

# وانهادگی انسان معاصر در غربت غربی و تنهایی او در بلیه‌ای چون کرونا

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۵/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۱

حسین رمضانی\*

## چکیده

مقاله حاضر سعی دارد با استفاده از ظرفیت معنایی مفهوم وانهادگی یا واگذاشتگی که برخی فیلسوفان اگزیستانس به کار برده‌اند و با اتخاذ رویکردی تبارشناختی به بررسی روند تحول و تکون نظام معرفتی و علمی، نظام ارزشی و اخلاقی و موقف معنایی - وجودی انسان معاصر و در امتداد آن فرهنگ و تمدن معاصر غرب پردازد. این بررسی در نهایت در خدمت تحلیل آسیب شناختی و تشریح وضعیت معنایی - وجودی انسان معاصر در مواجهه با رخداد همه‌گیری جهانی ویروس کرونا به کار آمده است. بر اساس تحلیل تبارشناختی مورد دلالت این مقاله، وانهادگی به مثابه تفرق خودبنیاد انسان در عصر جدید و دوره معاصر بر پایه عقلانیت ابزاری و وضعیتی که او خود آن را برگزیده و تعیین معرفتی، ارزشی، معنایی و فرهنگی بخشیده، باعث شده است نظام معرفتی و علمی، نظام ارزشی و اخلاقی و وضعیت معنایی - وجودی انسان معاصر و در نهایت صورت‌بندی‌های فرهنگی و تمدنی دوره معاصر، از بنیادهای دینی، ایمانی و عقلانی اعم از عقلانیت قیاسی، استعلایی و تاریخی به سوی بنیادهای متأثر از عقلانیت ابزاری و عاطفه‌گرایی سوق یابند. عقلانیت ابزاری بر اساس رهیافتی فایده‌گرایانه و با تکیه بر توافق جمعی، نظر و عمل انسان معاصر را به سوی اهداف عینی، مادی و کالایی جهت داده است. صورت‌بندی بنیادین فرهنگی و تمدنی دوران معاصر یعنی نظام لیبرال سرمایه‌داری نیز در همین راستا بوده و به گستره و عمق وانهادگی افزوده است. این روند باعث شده است انسان معاصر در نسبت با بلایای جهانی‌ای چونان کرونا بیش از پیش در معرض نیست‌انگاری، خشونت و تنهایی باشد.

واژگان کلیدی: وانهادگی، بشرانگاری، عقلانیت ابزاری، عاطفه‌گرایی، نیست‌انگاری، تنهایی، کرونا.

\* استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. h.ramezani@chmail.ir

## مقدمه

زمانه ما زمانه بحران است. بیش و پیش از آنکه رخداد‌های طبیعی حکایتگر بحران باشند، حال و هوای تفکر و اندیشه، اخلاق و معنویت، فرهنگ، علم و تکنولوژی انسان معاصر و فرهنگ و تمدن مسیطر بر این عالم، گرفتار بحران است. در زمانه بحران آنانی که بصیرت تاریخی دارند، چشم به راه نشانه‌ها هستند؛ چشم انتظار وقوع تحول بزرگی که تغییرات و حوادث مقطعی نشانه آن هستند؛ چشم به راه ورق خوردن صفحه دیگری از تجلیات تاریخی حیات انسان. به زبان استعاره اندیشمندی می‌گفت زمانه کنونی که حوالت ماست، در تب است یا از این تب می‌میرد یا عرق می‌کند و دوباره جان می‌گیرد. امید او آن بود که این زمانه با این تب بمیرد و عصری جدید پدیدار شود؛ عصری که انسان در مقام عبودیت حضرت حق باشد و نه در مقام استکبار و طغیان (فردید، ۱۳۹۵، ص ۲۰).

برای درک پیوند تاریخی حوادث لازم است نگاهی عبرت‌گزین و تبارشناختی داشت و از ظاهر امور و حوادث، به سوی باطن، درون‌مایه و عوامل بنیادین و پایدارتر نقب زد. بخشی از نقش فیلسوف و متفکر در لسان فیلسوفان دوره جدید و معاصر همین است؛ چنان که هگل فیلسوف را حکایتگر حوالت تاریخی بشر و سیر ظهور و گشایش عقل و روح مطلق در تاریخ معرفی می‌کند (هگل، ۱۳۸۵، ص ۲۹) یا هایدگر شأن فلسفه و فیلسوف را تفکر در وضعیت دازاین یا انسان در جهان می‌داند؛ تفکری که حقیقت را آشکار نماید (هایدگر، ۱۳۹۶، ص ۷۶) و سارتر وظیفه فیلسوف را بیان و اظهار وضع بشر می‌داند (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

با لحاظ این مقدمه که دست کم بخشی از دغدغه‌های فیلسوف در روزگار معاصر، انکشاف وضعیت انسان در جهان است، بنا بر آن است از دریچه معنایی یک مفهوم به وضعیت امروز انسان معاصر در غربت غربی در مواجهه با بلیه‌ای به نام ویروس کوید نوزده (COVID 19) نظری بیندازیم. مفهومی که برای این منظور مد نظر است، در لسان برخی فیلسوفان انگیزستانس معاصر گزار شگر «وضع امروز انسان و حوالت تاریخی

روزگار» اوست. حوالتی که به سرپنجه اراده خودش بنیان نهاده و صد البته که مسئولیت رخ دادن آن نیز بر عهده خود اوست. مفهوم مورد نظر «وانهادگی» یا «واگذاشتگی» است. در این مقاله این مفهوم را از *مارتین هایدگر* و *ژان پل سارتر* به عنوان دو فیلسوف اگزیستانس وام گرفته‌ایم تا بر اساس دلالت آن، به آسیب‌شناسی تحلیلی و تبارشناختی\* وضعیت وجودی انسان و جامعه انسانی در قالب بررسی قاعده‌مندی موجود در تحولات در نظام معرفت‌شناختی و علم و نظام ارزش‌ها و نحوه عینیت‌یافتگی نهادی فرهنگ و تمدن بشرانگار در دوران معاصر نظر اندازیم. بر این اساس سعی بر آن است نشان داده شود چگونه وانهادگی در قالب روندی مشخص بر معرفت، علم، اخلاق و تمدن معاصر غرب گسترش یافت و در زمانه «اکنون» خاستگاه بحران‌های معرفتی، معنوی، اخلاقی و تمدنی شده است.

## ۱. تحقق وانهادگی بر اساس خودبنیادی بشر

وانهادگی\*\* یا واگذاشتگی\*\*\* در معنای اسم مصدری معادل واژه آلمانی (Losgefallene) در آثار هایدگر بوده (Heidegger, 1967, p.284) و معادل انگلیسی آن (Fallen Loose) است (Heidegger, 1985, p.330). همچنین این مفهوم در آثار ژان پل سارتر معادل واژه فرانسوی (Délaissement) است (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۳۳). وانهادگی در زبان هایدگر وصف دازاین یا انسان در جهان است از آن جهت که

\* در این متن از ظرفیت روشی «تبارشناسی» استفاده می‌شود، به مثابه روشی که در تاریخ تحولات اندیشه به عقب برگشته و سعی می‌کند متناسب با فضای تفسیری و تأویلی و مسائل دوران معاصر، الگوها یا قاعده‌مندی‌ها یا روندهای مستقر در تحولات اندیشه‌ای را شناسایی نماید. خوانش پیشینه در فضای تفسیری و تأویلی و مسائل دوران معاصر، به تعبیر فوکو می‌تواند به آشکارشدن عوامل مؤثر ولی مضمور و نهفته در بنیاد تحولات اندیشه‌ای کمک نماید و بدین شکل به آگاهی بیشتر نسبت به روند تحولات معاصر و جاری منجر شود (ر.ک: فوکو، ۱۳۹۲، ص ۲۰۰).

\*\* «وانهادگی» معادلی است که عبدالکریم رشیدیان در معادل‌یابی خود از این واژه در ترجمه کتاب هستی و زمان هایدگر برگزیده است (ر.ک: هایدگر، ۱۳۹۳، ص ۳۶۳).

\*\*\* «واگذاشتگی» معادلی است که سیاوش جمادی در معادل‌یابی خود از این واژه در ترجمه کتاب هستی و زمان هایدگر برگزیده است (ر.ک: هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۶۱۶).

هستنده‌ای پرتاب‌شده (Vorgefallene) به مثابه یک «خود» یا «من» است. انسان وانهاده یا پرتاب‌شده در جهان هیچ گونه بنیادی بیرون از خود ندارد و خودباشنده و خودبنیاد است. به بیان دیگر انسان در جهان در تقویم وجودی‌اش خودبنیاد است؛ هم از آن حیث که در اصل وجود خودبنیاد است و فرابیش امکاناتش در زمان نیست و هم از آن جهت که طرح خود را بر امکاناتی فرا می‌افکند که در آنها پرتاب شده است. در نتیجه به تعبیر آلفرد یگر «تفکر» نیز که ارائه‌کننده طرح‌هاست، در نگاه هایدگر «در راه» است، نه از آن جهت که مواضع قبلی را ترک کرده است تا مواضع جدیدی به دست آورد، بلکه از آن جهت که مواضع قبلی از اساس اقامت‌های موقتی در سیر به سوی «حقیقت وجود» بوده‌اند و اصلاً امر پایداری در «تفکر در راه» وجود ندارد (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴) تا بتوان بدن آویخت و اعتماد نمود.

