieomyślność sądu w przypadku przedmiotu właściwego dotyczy jedynie istnienia określonych bodźców, np. dźwięku, barwy, a nie ich treściowej charakterystyki, czyli np. określonej tonacji czy odcienia. Zdarzają się bowiem sytuacje, gdy w zmyśle lub w bodźcu występuje przeszkoda i wówczas dochodzi do zakłócenia prawidłowego ujęcia treści przedmiotu właściwego określonego zmysłu, co jednak jest rzadkie i przypadłościowe w stosunku do stanu naturalnego³¹.

W przypadku przedmiotów wspólnych zmysłów, jakimi są np. wielość, kształt, ruch, oraz przedmiotów ujętych przez zmysły niejako przypadłościowo, ubocznie, do jakich należą wszelkie treści zawarte w poznaniu zmysłowym, które uchwytnie pozostają jednak tylko dla intelektu, sąd zmysłu nie jest już tak naturalny³². Jest tak przede wszystkim dlatego, iż sam akt poznawczy nie jest wówczas determinowany przez gatunkujący go przedmiot. Przedmiot wspólny nie oddziałuje na władzę poznawczą inaczej jak tylko poprzez przedmioty właściwe poszczególnych zmysłów. Przedmioty ujęte przez zmysły przypadłościowo, w sensie ścisłym, w ogóle nie stanowią dla nich przedmiotu, a więc tym bardziej nie może być tu mowy o żadnej determinacji. Z tego względu w odniesieniu do przedmiotów wspólnych czy ubocznych błąd może wkraść się już w sam akt poznawczy, co w przypadku przedmiotu właściwego nigdy nie ma miejsca³³.

³⁰ Tamże.

³¹ Zob. tamże, s. 327 n.

³² „De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia” (*Sth.*, I, q. 17, a. 2, resp.).

³³ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 328.

3. PRAWDA I FAŁSZ ZMYŚLÓW WEWNĘTRZNYCH

Powyższe analizy dotyczyły zasadniczo zmysłów zewnętrznych. Jednak Akwinata oprócz zmysłów pozwalających ująć rzecz w jakimś jej aspekcie wyodrębniał także takie, które: pozwalają postrzegać całość przedmiotu (zmysł wspólny), gwarantują uprzedmiotowienie poznanych obrazów (wyobraźnia), umożliwiają poznanie rzeczy pożytecznych i szkodliwych (władza osądu zmysłowego, czyli instynkt) oraz zapewniają rozpoznanie rzeczy uprzednio poznanych (pamięć)³⁴. Są to tzw. zmysły wewnętrzne. Różnica w poznaniu dokonywanym przez jeden i drugi rodzaj zmysłów polega głównie na tym, iż w przypadku poznania zmysłowego zewnętrznego warunkiem sine qua non jest rzeczywista obecność przedmiotu. Tylko gdy mamy do czynienia z przedmiotem, który poprzez oddziaływanie na podmiot jest w stanie wywołać w nim organiczno-psychiczną przemianę, można mówić o fakcie poznania zmysłowego zewnętrznego. Tymczasem w przypadku zmysłów wewnętrznych taka obecność nie jest warunkiem koniecznym³⁵. Św. Tomasz pisze w następujący sposób: „lecz jeśli chodzi o ujęcie zmysłowe, trzeba wiedzieć, że jest taka siła poznawcza, która ujmuje obraz zmysłowy w obecności rzeczy poznawanej zmysłowo, jak zmył właściwy – i taka, która ujmuje go pod nieobecność rzeczy, jak wyobraźnia. I dlatego zmysł zawsze ujmuje rzecz taką, jaką ona jest, chyba że wystąpi przeszkoda w narządzie lub w pośredniku. Lecz wyobraźnia przeważnie ujmuje rzecz taką, jaką ona nie jest, gdyż ujmuje ją jako obecną, podczas gdy jest nieobecna”³⁶.

W kontekście powyższej wypowiedzi Akwinaty zasadne wydaje się postawienie następującego problemu: co jednak z przypadkami, w których podmiot stwierdza istnienie różnorodnych bytów, co więcej, wydaje się doświadczać z ich strony różnorodnych oddziaływań, podczas gdy w rzeczywistości byty te nie istnieją? Chodzi tu głównie o zagadnienie halucynacji oraz iluzji, które współczesna psychologia definiuje jako „patologiczne doznania czuciowe”³⁷ czy też „sposprzeżenia zmysłowe

³⁴ Zob. *Sth.*, I, q. 78, a. 4, resp.

³⁵ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 310.

³⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O prawdzie*, q. 1, a. 11, resp.

