

تحول مفهوم معنای زندگی در فلسفه معاصر غرب: از معنای متعالی تا بحران معنا با تأکید بر خوانش بر گسونی

۱. آمنه صادقی زربنی: دانشجوی دکتری، گروه علمی مطالعات تربیتی و برنامه ریزی درسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران
۲. علیرضا فقیهی*: گروه علمی مطالعات تربیتی و برنامه ریزی درسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران
۳. فائزه ناطقی: گروه علمی مطالعات تربیتی و برنامه ریزی درسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: Alireza.faghihi@iau.ac.ir

چکیده

پرسش از معنای زندگی در فلسفه معاصر غرب، در پیوند با بحران‌های مدرنیته و افول تبیین‌های متافیزیکی سنتی، تحولی بنیادین یافته است. هدف این پژوهش، واکاوی تطبیقی مفهوم معنای زندگی در جریان‌های اصلی فلسفه معاصر (تحلیلی، قاره‌ای و آگزیستانسیالیسم) و ارائه خوانشی بدیل بر اساس فلسفه حیات هانری بر گسون است. این پژوهش از نوع کیفی و با روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی انجام شده است. ابزار گردآوری داده‌ها، مطالعه کتابخانه‌ای و اسنادی بر پایه آثار فلسفی و پژوهش‌های مرتبط بوده است. جامعه پژوهش شامل آثار و دیدگاه‌های فیلسوفان برجسته فلسفه معاصر غرب در حوزه معنای زندگی است و نمونه پژوهش به صورت هدفمند از میان آراء دکارت، کانت، نیچه، ویتگنشتاین و کامو، همراه با آثار هانری بر گسون انتخاب شده است. روش‌شناسی تحقیق بر تحلیل مفهومی، مقایسه دیدگاه‌ها و ارزیابی انتقادی استوار است و شیوه تجزیه و تحلیل داده‌ها بر مبنای استنباط کیفی از متون و تطبیق میان رویکردهای فلسفی صورت گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که فلسفه معاصر غرب از معنای متعالی و عینی به سمت معنای سوژکتیو و در نهایت بحران نیهیلیسم حرکت کرده است. با این حال، دیدگاه بر گسون با تکیه بر مفاهیم «دیرند»، «شهود» و «انگیزه حیاتی»، مسیری فراتر از بن‌بست میان «کشف» یا «خلق» معنا می‌گشاید. از منظر بر گسون، معنا نه در غایات پیش‌ساخته (غایت‌انگاری مکانیکی) و نه در پوچی ناشی از ماده‌گرایی، بلکه در «پویایی آفرینش‌گر» و سیلان دائمی حیات نهفته است. در این خوانش، معنای زندگی برآمده از استعلائی درونی حیات و شهود مستقیم جریان خلاق است که از جبر مکانیکی فراتر می‌رود و زندگی را به مثابه یک «عمل مداوم آفرینش» توجیه می‌کند.

کلیدواژگان: معنای زندگی؛ فلسفه معاصر غرب؛ هانری بر گسون؛ انگیزه حیاتی؛ دیرند؛ بحران معنا.

شیوه استناددهی: صادقی زربنی، آمنه، فقیهی، علیرضا، و ناطقی، فائزه. (۱۴۰۵). تحول مفهوم معنای زندگی در فلسفه معاصر غرب: از معنای متعالی تا بحران معنا با تأکید بر خوانش بر گسونی. *فلسفه و اخلاق*، ۴(۴)، ۲۲-۱.

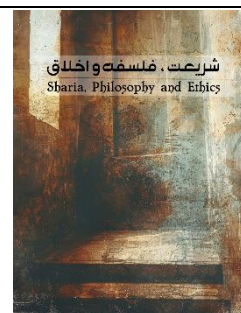
تاریخ ارسال: ۱۰ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۲۰ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲۷ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ انتشار اولیه: ۳۱ خرداد ۱۴۰۵

تاریخ انتشار نهایی: ۱ آبان ۱۴۰۵



© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.



The Transformation of the Concept of Meaning in Life in Contemporary Western Philosophy: From Transcendent Meaning to the Crisis of Meaning with Emphasis on a Bergsonian Interpretation

1. Ameneh Sadeghi Zarrini: Ph.D. Student, Department of Educational Studies and Curriculum Planning, Ar.C., Islamic Azad University, Arak, Iran
2. Alireza Faghihi*: Department of Educational Studies and Curriculum Planning, Ar.C., Islamic Azad University, Arak, Iran
3. Faezeh Nateghi: Department of Educational Studies and Curriculum Planning, Ar.C., Islamic Azad University, Arak, Iran

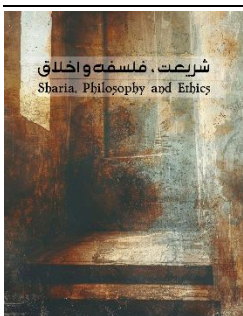
*Corresponding Author's Email: Alireza.faghihi@iau.ac.ir

Abstract

The question of the meaning of life in contemporary Western philosophy has undergone a fundamental transformation in connection with the crises of modernity and the decline of traditional metaphysical explanations. The aim of this study is to provide a comparative examination of the concept of meaning in life within the major currents of contemporary philosophy (analytic philosophy, continental philosophy, and existentialism) and to propose an alternative interpretation based on the philosophy of life developed by Henri Bergson. This study is qualitative in nature and was conducted using descriptive-analytical and comparative methods. Data were collected through documentary and library-based research grounded in philosophical texts and related scholarly studies. The research population consists of the works and perspectives of prominent philosophers in contemporary Western philosophy who have addressed the question of the meaning of life. The sample was purposively selected from the views of René Descartes, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein, and Albert Camus, together with the writings of Henri Bergson. The research methodology is based on conceptual analysis, comparative evaluation of philosophical perspectives, and critical assessment. Data analysis was conducted through qualitative interpretation of philosophical texts and comparative examination of different philosophical approaches. The findings indicate that contemporary Western philosophy has moved from transcendent and objective conceptions of meaning toward subjective interpretations and ultimately toward the crisis of nihilism. Nevertheless, Bergson's philosophy, drawing upon the concepts of duration (*durée*), intuition, and the vital impetus (*élan vital*), opens a path beyond the impasse between the "discovery" and the "creation" of meaning. From Bergson's perspective, meaning is located neither in pre-established ends (mechanistic teleology) nor in the absurdity resulting from materialism; rather, it is rooted in the creative dynamism and continuous flux of life itself. In this interpretation, the meaning of life emerges from the inner transcendence of life and from the direct intuition of the creative flow that surpasses mechanical determinism, thereby justifying life as a continuous act of creation.

Keywords: *Meaning of Life; Contemporary Western Philosophy; Henri Bergson; Vital Impetus (Élan Vital); Duration (Durée); Crisis of Meaning.*

How to cite: Sadeghi Zarrini, A., Faghihi, A., & Nateghi, F. (2026). The Transformation of the Concept of Meaning in Life in Contemporary Western Philosophy: From Transcendent Meaning to the Crisis of Meaning with Emphasis on a Bergsonian Interpretation. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 4(4), 1-22.



Submit Date: 30 March 2026

Revise Date: 10 June 2026

Accept Date: 17 June 2026

Initial Publish: 21 June 2026

Final Publish: 23 October 2026



© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

The question of the meaning of life has become one of the central philosophical problems of contemporary Western thought, although it was not always formulated as an independent and explicit problem in classical philosophy. In premodern metaphysical systems, human life was usually interpreted within a larger ontological, theological, or cosmic order, and meaning was understood as grounded in a transcendent structure of truth, goodness, or divine purpose. However, with the emergence of modernity, the rise of autonomous reason, the decline of traditional metaphysical certainties, and the expansion of scientific and secular interpretations of reality, the question of meaning gradually shifted from an assumed background condition to a contested philosophical problem. The modern subject, no longer able to rely uncritically on inherited cosmic or theological frameworks, became increasingly confronted with the possibility that life might lack an objective, universal, or transcendent purpose. In this context, the meaning of life came to be discussed not merely as a religious or ethical issue, but as a fundamental philosophical problem concerning the relation between human existence, value, purpose, freedom, and the world. Contemporary discussions of the meaning of life have generally revolved around three major dimensions: purpose, value, and function. Purpose concerns the final end or direction of human existence; value concerns whether life is worth living and what makes it worthy; and function concerns the role of human life within a broader ontological, social, or historical order (4-6). This study examines the transformation of the concept of the meaning of life in contemporary Western philosophy, with particular attention to the movement from transcendent and objective accounts of meaning toward subjective, existential, nihilistic, and process-oriented interpretations.

The theoretical background of this study rests on the assumption that the crisis of meaning in Western philosophy is inseparable from the broader intellectual transformation of modernity. Modernity displaced the human being from a position within a pre-given metaphysical order and placed the knowing, willing, and interpreting subject at the center of philosophical inquiry. As a result, meaning was no longer received as an objective gift from a transcendent source, but increasingly became something to be questioned, justified, created, or even denied. This transformation can be seen in the movement from Cartesian metaphysics to Kantian moral autonomy, from Kierkegaardian inwardness to Nietzschean nihilism, and from Wittgensteinian linguistic limits to Camusian absurdity. Descartes still preserves a theological and metaphysical foundation for meaning, since human reason, although self-reflective and autonomous in method, ultimately remains dependent upon God as the guarantor of truth and value (18, 19). Kant, while not directly formulating a systematic theory of the meaning of life, connects human meaning to moral agency, duty, the highest good, and the practical postulates of reason, thereby placing meaning between ethical autonomy and a regulative religious horizon (20, 21, 29). In Kierkegaard, the issue becomes explicitly existential: meaning is no longer primarily a theoretical answer to a universal question, but a personal and inward task related to selfhood, faith, despair, and the individual's relation to God (30, 31). Thus, the history of the modern problem of meaning is also the history of the gradual internalization, subjectivization, and existentialization of meaning.

The study adopts a qualitative, descriptive-analytical, and comparative method. Its research corpus consists of major philosophical texts and interpretations related to the problem of the meaning of life in contemporary Western philosophy, particularly in analytic, continental, existentialist, nihilistic, and life-philosophical traditions. The selected thinkers include René Descartes, Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, John Stuart Mill, Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein, Albert Camus, and Henri Bergson. The selection is purposive, since each of these thinkers represents a decisive stage in the transformation of the concept of meaning: Descartes represents the modern metaphysical beginning; Kant represents moral-rational grounding; Kierkegaard represents existential inwardness and faith; Mill represents secular humanism and the religion of humanity; Nietzsche represents the radical crisis of value after the death of God; Wittgenstein represents the limits of

theoretical language in addressing ultimate value; Camus represents the confrontation with absurdity; and Bergson represents a process-oriented alternative rooted in life, duration, intuition, and creative evolution. The analysis proceeds through conceptual clarification, historical reconstruction, comparative evaluation, and critical interpretation. The concept of meaning is first examined in its three main philosophical senses—purpose, value, and function—and then traced through the transformation of Western thought from metaphysical objectivity toward existential crisis and creative reinterpretation (11, 39, 40). The study also distinguishes between approaches that understand meaning as something discovered in an objective order and approaches that regard meaning as something constructed through human freedom, creativity, or interpretation. The findings show that the transformation of the meaning of life in Western philosophy follows a movement from transcendent grounding to existential uncertainty and, in some cases, to nihilism and absurdity. In Mill's secular humanism, meaning is no longer anchored in supernatural religion but in human progress, social usefulness, and the collective improvement of humanity; thus, the desire for something higher is redirected from God to humankind and historical development (22). In Nietzsche, however, the collapse of transcendent values becomes radical. The death of God signifies the collapse of inherited foundations of value, purpose, and moral order, producing nihilism as the recognition that the highest values have lost their authority (1, 14). Yet Nietzsche does not stop at passive nihilism; he calls for active nihilism, self-overcoming, and the creative reevaluation of values, so that meaning is no longer discovered in a pre-given world but created through strength, struggle, and the will to power (31). Wittgenstein shifts the discussion in another direction by questioning whether the meaning of life can be expressed in theoretical propositions at all. For him, ultimate value and meaning are not simply objects of factual description; rather, they appear in a form of life, in a way of seeing the world, and at the limits of language (23, 34, 41). Camus brings the crisis to its most explicit existential formulation: the absurd arises from the confrontation between the human demand for meaning and the silence of the world. His response is neither metaphysical consolation nor resignation, but revolt, lucid living, and affirmation of life within absurdity (24-26, 37).

