

Eric Voegelin: Ewolucja myśli Arystotelesa

Arystoteles odrzucił idee jako oddzielone istnienia, lecz ani nie odrzucił doświadczeń, w których miało początek pojęcie królestwa idei, ani nie porzucił ładu istnienia, który stał się dostrzegalny za sprawą doświadczeń filozofów



Arystoteles odrzucił idee jako oddzielone istnienia, lecz ani nie odrzucił doświadczeń, w których miało początek pojęcie królestwa idei, ani nie porzucił ładu istnienia, który stał się dostrzegalny za sprawą doświadczeń filozofów - przeczytaj fragment tomu *Arystoteles* Erica Voegelina, który ukazał się nakładem naszego wydawnictwa

Arystoteles urodził się w 385 roku przed Chrystusem w Stagirze – małym mieście na wybrzeżu achajskim, na wschód od Chalcedonu. W 367 roku, w wieku siedemnastu lat, wstąpił do Akademii, pozostając jej członkiem do śmierci Platona w 348 roku. Wówczas wyjechał z Aten do Azji Mniejszej. Przez trzy lata nauczał w Assos, a następnie przez dwa kolejne – w Mitylenie na wyspie Lesbos. W 343 roku został wezwany na dwór do Pelli jako nauczyciel młodego Aleksandra. Kiedy zmarł Filip i Aleksander objął rządy, w 335 roku Arystoteles powrócił do Aten i założył Likejon, swoją własną szkołę. Nauczał tam do 323 roku, kiedy to śmierć Aleksandra doprowadziła do przebudzenia ateńskiego nacjonalizmu; w tej sytuacji Arystoteles postąpił roztropnie, opuszczając miasto. Wyjechał do Chalkidy na Eubei i tam zmarł po kilku miesiącach, w 322 roku[1].

Powyższe daty ułatwią zrozumienie rozwoju myśli Arystotelesowskiej. Kiedy w 367 roku wstąpił do Akademii, funkcjonowała ona już od niemal dwudziestu lat, Sokrates nie żył od trzydziestu, a Platon przekroczył sześćdziesiątkę. Dorobek Platona, który powstał w fazie sokratejskiej, włączając w to Państwo, wszedł w skład korpusu pism studiowanych przez młodsze pokolenie. Sam Platon poświęcał się pracy, której rezultatem były seria dialogów od Teajteta po Fileba, a także opracowana później teologia w Timajosie, Kritiaszu oraz Prawach. Młody Arystoteles, wstępując w takich okolicznościach do Akademii, był kształtowany zarazem przez tradycję sokratejską, jak i przez nowe siły, które zmierzały do jej dekompozycji na części religijną i intelektualną.

Z wczesnych prac Arystotelesa zachowały się jedynie fragmenty. Były to dialogi, a ich tytuły wskazują na to, że młody filozof skrupulatnie pracował nad sokratejskimi problemami. Eudemos lub o duszy odpowiada platońskiemu Fedonowi, Gryllus lub o retoryce – Gorgiaszowi, O sprawiedliwości – Państwu, a Sofista, Polityk, Uczta, Meneksenos platońskim dialogom o tych samych tytułach. Protreptyk, jedyne dzieło pisane prozą, był rozprawą poświęconą życiu filozoficznemu, dedykowaną Themisonowi, księciu Cypru. Dialog O filozofii powstał prawdopodobnie tuż po śmierci Platona, ponieważ zawiera krytykę jego teorii idei, która odpowiada krytyce z pierwszej księgi Metafizyki. Fragmenty te są na tyle liczne, że można ustalić nie tylko, iż wczesne prace formalnie odnoszą się do sokratejskich dialogów Platona, lecz także że Arystoteles przyswoił platońską koncepcję filozofii jako ruchu duszy, przyjmując ją jako własną. Jak wiemy, według młodego Platona filozofia zawierała trzy siły porządkujące duszę: Tanatosa, Erosa i Dike. Odpowiednio do tych trzech sił filozofia była ćwiczeniem w umieraniu, erotycznym przybliżaniem się duszy ku Agathon i jej właściwym uporządkowaniem dzięki uczestnictwu w Idei. Taka sama koncepcja filozofii jako sposobu życia, a w najbardziej dosłownym znaczeniu – jako prawdziwego życia w odróżnieniu od śmierci namiętności, przenika wczesny, ezoteryczny dorobek Arystotelesa. Jest to kontynuacja filozofowania platońsko-sokratejskiego, które jako takie wywierało wpływ na jego prace w okresie hellenistycznym i później. Przedmiot Protreptyku został oddany w formie dialogu w Hortensjuszu Cyncerona; poprzez Cyncerońską medytację wywarł głębokie wrażenie na św. Augustynie: „To właśnie ona [ta książka – przyp. tłum.] zmieniła uczucia moje i ku Tobie, Panie, zwróciła moje modlitwy, i nowe, odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. (...) Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość. I już się