بدین روی «وانهادگیم مبین معنای خودبنیادی انسان در جهان ناپایدار و سیال پدیدار شده برای تفکر انسان معاصر است. این معنا که در لفافه تعابیر هایدگر با پیچیدگی و اغلاق فراوان بیان شده است، در زبان ژان پل سارتر با صراحت و وضوح بیشتری طنین‌انداز است: انسان معاصر «وانهاد» است از آن جهت که پذیرفته است خودبنیاد باشد؛ از آن جهت که پذیرفته است «واجب‌الوجود» را در نظر و عمل مغفول گذارد و خود یکسره مسئولیت وجود و انتخاب خود را بر دوش کشد (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۳۸). بشر خودبنیاد پذیرفته است که نمی‌توان با تو سل به طبیعت انسانی یا فطرت خداداد مسائل را توجیه کرد؛ از این رو آزادی را نیز چنین پنداشته است که خود را از قید هر گونه ارزشی که خودبنیاد نباشد، رها نماید. جوهره این «رهاسازی» که به نام «آزادی» رخ داده، نوعی قلدری و «خودسری» فردی و جمعی است (فردید، ۱۳۹۵، ص ۱۶۵). در نتیجه جامعه و تاریخ نیز بر پایه ارزش‌های خودبنیاد استوار می‌شود و اساساً جامعه و تاریخ چیزی نیست جز تحقق یافتن طرح‌ها و چشم‌اندازهای خودبنیاد انسان (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۵۱) و هیچ طرح یا چشم‌انداز فرابشری یا الهی برای کلیت جامعه انسانی و تاریخ وجود ندارد.

## ۱-۱. تبیین روند تحقق وانهادگی خودبنیاد بشر بر پایه تحولات معرفتی و علمی

انسان‌گرایی خودبنیاد میراث فکری (نظری و عملی) دوره روشنگری است. خودبنیادی نتیجه روند تحولات تاریخی اروپا از رنسانس تا نهضت اصلاح دینی و سپس جریان روشنگری است و روح جدیدی که در بشرانگاری شکل گرفته، ثمره خیزش انسان اروپایی علیه سنت و بنیاد دینی، اخلاقی، فلسفی و اجتماعی آن در آغاز رنسانس است (رندال، ۱۳۷۶، ص ۱۳۸). خودبنیادی آن گونه که کانت تعریف نموده، عبارت است از: دلیری و اراده مستحکم انسان برای خروج از نابالغی ناشی از ضعف اراده خود و درهم‌شکستن هر گونه بنیادی فراتر از عقل خودبنیاد؛ انسانی که به آینده خوش بین بوده و به مسئولیت خود در نفی هر گونه اتوریته و مرجعیت بیرون از خود واقف است (کانت، ۱۳۸۶، ص ۳۱).

همان طور که مارگارت آنسکم و الاسدیر مک‌اینتر متذکر شده‌اند، دو قرائت از عقل خودبنیاد در دوره روشنگری قابل شناسایی هستند: قرائت تجربه‌گرای بریتانیایی و قرائت قاره‌ای. این دو قرائت علی‌رغم اختلاف نظراتشان، در برخی مواضع بنیادین مشترک‌اند. مهم‌ترین مستوای مشترک این دو قرائت آن است که «عقل نظری» در نظر ایشان نمی‌تواند درکی اخلاقی و غایت شناختی از زندگی انسان ارائه دهد. نتیجه تبعی این دیدگاه شکاف میان نظر و عمل و هست و باید است. با نگاهی تبارشناختی به نظر می‌رسد، این دیدگاه متأثر از آرای الهیاتی خانواده ترتولیانی\* در قرون اولیه مسیحی و فرقه روحانیان فرانسیسکانی در دوره میانه است (ژیلسون، ۱۳۷۸، صص ۷ و ۱۱) و در دوره جدید متأثر از الهیات کالوینی و مذهب پروتستان و الهیات کاتولیک یانسنی است که پاسکال یکی از مهم‌ترین مروجان آن است. در نگاه پروتستانی - یانسنی «عقل از

\* «خانواده ترتولیانی» تعبیر خاصی است که اتین ژیلسون در برابر «خانواده آگوستینی» ایجاد کرده است. «خانواده ترتولیانی» آن دسته از متألهان مسیحی هستند که بر مخالفت و تضاد معرفت عقلی و فلسفی با معرفت مبتنی بر وحی و الهیات مسیحی تأکید داشتند. در مقابل، «خانواده آگوستینی» به توافق اساسی میان معرفت عقلی و معرفت مبتنی بر وحی قایل بودند و معتقد بودند در آرای فلسفی فیلسوفان یونانی و هلنی مطالبی هست که به اقتضای دلالت عقل تکوینی به دست آمده‌اند و با الهیات مسیحی تعارضی ندارند.

درک حقیقی غایت واقعی از سان عاجز است» (مکایتایر، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵) و این وظیفه «ایمان» است که غایت فراروی زندگی انسان را تصویر نموده و ارائه دهد.\*

نقش پاسکال در این میان مهم است؛ چراکه او میان قرائت پروتستانی - یانسنی از عقل با علم نیوتنی و فلسفه دکارتی در قرن هفدهم وحدت تألیفی ایجاد کرد. به نظر می رسد انگیزه این کار آن بوده است که جایگاه ایمان تثبیت شود؛ ولی در عمل، ایمان در واقعیت اجتماعی عصر روشنگری به محاق گرایید و آنچه تقویت شد، محدودیت عقل نظری به شناخت طبیعت است، آن هم با امکانات شناختی ای که علم و فیزیک نیوتنی که ماهیتی ریاضیاتی وار، محاسباتی و ابزاری دارد، فرادست عقل قرار می دهند.

در قرائت تجربه گرای بریتانیایی و به خصوص نزد هیوم و دیدرو و در امتداد سنت نومیالیسم، عقل از شناخت ذوات اشیا و درک ابعاد اخلاقی و غایت شناختی زندگی انسان ناتوان تصویر شد. ابتدا هیوم از آشتی ناپذیری منطقی «هست» و «باید» سخن راند و عقل را از شناخت حقایق ارزشی و اخلاقی خلع ید نمود و درک ابعاد اخلاقی و نیل به باور را بر عهده انطباعات عاطفی سپرد. بدین شکل عقل خودبنیاد انسانی در خدمت عاطفه قرار گرفت تا عقل نظری خادم عاطفه باشد و تنها به تأمین ابزار و وسایل لازم برای نیل به اهدافی که عواطف ارائه می دهند، بیندیشد. عقل در نگاه ایشان ماهیتی طبیعت گرایانه و پسینی یافت.

نزد ایدنالیست های آلمانی و بالاخص نزد کانت عقلانیت خودبنیاد رهیافتی طبیعت گرایانه، پیشینی و استعلایی یافت. با این حال حتی کانت هم محدودیت عقل نظری را پذیرفت و حدود انتقادی و معماری گونه شناخت عقل نظری را به حوزه طبیعت و فیزیک محدود کرد. این کانت بود که در نقد عقل محض به این نتیجه رسید که عقل نظری نمی تواند به شناسایی خدا و حقایق الهیاتی و متافیزیکی نظیر اخلاق و

\* این دیدگاه در جهان مسیحی دارای تباری دیرینه است؛ چنانکه پولس قدیس در مکتوبش به کولسیان گوشزد می کند: «باخبر باشید که کسی شما را به فلسفه و مکر باطل نرباید» و یا ترتولیان می گوید: «به راستی آن را با اورشلیم چه کار؟ میان آکادمی و کلیسا چه توافق است؟ کافران را با مسیحیان چه مناسبت است؟ منشأ تعالیم ما صفة سلیمان است (اعمال رسولان، ۵:۳) که او خود گفت: خداوند را باید در قلب های صاف و پاک جست (حکمت سلیمان نبی، ۱:۱)» (رک: زیلسون، ۱۳۷۸، ص ۶-۷).

ایمان پردازد؛ چراکه این سنخ موضوعات در قالب زمان و مکان به عنوان شروط پیشینی شناخت حسگانی و فاهمه استعلایی جای نمی‌گیرند (Kant, 1996, p.424: B.406) و تنها امور حسی و طبیعی می‌توانند به مثابه علم، موضوع شناخت عقل نظری قرار گیرند و امور متافیزیکی اخلاقی (کانت، ۱۳۸۵، ص ۱۰) و الهیاتی و ایمانی (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۶۳) موضوع کاوش‌های عقل عملی هستند.

