

PROBLEMATIKA KOSMOGONIE V PLATÓNOVĚ DIALOGU TIMAIOS

Jiří Stránský

Úvod

Dialog *Timaios* patří mezi nejnámější a nejvíce komentovaná Platónova díla. Tato skutečnost nepochybně úzce souvisí s bohatstvím témat, která jsou v něm zahrnuta a jež spadají zejména do theologie, kosmologie, astronomie, antropologie, psychologie či přírodní filosofie.¹ Dialog je pojmenován podle svého hlavního řečníka, ten – vzhledem k tomu, že má být ze všech přítomných nejlepším astronomem a že se nejvíce věnuje nauce o přírodě (περὶ φύσεως) (*Tim.* 27a3–5) – dostává za úkol podat výklad, jenž by začínal vznikem kosmu a končil zrozením lidí. *Timaios* tomuto zadání vyhoví a pronáší svoji „velkou řeč“, jež tvoří celý zbytek dialogu. V rámci této studie se soustředíme na několik vybraných otázek, které považujeme za klíčové a bez jejichž zodpovězení nelze dialogu adekvátně porozumět. Jako první detailně rozebereme *prooimion* k *Timaiově* „velké řeči“, v němž se objevují témata zásadním způsobem určující výklad zbytku dialogu: jde zejména o problematiku vzniku, či věčné existence kosmu a problematiku povahy řeči, kterou lze o kosmu pronášet. Naši interpretaci pak dále rozpracujeme na základě rozboru konkrétních rysů *timaiovské* kosmogonie a pokusíme se ji konfrontovat s vybranými alternativními výklady renomovaných badatelů.

1. *Prooimion* (*Tim.* 27c1–29d3)

Platónův hlavní řečník *Timaios* dostává slovo, aby promluvil „počínaje od vzniku světa až po zrození člověka“ (*Tim.* 27a5–6).² Před samotnou

¹ Srv. D. Sedley, *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*, in: G. R. Boys-Stones – J. H. Haubold (vyd.), *Plato and Hesiod*, Oxford 2009, str. 246, a též, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2007, str. 96.

² Při citacích primárního textu vycházíme z českého překladu Františka Novotného.

řečí na toto téma, která tvoří celý zbytek dialogu, však Timaios považuje za nezbytné přednést *prooimion*, v němž představí několik fundamentálních východisek, bez nichž by jeho následující výklad mohl být obtížně srozumitelný, resp. bez nichž by přinejmenším nebyl patřičně zasazen do širších souvislostí. Tato pasáž tedy poskytuje nepostradatelné hermeneutické vodítko k pochopení Timaiovy „velké řeči“, a z tohoto důvodu se ji nyní pokusíme podrobně vyložit.

Kosmos vznikl, či stále vznikající?

Pro odpověď na tuto otázku se obraťme nejprve k první části *prooimia*, tzn. k pasáži *Tim.* 27c1–28c2. Do značné míry je to právě tento text, jehož výklad rozděluje čtenáře Platónova *Timaiia* do dvou „táborů“: zatímco jedni na jeho základě soudí, že Platónův kosmos vznikl, tzn., že mu předcházela³ takový stav veškerenstva, jenž kosmem nebyl, druzí se právě naopak domnívají, že kosmos ve skutečnosti singulárně vzniklý není⁴ a že Platón jej svým výkladem pouze zařazuje do určité ontologické kategorie, totiž mezi jsoucna vznikající a nikdy skutečně jsoucí.⁵ První zmíněnou interpretaci nazýváme „reálnou“, druhou pak „metaforickou“.

³ V otázce, zda lze toto předcházení chápat v temporálním smyslu, či nikoli, nepanuje mezi zastánci tohoto čtení shoda. Této otázce se budeme podrobněji věnovat v průběhu následujícího výkladu.

⁴ Termín „singularita“ (resp. adjektivum „singulární“ či označení „singulárně vzniklý“) používáme pro popis bodu, v němž dochází k radikální transformaci veškerenstva, a to ze stavu prekosmického ve stav kosmický. Tento bod vnáší do „vývoje“ veškerenstva diskontinuitu, přestávají v něm platit charakteristiky a zákonitosti prekosmického stavu (pokud vůbec lze o něčem takovém smysluplně hovořit) a ustávají se charakteristiky a zákonitosti stavu kosmického.

⁵ Tento spor vznikl už v debatě mezi Platónovými přímými žáky (Aristotelem na straně jedné a Speusippem, resp. Xenokratem, na straně druhé), pokračoval u středních platoniků i novoplatoniků a není o nic méně živý ani mezi současnými badateli. Není cílem ani v možnostech této studie důkladně zmapovat debatu, jež se po stovky let odehrávala nad textem Platónova *Timaiia*, a představit detailně pozice jednotlivých myslitelů, pročež se až na výjimky omezíme na sekundární literaturu z 20. století. Čtenáře zajímající se o problematiku antických komentářů lze odkázat např. na následující místa v literatuře: A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, str. 67–69, L. Tarán, *Creation Myth in Plato's Timaeus*, in: týž, *Leonardo Tarán: Collected Papers (1962–1999)*, Leiden – Boston – Köln 2001, str. 332–336 nebo R. Sorabji, *Time, Creation & the Continuum*, London 1983, str. 268–275. Ve všech třech případech se jedná spíše o stručné přehledy, nesrovnatelně podrobněji se dané problematice věnuje Matthias Baltes ve své dvousvazkové monografii

Na počátku *prooimia* v pasáži *Tim.* 27c1–d4 jsou nám poskytnuty tři důležité informace: 1) Timaios jako hlavní téma svého budoucího výkladu explicitně určuje veškerenstvo (τὸ πᾶν), konkrétněji pak otázku, zda vzniklo, anebo zda je nevzniklé (εἰ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν);⁶ 2) Timaios vyzývá bohy a bohyně, aby vše pověděl ve shodě s jejich i s naším rozumem (κατὰ νοῦν); 3) Timaios se s určitou výzvou obrací také sám na sebe a na své posluchače – přeje si, aby co nejlépe vyložil,

Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, I, II, Leiden 1976 a 1978. Nutno však dodat, že Baltesova práce končí výkladem Proklova komentáře, a nezahrnuje tak např. důležitou kritiku Prokla od alexandrijského filosofa Jana Filopona v jeho díle *De aeternitate mundi contra Proclum*.

⁶ Na základě argumentů, které podal John Whittaker (viz zejm. J. Whittaker, *Timaeus* 27d 5 ff., in: *Phoenix*, 23, 1969, str. 184–185, pozn. 15, a též, *Textual Comments on Timaeus* 27 c–d, in: *Phoenix*, 27, 1973, str. 388–391), volíme jiné znění této pasáže než Burnet, jenž čte: ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν. Whittaker jednak kritizuje Burnetovo čtení klíčového rukopisu (*Parisinus graecus* 1807 (A), v němž není Burnetem uvedený tvar ἢ – ióta není subskribována a její status je zpochybněn tečkou, viz J. Whittaker, *Textual Comments on Timaeus* 27 c–d, str. 389–390), jednak se dovolává svědectví vybraných antických interpretů Platónova textu (týž, *Textual Comments on Timaeus* 27 c–d, str. 388–389, a též, *Timaeus* 27d 5 ff., str. 184–185, pozn. 15). Za podrobnější zmínku stojí zejména jedna pasáž z Proklova komentáře k našemu dialogu (*In Tim.* 1.218.28–1.219.31), kde se na základě odlišného kladení ostrých a jemných příděchů nad η rozlišují tři možné způsoby čtení. O veškerenstvu se tedy může zkoumat: 1) ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν (jak vzniklo, či zda je nevzniklé); 2) ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν (v jakém ohledu vzniklo a v jakém ohledu je nevzniklé); a 3) ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν (zda vzniklo, či zda je nevzniklé). Proklos sám se kloní ke třetí možnosti, přičemž proti zastáncům prvních dvou variant namítá, že Platón o veškerenstvu nikdy netvrdí, že by bylo v jistém ohledu vzniklé a v jiném ohledu nevzniklé. Whittaker dále dodává, že ona éta v Proklově textu nemusí nutně odkazovat k písmenu řecké abecedy, ale může být spíše *fonetickým ekvivalentem*, a tudíž s jemným příděchem může kromě ἢ zastupovat také εἰ (J. Whittaker, *Textual Comments on Timaeus* 27 c–d, str. 390). Výše uvedené varianty 1) a 3) bychom tedy mohli reformulovat také v podobě 1a) ἢ γέγονεν εἰ καὶ ἀγενές ἐστιν (jak vzniklo, i když je nevzniklé) a 3a) εἰ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν (zda vzniklo, nebo zda je nevzniklé). Varianty 3) a 3a) jsou v podstatě synonymní, avšak možnost 3a) považujeme za stylisticky vhodnější. Podobně snad uvažoval i sám Proklos, neboť v přímé citaci Platónova textu volí možnost 3) (*In Tim.* 1.217.4–6), avšak ve volnější parafrázi používá 3a) (*In Tim.* 1.275.10, srv. taktéž Filoponos, *De aet. mund.* 186.20–21). Dále se domníváme, že varianta 3), resp. 3a), má i jiné výhody. Jako jediná totiž zřetelně formuluje otázku, *zda* je veškerenstvo vzniklé, či nikoli (která by logicky měla být prioritní vůči otázce, *jak* veškerenstvo vzniklo), a odpověď na ni ponechává zatím zcela otevřenou. Naproti tomu možnost 1) zvláštním způsobem směšuje otázku *jak* s otázkou *zda* a obrací jejich logické pořadí. Možnosti 1a) a 2) pak otázku *zda* explicitně vůbec neformulují a implicitně počítají s negativní odpovědí.

jak smýšlí o daném tématu (ἡ διανοοῦμαι), a aby jej posluchači co nejspíše pochopili (ἡ ῥῶστ' ἄν μάθοιτε). Všechny tyto tři body je třeba mít na paměti při interpretaci následujícího textu.

Pro správné objasnění otázky po vzniku a povaze kosmu je nejprve provedena základní ontologicko-epistemologická distinkce mezi tím, co stále jest, ale vzniku nemá (τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), a tím, co vzniká, ale nikdy není jsouci (τί τὸ γιγνόμενον μὲν,⁷ ὄν δὲ οὐδέποτε) (*Tim.* 27d5–28a1). Timaios na tomto místě pravděpodobně předpokládá to, co se standardně nazývá „teorii dvou světů“: bytí (τὸ ὄν, αἰεί κατὰ ταῦτ' ὄν, οὐσία, atp.) vs. dění či vznikání (γένεσις).⁸ Bytí pak lze chápat myšlením s pomocí rozumového uvažování (νοήσει μετὰ λόγου), zatímco vznikání lze chápat míněním s pomocí nerozumového smyslového vnímání (δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου) (*Tim.* 28a1–4). Dále Timaios stanovuje základní aitiologické pravidlo: vše, co náleží do sféry γένεσις, musí nutně (ἐξ ἀνάγκης) vznikat z nějaké příčiny (ὑπ' αἰτίου τινός), neboť není možné, aby něco vzniklo bez příčiny (χωρὶς αἰτίου) (*Tim.* 28a4–6). Jako poslední na takto obecné rovině následuje základní mimetické pravidlo:⁹ pokud tvůrce (δημιουργός) hledí na to, co je stálé a neměnné (πρὸς τὸ κατὰ ταῦτ' ἔχον), a takového jsoucno užívá za vzor (παράδειγμα), jeho výtvar je nutně krásný (καλός), pokud však hledí na to, co je vzniklé (εἰς γεγονός), a užívá za vzor jsoucno zrozené (γεννητός), jeho výtvar krásný není (*Tim.* 28a6–b2).

Timaios na tomto místě tedy formuluje základní principy ontologie, epistemologie, aitiologie a mimése, které jsou nezbytné pro adekvátní

7 Také zde dáváme přednost Whittakerovu čtení před Burnetovým, a vynecháváme tudíž slovo αἰεί. Whittaker i v tomto případě kritizuje Burnetovu práci s relevantními rukopisy (v rukopisu *Vaticanus Palatinus graecus 173 (P)* αἰεί chybí zcela, a Burnet se na něj tedy odvolává chybně, v rukopisu *Parisinus graecus 1807 (A)* se αἰεί sice vyskytuje, ale jeho status je zpochybněn tečkami nad počáteční alfou a koncovou iótu) (J. Whittaker, *Textual Comments on Timaeus 27 c–d*, str. 387–388) a znovu se dovolává svědectví mnoha antických autorů, již αἰεί také vynechávají (J. Whittaker, *Timaeus 27d 5 ff.*, str. 181). Důvody pro přidání αἰεί mohly být, dle jeho názoru, jednak stylistické (τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί jakožto paralela k předcházejícímu τί τὸ ὄν αἰεί, nebo αἰεί jakožto protipól k οὐδέποτε v rámci větné konstrukce μὲν-δέ, tamt., str. 182), jednak filosofické (věčně vznikající jakožto argument ve prospěch metaforické interpretace kosmogonie, tamt., str. 184). Možnost věčného vznikání text sice jednoznačně nevylučuje, avšak zároveň nic explicitně nenasvědčuje tomu, že by Timaiova „ontologická diference“ počítala také s touto variantou. Pro podrobnější rozbor tohoto tématu viz následující text.

8 Viz D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, str. 97.

9 Srv. pasáž *Tim.* 48e6, kde je pro stvořený kosmos použít termín μίμημα.

výklad problematiky vzniku kosmu. Poněkud zarážející může být skutečnost, že se tak děje ve velmi stručné a patrně poněkud zjednodušené podobě. Příčinou toho může zčásti být Timaiův předem deklarovaný důraz na (pokud možno) co nejsnazší pochopitelnost jeho výkladu (viz *Tim.* 27d2), zčásti snad také podrobnější rozpracování většiny těchto principů v předešlých Platónových dialozích.¹⁰ I přesto se však domníváme, že tyto principy jsou v souladu jak s lidským, tak s božským rozumem (viz Timaiovo vzývání bohů v pasáži *Tim.* 27c1–d4). V průběhu následujícího výkladu bude sice jejich přesný význam dále rozpracováván, resp. uvedené principy budou zásadním způsobem doplněny, nikdy však, dle našeho názoru, nedojde k jejich zásadní revizi či transformaci.¹¹

V tomto okamžiku již nic nebrání tomu, aby Timaios znovu explicitně (a v rámci celého dialogu naposledy) formuloval a zodpověděl onu počáteční otázku, zda kosmos byl vždy, a tedy nemá žádný počátek vzniku (πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν), anebo zda vznikl a počal [existovat] od nějakého počátku (ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρχόμενος) (*Tim.* 28b2–7). Timaios volí druhou možnost, tedy γέγονεν, což zdůvodňuje tím, že kosmos je viditelný, hmatatelný

¹⁰ Relevantní se v tomto ohledu zdá být především dialog *Ústava*. Ontologicko-epistemologická rovina je podrobněji rozpracována zejména ve třech centrálních podobenstvích o slunci, úsečce a jeskyni (*Resp.* 507a1–518b5), pro rovinu *mimésis* je pak důležitá především úvodní část X. knihy (*Resp.* 595a1–600c1).

