استناد: بینای مطلق، سعید. (۱۴۰۲). آشتی لوگوس و موتوس بازاندیشی نقد افلاطون به شاعران، بویژه همر، در پرتو گفتگوی پارمنید. رهپویه حکمت هنر، ۲(۱)، ۱۵-۲۵.
https://rph.soore.ac.ir/article_704874.html

OPEN ACCESS
دوفصلنامهٔ رهپویه حکمت هنر با احترام به قوانین اخلاق در نشریات تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) می‌باشد و از آیین‌نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می‌نماید.

COPYRIGHTS | Copyright for this article is retained by the author(s), with publication rights granted to the *Rahpooye Hekmat-e Honar* Journal. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution Licenses. (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

# آشتی لوگوس و موتوس
# بازاندیشی نقد افلاطون به شاعران، به‌ویژه همر، در پرتو گفت‌وگوی پارمنید

**سعید بینای مطلق**[۱]

نوع مقاله: پژوهشی
دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۱ □ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۲ □ صفحهٔ ۲۵-۱۵
Doi: 10.22034/ RPH.2023.2002097.1037

## چکیده
موضع افلاطون در نسبت با شاعران دوگانه است: گاه به ستایش از ایشان یاد می‌کند، گاه به نکوهش. هدف این مقاله بازاندیشی این دوگانگی است با نظر به گفت‌وگوی پارمنید. پرسش نخست این است: از چه روی افلاطون نگاه دوگانه‌ای به شاعران دارد؟ افلاطون، به هنگام نقد شاعران، در اینجا هُمر، دست‌کم، میان دو مرتبه (لایه) از واقعیت در اشعار وی تمیز می‌نهد: نخست اشعاری را برمی‌گزیند که متناسب برای تربیت کودکان، و سازگار با قانون است. دستهٔ دیگر، اشعار سروده به استعاره و رمز، را فرومی‌نهد، زیرا فهم این اشعار برای عموم دشوار است. برای همین می‌توانند انگیزه‌ای برای بزهکاری، پایمال‌کردن قانون، و در نتیجه فروپاشی دولت ـ شهر فراهم آورند. شاعران به‌درستی نمی‌دانند چه چیز مناسب جامعه و سازگار با قانون است، و چه چیز چنین نیست. برای مثال، زئوس، بگفته همر، علت هر آن چیزی است که برای انسان‌ها روی می‌دهد، چه نیک و چه بد: در آستانه زئوس دو خمره قرار دارند، یکی لبالب از سرنوشت‌های نیک، دیگری لبریز از سرنوشت‌های شوم. زئوس به یک اندازه از این و از آن برمی‌دارد. اشعاری از این دست، استعاری و آمیخته به ابهام، می‌توانند، اگر در جامعه پراکنده شوند، بنیاد قانون را براندازند. خدا، از نظر افلاطون، به‌عکس، علت چیزهای کمی است که جملگی نیک‌اند، برای بدی علت دیگری باید یافت. لذا، به گفتهٔ افلاطون، تنها گروه اندکی شایستهٔ شنیدن اشعار شبهه‌برانگیز و دریافت معانی آن‌اند. پرسش دوم این است: این اشعار، در کدام گفت‌وگو، برای این جمع اندک، بازگو می‌شوند؟ خواهیم دید، این اشعار، در گفت‌وگوی پارمنید بیانی فلسفی می‌یابند. ولی چرا در این گفت‌وگو که موجزترین و انتزاعی‌ترین (هندسی‌ترین، به لحاظ سبک) گفت‌وگوی افلاطون است؟ موضوع پارمنید توصیف دیالکتیک، یا بازی یک و بسیار است. به‌بیان‌دیگر، افلاطون در اینجا به هستی کل نظر دارد، از آن روی که هرچه هست: از نیک و بد، خیر و شر، مرتبه معقول و مرتبه محسوس، (و نه‌تنها قلمرو محسوس آن‌گونه که برخی از شارحان این گفت‌وگو می‌پندارند) در آن پدیدار می‌شوند. بنابراین موضوع آن دیگر دولت ـ شهر (مدینه)، ضرورت قانون و در نتیجه تمیز میان نیک و بد، درست و نادرست نیست، بلکه آنچه هست، از آن روی که هست. از این‌روست که در آن، موتوس و لوگوس، به گونه‌ای، آشتی دارند. بازاندیشی نقد افلاطون به شاعران، در واقع، طرح این دو پرسش و تلاشی است برای پاسخ به آن.

**کلیدواژه‌ها:** موتوس، لوگوس، یک یک، یک هستنده، شمار بینهایت هستندگان.

۱. استاد فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
Email: Said_binayemotlagh@yahoo.fr

**مقدمه**

موضع افلاطون[۱] در نسبت با شاعران عاری از ابهام نیست: ستایش شاعران، نزد وی، قرین نکوهش آنان می‌شود. هرچند شاعران در نظرش پیامبرند (ایون: 534 c-d) با این همه، همگان در زیباشهر وی راه نمی‌یابند. چگونه می‌توان این دوگانگی را دریافت؟ نخست به یاد آوریم که نظر افلاطون درباره شاعران پیوسته یکسان بوده است: از ایون تا قوانین، که آخرین گفت‌وگوی وی به شمار می‌آید، تفاوتی در نگرش وی در این خصوص نمی‌یابیم. در نسبت با شاعران، داوری وی در قوانین، به حقیقت بازگویی همان توصیفی است که در ایون می‌یابیم: «شاعران از تباری الاهی‌اند و برخوردار از الهام. هنگامی‌که می‌سرایند، به یاری گراس و موزها، هر آن، از روی حقیقت، به وقایع تاریخی پی می‌برند» (قوانین: a682). برای همین، همر «از روی طبیعت و الوهیت» سخن می‌گوید (همان). اکنون پرسش این است: اگر چنین است، از چه روی افلاطون شاعران را نکوهش می‌کند، و برای درآمدن به زیباشهر به همگان روادید نمی‌دهد؟ این پرسش، بسی پیش از قوانین، در جمهوری، و با تأکیدی دوچندان، به میان می‌آید.

یک نکته از پیش روشن است: نقد شاعران با بنیاد دولت ـ شهر و الزامات آن پیوند دارد، درنتیجه با قانون‌گذاری، آموزش شهروندان و نگهبانان آینده آن. از همین روی، بررسی فرازهایی از جمهوری به دریافت این سخت‌گیری در نسبت با شاعران در این گفت‌وگو و پس از آن، قوانین و بعضاً دیگر گفت‌وگوهای افلاطون مدد می‌رساند.

**شاعران و مسئله تربیت: از شاعر پیامبر تا شاعر آموزگار**

از نظر افلاطون، شاعران آموزگارند. نقد ایشان نیز بر نقش ایشان در آموزش گواه است. درباره مقام شاعران در آموزش، در فایدروس می‌خوانیم: «...نوع سوم جنون (مانیا) و جذبه (کاتوکوخه) [۲] هدیه موساها است که اگر به نفسی لطیف و اصیل دست یابند، آن را هوشیار می‌گردانند (اگیروسا) [۳] و به وجد می‌آورند (اکباکخواوسا) [۴] و بر آن می‌دارند که با توصیف شاهکارهای گذشتگان به وسیله اشعار و سروده‌ها به تربیت نسل‌های آینده همت گمارد...» (فایدروس: a245)[۵]. اگر چنین است، چرا افلاطون و چگونه به گزینش شاعران می‌پردازد؟ نخست به نقل فرازهایی از جمهوری به پردازیم که در آن از شاعران سخن به میان است.

-دربند 377 e، سقراط چنین می‌گوید: «چرا شاعران شایسته سرزنش‌اند؟»

-نخست برای «دروغ‌های» ایشان درباره خدایان: «... دروغی بزرگ‌تر از این شنیده‌اید که درباره والاترین‌ها و برخلاف عقل سلیم، آورده شود که اورانوس مرتکب فجایعی شد که هزیود به او نسبت می‌دهد، و اینکه چگونه کرونوس از او انتقام گرفت؟ کردار کرونوس و رفتار پسرش با وی، اگر هم حقیقت داشته باشد، به نظر من جای دارد خودسرانه آن را برای کودکان، آن‌گونه که رایج است، روایت نکنیم. صلاح کار در آن است که از گفتن آن لب فرو بندیم و اگر سخن گفتن در این باره ضرورت یابد، پنهانی (دور از جماعت)، آن‌هم برای گروه اندکی، بازگوییم و پیش از نقل آن هم، قربانی نایابی، و نه یک خوک، انجام دهیم تا شنوندگان تا بشود کم باشند» (378 a-377 e)

-شاعران شایسته سرزنش‌اند برای ابهام در گفتارشان. اینکه گفته می‌شود: «... هرا[۶] را پسرش به غل و زنجیر کشید؛ هفایستوس[۷] را پدرش به تکان شدید پیش راند زیرا بر آن شده بود تا مادرش را از ضربه‌های همسرش مصون بدارد؛ یا اینکه خدایان، آن‌گونه که همر می‌پندارد، میان خود به جدال می‌پردازند، این‌همه را در دولت ـ شهر خود نمی‌پذیریم. چه در این سخنان تمثیلی نهفته باشد یا خیر. کودکان نمی‌توانند میان سخن آمیخته به تمثیل و سخن عاری از آن تمیز نهند: آنچه در کودکی در روان ایشان نقش بندد، معمولاً از آن زدوده نمی‌شود. پس، بی‌تردید، بس مهم است که نخستین افسانه‌هایی که می‌شنوند چنان ساخته و پرداخته شوند که ایشان را به فضیلت‌ورزی بر انگیزد» (همان، 378 d-e).

