

آثار جدید درباره^s معنای زندگی*

تدبوس متز ترجمه محسن جوادی

۱. مقدمه

اگر چیزی هست که زندگی را معنادار می‌کند، آن چیست؟ این پرسش آشکارا مهم است، اما توجه چندان زیاد نظریه پردازان هنجاری را جلب نکرده است. اگرچه آثار فلسفی درباره معنای زندگی به نسبت کم است، بیش از آن است که اکثر خوانندگان احتمالاً می‌دانند. و این آثار به حدی است که تأمل درباره وضعیت کنونی آن‌ها و نیز جایگاهی را که لازم است بدان دست یابند، مفید می‌سازد.

در این مقاله، من بخش خاصی از آثار جدید درباره معنای زندگی را مرور می‌کنم. اولاً، به آثاری می‌پردازم که حیات معنادار را مطلوب‌ترین صورت زندگی انسان می‌شمارند.^۱ من آثاری که حیات معنادار را صرفاً یک ویژگی توصیفی به حساب می‌آورند یا معنای هر چیزی را به صورت فرافردی مانند نژاد انسانی یا عالم مورد بحث قرار می‌دهند، کنار می‌گذارم.^۲ به علاوه، آثار فلسفی انگلیسی-آمریکایی را در نظر خواهم گرفت و به بصیرت‌هایی که در آثار ادبی، روان‌شناختی، دینی و یا حتی فلسفه اروپای متصل پیدا می‌شود، کاری ندارم.^۳ و نیز مواردی را

که انحصاراً به مسائل کاربردی پرداخته‌اند، کنار خواهیم گذاشت تا جایی برای پرداختن به آثاری که رویکرد کاملاً فلسفی دارند باز باشد.^۴ بالاخره، به آثاری توجه دارم که از سال ۱۹۸۰ به بعد منتشر شده‌اند.^۵

اگرچه می‌خواهم نشان دهم که نظرپردازی تحلیلی هنجاری درباره‌ی معنای زندگی در دوره‌ی معاصر سزاوار بررسی است، بی‌هیچ شایه‌ای در قیاس با نظرپردازی‌های مربوط به عمل صواب، توزیع عادلانه و یا حتی فضیلت‌های شخصیتی به مردابی راکد می‌ماند. به‌طور متوسط سالانه فقط حدود پنج کتاب درباره‌ی این موضوع که چه چیز زندگی را معنا دار می‌کند، چاپ شده است. فقدان نسبی توجه به این موضوع بدان معناست که بحث، حدی از سنجیدگی و دقت را که در حوزه‌ی اخلاق می‌توان دید، ندارد. مقاله‌ای که مشکل چرخ دستی را توضیح می‌دهد، مقالات متعددی که به بررسی لیبرالیسم سیاسی می‌پردازد و کتابی که نتیجه‌گروی قاعده‌نگر اصلاح شده را شرح و بسط می‌دهد، جنبه‌های معمول نظریه‌ی اخلاقی‌اند. در واقع، کم‌تر می‌توان نظیر و شبیه [آن مباحث] را در حوزه‌ی تأمل فلسفی درباره‌ی چیزی که زندگی را معنا دار می‌سازد، اگر اصلاً چنین چیزی باشد، یافت.

چه چیزی مانع بسط و شکوفایی نظریه‌های مربوط به معنای زندگی شده است؟ یک عامل احتمالاً این است که این عرصه، فاقد تعریف دقیق و روشن از [خود] پرسش معنای زندگی است. فیلسوفان در مورد مفاد «بهبستی» و «عمل صواب» احساس رضایت بیش‌تری دارند تا معنا و مفاد «معنای زندگی». احتمال دیگر این است که دیدگاه‌های رایج کانتی و سودگرایانه به شبیه‌سازی اندیشه درباره‌ی مقولات هنجاری ادامه می‌دهند. نظریه‌پردازان هنجاری اغلب قلمرو خود را به دو بخش اصلی خوشبختی و اخلاق (ethics) تقسیم می‌کنند و بدین ترتیب، پیدا کردن جایی برای طرح پرسش‌های مربوط به معنای زندگی را دشوار می‌سازند. و اگر جایی برای طرح پرسش از معنای زندگی پیدا شود، معمولاً تصور بر این است که فراتر از حد فهم بشر است، جایی که جست‌وجوی عقلانی را بر نمی‌تابد.

این‌ها می‌توانند دلایل توضیحی خوبی برای فقدان علاقه به معنای زندگی باشد، اما روشن است که دلایل توجیهی خوبی نیستند. فیلسوفان معاصر کوشیده‌اند تا معنای دعاوی مربوط به معنای زندگی را شرح دهند و نشان دهند که آن جدای از رفاه و اخلاق، مقوله‌ی هنجاری اساسی است. به علاوه، آن‌ها همان روش‌های تحلیلی را که عموماً در حوزه‌های هنجاری دیگر به کار

می‌رود، در این جا هم به کار گرفته‌اند تا پاسخ‌های نظری برای این پرسش که چه چیزی زندگی را معنادار می‌کند، بیابند. در بخش‌های دوم و سوم این مقاله، من این نظریه‌های معنای زندگی را بررسی می‌کنم، روابط منطقی آن‌ها را شناسایی و به قوت و ضعف آن‌ها اشاره کرده، پیشنهادهایی برای تکمیل آن‌ها طرح خواهم کرد. در بخش‌های چهارم و پنجم مباحث تجربیدی تری را مورد بحث قرار می‌دهم، مانند معانی جمله‌های مربوط به معنای زندگی و مشخصه‌های صوری معناداری به عنوان مقوله‌ای ممتاز برای ارزیابی زندگی فرد. مقاله را در بخش ششم با تحلیل مباحث اخیر درباره پوچ‌گرایی، یعنی این عقیده که زندگی بی‌معناست، به پایان می‌برم.

۲. فراطبیعت باوری

در این بخش و [نیز] بخش بعدی، من نظریه‌های جدیدی را که در میان نوشته‌ها، به عنوان نظریه‌های مربوط به معنای زندگی شناخته می‌شوند، به صورت انتقادی شرح می‌دهم.^۶ این نظریه‌ها بناست تحلیل‌هایی عام، بنیادی و منظم از شرایط تشکیل‌دهنده یک زندگی معنادار، باشند. آن‌ها کوشش‌هایی برای ثبت و ضبط «ساختار بنیادی» یک زندگی معنادار در حداقل اصول ممکن‌اند.

توجه داشته باشید که این نظریه‌ها عهده‌دار بیان این مطلب نیستند که زندگی در واقع، معنادار است، بلکه آن‌ها تحلیل‌هایی‌اند از آن‌چه زندگی را با معنا می‌سازد، [البته] اگر چنین چیزی باشد. به علاوه، با این‌که این‌ها نظریه‌های مربوط به چیزی‌اند که زندگی را معنادار می‌سازد، [اما] بسیاری از آن‌ها حرف‌هایی درباره حالت‌ها، اعمال و ارتباطات معنادار هم دارند. بالنسبه کم‌اند کسانی که حیات آدمی را صرفاً برای وجود او به عنوان یک کل دارای گذشته و حال، معنادار بدانند، بلکه بیش‌تر معتقدند که زندگی در صورتی معنادار است که از بخش‌های با معنا تشکیل شده باشد.

چیزی مانند اجماع درباره طبقه‌بندی در نوشته‌ها دیده می‌شود. تقسیم اصلی بین برداشت‌های طبیعت‌گرایانه و فراطبیعت‌باورانه از معنای زندگی است. فراطبیعت‌باوری، نظریه‌ای است که می‌گوید زندگی یک فرد تنها در صورتی معنادار است که او ربط و نسبت خاصی با قلمروی صرفاً روحانی داشته باشد. اگر نه خدایی هست و نه روحی وجود دارد و یا بر فرض وجود، شخص قادر به ارتباط درست با آن‌ها نیست، در آن صورت، زندگی فرد فاقد

معناست. طبیعت‌گرایی این را که معنای زندگی در صورت وجود یک نظام روحانی ممکن است، نفی می‌کند. طبیعت‌گرایان ممکن است بپذیرند که خدا یا روح می‌تواند به زندگی معنا دهد، آن‌ها فقط ضروری بودن چنین شرطی را برای معناداری زندگی، انکار می‌کنند. برای یک طبیعت‌گرا، زندگی بامعنا می‌تواند از شیوه‌های بودن و عمل کردن در این جهان مطابق با آنچه علم می‌گوید، حاصل آید.

در این جا هم مانند اخلاق امکان منطقی برای نظریه‌ای غیرطبیعی درباره معنای زندگی است که نه طبیعت‌گرایانه و نه فراطبیعت‌باورانه باشد. بعضی از دیدگاه‌های کانت، به ویژه این که عمل عقلانی مستقل پیش شرط معنای زندگی است، می‌تواند تحلیلی غیرطبیعی به حساب آید (مقایسه کنید: ویلیامز ۱۹۹۹). چون تقریباً هیچ چیزی در این باره نوشته نشده است، من به آن نمی‌پردازم، اما فقط اشاره می‌کنم که جای بسیاری برای بسط و گسترش دارد.

در این قسمت من به نظریه‌های جدید فراطبیعت‌باورانه درباره معنای زندگی می‌پردازم. اگرچه بسیاری از فراطبیعت‌باوران معتقدند که زندگی بامعنا تابعی از هم خدا و هم روح است، اما جالب است که این احتمال را که فقط یکی [از آن دو] اساسی است، بررسی کنیم. اگر نظریه‌ای معتقد است که فقط یک عامل فراطبیعی برای زندگی بامعنا لازم و کافی است، آن را نظریه «محض» بنامید. نظریه محض خدا-محور معتقد است که ربط و نسبت خاص با خداوند، آن گونه که سنت خدا باوری می‌گوید، شرط لازم و کافی برای زندگی بامعناست، نه یک حالت خاص روحی فرد و نظریه محض روح-محور دیدگاهی بر عکس قبلی است. بررسی تقریرهای محض این نظریه‌ها کمک خواهد کرد تا شخص بدانند که دقیقاً چه چیزی معنای زندگی را تشکیل می‌دهد.^۷ بگذارید اول نظریه‌های محض خدا-محور را بررسی کنیم.

الف) نظریه‌های خدا-محور

بیش تر کسانی که معتقدند ربط و نسبت خاص با خداوند، شرط لازم و کافی برای این است که زندگی شخص معنادار باشد، [بر این نکته] توافق دارند که خود همین ربط و نسبت معناداری است. البته مدافعان نظریه‌های خدا-محور درباره این که دقیقاً کدام ربط و نسبت زندگی را بامعنا می‌سازد، اختلاف دارند. چگونه معنا از سرچشمه مجرد عالم که عالم، قادر و خیرخواه مطلق است به زندگی آدمی فرومی‌ریزد؟ پاسخ سنتی که همچنان بر عرصه اندیشه فراطبیعت‌باوری

سیطره دارد این است که معنا در زندگی ما از راه تحقق بخشیدن به هدفی که خداوند برای آدمی مقرر کرده است، حاصل می‌آید. طبق این «نظریه هدف» یک زندگی بدان اندازه که به تحقق هدف الهی [از خلقت آدمی] مدد می‌رساند، معنادار است.

در بحث و جدل‌های جدید چند اشکال به این دیدگاه مطرح شده است.

اولاً، بسیاری می‌گویند که نظریه هدف نادرست است، زیرا خدایی وجود ندارد یا دست‌کم چون ما به وجودش علم نداریم، ناموجه است (دائل ۱۹۸۷، ۱۲-۱۱ (پاورقی)؛ هانفلینگ ۱۹۸۷a، ۵۰؛ آیر ۱۹۹۰، ۲-۱۹۱؛ سینگر ۱۹۹۶، ۳-۷۲؛ گیورث ۱۹۹۸، ۷-۱۷۶؛ کیگز ۲۰۰۰، ۶-۲۲). اگر دقیق صحبت کنیم، هنوز این که این اشکال بی‌نتیجه است، زیرا بحث نظریه هدف درباره شرایط معنای زندگی است و نه وجود آن‌ها، پذیرفته نشده است. این نظریه می‌گوید: زندگی معنادار خواهد بود فقط و فقط در صورتی که (و یا دقیقاً به مقداری که) خدا وجود داشته و هدفی برای ما تعیین کرده باشد که ما آن را تحقق ببخشیم؛ این اصلاً ادعایی درباره این که زندگی بالفعل معنادار است، ندارد. البته ایراد را می‌توان به گونه‌ای دیگر مطرح کرد.

فرض کنید ما به درجه قابل توجهی برای این فکر که دست‌کم برخی از زندگی‌ها بامعناست، توجیه داریم. اگر ما به وجود برخی زندگی‌های بامعنا بیش از وجود خداوند (یا این که خداوند دارای هدف است)، اذعان و اعتراف داشته باشیم، در آن صورت، دلیلی داریم تا شک کنیم که معنای زندگی به هدف خداوند مربوط باشد.

ایراد عمومی دیگر به نظریه هدف این است که خداوند با تعیین هدف برای ما استقلال ما را از بین می‌برد و این احتمال را که تحقق بخشیدن به آن زندگی آدمی را معنادار سازد، بسیار ناچیز می‌سازد. این احتجاج که در اصل ژان پل سارتر (۱۹۴۸، ۴۵) در اروپای متصل و کورت بایر (۱۹۵۷، ۱۱۸-۱۲۰) در آمریکا مطرح کردند، هنوز نفوذ دارد: «ما به خود می‌بالیم که مستقل و آزادیم و هنگامی که براساس آرمان‌های خود زندگی کنیم می‌توانیم دست‌آوردهای قهرمانانه داشته باشیم. اما اگر ما اجزایی از جهانی باشیم که برای رسیدن به هدفی طراحی شده است، در آن صورت، شأن و منزلت ما چندان تفاوتی با یک وسیله یا ابزاری که براساس هدف از پیش تعیین شده‌ای در ذهن، ساخته شده است، ندارد.» (سینگر ۱۹۹۶، ۲۶؛ نیز بنگرید مورفی ۱۹۸۲، ۵-۱۴؛ کورتز ۲۰۰۰، ۹-۱۷) برخی به طرف داری از نظریه هدف می‌گویند:

استقلال ما از بین نمی‌رود، زیرا ما در، تصمیم‌گیری درباره‌ی این که آیا هدف الهی را تحقق دهیم، آزادیم. (موریلند ۱۹۸۷، ۱۲۹؛ جکوتی ۲۰۰۱، ۲۱-۲۰) یا زیرا هدف خداوند در مورد انسان این است که وی هدف‌های خود را دنبال کند. (دیویس ۱۹۸۶، ۶-۱۵۵) دیگران پاسخ می‌دهند که چون نیت اجمالی ما انجام کار خوب است و چون قصد خداوند به واقع خوب است، اراده‌ی خدا کاملاً با اراده‌ی انسان سازگار خواهد بود. (لیوین ۱۹۸۸، ۸-۲۷) به علاوه، برخی اشاره کرده‌اند که خدا می‌تواند به صورت [کسی] تصور شود که ما را مکلف به [تحصیل] غایت در قالب یک خواهش مؤدبانه‌ی الهی می‌کند، نه یک فرمان آمرانه‌ی الهی. (متز ۲۰۰۰، ۳۰۲-۲۹۷) پاسخ دیگر این است که حتی اگر خداوند به زبان زور و یا به صورت خوارکننده ما را مکلف به غایتی می‌کرد، اهانت نمی‌شد، زیرا خداوند موجودی برتر از ماست. (هانفلینگ ۱۹۸۷، ۴۶-۴۵) باز پاسخ دیگر این است که معنا می‌تواند از انجام غایت خداوند نشأت گیرد، به رغم همه‌ی تحقیر و خوار شمردن استقلال [آدمی] که پیش آید. (واکر ۱۹۸۹) ناقدان هنوز باید بررسی کنند که آیا این پاسخ‌ها کاراست.

افزون بر این نگرانی که برای خدا تعیین هدف برای ما تحقیرآمیز است، ناقدان مدعی‌اند که مضمون هدف خداوند نیز تحقیرآمیز و در غیر این صورت، نامطلوب خواهد بود. به ویژه مقدار قابل توجهی علاقه به این موضوع وجود دارد که غایت خداوند برای ما این خواهد بود که به عنوان غذا یا سرگرمی در خدمت مسافران میان‌کهنکشان‌ی باشیم (نوزیک ۱۹۸۱، ۷-۵۸۶؛ مورفی ۱۹۸۲، ۱۴؛ گارنر ۱۹۸۰، ۶؛ الین ۱۹۹۵، ۲۰-۳۱۹؛ شارپ ۱۹۹۹، ۱۵؛ به علاوه بنگرید: نیلسن ۱۹۸۱، ۷-۱۸۴؛ فلاناگان ۱۹۹۶، ۹-۸؛ کیکز ۲۰۰۰، ۲۵).

آن‌ها که می‌خواهند با بیان این که چنین غایتی اگر در واقع، غایت خدا باشد، زندگی را معنادار خواهد کرد، خم به ابرو نیاورند، چنین کاری را به بهای احتمال شکسته شدن دندان‌هایشان انجام می‌دهند.