¹¹ Zcela klíčové bude zejména zavedení duše, která se v rámci *prooimia* nijak nebere v potaz. Duše (byť vzniklá) nebude jednoduše podřaditelná pod τὸ γινόμενον, které patrně označuje vznikání v jeho tělesném rozměru, ale bude konstituovat samostatnou ontologickou kategorii, jejíž odlišnost bude dána tím, že sdílí charakteristiky obou „světů“ a je schopna oba „světy“ specifickým způsobem propojovat. Tato skutečnost je zřejmá zejména z pasáže *Tim.* 35a1–4, kde demiurg při tvorbě duše ze stále stejné a nedělitelné jsočnosti (τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεί κατὰ ταῦτα ἐχούσης οὐσίας) a jsočnosti dělitelné a náležející tělesům (τῆς αὐτῶ περιτὰ σώματα γινόμενης μεριστῆς [οὐσίας]) mísí svěbytný třetí druh jsočnosti (οὐσίας εἶδος). Při interpretaci této pasáže vycházíme ze čtení, které navrhl George Grube (G. M. A. Grube, *The Composition of the World-Soul in Timaeus* 35 A–B, in: *Classical Philology*, 1, 1932, str. 80–82) a k němuž se následně přiklonila naprostá většina badatelů (viz např. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato* (= *Plato's Cosmology*), Indianapolis – Cambridge 1997, str. 59–66, L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1998, str. 270–275, T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto 1995, str. 70–71, nebo T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias* (= *Plato's Natural Philosophy*), Cambridge 2004, str. 138). Pro alternativní interpretaci, kterou s největší pravděpodobností předpokládá také František Novotný ve svém překladu, viz zejm. A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 106–109.

a mající tělo (ὄρατος ἄπτός τε ἐστὶν καὶ σῶμα ἔχων), přičemž všech-
na taková jsoucna jsou smyslově vnímatelná (αἰσθητά) a, jsouce chá-
paná míněním s pomocí smyslového vnímání (δόξη περιληπτὰ μετ'
αἰσθήσεως), jsou také vznikající a zrozená (γεννόμενα καὶ γεννητά)
(*Tim.* 28b7–c2). Z právě uvedeného se tedy nepochybně zdá, že Timai-
ova odpověď je zcela zřejmá, neboť kosmos je γεννητός, a tedy stejně
jako ostatní jsoucna spadající do této kategorie neexistoval vždy, ale
počal existovat.¹² Přesto však mnozí badatelé z této pasáže vytěžili zcela
opačné sdělení, a tak se nyní pokusme prozkoumat důvody, které je
k tomuto kroku vedly. Položme si následující otázku: obsahuje Platónův
text skutečně tak zjevné indicie, jejichž odhalení nás má vést k závěru,
že smysl textu je ve skutečnosti zcela opačný, než se zdá být na základě
prvního dojmu?

Část argumentů skupiny autorů zastávajících metaforický výklad se
týká samotného termínu γέγονεν, resp. γεννητός. Zatímco intuitivně
jsou tyto výrazy chápány v temporálním smyslu, tedy jako výrazy
implikující existenci počátku vznikání světa, tyto interpreti se je snaží
vyložit atemporálně. V tomto duchu již ve 2. století po Kr. platonik Tauros
vyjmenovává, co vše patří pod kategorii γενητόν: 1) to, co sice nevzniklo,
ale náleží do stejného rodu jako věci vzniklé (τὸ μὴ γενόμενον μὲν, ἐν
δὲ τῷ αὐτῷ ὄν γένοι τοῖς γενητοῖς); 2) to, co je co do pojmu složené,
i když to ve skutečnosti složeno nebylo (τὸ ἐπινοῖα σύνθετον, καὶ εἰ
μὴ συντεθῆ); 3) to, co je stále v procesu vznikání a mění se jako Próteus

¹² Jasně tento prvotní dojem z *prooimia* zachycuje Thomas Robinson: „But the trenchant ‚it has come into being‘ (γέγονε) – a statement uttered in advance of any talk about the details of such a coming-into-being or their ‚likelihood‘ as details – makes it clear that, unless he is to be accused of near-total confusion in his thinking, Plato meant us to infer from his argument that the world of our acquaintance had a beginning in time.“ – T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, str. xvi. Z pozdějšího výkladu však bude zřejmé, že nesdílíme Robinsonův názor, že kosmos vznikl v čase, tvrdíme spíše, že vznikl spolu s časem. Srv. taktéž Filoponos, *De aet. mund.* 125,8–19 a 140,2–14 a D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, str. 101. Naopak Martin Ritter se zmíněný argument snaží oslabit tvrzením, že pokud má dokazovat singulární vznik kosmu, je ve skutečnosti neplatný: „Z teze, že to, co vzniká, poznáváme *aisthēsis*, nutně nevyplývá, že to, co poznáváme *aisthēsis*, vzniklo.“ – M. Ritter, *Konstitutivní rysy Platónova Timaiou*, in: *Reflexe*, 29, 2005, str. 23. Autor tak poukazuje na možné slabé místo Timaiovy argumentace, avšak ne-
vysvětluje, proč bychom jej měli vykládat jako Platónovu *záměrnou* indicii, která má
čtenáře vést ke kontraintuitivnímu pochopení smyslu jedné z hlavních tezí *prooimia*.
Pokud bychom Platóna chtěli proti tomuto nařčení bránit, mohli bychom tak učinit
oslabením slova ἐφάφη („jak se ukázalo“) (*Tim.* 28c2), které jako jediné indikuje, že
by druhá teze měla být důsledkem teze první.

ve všechny možné tvary (ἀεὶ ἐν τῷ γίνεσθαι ἔστιν ὡς ὁ Πρωτεὺς μεταβάλλων εἰς παντοδαπὰς μορφάς); 4) to, co má své bytí odvozeno z jiného zdroje, tedy od boha (καὶ τὸ εἶναι αὐτῷ ἀλλαχόθεν ἔστιν καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ).¹³ V pozdější době zastává obdobný názor Proklos, jenž připisuje Platónovi třetí a čtvrtý z těchto významů – domnívá se tedy, že svět je vzniklý v tom smyslu, že jeho bytí spočívá v procesu vznikání a že není sám sobě příčinou, ale je odvozený od boha.¹⁴ Francis M. Cornford ve 20. století rozlišuje pouze dva významy vzniku, resp. vznikání (γένεσις, γίνεσθαι), přičemž první značí temporální počátek existence, zatímco druhý znamená bytí v procesu změny. I on sice přiznává, že se na první pohled („on the surface“)¹⁵ zdá, že Platón má na mysli temporální význam, avšak v dalším výkladu volí význam druhý, neboť Platón podle něho staví to, co stále jest, do kontrastu s tím, co stále vzniká, ale nikdy není jsoucí (*Tim.* 27d5–28a1), což je pro Cornforda dostatečným důvodem, aby uvedenou interpretaci hájil.¹⁶

O těchto interpretacích lze bezpochyby tvrdit, že nabízejí možný alternativní výklad inkriminované pasáže, avšak nepodávají přesvědčivé důvody, na jejichž základě bychom měli opustit doslovné čtení. Cornfordovo upozornění na kontrast mezi tím, co stále jest, a tím, co stále vzniká, nevyznívá příliš přesvědčivě, neboť nejenže smyslově vnímatelná tělesná jsoucna náležející do sféry γένεσις stále vznikají, ale zpravidla

¹³ Viz Filoponos, *De aet. mund.* 145,28–147,9.

¹⁴ Viz týž, *De aet. mund.* 148,1–7. V moderní době se ke čtvrtému významu hlásí např. Alfred Taylor – A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 69.

¹⁵ F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, str. 25.

¹⁶ Tamt., str. 24–26. Vidíme tedy, že Cornford zčásti přejímá Proklovo stanovisko a nenabízí skutečně originální argument. Zajímavější je však Cornfordovo srovnání našeho dialogu s *Ústavou* co do Platónovy narativní strategie. V *Ústavě* je podle autora ideální obec také představena jakožto vznikající, aniž by však Platón chtěl říci, že nějaká ze skutečných obcí doopravdy vznikla právě takovýmto způsobem (tamt., str. 27). S touto Cornfordovou tezí sice souhlasíme, avšak domníváme se, že srovnání *Timaia* a *Ústavy* přinejmenším v několika ohledech nemůže obstát. Zatímco vznik ideální obce je součástí celkového *anabatico-katabatického* schématu dialogu, které má zásadní filosofickou důležitost, v *Timaiovi* na první pohled zcela absentuje rovina *κατάβασις*, především se však zdá, že dialog vůbec nedisponuje obdobnou dramatickou strukturou. Dále je třeba upozornit, že zatímco v *Ústavě* je zdůrazňována skutečnost, že celá výstavba obce se odehrává pouze v *řeči* (τῷ λόγῳ) (viz např. *Resp.* 369c9), v *Timaiovi* nic nenasvědčuje tomu, že by se nemělo jednat o pokus o upřímný (byť pouze pravděpodobný) popis *reálné* kosmogonie, při němž je naopak na vznik kosmu kladen explicitní důraz. K podrobnějšímu rozboru tohoto bodu se dostaneme v průběhu následujícího výkladu.

počínají také existovat od konkrétního okamžiku.¹⁷ Již výše jsme podotkli, že v rámci *proimía* není nijak tematizována problematika duše,¹⁸ a tak se zdá, že Timaios zde vznikajícím má na mysli tělesné *jakožto tělesné* (tzn. tělesný rozměr skutečnosti jako takový). Teprve na základě obecných vlastností tělesných/vznikajících jsoucna¹⁹ následně vyvozuje určité vlastnosti živých bytostí, jež nutně vyplývají z tělesného aspektu jejich přirozenosti. Až později se dozvídáme, že některé živé bytosti jsou v určitých ohledech a v porovnání s jinými tělesnými jsoucnými a bytostmi výjimečné. Timaios však neopomene tuto jejich výjimečnost explicitně zdůraznit (jedná se především o skutečnost, že kosmos, ani ostatní bohové nikdy nezaniknou, i přesto, že mají tělesnou přirozenost – viz *Tim.* 41a8–b6, *Tim.* 32c1–4 a 32c5–33b1 v kombinaci s *Tim.* 30a6–7). Pokud by kosmos (a snad také ostatní božské bytosti) měl být „pouze“ věčně vznikající, ale ve skutečnosti nikdy nevzniklý, Timaios by tuto *výjimečnou* skutečnost měl zdůraznit stejně explicitním způsobem, aby jeho výklad nepůsobil matoucím dojmem. K ničemu takovému však nikde v dialogu nedochází.

Rovněž se domníváme, že je nutno věnovat zvýšenou pozornost přesné formulaci oněch dvou alternativ předcházejících Timaiově odpovědi: kosmos buď byl vždy a nemá žádný počátek vzniku (ἦν αἰεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν), anebo vznikl a počal [existovat] od konkrétního počátku (γένονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος) (*Tim.* 28b6–7). O domnělém jsoucnu, jež by neustále vznikalo, ale nepočalo vznikat od konkrétního počátku, před nímž by neexistovalo, bychom mohli spíše tvrdit, že bylo vždy (ἦν αἰεί). Tato možnost je však odpovědí γέγονεν zcela jednoznačně a nade vši pochybnost vyloučena. Jsme tedy přesvědčeni, že Platón v inkriminovaném textu čtenáři skutečně neposkytuje zásadní indicie vedoucí k domněnce, že nabízející se reálnou interpretaci je

¹⁷ Cornfordův argument navíc částečně oslabuje pochybný status slova αἰεί v místě *Tim.* 28a1 (srv. výše, pozn. 7).

¹⁸ Viz výše, pozn. 11.

¹⁹ S ohledem na problematiku vzniku se jedná zejména o to, že tato jsoucna vznikají v konkrétním okamžiku, během své existence se nacházejí v procesu neustálého vznikání (a zanikání), a po určité době jakožto celky zanikají. Viz zejména pasáž *Tim.* 27d5–28a4, kde τὸ γιννόμενον καὶ ἀπολλύμενον (*Tim.* 28a3) navrhuje chápat ve dvojmýslu: jednak jako neustálé vznikání a zanikání *co do částí* a jednak jako singulární vznik a zánik *co do celku* každého jednotlivého tělesného jsoucna.

třeba odmítnout a uchýlit se k interpretaci metaforické.²⁰ Naopak již výše jsme viděli, že je kladen důraz na jasnost a co možná nejsnazší pochopitelnost následného výkladu (*Tim.* 27d2). Gregory Vlastos tak oprávněně tvrdí, že pokud by Platón za této situace chtěl do svého textu skutečně vložit sdělení, že kosmos je „pouze“ věčně vznikající, ale ve skutečnosti nikdy nevzniklý, rovnal by se jeho postup záměrné mystifikaci čtenáře.²¹

Ještě jiný typ argumentu ve prospěch metaforické interpretace nabízí Matthias Baltes.²² Dle jeho názoru by Platón, maje na mysli singulární vznik kosmu, použil jiné slovesné časy. Velice stručně shrnuto, ono klíčové slovo jednoznačně vypovídající o vzniku světa by, dle Baltese, mělo být nikoli v perfektu, ale v aoristu (tedy buď ἐγένετο anebo ἦρξατο). Jelikož tomu tak není, věci se podle něho mají následujícím způsobem: cílem již zmíněného protikladu není zodpovědět otázku, zda kosmos vznikl, či nikoli, ale zda je vždy jsoucí, anebo výsledkem jistého procesu vznikání. Odpověď γέγονεν tudíž neodkazuje k počátečnímu okamžiku vzniku, ale zařazuje svět mezi jsoucna druhého typu. Baltes v tomto duchu oslabuje rovněž temporální význam termínu ἀρχή, resp. participia ἀρχάμενος. Dle jeho názoru je klíčové přidání neurčitého zájmena (ἀρχή τις) (*Tim.* 28b7), které má čtenáře varovat před tím, aby termín ἀρχή chápal v běžném významu (Alltagsbedeutung)²³ časového počátku. V jeho pojetí tedy Platón chce říct pouze to, že v základu současného stavu kosmu leží nějaká ἀρχή, přičemž tuto ἀρχή, jak se dále

²⁰ Všimněme si také, že zatímco metaforická interpretace *prooimia* reálnou variantu *vylučuje*, reálná interpretace teze metaforického výkladu – přinejmenším ty základní – *zahrnuje*, avšak nepokládá je za hlavní sdělení inkriminované pasáže. I přes primární důraz na singulární vznik kosmu tedy v žádném případě nechceme popírat, že bytí světa je podle Timaeia bytím v procesu neustálé změny, resp. neustálého vznikání (a zanikání), a že svět podle něho není sám příčinou svého bytí, nýbrž že je v určitém smyslu odvozený od boha.