- شاعران شایسته سرزنش‌اند نیز برای شیوه‌ای که در توصیف سرای دیگر به کار می‌گیرند: «باید...نام‌هایی را نیز بکنار بنهیم که بر سرای دیگر می‌نهند. نام‌های هراس‌انگیز و دهشت‌زایی چون کوکیت[۸] واستیکس[۹] که لرزه بر اندام می‌اندازد. شاید کاربرد آنها جای دیگری به کار آید؛ ولی از آن می‌ترسم که چنین (نام‌های) دهشتزایی نگهبانان ما را منقلب سازد و بیش از آنچه شاید سست گرداند» (همان، 387 b-c).

-شاعران شایسته سرزنش‌اند نیز به واسطه شیوه‌ای که در توصیف ذات الهی به کار می‌گیرند: «می‌پنداری که خدا ساحری ست...که می‌تواند به صور گوناگون درآید... {به‌عکس} خداوند ذاتی ساده و بسیط نیست، بس ناتوان از ترک صورتی که خاص اوست؟ پس هیچ شاعری بر آن نشود به ما بگوید: «خدایان، به رنگ و لباس مسافران بیگانه، شهرها را درمی‌نوردند...مادران نیز سخن شاعران را باور نکنند و هراس در دل کودکان خود نیفکنند و برایشان نقل نکنند که خدایان لباس بیگانگان به تن می‌کنند و شب‌ها دوره می‌گردند، ..و بدین‌سان نه کودکان خود را ترسو بارآورند، نه به خدایان توهین روا دارند» (همان، 380 d).

- برای شیوه‌ای که به آن درباره دادگری و بیدادگری داوری می‌کنند: «...شاعران و داستان‌سرایان[۱۰] سخت در اشتباه‌اند، آن هنگام که می‌گویند چه‌بسا کسان که، به‌رغم بیدادگری، خوشبخت‌اند و بسا دادگرانی که، به‌رغم دادگری، بدبخت‌اند...نمی‌گذاریم چنین سخن بگویند؛ وامیداریم‌شان خلاف آن سخن بگویند و بسرایند» (همان، 392 b)

DOI: 10.22034/ RPH.2023.2002097.1037

-برای توصیف‌شان از قهرمانان که می‌تواند به ارتکاب جرم برانگیزد: «...از باور به اینکه تزه[11]، پسر پوزئیدن[12] و پریتوس[13]، پسر زئوس به ربودن‌هایی بزهکارانه مبادرت ورزیدند، خودداری می‌کنیم. روا نیز نمی‌داریم که به نقل آن بپردازند...به‌عکس، شاعران را وامیداریم بپذیرند که قهرمانان چنین نکرده‌اند، یا فرزندان خدایان نیستند...» (همان، 391 c - e).

-برای توصیف‌شان از انسان‌های شریف، که می‌تواند به سستی و کاهلی خردمند بیانجامد: «...آنچه از ناله و فغان به انسان‌های بزرگ نسبت می‌دهند را نیز کنار می‌گذاریم... به‌عکس، می‌پذیریم که در نظر خردمند، مرگ دوست خردمند اسفناک نیست... پس در سوگ وی فغان سر نمی‌دهد...بنابراین، جای دارد روا نداریم در رسای انسان‌های بزرگ ناله و زاری کنند...تا کسانی که برای نگهبانی دولت ـ شهر تربیت می‌شوند چنین رفتارهایی را خوار شمارند» (همان، 387 d - e).

از آنچه به نقل آوردیم، نتیجه می‌شود:

-شاعران از تباری الهی‌اند. با این همه، آنچه به شعر درباره خدایان، قهرمانان، دادگری و بیدادگری و..روایت کرده‌اند همیشه به کار تربیت کودکان نمی‌آید.

-سروده‌های شاعران درباره خدایان و قهرمانان، درست‌کار و نادرست‌کار و سرای دیگر ناروشن و آکنده از ابهام است. با این وصف، افلاطون شعر و شاعری را ارج می‌نهد، وگرنه به نقد آن نمی‌پرداخت: شاعران برای پی‌ریختن و بنیاد دولت ـ شهر فراخوانده می‌شوند.

-پس بایسته است بدانیم اشعار هماهنگ با قوانین دولت ـ شهر و متناسب برای آموزش کودکان کدام‌اند. درباره قوانین و ضرورت گزینش اشعار هماهنگ با آن، پس از این سخن خواهیم گفت. به لحاظ تناسب اشعار در نسبت با آموزش، بند «377 e- 378 a» از اهمیت خاص برخوردار است: به نظر نگارنده نقد سایر اشعار اساساً بر آن استواراست: «...اگر هم رفتار کرونوس و شیوه برخورد پسرش با وی حقیقت داشته باشد، به نظرم نمی‌بایست خودسرانه آن را برای...کودکان نقل کرد. بلکه جای دارد این سخنان را پنهان بداریم، و اگر بیان آن ضرورت یابد، پنهانی و آن‌هم برای گروهی اندک، بازگوییم...» این گروه اندک، همانا فیلسوفان‌اند (Luc Brisson, 1996: 36)؛ یا بگوییم آن دسته از شهروندان که مستعد فلسفه‌ورزی‌اند. افلاطون، چون سر و کارش با کودکان و نوجوانان می‌افتد، زبان کودکی به کار می‌گیرد.

ــ «برای آموزش کودکان و نوجوانان نیز، اشعار روشن، پیراسته از ارائه و استعاره به کار می‌آید. شاعران و داستان‌سرایانی نیز باید، ساده‌تر و نه‌چندان خوشایند ولی سودمند که لحن و آوای (لکسین) انسان ملایم و با وقار (اپییکس) را تقلید می‌کنند...» (398 b).

از جمله اشعاری در ستایش «دلاوری، خویشتن‌داری، تقدس و گشاده‌دستی...» و در نکوهش «پستی و فرومایگی» (همان، c395) درخور آموزش «سازندگان آزادی دولت ـ شهر»اند (همان). در یک سخن: «سرودهایی در ستایش خدایان و در بزرگداشت نیکان» (همان، a607).[14]

ــ تمیز نهادن میان آنچه نزد شاعران برای آموزش کودکان مناسب است، و آنچه در خور گروه اندک، نشان می‌دهد که برنگزیدن پاره‌ای از اشعار را نمی‌توان «سانسور» پنداشت، آن‌گونه که برخی می‌پندارند.

ــ اشعار درخور گروه اندک، در خود حقایقی نهفته دارند که فراتر از عرف و باور عام می‌رود. خلاف آمد آنها در نسبت با آموزش، به‌رغم آنچه در نظر نخست می‌توان گمان برد، به معنای نادرست بودن این اشعار نیست. این نکته در نسبت با قانون و ناهماهنگی پاره‌ای از اشعار با ضرورت آن نیز به میان می‌آید. به تعبیری که خواهیم دید، اساطیر اساساً فراقانون‌اند و نه ضد قانون. از همین روی، شاعران قانون‌گذار نیستند و نمی‌توانند باشند. دراین‌باره بیشتر خواهیم گفت.

ــ بایسته است «دروغ‌گویی» شاعران به معنای دیگری فهم شود و نه در معنای رایج و عامیانه آن. به نظر ما «دروغ‌گویی» شاعران در جمهوری ناهمانند با «دروغ‌گویی» موساها در زایش خدایان هزیود نیست: «...می‌دانیم دروغ‌های بسیار و سخنان متشابه (همومیا اتومویسین) [15] بگوییم و، اگر بخواهیم، حقایقی...» (بند۲۵).[16]

ــ این نکته را نیز فرونگذاریم: افلاطون در جمهوری، نیز در قوانین، چون سیاستمدار و قانون‌گذار «کمترین شمار شنوندگان» (387 a) را، پنهان از نظر اغیار، مخاطب قرار نمی‌دهد. به‌عکس، به «همگان» (پله تای) [17] نظر دارد (389 d). در نتیجه، بجاست نقد افلاطون به شاعران با نظر به نیاز به قانون‌گذاری و تربیت شهروندان ارزیابی شود.

ــ ابهام کلام شاعران اساساً به توصیف ایشان از خدایان، نیز قهرمانان و فضائل برمی‌گردد. خدایان، به روایت شاعران، هر بار به رنگی دیگری درمی‌آیند؛ صور گوناگون به خود می‌گیرند؛ به چهره انسانی ظاهر می‌شوند. هم علت نیکی‌اند و هم علت بدی. تأکید افلاطون، به‌عکس، بر یگانگی، تغیّرناپذیری و سادگی ذات الهی است: «خداوند، به‌راستی، بسیط و، در گفتار و کردار، حقیقی است...» (همان، 382 e). در نتیجه، از آن روی که خیر است، خدا «علت هم چیز نیست... او تنها علت پیشامدهای اندکی است که برای انسان‌ها روی می‌دهد...زیرا آنچه از نیکی برای ما پیش می‌آید بس اندک است، در قیاس با بدی‌ها. رویدادهای نیک علت دیگری مگر خدا ندارند؛ برای بدی‌ها باید علت دیگری یافت» (همان، 379 e). پای‌فشاری افلاطون بر تغیّرناپذیری، یگانگی گوهر الهی و خیر بودن خداوند نسبتی

نیز با فضیلت‌ورزی دارد: «خدای تغیّرناپذیر و یگانه باید الگویی برای شهروندان آرمان‌شهر باشد، زیرا هدف ما، تا بشود، تشبّه به خداوند است» (E.Chambry, République: 86, note1).

ــ دو نکته اخیر: چندگانگی صور الهی نزد شاعران و در برابر، یگانگی و این‌همانی ذات خداوند در جمهوری. دو دیگر، خدایی که جز نیکی از او سر نمی‌زند، برخلاف خدا به روایت اساطیر، که هر نیک و بدی، به‌یکسان، از اوست. از این میان، نخستین نکته بیشتر در نسبت با تربیت کودکان به میان می‌آید، و دومین به بهانه قانون‌گذاری زیرا بنیاد قانون بر تمیز میان نیک و بد، درستی و نادرستی است... با این همه، خواهیم دید:

ــ چرا و چگونه در گفت‌وگوی پارمنید، گفتار افلاطون درباره گوهر و ذات خداوند و نیز نیک و بدکردارالهی، به گونه‌ای، به روایت اساطیری آن نزدیک می‌شود.

