



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.10, No. 19
Spring & Summer 2021

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Ethos and its Semantic Transformation in Heidegger's Views

Camellia Talei Bafghi¹

Maryam Soltani Kouhanestani²

Esmail Saadati Khamseh³

Abstract

The Greek word Athos (ἄθος) was first used in the works of poets and artists of the eighth to fifth centuries BC, meaning "nature and habit" and "tangible presentation of personality and spiritual qualities" and then in the opinions of some philosophers and most of all in the views of Heraclitus, Plato and Aristotle have been used with different meanings. Heidegger, following Heraclitus, criticizes the connection between Athos and the moral discipline of Plato and Aristotle, which, in his view, leads to the deprivation of the power of revelation of the universe and the departure

¹- Ph.D. candidate, Department of Philosophy of Art, Ardabil branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran
taleic32@gmail.com

²- Associate Professor, Department of Philosophy, University of Mohaghegh Ardabili, corresponding author
m.soltani@uma.ac.ir

³- Associate Professor, Department of Philosophy, University of Mohaghegh Ardabili
e_saadati@uma.ac.ir

Received: 15/02/2020

Reviewed: 09/07/2020

Revised: 20/09/2020

Accepted: 23/09/2020

of man from his place in existence and non-authentic settlement. In connection with fuzziis, it means ethos, meaning the whole of beings. Following Heraclitus, he calls the character based on the original human thought in relation to Fuzziis, meaning the totality of beings, an ethos. To explain his ethos, he borrows features from the Logos of Heraclitus to reinforce the Aristotelian logos and ethos, and shows that man, as the "shepherd of existence," must choose the habitable method preferred in the cosmic logos; Because the Logos reveals itself to man on the basis of the original ethos, and in the absence of a proper ethos, the universe turns away from man and man becomes homeless. According to Heidegger, because his ethos has an explicit rather than a moral character, it is manifested in the universe, giving man a dwelling place next to the gods, which, of course, his view in this regard is not entirely acceptable; For although Heidegger considers himself a philosophical system free from any moral or religious tendencies, Dasein's commitment to the attainment of the original and original nature, his habitation and coexistence with other beings and nature as a whole can be considered a committed and responsible end.

Keywords: Ethos, Heidegger, Logos, Disclosures, Heraclitus.

Problem Statement

According to Greek sources, artists of the eighth to fifth centuries BC had perfected their technical skills in presenting a tangible quality of personality and spirit, or ethos, in a work of art [1]. In the Greek literature ethos at first implied as a concept such as "place of habit", "place of coming" [2], place of residence [3], nature, personality [4] and later Heraclitus meant it has used "divine nature" [5]. After Heraclitus, Aristotle and Plato used the word Athos as a mandatory-moral theory. Later, Heidegger, who claimed to have revived the ideas of ancient Greece, sought to discover its original meaning by criticizing the Platonic and Aristotelian ethos for unrealistic settlement. Accordingly, the present study explains the main question why Heidegger's ontological ethos's concomitance with the system of moral discipline derived from the metaphysical views of Plato and Aristotle leads to unoriginal settlement.

Method

This descriptive-analytical study intends to examine Athos and how the process of retrieving its Greek meaning in Heidegger's philosophical system.

Findings and Results

Heidegger calls human character and behavior in relation to phúsis (φύσις), "beings as a whole", including living beings and natural agents, ethos.

He believes, human can achieve the ultimate of Being by his ethos and dwells near the gods, and man as the "shepherd of being" [6] must choose the habitable mode

that logos or Being reveals itself to the human, and in this way the man can ascend to a divine status on earth.

Heidegger considered the ethos which originated from genuine thinking in the framework of a comprehensive system of Heraclitus logos, consisting the characteristics of the manifestation of Being, and calls it original ethics. He believes, by the beginning of Metaphysical thought from Plato and Aristotle's time onwards, confronting with ethics which manifest as conceptual of obligation in the frame of scientific thought ethos was obstructed and lost its revealing power of Being and dwelling. Heidegger by borrowing some features from the Heraclitus logos, strengthens the logos and Aristotle's ethos. The structure of Heidegger's logos is shaped in such a way that the Being or the logos can be concealed or revealed based on human ethos, and in the absence of proper ethos, the Being turns away from man and man becomes homeless. This ethos becomes extremely revealing in poetry, it means it is expressed verbally as if it were gifted by the inspiration of the gods.

References

- Abazari Y. Ethos and Original Ethic. *Journal Arghonne*. 2004; 11(4): 31-68. Persian
- Darcus S. Daimon as a Force Shaping Ethos in Heraclitus. *Phoenix*. 1974; 28(4): 390-407.
- Eghlidi E. [*Translation of Works and Days*]. Hesiod (Author). Tehran: Markaz Publications; 2009. Persian
- Gross D, Kemmann A. *Heidegger and Rhetoric*. New York: University of New York Press; 2005.
- Havelock E. *Preface to Plato*. Massachusetts: Harvard University Press; 1963.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Shahid Rajaei Teacher Training University-
Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.10, No. 19
Spring & Summer 2021

پژوهش‌های هستی‌شناختی

دو فصلنامه علمی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دهم، شماره ۱۹

بهار و تابستان ۱۴۰۰

صفحات ۲۴۵-۲۷۰

اتوس و تحول معنایی آن در آرای هایدگر

کاملیا طالعی بافتی^۱

مریم سلطانی کوهانستانی^۲

اسماعیل سعادت‌ی خمسه^۳

چکیده

واژه یونانی اتوس (ἄθος) نخست در آثار شعرا و هنرمندان قرن‌های هشتم تا پنجم پ.م، به معنای «سرشت و عادت» و «ارائه محسوس کیفیات شخصیتی و روحی» و سپس در آرای برخی از فلاسفه و بیش از همه در آرای هراکلیتوس، افلاطون و ارسطو با معانی متفاوت به کار برده شده است. هایدگر، با انتقاد از تلازم اتوس و انضباط اخلاقی افلاطون و ارسطو که به زعم او، به سلب قدرت آشکارگری هستی و دور شدن انسان از جایگاهش در هستی و سکنی‌گزینی غیراصیل می‌گردد و با تأسی از هراکلیتوس، منش مبتنی بر تفکر اصیل انسان را در رابطه با فوزیس، به معنای کلیت هستنده‌ها، اتوس می‌نامد. او برای تبیین اتوس خود، با عاریه گرفتن خصیصه‌هایی از لوگوس هراکلیتوسی به تقویت لوگوس و اتوس ارسطویی پرداخته و نشان می‌دهد انسان به عنوان «شبان هستی» باید شیوه سکنی‌گزینی را انتخاب نماید که در لوگوس کیهانی به آن ارجحیت داده شده است. زیرا لوگوس، بر اساس اتوس اصیل خود را

^۱- دانشجوی دوره دکتری گروه فلسفه هنر، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران taleic32@gmail.com

^۲- دانشیار، گروه ادیان و فلسفه، دانشگاه محقق اردبیلی، نویسنده مسئول m.soltani@uma.ac.ir

^۳- دانشیار، گروه ادیان و فلسفه، دانشگاه محقق اردبیلی e_saadati@uma.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۶

تاریخ داوری: ۱۳۹۹/۰۴/۱۹

تاریخ اصلاح: ۱۳۹۹/۰۶/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۲

بر انسان آشکار می‌سازد و در صورت فقدان بروز اتوس مناسب، هستی از انسان روی برمی‌گرداند و انسان بی‌خانمان می‌شود. به‌زعم هایدگر، چون اتوس او از خصلت آشکارگری و نه اخلاقی برخوردارست به یمن هستی متجلی شده و انسان را در جوار خدایان سکنی می‌دهد که البته تلقی او در این خصوص کاملاً قابل‌قبول نیست؛ زیرا هرچند که هایدگر نظام فلسفی خود را مبرا از هرگونه گرایش‌های اخلاقی و مذهبی می‌داند ولی التزام دازاین برای دستیابی به ذات اصیل و نخستین، سکنی‌گزینی و همبودی‌اش با دیگر هستنده‌ها و طبیعت به‌عنوان یک کل را غایتی متعهدانه و مسئولانه می‌توان انگاشت.

کلمات کلیدی: اتوس، هایدگر، لوگوس، آشکارگری، هراکلیتوس.