در عوض، بسیاری مایلند نظریه‌ی هدف را با افزودن این شرط که غایت خداوند باید شریف یا تحسین‌برانگیز باشد، تقویت کنند. اما در این صورت، ناقدان خواهند گفت که این شرافت یا ستودگی غایت است که معنا را تقویت می‌کند نه تعلق آن غایت به خداوند. در این جا، وظیفه‌ی صاحب نظریه‌ی هدف است که توضیح دهد چرا ما باید بیندیشیم که این غایت خداوند است که زندگی را با معنا می‌کند (در برابر چیز دیگری غیر از غایت و متعلق به خداوند) و این که چرا غایت

باید غایت خداوند باشد (در برابر غایتی که صرفاً مضمون و محتوای مناسب دارد). صاحبان نظریه هدف چهار روش اصلی در پاسخ به این پرسش‌های مهم مطرح کرده‌اند. اولاً، بسیاری با توسل به نظریه‌های امر الاهی در اخلاق که طبق آن‌ها، دلایل اخلاقی انجام عمل عبارت است از چیزی که غایت خداوند را برمی‌آورد، پاسخ داده‌اند. (دی ویس ۱۹۸۷، ۳۰۴-۵، ۲۹۶؛ موریلند ۱۹۸۷، ۱۲۴-۹؛ کریک ۲۰۰۰، ۵۴-۵ و ۴۸-۹ و ۴۴). چنین جوابی، البته از رهگذر اشکالات معروف و مشهور [ی که دارد] تضعیف می‌شود. ثانیاً، دیگران گفته‌اند که غایت خداوند اساسی است، زیرا خداوند لطف یا ثواب استحقاقی را به کسانی خواهد داد که آن غرض را تأمین کنند. (دویس ۱۹۸۷، ۳۰۰-۲، ۲۹۵-۶ و ۲۹۰-۱؛ کریک ۲۰۰۰، ۴۹-۵۰). اما اشکالات دشواری فراروی این دیدگاه است. اول این که به نظر می‌رسد [در این دیدگاه] خوشبختی یا ارجاع به فضیلت است که زندگی را معنادار می‌سازد و تأمین غایت خداوند صرفاً ابزار آن است (جکوتی ۲۰۰۱، ۳-۲۲). دوم این که چون یک نیروی غیرشخصی ناشی از کارما می‌تواند خوشی را توزیع یا آن را به فضیلت ارجاع دهد، این تحلیل نمی‌تواند حتی ثابت کند که وجود خداوند به عنوان ابزاری برای معناداری در زندگی، ضروری است.

نظریه سوم این است که غایت خداوند چیزی است که به حساب می‌آید، زیرا زندگی ما را از «گرافه بودن» می‌رهاند. (کریک ۲۰۰۰، ۵۰-۱، ۴۵-۶). تصورات مندرج در سخن گفتن از «گرافه بودن» باید بررسی شوند، زیرا نظریه پردازان این واژه را به طرق مختلف به کار می‌برند. (بنگرید مثلاً گردن ۱۹۸۳، ۴۱-۲۳۸؛ هابر ۱۹۹۷؛ جکوتی ۲۰۰۱، ۱۲-۱۰) فعلاً فرض می‌کنیم که موجود گراف چیزی است که برای جهت و دلیلی خلق نشده، می‌توانست به گونه دیگری زندگی کند، یا به صورت غیرقابل پیش‌بینی به پیش می‌رود، در این صورت، به نظر می‌رسد که به ترتیب، برنامه‌ریزی خوب خانوادگی، جهان طبیعی محتوم و معرفت علمی عالی، برای اجتناب از گرافه بودن کافی‌اند. به علاوه، این دلیل نمی‌تواند نشان دهد که غایت خداوند برای معناداری زندگی ضروری است، زیرا فقط وجود موجود طرّاحی شده، قطعی یا قابل پیش‌بینی است که مهم است.

این اشکال اخیر بیان چهارم را نیز رد می‌کند که غایت خداوند را برای این که عالم یک شیء هنری معقول باشد، لازم و کافی می‌داند. (گردن ۱۹۸۳، ۶-۲۴۱) درست همان طور که صداها

تنها در صورتی که محصول یک فعالیت از روی قصد و تدبیر عامل باشند، قطعاً موسیقی را می‌سازند، در این دیدگاه، عالم نیز تنها در صورتی که بر همین منوال آفریده شده باشد، می‌تواند آکنده از معناداری باشد. اما اگر معناداری حیات آدمی تابع معناداری محیط زندگی وی از نوع معنایی که اشیای هنری دارند، باشد، در آن صورت، به نظر می‌رسد انجام آزادانه کاری برای تحقق هدف الاهی غیر ضروری است.

جای دیگر گفته‌ام که اتفاقی نیست که یافتن دلیلی برای توضیح این که چرا تأمین غایت خداوند سازنده معنای زندگی است، چنین دشوار است. (متز ۲۰۰۰، ۱۱-۳۰۴) من ثابت می‌کنم که وجه‌ترین انگیزه برای نظریه‌های خدا-محور به طور کلی، در تعارض با نظریه هدف است که پرنفوذترین نمونه [از نظریه‌های خدا-محور] است. من اشاره دارم که بهترین تبیین برای این که چرا خدا تنها سرچشمه معنای زندگی است، باید به جنبه‌هایی تمسک جوید که کاملاً منحصر به خداوند است. هر چه جنبه‌های معنابخشی که برای خداوند مطرح می‌شود شبیه اوصافی باشد که خود ما داریم، دلیل بیش‌تری خواهیم داشت که فکر کنیم ارتباط با هم نوعان خود برای معنای زندگی کافی است. بنابراین، پیشنهاد می‌کنم که امیدبخش‌ترین تبیین برای این که فقط ارتباط با خداوند می‌تواند زندگی را معنادار سازد، این است که معنا از سمت و سو دادن به زندگی آدمی در جهت موجودی که دارای کمالاتی است که آدمی نمی‌تواند دارا باشد، به دست می‌آید، مانند ازلی بودن، بساطت و تغییرناپذیری. و چون عموماً می‌پندارند که این اوصاف با هدف مند بودن، تعارض منطقی دارد، اگر تنها خداست که به زندگی معنا می‌دهد، غیر محتمل است که او فاعلی هدف مند باشد.

یک راه برای این که صاحب نظریه هدف بتواند به این اشکال جواب دهد این است که نشان دهد هدف داری ازلی، بسیط و تغییرناپذیر، ممکن است، و وظیفه‌ای که پیروان کانت و آکویناس بر عهده خواهند گرفت. جواب دیگر این است که درباره این که اوصافی مانند ازلی بودن بتواند بهترین تبیین برای معنابخشی انحصاری خداوند به زندگی‌های ما باشد، تردید کنیم. یک تبیین جایگزین این است که توانایی انحصاری خداوند برای معنادار کردن زندگی برای خالق عالم بودن اوست.^۸ اما چون عالم احتمالاً شامل زمان و مکان است، به نظر می‌آید خداوند باید موجودی ازلی باشد تا بتواند عالم را خلق کند-دوباره اشکال اصلی درباره تعارض ازلی بودن و فعالیت هدف مند ظاهر می‌شود.

صرف نظر از قوت اشکال‌هایی که به نظریه هدف درباره معنای زندگی شده، خوب است که به شرح و توضیح [نظریه‌های] خدا-محور جایگزین پردازیم. رقیبان اصلی مطرح در این زمینه این‌ها هستند که هر کدام می‌توانند بسط و تفصیل بیش‌تری یابند. اول: روبرت نوزیک تحلیلی ارائه می‌کند که مبتنی بر بی‌نهایت بودن خداوند است نه اراده و قصد او. نوزیک با این نظر شروع می‌کند که هر عنصر معنادار زندگی به ارتباط با چیزی که پیشاپیش معنادار است، برمی‌گردد؛ مثلاً یک کار ممکن است معنادار باشد برای فراهم کردن مؤثر موجبات عدالت، اما برای این که عدالت به زندگی معنا دهد باید از پیش معنادار باشد و معنایش را از چیز دیگری که معنادار است، گرفته باشد. «درباره هر چیز مفروضی، هرچقدر فراگیر باشد، چنین می‌نماید که ما می‌توانیم عقب‌تر رفته و بپرسیم که معنای آن چیست. بنابراین، برای یافتن معنای آن ما باید ارتباط آن را با چیز دیگری در فراسوی حد و مرزهای آن بیابیم و بدین ترتیب، یک تسلسل پیش روی خواهیم داشت. برای متوقف کردن این سلسله به نظر می‌رسد محتاج چیزی هستیم که نامحدود است، به طوری که دیگر نمی‌توانیم حتی در مخیله خود فراتر رویم و درباره معنایش بپرسیم». (نوزیک ۱۹۸۹، ۱۶۷ و نیز بنگرید ۱۹۸۱، ۶۰۸-۵۹۴) شیء کاملاً فراگیر که شرط غیرمشروط برای همه شرط‌های معنادار است، البته خداوند است.

دوم: چارلز هارتسهورن (۱۹۸۴) نظریه‌ای خدا-محور مطرح کرده است که از عشق خداوند به همه مخلوقات بهره می‌گیرد. (نیز بنگرید رُنزو و ۲۰۰۰) به نظر هارتسهورن عشق تجربه دیگری را تجربه خود [عاشق] می‌سازد؛ یعنی به زندگی دیگری بها می‌دهد، آن را به یاد می‌آورد و هرگاه آن زندگی به خوبی پیش رود، خوشحال می‌شود. در دیدگاه هارتسهورن، خداوند کلید حیات معنادار است، نه برای نقشی که ما در طرح و تدبیر او ایفا می‌کنیم، بلکه برای این که «خوشبختی ما در خداوند پذیرفته و ابدی می‌شود، همراه با خوشبختی همه کسانی که ما نگران‌شان هستیم». (۱۹۸۴، ۱۶۰) طبق این نظریه، معنای زندگی ما عبارت است از تجربه جذب شدن در وحدتی ازلی و ابدی با جذب شدن‌های دیگران، چیزی که فقط در خاطره ابدی خداوند از وجود ما، ممکن است.

سومین نظریه خدا-محور که نیازمند بررسی بیش‌تری است، تحلیل کمال‌گرایانه‌ای است که طبق آن زندگی هر چه بیش‌تر با شدت و قطعیت متوجه برترین سرشت ممکن باشد، بیش‌تر معنادار می‌شود. چنین جهت‌گیری می‌تواند مثلاً کمک به تشکیل حیات زمانی یک موجود کامل باشد

(هارتسهون ۱۹۹۶، ۸-۱۶؛ اسمیث ۲۰۰۰، ۹-۲۵۵) یا عشق به آن [موجود کامل] باشد. (موریس ۱۹۹۲، فصل ۱۱) آن هم چنین می‌تواند عبادت «موجودی که بزرگ‌تر از آن هیچ قابل تصور نیست» در این جهان یا پیوند با او در حیات اخروی باشد. تا این جا من به نظریه‌هایی پرداختم که خداوند را برای معناداری زندگی لازم می‌دانند و نقشی را که ممکن است روح ایفا کند، خوار می‌شمرند. اگرچه نظریه‌های خدا-محور محض بیش از نظریه‌های روح-محور محض‌اند، به همان صورت شایسته است که ببینیم اگر یک نظریه معتقد باشد که اهتدای خاص نفس برای معناداری زندگی لازم و کافی است نه ارتباط با خداوند، چگونه خواهد شد.

ب) نظریه‌های روح-محور

یک نظریه روح-محور می‌گوید که معنای زندگی هر شخص وابسته به قرار گرفتن روح او در حالت خاص است. «روح» این جا به معنای جوهر معنوی نامیراست که می‌تواند در زمان مجسم شود یا بدون بدن در عالم بی‌زمان باشد. در این قسمت، من نظریه‌های روح-محور محض را بررسی می‌کنم، نظریه‌هایی که به هیچ نظریه خدا-محور گره نخورده‌اند.

پرنفوذترین استدلال به سود این نظر که روح برای معنای زندگی لازم است، مبتنی بر این ایده است که زندگی اگر بناست معنادار باشد باید ارزش زیستن را داشته باشد. مفهوم زندگی‌ای که ارزش زیستن دارد تقریباً تصور حیاتی است که برای آن شبکه ارزش کافی (متوقع) که آن را شایسته استمرار سازد، باشد.^۹ این استدلال می‌گوید که حیات محدود دارای ارزش کافی برای این که زیستن در آن معقول باشد، نیست. یک زندگی سزاوار گزینش می‌طلبد که مضمون و محتوای نامحدود داشته باشد و چنان که استدلال می‌گوید یک زندگی فقط در صورتی فرق ابدی خواهد کرد که پایان نپذیرد. (کریگ ۲۰۰۰، ۴۲؛ مقایسه کنید؛ موریس ۱۹۹۲، ۲۰۲-۱۹۷ و ۹-۲۵) ریشه‌های این استدلال «نتیجه نهایی»، آشکارا به نوشته‌های لئو تولستوی برمی‌گردد. (مثلاً، ۱۹۰۵، ۸-۱۳)^{۱۰}

یک جواب به دلیل نتیجه نهایی این است که بگوییم زشتی مرگ، که نظریه‌های روح-محور می‌پذیرند، مستلزم خوبی و شایسته گزینش بودن یک زندگی محدود است. (الین ۱۹۹۵، ۳۱۰) اما یک جواب از سر انصاف این است که بدی مرگ به ممانعت آن از خوبی حیات ابدی

برمی‌گردد، نه پایان دادن به خیریه که اگر مرگ نبود، ادامه می‌یافت. (لویس ۱۹۸۷، ۵-۴۶۴) جواب رایج‌تر این است که به نمونه‌هایی که به نظر می‌آید زندگی ارزش زیستن داشته باشد، حتی اگر موجب فرق ابدی نشود، اشاره کنیم. بسیاری از فیلسوفان شهود قاطعی دارند که زندگی‌هایی که در فراهم آوردن رفاه یا شکوفایی و فضیلت نقش دارند، حتی بدون پیامد نامحدود، ارزش زیستن دارند. (مثلاً اشمیتز ۲۰۰۱، به ویژه صفحات ۹-۱۷۴) اما کسانی که پای بند استدلال «نتیجه نهایی» اند، معمولاً شهودهای مخالفی درباره این موارد دارند، (کریگ ۲۰۰۰، ۴۲) و آن‌ها می‌توانند موضع خود را با اشاره به این که، در حالی که یک عمل از نقطه نظر محدود شایسته انجام است، از نگره کلی‌تر چنین نیست، تقویت کنند. (هانفلینگ ۱۹۸۷، ۴-۲۲) این نوشته تأمل بیش‌تری را درباره سرشت و ربط و نسبت نظرگاه‌ها، می‌طلبد. اما بگذارید بحث از این موضوع را تا بخش پایانی این مقاله (جایی که کار تامس نیگل را درباره پوچ‌گرایی بررسی می‌کنم) به تأخیر بیندازم.

برخی مسئله پردردسر نظرگاه‌ها را دور زده و گفته‌اند که برهان نتیجه نهایی نامعتبر است. (لویس ۱۹۸۷، ۴۶۲) حتی اگر برای رهایی از زندگی بی‌معنا لازم باشد که شخص فرق ابدی ایجاد کند، باز آدمی نیازی به سرشت نامیرا ندارد تا بتواند این نتیجه را بگیرد؛ مثلاً فرشتگان می‌توانند تا ابد کسی را بستایند.

اشکال مشابهی به وضوح، استدلال‌های اساسی دیگر برای دیدگاه روح-محور را مخدوش می‌کند؛ حتی با قبول مقدمات، آن‌ها نمی‌توانند این نتیجه را تأیید کنند که داشتن یک سرشت معنوی نامیرا برای معناداری زندگی لازم است. این برهان را که برای این که زندگی‌های آدمیان معنادار باشد، عدالت آرمانی باید تحقق یابد، ملاحظه کنید. بی‌گناهایی که ضرر دیده‌اند باید غرامت دریافت کنند، کسانی که خوب بوده‌اند پاداش و آن‌هایی که بد بوده‌اند، کیفر ببینند. روشن است که سزای [آدمیان] به صورت کامل در این عالم نصیب نمی‌شود، پس اگر زندگی معنادار در گرو آن است، حیات اخروی برای معناداری لازم است. (دویس ۱۹۸۷، ۳۰۲-۳۰۰ و ۲۹۵-۶ و ۲۹۰-۱، کریگ ۲۰۰۰، ۵۰-۴۹) اما این نتیجه نمی‌دهد که یک حیات اخروی ابدی لازم است. (پرت ۱۹۸۶، ۲۲۰)

استدلال دیگر برای دیدگاه روح-محور که می‌توان به نوزیک نسبت داد، همین اشکال را دارد. مانند برهان نوزیک به نفع دیدگاه خدا-محور، این استدلال هم به این نظر متوسل می‌شود

که معنا در زندگی مربوط به گذر کردن از مرزها و حدود است. «یک زندگی معنادار، به نحوی، همیشگی است؛ این زندگی موجب فرق ابدی در عالم می‌شود و نشانه‌هایی از خود باقی می‌گذارد. یک سره محو شدن و همه آثار وجودی را از دست دادن به نبود شدن معنای زندگی بسیار نزدیک است. اخلاق یک حد زمانی است و آثار و نشانه‌ها یکی از راه‌های فرارفتن از این محدوده است. تحیر در باب این که چرا مرگ ظاهراً معنا را از میان برمی‌دارد، ناشی از عجز از فهم این نکته است که خود حد زمانی هم یک حد است.» (نوزیک، ۱۹۸۱، ۵۹۵ و ۵۸۲) اشکال این استدلال این است که حدود مختلف فراوانی وجود دارد که انسان می‌تواند [از آن‌ها] بگذرد و هیچ دلیلی به خواننده نمی‌دهد که معتقد شود که حد زمانی تنها چیزی است که برای معناداری زندگی باید درنور دیده شود. چرا نباید فقط از حد و مرز خودخواهی گذر کرد، و به عشق به همسر، تربیت دیگران یا ایجاد عدالت پرداخت؟

در مقاله آتی (متز ۲۰۰۳)، می‌کوشم این اشکال را که براهین اصلی برای دیدگاه روح-محور، حتی استقرای قوی نیستند، چه رسد به معتبر، حل کنم. من برهان بالایی را چنان بازسازی می‌کنم که ثابت کند حداقل یک روح برای معناداری زندگی لازم است. اما براهین بازسازی شده درباره فرام کردن تأیید مشابهی برای دیدگاه خدا-محور ساکت اند. صاحبان نظریه‌های محض روح-محور باید به سختی درباره انگیزه‌های اصلی دیدگاهشان بیندیشند. به علاوه، باید به برخی اشکالات که فراروی یک نظریه روح-محور است، چه محض و چه غیر محض، پردازند.