ــ چرا و چگونه در این گفت‌وگو، افلاطون اسراری را بازمی‌گوید که پیش‌تر، هنگام نقد اساطیر، به مناسبت تربیت کودکان و نوجوانان، از بیان آن لب فروبسته بود تا اگر به گفتن آن نیاز افتد، تنها برای گروهی اندک باز شوند.

ولی پیش از آن، بایسته است به نقد شاعران در نسبت با قانون به پردازیم: گفته بودیم که تربیت جوانان تنها انگیزه نقد شاعران نیست؛ تدبیر دولت ـ شهر و قانون‌گذاری نیز موجب آن است.

## شاعران و مسئله قانون‌گذاری: دولت ـ شهر در برابر کیهان

دولت ـ شهر بی‌قانون نمی‌شود. قانون‌گذاری نیز مستلزم آن است که میان درست و نادرست، نیک و بد تمیز نهیم. برای همین خدا، در جمهوری، آفریننده چیزهای کمی است که جملگی نیک‌اند. بدی علت دیگری جز خدا دارد (جمهوری، 379 c). درحالی‌که شاعران از جهانی روایت می‌کنند که نیک و بد در آن کنار یکدیگرند. به روایت همر، زئوس هم میان بد و خوب تمیز نمی‌نهد: «...اینکه همر می‌گوید: در آستانه زئوس دو خمره سرنوشت نهاده‌اند؛ یکی پر از نیک‌بختی، دیگری مالامال از سیه‌روزی... هرکه را زئوس از هر دو بچشاند، گاه گرفتار رنج شود، گاه قرین خوشی». ولی هر که را، نه از هر دو، بلکه تنها از خمره بدبختی سیراب کند «گرسنگی بس سخت او را روی زمین خدا دنبال می‌کند». و نیز «زئوس نیک و بد را میان ما قسمت می‌کند» (همان، 379 d-e).[۱۸]

تقابل اسطوره‌سرا و فیلسوف، در اینجا همر و افلاطون، همانا تقابل کیهان و دولت ـ شهر است: همر سراینده هستی است، آن‌گونه که هست، بر بافته از اضداد که نیک و بد در آن در هم تنیده‌اند. همه‌چیز در آن بجای خویش نیکوست: همر به هستی از منظری الهی می‌نگرد. قانون‌گذار، به‌عکس، معمار دولت ـ شهر است، آن‌گونه که باید باشد: استوار بر قانون. افلاطون نیز، چون قانون‌گذار، به دولت ـ شهر از منظر قانون می‌نگرد[۱۹]. قانون نیز ظلم و بیدادگری را برنمی‌تابد. پایداری و بقای آن بر نکوهش (مجازات) بدکار وستایش (پاداش) نیکوکار است. پس چون سر و کار با دولت ـ شهر اوفتد، دیگر نمی‌تواند چنین سرود. هر چیزی بجای خویش نیکوست. برای همین، همر قانون‌گذار نیست و نمی‌تواند قانون‌گذار باشد: «قانون‌گذار نباید بگذارد شاعران هرچه می‌خواهند بگویند زیرا شاعران نمی‌دانند که آثارشان تا چه اندازه برخلاف قانون است و چه زیان‌هایی به جامعه می‌زند» (قوانین، 719 b).

شاعران، بی‌تمیز، هر آنچه به الهام درمی‌یابند، به زبان می‌آورند؛ ولی قانون‌گذار نمی‌تواند چنین کند: «...هنگامی‌که شاعر روی سه‌پایه موسا می‌نشیند، بی‌اختیار می‌شود، و چون چشمه‌ای جوشان می‌گذارد که آب‌ها به آزادی جاری شوند، و چون هنرش هنر تقلید است، هنگامی‌که شخصیت‌هایی می‌پردازد که خلاف یکدیگرند، ناگزیر خودش نیز غالباً به تناقض دچار می‌شود، و نمی‌داند حقیقت سخنانشان این است یا آن...» ولی قانون‌گذار، در نسبت با قانون، نمی‌تواند چنین کند: «...او نباید درباره یک موضوع دو عقیده {خلاف یکدیگر} اظهار کند بلکه موظف است درباره هر موضوع جز به یک نحو سخن نگوید» (قوانین، 719 c-d). بنابراین، دولت ـ شهر محدود به حدود قانون است. تقسیم‌بندی وظایف در جمهوری نیز بر این محدودیت دلالت دارد: «...یک و همان فرد می‌تواند چند چیز را {همزمان} به همان خوبی تقلید کند که یک چیز را؟ زیرا دو هنری را هم که به نظر بسی همانند می‌آیند، مرادم تراژدی و کمدی است، همان شاعر نمی‌تواند آن‌طور که شاید، همزمان، بورزد» (جمهوری، 395 a).

بنابراین، هر کس تنها می‌تواند در یک هنر استاد شود «حتی یک شخص نمی‌تواند هم بازیگر تراژدی باشد و هم بازیگر کمدی. هرچند این دو هنر هر دو تقلیدند» (همان).

با این همه، سقراط در میهمانی به گونه دیگری درباره ورزیدن همزمان این دو هنر داوری می‌کند: «...یک وهمان فرد می‌تواند از عهده ساختن تراژدی و کمدی برآید، و آنکه از روی *تخنه* (دانش) تراژدی‌پرداز است، کمدی‌پرداز هم خواهد بود» (میهمانی، 223 d). چگونه می‌توان گره از این دوگویی گشود؟ ناگزیریم یا، تحولی در سیر اندیشه افلاطون قائل شویم. ولی این فرض در برابر یگانگی و وحدت اندیشه افلاطون تاب نمی‌آورد. اگر نه، بپذیریم آنکه «از روی تخنه تراژدی‌پرداز است» اشاره‌ای به فیلسوف، به سقراط، است. برای همین، سقراط توانست اریستفان (کمدی‌پرداز) و آگاتون (تراژدی‌پرداز)، هر دو را متقاعد به این نماید که آنکه از روی دانش تراژدی‌پرداز است، کمدی‌پرداز نیز خواهد بود.[۲۰] بهر حال، در اینجا ساحت گفت‌وگو دیگر عرصه دولت ـ شهر نیست؛ الزام قانون نیز از میان برداشته می‌شود:

DOI: 10.22034/ RPH.2023.2002097.1037

گفت‌وگو فراسوی قانون روی می‌دهد. اکنون، گوئی سقراط نیز، چون شاعران، «برخلاف قانون» سخن می‌گوید.

با نظر به آنچه گذشت: نقد افلاطون به شاعران و دوگویی، تناقض در گفتار خود وی، می‌توان به دو مرتبه از واقعیت، دو لایه از هستی یا دو دسته از حقایق قائل شد: حقایقی که با عالم بشری سر و کار دارد: قانون، نظام دولت ـ شهر و جز آن. حقایق الهی یا کیهانی که سر و کار آن با بنیاد و ارکان هستی ست. همر، اسطوره‌سرا و پیامبر، اساساً، از این حقایق سخن می‌گوید، بیگمان تا جایی که اساطیر کشش آن دارند[۲۱]. افلاطون، فیلسوف، هر دو (حقایق کیهانی و حقایق انسانی) را می‌خواهد. دوگویی وی، تمیز نهادن میان آنچه بشری و آنچه الهی ست، نیز، اگر خطا نکنیم، از همین روست.

طرفه اینکه هراکلیت (۵۰۰-۵۷۰ ق.م) نیز به وجود این دو مرتبه باور دارد: «برای خدا، همه‌چیز زیباست، نیک است، عادلانه است، انسان‌ها چیزهایی را غیر عادلانه می‌دانند، چیزهایی را عادلانه" (تکه ۱۰۲) [۲۲] هراکلیت، با رویاروی نهادن نگاه الهی و نگاه بشری به واقعیت، گویی آنچه را که از آن خداست، به خدا، و آنچه را که از آن بشر است، به بشر می‌دهد: همه‌چیز برای خدا خوب است، چون هستی برساخته از اضداد است که در آن هر چیز بجای خود است. نیک و عادلانه بودن برای خدا، یعنی به‌جا بودن: نیکی بجای خود است، بدی نیز؛ عدل بجای خود است، ظلم هم. چون اقتضای اضداد این است. ولی انسان‌ها نمی‌توانند به هستی تنها الهی بنگرند: نظام عالم بشری ظلم و بدی را برنمی‌تابد. دولت ـ شهر نمی‌تواند با ظلم و آشفتگی به پاید. عدالت و نگهداشت آن، هماهنگی جامعه و دوستی مردمان نیاز به قانون و تربیت دارد. برای همین، نقد افلاطون به شاعران به هر دو روی واقعیت جامعه بشری، قانون و تربیت نظر دارد. این نیز بی‌تمیز میان حقایق الهی (کیهانی- نیمه نخست سخن هراکلیت) و حقایق بشری (نیاز به قانون- نیمه دوم آن) نمی‌شود. شاعران، میان این دو مرتبه تمیز نمی‌نهند. الهی و انسانی را درهم می‌آمیزند. در واقع، تمیز نهادن کار فیلسوف است، و نه از آن شاعر زیرا شاعری موهبت است، و نه معرفت: «...{شاعران} نه از روی هنر و دانش (تخنه)، که به یمن نیرویی الهی (ثیای دونامیای) [۲۳] چنین سخن می‌گویند. چه اگر می‌توانستند از روی هنر سخنان نغز بگویند، درباره هر آن چیز دیگری نیز می‌توانستند زیبا سخنان بگویند؛ و اگر خدا عقل (نوس) از شاعر می‌روباید و او را چون پیشگویان و کاهنان الهی سخنگوی (هوپه ر تیس) [۲۴] خود می‌سازد، برای آن است که شنوندگانی که ما باشیم بدانیم که خود ایشان گویندگان این سخنان نغز نیستند؛ چه عقل ایشان زایل شده است، بلکه گوینده خود خداست که از زبان ایشان با ما سخن می‌گوید» (ایون، 534 c-d). شاعر می‌گوید ولی نمی‌داند چه می‌گوید؛ هر آنچه خدا گفت بگو، می‌گوید. نمی‌داند چگونه سخنی مناسب حال کودکان است، چگونه سخنی چنین نیست. این درهم‌آمیختگی است که سبب گزینش اشعار می‌شود: آنچه مناسب آموزش است برای عموم برگزیده می‌شود؛ آنچه همر به استعاره و رمز می‌گوید برای گروه اندک.