³⁷ *Psychiatria dla studentów medycyny*, red. A. Bilikiewicz, Warszawa 2001, s. 552 n.

powstające bez bodźców działających z zewnątrz”³⁸. Problem ten jest istotny, bo skoro przedmiotem zmysłów są treści rzeczy tu i teraz obecnych, co do istnienia których intelekt nie może się mylić, to jak pogodzić to z faktem, że czasami dochodzi do stwierdzenia przez podmiot istnienia czegoś, co w rzeczywistości nie ma miejsca? Czy nie świadczy to przeciw tezie o nieomyślności zmysłów i intelektu w zakresie przedmiotów im właściwych? Jakiej władzy należy przypisać błąd w tego typu rozpoznaniu?

Przystępując do próby udzielenia odpowiedzi na sformułowane powyżej pytania, warto przyjrzeć się bliżej temu, czym faktycznie są halucynacje. Jak to już zostało powiedziane, warunkiem koniecznym do zaistnienia poznania zmysłowego zewnętrznego jest materialna obecność rzeczy. Natomiast w przypadku halucynacji brak jest właśnie realnego przedmiotu. Wynika z tego, iż nie mogą być one uznane za rodzaj poznania dokonanego przez zmysły zewnętrzne³⁹. M.A. Krąpiec twierdzi, iż „jest to inne przeżycie, mogące towarzyszyć poznaniu intuicyjno-zmysłowemu, jest to jednak akt anormalny, powstały pod wpływem jakichś sądów czy wierzeń, akt psychiczny wyobrazeniowy [...]”⁴⁰. Innymi słowy zjawisko to należy przypisać zmysłowi wewnętrznemu, jakim jest wyobraźnia. Jej nadmierny udział w stosunku do zwykłego postrzegania zmysłowego prowadzi z reguły najpierw do powstawania iluzji, polegających na projektowaniu pewnych własności na postrzegany realnie przedmiot, jak ma to miejsce, np. gdy podmiot w oparach unoszącego się dymu i ruchach drzew na cmentarzu dostrzega kształt ludzkich postaci, wskutek czego wyrabia sobie sąd o znajdujących się tam duchach⁴¹. Przykład ten wydaje się dobrze obrazować to, iż w iluzji uczestniczą jeszcze w pewien sposób zmysły zewnętrzne. Faktycznie bowiem wzrok stwierdza, iż coś widnieje na horyzoncie – są to opary unoszące się nad płonących zniczy, drzewa – i nie myli się co do tego. Na skutek jednak deformacji, polegającej na nadmiernej aktywności wyobraźni, intelekt błędnie interpretuje treść tego, co podmiot spostrzega.

³⁸ Tamże, s. 57.

³⁹ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 310 n.

⁴⁰ Tamże, s. 311.

⁴¹ Przykład ten został zapożyczony od M.A. Krąpca (zob. tamże, s. 312).

W przypadku halucynacji wyobraźnia niejako wytwarza rzecz – zarówno w aspekcie jej istnienia, jak i treściowego uposażenia – bez żadnej podstawy w jakimkolwiek postrzeżeniu zmysłu zewnętrznego. M.A. Krąpiec zauważa ponadto, iż w przypadku poznania zmysłów zewnętrznych z jednej strony i aktów halucynacji czy iluzji z drugiej mamy do czynienia z przeciwnym kierunkiem ruchu poznawczego. Podczas gdy w normalnym akcie interioryzacji treści ruch jest „downętrzny” – od zmysłów zewnętrznych, przez wewnętrzne, aż do intelektu, to w przypadku halucynacji jest on „odwnętrzny”. Przebiega od intelektu czy wyobraźni, po zmysły zewnętrzne⁴².

Na podstawie przedstawionych racji zasadny wydaje się wniosek, że ani zjawisko iluzji, ani też halucynacji nie podważa tezy o nieomyślności zmysłu zewnętrznego w odniesieniu do właściwego mu przedmiotu. Zaburzenia te dotyczą bowiem wyobraźni lub wyższych władz poznawczych. W aktach tych właściwie nie dokonuje się poznanie, ale swoistego rodzaju projektowanie czy obiektywizowanie rzeczy tu i teraz nieobecnych. Przyczyną zachodzenia tego typu aktów jest zachwianie równowagi emocjonalnej lub fizjologicznej, wskutek czego podmiot traci możliwość refleksji pozwalającej mu w normalnych warunkach odróżnić to, co jest wynikiem poznania, od tego, co stanowi jedynie wytwór wyobraźni⁴³.