یک اشکال رایج این است که اگر حیات محدود معنا ندارد، حیات نامحدود هم معنا نخواهد داشت. مطلبی که اغلب به لودویگ ویتگنشتاین (۱۹۶۱، ۱۴۹) نسبت داده می‌شود این است که چیزی در واقعیت محض زمان بیش تر وجود ندارد که زندگی را با معنا بکند. (گریفین ۱۹۸۱، ۶۱؛ پرت ۱۹۸۵، ۲۳۷؛ سارلمون ۱۹۸۶، ۲۴۱؛ لوین ۱۹۸۷، ۴۵۸؛ سینگر ۱۹۹۶، ۱۳۴-۵؛ اشمیتز ۲۰۰۱، ۱۷۵) این مطلب احتمالاً درست است، اما [به بحث ما] نامربوط است. هیچ نظریه روح-محوری نمی‌گوید که صرف تمديد برای معناداری کافی است، بلکه در عوض، برخی از آن‌ها می‌گویند که مقدار نامتناهی از زمان شرط لازم (یا به صورت جزء یا ابزار) برای حالات دیگری است که سازنده زندگی با معنایند؛ مثلاً نامیرایی ممکن است برای تحصیل عدالت کامل یا داشتن نتیجه نهایی لازم باشد. به علاوه، دیگر صاحبان نظریه روح-محور معتقدند که نوع

مناسب جاودانگی امتداد فرارونده‌ای در یک عالم غیر زمانی را می‌طلبد.

استدلال بهتر بر ضد نظریه‌های روح-محور، برهانی است که برنارد ویلیامز (۱۹۷۳) مدتی قبل با دقت توضیح داده است. نظریه پردازان معاصر به دفاع از مطلب ویلیامز ادامه می‌دهند که حیات جاودان ملال آور و بالمآل بی‌معنا خواهد بود. (مورفی ۱۹۸۲، ۱۴؛ پرت ۱۹۸۶، ۴-۲۲۳؛ الین ۱۹۹۵، ۲-۳۱۱؛ کرتز ۲۰۰۰، ۱۸) روی پرت می‌گوید: جواب‌های مهم به اشکال ملالت آن را به بهای گزاف از دست دادن هویت آدمی حل می‌کنند؛ مثلاً یکی ممکن است جواب دهد که حیات ابدی دوباره تجسّد یافته، حیاتی که بخش‌های عمده‌ای از گذشته را فراموش کرده باشد، ملال آور نخواهد بود. اما پرت می‌گوید که استمرار روح در این مورد برای نگهداری تشخص فرد در ضمن تجسّد دوباره کافی نیست، زیرا از دست دادن حافظه منجر به از دست دادن شخصیت می‌شود. (۱۹۸۶، ۷-۲۲۴) هم چنین یکی ممکن است جواب دهد که جاودانگی می‌تواند شکل غیر زمانی به خود گیرد؛ احتمالاً نگرانی از ملالت فقط در عالم زمانی پدید می‌آید که در آن یادآوری ممکن باشد. اما پرت باز می‌گوید که ورود به عالم بی‌زمان در واقع، منجر به خودکشی می‌شود. (۱۹۸۶، ۲-۲۳۱) چون ما بالذات موجوداتی هستیم که می‌اندیشیم و کار می‌کنیم، که حوادثی زمانی‌اند، در آن صورت، هر موجودی که در عالم بی‌زمان به حیات ادامه دهد، ما نخواهیم بود.

جواب متفاوتی به اشکال ملالت از جان مارتین فیشر (۱۹۹۴) است، که بین لذت‌های تکرارپذیر و غیر تکرارپذیر تفاوت می‌گذارد. لذت‌های تکرارپذیر آن‌هایی‌اند که ما مایل به تجربه مجدد آن‌ها، دست‌کم پس از گذشتن مقداری از زمان و داشتن تجربه‌های دیگر، هستیم. فیشر استدلال می‌کند که با فرض لذت‌های تکرارپذیر ما می‌توانیم جاودانگی را لذت بخش بدانیم. بسیاری از لذت‌هایی که فیشر به آن‌ها اشاره می‌کند، لذت‌های جسمانی‌اند، مثل مزه غذا، ولی با فرض این که روح به صورت مجسّد به زندگی ادامه خواهد داد، اشکالی برای نظریه روح-محور پیش نمی‌آورد. نگرانی عمده این است که ابدیت زمان طولانی است و لذت‌های تکرارپذیر هم احتمالاً تا بدین حد قابل تکرار نیستند.

شاید چیزی که باید بحث شود این است که ملالت معنای زندگی را از بین می‌برد. و این نکته‌ای است که کم‌تر به آن پرداخته شده است. برخی از نظریه پردازان، ملالت را به هر درجه که باشد با معنای زندگی ناسازگار می‌دانند (و از این رو، بالضروره هرچه ملالت شخص بیش تر

باشد، زندگی وی کم معناتر است). اما یک دیدگاه معقول تر احتمالاً این است که ملالت فقط تا آن جا از معناداری زندگی جلوگیری می کند که ما را از انجام عمل سازنده باز دارد. پس پرسش این می شود که آیا جاودانگی ما را تا بدان حد ملول خواهد کرد که صبح در رختخواب خود بمانیم (یا این که چنان که گفته می شود تا سر حد مرگ ملول می کند).

برهان دیگر بر ضد نظریه های روح-محور از ریچارد ولهیم (۱۹۸۴، ۷-۲۶۵) است که می گوید: جاودانگی، ارزش انتخاب های ما را برهم می زند. برای موفق بودن در حیات محدود، شخص باید بفهمد که باطناً چه چیزی را می خواهد و سپس دریابد که چه کارهایی ارضای تمایل (متوقع) وی را در چارچوب زمانی محدود، بیشینه می کند. ولهیم می گوید: به عکس، برای انجام [کار] خوب در حیات نامحدود، شخص مجبور نیست بر مبنای درون نگری مشخص کند که چه کارهایی را باید انجام داد، بلکه در عوض، باید زمان انجام آن ها را با توجه به اوضاع و احوال بیرونی دریابد. «گزارش های آب و هوا نقش مهم و اساسی در زندگی های ما خواهد داشت»، (۱۹۸۴، ۲۶۶) که این زندگی های ما را بی معنا می کند. اینک، اگر با دقت سخن بگوییم، این برهان چیزی بر ضد نظریه های روح-محور نمی گوید، زیرا این باور به جاودانگی و نه خود جاودانگی است که اشکال ساز است. حتی اگر چنین باشد، جالب است بررسی کنیم که آیا ادعاهای ولهیم درباره مردمی که می دانند هرگز نخواهند مرد، درست است.

یک راه فرار از اشکال های فراروی دیدگاه روح-محور، ضعیف کردن مدعاست؛ یعنی بگوییم نوع خاصی از حیات اخروی، اما نه حیات ابدی، برای معناداری زندگی لازم و کافی است. براهین نظریه روح-محور خیلی راحت تر این موضع کم تر افراطی را تأیید خواهند کرد و جنبه های منفی جاودانگی به راحتی کنار گذاشته خواهند شد. اما اگر کسی مشتاق است که جاودانگی را به عنوان عنصر اساسی زندگی معنادار، نگه دارد، در آن صورت، باید بکوشد تقریر محض از نظریه روح-محور را رها کرده، به جایش آن را با نظریه خدا-محور ترکیب کند. تبیین امیدوارکننده برای این که چرا داشتن جوهر معنوی جاودان برای معناداری زندگی لازم است، این است که معنای زندگی از وصال به خداوند نشأت می گیرد، چیزی که در جهان مادی ممکن نیست. در واقع، این نظر که معنای زندگی عبارت است از مثلاً یکی شدن با خدا یا بهره مند شدن از رؤیت سعیده، در میان فراطبیعت باوران نفوذ ویژه ای دارد. (مثلاً موریس ۱۹۹۲، فصل ۱۱؛ کوئین ۲۰۰۰، ۶۰-۵۹)

خلاصه، حدس می‌زنم که اگر کسی یک نظریه روح-محور را جالب و جذاب بیابد، باید به سوی پذیرش یک نظریه خدا-محور هم گام بردارد. روشن کردن درستی این حدس و گمان، کاری مفید و سودمند است. به علاوه، جالب است بررسی شود که آیا عکس آن نیز به همین اندازه معقول است؛ یعنی این که آیا یک نظریه خدا-محور محض به اندازه آن که با نظریه روح-محور ترکیب شده، موجه نیست.

۳. طبیعت گرایی

در این بخش، من شرحی انتقادی از تحلیل‌های طبیعت‌گرایانه از آن‌چه زندگی را معنادار می‌کند، خواهم داشت. چنین نظریه‌هایی می‌گویند زندگی حتی بدون خدا یا روح می‌تواند معنادار باشد و این که گونه‌های خاصی از زندگی در عالمی صرفاً مادی می‌تواند برای معناداری کافی باشد. صاحب‌نظران درباره مسائل مربوط به طبقه‌بندی کلی بحث در این جا اجماع خوب و قابل توجهی دارند. به طور مشخص، مرسوم است که بین نظریه‌های طبیعت‌گرایانه عین‌گرا و شخص‌گرا تفاوت می‌گذارند. ابتدا شخص‌گرایی را توضیح می‌دهم.

الف) شخص‌گرایی

نظریه شخص‌گرا می‌گوید آن‌چه به زندگی معنا می‌بخشد، وابسته به شخص است (که لزومی ندارد جوهری روحانی باشد). به طور دقیق‌تر، این نظریه این مسئله را که آیا زندگی معنادار است، در اصل تابع این مسئله می‌داند که آیا زندگی (یا اجزای آن) متعلق این یا آن میل هستند. یک عین‌گرا می‌تواند بپذیرد که جهت‌گیری ایجابی خاص به معنادار کردن زندگی کمک می‌کند؛ [اما] دیدگاه مشخص‌کننده شخص‌گرایی این است که چنین گرایشی برای معناداری زندگی کافی است.

شخص‌گرایان در وهله اول درباره این که کدام توانایی‌های ذهنی زندگی را معنادار می‌کند، اختلاف دارند. برخی معتقدند که احساسات اساسی‌اند، به طوری که معنای زندگی عبارت است از رضایت داشتن از گزینش‌ها یا مجذوب شدن به کارهای خود. (آیر ۱۹۹۰، ۱۸۹-۹۶؛ مارتین ۱۹۹۳، ۵-۵۹۳) دیگران معتقدند که معنای زندگی تابع تمایلات است؛ مثلاً تمایل به چیزی و به دست آوردن آن. (گریفن ۱۹۸۱، به ویژه ۸-۵۵) یا به دست آوردن چیزی که شخص از یک

دیدگاه آن را ترجیح می‌دهد. (داروال ۱۹۸۳، ۶-۱۶۴) برخی دیگر هم معتقدند گزینش‌ها، به معنای قبول غایات و تلاش برای تحقق آن‌ها، برای معناداری زندگی اساسی‌اند. (نیلسن ۱۹۸۱، اسمارت ۱۹۹۹، ۱۶) بالاخره، کسانی هم هستند که می‌گویند جنبه‌های معنادار زندگی مربوط به باورهاست؛ مثلاً به دست آوردن چیزی که شخص آن را مهم می‌شمارد. (گارنر ۱۹۸۹، ۱۲) چنان‌که این مثال اخیر نشان می‌دهد، ترکیبی از این مؤلفه‌ها هم قابل انتظار است. نظریه با دقت تنظیم شده که چند حالت شخص‌گرایانه را ترکیب می‌کند، دیدگاه هری فرانکفورت (۱۹۸۲) است که می‌گوید: زندگی آدمی در صورتی از معنا بهره‌مند است که او چیزی را دوست داشته باشد.

شخص‌گرایان چندان به این مسئله که کدام حالات ذهنی این کار را می‌کند، نپرداخته‌اند. آن‌ها همواره فقط علاقه‌مند به تنظیم یک دیدگاه و جانب‌داری از آن در برابر فراطبیعت‌باوری یا عین‌گرایی‌اند. آن‌ها به صورت منظم به این موضوع نپرداخته‌اند که آیا عاطفه، میل، اراده، شناخت یا ترکیبی از این‌هاست که در اصل مهم است. گاهی ندانسته از این قوه به آن قوه تغییر موضع می‌دهند. لازم است شخص‌گرایان با دقت بررسی کنند که آیا برخی قوا بیش از دیگر قوا کارایی دارند و چرا؟ من با کنار گذاشتن مناقشه‌های داخلی شخص‌گرایی، فعلاً به بررسی مهم‌ترین دلایل له و علیه شخص‌گرایی به صورت کلی می‌پردازم.

نظریه شخص‌گرایی در بیش‌تر قرن بیستم رایج بود. نظریه‌پردازانی با دیدگاه‌های کاملاً متفاوت فلسفی، به‌ویژه عمل‌گرایان (جیمز ۱۹۰۰)، پوزیتیویست‌های منطقی (آیر ۱۹۷۶) اگزستانسیالیست‌ها (بارنیز ۱۹۶۷) و هیومی‌ها (ویلیامز ۱۹۷۶)، آرمان مشترکی در تحلیل شخص‌گرایانه از معنای زندگی یافتند. اما به موازات خشک شدن کامل این منابع، این روزها خیلی کم رویکرد مشترک به شخص‌گرایی را می‌توان یافت.

ملاحظه‌های فرااخلاقی، دلایل مهم، اگرچه اغلب ضمنی‌اند برای این که چرا صاحب‌نظران هنوز شخص‌گرایی را مقبول می‌دانند. فرض کنید مسائل سنتی مربوط به نظریه‌های امرالاهی کسی را به انکار امکان ریشه داشتن ارزش در خداوند، وادارد. و حالا فرض کنید همو این نظر را که طبیعت به صورت مستقل از ما می‌تواند منشأ ارزش باشد، عجیب و غریب بداند. در این صورت، چه می‌ماند؟ اگر کسی فکر می‌کند برخی زندگی‌ها معنا دارند، به این فکر کشیده خواهد شد که معنای زندگی باید به دست خود ما ساخته شود؛ یعنی تابعی از واکنش‌های

ارزش گذاران خواهد بود. البته بحث پروپیمان درباره واقع گرایی اخلاقی برای ارزیابی این نوع برهان مناسب است.

در ساحت هنجاری، انگیزش اصلی شخص گرایی از این دیدگاه نشأت می گیرد که آن به بهترین نحو مجموعه ای از شهودهای متعارف درباره معنای زندگی را تبیین می کند. برخی معتقدند چند نوع مختلف زندگی معنادار ممکن است، زندگی ای که پر از ملالت است، بی معناست و این که جنبه معنادار یک زندگی متضمن معنادار بودن چیزی نسبت به کسی است. اینک با فرض این که این احکام درست اند، کدام نظریه بهترین تبیین را برای آن‌ها دارد؟ شخص گرایی قطعاً یکی از کاندیدهای مقبول و معقول است.

بدون شک، یک راه تردید در این برهان، انکار شهودهاست. شاید ملالت به طور کلی، از معنای زندگی نمی‌کاهد و احتمالاً همیشه این طور نباشد که جنبه‌های با معنای زندگی برای کسی معنادار است. جواب دیگر این است که شهودها را بپذیریم و بگوییم که تقریری از عین گرایی وجود دارد که دست کم به اندازه شخص گرایی آن‌ها را تبیین می کند. نکته مربوط به این جا نظری است که به خوبی از شعار سوزان ولف به دست می آید که می گوید: «معنا وقتی پدید می آید که جذبه شخصی با جذابیت عینی همراه شود». (۱۹۹۷a، ۲۱۱) این نظریه عمومی معتقد است که زندگی معنادار آن است که قوای ذهنی خاص در آن به صورت ایجابی مشغول طرح‌های دارای ارزش ذاتی باشند که در آن‌ها ارزش ذاتی کلاً از قوای ذهنی ساخته نمی شود. از طریق لازم (اما نه کافی) دانستن قوای ذهنی خاص برای معناداری زندگی، این نظریه عین گرا تمام شهودها را به خوبی در خود جای می دهد.

استدلال مهم دیگر برای شخص گرایی به بهترین شکل به دست چارلز تیلور پرداخته شده است. (۱۹۹۲ و نیز بنگرید فرانکفورت ۱۹۸۲) تیلور معتقد است که جذبه اصالت نیروی حرکت دهنده در پشت سر شخص گرایی است. او پیشنهاد می کند که آن چه مردم را به این اندیشه وامی دارد که معنای زندگی کلاً باید به دست شخص ساخته شود، این نظر است که معنای زندگی در صادق بودن نسبت به خود است.