خلاصه شاعر به خود سخن نمی‌گوید. هرچند خدا او را برمی‌گزیند تا سخنگوی او نزد مردمان باشد، ولی پروای قانون ندارد و به تربیت کودکان نمی‌اندیشد. سخنانش «برخلاف قانون» است وبیم آن می‌رود که اگر در میان عموم شنیده شود، زیان ببار آورد. با این همه، «برخلاف قانون» می‌بایست به «فراقانون» تعبیر شود زیرا کلام شاعر، کلام خداست. وانگهی شاعر به هستی، آن‌گونه که هست، می‌نگرد و نه چون قانون‌گذار به دولت ـ شهر.

بدین ترتیب، رویاروی نهادن افلاطون و همر، کیهان و دولت‌شهر، قانون و فراقانون و بالاخره عموم و گروه اندک، سرانجام به پرسش اصلی این مقاله می‌انجامد: افلاطون در کدام گفت‌وگو و چگونه سخنانی را فاش می‌گوید که کودکان و جوانان درنمی‌یابند و اگر بر ایشان باز گفته شود، می‌توانند سبب شوند که جوانان به‌آسانی مرتکب جرم شوند و به جنایت دست یازند؛ اشعاری که نقل آنها تنها برای گروهی اندک رواست؟ به نظر می‌رسد که پاسخ به این پرسش را بتوان در گفت‌وگوی پارمنید یافت.

## پارمنید و بازگشت همر

### ــ موضوع و سبک نگارش پارمنید

موضوع پارمنید یک و بسیار است و دو بخش دارد: پیشگفتار و نیمه دیگری که بخش اصلی آن باشد. در این بخش، افلاطون به بررسی نُه فرضیّه می‌پردازد. هر بار نیز، به بهانه یکی از این نُه‌گان، به نسبت یک و بسیار یا بگوییم بازی یک و بسیار، از منظر دیگری می‌نگرد. در اینجا، تنها به دو فرضیّه نخست نظر داریم که در واقع فرضیّه‌های اصلی و در حکم سرچشمه فرضیّه‌های هفتگانه دیگرند[۲۵].

به لحاظ سبک نگارش، پارمنید هندسی‌ترین، اگرنه انتزاعی‌ترین، گفت‌وگوی افلاطون است. از تمثیل و استعاره در آن چندان خبری نیست. جمله‌ها کوتاه و چنان موجز اند که دشوار بتوان نمونه دیگری از آن نزد افلاطون یافت. با این همه، به‌رغم هندسی بودن سبک، می‌توان استعاره‌ای در آن یافت: بازی. پروکلس پارمنید را «بازی الهی» می‌نامد: «...زیرا بازی نامیدن این آشکارسازی[۲۶] و کردارها که به پاره‌ها و اجزای بی‌شمار بخش می‌شوند، چیزی الهی است» (Proclus, 1962: 231). به نظر ژان وال نیز «این بازی، بازی عبثی نیست» (Jean Wahl, 1951: 71). افلاطون، خود، نیزاز دهان پارمنید، که سرانجام می‌پذیرد، در نیمه دوم گفت‌وگو، به شرح دیالکتیک به پردازد،

این کار را «بازی دشوار» می‌نامد (پارمنید: 137 b) [۲۷]. بنابراین، بررسی دشوارترین و جدّی‌ترین معانی، در اینجا دیالکتیک یا همان نسبت یک و بسیار، چون بازی کردن است. جای دارد در نسبت میان بیان «جدّی‌ترین معانی» و «بازی» کمی درنگ کنیم.

نسبت بازی و فلسفه پیشینه دیرینه‌ای دارد. یوهان هویزینگا[۲۸] در انسان بازیگر[۲۹] از نسبت بازی با سرودی مناسکی یاد می‌کند: «اگر به پذیریم که این سرود ریشه در سرود مناسکی همراه با معّما[۳۰] دارد، ...گواه روشنی بر وجود پیوند ذاتی[۳۱] میان بازی همراه با معمّا و فلسفه مقدّس در اختیار خواهیم داشت» ( ۱۹۵۱: ۱۷۹). «بازی دشوار» دیالکتیک نسبتی نیز با «رقابت‌های مناسکی» دارد که در عرصه آن فلسفه زاده می‌شود: «اینجا، فلسفه به صورت بازی زاده می‌شود» (همان: ۱۸۰). به نظر وی در آغاز، بازی و کار جدّی با یکدیگر عجین بوده‌اند. پیشرفت تمدّن بود که این دو را از یکدیگر جدا کرد؛ به‌طوری‌که امروزه یکی را بازی می‌نامیم، یکی را جدّی. برای مثال، آنچه را که هویزینگا «پرحرفی اسرارآمیز» می‌خواند هم با شعر مقدّس همراه بوده است و هم با ژرفترین گونه عرفان (ibid: 186, 241).

در قوانین، نسبت بازی و جدّی بیان دیگری می‌یابد: «به آنچه جدّی ست، باید به جدّ پرداخت، ...خدا، از روی سرشت، شایسته جدیّت تام و فرخنده ماست. آدمی، پیش از این هم گفتیم[۳۲]، لعبتکی است در دستان خدا. به‌راستی، برتری و شرف آدمی نیز در همین است. این است شیوه‌ای که بایسته است هر مرد و زنی سراسر عمر خود به آن به پردازد: به زیباترین بازی‌ها بازی کند؛ ولی نه بازی به معنایی که امروزه می‌پندارند» (قوانین: 803 c).

پارمنید نیز درباره دیالکتیک و اهمیت آن به سقراط جوان، که در پیشگفتار با وی در گفت‌وگوست، چنین سفارش می‌کند: «...و امّا تمرین کن و خودت را آماده بساز، به‌وسیله آنچه بیهوده به نظر می‌آید و عامه مردم آن را پرحرفی (ادلسخیا) می‌نامند...» (پارمنید: 135 d). آنچه به نظر عموم «پرحرفی» و «بیهوده‌گویی» بیش نیست، در حقیقت همان «پرحرفی اسرارآمیز» است که به نظر هویزینگا با شعر مقدّس پیوند داشته است.[۳۳] از داوری عموم می‌توان دانست که گفتار پیرامون دیالکتیک تنها برای گروهی اندک رواست، گروهی که افلاطون، به مناسبت نقد شاعران، از ایشان چون کسانی یاد می‌کند که به دریافت زبان رمز و بیان استعاری شاعران قادرند. زنون، شاگرد پارمنید، که این گفت‌وگو به بهانه نوشته وی در جانب‌داری از نظر استادش مبنی‌بر نفی بسیاری و کثرت، برگزار می‌شود، به‌دشواری فهم این سخنان برای عموم اشاره می‌کند؛ هرچند، هم‌آواز با دیگر حاضران، بر این است که تنها پارمنید از پس این کار بس دشوار برمی‌آید: «...اگر جمع انبوهی بودیم، درست نمی‌بود چنین درخواستی از پارمنید بکنیم زیرا تشریح مطلبی به این دشواری در حضور عموم برای مردی به سالخوردگی وی، روا نیست. مردم نمی‌دانند که اگر همه این راه‌ها را از همه سو نه پیماییم، با حقیقت رویاروی نمی‌شویم و به درک آن نمی‌رسیم» (همان: 136 d-e).

با نظر به آنچه گذشت، می‌توان پنداشت که پارمنید همان گفت‌وگویی است که در پی آن می‌گشتم: در این گفت‌وگو، افلاطون حقایقی را آشکار می‌کند که عموم یارای شنیدن آن ندارد. به همان‌سان که هنگام گزینش اشعار، ناگزیر سخنان مبهم و به رمز و استعاره را به کناری نهاده بود تا اگر نیاز باشد برای گروهی اندک باز کند. در این گفت‌وگو نیز روی سخن با گروه اندک یا همان فیلسوفان است.

اکنون پرسش این است: چگونه افلاطون، در نیمه دوم پارمنید، هنگام گفت‌وگو درباره دیالکتیک، نکته‌هایی را می‌گشاید که اگر در حضور عموم بازمی‌گفت به گمراهی ایشان می‌انجامید تا به جایی که از آن همه، چیزی درنمی‌یافتند مگر پرحرفی بی‌ثمر؟ بررسی دو فرضیّه نخست از فرضیّه‌های نُه‌گانه در پاسخ به ما کمک می‌کند.

## یک یک، یک هستنده

نیمه دوم پارمنید، با پرسش از «یک» (تو هن) [۳۴] آغاز می‌شود. پارمنید، که سرانجام این بازی دشوار را می‌پذیرد، می‌پرسد «... از کجا آغاز کنیم و نخست کدام فرضیّه را اساس کار قرار دهیم؟ می‌خواهید، اکنون که بناست این بازی دشوار را بازی کنم، از خود و فرضیّه خودم آغاز کنم و خود یک را مبنا قرار داده، ببینم اگر یک، یک است، و اگر یک، یک نیست (ایته هن استین ایته می هن) چه نتایجی از یک بودن یا نبودن آن به دست می‌آید» (137 b)؟ بدین ترتیب، پارمنید در هر یک از دو فرضیّه اول به مرتبه دیگری از یک می‌پردازد: در فرضیّه نخست به یک، اگر تنها یک است، یعنی اگر در وجود مشارکت ندارد. در فرضیّه دوم به یک اگر هست، یعنی اگر در وجود مشارکت دارد.