Wydaje się, że z tego samego powodu nie można twierdzić, iż zjawisko iluzji czy halucynacji podważa nadprawdziwościowy charakter sądów egzystencjalnych, w których dochodzi do syntezy poznania zmysłowego i intelektualnego⁴⁴. Warunkiem realizacji tychże sądów jest zaafirmowa-

⁴² Zob. tamże, s. 312.

⁴³ Zob. tamże, s. 313.

⁴⁴ Mówiąc o tym, że w sądach egzystencjalnych dokonuje się synteza poznania zmysłowego i intelektualnego, ma się tu na myśli wyłącznie sądy egzystencjalne dotyczące rzeczywistości materialnej. Jak zauważa M.A. Krąpiec: „intelekt sam może wydawać sądy egzystencjalne o rzeczach niematerialnych konkretnie istniejących, jak np. o istnieniu swoich własnych aktów psychicznych, a nawet w pewnym sensie swojej własnej jaźni. Rozum teoretyczny sam może wydawać sądy egzystencjalne pośrednie, stwierdzające istnienie jakiegoś bytu w wyniku przeprowadzenia dowodu opartego na danych egzystencjalnych. Klasycznym przykładem egzystencjalnych sądów pośrednich w wyniku dowodzenia jest stwierdzenie istnienia Boga: »Bóg istnieje«” (tamże, s. 454, przypis 25).

nie przez intelekt realnego i aktualnego istnienia bytów⁴⁵. Skoro jednak w stanie halucynacji podmiot odnosi się do przedmiotu, który realnie nie istnieje, to nie można zasadnie mówić o fałszywości takiego sądu, lecz należy raczej w ogóle stwierdzić jego brak w odniesieniu do „tego oto” przedmiotu. Powstaje jednak pytanie, czego zatem dotyczy asercja realizująca się w sądzie wydawanym przez osobę ulegającą halucynacji. Niewątpliwie w przypadku halucynacji – podobnie jak w każdej innej aktywności psychicznej – dokonuje się stwierdzenie istnienia aktu psychicznego podmiotu. Ze względu jednak na zaburzenie podmiot ten nie jest w stanie odróżnić stwierdzenia zachodzenia aktu własnej psychiki od stwierdzenia istnienia realnej rzeczy, przez co w sposób nieświadomy utożsamia treść bytu intencjonalnego, jakim jest jego własne wyobrażenie, z treścią bytu realnie istniejącego.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując przeprowadzone analizy, należy odnotować, że według św. Tomasza z Akwinu zarówno samo poznanie zmysłowe, jak też realizującą się w nim prawdę należy rozumieć w sposób analogiczny. W pierwotnym i właściwym sensie poznanie i prawda dotyczą czynności intelektualnych i ich wytworów. We władzy, w której nie ma zdolności refleksji, brak jest prawdy pojętej ściśle, polegającej na stwierdzeniu zgodności sądu z przedmiotowym stanem rzeczy. Takie właśnie ściśle rozumienie prawdy miał na myśli *doctor angelicus*, formułując w *Summa theologiae* tezę, w ramach której odmówił zmysłom tejże właściwości. Twierdzenie to nie jest jednak równoznaczne z zanegowaniem możliwości adekwatnego przedstawiania rzeczywistości przez zmysły.

Zdaniem św. Tomasza w poznaniu zmysłowym realizuje się prawda ujęta w znaczeniu najszerszym, a zatem jako następstwo aktu poznania władzy. Jest tak dlatego, że już na tym pierwszym etapie procesu po-

⁴⁵ Zob. A. Gondek, *Egzystencjalny sąd*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 46.

znawczego zachodzi ontyczna zgodność lub niezgodność sądu władzy zmysłowej z rzeczywistością. Występowanie tej adekwacji lub jej ewentualny brak jest w stanie dostrzec jednak tylko intelekt. W związku z tym, mimo że relacja zrównania realizuje się tak między intelektem i rzeczą, jak też między zmysłem i rzeczą, to jednak odróżnienie percepcji wiernie odzwierciedlających rzeczywistość od tych, które nie są wobec niej adekwatne jako działanie świadome, refleksyjne, może być dziełem samego tylko intelektu.

Ontyczną racją realizowania się scharakteryzowanej w powyższy sposób prawdy zmysłu jest przedmiot, do którego odnosi się sąd danej władzy. W stosunku do przedmiotów właściwych poszczególnych zmysłów zasadniczo nie ma ujęć fałszywych. Zmysłowe władze poznawcze w odniesieniu do właściwych im przedmiotów wykazują przyporządkowanie o charakterze aktualno-możliściowym, gdzie akt władzy poznawczej pozostaje względem przedmiotu możliwością, natomiast przedmiot poznania stanowi akt⁴⁶. Dzięki tej zależności niejako w sposób naturalny zagwarantowana zostaje zgodność ujęcia podmiotowego z faktycznym stanem rzeczy. Pozwala to wyprowadzić optymistyczny wniosek, że zdecydowana większość percepcji dokonywanych w tzw. standardowych warunkach poznawczych dostarcza adekwatnych informacji o świecie zewnętrznym.

