

DUŠE JAKO SMĚS JSOUCNOSTI, TOTOŽNOSTI A RŮZNOSTI V PLATÓNOVĚ DIALOGU *TÍMAIOS* (*TIM.* 35a1-b3)

JIŘÍ STRÁNSKÝ, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, Katedra filosofie a religionistiky, České Budějovice, ČR

STRÁNSKÝ, J.: Soul as a Mixture of Being, Sameness, and Otherness in Plato's *Timaeus* (*Tim.* 35a1-b3)
FILOZOFIA, 77, 2022, No 6, pp. 456 – 470

The main aim of this study is to thoroughly analyze and explain the meaning of a crucial passage 35a1-b3 from Plato's *Timaeus*. At first, two rival readings of the text are presented and critically examined. Since the first one, championed for example by Alfred Taylor, meets with some serious difficulties, the other one, which is able to evade them, is shown to be clearly preferable and serves as a basis for the author's translation of the text. It is thus argued that, according to Plato, the Demiurge when creating the world-soul proceeds in two steps. First, he takes three of the "highest kinds" (namely Being, Sameness, and Otherness) both in their divisible and indivisible form and, mixing them, creates intermediate Being, Sameness, and Otherness. Second, he mixes these three intermediate kinds. As a result, the soul occupies a special place in-between the eternal and immutable ideas and the ever-changing corporeal world. Moreover, it can cognize both these "worlds" as well as exert an influence upon the corporeal one. The soul thus appears to be a key invention of the Demiurge since it can maintain the order once imposed on the world by its creator.

Keywords: Plato – *Timaeus* – Soul – World-soul – Highest kinds – The Demiurge

1. Úvod

Cílem předložené studie je podrobně analyzovat relativně krátkou pasáž 35a1-b3 z Platónova dialogu *Timaios* a vyložit její filosofický význam. Inkriminovaný text se nachází v rámci *Tímaiovy* „velké řeči“, jejímž prostřednictvím má Platónův hlavní řečník podat výklad „počínaje od vzniku veškerenstva až po zrození člověka“¹ (27a5-6). Konkrétněji se právě nacházíme v bodě, kdy *Tímaios* přechází od obecnějších kosmogonických otázek k problematice světové duše a vysvětluje její sestavení tvůrcem světa, *démiúrgem*. Dozvídáme se zde, z jakých „komponentů“ ji *démiúrgos* mísí a jaké základní charakteristiky z toho pro ni vyplývají. Na tomto místě je však třeba

¹ Překl. F. Novotný.

zdůraznit, že následující *Timaiův* výklad rozhodně není relevantní pouze z kosmologické perspektivy, ale rovněž z perspektivy duše jako takové. Jak se totiž dozvídáme později v dialogu, i při míšení duší smrtelných bytostí, respektive jejich „nesmrtelného počátku“ (*ἀθάνατον ἀρχήν* – 42e7), používá *dēmiúrghos* tytéž komponenty a míšení provádí obdobným způsobem (viz 41d). Z těchto důvodů tedy pokládáme zmíněnou pasáž *Tim.* 35a1-b3 za text, jenž je naprosto klíčový pro porozumění přirozenosti duše v Platónově pojetí a jejího postavení v rámci celku veškerenstva. Pohřichu se však jedná o pasáž velice nejasnou a připouštějící několik různých způsobů výkladu. Podle názoru Francise Cornforda se dokonce jedná o jednu z vůbec nejobskurnějších pasáží celého dialogu (Cornford 1997, 59). Z těchto důvodů nejprve uvedeme inkriminovanou pasáž v původním znění, následně představíme dva základní způsoby, kterými lze danou pasáž číst,² pokusíme se je kriticky posoudit a v závěrečné části vyložíme její filosofický význam.

τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως [αὖ περὶ] καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου καὶ κατὰ ταῦτα συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δὺςμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμοτῶν βία μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὄσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην.³

2. Textová analýza: první varianta

Hlavním zastáncem prvního přístupu je Alfred Taylor (1928, 106 – 109)⁴ a přinejmenším v českém (či snad československém) prostředí zanechalo toto čtení nezanebatelný otisk, jelikož jej (v lehce modifikované podobě) přijímá František Novotný

² Zastánci každého z těchto přístupů přirozeně netvoří zcela homogenní proud a jejich interpretace se tak mohou v drobných nuancích lišit. V průběhu našeho výkladu budeme na některé z těchto nuancí upozorňovat, avšak pokud se nebude jednat o rozdíly, které mohou zásadním způsobem ovlivnit výklad pasáže jakožto celku, nebudeme se jimi zabývat detailně.

³ *Tim.* 35a1-b3. V této citaci záměrně nerozdělujeme jednotlivé věty, neboť každé čtení, jak uvidíme níže, počítá s odlišným dělením.

⁴ Taylorův komentář k dialogu *Timaios* (Taylor 1928) je sice již staršího data, avšak jedná se o monumentální dílo, jemuž by každý interpret tohoto Platónova dialogu měl věnovat náležitou pozornost, jelikož je (alespoň dle našeho názoru) i v současné době zcela relevantní a v mnohých ohledech nepřekonané. Naše, v hlavním textu následující, kritika Taylorovy interpretace pasáže *Tim.* 35a1-b3 na této skutečnosti nic nemění.

ve svém překladu dialogu *Tímaios*. Z tohoto důvodu si tedy Taylorovu variantu nejprve podrobně představme a poté se pokusme vyzdvihnout její možné klady a poukázat na její slabiny. Novotný probíranou pasáž překládá následujícím způsobem:

Ze jsoucna nedělitelného, stále totožného, a z měnivého jsoucna, obsaženého v látkách, dělitelného, smísil třetí, střední druh, druh jsoucnosti, účastný podstaty totožnosti a podstaty různosti, a ve stejném poměru⁵ jej složil uprostřed jsoucna nedělitelného a tělesného jsoucna dělitelného; pak vzal ty tři prvky a smísil je všechny v jeden útvar, násilně spojuje s totožným nesmíselnou s ním podstatu různosti. Míse pak ony dva prvky se jsoucností a ze tří učiniv jeden, rozdělil pak opět tento celek na tolik částí, na kolik bylo vhodné, a každá z nich byla smísená z totožnosti i z různosti a ze jsoucnosti⁶ (*Tim.* 35a1-b3).

