

O pasivitě člověka ke světu v kontextu nahodilého

Zuzana Svobodová

Envigogika 11 (1) – Recenzované články/Reviewed articles

Publikováno/Published 22. 6. 2016

DOI: [10.14712/18023061.517](https://doi.org/10.14712/18023061.517)

Abstrakt

Článek „O pasivitě člověka ke světu v kontextu nahodilého“ představuje přístup k nahodilosti jako jeden z ukazatelů způsobu vztahu člověka ke světu. Nahodilost, o níž dle Aristotela nemůže sice být věda, je tímto myslitelem nikoli ignorována, ale přijímána a pro možnost pohybu, změny a růstu vysoce oceňována. Věda se sice zabývá tím, co je zpravidla, nikoli tím, co zpravidla není, tedy nahodilým, nicméně člověk ve svém jednání je nahodilému vystaven. Zejména v pomáhajících profesích je třeba hledat přístupy k člověku a ke světu přirozené, tedy za vědeckou realitou, které umožňují pečovat o druhé ve světě jako v domově člověka, nikoli jednat s objekty ve vědecké realitě.

Abstract

The article "On Passivity of Men towards the World in the Context of the Accidental" presents an attitude to an accident as one of the indicators of one's relation towards the world. Aristotle labelled accident as something that cannot be subject of science; however, he did not ignore it, but rather accepted it, while highly appreciating it for its potential of movement, change and growth. Science deals with what is the usual state of affairs, not what usually does not occur (i.e. the accident); however, people are exposed to accidents in their actions. It is important to look for easy attitudes toward men and the world, especially in the helping professions – attitudes that lay beyond scientific reality, that will involve caring for others in the world as in a home to men, not addressing objects as part of the scientific reality.

Klíčová slova

nahodilost; příčina; pohyb; pasivita; subjekt; zranitelnost; dobro; Aristotelés; Lévinas; etika

Keywords

accident; cause; motion; passivity; subject; vulnerability; good; Aristotle; Levinas; ethics

Nakolik je člověk ke světu pasivní, receptivní a nakolik je aktivní, zaměřovalo v myšlení již Aristotela, a to tím způsobem, že sám tuto látku považuje pro sebe za centrální. Promyšlení aktivity, pohybu, míry, vztahu se stane přítomné v jeho pravděpodobně prvním soustavném spisu *O duši*, ve *Fyzice* i v ostatních dílech, které v 1. st. př. Kr. zařadí Andronikos Rhodský v Aristotelově korpusu mezi spisy přírodovědné; je přítomné dále v *Metafyzice*, etikách a *Politice*, v Aristotelových spisech logických (*Organon*) i ve spisech rozvíjejících vědu o tvořivosti či umění (*Rétorika*, *Poetika*).¹ Neběží přitom jen o téma, kterému se věnuje, ale je to určeno Aristotelovým cílem, který sám prohlašoval za nejdůležitější, totiž „určit jevy“.² V *Politice* Aristotelés vymezoval pro blažený život jako nejpodstatnější dvě věci: určení cíle a určení metod, jakými jej dosáhnout.³

Proč se tím Aristotelés zabýval? Protože byl přesvědčen, že dosud se tímto problémem nezabývali myslitelé správně či dostatečně a hodlal to svou kritičností napravit. Jmenovitě se stavěl proti Parmenidovi, který vymezil pravé poznání jako to, které je vzdáleno od „dráhy lidské“⁴, ale je zjevné, že tím útočil též na teorii idejí svého učitele, Platóna. Aristotelés zde viděl jako potřebné klást si základní otázku, zda člověk má vůči světu jevů vystupovat aktivně, či pouze receptivně a tedy spíše pasivně.⁵ Považuji toto za velmi podstatnou otázku každé etiky, tím spíše ekologicky zaměřené etiky.