²¹ G. Vlastos, *Creation in the Timaeus: Is it a Fiction?* (= *Creation in the Timaeus*), in: týž, *Studies in Greek Philosophy, II, Socrates, Plato, and their Tradition*, vyd. D. W. Graham, Princeton 1995, str. 268–269. Srv. taktéž důležitý postřeh Sarah Broadiové, která upozorňuje, že v intelektuálním kontextu před-platónské filosofie byla hypotéza vzniku kosmu něčím obvyklým a hypotéza jeho věčného trvání naopak novinkou. Bylo by tedy krajně zvláštní, pokud by Platón chtěl uvést takto originální myšlenku a přitom to učinil tak matoucím a nejednoznačným způsobem (S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge 2012, str. 245–246).

²² Pro následující výklad viz M. Baltes, *Γέγονεν (Platon, Tim. 28b7): Ist die Welt real entstanden oder nicht?* (= *Γέγονεν*), in: K. A. Algra – P. W. van der Horst – D. T. Runia, *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden – New York – Köln 1996, str. 92–94.

²³ Tamt., str. 93.

dozvídáme, je třeba chápat spíše v ontologickém smyslu a její působení lze rozložit do tří aspektů: jeden aktivně tvůrčí, další pořádací a poslední paradigmatický.

Ani tento typ argumentace ovšem nepovažujeme za dostatečný pro odmítnutí intuitivní reálné interpretace. Na rozdíl od Baltese se domníváme, že pro vyjádření singulárního vzniku kosmu je kombinace slovesa v perfektu a participia aoristu (γένονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος) zcela přílehavá. Perfektum standardně označuje děj, jenž započal i skončil v minulosti, avšak jehož následek je permanentní.²⁴ Doslovně bychom tedy γένονεν mohli přeložit jako „vznikl a je vzniklý“.²⁵ Participium v aoristu pak tvoří vhodný doplněk, neboť explicitně vyzdvihuje sdělení implicitně obsažené již v perfektu. Svět tak vznikl a stále trvá, ale fakt, že započal od konkrétního počátku, je čistě záležitostí již minulého okamžiku, proto aorist indikující dokonavost.²⁶ Jsme přesvědčeni,

²⁴ Viz H. W. Smyth, *A Greek Grammar for Colleges*, Woodstock 1920, §1852b. Zajímavý je v tomto ohledu Filoponův odkaz na pasáž z dialogu *Zákony*, v níž Platón používá velmi podobnou terminologii – viz Filoponos, *De aet. mund.* 162,5–14. Jedná se o následující text: „Tolik musí dobře uznat každý člověk, že lidské pokolení buď vůbec nemá žádného počátku a nikdy nebude mít konec, nýbrž vždy napořád bylo i bude, nebo že délka času od počátku jeho trvání je přímo nesmírná (εὖ γὰρ δὴ τὸ γε τοσοῦτον χοῖη πάντ' ἄνδρα συννοεῖν, ὡς ἡ τῶν ἀνθρώπων γένεσις ἢ τὸ παράπαν ἀρχὴν οὐδεμίαν εἰληγεν οὐδ' ἔξει ποτέ γε τελευτήν, ἀλλ' ἦν τε αἰὲ καὶ ἔσται πάντως, ἢ μήκός τι τῆς ἀρχῆς ἀφ' οὗ γέγονεν ἀμήχανον ἂν χρόνον ὅσον γεγονὸς ἂν εἴη)“ (*Nom.* 781e6–782a3). Vidíme, že Platón zde činí podobný kontrast jako v dialogu *Timaios*: na jednu stranu staví to, co vždy bylo a bude a nemá žádnou ἀρχή, na druhou to, co vzniklo a počalo existovat od ἀρχῆ. Je zcela zřejmé, že pojem ἀρχή je tu použit ve smyslu časového počátku a že sloveso γέγονεν, jež se k němu váže, zde implikuje představu konkrétního minulého okamžiku, od něhož počalo lidské pokolení existovat, a bylo by neobyčejně zvláštní, pokud by Platón ve dvou různých dialozích používal v podstatě tutéž terminologii, avšak pokaždé ve zcela odlišném smyslu, resp. k vyjádření odlišné myšlenky. David Sedley pak neméně výmluvně odkazuje na úvod dialogu *Kritias* (*Crit.* 106a3–4), kde se Timaios modlí k bohu, který skutkem vznikl již kdysi dávno (τῷ δὲ πρὶν μὲν πάλαι ποτ' ἔργω θεῷ γεγονότι), tedy ke kosmu, řečí však právě teď (νῦν δὲ λόγοις ἄρτι) – D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, str. 102. Stejně jako není pochyb o tom, že Timaios řeč vznikla v určité době, před níž neexistovala, nemůže být na základě tohoto sdělení pochyb ani o tom, že totéž platí i pro kosmos.

²⁵ Nebo alternativně také „vznikl a je vznikající“. Jak jsme již řekli výše, reálný výklad *prooimia* hlavní teze metaforické interpretace prakticky nijak nevylučuje. I v této verzi by však v našem pojetí měla být jasně patrná distinkce mezi počátkem vzniku a jeho následkem, tzn. od té doby trvajícím procesem vznikání/dění/měnění se.

²⁶ Platónovo použití slovesných časů dlouze obhajuje také Jan Filoponos – viz Filoponos, *De aet. mund.* 161,5–171,20.

že ani zájmeno τις tuto skutečnost nijak neoslabuje, nýbrž pouze ukazují na jeho nepřístupnost, a tudíž neurčitost. Timaios nám tak sděluje, že kosmos počal existovat od *jakéhosi* počátku, protože o tomto počátku není schopen ze své pozice konečné lidské bytosti podat náležitý výklad. Jedná se totiž také o samotný počátek času, a nikoli o okamžik, který by se, stejně jako jiné změny, udál v *čase* (viz *Tim.* 38b6). Neshledáváme tedy žádný důvod, proč termín ἀρχή ochudit o jeho temporální význam, jenž jde s Timaiovým sdělením velmi dobře dohromady a je intuitivně zřejmý.

Dokonce existuje jeden důvod, proč bychom měli Baltesovu interpretaci tohoto problému odmítnout. Je sice nepochybně pravdou, že termín ἀρχή lze přeložit slovem „příčina“ či „princip“ a vykládat jej spíše ontologicky než temporálně, avšak stojí za povšimnutí, že Platón v *prooimiu* operuje rovněž s pojmem αἰτία, resp. αἴτιος, a jistě není náhodou, že se tak děje právě v kontextu, v němž temporální význam nepřichází v úvahu.²⁷ Naproti tomu termín ἀρχή je použit v kontextech, v nichž je temporální aspekt jeho významu zcela zřejmý²⁸ nebo v nichž přinejmenším nemůže být vyloučen.²⁹ Pokud bychom tedy chtěli i nadále hájit

²⁷ „Dále všechno, co vzniká, vzniká nutně z nějaké příčiny (ὅτι αἰτίου τινός), neboť jest nemožno, aby něco vzalo počátek bez příčiny (χωρὶς αἰτίου).“ (*Tim.* 28a4–6) „Ale co vzniklo, řekli jsme, že nutně vzniklo z nějaké příčiny (ὅτι αἰτίου τινός)“ (*Tim.* 28c2–3). Všimněme si navíc, že i v tomto případě Platón používá zájmeno τις, avšak zde je ona neurčitost a nespecifikovatelnost zcela zřejmá a ihned objasněná následující větou: „Tvůrce však a otce tohoto všehomíra naléztí by bylo trudno, a kdybychom ho našli, nemožno všem jej zvěstovati.“ (*Tim.* 28c3–5) Můžeme se tedy odvážit tvrzení, že tato skutečnost podporuje naši výše podanou interpretaci spojení ἀρχή τις.

²⁸ „... o něm jest nejprve uvážiti to, co musí být předmětem počáteční úvahy při každé věci... (ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σοιοπεῖν)“ (*Tim.* 28b4–5).

²⁹ „... zdali byl vždy a nemá žádného počátku svého vzniku (πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν), či vznikl a počal se z nějakého počátku (ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος)“ (*Tim.* 28b6–7). „Velmi důležité jest, začítí při všem od přirozeného počátku (μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχὴν)“ (*Tim.* 29b2–3). Méně jasný je význam tohoto termínu v pasáži *Tim.* 29e4–30a2, která ale již není součástí *prooimia*: „Kdokoli by tedy slyšel od mužů rozumných, že takový právě byl vlastní počátek stvoření a světa, mohl by tomu zcela správně věřiti (ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν)“. Toto sdělení následuje bezprostředně po uvedení demiurga, který, jsa prost závisti, chtěl, aby se vše stalo co nejpodobnější jemu samému. Je zřejmé, že význam termínu ἀρχή se zde velmi blíží významu termínu αἰτία použitého v místě *Tim.* 29d7–e1 (λέγομεν δὴ δι' ἦντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστὰς συνέστησεν). Můžeme tedy tvrdit, že v této pasáži Platón již nedrží tak jasnou distinkci mezi oběma termíny jako v rámci *prooimia*, anebo se můžeme i v tomto případě pokusit nalézt tentýž

Baltesův výklad tohoto problému, museli bychom tvrdit, že Platón přinejmenším v pasáži *Tim.* 28b6–7 používá termín ἀρχή synonymně s termínem αἰτία, což se však v kontextu celého *prooimia* a v porovnání s dalšími relevantními výskyty jeví jako nepravděpodobné.³⁰ Plausibilnějším vysvětlením, které se intuitivně nabízí, je, že přinejmenším v rámci analyzovaného textu v sobě pojem ἀρχή zahrnuje představu počátku existence kosmu, zatímco pojem αἰτία odkazuje k příčině jeho vzniku.³¹

Kosmos jakožto εἰκῶν

Ve zbylé části *prooimia* (*Tim.* 29a2–29d3) Timaios dále tvrdí, že tvůrce světa jednal přihlížeje k věčně jsoucímu (πρὸς τὸ αἰδίον), neboť kosmos je nejkrásnější z toho, co vzniklo (κάλλιστος τῶν γεγονότων), a tvůrce je nejlepší z příčin (ἄριστος τῶν αἰτίων) (*Tim.* 29a4–6). Znovu se nám tedy potvrzuje již výše řečené: 1) kosmos náleží do stejné ontologické kategorie jako jiná vzniklá jsoucná (viz plurál partitivního genitivu τῶν γεγονότων), a tudíž máme důvod se domnívat, že by pro něj měly platit tytéž charakteristiky, jež platí pro ně;³² 2) pro tvůrce kosmu Platón znovu konsistentně používá termín αἰτία, zatímco termín ἀρχή v tomto kontextu opět chybí. Z těchto předpokladů Timaios dále vyvozuje, že svět je obrazem něčeho (πάσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι) (*Tim.* 29b1–2). Tato skutečnost však s sebou nese zásadní implikace pro Timaiův následující výklad, neboť slova jsou sourodá s tím, co vykládají (τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας) (*Tim.* 29b4–5). Pokud se řeč týká toho, co

rozdíl. Pokud bychom zvolili druhý přístup, mohli bychom demiurgovu dobrotu a absenci závidi pochopit jako vlastní příčinu stvoření, zatímco o jeho chtění, jež je prezentováno nikoli jako základní premisa, ale jako vyplývající z absence závidi (τούτου [φθόνου] δ' ἐκτὸς ὧν... ἐβουλήθη, *Tim.* 29e2–3) a jež teprve ústí v samotný stvořitelství akt, bychom mohli hovořit jako o samotném počátku stvoření. Je však zřejmé, že i za tohoto předpokladu se jedná spíše o dvě odlišné strany téže mince, než o skutečně zásadní rozdíl.

³⁰ Srv. Filoponos, *De aet. mund.* 182,27–186,6.

³¹ Příčinou vzniku kosmu bude jeho tvůrce a otec, δημιουργός, avšak nutno připomenout již výše řečené, a sice že v této pasáži operuje Platón s termínem αἰτία na obecnější rovině jakožto s příčinou jakékoli vzniklé věci.

³² Že se nejedná o všechny charakteristiky, je zřejmé již z výše podaného výkladu, v němž jsme se pokusili ukázat, že výjimečnost kosmu spočívá zejména v tom, že i přes to, že je stvořený, nikdy nedojde zániku. Timaios však tuto výjimku neopomíjí náležitým způsobem zdůraznit.

je trvalé, stálé a rozumu zjevné (τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς), je sama do té míry, do jaké je to možné, také taková, tedy trvalá a nevýratná (*Tim.* 29b5–c1). Pokud se ovšem týká vytvořeného obrazu, který charakteristiky trvalosti, stálosti a zjevnosti rozumu postrádá, ona řeč již z principu nemůže být trvalá a nevýratná, nýbrž podobná pravdě (εἰκότας [λόγους]) (*Tim.* 29c1–2). Timaios tento nesnadný výklad dále objasňuje následujícím poměrem: vznikání : jsoucnost = víra : pravda (γένεσις : οὐσία = πίστις : ἀλήθεια) (*Tim.* 29c3). Zdá se tedy, že mezi ontologickou a epistemologickou rovinou existuje jistá korespondence, jež nám zároveň ukazuje, jaké nároky lze klást na tu či onu řeč a podle jakých standardů má být poměřována. Zatímco v případě trvalých jsoucn je namísto požadovat řeč pravdivou a nevýratnou, v případě věcí, jež jsou jejich obrazem, by takovýto nárok byl pošetilý a nerozumný.

V závěru *prooimia* Timaios vztáhne právě řečené na svůj vlastní výklad. Jeho řeč bude moci operovat nikoli na rovině ἀλήθεια, nýbrž na rovině πίστις, protože jejím předmětem bude kosmos, jenž náleží nikoli do sféry οὐσία, ale γένεσις. Z tohoto důvodu Timaios explicitně varuje své posluchače (a jeho ústy samozřejmě Platón své čtenáře), aby na následující řeč nekladli nerozumné nároky. Explicitně upozorňuje na fakt, že nebude možno podat řeči ve všem všudy vnitřně souladné a přesné (πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπληρωμένους ἀποδοῦναι) a že je třeba být spokojen, pokud nebudou méně pravděpodobné než jiné (μηδενὸς ἤττον εἰκότας) (*Tim.* 29c4–8). Jak uvidíme v dalším výkladu, toto Timaiovo upozornění je naprosto klíčové pro celý zbytek dialogu a pro jeho správné pochopení bude nezbytné mít jej stále na paměti. Na samotném konci *prooimia* Timaios tento svůj závěr podpoří ještě odkazem jak na svou lidskou přirozenost (ἀνθρωπίνη φύσις), tak na lidskou přirozenost svých posuzovatelů. Z tohoto důvodu se sluší (πρέπει), aby všichni zúčastnění přijali pravděpodobné vyprávění (τὸν εἰκότα μῦθον) a ničeho dále nevyhledávali (*Tim.* 29c8–d3).³³ Timaiova kvalifikace následující řeči výrazem εἰκὼς μῦθος je však natolik důležitou skutečností, že bude potřeba ji podrobně rozebrat v následující kapitole.