Právě představená podoba textu se odvíjí od několika velice zásadních a několika méně důležitých interpretačních rozhodnutí, jež nyní budeme tematizovat. Skutečností klíčového významu je zejména Taylorovo rozhodnutí ukončit první větu inkriminované pasáže až po slově *ἑτέρου* (35a5). Důsledkem této volby je totiž to, že spojení *τῆς τε ταύτου φύσεως* je pochopeno jakožto další charakteristika či explikace bezprostředně předcházejícího *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἔχουσας οὐσίας* a spojení *τῆς τοῦ ἑτέρου [φύσεως]* jakožto další charakteristika či explikace předcházejícího *τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς [οὐσίας]* (35a1-5). Platón tedy dle tohoto čtení v inkriminované pasáži vychází z rozlišení dvou typů jsoucnosti: první je nedělitelná a stále totožná, tedy mající přirozenost totožného, zatímco druhá je dělitelná a vznikající ve sféře tělesnosti, tedy mající přirozenost různého.⁷

⁵ S ohledem na překlad spojení *καὶ κατὰ ταῦτά* (35a5) se však Novotného překlad od Taylorova výkladu odlišuje. Zatímco Novotný jej překládá „ve stejném poměru“ (Taylor 1928, 108) jej chápe ve významu „obdobným způsobem“ (*in like manner*).

⁶ Srv. taktéž Lambův anglický překlad vycházející z téhož čtení: „Midway between the Being which is indivisible and remains always the same and the Being which is transient and divisible in bodies, He blended a third form of Being compounded out of the twain, that is to say, out of the Same and the Other; and in like manner He compounded it midway between that one of them which is indivisible and that one which is divisible in bodies. And He took the three of them, and blent them all together into one form, by forcing the Other into union with the Same, in spite of its being naturally difficult to mix. And when with the aid of Being He had mixed them, and had made of them one out of three, straightaway He began to distribute the whole thereof into so many portions as was meet; and each portion was a mixture of the Same, of the Other, and of Being“ (Plato 1925, 65, 67).

⁷ Ze stejného členění textu s ohledem na první větu vychází také Erwin Sonderegger (Sonderegger 1997, 211), avšak na rozdíl od Taylora se domnívá, že text nám představuje totožnost a různost primárně jako dvě charakteristiky duše (tj. onoho „třetího druhu jsoucnosti“) a sekundárně také

Z těchto dvou základních a, můžeme říci, preexistujících druhů jsočnosti *démiúrgos* následně mísí uprostřed mezi nimi (ἐν μέσῳ) třetí druh jsočnosti, který s největší pravděpodobností do jisté míry sdílí charakteristiky obou. Totéž pak podle tohoto čtení znovu opakuje druhá věta: καὶ κατὰ ταῦτ᾽⁸ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἡμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ (35a5-6). Tyto tři složky pak následně znovu smísí a tímto vzniká ona základní „směs“, z níž bude následně, prostřednictvím různých operací utvořena duše – viz následující větu: καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν,⁹ τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμότητων βίᾳ (35a6-8). *Démiúrgova* činnost tedy v tomto prvním kroku sestává ze dvou fází: v první dochází k vytvoření prostředního druhu jsočnosti smísením obou původních druhů a ve druhé se nově vzniklý druh jsočnosti mísí se dvěma původními druhy, čímž vzniká základní „materiál“ pro další operace vedoucí k vytvoření duše.¹⁰ Poslední věta μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταῦτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην (35b1-3) pak v Taylorově podání znovu částečně působí jako opakování již vyřčeného a částečně jako přechod k novému tématu, kterým je dělení právě utvořené duševní „směsi“ na části, z nichž každá je smíchána ze tří výše probíraných ingrediencí.

Silnou stránkou této interpretace může být to, že duši dopřává přímý podíl nikoli pouze na prostředním druhu jsočnosti, ale rovněž na jsočnosti náležející tomu, co je inteligibilní a stále totožné, a také tomu, co je proměnlivé a tělesné. Z tohoto důvodu se pak stává lépe pochopitelným, proč je duše na základě principu poznávání podobného podobným¹¹ schopna poznávat jsočna náležející jak do jed-

všeho ostatního, co jest (Sonderegger 1997, 216). Totožnost tedy dle jeho názoru není charakteristikou nedělitelné jsočnosti a různost dělitelné, ale každé jsočno jakékoli přirozenosti se podílí zároveň na totožnosti i různosti.

⁸ Pro Taylorovy důvody preference varianty κατὰ ταῦτ᾽ namísto alternativy κατὰ ταῦτα viz Taylor (1928, 108 – 109). K této otázce se ještě vrátíme níže v rámci představení naší interpretace této pasáže.

⁹ Spojení μίαν ἰδέαν zde nade vši pochybnost není použito v technickém smyslu, ale jako perifráze pro označení ἕν τι – viz Taylor (1928, 109) a srv. rovněž Brisson (1998, 274). Timaios nám tedy tímto spojením rozhodně nechce naznačit, že by duše měla být jakousi „vzniklou ideou“.

¹⁰ Srv. Taylorův komentář: „Thus the operation the Demiurge is pictured as performing is clear enough. He first takes two ingredients *A* and *B* and by blending them produces an ‘intermediate’ *C*. He then makes a single uniform whole by blending *A*, *B*, and *C* and finally he divides that whole into a number of ‘portions’” (Taylor 1928, 109). Viz taktéž Taylor: “We may be reasonably sure, then, that the ingredients of the ψυχή are just these three, the Indivisible (= the Same), the Divisible (= the Different), the blend of the two” (Taylor 1928, 128).