Jedná se nejen o praktickou otázku týkající se lidské aktivity a její míry, jak by se mohlo asi na první pohled zdát, ale snad podstatněji tu jde o tázání teoretické – totiž zda to, co máme usilovat poznat – nahlédnout (THEOREIN) – tedy pravdu, lze nahlédnout skrze jevy ve světě, nebo odvrácením se od proměnlivých jevů k zásadně ne-pohyblivým, trvalým, neměnicím se podstatám za tímto proměnlivým světem, jak navrhovali například Parmenidés a Platón. Nejpozději od Aristotelových dob je tato otázka přítomna ve filosofii podnes. Ve 20. století si kladl s velkou naléhavostí otázku, jak vykročit za Parmenida⁶, židovský myslitel Emmanuel Lévinas, hovořící o potřebě pasivity pasivnější než každá pasivita⁷, kterou vyjadřuje po druhé světové válce své promyšlení zkušenosti s lidstvím. Martha C. Nussbaumová znovu klade řeckou otázku po únosné míře nahodilosti⁸ v dobrém

¹ Srov. Bibliography on the Ancient Catalogues of Aristotle's Writings and the Rediscovery of the Corpus Aristotelicum, dostupné na [www: https://www.ontology.co/biblio/corpus-aristotelicum-biblio.htm](https://www.ontology.co/biblio/corpus-aristotelicum-biblio.htm) [19.4.2016].

² Martha C. Nussbaumová píše jednak o tom, že určení jevů je Aristotelovou filosofickou „metodou“, ale tím jaksi předjímá to, nač chce poukázat – chápeme-li termín „metoda“ jako způsob zkoumání, nikoli jako cestu, která je sama cílem; na jiném místě pak hovoří o zachránění jevů jako o Aristotelově cíli. Srov. Nussbaumová: 469, 473. Z kontextu Aristotelova díla (Eth. Nic. 1145b 1nn) považuji za přesnější hovořit o určení jevů jako o cíli, na který se Aristotelés zaměřuje, i když pro Aristotela jsou cíl a metoda propojeny – cíl je určující pro metodu (srov. Polit. 1331b 27-29).

³ Srov. Polit. VII, 13; 1331b 27-29.

⁴ Srov. Parmenidés, zlomek B1 ze Sexta a Simplikia, srov. Svoboda: 56.

⁵ Srov. Nussbaumová: 466n.

⁶ Srov. Lévinas, Čas a jiné: 32–33.

⁷ Srov. Lévinas, např. Etika a nekonečno: 103n.

⁸ Přestože Nussbaumová chce hovořit o „náhodě“ (TYCHÉ), nikoli o „nahodilém“ (SYMBEBÉKOS) v Aristotelově pojetí příčin, při definici náhody ve svém díle (Nussbaumová: 16) se shoduje s Aristotelovou definicí v *Metafyzice* o nahodilé příhodě (Metaph. 1025a 17). V celém díle Nussbaumové je pak užíván termín „nahodile“ synonymně s „náhodně“. Užívám pro anglický překlad nahodilosti (zde například v abstraktu) termín „accident“ – dle vydání Aristotelovy *Metafyziky* v angličtině: Aristotle. Aristotle in 23 Volumes, Vols. 17, 18, translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989. K Aristotelovu výkladu vztahu náhody, nahodilosti a mimotného: Phys. II, 4–6, 195b 30–198a 14. Aristotelés užívá termín TYCHÉ v užším a

lidském životě ve svém obsáhlém díle *Křehkost dobra* a ptá se: „Kolik zranitelnosti či pasivity je slučitelné s hodnotou a dobrem?“⁹. Jde o tázání rovněž spojené s pohledem na podstatu člověka: Jak je podstatou člověka jeho konečnost, pohyb, růst a zánik, podobně jako je tomu u rostlin a živočichů, nebo, případně jak je jeho podstatou participace na světě idejí, či jazykem abrahamovských náboženství *imago dei*, podobnost s Bohem v modu možnosti?