³³ Nabízí se otázka, zda i předchozí výklad byl činěn pouze z pozice lidské bytosti, a zda je tudíž bůh schopen vyložit pravdu i o věcech náležejících do sféry γένεσις. Timaios tuto otázku explicitně neprobírá, nicméně vše nasvědčuje tomu, že bůh by sice byl schopen dosáhnout větší pravděpodobnosti než lidská bytost, avšak v principu by se jeho výklad pohyboval na téže rovině (srv. níže, pozn. 56).

2. εἰκῶς μῦθος vs. εἰκῶς λόγος

Jaké důsledky je tak třeba vyvodit z toho, že Timaios celou svoji řeč hned zpočátku označuje za εἰκῶς μῦθος, tedy doslova za „pravděpodobný mýtus“ či „pravděpodobné vypravování“?³⁴ Podívejme se za tímto účelem ještě jednou na výše probíranou pasáž:

„Jestliže tedy, Sókrate, o mnohých jsoucnech, o bozích a vzniku všehomíra nebudeme schopni podat řeči (λόγους) ve všem vsudy vnitřně souladných a přesných, nediv se; než buďme spokojeni, předneseme-li řeči, které nebudou méně pravděpodobné, než jiné (μηδενὸς ἤττον παρεχόμεθα εἰκότας), pamatujíce, že i já, řečník, i vy, posuzovatelé, máme lidskou přirozenost (φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν), a že se proto sluší, abychom přijali pravděpodobné vyprávění (τὸν εἰκότα μῦθον) o tomto předmětu a ničeho dále nevyhledávali.“³⁵

Oproti intuitivní snaze o vyzdvižení klasického kontrastu μῦθος vs. λόγος, jež vede k tomu, že je kladen důraz na bytostně mythický, a tudíž „nevědecký“ charakter Timaiova vypravování,³⁶ vystupují badatelé, kteří zdůrazňují termín εἰκῶς, jenž naopak vyzdvihuje jeho *pravděpodobnost*.³⁷ Tato snaha má své oprávnění, neboť v průběhu Timaiovy řeči

³⁴ Druhý typ překladu je obvyklejší – jeho varianty můžeme nalézt např. u Cornforda („story“), Lamba („account“) či Novotného („výklad“). Proti tomuto čtení však explicitně vystupuje Myles Burnyeat ve své vlivné studii *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*. Dle jeho názoru je adekvátnějším překladem „mýtus“ (myth), neboť Timaiova řeč splňuje následující charakteristiku: činí důležité odkazy k božské rovině a nemá charakter prostého historického popisu proběhnuvších událostí. Termín μῦθος ve smyslu „myth“ se prý navíc vyskytuje o pouhé tři Stephanovy strany dříve a není důvod se domnívat, že Platón v naší pasáži *Tim.* 29d2 jeho význam mění (M. Burnyeat, *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, in: *Rhizai*, 2, 2005, str. 144).

³⁵ Platón, *Tim.* 29c4–d3, in: Platón, *Spisy*, I–V, přel. F. Novotný, Praha 2003 (překlad mírně upraven).

³⁶ Do této skupiny bychom snad mohli zařadit Francise Cornforda, podle něhož termín εἰκῶς indikuje pouze to, že Timaiovo vyprávění není úplně nepravdivé, a, jak se zdá, větší důraz klade na výraz μῦθος, jenž má poukazovat na nemožnost vědeckého uchopení materiálního světa, avšak navíc také na fakt, že celá kosmogonie je prezentována jako sled jednotlivých, časově návazných událostí (F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, str. 30–31).

³⁷ Za všechny zmiňme například Gregoryho Vlastose či Mylese Burnyeata, jejichž interpretacím se budeme věnovat níže.

se rovněž několikrát objevuje spojení εἰκὼς λόγος (implicitně dokonce i v právě citované pasáži), což by pro interpretaci zdůrazňující *mythic*-ký charakter následující řeči mohlo představovat určitý problém. Takto např. Gregory Vlastos upozorňuje na jedinečné postavení Timaiova mýtu v kontextu ostatních platónských mýtů z jiných dialogů a se zmíněným důrazem na termín εἰκὼς o něm mluví jako o „vědeckém mýtu“ (scientific myth),³⁸ jehož každou část musíme pokládat za pravděpodobnou, pokud nemáme jiné indicie, jež by nás vedly k opačnému názoru. To, že tato pravděpodobnost nemůže být úplnou jistotou, je podle Vlastose dáno ontologickou distinkcí mezi věčnými idejemi a jejich pomějitými kopiemi, která, jak jsme již viděli, implikuje epistemologickou distinkci mezi jistotou a pravděpodobností.³⁹

Myles Burnyeat nicméně k této otázce dodává, že kromě zmíněného důrazu na pravděpodobnost v sobě termín εἰκὼς skrývá rovněž důraz na „náležitost“ či „rozumnost“ dané řeči či daného názoru.⁴⁰ Kvalifikace εἰκὼς tedy neplyne automaticky z faktu, že se řečník věnuje předmětu, jenž náleží do sféry γένεσις, ale představuje navíc jakýsi *pozitivní standard*, kterému lze dosáhnout podle něhož je možno následně řeč posuzovat. Timaios prý tohoto standardu dosahuje proto, že jeho vyprávění překonává tradiční kontrast mezi *theogonií* hésiodovského typu a „vědeckými“ pojednáními Περί φύσεως a že popisuje stvoření kosmu jako sled činů plynoucích z demiurgovy rozumné praktické úvahy (practical reasoning).⁴¹

³⁸ G. Vlastos, *Disorderly Motion in Plato's Timaeus*, in: týž, *Studies in Greek Philosophy*, II, str. 248.

³⁹ Tamt., str. 248–250.

⁴⁰ Zdá se však, že rozumnost a pravděpodobnost vypravování ve skutečnosti splývají, neboť pokud je tvůrce kosmu dobrý a pokud je přesvědčen, že rozumné jsoucno bude vždy lepší než nerozumné, pak platí, že čím rozumnější naše řeč bude, tím bude pravděpodobnější, že odpovídá skutečnosti (srv. M. Burnyeat, *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, str. 156).

⁴¹ Tamt., str. 145–146, 150, 156, 158–160. Je však třeba zdůraznit, že omezení plynoucí z povahy sféry γένεσις se tímto neruší. Vypravování, které lze kvalifikovat jako εἰκὼς, se tedy nepochybně pohybuje v rámci jistých omezení, avšak v rámci těchto omezení musí zároveň dosáhnout určitému pozitivnímu standardu. Oba faktory jsou tak spíše kompatibilní, resp. koexistující, a nikoli vzájemně exklusivní, jak správně upozorňuje Gábor Betegh – viz G. Betegh, *What Makes a Myth eikós? Remarks Inspired by Myles Burnyeat's EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, in: R. D. Mohr – B. M. Sattler (vyd.), *One Book, The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Las Vegas – Zurich – Athens 2010, str. 214. Betegh dále dodává, že „úspěšnost“ pravděpodobného vypravování se nezvyšuje, pouze pokud je rozumné či náležité, ale také pokud svůj předmět adekvátně prezentuje jakožto εἰκὼν, tedy pokud vysvětluje, jaký je jeho model, proč byl vytvořen právě podle tohoto modelu, kým atd. (tamt., str. 218).

Z tohoto důvodu Burnyeat také odmítá tendence, jež se snaží pravděpodobnost Timaiovy řeči spíše oslabit.⁴²

Domníváme se, že tento důraz na termín *εἰκώς*, jenž, jak jsme se pokusili naznačit, na jedné straně zachycuje jisté omezení plynoucí z povahy předmětu Timaiova výkladu, avšak zároveň vyzdvihuje i jeho pravděpodobnost (a rozumnost či náležitost), tzn. představuje jistý pozitivní standard, je oprávněný, avšak je třeba přezkoumat, zda je přípustná nivelizace tradičního rozdílu mezi *mythem* a *logem*, které se ve svém výkladu dopouští např. Vlastos.⁴³ Ze současných badatelů se tomuto problému nejpodrobněji věnuje Thomas Johansen,⁴⁴ který na základě komparace s druhou knihou *Ústavy* konstatuje, že rozdíl mezi *mythem* a *logem* nemá u Platóna tak jednoduchou podobu, jak by se na první pohled mohlo zdát. V pasáži *Resp.* 376e–377a se dozvídáme, že existují dva typy *logů* – jeden pravdivý, druhý nepravdivý, přičemž tento druhý typ bude nadále označován jako *μῦθος*.⁴⁵ Λόγος tedy prý můžeme pochopit v zásadě dvojím způsobem: jednak jako obecnější kategorii, jež v sobě zahrnuje druh řečí pravdivých i nepravdivých, a jednak jako specifický

⁴² Viz např. Novotného překlad: „... buďme spokojeni, předneseme-li řeči *alespoň* podobné pravdě, pamatujíc, že i já, řečník, i vy, posuzovatelé, jsme *jenom* lidé...“ (*Tim.* 29c8–d1, kursiva J. S.). V této kritice s Burnyeatem plně souhlasí také Gábor Betegh (viz G. Betegh, *What Makes a Myth eikós?*, str. 214).

⁴³ Ke kritice Vlastose odvíjející se od tohoto problému viz T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, str. 62.

⁴⁴ Viz tamt., str. 48–68.

⁴⁵ Johansen však upozorňuje, že toto tvrzení neznamená, že všechny mýty musí *nutně* být nepravdivé. Klíčovým faktorem je totiž naše neznalost minulých událostí, o nichž mýty vyprávějí. Pointa je tedy v tom, že na rozdíl od *logů* nemůžeme v případě mýtů *dokázat ani vyvrátit* jejich faktickou pravdivost či nepravdivost, a právě toto je jeden z důvodů, proč jsou označovány adjektivem *ψευδής* (viz tamt., str. 66). Je však třeba zdůraznit, že rovinou faktickou se tento problém nevyčerpává, neboť pro Platóna je mnohem důležitější rovina *etická* či *morální*. Podle Stephena Halliwell Platónovi o rovinu faktické pravdivosti dokonce ani příliš nejde – viz S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton 2002, str. 50, pozn. 33. Pravdivost na etické rovině je pak dána správným ztělesněním obecných morálních *principů*. Pokud tedy Homér vypráví např. o kastraci Krona Diem, je tento příběh nepravdivý primárně na rovině etické a teprve od této roviny se následně odvíjí jeho nutná nepravdivost také na rovině faktické. Jiné příběhy naopak mohou být na etické rovině pravdivé, i když na faktické rovině jsou nepravdivé, resp. jejich faktická pravdivost není dokazatelná. Můžeme se tedy přiklonit k tvrzení Normana Gulleyho, jenž u Platóna rozlišuje mezi pravdivými fikcemi a lživými fikcemi – viz N. Gulley, *Plato on Poetry*, in: *Greece & Rome*, 2, 1977, str. 163. Na rovině faktické jsou sice všechny mýty přinejmenším nedokazatelné, avšak na rovině etické v jejich rámci můžeme i přesto odlišovat pravdivé od nepravdivých.

poddruh zahrnující pouze řeči pravdivé. Jinými slovy: k rozdílu μῦθος vs. λόγος je, dle Johansena, třeba dodat ještě obecnější kategorii řečí jako takových, pro niž však Platón používá rovněž termín λόγος.⁴⁶ Nutno však dodat, že při tomto rozdělování se neustále pohybujeme v rovině pravděpodobnosti. I v onom obecnějším významu tak máme stále na mysli λόγοι jakožto pravděpodobné λόγοι, a nikoli jakožto stálé a nevývratné.⁴⁷ Tento výklad si pro větší přehlednost můžeme shrnout v následující tabulce:

Rovina pravdy	Rovina pravděpodobnosti
λόγοι	λόγοι
	λόγοι vs. μῦθοι

Pokud se vrátíme zpět k dialogu *Timaios*, můžeme konstatovat, že se v něm nalézají tři instance spojení εἰκῶς μῦθος⁴⁸ a deset instancí spojení εἰκῶς λόγος.⁴⁹ Dle Johansenovy teze spočívá rozdíl v tom, že μῦθος vždy nějak souvisí s důrazem na omezení plynoucí z naší lidské přirozenosti, zatímco λόγος označuje buď onu obecnější kategorii pravděpodobných řečí jako takových, anebo se (v užším významu chápaném jako protipól *mythu*) druží k tezí, jež nesouvisí s lidskou přirozeností, a tudíž jsou ve výsledku pravděpodobnější než ty, k nimž se druží μῦθος.⁵⁰ Hlavním nedostatkem Johansenovy interpretace je však to, že analyzuje pouze ony tři výskyty spojení εἰκῶς μῦθος a výskytům

⁴⁶ T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, str. 65.

⁴⁷ Že však Platón s rovinou jistých a nevývratných *logů* taktéž počítá, je předvedeno v pasážích *Tim.* 29b5–7, kde čteme, že „slova o trvalém a stálém a rozumem obje­vovaném jsou trvalá a nevývratná“, a *Tim.* 29c4–7, kde *Timaios* varuje Sókrata, aby se nedivil, pokud „o mnohých jsoucnech, o bozích a vzniku všehomíra nebudeme schopni podat řeči ve všem všudy vnitřně souladných a přesných“. Tato jistota a nevývratnost však obdobně jako v případě termínu εἰκῶς označuje určitý pozitivní standard, jemuž lze dosáhnout, a Platón jistě nechce tvrdit, že pokud bude kdokoli hovořit o jsoucnech „trvalých a rozumem obje­vovaných“, jeho řeč bude *automaticky* jistá a nevývratná (viz M. Burnyeat, *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, str. 150). Jak však vyplývá z poslední uvedené citace, rovina jistoty v našem dialogu nehraje významnější roli, neboť celý *Timaiův* výklad se týká kosmu, a tudíž se pohybuje na rovině pravděpodobnosti. Z tohoto důvodu se jí nebudeme snažit blíže tematizovat.

⁴⁸ *Tim.* 29d2, 59c6, 68d2.

⁴⁹ *Tim.* 29c8, 30b7, 48d2, 53d5–6, 55d5, 56a1, 57d6, 59d1, 68b7, 90e8.

⁵⁰ T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, str. 62–64.

spojení εἰκὼς λόγος se nijak nevěnuje. Pokusme se tedy tuto práci vykonat sami, abychom viděli, zda Johansenova poměrně komplikovaná teze obстоjí, či nikoli.