تیلور در نهایت، بنا به یک دلیل جالب، این برهان را رد می کند. او معتقد است که مفهوم صادق بودن نسبت به خود، مفهومی ناسازگار است، مگر این که شخص بپذیرد که معنای زندگی دست کم تا حدی مستقل از واکنش‌های شخص گرایانه فرد است. (تیلور ۱۹۹۲، به ویژه

فصل ۴؛ نیز بنگرید داراول، ۱۹۸۳، ۶-۱۶۴؛ ویگنز ۱۹۸۸، به ویژه ۴۱-۱۳۵) «چه اموری معنادار و مهم‌اند، من تعیین نمی‌کنم. اگر تعیین می‌کردم، هیچ چیز معنا نداشت»، (تیلور، ۱۹۹۲، ۳۹) چرا؟ زیرا خود مفهوم معناداری متضمن این است که گزینشی و دل‌بخواهی نباشد. یک اشکال کم‌رنگ‌تر اشاره به این نکته است که تحلیلی که شخص‌گرایی از آرمان اصالت می‌دهد بهتر از تحلیل عین‌گرایی که معنای زندگی را مبتنی بر اشتغال قوای ذهنی فرد با ارزش ذاتی مستقل از ذهن می‌دانست، و در بالا ذکر شد، نیست. حتی اگر این نظر که صادق بودن نسبت به خود اساس معنای زندگی است، منطقاً مستلزم این نباشد که شخص باید با یک طرح دارای ارزش عینی متحد شود، [اما] صادق بودن نسبت به خود به خوبی می‌تواند محتوای اصلی چنین اتحادی باشد. (ریلتون ۱۹۸۴، ۷۱-۱۶۷؛ فلاناگان ۱۹۹۶، فصل اول)

مهم‌ترین استدلال بر ضد شخص‌گرایی این است که درباره‌ی این که کدام زندگی‌ها بهره‌مند از معنایند، مضامینی را دربردارد که برخلاف شهود است. عجیب این که یکی از صاحب‌نظران که بسیار شهره به طرف‌داری از شخص‌گرایی است، این اشکال را مطرح کرده است. ریچارد تیلور (۱۹۷۰، فصل ۱۸) که زمانی آشکارا با ارائه تعدادی از آزمون‌های فکری درباره‌ی سیسیفوس، چهره‌ی افسانه‌ای که خدایان او را محکوم کردند تا همواره تخته‌سنگی را به بالای تپه بکشد، به دفاع از شخص‌گرایی پرداخت. تیلور ابتدا نتیجه می‌گیرد که زندگی سیسیفوس تا آن‌جا بهره‌مند از معنا خواهد بود که خدایان در او میل شدید به کشیدن سنگ را کار گذاشته‌اند. حالا تیلور به دو شکل بر این نظریه ایراد می‌گیرد (۱۹۸۱، ۲۴-۱۹ و ۸-۶، ۱۹۸۷، ۸۲-۶۷۹، ۱۹۹۹، ۱۴): اول این که، استدلال می‌کند چنین زندگی‌ای با توجه به شیوه‌ی تحصیل غرض، معنادار نخواهد بود. (نیز بنگرید کیکز ۱۹۸۶، ۴-۸۰) از آن‌جا که سیسیفوس آلت دست قرار گرفته است، در حقیقت [بالا کشیدن سنگ] غایت او نیست و بنابراین، تأمین آن نمی‌تواند موجب معناداری زندگی وی شود.

البته کسی ممکن است شخص‌گرایی را اصلاح کند، به طوری که نظم و نسق گرفتن خودکار گرایش‌های ذهنی مناسب و مربوط را لازم داشته باشد. اما ایراد دوم تیلور هنوز به جاست. حتی با فرض این که سیسیفوس خودش به میل و رضای خود خواسته که زندگی‌اش را صرف کشیدن سنگ بکند، کلاً نامعقول است که بگوییم چنین زندگی‌ای معنادار است. ناقدان گفته‌اند تا وقتی حالت‌های ذهنی مناسب و مربوط در کارند، شخص‌گرایی می‌تواند به صورت عجیب و غریبی

مستلزم این باشد که هستی فرد می‌تواند فقط از طریق زنده ماندن (کیکز ۱۹۸۶، ۸۱)، آسیب رساندن به دیگران (داتل ۱۹۸۷، ۱۲)، جلوه و جلا بخشیدن به زندگی خود (موریس ۱۹۹۲، ۵۸)، داشتن ۳۷۳۲ تار موی بر سر (تیلور ۱۹۹۲، ۳۶)، جمع‌آوری سر بطری‌ها (سینگر ۱۹۹۶، ۱۱۳)، خوردن بستنی (ولف ۱۹۹۷b، ۳۰۴) [و پرداختن به اموری از این دست] معنا دار باشد. آیا راهی برای رهایی شخصی‌گرایی از این استلزام‌ها وجود دارد؟ احتمالاً امیدبخش‌ترین شیوه، توسل به نظریه بین‌الذهانی استیون داروال است. (۱۹۸۳، به ویژه ۶-۱۶۴) به نظر وی، یک امر واقع، تقریباً تا حدودی که وقتی از نظرگاهی غیر شخصی به آن بنگریم، همه انسان‌های عامل ترجیح می‌دهند آن را داشته باشند، به زندگی معنا می‌بخشد. منظور از نگرستن از دیدگاهی غیر شخصی به یک امر واقع این است که ویژگی‌های آن را بدون لحاظ عواطف شخص و مجرد از تأثیری که بر زندگی فرد می‌گذارند، بررسی کنیم. این نظریه شخص‌گراست، زیرا در نهایت، ترجیح (فرد) است که نقش تعیین‌کننده در معناداری زندگی دارد، اما از نظریه‌های معمولی شخص‌گرا متفاوت است، از این جهت که در آن همه باید ترجیح واحدی داشته باشند و ترجیح نمی‌تواند بر اساس اثرات امر واقع بر یک فرد خاص شکل گرفته باشد. این تغییرات نوید نجات شخص‌گرایی را می‌دهند، زیرا احتمالاً انسان‌های کنش‌گر وقتی با دقت و وسواس سرشت عمل جمع‌آوری سر بطری‌ها را بدون لحاظ تأثیری که بر حیات افراد خاص دارد، بررسی کنند، به صورت جمعی آن را ترجیح نخواهند داد.

تحلیل بین‌الذهانی داروال چندان ظهور و بروزی در آثار مربوطه نیافته است. یک اشکال آن که باید بررسی شود این است که آن احتمالاً به صورت دیگری نتیجه خلاف شهود دارد، زیرا طبق آن زندگی هیچ کس معنا دار نخواهد بود. نگرانی این است که هیچ چیزی وجود ندارد که اگر افراد انسانی از دیدگاهی غیر شخصی درباره آن بیندیشند، همگی آن را ترجیح دهند. نظریه داروال می‌تواند متضمن این باشد که تنها در صورتی که بی‌هیچ تردیدی، همسانی دقیقی در ساختار انگیزشی انسان‌ها باشد، بعضی زندگی‌ها معنا دار خواهد بود. همه فاعل‌ها نه فقط باید به دلایل واحدی برانگیخته شوند، بلکه به یک اندازه و درجه (با فرض این که معنای زندگی امری تشکیکی است). مستقیم‌ترین راه برخورد داروال با این اشکال تأکید بر جماعت فاعل‌هاست که کوچک‌تر از کل طبقه افراد انسانی است. اما چون ممکن است جماعتی بر اساس سلیقه مشترک به جمع‌آوری سر بطری‌ها پردازند، باز اشکال قبلی مطرح می‌شود. شخص‌گرایی بازیگر مهم‌تری

در میدان امروزی خواهد بود اگر بتوان نشان داد که نظریه داروال (یا یک تحلیل کانتی دیگر) متضمن معناداری بعضی زندگی‌هاست، اما نه برای چیزهایی که پوچی آن مشهود است، مانند کشیدن یک تخته‌سنگ یا جمع کردن سر بطری‌ها.

ب) عین‌گرایی

عین‌گرایی برای کسانی که امکان این را که کشیدن تخته‌سنگ حتی با فرض لذت‌بخش، مطلوب و یا انتخاب شدن بتواند به زندگی معنا دهد، رد می‌کنند، جذاب است. یک نظریه عین‌گرا معتقد است که برخی از جنبه‌های زندگی طبیعی ما می‌تواند آن را معنادار سازد، اما نه فقط برای داشتن هرگونه رویکرد ایجابی ذهنی.

بیش‌تر کسانی که در حال حاضر درباره معنای زندگی قلم می‌زنند به نوعی عین‌گرا هستند. چنان‌که خواهیم گفت، چندین نظریه قابل تمیز در این آثار است که بیش‌تر آن‌ها یا خیلی مبهم و کلی‌اند یا خیلی محدود و مضیق. به این صورت که یا شخص در به کارگیری و تطبیق نظریه‌های عین‌گرا مشکل دارد؛ زیرا دقیق نیستند یا می‌تواند آن‌ها را تطبیق کند، اما شرایطی وجود دارند که ما با شهود خود می‌پذیریم که آن‌ها زندگی را معنادار می‌کنند، اما این نظریه‌ها جایی برای آن شرایط باقی نمی‌گذارند.

اجازه دهید ابتدا به بررسی نظریه عین‌گرایی که قبلاً در این قسمت طرح شد، پردازیم؛ یعنی این نظر که زندگی معنادار عبارت است از همراه شدن قوای ذهنی خاص با ارزش‌های مستقل از ذهن، این نظریه بیش از هر نظریه عین‌گرای دیگر مقبولیت و رواج دارد (بنت ۱۹۸۴، پرت ۱۹۸۵، ۴-۲۴۳؛ کیگز ۱۹۸۶ و ۲۰۰۰؛ ویگنز ۱۹۸۸؛ گراهام ۱۹۹۰، ۴-۱۸۱؛ ولف ۱۹۹۷a و ۱۹۹۷b و ۱۹۹۷c؛ دورکین ۲۰۰۰، فصل ۶؛ کورتز ۲۰۰۰، ۵۶؛ آز ۲۰۰۱، فصل اول؛ اشمیتز ۲۰۰۱، ۳-۱۸۲ و ۷-۱۷۶).

ولف به خوبی مفهوم «ضمیمه شدن جذابیت شخصی با جاذبه عینی» را خلاصه کرده است: «[یک] زندگی معنادار باید دو معیار را که به هم مرتبطند، برآورد. اول باید به صورتی فعال درگیر چیزی باشد و دوم این که این درگیری مربوط به طرح‌های ارزش‌مند باشد. زندگی در صورتی که به گونه‌ای فعال درگیر چیزی نباشد، بی‌معنا خواهد بود. شخص دل‌زده و ملول یا بیگانه از همه آن‌چه عمرش را صرف آن می‌کند، کسی است که می‌توان گفت زندگی‌اش

بی معناست. توجه داشته باشید که چنین کسی ممکن است کارهای باارزشی بکند در همان زمان کسی که فعلاً درگیر کاری است هم ممکن است زندگی بی معنا داشته باشد، اگر موضوعاتی که درگیر آن‌هاست کاملاً بی ارزش باشد. (۱۹۹۷a، ۲۱۱)

تقریرهای مختلف این نظریه تصورات متفاوتی از چیستی درگیری و اشتغال فعال و این که کدام طرح و برنامه‌ها ارزش‌مندند، دارند.

برخلاف این نظریه کسی می‌تواند انکار کند که معنای زندگی همواره متضمن برانگیخته شدن شخص به واسطه کاری است که انجام می‌دهد. فرض کنید پژوهش‌گر در زمینه پزشکی پس از سال‌ها تلاش ناامیدانه و بدون خرسندی، درمانی برای سرطان بیابد. حتی اگر این پژوهش‌گر از کار خود ملول باشد معقول است که بگوییم این تلاش به زندگی او معنایی می‌دهد. احتمالاً چنین موردی نشان می‌دهد که اشتغال فعال می‌تواند معنای زندگی را تقویت کند، اما برای آن لازم نیست. این جای دیگری است که باید در آن به بررسی دقیق نحوه تأثیر ملالت در معناداری زندگی پرداخت.

جا دارد از این نظریه پرسش شود که چه چیزی یک کار را «باارزش»، دارای «جذبۀ عینی» یا «ارزش ذاتی» می‌کند؟ متأسفانه هیچ یک از طرف‌داران این نظریه پاسخ دقیقی مطرح نکرده‌اند. برخی از طرف‌داران چون معتقدند پاسخ‌های بسیار زیادی هست که قابل ارجاع به یک یا چند اصل نیست، از جواب دادن شانه خالی کرده‌اند. (کیکز ۲۰۰۰؛ اشمیتز ۲۰۰۱؛ برای نمونه ولف ۱۹۹۷c، ۱۲-۳) اما برای یافتن توجیهی اساسی برای اعتقاد به این که هیچ وحدت بنیادی در میان کارهای فراوان باارزش نیست، شخص باید با جدیت کوشیده باشد؛ ولی به نتیجه‌ای نرسیده باشد. با فرض این که این زمینه خیلی نوظهور است، می‌توان نشان داد که جست‌وجو به اندازه کافی صورت نگرفته است. بقیه مباحث در این قسمت را می‌توان مساهمت در این جست‌وجو دانست، زیرا نظریه‌های عین‌گرا درباره معنای زندگی را که برای بررسی می‌مانند می‌توان تحلیل‌های عام و وحدانی از کارهایی که جذبۀ عینی دارند، دانست.

ابتدا به بررسی نظریه خلاقیت ریچارد تیلور می‌پردازیم که می‌گوید: زندگی فقط تا اندازه‌ای معنادار است که خلاق باشد. (۱۹۸۱، ۱۹۸۷، ۱۹۹۹) تیلور با برگشت به آزمون فکری سیسیفوس می‌گوید که بهترین تبیین برای فقدان معنا در زندگی سیسیفوس این است که حیات وی پر از تکرار و خالی از نوآوری است. زندگی او بی معناست، چون هیچ چیز اصیل و

زیبایی انجام نمی‌دهد. تیلور، شعر، نقاشی و آهنگ‌های موسیقی را گرامی می‌دارد و اگر از او پرسیده شود، احتمالاً کشف علمی را هم خواهد ستود (ویژگی‌های هنری را که اغلب به نظریه‌ها نسبت داده می‌شود، در نظر بگیرید).

اگرچه تعداد کمی از عین‌گرایان قبول ندارند که اعمال قوای خلاقه فرد بتواند زندگی وی را معنادار کند، بسیاری در این نظر تیلور که تنها این شرط زندگی را معنادار می‌کند، تردید دارند؛ مثلاً این اعتقاد رایج است که ملکات و اعمال اخلاقی، به ویژه احساس و عمل خیرخواهانه، شرایط کافی معناداری زندگی‌اند (مثلاً داتل ۱۹۸۷، ۹-۱۳ و ۱۰-۵؛ رشر ۱۹۹۰، ۵-۱۶۱؛ تیچمن ۱۹۹۳، ۶۰-۱۵۹؛ بایر ۱۹۹۷، ۸-۵۷ و ۳-۵۲).

برخی از صاحب‌نظران یک گام به جلو برداشته، معتقدند که نوعی از اخلاق برای معناداری زندگی ضروری است. دو تقریر از این دیدگاه وجود دارد که شایسته تفکیک است: اول، تقریر فرااخلاقی از نظریه اخلاق است که می‌گوید: زندگی بدون وجود معیارهای مطلق اخلاقی، ارزش‌های عامی که مستقل از حالات تغییرپذیر ذهنی به دست می‌آیند، بی‌معناست (مورفی ۱۹۸۲، ۷-۱۲؛ تنسجو ۱۹۸۸، ۶۰-۲۵۸؛ جکوتی ۲۰۰۱، ۶-۱۲؛ مقایسه کنید: ویگنز ۱۹۸۸).

منتقدان می‌گویند که قبول یک اخلاق نسبی‌گرایانه (مرگولیز ۱۹۹۰) یا مایه رفاه دیگران شدن، صرف‌نظر از این‌که آیا ارزش‌های تغییرناپذیر اخلاقی که این عمل را توصیه کنند، وجود دارد، برای معنای زندگی کافی است. (الین ۱۹۹۵، ۳۲۷)

دوم که تقریر هنجاری است می‌گوید: هرچه زندگی بیش‌تر اخلاقی باشد، بیش‌تر معنادار است. پیتر ریلتون (۱۹۸۴، ۷۱-۱۶۴)، پیتر سینگر (۱۹۹۳، ۳۴-۳۲۵؛ ۱۹۹۵، ۳۳-۲۱۸) و اروینگ سینگر (۱۹۹۶، فصل ۴) که غایت‌گرایند، می‌گویند که زندگی فقط در صورتی که منجر به تولید رفاه یا خیرات ذاتی دیگر شود و دقیقاً به همان اندازه، معنادار است. تامس پوگ در بررسی خود از نظریه کانت درباره خیر اعلا (۱۹۹۷)، به ویژه ۸۲-۳۷۸) به نظر می‌آید که این دیدگاه را قبول کرده است که معنای زندگی فقط تابع ایجاد نهادهای عادلانه، اعمال درست و ملکات خوب است. و از دیدگاه ارسطویی ای. جی. بوند (۱۹۸۳، ۲۲-۱۹) را می‌توان چنین تفسیر کرد که می‌گوید: زندگی معنادار عمدتاً مبتنی بر تحقق بخشیدن به فضیلت‌های اخلاقی است. اگرچه تقریر هنجاری نظریه اخلاق به طور ضمنی مبتنی بر دیدگاه‌های خاص فرااخلاقی

است (به ویژه انکار پوچی گرایی اخلاقی)، [اما] بیش تر به این مربوط است که مردم به طریق خاص عمل می کنند تا به این که این عمل تحت عنوان «اخلاقی» قرار می گیرد و براساس ارزش هایی که اعتبار عام دارند، توصیه شده است.