Následující text se pokusí ukázat, že vztah člověka k tomu, co se děje z lidského pohledu ne-záměrně (nahodile), prokazuje implicitně či explicitně míru aktivity či pasivity, se kterou člověk žije a se kterou ve svých vztazích, včetně vztahu ke světu jako životnímu prostředí jedná.

Jevy, které se dějí člověku bez jeho přičinění, nazýváme pro účely tohoto textu jako nahodilé. Neznamená to, že tyto jevy nemají příčinu, ale člověku se dějí, narozdíl od toho, co sám záměrně dělá; Aristotelés nazýval tyto jevy „mimotočné“, nahodilé, náhodné, dějí se náhodou, nahodile, nepředvídanou shodou okolností, bezděčně. „...poněvadž se všechno pohybuje trojím způsobem – buď nahodile, nebo proto, že se pohybuje jeho část, nebo [proto, že] o sobě –, může se asi změna sama měnit jen nahodile, jako například, když uzdravující se běží nebo se učí...“.¹⁰ Aristotelés uvádí tento příklad změny, která se děje nahodile, a je přesvědčen, že je každému srozumitelné, že uzdravování se jedinci děje, narozdíl od činnosti, kterou dělá záměrně – tj. běží, nebo se učí (ani zvrtnost slovesa nás tu nemá mást – to, že „se učíme“ se nám *zpravidla* neděje nahodile, ale *zpravidla* jde o záměr).

Aristotelés nevidí svět pouze plochý, ve kterém něco buď platí, nebo neplatí, a ve kterém tudíž není tolik obtížné hledat řád; on vnímá i jevy „mimotočné“, které jaksi nejsou trvalé, stálé, které se dějí, avšak nedějí se „zpravidla“, pravidelně. Nebýt těchto jevů, vše by se dělo „nutně“. Když Aristotelés kritizuje mechanistickou teorii, hovoří o „slepé nutnosti“, o tom, že mechanicky nutné souvislosti by byly bez smyslu a cíle. V činnosti, v níž není možné uplatnit svobodu ani není nic k rozvažování a rozhodnutí, protože se vše děje nutně, nevidí Aristotelés smysl a cíl. Kdyby byla odstraněna nahodilost (která je dle Aristotela „jak ve všem, tak se také vyskytuje vždycky a u všech věcí“¹¹), byla by odstraněna i určitá možnost vzniknout a nevzniknout – a jak bude uvedeno dále, právě „možnost“ je základním prvkem Aristotelovy fyziky. Přesto „mimotočné“ jevy nejsou pro Aristotela předmětem „vědy“, protože o nich nemůže být „vědění“, říká. Předmětem vědy naopak je to, co může uchopit rozum, a to je to, co je stále nebo zpravidla. To, co se děje jinak, mimo to, je případné, akcidentální, nikoli esenciální.¹²

Aristotelés rozlišuje v mimotných jevech náhodu (HÉ TYCHÉ) a samočinnost (TO AUTOMATON). TYCHÉ v tomto užším významu se týká oblasti lidského jednání, TO AUTOMATON se vyskytuje v oblasti přírody (jde doslova o spontánnost). Toto rozlišení pak umožní Aristotelovi říci, že bytosti a věci, které nemohou jednat jako lidé, nemohou ani nic učinit náhodně – tedy neoduševnělá věc, ani zvíře, ani dítě dle Aristotela nemůže jednat náhodně (může

širším smyslu (TYCHÉ v širším smyslu je dělena na TYCHÉ v užším smyslu a na AUTOMATON, viz dále v textu).

⁹ Nussbaumová: 467.

¹⁰ Aristotelés, *Phys.* 226a 20.

¹¹ Aristotelés, *Phys.* 224b 28n.