Ve třech případech se spojení εἰκὼς λόγος vyskytuje ve zmíněném obecnějším smyslu označujícím kategorii pravděpodobných řečí jako takových, které lze postavit do kontrastu vůči řečem spadajícím do roviny jistoty.⁵¹ Pro potřeby posouzení Johansenovy interpretace je však důležitější uvést pasáže, kde nalézáme spojení εἰκὼς λόγος v užším smyslu, tedy jako poddruh obecné kategorie řečí pravděpodobných, ve kterém by mělo tvořit alespoň dílčí kontrast vůči εἰκὼς μῦθος. Nejpochetnější skupinu tvoří pasáže obsažené v Timaiově matematicko-přírodovědném výkladu o podílu nutnosti na vzniku kosmu. V rámci pravděpodobného *logu* se tak dozvídáme o počátku ohně z trojúhelníků (*Tim.* 53d5–6), o tom, že prvek země má tvar krychle (*Tim.* 56a1), či o nekonečné rozmanitosti bohem stvořených trojúhelníků, kterou je třeba pozorovat, chceme-li bádát o přírodě právě po způsobu pravděpodobného *logu* (*Tim.* 57d6). V pasáži *Tim.* 30b7 se z obecnějších (nejen) etických premis dojde k závěru, že dle pravděpodobného *logu* je třeba tvrdit (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν), že svět se stal živým tvorem majícím duši a rozum. V místě *Tim.* 55d5 čteme, jak podle našeho výkladu stvořil bůh pravděpodobně jeden svět, a konečně v poslední pasáži *Tim.* 90e8 se dozvídáme, že ze zbabělých a nespravedlivých mužů z prvního lidského pokolení se při druhém zrození staly ženy.⁵²

S těmito pasážemi se nyní pokusme kontrastovat Johansenem analyzované tři výskyty spojení εἰκὼς μῦθος. Zdá se, že dva z nich jsou opravdu v souladu s jeho tezí o souvislosti *mythu* s odkazem na omezení

⁵¹ V pasáži *Tim.* 29b5–c2 v *prooimiu* staví Timaios do kontrastu typ řečí, které jsou „ve všem všudy souladné a přesné“, a řečí, které jsou pravděpodobné, přičemž je zřejmé, že jeho vypravování bude náležet do druhé kategorie, neboť se bude týkat vzniklého kosmu. V pasáži *Tim.* 48d1–4 se Timaios explicitně znovu odvolává na toto počáteční rozdělení, není jí tedy třeba dále komentovat. A konečně v pasáži *Tim.* 59c7–d2 je opět předveden již známý kontrast mezi bádáním o věčných jsoucnech a zkoumáním pravděpodobných vypravování o přírodě, jež lidem skýtá rozumnou a ušlechtilou zábavu.

⁵² Toto tvrzení je patrně založeno na následující úvaze: tak jako demiurg nemůže stvořit nic méně dokonalého, než jsou bohové, tak ani tito bohové nemohou stvořit nic méně dokonalého, než je člověk-muž. Ženy (a následně zvířata) tedy nemohou vzniknout dřív, než tito první mužští obyvatelé Země degenerují. K tomuto výčtu je třeba přiřadit ještě pasáž *Tim.* 68b6–8, v níž Timaios tvrdí, že i kdyby znal poměr, v jakém míšení vznikají určité barvy, nebyl by o tomto tématu schopen podat εἰκὼς λόγος.

plynoucím z lidské přirozenosti. V pasáži *Tim.* 29d2 se zdůrazňuje, že jelikož Timaios jakožto řečník i jeho posuzovatelé mají pouze lidskou povahu, sluší se, aby přijali pravděpodobný μῦθος. V pasáži *Tim.* 68d2 týkající se míšení barev jsou pak dle Johansena explicitně postaveny do kontrastu lidská a božská přirozenost co do své „znalosti a moci“ a o posledním výskytu *Tim.* 59c6, kde se pojednává o vzniku zlata a rudy, Johansen tvrdí, že i přes chybějící zmínku o lidské přirozenosti nemůže být pochyb o tom, že Timaios zde předpokládá lidský úhel pohledu.⁵³

Johansenovu tezi bychom mohli podpořit ještě jedním argumentem. Zdá se, že přinejmenším poslední dvě pasáže mají společný rys, jež zbylé pasáže postrádají. V obou se jedná o problematiku míšení (jednou kovů, podruhé barev) a v obou případech se nacházíme v situaci, kdy byly právě vyloženy určité obecnější principy podpořené množstvím konkrétnějších příkladů, a jejich aplikace na možné další případy je považována za ne příliš obtížnou.⁵⁴ Avšak jakým způsobem jde dohromady toto konstatování snadnosti dalšího postupu s důrazem na omezení plynoucím z lidské přirozenosti, jež by mělo být základní charakteristikou *mythické* roviny? Povšimněme si, že zde navíc vstupuje do hry faktor experimentální ověřitelnosti, resp. neověřitelnosti daných teorií. Zatímco na rovině *logu* se jednalo, jak jsme viděli, o otázky týkající se vzdálené minulosti, jejichž experimentální ověřitelnost vůbec nepřichází v úvahu, nyní se pohybujeme v oblasti míšení kovů či barev, tedy v oblasti, která by k experimentálnímu ověření mohla snadno svádět. V souladu s Johansenovou tezí bychom však mohli tvrdit, že toto ověření je nemožné díky omezení plynoucímu z lidské přirozenosti. V druhé zmíněné pasáži se totiž dozvídáme, že pokud by někdo při zkoumání těchto věcí chtěl užití pokusu, dokázal by svou neznalost rozdílu mezi lidskou a božskou přirozeností (*Tim.* 68d2–4).

I přes veškeré naše počáteční sympatie k Johansenově snaze udržet také v rámci dialogu *Timaios* kontrast mezi *mythem* a *logem* se ve světle právě provedené analýzy relevantních pasáží zdá, že jeho výklad s sebou přináší více problémů, než kolik jich řeší. Johansen nachází společný jmenovatel pro pasáže *Tim.* 29d2 a 68d2 díky explicitnímu odkazu

⁵³ T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, str. 62–64.

⁵⁴ Srv. inkriminované repliky: „O ostatních takových věcech není již nesnadno vyložití, drží-li se kdo pravděpodobnosti (τὰλλα δὲ τῶν τοιοῦτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν)“ (*Tim.* 59c5–7); „Z těchto příkladů je snad patrné, jak lze podobným míšením pravděpodobně vyložití ostatní barvy (τὰ δὲ ἄλλα ἀπὸ τούτων σχεδὸν δηλαδὲ αἷς ἂν ἀφομοιούμενα μείξεσιν διασφίσει τὸν εἰκότα μῦθον)“ (*Tim.* 68c7–d2).

na lidskou přirozenost, avšak v druhém případě se spokojuje s nepříliš silným argumentem, že Timaios zde předpokládá lidský úhel pohledu. Náš argument týkající se experimentální ověřitelnosti zase poukazuje na souvislost pasáží *Tim.* 59c6 a 68d2, avšak pro Timaiovo uvození celé své řeči jako εἰκὼς μῦθος nenabízí žádné vysvětlení. Hlavním problémem, který v sobě Johansenův výklad implicitně obsahuje, je však to, že pro výskyty spojení εἰκὼς λόγος nelze vzhledem k jejich rozmanitosti najít žádného společného jmenovatele, jenž by zároveň *neplatil* pro výskyty spojení εἰκὼς μῦθος. Jediným společným jmenovatelem pro všech třináct výskytů se tedy zdá být onen důraz na termín εἰκὼς, tedy na to, že kvůli předmětu našeho zkoumání se stále pohybujeme na rovině pravděpodobnosti, avšak že i v rámci tohoto omezení činíme vše pro to, aby náš výklad byl rozumný a náležitý.

Z těchto důvodů jsme nuceni konstatovat, že Johansenův výklad nepřijímáme, neboť se nám jej analýzou relevantních pasáží nepodařilo ani jednoznačně potvrdit, ani jednoznačně vyvrátit. Zdá se tedy, že pokud v rámci našeho dialogu existuje určitý rozdíl mezi spojeními εἰκὼς λόγος a εἰκὼς μῦθος, je v každém případě velice subtilní a s největší pravděpodobností nemá určující filosofickou relevanci.⁵⁵ Tím, co naopak zásadní filosofický význam má, je fakt, že se neustále pohybujeme na rovině pravděpodobnosti, což je určeno kombinací obou již zmíněných faktorů, tedy povahy předmětu našeho zkoumání a omezené moci plynoucí z naší lidské přirozenosti.⁵⁶ Tento závěr potvrzují i četná

⁵⁵ Obdobným způsobem vykládá problematiku εἰκὼς λόγος vs. εἰκὼς μῦθος Thomas Robinson (viz T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, str. xvii–xviii.), jenž dokonce píše, že oba termíny jsou v dialogu zcela zřejmě užívány synonymně (tam., str. xvii, pozn. 6). Jistý pokus pro záchranu tohoto kontrastu činí ještě Myles Burnyeat, když píše: „It is not that μῦθος is equivalent to, and no different from λόγος, but that an εἰκὼς μῦθος is a λόγος as well as myth“ (M. Burnyeat, *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, str. 145). Burnyeat chce tedy pravděpodobně tvrdit, že aby bylo možno μῦθος na obecné úrovni kvalifikovat jako εἰκὼς, musí jeho dílčí součásti tvořit jak μῦθος, tak λόγος či, jinými slovy, musí být onou výše zmíněnou kombinací hésiodovské theogonie a „vědeckého“ pojednání Περί φύσεως. Této charakteristice sice Timaiova řeč na první pohled odpovídá, je však zřejmé, že se Burnyeatův návrh odvíjí spíše od obecného předporozumění termínům μῦθος a λόγος, a nikoli od analýzy jejich výskytů v našem dialogu. Jelikož jsme však viděli, že způsob, jakým Timaios zachází s termíny μῦθος a λόγος, naprosto neodpovídá tomuto obecnému předporozumění, nemůžeme Burnyeatův návrh přijmout.

⁵⁶ Srv. G. Betegh, *What Makes a Myth eikós?*, str. 219: „The upshot is that the difficulty we may face in formulating an account of a likeness depends not merely on the ontological status of the likeness, but also on our cognitive access to the maker, to his or her motivations and reasoning, and the process of the creation of

užití odvozenin termínu εἰκώς bez explicitní spojitosti at' už s termínem λόγος či μῦθος.⁵⁷

Rovinu pravděpodobnosti se pak Johansen snaží přiblížit příkladem ze soudní síně, který snad má jisté opodstatnění díky Timaiovu označení jeho posluchačů za soudce (κριταί) (*Tim.* 29d1).⁵⁸ Podle Johansena jsme na tom podobně jako soudci, kteří nikdy nemohou mít naprostou jistotu např. o tom, kdo je pachatelem vraždy, i když mohou mít přesvědčivé důkazy vedoucí k jedné osobě. Jejich verdikt bude vždy založený na přesvědčení (πίστις), které se díky oné kombinaci omezení plynoucí jednak z povahy předmětu zkoumání, jednak z naší lidské přirozenosti nikdy nemůže přetavit v naprostou jistou a nevývratnou pravdu (ἀλήθεια).

Tento příklad vhodným způsobem přibližuje restriktivní aspekt roviny pravděpodobnosti, avšak můžeme nalézt ještě jiný a závažnější důsledek. Nejde totiž pouze o to, že nemáme úplnou jistotu, zda se popisované děje staly přesně daným způsobem, ale zejména o to, že na „přesné a ve všem všudy vnitřně souladné“ uchopení problematiky kosmogonie lidské myšlení, a tudíž ani lidská řeč (at' už ji nazveme μῦθος či λόγος) jednoduše nestačí. Pokud částečně předběhneme, můžeme říci, že Timaiova činnost je v jistém ohledu analogická činnosti demiurgově⁵⁹ – oba musí nejdříve uchopit jistý vzor a uskutečnit jej v kvalitativně odlišném médiu (demiurg v chóře, Timaios v řeči), což má v obou případech za důsledek bytostně odlišný charakter, avšak zároveň bytostnou podobnost výsledného produktu a jeho vzoru. V případě demiurga se jedná o ideu „živého tvora“ (viz *Tim.* 30c2–31a1) a stvořený kosmos, v případě Timaisia o reálně proběhnuvší kosmogonii a vyprávění o ní. Oba výtvořky – kosmos a vyprávění o kosmogonii – jsou analogické v tom smyslu, že jsou podobné svému vzoru a zároveň od něj kvalitativně odlišné, což

the likeness.“ A obdobně tamt., str. 220: „... in so far as the relevant accounts need to include claims about the motivations and reasoning of the demiurgic god or gods, no human being is in a position to say anything certain about these matters.“ Z tohoto konstatování Betegh správně vyvozuje, že kdyby o stvoření kosmu chtěli poskytnout výklad bohové, pohyboval by se na rovině mnohem větší pravděpodobnosti než výklad lidský, avšak stále by byl εἰκώς. Obdobně také W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, V, *The Later Plato and the Academy*, Cambridge 1978, str. 252.

⁵⁷ Viz např. *Tim.* 44d1, 48c1, 49b6, 56d1, 72d7, atd.

⁵⁸ Viz T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, str. 52.

⁵⁹ Srv. taktéž již zmíněný začátek navazujícího dialogu *Kritias*, kde se Timaios modlí k bohu (tzn. ke kosmu), který skutkem vznikl již dávno, ale řečí právě teď (τῷ δὲ πρῖν μὲν πάλαι ποτ' ἔργον, νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῷ γεγονότι προσεύχομαι) (*Crit.* 106a3–4). Obdobně jako demiurg před dávnými časy nechal vzniknout svět ve skutečnosti, Timaios nyní totéž učinil v řeči.

Lze shrnout do prostého konstatování: oba spadají do roviny pravděpodobnosti, jsou εἰκότες. K podrobnějšímu rozboru této problematiky se dostaneme v průběhu následujícího oddílu.