Tym samym nowożytny sceptycyzm, który od czasów Kartezjusza stanowi niezwykle atrakcyjny intelektualny miraż, łudzący filozofów, że problem prawdziwości ujęć poznawczych (w tym głównie zmysłowych) jest nierozstrzygalny, wydaje się pozbawiony przedmiotowych racji. Jak niezwykle trafnie odnotował M.A. Krąpiec, w ramach analiz metafizycznych dochodzi się do tego, że: „omyłki uboczne w poznaniu zmysłowym nie niweczą samej władzy poprawnego poznania zmysłowego, ale zwracają jedynie uwagę na konieczność zorganizowanego i poprawnego poznania zmysłowego, a więc poznania, które odbędzie się pod kontrolą rozumu, w odpowiednich warunkach, które wykluczą ewentualne możliwe, a przynajmniej znane powody błędu w naszych ujęciach zmysłowych, a przez to zagwarantują tę zasadniczą prawdomówność

⁴⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 328.

naszych zmysłów, jaka z natury ma miejsce w naszych władzach zmysłopoznawczych”⁴⁷.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY KLASYCZNE

- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. i oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1–2, Lublin 1996.
- S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate*, w: *Opera omnia [cum hypertextibus in CD-Rom]*, red. R. Bussa, Thomistica 1997 (Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O prawdzie. Przekład – studia – komentarz*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001).
- S. Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, w: *Opera omnia* (Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, t. 1–2, Poznań 2003).
- S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia* (Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, przekład zbiorowy pod red. S. Bełcha*, t. 1–34, Londyn 1975–1986).

OPRACOWANIA

- Gilson É., *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003.
- Gondek A., *Egzystencjalny sąd*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 45–52.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978.
- Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, w: *Dzieła*, t. 2, Lublin 1995.

⁴⁷ Tamże.

- Maryniarczyk A., Prawda, w: Powszechna encyklopedia filozofii, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 458–466.
- Maryniarczyk A., Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy, Zeszyty z Metafizyki, nr 4, Lublin 2000.
- Maryniarczyk A., Realistyczna interpretacja rzeczywistości, Zeszyty z Metafizyki, nr 3, Lublin 2005.
- Maryniarczyk A., Transcendentalia a poznanie metafizyczne, w: św. Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe. O prawdzie. Przekład – studia – komentarz, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 167–183.
- Maryniarczyk A., Transcendentalia w perspektywie historycznej. Od arché do antytranscendentalistów, w: św. Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe. O prawdzie. Przekład – studia – komentarz, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 117–140.
- Maryniarczyk A., W poszukiwaniu źródeł prawdy, „Człowiek w Kulturze” 13(2000), s. 83–95.
- Psychiatria dla studentów medycyny, red. A. Bilikiewicz, Warszawa 2001.
- Wielgus S., Izaak Izraeli, w: Encyklopedia katolicka, red. tenże i inni, t. 7, Lublin 1997, s. 585–586.
- Woleński J., Izaak Izraeli i Tomasz z Akwinu o prawdzie, „Studia Judaica” 8(2005) nr 1–2(15–16), s. 5–13.

SUMMARY

The Problem of the Truth of Sensible Apprehensions According to St. Thomas Aquinas

The article undertakes the problem of truth in sensible cognition according to St. Thomas Aquinas. Performed analyses partake into the wide-ranging discussion on the nature of truth, thus the authoress starts with characterizing two main streams of interpreting truth, which came about during the ancient and medieval centuries. Against that background she outlined the *novum* of St. Thomas. Then, on the ground of

Summa theologiae (Q. 16, a. 2) and *Quaestiones disputatae de veritate* (Q. 1) she reconstructs Aquinas' approach to the truth of intellect and sense, and shows how truth and false are realized by the external and internal senses.

The carried out considerations reveal that according to Aquinas sensible cognition and the truth of sensible apprehensions are understood analogically. In their primary sense, cognition and truth refer to intellectual acts and their results. In the sensible perception, however, truth is realized in the optimum of its importance as the ontic adequacy between sensible faculty and reality. Its justification the truth of senses finds in the existence of objects which are appropriate to the individual sensible faculties of cognition.

Keywords: truth, senses, cognition, St. Thomas Aquinas