¹² Mimo to: PARA TAUTA, 197a 20, český překlad: co je „mimotočné“, ne-podstatné, nahodilé, akcidentní, akcident – případek, tj. taková vlastnost substance, která není podstatná – esenciální, ale je nahodilá. Případky se mohou měnit, ale substance zůstává táž.

se jim ale dít něco samočinně), protože nejednají na základě záměrného rozhodování (PRO-AIRESIS).¹³ „Náhodné“ jevy se dějí (z lidského pohledu) sice nezáměrně, ale účelně – příroda nečiní nic bez účelu, o tom je Aristotelés přesvědčen. Náhoda je mimotnou příčinou, ale je mimotnou příčinou v tom, co se děje záměrně za nějakým účelem.¹⁴ Náhoda se neděje bez příčiny, ale její příčina je neznámá. Pokud jde o to, co bylo nazýváno TO AUTOMATON, a pokud bychom považovali odhalení fyzikálního zákona za obeznámení se s příčinou, pak jistě od Aristotelových dob mnoho z mimotných jevů typu TO AUTOMATON již bylo odhaleno a je možné se s jejich (např. fyzikálními) zákonitostmi obeznámit, ale zůstává otázkou, zda takové odhalení ve způsobech spontánnosti těchto jevů brání jejich zařazení v Aristotelově struktuře jevů mezi jevy mimotné.

Bylo řečeno, že „mimotné“ je opakem „podstatného“, ve smyslu „esenciálního“, mimotné je případné, náhodné, akcidentální. Na druhé straně hovoří Aristotelés o tom, co je náhodné, jako o tom, co zbylo z neurčitého, z apeironu, tedy z toho, z čeho teprve podstaty vůbec může vzniknout, je to podloží, to pod-podstatné, na kterém stojí „pevné“ základy. Je to jakési východisko, „princip“ vzniku, Aristotelés to nazývá „látka“ (HYLÉ). Látka není jsoucí o sobě, samostatně, ale je jsoucí jen v jiném, skrze jiné. Proto není látka přímo a sama sebou poznatelná. Neomezeno je pro Aristotela látkovou příčinou.¹⁵ To, jak rozumíme slovu „příčina“ dnes, ale neodpovídá tomu, co vše to znamenalo pro Aristotela, který se zvláště soustřeďoval na tzv. příčinu účelovou, což zní v dnešní běžné (nefilosofické) češtině jako protimluv. Nicméně zde Aristotelés vnímal, že to, co se vyvíjí, již nějakým způsobem „má“ celek. Podobně hovořil ve 20. století Lévinas o „zpětném rázu“, o „paradoxu počátku“: „Počátek nevychází z okamžiku, který počátku předcházela: jeho výchozí bod je obsažen v cílovém bodě jako zpětný ráz.“¹⁶

Pro Aristotelovo pojetí pohybu má ovšem zásadní význam termín „možnost“. Mohoucnost, mohutnost, možnost (DYNAMIS) je podle Aristotela počátkem pohybu nebo změny (v jiném, na sobě jako jiném)¹⁷. Pohyb je mu přechod z možného stavu do stavu skutečného. Zde je DYNAMIS opositum k ENTELECHEIA, k ukončenému, naplněnému. O slovu „možnost“ je možné užít označení, že jde o „pseudopojem“ – v tom smyslu, že nelze definovat (tj. pojmově určit) něco, co stále přesahuje samo sebe; možnost, DYNAMIS je dynamická, ale pojmy jsou stabilní, definitivní. DYNAMIS je onou labilitou, chvěním, které je schopné na sobě trpět, nést „cizí“ vliv a působit k novému, ne-bývalému, pře-kvapujícímu.

Pohyb je uskutečňování, aktualizace. Podle Aristotela „...všechno vzniká buď uměním nebo přírodou nebo náhodou anebo bezděčně, samo od sebe“.¹⁸ Pohyb je uskutečňování trpné, pasivní, nikoli činné možnosti (potence; DYNAMIS, *potentia*) – ačkoli jde o trpnou potenci, ani ta v Aristotelově pojetí nepostrádá naprosto veškerou činnost: i trpění je vyvoláváno činností, pohyb není jen trpností, ale je uskutečňováním trpné potence – to platí o pohybu nejen ve smyslové oblasti, ale také v duchovní oblasti. „Neboť možnost a skutečnost přesahují to, o čem se mluví jenom z hlediska pohybu (*kinésis*).“¹⁹ Tak je podle Aris-

¹³ Srov. Phys. II, 6, 197a 1–8.