رویکرد منطقی و معرفت‌شناختی هیومی و کانتی، در کنار نقادی‌ها و دیدگاه‌های ایمان‌گرایانه و اگزیزستان‌سیالیستی کسانانی همچون سورن کی‌یرکگارد به اضافه رویکرد طبیعت‌گرایانه اقتصاد و سیاست کلاسیک نزد فیلسوف اقتصاددانانی نظیر *آدام اسمیت* و فیلسوف جامعه‌شناختی نظیر *آگوست کنت* در قرن هجده و نوزده منتج بدان شد که ایمان ماهیتی فردی و غیرعقلانی یافته و از وادی عقلانیت و استدلال به وادی جذبه، شور و عشق غیرقابل درک و بیان رانده شود.\* نتیجه آن شد که عقل مدرن نور ایمان را از کف نهاد و عقلانیت سامان‌بخش به ساحت زندگی فرد و جامعه، ماهیتی تماماً ناسوتی و ابزاری یافت.

نفی سیستم‌های کلان عقلانی و متافیزیکی در قرن نوزدهم و بیستم در کنار شکافی که میان حوزه نظر و عمل ایجاد شد، منجر به قوت یافتن عقلانیت ابزاری عمل‌گرا و ایمان‌گرایی گردید. پس از کانت در قرن هجدهم، در دوره معاصر، تجسم بارز چنین شکافی را در موقف فلسفی *ویتگنشتاین* مشاهده می‌کنیم که از سویی در دوره اول تفکرش نظریه تصویری زبان (Wittgenstein, 2002, p.9: TLP: 2.11) و بازنمایی علمی، و در دوره دوم تفکر فلسفی‌اش نظریه کاربرد (Idem, 1999, p.5: PI: §7) و رهیافت عمل‌گرایانه را در چارچوب ساختار و هیئت تألیفی زبان، مبنا و معیار معناداری و معرفت‌موجه معرفی می‌نماید و از سوی دیگر در هر دو دوره تفکر فلسفی‌اش حقیقت

\* در نظر کی‌یرکگارد ایمان امری نیست که بتوان آن را با عقلانیت صوری یا دیالکتیکی یا تحلیلی به چنگ آورد و از آن عبور کرد. ایمان فراتر از آن است که به چنگ افتد. ایمان همچون حال *ابراهیم* در عشق و دل‌بستگی به فرزند و در عین حال در دل‌بریدن از او به منظور امتثال امر الهی به ذبح فرزند؛ امری پارادوکسیکال است که هیچ استدلالی آن را نمی‌گشاید. «ایمان دقیقاً از همان جایی آغاز می‌شود که عقل پایان می‌یابد» (کی‌یرکگارد، ۱۳۹۰، ص ۸۱).

الهی، امور متعالی و حقایق فلسفی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی و عرفانی را اموری متافیزیکی و رازآلود معرفی می‌کند که موضوع ایمان و یقین غیر شخصی قرار می‌گیرند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷، ص ۲۰۹: فقره ۴۱۵) و از قضا این امور، همان‌اند که معنای جهان در کلیتش بدان‌ها وابسته است.

به هر حال نزد غالب نحله‌های معرفت‌شناختی دوره معاصر از رویکردهای پوزیتیویستی و تحلیلی گرفته تا رویکردهای تفهّمی، پدیدارشناختی و هرمنوتیکال تا رویکردهای پراگماتیک و رویکردهای واقع‌گرایی انتقادی و نظریه انتقادی و نیز رویکردهای پست مدرن، «معرفت» ماهیتی اعتباری و قراردادگرایانه، فرهنگی، انضمامی و پسینی یافته است. این بدان معناست که خودبنیادی دیگر در دامنه دلالت عقل ایمانی و نوری دین یا عقل فطری دکارتی یا عقل استعلایی کانتی یا حتی عقل تاریخی نگر هگلی تقوم نمی‌یابد و اساساً دیگر هر نوع سیستم عقلانی پیشینی و متافیزیکی منتفی شده و معرفت و عقلانیت یکسره وابسته به اراده انسان است. در این تلقی علم به پدیداری فرهنگی و اجتماعی تبدیل شده است که در محیط‌های تخصصی در قالب پروژه‌ها و قراردادهای و موضوعات متخصصان در نظام دانشگاهی تکون می‌یابد و در محیط‌های عمومی بر اساس قراردادهای و موضوعات عموم مردم ظهور می‌یابد.

در واقع هسته مرکزی تبارشناسی «روند» (Process) شکل‌گیری معرفت و علم آن است که «معرفت و علم بر اساس توافقات شکل می‌گیرد»؛ لکن این روند به صورت‌های مختلفی صورت‌بندی نظری یافته است؛ برای نمونه در نظر لودویگ ویتگنشتاین و پیروان او نظیر پیتر وینچ از طریق «نظریه بازی‌های زبانی» و «نظریه صورت‌های زندگی» طرح شده است (Wittgenstein, 1999, p.23). در نگاه فیلسوفان تحلیلی رفتارگرایی نظیر ویلارد ون اورمن کواپن و دونالد دیویدسن در قالب چارچوب ارجاعی و توافق‌سمانتیکی یا هم‌ارجاعی میان ذهنی شبکه باور مطرح می‌شود (کواپن، ۱۳۹۱، ص ۱۰۳). در بیان فیلسوفان علم در قالب نظریه‌هایی نظیر «نظریه برنامه پژوهشی» (Lakatos, 1989, p.47) / بیره لاکاتوش یا «نظریه ساختارهای انقلاب علمی» (کوهن، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵-۱۲۶) توماس کوهن ارائه شده‌اند و در دیدگاه فیلسوفان

پراگماتیستی نظیر ریچارد رورتی که از معرفت‌شناسی به هرمنوتیکی عمل‌گرایانه سوق یافته‌اند در قالب دیدگاه «عینیت به مثابه توافق» تبیین شده است (رورتی، ۱۳۹۳، ص ۴۳۹). رورتی به صراحت می‌نویسد: «به نظر من بهتر از پس تبیین امور بر می‌آییم اگر ارزش‌های خاصی چون "عقلانیت" و "بی‌طرفی" را کنار بگذاریم و آنها را مستقل از الگوهای آموزشی و عرفی زمانه ندانیم» (همان، ص ۴۴۶). دیدگاه‌های پست‌مدرن نیز با الهام از آموزه «عدم قطعیت» (Uncertainty) که متخذ از کیهان‌شناسی کوانتومی است، رویکردی کاملاً نسبی به معرفت، معنا، ارزش، هنر و علم دارند و البته هر یک از متفکران مندرج ذیل این جریان چارچوب نظری و مفهومی خاص به خود را طرح نموده است. این مطلب باعث شده است نه تنها دلالت معرفتی پست‌مدرنیسم متکثر باشد، بلکه حتی خود عنوان پست‌مدرنیسم مفهومی پیچیده، مبهم و سیال باشد (وارد، ۱۳۸۹، ص ۱۷).

در چنین شرایطی اصل چیستی عقلانیت و ضرورت تمسک به این مفهوم مورد پرسش قرار می‌گیرد. این روند البته مستلزم «نیست‌انگاری» است؛ چنان‌که پیش از همه نیچه بدان توجه داده است (نیچه، ۱۳۸۳، ص ۱۹-۲۰)؛ چراکه رویکردهای معرفتی معاصر از واقعیت‌تکوینی به مثابه بنیاد هستی‌شناختی معرفت صرف نظر نموده‌اند. راجر ترینگ نیز در حوزه علوم انسانی و اجتماعی این مطلب را تذکر می‌دهد که «پوزیتویسم می‌تواند نیهلیسم فلج‌کننده‌ای ایجاد کند» (ترینگ، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹)؛ چراکه بسیاری از صورت‌های حیات فرهنگی، قومی و مذهبی با لحاظ مبادی معرفتی و قواعد روشی پوزیتویسم بی‌معنا خواهند بود؛ از سوی دیگر رویکردهای تفهومی، تفسیری، عمل‌گرایانه و انتقادی نیز بدون در نظر داشتن بنیاد هستی‌شناختی انسان، جهان و جامعه از آن جهت که واقعیت را از میان عدسی خود که همان مبادی و مفروضات و روش خاص آن رویکردهاست می‌نگرند، گرفتار نسبی‌گرایی هستند؛ چه اینکه بدون تحلیل هستی‌شناسی انسان، جهان و جامعه، پیگیری روش‌های اتنومتدولوژیک یا تحلیل‌های کیفی فرهنگ‌پژوهانه، مردم‌شناختی یا قوم‌شناختی منجر به ظهور ساختارهای معرفتی و عقیدتی متکثر می‌شود. بدین ترتیب عملاً وجود هر

گونه عقلانیت مشترک که مبنای سنجش و ارزیابی باشد، انکار می‌شود. به همین دلیل برخی منتقدان چنین دیدگاه‌هایی را «مباحثات غیرعقلانی» (Non-rational Conversation) نامیده‌اند (Scheffler, 1967, p.84).

