Je skutečně zjevné, že Aristotelovi předchůdci hovořili o příčinách? (Met. 983b3)

**IS IT REALLY EVIDENT THAT
ARISTOTLE'S PREDECESSORS
SPOKE OF CAUSES? (MET. 983B3)**

PAVEL HOBZA

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i.

Jilská 1

110 00 Praha 1

pavel_hobza@hotmail.com

ABSTRAKT

In the first book of the *Metaphysics* Aristotle maintains that it is evident that his predecessors have spoken of causes. That Aristotle attributes to them his conception of causes (and principles) is well-known. Yet, one can wonder what he means by saying that that is evident. Although his statement could be at the first sight understood as meaning that his predecessors have been interested in the concept of causality, in my paper I argue that Aristotle attributed to them the evident usage of causes only because he considered them to be philosophers. Since philosophy is closely connected with knowledge, which is in turn based on the causes and principles, they had to acknowledge some kind of causes (otherwise according to Aristotle it would not be possible to see them as philosophers). Hence, the interpretation of this only sentence nicely illustrates Aristotle's approach to his predecessors.

— Aristotelés se ve svém díle poměrně důkladně vyrovnával se svými předchůdci. Přitom se jak známo nesnažil o nějakou věrnou historicko-hermeneutickou interpretaci jejich myšlení, nýbrž je využíval především pro potřeby svého vlastního myšlení; často se například snažil nalezenými nedostatky v jejich díle legitimizovat své vlastní myšlení atd. V následujícím příspěvku se nebudu zabývat jeho celkovým přístupem k předchůdcům ani se ho nebudu pokoušet nějak kriticky hodnotit. Kromě toho, že by takové celkové kritické hodnocení přesahovalo možnosti tohoto příspěvku, bylo na toto téma napsáno již dost knih a článků.¹

Zaměřím se zde pouze na interpretaci jediné pasáže, resp. jediné věty v této pasáži. Domnívám se totiž, že tato jediná věta může sama o sobě velmi názorně ilustrovat možnosti a omezení Aristotelova přístupu k předchůdcům.

I když se Aristotelés věnuje zkoumání předchůdců na mnoha místech svého díla, nejdelší a nejdůkladnější zkoumání jejich myšlení představuje první kniha *Metafyziky*, která byla původně patrně samostatným spisem.² Dříve než o svých předchůdcích začne pojednávat, zabývá se zde Aristotelés v prvních dvou kapitolách tím, co je nejvyšší vědění, které nazývá moudrostí a které bychom dnes spíš označili

1 Asi nejznámější a nejdůkladnější rozbor Aristotelova přístupu k předchůdcům lze nalézt v Cherniss 1935.

2 Důkladnou interpretaci třetí části první knihy *Metafyziky* lze nalézt v Barney 2012; Betegh 2012.

jako metafyziku. Protože každé vědění (včetně moudrosti či metafyziky) se zakládá na principech a příčinách (srov. *Met.* I,3 983a25–26; *Phys.* I,1 184a12–14; *An. post.* I,2 71b9–12), Aristotelés nejprve na začátku třetí kapitoly shrne svou nauku o příčinách, kterou – jak sám uvádí – již dříve důkladně rozpracoval ve *Fyzice* (srov. *Phys.* II,3). Podle něj existují čtyři druhy příčin: formální, látková, pohybová neboli eficientní a účelová. Potom, co každou z nich ve stručnosti představí, konstatuje:

„I když jsme o nich [tj. o příčinách] pojednali dostatečně ve *Fyzice*, přihlídněme ještě k těm, kteří již před námi zkoumali svět a filosofovali o pravdě. Je totiž zjevné, že i oni hovoří o nějakých principech a příčinách. Proto bude pro nynější zkoumání užitečné, když si jich všimneme blíže. Buď u nich totiž nalezneme ještě nějaký jiný druh příčiny, anebo budeme moci o to víc důvěřovat těm, které jsme právě uvedli.“ (*Met.* I,3 983a33–b6)

