

**NOUS** (gr. νοῦς [noús], pochodząca od czasownika νοεῖν [noéin] attycka forma słowa νόος [nóos] – umysł, rozum, intelekt, myśl, myślenie, mądrość, również dusza lub serce) – w filozofii gr. pojęcie używane w dwóch zasadniczych znaczeniach: 1) władza duszy ludzkiej; 2) przyczyna udzielająca ruchu lub będąca pierwszym nieruchomym jego czynnikiem, pojmowana też jako twórca świata – w tym znaczeniu n. utożsamiany był z Bogiem.

W poematach Homera „νόος” odnosi się zazwyczaj do świadomości określonej sytuacji i może oznaczać umysł oraz jego działania: myśli, zamiary – bogów i ludzi, jak również określoną postawę jako konsekwencję rozpoznania tej sytuacji, zawiera więc też element woli i jest łączony ze sferą uczuć, z sercem; w szczególnych sytuacjach oznacza ducha lub duszę. W tym okresie n. jest pojmowany jako następstwo intuicji, wizji będącej skutkiem postrzeżenia zmysłowego, a nie rozumowania. Hezjod wzbogacił Homerowe znaczenia o aspekt moralny.

**MYŚL PRESOKRATYCZNA.** W myśli przedsokratycznej „nous” występuje w dwóch różnych znaczeniach. Ksenofanes, zwalczając Homerowy antropomorfizm, jako pierwszy wyraził przekonanie o obecności w świecie Boga – niepodobnego do ludzi ani do innych bogów i największego spośród nich (Diels-Kranz 21 B 23) – który całym sobą widzi, słyszy i myśli (νοεῖ [noéi]; tamże, B 24), pozostaje nieruchomy, a działa i wprawia wszystko w ruch samą swoją myślą: νόος (tamże, B 25). N. zachowuje zatem dotychczasową treść: jest łączony ze zdolnością postrzegania zmysłowego, jednak wydaje się, że Ksenofanes mógł go przypisywać tylko Bogu, bowiem w zachowanych frag. nie odnosi go do człowieka, natomiast mówi o różnicy pomiędzy myślą Boga i myślą człowieka.

Heraklit przyznał n. człowiekowi, lecz przeciwstawił go wielowiedztwu (tamże, 22 B 40, B 104) i uważał, że n. polega na znajomości rządzącego wszystkim boskiego prawa, logosu, dlatego – chociaż jest wspólny (tamże, B 114) – posiadać go może niewielu ludzi.

Zdecydowana zmiana w treści pojęcia, odnoszonego także do człowieka, zaznaczyła się w myśli Parmenidesa. Parmenidesowe rozgraniczenie prawdy i mniemania (tamże, 28 B 8, B 50 n.) stało się podstawą

dla przeciwstawienia myślenia – poznaniu zmysłowemu (dokonanego być może dopiero przez jego uczniów). Pomimo zachowanego – jako zasadniczy – intuicyjnego sensu słowa „νόος”, i mimo jego związku z byciem (εἶναι [éinai]), przypisany mu został także element rozumowania, wskutek czego Parmenides dopuszczał sytuację, w której myśl, poszukując prawdy, też może się mylić; nazywa ją wówczas νόος πλακτός [nóos plaktós] – myślą błędzącą (tamże, B 6).

Empedokles, odnosząc się do tradycji, łączył n. z doznaniem zmysłów (tamże, 31 B 2, B 3) i (wg świadectwa Teofrasta) nie czynił różnicy między poznawaniem przez zmysły a myśleniem, a jednocześnie (jeżeli przyjąć synonimiczność w owym czasie pojęć: „νόος” i „φρήν” [phren]) mówił o Bogu jako świętym, niewyraźnym, obecnym w świecie umyśle (φρήν, tamże, B 134).