۱. بیان مسئله

بر اساس منابع یونانی، هنرمندان قرن‌های هشتم تا پنجم پ.م مهارت‌های تکنیکی خود را در ارائه محسوس کیفیات شخصیتی و روحی یا همان اتوس (ἦθος) در آثار هنری زمان خود به کمال رسانیده بودند (Xenophon, 1997, p 233). منابع موجود حاکی از آن است که اتوس در ادبیات آخایی، نخست بر مفاهیمی همچون «جایگاه عادت» یا «محل عادت» دلالت داشته است که هومر آن را در معنای «اقامتگاه حیوانات» (هومر، ۲۰۰۷، ص ۲۴۶) و هزیود در معنای «اقامتگاه انسان‌ها» (هزیود، ۲۰۰۹، ص ۲۹، ۴۳) به‌کاربرده است. سپس اتوس در معنای سرشت انسانی فریبکار به‌کاررفته (Thegonis, 1999, p 150) و مفهوم «ماهیت یا سرشت» و «شخصیت» پیدا کرده است (Pollitt, 1972, p 196-197; Mallin, 1996, p 86). بعد از ادبیات آخایی، اتوس در آرای فیلسوفی مانند هراکلیتوس نه در معنای سرشتی فریبکار، بلکه در معنای سرشت الهی به‌کاربرده شده (Darcus, 1974, p 399; Kahn, 2001, p 260) و پس از او، بیش از همه افلاطون از اصطلاح اتوس استفاده کرده است. افلاطون با جای دادن هنر در چهارچوب نظام معرفتی و هستی‌شناختی خود، تجلی هرگونه اتوسی را در آثار هنری و بالأخص شعر جایز نمی‌دانست. زیرا سعی او بر آن بود تا «هنر و شاعری را در خدمت غایات اخلاقی و دینی آورد» (Zeller, 1980, p 143); ازاین‌رو، او فقط گونه‌ای از هنر را مجاز می‌دانست که حامل ارزش‌های اخلاقی‌ای باشند که بقای شهر ایدئال او را تضمین کنند و در این زمینه تا جایی پیش می‌رود که فرم هنری را برابر ایستای فرم اخلاقی می‌انگارد (نک: سلطانی کوهانستانی، ۲۰۱۷، ص ۸۹).

پس از افلاطون، ارسطو در بحث اخلاق، با مفهوم خیر یا فضیلت، رعایت حد اعتدال میان افراط و تفریط را به عنوان فضیلت و اخلاق؛ و خروج از آن حدود را رذیلت نام می‌نهد و رعایت این حدود را برای زندگی انسان خوب توصیه و توسل به آن را ضامن صلاح انسان و جامعه می‌داند و با این عمل، معنای اتوس در نزد فیلسوفان پیشاسقراطی را به فضیلت‌های اخلاقی تنزل می‌دهد. ارسطو در *خطابه* (۱۳۵۶ الف ۱) رابطه‌ای هم‌ارز بین اتوس، پاتوس و لوگوس برقرار می‌کند (ارسطو، ۲۰۱۳، ص ۳۱). او از طریق همسان‌سازی لوگوس با عقل و خرد، ظهور و حضور اتوس و پاتوس را به وجود عقل منوط می‌کند. با ظهور دوره رنسانس و بسط عقاید روشنفکرانه، اخلاق مسیحی که بر پایه افکار و عقاید افلاطونی و ارسطویی نضج گرفته بود، از یک سو به علت عدم توانایی در تسلی بخشیدن به روح آشفته انسان عصر تکنولوژیک و صنعتی؛ و از سوی دیگر به دلیل عقیم ماندن نحله‌های فکری اعم از طیف‌های مکاتب فلسفی اصالت روح و مکاتب ماتریالیستی و الحادی آن در هدایت و رستگاری انسان عاصی، روبه افول نهاد. از این رو، برخی از فیلسوفان عصر حاضر از جمله هایدگر بر آن شدند تا در پی چاره‌جویی، مکتب جدیدی را بر اساس بازنگری در بنیان‌های فلسفی قدیم و گشودن رازهای ساختار زبان پایه‌گذاری کنند. هایدگر با رد نظرات فیلسوفان و اندیشمندان پیش از خود در باب اتوس، مخصوصاً افلاطون و ارسطو که به زعم هایدگر با ترویج نوعی اتوس اخلاقی، انسان را از هستی و سکنی‌گزینی اصیلش دور ساخته بودند، در پی کشف و شرح اتوس هستی‌شناسانه‌ای برآمد که در عصر جدید نه کسی به دنبال کشف آن بود و نه اساساً به آن می‌اندیشید. بر مبنای این مقدمه، هدف از پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است، بررسی «اتوس» در نظام فلسفی هایدگر و تحلیل این مسئله است که چرا تلازم اتوس هستی‌شناسانه هایدگر با نظام انضباط اخلاقی نشئت گرفته از آرای متافیزیکی افلاطون و ارسطو موجب سکنی‌گزینی غیر اصیل می‌گردد؟

۲. پیشینه پژوهش

یافته‌های پیشینه پژوهش حاکی از آن است که در خصوص موضوع تخصصی این پژوهش تاکنون نوشته‌ای منتشر نشده است. اگرچه تک‌نگاری در باب اتوس، تحت عنوان «The Ethics (Ethos) of History»

وجود دارد که در شماره ۱۷، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی تبریز در سال ۲۰۱۵ به چاپ رسیده است. این مقاله، تحلیلی انتقادی از مقاله «نامه‌ای درباره انسان‌گرایی» (۱۹۴۷) هایدگر ارائه می‌دهد و نویسنده (جیمز ریسر) سعی دارد با توجه به مدعیات هایدگر در این مقاله و با استناد به کار ژان لوک نانسو و جورجیو آگامبن، اتوس را به اخلاق پیوند دهد و رابطه آن را با زمان و تاریخ مشخص نماید. همچنین «تکنولوژی و منش اخلاقی» (۲۰۰۴) نوشته ریچارد برنشتاین با ترجمه یوسف اباذری و «سکنای اصیل: از خوانش هایدگر تا اصفهان صفوی» (۲۰۱۴)، با عباراتی کوتاه به اتوس اشاره داشته‌اند. از آنجا که هایدگر به دلیل برتری تفکر اصیل یونانیان بر تفکر امروزی در نحوه برخورد با هستی و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر و طبیعت پیرامونی، همواره یونانیان را مورد ستایش قرار داده است و جامعه آرمانی او عصر پیشاسقراطیان است؛ جامعه‌ای که هنوز تفکر و اخلاقیات اصیل، در چارچوب دگم تفکر علمی و محاسبه‌گرایانه گرفتار نیامده است؛ از این رو، به‌منظور تحلیل اتوس و تحول معنایی آن در آرای هایدگر، نخست لازم است به بازخوانی هایدگر از اتوس یونان باستان پرداخته شود.

۳. هایدگر و بازخوانی او از اتوس یونان باستان

هایدگر در بازخوانی و بازیابی «اتوس» در یونان باستان، علاوه بر اتوس به مفاهیم دیگری همچون «فوزیس»، «لوگوس» و «هستی» نیز توجه کرده و نشان می‌دهد که این واژه‌ها در یونان باستان مفهوم و کارکردی متفاوت از واژه‌های اخلاقی شده معاصر در رابطه با تعامل انسان‌ها در جامعه و در طبیعت داشته‌اند که به‌مرور زمان با حاکم شدن تفکرات محاسبه‌گر از زمان افلاطون و ارسطو در مرحله اول و با ترجمه متون یونانی به رومی و لاتین و همچنین رواج و تسلط مسیحیت در مراحل بعدی به ترتیب به «اخلاقیات»، «طبیعت»، «عقل» و «هستنده» تغییر یافته و از اصل خود به دور افتاده‌اند. زیرا هستی، اتوس، فوزیس و لوگوس نزد یونانیان به دلیل ارتباط با هستی و سکنی‌گزینی اصیل انسان، از تعالی و اهمیت زیادی برخوردار بودند که با تغییر مفهوم این واژه‌ها در چارچوب

نظریه‌های التزامی-اخلاقی به مفاهیم علمی صرف، ارزش هستی‌شناسانه آن‌ها تنزل یافت و از ذات هستی مهجور ماندند.