V Aristotelově díle lze nalézt jen málo míst, kde by tak přímočaře a explicitně uvedl důvody, proč se chce svými předchůdci zabývat. Nechce je zkoumat proto, aby se důkladněji seznámil s jejich myšlením či pochopil dobové myšlenkové souvislosti (jak k našim předchůdcům přistupujeme většinou my), nýbrž výslovně říká, že se jim chce věnovat proto, aby si potvrdil, nebo vyvrátil svou nauku o čtyřech příčinách. V tomto ohledu je zcela klíčová poslední věta citátu: „Buď u nich totiž nalezneme ještě nějaký jiný druh příčiny, anebo budeme moci o to víc důvěřovat těm, které

jsem právě uvedli.“ Aristotelés nemůže důvody svého zájmu o předchůdce vyjádřit jasněji a explicitněji. Není asi příliš překvapivé, že následující zkoumání, během něhož nachází některé ze svých čtyř příčin u svých předchůdců, zcela potvrdí oprávněnost a správnost jeho nauky o čtyřech příčinách.

I když Aristotelés říká, že chce své předchůdce zkoumat pouze proto, aby potvrdil, nebo vyvrátil svou nauku o čtyřech příčinách, je otázka (a to – jak uvidíme – otázka poměrně zásadní), zda má pro aplikaci své nauky o čtyřech příčinách na jejich myšlení nějaké ospravedlnění; jinými slovy, zda svou nauku o čtyřech příčinách aplikuje na své předchůdce zcela svévolně a nahodile, anebo zda v myšlení jeho předchůdců existuje něco, co takovou aplikaci umožňuje, ba k ní vybízí. Z našeho dnešního hlediska, které je utvářeno a tříbeno nejrozličnějšími historicko-hermeneutickými ohledy, znamená aristotelická interpretační optika jednoznačně pokus vnést do myšlení předsókratiků cizorodý prvek, což zase nevyhnutelně musí vést k jeho zkreslení a zkomolení. Pro nás je tedy Aristotelova interpretační optika čtyř příčin vcelku jednoznačně svévolným, nahodilým, ba násilným interpretačním aktem.

Ať již však budeme Aristotelovu interpretační optiku hodnotit jakkoli, nemělo by nám uniknout, že Aristotelés měl – alespoň ze svého vlastního hlediska – velmi dobrý důvod pro to, aby zkoumal předchůdce prizmatem své nauky o čtyřech příčinách. Jak totiž říká hned ve druhé větě výše uvedeného citátu, je podle něj zjevné či evidentní

(*délon*), že i jeho předchůdci hovoří o nějakých principech a příčinách.³ Na Aristotelově tvrzení není ani tak zarážející, že svým předchůdcům připisuje nějaké příčiny (to by bylo možné chápat třeba jako účelové či rétorické předznamenání dalšího zkoumání), jako spíš to, že říká, že je to zjevné či evidentní (*délon*). Proto dříve, než Aristotelovu interpretační optiku odmítneme jako svévolnou a nahodilou, měli bychom se zamyslet nad tím, v jakém smyslu to je evidentní. Podaří-li se nám to totiž nahlédnout, pochopíme i důvody, proč Aristotelés interpretuje své předchůdce prizmatem své koncepce čtyř příčin. A pokud budou zjevné důvody, které Aristotelés pro svou interpretaci má, bude možné rovněž i posoudit, nakolik je jeho interpretace svévolná či nahodilá.

Zjevnost, s jakou měli podle Aristotela jeho předchůdci hovořit o příčinách, můžeme chápat v trojím smyslu: buď tak, že sami používali termín příčina, nebo že sice neměli k dispozici tento termín, nicméně měli alespoň nějakou rámcovou představu příčinnosti, anebo že se to jako zjevné jevílo jednoduše pouze ze specifického hlediska Aristotelovy vlastní filosofie.