¹¹ Příklon k tomuto principu Platónovi připisuje Aristotelés ve svém spisu *De anima*. Viz pasáž *De an.* 404b16-18: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιῆϊ γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι. („Stejným způsobem

noho, tak do druhého světa. Mimo to však má Taylorova interpretace dle našeho názoru několik zásadních slabin. Nejobecnější výtku můžeme zaměřit na skutečnost, že Taylorovo čtení není v dobrém souladu s tím, co známe z dialogu *Sofistés*, konkrétně s naukou o takzvaných „nejvyšších rodech“ (μεγίστα γένη), mezi něž náleží „jsoucnost, totožnost, různost, pohyb a klid“ (οὐσία, ταὐτόν, ἕτερον, κίνησις, στάσις) a které vším prostupují, jsouce na sebe navzájem *neredukovatelné*.¹²

Pro Taylora tato skutečnost nepředstavuje velký problém, neboť (v zásadě správně) upozorňuje na skutečnost, že Platónovo vlastní učení o duši a výklad, který vkládá do úst pýthagorejskému filosofovi Tímaiovi, nemusí být dvě zcela identické věci (Taylor 1928, 127). Dle jeho interpretace je totiž jediným dialogem, na který se lze oprávněně při výkladu *Tímaia* odvolávat, dialog *Ústava*¹³ a samotnou postavu Tímaia a její výklady máme prý navíc chápat spíše v kontextu dobové vědy a tehdejšího pýthagorejství než v kontextu jiných Platónových dialogů (Taylor 1928, 127 – 128). Výhodou této Taylorovy teze může být to, že nepodceňuje literární stránku dialogu a že klade náležitý důraz na kontext, v němž *Tímaios* vznikl, avšak i přesto považujeme její zmíněné implikace za poněkud přehnané. I když soulad mezi jednotlivými dialogy nemusí vždy nutně být zásadním kritériem pro posouzení dané

také Platón tvoří v *Tímaiu* duši z prvků. Podobné je totiž poznáváno podobným a věci sestávají z počátků.“ Překl. J. S. Při citaci řeckého textu v tomto případě vycházíme z Hicksovy edice Aristotelova spisu *De anima* – viz Aristotle (1907, 14). Nechme pro tento okamžik stranou jak otázku adekvátnosti Aristotelovy interpretace Platónova textu, tak skutečnost, že princip poznávání podobného podobným jsme od dob Empedoklea zvyklí aplikovat pouze na rovině smyslového vnímání, a položme si otázku, zda tento princip skutečně může být relevantní pro výklad inkriminované pasáže. Domníváme se, že přinejmenším v rámci Taylorova výkladu ano, avšak pouze za předpokladu, že termín πράγματα zde bude odkazovat obecně k jakýmkoli předmětům poznání a termíny στοιχεία a ἀρχαί budou pochopeny v zásadě synonymně a jakožto odkazující k jsoucnosti mající přirozenost totožnosti a jsoucnosti mající přirozenost různosti, z nichž je dle Taylorova čtení složena duše a na kterých (tj. na jedné, či na druhé) participují všechna jsoucna, ať už inteligibilní či smyslově vnímatelná – srv. Taylor (1928, 109 – 110). K otázce, zda tento výklad považujeme za adekvátní také v rámci naší interpretace, se vyjádříme níže.

¹² Na tomto místě nepovažujeme za vhodné odbíhat k podrobnějšímu výkladu této obtížné problematiky. Zmíňme však alespoň pasáž, které je pro naše téma nejvíce relevantní, a to *Soph.* 254e2-255e2, kde je podniknut neúspěšný pokus o redukci totožnosti a různosti na některý ze zbývajících rodů.

¹³ Na první pohled se totiž zdá, že Sókratés v úvodu dialogu *Tímaios* shrnuje právě *Ústavu* (viz zejm. 17c1-19b2), a proto je běžnou praxí předpokládat, že *Tímaios* na *Ústavu* navazuje (viz např. Johansen 2004, 7). Stručnost a selektivní způsob tohoto shrnutí je však ve zřejmém kontrastu s pasáží 19a7-b2, ze které vyplývá, že nic zásadního vynecháno nebylo. Z tohoto důvodu někteří badatelé pokládají zmíněnou tezi za příliš zjednodušující, a tudíž chybnou – viz např. Cornford (1997, 4 – 6, 11).

interpretace, pokládáme takový výklad, který umožňuje na základě přiměřené interpretace textu samotného navíc takovýto soulad podržet, za lepší než ten, který předpokládá rozpor mezi jednotlivými spisy téhož autora.¹⁴

Kromě toho, že Taylorův výklad není v dobrém souladu s dialogem *Sofistés*, se dále domníváme, že se mu nedaří přesvědčivě vyložit ani samotný text inkriminované pasáže. Ukončením první věty až slovem ἐτέρου (35a5) se pro něj stává nevysvětlitelným druhé αὖ περὶ v místě *Tim.* 35a4, a tudíž je nucen jej ve své variantě řeckého textu vyškrtnout. Je sice pravdou, že by se mohlo jednat o poměrně obvyklou písařskou chybu (tzv. *diplografii*) vzhledem k výskytu téhož spojení pouze o dva řádky výše v místě *Tim.* 35a2, avšak proti tomuto názoru lze namítnout, že druhé αὖ περὶ je doloženo ve *všech* dochovaných rukopisech dialogu *Tímaios*. Taylor proto musí tvrdit, že se jedná o velice starou chybu, kterou téměř všichni následně přijali.¹⁵ Tento argument sice není zcela neplausibilní, avšak domníváme se, že v porovnání se čtením, které představíme níže a jež nevyžaduje žádnou alteraci dochovaného textu, se Taylorova varianta jeví spíše jako méně pravděpodobná.¹⁶

Další slabinou Taylorova čtení je to, že druhá věta naší pasáže (καὶ κατὰ ταῦτα συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἡμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ – 35a5-6) nedává dobrý smysl. Jelikož zájmeno αὐτῶν v této variantě nemůže odkazovat k ničemu jinému než k oněm již zmíněným dvěma druhům jsoucnosti (z nichž jeden má přirozenost totožnosti a druhý přirozenost různosti), stává se sdělení celé věty identické jako sdělení věty předcházející (pouze poněkud stručněji formulované), a celá tato formulace se tudíž jeví jako nadbytečná.¹⁷ Rovněž není zřejmý důvod, proč je věta uvozena spojením καὶ κατὰ ταῦτά. Pokud totiž má pouze opakovat to, co již bylo řečeno, tedy že *demiúrgos* míší třetí druh jsoucnosti uprostřed mezi jsoucností nedělitelnou a jsoucností dělitelnou, proč nám *Tímaios* oznamuje, že to činí *obdobným způsobem*?¹⁸ Oproti Taylorovi se domníváme, že již ze samotného spojení καὶ κατὰ

¹⁴ S tendencí spojovat naši pasáž s dialogem *Sofistés* implicitně souhlasí také Francis Cornford, který se dokonce odvažuje (možná až příliš) silného tvrzení, že dialog *Sofistés* je jediným klíčem k porozumění této pasáži (Cornford 1997, 62). Rovněž Filip Karfík považuje rody, s nimiž *demiúrgos* pracuje, za tytéž rody, jež známe z dialogu *Sofistés* (Karfík 2007, 108).