در پاسخ به این نظر، برخی گفته اند که زندگی ها می توانند معنادار باشد، حتی اگر هر نظریه اخلاقی مقبول و موجه آن ها را ضد اخلاقی بدانند. بسیار بالاتر این که جان کیکز (۲۰۰۰، ۳۰) می گوید: زندگی ها برای این که ضد اخلاقی اند می توانند بهره مند از معنا باشند، بنابراین، زندگی هیتلر معنادار بود، دقیقاً برای این که مسئول قتل عام بود. اگرچه بسیاری به ادعای ضعیف تری که می گوید زندگی ها می تواند به رغم ضد اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن معنادار باشد، معتقدند. بسیاری فکر می کنند که یک زندگی ممکن است برای کارهای متنوع غیر اخلاقی معنادار باشد «که می تواند ورزشی، هنری، باغبانی، عشقی، علمی یا حتی دورهم جمع شدن، یادگیری زبان ها، مسافرت، خبرگی و اختراع وسایل ابتکاری باشد». (کیکز ۲۰۰۰، ۳۰) برخی ممکن است با فرض این که معنا داشتن این فعالیت ها برای نقش و سهمی است که در خوشبختی و رفاه آدمی دارند، آن ها را «اخلاقی بدانند»، اما این کوشش ها در میان بسیاری چندان اثربخش نیست.

بگذارید فرض کنیم که اخلاق به زندگی معنا می دهد و خلاقیت هم چنین می کند (اما نه برای این که تابع و برآمده از اخلاق است). جالب می شد اگر نظریه ای بود که می توانست توضیح دهد که چرا از میان بسیاری چیزها، فقط این دو عامل معنابخش اند. نظریه های عین گرای باقیمانده که شرح خواهیم داد، وعده پاسخ به این پرسش را می دهند.

نوزیک با این که دل بستگی به فراطبیعت باوری دارد، نظریه طبیعت گرایانه جذاب و پرنفوذی مطرح می کند. (۱۹۸۱ فصل ۶، ۱۹۸۹ فصول ۱۵ و ۱۶) به یاد بیاورید که نوزیک معنای زندگی را مربوط به عبور از محدودیت ها یا برقرار کردن ارتباطات می داند. نوزیک باید معلوم کند که چه حدودی باید درنوردیده شوند و چگونه، زیرا احتمالاً رانندگی بر روی خط ایالت نیوجرسی نباید به حساب آید. در اصل، حدود مربوط آن هایی اند که فرد را از اتحاد اندام وار ارزش مندی (یا چیزی که از پیش معنادار است) که در ورای خود فرد قرار دارد، باز می دارند. و عبور درست و سراسر است از چنین حد و مرزهایی به نظر نوزیک، دربردارنده یک ربط و نسبت ایجابی با چیزی است که در ورای آن حدود قرار دارد؛ مثلاً تولید، حفظ یا

حرمت. این نظریه مبانی مقبولی برای این فکر که هر دوی اخلاق و خلاقیت معنابخش زندگی اند، فراهم می‌آورد. کمک به دیگری مسئله حمایت از موجود کاملاً با ارزش است که تجربه‌های متعدّد و مختلف را در یک خود وحدانی جمع می‌کند. و انجام کارهای هنری عبارت است از ایجاد اشیا با ارزش که شکل، رنگ، نماد و فن را به صورت جمعی در یک کل سازوار جمع می‌کند.

اما به هر حال، راه‌هایی وجود دارد که به صورت مشهودی معنا می‌تواند به زندگی اضافه شود، در حالی که نظریه نوزیک نمی‌تواند چنان که هست آن‌ها را تبیین کند؛ مثلاً بسیاری برخی از انواع خاص معرفت را معنابخش به زندگی می‌دانند. زندگی استیون هاوکینگ احتمالاً برای کشفیاتی که در اختر نجوم کرده است، معنادار است. دانش هاوکینگ را می‌توان ربط‌دهنده به چیزی بیرون از شخص دانست، اما سیاه‌چاله‌ها، سیاهچاله‌ها جهت‌گیری زمان را نمی‌توان واحدهای ارزش‌مند اندام‌وار دانست. نوزیک ممکن است جواب دهد که هاوکینگ به نظریه‌ای پیچیده، مجموعه‌ای از اصول که اطلاعات مختلف درباره عالم طبیعت را وحدت می‌بخشد، مرتبط شده است. (مقایسه کنید: نوزیک ۱۹۸۱، ۲۷-۶۱۹) اما کسی ممکن است در این که این بتواند بهترین تبیین برای آن‌چه دانش را معنادار می‌سازد، باشد، تردید کند، زیرا در آن صورت، یک نظریه درباره هرچه باشد به زندگی معنا خواهد داد.

منبع دوم نمونه‌های نقض برای نظریه نوزیک فضیلت‌هایی است که درونی‌فردند؛ مثلاً معقول است بیندیشیم که معنای زندگی می‌تواند از نمایش وحدت و انسجام و یا مقاومت کردن در راه چیزی که فرد آن را از روی فکر و تدبیر درست یافته است، پدید آید. این نظر که معنای زندگی فقط عبارت است از «یک عبور و گذر از حد و مرزهای ارزش خود، عبوری از ارزش محدود خود» (۱۹۸۱، ۶۱۰) در مواجهه با مورد بالا نمی‌تواند جایی برایش باز کند.

در جایی، نوزیک (۱۹۸۹، ۱۶۸) برای معناداری زندگی، گسترده‌ترین انواع اشیا را که فرد می‌تواند با آن‌ها ارتباط یابد، توصیه می‌کند. شاید واقعیت و فضیلت هم اگر آدمی به شیوه درستی به آن‌ها مربوط شود، زندگی را معنادار کنند. اشکال این پیشنهاد این است که سخن گفتن از «فراروی» و «ربط یافتن» اینک تیره و تار می‌شود. فرارفتن در صورتی که پای مردم دیگر یا کارهای هنری، چیزهایی که از لحاظ زمانی-مکانی بیرون از شخص مادی اند، در میان باشد قابل فهم است. اما وقتی که موضوع بیرون از مرزها حالتی درونی برای شخص است، سخن

گفتن از «عبور از مرزها» چه معنایی دارد؟ مفهوم فراروی هنوز ممکن است مناسب باشد، اما باید روشن شود که چیست که آدمی باید از آن بگذرد، این همان چیزی است که نوزیک روشن نکرده است.

می‌توان استدلال کرد که برخی از نظریات آلن گیورث جاهای خالی نظریه نوزیک را پر می‌کند. (گیورث ۱۹۹۸، ۸۹-۱۷۴؛ نیز بنگرید متز ۱۹۹۸ و ۲۰۰۲) به نظر گیورث، حیات معنادار آن است که به صورت استثنایی عقل را به کار گیرد. طبق این نظر، آنچه حیات معنادار از آن فراتر می‌رود، حدی است که بشر به صورت معمول سرشت عقلانی خود را محقق می‌سازد. باز، گذر کردن از خود متضمن فرارفتن از خود حیوانی است بیش از مقداری که مردم معمولاً فرامی‌روند. تقریر کانتی گیورث از دلیل فراروی، نمونه‌های نقضی تقریر نوزیک را حل می‌کند. انواع خاصی از معرفت هستند که از «حدودی که از چشم انداز محدود تجربه حسی روزمره مصدر گرفته‌اند» فراتر می‌روند، (گیورث ۱۹۹۸، ۱۷۸)، در صورتی که نمایش وحدت در برابر وسوسه‌های بزرگ انجام کارهای دیگر، مستلزم آشکار ساختن اراده‌ای فوق‌العاده قوی است. و چون خلق آثار هنری و گذر کردن از ندای وظیفه، دو راه تحقق بخشیدن به قوای عقلانی در یک درجه متعالی‌اند، نظریه گیورث همچنین می‌تواند این شهود را که این فعالیت‌ها به زندگی معنا می‌دهند، تأیید کند.

نظریه کانتی گیورث به نظر می‌آید در میان رقبای بسیار، جالب‌ترین آن‌هاست. اما این سخن به معنای آن نیست که این نظریه بی‌اشکال است. حداقل دو نوع نمونه‌های نقض عمده باید بررسی شوند. اول، این نظریه راهی را که الگوی کلی حیات به برساختن معنای زندگی مدد می‌رساند، نادیده می‌گیرد. بسیاری از مردم معتقدند که یک زندگی همراه با وحدت و اتحاد یا پیش‌رفت خیلی بامعنا تر از زندگی از هم‌گسسته یا تکراری است (مثلاً تیلور ۱۹۸۱، ۱۹۸۷؛ مقایسه کنید با هورکا ۱۹۹۳، ۳-۱۲۱ و ۸۴-۹۷، برانمارک ۲۰۰۱)؛ مثلاً فرض کنید که در روز خاصی شخصی قوای عقلانی خود را به‌طور برجسته‌ای به کار گرفته باشد و از آن به بعد به صورت مستمری آن روز را احیا کند.^{۱۱} عنصر تکرار در این زندگی به‌طور مقبولی از معنای آن می‌کاهد، اما نظریه کانتی گیورث توضیحی برای چرایی آن ندارد و چیزی هم از آن در این باره بر نمی‌آید.

دومین اشکالی که به این نظریه وارد می‌شود مربوط به راه‌هایی است که زندگی به صورت

انفعالی ممکن است معنادار شود؛ مثلاً کسی ممکن است بیندیشد که حیات یک فرد که خوب بوده است، بیش تر معنادار است اگر برای آن پاداش دریابد (و احتمالاً اگر دیگرانی که بد بوده اند کیفر ببینند). نظریه کانتی گیورث نمی تواند این شهود را که معنای زندگی ممکن است از ربط دادن خوشی به فضیلت حاصل شود، و نه فقط با چنان عمل کردی که سزاوار خوشی باشد، توضیح دهد. هم چنین این نظر را بررسی کنید که گاهی برخورد و مواجهه با اشیا در محیط طبیعی و حیات وحش، زندگی را بیش از وقتی که فقط در محیط مصنوعی و پیش ساخته صورت می گیرد، معنادار می کند. (اشمیتز ۲۰۰۱، ۱۸۳) باز چون هیچ بهره گیری از عقل در این مورد نیست، نظریه مورد بحث نمی تواند آن را توضیح دهد.

آیا می توان یک نظریه عین گرای جدید مطرح کرد که همه شهودهای استوار ما را درباره چیزی که زندگی را معنادار می کند، تبیین کند؟ کثرت گرایان متعهد خواهند گفت که «نه»، اما در این مرحله اول از پژوهش تحلیلی، من معتقدم که جست و جوی پاسخ برای این پرسش به صورت منظم، فضای بحث را بهتر خواهد کرد.

۴. معنای «معنا»

نظریه هایی که در دو فصل پیشین مورد بحث بودند، درباره چه چیزی صحبت می کردند؟ چه چیزی باعث شده تا آن ها نظریه هایی درباره معنای زندگی باشند، نه چیز دیگری؛ مثلاً عمل صواب یا خوشبختی؟ خلاصه، معنای اصلی جملات فلسفی درباره معنای زندگی چیست؟ در این بخش، من پاسخ های معاصر به این پرسش های انتزاعی نظری و زبان شناسانه را مرور خواهم کرد.

خوب است به یاد داشته باشیم که بر حسب عادت عموماً اعتقاد دارند که جملات مربوط به معنای زندگی، گزاره های خوش ساخت نیستند. دو استدلال پرنفوذ وجود دارد که نشان می دهد سخن گفتن از معنای زندگی، بی معناست (الین ۱۹۹۵، ۴-۳۲۲) که هر دوی آن ها این روزها نوعاً رد می شوند. یکی این است که چیزی معنادار است که نماد باشد و چون زندگی نمی تواند نماد باشد، پس جزء چیزهایی که دارای معنا هستند، نیست. اگرچه گیورث (۱۹۹۸، ۵-۱۸۴) در نظر دارد ثابت کند که زندگی می تواند نوعی نماد باشد، بسیاری این استدلال را رد می کنند، زیرا دلیلی نداریم که بپذیریم همه معانی مربوط به واژه «معنادار» دارای وصف نماد بودن هستند. (مثلاً

اسمارت (۱۹۹۹) بالاخره، مترادف‌های «حیات معنادار»، در بردارنده عبارت‌هایی نظیر «وجود مهم» و «حیاتی که اهمیت دارد» است که اساساً نمی‌تواند به چیزی نمادین اشاره کند. دومین برهان تضعیف‌کننده به فلسفه زبان با رویکرد پوزیتیویسم منطقی، توسل می‌جوید. اگر یک جمله تنها در صورتی که قابل اثبات برای هر پژوهش‌گر خردمندی (احتمالاً براساس تجربه حسّی)، باشد، گزاره‌ای را بیان می‌کند، پس احتمالاً جملات مربوط به معنای زندگی گزاره‌ای را بیان نمی‌کنند. در پاسخ، برخی از فیلسوفان به تفسیر مجدد جملات مربوط به معنای زندگی، به طوری که بتواند از عهده‌آزمون منطقی و تحقیق‌پذیری (گاهی تجربی) برای معناداری شناختی، برآید، پرداخته‌اند؛ مثلاً رودلف هولجنت (۱۹۸۱) می‌گوید که گفتن این‌که زندگی کسی معنادار است، دقیقاً مربوط به این بیان است که شخص در رسیدن به اهداف خود، احساس رضایت می‌کند. اگرچه این تحلیل معیار مذکور را برآورده می‌کند، مشکل این است که بیش از حد مضیق است. آن برخلاف شهود، مستلزم این است که منطقاً متناقض خواهد بود که بگوییم حیات فرد به‌رغم احساس عدم رضایت از دست‌آوردهایش، معنادار است. بسیاری از فیلسوفان امروزه به جای تلاش برای برآورده کردن معیار پوزیتیویستی معناداری شناختی، آن را رد می‌کنند. صاحب‌نظران معاصر اغلب بر این باورند که جملات مربوط به معنای زندگی چیزی بیان می‌کنند که می‌تواند درست یا نادرست باشد، یا دست‌کم مناسب است که ما چنان عمل کنیم که گویا چنین کاری می‌کنند. تحقیق متوجه تعیین گزاره‌ای است که اکثر مردم، هنگامی که می‌گویند زندگی شخص معنادار (یا بی‌معنا) است، بیان می‌دارند. بسیاری می‌گویند که مضمون این گزاره حتماً به هدفی که فرد باید دنبال کند، مربوط است. (نیلسن ۱۹۸۱، ۹۴-۱۸۱، گارنر ۱۹۸۹، ۱۲ و ۵-۱، هارتسهورن ۱۹۹۶، ۱۱-۱۰) به‌ویژه، احتمالاً گفتن این‌که زندگی یک فرد معنادار است، دقیقاً بیان این است که او در راه تحصیل اهدافی که مردم باید برای دست‌یابی به آن‌ها تقلاً کنند، خوب عمل کرده است.

براساس این تحلیل، نظریه‌های خدا-محور، روح-محور، شخص‌گرا و عین‌گرا، همگی تحلیل‌های متفاوتی از غایاتی‌اند که مردم باید برای تحقق آن‌ها بکوشند. در یک تلاش جدید برای تحلیل مفهوم معنای زندگی (متس ۲۰۰۱)، من تحلیل [مبتنی بر] غایت را مورد تردید قرار داده‌ام (۴۵-۱۴۰). اول، یادآوری کرده‌ام که تحلیل غایت ضعیف‌تر از آن است که این احتمال منطقی را که معنای زندگی به جای آن‌که انتخابی باشد موهبتی است، طرد کند؛ مثلاً چون داشتن

اسلاف خاص، یکی از مردم برگزیده خدا بودن و داشتن شرایطی که در آن سعادت و خوشی متناسب با فضیلت است، چیزهایی نیستند که ما بتوانیم پدید بیاوریم، تحلیل غایت به صورت عجیب و غریبی مستلزم این است که این سخن که چنین شرایطی کاندیداهای ممکن برای معناداری زندگی اند، تناقض منطقی باشد. دوم این که، من اشاره کرده‌ام که تحلیل غایت چنان عام است که نمی‌تواند معنای زندگی را از مقوله‌های هنجاری دیگر، متمایز کند؛ برای نمونه عمل صواب کم‌تر از معنای زندگی متضمن جست‌جوی غایت شایسته انتخاب نیست. من نه فقط منتقد تحلیل غایت هستم، بلکه [منتقد] هر تلاشی برای مشخص کردن شرایط لازم و کافی برای این که گزاره‌ای مربوط به معنای زندگی باشد، می‌باشم. من چند تحلیل متفاوت از مفهوم معنای زندگی را بررسی کرده، استدلال می‌کنم که هیچ کدام جامع و مانع نظریه‌های ماندگار تاریخی نیستند. اگر من در این نظر محق باشم که هیچ دیدگاه واحدی نیست که وحدت‌بخش نظریه‌هایی باشد که علی‌الفرض مربوط به معنای زندگی اند، در آن صورت، موضوع این نظریه‌ها چیست؟ معنای زندگی را چگونه می‌توان از رفاه یا اخلاق جدا کرد؟ و مردم چگونه می‌توانند از سخن گفتن از گذشته اجتناب کنند، وقتی می‌خواهند به پرسش از آن چه به زندگی معنا می‌بخشد، پاسخ دهند؟