Nejsnazší či nejzjevnější by bylo jednoduše předpokládat, že Aristotelovi předchůdci sami ve svých dílech používali pojem příčina. Kdyby tomu tak bylo, měl by Aristotelés bezesporu dostatečně silný důvod pro to, aby mohl

tvrdit, že je zjevné, že jeho předchůdci hovoří o příčinách. Zjevné by to bylo jednoduše proto, že by se stačilo do jejich díla podívat. Avšak již letmý pohled na dochované předsókratovské texty naznačuje, že tento druh evidentnosti Aristotelés na mysli neměl, protože pojem příčina se zde zkrátka nevyskytuje. To, že nemáme doklady pro užívání pojmu příčina (*aitia*) u Mílétanů, je pochopitelné, neboť od nich nemáme žádné přímé zlomky. Nicméně – což už je poněkud překvapivější – pojem příčina se nevyskytuje ani v přímých Empedokleových či Anaxagorových zlomcích.⁴

Dříve než se podíváme na druhou možnost, jak chápat Aristotelem zmiňovanou zjevnost, měli bychom si ujasnit, jak byl termín *aitia* používán před Aristotelem. Řecké slovo *aitia* (resp. substantizované adjektivum *to aition*, resp. adjektivum *aitios*) lze doložit již v homérských básních. Zde však bylo pojímáno především v eticko-právním smyslu jako „vina“ či „provinění“. Například když Priamos přihlíží z výšky svého sídla nástupu řeckých vojsk, vybízí Helenu, aby si k němu přisedla a řekla mu, jak se ten který Řek jmenuje; přitom ji ujišťuje, že za válku není zodpovědná, resp. vinna (*aitia*) ona, nýbrž bohové (*aitioi*, *Il.* III,164–165). V homérských básních nemá tedy termín *aitia* ještě žádnou souvislost s tím, co dnes označujeme jako příčina. Přesněji řečeno, termín *aitia* zde vůbec nesouvisí s přírodním

3 Aristotelés užívá pojmy příčina (*aitia*) i princip (*arché*) víceméně synonymně. V tomto článku se zaměřím především na zkoumání pojmu *aitia*. Pojmu *arché* jsem se věnoval na jiném místě, srov. Hobza 2004, především s. 895–901.

4 Pojem *aitia* se možná vyskytne až v závěrečné fázi předsókratovského myšlení u Démokrita (srov. DK 68 B 83).

děním, v jehož souvislosti pojem příčina běžně pojímáme. Teprve postupně byl přenesen i na oblast přírodního dění. Tento posun dokumentují jednak Hérodotovy a Thúkydidovy historické spisy, jednak a především spisy hippokratovského corpusu.

Podle hippokratovského lékařství byl člověk konstituován různými tělesnými konstituenty – tělesnými šťávami (hlen, krev, černá a žlutá žluč), živly (oheň a voda) atd. Když jsou tyto tělesné konstituenty v rovnováze, je člověk zdravý. Naopak jejich nerovnováha působí nemoc (např. když jeden z nich nabude převahu nad jiným). Léčba v hippokratovském lékařství tedy spočívá v uvádění tělesných prvků do opětovné rovnováhy. Jinými slovy, zdraví jakožto rovnováha tělesných konstituentů bylo pojímáno jako „zapříčiněné“ nejrůznějšími faktory – životosprávou, podnebím, vodou atd. Ve spise *O přirozenosti člověka* se například říká, že životospráva není příčina (*aitia*) nějaké nemoci (*Nat. hom.* IX,19); ve spise *O vzduchu, vodách a místech* se zase píše, že změny ročních dob jsou příčinami (*aitiai*) rozdílných lidských povah a charakterů (*Aēr* XVI,5); autor spisu *O svaté nemoci* se domnívá, že mozek (a nikoli boží zásah) je příčinou (*aitios*) epilepsie (*Morb. sacr.* VI,1) atd.