3. Tvoření kosmu

V předcházejících dvou oddílech jsme se zabývali otázkou, *zda* kosmos dle Timaiia singulárně vznikl, či nikoli, a významem spojení εἰκὼς μῦθος, jímž protagonista našeho dialogu uvozuje svoji „velkou řeč“. V I. oddílu jsme argumentovali ve prospěch kladné odpovědi na první zmíněnou otázku, v II. oddílu jsme se snažili vyložit klíčový význam termínu εἰκὼς, který v sobě obsahuje určitý restriktivní aspekt, avšak zároveň představuje pozitivní standard, jemuž je třeba dostát. Tyto dva závěry musíme mít stále na paměti, neboť pouze na jejich základě lze adekvátně porozumět následující Timaiiově řeči týkající se toho, *jak* kosmos vznikl. Otázky „zda“ a „jak“ jsou nepochybně úzce provázané, i přesto je však třeba mezi nimi rozlišovat a odpovědět na každou zvlášť.⁶⁰ První otázka je v rámci *prooimia* (*Tim.* 27c5 a 28b6–7) explicitně formulována pouze dvakrát, poté se k ní Timaios již nevrací, ani jednoznačně netvrdí, že bychom ve světle nových skutečností měli odpověď na ni zásadním způsobem přehodnotit. Na rozdíl od některých badatelů, jejichž interpretace budou probírány níže, jsme proto přesvědčeni, že Timaios považuje svoji odpověď za uspokojivou a dostatečnou a nemá potřebu se k tomuto tématu znovu vracet.⁶¹ V rámci tohoto oddílu se proto budeme soustředit

⁶⁰ Tato teze není nijak samozřejmá, neboť, jak uvidíme níže na konkrétních příkladech, interpreti zpravidla volí jednu ze dvou strategií: buď se snaží doslovně vyložit všechny podstatné rysy Timaiiova vyprávění a tvrdí, že kosmos vznikl přechodem z prekosmického stavu v sukcesivních fázích, anebo se naopak domnívají, že kosmos ve skutečnosti nejen nevznikl v sukcesivních fázích, ale že nelze hovořit ani o jeho singulárním vzniku z prekosmického stavu. Oba přístupy tedy implicitně předpokládají, že odpovědi na zmíněné otázky jsou na sobě vzájemně závislé, resp. že jedna determinuje druhou. Proti tomuto přesvědčení však oprávněně vystupuje například Sarah Broadiová, jež tvrdí, že reálná interpretace vzniku kosmu z prekosmu žádným způsobem nezavazuje k doslovné interpretaci jeho vznikání v sukcesivních fázích (S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, str. 250). Tentýž názor, jak se zdá, zastává i Matthias Baltes, neboť po vyvrácení teze, že *kosmos* vznikl v sukcesivních fázích, tvrdí, že by bylo ukvapeně vyvodit pouze z této skutečnosti závěr, že *kosmos* vůbec nevznikl (M. Baltes, *Éγωνεν*, str. 85).

⁶¹ Tato skutečnost je zcela pochopitelná, neboť, jak se zdá, mezi Timaiiovými spolupříspěvy panuje v odpovědi na otázku, *zda* kosmos vznikl, shoda již od počátku,

především na zodpovězení druhé zmíněné otázky, tedy otázky *jak* kosmos vznikl, resp. pokusíme se vysvětlit, jak rozumět Timaiovu popisu vznikání kosmu.

Začněme pasáží *Tim.* 47e5–48a5, z níž se dozvídáme, proč Timaiova řeč obsahuje dva kosmogonické výklady.⁶²

„Počátek (γένεσις) tohoto světa totiž záležel (ἐγεννήθη) ve směsi z nutnosti a z tvůrčí činnosti rozumu; rozum však ovládal nutnost tím, že ji přemlouval (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτήν) vésti většinu ze vznikajících k nejvyšší dokonalosti: byl tedy na počátku (κατ' ἀρχάς) stavěn tento vesmír působením nutnosti, přemáhané tímto způsobem a po této stránce od rozumné přemluvy.“⁶³

První výklad se zabývá onou „tvůrčí činností rozumu“, jež je vyobrazena jakožto činy demiurga (*Tim.* 29d7–47e2), druhý pak popisem vlivu nutnosti, již demiurg při své činnosti přemlouvá (*Tim.* 47e3–69a5). Základní charakteristikou demiurga je, že je dobrý a nemá závist (φθόνος),⁶⁴ pročež chce, aby pokud možno také vše ostatní bylo co možná nejlepší.⁶⁵ Proto vše uvádí z neuspořádaného stavu v řád, neboť tento stav pokládá za lepší než onen (*Tim.* 29e1–30a6). Při této činnosti tvoří tělo i duši kosmu a vzorem mu je idea živého tvora – nejkrásnější ze jsoucen

tz. ještě před zahájením samotné Timaiovy řeči – viz Kritiovu repliku, v níž označuje, že Timaios bude mluvit „počínaje od vzniku světa“ (ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως) (*Tim.* 27a5–6). O tom, že termín γένεσις (v kombinaci s participiem ἀρχόμενον) v sobě zahrnuje, přinejmenším v této větě, představu počátku vznikání kosmu, nemůže být pochyb.

⁶² Dialog samozřejmě obsahuje ještě třetí výklad (*Tim.* 69a6–92c9), který oba předchozí výklady předpokládá a jehož hlavním tématem jsou smrtelné živé bytosti. Vzhledem k zaměření této studie se mu však nebudeme blíže věnovat.

⁶³ Platón, *Tim.* 47e5–48a5.

⁶⁴ Český termín „závist“ však není zcela adekvátním vystižením řeckého pojmu φθόνος. Myles Burnyeat v této souvislosti správně podotýká, že obvyklé překlady „jealousy“ nebo „envy“ (stejně jako české „závist“) vyžadují přítomnost druhé osoby, která v případě demiurga již z principu nemůže existovat. Z těchto důvodů vyzdvihuje Taylorův překlad, který φθόνος vystihuje jako sklon nechat si vše, co je dobré, pro sebe („disposition which seeks to engross all that is good for itself“, A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 78) (M. Burnyeat, *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, str. 159, pozn. 33).

⁶⁵ Viz výklad Reginalda Hackfortha, jenž spojení ὅτι μάλιστα παραπλήσια εἶναυτῷ v pasáži *Tim.* 29e3 chápe ve významu κατὰ δύναμιν ἀρίστα (R. Hackforth, *Plato's Theism*, in: *The Classical Quarterly*, 1, 1936, str. 7, pozn. 1).

nahlížených rozumem a ve všech ohledech dokonalá (*Tim.* 30d1–2) –, která v sobě objímá všechny pomyslné živé tvory. Těch jsou pak čtyři základní druhy: rod bohů na obloze, druh živočichů okřídlených a létajících vzduchem, druh žijící ve vodě a poslední chodící po nohách a žijící na suchu (*Tim.* 39e10–40a2). Jelikož *demiurgova* tvořitelská činnost se týká pouze bytostí nesmrtelných (viz *Tim.* 41b2–c3) (tzn. jednak kosmu, jednak astrálních bohů, kteří představují první ze čtyř druhů živých tvorů),⁶⁶ přenechává dokončení kosmu (tedy vytvoření lidských bytostí) nižším bohům a sám následně dlí ve svém přirozeném stavu (ἔμμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει) (*Tim.* 42e5–6).

V druhém kosmogonickém vyprávění mapujícím vliv nutnosti přidává Timaios ke dvěma již dříve rozlišeným druhům (vzoru a jeho napodobenině) ještě druh třetí, jehož funkci (δύναμις) a přirozenost (φύσις) nejprve vysvětluje takto: „jest to schrána všeho, co vzniklo, jakoby chůva“ (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην) (*Tim.* 49a5–6). V souladu s tím tvrdí, že se jedná o cosi přirozeně tvárného (ἐκμαγεῖον φύσει) (*Tim.* 50c2) a přirovnává jej ke zlatu, z něhož také lze vytvářet rozličné tvary (*Tim.* 50a5–b5). V další části Timaiova výkladu (počínaje *Tim.* 51b6) se však ukazuje, že tento druh lze uchopit i odlišným způsobem. Podle tohoto textu se jedná spíše o prostor (χώρα), jenž poskytuje místo všemu, co vzniká (*Tim.* 52a8–b5).

Zdá se tedy, že pokud se onen „třetí druh“ pokoušíme uchopit prostřednictvím řeči, můžeme rozlišit dva základní aspekty jeho přirozené povahy. Řečeno pozdější terminologií, „třetí druh“ je jakousi „pralátkou“, z níž demiurg vytváří smyslově vnímatelné tělo kosmu, avšak *zároveň* je prostorem poskytujícím místo všem vznikajícím věcem.⁶⁷ Další klíčovou informací je, že „třetí druh“ existuje i před stvořením kosmu

⁶⁶ Možná námitka by mohla znít, že demiurg také uspořádává čtyři živly, které nade vší pochybnost nejsou nesmrtelnými bytostmi. Avšak vzhledem k tomu, že uspořádání živlů není cílem samo o sobě, ale pouze prvním krokem při tvorbě těla kosmu, nelze tvrdit, že demiurg tvoří živly v témže smyslu, jako tvoří božské bytosti. Lépe je říci, že jedním z kroků při tvoření kosmu je uspořádání jednotlivých živlů, z nichž je následně sestaveno kosmické tělo. Viz zejména pasáž *Tim.* 53b1–5: „... když však bůh se jal pořádati vesmír, tu nejprve určitě odlišil tvary a číslly... oheň, vodu, zemi a vzduch (ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα ... διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς)“ (kursiva J. S.). K otázce, zda temporální následnost jednotlivých demiurgových činů chápat doslovně či metaforicky, se dostaneme v průběhu následujícího výkladu.

⁶⁷ Srv. D. Sedley, *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*, str. 249.

(viz *Tim.* 52d3–4), a tudíž je schránou/prostorem jak pro prekosmické vznikání, tak pro vznikání kosmické.⁶⁸

Již výše jsme viděli, že badatele lze rozdělit do dvou protichůdných skupin, neboť jedni se domnívají, že kosmos je singulárně vzniklý („reálná interpretace“), zatímco druzí tvrdí, že je ve skutečnosti „pouze“ stále vznikající, nicméně nikdy nevzniklý („metaforická interpretace“). Na tomto místě však je potřeba zvážit také další argumenty ve prospěch metaforické interpretace, které se opírají nikoli o text *prooimia*, ale o některé indicie, jež obsahuje Timaiova „velká řeč“.⁶⁹ Badatelé uvažující tímto způsobem volí v zásadě jednu ze dvou možných strategií: buď hledají další pozitivní argumenty pro svoji interpretaci, anebo poukazují na kontradikce, jež vyvstanou, budeme-li číst Timaiovu řeč doslovně. První strategii si přiblížíme na studii Gabriely Caroneové *Creation in the „Timaeus“*. *The Middle Way*.⁷⁰

Autorka upozorňuje například na pasáž *Tim.* 38c2–3, kde je participium γεγωνός spojeno se slovy διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον. Toto spojení má (obdobně jako termín γέγονεν v *prooimiu*) indikovat onu procesualnost, jež nemá singulární počátek. Jiným autorčiným argumentem je odkaz na místa *Tim.* 37d6 a 37e3, kde jsou pro popis demiurgovy činnosti použity dva přítomné tvary – ποίει a μηχανάται –, což má být podle Caroneové znovu důkazem toho, že demiurg nestvořil svět v izolovaném okamžiku minulosti, ale tvoří jej ve skutečnosti stále.⁷¹

⁶⁸ Je obtížnou otázkou, jaký je vztah mezi neuspořádaným prekosmickým vznikáním a jeho schránou/prostorem, v němž se odehrává, resp. zda vůbec lze mezi těmito dvěma aspekty prekosmického stavu smysluplně rozlišovat. Pro možnou odpověď na tuto otázku viz níže, pozn. 93.

⁶⁹ Ze současných badatelů se k tomuto typu výkladu připojil např. i Charles Kahn ve své knize *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, kde hájí standardní tezi metaforických interpretací, že analýza stavů před zásahem demiurga a po něm má za cíl rozlišení dvou typů kauzality – nutnosti a rozumu (C. H. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue. The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge 2016, str. 189). Na jiném místě upozorňuje na obvyklý paradox stvoření kosmu v čase a stvoření času zároveň s kosmem, který však odbývá pouhým konstatováním, že se pravděpodobně jedná o jednu z nepřesností nutně plynoucích z formy Timaiova výkladu (viz *Tim.* 29c4–d3) (tam., str. 178). Cílem Kahnova výkladu však není podrobný rozbor problematiky vzniku kosmu, a tak tato svá tvrzení nijak obsáhleji neodůvodňuje.

⁷⁰ Je nutno podotknout, že sama autorka svoji interpretaci sice označuje, jak je patrné z názvu, za určitou „střední cestu“, avšak v jádru se jedná o klasickou metaforickou interpretaci, což bude zřejmě z následného představení jejich argumentů.

⁷¹ G. R. Carone, *Creation in the „Timaeus“*. *The Middle Way*, in: *Apeiron*, 3, 2004, str. 215–216.

Pasáž *Tim.* 38c2–3 zní následovně: „ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος“. První problém, na nějž při interpretaci tohoto textu narážíme, spočívá v tom, že gramaticky není zřejmé, k čemu odkazuje podmět uvedené věty (ὁ). Autorčin argument předpokládá, že podmětem je myšlen „svět“, tedy κόσμος či v podstatě synonymní výraz οὐρανός, avšak tak tomu nemusí být nutně. Inkriminovaná věta totiž následuje po známé pasáži o čase, a podmětem bezprostředně předcházející věty je χρόνος, tedy právě „čas“. Podívejme se, jak celá pasáž zní v Novotného překladu:

„Čas (χρόνος) tedy vznikl se světem, aby jako současně vznikly, tak i současně zanikly, kdyby snad jednou došlo k jejich zániku, a vznikl podle vzoru věčné přirozenosti, aby mu byl pokud možno nejpodobnější; neboť vzor je po všechny věky jsoucí, kdežto čas (ὁ δ' αὖ) napořád v každé době minulý a jsoucí a budoucí.“⁷²

Autorčina volba číst jako podmět věty „svět“ má bezpochyby své opodstatnění, neboť cílí na kontrast mezi *paradeigmatem* a jeho stvořenou kopií. Z jazykového hlediska však lze o její správnosti přinejmenším pochybovat, neboť přirozenou volbou by mělo být dosazení podmětu z bezprostředně předcházející věty (χρόνος). Tuto strategii také volí např. František Novotný nebo Luc Brisson ve svých překladech.⁷³ Termíny κόσμος ani οὐρανός naopak v těsně předcházejících větách podmětem nejsou, οὐρανός se nachází pouze v genitivu v právě citované pasáži, kde se praví, že čas vznikl se světem (μετ' οὐρανοῦ).⁷⁴ Variantu

⁷² Platón, *Tim.* 38b6–c3.

⁷³ S tímto čtením souhlasí rovněž Alfred Taylor, a to i přesto, že upozorňuje na vzniklou redundanci spojení τὸν ἅπαντα χρόνον (A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 190) a Matthias Baltes (M. Baltes, *Γέγονεν*, str. 84, pozn. 26, a str. 86–87, pozn. 33).

⁷⁴ Možná námitka by mohla znít, že termín οὐρανός, byť explicitně zmíněn pouze v uvedeném genitivu, ve skutečnosti figuruje jako podmět (i když nevyjádřený), a to dohromady s termínem χρόνος ve spojení ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν („aby jako současně vznikly, tak i současně zanikly“) (*Tim.* 38b6–7). Tento postřeh je nepochybně správný, avšak opomíjí skutečnost, že inkriminovaná věta (stejně jako následující ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, kde zájmeno αὐτῶν rovněž odkazuje k oběma termínům) je volně vložená, a není tak určující pro hlavní smysl celého souvětí. Pokud bychom se jej snažili izolovat, dostaneme větu χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως. Základní sdělení se tedy nepochybně týká času, konkrétně toho, že vznikl spolu se světem a podle vzoru věčné přirozenosti, a bylo by velmi zvláštní, kdyby Timaios

čtení οὐρανός tedy, i přestože dává dobrý smysl, považujeme spíše za méně pravděpodobnou.