¹⁴ Srov. Metaph. XI, 8, 1065a 30.

¹⁵ Phys. 207b 21–208a 4.

¹⁶ Existence a ten, kdo existuje, s. 64, právě v souvislosti s kritikou redukování problému počátku na problém příčiny. V Aristotelově Fyzice lze nalézt názor, že pohyb je v tvaru (EIDOS, LOGOS), ale stejně tak, že pohyb je v látce (224b 4–26). Každý vznik má dvojí podklad: něco mítí (HEXIS) a něco nemítí (zbavenost, privatio, STERÉISIS). Tvar a zbavenost jsou nejvyšší protiklady přírodních bytostí.

¹⁷ Metaph. V, 1019a 15.

¹⁸ Metaph. XII, 3, 1070a 7n.

¹⁹ Metaph. IX, 1, 1046a 1n. Aristotelés zde naráží na to, že o možnosti a skutečnosti se obvykle hovoří u věcí pohybovaných, ale metafyzika se nechce zabývat věcmi jako pohybovanými, ale jako jsoucími,

totela pohyb vždy spojen s pasivitou (pohyb se děje v látce, nikoli však jí samou, ale působením tvaru).²⁰ Ozvuk této antické myšlenky můžeme vidět v Lévinasově myšlence, že právě utrpení, trpění něčeho, je to, čím přesahujeme sami sebe.²¹ J. Patočka²² hovořil o „prapohybu“ jakožto „východu z temného základu“, navazuje na něj také R. Barbaras, když píše o určitém základním Pohybu, který charakterizuje jako Touhu. Tento pohyb, který není přemístováním, ale usilováním, tato forma „sebezpoždění transcendentálna“ je „radikální pasivitou“, podmínkou, díky níž krystalizuje do jevu ono východisko z temného základu.²³

Aristotelés se staví proti Platónovu pojetí, v němž duše se pohybuje sama ze sebe (*TO AUTO HEAUTO KINÚN*). U Platóna duše stoupá a klesá, pohyb starosti, péče o duši, je u něho vertikální. Ideje již jsou, jsou neměnné. Aristotelés ovšem hledí na pohyb jako na uskutečňování možnosti, skutečnost ještě není, teprve se realizuje. Plnost, dobro ještě není. (Zatímco pro Platóna je Dobro nejvyšší ideou mimo všechno jsoucí.) Tím se Aristotelés podle Patočky²⁴ uzavírá znovu, ovšem dobrovolně, v jeskynním prostředí.²⁵ Objevuje však jeskynní prostředí mnohem bohatší. To dobré, ideální, nachází člověk teprve svým životním pohybem. Podmínkou je mu pohyb, nikoli idea.²⁶ Jan Patočka upozorňoval, že Aristotelés vidí poprvé celou problematiku lidského jednání.

Aristotelés ve svém díle vícekrát opakuje: *abychom mohli věc pochopit, musíme znát i její příčinu*.²⁷ Chceme-li uskutečňovat poznávání věcí, nestačí však jen vyjmenovávat Aristotelovy čtyři druhy příčin (HYLÉ, látka – *causa materialis*; EIDOS, tvar – *causa formalis*; TO HOTHEN HÉ ARCHÉ TÉS KINÉSEÓS, počátek pohybu; příčina působící – *causa agens* nebo *efficiens*; a TELOS, cíl, účel / TO HÚ HENEKA a AGATHON, dobro – *causa finalis*²⁸), ale je třeba „nechat se odrazit“ (in-spirovat) i onou příčinou finální, kde je účel a cíl příčinou.²⁹ Jako lidé bychom měli ve svém „poznávání“ ponechat prostor i oněm mimotným příčinám. Naše poznávání nebude bez principu pohybu, bez „možnosti“ a bez „mimotných příčin“ poznáním schopným „živých“, tedy v nejširším smyslu „pohybu“-schopných „počátků“.

tedy také by se měla zabývat možnostmi a skutečnostmi v duchovních věcech (např. rozum v možnosti a rozum ve skutečnosti). Ale protože naše poznání dle Aristotela pochází od smyslů, je žádoucí zkoumat možnost a skutečnost nejprve ve smyslové oblasti, která se pojí s oblastí pohybovanou.