در یونان باستان، نخستین استعمال واژه اتوس را در *ایلیاد* و *ودیسه* هومر شاهد هستیم. در آنجا اتوس به صورت اسم جمع (ethe, ἠθη; ethea, ἠθεα) به کار برده شده و در معنای محلی که به آن خو گرفته شده و اقامتگاه حیوانات (ستور گاه) است. همین معنای اتوس، بعد از هومر نیز در آرای هزیود، هرودوت و ثئوگنیس مگارایی دیده می‌شود. البته ریشه کلمه اتوس را واژه‌های νόμος [nómos] νόμος و νόμος [nomós] نیز دانسته‌اند. واژه νόμος به قانون و νόμος به چراگاه، محل چریدن ترجمه می‌شود که به اعتقاد محققان، با وجود اینکه، کلمات اتوس، νόμος و nomós همسان نیستند اما می‌توان روابط مفهومی آشکاری میان این سه واژه یافت که یاریگر فهم اخلاقیات متانتولوژی هایدگر است.

هایدگر بر مبنای چنین فهمی از اتوس، معتقد است، اتوس اصیل از زمان ارسطو و افلاطون کنار گذاشته شد و به جای آن اخلاقیات، به صورت نوعی تفکر علمی و انضباط اخلاقی درآمد و اخلاقیات نیز «وقتی شکوفا شد که تفکر اصیل به انتها رسید» (Heidegger, 1998, p. 242). در چنین زمانی، اتوس با ورود در کالبد مجموعه‌ای از فضایل و پذیرش حالتی انضمامی، به صورت اخلاقیات ظهور کرد و انسان را از هستی اصیلش دور ساخت. هایدگر مدعی است، پس از بررسی حقیقت در دوران پیش‌افلاطونی و اخلاقیات ارسطویی، به اتوسی دست یافته است که توسط تقدیر تاریخی پوشیده مانده و سبب سقوط تفکر شده است. به زعم او، «متفکران پیش‌اسقراطی برغم اینکه چیزی از منطق و اخلاقیات یا فیزیک نمی‌دانستند اما تفکری غیرمنطقی و یا غیراخلاقی نیز نداشتند» (Heidegger, 1977, p. 232-233) او معتقد است که استحاله تدریجی اتوس در اخلاق را از زمان ارسطو و افلاطون شاهد هستیم، «از آن زمان نه تنها تاریخ هستی دچار این فروپاشی تفکر شد، بلکه اتوس هم توسط اخلاقیات دچار خفقان گردید؛ زیرا اتوس واجد شیوه‌ای تاریخی بود که اخلاقیات فاقد این ویژگی است» (Kuhlke, 2014, p. 374). با ظهور تفکر علمی در انسان تکنولوژیک، تفکر اصیل و اتوسی که عهده‌دار سکونت انسان بر روی زمین و محافظت از آن بود، محو و جای خود را به تفکر محاسبه‌گرایانه و اخلاقیات داد.

به‌زعم هایدگر برای شناخت عمیق از اگزیستانس آدمی و ارتباطات درونی او با جهان، نخست باید خود را در آن بُعدی که ماهیت انسان به‌وسیله خود هستی در خانه مشخص شده است، قرار بدهیم. به باور او، شناخت این خانه یا اتوس، مستلزم پی بردن به اهمیت مفهوم «شبانان هستی» است (Heidegger, 1977, p 210) و این شناخت عمیق‌تر ما از اگزیستانس انسانی و چگونگی ارتباطمان با سایر موجودات است که توجه ما را به دنیای اطراف سوق می‌دهد. از این‌رو، بایستی به شیوه صحیح سکنی‌گزیدن، یا اتوس خودمان در خانه هستی پی ببریم؛ چیزی که متفکران پیشاسقراطی به آن دست‌یافته بودند. در ادامه هایدگر سعی دارد با خوانشی از جمله معروف هراکلیتوس (B 119): «*ēthos*: *anthrōpōi daimōn* اتوس هر کس دایمون اوست» (Heraclitus, 1991, p 49)، مفهوم اتوس را به معنای محل سکنی‌گزیدن برگرداند. «سکنی‌گزیدن اساساً تاریخی که بنیانش روندی روبه‌جلو دارد... محل سکونت انسان، به ظهور رساننده آنچه به ماهیت انسان تعلق دارد، است» (Heidegger, 1977, p 232-233). به عبارت دیگر، تفکر کردن به خاطر «کامل کردن» رابطه هستی با ماهیت انسانی و «محافظت از سکونتگاه اصلی او» (Heidegger, 1998 b, p 217)؛ زیرا به اعتقاد هایدگر، «ترجمه این جمله هراکلیتوس با تفکری مدرن صورت گرفته است، نه از سوی یک یونانی باستانی. اتوس معنای محل سکونت کردن، سکنی‌گزیدن می‌دهد؛ فضای باز و گشوده‌ای که انسان در آن سکونت می‌کند. این فضای باز، اجازه می‌دهد انسان به ماهیتش و آنچه در جوار او ظاهر می‌گردد، دست پیدا کند. سکونت کردن انسان، بایستی دربردارنده و حافظ آنچه به ماهیت انسان تعلق دارد، باشد. طبق جمله هراکلیتوس معنای دایمون، خدا است. این جمله می‌گوید: انسان تا موقعی که انسان است در جوار خدا سکنی می‌گزیند» (Heidegger, 1977, p 233). هرچند هایدگر با تأکید بر هستی‌شناسانه بودن نظام فلسفی خود، آن را مبرا از هرگونه التزامات دینی و اخلاقی دانسته و اخلاقیات را زاییده ارزش‌های ذهنی شده جامعه تکنولوژیک می‌داند، ولی همان‌گونه که برای هراکلیتوس به‌عنوان فیلسوفی تأثیرگذار بر روی آرای هایدگر می‌توان گرایش‌ها و نشانه‌های اخلاقی و دینی (البته نه دین توحیدی) برشمرد، نظام فلسفی هایدگر را نیز می‌توان مبتنی بر ارزش‌های هستی‌شناسانه خاص خود دانست. با این تفاوت که التزامات، تقدس و الوهیت در نظام فلسفی هراکلیتوس از لوگوس کوسموسی؛ نظام فلسفی

هایدگر از ولایت هستی؛ نظام اخلاقی افلاطون و ارسطو از نوموس (قانون و قاعده) جامعه؛ و مسیحیت از نظام الهی نشئت می‌گیرند و غایت‌های متفاوتی دارند. هراکلیتوس، اتوس یا تبعیت از لوگوس را ضامن آسایش انسان در زندگی؛ و هایدگر تبعیت از اتوس را موجب تجلی هستی و سکنی‌گزینی انسان بر روی زمین می‌داند. رعایت اخلاقیات موردنظر افلاطون و ارسطو موجب تسهیل روابط اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر و با حکومت؛ و اخلاقیات مسیحی ضامن رستگاری انسان و قرب الهی می‌گردد.

افزون بر این، آثار هایدگر به‌خوبی حاکی از آن است که تمایز بین اخلاقیات و اتوس در نظام فلسفی او از ضرورت خاصی برخوردار بوده است؛ زیرا اتوس یک حوزه اصیل، یا «سکنی‌گزینی» است که در آنجا تفکر، از تمامی تقسیم‌بندی‌های رایج در حوزه فلسفه و از مرزبندی بین نظر و عمل که به‌وسیله افلاطون و بخصوص ارسطو تبیین شده بود، آزاد است. این سکنی‌گزیدن در فضایی ثابت نیست؛ بلکه محلی برای شروع تفکر کردن یعنی تقدیر هستی است. به‌عنوان شاهدهی بر این مدعا، بازمی‌گردیم به ترجمه و تفسیر هایدگر، از قطعه ۱۱۹ ب هراکلیتوس. او این قطعه را در رابطه با «حقیقت هستی»، به‌عنوان عنصر اولیه انسانی ترجمه می‌کند و اخلاقیاتی را که از سکنی‌گزیدن انسان پشتیبانی می‌کند، «اخلاقیات اصیل» می‌نامد اما همان‌طور که خودش می‌پذیرد، این اخلاقیات اصیل که به سکنی‌گزیدن انسان می‌اندیشد، در اصل اخلاقیات نیست، بلکه امری هستی‌شناسانه است (Heidegger, 1977, p 232-233). به عبارت دقیق‌تر، کامل‌ترین ترجمه‌ای که هایدگر برای دایمون یونانی در این قطعه انتخاب می‌کند «سکنی‌گزیدن» (به‌طور مأنوس) انسان در فضای گشوده‌ای است که خدایان در آنجا (به‌طور نامأنوس) حضور می‌یابند» (Ibid, p 233). درواقع، هایدگر اتوس را در معنای «فضایی باز برای سکنی‌گزیدن» می‌داند که اجازه می‌دهد آنچه متعلق به ماهیت انسانی است، پدیدار شود. او برای دستیابی به «اخلاقیات اصیل» از امور اخلاقی گذر می‌کند تا به سکنی‌گزیدن یا اتوس دازاین دست یابد.