Z hippokratovských spisů navíc vyplývá, že koncepce příčinnosti souvisí s jiným pojmem, který sehrál v dějinách řeckého myšlení důležitou úlohu – totiž s pojmem *fysis*, „přirozenost, příroda“. Ačkoli se tento termín objevuje v době před hippokratovskými spisy, tedy před druhou polovinou

5. století, spíš jen sporadicky, je v hippokratovských spisech již nejen zcela běžný, nýbrž lze bez nadsázky říci, že zde představuje jeden z klíčových pojmů celého hippokratovského lékařství, a to především ve významu přirozenosti člověka.⁵ Touto lidskou přirozeností se přitom pochopitelně myslí souhrn tělesných konstituentů – ať už je jednotliví hippokratovští autoři pojímali jakkoli.⁶ Kromě této silné a důležité tendence pojímat *fysis* jako přirozenost člověka lze v hippokratovském corpusu nalézt celou řadu dalších významů *fysis*. Hovoří se tak např. o *fysis* jednotlivých tělesných konstituentů (srov. *Nat. hom.* V,19; VII,11), o *fysis* nemoci (srov. *Aēr* XXII,11), o *fysis* určitého místa (*Aēr* XII,39) atd. Souvislost mezi koncepcí *fysis* a příčinou je velmi dobře patrná například ve spisu *O svaté nemoci*, ve kterém se konstatuje, že epilepsie, označovaná za svatou nemoc, není o nic božstější

5 Srov. obraty *anthrópiné fysis* („lidská přirozenost“) (*Nat. hom.* I,2; *VM* VII,9), *fysis anthrópú* („přirozenost člověka“) (*VM* III,41), *fysis tú sómatos* („přirozenost těla“) (*Nat. hom.* IV,2).

6 Ačkoli se např. autor spisu *O starém lékařství* od počátku kriticky vymezuje proti všem pokusům chápat člověka pomocí nejrůznějších filosoficko-redukcionalistických hypotéz (srov. *hypothesis*), mezi něž patří i snaha redukovat člověka či jeho přirozenost na určitý, předem daný počet konstituentů, přesto i on pojímal lidskou přirozenost jako soubor základních konstituentů. V jeho pojetí se ovšem jedná spíš o určité jedinečné či individuální seskupení kvalit, jejichž poměr (a snad i počet) se liší člověk od člověka a jež umožňují kupříkladu pochopit, jak je možné, že každý člověk snáší různě různá jídla (srov. *VM* XX,52–54). Srov. Daneš 2008.

či svatější než ostatní nemoci, neboť „má přirozenost a příčinu“ (*fysin men echei kai profasin*; *Morb. sacr.* I,3).⁷ Formulace „mít přirozenost a příčinu“ poukazuje nejen na určitou souvislost mezi *fysis* a příčinou, nýbrž přímo na jejich zaměnitelnost a totožnost: to, co má přirozenost, co je přirozené, má zároveň příčinu; a to, co má příčinu, je přirozené. Ve spise *O vzduchu, vodách a místech*, který je v mnoha ohledech podobný spisu *O svaté nemoci*, se rovněž vyskytuje myšlenka, že žádná nemoc „není božštější ani lidštější než jiná“, neboť „každá má svou vlastní přirozenost“ (*echei fysin tén heóytú*) a „nevzniká bez přirozenosti“ (*aneu fysios gignetai*; *Aēr* XXII,10–13). Je zjevné, že pro autora tohoto spisu je formulace „mít přirozenost“ zcela synonymní s formulací „mít příčinu“. Asi nejpregnantnější charakteristika příčiny se ovšem nachází ve spise *O starém lékařství*: „U všeho je třeba zvážit tyto příčiny (*aitia*); neboť když jsou přítomny, nutně vyvolávají takový průběh, když se však vyskytnou v jiné kombinaci, nemoc ustává.“ (*VM* XIX,19–21) Zde je jasně formulována příčinná souvislost: sebemenší změna působících faktorů, tj. příčin, vyvolává odlišné účinky.