## فرضیّه نخست: یک یک

اگر یک تنها یک است، چه نتایجی از یک بودن آن به دست می‌آید؟ یک، اگر تنها یک است و در وجود مشارکت ندارد، در آن صورت:

- یک، کلّ نخواهد بود؛ و چون کلّ نیست، اجزا نخواهد داشت،
- چون اجزا ندارد، نه آغاز خواهد داشت، نه میانه و نه انجام،
- چون نه آغاز دارد، نه میانه و نه انجام، پس بینهایت (اپیرون) [۳۵] خواهد بود،
- چون بینهایت است، پس:
- بی‌شکل است،
- بی‌جا و مکان است،
- نه حرکت دارد، نه بی‌حرکت است،

DOI: 10.22034/ RPH.2023.2002097.1037

– نه با خود یکی ست نه غیر از خود است؛ نه با غیر خود یکی ست و نه غیر از دیگران است،
– نه به خود می‌ماند و نه به غیر خود،
– نه هم‌اندازه خود است و نه هم‌اندازه خود نیست؛ نه هم‌اندازه غیر خود است و نه هم‌اندازه غیر خود نیست،
– در زمان نیز مشارکت ندارد. پس نه بزرگ‌تر و نه کوچک‌تر و نه هم‌سن خود، و یا غیر خود خواهد بود،
– چون یک، بزرگ‌تر یا کوچک‌تر و یا هم‌سنّ خود و غیر خود نیست و نمی‌شود، پس نمی‌توان گفت که در گذشته بوده، اکنون هست و در آینده خواهد بود،
– پس یک در وجود نیز مشارکت ندارد، چون درباره یک نمی‌توان گفت: بود، هست، خواهد بود،
– پس یک به هیچ لحاظ نیست. در نتیجه:

«پس وجودی نیز که لازمه یک بودن است ندارد... به نظر می‌رسد که یک نه یک است و نه هست...آنکه به‌هیچ‌روی نیست، می‌تواند چیزی داشته باشد، درحالی‌که به هیچ لحاظ نیست، که از آن او باشد و یا از او باشد؟...پس یک، نه نام دارد، نه تعریفی، نه دانشی، و نه احساس و استدلالی...پس او را نمی‌توان نامید، بیان کرد یا گمانی درباره او داشت، یا شناخت» (همان: 141 e - 142 a).

در یک سخن: یک، اگر تنها یک است و در وجود مشارکت ندارد، بسیط و بی‌چون است[۳۶]. فرضیّه نخست سلبی ست و به نتیجه‌ای می‌انجامد همانند و قیاس‌پذیر با ذات بسیط و تغیّرناپذیر خدا در جمهوری: «...خدا ذاتی ساده و بسیط، و بس ناتوان از ترک صورتی ست که خاصّ اوست. پس هیچ شاعری بر آن نشود به ما به گوید: خدایان به رنگ و لباس مسافران بیگانه شهرها را درمی‌نوردند...» (380 d). یک، اگر تنها یک است، چون خدایان به رنگ و لباسی درنمی‌آید. همان و دیگر نمی‌شود. تن به بازی یک و بسیار نمی‌دهد. این چون و آن چون نمی‌شود. درباره آن تنها می‌توان گفت: یک یک (تو هن هن) [۳۷]

**فرضیّه دوم: یک هستنده**

فرضیّه دوم چنین آغاز می‌شود: «بگذار بار دیگر فرضیّه را آغاز کنیم و ببینیم این آغاز دیگر نتایج دیگری نیز برای ما به‌دنبال می‌آورد... پس بگوییم: یک اگر هست (هن ای استین) و نتایجی را که از بودن آن حاصل می‌شود، هرچه باشد، بپذیریم» (همان: 142 b).

با پیش آوردن فرضیّه دوم، افلاطون هرآن‌چه را که از یک یک سلب کرده بود، به یک، اگر هست، یعنی اگر در وجود مشارکت دارد، نسبت می‌دهد: این‌بار، گفتار وی درباره یک ایجابی است. زیرا یک، اگر هست، دیگر تنها یک نخواهد بود، بلکه یک و بودن یا، یک هستنده (توهن اون) (143 a) خواهد بود. بنابراین، برخلاف یک یک، یک هستنده کلی ست دارای دو جزء: یک و بودن. یک دیگر از وجود جدا نخواهد بود؛ وجود نیز دیگر از یک جدا نمی‌شود، بلکه این هردو همیشه با یکدیگر خواهند بود (143 a - 142 e). کثرت، از این با همی زاده می‌شود: «...پس یک اگر هست، به‌ضرورت عدد خواهد بود... و چون عدد هست، بسیاری خواهد بود و شمار بینهایت هستندگان» (پلتوس اپیرون تون اونتون– 144 a) [۳۸].

بنابراین، یک هستنده، چون دارای اجزاست، هرآن‌چه از یک یک سلب می‌شود، او پذیرای آن است. پس، برخلاف یک یک:
ـ دارای شکل واحد است،
ـ هم در خودش است و هم در غیر خود،
ـ هم حرکت دارد و هم ساکن است،
ـ با خودش یکی ست، با دیگران نیز یکی ست. با خودش یکی نیست، با دیگران نیز یکی نیست،
ـ به خود و به غیر خود می‌ماند، نه به خود می‌ماند و نه به غیر خود،
ـ با خود و با غیر خود برابر است، نه با خود برابر است و نه با غیر خود،
ـ در زمان مشارکت دارد، هم هست و هم می‌شود،
ـ دارای نام و تعریف است. می‌توان آن را نامید و تعریف کرد، به آن علم داشت، درباره آن گمان نمود و احساس داشت (155-d b 144).

اگر یک یک این چون و آن چون نمی‌شود؛ اگر خدا در جمهوری، ذاتی ساده و بسیط است و تغیّر نمی‌پذیرد، یک هستنده، همانند خدا به روایت همر، به هر رنگ و لباسی درمی‌آید: گاه کل می‌شود و گاه جزء، هم حرکت دارد و هم ساکن است، به خود و به غیر خود می‌ماند، نه به خود می‌ماند و نه به غیر خود... با خود یکی بودن و یکی نبودن، با دیگران یکی بودن و یکی نبودن یک هستنده یادآور بازی خود بودن و خود نبودن وجود در سوفسطائی ست: «...پس وجود هزاران هزار بار خودش است، هزاران هزار بار خودش نیست...» (257 a). صوری نیز که یک هستنده به خود می‌پذیرد، بسی گونه‌گون اند.

اکنون دو پرسش برابر ماست: اگر یک هستنده، یا دوگان نخستین، بسیاری بی‌پایان یا کثرت بینهایت است (143 a)، بینهایتی آن، یا همان شمار بینهایت هستندگان، را چگونه باید فهم کرد؟ اگر یک یک یادآور ذات ساده و بسیط خداوند در جمهوری ست، یک هستنده، به‌عکس، با خدای همری، که به یک حال و یک چهر نمی‌ماند، همانند نیست؟ با پرسش نخست آغاز کنیم.

یک هستنده یا «شمار بینهایت هستندگان» را به چه نامی بایسته است به نامیم؟ لوک بریسون[۳۹] در پیشگفتار برگردان فرانسوی پارمنید با این پرسش روبه‌رو می‌شود. به نظر وی نیمه دوم پارمنید (فرضیّه‌های نُه‌گانه) به پرسش از هستی محسوس می‌پردازد. بریسون برای یک در فرضیّه‌های نُه‌گانه تعالی قائل نمی‌شود. میان

دو فرضیّه نخست نیز فرقی نمی‌نهد: در نظرش «اگر یک است» و «یک، اگر هست» دلالت یگانه‌ای دارند. یک همه‌جا در قلمرو محسوس می‌ماند و از آن فراتر نمی‌رود. در نتیجه: «..موضوع هر دو فرضیّه نخست همان جهان (تو پان) [۴۰] است...در این صورت، وجود همانا کلّ واقعیّت محسوس، یعنی کیهان[۴۱] خواهد بود» (ibid: 20-21).

اگر وجود در نیمه دوم فراتر از قلمرو محسوس نمی‌رود، پس ایده‌ها چه می‌شوند؟ پارمنید خود بر پیوند میان ایده و جهان محسوس تأکید می‌ورزد. «بازی دشوار» دیالکتیک نیز هدفی جز بیان چگونگی پیوند میان معقول و محسوس، در گسترده‌ترین دلالت آن ندارد. هنگامی‌که پارمنید به سقراط سفارش می‌کند و می‌گوید تا جوان است دست از تمرین برندارد، سقراط می‌پرسد که راه ورزیدن این تمرین چیست؟ پارمنید پاسخ می‌دهد: «...، به همان شیوه که از زنون شنیدی. مگر آنچه خودت گفتی {و در گفته زنون نبود} و مرا به وجد آورد؛ اینکه مگذارد پژوهش در میان دیدنی‌ها سرگردان شود، بلکه بیشتر به آن چیزی بپردازد که موضوع استدلال است و به‌درستی ایده نامیده می‌شود» (135 e).

با نظر به هشدار پارمنید، تفسیر بریسون به نظر فروکاهنده می‌رسد و ناهماهنگ با موضوع گفت‌وگو. وانگهی، افلاطون مراتب معقول و محسوس، هر دو را می‌خواهد: یکی را برای دیگری فرونمی‌گذارد. سوفسطائی نیز گواه بر این است: «... بنابراین، بایسته است که فیلسوف، و هر آن کسی که به این چیزها ارج می‌نهد، نه از کسانی که تنها یک یا ایده‌ها را {هست} می‌گویند، بپردازد که کل (تو پان) ایستا و بی‌جُنبش است. نه هیچ به کسانی گوش فرا دهد که وجود (تو اون) را به هر سو می‌رانند، بلکه چون کودکان {هردو را } آرزو کند: هر آنچه را که ایستاست و بی جنبش، هرآن‌چه را که پویاست و در جنبش؛ و بگوید هر دو را {می‌خواهد}: وجود (تو اون) و کلّ (تو پان) را» (Sophiste: 249 c-d). در پارمنید نیز افلاطون هر دو را می‌خواهد: هم کیهان و هم فراسوی آن. جهان محسوس، خواهیم دید، پاره ایست از هستی کل یا یک هستنده، و نه بیش.