²⁰ Phys. III, 3, 202a ; V, 6, 231 a 1–5.

²¹ I činné síly v přírodě (např. teplo ohně) jsou spojeny s pasivitou – žádná síla není pohybována sama ze sebe.

²² Např. in Patočka, J. Fenomenologické spisy II: 200,

²³ Srov. Barbaras, R., Touha a odstup (Úvod do fenomenologie vnímání), Praha: OIKOYMENH 2005. V tomto díle je Patočka mnohokrát citován, viz zejména s. 42–51, 61, 86–176. K termínům „prapohyb“, „východ(isko) z temného základu“, „sebezpoždění transcendentálna“, nebo o iniciativě, která je „radikální pasivitou“ viz s. 173 (176).

²⁴ Srov. např. Patočka, Péče o duši I: 153, 314.

²⁵ Srov. Patočka, Platón a Evropa. In Péče o duši II: 322.

²⁶ Srov. Patočka, Platón a Evropa. In Péče o duši II: 323, 325, 331.

²⁷ Jde také o první větu v Aristotelově Fyzice: Phys. I, 1, 184a 10–16.

²⁸ Aristotelés, Phys. II, 3, 194b 24–195a 2, Metaph. I, 3, 983a 27–34.

²⁹ Termín, který je v Aristotelově díle překládán do češtiny jako „účel“, zní TÓ HÚ HÉNEKA, jindy TÉLOS. Přídavné jméno TÉLEIOS značí jak „ukončený“, tak „dokonalý“. Jedním z termínů pro „uskutečnění“, i pro „skutečnost“ je pak termín ENTELÉCHEIA, tedy jakási do-končenost, v-cílnost, na-plněnost. Aristotelés užívá pro uskutečnění vedle termínu ENTELÉCHEIA i termín ENÉRGEIA, tedy termíny TELOS a ERGON jsou si velmi blízko. Dílo je to, co je ukončené, není „závěrem“ (*Schluss*), ale spíše koncem (*Ende*), který může být i otevřený. Takový význam nese tedy i výraz ENTELÉCHEIA, ukončenost, uskutečnění, skutečnost (ne: uzavřenost). Tímto způsobem mají věci svůj účel. Účel značí více, než mít (jen) užitek. Z toho vyplývá, že (účelná) skutečnost je koncipována i tím, co je ne-užitečné, z čeho nemáme možnost čerpat žádný přímý užitek.

Tuto výzvu inspirovanou z Aristotelova díla je možné vnímat adresovanou naléhavě především těm, kteří se zabývají vzděláváním, plánováním, přípravou. Chceme-li usilovat o pohyb, pak je nám zapotřebí pochopení a přijetí významnosti také pasivity – trpné, pasivní možnosti. Lévinas psal o „pasivitě pasivnější než každá pasivita“, v níž já nachází sebe, svou subjektivitu, jako zranitelnost.³⁰ Tato prvotní způsobnost trpět, a to takové „trpět“, které je dříve než (odpovídající) „snášet“, tato upřímnost, vystavenost sebe bez obrany, vydanost, pasivita, která nemá „úmysl“, vůli ani nevoli, předchází a zakládá podle Lévinase naši subjektivitu. Je-li takto subjektivita založena pasivitou pasivnější než všechna pasivita, zranitelností, pak se odhaluje jako původně obrácena v akuzativním „se“, je tu původně **pro**, v otevřenosti, v „předprvotním zaangažování“.³¹ Toto pod-podstatné, podstatu člověka zakládající, tato původní struktura či substrát teprve zakládající intencionalitu, by mohlo být východiskem k takovému vztahu ke světu, v němž se nahodilost přijímá pozitivně, a i když o ní nemůže být „vědění“, je přijímána jako důležitá výzva pro naše (záměrné, intencionalní) jednání, má-li být ohleduplné.