صدق و صحت این ساختارهای معرفتی و عقیدتی متکثر، یا باید همگی پذیرفته شوند که عملاً منجر به نسبی‌گرایی و نیهلیسم معرفتی می‌شود و یا باید برای پرهیز از گرفتارآمدن در تناقض یا تضاد میان دیدگاه‌های مختلف نظام‌های معرفتی متکثر دست به ارزش‌داوری معرفتی زد. در این صورت این پرسش طرح می‌شود که بدون اتخاذ موضع هستی‌شناختی در باب هستی انسان، جهان و جامعه چگونه می‌توان به داوری قاطع و اطمینان‌بخش رسید؟ روشن است پناه‌بردن به دامن انسجام‌گرایی یا کارایی عملی یا توافق یا سادگی یا اعتماد‌پذیری به عنوان معیارهای قضاوت معرفتی در باب یک نظریه، مسئله داوری معرفتی در باب نظام معرفتی متکثر را حل نمی‌کند؛ چراکه معیارهای انسجام‌گرایی عملی، توافق، سادگی و اعتماد‌پذیری، فی‌حدنفسه هیچ‌گونه دلالت هستی‌شناختی در باب هویت هستی‌شناختی اشیا و امور ندارند؛ از این رو داوری معرفتی بر اساس آنها قضاوتی هرمنوتیک و تفسیری و وابسته به افق نظری و انتخاب سنجش‌گر خواهد بود. بنابراین عملاً بدون اتخاذ موضع و تحلیل هستی‌شناختی، رویکردهای تفهیمی، تفسیری، انتقادی و پست‌مدرن معاصر گرفتار چرخه خردکننده نیهلیسم معرفتی خواهند شد.

در واقعیت انضمامی دوران معاصر، حقایق علمی و امور اجتماعی و به‌خصوص مدیریت امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بر پایه عقلانیت خودبنیاد ابزاری که ماهیتی ناسوتی (سکولار) و پوزیتیویستی دارد، استوار شده‌اند (هولاب، ۱۳۸۹، ص ۴۵) و عقلانیت ابزاری در چارچوب الگوهای قراردادی و عرفی به بنیاد علوم طبیعی و علوم دقیقه و نیز علوم اجتماعی و انسانی مدرن تبدیل شده است. این بدان معناست که علوم طبیعی و علوم دقیقه و نیز علوم اجتماعی و انسانی مدرن، در نظام دانش‌گاهی و نظام سیاست‌گذاری و مدیریت جوامع چه دولتی و چه عمومی، در دامنه مبانی معرفتی و ارزش‌های مورد اعتنای عقلانیت ابزاری که عموماً ارزش‌های کالایی و متاعی هستند،

شکل گرفته‌اند و موضوع علم در معنای مدرن و عام کلمه، طبیعت مادی است. بنا بر روند تحولات شکل‌یافته در دوران معاصر، عقلانیت و علم معاصر هر گونه بنیاد هستی‌شناختی متافیزیکی، غیر مادی و الهیاتی را در تعریف موضوع دانش «وانهاده» است و رها و بریده از هر گونه نگاه غیر ناسوتی و معنوی است. در نتیجه افق ارزشی و مطلوبیت‌های مورد پی‌جویی علم در معنای مدرن هم اولاً و بالذات امور دنیوی و ناسوتی است و هر گونه فراروی از طبیعت منحصر در امر مادی به سوی حقایق غیر مادی و معنوی خروج از موضوع، مبادی و روش علم مدرن است و اگر هم از اوصاف روحی و روانی و یا گاهی «تعالی» سخن به میان می‌آید، به عنوان اموری انعکاس یافته یا برخاسته از امور مادی ملاحظه می‌شود.

## ۲-۱. تبیین روند تحقق وانهادگی خودبنیاد بشر بر پایه تحولات ارزشی و هنجاری

تحولات معرفت‌شناختی، علم‌شناختی و علمی فوق‌الذکر در ابعاد نظری و عملی دارای تبعات ارزش‌شناختی و اخلاقی - هنجاری متناسب با خود در دوره مدرن هستند. به تبع تغییر در بنیان‌های معرفت‌شناختی و علم‌شناختی منجر به شکل‌گیری نظام ارزش‌ها و اخلاق هنجاری متناسب با خود هستند. در عصر جدید اروپا پنج نظام معرفتی و ارزشی مبنای و در نتیجه پنج مکتب ارزش‌شناختی و اخلاق هنجاری قابل شناسایی بوده و دارای طنین بیشتری هستند:

الف) نظام ارزش‌ها و اخلاق مسیحی مورد دلالت شریعت مسیح و میراث فلسفی قرون میانه، امتداد یافته توسط جریان نوتوماسی و نوارسطویی؛

ب) نظام ارزش‌ها و اخلاق عاطفه‌گرای مورد دلالت جریان تجربه‌گرای کلاسیک بریتانیا، امتداد یافته در بدنه دانش‌های ارزشی و هنجاری پوزیتیویستی و نوپوزیتیویستی معاصر؛

ج) نظام ارزش‌ها و اخلاق عقلانی مورد دلالت دستگاه فلسفی تمامیت‌گرای ایدئالیسم استعلایی کانتی و ایدئالیسم تاریخی هگلی، امتداد یافته در قالب جریان‌های

نوکانتی و سوسیالیستی نظیر مکتب فرانکفورت؛

د) نظام ارزش‌ها و اخلاق شهودباورانه و ایمان‌گرایانه مورد دلالت جریان‌های ایمان‌گرایانه اگزیستانسیل مسیحی یا الحادی؛  
هـ) نظام ارزش‌ها و اخلاق اراده‌گرایانه و ناظر به اهداف عینی امتداد یافته در رهیافت‌های رفتارگرایانه و عمل‌گرایانه.

با اذعان به این مطلب که این مکاتب و نحله‌های ارزش‌شناختی و اخلاقی همچنان در دوران معاصر حضور دارند؛ لکن تفوق ارزشی، فرهنگی، تاریخی و تمدنی با ارزش‌شناسی، نظام ارزش‌ها و اخلاق هنجاری مبتنی بر اخلاق عاطفه‌گرا در چارچوب «فایده‌گرایی» (Utilitarianism) و ناظر به اهداف عینی به شکلی عمل‌گرایانه (Pragmatism) است. چنان‌که *السدیر مک‌آینتایر* تبیین نموده است، عاطفه‌گرایی در چارچوب فایده‌گرایی و ناظر به اهداف عینی به شکلی عمل‌گرایانه، به محتوا و زمینه زندگی اجتماعی انسان معاصر در کشورهای به اصطلاح پیشرفته تبدیل شده است (مک‌آینتایر، ۱۳۹۰، ص ۷۳). غلبه عینی نظام ارزشی عاطفه‌گرا و عمل‌گرا در شکل‌دهی به نظر و عمل انسان و جامعه مدرن عملاً دیگر نظام‌های ارزش‌شناختی و اخلاق هنجاری را به حاشیه رانده و به آنها موقفی انتقادی بخشیده است.

مجموعه‌ای از عوامل و رخدادها در روند تاریخ نظر و عمل انسان در عصر جدید باعث شده است نظام ارزش‌های فردی و اجتماعی از خاستگاه ارزش‌های مسیحی و ارزش‌های عقلانی استعلایی به سوی ارزش‌های عاطفه‌گرایانه سوق یابد؛ چنان‌که توجه به دیدگاه‌های مارکس، دوتوکویل، دورکیم و وبر نشان می‌دهد، عامل محوری و درون‌مایه اساسی‌ای که موجب این تغییر شد، عرفی‌سازی (Secularization) و راززدایی از حقایق قدسی و دینی به منظور کاهش فضای دین در زندگی اجتماعی است که در چارچوب طبیعت‌گرایی (Naturalism) و عقلانیت خودبنیاد در عصر روشنگری پدیدار شد (تامپسون، ۱۳۹۷، ص ۲۴۲). این روند در قرن هجدهم و نوزدهم پس از نضت اصلاح دینی در قرون شانزدهم و هفدهم بیش از پیش نظام ارزش‌های مسیحی و دینی را از صحنه حیات فردی و اجتماعی انسان اروپایی به عقب راند و محدود به حوزه

خصوصی برخی از متدینان نمود (همان، ص ۲۳۷). چنین محدودسازی‌ای را در نگاه غالب متفکران عصر روشنگری و از جمله کانت و هگل به صراحت ملاحظه می‌کنیم.

کانت با تکیه بر اصل استقلال (Autonomy) وجودی انسان، او را بی‌نیاز از هر گونه منبع دیگری که بیرون از نظام استعلایی و خودبنیاد عقل باشد، معرفی نمود و اظهار داشت: «اخلاق تا آنجا که مبتنی بر مفهوم انسان به عنوان یک موجود آزاد است... نه نیاز به معنای شیء دیگری دارد که حاکم بر او باشد و تکلیف خود را از آن دریافت کند و نه نیاز به انگیزه دیگری جز خود قانون [عقل] دارد که بخواهد آن را مراعات کند» (کانت، ۱۳۸۱، ص ۴۰)؛ البته توجه داریم که کانت مروج اندیشه الحادی نیست، بلکه مروج رهیافتی دئیستی و طبیعت‌گرایانه به دین است؛ چنان‌که می‌نویسد: «انسان با تکامل تام و تمام اخلاقی خود... تنها موجودی است که می‌تواند جهان را تابع عزم و اراده خداوند و غایت آفرینش قرار دهد» (همان، ص ۱۰۰).