۴. گذر از امور اخلاقی تا سکنی‌گزیدن یا اتوس دازاین

هایدگر «اخلاقیات اصیل» را بازتابی از نحوه سکنی‌گزیدن انسان می‌داند؛ تفکری که به حقیقت موجودات انسانی، به‌عنوان عنصر اولیه انسانی و به‌عنوان کسی که در درون خودش

و اخلاقیات اصیلش ek-sist می‌کند، می‌اندیشد. از این رو هایدگر منش برآمده از تفکر اصیل و منتج به اقامت‌گزینی انسان در جوار دیگر هستنده‌ها، طبیعت و مسئولیت‌پذیری او در حفاظت از محل سکونتش را اتوس می‌نامد. هایدگر اعتقاد دارد، در فقدان وجود اتوس، تفکر کردن به عمل تنزل پیدا کرده و هستی به زبان نمی‌آید و انسان بی‌خانمان باقی می‌ماند؛ بنابراین اتوس برای هایدگر، سکنی‌گزیدن و درک زمانمند شیوه‌ای از هستی معنا می‌دهد؛ سکنی‌گزینی‌ای که در فوزیس رخ می‌دهد.

۴-۱. فوزیس محلی برای سکنی‌گزیدن

فوزیس در معنای «طبیعت» و «زادبوم» است، هایدگر اما مفهوم دیگری از آن مستفاد می‌کند. فضایی که در آن اتوس انسان بر مبنای کلیت هستندگان امکان تحقق یافتن می‌یابد: «در عصر آشکارگری فلسفه غرب در یونان، وقتی که پرسش‌گری درباره‌ی هستنده‌ها به صورت یک کل مطرح بود، هستنده‌ها فوزیس نامیده می‌شدند. ما امروزه این واژه بنیانی یونانی درباره‌ی هستنده‌ها را طبیعت می‌نامیم. ما از واژه لاتین natura استفاده می‌کنیم که در واقع معنای «متولد شدن» و «تولد» می‌دهد؛ اما با ترجمه لاتینی، سرچشمه‌ی واژه یونانی فوزیس، کنار زده شد و قدرت نهفته در معنای اصیل فلسفی این واژه از بین رفت» (Heidegger, 2000, p 15)؛ اما اگر به‌زعم هایدگر، معنای فوزیس به همراه سایر مفاهیم اصیل یونانی در طول تاریخ معنای حقیقی خود را از دست داده است، پس وجه تمایز طبیعتی که ما امروزه حاصل جمع جانداران، گیاهان، عوامل طبیعی و قوانین حاکم بر نحوه تکثیر آن‌ها می‌شناسیم، با فوزیس یونان باستان چیست؟ به باور هایدگر، «یونانیان فوزیس را به‌عنوان یک فرایند طبیعی نمی‌شناختند، بلکه آن را به‌طریق دیگری باور داشتند: آن‌ها بر اساس تجربه‌ای بنیادین که از هستی در شعر و تفکر داشتند، آن را فوزیس خود-آشکارگر می‌نامیدند. بر پایه این آشکارگری آن‌ها به طبیعت، دقیق‌ترین نگاه را داشتند. این فوزیس اصالتاً آسمان و زمین، سنگ و گیاهان، انسان و حیوان و تاریخ بشریت به‌عنوان یک اثر انسانی و خدایی است؛ و نهایتاً خدایانی که خودشان اسیر سرنوشت هستند. فوزیس، جریان به‌ظهور درآمدن و مداومتی است که این جریان را پویا نگاه می‌دارد. فوزیس رویدادی از پدیدار شدن، برخاستن از خفا و قادر ساختن خفا برای پدیدار شدن

است» (Ibid, p 16) اما چگونه اتوس زمینه را برای پدیدار شدن هستی در فوزیس به وجود می‌آورد؟

هایدگر در مفاهیم اساسی متافیزیک بر مبنای بیتی از نووالیس، شاعر آلمانی، می‌نویسد: «فلسفه دل‌تنگ‌خانه است، اشتیاقی برای احساس در خانه بودن علیرغم بودن در هر جای دیگر است» (Heidegger, 1995, p 5). او نخست مفهوم این جمله را از ویژگی فلسفه دانسته و معتقد است، فیلسوف به دنبال حضور در خانه یعنی یکی شدن با آن است. این در خانه بودن برای ما یعنی در-جهان-بودن. سپس با استفاده از آن به توضیح فوزیس و نقش آن با اتوس پرداخته و وقوع چنین اشتیاقی را زمانی می‌داند که ما همه‌جا را «در خانه بودن» ندانیم. هایدگر این همه‌جا را به‌عنوان «کلیت» تلقی کرده، کلیت را به جهان ارجاع داده و می‌گوید، «توضیح کامل برای جهان، هستنده‌ها به‌مثابه یک کل یا فوزیس است» (Heidegger, 1977, p 126). هایدگر برای انسان «سکنی‌گرفته در یک چراگاه» و برای بنیاد گرفتن در جهان، از واژه جدید «جهان‌بینی» به‌عنوان تفکر عمیق استفاده می‌کند. جهان‌بینی باعث ایجاد تعهدی برای هستنده‌ها می‌گردد که در آن هستنده‌ها به‌مثابه یک کل مکشوف می‌شوند. هر آشکارگی از هستنده‌ها در خود سلطه‌ای از هستنده‌ها را به دنبال دارد. بنابراین هر آشکارگی موجب تعهدی در رابطه با هستنده‌های دیگر می‌شود. به باور هایدگر زبان این قابلیت را برای انسان‌ها در جامعه به وجود می‌آورد تا در جوار یکدیگر زندگی کنند و از طریق شناخت و تعامل با یکدیگر خود را برای یکدیگر آشکار کنند. هایدگر این رویه همبودی انسان‌ها با طبیعت و با یکدیگر را «اتوس» می‌خواند.

بدین‌سان می‌توان گفت، برای هایدگر، اتوس، آشکارگی هستنده‌ای است که دیگر هستنده‌ها را به‌صورت یک کل، غالب و مکشوف می‌سازد و فوزیس، جهانی است که در آن اتوس هستنده‌ها در قالب یک کل، معنا پیدا می‌کند و موجب ایجاد تعهد برای هستنده می‌گردد. به‌عبارت‌دیگر، هستنده، بازخورد اتوس خود را به‌صورت یک تجربه از کلیت هستنده‌ها، یعنی در فوزیس درمی‌یابد. فوزیس به‌عنوان بخشی از لوگوس موجب آشکارگی و به‌ظهور درآوردن اتوس می‌گردد و با این ویژگی در جوار دیگر هستندگان به‌مثابه یک کل سکنی می‌گزیند؛ بنابراین می‌توان فوزیس را محلی برای آشکارگی اتوس به‌عنوان پوئیس انسان در لوگوس کیهانی دانست. جولیان یانگ از دیگر محققان مشهور معاصر

آمریکایی در حوزه فلسفه، از لوگوس در هایدگر به‌عنوان خدایی رمزآمیز که هنرمندانه طرح‌های خود را به یاری انسان در مکان فوزیس تحقق می‌بخشد، یاد می‌کند که اتوس را به‌منزله مراقبت منفعلانه از این مکان مقدس فرامی‌خواند (یانگ، ۲۰۱۳، ص ۱۶۸). شاید بر همین اساس است که یونانیان به جهان به‌عنوان محلی به‌عنوان سکونتگاه کل هستندگان و نه فقط انسان نگاه می‌کردند و به دلیل اینکه جهان را برآمده از اراده‌ای الهی می‌پنداشتند، آن را مقدس و رعایت و حفاظت از آن را بر خود لازم می‌دانستند و هایدگر نیز در مقام احیاگر تفکر یونان باستان، محل تجلی اتوس را فوزیس می‌داند که با آشکارسازی هستی، سکنی‌گزیدن انسان را رقم می‌زند، همبودی با دیگران را سبب می‌شود و در نهایت بدل به اتوس همگانی‌ای می‌شود که موتور محرکه جوامع و تمدن بشری است. در تفکر هایدگر اما همان‌گونه که وجود اتوس لازمه آشکارگی هستی و سکنی‌گزینی انسان است، فقدان آن نیز موجب گریز هستی از انسان و بی‌خانمانی او می‌شود؛ در پناهگاه، یا فوزیس انسان سرگشته آرام می‌گیرد و در آنجا ظهور و حضور طبیعت و دیگر هستنده را درمی‌یابد؛ لیکن رسالت اتوس با سکنی‌گزیدن هنوز به‌غایت خود نرسیده است و انسان اکنون بایستی بر اساس تعهد و جهان‌بینی کسب کرده در-جهان بودن و هم‌جواری با دیگران را بیاموزد. وظیفه اتوس در این مرحله به‌عنوان محرکی برای یافتن مکان امن پایان‌یافته و به شکل سازگاری با محیط و دیگران تجلی پیدا می‌کند و در انجام این امر مهم لوگوس، ساختار زبان را بر انسان آشکار می‌سازد اما چگونه؟