¹⁵ “We must clearly omit the untranslatable words αὖ περὶ or περὶ in 35a4. They make no intelligible sense and seem to have got in by inadvertence from the αὖ περὶ of 35a2. The error must have been an ancient one, as it has affected all our MSS. and nearly all the ancient quotations” (Taylor 1928, 107).

¹⁶ Taylora v tomto směru kritizují také mnozí pozdější badatelé – viz např. Grube (1932, 80), Cornford (1997, 60, pozn. 1), nebo Brisson (1998, 271).

¹⁷ Taylor si je této skutečnosti do jisté míry vědom, avšak žádné podstatnější důsledky z toho nevyvozuje – viz Taylor (1928, 108 – 109).

¹⁸ V tomto místě se odchylujeme od překladu Františka Novotného a spojení καὶ κατὰ ταῦτά připisujeme též význam jako Taylor. Proto jej překládáme „obdobným způsobem“ a nikoli „ve stejném poměru“ – srv. výše pozn. 5 a viz také níže pozn. 23.

ταὐτά vyplývá, že v prvních dvou větách dochází ke komparaci dvou jednoznačně *odlišných*, byť obdobných činností a že je prakticky vyloučeno, aby obě popisovaly totéž.

V následujících dvou větách v Taylorově verzi textu pak opět dochází k částečnému opakování téhož. Nejprve se totiž dozvídáme, že *démiúrgos* vzal výše zmíněné tři komponenty a smísil je všechny v jeden útvar, míse přirozenost různého s přirozeností totožného násilím (καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δὺσμεικτον οὔσαν εἰς ταὐτὸν συναρμότητων βία – 35a6-8), avšak to vše pouze proto, aby nám Tímaios totéž jinými slovy znovu zopakoval – viz první část následující věty: μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν (35b1). Navíc není zcela zřejmé, proč by Tímaios v rámci procesu mísení tří složek znovu explicitně upozorňoval na jednu z nich, konkrétně na prostřední druh jsoucnosti.¹⁹

Poslední výtku směrem k Taylorovu čtení namířme na samotný závěr právě probírané pasáže, v němž Tímaios tvrdí, že tento celek (tj. dosud probíranou směs tří složek) počal *démiúrgos* dělit na náležitý počet částí, z nichž každá je smíšena z totožnosti, různosti a jsoucnosti (πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταῦτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην – 35b2-4). Na první pohled se zdá zřejmé, že totožnost, různost a jsoucnost jsou zde prezentovány jako tři rovnocenné, stejně důležité a od sebe navzájem *odlišné* složky právě vznikající duše a nic se nezdá nasvědčovat tomu, že přirozenost totožnosti a přirozenost různosti by měly být pouhými charakteristikami dvou základních druhů jsoucnosti, z nichž dle Taylora *démiúrgos* mísí duši.

3. Textová analýza: druhá varianta

Alternativní výklad právě probírané pasáže zahajme uvedením vlastního překladu, k němuž, jak bude dále vyloženo, toto čtení směřuje:

Uprostřed mezi jsoucností, která je nedělitelná a stále totožná, a tou, jež je dělitelná a náležející sféře tělesnosti, smísil z obou třetí druh jsoucnosti. Rovněž v případě přirozenosti totožného a [přirozenosti] různého [postupoval] tímž způsobem a vytvořil [třetí druh] uprostřed mezi tím z nich, co je nedělitelné, a tím, co je dělitelné a vlastní tělesnosti. A vzav tyto tři [druhy], smísil je všechny v jednu podobu; přirozenost různého, jež je obtížně mísitelná, spojil násilně s přirozeností totožného a smísil se jsoucností. A když ze tří učinil jedno, rozdělil znovu tento celek na náležitý počet částí,

¹⁹ Termín οὐσία v místě *Tim.* 35b1 totiž podle Taylora odkazuje k onomu prostřednímu druhu jsoucnosti, jenž vzniká smícháním dvou původních druhů (Taylor 1928, 109).

z nichž každá byla smíchána z totožnosti, různosti a jsoucnosti²⁰ (*Tim.* 35a1-b3).

Vidíme tedy, že první a ve svých důsledcích snad také nejvíce zásadní změnou oproti předchozí variantě je předpoklad odlišného členění řeckého textu. První větu ukončujeme již slovem εἶδος (35a4), takže spojení τῆς τε ταῦτοῦ φύσεως a τῆς τοῦ ἑτέρου [φύσεως] (35a4-5) nechápeme jako explikaci, respektive další charakteristiku přirozenosti dvou na počátku rozlišených druhů jsoucnosti. Druhá věta tedy v rámci tohoto čtení zní τῆς τε ταῦτοῦ φύσεως αὖ περὶ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου καὶ κατὰ ταῦτα συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἡμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ (35a4-6) a značí přechod k *novému* tématu, jímž už není jsoucnost (οὐσία) a její dvě základní podoby, které jsou *demiúrgem* míseny, ale další dva z „nejvyšších rodů“, tedy totožnost (ταὐτόν) a různost (ἕτερον).

Toto čtení tedy nejen že se úspěšně vyhýbá problému nadbytečnosti druhé věty, který byl v rámci první varianty aktuální, ale rovněž má dobré vysvětlení pro další tři problematické jevy. Těmito máme na mysli: 1) výskyt druhého αὖ περὶ (35a4); 2) spojení καὶ κατὰ ταῦτα (35a5); 3) zájmeno αὐτῶν (35a6). Adverbium αὖ, jež dle slovníku LSJ (Lidell, Scott, Jones 1996) odkazuje k „opakované činnosti“ (*repeated action*),²¹ v kombinaci s předložkou περὶ vhodně doprovází přechod od mísení dvou druhů jsoucnosti k (v principu obdobnému) mísení dvou druhů totožnosti a různosti;²² spojení κατὰ ταῦτα dává v této větě dobrý smysl, neboť vyzdvihuje důležité sdělení, že *demiúrgos* také v případě totožnosti a různosti postupuje stejným způsobem²³ jako v případě jsoucnosti (tzn. že mísí prostřední druh uprostřed mezi dělitelnou a nedělitelnou podobou každého ze dvou jmenovaných nejvyšších rodů); a v neposlední řadě zájmeno αὐτῶν přestává být v rámci představeného čtení dalším důkazem nadbyteč-

²⁰ J. S. Členění textu, jež tento překlad předpokládá, je prakticky identické s tím, které navrhuje Brisson (1998, 270, 274 – 275).