رهیافت انتقادی عصر روشنگری پس از حوادث دوران اصلاح دینی، گرچه در بستر تاریخ اروپا در عصر جدید و در مواجهه تاریخی با مسیحیت کلیه سایی بروز یافت، در نظر و بیان اندیشمندان اروپایی آن دوران، دلالت تام و عمومیت مفهومی و مصداقی نسبت به کلیت «سنت دینی» پیدا نمود و عملاً منجر به نفی مرجعیت معرفتی، ارزشی، فرهنگی و سیاسی سنت دینی شد. نفی مرجعیت سنت دینی را در آرا و آثار هگل و سنت‌هگلیان راست و چپ نیز مشاهده می‌کنیم؛ چنان‌که هگل در «استقرار شریعت در مذهب مسیح» با تقدس‌زدایی از چهره مسیح به مثابه پیغمبر، او را آموزگار تقوا و اخلاق معرفی می‌نماید (هگل، ۱۳۸۶، ص ۵۴) و مسیحیت را از اساس خیزشی اخلاقی معرفی می‌کند که با استقرار شریعت در آن، به دینی موجب و امری شبه‌دولتی تبدیل شده است و تبعیت از آن بر خلاف استقلال اراده آدمی (همان، ص ۱۱۷) و موجب از خودبیگانگی انسان می‌شود (همان، ص ۱۲۷). به نظر می‌رسد نگاه مارکس نسبت به «دین» به عنوان منشأ «آگاهی کاذب» و «ابزاری برای کنترل توده‌ها و حفظ نظام و مناسبات بورژوازی طبقات اجتماعی حاکم» (مارکس، ۱۳۹۵، ص ۶۰) متأثر از همین نگاه هگلی باشد که البته در قالب ماتریالیسم تاریخی بازسازی شده است.

به هر حال با کنار گذاشته شدن سنت دینی، ایمانی و اخلاق مسیحی در واقعیت اجتماعی عصر جدید، نظام ارزش‌ها و اخلاق عقلانیِ مورد دلالت ایدئالیسم استعلایی و تاریخی و حتی اگزیزستانسیالیست‌های مسیحی و ملحد هم به صورتی دیگر به حاشیه رانده شد. در واقع همان عاملی که دین را در صحنه ارزش‌ها و اخلاق هنجاری عصر جدید و دوران معاصر به حاشیه رانده و محدود ساخت، به وجهی دیگر رهیافت‌های عقلانی، ایدئالیستیک و اگزیزستانسیالیست را هم محدود و مهجور ساخت. آن عامل همان عُرُفی‌سازی طبیعت‌گرایانه است، البته با قرائت عاطفه‌گرایانه که به فهم و احساس عموم نزدیک‌تر است. در واقع نظام ارزش‌ها و اخلاق عاطفه‌گرایانه مورد دلالت جریان تجربه‌گرایی کلاسیک بریتانیا با تکیه بر فهم عمومی (Common Sense) و احساسات اخلاقی (Moral Sense) و البته با اتخاذ رهیافتی غایت‌گرایانه توانست واقعیت عینی جهان معاصر را از آن خود سازد؛ همچنین این رهیافت توانست با بهره‌گیری از عقلانیت ابزاری و با تمرکز بر اهداف مادی و متاعی، به هژمون ارزشی و جریان اصلی اخلاق هنجاری دارای تأثیر بر نظر و عمل انسان معاصر تبدیل شود. بدین ترتیب در واقعیت انضمامی و عینی، نظام ارزشی و اخلاق هنجاری، ایدئالیسم استعلایی و تاریخی و اگزیزستانسیالیسم نیز به حاشیه رانده شدند.

بر اساس این تحلیل تبارشناختی ملاحظه می‌شود چگونه نظام ارزشی و اخلاقی حاکم بر فضای نظر و عمل انسان معاصر، از بستر تحلیل قیاسی، دینی، ایمانی، استعلایی و تاریخی جدا شد و در بستر فهم عمومی و عواطف و احساسات مشهود درونی جریان یافت و در نتیجه دیدگاه‌های ناواقع‌گرایانه و غیرشناختاری از ارزش و اخلاق بر دیدگاه‌های واقع‌گرایانه و شناختاری تفوق یافتند. در چنین فضایی عملاً ارزش و اخلاق بر پایه فهم و احساس اکثریت مردم شناسایی شده و تعین اجتماعی و مدنی و تبلور نهادی و ساختاری می‌یابد. به تعبیر مارگارت آنسکم در شرایطی که «اکثریت» مبنای شناخت عُرُف اخلاقی و فرمان مدنی قرار گرفته باشد، «قانون‌گذاری [اخلاقی] برای خود (Legislating for Oneself)» [دینی یا فطری یا استعلایی] امری تهی و بی‌معنا شده است (Anscombe, 1958, pp.1-19).

در چنین شرایطی رهیافت اراده‌گرایانه با رهیافت عاطفه‌گرایانه همداستان و همراه خواهد شد؛ چراکه اولاً رهیافت اراده‌گرا معیارهای ارزشی و اخلاقی را در عمل و در واقعیت انضمامی پی‌جویی و ملاحظه می‌کند؛ ثانیاً پس از نفی بنیادهای دینی، ایمانی و عقلانی ارزش و اخلاق، خواست و اراده‌ای که عمل بر پایه آن متمشی می‌شود، از چیزی جز علایق و عواطف فردی یا جمعی تأثیر نخواهد پذیرفت. بدین ترتیب خواست و اراده تعیین‌یافته افراد و جوامع بر اساس علایق و عواطف، در واقعیت انضمامی، مسیر ارزشی و اخلاقی را مشخص می‌کند. بدین سان نظام ارزشی و اخلاق عاطفه‌گرا و نظام ارزشی و اخلاقی اراده‌گرا با توجه به تلائم ماهوی‌ای که دارند به نوعی وحدت عینی رسیده‌اند. در واقع نظام ارزشی و اخلاق عاطفه‌گرا با اتکا به ظرفیت نظری عقلانیت ابزاری و ظرفیت انگیزشی (Motivational) و عملی (Practical) انطباعات و هواهای نفسانی از طریق «پی‌جویی منفعت شخصی» به عنوان ارزش محوری و امری طبیعی که مُشت‌های هوای نفسانی عموم انسان‌هاست، توانسته است خود را به منطق پیشرفت جامعه مدرن تبدیل نماید (هیرشمن، ۱۳۷۹، صص ۱۸ و ۲۹).

نظام ارزشی عاطفه‌گرا در چارچوب فایده‌گرایی، ماهیت و روش علم مدرن را ناظر به اهداف عینی به شکلی عمل‌گرایانه از طریق ایجاد ادبیات علوم انسانی و اجتماعی و تغییر در واقعیت اجتماعی متناسب با افق انتظارات خود، بسط و توسعه داده است و اکنون این علم مدرن، الگوی نظر و عمل انسان معاصر شده است. ارزش بنیادین حاکم بر نظام ارزشی عاطفه‌گرا و عقلانیت ابزاری برخاسته از آن، فایده‌گرایی است که در چارچوب اصل بنیادین بی‌شینه سازی منافع (فرد یا جمع یا هر دو) و از طریق پیگیری منطق محاسبه هزینه و فایده و سود و زیان در همه عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی تحقق می‌یابد. فایده‌گرایی گرچه منطقاً می‌تواند معطوف به خیر عمومی و اخلاقی نیز باشد، چنان‌که برنارد مندویل، *آدام اسمیت و جان استیوارت میل* سعی نموده‌اند آن را در قالب لزوم توجه به «خیر همگانی» در کنار «خیر فردی» بیان نمایند (میل، ۱۳۹۰، ص ۷۴)؛ لکن در واقعیت عرفی‌شده و ناسوتی‌گرای ناشی از راززدایی و تقدس‌زدایی دوران معاصر، آنچه شیوع و غلبه عینی و انضمامی یافته

است، فایده‌گرایی خودخواهانه فردی و مادی است.

از همین رو و با درک این واقعیت، متفکران یادشده معتقد بودند پی‌جویی منفعت شخصی، مسیری برای نیل به منفعت عمومی و جمعی است. کتاب معروف برنارد مندویل یعنی افسانه زنبوران یا رذایل خصوصی در مقام تبیین جمع میان منفعت فردی و جمعی است (Mandeville, 1988). به بیان دیگر پی‌جویی منفعت شخصی گرچه در صورت فردی‌اش رذیلت است، در صورت جمعی تبدیل به خیری همگانی می‌شود و منشأ تحرک و انگیزش فردی برای کار و پذیرش اجتماعی نقش‌های اجتماعی در قالب تقسیم کار اجتماعی می‌شود و این امری است که بر مبنای آن، افراد در جامعه می‌توانند نیازهای متفاوت خود را برآورده سازند.