Protože se pojem příčina nevyskytuje ještě ani u Empedoklea či Anaxagory (tedy u myslitelů, kteří tvořili někdy kolem poloviny 5. století) a protože s ním pracují až historici, Hérodotos

a Thúkydídés, a především autoři hippokratovského corpusu, který pochází z přelomu 5. a 4. století, je pravděpodobné, že pojem příčina se terminologicky konstituoval teprve někdy na konci 5. století, resp. že teprve v této době dochází k sémantickému posunu řeckých slov *aitia* a *aition* z lidského jednání na oblast přírodního dění. Proto není ani možné, aby ho všichni předsókratici běžně používali.

Třebaže předsókratici nemohli používat samotný pojem *aitia*, evidentnost, kterou měl Aristotelés na mysli, když svým předchůdcům připisoval užívání pojmu příčina, může za druhé souviset spíš s Aristotelovým předpokladem, že i oni disponovali a pracovali s představou, která byla později terminologicky fixována pojmem příčina. A něco takového se skutečně nezdá nepravděpodobné: Podíváme-li se totiž např. na Empedokleovo a Anaxagorovo učení, v němž se hovoří o tom, že čtyři prvky či kořeny jsou nějak ovlivňovány a formovány prostřednictvím lásky a sváru (DK 31 B 17), resp. o tom, že Mysl (*nús*) nějak uspořádává prvotní směs, z níž se posléze vynořuje svět (DK 59 B 12), je patrné, že se zde pracuje s takovým pojetím příčinnosti, které odpovídá nejenom našim představám, nýbrž především tomu, jak byl pojem příčina používán hippokratovskými autory (tedy jako působení něčeho na něco).

Avšak i tento pokus porozumět tomu, jak Aristotelés pojímal evidentnost, s níž měli jeho předchůdci hovořit o příčinách, je nedostatečný a vposled chybný. I kdyby se totiž ukázalo, že Aristotelovi předchůdci pojímali

7 Hippokratovští autoři někdy označují příčinu pomocí termínu *profasis*; jedná se ovšem o zcela synonymní označení s *aitia*. Na tomto místě je řecký text poněkud poškozen, držím se vydání Jones 1923b, s. 138.

příčinnost ve výše naznačeném smyslu jakožto působení něčeho na něco (což je určité představa, kterou lze alespoň v případě Empedoklea a Anaxagory smysluplně hájit), přesto by nám to pro pochopení Aristotelovy interpretace příliš nepomohlo. Aristotelés totiž pohlíží na předchůdce prizmatem své koncepce čtyř příčin, v jejímž rámci představuje (naše) pojetí příčinnosti jakožto (mechanického) působení něčeho na něco nanejvýš jeden ze čtyř druhů příčin, totiž pohybovou (eficientní) příčinu. Kdyby tedy Aristotelés chápal zjevnost či evidentnost před Sókratovského pojmání příčinnosti ve smyslu působení něčeho na něco, pak by prizmatem své koncepce čtyř příčin musel u svých předchůdců konstatovat, že hovořili především o pohybové příčině. A v tom je právě problém. Aristotelés totiž u všech svých předchůdců nachází primárně látkovou příčinu.

Hned po pasáži, kterou jsme citovali na počátku našeho článku, Aristotelés explicitně říká: „Většina těch, kdo začali jako první filosofovat, se domnívala (*óéthésan*), že počátky (*archai*) všech věcí mají látkovou povahu (*en hylés eidei*).“ (*Met.* I,3 983b6–8) Tuto tezi vzápětí zdůvodňuje následujícím tvrzením: „Z čeho jsou totiž všechna jsoucna tvořena, z čeho jakožto něčeho prvotního vznikají a do čeho nakonec zanikají (podstata zůstává, jen vlastnosti se mění), toto se nazývá prvkem či počátkem jsoucen.“ (*Met.* I,3 983b8–11) Toto zdůvodnění, proč měli první filosofové hovořit pouze o látkové příčině, je klíčové. Formulace