zacząłem podnosić, aby do Ciebie wrócić. (...) Wywarła na mnie wpływ nie stosowanym w niej sposobem mówienia, ale tym, co mówiła. (...) Zapalało mnie to, płonąłem. A żarliwość ta stygła we mnie tylko przez to, że nie było tam imienia Chrystusa”[2].

Filozofia jako sposób życia w sensie platońsko-sokratejskim uformowała duszę Arystotelesa, odcisnąwszy niedające się zatrzeć piętno. Przekonanie, że filozofię Arystotelesowską od Platońskiej oddziela przepaść, ma wiele źródeł. Niektórymi z nich zajmiemy się później bardziej szczegółowo. Teraz nadmiemy jedynie, że nasz obraz filozofii Arystotelesa, z uwagi na fakt, że jego wczesny dorobek niemal zupełnie zaginął, ukształtowany jest przede wszystkim przez szkolne pisma ezoteryczne z lat późniejszych[3]. Z drugiej strony w rzekomej przepaści pomiędzy dwoma myślicielami również aż do niedawna kryły się przeszkody, ponieważ nie mieliśmy jasnego pojęcia na temat ewolucji myśli u późnego Platona. Jeśli porównuje się Platońskie Państwo i Arystotelesowską Metafizykę, ignorując przy tym drogę prowadzącą od jednego do drugiego, wtedy obie te prace wydają się w rzeczy samej reprezentacjami dwóch całkowicie odmiennych podejść do problemu filozofii – szczególnie jeśli ktoś przeoczy niektóre fragmenty, jak księga XII Metafizyki, gdzie czytelnicy obdarzeni większą wyobraźnią nadal mogą wyczuć zmiany. Ostatecznie Arystoteles w swym ezoterycznym dorobku niezwykle otwarcie krytykował Platońskie teorie, w znacznie mniejszym stopniu zdając sprawę z tego, które z nich przejął i rozwinął. Na przykład w II księdze Polityki czytelnik może znaleźć sensownie umotywowane odrzucenie niektórych części Państwa, jednak jeżeli nie zna dobrze Platońskich dialogów, to trudno mu będzie zorientować się, w jakim stopniu w pozostałych częściach dzieła Arystoteles korzystał z Polityki, Fileba czy Praw, rozwijając własną teorię polityczną.