فایده‌گرایی با پیرنگ پی‌جویی منفعت شخصی بر اساس مبادی معرفتی عقلانیت ابزاری که همان تجربه‌گرایی بریتانیایی است، منجر به رجوع به عرف و قرارداد اجتماعی برای شنا سایی خیر عمومی شد؛ چراکه با تراحم منفعت شخصی افراد آنچه می‌بایست حاکم باشد، فهم عمومی از خیر و مصداقی است که بیشترین توافق جمعی را حائز است. بدین ترتیب نظام ارزشی عاطفه‌گرا با عرفی‌گرایی، نظر اکثریت را مبنای درک و شناخت ارزش‌ها و هنجارها دانسته و همان ارزش‌ها و هنجارها را از طریق سازوکارهای قراردادگرایانه به هنجارهای عمومی تبدیل ساخته است.

بدین ترتیب ملاحظه شد، چگونه «وانهادگی» ارزشی و اخلاقی به مثابه بی‌بنیادسازی نظام ارزش‌ها و اخلاق فردی و اجتماعی، به موازات وانهادگی معرفتی و علمی در فضای نظر و عمل انسان معاصر بسط و سیطره یافته است. چندان دور از ذهن نیست که چنین روندی منجر به نیست‌انگاری ارزشی و اخلاقی خواهد شد؛ چراکه با نفی بنیادهای عقلانی، دینی، ایمانی، فطری و واقع‌گرایانه ارزش و اخلاق و بنام‌ودن آن بر پایه فهم، عواطف و احساسات فردی یا جمعی، برگزیدن یک موضع ارزشی و اخلاقی خاص، هیچ رجحانی نسبت به موضع ارزشی و اخلاقی دیگر ندارد. نیچه در آسیب‌شناسی نیست‌انگاری دوران معاصر به این مطلب التفات داشته که با نفی ارزش‌های متعالی دینی و اخلاقی در می‌یابیم که اساساً امر غیرخودخواهانه امکان‌پذیر

نیست (نیچه، ۱۳۸۳، ص ۲۸). التفات *السدیر مک/یتتایر* به این مطلب که نظام ارزشی و اخلاقی عاطفه‌گرایانه منجر به وقوع روابط اجتماعی مبتنی بر استثمارگرایی می‌شود (مک‌ایتتایر، ۱۳۹۰، ص ۵۷) نیز مؤید همین برداشت نیچه است.

### ۳- ۱. تبیین روند تحقق وانهادگی معنایی - وجودی، نیست‌انگاری و اضطراب

انسان در جست‌وجوی خودِ والای خود و تحقق‌بخشیدن به آن است تا به سکینه و طمأنینه و حالتی که در آن خوف و حزن راه ندارد، نایل شود. اساساً تمامی تحولات در تاریخ عصر جدید غرب و از جمله بلوغ و خودبنیادی روشنگرانۀ عقل برای تحقق وضعیتی پدید آمدند که انسان بتواند خود را بشناسد و به ارزش وجودی‌اش در هستی واقف شود (کاسیرر، ۱۳۸۹، ص ۵۸). برای نیل به سکینه و اطمینان قلبی ناشی از خودشناسی لازم است امر متناهی یا من محدود در حصار زمین و زمان به سوی حقیقتی نامتناهی که ورای زمین و زمان و امر تاریخی است عبور نماید؛ به بیان دیگر لازم است انسان از ساحت امر جزئی و مقید، به ساحت امر کلی و مطلق تعالی یابد؛ چراکه اولاً امر تاریخی زمان‌مند و زمینی و امر جزئی و مقید، پیوسته در حصار محدودیت ناشی از تضاد طبیعت و امور مادی است؛ ثانیاً امر متناهی تاریخی زمان‌مند و زمینی و امر جزئی و مقید در پرتو امر نامتناهی فرازمانی و فرامکانی و مطلق وجود و معنا می‌یابد. این معنا در واقع همان دیالکتیک فرارونده افلاطونی است که بر اساس آن، صورت زیرین جزئی و مادی در پرتو صورت رویین کلی و مثالی هستی قوام وجودی می‌یابد و ادراک می‌شود. این آموزه‌ای است که سنت و ادیان آسمانی و از جمله ادیان سامی و ابراهیمی و البته مسیحیت نیز به وجهی دیگر آن را تصدیق کرده و به مثابه مبنایی در جهان‌بینی خود به کار گرفته‌اند (کاتسینگر، ۱۳۸۸، ص ۱۹۴).

این در حالی است که انسان معاصر با تکیه بر عقلانیت خودبنیاد ابزاری، چه در ساحت معرفت و علم (نظر) و چه در ساحت ارزش و اخلاق (عمل)، مبادی معرفتی و ارزشی‌ای که او را برای تقرب به ساحت امر فرازمانی، فرامکانی و مطلق مجهز و یاری

می‌کردند، از حجیت و اثر انداخته است. آن مبادی معرفتی و ارزشی‌ای که می‌توانند انسان را به سوی ادراک، التفات و تقرب به ساحت امر فرازمانی، فرامکانی و مطلق سوق دهند، ایمان راستین دینی، دریافت شهودی و باطنی و عقل قدسی و استدلال‌گر قیاسی است که امکان حضور در بارگاه هستی مطلق را میسر می‌نمایند. این مبادی بسان لنگرگاه‌هایی ذهنیت سیال انسان را در بستر تجارب تاریخی و فرهنگی پشتیبانی می‌کنند، لکن اکنون ملغی شده‌اند.

از این رو انسان معاصر گویی در پیشینه خود و در ورای توان محدود خود چیزی ندارد که هدایتگر، یاری‌رسان و دست‌گیر آینده او باشد و او را به تجربه آنچه ویتگنشتاین آن را «تجربه ایمنی مطلق» می‌نامد برساند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸، ص ۲۲-۲۳). لذا در بیان واکاوی معنایی هایدگر و سارتر از زندگی انسان معاصر، وجه الهی هستی و آسمان معنا مغفول گذاشته شده و انسان جز هستنده‌ای معطوف به امکاناتی پیش رویش که به میان آنها پرتاب شده است، چیزی نیست. به تعبیر کاسیرر نتیجه تبعی چنین روندی آشفتگی اندیشه‌ای، معنایی و وجودی انسان و دلهره از آینده است؛ چراکه آن جهت کلی و مرکز عقلی‌ای که مابعدالطبیعه، الهیات، ریاضیات و زیست‌شناسی، پشت‌سر هم افکار و اندیشه‌ها را علی‌رغم اختلافاتشان به سوی آن هدایت می‌کردند، از دست رفته است (کاسیرر، ۱۳۸۸، ص ۴۶). بدین روی آشفتگی ناشی از نسبی‌گرایی معنایی رخ نمود و مسئله بحران هویت و «وانهادگی اگزستانسیل یا معنایی—وجودی انسان معاصر» ظهور یافت.

علاوه بر این انسان معاصر بیش از پیشینیان تنهاست (یونگ، ۱۳۹۰، ص ۱۸۰)؛ چراکه بن‌مایه‌های وحدت‌بخش به حیات روحی انسان یعنی وابستگی‌ها و باورهای دینی، ایمانی، معنوی و مابعدالطبیعی او، چه در بُعد معرفتی و علمی (نظری) و چه در بُعد ارزشی و اخلاقی (عملی) ملغی و از حجیت و اثر خارج شده‌اند. اکنون انسان در تفرق ناشی از خودخواهی پیش‌رونده معرفتی، ارزشی و متاعی‌ای که خود را در قالب پی‌جویی منفعت شخصی نشان می‌دهد، مستحیل گردیده است.

## ۲. وانهادگی خودبنیاد فرهنگ و تمدن بشرانگار

جامعه برساخت نهادی و ساختاری نظام معرفتی و علمی و نظام ارزشی و اخلاقی و اهداف وجودی افراد است. بدین ترتیب وضعیت جامعه‌ی نمایان‌گر تمامی فضایل یا رذایل معرفتی، ارزشی و انسانی یک قوم یا ملت است. این تصور از جامعه مستلزم درک جامعه به مثابه ساختی معرفتی است که انسان خود آن را در تعامل با محیط فیزیکی و محیط فرهنگی و دیگری، از طریق کنش اجتماعی و در قالب ساختارهای اجتماعی می‌سازد (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۷۵-۷۶). از این رو جامعه دربردارنده و بازنمایاننده هویت و فرهنگ یک قوم است. متناسب با این درک مبنایی، قابل تصور است که همه ابعاد فردی و جمعی و مادی و معنوی کنش اجتماعی و نیز ساخت اجتماعی متأثر از نظام معرفتی و علمی، نظام ارزشی و اخلاقی و مستوای وجودی افراد شکل گرفته و تکون یابند. بدین ترتیب تمام نهادها و مؤلفه‌های ساختاری و هویتی جامعه مدرن از نهاد خانواده گرفته تا نهاد تعلیم و تربیت و نهاد اقتصاد و معیشت و سیاست و امنیت تا فرهنگ و هنر، ارتباطات، علم و تکنولوژی برآمده از هویت معرفتی، ارزشی و انسانی دوران مدرن هستند. در نتیجه «وانهادگی» در آنها به ساحت فرهنگ و تمدن مدرن سرایت خواهد کرد.