من می‌گویم: نظریه‌های معنای زندگی متحدند برای تشابه خانوادگی که دارند. (متس ۲۰۰۱، ۱-۱۵۰) ادعاها، مربوط به معنای زندگی اند، در تقابل با چیز دیگر، به طوری که آن‌ها به عناصر مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط می‌پردازند. به خصوص، معتقدم که یک نظریه را می‌توان مربوط به معنای زندگی دانست، در صورتی که به پرسش‌هایی از این دست پاسخ دهد که، یک فاعل افزون بر تحصیل خوشبختی و انجام وظایف باید برای چه چیزی تقلاً کند؟ کدام جنبه‌های حیات آدمی سزاوار تحسین یا حرمت زیاد هستند؟ از چه جهت موجود عاقل باید به ارزش در ورای خود حیوانی، ملحق و مربوط شود؟ و از چارلز تیلور (۱۹۸۹، فصل اول) می‌توان این را هم افزود که کدام خیرات بر هیبت ما حکم می‌رانند؟ چه طور ممکن است فردی با چیزی که به صورتی غیرقابل مقایسه برتر است، متحد شود؟ چه چیزی شایسته عشق و وفای ماست؟

ادعای سلبی من این است که هیچ‌یک از این شش پرسش همه تحقیق تاریخی ممتاز درباره معنای زندگی را دربر نمی‌گیرد و ادعای ایجابی من این است که همه چنین تحقیقی، وحدتی از

رهگذر پرداختن به حداقل چند سؤال از این مسائل دارد. با این که ادعای سلبی من دلیل محکمی دارد (ملاحظه کنید مشکل عموماً پذیرفته شده پیدا کردن شرایط لازم و کافی در حوزه‌های دیگر فلسفه را)، اما من به طور کلی، از موضع ایجابی دفاع نمی‌کنم و می‌تواند مورد یک ارزیابی انتقادی قرار گیرد. بر ضد نظر ایجابی، کسی ممکن است معتقد باشد که مفهوم معنای زندگی، مفهومی ابتدایی است که نمی‌تواند به طریق اساسی تفصیل داده شود. اما به نظر نمی‌رسد که مفهوم معنای زندگی مانند مفاهیم دلیل داشتن برای عمل یا چشیدن شور، غیر قابل تحلیل باشد؛ پرسش‌هایی که من و تیلور همراه با پرسش از معنای زندگی داریم، چیزی بیش از صرف مترادف را آشکار می‌سازند. هم‌چنین کسی ممکن است بکوشد تا معنای زندگی را به مقوله‌ی هنجاری متعارف‌تری مانند رفاه برگرداند. اما باز، شش پرسش بالایی کاملاً از پرسش‌های مربوط به آن‌چه خیر، سود یا خوشبختی فرد را تشکیل می‌دهد جدایند. ما لازم است مقوله‌های معنای زندگی و رفاه را جدا نگه داریم تا قضاوت‌هایی عادی و روزمره‌ای مانند آن‌چه در ذیل می‌آید، داشته باشیم، زندگی در ماشین تجربه موجب خوشی و سعادت فرد می‌شود، اما بی‌معناست و اهدای کلیه به یک عضو خانواده معنادار است، اما برای اهداکننده بد است.

جالب‌ترین جایگزین برای رویکرد تشابه خانوادگی من در مورد یافتن وحدتی در میان نظریه‌های رنگارنگ معنای زندگی، به نظر من، در بردارنده‌ی تلاشی برای کم کردن تدریجی آن‌هاست. این کار به دو صورت ممکن است: اول، فرض کنید کسی نظریه‌هایی را که اکثر مردم بنابر دلایل محتوایی نادرست می‌دانند، کنار گذارد؛ مثلاً امروزه کم‌تر کسی باور دارد این نظریه را که زندگی شخص می‌تواند مستقل از هر تصمیمی که وی می‌گیرد، کاملاً معنادار باشد. آیا مفهوم واحدی وجود دارد که مجموعه‌ی نظریه‌ها را به استثنای این نظریه و چند نظریه‌ی دیگر که به صورت مشخص نامعقولند، متحد سازد؟

دوم، کسی ممکن است مقوله‌های هنجاری را به صورت بسیار دقیقی تقسیم کند؛ مثلاً فرض کنید یک مقوله‌ای وجود دارد [به نام] کمال، که خیر پرورش جنبه‌های خاصی از سرشت آدمی است. (هورکا ۱۹۹۳، ۱ pt.) باز فرض کنید که مقوله‌ای هم وجود دارد [به نام] تأثیر، که خیر داشتن تأثیر مشخص بر گستره‌های فراوانی از زمان-مکان است. (نوزیک ۱۹۸۹، فصل ۱۶) نظریه‌های خاصی که فعلاً مربوط به معنای زندگی شمرده می‌شوند، می‌توانند به صورت مفیدتری نظریه‌های مربوط به کمال یا تأثیر شناخته شوند. آیا مخرج مشترکی در میان این نظریه‌ها

وجود دارد که نمی‌گذارد آن‌ها به صورت صحیحی مربوط به چیزی غیر از معنای زندگی، تشخیص داده شوند؟

صرف نظر از شرایط دقیق شناسایی جملات مربوط به معنای زندگی، اطلاعات کافی درباره چنین ادعاهایی هست، به طوری که می‌توان دانست فیلسوفان در وضعی اند که بحث‌های معقول و سازنده‌ای درباره این شرایط دارند، یا دست‌کم، تحقیق عقلانی درباره معنای زندگی درست به همان اندازه ممکن است که تحقیق عقلانی درباره اخلاق یا رفاه امکان دارد، ادعایی که امیدوارم در فصول گذشته این مقاله روشن شده باشد.

۵. ارزش معنا در زندگی

در این بخش، من مطالب خاصی را درباره جنبه‌های معنادار و بی‌معنای زندگی مفروض گرفته، به طرح مسائلی درباره ساختار ارزشی نظریه معنای زندگی می‌پردازم، به ویژه فرض می‌کنم که اعمال فوق‌وظیفه و خلاق به زندگی معنا می‌دهند، در حالی که کارهای زیان‌بخش و مخرب چنین نیستند. با این‌که اکثریت بزرگ نظریه‌ها این احکام شهودی را (بر مبانی مختلف) پذیرفته‌اند، همه چنین نیستند. از این رو، اگرچه این قسمت به بررسی کامل نظریه‌ها درباره چیزی که زندگی را معنادار می‌سازد، نمی‌پردازد، با این حال بیش‌تر نظریه‌وابسته است تا مباحث قسمت قبلی (یعنی مفهوم معنای زندگی که نسبت به برداشت‌های رقیب خنثاست).

الف) موقعیت زمانی

برای بعضی، معنای زندگی و رفاه از این جهت که احکام متضادی درباره زمان مرجح برای وقوع این شرایط در دوره زندگی پدید می‌آورند، متفاوت است. برای فهم این مسئله، آزمون فکری‌ای را که در اصل درک پارفیت (۱۹۸۴، ۱۶۵-۶) سرهم کرده است، بنگرید. فرض کنید شما دچار فراموشی موقت شده‌اید. به شما گفته شده که می‌توانید یکی از دو نفر باشید. یا شخص الف که تعداد مشخص واحد رنج پیش از فراموشی داشته است، یا شخص ب که واحدهای کم‌تری از رنج را نسبت به الف، اما در آینده خواهد داشت. از شما پرسش شده که ترجیح می‌دهید کدام یک باشید؛ بسیاری ترجیح می‌دهند که شخص الف باشند، با این‌که رنج‌های الف بیش‌تر است. پارفیت می‌گوید: این آزمون فکری نشان می‌دهد که «تمایلی نسبت به آینده» وجود دارد.

چنین تمایلی در صورتی که آزمون فکری را در مورد لذت به کار گیریم هم دیده می‌شود. آیا می‌خواهید شخص الف باشید که در گذشته لذت‌های زیادی داشته است یا شخص ب که در آینده لذت‌های کم‌تری خواهد داشت؟ بسیاری ترجیح می‌دهند شخص ب باشند، با این که لذت‌های کم‌تر است.

با این که به نظر می‌آید چنین تمایلی نسبت به آینده در مورد رفاه هم است، اما در مورد معنای زندگی گویا چنین نیست. (هورکا ۱۹۹۳، ۶۱-۶۰) آیا می‌خواهید شخص الف باشید که در گذشته یک نقاشی شاهکار کشیده است یا شخص ب که در آینده یک شعر معمولی متوسط خواهد گفت؟ بسیاری ترجیح می‌دهند که شخص الف باشند، جوابی که برعکس ساختار پاسخ به مورد رفاه است.

این وسوسه وجود دارد که از این آزمون‌های فکری نتیجه بگیریم که موقعیت زمانی رفاه برخلاف موقعیت زمانی معنای زندگی، مهم است. اما چنین نتیجه‌گیری کمی عجولانه است. بهتر است انواع بیش‌تری از آزمون‌های فکری را بررسی کنیم؛ مثلاً آیا تمایل به آینده تنها در صورتی که رفاه را برحسب مفاهیم لذت‌گرایانه تصور کنیم، دیده می‌شود؟ و آیا برخی شرایط معنای زندگی وجود دارند که در مورد آن‌ها ما تمایل به آینده داشته باشیم؟

اینک، با فرض این که در واقع، تمایل به آینده در مورد رفاه (لذت‌گرایانه) وجود دارد، اما هیچ چنین تمایلی در (حداقل برخی موارد) معنای زندگی نیست، چرا این طور است؟ آیا ممکن است بگوییم که به واسطه چیزی است که برای آن در یک مقوله تمایل وجود دارد، اما در دیگری نه یا این که این مطلب اولاً و بالذات در مورد این‌ها صادق است؟ جواب‌های ما به ردیابی‌های آزمون فکری پرافیت تا چقدر دقیق است؟ «تمایل به آینده» یا فقدان آن دقیقاً چیست؟ آیا چیزی نظری-هنجاری یا (هم‌چنین) چیزی نظری-ارزشی است؟ مثلاً آیا صرفاً دلیل کم‌تری برای داشتن گرایش خاص به خیرات خاص گذشته مانند علاقه و توجه به لذات تجربه شده، وجود دارد؟ اگر ما دلیل کم‌تری برای توجه به خیرات خاص گذشته داریم، آیا برای آن است که خیر بودن آن‌ها، چنان که می‌گویید، «از بین رفته است»؟ (پرت ۱۹۸۵، ۴-۲۴۲) یعنی آیا آزمون فکری می‌گوید که خیرات خاص گذشته به یک معنا کم‌ارزش‌تر از خیرات آینده‌اند؟ پاسخ دادن به چنین پرسش‌هایی نه فقط ارزش معنای زندگی، بلکه به علاوه، [ارزش] مقولات هنجاری دیگر را نیز روشن می‌سازد.

ب) بُعد

اخلاق و رفاه هر دو دارای ابعاد سلبی و ایجابی اند، اما این که معنای زندگی نیز چنین باشد، محل بحث و مناقشه است. ابتدا رفاه را در نظر بگیرید. زندگی‌هایی وجود دارند که در کل خوش یا رضایت‌بخش اند (ایجابی)، و زندگی‌هایی هم است که روی هم رفته ناخوش یا ناراضی‌کننده اند (سلبی).^{۱۳} زندگی‌های ناخوش صرفاً زندگی‌ای نیست که فاقد خوشی است - آن‌ها بدترند! خوشی به خوبی قابل ارائه با عدد مثبت و ناخوشی با عدد منفی است.^{۱۴} زندگی با نمره صفر خوش نیست، اما ناخوش هم نیست، زیرا یک زندگی فلاکت‌بار در ورای فقدان محض خوشی، بی‌ارزش می‌شود.

نکات مشابهی بر مقوله اخلاق تطبیق می‌شود. یک زندگی سرشار از اعمال مباح، مطلوب و فوق‌وظیفه، حیاتی اخلاقی است، در حالی که زندگی سرشار از اعمال خطا، حیات ضد اخلاقی است. حیات ضد اخلاقی، علاوه بر صرف فقدان اعمال اخلاقی، بعد منفی دارد. امتیاز صفر در خط‌کش اخلاق می‌تواند یا به معنای این باشد که فرد اصلاً فرصت انجام اعمال اخلاقی یا غیر اخلاقی را نداشته یا این که مجموع اعمال اخلاقی و غیر اخلاقی او همدیگر را دقیقاً خنثا کرده‌اند.

حال، دلیلی دوپهلوی درباره وجود بُعد منفی در معنای زندگی هست. از یک طرف، سنت‌های عمومی زبان‌شناختی می‌گویند که مقوله معنای زندگی، بُعد منفی ندارد. ما از زندگی‌های «بامعنا» و «بی‌معنا» سخن می‌گوییم، به طوری که دومی فقط دلالت بر فقدان بعد ایجابی دارد. زندگی بی‌معنا در صورت امتیاز صفر ظاهر خواهد شد (یا، اگر ما به صورت مجازی سخن بگوییم، در کم‌ترین حد ایجاب). مطالب مشابهی درباره «بی‌مفهوم» «بی‌اهمیت» «پوچ» «بی‌وجه» و «بی‌مضمون» صادق است. همه آن‌ها به نظر می‌رسد فقط بر فقدان چیزی که به ترتیب عبارت است از مفهوم، اهمیت، مایه، وجه و مضمون، دلالت دارند. آشکار است که واژه انگلیسی که بر هم‌بسته منفی معنای زندگی دلالت کند، وجود ندارد. واژه‌شناسی ما خط‌کشی یک قطبی را که دارای صفر و اعداد مثبت [اما] نه اعداد منفی است، نشان می‌دهد.

از طرف دیگر، به نظر می‌رسد که جای متصور برای خط‌کش دو قطبی هست. زندگی‌های

شایسته حرمت فراوان، که با چیزی بزرگ‌تر متحد شده، و به خیرهای سزاوار عشق و وفاداری ربط یافته است، هم‌بسته‌هایی دارند؛ زندگی‌هایی که سزاوار نکوهش فراوانند، با چیزی فرومایه‌تر یکی شده، و به زشتی‌هایی که سزاوار تنفر و ضدیت‌اند، مربوط شده‌اند. حتی اگر ما واژه‌های منفردی برای این زندگی‌ها نداشته باشیم، آن‌ها همگی می‌توانند از جهت محتوا به عنوان جنبه‌های بی‌ارزش معنای زندگی به شمار آیند. در واقع، بسیاری تمایل دارند زندگی‌های بی‌معنا را بد تمام‌عیار و کامل بدانند نه صرفاً فاقد خوبی. چنان‌که تامس موریس می‌گوید: «یک زندگی کاملاً پوچ و بی‌معنا چیز بدی است... آیا کسی می‌تواند با هیچ مقبولیتی بگوید که یک زندگی بی‌معنا و پوچ چیز خوبی است؟ حتی به نظر می‌رسد که آن دارای ارزش خنثا (صفر) نیست.» (۱۹۹۲، ۴۹-۵۰؛ و نیز بنگرید موئیتز ۱۹۹۳، ۸۹-۹۱) به علاوه، صحبت از رفتاری که «با فرض عدم تغییر شرایط، معنای زندگی [شخص] عامل را کم می‌کند»، (نوزیک ۱۹۸۱، ۶۱۲) این مسئله را پیش می‌کشد که برخی کارهای فاقد معنا به بهترین نحو با نمره‌ای منفی، نمایانده می‌شوند. از این نظر، لازم است یک واژه برای بعد منفی معنای زندگی در نظر گرفته شود. فرض کنید ما عکس شرایطی را که معنابخش‌اند، «ضدمعنا» بنامیم.

شخص چطور می‌تواند معلوم کند که آیا یک جنبه‌ی باارزش منفی در معنای زندگی وجود دارد یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا «ضدمعنا» وجود دارد؟ ابتدا می‌توان با تأمل در موردها معلوم کرد که آیا یک بعد منفی دارند. زندگی‌ای را در نظر بگیرید که پر از اعمالی مانند کشتن همسر برای به دست آوردن پول و منفجر کردن مجسمه ابوالهول برای خنده و شوخی است. آیا این زندگی فقط فاقد معناست یا دربرگیرنده بعضی ضدمعناها هم است: آیا شباهت این زندگی به حیات فقیرانه که فاقد پول است، بیش‌تر است یا به زندگی ناخوشی که همراه با بدبختی و فلاکت است؟ راهبرد دیگر تردید درباره‌ی دلیلی است که در بالا توضیح داده شد؛ مثلاً آیا نامیدن یک زندگی به اسم «واقعاً بی‌معنا» بهره‌گیری از یک واژه موجود برای بعد منفی معنای زندگی است؟ یا آیا وقتی می‌گوییم زندگی بی‌معنا بد است ممکن نیست از منظری غیر از معنای زندگی سخن گفته باشیم؟ فرض کنید که ما فکر کنیم بهترین زندگی آن است که سهم‌های اساسی از معنا، رفاه و اخلاق را داشته باشد. در آن صورت، طبیعی است که بگوییم زندگی بی‌معنا بد است، زیرا مانع بهترین زندگی است، بی‌آن‌که مستلزم وجود جنبه‌ی ارزش منفی در معنای زندگی

باشد. تأملات بیش‌تر در مورد این پرسش‌ها برای ارزیابی دقیق‌تر ارزش زندگی‌های مردم سودمند خواهد بود.