Poglądy Anaksagoras mają zasadnicze znaczenie dla dalszego rozwoju koncepcji n. (w przekazanych frg. występuje już ta forma) w jej odniesieniu do świata: uznaje on n. za jedyny czynnik sprawczy, udzielający impulsu ruchu mieszaninie przyjmujących jego działanie cząstek. Wg jego słów, n. posiada pełnię wiedzy i największą moc, wszystko porządkuje i włada wszystkim, co posiada życie. Anaksagoras podkreślał zasadniczą różnicę pomiędzy biernymi elementami i ich czynną zasadą; o n. mówił, że jest najczystszy i najdelikatniejszy, nieskończony i samowładny oraz że jako jedyny jest sam dla siebie (αὐτὸς ἐφ’ ἑαυτοῦ [autós eph’ heautoú]), z niczym nie zmieszany (tamże, 59 B 12), mimo że niektóre z istnień także go posiadają (tamże, B 11). Zarazem wydaje się, że w przekonaniu Anaksagorasa działanie n. ogranicza się do spowodowania wśród cząstek pierwszego wiru, który dalej rozprzestrzenia się już samorzutnie. Badacze wiodą spór o to, czy wg Anaksagorasa natura n. jest materialna, czy duchowa.

Zaznaczająca się w refleksji presokratyków dwoistość treści n.: władzy poznawczej i przyczyny, została utrzymana i pogłębiona w poglądach późniejszych filozofów.

NOUS JAKO WŁADZA DUSZY. W pismach Platona „nous” występuje często w potocznym zwrocie: „mieć rozum” (νοῦν ἔχειν [noún échein]) bądź „nie mieć rozumu”. Przede wszystkim oznacza jednak władzę myślenia, za pomocą której poznaje się przedmioty określane mianem umysłowych (τὰ νοητά [ta noetá], τὰ νοούμενα [ta nooúmena]; np. *Resp.*, 508 C), tworzące rzeczywistość

odrębną, niezależną od fenomenalnej (νοητός τόπος [noetós topos]; np. tamże, 508 C, 517 B) – świat idei. Wg Platona, poznanie poprzez n., będące najwyższym stopniem poznania, jest rodzajem oglądu, bezpośredniego intelektualnego zetknięcia, możliwego dzięki podobieństwu lub pokrewieństwu umysłu z oglądanym bytem (np. *Epist.*, VII, 344 A). W dialogach okresu środkowego podkreśla Platon znaczenie dla poznania oświecającej roli Dobra (*Resp.*, 508 B–D) oraz – poprzedzającego zstąpienie duszy w ciało – oglądu przez n. świata idei (*Phaedr.*, 247 C–E), czego konsekwencją jest teoria wiedzy jako przypominania (ἀνάμνησις [anamnesis]; np. *Men.*, 81 D; *Phaed.*, 75 B – 76 C). N. bywa też utożsamiany przez Platona z czynnością poznawania (np. *Resp.*, 490 B), a także przeciwstawiany – uzyskiwanemu w poznaniu zmysłowym – mniemaniu (δόξα [doksá]; np. *Tim.*, 51 D). W koncepcji trójpodziału duszy, n. łączony jest z jej rozumną postacią (λογιστικόν [logistikón]), wg opowiadania Timajosa utworzoną przez Demiurga i nieśmiertelną (tamże, 41 C). Jest najwyższą władzą duszy: w dialogu *Fajdros* (247 C) zostaje nazwany sternikiem, w metaforze rydwanu obrazuje go postać woźnicy (tamże, 246 A – 247 B); jego posiadanie jest warunkiem doskonałości etycznej (ἀρετή [areté]; np. *Leg.*, 900 D–E, 963) oraz zajmowania się nauką i uprawiania sztuk (*Tim.*, 47 D–E).

Dla Arystotelesa n. to władza myślenia i rozumienia (*De an.*, 429 a), którą pojmuje jako zdolność (możność) przyjmowania form umysłowych przedmiotów. Zgodnie ze swoją koncepcją zmiany i działania, wyodrębnił Arystoteles umysł bierny (νοῦς παθητικός [noús pathetikós]), który – jak materia – może stać się wszystkim, tzn. przyjąć każdą formę, oraz umysł czynny, będący przyczyną i czynnikiem sprawczym (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν [to áition kai poietikón]), dzięki któremu możność n. urzeczywistnia się. Umysł czynny jest aktem (ἐνέργεια [enérgeia]) i jako taki jest oddzielony od ciała, niez mieszany i niedoznający; przypisuje mu nieśmiertelność i wieczność, natomiast umysł bierny uważa za zniszczalny (tamże, 430 a). W traktacie *O rodzeniu się zwierząt* (736 b) czytamy, że n. jest boski i wstępuje do zarodka z zewnątrz; w *Etyce nikomachejskiej* (1177 b – 1178 a) n. zostaje uznany za istotę człowieka a stan teoretycznej kontemplacji (θεωρία [theoría]) za równy boskiemu – najszcześniejszy sposób życia. Arystoteles odnosi do n. także sferę działania,