²¹ Srv. rovněž Smyth (1920, §2802).

²² Obdobně také Grube (1932, 80). Cornford tento výklad dále doplňuje odkazy k pasážím *Tim.* 20a7 a 24b7, kde se αὖ περὶ vyskytuje v obdobném kontextu a kde má analogickou funkci (Cornford 1997, 60, pozn. 1).

²³ Jak jsme již naznačili výše, mezi badateli existuje drobná neshoda, zda v tomto místě (35a5) upřednostnit variantu čtení καὶ κατὰ ταῦτα, anebo καὶ κατὰ ταῦτα. Zatímco k první variantě se hlásí např. Taylor (1928, 108 – 109), Cornford (1997, 60) nebo Grube (1932, 81), druhou obhajuje Hackforth (1957, 197). Dle našeho názoru se však jedná o rozdíl, jenž nemá zásadní filosofický význam. Zatímco spojení καὶ κατὰ ταῦτα explicitně vyzdvihuje skutečnost, že *demiúrgos* rovněž v případě totožnosti a různosti postupuje *stejným způsobem* jako v případě jsoucnosti, varianta καὶ κατὰ ταῦτα nám říká, že *také s ohledem na tyto* (tzn. na totožnost a různost) postupoval tak, že mísil třetí druh uprostřed mezi jejich dělitelnou a nedělitelnou podobou. V obou případech se tedy jedná spíše o odlišné kladení důrazu než o zásadní rozdíl.

nosti druhé věty, ale stává se naopak její platnou součástí, a to z toho důvodu, že nezastupuje dva druhy jsoucnosti zmiňované v úvodní větě, ale dva druhy nově uvede-
ných „ingrediencí“ duše, tedy dělitelnou a nedělitelnou totožnost a dělitelnou a nedě-
litelnou různost.

Další věta zní: καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βία, μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας (35a6-b1). Tato pasáž indikuje přechod k druhé fázi *démiúrgovy* tvorby světové duše. Zatímco ve fázi první *démiúrgos* pracuje se jsoucností, s totožností a s růzností a u každého z těchto „nejvyšších rodů“ mísí třetí druh uprostřed mezi dvěma původně existujícími druhy (dělitelným a nedělitelným), nyní bere tyto tři druhy a mísí je všechny v jednu podobu (εἰς μίαν πάντα ἰδέαν).²⁴ Klíčovou otázkou však je, co Tímaios myslí těmito třemi druhy. Na rozdíl od Taylora se kloníme k tvrzení, že tyto tři druhy odkazují ke třem nově vzniklým druhům třech relevantních nejvyšších rodů, tedy k prostřední jsoucnosti, prostřední totožnosti a prostřední různosti.

Ve zbytku této pasáže se dále dozvídáme, že *démiúrgos* tyto tři prostřední druhy smísí v jednu podobu, tedy učiní z nich jeden celek (ἔν – 35b1), a tento celek počíná dělit na náležitý počet částí. Klíčovou informací je však to, že každá z těchto finálních částí je sama smíchána z totožnosti, různosti a jsoucnosti (ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταῦτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην – 35b2-3). Jak jsme již uvedli výše, jsoucnost, totožnost a různost jsou zde uvedeny jako tři rovnocenné komponenty každé z částí výsledné směsi.²⁵

4. Shrnutí a filosofický význam pasáže *Tim.* 35a1-b3

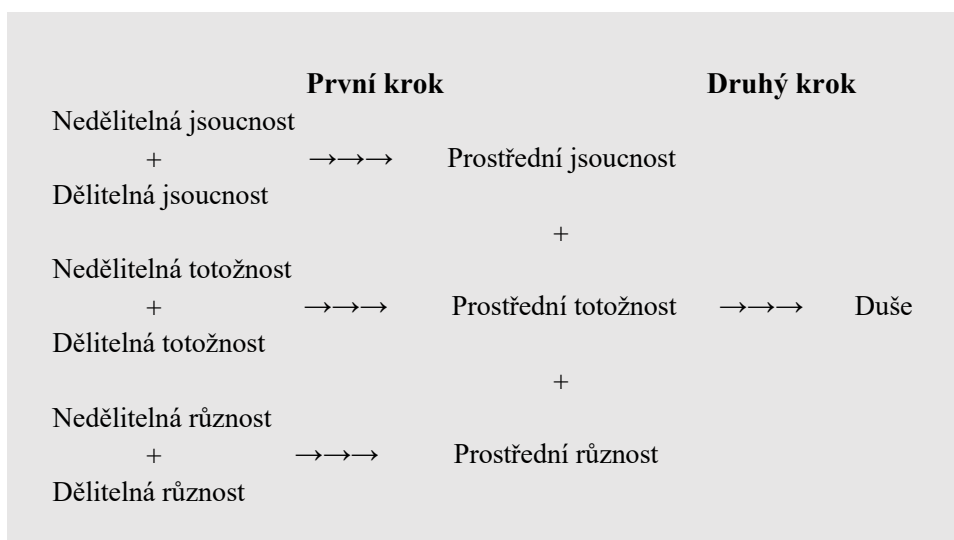
Z právě provedené textové analýzy se tedy zdá být zřejmé, že první varianta vede k několika zásadním problémům, zatímco prostřednictvím varianty druhé se poměrně dobře daří, jak uvést inkriminovanou pasáž do souladu s jinými Platónovými dialogy (především s dialogem *Sofistés*), tak obstát v konfrontaci s řeckým textem v té podobě, v jaké se nám dochoval. Navíc se domníváme, že také po filosofické stránce je druhá varianta mnohem nosnější než varianta první. V rámci tohoto závěrečného oddílu se tedy pokusme (1) přehledně shrnout, co vlastně *démiúrgos* dělá, když za účelem vytvoření světové duše mísí zmíněné „ingredience“, (2) vyložit význam této pasáže pro problematiku duše na obecné rovině a tematizovat některé obtížné otázky, jež v průběhu tohoto výkladu mohou vyvstat.

²⁴ K použití termínu *idéa* v tomto místě viz výše pozn. 9.

²⁵ Stojí za zmínku, že obdobné čtení této pasáže je k nalezení již v Proklově komentáři k *Tímaiu*. Viz zejm. Proklos (*In Tim.*, II. 154.27 – 156.14).