ج) غایات و وسایط

بعضی مطالب دیوید ویگنز معمایی برای طریقه‌فهم ارزش معنای زندگی با توجه به تفکیک درونی-برونی، مطرح می‌کند. چیزی یک ارزش درونی است، تا حدی که برای خودش خوب است. در مقابل، چیزی یک ارزش بیرونی است، در صورتی که برای چیزی که با ارزش است، وسیله باشد. حال بگذارید همراه با ویگنز، فرض کنیم که کمک به جامعه خود برای کندن مسیر فاضلاب به زندگی معنایی می‌دهد. معما این است، در حالی که کار سودمند معنادار است و از این‌رو، ارزش ذاتی دارد، ارزش آن کمک آشکارا بیرونی است. «آیا این‌جا باید بگوییم که کمک کردن در حفاری کانال ابزاری است و ارزش یا اهمیتی را که برای کمک‌کننده دارد فقط فرعی و تبعی است؟ ... یا باید بگوییم که حفاری کانال در صورتی که برای خودش باشد ارزش دارد؟ اما آن چنین نیست. آن رو به سوی هدفی دارد». (ویگنز ۱۹۸۸، ۱۶۲)

حفاری کانال خوب است به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد رفاه برای همسایگان، اما تا آن‌جا که یک کار بامعناست، برای خودش خوب است. مهم است که بدانیم معما به راحتی با توجه دادن به این‌که بعضی چیزها، مثلاً خوردن یک غذا هم برای خودشان و هم برای نتیجه‌ای که دارند، خوبند، حل نمی‌شود. معما این است که به نظر می‌رسد کمک کردن کاری است که تا حدی که به صورت بیرونی خیر است، خیر درونی است. بدین ترتیب، کمک کردن آشکارا متفاوت از خوردن است، زیرا مصرف کردن از این روی که خیر بیرونی است، خیر درونی نیست. خوردن یک بشقاب از پنیر سویای سبز پرورده برای خودش خوب است، نه برای این‌که به زنده ماندن ما مدد می‌رساند، بلکه چون لذت‌بخش است. در مقابل، به نظر شلی کگان «کمک کردن موردی از ارزش ابزاری محض نیست، بلکه یک مورد از ارزش ابزاری است که ارزش درونی دارد... در کمک به دیگری، زندگی خود من ارزش درونی دارد-به دلیل این حقیقت ابزاری درباره من».

(۱۹۹۸، ۲۸۸)

کگان قبول دارد که در نهایت، هیچ ناسازگاری یا تناقضی در کار نیست. او می‌گوید: اگر توجه کنیم که یک چیز می‌تواند به دلیل ویژگی‌های ربطی‌اش برای خود خوب باشد، حل

می شود؛ مثلاً یک شیء می تواند ارزش درونی داشته باشد، تا حدی به دلیل کمیابی اش. کگان استدلال می کند که اگر اوصاف ربطی یک شیء بتواند تأثیری در [اصل] برای خوب شدن خود آن (یا در درجه آن) بگذارد، پس معقول خواهد بود که انتظار داشته باشیم که اوصاف ربطی دارای ارزش بیرونی هم بتوانند چنین کنند. (۱۹۹۸، ۸-۲۸۱)

البته پرسش های زیادی درباره ادعاهای کگان وجود دارد. کسی ممکن است تردید کند که آیا واقعیت خیر بودن چیزی برای خود می تواند مبتنی بر اوصاف ربطی آن باشد. یا کسی ممکن است قبول کند که اوصاف ربطی خاصی می توانند در ارزش ذاتی اشیا تأثیر گذارند، اما این را که اوصاف ربطی دارای ارزش بیرونی بتوانند چنین کنند، انکار کند، چون موضوع ما ارزش معنای زندگی است، اجازه دهید بررسی کنیم که آیا درست است که کمک کردن، عملی معنادار، به دلیل ارزش بیرونی که دارد، دارای ارزش درونی است.

شخص می تواند به صورت قابل قبولی معتقد شود که ارزش درونی کمک کردن تابع چیزی غیر از تحقق بخشیدن به یک امر واقع است که در آن چیزی بهتر می شود. این احتمال بدیل را ملاحظه کنید، کمک ارزش درونی دارد، دقیقاً تا حدی که شخص اساساً نیت رساندن خیر به کسی را که سزاوار آن است، داشته باشد و براساس این عقیده موجه که کار فرد احتمالاً موجب خیر خواهد شد، عمل کند. احتمالاً فقط برای نیت خیر و نه نتایج خوب است که کمک کردن ارزش درونی دارد. آیا نیت خیر دلیلی بر صدق است؟ قوی ترین برهان برای آن احتمالاً آزمون فکری ای است که در آن بخت مانع رسیدن کار یک شخص به نتیجه مورد نظر می شود؛ مثلاً فرض کنید که کردن مجرای فاضلاب به دلیل طغیان غیر قابل پیش بینی آب مفید فایده ای نباشد. بسیاری فکر می کنند که به خاطر عناصر نیت خیری که در این کمک است، ارزش ذاتی آن، در صورتی که اوضاع و احوال اتفاقی مانع نتایج خوب آن باشد، باقی است. (مثلاً اشمیتز ۲۰۰۱، ۱۸۰)

اما شایان ذکر است که حتی اگر کسی شهودهای کانتی درباره این آزمون فکری داشته باشد، باز می تواند معتقد باشد که ارزش ذاتی کمک به وسیله ارزش بیرونی آن ساخته می شود. شخص می تواند بپذیرد که بخشی از ارزش ذاتی کمک مستقل از نتایج است، اما این را انکار کند که کل آن از نتایج مستقل باشد، به ویژه، احتمالاً ارزش اخلاقی ذاتی کمک صرف نظر از نتایج هنوز باقی است، اما ارزش ذاتی کمک نسبت به معنای زندگی باقی نیست. ارزش ذاتی کندن کانال

فاضلاب برحسب معناداری وقتی می‌تواند افزایش یابد که بالفعل به جامعه سود رساند، اگرچه ارزش ذاتی آن بر حسب اخلاقی چنین نیست.

برای حل این مسئله، به خصوص، خلاقیت نمونه دیگری است که جای بررسی دارد. بسیاری مایلند رفتار خلاق را معنادار و در نتیجه، با ارزش ذاتی بدانند، اما رفتار خلاقانه فقط کار عاقلانه‌ای است که اشیای هنری دارای ارزش ذاتی (یا اشیای هنری‌ای که به نوبه خود منجر به تجربه‌های با ارزش ذاتی می‌شود) به بار می‌آورد. تا چه اندازه یک نظریه نیت خیر مشابه خواهد توانست ارزش ذاتی خلاقیت را احراز کند؟

کگان با استقبال از این نظر که ارزش ذاتی معنای زندگی گاهی از ارزش بیرونی حاصل شود، به حل معما می‌پردازد. در مقابل، نظریه نیت خوب منکر این است که ارزش ذاتی معنای زندگی چنین باشد. من این‌جا به جواب سوم احتمالی به معما، اشاره می‌کنم که عبارت است از انکار این که معنای زندگی (همواره) ارزش ذاتی دارد، به ویژه کسی ممکن است معتقد باشد که ارزش کمک فقط بیرونی است، اما این ارزش بیرونی می‌تواند مبنای یک دلیل بنیادی برای عمل باشد.

شاید آنچه در پی می‌آید نمونه‌ای باشد که نشان می‌دهد یک دلیل بنیادی برای ایجاد ارزش بیرونی که خودش هم ارزش ذاتی ندارد، وجود دارد. کسی را فرض کنید که به مرگ ناگهانی و پیش از آن که بتواند برنامه خاصی را به پایان برد، فوت کرده است. اگر این برنامه کامل نشده است، پس فعالیت‌های او هدر رفته است، اما فرض کنید دوستان او درصدد کامل کردن برنامه از طرف وی‌اند. با فرض این که آن‌ها دلیل برای تکمیل این طرح دارند، ممکن است این دلیل تقویت ارزش ابزاری فعالیت‌های دوستشان باشد، بدون این که از این طریق ارزش ذاتی فعالیت‌های خود را بهبود بخشند. هم چنین خوب است بررسی کنیم که آیا دلیلی بنیادی برای کندن کانال برای [بهره‌مندی] همسایگان برای ارزش بیرونی که از رهگذر این کار به زندگی فرد اضافه می‌شود [بدون این که این ارزش بیرونی دارای ارزش ذاتی باشد] وجود دارد. ما عادت داریم فکر کنیم که اگر ارزش‌ها مبنای دلایل عمل باشند، فقط ارزش ذاتی خواهد توانست مبنای دلایل غیرتبعی باشد. اما تأمل بیش‌تر درباره آن‌چه به زندگی معنا می‌دهد، ممکن است [فکر] دیگری را به ما توصیه کند.

۶. نتیجه: کیفیت و کمیّت در معنای زندگی

من این مقاله را با تذکر این که لازم است در مورد انواع مختلف معنای زندگی بحث کنیم و با پرداختن به دیدگاه‌های پوچ‌گرایانه معاصر که زندگی را بی‌معنا می‌دانند، به پایان می‌برم. برای ورود به این مباحث، اجازه دهید به مناقشه طبیعت‌گرایی و فراطبیعت‌باوری برگردیم.

در بخش‌های دوم و سوم من به استدلال‌هایی که بر ضدّ تقریرهای خاصی از طبیعت‌گرایی و فراطبیعت‌باوری بود، پرداختم، اما نه به استدلال‌هایی که به طور کلی آن‌ها را رد می‌کرد. حال، مشکلی اساسی وجود دارد که فراروی هر تقریری از طبیعت‌گرایی است، و آن این که بسیاری شهود محکمی دارند که زندگی‌های معنادار در دنیایی که به کلی عاری از عناصر ماوراءالطبیعه است، ممکن است. فرض کنید نه خدایی است و نه روحی و سپس درباره زندگی گاندی و اینشتاین بیندیشید. بسیاری از اندیشمندان از جمله فراطبیعت‌باوران (مثلاً کوئین ۲۰۰۰، ۵۸) این احساس را دارند که چنین زندگی‌هایی حتی در غیاب قلمرو محض معنوی، معنایی دارند.

البته برخی شهودهای مخالفی دارند، اما یک جواب جالب‌تر تعدیل ادعای اصلی فراطبیعت‌باوری است. بویژه، برخی گفته‌اند، در حالی که زندگی، در جهانی بدون خدا یا روح، می‌تواند نوعی معنای محدود یا سطحی داشته باشد [اما] نوع عمیق یا نهایی از معنا را نخواهد داشت. (نوزیک ۱۹۸۱، ۶۱۸؛ کریگ ۲۰۰۰، ۴۲) فراطبیعت‌باوری با استفاده از این تقسیم خواهد کوشید تا بر عهده طبیعت‌گرا بگذارد که نوع مربوط و مناسب زندگی معنادار در جهانی فاقد قلمرو روحانی محض ناممکن است.

این تفکیک میان انواع مختلف معنا نیاز به بررسی انتقادی دارد. آیا در واقع، انواع مختلف معنا در زندگی ممکن است؟ آیا صحبت از «انواع» یا «گونه‌ها»ی مختلف معنای زندگی، چیزی بیش از این می‌گوید که زندگی بی‌ارتباط با نظام روحانی معنایی دارد، اما نه به حدی که در کل زندگی را با معنا سازد؟ خلاصه، آیا تقسیم کیفی لازم است یا تقسیم کمی کار آن را می‌کند؟ و با فرض وجود زندگی‌های معنادار مختلف، شخص چگونه می‌تواند تشخیص دهد کدام مربوط و مناسب است؟

بررسی مسئله انواع زندگی‌های معنادار، تأثیر اساسی در بحث پوچ‌گرایی، این نظر که هیچ

معنایی در هیچ زندگی انسانی نیست، خواهد گذاشت. در مقابل آن، احتمال این که موضوع این گونه باشد که نوع خاصی از معنای زندگی وجود ندارد، بیش تر است تا این که اصلاً معنای زندگی نباشد. اما بعضی مباحث جدید گویا جانب افراطی تر را گرفته اند.

کسی ممکن است چنین بیندیشد که فراطبیعت باوری رایج ترین مبنای فکری برای پوچ گرایی است. با فرض شکاکیت جدید درباره وجود خدا یا یک روح، یک نظریه فراطبیعت باورانه درباره آن چه به زندگی معنا می دهد، به سرعت آدمی را به تردید درباره وجود معنای زندگی خواهد کشید. اما استدلال اصلی برای پوچ گرایی در آثار تحلیلی از دو دهه گذشته به طبیعت گرایی استناد می کند. ریموند مارتین (۱۹۹۳، ۵-۵۹۳) به عنوان یک نمونه، می گوید: زندگی های ما بی معناست، زیرا مقدار خشنودی و رضایتی که برای ما قابل دست رسی است، بر حسب ادعا کاملاً ناچیز است. توجه کنید که با منطق این برهان شوپنهاوری، حتی اگر هیچ زندگی انسانی معنادار نباشد، مسئله ضرورتاً چنین نیست. چون احتمالاً جهان های ممکن وجود دارند که در آن ها خشنودی کافی وجود دارد، [پس] برخی زندگی های انسانی معنادار خواهد بود (برای این نظر که جهان فعلی یکی از جهان های ممکن است بنگرید: بایر ۱۹۹۷، ۶۹-۵۹، بلاک بورن ۲۰۰۱، ۷۵-۹).

پوچ گرایی امکانی مارتین از این جهت با دیدگاه جفری مورفی که پوچ گرایی را ذاتی اوضاع و احوال انسانی می داند، متفاوت است، دست کم از یک دیدگاه اجتناب ناپذیر خاص. به نظر مورفی (۱۹۸۲، ۱۷-۱۲)، پوچ گرایی پیامد ناممکن بودن توجیه ادعاهای اخلاقی است، دست کم از منظری شکاکانه یا بیرونی که شخصیت را شکل داده است. دیدگاه مورفی شبیه بحث پرنفوذ نیگل است. (۱۹۸۶، ۲۳-۲۱۴؛ ۱۹۸۷، فصل ۱۰) برای نیگل، بخشی از فاعل انسانی بودن، توانایی اتخاذ موضعی عینی درباره زندگی خود است؛ یعنی توانایی برگشت به عقب و دیدن خود به عنوان عضوی از یک گونه بزرگ، مثلاً یک عضو مدرک از جمله موجودات بی شمار عالم. وقتی زندگی خود را اشغال کننده یکی از نقاط غیر قابل شمارش در تصویر تلسکوپ هابل، ببینیم، هیچ چیز از زندگی ما به نظر مهم نخواهد آمد. ۱۵

تعدادی از صاحب نظران مدعی اند که وقتی موضعی عینی اتخاذ می کنند، چیزی متفاوت از نیگل می بینند. برخی ما را فرزندان خدای با عنایت می بینند، (کوئیس ۲۰۰۰، ۶-۶۵) [و برخی] موجوداتی که درد ورنجشان با عدالت محاسبه می شود، (سینگر ۱۹۹۳، ۴-۳۳۳)؛

۱۹۹۵، ۲۲۲-۳۳) [برخی] مردمی که قادر به تحقق خیراتی اند که دیگران می‌ستایند. (ولف ۱۹۹۷، ۱۹-۲۱) صاحب‌نظران دیگر در این مورد که آیا اصلاً موضع عینی ربطی به ارزیابی زندگی شخص داشته باشد، تردید دارند. (بلک بورن ۲۰۰۱، ۷۹-۸۰؛ اشمیتز ۲۰۰۱، به ویژه ۹-۱۷۴) این پاسخ‌ها مسائل عمیق و دشواری را که تاکنون به طور کامل بحث نشده‌اند، به میان می‌آورد؛ مثلاً [خود] دیدگاه دقیقاً چه چیزی است؟ آیا یک دیدگاه برحسب تعریف همراه با یک حکم هنجاری خاص است یا احکام هنجاری مختلف با یک دیدگاه واحد سازگارند؟ آیا معنا دارد که دیدگاه‌ها را درجه‌بندی کنیم یا همگی به یک اندازه معتبرند یا حتی جنبه‌های قیاس‌ناپذیر طبع و سرشت ما هستند.

مثل سایر مسائلی که قبلاً در این مقاله طرح شد، من می‌پذیرم که این موضوع هم با پیدا کردن پاسخ‌های منظم به پرسش‌ها غنی‌تر خواهد شد. من کوشیدم تا نشان دهم که خیلی از پرسش‌های جالب و معقول درباره‌ی معنای زندگی وجود دارد. در نوشته‌های فلسفه‌ی تحلیلی توجهی به آن‌ها شده است، اما آن‌ها نیازمند توجه بیش‌تری‌اند. خارج از فضای دانشگاهی، مردم غرب به وضوح علاقه‌ی فزاینده‌ای به مباحث معنای زندگی دارند. غیب‌گویان، مرشدان روحانی و پیش‌آگاهان با شدت و حدت به این مسائل می‌پردازند، اما فیلسوفان دانشگاهی چنین نمی‌کنند؛ مثلاً ارزش ازدواج، که در زندگی بسیاری اساسی است، چیزی است که فیلسوفان امریکایی-انگلیسی تحلیل کافی برای آن ندارند. این از نبود منابع فلسفی مصدر می‌گیرد. هیچ نظریه‌ای مربوط به خوب بودن نمی‌تواند به تنهایی مطلوبیت ازدواج را توضیح دهد، زیرا بسیاری ازدواج را حتی اگر به معنای چیزی کم‌تر از خوشبختی باشد، انتخاب می‌کنند. نظریه‌های اخلاقی هم کافی نیستند، زیرا مسئله عمده‌ی این است که چرا شخص در همان ابتدا باید عهد و پیمان [ازدواج] ببندد نه فقط این که پس از بستن باید آن را نگه دارد. طبیعی‌ترین مقوله برای تحلیل و تبیین ارزش ازدواج معناداری است، عضو نشان‌دار خانواده هنجارها. ساخت و پرداخت نظریه‌هایی درباره‌ی آن چه به زندگی معنا می‌دهد، اگر چنین چیزی باشد، چیزی است که مردم عادی انتظار دارند فیلسوفان انجام دهند. امیدوارم این مقاله کمک کند تا نگرش قالبی و کلیشه‌ای واقعی‌تر بشود.