به نظر می‌رسد بتوان تفسیر دیگری از «شمار بینهایت هستندگان» پیشنهاد کرد: هستنده در «شمار بینهایت هستندگان» هر آن چیزی است که به گونه‌ای هست؛ چه معقول و چه محسوس، چه طبیعی و چه انسانی، چه فروترین و پست‌ترین، چه والاترین و برترین، چه به لحاظ مکان باشد، چه به لحاظ زمان. در یک سخن، هستنده بر هر آن‌چیزی دلالت دارد که ماسوای یک است. بنابراین زمانه ما نیز هستنده‌ای است در شمار بینهایت هستندگان ممکن دیگر. افلاطون آن را «دیگران» نیز می‌نامد. پس، «یک و بسیار» بگوییم یا «یک و دیگران»، یا شمار بینهایت هستندگان، یک چیز گفته‌ایم. در یک سخن، «شمار بینهایت هستندگان» بیان دیگری است از «هستی کل» که در آن بود و نبود، هستنده‌های مثبت و منفی، هر آنچه که هست یا می‌تواند باشد، یکجا گرد آمده‌اند. برای همین، از میان فرضیّه‌های نُه‌گانه، پنج فرضیّه نخست مثبت‌اند، فرضیه‌های ششم تا نهم منفی[۴۲].

نتیجتاً اینکه یک اگر هست، چون وجود در سوفسطائی، هم همان است، هم همان نیست...با خودش یکی است، با خودش یکی نیست. با دیگران یکی است، با دیگران یکی نیست. جوان است و پیر، جوان‌تر از خود است و جوان‌تر از دیگران، پیرتر از خود است و دیگران. نه جوان است و نه پیر، نه جوان‌تر از خود ست و دیگران، نه پیرتر از خود است و دیگران (پارمنید: 155 e - e151). یک، به یک حال و قرار نمی‌ماند. گفتار پارمنید نیز، به‌تبع آن، از اثبات حالتی به نفی آن، و از نفی حالتی به اثبات آن می‌رود. شاید دشواری بازی دیالکتیک نیز در همین جدال بود (...یک همان است...) و نبود (...یک همان نیست...)، ویران کردن و باز ساختن استدلالی در پی استدلال دیگر باشد؛ به همان‌سان که وجود هزاران هزار بار خودش (همان) است، هزاران هزار بار خودش (همان) نیست، بلکه دیگر است.

بازی بود و نبود، همان بودن و دیگر شدن یک، یادآور دو چهره اساطیری است: آپولون ودیونیزس. دیونیزس خدای تناقضات است. بودنش درپیوسته دیگرگون شدن است (W.Otto, 1969: 11). به‌عکس وی، آپولون سرشتی آرام[۴۳] دارد (ibid.: 217). همان می‌ماند و دیگر نمی‌شود. همانندی میان یک هستنده که بی‌شمار همان است و بی‌شمار دیگر، و آپولون، یگانگی (همان) پیوسته، و دیونیزس پیوسته دگرگون (دیگر) شونده، به خود روشن است[۴۴].

اکنون، وقت آن است که به پرسش دوم بازگردیم: اگر یک یک یادآور خدا، چون ذات بسیط و تغیّر ناپذیر، در جمهوری ست، یک هستنده و شمار بینهایت هستندگان، به مثابه هستی کل، با خدا در روایت همر، که به یک حال و به یک چهر نمی‌ماند، همانند نیست؟ با نظر به آنچه گذشت، نمی‌توان این همانندی را انکار کرد. چند نکته دیگر نیز بر آن گواه‌اند.

پارمنید به بنیاد دولت ـ شهر، ضرورت قانون و الزامات قانون‌گذاری نمی‌پردازد. در آن، از تربیت شهروندان و، در نتیجه، نقد شاعران و گزینش اشعاری که به کار تربیت آیند، سخن به میان نیست. پارمنید به هستی در تمامیت آن، هستی کل، نظر دارد. شاید بتوان پنداشت که، هریک از فرضیّه‌های نُه‌گانه به مرتبه دیگری از مراتب بودن می‌پردازد. در نتیجه، تفاوت‌ها به کنار، پارمنید نیز به هستی آن‌گونه که هست می‌نگرد؛ همچون همر، یا هراکلیت در نیمه نخست تکه ۱۰۲: «همه‌چیز برای خدا خوب است، عادلانه است، زیباست، انسان‌ها چیزی را عادلانه می‌گویند، چیزی را غیر عادلانه.» در نیمه نخست، میان نیک و بد، تمیزی به میان

DOI: 10.22034/ RPH.2023.2002097.1037

نیست. هرچه هست، ازآن‌روی که هست خوب است؛ یعنی بجاست. چون هستی برساخته از اضداد است. به‌همان‌سان که یک هستنده، هم همان است، هم همان نیست، هم هست، هم نیست. مارکویچ، درباره نیمه نخست سخن هراکلیت، به‌درستی می‌گوید که سخن هراکلیت، اگر به نظم غائی و عدالت موجود در کیهان نظر دارد، برای هرگونه اخلاق، از جمله نزد هراکلیت، ویرانگر خواهد بود (۴۸۴- ۴۸۱).

به‌عکس، نیمه دوم، میان نیک و بد تمیز می‌نهد و باید چنین کند. چون اقتضای جامعه و قانون‌گذاری این است: کیهان و جامعه بشری، پیوسته از نظام یگانه‌ای پیروی نمی‌کنند.[۴۵] گفتار پارمنید اساساً نمودار بنیاد هستی است؛ جمهوری و نقد شاعران به پای‌بست دولت ـ شهر می‌اندیشد. اگر آنچه درباره شمار بینهایت هستنده‌ها گفته‌ایم، نادرست نباشد، دوگانگی گفتار افلاطون درباره شاعران (مدح و قدح، ستایش و نکوهش ایشان) نیز ریشه در نظم دوگانه کیهان و جامعه بشری خواهد داشت.[۴۶]

وانگهی، در اینجا مخاطب پارمنید عموم مردم نیستند که در بازی دیالکتیک جز ملال نمی‌یابند. زنون به‌درستی می‌گوید: «... جای ندارد که این سخنان در برابر عموم گفته شوند؛ به‌ویژه با نظر به سنّ وی {پارمنید}. عامه مردم نمی‌دانند که نمی‌توان به حقیقت وقوف یافت، بی‌آنکه این راه‌ها همگی پیموده شوند» (پارمنید: d-e 136).

می‌ماند همان گروه اندک: جمع فیلسوفان یا کسانی که برای دیدار خیر تربیت می‌شوند. دیالکتیک، همان بازی دشوار، درخور ایشان است و بس. در جمهوری نیز دیالکتیک، نهایت، برای کسانی آموختنی است که بتوانند : «... به نیروی حقیقت، بی‌یاری چشم و حواس دیگر، به سوی خود وجود (اوتو تو اون) [۴۷] بروند...» (جمهوری، هفتم: 537 d). وانگهی، رویاروی نهادن دو چهره: سقراط و ارسطو نیز، به نظر طنزی بس گویا می‌رسد: روی سخن پارمنید با سقراط است، پاسخگوی او ارسطو! آن یکی، چون سرشت فیلسوف دارد، این یکی، چون عاری از گوهر فلسفی است و به «آری» یا «نه» بس می‌کند.[۴۸]

**نتیجه**

ــ چون شوند این همه جمع، می‌توان پنداشت که پارمنید همان گفت‌وگویی است که افلاطون بنا داشت درباره فیلسوف بنویسد. نیز از زبان پارمنید است که می‌گوید آنچه را که برای کودکان و نوجوانان نزد شاعران ناگفتنی می‌یافت. بدین‌سان، روایت استعاری و انسان‌گونه‌وار اساطیر، در پارمنید بیانی پیراسته، هرچند هندسی، می‌یابد. آشتی موتوس و لوگوس در همین گفتنی شدن اسراری است که شاعران به رمز روایت کرده‌اند، و پارمنید به بازی.

ــ بیگمان، این همانندی و آشتی تام نیست. عالم همر فراتر از زئوس نمی‌رود. کرانه‌های هستی در آستانه سرای خدای خدایان بازمی‌ایستد. از یک یک، یک هستنده یا شمار بینهایت هستندگان در آن اثری پیدا نیست. والتر اوتو[۴۹] بر این باور است که اشعار همر، هرچند صورت کمال‌یافته دین یونانی است، با این همه، برخلاف «ادیان برتر»، با بودن الوهیّتی برتر از سرای طبیعت بیگانه‌اند (W. Otto, 1993: 28, 26). بنابراین، برخلاف باور ل. بریسون، نیمه دوم پارمنید به «واقعیّت محسوس» فروکاسته نمی‌شود، بلکه بسی فراتر از آن می‌رود. ساحت محسوس تنها مرتبه‌ای (هستنده‌ای) است از شمار بینهایت هستندگان.

ــ همچنان با نظر به آنچه گذشت، به‌آسانی نمی‌توان سخن از گذار اسطوره (موتوس) به فلسفه (لوگوس) گفت. نقد اسطوره، به‌ضرورت گذار از آن نیست. بیگمان، پیش افلاطونیان نیز به نقد شاعران اسطوره‌سرا پرداخته‌اند. آن‌هم، با نظر به یگانگی هستی (الوهیّت) [۵۰]: اساطیر، اساساً، نسبتی با چندگانگی و کثرت دارند. در این میان حضور یگانگی کمرنگ می‌شود: کیهان همری مرتبه‌ای فراتر از زئوس نمی‌شناسد[۵۱]؛ هزیود از هست شدن خائوس[۵۲] آغاز می‌کند، و نه پیش از آن: دراین‌باره خاموشی می‌گزیند.