Pokud bychom však i navzdory těmto argumentům Caroneové čtení přijali, nejednalo by se o zásadní argument ve prospěch metaforické interpretace. Věta by pak sdělovala, že svět je „v každé době (τὸν ἅπαντα χρόνον) minulý a jsoucí a budoucí“, přičemž takováto teze by byla přijatelná i v rámci naší interpretace. Popisoval by se tím stav světa v *čas*, tedy v období, v němž je i o světě adekvátní tvrdit, že je neustále „minulý a jsoucí a budoucí“. O prekosmickém stavu, tedy o stavu *před vznikem času*, se zde nevyovídá nic, a tedy ani v této verzi není skutečnost singulárního vzniku světa/času žádným způsobem vyloučena.

Présentní tvary ποίει a μηχανᾶται v místech *Tim.* 37d6 a 37e3 pak navrhujeme pochopit nikoli jako argument ve prospěch metaforické interpretace, ale jako tzv. historický présens,⁷⁵ který Platón používá pro oživení vyprávění o minulých událostech. Čeština tento gramatický jev zná také, avšak na rozdíl od řečtiny používá za tímto účelem zpravidla čas budoucí. Tento návrh částečně potvrzuje opět František Novotný svým překladem, když alespoň první présens (ποίει) překládá právě budoucím časem, a jeho verze definice času zní tudíž následovně:

„... pojal úmysl učiniti jakýsi pohyblivý obraz věčnosti a pořádaje svět *učiní* (ποίει) podle věčnosti, trvajíc v jednotě, její věčný obraz s pohybem určeným číslem, to, co jmenujeme čas.“⁷⁶

Za mnohem přínosnější považujeme strategii autorů upozorňujících na kontradikce či paradoxy vyvstanuvší při reálném (zde možná lépe „doslovném“) výkladu Timaiovy řeči. Tyto kontradikce pak, dle jejich názoru, mají čtenáře vést k odmítnutí reálné a přijetí metaforické interpretace. Za nejzávažnější paradoxy pokládáme tyto: 1) Timaios v pasáži *Tim.* 30a3 popisuje to, co se před zásahem demiurga nachází v neuspořádaném stavu (tzn. prekosmické vznikání), jako viditelné (ὄρατόν), což patrně lze zobecnit jako smyslově vnímatelné (αἰσθητόν).⁷⁷ Avšak jako

v následující větě bez jakékoli explicitní zmínky změnil téma a stavěl do kontrastu se vzorem nikoli čas, ale svět. To vše navíc pouze proto, aby se hned další větou explicitně vrátil zpět k problematice času: „Z takovéhoho rozumného úmyslu božského, aby vznikl čas, byly stvořeny Slunce a Měsíc a pět jiných hvězd...“ (*Tim.* 38c3 n.).

⁷⁵ Viz H. W. Smyth, *A Greek Grammar for Colleges*, §1883.

⁷⁶ Platón, *Tim.* 37d5–7 (kursiva J. S.).

⁷⁷ Viz J. M. Dillon, *The Riddle of the Timaeus. Is Plato Sowing Clues?*, in: M. A. Joyal (vyd.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot 1997,

takové by jednak muselo být vzniklé⁷⁸ (*Tim.* 28b7–c2), jednak by muselo obsahovat (přínejmenším) prvek ohně⁷⁹ (*Tim.* 31b5; srv. taktéž popis mechanismu zraku v *Tim.* 45b6–46a2). Představa vzniku prekosmického stavu však působí zvláště a v důsledku vede k nekonečnému regresu. Museli bychom totiž postulovat ještě jiný předcházející stav a tak dále *ad infinitum*, jelikož demiurg není bůh tvořící *ex nihilo*.⁸⁰ Oheň pak v prekosmu zcela jistě obsažen být nemůže, protože stejně jako ostatní prvky je až výsledkem demiurgovy tvůrčí činnosti (*Tim.* 53b1–5). 2) Timaios popisuje pohyb, který se odehrává v prekosmickém stavu, a dokonce i některé jeho „zákonitosti“ (*Tim.* 52d4–53a7). V jakém smyslu však lze vůbec hovořit o pohybu, pokud čas (a to i ve smyslu lineární nezvratné následnosti – viz níže výklad pasáže *Tim.* 37e3–4 a pozn. 86 a 90) vzniká až spolu se světem⁸¹ (*Tim.* 38b6) a pokud by zdrojem veškerého pohybu měla být duše, která však v tuto chvíli ještě neexistuje?⁸² 3) Jak vůbec může Timaios za této situace smysluplně mluvit o době před vznikem světa (πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι – *Tim.* 37e2, 52d4; πρὶν καὶ τὸ πᾶν ... γενέσθαι – *Tim.* 53a7)?⁸³

str. 34, a L. Tarán, *Creation Myth in Plato's Timaeus*, str. 323.

⁷⁸ L. Tarán, *Creation Myth in Plato's Timaeus*, str. 323 a H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore 1944, str. 426, pozn. 361.

⁷⁹ H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, str. 426, pozn. 361.

⁸⁰ Srv. však úvahu Davida Sedleyho, který originálním způsobem srovnává timaiovskou kosmogonii s hésiodovskou theogonií a tvrdí, že prekosmický stav je analogií primordiálního chaosu, jenž bezpochyby, stejně jako každý komponent kosmu, vznikl. I přes tento fakt se jeho vznik však už žádným způsobem nevyloží. Sedley si uvědomuje, že toto srovnání sice nijak neřeší tenzi, která je v dialogu přítomna, ale relokuje problém do natolik vzdálené minulosti, že nepředstavuje reálné ohrožení pro Timaiův výklad, a navíc odpovídá počátečnímu varování před nesouladností následující řeči v pasáži *Tim.* 29c4–d3. Autor závěrem trefně upozorňuje, že také v současné době jen mizivé procento explanačních teorií aspiruje na to (aniž by tím byl jakkoli ohrožen jejich status), aby došlo až k momentu Velkého třesku, a ještě méně ke stavu, který mu předcházel. Stejně tak Platón z pochopitelných důvodů rezignuje na vysvětlení toho, jaký mohl být počátek prekosmického chaosu (D. Sedley, *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*, str. 251–252).

⁸¹ M. Baltes, Γέγονεν, str. 83–85.

⁸² Zde se výjimečně odvoláváme i na pasáže jiných Platónových dialogů, konkrétně *Phaedr.* 245c a *Nom.* 896b. Viz taktéž L. Tarán, *Creation Myth in Plato's Timaeus*, str. 325–331, a H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, str. 426, pozn. 360.

⁸³ Slavná formulace této námitky pochází od Alfreda Taylora: „No sane man could be meant to be understood literally in maintaining at once that time and the

Skutečností mající nemalý význam je však to, že výše zmiňovaní autoři zpravidla koncipují své studie jako polemiku s tou verzí reálné interpretace, jejímž nejvýznamnějším představitelem je Gregory Vlastos.⁸⁴ Podle jedné z Vlastosových základních tezí je třeba rozlišovat dva typy času. Ten, jež stvořil demiurg současně se světem, je pohybem určeným číslem a jeho existence je závislá na přítomnosti periodických pohybů planet, jež jsou jeho měřítkem. Toto však prý nevylučuje možnost, že i před stvořením tohoto typu času existovala prostá nezvratná temporální následnost, tedy jakýsi „protočas“.⁸⁵ Přinejmenším ve vysvětlení prekosmického pohybu, ve výrocích o době před vznikem kosmu a o jeho vzniku v čase tedy autor nespátřuje problém. Vlastosovu interpretaci však nepovažujeme za plausibilní. Nejen že text dialogu nijak nenavědčuje tomu, že by Platón operoval se dvěma druhy času, dokonce se zdá, že tuto hypotézu vylučuje. V pasáži *Tim.* 37e4 totiž čteme, že minulost a budoucnost (doslova „bylo“ a „bude“) (τό τ' ἦν τό τ' ἔσται) jsou χρόνου γεγονότα εἶδη, tedy vzniklé druhy času. Toto sdělení má klíčový význam, neboť dokládá, že vznik minulosti a budoucnosti, bez nichž není myslitelná ani Vlastosova prostá časová následnost, je jedním z rysů (dokonce bychom mohli tvrdit, že je základem) času stvořeného demiurgem, jež nelze včítat do prekosmického stavu a jenž je jediným typem času, s nímž Timaios explicitně operuje.⁸⁶

world began together, and also that there was a state of things, which he proceeds to describe, *before* there was any world“ (A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 69. Viz taktéž M. Baltes, *Γέγονεν*, str. 83).

⁸⁴ Explicitně L. Tarán, *Creation Myth in Plato's Timaeus*, str. 303. Užitečné a přehledné shrnutí argumentů ve prospěch metaforické interpretace a odpovědi na ně právě z vlastosovského pohledu nabízí Andrew Gregory. Viz A. Gregory, *Ancient Greek Cosmogony*, London 2007, str. 147–149.

⁸⁵ G. Vlastos, *Creation in the Timaeus*, str. 272–274. Tento výklad, jak se zdá, implicitně přijímá také Elizabeth Jelinek (E. Jelinek, *Pre-Cosmic Necessity in Plato's Timaeus*, in: *Apeiron*, 3, 2011, str. 302) a otevřeně se k němu hlásí také Reginald Hackforth (R. Hackforth, *Plato's Cosmogony (Timaeus 27d ff.)*, in: *The Classical Quarterly*, 1, 1959, str. 22) či David Sedley (D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, str. 104–105). Je však třeba dodat, že tato myšlenka není zcela originálním přínosem zmíněných myslitelů 20. století, ale že se implicitně vyskytuje již u Cicero a explicitně ji hájí přinejmenším dva střední platonici, konkrétně Plútarchos a Attikos. Viz R. Sorabji, *Time, Creation & the Continuum*, str. 270.

⁸⁶ K tomuto tématu viz také pozn. 90. Vlastos se se zmíněnou pasáží vyrovnává následovně: Timaios podle něho sice tvrdí, že minulost a budoucnost vznikají společně s druhým typem času, ale nikde nedodává, že vznikají *pouze* s ním v jeho rámci, a proto není vyloučena jejich dřívější existence i v rámci prvního typu času (G. Vlastos, *Creation in the Timaeus*, str. 273–274). Vlastosovu interpretaci však

Vidíme tedy, že jak interpretace metaforická, tak Vlastosovo doslovné čtení v sobě ukrývá několik zásadních a obtížně překonatelných problémů. Z tohoto důvodu se pokusíme ve zbývající části této studie navrhnout interpretaci vlastní, jež má ambici tyto problémy překonat. Na jedné straně se domníváme, že v odpovědi na otázku po singulárním vzniku kosmu je třeba jednoznačně upřednostnit reálnou interpretaci, neboť její hlavní teze je pevně zakotvena již ve výše probíraném textu *prooimia* k Timaiově „velké řeči“. Paradoxy a rozpory, které doslovné čtení Timaiovy řeči vyvolává, pak nemají, dle našeho názoru, za účel přivést čtenáře k radikálnímu přehodnocení hlavní teze *prooimia*. Jejich výskyt je totiž Timaiem předem avizován (*Tim.* 29c4–d3), a je snad dokonce nevyhnutelný kvůli kombinaci omezení plynoucích z ontologické povahy předmětu Timaiovy řeči (kosmu) a jeho lidské přirozenosti (viz výše podaný výklad termínu εἰκώς). Na druhé straně však považujeme za plausibilní tezi metaforických interpretací, že existence těchto paradoxů má klíčový filosofický význam a že má poukázat na jisté meze „doslovné“ verze reálné interpretace. Tyto meze pak spočívají zejména v tom, že některé pasáže Timaiova výkladu se zdají být zřetelně kontradiktorní a že tyto kontradikce lze překonat pouze zavedením *ad hoc* hypotéz nemajících oporu v primárním textu (viz naši kritiku Vlastosova výkladu). Ze všech těchto důvodů jsme přesvědčeni, že adekvátní interpretace kosmogonické problematiky v dialogu *Timaios* nemůže být ani striktně doslovná, ani striktně metaforická, ale musí být kombinací obou těchto tradičních přístupů.⁸⁷

Náš dosavadní postup byl proto následující: vycházejíce z textu *prooimia* jsme se přiklonili k reálné interpretaci a tuto použili jako základ pro náš výklad. V jeho průběhu se však ukázalo, že pokud budeme v souladu s reálnou interpretací číst Timaiův detailní popis vznikání kosmu doslovně, vyvstávají určité paradoxy a kontradikce, které patrně poukazují na obtížně překonatelné meze tohoto typu výkladu. Z této skutečnosti

v tomto ohledu považujeme za nepřesvědčivou, a proto ji nepřijímáme (obdobně také M. Baltes, Γέγονεν, str. 83–85, G. R. Carone, *Creation in the „Timaeus“*. *The Middle Way*, str. 217 a R. Sorabji, *Time, Creation & the Continuum*, str. 274).

⁸⁷ Naše interpretace by se dala zařadit do kategorie, kterou Andrew Gregory nazývá „a qualified literal view“ (A. Gregory, *Ancient Greek Cosmogony*, str. 149). Tímto však nechceme říci, že náš pohled na timaiovskou kosmogonii je identický s tímto přístupem. Gregory totiž reálnou interpretaci oslabuje ještě více a tvrdí, že Platónovým cílem snad ve skutečnosti nebylo podat popis konkrétní kosmogonie (soudě dle zmatenosti Timaiova výkladu), ale spíše načrtnout obecný kosmogonický princip týkající se přechodu z chaotičtějšího stavu ke kosmu (A. Gregory, *Ancient Greek Cosmogony*, str. 151).

jsme následně usoudili, že je třeba alespoň částečně přijmout argumenty zastánců interpretace metaforické. Tento krok však (na rozdíl od naprosté většiny metaforických interpretů) nepovažujeme za důvod pro úplné opuštění interpretace reálné, ale pouze pro její zásadní modifikaci.