„to, z čeho něco vzniká“, je totiž stereotypní charakteristikou látkové příčiny (srov. *Phys.* II,3 194b24). Přitom si je ovšem třeba hned uvědomit, že díky této charakteristice mohl Aristotelés víceméně jakoukoli zmínku o látce v myšlení svých předchůdců interpretovat tak, jako by tím mysleli (látkovou) příčinu. Ať tak, či onak, jak ukazuje dějinná analýza termínu *aitia* (a především zkoumání hippokratovských spisů), nic nenasvědčuje tomu, že by Aristotelovi předchůdci považovali jakoukoli látku, z níž se něco skládá, za (látkovou) příčinu.

Zdá se tedy, že ona zjevnost, s níž měli Aristotelovi předchůdci používat pojem příčina, musí za třetí nějak souviset pouze s Aristotelovým vlastním myšlením. Na první pohled se může zdát, že Aristotelés připisuje svým předchůdcům používání příčin jednoduše proto, že většina z nich hovořila o nějaké látce, z níž se skládá svět (případně z níž vznikl). A protože „to, z čeho něco vzniká“, je charakteristikou aristoteléské látkové příčiny, může Aristotelés víceméně jakoukoli zmínku o látce (resp. o něčem, co má látkovou povahu) považovat za vyjádření (látkové) příčiny.⁸ I když toto specificky aristoteléské hledisko čtyř příčin hrálo bezesporu důležitou roli v Aristotelově konstataci, že všichni jeho předchůdci zjevně a evidentně hovořili o příčinách, při bližším pohledu se nicméně ukazuje,

8 Například Kočandrlé se však domnívá, že Aristotelova otázka po příčinách mohla být u archaických myslitelů relevantní v kosmogonických výkladech nebo v popisu nejpodstatnějších projevů života. Srov. Kočandrlé 2011, s. 8; 2014, s. 11.

že Aristotelés mohl mít dokonce ještě zjevnější důvod, proč svým předchůdcům připisoval používání příčin.

Aristotelés mohl (ba musel) připsat pojem příčina svým předchůdcům jednoduše proto, že je považoval za filosofy. Podle Aristotela je totiž filosof někdo, kdo má vědění.⁹ A jak zní jedna ze základních a Aristotelem často a stereotypně opakovaných myšlenek: vědění (*epistémé*) je možné pouze tehdy, když známe příčiny či principy (srov. *Met.* I,3 983a25–26; *Phys.* I,1 184a12–14; *An. post.* I,2 71b9–12). Připomeňme, že začátek první knihy *Metafyziky* (konkrétně první dvě kapitoly) věnuje Aristotelés mimo jiné právě tomu, aby ukázal a zdůraznil vztah vědění k příčinám a principům, a tak ho odlišil například od pouhé zkušenosti (*empeiria*). Jinými slovy, koho Aristotelés považoval za filosofa, ten podle něj musel disponovat nějakým věděním, které se zase zakládá na příčinách či principech.

Důvody, proč se Aristotelés snažil i poměrně dávné myslitele (jakými byli například Mílétané či raní pythagorejci) chápat jako filosofy, souvisí s jeho úsilím ukazovat mezi svým myšlením a myšlením svých předchůdců spíš kontinuitu a podobnost než diskontinuitu a rozdílnost. Toto úsilí nebylo ovšem samoučelné či nezištné – v tom smyslu, že by se Aristotelés sám pokorně řadil do nějaké dlouhodobé tradice. Naopak. Tím, že své myšlení situoval do určité tradice, mohl ho chápat jako

završení dlouhodobějšího vývoje, což mu jako završiteli této tradice mělo dodat vážnost a legitimitu. (To velmi názorně dokládá právě například první kniha *Metafyziky*, resp. citát, který jsme uvedli na počátku našeho článku. Aristotelés chce totiž zjistit, zda jeho předchůdci náhodou nehovořili i o jiných příčinách než on. Z jeho zkoumání je zjevné, že uznávali pouze některé z jeho příčin, což pro Aristotela znamená nic jiného, než že jejich myšlení je oproti jeho vlastnímu pouze omezené a nedokonalé.)