ــ سرانجام دو نکته دیگر. نقد افلاطون به شاعران، به‌ویژه همر، دو ویژگی دارد که شاخص آن در میان نقدهای پیش از وی است. در نظر افلاطون، شاعران پیامبرند. هستی را آن‌گونه روایت می‌کنند که به الهام دریافته‌اند. شاعری موهبت است، معرفت نیست: شاعر می‌گوید (موتوس) ولی نمی‌داند، در این بساط، مراتب واقعیت کدام‌اند. اصلاً ندانستن، شرط پیامبری اوست. معرفت (لوگوس) است که تمیز می‌نهد. با این همه، هرچند روایت[۵۳] شاعر همان دین عامه است، با این همه سخنش عامیانه نیست: کلام شاعر در خود حقایقی پنهان دارد که مخاطب آن روندگان راه معرفت‌اند؛ همان گروه اندک.

ــ نقد افلاطون نبود، این حقایق، شاید همچنان، پنهان از نظر می‌ماند[۵۴]. نقد همر روی دیگرش، ستایش همر است: همان موضع دوگانه افلاطون در نسبت با شاعران که، در آغاز، از «آن» یاد کردیم، و این مقاله، از جمله، تلاشی برای دریافت آن «آن» است. این نکته را نیز (در نسبت با ضرورت نقد همر) فرو نگذاریم: کلام همر، اگر کلام خداست می‌تواند، همچون هر کلام «مقدّس» دیگری، هم گمراه کند و هم رهبر آید.

ــ پس در کلام همر، دو گفتار، دست کم، در تقابل با یکدیگرند و، چرا نگوییم، مکمّل یکدگر: برای عموم، آنچه به کار تربیت شهروندان، گذاردن قانون و نظم دولت ـ شهر می‌آید؛ برای گروه اندک؛ آنچه اگر در میانه شهر فاش شود، قانون نمی‌پاید، و شهر از پای‌بست فرو می‌ریزد. امّا، چون میان این دو گفتار تمیز نهاده شود (آنچه برای عموم است برای عموم، آنچه آمیخته به استعاره و رمز است برای گروه اندک برگزیده شود)، اسطوره به‌جای می‌ماند

و شهر پایدار.

بی‌ترس از خطای سخت بگوییم: نقد افلاطون به شاعران غرض دیگری جز این نداشت.

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای ارجاع به افلاطون، برگردان فارسی م.ح. لطفی و ر.کاویانی را مبنا قرار داده‌ایم، و برای مقابله با متن یونانی برگردان فرانسوی آثار، بهمراه متن یونانی، انتشارات les Belles Lettres را.

2. katokwkhe

3. egeirousa

۴. ekbakkheuousa: این واژه برساخته از «باکوس» نام عامیانه دیونیزس است، به معنای باکوسی شدن، از خود بیخود شدن.

۵. در دنباله همین متن افلاطون می افزاید: «...اگر کسی گام در راه شاعری بنهد بی آنکه از جنونی بهره‌مند باشد که موساها ارزانی می‌دارند، و گمان کند تنها به یاری وزن و قافیه (تخنه) می‌تواند شاعر شود، کسانیکه بر خوردار از جنون حقیقی‌اند، خود وی ونیز اشعار وی، که حاصل کوشش انسان هوشیار است را ناکام و نامحرم (ا تلوس) می‌شمارند.» لئون روبن، افلاطون‌شناس و مترجم فرانسوی افلاطون، در توضیح این متن می‌نویسد: «پاکی نفس از الهامی به حقیقت الهی جدایی‌ناپذیر است. بنابرین، افلاطون دو دسته از شاعران را محکوم می‌کند: آنانکه قافیه پردازند و بیگانه با الهام؛ آنانکه برخوردار از الهامی ناپاک و غیر اخلاقی‌اند. تنها شاعری فیلسوف این دو شرط را یکجا دارد» (Léon Robin, Phèdre, 1970: p.33—note 1). این درست، ولی نقد شاعران برای برخورداری یا محروم ماندن از الهام موساها نیست. برای آن علل دیگری باید آورد که پیشنهاد آنها موضوع این مقاله است. وانگهی شاعری که نقد می‌شود، شاعر ناکام و نامحرم نیست. درست به عکس، افلاطون شاعرانی را نقد می‌کند که محرم اسرار الهی‌اند؛ چون همر، هزیود و... .

6. Hera

7. Hephaistos

۸. Kwkutos : ناله و زاری. از فعل، kwkuw: آه و ناله کردن. چون اسم خاص، نام رود خانه ناله و زاری در دوزخ.

۹. Stux-Stugos: هیولا، چیز هراسناک، آنچه لرزه به اندام می‌اندازد. چون اسم خاص، نام رودخانه‌ای در دوزخ که آب آن بسیار سرد (تگری) است.

10. logopoioi

11. Theseus

12. Poseidwn

13. Peirithous

۱۴. در بند c-d 401 افلاطون توصیف دیگری از هنر مندانی بدست می‌دهد که برای تربیت شهروندان مناسب‌اند : «...باید در جستجوی هنرمندانی بر آمد که از روی سرشت به توانند در پی ردّ طبعت زیبایی (تو کالو) و شکیل (اوسخ مونوس) برآیند».

15. etumoisin homoia

۱۶. برگردان فارسی فریده فرنود فر- با تصرف. نیز می‌توان از «نظم فریبنده» (کوسمون اپا تلون- بند ۸، سطر ۵۲) سخنان الاهه در سر آغاز نیمه دوم شعر پارمنید یاد کرد.

17. Plethei

۱۸. ایلیاد، سرود ۲۴، ابیات: ۹-۵۲۷. به گفته امیل شامبری، سخن آخر از شاعری گمنام است، نه از همر - جمهوری، دفترسوم: ۸۵ -پاورقی ۲.

۱۹. افلاطون نیز چون از منظر دیگری جز قانون، و به عرصه دیگری جز دولت شهر می‌نگرد، همانند همر، نیک و بد را قرین هم می‌بیند: در افسانه ار الگوها و سرنوشت‌هایی که در انتظار نفس‌هاست، پارهای نیک‌اند، پاره‌ای بد : سرنوشت نیکو و شوم با هم و در هم اند—جمهوری، دفتر دهم، افسانه ار، 617 d به بعد.

۲۰. یاددشت لئون روبن، مترجم فرانسوی میهمانی، به این بند نیز روشنگر است: «شاعر تراژدی سرا (آگاتون) و شاعر کمدی سرا (اریستفان) در برابر فیلسوف تنها می‌مانند. اگر طبع فیلسوف می‌داشتند، با نظربه معرفت راستین نفس هنر می‌ورزیدند؛ معرفتی که فراگیر اضداد است. در آن صورت، همان فرد می‌توانست تصویری از نفس انسان ترسیم کند که در آن بزرگی و والائی، پستی و کوچکی آن به نمایش درآید».- برگردان فرانسوی، ۱۹۷۰، ۹۲.

۲۱. در اینجا، مراد ما اساساً اساطیر یونانی‌ست. در اینبار پس از این سخن خواهیم گفت.

۲۲. ترتیب د یلز- کرانتس. به نقل از Marcel Conche, 1986: 388

23. theiai duvamai

24. huperetais

۲۵. در پیشگفتار، پارمنید با سقراط گفت‌وگو می‌کند. در نیمه دوم، همان متن اصلی، ارسطو، یکی از خودکامگان سی‌گانه به وی پاسخ می‌دهد. درباره گزینش وی پارمنید می‌گوید: «....پس چه کسی به من پاسخ خواهد داد؟ آنکس جوانترین {شما} نخواهد بود؟ او به زیاده‌گویی میل نخواهد داشت؛ بلکه هر آنچه را که می‌اندیشد، بی تکلّف به زبان می‌آورد...» (پارمنید: 137 b). به نظر پل فریدلندر، گزینش ارسطو نسبتی نیز با گرایش وی به خودکامگی داشت: با این کار، افلاطون به وی هشدار می‌دهد که دولت شهر بی‌قانون نمی‌پاید و دستخوش هرج و مرج می‌شود (Paul Friedlander, Plato, vol.3 : 201).

26. révélations

۲۷. یادآور شویم که بازی، چون استعاره، اساساً درباره فرضیّه دوم و نتایج آن صدق می‌کند.

28. Johan Huizinga

29. Homo Ludens

30. Chant rituel d'énigmes

31. Lien générique

۳۲. قوانین، دفتر اول، به‌ویژه: 644 e 5، 644 7d

۳۳. عموم در باره «دائو» نیز بهمین گونه داوری می‌کنند: « دانش پروران فراتر {تعالیم} دائو را گوش می‌دهند، بدان نیز عمل می‌کنند. دانش‌پروران میانه {تعالیم} دائو را گوش می‌دهند، گاه نگاهش می‌دارند، گاه فراموشش می‌سازند. دانش‌پروران فروتر{تعالیم} دائو را گوش می‌دهند، و بدان بلند می‌خندند. اگر نخندند، پس آن {تعالیم} سراسر دائویی نیست»—دائوده جینگ، ترجمهٔ اسماعیل رادپور، ۱۳۹۶: فصل ۴۱.

۳۴. ما «یک» می‌گوییم و نه «احد» یا «واحد» که هر کدام به مرتبه دیکری از مراتب هستی اشاره دارد. این در حالی ست که واژه «یک» همانند برابر یونانی خود « تو هن» می‌تواند، با افزوده ای، برابر «احد» بکار آید و یا برابر»واحد» .