پی نوشت ها:

* مشخصات کتاب شناختی این مقاله از این قرار است:

Ethics, 112 (july 2002): 781 _ 814.

۱. دوست دارم از افراد زیر برای تعلیقه‌هایی که بر پیش‌نویس قبلی این مقاله داشته‌اند، تشکر کنم: دیوید بیناتر، استیون کرشنار، دیوید لیونز، اریک ویلاند، شرکت‌کنندگان در کنفرانس اگزیستانسیالیسم تحلیلی (که با حمایت گروه فلسفه دانشگاه کیپ‌تاون برگزار شد) و داوران گمنام مجله اخلاق (*Ethics*).
۲. توجه کنید که مطلوب دانستن معنای زندگی کاری به این‌که چرا و چه اندازه مطلوب است، ندارد، به‌ویژه مستلزم این نیست که معنای زندگی برحسب تعریف خیر ذاتی باشد یا این‌که دلیل حاکم برای عمل فراهم آورد.
۳. برای یک مورد جدید که نمایان‌گر چنین نظرپردازی‌هایی است، ر. ک: بارلو، ۱۹۹۴.
۴. برای جملات کوتاهی که رمان‌نویس‌ها، روان‌شناسان، الاهی‌دانان و برخی فیلسوفان گفته‌اند، ر. ک: مورهد ۱۹۸۸، گبی ۱۹۹۶. برای جملات مفصل‌تری که عالمان دینی و چند تن از فیلسوفان دین گفته‌اند، ر. ک: رونزو و مارتین ۲۰۰۰.
۵. برای تحلیل معنای زندگی در زمینه‌های کار و پرورش کودک به ترتیب، ر. ک: دو تویت ۱۹۹۰ و کونلی ۱۹۹۹.
۶. آثار تحلیلی درباره معنای زندگی مربوط به دهه‌های شصت و هفتاد در دهه هشتاد جمع‌آوری و بررسی شده‌اند. مجموعه‌های اصلی عبارت‌اند از: ساندرس و چنی ۱۹۸۰، کلمک ۱۹۸۱، و هانفلینگ ۱۹۸۷b. برای مروری کوتاه بر نوشته‌های جدید درباره مرگ و معنای زندگی، ر. ک: فیشر ۱۹۳۳، ۶۶-۷۳. برای مجموعه آثار تحلیلی درباره معنای زندگی در سراسر قرن بیستم، ر. ک: کلمک ۲۰۰۰.
۷. اگر یک مؤلف نظریه خود را درباره معنای زندگی بداند، پس (در فصول دوم و سوم) من فعلاً آن را درست فرض می‌کنم. اما در ذیل مقاله (فصل چهارم) تأمل درباره مفهوم معنای زندگی ممکن است ما را به بازنگری درباره این‌که یک نظریه حقیقتاً درباره معنای زندگی است، وادارد.

۸. برای مطرح کردن احتمال‌های منطقی، من نظریه‌هایی را خارج از متون و با آزادی خاصی برگزیده‌ام؛ مثلاً اگر متفکر خاصی معتقد شود که خدا و یک روح با همدیگر شرط ضروری معنای زندگی‌اند، اما نوشته‌اش او موجب تنبه به برهانی شود که مستلزم ضروری بودن فقط خدا برای معنای زندگی است، من ممکن است جهتی را که او معتقد به ربط روح [به معنای زندگی] است، نادیده بگیرم.
۹. فیلیپ کوئین این مسئله را به صورت شفاهی به من گفت.
۱۰. مفهوم چیزی که زندگی را شایسته زیستن می‌کند از مفهوم چیزی که زندگی را معنادار می‌کند، متمایز است. یک تصور اساسی از شایستگی انتخاب می‌تواند به عنوان مقدمه در استنتاج مربوط به معنای زندگی به کار رود (و برعکس). برای آثار جدید در باره این که آیا زندگی سزاوار زیستن است، ر. ک: ولهیم ۱۹۸۴، ۸-۲۴۴؛ بایر ۱۹۸۸، ۱۹۹۷، ۹-۶۷؛ مکدرموت ۱۹۹۹، ۹-۱۸.
۱۱. درباره این که تولستوی در واقع، به نظریه‌ای روح-محور اعتقاد داشته دو نظر وجود دارد. برخی می‌گویند نه (پرت ۱۹۸۵، ۴۲-۲۳۶) و برخی جواب مثبت می‌دهند (لوین ۱۹۸۷، ۴-۴۶۳؛ فلو ۱۹۹۹، ۹-۱۸).
۱۲. به فیلم «Groun hog Day» وقتی که شخصیت مورثیر با فضیلت می‌شود.
۱۳. هورکا این نکته را در زمینه ارزش کمال‌گرایانه تحقق دادن به طبع عالی تر می‌گوید، اما درباره ارزش معنای زندگی هم صادق است (احتمالاً برای این که از جهت مصداق شامل کمال است).
۱۴. این بحث به زندگی به مثابه یک کل که حامل رفاه، اخلاق و معنای زندگی مربوط است، می‌نگرد، اگرچه این نکته دقیقاً به همین خوبی، وقتی که حامل، جزئی از زندگی است، مانند یک عمل یا حالت هم صادق است.
۱۵. دیگران دیدگاه متفاوتی دارند؛ مثلاً آرتور شوپنهاور معتقد است که خوشبختی صرفاً نبود نفی و سلب است.
۱۶. نیگل بین بی‌معنایی زندگی و پوچ بودن آن فرق می‌گذارد (۱۹۸۶، ۲۱۵، ۲۱۸؛ ۱۹۸۷، ۱۰۱). یک زندگی در نظر نیگل وقتی پوچ است که بی‌معنایی آن از نظرگاه عینی در کنار اهمیتی که از نظرگاه شخصی به آن اسناد داده می‌شود، قرار گیرد.

کتاب نامه:

- Ayer, A. J. 1947. The Claims of Philosophy. In Klemke 2000, chap.20.
- Ayer, A. J. 1990. Chap.10 in *The Meaning of Life*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Baier, Kurt. 1957. The Meaning of Life. In Klemke 2000, chap.11.
- Baier, Kurt. 1988. Threats of Futility: Is Life Worth Living? *Free Inquiry* 8:47-52.
- Baier, Kurt. 1997. Chaps. 4-5 in *Problems of Life and Death: A Humanist Perspective*. Amherst. Mass: Promethous Books.
- Barlow, Connie, ed. 1994. *Evolution Extended: Biological Debates on the Meaning of Life*. Cambridge, Mass.: MTT Press.
- Barnes, Hazel. 1967. *An Existentialist Ethics*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bennett, James. 1984. "The Meaning of Life": A Qualitative Perspective. *Canadian Journal of Philosophy* 14:581-92.
- Blackburn, Simon. 2001. Chap.10 in *Being Good*. New York: Oxford University Press.
- Bond, E. J. 1988. Chaps.6, 8 in *Reason and Value*. New York: Cambridge University Press.
- Brännmark, Johan. 2001. Good Lives: Parts and Wholes. *American Philosophical Quarterly* 38:221-31.
- Conly, Sarah. 1999. Can a Life of Child-Rearing Be Meaningful? *Philosophy Now* 24:24.
- Craig, William. 2000. The Absurdity of Life without God. In Klemke 2000, chap.4.
- Dahl, Norman. 1987. Morality and the Meaning of Life: Some First Thoughts. *Canadian Journal of Philosophy* 17:1022.
- Darwall, Stephen. 1988. Chaps. 11-12 in *Impartial Reason*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Davis, William. 1986. The Creation of Meaning. *Philosophy Today* 30:151-67.
- Davis, William. 1987. The Meaning of Life. *Metaphilosophy* 18:288-305.

- du Toit, Pieter. 1990. Work, Leisure, and a Meaningful Life. Chap.3 in *Life, World, and Meaning*, ed. A. P. J. Roux. Pretoria: University of South Africa.
- Dworkin, Ronald. 2000. Chap.6 in *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Ellin, Joseph. 1995. Chap.10 in *Morality and the Meaning of Life*. Ft. Worth, Tex: Harcourt Brace.
- Fischer, John Martin. 1993. Recent Work on Death and the Meaning of Life. *Philosophical Books* 34:65-74.
- Fischer, John Martin. 1994. Why Immortality Is Not So Bad. *International Journal of Philosophical Studies* 2:257-70.
- Flanagan, Owen. 1996. *Self-Expressions: Mind, Morals, and the Meaning of Life*. New York: Oxford University Press.
- Flew, Anthony. 1999. The Meaning of Life. *Philosophy Now* 24:18-19.
- Frankfurt, Harry. 1982. The Importance of What We Care About. *Synthese* 53:257-72.
- Gabay, Jonathan, ed. 1996. *The Meaning of Life: Revelations, Reflections and Insights from All Walks of Life*. London: Virgin Publishing.
- Garner, Richard. 1989. The Meaning of "The Meaning of Life." Typescript.
- Gewirth, Alan. 1998. Chap.5 in *Self-Fulfillment*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Gordon, Jeffrey. 1988. Is the Existence of God Relevant to the Meaning of Life? *Modern Schoolman* 60:227-46.
- Graham, Gordon. 1990. Chap.6 in *Living the Good Life: An Introduction to Moral Philosophy*. New York: Paragon House.
- Griffin, James. 1981. On Life's Being Valuable. *Dialectics and Humanism* 8:51-62.
- Haber, Joram Graf. 1997. Contingency and the Meaning of Life. *Philosophical Writings* 5:32-44.

- Hanfling, Oswald. 1987a. *The Quest for Meaning*. New York: Basil Blackwell.
- Hanfling, Oswald. ed. 1987b. *Life and Meaning: A Reader*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Hartshorne, Charls. 1984. God and the Meaning of Life. Chap.10 in *On Nature*, ed. Le-roy Rouner. Boston University Studies in Philosophy and Religion, vol.6. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Hartshorne, Charles. 1996. The Meaning of Life. *Process Studies* 25:10-18.
- Hurka, Thomas. 1993. *Perfectionism*. New York: Oxford University Press.
- Jacquette, Dale. 2001. Chap.1 in *Six Philosophical Appetizers*. Boston: McGraw-Hill.
- James, William. 1900. What Makes a Life Significant? In *On Some of Life's Ideals*, pp.49-94.
New York: Henry Holt & Co.
- Kagan, Shelly. 1998. Rethinking Intrinsic Value. *Journal of Ethics* 2:277-97.
- Kekes, John. 1986. The Informed Will and the Meaning of Life. *Philosophy and Phenomenological Research* 47:75-90.
- Kekes, John. 2000. The Meaning of Life. In *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, ed. Peter French and Howard Wettstein, pp.17-34. Midwest Studies in Philosophy, vol.24. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Klemke, E., D., ed. 1981. *The Meaning of Life*. New York: Oxford University Press.
- Klemke, E., D., ed. 2000. *The Meaning of Life*. 2d ed. New York: Oxford University Press.
- Kurtz, Paul. 2000. Chap.1 in *Embracing the Power of Humanism*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Levine, Michael. 1987. What Does Death Have to Do with the Meaning of Life? *Religious Studies* 23:457-65.
- Levine, Michael. 1988. Camus, Hare, and the Meaning of Life. *Sophia* 27:13-30.
- Margolis, Joseph. 1990. Moral Realism and the Meaning of Life. *Philosophical Forum* 22:19-48.

- Martin, Raymond. 1993. A Fast Car and a Good Woman. Chap.67 in *The Experience of Philosophy*, ed. Daniel Kolak and Raymond Martin. 2d ed. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co.
- McDermot, John. 1991. Why Bother: Is Life Worth Living? *Journal of Philosophy* 88:677-83.
- Metz., Thaddeus. 1998. Contributions toward a Naturalist Theory of Life's Meaning. *Dialogue and Universalism* 8:25-32.
- Metz., Thaddeus. 2000. Could God's Purpose Be the Source of Life's Meaning? *Religious Studies* 36:293-313.
- Metz., Thaddeus. 2001. The Concept of a Meaningful Life. *American Philosophical Quarterly* 38:137-53.
- Metz., Thaddeus. 2002. Meaning of Life. *Utilitas*. In Press.
- Metz., Thaddeus. 2003. The Immortality Requirement for Life's Meaning? *Ratio*. In Press.
- .Moorhead, Hugh, ed. 1988. *The Meaning of Life*. Chicago: Chicago Review Press.
- Moreland, J. P. 1987. Chap.4 in *Scaling the Secular City: A Defense of Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House.
- Morris, Thomas. 1992. *Making Sense of It All: Pascal and the Meaning of Life*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Munitz., Milton. 1993. *Does Life Have a Meaning?* Buffalo: Prometheus Books.
- Murphy, Jeffrie. 1982. Chap.1 in *Evolution, Morality, and the Meaning of Life*. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.
- Nagel, Thomas. 1986. Chap.11 in *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. 1987. Chap.10 in *What Does It All Mean?* New York: Oxford University Press.

- Nielson, Kai. 1981. Linguistic Philosophy and "The Meaning of Life." Rev. version. In Klemke 1981, chap.13.
- Nozick, Robert. 1981. Chap.6 in *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Nozick, Robert. 1989. Chaps.15-16 in *The Examined Life*. New York: Simon & Schuster.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press.
- Perrett, Roy. 1985. Tolstoy, Death and the Meaning of Life. *Philosophy* 60:231-45.
- Perrett, Roy. 1986. Regarding Immortality. *Religious Studies* 22:219-33.
- Pogge, Thomas. 1997. Kant on Ends and the Meaning of Life. In *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, ed. Andrews Reath, Barbara Herman, and Christine M. Korsgaard, pp.361-87. New York: Cambridge University Press.
- Quinn, Philip. 2000. How Christianity Secures Life's Meaning. In Runzo and Martin 2000, chap.3.
- Railton, Peter. 1984. Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality. *Philosophy & Public Affairs* 13:134-71.
- Raz., Joseph. 2001. Chap.1 in *Value, Respect, and Attachment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rescher, Nicholas. 1990. Chap.14 in *Human Interests: Reflections on Philosophical Anthropology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Runzo, Joseph. 2000. Eros and Meaning in Life and Religion. In Runzo and Martin 2000, chap.10.
- Runzo, Joseph, and Martin, Nancy, eds. 2000. *The Meaning of Life in the World Religions*. Oxford: Oneworld Publications.
- Sanders, Steven, and Cheney, David, eds. 1980. *The Meaning of Life: Questions, Answers, and Analysis*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Sartre, Jean-Paul. 1948. *Existentialism and Humanism*. Translated by Philip Mairet.

- London: Methuen & Co.
- Schmidtz, David. 2001. The Meaning of Life. In *If I Should Die: Life, Death, and Immortality*, ed. Leroy Rouner, pp.170-88. Boston University Studies in Philosophy and Religion, vol.22. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Sharpe, Bob. 1999. In Praise of the Meaningless Life. *Philosophy Now* 24:15.
- Singer, Irving. 1996. Meaning in Life. Vol.1, *The Creation of Value*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Singer, Peter. 1993. Chap.12 in *Practical Ethics*. 2d ed. New York: Cambridge University Press.
- Singer, Peter. 1995. Chap.10-11 in *How Are We to Live?* Amherst, Mass.: Prometheus Books.
- Smart, J. J. C. 1999. Meaning and Purpose. *Philosophy Now* 24:16.
- Smith, Huston. 2000. The Meaning of Life in the World's Religions. In Runzo and Martin 2000, chap.14.
- Solomon, Robert. 1986. Chap.8 in *The Big Questions: A Short Introduction to Philosophy*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Tännsjö, Torbjörn. 1988. The Moral Significance of Moral Realism. *Southern Journal of Philosophy* 26:247-71.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1992. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Richard. 1970. Chap.18 in *Good and Evil*. New York: Macmillan Publishing Co.
- Taylor, Richard. 1981. The Meaning of Human Existence. Chap.1 in *Values in Conflict: Life, Liberty, and the Rule of Law*, ed. Burton Leiser. New York: Macmillan Publishing Co.
- Taylor, Richard. 1987. Time and Life's Meaning. *Review of Metaphysics* 40:675-86.
- Taylor, Richard. 1999. The Meaning of Life. *Philosophy Now* 24:13-14.

- Teichman, Jenny. 1993. Humanism and the Meaning of Life. *Ratio* 6:155-64.
- Tolstoy, Leo. 1905. My Confession. In Klemke 2000, chap.1.
- Walker, Lois Hope. 1989. Religion and Meaning of Life and Death. Chap.16 in *Philosophy: The Quest for Truth*, ed. Louis Pojman. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co.
- Wiggins, David. 1988. Truth, Invention, and the Meaning of Life. Chap.7 in *Essays on Moral Realism*, ed. Geoffrey Sayre-McCord. Rev. version. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Williams, Bernard. 1973. The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality. Chap.6 in *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 1976. Persons, Character and Morality. Chap.8 in *The Identities of Persons*, ed. Amelie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press.
- Williams, Garrath. 1999. Kant and the Question of Meaning. *Philosophical Forum* 30:115-31.
- Wittgenstein, Ludwig. 1961. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by David Pears and Brian McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wohlgennant, Rudolf. 1981. Has the Question about the Meaning of Life Any Meaning? In Hanfling 1987a, Chap.4.
- Wolf, Susan. 1997a. Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life. *Social Philosophy and Policy* 14:207-25.
- Wolf, Susan. 1997b. Meaning and Morality. *Proceedings of the Aristotelian Society* 97:299-315.
- Wolf, Susan. 1997c. Meaningful Lives in a Meaningless World. *Quaeriones Infinitae*. Vol.19, pp.1-22. Utrecht: Utrecht University Press.
- Wollheim, Richard. 1984. Chap.9 in *The Thread of Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.