۵. اتوس و چگونگی ارتباط آن با لوگوس

در میان فلاسفه پیشاسقراطی، هراکلیتوس به لوگوس به‌عنوان نظامی کوسموسی اعتقاد داشت که زاده هیچ خدا یا آدمی نبوده، همیشه بوده و خواهد بود و بر همه‌چیز فرمانروایی دارد (B 30 and B 41; Heraclitus, 1991, p 38, 44) و اتوس به‌عنوان بخشی لاینفک از این نظام، رسالت آشکارگی هستی را بر عهده داشت. هایدگر در کتاب *مقدمه‌ای بر متافیزیک*، استحاله این نظام را به عقل و گفتار در فیلسوفان بعدی مورد بحث قرار می‌دهد. به اعتقاد هایدگر، شناخت عمیق‌تر از اگزیزستانس انسانی و چگونگی ارتباط انسان با سایر موجودات باعث توجه ما به دنیای اطرافمان می‌شود. از این‌رو، بایستی به شیوه صحیح سکنی‌گزیدن،

یا اتوس خودمان در خانه هستی پی ببریم؛ چیزی که متفکران پیشاسقراطی به آن دست‌یافته بودند. تلاش هایدگر بر آن بود تا در قالب نظام لوگوس مفاهیم اتوس، فوزیس و هستی را احیا و روابط تعاملی بین آن‌ها را تبیین و طرحی نو دراندازد. او در مقاله نخستین فیلسوفان یونان، با تأکید بر جمله ۵۰ ب هراکلیتوس که می‌گوید: «دانایی نه گوش دادن به من بلکه به لوگوس است، هم‌سخن شدن که همه‌چیز، یکی است» (به نقل از خراسانی، ۲۰۰۸، ص ۲۳۹)، به‌دشواری مسیر تفسیر لوگوس اشاره کرده (Heidegger, 1984, p 59) و معتقد است، در لوگوس، بین آنچه گفته می‌شود و آنچه شنیده می‌شود، رابطه‌ای وجود دارد و راز این ارتباط به خاطر ذات «نهادن» و «فراهم آوردگی» زبان است. «لوگوس یعنی نهادنی خاص؛ آن مجال دادن صرفی که می‌گذارد تا هر آنچه از ناحیه خود نزد ما تقرر یافته است، در پیش ما فراهم نهاده شود، در آنجا نهاده بودنش» (Ibid, p 66). به نظر می‌رسد، بتوان تفسیر هایدگر از این جمله هراکلیت را این‌گونه معنا کرد: عقلانی این است که بگوییم شما به سخنان من گوش نمی‌دهید، بلکه در واقع در قالب نظام لوگوس کوسموسی است که شما سخنان من را درک می‌کنید، باید بگوییم که همه‌چیز یکی است و آن هم لوگوس است. هایدگر پیش از نوشتن هستی و زمان، با توجه به آرای استاد خود، هوسرل، برای زبان و لوگوس معنایی فرازبانی و مستقل از مناسبات موقعیت روانی و اجتماعی حاکم بر مناسبات گوینده و شنونده قائل بوده است. به باور او، واژه لوگوس از ریشه لگین به معنی گفتار است؛ یونانیان واژه‌ای برای زبان نداشتند و واژه لوگوس تقریباً به‌عنوان زبان و سخن گفتن کاربرد داشته است. هایدگر «لگین» به معنای «صحبت کردن/گفتن» را آن چیزی می‌داند که ساختار اساسی دازاین انسانی را تشکیل می‌دهد. به اعتقاد او، لگین برای یونانیان به‌اندازه‌ای اهمیت داشت که آن‌ها از طریق آن، «تعاریف امور روزمره‌شان را در رابطه با انسان به دست آوردند و بر این اساس انسان به‌عنوان حیوان ناطق تشخص یافت» (Heidegger, 2003, p 17-18).

هایدگر در هستی و زمان با اشاره به ویژگی‌های لگین می‌نویسد: «به چیزی مجال دیده شدن دادن در حال فراهم آمدگی با چیزی دیگر یا مجال دیده شدن دادن به چیزی تا همچون چیزی دیگر دیده شود» (هایدگر، ۲۰۱۰ الف، ص ۱۳۰). «لوگوس تنها از آن‌رو می‌تواند معنای خرد بدهد که کارکردش مبتنی بر آن است که صرفاً به چیزی مجال درک

شدن می‌دهد و افزون بر این، تنها از آن رو که لوگوس نه تنها به معنای λέγειν [گفتار] بل هم‌زمان به λεγόμενον [لگومنون] نیز به کار می‌رود یا آنچه من حیث هو به آن اشاره می‌شود؛ و این لگومنون خود چیزی نیست جز ὑποκειμενον [زیر بنیان] یا آنچه همواره در بنیان و اساس هر خطاب و تخاطبی حضور دارد. پس لوگوس معنای پایه و دلیل یا ratio می‌دهد و سرانجام از آنجا که لوگوس در مقام λεγόμενον [گسترده شده، مطرح شده، نمایش داده شده] همچنین می‌تواند دلالت کند بر آنی که در مقام چیزی طرف خطاب واقع شده؛ در «منسوبیتی» که در مناسبت با چیزی دیگر دارد عیان می‌گردد لوگوس معنای نسبت و مناسبت پیدا می‌کند. شاید تفسیر «گفتار اپوفانتیک» در همین حد برای روشن‌سازی کارکرد آغازین لوگوس بسنده باشد» (همان، ص ۱۳۳).

هایدگر در مقدمه هستی و زمان، در مبحث پدیدارشناسی، در بخش مفهوم لوگوس با حفظ سمپاتی به کارکرد گفتار اپوفانتیک [apophainesthai - از جانب خود نشان دادن] ارسطو، سعی وافری برای تبیین مفهوم لوگوس به خرج می‌دهد و دلالت و معنای پایه‌ای مفهوم لوگوس نزد افلاطون و ارسطو و فیلسوفان بعدی را به‌عنوان گفتار، خرد، حکم، مفهوم، تعریف، دلیل و نسبت مورد بحث قرار می‌دهد ولی با توجه به عدم جامعیت آن‌ها نسبت به لوگوس هراکلیتی، مفهوم آن‌ها را کامل نمی‌داند. در مقدمه‌ای بر متافیزیک هم درباره استحالۀ لوگوس هراکلیتی به لوژیک ارسطویی، معتقد است: لوگوس و یژگی deloun، آشکارگی خود را نه تنها در هراکلیتوس، بلکه هنوز هم در افلاطون داراست. «ارسطو لگین لوگوسی را به منزله apophainesthai خود-آشکارگی فرض می‌گیرد. اختصاص این ویژگی آشکارکنندگی و اظهارکنندگی برای لگین، گواهی بر منشأ این تعریف دارد و تأثیر زیادی به‌خصوص در افلاطون و ارسطو داشته، چون آن‌ها تعریف لوگوس را به حدی تنزل دادند که امکان تبدیل شدنش را به لوژیک فراهم آوردند. به همین دلیل، در طی این دو هزاره، روابط بین لوگوس، آلتیا، نوآین، فوزیس و ایده پنهان و غیرقابل فهم گردید اما در آغاز این چیزی است که اتفاق می‌افتد: لوگوس به مفهوم آشکارکننده و به حضور در آورنده هستی، به‌عنوان چیزی که به حضور در آورده می‌شود، با معنای فوزیس مطابقت پیدا کرد و جزئی از ماهیت بشر تاریخی شد. حالا تنها دیگر یک قدم کافی بود تا مفهوم لوگوس به‌عنوان ماهیت زبان و چگونگی تبدیل آن به گفتمان درک شود. لوگوس، بر طبق ماهیت

تاریخی‌اش، به شکل حضور در آورنده و فهم‌کننده هستی هستند. ظاهر می‌شود و دوام پیدا می‌کند. چنان‌که ما در نمایش آنتیگونه سوفوکل می‌شنویم که فرد با رها شدن در هستی، می‌تواند راهش را به کلام و زبان پیدا کند» (Heidegger, 2000, p 182).