stąd rozróżnia n. teoretyczny (νοῦς θεωρητικός [noús theoretikós]) i n. praktyczny (νοῦς πρακτικός [noús praktikós]); *De an.*, 432 b – 433 a).

W pismach stoików n. bywa utożsamiany z logosem, łączony z logosem wszechświata i uważany za kierowniczą część duszy (Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, V 27). Jako najwyższy rozumny element człowieka może też być odróżniany od duszy (ψυχή [psyché]) (tamże, III 16). Rozróżnienie n. i psyche występuje także w myśli epikurejskiej, np. u Lukrecjusza jako „animus” i „anima”.

Plotyn uważał n. za najwyższą część duszy, jednak, zgodnie z przekonaniem o wywodzeniu się całości bytu z jednej przyczyny, przyjmował, że poszczególne umysły pochodzą od umysłu pojmowanego jako odrębna hipostaza, z nim pozostają w związku oraz – mimo ich aktualnego złączenia z określoną duszą i ożywianym przez nią ciałem – są jego częściami; tej unii umysły indywidualne zawdzięczają swoje istnienie i działanie (np. *Enneady*, VI, II 20, II 22). Plotyn rozróżnił w n. dwie władze: poznającą i kontemplującą (tamże, VI, VII 35), czyli umysł rozumny, „trzeźwy” (νοῦς ἔμφρων [noús emphron]) oraz umysł miłujący (νοῦς ἐρῶν [noús erón]). Dzięki dyskursywnej władzy poznającej człowiek może poznawać przedmioty umysłowe – idee współtworzące świat umysłu, sam stając się, przez swoją duszę, umysłem-całością; natomiast dzięki mocy miłości umysł człowieka zdolny jest do oglądu i zjednoczenia z najwyższą przyczyną wszystkiego – Jednem-Dobrem.

NOUS JAKO PRZYCZYNA. Teoria n. jako przyczyny pojawiła się w późnych dialogach Platona: *Filebie*, *Timajosie*, *Prawach*, jednak już w *Fedonie* – w kontekście poglądów Anaksagorasa – mówi się o n. jako o porządkującej przyczynie wszystkiego (*Phaed.*, 97 C). Podobne przekonanie zawiera dialog *Fileb*: n. jest przyczyną porządku we wszechświecie (*Phil.*, 28 D–E, 30 C), elementem rządzącym (ἀεὶ τοῦ παντός νοῦς ἄρχει [aéi tou pantós noús árchei]; tamże, 30 D), kieruje czasem i przemianami pór roku, a więc ruchem ciał niebieskich; zbieżny obraz zawierają *Prawa* (897 B, 966 E, 967 D–E). Najbardziej rozbudowana koncepcja n. znajduje się w *Timajosie*. N. jest tu utożsamiony z Bogiem, Demiurgiem, Twórcą, który, drogą celowego uporządkowania tworzywa wg doskonałego wzoru wiecznego bytu, utworzył świat fizyczny (*Tim.*, 48 A, 53 B), a w nim duszę świata, ciała niebieskie oraz nieśmiertelną postać dusz ludzkich.