Jeśli pamiętamy krytyczną datę przystąpienia Arystotelesa do Akademii, nietrudno zrozumieć, co się właściwie stało. Arystoteles nie tylko wstąpił na drogę życia filozofa, lecz stał się także uczestnikiem sporu na temat konsekwencji takiego życia. Taki sposób życia wytworzył dla swojego wyrazu symbole doktrynalne, jak nieśmiertelność duszy, dobre uporządkowanie duszy, prawdziwe istnienie Idei i porządek rzeczywistości dzięki *metheksis*, na drodze partycypacji w Idei. Rozwijano interpretację Boga, człowieka, świata. Użyte w tej interpretacji pojęcia mogłyby pod kilkoma względami podlegać krytycznemu badaniu. Można by zbadać metodę, która doprowadziła do skonstruowania tych pojęć, rozpatrywać ich systematyczną logiczność, testować ich wartość jako instrumentów nauki empirycznej i rozpatrywać je w kontekście nowych odkryć matematycznych i astronomicznych oraz rosnącej znajomości kosmologii babilońskiej. Akademia nie była instytucją powołaną do przekazywania wiedzy książkowej. Jej rdzeń stanowiła grupa niezwykle aktywnych uczonych, skoncentrowanych na rozwijaniu problemów. Arystoteles przez dwadzieścia lat był członkiem takiej grupy i chociaż odpowiedzi zawarte w jego późniejszych dziełach mocno różniły się od odpowiedzi Platona i jego uczniów, Speuzypa i Ksenokratesa, były to odpowiedzi na problemy sformułowane w kręgu Platońskim.

Weźmy dla przykładu jeden aspekt problemu Idei. W platońskiej koncepcji Idea to *eídos*, paradygmatyczna forma w oddzielonej, transcendentnej egzystencji. Założenie istnienia form w oddzielonej egzystencji rodzi pytanie, w jaki sposób formy oddzielone mogą być formami rzeczywistości empirycznej. Platońska odpowiedź – że strumień stawania się istnieje o tyle, o ile partycypuje w Idei, bądź o tyle, o ile Idea jest w nim ucieleśniona – prowadzi jedynie do kolejnego pytania dotyczącego znaczenia partycypacji. Arystoteles unieważnił te

problemy, odrzucając twierdzenie o oddzielonych formach jako niepotrzebne powielenie. Formę jako taką dostrzega się w rzeczywistości dzięki aktywności umysłu, poprzez *nóēsis*. Nie ma bytu substancjalnego poza istotami, które rozpoznajemy jako takie w strumieniu rzeczywistości; nie wkraczają one w stawanie się z transcendentnej dziedziny istnienia, lecz istota rodzi istotę w nieskończonym, niemającym początku strumieniu samej rzeczywistości. Za jednym pociągnięciem uwalniamy się od dziedziny paradygmatycznych idei, od spekulacji na temat ewentualności, że idee są egzemplarzami tego czy innego rodzaju, od *méthexis*, od ucieleśnienia, od stworzenia świata, od demiurga i tak dalej. Co się tyczy historii filozofii na poziomie doksograficznym, mamy tutaj wyraźną opozycję między platońskim transcendentalizmem i idealizmem z jednej strony a arystotelesowskim immanentyzmem i realizmem z drugiej. Platon i Arystoteles rozwijali dwa zupełnie różne systemy metafizyczne.

W rzeczywistości ani Platon, ani Arystoteles nie rozwijali systemu, byli zbyt zaabsorbowani odkrywaniem nowych problemów. Na poziomie filozofowania należy to raczej opisać jako przesunięcie uwagi, towarzyszące daleko posuniętemu zróżnicowaniu problemów. Platon i Arystoteles byli zgodni co do obecności formy w rzeczywistości empirycznej. Poprzez porzucenie zainteresowania pochodzeniem formy urzeczywistnionej w sferze form oddzielonych sama formalna struktura rzeczywistości zyskuje na jasności. Otwarty został rozległy obszar nowych problemów, takich jak kwestie substancji i akcydentalności, istoty jako przedmiotu definicji, aktu i możliwości, materii i entelechii, a także cały obszar problemów logicznych, które zostały zebrane w *Organonie*. Gdy uwaga Arystotelesa została skierowana w tym właśnie kierunku, kiedy zajął się on badaniem formy immanentnej oraz rozległych konsekwencji związanych z nią