چنان‌که اسپنگر در سقوط یا غروب غرب به تفصیل بررسی کرده است، تاریخ غرب در دوره معاصر دچار ضعف آگاهی و بصیرت تاریخی است؛ چراکه متفکران غربی چشم‌اندازهای ازلی و جاودانی را که معنابخش حیات تاریخی است، از دست داده‌اند (Spengler, 2016, p.23). لئو اشتراوس نیز با اشاره به بحران فرهنگ و تمدن غرب در نگاه اسپنگر می‌نویسد: «بحران تجدد خود را در این واقعیت متجلی می‌کند یا جزء این واقعیت است که انسان جدید غربی دیگر نمی‌داند به دنبال چیست. او دیگر باور ندارد که بتواند خوب و بد یا درست و غلط را تشخیص دهد» (اشتراوس، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷). در واقع وانهادگی معرفتی، ارزشی، معنایی و وجودی انسان غربی او را در ساحت تعامل با محیط طبیعی و انسانی دچار سرگشتگی و انحراف نموده است؛ چراکه به جای

ملاحظه بنیادهای عقلانی، فطری و ایمانی در نسبت با واقعیت در جریان هستی انسان و جهان، آنچه را پی‌جویی می‌کند، تنها منفعت مادی و متاعی غلبه یافته در نظر و عمل اکثریت مردم است و عینیت‌بخشی به فرهنگ، سیاست و اقتصاد جامعه را نیز بر این اساس بنیاد نهاده است.

صورت‌بندی بنیادین و مسلط بر جامعه مدرن یعنی نظام لیبرال سرمایه‌داری نیز که برآمده از روند تاریخی تحولات نظر و عمل انسان اروپایی در طول پنج سده اخیر است و بر پایه ایمانی تمام‌عیار به رستگاری ناسوتی انسان از طریق بازار آزاد خودتنظیم‌گر بسط یافت (پولانی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۳)، بر ابعاد و نهادگی و گسترش دامنه سرگشتگی و انحراف انسان معاصر از واقعیت‌های هستی‌شناختی افزوده است. بحران‌هایی که تمدن غربی با آنها در طول سه سده گذشته روبه‌رو بوده است و اکنون خود را در قالب معضلات فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و زیست‌محیطی آشکار ساخته‌اند، در هویت فلسفی، ارزشی و اخلاقی این تمدن، ریشه دارند. این بن‌مایه‌ها و ریشه‌های بحران‌آفرین پیوسته قرین سرمایه‌داری بوده‌اند و خواهند بود، حتی اگر سرمایه‌داری از غرب به شرق کوچ نماید و خود را در قالب آموزه‌ها و نمادهای شرقی بازیابی نماید. بحران‌هایی از سنخ افول معنویت، بی‌معنایی زندگی و ازبین رفتن ارزش‌های الهی و فطری انسانی، بی‌اعتبار شدن معیارها و اصول ثابت اخلاقی و مظاهر والای فرهنگی و قومی، مصرف‌زدگی، فقر، فحشا، تبعیض، عمیق‌تر شدن شکاف طبقاتی، از هم پاشیده شدن نهاد خانواده، جنگ و خشونت، تنهایی مفرط انسان و تخریب روزافزون محیط‌زیست. این بحران‌ها نتیجه تبعی و نهادگی و ازدست‌رفتن نظام معرفتی و ارزشی ایمانی، دینی، فطری و عقلانی و سیطره و عینیت‌یافتگی عقلانیت خودبنیاد و مبانی معرفتی، اخلاقی و فرهنگی مدرنیسم هستند.

باید توجه نمود، میل فزاینده نظام سرمایه‌داری به انباشت ثروت و قدرت باعث شده است در مسیر تحقق اهدافش از اعمال هیچ‌گونه خشونت استثمارگراییانه پرهیز نداشته باشد؛ از خشونت میلیتاریستی گرفته تا خشونت شناختی و انگیزشی. این معنا تا آنجا در واقعیت مدرن دوران معاصر ظهور یافته است که آنتونی گیدنز جامعه‌شناس

برجسته و مدافع مدرنیسم به صراحت بیان می‌دارد: «جهانی که امروزه در آن زندگی می‌کنیم، جهان دلهره و خطرناکی است. این قضیه ما را واداشته است که در مورد این فرض که پیدایش مدرنیت به شکل‌گیری سامان اجتماعی شادمانه‌تر و ایمن‌تری خواهد انجامید، تجدیدنظر کنیم» (گیدنز، ۱۳۹۷، ص ۱۰). در واقع چنان که السدیر مک‌ایتنیر اشاره دارد، مبانی عاطفه‌گرا، فردگرایانه و فایده‌گرایانه مدرنیسم، فضای ارزشی را برای نضج یافتن خشونت استثمارگرایانه باز کرده است (مک‌ایتنیر، ۱۳۹۰، ص ۵۷). خشونت نظام سرمایه‌داری تا آنجا امتداد یافته است که از زیرپا گذاشتن آرمان‌های عصر روشنگری یعنی آزادی، برابری و احترام به انسانیت نیز ابایی ندارد (هایک، ۱۳۹۲، ص ۵۹).

درواقع ساخت نهادی و اجتماعی نظام سرمایه‌داری به‌گونه‌ای است که با اصل مبنا قرار دادن مالکیت خصوصی و رقابت در بازار آزاد بر مبنای هیئت کالایی و مالی و پذیرش حق ویژه سرمایه و سرمایه‌دار (گاسپر، ۱۳۹۳، ص ۱۰-۱۳) به نابرابری ناشی از عملکرد سرمایه در همه ابعاد رسمیت بخشیده و در نتیجه امکان ایجاد خشونت و تبعیض را به شکلی نهادی و ساختاریافته، برای سرمایه، به منظور تأمین اهداف مادی و متاعی فراهم می‌کند (سن، ۱۳۸۸، ص ۱۶۵). استعمار سرمایه‌دارانه در لایه‌های نوبی شناختی، انگیزشی و نهادی، در بستر جامعه اطلاعاتی کنونی، سیطره عمیق‌تر و وسیع‌تری یافته است و پیوسته با استفاده از ابزارهای رسانه‌ای و سایبرنتیک در حال سازماندهی به افکار و ذهنیت‌ها در چارچوب الگوهای معرفتی، فرهنگی و رفتاری مؤید خودش است و در راستای تحقق اهدافش به هر گونه اقدامی دست می‌زند؛ اقداماتی که فاجعه کرونا در برابر نتایج آنها بسیار کوچک است.

### ۳. کرونا و تنهایی انسان معاصر در غربت غربی

در لحظه کنونی تاریخ، همه‌گیری ویروسی کرونا در گستره جهانی بیش از پیش تزلزل و نیست‌انگارانانه بودن نظام معرفتی، ارزشی، نهادی و موقف معنایی - وجودی

انسان غربی را آشکار ساخت؛ چراکه پیش از آنکه تن‌ها در مهلکه بیماری قرار گیرند، این نظام معرفتی، اخلاقی و نهادی جوامع به اصطلاح پیشرفته بود که به مسلخ فروپاشی پا گذاشت. جهانیان دیدند انسان‌گرایی، اخلاق، نظم اجتماعی و حقوق بشر سکولار به مثابه دستاوردهایی که کشورهای صنعتی بدان مباهات می‌کردند، چگونه یکباره در تندباد نه‌چندان پرفشار همه‌گیری جهانی کرونا به تزلزل افتاد. این پدیدار بیرونی در صفحه وقایع اجتماعی و تاریخی نشان از درون معرفتی، ارزشی و معنایی انسان و فرهنگ و تمدن غربی دارد؛ چراکه به تعبیر *دان کیوبیت* «جهان برونی بازتاب جهان درونی است و خمیره هر دو نهایتاً اخلاقی» (کیوبیت، ۱۳۸۹، ص ۳۲۲). موقف معنایی-وجودی انسانی که در غربت غربی عقلانیت خودبنیاد ابزاری وانهاده و دورافتاده از شروق نور ایمان، دین و عقل قدسی مقام کرده است، موقف انسانی است که به تعبیر *ارسطو* در بستر سائقه‌های غریزی و حیات لذتی حیوانی مستقر است (ارسطاطالیس، ۱۳۹۱، ص ۵۲). طبیعتاً چنین انسانی با به خطر افتادن منابع مادی و متاعی لذت، دچار فروپاشی ارزشی می‌شود.

### جمع‌بندی: لزوم تغییر مسیر تمدنی و بازگشت به عقل و ایمان

راه‌گریز غرب اصلاح بنیادی مسیر تمدنی‌اش با بازگشت به سوی دلالت هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی عقل و ایمان است. این بدان معناست که خودبنیادی به خدایبنیادی برگردد و در نتیجه نظام روشی تحقیق و تحقق معرفت و ارزش در نسبت با هستی به نحو بنیادینی اصلاح گردد؛ لکن این اتفاق به مثابه مرگ تمدن مدرن است. مرگ در اینجا یعنی افول امکاناتی که در چارچوب نظام معرفتی و معنایی عقل خودبنیاد، طغیان‌گر و مستکبر بشر معاصر شکل گرفته است. به نظر می‌رسد مراد *هایدگر* از مرگ‌آگاهی در افق تمدنی چنین باشد. این مرگ باید تحقق یابد تا با رستاخیزی جدید، انسان عزلت‌گرفته در غربت غربی و محصور در مه مسحورکننده آن، خود را در پناه عقل قدسی و اشراق خورشید ایمان به الله و ولایت ولی‌الله زنده بیند.