Koncepcja Platona zawiera kwestie nierozstrzygnięte, np.: relacji n. do idei, zwł. do idei Dobra. Frg. z *Fileba* i *Timajosa* dopuszczają różne interpretacje; dominuje obraz idei jako wzorców niezależnych od n., który miałby pełnić rolę tylko przyczyny sprawczej, podczas gdy najwyższy cel wszelkiego dążenia i działania stanowiłaby idea Dobra; niektóre sformułowania w *Timajosie* i *Państwie* dopuszczają inne możliwości interpretacyjne. W *Prawach* występuje niejasność dotycząca stosunku n. do pojmowanej tu jako przyczyna duszy świata: trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy jest on jej władzą, czy też zasadą od niej niezależną. Kwestie te będą usiłowały rozwiązać późniejsze pokolenia filozofów.

Arystotelesa koncepcja boskiego n. (νοῦς θεῖον [noús théion]): wiecznej, nieporuszonej, pierwszej przyczyny ruchu, wyłożona głównie w XII księdze *Metafizyki* i uzasadniana w wywodach z VIII księgi *Fizyki*, stanowi zwieńczenie jego metafizyki. Arystoteles dowodzi konieczności istnienia n. rozważając zagadnienie ruchu, który uważa za wieczny, i który pojmuje jako wszelką zmianę; rodzajem ruchu jest więc również powstawanie i ginięcie, wszelkie przejście ze stanu możności do aktu. Przyjmując, że świat istnieje wiecznie, że każdy ruch ma swoją przyczynę, a ciąg przyczyn nie może być nieskończoność, Arystoteles poszukiwał przyczyny, która stanowiłaby być konieczny, będąc gwarantem trwania świata i ruchu. Zgodnie ze swoją koncepcją substancji przyjął, że wieczny i konieczny jest tylko byt pozbawiony możności, a więc niematerialny, będący samą formą, pełnym urzeczywistnieniem (ἐνεργεία ὄν [energía on]); za taki uznał niezmienny i nieruchomy νοῦς, który jest myśleniem tożsamym ze swoim przedmiotem, myślą myślącą myśl (νοήσεως νόησις [noéseos nóesis]; *Met.*, 1074 b), najdoskonalszym przedmiotem oglądu i najwyższym dobrem.

Wg Arystotelesa, n. stanowi pierwszą przyczynę ruchu jako przyczyna celowa: wprawia w ruch, będąc najdoskonalszym przedmiotem pragnienia sfery pierwszego nieba, która – już poruszona – udziela ruchu temu, co poniżej. W ten sposób przełamane zostało platońskie rozróżnienie najwyższej przyczyny sprawczej i celowej. Arystoteles utożsamia n. z Bogiem, przypisuje mu życie wieczne, najdoskonalsze i najszcześniejsze (tamże, 1072 b).

W myśli stoików występujący zamiennie z logosem n. jest pojmowany jako rozum wszechświata (τοῦ ὅλου νοῦς [toú hólou noús]): jako zasada nie

różna od Boga, przepelniona nasionami rzeczy, twórcza, przenikająca wszystko, kształtująca i ożywiająca (Chryzyp, frg. 302; Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, V 30).

Dla nurtu medioplatonizmu reprezentatywne są poglądy Albinosa, łączące elementy platońskie i arystotelesowskie, a także stoickie. Albinos utożsamiał n. z Bogiem i odnosząc do niego rzeczywistość idei uważał je za myśli Boże – tak średni platonicy rozwiązywali jedną z platońskich aporii. Wieczny, doskonały i niewyraźalny n. myśli tylko siebie i swoje myśli, jest nieporuszony i całkowicie oddzielony: porusza poprzez wzbudzenie pragnienia. Albinos nazywał go pierwszym (πρῶτος νοῦς [protos noús]; *Didaskalikos*, X 3) i uznał za przyczynę wszystkiego, co istnieje. Odróżniał od niego drugi n., działający, zw. umysłem całego nieba (νοῦς τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ [noús tou sýmpantos ouranoú], tamże, X 2), który umieszczał w hierarchii poniżej pierwszego, ale ponad duszą świata, wyjaśniając kolejną platońską niejasność. Najwyższy, pierwszy n. jest dobrem oraz pięknem i jako taki – celem ludzkiego życia.