Závěrem lze tedy konstatovat, že i když z našeho hlediska představuje Aristotelova interpretace jeho předchůdců prizmatem čtyř příčin velmi zásadní interpretační zkreslení, pro Aristotela samého byla taková interpretace zcela přirozená. Na rozdíl od nás totiž Aristotelés vycházel z toho, že jeho předchůdci museli mít jakožto filosofové nějaké vědění. A protože vědění se podle Aristotela musí řídit velmi striktními kritérii (zakládá se totiž na znalosti principů či příčin), museli všichni jeho filosofičtí předchůdci uznávat nějaké principy či příčiny.

Důsledky této aristoteléské interpretační optiky poznamenávají naše porozumění předsókratikům dodnes. Například to, že Mílétanům stále podouváme hledání nějaké pralátky, vychází z toho, že Aristotelés odhalil v jejich myšlení látkovou příčinu. Vzhledem k tomu, že Aristotelés definuje látkovou příčinu tak, že se jedná o něco, z čeho něco vzniká a z čeho se to skládá, postupně se prosadila myšlenka, že společným znakem Mílétanů je to, že

⁹ K Aristotelově koncepci vědění (*epistémé*), filosofie, případně vědy srov. Hobza 2013.

hledali jakousi prvotní látku, z níž vše ostatní vzniká, z níž se to skládá a do níž to i zaniká. To jsou ovšem charakteristiky Aristotelovy látkové příčiny, a nikoli mílétského myšlení. —

ZKRATKY

Aristotelés

An. post. *Analytica posteriora*

Met. *Metaphysica*

Phys. *Physica*

Corpus Hippocraticum

Aër *De aere, aquis et locis*

Morb. sacr. *De morbo sacro*

Nat. hom. *De natura hominis*

VM *De vetere (prisca) medicina*

Homéros

Il. *Ilias*

DK Diels, H., Kranz, W. (1951/1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, I–III. Berlin: Weidmann.

BIBLIOGRAFIE

- Barney, R. (2012). „History and Dialectic (Metaphysics A 3, 983a24–4b8)“. In: C. Steel, O. Primavesi (eds.), *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*, Oxford: Oxford University Press, s. 69–104.
- Betegh, G. (2012). „The Next Principle‘ (Metaphysics A 3–4, 984b8–985b22)“. In: C. Steel, O. Primavesi (eds.), *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*, Oxford: Oxford University Press, s. 105–140.
- Cherniss, H. (1935). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Daneš, J. (2008). „Kritická diskuse o pojmu lidské přirozenosti v hippokratovském spisu *Peri achaiés iétrikés*“. In: L. Chváta, V. Hušek (eds.), *„Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, s. 24–33.
- Hobza, P. (2004). „Aristotelés a Theofrastos jako tvůrci mílétské filosofie“. *Filosofický časopis* 6(52), s. 889–924.
- Hobza, P. (2013). „Filosofie, věda a *epistémé* u Aristotela: Rozlišoval Aristotelés filosofii a vědu?“. *Aither* 9, s. 46–68.
- Jones, W. H. S. (ed.) (1923a). *Hippocrates*, I. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Jones, W. H. S. (ed.) (1923b). *Hippocrates*, II. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Jones, W. H. S. (ed.) (1931). *Hippocrates*, IV. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kočandrle, R. (2011). *Apeiron Anaximandra z Mílétu*. Praha: EPOCH.
- Kočandrle, R. (2014). *Anaximénés z Mílétu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Steel, C., Primavesi, O. (2012). *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press.