4.1 Mísení světové duše

Démiúrgos tedy pracuje se třemi z takzvaných nejvyšších rodů jsoucna, přičemž u každého z nich využívá jak tu jeho podobu, která je nedělitelná a stále totožná, a tu, jež je dělitelná a náležející tělesnosti.²⁶ Jeho činnost v této fázi sestává ze dvou kroků: v prvním kroku tvůrce bere vždy obě zmíněné podoby každého ze tří uvedených rodů a mísí jejich třetí druh ležící uprostřed mezi dvěma původně existujícími druhy; v druhém kroku pak bere tyto tři nově vzniklé „prostřední“ druhy a mísí je všechny dohromady, čímž vzniká jakási prapůvodní „duševní směs“, kterou následně dělí na náležitý počet částí. Tento výklad lze pro větší přehlednost vyjádřit prostřednictvím následujícího schématu:²⁷



Co je na tomto výkladu na první pohled zajímavé a hodné bližší pozornosti, je rozlišení dvou podob každého ze tří zmiňovaných „nejvyšších rodů“, které nenacházíme ani v dialogu *Sofistés*, ani jinde v Platónových spisech.²⁸ Položme si tedy otázku, jaké jsou implikace tohoto rozlišení a proč jej *Tímaios* vůbec v této podobě zavádí. Nejdůležitějším důsledkem tohoto výkladu je dle našeho názoru to, že Platónův hlavní

²⁶ Srv. Brisson (1998, 271) nebo Corcilius (2018, 56).

²⁷ Viz Cornford (1997, 61), Brisson (1998, 275), srv. taktéž Robinson (1995, 70 – 71) nebo (Karfík 2007, 108).

²⁸ Na toto upozorňuje rovněž Francisco Lisi, jenž na tomto základě dochází mimo jiné k závěru, že nejvyšší rody z dialogu *Sofistés*, nemohou být klíčem k porozumění této pasáži – viz Lisi (2007, 110 – 111). Dle našeho názoru však není třeba kvůli tomuto rozdílu nauku ze *Sofisty* hned opouštět, ale pouze přijmout skutečnost, že *Tímaios* ji určitým způsobem *rozšiřuje*, tj. neaplikuje ji pouze na sféru věčné jsoucího, ale rovněž tělesného světa.

řečník počítá s existencí (přinejmenším těchto tří) „nejvyšších rodů jsoucna“, které specifickým způsobem prostupují vše, co jest, respektive na nichž vše jsoucí určitým způsobem participuje. V kontextu toho, co je věčně jsoucí, můžeme tedy říci, že kterákoliv z idejí *je* (participuje na jsoucnosti), je totožná sama se sebou (participuje na totožnosti) a je různá od jakékoli jiné ideje (participuje na různosti).²⁹ Ve světě tělesnosti je situace obdobná, avšak jeho bytostná nestálost a proměnlivost je příčinou toho, že ani ony „nejvyšší rody“ jím nemohou prostupovat stejným způsobem jako v případě věčně jsoucího. Žádné z tělesných jsoucen nemůže již ze své podstaty být *dokonale* či *plně* jsoucí, totožné samo se sebou a rozdílné od jakéhokoli jiného tělesného jsoucna, avšak i přesto má smysl a je do jisté míry legitimní jim tyto charakteristiky připisovat.³⁰ Majíce na paměti zmíněné obecně platné vlastnosti tělesných jsoucen, můžeme tedy o každém z nich smysluplně tvrdit výše uvedené, a toto je patrně hlavním důvodem, proč Tímaios považuje za nutné rozlišit u každého z „nejvyšších rodů“ jeho dvě základní podoby. Jinými slovy bychom tedy mohli říci, že stejně jako jiné ideje mají také „nejvyšší rody jsoucna“ své ideální podoby a své „odlesky“ v rámci světa tělesného vznikání.³¹

Samotná duše, o níž jde v této pasáži na prvním místě, se však ani jedné z těchto dvou původně existujících podob „nejvyšších rodů“ neúčastní přímo. Za účelem vytvoření duše *démiúrgos* tyto dvě podoby smísí v jakési prostřední „předběžné směsi“ (*preliminary blends*),³² a duše (respektive prvotní „duševní směs“) vzniká teprve smísením těchto tří nově vytvořených „prostředních“ druhů. Duše má tedy přímý podíl na jsoucnosti, totožnosti a různosti, a to v jejich „prostřední“ podobě. Klíčovou otázkou tedy je, jaký význam tato skutečnost má pro přirozenost duše, respektive proč se *démiúrgos* při její tvorbě rozhoduje využít právě tyto tři „ingredience“.

²⁹ Srv. Cornford (1997, 61 – 62), Robinson (1995, 73).

³⁰ Srv. Robinson (1995, 74). Tato skutečnost plyne zejména z toho, že tento svět je obrazem věčně jsoucího, a tělesná jsoucna mají tedy své ideální pravzory. Díky této skutečnosti jednotlivá tělesná jsoucna disponují svým individuálním charakterem umožňujícím oprávněně činit výpovědi o jejich jsoucnosti, totožnosti i různosti, a to navzdory jejich nestálosti a pomíjivosti.

³¹ Jak jsme již viděli, Tímaios pro vystižení tohoto rozdílu volí primárně adjektiva „dělitelný“ a „nedělitelný“. K této problematice viz např. Cornford (1997, 64) nebo Robinson (1995, 71). Jiný názor zastává Erwin Sonderegger, který nepokládá za vhodné spojovat tato adjektiva s pojmy „totožnosti“ a „různosti“ (Sonderegger 1997, 215) a, jak jsme již viděli (viz výše pozn. 7), totožnost a různost chápe jako dvě charakteristiky jsoucnosti. I přesto však s ohledem na prostupování totožnosti a různosti vším, co jest, dochází k závěrům (Sonderegger 1997, 215 – 216), jež se prakticky shodují s těmi, které byly právě prezentovány v hlavním textu.

³² Grube (1932, 81).