۳۵. واژه « اپیرون» به معنای آنچه « پیرار» یا «پراس» (حد، کرانه) ندارد، در اینجا دلالت مثبت دارد. به فارسی، می‌توان بی‌کرانه یا بی‌چون گفت.

۳۶. شارحان افلاطون، چه در گذشته و چه اکنون، در باره چیستی یک یک، یک سخن نیستند. در این باره، از جمله، بنگرید به:
F.M. Cornford (1936): 131-133; K. M. Sayre (1978): 50-52; Paul Friedlander (1969), vol.2: 190-218; Proclus (1967): 50-56

37. To hen hen

38. plethos apeiron twn ontwn

39. Luc Brisson

40. To Pan

41. Univers

۴۲. در دنبالهٔ گفت‌وگو، کمی پیش از سرآغاز نیمهٔ دوم، سقراط می‌گوید که می‌توان همانندی و ناهمانندی و تضادهای دیگر را به آسانی در نسبت با چیزهای یکسان نشان داد (همان: 135 e). پارمنید ادّعای سقراط را می‌پذیرد و می‌افزاید: «... ولی، نه تنها باید بگوئیم اگر {یک} هست، چه نتایجی از بودن آن حاصل می‌شود. بلکه نیز باید ببینیم، اگر {یک} نیست، نبودن آن به چه نتایجی می‌انجامد؛ اگر بخواهی تمرین به‌درستی انجام شود» (همان: 135 e - 136 a).

43. esprit apaisé

۴۴. درباره یک هستنده، همانندی آن با آپولون و دیونیزس، نیز بنگرید به:
106-111.et apollonienne du temps..: chap.la nature dionysiaque: S. Binayemotlagh (2002)

۴۵. می‌توان پنداشت: آنچه را که میتوان تناقض مقدّس، یا تقابل اراده تکوینی و تشریعی خداوند، در کتابی چون قران نامید، ریشه در این دوگانگی دارد.

۴۶. لوک بریسون، در یادداشتی شخصی برای نویسنده، بر این باور است که افلاطون شاعران را می‌ستاید ولی اخلاق سنّتی آنان را نمی‌پذیرد! این مقاله، نقدی نیز به نظر ایشان است.

47. auto to on

۴۸. این ارسطو، اگر خوی فلسفی داشت، خودکامگی پیشه نمی‌کرد.

49. Walter Otto

۵۰. برای نمونه این سخن از هراکلیت: « ...هزیود نمی‌دانست روز و شب چیستند. آن دو یک چیزند» (تکه ۵۷ - در ترتیب د.ک.).

۵۱. این سخن اساساً در نسبت با اساطیر یونانی درست می‌آید. اساطیر هندو بسی فراتر از ایشوارا (کمابیش همان زئوس نزد یونانیان) به برهمه ساگونا باور دارد.

۵۲. در زبان‌های کنونی، تا جایی که جسته‌ایم ما، برابر در خوری برای خانوس نیافتیم. به نظر نویسنده، تنها برابر مناسب برای خانوس، به دلائلی که در مناسبت دیگری از آن یاد کرده ایم، فطرت، از واژگان بنیادین قرآن ا ست.

۵۳. نابجا نیست به یاد آوریم: روایت معنای نخستین موتوس است. برای همین، گاه

DOI: 10.22034/ RPH.2023.2002097.1037

روایت می‌گوییم، گاه موتوس یا اسطوره.
۵۴. پروکلس، در تفسیر جمهوری، می‌کوشد همر (موتوس) و افلاطون (لوگوس) را آشتی دهد ـ اگر بتوان چنین گفت.

## فهرست منابع


افلاطون (۱۳۸۰)، *مجموعهٔ آثار*، ۴ج.، برگردان م. ح. لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم.

لائود زی (۱۳۹۶)، *دائوده جینگ*، ترجمه و تعلیقات اسماعیل رادپور، تهران، زندگی روزانه.

هسیودس (۱۳۸۷)، *تئوگونی*، برگردان فریده فرنودفر، تهران، دانشگاه تهران.

Brisson, Luc (1996), *Sauver les mythes*, Paris, J. Vrin.

Binayemotlagh, Said (2002), *Etre et Liberte Selon Platon*, Paris, I' Harmattan

Cornford, Francis Macdonald (1939), *Plato and Parmenides*, London, Keyan Paul Ltd.

Friedlander, Paul (1969), *Plato*, vol.2, Parmenides, Princeton, Princeton Uni. Press.

Héraclite (1986), *Fragments, Texte établi, traduit, commenté par Marcel Conche*, Paris, PUF.

Marcovich, Miroslav (1967), *Heraclitus: Greek text with Short Commentary, ?,* Ed. Maior, Merida, Venezuela, Los Andes University Press.

Otto, Walter (1969), Dionysos: le mythe et le culte, Paris, Gallimard-Tel.

Otto, Walter (1993), *Les Dieux de la Grèce*, Paris, Payot et Rivages.

Platon (1970), *Le Banquet*, Texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres.

Platon (1931), *Ion*, trad. Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres.

Platon (1968), *Lois*, trad. Edouard des Places, S. J., 2ème tirage, Paris, Les Belles Lettres.

Platon (1974), *Parménide*, trad. Auguste Diès, 5ème tirage, Paris, Les Belles Lettres.

Platon (1994), *Parménide*, trad. Luc Brisson, Paris, GF.

Platon (1954), *Phèdre*, trad. Léon Robin, 4ème tirage, Paris, Les Belles Lettres.

Platon (1925), *Le Sophiste*, trad. Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres.

Proclus (1962), *Commentaire sur le Parménide*, 3vol., trad. A. Ed. Chaignet, Frankfurt am Main, Minerva.

Rahpooye Hekmat-e Honar
*(Biquarterly Journal of Wisdom and Art)*
Vol. 2, No. 1, Spring and Summer 2023

OPEN ACCESS
This journal is following of Committee on Publication Ethics (COPE) and complies with the highest ethical standards in accordance with ethical laws

COPYRIGHTS | Copyright for this article is retained by the author(s), with publication rights granted to the *Rahpooye Hekmat-e Honar* Journal. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution Licenses. (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

# Muthos and Logos on Agreement; Rethinking Plato's Critique of Poets, Homer in Particular, in the Light of Parmenides

**Saeed Binayemotlagh**[1]
Type of article: original research
Receive Date: 11 May 2023, Accept Date: 05 May 2023
DOI: 10.22034/ RPH.2023.2002097.1037

## Abstract

This article aims at rethinking Plato's ambivalent attitude vis-à-vis the poets through the Parmenides. Is Plato unremittingly hostile aux poets? Does he obstinately banish them from his ideal city? In fact, Plato praises the poets, he blames them as well. So, his ambivalence over poetry needs to be explained. First, let's remind the fact that Plato's view on poetry, a fortiori of the poets, remains unchanged from

Ion, among the first dialogues, until the Laws, the last one. All good poets, believes Plato, epic as well as lyric, compose their beautiful poems, being inspired and possessed by God. In other words, the poets are, so describes them Plato, light and winged and holy individuals, and there is no invention in them until they have been inspired and out of their senses. As long as they have not attained this state, they are powerless, hence unable to utter any words. The Laws present the same view: the poets speak the words of God and nature, for the poets are a divine race. So, by the aid of Muses and Graces, they attain the truth (Laws: 682a). Now the question is: if the poets are a divine race, whence comes the ambivalence, characterizing Plato's attitude towards them? It seems to be inherent in poetry itself. That is why, Plato, criticizing Homer, distinguishes in his speech's multiple levels of reality: admitting those he finds fitted to the education of young people and favorable to the law, omitting, but not rejecting, ambiguous or allegorical poems susceptible to lead astray the citizens, thereby causing damage to the city. That is why, the legislator is supposed not to allow the poets to say whatever they like. For this very reason that they would not know in which of their words, they go against the laws, to the hurt of the state (Laws: 719b). The poet is unable to distinguish what is appropriate to the city and what is not so. He simply utters what God inspires him, even if he contradicts himself.

1. Professor of Philosophy, University of Esfa`han, Esfahan, Iran.
Email: Said_binayemotlagh@yahoo.fr

Hence, contrary to the legislator, the poet, like a fountain, allows to flow out freely whatever God inspires him. In other words, the poet narrates things as they are, drawing no distinction between good and bad. The poet is unable to distinguish what is appropriate to the city and what is not so. For example, Zeus, according to Homer, is the author of all things that occur to men, good or evil: two casks lie at the threshold of Zeus, full of lots, one of good, the other of evil lots (Repubic:379c-d-Iliad: xxiv.527). Plato, in Republic, states the opposite of this belief and maintains that God is not omnipotent, but he is the cause of a few things only, and these things are all good, of the evils the causes are to be sought elsewhere. (Nevertheless, in book x, Plato states nearly the same opinion) But it is not the same for the legislator: he must not give two rules about the same thing (ibid.: 719b-c). Contrary to the poets, the legislator should make a clear distinction between good and bad, wrong and right, or else he would be unable to enact laws. To put it otherwise, there is no city without law; while the poet, somehow, stands above law. Accordingly, he could neither be a legislator nor govern the city. Moreover, poets' obscure and allegorical speeches may mislead young people. These ambiguous or allegorical poems, being destined to be heard only by "a chosen few", id est the philosophers, or those who are supposed to govern the city, reappear, but in metaphysical terms, in Parmenides. In it, somehow, logos meet Muthos. But why Plato reveals these facts in Parmenides? This dialogue essentially describes dialectics or the play of One and Many. In other words, the subject of Parmenides is Universe (to pan), as it contains all things, good and evil, sensible and intelligible spheres, and not only the sensible world as some commentators believe. For this very reason, Plato, here, has no concern regarding the constitution or the education of young people. So, he speaks freely about fundamental truths. In ParmenidesMuthos appears to agree with logos.

Keywords: logos, *muthos*, the One, the One-being, the infinite multiplicity of beings.