۶. اتوس و چگونگی ارتباط آن با زبان و تفکر

دغدغه هایدگر تفکری است که هستی را به زبان آورد؛ از این‌رو هایدگر برغم ناکافی دانستن ویژگی‌های شناختی زبان برای دستیابی به منشأ و ماهیت زبان، شعر را از دستاوردهایی می‌داند که شاید بتواند ماهیت زبان را به دلیل عجین بودن آن با هستی، توضیح دهد (هایدگر، ۲۰۱۰ ب، ص ۷۹). از منظر او، انسان جهان را به‌عنوان خانه خویشتن کشف می‌کند و این مکاشفه شاعرانه است. به همین دلیل است که هایدگر Denken را گونه‌ای از اندیشه فلسفی می‌داند که انسان را به آشکارگی امر راز آمیز رهنمون می‌سازد و در مقابل Dichten را اندیشه شاعرانه می‌داند که وظیفه‌اش بنیان نهادن امر قدسی است. از این‌رو، تنها کسانی که می‌توانند به وجود، همچون لوگوس توجه کنند حاکمان حقیقی واژگان هستند و آنان شاعران و متفکران‌اند. هایدگر، شعر را به‌عنوان عالی‌ترین شکل تفکر، یعنی تجلی‌بخش اتوس انسانی می‌داند که می‌تواند انسان را قادر به سکنی‌گزینی و محافظت از سکونتگاهش نماید و هستی را بر وی آشکار کند؛ از این‌رو توصیه می‌کند که «انسان باید همواره به دنبال «تفکر کردنی» باشد که «هستی را به زبان آورد» و او را به سکونتش (اتوس) برساند» (Heidegger, 1998 a, p 149).

از منظر هایدگر، تفکر شاعرانه امری قدسی است که به آشکارگری لوگوس می‌پردازد. به تعبیر دیگر، تنها در گستره لوگوس است که عقل اجازه می‌دهد انسان از طریق زبان، اتوس خود را متجلی سازد و به سکونتش دست یابد. هایدگر در تأکید بر اهمیت زبان، آن را «امر قدسی» می‌نامد (هایدگر، ۲۰۱۰ ب، ص ۸۰). او در اینجا، لوگوس را نه در معنای هراکلیتوسی آن، بلکه بیشتر در معنای زبانی و سخن گفتن به‌کار می‌گیرد، اما الوهیت و جامعیت لوگوس را برای زبان قائل می‌شود به‌گونه‌ای که لوگوس زبانی هایدگر، اعتباری تا سرحد وجود می‌یابد. همان‌گونه که آتش هراکلیتوسی محرک همه‌چیز است، زبان هایدگری نیز وجود را در قالب کلمات به جریان می‌اندازد. هایدگر معتقد است، آنچه

به‌عنوان ویژگی‌های ذاتی زبان شناخته‌شده است، قادر به آشکار ساختن ماهیت زبان نیست اما زمانی که «ماهیت زبان را بر اساس بیان کردن و با در نظر گرفتن بیان به‌عنوان یکی از فعالیت‌های چندگانه در مجموعه دستاوردهایی که انسان از طریق آن‌ها خود را می‌سازد بفهمیم، تعریف جامع‌تری از آن را به دست داده‌ایم» (همان، ص ۷۹).

هایدگر تذکر می‌دهد که با تفکر، زبان خانه هستی می‌شود و انسان در این خانه سکنی می‌گزیند و البته تنها گفتاری، واجد اتوس خواهد بود که بر مبنای تفکری باشد که به سکنی‌گزیدن انسان بیانجامد. پس ذات زبان را فقط بایستی با توجه به آثار مترتب بر فعالیت‌های انسانی تعریف کرد. زیرا ذات زبان فقط تا این حد خود را بر ما آشکار می‌سازد، ولی ما می‌توانیم با معرفت به ویژگی‌های تبعی آن، در ساحتی قرار بگیریم تا در سایه آن سکنی بگزینیم. زبان به‌واسطه فراخوانی و به حضور درآوردن آنچه در ما پنهان است، عمل می‌کند و اساس گفتار بر پایه نشان‌دادنی است که در اختیار انسان نیست. «ما با حرف زدن، مجال می‌دهیم تا نوای بی‌صدای زبان بر ما وارد آید و آن صوتی که از قبل در ما نهفته بود فراخوانده شود» (Heidegger, 1977, p 411) و این گوش‌سپاری و مجال یافتن، برای هر گفتاری حادث نمی‌شود. زیرا اتوس خود را در سخنی که بر مبنای تفکر اصیل، شکل‌گرفته باشد، متجلی خواهد ساخت و نه در سخنان لغو و بیهوده.

اما با توجه به این‌که هایدگر در هستی و زمان برای فهم دازاین و نحوه سکنی‌گزینی او از طریق پدیدارشناسانه زبان روزمره استفاده می‌کند و هستی دازاین را بدو و غالباً در ساختار اگزیستانسیال سقوط و در افتادگی می‌داند. پس سخنان لغو و بیهوده و هرزه‌درایی دازاین را با علم به اینکه هایدگر پدیدار هرزه‌درایی را با دلالتی تحقیرآمیز به کار نمی‌گیرد، بلکه برعکس به آن به‌عنوان پدیداری مثبت می‌نگرد، چگونه باید تفسیر کرد؟

هایدگر متقدم در هستی و زمان، ذات دازاین را در هر حالت استعلایی می‌داند. دازاین پیوسته و بی‌وقفه و از بدو وجود با هستی نسبتی استعلایی دارد، حتی در حالت هرروزینگی، در افتادگی و سقوط. هایدگر این مسدودیت را بیش از آنکه متوجه انسان بداند، معطوف به ولایت هستی می‌داند. هایدگر در هستی و زمان تمامی حالات و ساختارهای بنیادین اگزیستانسیال دازاین را در جهت استعلا می‌داند و آن‌ها را به دلیل ماهیت هستی‌شناسانه مورد قضاوت و ارزش‌گذاری قرار نمی‌دهد، ولی به آن‌ها عناوین

اصیل و ناصیل اختصاص می‌دهد. او در هستی و زمان، بیش از پانصد بار از این صفات برای تعیین این مقومات استفاده می‌کند. در عین حال که هایدگر، همگنان را اگزستانسیالی که در مقام پدیداری سرآغازین به بنیان مثبت دازاین متعلق است، می‌داند، ولی اظهار می‌کند که بین خود متعلق به دازاین هرروزینه یا خود متعلق به همگنان و خود اصیل یا خودی که خویشتن خویش را دریافته است، تفاوت قائل است. برغم این که معتقد است شیوه‌های هستی سقوط و در افتادگی بر تنزل حیث واقعی دازاین دلالت نمی‌کند، ولی به‌رحال بدیهی است که هایدگر متأخر دازاین هرزه‌درای مستحیل در همگنان را واجد اتوس و سکنی‌گزینی در جوار خدایان نداند و دازاین ساقط‌شده تنها وقتی که در مقوم مصمیت پیشدستانه قرار می‌گیرد می‌تواند اصیلانه خودش باشد و سکنی‌گزیند. پدیدارها و اگزستانسیال‌های نا اصیل به شرطی در جهت استعلا قرار خواهند داشت که تثبیت نشده باشند و از سوی ولایت هستی به اگزستانسیال‌های اصیل رهنمون باشند.