Závěr

Ve světě rozvrženém od Descarta na subjekty a objekty není pro typ subjektivity zranitelnosti či křehkosti prostoru. Rozvrhující a plánující subjekt nevidí v nahodilosti příčinu pozitivního pohybu, je schopen nahodilost přijmout jen jako překážku či chybu (protože není „zpravidla“). V jeho postoji ke světu není pasivita, ale jen aktivita, prosazující postupně pravidla, usilující o jasný a zřetelný řád.

Pokud však je přece jen nahodilost spojená s látkou, s původní nerozlišeností, nezformovaností, s ARCHÉ, pak je bránění jejímu prosazení, udržování onoho „zpravidla“ vposledku směřováním k ne-životnému, ne-přirozenému. Nahodilost nás vyzývá k nahlédnutí naší pod-podstatné pasivity (Lévinasovy akuzativity, zranitelnosti osobnosti) a k takovému jednání ve světě, které bude upřímné a okolnosti vnímající (ohleduplné), které bude vnímat svět jako domov, nikoli jako továrnu lepších zítřků; nahodilost nás vyzývá k žití ve světě, v němž by bylo jednání člověka více eko-etické (οικος – dům), než mechani(sti)cky technokratické.

Literatura

- Aristotelés. (1996). *Fyzika*. Praha: P. Rezek.
- Aristotelés. (2003). *Metafyzika*. 2. vyd. Praha: P. Rezek.
- Aristotelés. (1995). *O duši*. 2. nezm. vyd. Praha: P. Rezek.
- Aristotelés. (2009). *Politika*. Praha: Rezek. ISBN 978 80-86027-30-2.
- Aristotle. (1933, 1989). *Aristotle in 23 Volumes, Vols.17, 18 (Metaphysics)*, translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. Retrieved from: <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlq0086.tlq025>

³⁰ Srov. Lévinas, *Etika a nekonečno*, s. 103.

³¹ Srov. Lévinas, *Etika a nekonečno*, s. 104.

- Barbaras, R. (2005). *Touha a odstup (Úvod do fenomenologie vnímání)*, Praha: OIKOYMENH.
- Bartoš, J. (1965). *Kategorie nahodilého v dějinách filosofického myšlení*. Praha: Československá akademie věd.
- Descartes, R. (1966). *Discours de la méthode* (Rozprava o metodě, 1637). Éd. Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade.
- Descartes, R. (2000). *Pravidla vedení rozumu*. Praha: OIKOYMENH. ISBN 80-7298-000-9.
- Descartes, R. (1992). *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda.
- Descartes, R. *Principia philosophiae*, Retrieved from: < http://la.wikisource.org/wiki/Principia_philosophiae >.
- Lévinas, E. (1997). *Čas a jiné = Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin. ISBN 80-86019-33-0.
- Lévinas, E. (1994). *Etika a nekonečno*. Praha: ISE. ISBN 80-85241-67-6.
- Lévinas, E. (1997). *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH. ISBN 80-860-0536-4.
- Liddell, H. G., Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. With the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press,. Retrieved from: < <http://www.perseus.tufts.edu> >.
- Nussbaumová, M. C. (2003). *Křehkost dobra: Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Praha: OIKOYMENH.
- Patočka, J. (2009). *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH.
- Patočka, J. (1996). *Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH.
- Patočka, J. (1999). *Péče o duši II*. Praha: OIKOYMENH.
- Platón. (2001). *Ústava*. Praha: OIKOYMENH. ISBN 80-729-8024-6.