4.2 Místo duše v celku jsoucího

Podíl na prostřední jsoucnosti, jež není jednoduše redukovatelná na jakýkoli jiný typ jsoucnosti, pokládáme za nezbytný z toho důvodu, že duši propůjčuje výsadní postavení v rámci celku všeho jsoucího. Duše, Karfíkovými slovy, „představuje prostřední substanci *sui generis*“ (Karfík 2007, 109). Duše jakožto jsoucnost vytvořená nemůže náležet mezi to, co je věčně jsoucí (τὸ ὄν), avšak nebude možné ji jednoduše zařadit ani mezi to, co vzniká (τὸ γινόμενον) (viz 27d-28a). Teprve na základě právě probírané pasáže však toto konstatování získává své oprávnění. Zatímco dvě původní podoby jsoucnosti jsou vlastní dvěma preexistujícím podobám jsoucího, vytvořením duše, které se odvíjí od vytvoření nového typu jsoucnosti, vnáší *démiúrgos* do veškerenstva cosi zcela nového. Důraz na prostřední jsoucnost duše má tedy dle našeho názoru primárně *ontologickou* relevanci.³³

Kombinace prostřední jsoucnosti s prostřední totožností a prostřední růzností pak zároveň umožňuje vysvětlit kognitivní schopnosti duše, a má tedy dle našeho názoru primárně *epistemologickou* relevanci.³⁴ Jak je patrné z pozdější pasáže 37a-c, poznávání má podle Tímaia diskursivní charakter a jeho základem jsou interní výpovědi

³³ Thomas Robinson interpretuje podíl duše na prostřední jsoucnosti poněkud odlišným způsobem. Dle jeho názoru je tento podíl důsledkem toho, že se duše skládá ze dvou základních elementů: prvním z nich je rozum, který je nesmrtelný a v jistém smyslu božský, druhým je smrtelná duše svázaná pouze s tělesnou existencí. V tomto kontextu Robinson činí paralelu mezi světovou duší a dušemi smrtelných bytostí, přičemž upozorňuje zejména na to, že text dialogu žádným způsobem nenaznačuje, že světová duše by měla být odlišným *druhem* duše než duše smrtelných bytostí, a že rovněž světová duše je inkarnovaná a oživuje tělesnou schránku (Robinson 1995, 71 – 72). Domníváme se však, že takovýto výklad nelze přijmout. Zprvce totiž *démiúrgos* prokazatelně propůjčuje duši účast na prostřední jsoucnosti *nezávisle* na její inkarnaci, a tato jsoucnost tedy musí být kvalitou sama o sobě a nikoli pouhým výrazem toho, že se duše skládá ze smrtelné a nesmrtelné části, a zadruhé tato interpretace zahrnuje velmi neplausibilní tezi, že také světová duše má smrtelnou a nerozumnou část. Robinson má nepochybně pravdu v tom, že světová duše není *co do druhu* odlišná od duší smrtelných bytostí (viz zejm. pasáž 41d4-7, kde Tímaios tvrdí, že také v případě duší smrtelných bytostí *démiúrgos* mísil tytéž složky tímtež způsobem, pouze ne se stejnou čistotou) a že také ona je inkarnovaná a oživuje tělo, avšak z těchto skutečností ještě nemusí vyplývat (a dle našeho názoru také skutečně nevyplývá), že světová duše má smrtelnou část. Smrtelnou duši totiž nechápeme jako automatický důsledek inkarnace, ale spíše jako specifický důsledek přítomnosti nesmrtelné duše ve *smrtelných* tělech, která díky svému tvaru neumožňují inkarnované duši je oživit a zároveň si podržet svoji původní přirozenost. Podrobnější výklad této problematiky však přesahuje meze předkládané studie.

³⁴ Srv. Cornford (1997, 64), Robinson (1995, 74), Karfík (2007, 109). Na tomto místě rovněž považujeme za vhodné uvést, že obraz *démiúrgera*, jenž počíná tvorbu duše tím, že v jakémsi měsidle (κρατήρ – 41d4) mísí určité ingredience, je zjevně metaforou, a to s největší pravděpodobností metaforou epistemickou, tj. nepřevoditelnou na doslovný popis. Jejím prostřednictvím Tímaios spíše, než aby popisoval přesnou povahu *démiúrgových* činů, tak vysvětluje, jak ono prostřední postavení duše, tak rozsah jejích kognitivních schopností. S tímto také úzce souvisí podstatný rozdíl mezi nerelační povahou jsoucnosti, jež je zásadní především pro specifické postavení duše v rámci celku

duše o tom, zda poznávané jsoucno *je totožné či různé* ve vztahu k sobě samému a k jiným jsoucnům. I v tomto případě však má klíčový význam to, že *démiúrgos* propůjčuje duši podíl na těchto rodech v jejich prostřední podobě, neboť tato skutečnost umožňuje duši vztahovat se k oběma podobám jsoucího, z nichž jedné je vlastní totožnost a různost nedělitelná, druhé pak dělitelná.³⁵ Zdá se tedy, že princip poznávání podobného podobným, o kterém jsme hovořili výše v rámci výkladu Taylorova čtení, bude v jistém smyslu relevantní také v kontextu právě podané interpretace. Jinými slovy bychom tedy kognitivní aktivitu duše mohli popsat následujícím způsobem: duše je díky svému podílu na totožnosti a různosti schopna identifikovat, s čím je poznávané jsoucno totožné a od čeho je různé, a to jak ve vztahu k sobě samému, tak k jiným jsoucnům, inteligibilním či tělesným. Tato zjištění deklaruje prostřednictvím řeči (λόγος – 37b3), již sama se sebou vede bez zvuku či hluku (ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς – 37b5-6), a takto vzniká její poznání.³⁶

Pasáž 35a1-b3 nám tedy představuje duši jako *démiúrgův* prvotní výtvar, který díky svému podílu na prostředních podobách třech z nejvyšších rodů jsoucna zaujímá výsadní postavení na pomezí světa inteligibilního a tělesného a je schopen oba tyto

jsoucího, a relační povahou totožnosti a různosti, které jsou klíčové zejména s ohledem na její kognitivní schopnosti. K bližšímu rozboru rozdílu mezi jsoucností na jedné straně a totožností a růzností na straně druhé viz Corcilius (2018, 58 – 59).