به نظر می‌رسد در تفکر هایدگر، عقل به‌عنوان زیر ساختاری از یک نظام جامعی به نام لوگوس تعریف می‌شود که ناظر به کلیه ساختارهایی است که به هستی انسان - در - جهان معنا می‌بخشند و اتوس به‌عنوان بخشی لاینفک از این نظام، رسالت آشکارگی هستی را بر عهده دارد. هستی به‌عنوان فوزیس و وجهی دیگر از لوگوس در عین خود آشکارگری، حالت مضایقه‌داری و ناپوشیدگی دارد. لوگوس که به تعبیری، خود هستی است، می‌تواند خود را در زمان‌های خاصی از انسان‌ها مضایقه و در زمانی دیگر عرضه بدارد. لوگوس بر همه موجودات ساری و جاری است؛ انسان‌ها به برکت وجود آن می‌توانند تا اعلی‌علیین عروج کنند و یا با بسنده کردن حداقلی آن به زندگی حیوانی خود ادامه دهند. این نظام فراگیر لوگوس که همه‌چیز در آن، در ارتباط با انسان و تکامل او از قبل پیش‌بینی و برنامه‌ریزی شده است، تنها بر طبق اتوس فرد یا جامعه و برحسب شرایط و در زمان‌های خاص و معینی رخصت حضور می‌یابد تا حقیقتی تازه را که تاکنون بر انسان مستور بوده است، آشکار کند و به نظر می‌رسد که هایدگر به این امر تحت عنوان اصل «حقایق جاودان» اشاره‌ای گذرا و مختصر کرده است: «دازاین همچون آنی که از طریق گشودگی تقویم یافته است ذاتاً در حقیقت است. گشودگی نوعی هستی است که ذاتی دازاین است. حقیقت و «آنجا هست» و تنها تا آنجا که هست و مادام که دازاین هست. هستندگان تنها آنگاه

مکشوف می‌شوند و تنها تا وقتی گشوده می‌گردند که اساساً دازاین هست» (هایدگر، ۲۰۱۰، الف، ص ۵۱۰).

افزون بر این، برای فهم لوگوس هایدگر به‌عنوان یک نظام، لازم است جایگاه لوگوس در چهارگانه هایدگر یا شرح او از جهان هم فهمیده شود. به باور او، مادامی‌که انسان اقامت می‌گزیند، چهارگانه جهانی است که او در آن ساکن می‌شود؛ اقامت‌گزیدن عبارت است از تعلق داشتن به چهارگانه آسمان، زمین، میرندگان و الهیان. از آنجاکه همه انسان‌ها به معنای ذاتی کلمه اقامت می‌گزینند، از این‌رو همه آن‌ها در چهارگانه ساکن می‌شوند؛ اما «تنها برای آن دسته از افرادی که در معنای «وجودی» (اگزیستانسیال) اقامت می‌گزینند جهان خود را به‌عنوان چهارگانه آشکار می‌سازد» (یانگ، ۲۰۱۳، ص ۱۵۶). در ارتباط بین انسان و جهان، سکنی‌گزیدن در گفتار و اندیشه تحقق می‌یابد. «مکان به‌عنوان یک فضا سازی دوگانه یک سرپناه به شمار می‌آید و به همین دلیل برای چهارگانه یک مسکن و جایگاه سکنی‌گزینی است» (هایدگر، ۲۰۱۰، ب، ص ۲۱). «پل به‌گونه‌ای خاص، زمین و آسمان و قدسیان را در یکجا گردآورده است... در واقع پل به‌عنوان انجمن چهاروجهی یک چیز به شمار می‌آید» (همان، ص ۱۵).

به نظر می‌رسد که این امر آغازین و یگانه، پل یا لوگوس است که زمین، آسمان، فانیان و خدایان را به‌صورت یک انجمن گرد می‌آورد. در تقابل و ارتباط فانیان، زمین، عالم و جایگاه خدایان با یکدیگر است که آشکارگی حقیقت و اقامت‌گزینی انسان فراهم می‌شود. این امر فقط تحت نظام لوگوس و بر اساس تفکر اصیل (اتوس) امکان‌پذیر و محقق خواهد شد. از طریق لوگوس است که انسان به‌واسطه اتوسش می‌تواند به جایگاه و مقام خدایی عروج کند و خدایان تنها از طریق این نظام می‌توانند با فانیان ارتباط برقرار سازند. زمین که تمایل به پوشیدگی دارد تنها از طریق لوگوس به خواست آشکارسازی آسمان پاسخ خواهد داد. همان‌طور که انسان فانی سکنی‌گزیدنش توسط لوگوس بر روی زمین صورت می‌گیرد، خدایان نیز از طریق همین لوگوس واجد سکنی‌گزیدن در آسمان خواهند شد.

زبان در مقام سخن گفتن و شنیدن نیز به‌عنوان بخشی از این نظام لوگوسی در جایگاه خود در تطابق با ساختارهای دیگر این نظام یگانه، همگی وظیفه آشکارگری و سکنی‌گزینی

انسان را بر عهده‌دارند. این یگانه آغازین را باید به‌مثابه «هدیه جاودانی» که از سوی ناموس کیهانی در بین فانیان و خدایان به ودیعه گذاشته‌شده است، در نظر گرفت. این نظام لوگوسی نه‌تنها دربرگیرنده ساختار زبان، بلکه شامل همه ساختارهای فیزیولوژیکی موجودات، ساختارهای حاکم بر طبیعت و تولیدات انسانی است. بر این اساس می‌توان گفت، هر مقوله‌ای در ارتباط با انسان از خود اتوسی نشان می‌دهد که از نظام لوگوسی تبعیت می‌کند و برحسب این قاعده می‌توان مدعی شد که هر امر دارای اتوس، از نظام لوگوس تبعیت می‌کند و برعکس. در والاترین حالت زبان، شاهد ترکیب کلمات در کلام شاعر هستیم. لذا شاعر در نظام لوگوس هایدگری به‌عنوان پیامبر و پیشگویی که موجبات مجال دادن چیزها را برای ظهور اتوسشان فراهم می‌کند، از مقام رفیعی برخوردار است. البته از آنجاکه هایدگر فلسفه اصیل را نا خدا باورانه می‌داند، نظام فلسفی او قادر به تبیین لوگوس به‌عنوان یک امر الهی نیست، از این رو آن را مانند هستی تعریف‌نشده رها می‌سازد؛ اما علیرغم این نا بسندگی در تعریف و تبیین لوگوس، ارتباط ناگسستنی اتوس و لوگوس را به‌خوبی می‌توان احساس کرد. این نظام لوگوسی با بصیرتی که در آن تعبیه‌شده است به‌طور خودکار و آگاهانه با انعطاف‌پذیری خاص خود از انسان و سکونتش در مقابل دگرگونی‌ها و انحرافات بیرونی و درونی و حتی از خطر خود انسان در برابر خودش محافظت خواهد کرد؛ زیرا بر اساس نظم مستتر در این نظام، مقدر است که اتوس خوب سازگاری و سکونت اصیل انسان را فراهم آورد و اتوس بد به خاطر حفظ و بقای هستی، محکوم به فنا شود. شعر در قالب نظام لوگوس از طریق اتوس داعیه آشکارگری و سکنی‌گزینی انسان را دارد و از بیشترین اتوس و همچنین بیشترین آشکارگری برخوردار است.

نتیجه‌گیری

هایدگر منش و رفتار انسان در رابطه با فوژیس، به معنای کلیت هستنده‌ها، اعم از موجودات زنده و عوامل طبیعی را اتوس می‌نامد. به باور او، انسان از طریق اتوسش می‌تواند به درجه‌ای از هستی نائل شود که درجوار خدایان سکونت پیدا کند و انسان به‌عنوان «شبان هستی» باید شیوه سکنی‌گزینی را انتخاب نماید که هستی یا لوگوس خود را بر

انسان آشکار کند و انسان از این طریق می‌تواند به مقام خدایی عروج کند. هایدگر اتوس نشئت‌گرفته از تفکر اصیل در قالب نظام جامع لوگوس هراکلیتی را واجد خصوصیات آشکارگی هستی می‌دانست و آن را اخلاقیات اصیل می‌نامد. او معتقد است، اتوس با شروع تفکر متافیزیکی از زمان افلاطون و ارسطو به بعد، با تلاقی با اخلاقیاتی که به‌عنوان التزامات ذهنی شده در چهارچوب تفکر علمی پدیدار شدند، دچار انسداد شد و قدرت آشکارگری هستی و سکنی‌گزینی خود را از دست داد. هایدگر برای تبیین اتوس آشکارگر خود، با عاریه گرفتن خصیصه‌هایی از لوگوس هراکلیتوسی به تقویت لوگوس و اتوس ارسطویی می‌پردازد. هرچند هایدگر اتوس آشکارگر خود را فارغ از هرگونه اخلاقیات می‌داند، ولی التزام دزاین برای دستیابی به ذات اصیل، سکنی‌گزینی و همبودی‌اش با دیگر هستنده‌ها و طبیعت به‌عنوان یک کل را غایتی متعهدانه و مسئولانه می‌توان انگاشت.