Plotyn, korzystając z ustaleń medioplatońskich, określał mianem „nous” drugą hipostazę w przyjmowanej przez siebie, liczącej 3 różne poziomy – Jedno, n., dusza – hierarchii rzeczywistości. Zgodnie z dynamiczną koncepcją bytu, który – wg Plotyna – rozprzestrzenia się z transcendującej go, nieprzerwanie twórczej, absolutnej przyczyny, źródła wszystkiego, co istnieje: Jedna, n. wywodzi się z obfitości mocy Jedna i jest jego obrazem (*Enneady*, V, I 7), jednak stanowiącym już pewną wielość, bowiem moc tego, co powstaje, jest słabsza niż moc przyczyny (tamże, VI, VII 15). Plotyn utożsamiał n. ze światem umysłu (κόσμος νοητός [kosmos noetós]), tworzonym przez wzorcze idee, z których każda stanowi jakąś niewyodrębnioną z całości oraz tożsamą z każdą inną, i z nim samym, jego część; jest n. jednością i wielością zarazem (tamże, III, VIII 8). Wyłoniony z Jedna, n. nie przestaje w nim uczestniczyć i zwraca się ku niemu w akcie oglądu, czerpiąc z tego związku zdolność istnienia, własne określenie, moc i doskonałość (tamże, V, II 1) – jest prawdziwie bytem i pięknem, życiem i myślą, wzorem dla świata materialnego, tworzonych przez wywiedzioną z niego – jako jego obraz – duszę.

Rozwój starożytnej myśli neoplatońskiej, w późnym okresie nacechowanej mnożeniem hipostaz, kończą poglądy Proklosa. Proklos zasadniczo przyjął podział na Jedno, n. i duszę (*Elementy teologii*, 20), jednak świat umysłu oddzielił od Jedna systemem utożsamianych z bogami Henad (tamże, 115), od których uzależnił jego istnienie; świat umysłu z kolei dzielił na 3 zasadnicze dziedziny: bytu, życia i n. (w węższym sensie) w takim właśnie hierarchicznym układzie, przy czym każda z tych rzeczywistości dzieli się dalej – w triadycznym bądź hebdomadycznym porządku – na istnienia, które od niej pochodzą i w niej uczestniczą: bytujące, żyjące i neotyczne (tamże, 101). Stanowią one jedność i w każdej jest także każda inna, jednak obecna na swój własny sposób (tamże, 103). Świat n. obejmuje sobą wielość idei, form dla świata zmysłowego, a także tworzy umysły poszczególne, wśród których wyróżniał Proklos boskie (θεῖοι νοεῖς [théioi noes]) i zwykłe (νόεσ [noes]; tamże, 111); każdy n. poszczególny uczestniczy, za pośrednictwem n.-całości (ὅλος νοῦς [holos noús]), w odpowiadającej mu Henadzie (tamże, 109). Podobnie jak u Plotyna, n. daje początek niższej hipostazie – duszy, także wewnątrznie zróżnicowanej.

A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, C 1940; K. von Fritz, *Noos and Noein in the Homeric Poems*, *Classical Philology* 38 (1943), 79–93; E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophrast*, Lv 1945; K. von Fritz, *N., Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*, *Classical Philology* 40 (1945), 223–242, 41 (1946), 12–34; tenże, *Der N. des Anaxagoras*, *Archiv für Begriffsgeschichte* 8 (1964), 87–102; Krapiec Dz VI; G. Jäger, „Nus” in *Platons Dialogen*, Gö 1967; K. Ware, *N. and Noesis in Plato, Aristotle and Evagrius of Pontus*, *Diotima* 13 (1985), 158–163; W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lb 1992; S. Menn, *Aristotle and Plato on God as N. and as the Good*, *RMet* 45 (1992), 543–573; A. Laks, *Mind's Crisis: On Anaxagoras' „N.”*, w: *Ancient Minds*, Memphis 1993, 19–38; S. Menn, *Plato on God as N.*, Carbondale 1995; A. Nowik, *Koncepcja duszy człowieka w dziełach Arystotelesa*, w: G. P. Dudzik, R. A. Muszyńska, A. M. Nowik, *O duszy. Arystoteles, Tomasz z Akwinu*, Wwa 1996, 7–91; W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu*, Lb 2003.

*Dobrochna Dembińska-Siury*