³⁵ Obtížně zodpověditelnou otázkou je, jakým způsobem se na rodech totožnosti a různosti účastní *prekosmické* vznikání. Tato otázka má však své opodstatnění, protože *Tímaios* nechává *démiúrگا* vytvářet duši v tom momentě svého výkladu, kdy tvůrce nemá k dispozici jinou (uspořádanější) podobu tělesnosti. I přes obtížně uchopitelnou povahu *prekosmického* vznikání považujeme za nejvíce plausibilní názor, že také v rámci této proto-tělesnosti, resp. „ryzí“ nedotčené a neuspořádané tělesnosti, mají oba tyto rody své „odlesky“ (srv. Karfík 2007, 95). Účast *prekosmického* vznikání na rodu různosti je patrně zřejmá a netřeba ji dále vysvětlovat. Problematickou se jeví jedině jeho účast na rodu totožnosti, avšak položíme-li důraz na skutečnost, že v tomto stavu existují jisté zárodečné podoby budoucích čtyř živlů, resp. jejich „stopy“ (ἵχνη – 53b2), můžeme tvrdit, že tyto stopy jsou alespoň přechodně a v oslabené míře totožné samy se sebou. O *prekosmickém* vznikání tedy dle našeho názoru lze říci, že se stejně jako věčně jsoucí účastní jak rodu totožnosti, tak rodu různosti, avšak zatímco v rámci věčně jsoucího má patrně dominantní význam totožnost (nedílnou součástí přirozenosti každé ideje je to, že je stále totožná sama se sebou, byť, vzhledem k existenci většího množství idejí, je zároveň odlišná od kterékoli jiné), v rámci tělesného dominuje různost (vše vznikající je v neustálém procesu změny, a to i přesto, že v rámci *prekosmu* lze identifikovat zárodečné stopy budoucích čtyř živlů a, dodejme, v rámci *kosmu* relativně stabilní tělesná jsoucna). Srv. rovněž výklad Filipa Karfíka, jenž upozorňuje na skutečnost, že teze o existenci stop elementů v *prekosmu* předpokládá, že i před zásahem *démiúrگا* existuje jakési působení věčně jsoucího (resp. přinejmenším idejí čtyř elementů) na *chóru* (srv. 50b7-c6) nebo podílení se *chóry* na těchto idejích (viz 51a1-b6) a že právě tímto vzniká rovněž podíl *prekosmického* vznikání na jsoucnosti, totožnosti a různosti (Karfík 2004, 205).

³⁶ Toto potvrzuje také pasáž 37a2 nn., kde je složení duše ze jsoucnosti, totožnosti a různosti uvedeno jako jedna z podmínek toho, že je duše schopna poznání. Obdobně Robinson (1995, 80) a Karfík (2007, 109). K roli třech nejvyšších rodů jsoucna při konstrukci světové duše viz rovněž O'Meara (2014, 29 – 31). Pro užitečný výklad Platónovy aplikace principu poznávání podobného podobným a jejich specifik viz zejm. Corcilius (2018, 101 – 103, 59 – 60).

světy poznávat. Kromě poznávání obou světů se však zdá být zřejmé také to, že duše může na tělesný svět také určitým způsobem *působit*, respektive uspořádat jej s ohledem na věčně jsoucí, a stává se tak jakýmsi *prostředníkem* mezi inteligibilním a tělesným.³⁷ Tato skutečnost sice není explicitně uvedena v právě probírané pasáži, avšak je potvrzena na jiných místech našeho dialogu.³⁸ Duše se tak stává jakousi „prodlouženou rukou“ tvůrce světa, *demiúrگا*, v tělesném světě vznikání. Stejně jako on je schopna jednak poznávat tělesné a jednak mít voů, tedy nahlížet věčně jsoucí, a na tomto základě o tělesné pečovat, tedy uspořádat jej s ohledem na věčně jsoucí rozumným způsobem do takové míry, do jaké je to možné.

Literatura

- ARISTOTLE (1907): *De anima* (ed., překl., kom. R. D. Hicks). Cambridge: Cambridge University Press.
- BRISSON, L. (1998): *Le Meme et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- CORCILIUS, K. (2018): Ideal Intellectual Cognition in *Timaeus* 37 a 2-c 5, In: Caston, V. (ed.): *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 54, 51 – 105. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198825128.003.0003>
- CORNFORD, F. M. (1997): *Plato's Cosmology: The Timaeus Of Plato*. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company.
- GRUBE, G. M. A. (1932): The Composition of the World-Soul in *Timaeus* 35A-B. *Classical Philology*, 27 (1), 80 – 82.
- HACKFORTH, R. (1957): Plato, *Timaeus* 35 a 4 – 6. *The Classical Review*, 7 (3/4), 197.
- JOHANSEN, T. K. (2004): *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KARFÍK, F. (2004): *Die Beseelung des Kosmos: Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*. München – Leipzig: Saur.
- KARFÍK, F. (2007): *Duše a svět*. Praha: OIKOYMENH.
- LIDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1996): *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- LISI, F. (2007): Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato's *Republic* and *Timaeus*. *Études platoniciennes*, 4, 105 – 118. DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.905>
- O'MEARA, D. (2014): The Beauty of the World in Plato's *Timaeus*. *Schole*, 8 (1), 24 – 33.
- PLATO (1925): *Timaeus* (překl. W. R. M. Lamb), In: *Plato in Twelve Volumes, Vol. 9*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- PLATÓN (2003): *Spisy I – V*. Překl. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.

³⁷ Toto působení může mít také obrácenou podobu a vycházet od tělesnosti směrem k duši. Zdá se však, že podle *Tímaia* může mít toto obrácené působení na duši pouze negativní vliv a že se týká pouze duše inkarnované ve smrtelném těle, a nikoli duše světové. Ve smrtelném těle je totiž duše uzavřená a kvůli povaze smrtelného těla to pro ni má neblahé konsekvence – viz zejm. pasáž 43a4-b2. Naproti tomu duše světová obaluje *kosmické* tělo zvenčí (ἐξῶθεν περικαλύψασα – 36e3) – tělo světa je v zásadě uzavřeno v duši – a díky svému kulatému tvaru tělo nijak neruší přirozenost duše.

³⁸ V tomto kontextu uveďme jako jeden příklad za všechny pouze bezprostředně předcházející pasáž 34c5, kde je vztah mezi duši a tělem přirovnán ke vztahu mezi vládnoucím a ovládaným.

- PROKLOS (1903): *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria* (ed. E. Diehl). Leipzig: Teubner.
- ROBINSON, T. M. (1995): *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press.
- SMYTH, H. W. (1920): *Greek Grammar for Colleges*. New York: American Book Company.
- SONDEREGGER, E. (1997): Die Bildung der Seele in Platons Timaios 35a1-b3. *Museum Helveticum*, 54 (4), 211-218.
- TAYLOR, A. E. (1928): *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.

Jiří Stránský
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Česká republika
e-mail: jstransky@tf.jcu.cz
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3601-2092>