مشارکت نویسندگان

بسط ایده و طراحی موضوع، تحلیل و تفسیر داده‌های پژوهش: کاملیا طالعی بافقی و مریم سلطانی کوهانستانی؛ تدوین پیش‌نویس پژوهش: کاملیا طالعی بافقی؛ بررسی و تدوین چکیده، بازخوانی و بازنگری انتقادی پژوهش و رفع اشکالات محتوایی و کلیدی: مریم سلطانی کوهانستانی و اسماعیل سعادت‌ی خمسه.

تشکر و قدردانی

این مقاله برگرفته از مباحث رساله دکتری فلسفه هنر تحت عنوان «اتوس در هنر اخلاق نگار و آشکارگر با تأکید بر آراء ارسطو و هایدگر» به راهنمایی دکتر مریم سلطانی کوهانستانی و به مشاوره دکتر اسماعیل سعادت‌ی خمسه است که در دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل ارائه گردیده است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مأخذ

- Abazari Y. Ethos and Original Ethic. Journal Arghonne. 2004; 11(4): 31-68. Persian
- Darcus S. Daimon as a Force Shaping Ethos in Heraclitus. Phoenix. 1974; 28(4): 390-407.
- Eghlidi E. [Translation of Works and Days]. Hesiod (Author). Tehran: Markaz Publications; 2009. Persian
- Gross D, Kemmann A. *Heidegger and Rhetoric*. New York: University of New York Press; 2005.
- Havelock E. *Preface to Plato*. Massachusetts: Harvard University Press; 1963.
- Heidegger M. *Basic Writings*. New York: Harper & Row; 1977.
- Heidegger M. *Early Greek Thinking*. New York: Harper and Row; 1984.
- Heidegger M. *the Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Indiana: Indiana University Press; 1995.
- Heidegger M. *Parmenides*. Indiana: Indiana University Press; 1998a.
- Heidegger M. *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press; 1998b.
- Heidegger M. *Introduction to Metaphysics*. New York: Harper & Row; 2000.
- Heidegger M. *Plato's Sophist*. Indiana: Indiana University Press; 2003.
- Heraclitus. *Heraclitus: fragments*. Toronto: University of Toronto Press; 1991.
- Jamadi S. [Translation of Being and Time]. Heidegger M (Author). Tehran: Ghoghnoos Publications; 2010a. Persian
- Jamadi S. [Translation of Heidegger & the political]. Beistegui M (Author). Tehran: Ghoghnoos Publications; 2015. Persian
- Kahn C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press; 1979.
- Khodapanah B. [Translation of Heidegger's Later Philosophy]. Young J (Author). Tehran: Hekmat Publications; 2013. Persian
- Khorasani S. *Early Greek Philosophy*. Tehran: Markaz Publications; 2009. Persian
- Kuhlken J. Heidegger and Aristotle: Action, Production, and Ethos. *Speculative Philosophy*. 2014; 28(3):370-379.
- Manouchehri A. [Translation of Poetry, Language, Thought]. Heidegger M (Author). Tehran: Mola Publications; 2010b. Persian
- Mallin S. *Art Line Thought*. London: Kluwer Academic Publishers; 1996.
- Nafisi S. [Translation of Iliad]. Homer (Author). Tehran: Parnis Publications; 2007. Persian
- Pollitt J. *Art and Experience in Classical Greece*. Cambridge: Cambridge University Press; 1972.

- Risser J. the Ethics (Ethos) of History. *Philosophical Investigation*. 2014; 9(17):117-136.
- Saadat E. [*Translation of Rhetoric*]. Aristotle (Author). Tehran: Hermes Publications; 2013. Persian
- Soltani Kouhanestani M. [The Problem of Art in Plato's Philosophy with emphasis on the doctrine of Intuition of The Good]. *Journal Javidan Kherad*. 2017; 32(2): 77-94. Persian
- Thegonis. *Greek Elegiac Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries B.C.* Massachusetts: Loeb Classical Library; 1999.
- Xenophon. *Memorabilia*. Massachusetts: Harvard University Press; 1997.
- Zeller E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. New York: Dover Publication; 1980.

معرفی نویسندگان



کاملیا طالعی بافقی دانشجوی دکتری فلسفه هنر از دانشگاه آزاد اسلامی است. ایشان رتبه اول مقطع دکترا فلسفه هنر و دارای ۹ سال سابقه تدریس دروس هنرهای تجسمی در مقطع کارشناسی دانشگاه هنر و معماری تهران و مشهد است. او لیسانس هنرهای تجسمی (گرافیک) را در سال ۱۳۸۸ از دانشگاه هنر و معماری تهران و کارشناسی ارشد هنرهای تجسمی را در سال ۱۳۹۱ از دانشگاه هنر و معماری تهران دریافت نموده است و ۵ مقاله علمی-پژوهشی در مجلات و کنفرانس‌های علمی ارائه نموده‌اند. عنوان رساله دکتری ایشان «اتوس در هنر اخلاق نگار و آشکارگر با تأکید بر آراء ارسطو و هایدگر» و پایان نامه ارشدشان نیز در رابطه فلسفه هنر تحت عنوان «عکاسی فتومونتاز، بازنمود یا وانمود واقعیت» است. زمینه‌های تخصصی ایشان عبارتند از: فلسفه هنر و هنرهای تجسمی.

Talei Bafghei, C. PhD student, Department of Philosophy of Art, Islamic Azad University, Ardabil branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran

✉ taleic32@gmail.com



مریم سلطانی کوهانستانی دانشیار گروه ادیان، عرفان و فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی است. ایشان لیسانس فلسفه محض را در سال ۱۳۸۰ از دانشگاه تهران و کارشناسی ارشد فلسفه محض را در سال ۱۳۸۳ از دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) و دکتری فلسفه محض را در سال ۱۳۹۳ از دانشگاه تبریز کسب نموده است و دارای بیش از ۱۵ سال سابقه تدریس در دانشگاه‌های ایران در مقاطع کارشناسی، ارشد و دکتری فلسفه در دروس فلسفه غرب، منطق و فلسفه هنر است. ایشان تاکنون ۲۸ مقاله علمی-پژوهشی در مجلات و کنفرانس‌های علمی ارائه نموده و رتبه اول مقطع کارشناسی ارشد، نفر سوم آزمون ورودی دکتری بوده‌اند. وی نویسنده سه کتاب تألیفی و مترجم یک کتاب انگلیسی به فارسی است و زمینه‌های تخصصی ایشان عبارت‌اند از: فلسفه غرب و اسلام و هنر.

Soltani Kouhanestani, M. Associate professor in University Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran.

m.soltani@uma.ac.ir



اسماعیل سعادت‌تی خمسه دانشیار گروه ادیان، عرفان و فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی، ایشان لیسانس فلسفه محض را در سال ۷۷ از دانشگاه تبریز و کارشناسی ارشد فلسفه محض را در سال ۱۳۷۹ از دانشگاه تهران و دکتری فلسفه محض را در سال ۱۳۸۹ از دانشگاه تهران کسب نموده است. ایشان نفر اول آزمون سراسری کارشناسی ارشد ۱۳۷۷ و نفر اول آزمون دکتری تخصصی دانشگاه تهران و دارای بیش از ۲۰ سال سابقه تدریس در دانشگاه‌های ایران در مقاطع کارشناسی، ارشد و دکتری فلسفه در دروس فلسفه غرب، منطق و فلسفه هنر است. ایشان ۱۵ مقاله علمی-پژوهشی در مجلات ارائه نموده‌اند. وی نویسنده کتاب «معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی کانت» و مترجم چهار کتاب انگلیسی به فارسی: «فلسفه به زبان ساده» به نشر سهروردی؛ «تاریخ مختصر فلسفه جدید» و «خدا در فلسفه کانت» به نشر حکمت؛ «شرح کوتاه بر نقد عقل محض

کانت» به نشر هرمس هستند. زمینه‌های تخصصی ایشان عبارت‌اند از: فلسفه غرب، اسلام و هنر.

Saadati Khamseh, E. Associate professor in University Mohagheh Ardabili, Ardabil, Iran.

✉ e_saadati@uma.ac.ir

How to cite this paper:

Camellia Talei Bafghi, Maryam Soltani Kouhanestani, Esmail Saadati Khamseh (2021). Ethos and its Semantic Transformation in Heidegger's Views. *Journal of Ontological Researches*, 10(19), 245-270. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1400.10.19.10.6

DOI: 10.22061/orj.2021.1514

URL: http://orj.sru.ac.ir/article_1514.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی