

پرسش‌ها دربارهٔ معنای زندگی*

نوشتهٔ رنالد. و. هپرن^۱

ترجمهٔ هدایت علوی تبار^۲

چکیده

نویسنده موضوع‌های گوناگونی را در زمینهٔ معنای زندگی مطرح و ارزیابی می‌کند. از نظر او معنای زندگی به طور سنتی با آموزه‌های مابعدالطبیعی و الهیاتی پیوند خورده است و فرد طبیعت‌گرا یا باید وارد بحث نشود و یا مسیر دیگری را در پیش گیرد و به جای کشف معنا به دنبال خلق آن باشد. انسان می‌تواند به دنبال اهداف ارزشمند باشد اما این در صورتی می‌تواند به زندگی معنا دهد که همراه با رضایت و خودسازی باشد. معنای زندگی زمانی قوی است که ابتدا به صورت مسئله مطرح شود و سپس راه حل خود را پیدا کند. اگر معنای زندگی مبتنی بر طرح مسئله نباشد ضعیف خواهد بود زیرا در این صورت، انسان می‌داند چگونه زندگی کند همانطور که پرنده می‌داند چگونه لانه بسازد. خداپرستانی که معناداری را در گرو فناپذیری می‌دانند منطق معنای زندگی را تحریف می‌کنند اما در مقابل، طبیعت‌گراهایی که می‌گویند معنای زندگی ربطی به مرگ ندارد بیش از اندازه ساده‌انگاری می‌کنند. نظر مسیحیت در مورد معنای زندگی در معرض دو انتقاد اصلی قرار دارد: اول، شرور موجود در زندگی انسان ممکن است آن قدر رنج‌آور باشند که حتی خوشبختی بی‌نهایت در بهشت نیز نتواند آنها را جبران کند. دوم، اینکه خدا از خلق انسان هدفی دارد و انسان با تحقق بخشیدن به آن می‌تواند به زندگی اش معنا دهد مستلزم تحقیر انسان و سلب استقلال اخلاقی او است. معنا دادن به زندگی از راه پرستش خدا دارای مشکلاتی است که مشکلات خود خداپرستی هستند. بررسی شباهت مفهوم «معنا» در زندگی و در زبان از موضوع‌های دیگری است که نویسنده به آن می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: معنای زندگی، کشف معنا، خلق معنا، طبیعت‌گرایی، مسیحیت

۱. استاد سابق فلسفه دانشگاه ادینبورو.**

۲. عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (alavitabar@yahoo.com).

ادعاها درباره «معنای زندگی» معمولاً همراه با اظهارات مابعدالطبیعی و الهیاتی صریح مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است. برای اینکه زندگی معنا داشته باشد (فرض شده است که) باید طرح الهیِ جمعی وجود داشته باشد تا به آن معنا دهد، یا باید فرآیند کیهانی معقولی با یک «غایت»^۱ وجود داشته باشد که اگر قرار است زندگی انسان به نحو بامعنایی جهت داشته باشد لازم است انسان به آن علم داشته باشد. یا تصور شده است که شرط معناداری زندگی این است که ارزش‌ها نهایتاً به نحوی «حفظ شوند» و هیچ شری غیرقابل جبران و نامعقول نباشد. همچنین ممکن است ادعا شود که اگر قرار باشد مرگ به تجربه ما پایان بخشد، بی‌معنایی پیروز خواهد شد.

به دلیل این پس‌زمینه مابعدالطبیعی غنی، شخص‌لادری^(۱) یا طبیعت‌گرا^(۲) با مشکل مواجه می‌شود هنگامی که از خودش می‌پرسد: «آیا زندگی برای من معنا دارد؟»: یا به نحو رسمی‌تر، «آیا کلمه‌های «بامعنا» یا «بی‌معنا» در مورد زندگی، هنوز می‌توانند در تفسیر طبیعت‌گرایانه من از امور نقشی را ایفا کنند؟» پاسخ ساده نیست؛ زیرا منطق غیررسمی خود این کلمه‌ها ساده نیست. در این موقعیت، فیلسوف طبیعت‌گرا به سوی یکی از دو جهت ترغیب می‌شود: یا این کلمه‌ها را کنار بگذارد زیرا بیش از اندازه با باورهای غیرقابل‌پذیرش درهم آمیخته‌اند، یا کلمه‌های «معنا»، «بامعنا» و هم‌خانواده‌های آنها را به‌طور اساسی دوباره تعریف کند و از این طریق به آنها کاری برای انجام دادن بدهد، اما کاری که به نحو گمراه‌کننده‌ای متفاوت با کار سنتی آنها است. وظیفه چنین فیلسوفی ممکن است این باشد که میان این دو قطب با ظرافت تعدیل کند و در جریان کوشش برای انجام این کار، پیچیدگی‌های بسیار زیادی در زبان «معنا» می‌تواند آشکار شود، پیچیدگی‌هایی که احتمالاً فقط برای خود فیلسوف طبیعت‌گرا جالب توجه نیست.

در چند سال اخیر برخی از فیلسوفان تحلیلی واقعاً درباره تعبیر «معنای زندگی» مطلب نوشته‌اند؛ برای مثال، کورت بایر^(۳)، سخنرانی افتتاحیه، «معنای زندگی» (کانبرا، ۱۹۵۷)، آنتونی فلو^(۴)، «تولستوی و معنای زندگی» / تیکس (ژانویه، ۱۹۶۳)، کای نیلسن^(۵)، «فلسفه

زبانی و معنای زندگی»، کراس- کارنتس (تابستان، ۱۹۶۴). تحلیل‌های آنان در بسیاری از نقاط هم‌پوشانی دارند، گرچه نه کاملاً. من ابتدا شرح بسیار مختصر، فشرده و تا اندازه‌ای کلی از این تحلیل‌ها ارائه می‌دهم و در جاهایی که هم‌پوشانی دارند، ادغام‌شان می‌کنم و سپس برخی از موضوع‌هایی را که مطرح می‌کنند، مورد بحث قرار می‌دهم.^(۶)

بر اساس تفسیرهایی که اکنون در حال مطرح شدن هستند، پرسش‌ها درباره معنای زندگی، اغلب به لحاظ مفهومی مبهم و آشفته‌اند. آنها ملغمه‌هایی هستند از پرسش‌های به لحاظ منطقی گوناگون، که برخی منسجم و پاسخ‌دانی هستند و برخی این‌گونه نیستند. زندگی، سخن نیست و بنابراین نمی‌تواند معنای زبانی داشته باشد. اما مسلماً ما کلمه «معنا» را بیرون از بسترهای زبانی به کار می‌بریم. ما از معنای ژست، فعالیت، آرایش سربازان سخن می‌گوییم، و در چنین مواردی از قصد یا هدف یا غایت یک عمل یا مجموعه‌ای از اعمال صحبت می‌کنیم. این کاربرد نشان‌دهنده یگانگی میان معناداری و هدفمندی است. برای اینکه زندگی معنا داشته باشد باید هدفمند باشد؛ به عبارت دیگر، معنا دادن به زندگی یعنی دنبال کردن غایت‌های ارزشمند.

اما پذیرش این طرح کلی مستلزم انتقال از شیوه‌های سنتی سخن گفتن از زندگی با معنا است. اکنون معنا چیزی نیست که در انتظار کشف است و می‌توان آن را یافت، بلکه خود شخص آن را به زندگی می‌دهد. اگر شخص معنا را چیزی بداند که پیش از تصمیم‌های او درباره اینکه چه خط‌مشی‌هایی را دنبال کند به نحوی وجود دارد، پس بیهوده در جست‌وجوی معنا است و هنگامی که نمی‌تواند آن را بیابد بی‌جهت سرخورده می‌شود.

گفتن اینکه «معنا دادن به زندگی» مسئله «دنبال کردن غایت‌های ارزنده و ارزشمند» است، به معنای این است که معنا دادن به زندگی فعالیتی است که ناگزیر مستلزم داوری‌های ارزشی است. توصیف الگوها، جهت‌گیری‌ها یا گرایش‌های کیهانی نیاز به صدور احکام مستقل را درباره ارزشمند بودن یا نبودن پیروی کردن یا ارتقاء بخشیدن یا مخالفت کردن با هر یک از اینها را برطرف نمی‌کند. این مطلب به همان اندازه در مورد سخنان درباره خدا یا جهان پس از مرگ نیز صادق است. از آنجا که ادعاها درباره خدا و جهان پس از مرگ نهایتاً ادعاهایی

هستند درباره آنچه که هست، نه آنچه که باید باشد، هیچ نتیجه‌ای از آنها درباره ارزش‌ها استنتاج نمی‌شود. حتی در بستر دینی، این پرسش (آن گونه که اکنون تحلیل شد) هنوز مطرح می‌شود که «چه غایت‌هایی شایسته دنبال کردن هستند؟» گزاره‌های دینی نمی‌توانند معناداری را ضمانت کنند. برعکس، استدلال شده است که فقدان باور دینی یا مابعدالطبیعی مستلزم انکار معناداری نیست.

اگر ما بر پرسش «هدف زندگی چیست؟» تمرکز کنیم و نه بر پرسش «معنای زندگی چیست؟» هنوز با پرسش‌های «چه غایت‌هایی را انتخاب خواهیم کرد؟» و «چه هدف‌هایی را دنبال خواهیم کرد؟» سروکار داریم. فیلسوف تحلیلی بنا بر خصلت و کاملاً عمدی، پرسش را از مفرد به جمع، یعنی از «هدف» به «هدف‌ها»، تغییر می‌دهد. او ادعا می‌کند که پرسش نخست پیش فرضی را در بر دارد که باید آن را رد کرد، یعنی این پیش فرض که زندگی، اگر هدفمند است، فقط می‌تواند یک هدف واحد داشته باشد، و فقط یک خط‌مشی واحد ارزشمند است. چرا وجود هدفمند نتواند شبکه‌ای از هدف‌های بسیار باشد که مسیرهای آنها دسترسی، محدوده و جدیت گوناگون داشته باشند؟ «ما همواره در حال انجام دادن یا مهم دانستن یک کار بزرگ نیستیم و نمی‌توانیم باشیم».^(۷)

عبارت «هدف زندگی بشری» می‌تواند، به دلیل دومی، ناخوشایند باشد، زیرا ممکن است نشان‌دهنده شباهتی با هدف یک ابزار، وسیله، آلت یا عضو در بدن زنده باشد. شخص خداپرست^(۸) که این شباهت را جدی می‌گیرد (به کمک آن) زندگی بشری را زندگی‌ای می‌داند که تابع مقاصد و فعالیت‌های موجود دیگری است، موجودی که وظایف و نقش‌هایی را برای انسان «معین می‌کند» (بایر) و بدین طریق زندگی او را از هدف آکنده می‌سازد. دو معنا از «هدف» را باید در برابر هم قرار داد: اول، معنایی که در آن شخص هدفی دارد اگر انجام کاری را، احتمالاً به کمک یک مصنوع، ابزار یا وسیله دیگری، «هدف خود قرار دهد» یا برنامه‌ریزی کند: دوم، معنایی که در آن خود مصنوع، هدف یعنی کارکردی دارد. فقط معنای اول از این معانی با استقلال اخلاقی، یعنی با فرد هدفدار مستقل بودن، سازگار است. خود را به طور کامل تابع اهداف شخص دیگری قرار دادن به معنای فدا کردن منزلت اخلاقی است. این استدلالی اخلاقی در رد شیوه‌ای است که در آن خداپرستی در جست‌وجوی تأمین

هدف برای زندگی بشری است. ما باید در برابر این وسوسه مقاومت کنیم که پرسش «هدف زندگی چیست؟» را به پرسش «انسان‌ها به چه کار می‌آیند؟» تبدیل کنیم.

ما دو راه را دیدیم که از طریق آنها تحلیل‌های اخیر در مورد پرسش‌ها درباره‌ی معنای زندگی می‌کوشند تا این پرسش‌ها را از ادعاهای مابعدالطبیعی و دینی جدا کنند، یا دست کم می‌کوشند تا چنین ادعاهایی را از هرگونه اهمیت منحصربه‌فرد و ممتاز در پرداختن به این پرسش‌ها محروم سازند. مطالب دینی و مابعدالطبیعی هنوز مطالبی ناظر به واقع هستند و بنابراین منطقاً نمی‌توانند فی‌نفسه پاسخی به پرسش‌ها درباره‌ی معنا باشند. دوم: اگر انسان وظیفه‌ای را که خدا برای او معین کرده است انجام دهد و از این طریق به زندگی‌اش هدف دهد، این هدف به این معنا «هدف» خواهد بود که استقلال را رد می‌کند و منزلت را نابود می‌سازد. دو استدلال دیگر به همین نتیجه کلی گرایش دارند.

این ادعای آشنا را در نظر بگیرید که اگر مرگ به همه چیز پایان دهد زندگی بی‌معنا است و شرط ضروریِ با‌معنا بودن زندگی فناپذیری یا معاد است. در رد این مطلب استدلال شده است که هیچ ملازمه‌ای میان تنهایی زمانی و بی‌ارزشی و بیهودگی وجود ندارد. ما می‌توانیم گل‌هایی را که پژمرده می‌شوند دوست داشته باشیم و داریم؛ و آگاهی از اینکه پژمرده خواهند شد ممکن است ارزش زندگی‌شان را حتی افزایش دهد. به عبارت دیگر، ابدی بودن شرط لازم یا کافی برای ارزش و ارزشمندی، و بنابراین برای معناداری، نیست. ابدی بودن بیهودگی منطقاً محال نیست.

همچنین جست‌وجو برای معنای زندگی اغلب، اما به نحو آشفته‌ای، کوششی برای حکمت باطنی^۱، خواه مابعدالطبیعی خواه الهیاتی، تصور شده است. در این خصوص، بحث فلو درباره‌ی تولستوی جالب و مرتبط است. در ابتدای یک اعتراف تولستوی (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ویراست ۱۹۴۰) گزارشی از یک دوره «تعلیق زندگی»، فقدان این حس که زندگی معنا یا هدفی دارد، نوعی دلمردگی و سرگردانی درونی، را می‌یابیم. تولستوی پرسید، «زندگی برای چیست؟»، «زندگی به چه می‌انجامد؟» تأمل او گرایش‌های بدبینانه

گونگونگی به خود گرفت، از جمله به ویژه خودداری از اینکه چیزی را ارزشمند به حساب آورد، اگر مرگ به همه چیز پایان می‌دهد. اما سرانجام به فکرش خطور کرد که بیهودگی و کوتاهی زندگی برای انسان‌های بسیار ساده و غیرفکور به خوبی معلوم است، اما در مورد آنان به ندرت «تعلیق زندگی» وجود دارد. تولستوی به این نتیجه رسید که این انسان‌ها باید معنای زندگی را بدانند، معنایی که از خود تولستوی فرهیخته می‌گریخت. معنای زندگی باید نه معرفتی عقلی بلکه معرفتی غیرعقلی یا فراعقلی باشد که آنان به نحوی به آن دسترسی داشتند. فلو اکنون این فرض را که این انسان‌ها ضرورتاً معرفتی باطنی و عرفانی داشتند که تولستوی فاقد آن بود، مورد تردید قرار می‌دهد. «آنچه مطمئناً در اینجا به آن نیاز داریم تمایز رایل^(۹) میان دانستن چگونگی^۱ و دانستن اینکه^۲ است؛^(۱۰) البته دهقان‌ها ممکن است بدانند که چگونه بدون هرگونه ناتوانی روان‌شناختی پیچیده زندگی کنند اما این به هیچ وجه مستلزم داشتن هیچ معرفت نظری نیست» که از انسانی مانند تولستوی پنهان مانده باشد. در واقع شخصیت‌ها در رمان‌های تولستوی بهتر می‌دانند. در جنگ و صلح «تغییر روحی» پی‌یر رسیدن به داشتن (یادگیری چگونه داشتن) آرامش روحی است و نه مسئله به دست آوردن اطلاعات و عقاید جدید. این مطلب در مورد لوین و حاجی مراد نیز درست است. تا آنجا که این نوع کشف معنا دینی است، به نحوی است که «فقط بر اساس اخلاق و روان‌شناسی قابل تحلیل» می‌تواند باشد. اساساً دانستن معنای زندگی دانستن چگونه زندگی کردن است که در مرحله‌ای تولستوی آن را نمی‌دانست.

اگر به این نحو پیش برویم و موضوع‌های اخیر را بسط دهیم، روشن می‌شود که تبیین کلی از معنای زندگی که ابتدا ذکر شد، به نحو کاملاً گمراه‌کننده‌ای بیش از اندازه ساده است. معنا دادن به زندگی نمی‌تواند فقط مسئله دنبال کردن طرح‌های ارزشمند باشد، زیرا این تبیین نمی‌تواند از عهده پدیده‌هایی مانند تعلیق زندگی تولستوی یا تعلیق زندگی جان استوارت میل در دوران بحران روحی‌اش در سال ۱۸۲۶ برآید. به بیان کلی‌تر، کاملاً ممکن

1. knowing how.

2. knowing that.

است که با خونسردی دست به داوری‌های ارزشی گوناگون بزنیم، درحالی که همچنان دچار احساس بی‌معنایی هستیم. انسان ممکن است روزهایش را با اعمال صادقانه، مفید و نیکوکارانه پر کند و شک نکند که آنها ارزشمند هستند، اما این احساس را نداشته باشد که این اعمال به زندگی او معنا یا هدف می‌دهند. این کار ممکن است فوق‌العاده کسل‌کننده باشد. جست‌وجوی معنا فقط مسئله‌ی جست‌وجوی توجیه برای خط‌مشی‌های انسان نیست، بلکه مسئله‌ی کوشش برای کشف چگونه سامان دادن به منابع و انرژی‌های حیاتی انسان حول این خط‌مشی‌ها است. یافتن معنا مسئله‌ی ارزشمند دانستن این خط‌مشی‌ها نیست، بلکه مسئله‌ی این است که جست‌وجوی آنها را، به یک معنا، نوعی رضایت و متضمن خودسازی^۱ بدانیم و نه تخریب خود و انجام وظیفه‌ای ملال‌آور. تبیین بایر از «معنا» دربردارنده‌ی اشاره به جست‌وجوی طرح‌های ارزشمند است، هم به معنای «طرح‌هایی که رضایت را برای جست‌وجوگر به همراه می‌آورند» و هم به معنای «طرح‌های به لحاظ اخلاقی ارزشمند»، برای مثال، در زمینه‌ی به‌روزی دیگران. از نظر من پرسش‌ها درباره‌ی معنای زندگی نوعاً پرسش‌هایی هستند در مورد اینکه چگونه این دو نوع جست‌وجو را می‌توان ترکیب کرد. فکر نمی‌کنم استفاده از کلمه‌هایی مانند «رضایت» و «خودسازی» لزوماً انسان را به سوی شکل اصلاح‌شده‌ای از خودخواهی بکشاند؛ همچنین بهای پرهیز از خودخواهی این نیست که کلمه‌ها را از هرگونه معنا تهی کنیم. لازم نیست ادعا شود که ارزش‌ها، وظایف و غیره، که در اینجا وجود دارند، نیروی خود را از توانایی‌شان برای ارضاء کردن فاعل می‌گیرند. اگر فاعل خاصی نتواند جست‌وجوی اهداف اخلاقی و اجتماعی را معنادهنده به زندگی‌اش بداند، لازم نیست از اینکه نتوانسته تصور کند که چگونه جست‌وجوی آنها می‌تواند رضایت را برای او فراهم آورد تأسف بخورد. همچنین او ضرورتاً از خود ضعف اراده^۲ نشان نمی‌دهد. او در عمل می‌تواند وظیفه‌ی خود را انجام دهد اما آن را همچون فردی انجام می‌دهد که در یک صبح سرد از رختخواب گرم برای انجام وظایفش برمی‌خیزد. اگر او بپرسد چگونه می‌توان نشان

1. self-realisation.

2. Akrasia.

داد که وظایف (و جست و جویهای دیگر) او «مورد علاقه» اش هستند، لازم نیست «علاقه» به معنایی باشد که خودخواهی اقتضا می کند، بلکه به معنای «مورد توجه» او است. آنچه انسان هنگام خواندن خودزندگی نامه ها و نیمه خودزندگی نامه های^(۱۱) فکورانه ای که بدون تردید بهترین کتاب های مرجع ما در اینجا هستند، اغلب می یابد این است که نویسنده با پرسیدن سؤال هایی درباره معنای زندگی اش، می پرسد که چگونه می تواند جست و جوی غایت های ارزشمند گوناگون را با تحقق بخشیدن به نوع یا شکل خاصی از زندگی مرتبط کند، و تفکر درباره پرسش مذکور این پاسخ را در او برمی انگیزاند که: «جست و جوی این اهداف واقعاً به من مربوط است، برای من مهم است!» او می تواند با احیای تخیلی اهداف (اخلاقی، اجتماعی، دینی...) خط مشی ها و جست و جویهایش، و با در نظر آوردن و فکر کردن به مظهری از آرمان که یکی انگاری خود با آن را تسهیل می کند به این مقصود دست یابد. نویسنده در این خصوص می تواند از افسانه ای عمومی که موجود است کمک بگیرد (مقایسه کنید با ر. ب. بریث ویت^(۱۲) درباره ایمان دینی)، یا می تواند یک افسانه شخصی را شرح دهد که در آن خود را در نقش فردی قرار می دهد که وقف جست و جوی غایت های ارزشمند، هر چه که هستند، شده است.^(۱۳)

من به پیروی از گرایش (پیش گفته) برای کنار گذاشتن تبیین های «یکپارچه» از زندگی خوب، صورت جمع - «هدف ها»، «غایت ها» - را حفظ کرده ام. اما لازم است ذکر کنم که رویدادهای کاملاً معقول به صورت مفرد در بسیاری از زمینه ها وجود دارند، رویدادهایی که از مابعدالطبیعه بد یا فلسفه اخلاق بد ناشی نمی شوند. می توان گفت که زندگی از طریق گرد آوردن و سامان بخشیدن به منابعی که تاکنون پراکنده بودند و در حالت تفرقه در تعارض قرار داشتند «معنای جدید» به دست می آورد. این نوعی «تلفیق» است که از هر ادعایی درباره اینکه همه خیرها در نهایت یکی هستند مستقل است. ورونسکی، که عاشق آنا کارنینا بود، «احساس می کرد که همه قوایش، که تاکنون هدر رفته و پراکنده بودند، اکنون متمرکز شده و با انرژی شدیدی به سوی یک هدف سعادت مندانانه جهت گیری کرده اند ... او می دانست ... که همه خوشی زندگی و تنها معنای زندگی برای او اکنون دیدن و گوش سپردن به آنا است» (یک، فصل سی و یک). در همان رمان، لوین پس از اینکه می بیند کیتی در کالسکه ای عبور

می‌کند، با خود می‌اندیشد: «در کل جهان فقط یک موجود بود که می‌توانست در خودش جهان و معنای زندگی را برای او متحد سازد. آن کیتی بود» (سه، فصل دوازده).

همه‌ی این پیچیدگی‌ها در پیچیدگی معیارهایی انعکاس می‌یابد که ما از آنها احتمالاً در اظهارنظر درباره‌ی یا ارزیابی بحث از معنایی که زندگی شخص برایش دارد استفاده می‌کنیم. جایی که به مخالفت می‌پردازیم نقد ما قطعاً می‌تواند تا اندازه‌ای یک نقد/اخلاقی باشد: برای مثال، انسان ممکن است با التزام یک شخص به الگو، هدف‌ها و اولویت‌های زندگی دُن ژوان^(۱۴) مخالفت کند. اما چنین نقدی ممکن است شامل عوامل دیگری غیر از عامل اخلاقی باشد. تصور کنید که کسی الگوی دُن ژوانی را الگویی می‌داند که برای زندگی کنونی‌اش مناسب است و «وظایفی» را برای آینده‌اش معین می‌کند. اما همچنین تصور کنید که در این مورد خاص، زندگی آن‌گونه که زیسته می‌شود، در جنبه‌های مرتبط کاملاً بی‌حاصل است. ما می‌خواهیم بگوییم، «این معنا نمی‌تواند به/این زندگی داده شود»؛ و هزینه‌ی کوشش برای تحمیل آن، تحریف روندی است که زندگی در واقع دارد. اثر چنین اشتباه‌های بزرگی در التزام شخصی به یک الگوی زندگی ممکن است کریه یا تأسف‌آور باشد، یا همچون مورد دُن دیگر - دُن کیشوت^(۱۵) - ممکن است کاملاً خنده‌دار باشد. به علاوه، گرچه ممکن است نخواهیم از تحریف، از رویدادها و الگویی که با هم اختلاف دارند، صحبت کنیم اما می‌توانیم دریابیم که در اینجا ایفای نقش خودآگاه، نمایشی و فقط نیمه‌صادقانه وجود دارد. درحالی‌که، از سوی دیگر، ما باید صداقت، یعنی رد چهره‌های کلیشه‌ای و پوشالی، را به عنوان دلیل شاخص در میان دلایل تأیید در این حوزه در نظر بگیریم. خودِ فاعل ممکن است در نوعی خودشناسیِ روشنگرانه دریابد که کوششی برای دادن معنا یا هدف به شیوه‌ای نادرست در جریان بوده است. بار دیگر، در *آنا کارنینا* (بخش دو، فصل سی و پنج) کوشش کیتی برای یافتن معنا از طریق اتخاذ شیوه‌ی دینی زندگی وارینکا با ناراحتی تمام می‌شود. او به این نتیجه می‌رسد که این شیوه‌ی زندگی فراتر از سطح تقلید نرفته و متضمن ظاهرسازی و خودفریبی است. چند صفحه بعد آنا به تلاش‌هایش برای دوست داشتن کارنین فکر می‌کند: «آیا من با همه‌ی قدرتم برای یافتن هدفی در زندگی‌ام ... تلاش نکرده‌ام؟ آیا تلاش نکرده‌ام او

را دوست داشته باشم؟ اما زمانی فرا رسید که دیگر نمی‌توانستم خودم را فریب دهم...» (بخش سه، فصل شانزده). در جایی که می‌توانیم این افراد را ارزیابی کنیم، آسانی یا دشواری، «ظاهر فریبی» یا شور و شوقی که در جست‌وجوی معنا مندرج است، می‌تواند در نقد ظاهر شود. گاهی می‌گوییم شخصی معنا را به نحوی یافته است که بیش از اندازه سهل یا سطحی است، یا یک خودزندگی‌نامه «فقدان کاوش‌گری»، «یک حالت آرام» یا نوعی از خودمطمئن‌بودن را نشان می‌دهد که جایگزین تنش خود کاوی واقعی می‌شود.^(۱۶)

جست‌وجوی معنا، به مفاهیمی که در حال بررسی‌شان بوده‌ایم، فعالیت پیچیده‌ای است که روش توجه و تخیل را می‌طلبد. آیا این مطلب در مورد همه مفاهیم مرتبط درست است؟ مورد تولستوی و دهقان‌ها، آن‌گونه که فلو از آن بحث کرد، خلاف این را بیان می‌کند. برگشتن و نگاه کردن به آن می‌تواند به ما کمک کند تا پیامدهای بیش‌تری را نشان دهیم.

چه چیزی گفتن این مطلب را موجه می‌سازد که دهقان‌ها معنای زندگی را می‌دانستند، و به چه مفهومی، اگر اصلاً مفهومی وجود داشته باشد، آنان معنای زندگی را نمی‌دانستند؟ بر اساس تبیین رایلی فلو (همان، ص ۱۱۶) «راز دهقان‌ها... [عبارت است از] دانستن اینکه چگونه به زندگی ادامه دهند، [و این عبارت است از] فقط راه دیگری برای گفتن اینکه آنان... از سلامت روحی کامل برخوردارند». این تحلیل «معقول» بر مفهوم بسیار ضعیفی از «دانستن چگونگی» مبتنی است. ادعا نمی‌شود که دهقان‌ها شیوه‌هایی را برای برطرف کردن افسردگی در اختیار داشتند، زیرا آنان دچار افسردگی نبودند؛ همچنین آنان حتی قواعد و مهارت‌هایی نداشتند که با آن زندگی‌شان را از خطرات افسردگی و تعلیق‌های روحی عبور دهند. دهقان‌ها نمی‌توانستند از حالت‌های روحی مانند «افسردگی» تولستوی یا ج.ا. میل یا گلریج^(۱۷) اطلاع چندانی داشته باشند. آنان از خطرانی که از آن جسته‌اند بی‌خبراند. اگر برای دهقان‌ها «دانستن معنای زندگی» معادل با «دانستن چگونه زندگی کردن» باشد، این فقط به این معنا است که در واقع آنان در معرض دل‌مردگی‌ای نبودند که تولستوی دچار آن بود. انسان ممکن است بخواهد بگوید «بی‌تردید این اصلاً "دانستن" نیست»، بلکه فقط ترکیب میمون اوضاع و احوالی است که برای ایجاد «سلامت روحی کامل» روی می‌دهند. اما این مطلب درست است که زبان معمولی این مفهوم ضعیف را از «دانستن چگونگی»، مفهومی که با تبیین فلو

از دهقان‌ها سازگار است، اجازه می‌دهد. برای مثال، این مفهوم در مورد کودکی که «می‌داند چگونه گریه کند»، حتی در مورد پرنده‌ای که «می‌داند چگونه لانه بسازد» صدق می‌کند. اما اگر هدف انسان (مانند هدف فلو) این باشد که «بر معنای پرسش: "معنای زندگی چیست؟" پرتو افکند» (همان. ص ۱۱۰)، باید در نظر داشته باشد که این مفهوم ضعیف از «دانستن چگونگی...»، «دانستن چگونه زندگی کردن» و غیره بخش بسیار مهمی از معنا را دربر نمی‌گیرد. تولستوی ممکن است در این فکر کاملاً اشتباه کرده باشد که دهقان‌ها نوعی معرفت باطنی داشتند که او فاقد آن بود، معرفتی که راه‌حلی را برای مسئلهٔ معنای زندگی به دست می‌دهد. اما او، در چنین فکری، بر آن جنبه‌ای از منطق «معنای زندگی» گواهی می‌داد که باید آن را در مورد دهقان‌ها کنار گذاشت: یعنی اینکه پرسش‌ها دربارهٔ معنای زندگی مستلزم مسئله هستند، زندگی را مسئله می‌دانند، و مستلزم جست‌وجویی برای پاسخ هستند. این جنبه آن‌قدر به دفعات در بحث از معنای زندگی پیش فرض گرفته شده است که اگر کنار گذاشته شود چنین بحثی به نحو عجیبی تضعیف می‌شود. اگر ما زمینهٔ مسئله‌ساز را به عنوان بخشی از منطق معنای زندگی در نظر بگیریم، مفهوم «دانستن چگونه زندگی کردن»، که با حل کردن مسئله و رسیدن به دانستن آن معنا مرتبط است، از مفهومی که در مورد دهقان‌ها می‌تواند به کار برده شود قوی‌تر خواهد بود. این مفهوم مستلزم آگاهی از موانع و تهدیدهای بیهودگی، و ابداع شیوه‌هایی برای غلبه بر آنها است.

آیا زندگی انسان می‌تواند معنا داشته باشد یا نداشته باشد، بدون اینکه او بداند که معنا داشته یا نداشته است؟ این پرسش، بر اساس تفسیری که از «معنای زندگی» می‌شود، می‌تواند به هر دو نحو پاسخ داده شود. ما می‌توانیم پاسخ مثبت دهیم: آگاهی خود او از معنای زندگی‌اش شرط ضروری برای معناداری آن نیست. این حالت در صورتی پیش می‌آید که «معناداری» معادل با «مشارکت در طرح‌های ارزشمند» و «دستیابی به نتایج مفید» باشد. اما بار دیگر ممکن است احساس شود که چنین پاسخی خلاف طبیعت زبان است: برای مثال، خیلی عجیب است که بگوییم، «وایت خودش معنای زندگی‌اش را پیدا نکرد، اما بلک (زندگی‌نامه‌نویس وایت، که پس از مرگ وایت می‌نوشت) آن را پیدا کرد». می‌توان تصور

کرد که یافتن معنای زندگی وایت کاری است که فقط وایت به لحاظ منطقی می تواند انجام دهد. معنا دادن به زندگی اساساً وظیفه ای دانسته شده است برای کسی که آن زندگی را دارد. برعکس، در مورد کسانی که برای معنا تلاش نکرده اند و آن را یک وظیفه ندانسته اند، یعنی کسانی که غیرفکوران خوشبخت یا بدبخت بوده اند، بسیار طبیعی است که بگوییم آنان معنای زندگی را نه یافته اند و نه نیافته اند.

البته باید پذیرفت که دهقان ها چیزی داشتند که تولستوی می خواست داشته باشد اما نداشت. به مفهومی که ما در حال روشن کردنش بوده ایم، اگر تولستوی موفق می شد آن را به دست آورد می توانستیم بگوییم که او معنای زندگی را یافته است، اما همین مطلب را در مورد دهقان ها نباید بگوییم، زیرا آنان هرگز از مسئله آگاه نبوده اند. گرچه این مطلب منطقاً عجیب است ولی نامعقول نیست. اگر زندگی هرگز مسئله ساز نبود، اگر انسان ها هرگز در معرض تعلیق های زندگی نبودند، احتمال نداشت که ما به تعبیرهایی که از آنها بحث می کنیم اصلاً دست پیدا کنیم. اما پس از آنکه یک بار در زمینه مسئله ساز به آنها دست یافتیم، می توانیم آنها را به زمینه های دیگر و غیرمسئله ساز گسترش دهیم. ولی حالت اول ظاهراً اساسی باقی می ماند و اگر ما کسانی را مصادیق عالی موفقیت در کشف معنا بدانیم که هرگز با جنبه های مسئله ساز زندگی، محدودیت ها و عدم ضرورت آن و غیره اذیت نشده اند، منطق «معنای زندگی» تحریف می شود.

(دو نکته جزئی تر و مرتبط را می توان به صورت گذرا ذکر کرد. سخن فلو مبنی بر اینکه شخصیت ها در رمان های تولستوی بهتر از تولستوی می دانند، قابل تردید است. در مورد لوین مطالب زیادی وجود دارد درباره الهام «معرفتی که با تعقل قابل حصول نیست». معرفت به «آنچه ما باید برای آن زندگی کنیم ... نمی تواند با عقل توضیح داده شود» (بخش هشت، فصل های نوزده، دوازده، و غیره). همچنین، تولستوی به خودش اجازه می دهد که تعبیر «معنای زندگی» را به مفهومی فوق العاده متفاوت با مفهومی به کار برد که بحث ما و فلو بر آن متمرکز است. هنگامی که آن، درست پیش از خودکشی اش، فلاکت وضعیت خود را تشخیص داد، «آن را به روشنی در نور شدیدی دید که اکنون معنای زندگی و روابط بشری را برای او آشکار کرد» (بخش هفت، فصل سی) - یک الگوی پلید، و نه مطبوع، آشکار

شد. دریافتن این «معنا» به معنای توانایی برای زندگی نبود بلکه، برعکس، به معنای این داوری بود که ادامهٔ زندگی غیرقابل تحمل است. این کاربردی نامتعارف اما قابل توجه است.

فلسفه ممکن است دربارهٔ مشکلات بسیار جزئی در راه معنا دادن به زندگی فردی حرف زیادی برای گفتن نداشته باشد، اما مطمئناً به آنچه ظاهراً تهدیدهای کلی برای معناداری است می‌پردازد، تهدیدهایی که از خودِ موقعیت بشری ناشی می‌شوند. از نظر فرد غیرخداپرست، ممکن است به نظر برسد که تهدید اصلی از درک فناپذیری ناشی می‌شود. رابطهٔ میان معنا و فناپذیری، همان‌طور که ذکر کردیم، کانون توجه در بحث‌های رایج است. در یک سو نویسنده‌هایی هستند (همان‌طور که فلو توضیح می‌دهد، تولستوی بار دیگر یکی از آنان است) که در برخی زمینه‌ها پرسش از معناداری را با پرسش از فناپذیری تقریباً یکی می‌گیرند: اگر فناپذیری را انکار کنیم ضرورتاً معناداری را انکار می‌کنیم. این تبیین آشکارا منطقی پرسش از معنای زندگی را، به ویژه با فروکاستن پیچیدگی آن به یک موضوع واقعی واحد، تحریف می‌کند. در سوی دیگر، اگر تبیین طبیعت‌گرایانه ادعا کند که پرسش‌ها از ارزش و ارزشمندی - و بنابراین، معناداری - «ربطی به مرگ ندارند» (بایر) بیش از اندازه ساده‌انگاری می‌کند و حکم جزمی می‌دهد. این استدلال که ارزش‌ها با فناپذیری بی‌ارزش نمی‌شوند، گرچه بر اساس مبانی منطقی محکم است، اما می‌تواند برای بیان نوعی طبیعت‌گرایی مورد استفاده قرار گیرد که خوش‌بینانه‌تر و جسورانه‌تر از آن است که حق دارد باشد. زیرا شخصی ممکن است به این استدلال که فناپذیری و ارزش سازگارند اعتنا کند و با این حال از احساس بیهودگی به ستوه آید، احساسی که این استدلال نمی‌تواند آن را بزداید. دلمردگی او می‌تواند از تردیدهای ضعیف‌گاه و بیگانه در مورد ارزشمندی فعالیت‌هایش تا تعلیق کامل زندگی امتداد داشته باشد.

ما می‌توانیم به مفیدترین نحو این نوع دلمردگی را در سطحی باز هم کلی‌تر بررسی کنیم. شکایت از بی‌معنایی می‌تواند شکایتی از عدم تناسب باشد که میان آمادگی و انجام احساس شده است؛ یعنی میان تلاشی که صرف شده است و نتیجهٔ بالفعل یا ممکن آن. ییتس^(۱۸) این شکایت را در عبارت معروفی بیان کرد: «هنگامی که فکر می‌کنم به همهٔ کتاب‌هایی که

خواننده‌ام، سخنان حکیمانانه‌ای که شنیده‌ام، اضطراب‌هایی که به والدین داده‌ام، ... به امیدهایی که داشته‌ام، همه زندگی اگر در ترازوی زندگی خودم وزن شود به نظرم می‌رسد که آمادگی برای چیزی است که هرگز روی نمی‌دهد». (بار دیگر مقایسه کنید با پرسش تولستوی، «زندگی به چه می‌انجامد؟»)

واژگان مفیدی را برای بحث درباره این موضوع می‌توان از زیبایی‌شناسی گرفت. مَنرو بیردزلی^(۱۹) در کتابش به نام *زیبایی‌شناسی* (نیویورک، ۱۹۵۸، صص. ۱۹۶ و بعد) در اثری موسیقایی میان قطعه‌هایی که «کیفیت مقدماتی»^۱ دارند و قطعه‌هایی که «کیفیت نمایشی»^۲ دارند تمایز می‌گذارد: اولی به عنوان منجرشونده به دومی احساس می‌شود، یعنی اولی به عنوان آمادگی و دومی به عنوان انجام. او، به مناسبت، نقد بامزه‌ای را نقل می‌کند که تووی^(۲۰) در خصوص منظومه سمفونی لیست^(۲۱) به نام *آنچه انسان در کوه می‌شنود*^۳ مطرح کرده است. این اثر شامل «مقدمه‌ای است برای مقدمه‌ای برای حلقه رابطنی برای مقدمه‌ای دیگر ...» و غیره. بیردزلی می‌افزاید: «وقتی [منظومه سمفونی] متوقف می‌شود هنوز چیزی را وعده می‌دهد که هرگز نمی‌آید».

در موسیقی این نوع ناامیدی می‌تواند معلول بیش از یک علت باشد. شاید انتظارات شنونده نادرست است و نه موسیقی. شاید صرفاً درباره برنامه‌ای که قرار است بشنود به او اطلاعات نادرست داده‌اند؛ او انتظار یک سمفونی را دارد اما فقط پیش‌درآمد یک کنسرت را دریافت می‌کند. شاید یک اصطلاح موسیقایی او را ناامید می‌کند: او انتظار یک ملودی ساخته و پرداخته به سبک برامس^(۲۲) را دارد، اما چون از قضا موسیقی به سبک وبرن^(۲۳) است، هیچ چیز برای او فراهم نمی‌کند. در موارد متفاوت، انواع متفاوتی از تصحیح مورد نیاز است: مطالعه کردن برنامه، آشنا شدن با رشد موسیقی پس از برامس. آنچه مقدماتی به نظر می‌رسد می‌تواند انجامی به نظر برسد. اما، همچون در مورد لیست-تووی، اشکال ممکن است در موسیقی باشد و شنونده نتواند هیچ کاری بکند که به آن کیفیت نمایشی دهد.

1. Introduction quality.

2. Exhibition quality.

3. Ce qu'on Entend sur La Montagne.

این شباهت را تا کجا می‌توان به کار برد؟ ابتدا محدوده‌های آن را ترسیم می‌کنیم: یک قطعه موسیقی به نحوی به شنونده «داده می‌شود» که زندگی او، که تا اندازه‌ای با انتخاب‌های او شکل گرفته، داده نشده است. نزدیک‌ترین چیز به امر داده شده در مورد اخیر عبارت است از آگاهی از شرایط و گستره‌ی کلی تجربه‌ی بشری، آگاهی از آنچه برای انسان‌ها امکان دارد که انجام دهند و یا به آن نحو باشند، آگاهی از آنچه آنها می‌توانند به نحو معقولی از انجام دادن آن و یا بودن به آن نحو مطمئن باشند. فرض کنید شخصی که ایمان به فناپذیری را از دست داده است احساس بیهودگی دارد زیرا احساس می‌کند که زندگی تماماً مقدماتی است و هیچ کیفیت نمایشی ندارد. یک فیلسوف تحلیلی به او خاطر نشان می‌کند که امور می‌توانند ارزشمند باشند گرچه ابدی و غیره نباشند. این تقریباً شبیه این است که خاطر نشان کنیم سمفونی هرگز در برنامه نبوده بلکه چیزهای ارزشمند دیگری در برنامه بوده است. ملازمه این است که درست همان‌طور که یک قطعه موسیقی کوتاه و رضایت‌بخش می‌تواند به عنوان دارنده‌ی کیفیت نمایشی شنیده شود، زندگی در درون محدوده‌ی وجود دنیوی نیز می‌تواند دارای چنین کیفیتی درک شود.

این پیشنهاد ممکن است احساس بیهودگی را از بین ببرد یا نبرد. ممکن است آن را از بین ببرد، زیرا تا اندازه‌ی قابل ملاحظه‌ای در توان ما هست که تجربه‌ی خاصی را به شیوه‌ی مقدماتی یا نمایشی در نظر بگیریم، گرچه چگونگی انجام این کار را نمی‌توانیم در اینجا به تفصیل بررسی کنیم. به طور کلی و به روشنی، بسیاری از فعالیت‌ها را هم به عنوان منجرشونده به غایت‌های ارزشمند پیش‌بینی شده و هم به عنوان فعالیت‌هایی که فی‌نفسه نیز ارزشمند هستند می‌توان فهمید. شخصی ممکن است گاهی با موفقیت به خودش توصیه کند که به نتایجی که فعالیت‌های گوناگونش در آینده ممکن است داشته باشند کمتر فکر کند و از خود فعالیت‌های کنونی لذت ببرد (مسلماً برای انجام این کار باید چیزی لذت‌بخش در این فعالیت‌ها وجود داشته باشد).

سپس فرض کنید این پیشنهاد احساس بیهودگی را از بین نمی‌برد. شباهت را یک گام بیش‌تر دنبال کنیم: زندگی ممکن است خلاف انتظار باشد همان‌طور که منظومه‌سمفونی

لیست برای تووی خلاف انتظار بود. آشکار است که تجربه‌هایی مانند بیماری طولانی و علاج‌ناپذیر وجود دارند که می‌توانند ارزشمند یعنی ضابطه‌مند باشند، فقط به شرطی که اعتقاد بر این نباشد که مرگ پایان کار است. به شخصی که معتقد است مرگ پایان کار است نمی‌توان فقط توصیه کرد که به زندگی‌ای که آکنده از درد است کیفیت نمایی بدهد. این زندگی دارای آنچنان رنجی است که انسان‌ها معمولاً کلمه‌هایی مانند «بی‌هدف» و «بی‌معنا» را در موردش به کار می‌برند. اگر این تجربه پس از خود هیچ «بخش نمایی» نداشته نباشد، به نحو جبران‌ناپذیری بیهوده است.

نتیجه چیست؟ وجود آثار موسیقایی ناموفق که در معرض نقد تووی قرار دارند آثاری را که در معرض این نقد قرار ندارند بی‌ارزش نمی‌کند. آیا انسان درباره زندگی چیزی بیش از این باید بگوید که برخی زندگی‌ها، به مفهوم کنونی، بی‌معنا هستند، اما برخی دیگر با معنا هستند؟ یا، براساس بحث پیشین، برخی انسان‌ها با مشکل سخت‌تری نسبت به دیگران در معنا دادن به زندگی‌شان مواجه هستند و این کار ممکن است گاهی برای آنان محال باشد. این مطلب برای تعدیل یک طبیعت‌گرایی بیش از اندازه خوش‌بینانه که متضمن این است که (جایی که به معنا مربوط می‌شود) هر چیزی آن‌گونه باقی می‌ماند که در روزهای ایمان به فناپذیری و مشیت الهی بود، کافی خواهد بود.^(۲۴) به عنوان شاخصی برای مشکل تناسب خوب برقرار کردن میان کیفیت مقدماتی و نمایی در زندگی، می‌توان یک نظریه زیبایی‌شناختی مانند نظریه زیبایی‌شناختی جان دیویی را مثال زد که بر اساس آن وجه تمایز هنر، توانایی آن برای فراهم کردن دقیقاً چنین کمال و توازنی در تجربه است - در مقابل تجربه معمولی زندگی که به ندرت می‌تواند این کیفیت‌ها را به حداکثر برساند و هرگز نمی‌تواند آنها را ضمانت کند.^(۲۵)

اگر شرط با معنا بودن زندگی - به‌طور کلی این باشد که این کیفیت‌ها باید ضمانت شوند، پس زندگی - به‌طور کلی برای فرد طبیعت‌گرا یا لادری بی‌معنا است، گرچه زندگی‌های فردی بر حسب اتفاق ممکن است با حکمت عملی و بخت خوش به معنا نایل شوند. داوری‌ها درباره ارزش یا بیهودگی طرح‌های بشری به نحو دیگری نیز مسئله‌ساز هستند. ارزیابی ما از ارزش فعالیت‌هایمان معمولاً بر اساس «پرده پشت صحنه» ای که فعالیت‌ها روی

آن دیده می‌شوند، تغییر می‌کند. از نظر شخص طبیعت‌گرا، تلاش بشری اگر از دیدگاه سرمدی^۱ دیده شود، ممکن است به نظر برسد که به نحو ترسناکی پژمرده می‌شود (مقایسه کنید با تأملات مضطربانه‌ی سارتر درباره‌ی مرگ گرمایشی خورشید در نوشته‌ی خودزندگی‌نامه‌ایش، کلمه‌ها، ص ۲۰۸). با این حال، این شخص می‌تواند یک اصلاح اجتماعی را، که روی پرده‌ی پشت صحنه‌ی سال‌ها یا ماه‌های زیادی از بدرفتاری اجتماعی دیده شده است، امری کاملاً ارزشمند داوری کند. اما فقط یک احساسات‌گرایی^۲ بازمانده نیست که انسان را وامی‌دارد تا اهمیت ممتازی به پهن‌ترین و عریض‌ترین پرده‌ی پشت صحنه بدهد. زیرا هر چه دیدگاه انسان کلی‌تر باشد، بیش‌تر مطمئن می‌شود که همه‌ی تهدیدهای ممکن بدگویی^(۲۶) را در نظر می‌گیرد. گرایش به سوی کنار گذاشتن راهنماها و چارچوب‌هایی است که به طور مصنوعی توجه را به زمینه‌ی محدودی منحصر می‌کنند و ممکن است به همان اندازه به طور مصنوعی احساس اهمیت و ارزشمندی را افزایش دهند. فقط اینکه: بر اساس فرضیات طبیعت‌گرایانه، دیدگاه سرمدی باید دست‌کم به نظر برسد که با آشکار ساختن تاریخ بشری در میان اقیانوسی از نیستی که قبل و بعد از آن قرار دارد، اقدام به بدگویی می‌کند. قدری از ابهام منطقی در مورد پرسش‌ها درباره‌ی معنای زندگی از این آگاهی ناراحت‌کننده ناشی می‌شود که دیدگاه‌ها و چشم‌اندازهای بدیلی وجود دارند که کم و بیش کلی یا به شیوه‌های گوناگون گزینشی هستند و پاسخ‌های بسیار متفاوتی به پرسش‌ها درباره‌ی ارزش، اهمیت و بیهودگی می‌دهند. پرسش‌گر به دنبال قدری رهایی از این تنوع گیج‌کننده است.

او ممکن است با این باور یا باور نیم‌بند که باید یک دیدگاه مرجع وجود داشته باشد، دچار مشکل شود. اگر قرار است نشان داده شود که زندگی بامعنا است، این دیدگاه مرجع تأییدکننده و افزایش‌دهنده‌ی ارزش نیز خواهد بود. اما من فکر می‌کنم او با توسل به مرجعیت در جست‌وجوی چیزی است که نمی‌تواند به دست آورد. یا «دیدگاه»، یک واقعیت

1. sub specie aeternitatis.

2. romanticism.

روان‌شناختی صرف است دربارهٔ اینکه شخصی چگونه فعالیت بشری را می‌بیند، که در این صورت هیچ چیز ندارد که بتواند به درستی «مرجعیت» نامیده شود، گرچه ممکن است گیرایی و نیروی تخیلی داشته باشد. یا، اگر داوری ما این است که یک دیدگاه خاص مرجعیت دارد، این به معنای صدور حکم ارزشی است نه صرفاً توصیف تخیلات شخص. اما ارزیابی اهمیت زندگی بشری که دیدگاه «مرجع» حاکی از آن است ممکن است با ارزیابی‌ای که انسان بر اساس مبانی دیگر می‌کند تعارض داشته باشد و ممکن است نداشته نباشد. اگر تعارض نداشته باشد هیچ مشکل دیگری نیست: اگر تعارض داشته باشد، باید پرسیم کدام یک باید تسلیم شود، این حکم که دیدگاه، مرجع است یا ارزیابی مستقل (شاید معمولی) از ارزشمندی؟ اساساً معیارها برای مرجعیت به اندازهٔ داوری‌های ارزشی مستقل چالش‌برانگیزاند: فاعل فقط با سبک سنگین کردن، داوری کردن میان، یا در نوسان بودن میان دو دستهٔ متعارض از ارزشیابی‌ها می‌تواند مشکلش را حل و فصل کند. اگر او مشکل را برطرف کند، مشکل با داوری‌های ارزشی مستقل خود او برطرف شده است و بنابراین، این وعده که مرجعیت مسلمی مشکل را برای او برطرف می‌کند تحقق نیافته است.

به رغم این استدلال، شخص طبیعت‌گرا باید یک تفاوت اساسی را میان موضع خودش و موضع شخص خداپرست مسیحی بپذیرد. از نظر شخص طبیعت‌گرا، در واقع باید تنش یا تعارض آزاردهنده‌ای باقی بماند میان دیدگاه یا چشم‌انداز «نمای نزدیک» و انسان‌مدارانه که می‌تواند احساس معناداری و ارزشمندی او را حفظ کند، و از سوی دیگر احساس تعهد فکری او به دیدگاه عینی، علمی و ضدانسان‌مدارانه که، اگر نگوئیم به لحاظ منطقی، پس به لحاظ روان‌شناختی معمولاً بدگویی می‌کند. فرد مسیحی به همان نحو یا به همان اندازه در معرض این تنش نیست. آموزه‌های خلقت الهی و تجسد ترکیب می‌شوند تا این داوری را کنار بگذارند که انسان با ترک عرصهٔ امر انسانی هم‌زمان صحنهٔ ذهن، هدف و ارزش را ترک می‌گوید. به عبارت دیگر، از نظر شخص خداپرست، وعدهٔ ضمنی هماهنگی چشم‌اندازها وجود دارد. مخالفت با این هماهنگی مخالفت با انسجام نهایی خداپرستی است. یک بار دیگر، واژگان معنای-زندگی را می‌توان (با معیارهای دقیق به کارگیری) به نحوی به کار برد که فقط جایی که چنین هماهنگی‌ای وعده داده شده است زندگی بشری

بتواند به درستی بامعنا دانسته شود. یا دست کم اکراه شخص خداپرست برای پذیرش اینکه زندگی برای شخص غیرمؤمن می‌تواند بامعنا باشد، ممکن است این تفاوت احتمالاً تحلیل نشده اما احساس شده میان جهان‌بینی‌های آنان را منعکس سازد.

ما در بخش عمده این بحث فرض کرده‌ایم که خداپرستی مسیحی الگویی از پاسخ رضایت‌بخش به مسائل درباره معنای زندگی را در خود دارد و پرسش شخص غیرمسیحی این است که اصلاً چیزی می‌تواند از فروپاشی معنا در امان بماند یا نه. اما این فرض می‌تواند به شیوه‌های گوناگون مورد تردید قرار گیرد. دو شیوه را باید به اختصار ذکر کنیم.

اینکه مسیحیت می‌تواند پاسخ رضایت‌بخشی فراهم آورد به طور ضمنی توسط منتقدان رد شده است، منتقدانی که مدعی هستند هیچ جهان پس از مرگی، حتی با خوشبختی بی‌نهایت، نمی‌تواند برخی از شرووری را که انسان‌ها اینجا و اکنون واقعاً تحمل می‌کنند جبران کند.^(۲۷) به شباهت موسیقایی برگردیم: در اثری «بامعنا»، قطعه‌های نمایشی قطعه‌های مقدماتی را، که به تنهایی غیررضایت‌بخش هستند، به سرانجام می‌رسانند و کامل می‌کنند. اما ما می‌توانیم یک قطعه مقدماتی را تصور کنیم که آن قدر به لحاظ موسیقایی افضاح است که هر چیزی که پس از آن می‌آید، حتی با کیفیت عالی، نمی‌توان گفت آن را به سرانجام می‌رساند یا کامل می‌کند. می‌توان استدلال کرد که برخی «قطعه‌ها» در زندگی برخی انسان‌ها آن قدر بد هستند که هیچ چیز به هیچ وجه نمی‌تواند آنها را توجیه کند. همان‌طور که در مورد نظریه عدمی^۱ شر این چنین است، در مورد تحلیل بر اساس «کیفیت مقدماتی» هم این گونه است: نظریه عدمی شر نشان می‌دهد که شر آن چیزی است که ما به هیچ وجه نمی‌توانیم همواره ببینیم که هست، یعنی به عنوان چیزی که می‌تواند تکمیل شود تا جزئی در یک کل به لحاظ زیبایی‌شناختی و اخلاقی ارزشمند باشد. بنابراین، در اینجا مسئله معنای زندگی با مسئله شر رو به رو می‌شود. به همان اندازه که مسئله شر انسان را سردرگم می‌کند مسئله معنای زندگی نیز باید انسان را سردرگم کند. ما نمی‌توانیم این مسئله را در اینجا باز کنیم.

ثانیاً، کورت بایر در استدلال ضدخداپرستانه^۱ پرخاشگرانه‌اش ادعا می‌کند که خداپرستی به شیوه‌ای که به لحاظ اخلاقی ناخوشایند است، در جست‌وجوی دادن معنا و هدف به زندگی بشری است. فهم زندگی انسان به عنوان زندگی‌ای که خدا به آن هدف داده است، مستلزم خودتحقیری یا خودشکنی کامل است که با موضع فاعل اخلاقی کاملاً ناسازگار است. این خودتحقیری لازمه تشخیص قداست خدا (بنابر تبیین‌های رایج) است، یعنی اینکه در حالت خوف مینوی^۱ درک کنیم که خدا «کاملاً دیگر» است.

این انتقاد، تأثیرگذار و جدی است و مطمئناً در رد برخی شکل‌ها و صورت‌بندی‌های خداپرستی کارآمد است. اگر بر «دیگر بودن» خدا و جنبه بهت‌آور^۲ راز، یک طرفه تأکید کنیم، داوری اخلاقی بشری و هدف الهی ناگزیر به عنوان امور غیرقابل مقایسه فهمیده می‌شوند. نگرش مبتنی بر پرستش مستلزم از میان بردن استقلال اخلاقی است.

اما به همان اندازه روشن به نظر می‌رسد که این تنها موضعی نیست که شخص خداپرست می‌تواند اتخاذ کند. پرستش به هیچ وجه مفهوم ساده و سراسازی نیست. پرستش فقط تسلیم شدن در برابر سلطه عقل کل یا مشغول شدن به چاپلوسی بدون فکر و بصیرت نیست. برای مثال، در مَس در بی مینور^(۲۸) یا در سمفونی مِز/میر استراوینسکی^(۲۹) چیزی بسیار متفاوت با این بیان شده است. عمل پرستش لازم نیست تسلیم کردن بدون بصیرت خود در برابر موجود کاملاً غیرقابل درک باشد. کمال و زیبایی اخلاقی، اگر در غرابت فزاینده ادغام شوند، گرامی داشته می‌شوند زیرا اعتقاد بر این است که اینها ذاتی خدا هستند. اگر تأمل ارزیابانه را به کار گیریم پرستش به هیچ وجه سلب مسئولیت نمی‌کند. پرستنده ادعاها درباره عظمت الهی را منفعلانه و تابعانه نمی‌پذیرد؛ او فعالانه و آزادانه آنها را تشخیص می‌دهد و از آنها خوشش می‌آید. پرستش او مقدمه‌ای برای زندگی مبتنی بر تسلیم در برابر فرمان‌های بیرونی^۳ نیست. خود اجزای پرستش او - در نگرش و احساس - بخشی از زندگی درونی، آرامش روحی، حیرت و متانت خود او می‌شوند.

1. numinous dread.

2. tremendum.

3. ab extra.

اما جزء غرابت، جزء راز، نقش دیگری برای ایفا کردن دارد. این جزء بدون کنار گذاشتن ارزش‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی، که در عمل پرستش‌گرایی داشته می‌شوند، قدرتمندانه می‌فهماند که آنها با این حال‌پذیری تحول دیگری هستند. این جزء از این فکر جلوگیری می‌کند که نگرشی که انسان به خیر دارد با طبیعت خیر الهی دقیقاً مطابق است. هم تشخیص شباهت و هم آگاهی از تفاوت وجود دارد. اما آگاهی از تفاوت لازم نیست فرمانی برای دست کشیدن از استقلال در نظر گرفته شود، بلکه فرمانی است برای اینکه به نحو فزاینده محدودۀ «تشخیص» را گسترش دهیم.

اگر درست باشد که موضع پرستشی مستلزم از میان بردن استقلال اخلاقی نیست، پذیرش هدف یا معنای الهی برای زندگی شخص پرستنده نیز لازم نیست چنین باشد. موضع پرستشی در واقع مستلزم نظم بخشیدن به زندگی انسان است، یعنی محدود کردن طرح‌های انسان به آنچه او، درست یا غلط، با اراده و قصد خدا سازگار می‌داند. اما چنین محدود یا مقید کردنی ویژگی مشترک موقعیت‌های اخلاقی آشنا است، یعنی جایی که انسان، برای مثال، به عنوان عضوی از یک سازمان عمل می‌کند یا جایگاه خاصی در یک گروه دارد، جایگاهی که الزامات خاصی را مقرر می‌دارد. اگر نگوییم در همهٔ چنین مواردی، در بسیاری از آنها - و مورد هدف الهی استثنا نیست - اگر خیر یا خیرهایی قرار است تحقق یابد نظم بخشیدن به عمل ضروری است. شخص عاقل و وظیفهٔ خود می‌داند که بفهمد چگونه نهاد اخلاقی مربوط باعث وقوع آن خیر می‌شود. در خداپرستی، انسان دلایلی لازم دارد تا باور کند که حکمت، خیر و قدرت خدا به نحوی هستند که پیروی از ارادهٔ او راه مطمئن‌تری برای دستیابی به خیرها به طور کلی است نسبت به دست و پا کردن الگوهایی برای زندگی که ارادهٔ خدا را نادیده می‌گیرند یا از آن تخطی می‌کنند.

اما این نوع بیان انسان را به سرعت دچار مشکلاتی می‌کند که از مشکل اولیهٔ استقلال دشوارتر هستند. این واقعیت که فعالیت پرستشی حالت‌های روحی به لحاظ اخلاقی و زیبایی‌شناختی ارزشمند را بیان می‌کند هیچ کاری در جهت ضمانت وجود خدایی که متعلق اصلی پرستش است انجام نمی‌دهد. این واقعیت نمی‌تواند نشان دهد که خدا، اگر وجود

داشته باشد، از صفاتی که در عمل پرستش گرامی می‌داریم برخوردار است، و این صفات در یک موجود واحد با یکدیگر سازگارند، یا خدا می‌تواند این صفات را داشته باشد و جهان آن نوع جهانی باشد که هست. ما با این مشکل مواجه می‌شویم که چگونه انسان می‌تواند به نحو بامعنایی از خدا، یعنی از موجودی نامتناهی، صحبت کند که دارای ویژگی‌های شخص متناهی مانند اراده کردن، قصد کردن و هدف داشتن است. در یک کلام، به اندازه کافی مشکلات در برداشت خداپرستانه از معنا و هدف زندگی باقی می‌ماند، اما آنها مشکلات کلی خود خداپرستی هستند. این انتقاد که شخص خداپرست باید از جایگاه اخلاقی‌اش دست بکشد به هیچ وجه انتقاد محکمی در رد همه شکل‌های خداپرستی نیست، گرچه در رد برخی از آنها معتبر است.^(۳۰)

در ابتدای این مقاله رد کوتاه و تندی از کل موضوع، یعنی معنای زندگی، را ذکر کردم: «زندگی، سخن نیست، چیز زبانی نیست. بنابراین نمی‌توان دقیقاً گفت که معنا دارد یا نه». ما در این زمینه با یکی گرفتن تقریبی «معنا» با «قصد» یا «هدف» از این انتقاد طفره رفتیم. با این حال ارزش پرسیدن دارد که آیا در بحث از معنای زندگی شباهتی با معنای زبانی - در پس‌زمینه توجه یا در کانون توجه، به نحو کمک‌کننده یا به نحو گمراه‌کننده - ممکن نیست اغلب کارآمد باشد. به چه شیوه‌هایی این شباهت می‌تواند به کار آید؟

کلمه‌ها در جمله‌ای بامعنا «انسجام دارند» اما در یک فهرست اتفاقی انسجام ندارند و مانند رویدادها در یک زندگی «بی‌معنا» صرفاً به نحو گسسته و انفرادی در پی یکدیگر می‌آیند و چیزی بیش از این نیستند. «گذشته» گفتاری که انسان در حال گوش دادن به آن است به عنوان امری احساس می‌شود که فعال است و با کلمه‌هایی که اکنون بیان می‌شوند ارتباط دارد. این گذشته «ازین‌رفته» نیست؛ همچنین به نحو وسواس‌گونه‌ای سلطه‌گر نیست که الگوی ایستا و کامل شده‌ای را به جای الگوی در حال رشد و بدیعی که گفتار ایجاد می‌کند، تحمیل کند. مطمئناً زندگی گفتار نیست و درون‌مایه‌هایی که به آن انسجام و پیوستگی می‌دهد بسیار متفاوت با یک نحو^۱ قاعده‌مند است. اما این شباهت، اگر بیش از اندازه بر آن

تأکید نکنیم، می‌تواند کارکرد نظام‌بخشی در تنظیم رابطه ما با گذشته خودمان داشته باشد. موارد حاد ناکامی در انجام این وظیفه را می‌توان در افراد روان‌گسیخته‌ای مشاهده کرد که برای آنان هر روز «یک جزیره مجزا بدون گذشته یا آینده» است و در کسانی که فاقد هر گونه احساس پیوستگی و انسجام هستند و، در قطب دیگر، در کسانی که احساس می‌کنند به گذشته‌شان «میخکوب شده‌اند» و به هیچ وجه نمی‌توانند از آن فاصله بگیرند.^(۳۱)

اما آشکار است که واژگان حاکی از «معنا» به تنهایی نمی‌توانند هیچ نظام‌بخشی یا تنظیم‌کنندگیِ تفصیلی داشته باشند. اگر به نظر برسد که این واژگان کار بسیار بیش‌تری از جلب توجه به شکل محض این وظیفه انجام می‌دهند، ممکن است به کاربرنده خود را افسون کنند و دچار توهم سازند. این واژگان ممکن است نشان دهند که الگوی زندگی ما به عنوان یک کل، فراتر از آنچه در واقع ممکن است وحدت دارد و در وحدتش قابل یادآوری است. ما می‌توانیم درباره وحدت و انسجام ظاهری در زندگی چیزی را بگوییم که پروست^(۳۲) درباره «ارزش کامل طبیعت روحانی ما» گفت: «در هر لحظه‌ای که آن را ارزیابی کنیم، ... کم و بیش موهوم است؛ ... به رغم فهرست طولانی گنجینه‌هایش، ... گاهی یکی و گاهی یکی دیگر از آنها دست‌نیافتنی است. ... اینکه ثروت درونی ما همواره در اختیار ما است، توهم است.»^(۳۳)

شباهت زبانی ممکن است بیش از این نیز انسان را وسوسه کند. کلمه‌های یک جمله مانند تیک‌های ساعت ادا می‌شوند و رویدادهای زندگی مانند تیک‌های ساعت روی می‌دهند: اما معنای جمله رویدادی در زمان نیست - و معنای زندگی ...؟ تسلیم شدن در برابر این نظر و گفتن اینکه الگوهای پیوستگی‌ها و درون‌مایه‌های هم‌پوشان زندگی «بی‌زمان» هستند ناموجه‌تر نیست از اینکه همین مطلب را در مورد روابط و الگوهای منطقی بگوییم. با وجود این، انسان نمی‌تواند زبان «بی‌زمانی» را در مورد زندگی به کار برد بدون اینکه موجب همه عوارض تمایلات خاص برای رهایی از زمان، برای تجربه به عنوان «همه‌چیز هم‌زمان»^۱، و

برای «زندگی سرمدی» شود. گرچه اینها وسوسه کننده هستند اما آیا در چنین تأملاتی مطمئناً نابجا نخواهند بود؟

با این حال برخی نویسندگان ممکن است در دور کردن آنها از ذهن عجله نکنند. برای مثال، سانتایانا^(۳۴) استدلال کرد که زندگی سرمدی را نمی‌توان به نحو رضایت‌بخشی توالی بی‌پایان رویدادها و به نحو منسجمی «همه‌چیز هم‌زمان» دانست؛ و نتیجه گرفت که سرمدیت فقط در تأمل دربارهٔ چیزها و ساختارهای بی‌زمان تجربه می‌شود.^(۳۵) تأمل کردن دربارهٔ شبکهٔ اهداف زندگی انسان، مضامین آن و تصاویر بیانگرش ممکن است، بر اساس چنین دیدگاهی، امری به حساب آید که به اندازهٔ طبیعت چیزها شوق به سرمدیت را برآورده می‌سازد و هر چیزی فراتر از این نهایتاً موهوم است.

برای فیلسوف طبیعت‌گرا طبیعی است و به هیچ وجه محال نیست که در جست‌وجوی جایگزینی (ناگزیر محدود و موقتی) برای آموزهٔ مابعدالطبیعی یا دینی زندگی سرمدی باشد. اگر او داوری کند که این آموزه به لحاظ منطقی به نحوی نامنسجم است، دلیل بسیار کمتری برای اعتراض وجود دارد نسبت به اینکه انتخاب کند از آن جنبه‌هایی از تجربه لذت ببرد که تا اندازه‌ای از این آموزه‌ها حمایت می‌کنند. مطلب مهم این است که او خودش نباید دچار هیچ توهمی باشد. وقتی او واژگان حاکی از بی‌زمانی را به کار می‌برد، «شور مابعدالطبیعی» گفتارش باید با باورهای واقعی‌اش متناسب باشد و نباید شکوه غیرمجاز را از خداپرستی و عرفانی بگیرد که رد می‌کند.

امکان دارد (و ما پیش‌تر به اختصار به این مطلب اشاره کردیم) که همهٔ مفاهیمی را که در حال بحث از آنها بوده‌ایم، یعنی مفاهیمی که بر اساس آنها زندگی را می‌توان در چارچوب فلسفه‌ای غیرخداپرستانه با معنا دانست، در نظر بگیریم تا، دست کم به طور کلی، در نظریهٔ ارزشی فیلسوفانی که با آنان شروع کردیم سهیم شویم، و با وجود این تأکید کنیم که زندگی و زندگی‌های فردی بی‌معنا هستند - «واقعاً». شخصی که بر این پاسخ تأکید می‌کند در حال انجام چه کاری است؟

او ممکن است در حال مطرح کردن این ادعا باشد که می‌توان به زندگی به عنوان چیزی با معنا اندیشید فقط به شرطی که اعتقاد بر این باشد که معنا مسئلهٔ کشف است نه خلق و

تصمیم ارزشی. او ممکن است در حال مطرح کردن این ادعا باشد که زندگی برای اینکه بامعنا باشد باید به طور کامل بامعنا باشد و معنای آن در برابر حمله آسیب نبیند. اهداف ارزشمند، به رغم ظواهر، باید نهایتاً دست یافتنی باشند. اگر اصل موضوع‌های کانتی^(۳۶) را نتوانیم فرض کنیم معناداری از دست می‌رود: این برای او مسئله همه یا هیچ است. به بیان دیگر، پرسش از معنا را می‌توان به عنوان پرسشی از عدم‌ضرورت و تصادفی بودن مطرح کرد. اگر کوشش‌های ما برای تحمیل یا کشف انسجام و هدف در زندگی فقط در فضای محدودی بتواند مؤثر باشد که «رویدادگی»^۱ بدون برنامه و الگو، و در نهایت امور تصادفی تولد و مرگ آن را باقی گذاشته‌اند، در این صورت زبان معنا بسیار بیش از آنکه مفید باشد گمراه‌کننده است (و به نحو تمسخرآمیزی چنین است).^(۳۷) اگر نیچه از اینکه «مردن در زمان مناسب» چقدر مطلوب است و از «مرگ آزاد»ی که «به کمال می‌رساند» صحبت می‌کند، او فقط موفق می‌شود محال بودن ضمانت چیزی از این نوع را برجسته‌تر کند، و ما مرگ طولانی (بی‌معنا)ی خود او را به عنوان شاهد مدعا به یاد می‌آوریم.

بدین ترتیب واژگان حاکی از معنا را می‌توان یک‌جا رد کرد، همان‌طور که برای مثال اگزستانسیالیست‌های ملحد معمولاً آنها را رد کرده‌اند. در نقد شاید فقط بتوان گفت: حیف است در ژستی سخنورانه مبحثی^(۳۸) را هزینه کنیم که می‌تواند برای بیان تمایزهای مهم میان زندگی‌های بشری فردی مورد استفاده قرار گیرد. این ژست گرچه تاثیرگذار است اما پرهزینه و به لحاظ زبان‌شناختی موجب اتلاف است. اما از آنجا که رد کردن، یک تصریح لفظی (منفی) است، انسان آزاد است که آن را انتخاب کند: زبان معنای زندگی الزامی نیست. همان‌طور که دیدیم، به جای رد کردن می‌توان زوائد این واژگان را زد و آنها را معقول ساخت و دوباره تعریف‌شان کرد، و آنها را به داوری‌هایی درباره هدفمندی یا علم به چگونه زیستن منحصر ساخت. احتمالاً بیش‌ترین مطلب را باید درباره گزینۀ سوم گفت، یعنی ردیابی روشنگرانه و محتاطانه مفاهیم «معنای زندگی» در ادبیات و فلسفه و کوشش برای فهمیدن

اینکه وظایف زندگی، هنگامی که در پرتو شباهت‌های بسیار در زمینه معنا دیده شوند، چقدر می‌توانند متفاوت به نظر برسند.

نمونه‌ای که ما از این شباهت‌ها در این مقاله ارائه دادیم، اگر نگوییم اتفاقی است، مطمئناً کامل نیست. (۳۹)

پی‌نوشت‌ها

* این مقاله ترجمه فصل پانزدهم از کتاب زیر است: Klemke E. D. (ed.) (1981). *The Meaning of Life*. New York: Oxford University Press, pp. 209-226. Hepburn, R. نخستین بار در مجله زیر به چاپ رسیده است: (1965). "Questions about the Meaning of Life". *Religious Studies*, 1, 125-140.

* Ronald William Hepburn؛ رنالد ویلیام هپبرن (۲۰۰۸-۱۹۲۷) فیلسوف اسکاتلندی که در آبردین به دنیا آمد و در سال ۱۹۵۱ مدرک کارشناسی ارشد و در سال ۱۹۵۵ مدرک دکترای خود را از گروه فلسفه اخلاق دانشگاه آبردین دریافت کرد. او تا سال ۱۹۶۰ در این گروه به تدریس پرداخت و سپس استاد فلسفه در دانشگاه ناتینگهام شد. هپبرن در سال ۱۹۶۴ به دانشگاه ادینبورو رفت و تا سال ۱۹۷۵ استاد فلسفه و پس از آن تا هنگام بازنشستگی در سال ۱۹۹۶ استاد فلسفه اخلاق در این دانشگاه بود. او سابقه تدریس در دانشگاه نیویورک (۶۰-۱۹۵۹) و دانشگاه کیمبریج (۶۸-۱۹۶۵) را نیز دارد. هپبرن میان زندگی فلسفی و زندگی شخصی ارتباط تنگاتنگی می‌دید و معتقد بود که این دو یکدیگر را شکل می‌دهند و به همین دلیل به خواندن خودزندگی‌نامه‌های فکری علاقه‌مند بود. این ارتباط در مورد خود او نیز دیده می‌شود: زندگی در آبردین شایر و پیاده‌روی در تپه‌ها و کوه‌های آنجا او را عاشق طبیعت کرد و این موضوع تأثیر زیادی در توجه او به بحث زیبایی‌شناسی طبیعت داشت. از نظر او طبیعت باید موضوع مطالعه فلسفی قرار گیرد. آثار او در این زمینه باعث گسترش زیبایی‌شناسی فلسفی شد. او مانند همسرش، که ویولونیست و معلم موسیقی بود، به موسیقی کلاسیک علاقه داشت، گرچه بسیاری از نوشته‌هایش در زمینه هنر بر شعر متمرکز است. هپبرن از موضع‌گیری‌های قطعی و جزمی بی‌مناک بود و اغلب ترجیح می‌داد دیدگاه نقادانه داشته باشد و همین موضوع گاهی باعث بروز اختلاف میان او و سایر فیلسوفان می‌شد. دیدگاه نقادانه او را، برای مثال، می‌توان در کتاب مسیحیت و پارادکس: پژوهش‌های نقادانه درباره الهیات قرن بیستم (۱۹۵۸) و همچنین در مقاله حاضر دید. او در این کتاب از موضع فلسفه تحلیلی به نقد ادعاهای الهیاتی می‌پردازد. در زمینه معنای زندگی او به واقع‌گرایی عملی توصیه می‌کرد که بر مبنای آن نه خوش‌بینی افراطی درست است و نه ناامیدی بی‌اساس. گرچه هپبرن در زمینه فلسفه اخلاق و فلسفه دین نیز پژوهش کرده است اما شهرت و تأثیر او بیش‌تر در زمینه زیبایی‌شناسی، به ویژه زیبایی‌شناسی محیط زیست، است. بسیاری از مقاله‌های او در این زمینه در دو کتاب زیر گردآوری شده است: حیرت و مقاله‌های دیگر: هشت پژوهش در زمینه زیبایی‌شناسی و حوزه‌های مرتبط (۱۹۸۴)؛ گستره امر زیبایی‌شناختی: مجموعه مقاله‌هایی درباره هنر و طبیعت (۲۰۰۱). م.

۱. agnostic؛ در خاص‌ترین معنا به کسی گفته می‌شود که معتقد است علم پیدا کردن به وجود یا عدم خدا برای انسان محال است. گرچه این کلمه سابقه‌ای طولانی ندارد اما مفهوم آن دارای سابقه‌ای بسیار طولانی است و به یونان باستان بازمی‌گردد. برای مثال پروتاگوراس، که از سوفسطاییان بود، می‌گفت من هیچ راهی نمی‌شناسم که از طریق آن بتوان به وجود یا عدم خدایان علم پیدا کرد. م.

۲. naturalist؛ فردی که معتقد است عالم فقط شامل موجودات طبیعی است و موجودات فراطبیعی وجود خارجی ندارند. م.
۳. Kurt Baier؛ (۲۰۱۰ - ۱۹۱۷) فیلسوف اخلاق که در اتریش به دنیا آمد و از سال ۱۹۶۱ تا هنگام بازنشستگی در سال ۱۹۹۶ استاد دانشگاه پیتسبورگ آمریکا بود. م.
۴. Antony Flew؛ (۲۰۱۰ - ۱۹۲۳) فیلسوف تحلیلی انگلیسی که در زمینه فلسفه دین، فلسفه اخلاق، نظریه تکامل و فلسفه هیوم تخصص داشت. م.
۵. Kai Nielsen؛ (۲۰۲۱ - ۱۹۲۶) فیلسوف ملحد آمریکایی که استاد دانشگاه کلگری کانادا بود. او از امضاکنندگان بیانیه اومانستی دوم (۱۹۷۳) است. م.
۶. من پیش از دیدن مطالعات مرتبط به وسیله جان ویزدم - پارادوکس و کشف (۱۹۶۶)، فصل ۴، و به وسیله ایلهام دیلمان - فلسفه، اکتبر ۱۹۶۵، این مقاله را به پایان برده بودم.
7. H. D. Aiken, *Reason and Conduct* (New York, 1962), p. 374. See chapter xvi as a whole.
۸. theist؛ از کلمه یونانی theos (خدا) گرفته شده و به کسی گفته می شود که معتقد است خدا در کنار صفات دیگر دارای پنج صفت اصلی است که عبارتند از: وحدت، تشخیص، تعالی در عین حلول، کمال مطلق، خلق و حفظ جهان. یهودیت، مسیحیت و اسلام نمایندگان اصلی این رویکرد هستند. م.
۹. Ryle؛ (۱۹۷۶ - ۱۹۰۰) فیلسوف تحلیلی انگلیسی که استاد دانشگاه آکسفورد بود. نام مشهورترین کتاب او *مفهوم ذهن* (۱۹۴۹) است که در آن دوگانه‌انگاری دکارتی را رد می کند. م.
۱۰. در واقع تمایز میان علم عملی و علم نظری. م.
۱۱. semi-autobiographies؛ زندگی‌نامه‌های خودنوشتی که تا اندازه‌ای واقعی و تا اندازه‌ای تخیلی هستند. م.
۱۲. R. B. Braithwaite؛ (۱۹۹۰ - ۱۹۰۰) فیلسوف انگلیسی که استاد دانشگاه کیمبریج بود. تخصص اصلی او فلسفه علم بود اما او بسیاری از روش‌ها و نتایج فلسفه علم را در فلسفه اخلاق و فلسفه دین نیز به کار برد. نام کتاب اصلی او *تبیین علمی* (۱۹۵۳) است. م.
۱۳. منابع خودزندگی‌نامه‌ای زیر در زمره منابع آشکارا مرتبط هستند:
The Prelude, Dichtung und Wahrheit, Chesterton's *Autobiography* and Berdyaev's *Dream and Reality*.
من برخی از جنبه‌های دیگر این موضوع‌ها را در مقاله زیر مورد بحث قرار داده‌ام:
"Vision and Choice in Morality", *Proc. Arist. Soc. Suppl.* vol. 1956, reprinted in *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed. I. T. Ramsey, (S.C.M. 1966).
۱۴. Don Juan؛ (به فرانسوی، دُن ژوان؛ به اسپانیایی، دن خوان؛ به ایتالیایی دن جوانی). شخصیت افسانه‌ای که اهل اسپانیا بود و زندگی خود را وقف اغوای زنان کرده بود. او موضوع بسیاری از آثار ادبی، از جمله اپرای *دن جوانی* موتسارت (۱۷۸۷) بوده است. م.

۱۵. Don Quixote؛ (به فرانسوی دُن کیشوت؛ به اسپانیایی، دن کیشوتِه) قهرمان رمان دن کیشوت نوشتهٔ سروانتس. او فردی متوهم بود که خود را شوالیه می‌پنداشت و می‌خواست مردم را از ستم نجات دهد. م.
16. Roy Pascal, *Design and Truth in Autobiography* (1960), pp. 181, 191.
۱۷. Coleridge؛ (۱۸۳۴ - ۱۷۷۲) شاعر، منتقد ادبی و فیلسوف انگلیسی. او از بنیانگذاران جنبش رمانتیسم در انگلیس بود و در معرفی فلسفهٔ ایدئالیسم آلمانی به انگلیسی‌ها نقش اساسی داشت. م.
۱۸. Yeats؛ (۱۹۳۹ - ۱۸۶۵) شاعر و نمایش‌نامه‌نویس ایرلندی. او در سال ۱۹۲۳ جایزهٔ نوبل ادبیات را دریافت کرد. م.
۱۹. Monroe Beardsley؛ (۱۹۸۵ - ۱۹۱۵) فیلسوف آمریکایی و متخصص در زمینهٔ فلسفهٔ هنر. او در دوره‌ای رئیس انجمن زیبایی‌شناسی آمریکا بود. م.
۲۰. Tovey؛ (۱۹۴۰ - ۱۸۷۵) موسیقی‌شناس انگلیسی که نام معروف‌ترین اثرش مقاله‌هایی در زمینهٔ تحلیل موسیقی (۱۹۳۵) است. م.
۲۱. Liszt؛ (۱۸۸۶ - ۱۸۱۱) آهنگساز مجارستانی. م.
۲۲. Brahms؛ (۱۸۹۷ - ۱۸۳۳) آهنگساز آلمانی. م.
۲۳. Webern؛ (۱۹۴۵ - ۱۸۸۳) آهنگساز اتریشی. م.
۲۴. در مطالعاتی که این بحث از آنها شروع شد، برای مثال، بایر و نیلسن تصدیق می‌کنند که، بر اساس تحلیل‌هایشان، زندگی‌های خاصی ممکن است در موقعیت‌های افراطی خاص «بی‌معنا» باشند.
۲۵. برای مثال: «هنر با شدت فوق‌العاده‌ای لحظه‌هایی را گرامی می‌دارد که در آن، گذشته حال را تقویت می‌کند و آینده به آنچه اکنون هست سرعت می‌بخشد» (دیویی، هنر به منزلهٔ تجربه [۱۹۳۴]، ص ۱۸).
۲۶. منظور بدگویی از جهان به علت بی‌معنایی آن است. م.
۲۷. سخن داستایفسکی ماندگار است: بنگرید به برادران کارامازوف، کتاب پنج، فصل ۴.
۲۸. B Minor Mass؛ اثر باخ، آهنگساز آلمانی، که در سال ۱۷۴۹، یک سال پیش از مرگ آهنگساز، کامل شد. م.
۲۹. Stravinsky؛ (۱۹۷۱ - ۱۸۸۲) آهنگساز روسی که از سال ۱۹۳۴ به تابعیت فرانسه و از سال ۱۹۴۵ به تابعیت آمریکا درآمد. م.
۳۰. استدلال‌های دیگر دربارهٔ این موضوع را می‌توان در نقد ک. ج. ج. وب بر دین و خداپرستی (۱۹۳۴) ن. هارتمن صص. ۸۶-۶۹، ۸۷، ۱۴۴ تا پایان، یافت.
۳۱. دربارهٔ این شکل‌ها از روان‌گسیختگی بنگرید به وجود (۱۹۵۸) نوشتهٔ ر. می صص. ۶۶ (به نقل از مینکوفسکی)، ۶۸.

۳۲. Proust؛ (۱۹۲۲ - ۱۸۷۱) رمان‌نویس و منتقد ادبی فرانسوی. نام شاهکار او در جست‌وجوی زمان از دست رفته است. م.

33. *Sodome et Gomorrehe*, vol. I, p. 213 (Eng. tr., *Cities of the Plain*, vol. I, p. 218.)

۳۴. Santayana؛ (۱۹۵۲ - ۱۸۶۳) فیلسوف، شاعر و رمان‌نویس اسپانیایی-آمریکایی. م.

35. *The Philosophy of Santayana*, ed. I. Edman (1953), pp. 206-11.

۳۶. Kantian postulates؛ منظور اصل موضوع‌های اخلاق از نظر کانت است که عبارتند از: وجود خدا، آزادی اراده و فناپذیری نفس. م.

۳۷. سارتر: همه موجودات بدون هیچ دلیلی به دنیا می‌آیند، از روی ضعف به زندگی ادامه می‌دهند و به طور تصادفی می‌میرند... به دنیا آمدن ما بی‌معنا است؛ مردن ما بی‌معنا است».

۳۸. منظور معنای زندگی است. م.

۳۹. روایتی از این پژوهش در سخنرانی‌های استنتن من در دانشگاه کیمبریج در ترم لنت ۱۹۶۶ آمده است.