Pro lepší pochopení konkrétní podoby této modifikace se nyní ještě jednou vraťme k onomu restriktivnímu rozměru termínu εἰκώς plynoucímu z omezenosti naší lidské přirozenosti, který jsme výše již několikrát zmínili, ale podrobněji nevyložili. V moci lidského myšlení je vztahovat se jak k věčně jsoucím, jež je neměnné, samo se sebou totožné a existující mimo čas i prostor, tak k proměnlivým časoprostorovým jevům náležejícím do sféry γένεσις. Kosmos je tělesný a smyslově vnímatelný a jako takový náleží mezi jsoucná druhého typu. I přesto je však v několika ohledech zcela výjimečný. Pro naše potřeby je zásadní zejména tato skutečnost: zatímco všechna ostatní jsoucná náležející do sféry γένεσις vznikají v čase, kosmos vzniká spolu s časem, resp., lépe řečeno, čas vzniká spolu s kosmem (*Tim.* 38b6). Domníváme se proto, že přechod z prekosmu ke kosmu je nutně singulární událost⁸⁸ a lidské myšlení či lidská řeč tak z pochopitelných důvodů naráží při pokusu o jeho uchopení na své meze. V porovnání s věčně jsoucím totiž v samém jádru kosmogonie figuruje určitá *změna*, avšak v porovnání se jsoucným ze sféry γένεσις tato změna nenastává v čase a celkově pro ni neplatí charakteristiky vlastní jakýmkoli změnám v rámci kosmu. Z tohoto důvodu jsme přesvědčeni, že prapůvodní kosmogonickou událost nelze lidským myšlením pojmout zcela adekvátním způsobem a že se její pravé podstatě můžeme různými prostředky pouze více či méně přibližovat (v Timaiově konkrétním případě se toto děje prostřednictvím jeho „pravděpodobného vyprávění“).

Timaios s největší pravděpodobností vychází primárně ze skutečnosti, že kosmos náleží do sféry γένεσις, a volí tudíž následující strategii: vypráví o změně prekosmu v kosmos *jako by* se bývala odehrála v čase, tzn. prezentuje ji jako řadu sukcesivních fází, a tímto způsobem se pokouší zprostředkovat své mínění o jejím charakteru, jejích příčinách a důsledcích ostatním lidským bytostem. Domníváme se proto, že tento temporální aspekt Timaiova výkladu neodráží povahu skutečně proběhnuvší kosmogonie a nemá být interpretován doslovně. Sám Timaios ve prospěch tohoto tvrzení navíc poskytuje jednu poměrně explicitní indicii:

⁸⁸ Čistě hypoteticky by sice čas i kosmos mohly zaniknout, a poté opět být stvořeny, avšak k jejich zániku (stejně jako k zániku dalších božských bytostí) ve skutečnosti nikdy nedojde, protože tento čin by odporoval demiurgově dobrotě (viz *Tim.* 30a6–7, 41a7–b6).

uspořádáním své řeči vyvolá u čtenáře dojem, že demiurg nejprve vytváří tělo kosmu a teprve poté jeho duši (*Tim.* 31b4–34b9), avšak pouze proto, aby vzápětí celou věc „vedl na pravou míru“ a označil duši za přednější vzhledem k tělu „i vznikem i dokonalostí“ (καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ) (*Tim.* 34b10–35a1). Takovýto postup by byl, dle našeho názoru, velice matoucí, pokud by jím Platón nechtěl záměrně upozornit na nutnost nedoslovného výkladu temporálního aspektu Timaiova kosmogonického vyprávění.

Pokusme se vzhledem k právě řečenému lépe objasnit onu výše zmíněnou analogii mezi demiurgovou a Timaiovou činností. Oba tvoří *podobnou* kopii určitého vzoru v kvalitativně odlišném médiu: zatímco demiurg tvoří viditelný a hmatatelný kosmos podle věčné ideje živého tvora, Timaios vypráví o kosmogonii podle reálně proběhnuší kosmogonie.⁸⁹ Oba musí úvahou nalézt, co pro kopii v rámci kvalitativně odlišného média znamená být podobný svému vzoru, neboť stejně jako demiurg nemůže stvořenému kosmu poskytnout charakter věčné jsoícího, ani Timaios nemůže v rámci svého vyprávění zcela adekvátně zachytit pravou povahu prekosmického stavu a kosmogonického aktu. Oba stojí před podobným problémem, a oba tak volí do jisté míry podobnou strategii k jeho vyřešení – dopomáhají si zavedením času.⁹⁰ Demiurg dopřává

⁸⁹ Určitá nepřesnost této analogie samozřejmě nutně plyne ze srovnání kognitivních schopností demiurga a Timaiia. Zatímco demiurg pravděpodobně disponuje dokonalým poznáním svého vzoru, o vztahu Timaiia a reálné kosmogonie toto jistě říci nelze. Dodejme tedy, že Timaiův výklad se pohybuje na rovině pravděpodobnosti nejen z toho důvodu, že (po vzoru demiurga) provádí převod mezi dvěma odlišnými typy skutečnosti, ale také proto, že plně poznání reálné kosmogonie je z lidské perspektivy nedostupné, a tak v podstatě neexistuje záruka faktické přesnosti jeho vyprávění.

⁹⁰ Není cílem této studie podrobně se zabývat složitou problematikou času v *Timaiovi*, avšak je třeba zmínit alespoň několik zásadních bodů. V první řadě se domníváme, že na rozdíl od mnoha pozdějších myslitelů Timaios pracuje s časem jakožto *objektivním* rysem stvořeného kosmu, umocňujícím jeho podobnost ideálnímu vzoru, a že jej bytostně spojuje s existencí pohybu fyzikálních těles, jehož *primární* charakteristikou je právě ona nezvratná temporální následnost, a nikoli pravidelnost. To vyplývá z již zmiňované pasáže *Tim.* 37e3–5, kde je ono „bylo“ a „bude“ označeno za vzniklé druhy času, a rovněž z bezprostředně následující pasáže *Tim.* 38a1–2, kde je explicitně řečeno, že toto „bylo“ a „bude“ jsou pohyby (κινήσεις). Vlastní jádro času (spočívající v existenci rozdílu mezi minulostí a budoucností) a vlastní jádro pohybu (spočívající v nezvratné následnosti jeho jednotlivých fází) jsou tedy ve skutečnosti dvěma aspekty téhož fenoménu, kterým demiurg zvyšuje podobnost kosmu ideálnímu vzoru. Neméně důležitým, avšak až *sekundárním* faktem je, že díky pravidelnosti pohybu nebeských těles je možné, aby byl čas měřen duší (ať už lidskou či světovou). Není pravděpodobně sporu o tom, že čas je v *Timaiovi*

kosmu věčné trvání v čase, čímž zvyšuje jeho podobnost neměnné věčnosti vzoru, Timaios zase kosmogonickou událost prezentuje jako temporální sukcesi jednotlivých fází, což mu umožňuje lépe vyložit své mínění o ní. Pokud je tato interpretace plausibilní, znamená to, jak jsme již naznačili výše, že ani do prekosmického stavu, ani do demiurgovy činnosti vedoucí k ustavení kosmu nelze včítat časovost, a to dokonce ani ve smyslu nezvratné temporální sukcese (viz *Tim.* 37e4).

Na samotný závěr alespoň stručně načrtneme způsob, jakým by naše interpretace mohla řešit zmíněné paradoxy inherentní Timaiově řeči. První paradox se týká skutečnosti, že také v prekosmickém stavu se dle Timaiosa odehrává jakési neuspořádané vznikání (γένεσις, *Tim.* 52d3). Tuto γένεσις navrhuje chápat nikoli jako vznikání v pravém smyslu slova se všemi jeho zákonitostmi, které platí v rámci kosmu,⁹¹ ale spíše jako jakousi „nepravou“ γένεσις, tzn. z lidského pohledu neuchopitelnou prekosmickou nestálost.⁹² Označení γένεσις tak v tomto případě

měřitelný pouze duší a že toto měření (v případě světové duše) skutečně probíhá od samého počátku existence světa. I přesto ale platí, že jeho samotná existence je primárně spjatá s oním pohybem fyzikálních těles, a tudíž je na jakékoli duši ve své podstatě nezávislá. Pro opačnou interpretaci času jakožto fenoménu bytostně existujícího pouze v duši viz např. E. Brann, *Time in the Timaeus*, in: též, *The Music of the Republic. Essays on Socrates' Conversations and Plato's Writings*, Philadelphia 2011, str. 276–277.

⁹¹ Obtížnou otázkou je, zda prekosmické vznikání disponuje svými vlastními „zákony“, anebo zda je jakýchkoli zákonů prosté. V souladu s naší interpretací bychom se přiklonili spíše ke druhé možnosti, avšak jsme si vědomi toho, že toto řešení není neproblematické, a to zejména v konfrontaci s pasáží *Tim.* 52d4–53b5, která nasvědčuje existenci prekosmických principů heterogenity sil působících pohyb a shlukování podobného. Na základě naší interpretace bychom mohli tvrdit, že první z těchto „principů pohybu“ má nejspíše vystihovat onu inherentní nestálost prekosmického vznikání, zatímco druhý Timaios přisuzuje prekosmu pravděpodobně na základě silného vlivu tradice – viz komentář Francise Cornforda, jenž upozorňuje, že princip shlukování podobného byl v Platónově době v podstatě axiómem přežívajícím již z filosofie atomismu a ztělesňujícím jakousi spontánní hybnou sílu vlastní samotné přírodě (F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, str. 168–169).

⁹² Tuto neuchopitelnost a bytostnou odlišnost prekosmického „pohybu“ zcela pregnančně vystihuje Thomas M. Robinson, *Plato's Psychology*, str. 97: „The *Phaedrus* seems to be saying that soul is the cause of all movement in an organised world, a world measurable by time. In a *non-organised* world *not* measurable by time it is debatable whether the movement in question has anything to do with this. Plato is compelled to give *some* description of the pre-cosmic chaos, and talk of movement in such a world is no more and no less intelligible than phrases like ‚before this‘ (πρό τούτου 53A8) in the same passage, when time has been admitted to be absent... Plato, as far as I can see, is dealing in two instances with two completely different types

považujeme za pouhou metaforu pro tuto neuchopitelnou nestálost, jež je svojí povahou zcela protikladná vůči stálosti a neměnnosti věčně jsoucího vzoru.⁹³ Stejně tak označení prekosmického „vznikání“ adjektivem ὄρατόν (viditelné, tzn. obecněji smyslově vnímatelné – *Tim.* 30a3) se zdá být metaforickým (neboť bez přítomnosti ohně nemůže být nic viditelné – *Tim.* 31b5) a za jeho účel opět považujeme vyzdvižení bytostné odlišnosti mezi nestálostí prekosmu a věčně jsoucím vzorem, mezi jehož základní charakteristiky patří mimo jiné nepřístupnost smyslovému vnímání. V neposlední řadě pak připomeňme Timaiosovy zmínky o tom, co bylo *před* vznikem světa, které, pokud čas vzniká spolu se světem, rovněž nemohou být vykládány doslovně. Jelikož za této situace tedy nelze striktně vzato hovořit o stavu *před* vznikem světa, domníváme se, že Timaios chce touto formulací vyjádřit své přesvědčení, že prekosmos jako takový *není* pouhou metaforou či kontrafaktuálním popisem našeho světa, nýbrž stavem, v němž se veškerenstvo skutečně nacházelo a z něhož bylo demiurgem transformováno ve stav kosmický.⁹⁴

ZUSAMMENFASSUNG

Ziel der Studie ist die Beleuchtung von einigen der zentralen Fragestellungen in Platons Timaios. Nach einer kurzen Einführung wird die Frage diskutiert, ob Kosmos – nach Timaios – einst entstand oder wenn nicht, ob er immer noch im Begriff ist zu entstehen. Um diese Frage zu

of motion, the one accepted and universally admitted, and operating in an organised world of temporal succession, the other a reality in every sense different, and almost beyond description.“

⁹³ Není jasné, jak lze tuto „nepravou“ γένεσις zařadit mezi tři druhy, jež Timaios rozlišuje na počátku svého druhého kosmogonického vypravování: 1) to, co vzniká (τὸ γιγνόμενον); 2) to, v čem vzniká (τὸ ἐν ᾧ γίγνεται); 3) to, čemu je vznikající připodobňováno a odkud vzniká (τὸ ὅθεν ἀφομοιοῦμενον φέεται τὸ γιγνόμενον) (*Tim.* 50c7–d2). Rozhodně ji nelze ztotožnit ani s tím, co vzniká, neboť to musí nutně odkazovat až ke stvořenému kosmu, a bezpochyby ani s ideálním vzorem, kterému je vznikající připodobňováno. Domníváme se tedy, že onen neuspořádaný „pohyb“ protoživlů bude v prekosmu s největší pravděpodobností neodlišitelný, resp. odlišitelný pouze pojmově, od „matky“, tzn. od toho, „v čem vzniká“, a že teprve až činností demiurga se transformuje v kosmos, tedy v τὸ γιγνόμενον. Klíčovou roli v tomto argumentu hraje fakt, že „třetí druh“ nelze pochopit (řečeno pozdější terminologií) ani jako prostor, ani jako „pralátku“, ale jako kombinaci obojího. Srv. D. Sedley, *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*, str. 249.

⁹⁴ Tato studie vznikla v rámci projektu č. 341715 *Kosmos jako živá bytost v antické filosofii* a byla financována z prostředků Grantové agentury UK.

beantworten, wird eine sorgfältige Analyse des Proömiums der Timaios' Rede (*Tim.* 27c1–29d3) vorgelegt und die Differenz zwischen der sog. realen und metaphorischen Interpretation dargestellt und entfaltet. Die Timaios-Rede selbst beginnt mit dem Ausdruck εἰκὼς μῦθος („eine wahrscheinliche Rede“ – *Tim.* 29d2), der die Rede wesentlich bestimmt. Das folgende Kapitel ist deshalb einer Interpretation gewidmet, die den Sinn dieses Ausdrucks untersucht und zugleich allgemein dem Thema, wie man über Kosmos eine Rede halten kann. Den letzten und längsten Teil des Textes bilden die Ergebnisse der vorherigen Untersuchungen und Präsentation der Antworten auf die Frage, wie das Entstehen des Kosmos genau verstanden werden soll. Dabei werden Thesen von einigen renommierten Wissenschaftlern kritisch ausgewertet. Im letzten Abschnitt wird eine Interpretation vorgestellt, die die beiden traditionellen Lösungsansätze auf originelle Art und Weise zu kombinieren versucht.

SUMMARY

The aim of this paper is to clarify some of the key problems of Plato's *Timaeus*. After the short introduction the question whether the cosmos, according to Timaeus, once came into being or whether it never did but is still coming into being is being discussed. In order to answer this question a careful analysis of the prooemium to the Timaeus' speech (*Tim.* 27c1–29d3) is made and a distinction between so-called real and metaphorical interpretation is developed. Timaeus' speech itself is introduced by a phrase εἰκὼς μῦθος (“a likely story” – *Tim.* 29d2) which qualifies it essentially, and the following section is, therefore, dedicated to an interpretation of the meaning of this phrase and generally to the topic of speech which can be delivered about cosmos. The last and longest part of the text builds on the results of preceding enquiry and answers the question how exactly should be the coming into being of cosmos understood. Theses of several renowned researchers are critically assessed and in the last section an interpretation which tries to combine both traditional approaches in an original way is presented.