## منابع و مأخذ

۱. ارسطاطالیس؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ج ۱ و ۲، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی؛ چ ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۱.
۲. اشتراوس، لئو؛ فلسفه سیاسی چیست؛ ترجمه فرهنگ رجایی؛ چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۳. برگر، پیتر ل. و توماس لوکمان؛ ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت؛ ترجمه فریبرز مجیدی؛ چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۴. پولانی، کارل؛ دگرگونی بزرگ: خاستگاه‌های سیاسی و اقتصادی روزگار ما؛ ترجمه محمد مالجو؛ چ ۱، تهران: پردیس دانش، ۱۳۹۱.
۵. تامپسون، کنت؛ «دین، ارزش‌ها و ایدئولوژی»، درآمدی بر فهم جامعه مدرن (کتاب سوم: اشکال اجتماعی و فرهنگی مدرنیته)؛ ترجمه حسن مرتضوی؛ چ ۳، تهران: آگه، ۱۳۹۷.
۶. تریگ، راجر؛ فهم علم اجتماعی؛ ترجمه شهناز مسمی پرست؛ چ ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
۷. رندال، هرمن؛ سیر تکامل عقل نوین؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ چ ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۸. ریچارد رورتی، فلسفه و آینه طبیعت؛ ترجمه مرتضی نوری؛ چ ۳، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۳.
۹. ژیلسون، اتین؛ عقل و وحی در قرون وسطی؛ ترجمه شهرام پازوکی؛ چ ۲، تهران: گروس، ۱۳۷۸.
۱۰. سارتر، ژان پل؛ اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر؛ ترجمه مصطفی رحیمی؛ چ ۱۳،

- تهران: نیلوفر، ۱۳۸۹.
۱۱. سن، آمارتیا؛ هویت و خشونت: توهم تقدیر؛ ترجمه فریدون مجلسی؛ چ ۱، تهران: آشیان، ۱۳۸۸.
۱۲. فردید، سیداحمد؛ غرب و غرب زدگی؛ چ ۱، تهران: فرنو، ۱۳۹۵.
۱۳. فوکو، میشل؛ دیرینه شناسی دانش؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده؛ چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
۱۴. کاتسینگر، جیمز اس؛ تفرج در باغ حکمت، توصیه به جویندگان حقیقی معنا: تأملاتی بر تعالیم معنوی فریتیوف شووان؛ ترجمه محمدحسین صالحی؛ چ ۱، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۵. کاسیرر، ارنست؛ فلسفه روشنگری؛ ترجمه یدالله موقن؛ چ ۳، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۹.
۱۶. همو، رساله‌ای در باب انسان: درآمدی بر فلسفه فرهنگ؛ ترجمه بزرگ نادرزاده؛ چ ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
۱۷. کانت، ایمانوئل؛ نقد عقل عملی؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ چ ۲، تهران: نورالثقلین، ۱۳۸۵.
۱۸. —؛ نقد قوه حکم؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ چ ۵، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.
۱۹. —؛ «در پاسخ به روشنگری چیست؟»، روشنگری چیست؟ تعریف‌ها و نظریه‌ها؛ گردآورنده ارهارد بار، ترجمه سیروس آرین‌پور؛ چ ۱، ویراست دوم، تهران: آگاه، ۱۳۸۶.
۲۰. —؛ دین در محدوده عقل تنها؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چ ۱، تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۱.
۲۱. کواین، ویلارد ون اورمن؛ از محرک حسی تا دانش؛ ترجمه مجید داودی؛ چ ۱، تهران: حکمت، ۱۳۹۱.
۲۲. کوهن، تامس ساموئل؛ ساختار انقلاب‌های علمی؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ چ ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.

۲۳. کیوبیت، دان؛ دریای ایمان؛ ترجمه حسن کامشاد؛ چ ۴، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
۲۴. کی‌یرکگارد، سورن؛ ترس و لرز؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ چ ۹، تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.
۲۵. گاسپر، دس؛ سرمایه‌داری و شکوفندگی انسان: داستان غریب توجه به فعالیت و غفلت از مقام کار؛ ترجمه محمدتقی جان‌محمدی؛ چ ۱، تهران: مبین‌پژوه، ۱۳۹۳.
۲۶. گیدنز، آنتونی؛ پیامدهای مدرنیت؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ چ ۹، تهران: مرکز، ۱۳۹۷.
۲۷. مارکس، کارل؛ هستی و آگاهی و چند نوشته دیگر؛ گزینش و ترجمه امیر هوشنگ افتخاری‌راد و محمد فائدی؛ چ ۲، تهران: ناهید، ۱۳۹۵.
۲۸. مصلح، علی اصغر؛ پرسش از حقیقت انسان (مطالعه تطبیقی در آراء ابن عربی و هایدگر)؛ چ ۱، قم: طه، ۱۳۸۴.
۲۹. مک‌ایتایر، السدیر؛ در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه اخلاقی)؛ ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی؛ چ ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۹۰.
۳۰. میل، جان استیوارت؛ فایده‌گرایی؛ ترجمه مرتضی مردیها؛ چ ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.
۳۱. نیچه، فریدریش؛ اراده قدرت؛ ترجمه مجید شریف؛ چ ۳، تهران: جامی، ۱۳۸۳.
۳۲. وارد، گلن؛ پست‌مدرنیسم؛ ترجمه قادر فخر رنجبری و ابوذر کرمی؛ چ ۳، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۹.
۳۳. ویتگنشتاین، لودویگ؛ در باب یقین؛ ترجمه مالک حسینی؛ چ ۱، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
۳۴. -----؛ درباره اخلاق و دین؛ تدوین و ترجمه مالک حسینی و بابک عباسی؛ چ ۱، تهران: هرمس، ۱۳۸۸.
۳۵. هایدگر، مارتین؛ هستی و زمان؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ چ ۴، تهران: نشر

نی، ۱۳۹۳.

۳۶. \_\_\_\_\_؛ هستی و زمان؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ چ ۱، تهران: ققنوس، ۱۳۸۶.
۳۷. \_\_\_\_\_؛ چه باشد آنچه خوانندش تفکر؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ چ ۴، تهران: ققنوس، ۱۳۹۶.
۳۸. هایک، فریدریش فون؛ راه بردگی؛ با مقدمه میلتن فریدمن؛ ترجمه فریدون تفضلی و حمید پاداش؛ چ ۲، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۲.
۳۹. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش؛ عقل در تاریخ؛ ترجمه حمید عنایت؛ چ ۳، تهران: شفیعی، ۱۳۸۵.
۴۰. \_\_\_\_\_؛ استقرار شریعت در مذهب مسیح؛ ترجمه باقر پرهام؛ چ ۲، تهران: آگاه، ۱۳۸۶.
۴۱. هولاب، رابرت؛ یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی؛ ترجمه حسین بشیریه؛ چ ۶، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
۴۲. هیرشمن، آلبرت؛ هواهای نفسانی و منافع: استدلال‌های سیاسی به طرفداری از سرمایه‌داری پیش از اوج‌گیری؛ ترجمه محمد مالجو؛ چ ۱، تهران: نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۷۹.
۴۳. یونگ، کارل گوستاو؛ انسان امروزی در جست‌وجوی روح خود؛ ترجمه فریدون فرامرزی و لیلا فرامرزی، ویراسته پروین فرامرزی؛ چ ۲، مشهد: به‌نشر، ۱۳۹۰.
44. Anscombe, G. E. M.; "Modern Moral Philosophy", **Philosophy**; Vol.33, No.124, 1958, pp.1-19.
45. Heidegger, Martin; **Sein und Zeit**; Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.
46. \_\_\_\_\_; **Being and Time**; John Mcquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1985.
47. Kant, Immanuel; **Critique of Pure Reason**; Werner S. Pluhar (Trans.); Cambridge: Hackett Publishing, 1996.

48. Lakatos, Imre; “The Methodology of Scientific Research Programmes”, **Philosophical Papers**; Vol.1, John Worrall and Gregory Corrie (Eds.); Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
49. Mandeville, Bernard; **The Fables of the Bees or Private Vices, Public Benefits**; 2 vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye; Indianapolis: Liberty Fund, 1988.
50. Scheffler, Israel; **Science and Subjectivity**; Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967.
51. Spengler, Oswald; **The Decline of The West**; 2 Vol., Charles Francis Atkinson (trans.), New York: Alfred A. Knope, 2016.
52. Wittgenstein, Ludwig; **Tractatus Logico-Philosophicus**; D. F. Pears and B. F. McGuinness (trans.), Taylor & Francis Group, London and New York, 2002.
53. \_\_\_\_; **Philosophical Investigations**; Anscombe, G. E. M. (trans.); Blackwell Publishers; Second Edition, Oxford, 1999.