problemów, Platońskie założenie transcendentnej formy musiało w istocie wydać się niepotrzebnym i być może nieweryfikowalnym podwojeniem immanentnej formy, która była dana z taką pewnością w bezpośrednim doświadczeniu duszy. Mimo to musimy mieć świadomość, że Arystotelesowska krytyka Idei nie jest krytyką samej myśli Platona. Platon nie „podwoił” immanentnej formy; odkrył formę transcendentną jako odrębną substancję, gdy jego uwaga była zwrócona w kierunku przeciwnym do Arystotelesowskiego. Odkrywanie przez Arystotelesa obszaru formy immanentnej nie jest samo w sobie argumentem przeciwko formie transcendentnej. Powstaje mianowicie pytanie: co stało się z problemami, które dostrzegł Platon, kiedy jego oko duszy było zwrócone ku *Agathon*? Czy Arystoteles je porzucił?

Odpowiedź nie może być prosta. Platońska dziedzina niezmiennego, wiecznego bytu nie była bezsensownym założeniem. Była doświadczana jako rzeczywistość w czasie erotycznej fascynacji duszy *Agathon*, a także w jej katarktycznym działaniu. Dziedzina idei była jednym z symboli, które wyrażały u filozofa doświadczenie transcendencji. Arystoteles nie tylko miał świadomość tych korzeni, lecz także był zdolny do uczestnictwa w tych doświadczeniach. Jedno z najpiękniejszych sformułowań problemu wiary zawarł we fragmencie swego dzieła O modlitwie przy okazji omawiania religii misteryjnych: „Kto zostaje poświęcony, nie musi niczego pojmować rozumem [*matheín*], lecz może przeżywać to wewnątrz [*patheín*] i w ten sposób być wprowadzonym w określony stan wewnętrzny, jeśli założyć, że w ogóle jest zdolny do osiągnięcia tego stanu”[4]. *Cognitio Dei* poprzez wiarę nie jest aktem poznawczym, w którym dany jest przedmiot, lecz jest poznawczą, duchową namiętnością duszy. W namiętności wiary doświadczana jest podstawa istnienia, to znaczy podstawa całego istnienia, włączając w to formy immanentne. Uzasadnione jest zatem symbolizowanie podstawy istnienia poprzez

formy niematerialne, jak przez platońską Ideę. Istnienie może być doświadczone albo w jego artykulacji wewnątrzświatowej, albo za sprawą *patheín* duszy w jej otwarciu na swoją podstawę. Nie mamy żadnych innych środków, za których pomocą moglibyśmy wyrazić relację pomiędzy istnieniem transcendentnym i immanentnym, poza analogicznym posługiwaniem się pojęciami, wywodzącymi się z naszego doświadczenia istnienia immanentnego. Jeśli w swojej interpretacji istnienia filozof chce ująć całą strukturę istnienia – czyli istnienia immanentnego i transcendentnego – nie ma zbyt dużego pola manewru. W takiej czy innej formie musi zrobić to, o co Arystoteles oskarżał Platona, czyli „podwoić” istnienie. Zatem Arystotelesowska krytyka Idei w odniesieniu do kwestii podwojenia jest bezcelowa. Jednak nie jest pozbawiona sensu, jeśli atakuje spekulatywny sposób wykorzystania przez Platona istnienia transcendentnego w interpretacji istnienia immanentnego. Jak właśnie zasygnalizowaliśmy, relacja między istnieniem transcendentnym i immanentnym może być symbolizowana jedynie poprzez analogię. Ani Platon, ani Arystoteles nie zgłębili odpowiednio problemu spekulacji metafizycznej. Jedynie w tomistycznej analogia entis znajdujemy do pewnego stopnia satysfakcjonującą formułę. W istocie Platon hipostazuje transcendentne istnienie w przesłankę, jakby była ona dana w doświadczeniu wewnątrzświatowym, i traktuje absolutne istnienie jako rodzaj, którego gatunkami są warianty istnienia immanentnego. Arystoteles słusznie skrytykował tę część spekulacji Platona. W celu wyeliminowania tego pomieszania rozjaśnił swoją ontologię. Jednak za to wspaniałe osiągnięcie zapłacił wielką cenę w postaci wyeliminowania, wraz z niewłaściwym użyciem spekulacji, kwestii formy transcendentnej.

Arystoteles odrzucił idee jako oddzielone istnienia, lecz ani nie odrzucił doświadczeń, w których miało początek pojęcie królestwa idei, ani nie porzucił ładu istnienia, który stał się dostrzegalny za sprawą doświadczeń filozofów od czasu Heraklita, Parmenidesa i Ksenofanesa. Konsekwencją tego jest osobliwa przemiana doświadczenia transcendencji, którą można opisać jako intelektualne rozrzedzenie. Pełnia doświadczenia, którą Platon wyraził w bogactwie swego mitu, jest u Arystotelesa zredukowana do koncepcji Boga jako pierwszego poruszyciela, *nóēsis noē'seōs*, zdolnego, aby pomyśleć samego siebie. Analogicznie Eros skierowany ku Agathon zredukowany jest do *agápēsis*, radości poznawania dla niej samej. Prócz tego dusza nie jest już w całości nieśmiertelna, nie umiera jedynie ta jej część, którą Arystoteles nazywa rozumem czynnym, natomiast rozum bierny, włączając pamięć, ginie. I wreszcie – mistyczna *via negativa* w Uczcie, poprzez którą dusza wznosi się ku widzeniu Idei, jest okrojona do wznoszenia się ku cnotom dianoetycznym i *bíos theōrētikós*[5]

Przeprowadziłem analizę tej kwestii, starając się pozostać możliwie najbliżej kształtu, jaki przybiera ona w tekstach Arystotelesowskich. Było to konieczne, aby rozjaśnić źródło pewnych postplatońskich problemów filozofowania, choć miało to też taką wadę, że wykolejenie, obecne u Arystotelesa i cały czas ograniczane przez jego geniusz, nie ukazało się w pełni ani w kontekście swojej natury, ani swych konsekwencji. Jako że po Platonie wykolejenie stało się jedną z dominujących dróg filozofowania – dominującą do tego stopnia, że historia filozofii jest w znacznej części historią jej wykolejeń – wskazana tu będzie uwaga wyjaśniająca. Mam na myśli transformację symboli, rozwijanych w celu artykulacji doświadczeń filozoficznych, w tematy spekulacji. Zjawisko to jako takie bynajmniej nie miało miejsca po raz pierwszy w następstwie wystąpienia Platona. Szczerze mówiąc,

studium dotyczące sofistów w rozdziale 11. drugiego tomu *Order and History* stanowiło analizę transformacji Parmenidesowego Bytu w temat spekulacji immanentnej. W przeciwieństwie do wysiłków sofistów, praca Platona miała na celu odwrócenie wykolejenia i ponowne ustanowienie filozoficznego doświadczenia ładu istnienia, jak również symbolizmu dla jego artykulacji. Aby zapobiec ponownemu popadnięciu w sofistyczną filodoksję, Platon posunął się jeszcze dalej i rozwinął pary pojęć, które studiowaliśmy już w niniejszym tomie (rozdział 3, §3, I[6]). Jeżeli ów ponowny kryzys mimo to miał miejsce w kolejnym pokoleniu, konkretnie w dziełach jego uczniów, których sam szkolił w Akademii, rozsądek podpowiada, że taki powrót jest zakorzeniony w samej strukturze filozofowania i nie da się go wyjaśnić etykietką „sofistyki” – gdyż ani Arystoteles, ani Speuzyp nie byli sofistami i waham się, by zastosować[7] to pojęcie wobec myślicieli tej rangi, co Anaksagoras i Demokryt, choć zajmowali się tematycznymi przeobrażeniem Bytu Parmenidesa.

Zasadniczo niewiele można powiedzieć na temat problemu, ponieważ nie jest to nic skomplikowanego. Skokowa zmiana w istnieniu* różnicuje światowo-transcendentny Byt jako źródło całego istnienia i odpowiednio przydaje „światu” cechę immanencji. Ponieważ doświadczenia transcendencji mogą być wyartykułowane jedynie za pomocą języka, który ma swoją źródłową funkcję w świecie zmysłowego doświadczenia, symbole – zarówno pojęcia, jak i twierdzenia – które odnoszą się do *terminus ad quem* doświadczenia transcendencji, muszą być ujmowane w sposób analogiczny, niezależnie od tego, czy będą symbolami mitu, objawienia czy filozofii. Wykolejenie ma miejsce wtedy, gdy symbole wyrwane są z ich doświadczeniowego kontekstu i traktowane, jakby były pojęciami odnoszącymi się do faktów doświadczenia zmysłowego. Struktura błędu w rozumowaniu jest prosta, potencjalnemu filozofowi można jedynie powiedzieć: „Nie rób

tego!”. Jeśli błąd jest mimo to popełniany, i to nawet przez Arystotelesa, to należy szukać jego źródła nie w słabości intelektu, lecz w żarliwej woli skupienia całkowitej uwagi na szczegółowym problemie, tak że znika z pola widzenia szeroki zakres ładu istnienia. Kiedy filozof historii napotyka na tego rodzaju wykolejenie, będzie w mniejszym stopniu zainteresowany fascynującymi problemami, którymi dany myśliciel się zajmuje (gdyż na poziomie filozofii nie są to problemy), niż pełnymi pasji doświadczeniami, które powodują błąd. Ponieważ „problemy” tej natury będą zajmować nas szczegółowo w późniejszych tomach tego studium[8], w tym miejscu poprzestaniemy na nakreśleniu pewnych światowo-historycznych sporów, które przekształciły się w formę pseudofilozoficznych debat. Jeden z nich poruszyliśmy, omawiając Arystotelesowskie wątpliwości dotyczące Platońskich idei oddzielonych. Zgodnie z zasadą filozoficznego skupienia na transcendentnym źródle ładu, na porządku w immanentnym istnieniu lub na porządku odzwierciedlonym w nauce, istotę można odkryć w oddzielonej egzystencji, może ona być ucieleśniona w rzeczywistości lub w pojęciach nauki. Odpowiednio do tego można rozwijać „filozofie”, które sytuują substancję *ante rem*, *in re* lub *post rem*; idealiści, realiści i nominaliści mogą krytykować każdą inną „pozycję”, twierdząc, że dzieli problem ad infinitum. Bogate źródło sporów powstało później, wraz z wprowadzeniem filozoficznych kategorii do teologii chrześcijańskiej. Kiedy do tajemnicy Wcielenia zastosowano kategorie natury i osoby, debata chrystologiczna szalała przez wieki, zanim odnaleziono odpowiednią formułę filozoficzną, wyrażoną w definicji z Chalcedonu z 451 roku. Gdy kategorie formy i substancji zostały zastosowane do tajemnicy Eucharystii, pomiędzy katolikami a protestantami wybuchł nowy problem transcendentnej chemii w sporach dotyczących transsubstancjacji. Kiedy *scientia Dei*, która zakłada uprzednią znajomość wiecznego przeznaczenia człowieka przez Boga, została zimmanentyzowana w uprzednią znajomość przez człowieka własnego przeznaczenia, położono

fundamenty pod oddzielenie kościołów wybranych, aż po współczesną degenerację w kluby obywatelskie dla rodzin o podobnym statusie społecznym. W momencie, gdy zimmanentyzowano chrześcijańską ideę ponadnaturalnej doskonałości dzięki Łasce w śmierci, czyniąc z niej ideę doskonałości ludzkości w historii na drodze indywidualnego i zbiorowego działania ludzi, położono fundamenty pod masowe wyznania wiary nowożytnej Gnozy.

Chociaż tego typu konflikty mogły zaistnieć dopiero po pojawieniu się filozofii jako formy symbolicznej i choć debaty te prowadzone są za pomocą filozoficznych kategorii, włączanie się do dyskusji z zamiarem zbadania zasadności argumentu jest ewidentnie pozbawione sensu. Gdyby studium porządku i historii przyjęło formę historii filozofii, a mówiąc bardziej precyzyjnie – historii filozofii polityki, tylko z tego powodu, że po stworzeniu filozofii zachodnia debata na temat porządku prowadzona jest w formie symbolicznej, to wykoleiłyby się, śledząc wykolejenia filozofii. „Filozofii” porządku nie można pojmować na poziomie ich wartości nominalnej, lecz muszą być one krytycznie sprawdzone pod kątem tego, czy użyte w nich symbole zachowują źródłowe znaczenie symboli, które wyrażają doświadczenie transcendentnego źródła ładu, czy też są użyte jako spekulacyjne topoi w celu daleko odbiegającym od Platońskiej miłości boskiej Miary.

Eric Voegelin

Fragment tomu *Arystoteles* Erica Voegelina, który ukazał się nakładem naszego wydawnictwa

[1] Zasadniczą dla zrozumienia Arystotelesa pracą jest: W. Jaeger, *Aristotle*, wyd. II, Oxford 1948. Niezastąpione są wciąż: U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Aristoteles und Athen*, t. I-II, Berlin 1893 oraz E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. I-II, Leipzig 1923. Na temat Arystotelesowskiej nauki o polityce wide wprowadzenie i wstępne eseje w: W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, t. I-IV, Oxford 1887-1902; wczesna praca E. Barkera, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London 1906, a także wprowadzenie i przypisy w *Politics of Aristotle*, Oxford 1946; H. Kelsen, *The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy*, „Ethics”, 48, 1937/1938, s. 21-64; poza tym rozdziały o Arystotelesie w: Ch. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, New York 1932; G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, wyd. II, New York 1947; A. Verdross-Drossberg, *Grundlinien der Antiken Rechts – und Staatsphilosophie*, wyd. II, Vienna 1948.

[2] Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 4, [Z. Kubiak].

[3] Rekonstrukcją rozwoju myśli Arystotelesa jest praca Wernera Jaegera, *Aristotle...*

[4] W. Jaeger, *Aristotle...*, s. 160 [od tłumacza: W tym miejscu dokonano tłumaczenia tego fragmentu z oryginalnej, niemieckiej wersji pracy W. Jaegera, porównując ją z wersją angielską (W. Jaeger, *Aristotle Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923). Fragment ten w oryginale brzmi następująco: καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι,

δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους. W. Jaeger zaczerpnął fragment prawdopodobnie z wydania: V. Rose, *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig 1863].

[5] Na temat koncepcji pierwszego poruszyciela jako *nóēsis noē seōs* vide *Metafizyka*, XII, 9, 1074b; na temat *agāpēsis* vide *Metafizyka*, I, 980a; na temat koncepcji duszy i jej wiecznej części vide *O duszy*, III, 5; na temat *bíos theōrētikós* vide *Polityka*, VII, 2, 1324a.

[6] Od tłumaczenia: Odwołanie do pierwszej części tomu, który traktuje o filozofii Platona. Sekcja 3, §3, I [w wyd. polskim: *Pary pojęć*, [w:] E. Voegelin, *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 109-119] jest fragmentem rozdziału poświęconego interpretacji Państwa. W wydaniu oryginalnym rozdziały dotyczące Platona i Arystotelesa zostały opublikowane w jednym tomie *Order and History*, zatytułowanym *Plato and Aristotle*.

[7] Od tłumacza: Ang. *leap in being*. W innych tłumaczeniach Voegelina jako „skok w istnieniu”.

[8] Od tłumacza: Voegelin ma na myśli kolejne tomy *Order and History*. Na temat przedmiotu poszczególnych tomów *Order and History* oraz istoty całego projektu vide: E. Voegelin, *Order and History*, t. I, *Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956, s. ix-xiv.