Against this background, the Bergsonian interpretation offers an alternative path beyond the opposition between discovered meaning and invented meaning. Bergson's philosophy of life rejects mechanistic, static, and reductionist accounts of reality and understands life as a dynamic, creative, and continuous movement. His concept of duration indicates that real time is not a spatialized sequence of external units, but an inner continuity in which past, present, and future interpenetrate in a living flow (16). This conception has significant implications for the meaning of life, because it suggests that meaning should not be sought as a fixed external end imposed upon life from outside, nor reduced to subjective preference or arbitrary construction. Rather, meaning emerges within the creative movement of life itself. Bergson's concept of intuition also challenges the dominance of analytic intellect, since the intellect tends to divide, spatialize, and mechanize reality, whereas intuition enters into the inner movement of life and grasps it from within (42). In this sense, understanding the meaning of life requires not only conceptual analysis but also direct participation in the living flow of existence. Finally, the notion of the vital impetus or *élan vital* presents life as an open, creative, and evolutionary force that continually generates novelty and exceeds mechanical determinism (17, 38, 43). From a Bergsonian perspective, therefore, the meaning of life is neither a ready-made metaphysical goal nor a merely subjective invention, but a creative participation in the ongoing becoming of life.

In conclusion, the study demonstrates that the concept of the meaning of life in contemporary Western philosophy has undergone a profound transformation from transcendent objectivity to modern crisis, existential inwardness, nihilistic rupture, linguistic limitation, absurd confrontation, and finally a possible process-oriented reconstruction. The historical movement from Descartes to Camus reveals that the loss of stable metaphysical foundations did not eliminate the question of meaning; rather, it intensified it and made it one of the defining problems of modern and contemporary thought. The Bergsonian reading developed in this study

suggests that the crisis of meaning cannot be overcome simply by returning to premodern metaphysical certainty or by accepting nihilistic meaninglessness. Instead, meaning may be understood as rooted in the creative dynamism of life itself. Life is not a closed mechanism, a meaningless sequence of events, or a mere field for arbitrary subjective projection; it is an ongoing creative process in which human beings participate through intuition, action, transformation, and self-renewal. In this view, the meaning of life lies in becoming, creativity, and the inner transcendence of life. Such an interpretation provides a philosophical alternative that moves beyond both mechanical determinism and passive nihilism, offering a renewed way to think about the relation between human existence, time, freedom, and creation.

مسئله «معنای زندگی» اگرچه در تاریخ فلسفه کلاسیک غالباً به صورت مستقل و تصریح شده طرح نمی‌شد، اما در بطن نظام‌های فلسفی حضور داشت؛ چنان‌که در سنت افلاطونی، معنای زندگی در نسبت با جهان ایده‌ها و حرکت نفس به سوی حقیقت متعالی فهم می‌شد (1). باین حال، در دوره مدرن و به‌ویژه در دو قرن و نیم اخیر، این مسئله به یکی از بنیادی‌ترین دغدغه‌های اندیشه غربی بدل شد؛ تا آنجا که انسان مدرن نه تنها درباره هدف زندگی، بلکه درباره اصل معناداری آن دچار تردید گردید (2). ظهور علم جدید، تزلزل مبانی متافیزیکی پیشین و افول نظام‌های ارزشی سنتی، زمینه‌ساز شکل‌گیری «بحران معنا» در مغرب‌زمین شد (3).

از حیث مفهومی، واژه «معنا» (Meaning) در اصل به «در ذهن داشتن» و قصد و دلالت اشاره دارد؛ اما در ترکیب «معنای زندگی» کاربرد متمایز و اصطلاحی می‌یابد. در فلسفه معاصر، این مفهوم عمدتاً در سه افق تفسیر شده است: نخست، «هدف زندگی» به مثابه غایت و مقصود نهایی؛ دوم، «ارزش زندگی» به معنای موجه بودن و ارزشمند بودن زیستن؛ و سوم، «کارکرد زندگی» به مثابه نقش و پیامد آن در نظام کلی هستی یا جامعه (4-6). نظریه‌های گوناگون در فلسفه معاصر غرب، هر یک با تأکید بر یکی از این ابعاد، کوشیده‌اند تبیینی از معنای زندگی ارائه دهند؛ برخی آن را امری عینی و کشف کردنی دانسته‌اند و برخی دیگر آن را محصول کنش آگاهانه و ساختنی انسان تلقی کرده‌اند. بر این اساس، «معنای زندگی» در این پژوهش مفهومی فلسفی است که ناظر به تبیین عقلانی هدف، ارزش یا کارکرد زندگی انسان در چارچوب نظام‌های فکری معاصر غربی است. مدرنیته با دگرگونی در نسبت معرفت‌شناختی و وجودشناختی انسان با جهان، انسان را در مرکز هستی نشانده و سایر موجودات، از جمله خدا، را در نسبت با فهم و نیاز او تعریف کرد (7). ویژگی‌هایی چون انسان‌محوری، عقلانیت خودبنیاد، ماده‌گرایی و دنیاگرایی، چارچوب جدیدی برای تفسیر زندگی فراهم آوردند که در آن معنای زندگی دیگر امری مفروض و متعالی نبود، بلکه مسئله‌ای گشوده و محل مناقشه شد (1). بدین ترتیب، پرسش از معنای زندگی به یکی از پرسش‌های بنیادی، دشوار و گاه اجتناب‌ناپذیر انسان مدرن تبدیل شد؛ پرسشی که در لحظات گسست از زندگی روزمره با شدتی بیشتر رخ می‌نماید (4).

در فلسفه معاصر غرب، مواجهه با این مسئله را می‌توان در دو سطح تحلیل کرد: نخست، تأمل مفهومی درباره خود پرسش از معنای زندگی و امکان پاسخ‌گویی به آن؛ و دوم، ارائه پاسخ‌های هنجاری یا متافیزیکی مشخص به این پرسش (8). این مواجهه در بستر دو سنت عمده فلسفه معاصر، یعنی فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای، صورت‌بندی‌های متفاوتی یافته است. فلسفه تحلیلی، با تأکید بر تحلیل زبانی و منطقی، اغلب در تعریف و تبیین مفاهیم «معنا»، «هدف» و «ارزش» کوشیده است (9, 10)، درحالی‌که فلسفه قاره‌ای، به‌ویژه در قالب اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی، مسئله را در افق تجربه زیسته، آزادی، اضطراب و وضعیت تاریخی انسان طرح کرده است.

افزون بر این، نزاعی بنیادین درباره ماهیت معنا شکل گرفته است: آیا معنا امری عینی و کشف کردنی است یا امری ذهنی و ساختنی؟ برخی فیلسوفان معنا را واقعیتی مستقل از اراده انسان دانسته‌اند که باید کشف شود، و برخی دیگر آن را حاصل کنش خلاق و انتخاب آزاد انسان تلقی کرده‌اند (11). این تمایز، مبنای بسیاری از رویکردهای معاصر، از خداباوری و واقع‌گرایی اخلاقی تا اگزیستانسیالیسم و نیهیلیسم، بوده است.

در سنت اگزیستانسیالیستی، با تأکید بر تقدم وجود بر ماهیت، انسان موجودی دانسته می‌شود که در جهانی بی‌غایت افکنده شده و باید خود، از طریق انتخاب و عمل، معنای زندگی خویش را بیافریند (12). در مقابل، برخی متفکران با تأکید بر فقدان بنیان متعالی، زندگی را در افق پوچی تحلیل کرده‌اند؛ چنان‌که نیگل در تحلیل «پوچی»، پاسخ‌های معناگرایانه را به نقد می‌کشد (13)، و کامو و دیگران از تنش میان طلب معنا و خاموشی

جهان سخن می‌گویند (5). نیهیلیسم نیز با نفی هرگونه ارزش و غایت عینی، قرائتی رادیکال از بی‌معنایی عرضه می‌کند، هرچند در اندیشه نیچه، این وضعیت به «ارزیابی مجدد ارزش‌ها» و نوعی نیهیلیسم فعال منتهی می‌شود (1, 14).

در این میان، «فلسفه زندگی» به‌عنوان واکنشی به رویکردهای تقلیل‌گرایانه یا نفی‌کننده حیات، کوشیده است زندگی را کانون تأمل فلسفی قرار دهد (15). هانری برگسون، در کنار متفکرانی چون ديلتای و وایتهد، از چهره‌های برجسته این جریان است. وی با طرح مفاهیمی چون «دیرند»، «شهود» و «انگیزه حیاتی»، تبیینی فرایندمحور از واقعیت عرضه کرد و حقیقت هستی را نه در ایستایی، بلکه در «تغییر و سیلان» دانست (16, 17). از منظر او، زندگی جریانی خلاق و پویاست که در آن، معنا در بطن «تداوم تغییر» و «آفرینش‌گری» تحقق می‌یابد، نه در تبعیت از الگوهای مکانیکی یا جبرگرایانه.

بر این اساس، مسئله اصلی در بررسی مفهوم معنای زندگی در فلسفه معاصر غرب آن است که چگونه گذار از متافیزیک سنتی به مدرنیته، و از آن به رویکردهای تحلیلی، آگزیستانسیالیستی و فلسفه حیات، به صورت‌بندی‌های گوناگون از معنا انجامیده است؛ صورت‌بندی‌هایی که میان کشف و خلق معنا، عینیت و ذهنیت، ایمان و سکولاریسم، و امید و پوچی در نوسان‌اند. این پژوهش در پی آن است که نشان دهد در میان این منازعه‌ها، خوانش برگسونی چگونه می‌تواند راهی متفاوت برای فهم معنای زندگی بگشاید. بنابراین، پرسش‌های اصلی تحقیق چنین‌اند: ۱. مفهوم معنای زندگی در فلسفه معاصر غرب چگونه از معنای متعالی و عینی به بحران معنا و نسبییت کشیده شده است؟ ۲. مهم‌ترین صورت‌بندی‌های تحلیلی، قاره‌ای، آگزیستانسیالیستی و نیهیلیستی از معنای زندگی چه تفاوت‌هایی دارند؟ ۳. فلسفه برگسون با تکیه بر مفاهیم «دیرند» و «شهود» چگونه می‌تواند پاسخی بدیل برای عبور از بحران معنا ارائه دهد؟

روش پژوهش

این پژوهش از منظر ماهیت و اهداف، یک مطالعه کیفی است که با روش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی انجام شده است. جامعه پژوهش شامل متون، رسایل و کتب مرجع در حوزه فلسفه معاصر غرب (با تمرکز بر سنت‌های تحلیلی، قاره‌ای و آگزیستانسیالیسم) و آثار اصلی هانری برگسون است که از این میان، نمونه پژوهش به‌صورت هدفمند از بین آراء و آثار فیلسوفان شاخصی چون دکارت، کانت، کی‌یرکه‌گور، میل، نیچه، ویتگنشتاین، کامو و آثار محوری برگسون (مانند زمان و اراده آزاد و ماده و یادآوری) انتخاب شده است. ابزار گردآوری داده‌ها مبتنی بر فیش‌برداری و استفاده از منابع اسنادی - کتابخانه‌ای (اعم از منابع دست‌اول و تفاسیر معتبر) بوده و روش‌شناسی تحقیق بر تحلیل مفهومی و هرمنوتیک متن‌محور استوار است. در این راستا، ابتدا مفاهیم بنیادین معنای زندگی در سه افق هدف، ارزش و کارکرد (4, 5) استخراج شده و سپس با رویکردی انتقادی در بستر تاریخ فلسفه معاصر مورد واکاوی قرار گرفته‌اند. در نهایت، شیوه تجزیه و تحلیل داده‌ها به‌صورت تحلیل کیفی محتوا با رویکرد استدلالی و استنتاجی انجام پذیرفته است، به‌طوری‌که پس از مقوله‌بندی مفاهیم و بازسازی عقلانی استدلال‌های هر مکتب، توان تبیین‌گری آن‌ها در مواجهه با مسئله پوچی سنجیده شده و دیدگاه برگسون به‌عنوان یک راهکار بدیل و فرایندمحور در قلمرو فلسفه حیات تبیین گردیده است.

بررسی مفهومی (تعریف معنای زندگی: هدف، ارزش، کارکرد)

واژه «معنا» (Meaning) در اصل به «در ذهن داشتن»، قصد و دلالت اشاره دارد؛ اما در ترکیب «معنای زندگی» بار مفهومی خاص و فلسفی پیدا می‌کند. در ادبیات فلسفی معاصر، این ترکیب معمولاً در سه سطح تحلیل می‌شود: هدف زندگی، ارزش زندگی و کارکرد زندگی (6-4). نخست، معنای زندگی به‌مثابه هدف، ناظر به غایت یا مقصود نهایی زیستن است؛ یعنی این‌که زندگی انسان به چه سو و برای چه امری سامان می‌یابد. در این

معنا، سؤال اصلی آن است که «برای چه زندگی می‌کنیم؟». دوم، معنای زندگی به‌مثابه ارزش، به این پرسش مربوط می‌شود که آیا زیستن فی‌نفسه ارزشمند است یا خیر، و چه چیز زندگی را موجه و شایسته می‌کند. در این سطح، معنا با کیفیت زیست، خیرمندی، و قابلیت دفاع اخلاقی از زندگی پیوند می‌خورد. سوم، معنای زندگی به‌مثابه کارکرد، بر نقش زندگی در کل نظام هستی، جامعه یا تاریخ تأکید دارد؛ یعنی زندگی انسان چه اثری برجای می‌گذارد و چه سهمی در پیکره کلی عالم یا اجتماع دارد. بر این اساس، دو رویکرد کلی در فلسفه معاصر غرب شکل گرفته است: یک دسته از فیلسوفان، معنا را عینی و کشف‌کردنی می‌دانند؛ بدین معنا که زندگی در خود یا در نسبت با یک حقیقت برتر، واجد معنایی مستقل است که باید آن را دریافت. در برابر، گروهی دیگر معنا را ذهنی و ساختنی تلقی می‌کنند؛ یعنی معنا نه پیشاپیش موجود، بلکه حاصل انتخاب، کنش و تفسیر انسان است (11). این دو تلقی، بعدها در صورت‌های مختلفی چون خدا‌باوری، اخلاق‌گرایی، اگزیستانسیالیسم، نیهیلیسم و فلسفه حیات بازتاب یافته‌اند. در این پژوهش، «معنای زندگی» مفهومی فلسفی است که ناظر به تبیین عقلانی هدف، ارزش یا کارکرد زندگی انسان در چارچوب نظام‌های فکری معاصر غربی است. بنابراین، هر جا از معنای زندگی سخن گفته می‌شود، مقصود صرفاً یک احساس روان‌شناختی یا تجربه شخصی نیست، بلکه مسئله‌ای نظری و فلسفی است که در نسبت با جهان، انسان، ارزش و غایت فهم می‌شود.

تحلیل تاریخی - فلسفی: سیر از دکارت تا کامو و تبیین بحران معنا

در آغاز فلسفه مدرن، دکارت هنوز در افق ایمان و بنیادهای متافیزیکی حرکت می‌کند. در اندیشه او، انسان هر چند با عقل خویش به یقین می‌رسد، اما این عقل در نهایت در نسبت با خدا معنا می‌یابد. از این‌رو، زندگی انسانی هنوز بر بنیانی عینی و متعالی استوار است و معنا از دلِ نظمی الهی و عقلانی فهم می‌شود (18, 19). در این مرحله، هر چند خودآیینی عقل برجسته می‌شود، اما معنای زندگی هنوز از جهان‌بینی الهی جدا نشده است. کانت نیز پرسش معنای زندگی را مستقیماً طرح نمی‌کند، اما در اخلاق و دین، بنیان مهمی برای آن فراهم می‌آورد. از نظر او، انسان باید بر اساس وظیفه عمل کند و ارزش زندگی در پیروی از قانون اخلاقی و حرکت به‌سوی خیر اعلا معنا می‌یابد. با این حال، کانت خود نشان می‌دهد که تحقق کامل خیر اعلا در گرو نوعی تضمین فراتر از تجربه است؛ از همین‌رو، اخلاق در نهایت به دین می‌رسد (20, 21). بدین ترتیب، معنای زندگی در نظام کانتی میان خودآیینی اخلاقی و نیاز به افق متافیزیکی در نوسان است.

با کی‌یر که گور، مسئله معنای زندگی وارد مرحله‌ای وجودی می‌شود. او به‌جای آن که از معنای جهان سخن بگوید، از «نحوه بودن» انسان منفرد سخن می‌گوید. در نگاه او، پرسش اصلی این نیست که چه باید دانست، بلکه این است که «چه باید کرد؟». معنای زندگی درونی، شخصی و مبتنی بر انتخاب است و انسان تنها از طریق مواجهه با اضطراب، ایمان و خودشدن می‌تواند معنای خویش را بیابد (12). در اینجا، معنا از سطح کلیات فلسفی به عرصه وجود فردی و تجربه زیسته منتقل می‌شود.

جان استوارت میل با رویکردی انسان‌گرایانه و سودگرایانه، معنای زندگی را در سعادت، خیر عمومی و پیشرفت بشر جست‌وجو می‌کند. در نگاه او، زندگی زمانی معنادار است که به بهروزی انسان‌ها و ارتقای وضع نوع بشر خدمت کند. از این‌رو، او نوعی «دین انسانیت» یا انسان‌باوری سکولار را پیشنهاد می‌کند که در آن، ارزش زندگی در خدمت به انسان و جامعه تعریف می‌شود (22). در اینجا، معنا همچنان غایت‌مند است، اما دیگر از دین و وحی نمی‌آید، بلکه در افق انسان و تاریخ انسانی بازسازی می‌شود.

با نیچه، بحران معنا به نقطه‌ای رادیکال می‌رسد. اعلان «مرگ خدا» به‌معنای فروپاشی بنیادهای ارزش و غایت عینی است. در نتیجه، جهان به‌مثابه نظمی از پیش‌داده دیگر نمی‌تواند معنای زندگی را تضمین کند (14). در چنین وضعی، نیهیلیسم رخ می‌نماید؛ یعنی نفی ارزش‌های مطلق و غایات متعالی. با این حال، نیچه در برابر نیهیلیسم منفعل می‌ایستد و از نیهیلیسم فعال سخن می‌گوید: انسان باید با اراده معطوف به قدرت، خود را از دلِ فقدان

معنا بیافریند و به بازآفرینی ارزش‌ها دست زند (1, 14). بنابراین، در نیچه معنا دیگر کشف نمی‌شود، بلکه ساخته می‌شود؛ و این ساختن، مستلزم رنج، مبارزه و عبور از خویش است.

ویتگنشتاین نیز با آن که به‌صراحت نظریه‌ای درباره معنای زندگی ارائه نمی‌کند، نشان می‌دهد که این مسئله را نمی‌توان صرفاً در قالب گزاره‌های نظری توضیح داد. در نظر او، معنای زندگی در حدود مرزهای زبان، و در شیوه دیدن جهان رخ می‌نماید، نه در صورت‌بندی گزاره‌ای آن (23). از این منظر، معنای زندگی بیشتر یک افق یا نحوه نگاه است تا یک تعریف فلسفی. سکوت، محدودیت زبان و توجه به صورت کلی زیستن، در اینجا جایگزین هر گونه تبیین مابعدالطبیعی می‌شود.

در نهایت، کامو مسئله را در افق «پوچی» صورت‌بندی می‌کند. جهان خاموش است و انسان در برابر آن با طلب معنا روبه‌روست. از دید او، نه می‌توان به معنای متعالی دل بست و نه باید به خودکشی پناه برد؛ بلکه پاسخ، طغیان است: زیستن آگاهانه، شدت بخشیدن به تجربه، و آری گفتن به زندگی با وجود بی‌معنایی (24-28). در اینجا، معنای زندگی نه در غایت بیرونی، بلکه در خود زیستن و مقاومت در برابر پوچی معنا می‌یابد.

از مجموع این سیر تاریخی روشن می‌شود که فلسفه معاصر غرب از معنای متعالی و عینی به‌سوی تردید، بحران، نسبیّت و نهایتاً پوچی حرکت کرده است. این حرکت، هرچند افق‌های جدیدی برای فهم انسان گشوده، اما هم‌زمان مسئله‌ای بنیادین را برجای گذاشته است: اگر معنا نه در خدا، نه در اخلاق صرف، نه در نظام عینی جهان و نه حتی در زبان نظری به‌تمامی تضمین نمی‌شود، آنگاه پاسخ نهایی به پرسش معنای زندگی چیست؟ این پرسش، زمینه ورود به خوانش برگسونی را فراهم می‌کند.

معنای زندگی از نظر دکارت

دکارت به‌عنوان یکی از پیشگامان مدرنیته، محقق خودانگیزخته و مستقلی است که قصد دارد از منابع برآمده از خودش نظام فلسفی جامعی بپردازد. رویکرد وی بذره‌های چشم‌انداز سکولار مدرن را در خود دارد که بر اساس آن، انسان نمی‌تواند به قوای خارجی یا متعالی تکیه کند و از آن‌ها در طلب حقیقت و معنا کمک بگیرد؛ بلکه باید این کار را به‌تنهایی و با به‌کارگیری ابزار عقل خودآیین به‌عهده گیرد. اما بررسی تأملات وی نشان می‌دهد که او در تلاش برای نیل به حقیقتی مستقل است که او کاملاً بدان وابسته است. «من هستم و من می‌اندیشم» اما تا کجا؟ تا زمانی که می‌اندیشم. یعنی اگر از اندیشیدن بازایستم، از ادامه وجود بازایستاده‌ام. اما دکارت در ادامه به‌عنوان شاخص قطعی وابستگی کامل به قدرتی بزرگ‌تر از خود استفاده می‌کند. حتی فرایند شک در صورتی می‌تواند شروع شود که ساختاری عینی از معنا وجود داشته باشد که وابسته به ذهن خود او نباشد. دکارت در تأمل سوم از کتاب تأملات خود، مواجهه ذهن متناهی با امر نامتناهی را مطرح می‌کند. ذهن به‌واسطه آگاهی از تنهایی خود، امر نامتناهی را درمی‌یابد. همین که ذهن متناهی انسان به وابستگی‌اش به این قدرت خلاقانه نامتناهی آگاه شود، تنها می‌تواند در کمال ناباوری و ستایش تسلیم آن شود. نگرش خدا‌باورانه دکارت، که مهم‌ترین ویژگی متمایزیک وی است، لوازم بسیاری برای اهمیت زندگی انسان دارد. مثلاً ایده نظارت در خداوند (که در مسیحیت مطرح شده است) در جهان بعدی به‌عنوان منظور و هدف غایی وجودمان: «درست همان‌طور که به‌واسطه ایمان باور داریم که عالی‌ترین سعادت زندگی بعدی منحصراً قائم بر نظاره در جلال الهی است. تجربه به ما می‌گوید که همان نظاره، البته بسیار ناقص‌تر، ما را قادر به شناختن بزرگ‌ترین شادی‌ای می‌کند که در این جهان قادر به تجربه‌اش هستیم» (19). شاید با مطالعه جملات بالا به این ایده راهنمایی شویم که در بحث مربوط به معنای زندگی، دکارت مسیری افلاطونی در پیش گرفته است. همچنین به نظر می‌رسد دکارت با نظر سقراط موافق است که: تمام زندگی آمادگی برای مردن است. اما از سوی دیگر، می‌بینیم دکارت طبیعت بشر را مرکب از نفس و بدن می‌داند و معتقد است معنای حقیقی وجود ما نمی‌تواند کاملاً وابسته به نفس غیرمادی باشد. دکارت به انفعالات اهمیت می‌دهد و از نظر وی، تجربه حسی بشر برای سعادت و سلامت

وی اهمیت بسیار دارد. دکارت می‌گوید: بهترین نظام اخلاقی که می‌شود طراحی کرد، این است که از میان تمامی احساس‌های ممکن آن احساسی را ایجاد کند که به خاص‌ترین و تکرارشونده‌ترین شکل برای سلامت انسان مناسب باشد. و تجربه نشان می‌دهد که تمامی احساس‌هایی که طبیعت به ما داده است از این نوع هستند؛ و از این رو هماهنگی آن‌ها گواه قدرت و خیر خداوند هستند (18). در اینجا توجه دکارت به ایگوی غیرجسمانی نیست، بلکه ناظر به انسان واقعی است؛ یعنی مخلوق مرکب از نفس و بدن. کاتینگهام معتقد است دکارت برای کنترل و مدیریت انفعالات هیچ طرح کلی ندارد جز این که این نگرش را دارد که زندگی انسان با توجه به اوضاع جاری مقدر شده از سوی خالق خیراندیش، جایگاهی معنادار دارد (19). دکارت معنابخشیدن به زندگی را در اختیار بشر نمی‌داند. به نظر دکارت، فیزیک هیچ جایی برای غایت‌مندی ندارد، اما این موجب نمی‌شود که بگوییم دکارت کائنات را به صورت زنجیره‌ای بی‌معنا از برهم‌کنش‌های بی‌هدف ذرات تفسیر می‌کند. او اصرار دارد که کائنات همچنان خلقتی الهی است که قوانین عملکردش مهر عقل الهی را، که پی‌ریزی‌کننده آن‌هاست، بر پیشانی خود دارد. خلاصه آن که دکارت معتقد است انسان‌ها با برخورداری از نعمت عقل می‌توانند زندگی‌شان را به سوی منبعی عینی از ارزش و معنا جهت دهند و بدین گونه به زندگی‌های معنادار و اقناع‌کننده دست یابند. «این پرسش که در جهان‌بینی بسیار غیر دکارتی امروزی، جایی که خدا به طور معمول از معادله کنار گذاشته می‌شود، عطش انسان برای معنا می‌تواند کاملاً برآورده شود یا نه و اگر پاسخ مثبت است چگونه برآورده‌شدنی است، پرسشی است که فلسفه معاصر هنوز به طور قطعی حل و فصل نکرده است» (19).

کانت و معنای زندگی

کانت پرسش از معنای زندگی را صریحاً مطرح نکرده است، اما عمده تفکر او درباره معرفت، اخلاق و دین با آن مرتبط است. برای ورود به این بحث در فلسفه کانت، باید ابتدا این پرسش را مطرح کنیم که: چه چیز به اعمال انسان عمق و خصلت متمایزکننده آن‌ها (معنای آن‌ها) را می‌بخشد؟ به نظر کانت، ساختار انگیزشی خاص عمل انسان است که آن را متمایز می‌کند. انسان بر اساس اندیشه آنچه درست است - اندیشه برخاسته از من - عمل می‌کند. تنها یک موجود خردورز ظرفیت آن را دارد که بر اساس بازنمود قوانین، یعنی مطابق با اصول، عمل کند. یعنی مطابق با وظیفه، مطابق با دستور مطلق. از سوی دیگر، کانت می‌گوید: «فقط تجربه می‌تواند به ما بیاموزد چه چیزی برای ما با لذت همراه است... و فقط تجربه اسباب جستن آن لذت‌ها را به ما می‌آموزد... هر کس باید مجاز باشد بدون هیچ محدودیتی شیوه زندگی انتخابی‌اش را با تمایلات خاص خود و قابلیتش برای رضایتمندی تطبیق دهد» (21, 29). بنابراین، کانت می‌خواهد بین وظیفه و لذت تعادل ایجاد کند. با این روش می‌توان تعیین کرد که هر یک از اعمال ما در چه صورتی با معنا است. در هر موقعیت مفروض، گونه خاصی از عمل انسانی با معناست. بعضی از موقعیت‌ها به ما احساس شادی یا لذت می‌دهند و در برخی دیگر، بر اساس سعادت عمل کردن به عمل ما معنا می‌دهد؛ ولی در این صورت با این پرسش مواجه می‌شویم که پس چه جایی برای پرسش کلی درباره معنادار بودن زندگی انسان باقی می‌ماند؟ کانت معتقد است ما نمی‌توانیم هر قسمت از تلاش اخلاقی را جدا از بخش‌های دیگر ببینیم، بلکه باید آن‌ها را به صورت امر واحد ببینیم. به عنوان مثال، پرسش اساسی این نیست که وفای به عهد چه هدفی را دنبال می‌کند، زیرا وفای به عهد خود جزئی از حوزه بزرگ‌تر اخلاق است. تمام کرده‌ها و نکرده‌هایمان به عنوان یک کل باید در نظر گرفته شوند. پس پرسش اساسی این است که «برنامه فراگیر اخلاق چه هدفی را دنبال می‌کند؟» کانت پاسخ می‌دهد: «... شاید نه چگونه پاسخ دادن به پرسش «پس نتیجه این رفتار درست ما چیست؟» می‌تواند موضوعی بی‌اهمیت برای عقل باشد، نه این که کرده‌ها و نکرده‌هایمان را به سمت چه چیزی هدایت کنیم؟ حتی با قبول این که آن به طور کامل تحت کنترل ما نیست، دست کم به عنوان چیزی که لازم است اعمالمان با آن هماهنگ باشند. و این به راستی فقط ایده یک بژه است که شرط صوری تمامی اهداف این‌چنینی را که باید داشته باشیم (وظیفه) با هر آنچه مشروط به اهدافی است که داریم و با وظیفه مطابقت

دارد (سعادت با رعایت آن متناسب است)، یعنی ایده خیر اعلا در جهان خود به صورت واحد درمی آورد... این ایده (از نظر گاه عملی) ایده‌ای تهی نیست؛ چراکه نیاز طبیعی ما را برطرف می‌کند، که در غیر این صورت مانعی در مقابل رأی اخلاقی بود، مانعی در برابر این که برای تمامی کرده‌ها و نکرده‌هایمان در کل نوعی هدف غایی تصور کنیم که عقل می‌تواند توجیهش کند. باین حال، آنچه در اینجا از همه چیز مهم تر است آن است که این ایده از اخلاق ناشی می‌شود و مبنای آن نیست...» (20). یعنی در واقع، پاسخ کانت به این سؤال که برنامه فراگیر اخلاق چه هدفی را دنبال می‌کند این است: جهانی که در آن سعادت، پاداش فضیلت است. هم در کتاب نقد عقل عملی و هم در کتاب دین در محدوده عقل تنها، معنای زندگی، طلب خیر اعلا است. انسان با متعهد کردن خود به دستیابی به خیر اعلا در جهان، خود را به امکان آن متعهد می‌کند. اما موجودی که می‌تواند سعادت را پاداش فضیلت قرار دهد (مثلاً طبیعت را به احترام به فضیلت و ادارد) خداست. کانت می‌گوید: «بنابراین اخلاق ناگزیر به دین ختم می‌شود، و از طریق دین خود را به ایده قانون‌گذار اخلاقی نیرومندی خارج از انسان می‌گسترده که در اراده او هدف غایی (از خلق جهان) آن چیزی است که می‌تواند و درعین حال باید هدف غایی بشر باشد» (20). هدف غایی بشر به معنای زندگی مربوط است، اما مشکلی وجود دارد و آن این است که «... نباید از این مطلب چنین برداشت کنیم که فرض وجود خداوند به عنوان مبنای تمام تعهدات به طور کلی ضروری است (چراکه همان‌طور که به قدر کفایت نشان داده شده است، این امر مربوط به خود آیینی خود عقل است)» (21). نتیجه این که ما در این سردرگمی می‌مانیم که اگر من مبنای تمامی تعهدات را بدانم، چه سؤال دیگری درباره معنای زندگی می‌توانم داشته باشم؟

کی‌یر که گور و معنای زندگی

سورن کی‌یر که گور نماینده ایمان‌گرایان است. وی در سال ۱۸۱۳ به دنیا آمد. در اوایل قرن نوزدهم، پرسش از معنای زندگی به صورت کنونی آن به عنوان موضوعی مستقل مطرح شد و ارتباط بین زندگی و معنا اهمیت بنیادین پیدا کرد. کی‌یر که گور از پیشگامان این دگرگونی در اندیشه است. او تأملی مستمر روی مسئله معنا داشت که از درون سنت مسیحی پدیدار شد. او از اولین کسانی بود که مسئله معنا را به عنوان بحران بنیادی پذیرفت. تکوین اندیشه او در امتداد سیری از مفاهیم یأس و ایمان در مسیحیت است که وی از دیدگاه اگزستانسیالیستی بدان پرداخت. کی‌یر که گور از پدرش گرایش سخت‌گیرانه نسبت به مسیحیت را فرا گرفت؛ به ویژه زهدباوری لوتری دانمارکی که بر گناه موروثی، خطا و نیاز به زهد فردی تأکید می‌کند. این زمینه مسیحی بر دریافت وی از خود و معنا اثر گذاشت. برای وی بیش از آن که «چه باید بدانم؟» این پرسش مطرح بود که «چه باید انجام دهم؟». وی می‌گوید: این پرسشی درباره فهم سرنوشت است؛ درباره درک آنچه کردگار حقیقتاً از من می‌خواهد انجام دهم؛ مسئله یافتن حقیقتی است که حقیقت من است؛ یافتن ایده‌ای که برای آن حاضرم زندگی کنم و بمیرم. فایده کشف حقیقتی به اصطلاح عینی یا به طور مداوم درگیر سیستم‌های فلاسفه بودن چیست؟... فایده توانایی مطرح کردن مسیحیت، توضیح بسیاری واقعیت‌های مجزا، اگر هیچ معنای عمیق‌تری برای خودم و زندگی‌ام نداشته باشد چیست؟... اما برای یافتن آن ایده و به احتمال قوی‌تر برای یافتن خودم، فرو رفتن هر چه بیشتر در جهان فایده‌ای ندارد... فرد باید اول و پیش از شناختن هر چیز دیگر، یاد بگیرد خود را بشناسد. تنها آن زمان که فرد خودش را به نحو درونی بفهمد، و سپس از راهی که باید در پیش بگیرد مسیر رو به جلو را ببیند، زندگی‌اش آرامش و معنا می‌یابد...» (30, 31).

از قطعه‌ای که نقل شد، خلاصه دیدگاه کی‌یر که گور درباره معنای زندگی را می‌توان استنباط کرد:

۱- مسئله معنا به صورت پرسشی شخصی درباره کسی که وی قرار است باشد تدوین می‌شود. نبود معنا ناشی از نبود خودشناسی است. هر فرد باید پاسخ انحصاری خود را به این پرسش بدهد؛ هیچ پاسخ کلی وجود ندارد. او در پی معنای کلی زندگی نیست (که برای وی هیچ معنایی ندارد)، بلکه در پی یافتن معنای زندگی خودش است.

- ۲- بین دو دستور آنچه باید بداند و آنچه باید انجام دهد تفکیک می‌افکند. او لزوم شناخت درباره جهان و حقایق فلسفی را منکر نیست، ولی شناخت عینی اگر بر بافت زندگی خودش مبتنی نباشد اهمیت ندارد. دغدغه او مربوط به حقایق کلی نیست، بلکه مربوط به چگونگی زیستن است.
- ۳- او به دستورهای مطلق یا قوانین اخلاقی علاقه‌مند نیست و در پی افزایش لذت یا دستیابی به سعادت نیست، بلکه در پی درک سرنوشت خود است، کاری که خداوند می‌خواهد که وی با زندگی خود انجام دهد، عبارت است از یافتن حقیقتی که حقیقت من است؛ یافتن ایده‌ای که برای آن حاضرم زندگی کنم و بمیرم. او نمی‌پرسد چگونه فردی باید باشم، بلکه در پی یافتن پاسخی بنیادی به پرسش از معنا و هدف زندگی به مثابه یک کل است.
- ۴- دغدغه کی‌یر که گور رسیدن به ایده‌ای است مرتبط با این که چه باید انجام دهم. پاسخ باید در خودشناسی نهفته باشد. او به دنبال این است که وظیفه‌اش را بشناسد. این همان ایده است. ایده وظیفه عناصر خودشناسی و هنجارمندی را چونان مجرای معنا ترکیب می‌کند.
- ۵- صرف مسیحی‌بودن وراثتی، ایجاد معنا نمی‌کند و وظیفه فرد را مشخص نمی‌کند، اما امکان بنیان‌نهادن معنا برای زندگی فرد را دارد. مسیحیت پرسش از چیزی را که کردگار از من می‌خواهد که انجام دهم مطرح می‌کند، اما پاسخی نمی‌دهد. پاسخ، چنان که گفته شد، در خودشناسی نهفته است.
- ۶- مفهوم یأس در فلسفه کی‌یر که گور عبارت است از عدم پذیرش وظیفه خودشدن، ناکامی در تبدیل شدن به آنچه می‌خواهیم باشیم، و بی‌میلی به امید به خداوند به‌عنوان منبع معنای زندگی فرد است. بنیان انسان‌شناسی کی‌یر که گور همین وضعیت یأس بشر است. چنان که می‌گوید: ما مشتاقانه مبنای الهی وجود خویش را نادیده گرفته‌ایم و تمایلی به امیدداشتن به خدا نداریم (31).
- ۷- نظریه کی‌یر که گور تنها این نیست که «خود» وظیفه‌ای دارد، بلکه «خود همان وظیفه است». وقتی فرد خودش وظیفه است، تمایل به انجام‌دادن یا انجام‌ندادن وظیفه مثل این است که بخواهد وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد. یأس عبارت است از دورشدن از خویش، از وجود خود، یأس ناشی از عدم تمایل به این که فرد آن چیزی باشد که هست.
- ۸- راه‌حل در این است که فرد با ذات الهی - همان مبنای سرمدی وجود فرد - آشتی کند. این نتیجه مهم ایمان است. یأس همانا بریدن از ابدیت است، ایمان با اتصال دوباره به خداوند یأس را درمان می‌کند.
- ۹- اگر ایمان تنها برای حیات اخروی بود، معنای زندگی احیا نمی‌شد. ایمان باید برای زندگی دنیوی باشد. معنا در زمانمندی و بر اساس زندگی هر فرد، از طریق تعهدات دنیوی، تاریخ و روابط اجتماعی تحقق می‌یابد. ایمان عبارت است از پذیرفتن آنچه هستیم، قرارگرفتن و آرامش‌یافتن در آغوش خداوند؛ در این صورت، یأس کاملاً برطرف شده و معنا به زندگی بازگشته است.

جان استوارت میل و معنای زندگی

دیدگاه میل درباره معنای زندگی منعکس‌کننده انسان‌باوری در فلسفه غرب است. میل معتقد است که ادله علیه حقیقت دین رو به فزونی است؛ به همین دلیل این پرسش را مطرح می‌کند که باور به دین به‌عنوان اعتقاد صرف و جدا از مسئله حقیقت آن چه فایده‌ای دارد؟ (22). با توجه به تفکر سودگرایانه میل، تنها یک چیز وجود دارد که فی‌نفسه هدف است و آن عبارت است از سعادت یا آنچه برای وی معادل سعادت است؛ یعنی بهروزی. او می‌پرسد دین از چه جهاتی به‌عنوان اعتقاد صرف و بدون نظر به حقیقت، برای بهروزی نوع بشر ضروری است؟ میل معتقد است این سؤال دو بخش دارد: اول این که منافع اجتماعی باور به دین چیست؟ دوم این که دین برای فرد چه سودی دارد؟ خود میل چندین پاسخ پیشنهادی درباره ضرورت دین از نظر اجتماعی را مطرح و رد می‌کند و نهایتاً می‌گوید یک جنبه مهم وجود دارد که سود آن را برای فرد نمی‌توان به‌طور موجهی

منکر شد. به دلیل نواقص و کاستی‌های حیات زمینی، مانند کوتاه‌بودن عمر، بی‌اهمیت بودن در مقیاس کیهانی، رنج‌ها و ناکامی‌ها و... اشتیاق به چیزهای والاتر در فرد وجود دارد (22). جهت یافتن هدف یا معنا، یا برای داشتن یک دلبستگی مهم در زندگی خود، به تصوراتی از امور مهم، بزرگ، کامل و پایدار نیاز داریم. دین واقعاً چنین مفاهیمی را ارائه می‌کند. به نظر میل، مسلم است که اقتناع اشتیاق ما به چیزهای والاتر برای بهروزی فردی حیاتی است؛ زیرا از یک سو سبب کاهش رنج ناشی از احساس پوچی و یأس می‌شود و از سوی دیگر، سبب پرورش اندیشه‌ها و احساساتی می‌شود که متوجه چیزهای برتر و زیباتر نسبت به آنچه در زندگی ما محقق است می‌شود و این برای سعادت انسان ضروری است (22). اما میل معتقد است احتمال دارد جایگزین‌های دیگری بدون نیاز به عنصر فراطبیعی برای دین در این زمینه وجود داشته باشد که اگر به اندازه دین پرورش یابد، چنان که دین از دیرباز پرورش یافته است، می‌تواند به همان اندازه دین یا حتی بهتر، نیاز و اشتیاق ما به امور والاتر را برآورده کند. و میل مدعی است که چنین جایگزینی وجود دارد و آن عبارت است از انسان‌باوری یا اومانیزم که وی آن را گاهی دین انسانیت نامیده است. او دلایلی ارائه می‌کند مبنی بر ارجحیت انسان‌باوری نسبت به دین. از نظر وی، نیاز نیست به فراتر از مرزهای جهانی که در آن زندگی می‌کنیم سفر کنیم تا موضوع به قدر کفایت بزرگی را که پاسخگوی نیاز ما به آرمان رفیع باشد بیابیم. به جای آن، می‌توانیم به زندگی زمینی خود صورت آرمانی بدهیم (22). به نظر وی، در گذشته کسانی در سنین و جایگاه‌های مختلف سهمشان را به طرزی باارزش در زندگی ایفا نموده‌اند. اگر تصویری آرمانی از بشریت در ذهن خود داشته باشیم، ایده ایفای نقش در جهت پیشرفت نوع بشر، که همانا ادامه کار خیران بزرگ زمان‌های گذشته - میل سقراط و مسیح را مثال می‌زند - بر اندیشه و احساسات ما مسلط می‌شود. این امر سبب می‌شود سرنوشت زمینی بشر چونان اجرای نمایشی حماسی و بس بزرگ و طولانی باشد. در این نمایش بزرگ، هر یک از ما نقشی داریم که باید با تلاش بسیار آن نقش را به بهترین نحو اجرا کنیم. میل می‌پندارد انسان‌باوری به گونه‌ای کارآمدتر از دین می‌تواند اشتیاق ما به چیزهای والاتر را برآورده کند. استدلال وی این است که از نظر دین، حب ذات است که انسان را درگیر وعده و وعیدهای دینی مربوط به زندگی اخروی می‌کند. یک دین‌دار برای رستگاری خودش وظایف خود را عمل می‌کند؛ ولی انسان‌باوری بی‌طرف است و اندیشه انسان را درگیر یک موضوع غیرخودخواهانه می‌کند که به عنوان غایت و به خاطر خودش دوست‌داشتنی و مطلوب است (22). همچنین انسان‌باوری مستلزم باور به عناصر فراطبیعی نیست.

نیچه و معنای زندگی

نیچه سرسختانه اصرار دارد که بین اراده قوی معطوف به قدرت با نگرش ایجابی حداکثری به زندگی - به عبارت دیگر عشق به سرنوشت - اتحاد وجود دارد؛ بدون این که مدعی هیچ تضمینی بر این مطلب باشد. در اینجا مفهوم اراده قوی معطوف به قدرت و اراده تعدیل شده و اراده ضعیف و نیز دلایل آن‌ها و ارتباطشان با معنای زندگی بررسی می‌شود تا نکته‌های آموختنی از روایت نیچه و کاستی‌های آن بازشناخته شود. در کتاب حکمت شادان، در حکایتی تمثیلی، مرگ خدا را اعلام می‌کند. نیچه می‌خواهد بگوید مفهوم خدا دیگر قابل باور نیست یا به زودی کنار گذاشته خواهد شد (14). رشد علم و فناوری تبیین‌هایی درباره جهان و انسان ارائه می‌دهد که جایگزین تبیین‌های ناشی از باور راسخ به خدا و قدرت و تدبیر او بود. پیش از این، باور به خدا سبب ایجاد شور و اشتیاق در زندگی می‌شد، اما این باور رو به سستی می‌رود و به مجموعه‌ای از آیین‌ها و مناسک دینی مبتنی بر عادت تبدیل می‌شود که شورآفرینی لازم را ندارند. نیچه معتقد است بدون خدا جهان بودن ناپدید می‌شود و فقط جهان شدن که از معنای ذاتی منع می‌کند باقی می‌ماند. وقتی نیچه می‌گوید ما خدا را کشته‌ایم، منظورش این است که ما فرهنگی ساخته‌ایم که در آن صداقت، سلامت فکری و جست‌وجوی حقیقت با باور دینی منافات دارد. روحیه علمی در پی عینیت و حقیقت مطلق است و این مستلزم فراتر رفتن از وجدان مسیحی است که سبب مرگ خدا می‌شود (14). مرگ خدا به معنای نابودی معنا است که به دنبال آن، نیهیلیسم سر برمی‌آورد.

نیهیلیسم آن حالتی است که پس از آگاهی ما بر بی‌ارزش شدن برترین ارزش‌هایمان در ما آشکار می‌شود. در این حالت، ارزش‌ها اختیاری و اهداف، پوچ می‌شوند؛ لذا ما باید خود در غیاب خدا خویشتن را بسازیم. برای این کار به اساطیر جدیدی نیاز داریم. شاید خودمان به خدایان خویش تبدیل شویم. در غیاب ارزش‌ها، ما به‌ناچار باید در شرایط عدم قطعیت بنیادی دست به انتخاب بزنیم. عقل بشری قادر به نجات ما از این وضعیت نیست. برخی از انسان‌ها از آرزوی جهان متعالی و حیات متعالی سرشار از خوشکامی دست نمی‌شویند. این‌ها را نیچه نیهیلیست منفعل می‌نامد (14, 31).

برخی دیگر از انسان‌ها ضمن پذیرش فقدان معنا در هستی، این پذیرش را سکوی پرشی برای خلاقیت باشکوه خود قرار می‌دهند. این گروه را نیهیلیست فعال می‌نامد. نیچه خود را نیهیلیست فعال و سازش‌ناپذیر می‌داند. یک نیهیلیست فعال در صدد است امکانات خلاقانه خویش را به کار بگیرد و از وضع پیش‌آمده لذت ببرد، از رهایی از معانی و ارزش‌های تحمیل‌شده در شعف باشد و به بازآفرینی خویش بپردازد. چنین کسی تنها برای همین جهان زمینی ارزش قائل است؛ چراکه جهان دیگری در کار نیست. نیهیلیسم فعال نیچه با شاخصه اراده معطوف به قدرت شناخته می‌شود. انسان‌ها از طریق تلاش و مبارزه و تحمل رنج بر موانع غلبه می‌کنند و از این طریق احساس قدرت می‌کنند. مفسران نیچه درباره تعریف دقیق اراده معطوف به قدرت اختلاف دارند. می‌توان گفت اراده معطوف به قدرت میلی درجه‌دو برای داشتن، دنبال کردن و برآوردن امیال درجه‌یک است؛ به مواجهه و غلبه بر موانع و مقاومت‌ها ربط دارد و با طلب برتری و دگرذیسی شخصی و همچنین تجربه‌های احساس قدرت مرتبط است (31).

اراده قوی معطوف به قدرت، میل درجه‌دوی نیرومند برای داشتن و دنبال کردن میل درجه‌یک و برای مواجهه و غلبه بر مقاومت‌ها و موانع مهم و در نتیجه، احساس قدرت در عین ارضای امیال درجه‌یک در خدمت غلبه مکرر بر خود و طلب برتری است. خود اراده قوی معطوف به قدرت ارضاشدنی نیست، زیرا لحظه‌ای گذرا است که در پی آن، عدم رضایت از راه می‌رسد و سبب فعالیت مداوم این اراده می‌شود. اراده معتدل معطوف به قدرت، میل درجه‌دوی سنجیده برای داشتن، دنبال کردن، و ارضای امیال درجه‌یک است و آماده غلبه بر موانع و مقاومت جدی است. ولی به دنبال موانع و مقاومت‌ها نیست. و احساس قدرت در ارضای امیال درجه‌یک را سبب می‌شود و در خدمت غلبه پیوسته بر خویشتن و طلب پیشرفت است. اراده ضعیف‌شده معطوف به قدرت (در انسان‌های ضعیف‌الاراده و پست) میل درجه‌دوی بی‌رمق برای داشتن، دنبال کردن و ارضای امیال درجه‌یک و برای اجتناب از مواجهه با موانع و مقاومت جدی در ارضای آن امیال درجه‌یک در خدمت ایجاد، حفظ یا افزایش لذت سست، راحتی و صلح جمعی است (31).

نیچه اراده قوی معطوف به قدرت را ستایش می‌کند و اراده ضعیف معطوف به قدرت را نکوهش می‌کند. وی اغلب جنبش فکری رمانتیسم را مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما اندیشه خودش بسیاری از ویژگی‌های اندیشه رمانتیسم را بروز می‌دهد. او به سان رمانتیست‌ها زندگی را روندی بی‌پایان از خودآفرینی، آفرینش هنری یا تلاشی سترگ و تضمین‌شده با اراده قوی معطوف به قدرت می‌داند. اما منظور وی لزوماً این نیست که زندگی ما برای جلب رضایت مخاطبین است. زندگی خوب، بدان سان که گفته شد، گرچه شایسته ستایش و تشویق مردمان است، اما این مبنای ساختن زندگی معنادار نیست. سخنان نیچه به تلویح این را می‌گوید که ما با احساسات و شوریدگی‌های خود به زندگی مان معنا می‌دهیم و تجربه می‌کنیم. نیز با عقل خود زندگی خویش را با ارزش‌های گوناگون‌تری که سازنده معنا هستند مرتبط می‌کنیم. آفرینش و خلاقیت تنها ساختن چیزی نو نیست؛ بلکه نوعی سنجش و کشف خویشتن است که سبب دگرذیسی خویشتن می‌گردد. جهت تبدیل شدن به گونه والاتر از انسان، باید سه دگرذیسی: اطاعت، سرکشی و آفرینش را پشت سر گذاشت.

طبق نظر نیچه، رشد ما با رنج ارتباط دارد. از دست رفتن معصومیتِ نوجوانی با کسب تجربه‌های دنیوی، از دست دادن مفهوم امکان‌های بی‌پایان زمانی که با گزینش‌های خود آن را محدود می‌کنیم، از دست دادن امید زمانی که عزیزانمان را به خاک می‌سپاریم، و... همه می‌توانند سبب رشد ما یا معنایابی زندگی ما شوند یا این که برعکس، سبب خودویرانگری شوند. باید جنبه‌های تراژیک و همراه با درد و رنج را در واقعیت زندگی خود

ادغام نماییم و بپذیریم که این‌ها لازمه زندگی‌اند. دستیابی آسان و بدون مبارزه به هر آنچه می‌خواهیم، سبب کسالت می‌شود. نیچه معتقد است که معنا یک موضوع عینی محض نیست. ما در ارزیابی ادراکات و باورهای خود درباره جهان بی‌طرف نیستیم؛ بلکه تفسیر ما از جهان تحت تأثیر حوزه‌های تجارب، عقل و احساسات ماست. هیچ‌گاه نمی‌توانیم دیدگاه یگانه و ممتازی ارائه دهیم که همگان آن را تثبیت کنند و تقدیس نمایند. البته این سخن بدین معنا نیست که همه تفاسیر به یک اندازه درست‌اند (31).

برخی از ایرادهایی که بر دیدگاه‌های خاص نیچه وارد کرده‌اند به شرح زیر است:

دفاع از سرآمدسالاری بدون شرمساری، بی‌اهمیت جلوه‌دادن بعد اجتماعی کارآمدی بشر، ستودن سرسختانه طبقه اشراف‌زاده، که از توده مردم استفاده ابزاری می‌کنند، اصرار بر این که تنها تعداد اندکی از انسان‌ها می‌توانند به زندگی واقعاً معنادار دست یابند، عدم توجه به رنج گروه کثیری از انسان‌ها با بزرگ نمایاندن آن دسته از مصنوعات فرهنگی که افراد معدودی تولید کرده‌اند و مبالغه در فضایل زندگی درونی. کمال‌گرایی نیچه می‌خواهد به مردم بیاموزد که خود را وقف حمایت از برتری‌های افراد خاصی کنند و این کار به آن افراد این امکان را می‌دهد که جان‌فشانی دیگران را بپذیرند و با وجدانی آسوده از خدمات آنان استفاده کنند. برخلاف باور نیچه، انسان‌های عادی می‌توانند هوش و قدرت خلاقه خود را به کار گیرند و در پیشرفت اجتماعی کمتر از نمونه‌های برتر نباشند. نباید پنداشت که مردمان یا گله‌ای از حیواناتند و یا نوابغ اهل فرهنگ. نیچه نبوغ را صرفاً در هنر، موسیقی، فلسفه و علم می‌بیند. البته بدون این که بخواهیم از قدر زندگی درونی بکاهیم، می‌توان گفت آن در زندگی انسان و تعهد نسبت به هستی ناکافی است. موفقیت شخصی در مقایسه با نقش اجتماعی که لازم‌اش همدلی با اجتماعات است، هدفمندی کمتری دارد. تعلق به گروه یک نیاز روانی نیرومند است. ترس، احساس عدم امنیت، خودخواهی، نگرانی و مضطرب‌بودن، بیشتر به سبب سرخوردگی احساس نیاز به تعلق است. نیاز به تعلق زمینه‌ساز یک زندگی همبسته و معنادار است.

ویتگنشتاین و معنای زندگی

ویتگنشتاین درباره ذات معنای زندگی مطلبی نوشته است، ولی تأملاتی درباره تحقیق و تفحص درباره معنای زندگی و انواع روش‌هایی که در این تفحص‌ها به کار گرفته شده داشته است. پرسش‌هایی که او می‌پرسد از این قبیل است: آیا اصلاً «مفهوم» نظریه‌ای درباره معنای زندگی را به گونه‌ای موفق می‌توان انتقال داد؟ چرا برخی اعمال خاص ما برایمان دارای معناست؟ آیا اگر دلایل موجهی برای کارهایمان نداشته باشیم، اعمال من فاقد معنا می‌شود؟ چرا گاهی برخی افراد بسیار باهوش و تحصیل‌کرده باورهایی را می‌پذیرند که از نظر دیگران آشکارا خطاست؟ (32)

ویتگنشتاین در آثار مربوط به دوره اول تفکرش سعی داشت مرزهایی ترسیم کند بین آنچه می‌توان درباره آن به نحو معناداری سخن گفت و آنچه که نمی‌توان. وی می‌گفت همه مسائل فلسفی ناشی از سوءبرداشت یا تجاوز از این مرزهاست. به نظر او، سخنان بیانگر ارزش قابل بیان در قالب گزاره‌های دارای معنا نیستند. غیرقابل بیان بودن ارزش مربوط به ساختار جهان هستی است. برای بیان ارزش یا معنای زندگی، باید به بررسی ساختار زبان و آنچه می‌توان از طریق زبان انتقال داد بپردازیم. عرضه یک نظریه درست در خصوص معنای زندگی کاری آن‌چنان خارق‌العاده است که تمام نوشته‌های بشری را نابود خواهد کرد. منظور وی این است که برای نوشتن درباره معنای زندگی، باید مرزهای بین آنچه قابل بیان هست و آنچه قابل بیان نیست را از میان برداریم. اگر کسی بخواهد درباره ارزش غایی چیزی بنویسد، بیم آن می‌رود که در دام گزاره‌گویی ذهنی بیفتد. به همین دلیل خود ویتگنشتاین درباره ارزش و معنای زندگی مطلبی نوشت؛ چون معتقد بود رویکرد نظری برای بررسی این پرسش رویکرد درستی نیست. اما در این صورت پس رویکرد درست برای این موضوع کدام است؟ به نظر می‌رسد از نظر وی، آگاهی از معنادار بودن زندگی بیشتر شبیه آگاهی از چگونگی ایجاد ارتباط بین جنبه‌های گوناگون زندگی است؛ به عبارت دیگر، توانایی ارتباط‌دادن بین اجزاء مختلف در یک کل یکپارچه است.

این شناخت را نمی‌توان در قالب نظریه بیان کرد. انواعی از تجربه زندگی وجود دارد که در دام هیچ نظریه‌ای نمی‌افتد. ویتگنشتاین معتقد است ما می‌توانیم به این شناخت دست یابیم؛ وقتی ما دیدگاه‌های کسی را بررسی می‌کنیم، صرفاً به پاسخ‌های وی به مسائل عملی که قابل تعیین هستند نمی‌پردازیم، بلکه چیزی مرموزتر را می‌جوئیم. مثلاً حالت سخن گفتن یا سکوت وی، واژه‌هایی که برمی‌گزیند، ارزیابی‌های وی از دیگران، تصویری که از حیات خود دارد، آنچه برایش جذاب است، هر چه را ستایش می‌کند، یا در برابر آن واکنش‌های گوناگون مثل خنده، تعجب و... نشان می‌دهد و خلاصه در ساختار فکری یا بافت وجودی‌اش بروز می‌دهد. بافتی برای تصور شخص از زندگی وجود دارد که تقریباً آن را قابل درک می‌کند. شاید بتوان آن را رویکرد اقراری در برابر رویکرد نظری نامید. در این رویکرد، معنادار یا بی‌معنا دانستن زندگی شخص بیشتر به دید کلی وی به زندگی پیوند دارد تا حمایت از یک نظریه معنای زندگی. انسان چیزهایی را در زندگی تجربه می‌کند که به روش‌های گوناگون تجلی می‌یابد. ویتگنشتاین در این باره می‌گوید: «انسان زندگی عادی خود را با نور چراغی می‌گذراند که تا زمان خاموش شدنش از آن آگاه نیست. همین که آن چراغ می‌میرد، به یکباره زندگی خالی از هر ارزش و معنایی می‌شود و انسان متوجه می‌شود که وجود صرف فی‌نفسه تهی از معنا و مأیوس‌کننده است. چنان‌که روشنایی و درخشش از همه چیز رخت برسته است» (33).

چه چیزی به زندگی روشنایی می‌بخشیده که اکنون بازایستاده است؟ خود ویتگنشتاین دو اصطلاح دارد که برای پاسخ‌گویی به این پرسش کمک می‌کند: «دیدن وجه» و «کوری وجه». برای فهم این دو اصطلاح می‌توان چنین گفت: انسان هنگام تجربه‌های بصری، وجه خاصی را می‌بیند یا نمی‌بیند. مثلاً کسی که حس زیبایی شناختی قوی دارد، هنگام مشاهده یک تابلوی نقاشی، زیبایی را درک می‌کند، اما اگر حس زیبایی شناختی خود را از دست بدهد، دیگر هنگام مشاهده همان تابلو نقاشی، زیبایی را درک نمی‌کند. در ابژه هیچ تغییری ایجاد نشده است، ولی فرد آن را به گونه‌ای دیگر می‌بیند. حال می‌گوییم صحبت از نداشتن ظرفیت لازم برای دیدن یک وجه ممکن است و ویتگنشتاین آن را «کوری نسبت به وجه» می‌نامد. «ممکن است فرد نسبت به تجارب مختلف در زندگی کوروجه باشد» (34). یعنی این که ما زندگی را به صورت معنادار تجربه می‌کنیم، بدین دلیل است که ما یک وجه را می‌بینیم. شاید سخن ویتگنشتاین که می‌گوید: «آنچه غیرقابل درک است آن است که هیچ چیز تغییر نکرده و درعین حال همه چیز تغییر کرده است» (33). تغییر وجهی که در تصویر ذهنی کسی ایجاد می‌شود، کل زندگی او را تغییر می‌دهد. ویتگنشتاین درباره شیوه‌ای سخن گفته است که انسان با آن تصویر یا شیوه نگرشی نسبت به جهان هستی حاصل می‌کند یا از دست می‌دهد. مثلاً کسی که می‌گوید چشم خداوند همه چیز را می‌بیند، در واقع از تصویری استفاده می‌کند که چشم خداوند مهم است. شاید بپرسیم چرا ابروهای مهم نیست؟ چرا ما در کلماتش می‌اندیشیم ولی درباره لحنش نمی‌اندیشیم؟ دیدن دستان خدا در زندگی چه لوازمی دارد؟ ویتگنشتاین بارها به شیوه‌هایی اشاره کرده است که در آن، زندگی می‌تواند باور به خدا را به فرد بیاموزد (35). وی در واقع به مسئله تربیت دینی اشاره می‌کند. برای دستیابی به شیوه نگرش دینی به جهان، تربیت خاصی لازم است. مثلاً ممکن است در جایی طلوع خورشید معنای خاصی داشته باشد و کسی که در آن محیط پرورش یافته به این معنای خاص عادت کرده باشد، اما نهایتاً یک روزی به این خاص بودن تردید کند و پرسد آیا واقعاً طلوع خورشید تا این اندازه خاص است؟ از این پس، طلوع خورشید برای او عادی خواهد بود. به نظر می‌رسد ویتگنشتاین فکر می‌کند تغییر در نگرش انسان به این طریق اتفاق می‌افتد: «چیزها می‌شکنند، می‌لغزند، هر بدبختی قابل تصویری را موجب می‌شوند» از آن به بعد، انسان چیزها را به گونه‌ای دیگر می‌بیند (35). این تغییر که سبب می‌شود انسان همه چیز را به گونه‌ای دیگر ببیند، تنها یک تغییر عقیده نیست، شاید اصلاً نتوانیم توضیح دهیم که این تغییر اساسی ناشی از چیست؟ ویتگنشتاین بسیار علاقه‌مند به چیزهایی است که در ژرفای قلب انسان روی می‌دهد. اما او نمی‌خواهد نظریه‌ای در باب معنای زندگی ارائه دهد؛ زیرا بر این باور است که این کار این پیش فرض را دارد که می‌توان زندگی را به چیزی آشنا تبدیل کرد و در قالب نظامی از فهم جهان - علمی یا دینی - گنجاند. نظریه‌های معنای زندگی، چه آن‌ها که طبیعت‌گرا هستند و چه فراطبیعت‌گرا و چه آن‌هایی که اساساً بدین هستند، این امر را مسلم فرض

کرده‌اند که چیزها قابل توضیح هستند. اما پذیرش این مطلب برای ویتگنشتاین دشوار است. وی می‌گوید: دریافت ذهنی مدرن از هستی مبتنی بر این «توهم» است که قوانین طبیعت قادر به توضیح همه‌چیزند. «در بن سراسر جهان‌بینی مدرن این پندار فریبنده وجود دارد که قانون‌هایی که به اصطلاح قانون‌های طبیعت نامیده می‌شوند، روشن‌سازی‌های پدیدارهای طبیعت می‌باشند. بدین‌سان، مردمان اکنون در قانون‌های طبیعت چونان چیزی که نباید بدان دست بخورد، توقف می‌کنند؛ چنان‌که پیشینیان در برابر خداوند و سرنوشت رفتار می‌کردند. و به‌راستی هر دو هم حق دارند و هم حق ندارند: ولی هرآینه پیشینیان از این جنبه که یک نتیجه قطعی روشن را برمی‌شناسند روشن‌تراند؛ درعین‌حال که در دستگاه نوین سعی دارند چنان وانمود کنند که گویی همه‌چیز توضیح داده شده است» (23).

اگر کسی نپذیرد که برای چیزها توضیح بسنده وجود دارد، چنین کسی وارد دنیای فلسفه می‌شود، یعنی حیرت. حیرت از این که جهان اصلاً وجود دارد. برای او «امر رازورزانه - اسرارآمیز - آن نیست که جهان چگونه است، بلکه همانا این که چرا جهان هست؟» (23).

آلبر کامو و معنای زندگی

آلبر کامو به‌مثابه یکی از اندیشمندان نزدیک به گستره فلسفه‌های اصالت وجودی است. او از جمله متفکرانی است که در زمینه معنای زندگی دارای آثار متعددی است. رویکرد این متفکر فرانسوی از آن‌رو حائز اهمیت است که با حذف مقولات متافیزیکی سعی داشته، معنای زندگی را در همین زیست‌جهان تصویر کند.

کامو واژه «معنا» را تحلیل معنایی نکرده است، ولی با نظر به آثار او آشکار می‌شود که این واژه را به معنای «هدف» به‌کار برده است. وی واژه «پوچی» را نیز به معنای خاصی به‌کار می‌برد و نگاه ایجابی به پوچی دارد. کامو به‌عنوان مروج پوچ‌گرایی شهرت یافته است. کامو معتقد است که زندگی و جهان معنایی خارج از خود ندارد؛ حتی تلاش برای یافتن معنای زندگی پوچ و بیهوده است. اگر کسی اهدافی خارج از قلمرو زندگی این جهانی پیشنهاد کند، کاری جز خودفریبی انجام نداده است. انسان در میان همه موجودات تنها موجودی است که به دنبال هدف است و درعین‌حال متوجه بی‌اعتنایی جهان به اهداف وی است. او معتقد است که تنها خود انسان می‌تواند به زندگی‌اش معنایی بدهد (26). کامو پوچی زندگی را به معنی بیهودگی زندگی و اعراض از هر موجود مابعدالطبیعی و بها دادن به خود زندگی و موهبت‌های آن می‌داند. نباید به دنبال معنا و هدفی برای زندگی بود؛ هر چه هست در خود زندگی است و انسان باید به جد در صدد بهره‌بردن از همین زندگی مادی باشد (25).

درباره باور به خدا، که قانون متافیزیک سنتی است، کامو سه احتمال را مطرح می‌کند: ۱. یا خدایی وجود ندارد و انسان در جهان تنهاست و جهان نسبت به نیازهای او بی‌اعتناست. ۲. یا خدا خاموش است. ۳. یا خدا صرفاً با بعضی از انسان‌ها که خود برگزیده است ارتباط دارد و تنها آنان را نجات می‌دهد و از دیگران چشم‌پوشی می‌کند.

سارتر خطاب به کامو نوشته است: در آثار تو نفرتی از خدا هست به حدی که باید تو را بیشتر «ضدخدا» دانست تا «بی‌خدا» (26). کامو همانند دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، متافیزیک خود را بر نقد عقل فلسفی نظام‌مند بنیان می‌نهد؛ پیوسته دغدغه موقعیت بشر در جهان، معنای زندگی، دلایل زندگی کردن و اخلاق را داشت. وی در کتاب «بیگانه» به‌صراحت بیان می‌کند که «خود زندگی» حائز اهمیت است، ولی سبک زندگی و گزینش‌های فرد مهم نیست. ارزش زندگی افراد یکسان است (28). دلیل آن، این است که چون مرگ قطعی است، سبک زندگی انسان و انتخاب‌های او دلیلی جز منافع و علایق انسان‌ها ندارد.

افسانه سیزیف حکایت از آن دارد که از نظر کامو فقط یک مسئله فلسفی واقعی وجود دارد و آن خودکشی است. قضاوت درباره این که آیا زندگی ارزش زیستن دارد، خود پاسخی است به سؤال بنیادین فلسفه، سایر مسائل حرف است (24). وی در افسانه سیزیف مسئله پوچی را و در طاعون

مسئله شر را مطرح می‌کند. مهم‌ترین آثار فلسفی کامو این دو کتاب است، هرچند منحصر در این دو نیست. وی به کرات تأکید کرده که فیلسوف نیست، بلکه مرد اخلاق است.

کامو بیان می‌دارد که دلیل اصلی پوچی جهان، سکوت سنگین جهان در برابر رنج‌های انسان است. دلیل پوچ بودن این است که امکان فهم انسان را ندارد. انسان برای جهان معنایی می‌خواهد، ولی هیچ معنایی ندارد. درک این تضاد همان رسیدن به پوچی است (26).

کامو برای اثبات فهم‌ناپذیری جهان سه دلیل می‌آورد: ۱. فلاسفه نتوانستند در مورد راه‌حل مسائل فلسفی با استفاده از ابزارهای فلسفی به توافق برسند. انسان‌ها بعد از همه تحقیقات از رسیدن به شناخت حقیقت فروماندند. ۲. تنها دو چیز را می‌توانیم بشناسیم: نخست، وجود خویشتن؛ یعنی هستی آگاه و دیگر، وجود جهان محسوس و قابل لمس. بیش از این چیزی را نمی‌توان شناخت؛ باقی همه حرف است. ۳. علوم طبیعی وسیله مناسبی برای درک جهان نیست؛ چراکه علوم طبیعی در نهایت به شعر و استعاره و یا هنر متکی است (36).

دلیل اصلی کامو برای اثبات این که جهان فهم‌پذیر نیست، این است که برای فهم کثرت و تنوع جهان مادی، یک وحدت کلی و عام ضرورت دارد. اما درک فقدان چنین وحدتی در جهان، در واقع به معنی درک پوچی جهان است. کامو این ایده را دوست داشت که زندگی در این جهان، زندگی در تبعید است که حسرت و وطن‌گم‌شده را با خود دارد. وی درباره این حسرت و تبعید در اثر خود «تابستان در الجزیره» سخن گفته است (25). کامو این مطلب را از مطالعه درباره فلسفه فلوطین دریافته است. کامو پایان‌نامه دوره کارشناسی خود را با عنوان «متافیزیک مسیحی و فلسفه نوافلاطونی نوشته بود، به شدت شیفته این دیدگاه بود (26). وی این مطلب را در نمایشنامه سوء تفاهم نشان داده است. مارتا (یکی از شخصیت‌های اصلی داستان) معتقد است که علاقه شورانگیز به آرامش و آسایش در وطنی گم‌شده (که همان رؤیای فلوطین بود) کاری بیهوده است (25). می‌توان گفت نگرش مسیحی نسبت به مسئله شر و باور به گناه ذاتی انسان، بر تفکر کامو تأثیر بسیار نهاده است.

کامو بر آن است که توسل به ماوراءالطبیعه برای یافتن معنای زندگی، نوعی اهانت به قداست زندگی است. او می‌گوید گرچه آن وحدت، یکپارچگی و عنایت آرامش‌آفرین درباره سرنوشت انسان که بیشتر انسان‌ها در سر دارند و طالبش هستند از طریق مابعدالطبیعه تبیین می‌شود، ولی هر چه هست در همین جهان است. معنا یافتنی نیست و خود انسان باید به زندگی خویش معنا ببخشد.

جای آن دارد که پرسیم، اگر چنان باشد که کامو می‌گوید، یعنی اگر جهان معنا ندارد و فهم‌پذیر نیست، پس چرا تنها تعداد اندکی از انسان‌ها متوجه این فقدان معنا و فهم‌ناپذیری جهان می‌شوند؟ کامو تلویحاً پاسخ می‌دهد که انسان‌ها با مهارت و پافشاری، خویشتن را در باب واقعیت جهان می‌فریبند و دین‌های سنتی مانند مسیحیت و ایدئولوژی‌های فلسفی چون مارکسیسم، عبارت‌اند از اسطوره‌هایی که در این فرایند فریب به انسان‌ها کمک می‌کنند. این‌ها مانع آن می‌شوند که ما پوچی را دریابیم. انسان‌ها زندگی را با معانی جعلی تزئین می‌کنند. آن‌ها در واقع این مهارت را در خود ایجاد می‌کنند که به صورت ژرف نیندیشند (26).

کامو هیچ ابایی از پوچ انگاشتن زندگی ندارد و مصرانه از این نگرش دفاع می‌کند و تأکید می‌نماید که پذیرش پوچی انسان را از دام توهمات ظاهراً ارزشمند مابعدالطبیعی می‌رهاند. ولی این رهایی بهای گزافی دارد. او در یادداشت‌های خود صریحاً می‌گوید که ما نباید خویشتن را از این جهان منفک کنیم... نباید خود را نابود کرد. باید زیست و آفرید (25).

حال این پرسش پیش می‌آید که اگر جهان فاقد نظم اخلاقی، معنا و هدف است و هیچ معیاری برای قضاوت درباره گزینش‌ها وجود ندارد، بدون این‌ها چگونه می‌توان زیست؟ پاسخ کامو این است که آیا فقدان معنا در جهان مستلزم بی‌ارزش شدن زندگی است؟ اگر بر این باور باشیم که زندگی پوچ است، نتیجه این باور این است که دلیلی بر ادامه حیات نداریم؟ وی می‌گوید: کسانی که می‌پندارند حیاتشان ارزش زیستن دارد، صرفاً به این دلیل که معنای زندگی را در جهانی دیگر یافته‌اند، ارزش زندگی را به چیزی بیرون از خود زندگی پیوند می‌زنند. مثلاً کسانی که فکر می‌کنند

ارزش زندگی‌شان به دلیل پاداش اخروی است که خداوند وعده داده است، یا به دلیل این که در خدمت هدف تاریخ هستند، یا به هر دلیل بیرونی دیگر، اینان زیستن در جهان را چونان ابزاری برای رسیدن به هدف یا غایتی می‌بینند. زندگی به خودی خود برای آن‌ها هدف و غایت فی‌نفسه نیست. از این رو، اینان ارزش زندگی را بدان‌سان که شایسته آن است، در نیافته‌اند.

کامو معتقد است معنای زندگی چیزی نیست جز همان زیستن؛ زندگی تنها به دلیل خود زندگی با پذیرش جسورانه پوچی. انسان نباید از فهم‌ناپذیری جهان ناامید شود و بدون دلیل امید را کنار بگذارد؛ بلکه باید زندگی را تأیید کند و با افتخار بر استقلال خود پافشاری کند. وی می‌گوید اگر بگوئیم هیچ چیز معنا ندارد، این به معنی بیهوده و مهمل بودن جهان است؛ ولی آیا هیچ چیز معنا ندارد؟ کامو نمی‌خواهد در این وضع بماند. وی معتقد است پذیرش بیهودگی هر آنچه که پیرامون ماست، خود ممکن است ثمربخش باشد. اندیشه «سرکشی یا طغیان» امکان دارد به یافتن اندیشه‌هایی مدد رساند که به «هستی» معنایی نسبی اعطا کنند، ولو معنی در معرض تهدید باشد (25). کامو به متافیزیک باور ندارد و معتقد است که اگر نتوان بدون باور به متافیزیک زیست، بسیاری از اهالی مغرب‌زمین به ناچار باید در بی‌عملی و بیهودگی زندگی کنند (37). کامو معتقد است که آزادی، سرکشی و شور، نتایج پوچی‌اند. یعنی ما باید زیستن را تجربه کنیم، بدون اعتنا به هیچ چیز غیر از خود زندگی. دائماً بر حال تمرکز داشته باشیم و به توالی حال‌ها زیست کنیم. یعنی پیوسته در شور و حال زندگی قرار داشته باشیم (27).

به نظر می‌رسد ترس آگاهی هایدگر، تهوع سارتر، و از خودبیگانگی مارکس هر یک حالات روحی فردی هستند که در عصر مدرن زندگی می‌کند. از این نظر می‌توان گفت افسانه سیزیف اثر کامو نیز نوعی انتقاد از مدرنیته و انسان مدرن است. احتمالاً دلیل این که کامو به متفکرانی مانند هایدگر، یاسپرس، کی‌یر که گارد، داستایوفسکی و نیچه اشاره می‌کند، این است که آنان هم ارزش‌ها و عقاید عصر جدید را مورد انتقاد قرار داده‌اند. می‌توان نکات اصلی اندیشه کامو درباره جهان و انسان را در موارد زیر خلاصه کرد: ۱. کامو جهان و زندگی انسان را بدون منطق و عقلانیت صحیح تلقی می‌کند. وی بر تنهایی انسان و پوچی زندگی دنیوی تأکید می‌کند. ۲. از یک سو، کامو طرفدار و مدافع خردورزی است، ولی از سوی دیگر، با خردزدگی به معنی پرستش عقلانیت موافق نیست. وی تصریح می‌کند که: «عقل در برابر دل ناتوان است» (24). ۳. کامو سکوت جهان را در برابر فریاد انسان نمی‌پذیرد، چرا که معتقد است پذیرش این وضعیت خود انسانیت را نفی می‌کند. عصیان بر وضع موجود فقط خلاصه در انقلابات اجتماعی و سیاسی نیست؛ شورش وی به جنبه‌های وجودی، متافیزیکی، و فراتاریخی تعمیم می‌یابد و مبتنی بر تغییر فرد است نه جامعه. ۴. کامو در همان حال که معتقد به غیرمعقول بودن جهان است، ولی با شور و حرارت به زندگی آری می‌گوید.

خوانش برگسونی؛ راهکاری برای عبور از بحران

هانری برگسون در متن فلسفه معاصر، به‌ویژه از طریق فلسفه حیات و فلسفه فرایند، امکان متفاوتی برای فهم معنای زندگی گشود. او برخلاف نگرش‌های مکانیکی و ایستا، واقعیت را امری سیال و فرایندی می‌فهمد و بر آن است که حقیقت هستی نه در ثبات، بلکه در «تغییر و سیلان» آشکار می‌شود (16، 17). از این منظر، زندگی صرفاً یک داده مادی یا مجموعه‌ای از حالات منفصل نیست، بلکه جریانی خلاق، تداومی درونی و پویایی آفریننده است.

برگسون با طرح مفهوم دیرند، زمان را از صورت فضایی و کمی آن جدا می‌کند. در نگاه او، زمان واقعی همان تجربه زیسته و پیوسته‌ای است که در آن گذشته در حال حضور دارد و حال، امتداد خلاق گذشته است. بنابراین، زندگی را نمی‌توان همچون اشیای خارجی، قطعه‌قطعه و اندازه‌پذیر فهم کرد؛ زیرا حیات در بستر «دیرند» جریان دارد، نه در قالب زمان مکان‌مند و مکانیکی. همین تمایز، نقطه‌ای اساسی در نقد او بر خرد تحلیلی و نگاه جبرگرایانه به جهان است. معنا، اگر در این بستر فهم شود، دیگر امری ایستا و نهایی نیست، بلکه در حرکت مداوم حیات شکل می‌گیرد.

مفهوم دوم در اندیشه برگسون، شهود است. او معتقد است که عقل تحلیلی فقط می‌تواند به سطحی‌ترین و خارجی‌ترین وجوه واقعیت دست یابد، درحالی‌که فهم زندگی نیازمند نوعی ادراک درونی و بی‌واسطه است. شهود، راه دست‌یابی به خودِ جریان حیات است؛ یعنی نوعی هم‌ذات‌پنداری با حرکت درونی واقعیت. از این رو، فهم معنای زندگی نیز تنها با تحلیل مفهومی یا استدلال صوری حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند نوعی زیست‌فهمی و حضور درونی در جریان حیات است. این نکته در پژوهش حاضر اهمیت بنیادین دارد، زیرا نشان می‌دهد که پاسخ به مسئله معنا صرفاً در سطح نظری باقی نمی‌ماند، بلکه با نحوه مواجهه انسان با زندگی درهم‌تنیده است.

مفهوم سوم، انگیزه حیاتی است. برگسون با این اصطلاح، نیرویی خلاق و پیش‌برنده را در متن حیات فرض می‌کند که موجودات زنده را به سوی نوآوری، تحول و آفرینش سوق می‌دهد. حیات در این نگاه، بسته و تمام‌شده نیست، بلکه همواره در حال گشودن امکان‌های تازه است. از همین رو، معنای زندگی نیز باید در نسبت با همین پویایی فهم شود. زندگی معنادار، زندگی‌ای است که با حرکت خلاق حیات هم‌سو باشد، نه آن‌که در قالب‌های صلب و ایستا متوقف بماند. بر این اساس، برگسون امکانی برای عبور از دوگانه «کشف» و «خلق» معنا فراهم می‌کند: معنا از یک سو، در متن حیات داده شده و از سوی دیگر، در فرایند زیستن و آفرینش انسان تحقق می‌یابد.

در نتیجه، خوانش برگسونی از معنای زندگی، راهی می‌گشاید که نه به جبر مکانیکی تن می‌دهد و نه به نسبیت خالص و پوچی. او با تأکید بر دیرند، شهود و انگیزه حیاتی، نشان می‌دهد که زندگی حقیقتی خلاق و فرایندی است و معنا در خود این فرایند ریشه دارد (38). از این منظر، معنای زندگی نه در هدفی از پیش ساخته، بلکه در «شدن مداوم» و «آفرینش‌گری» نهفته است. همین امر است که فلسفه برگسون را به بدیلی جدی برای عبور از بحران معنا در فلسفه معاصر غرب بدل می‌کند.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که مسئله معنای زندگی در فلسفه معاصر غرب، از یک پرسش حاشیه‌ای به یکی از بنیادی‌ترین مناقشات نظری بدل شده است. سیر تاریخی این مسئله از دکارت تا کامو آشکار می‌سازد که معنای زندگی از بنیادهای الهی و متافیزیکی به تدریج به سوی اخلاق، فردیت، انسان‌باوری، نیهیلیسم و پوچی حرکت کرده و در نهایت در وضعیتی گشوده و بحران‌مند قرار گرفته است. در این میان، هر یک از متفکران مورد بررسی، بخشی از این مسئله را روشن کرده‌اند؛ اما هیچ‌یک نتوانسته‌اند پاسخی جامع، پایدار و فراتر از بحران مدرن عرضه کنند. بر این اساس، مهم‌ترین دستاورد پژوهش حاضر آن است که نشان می‌دهد خوانش برگسونی می‌تواند افقی متفاوت برای فهم معنای زندگی بگشاید. برگسون با مفاهیم دیرند، شهود و انگیزه حیاتی، زندگی را امری مکانیکی و ایستا نمی‌فهمد، بلکه آن را جریانی خلاق، سیال و آفریننده می‌داند (16, 17). در این چارچوب، معنا نه امری صرفاً ذهنی و قراردادی، و نه غایتی از پیش تعیین شده است، بلکه در بطن فرایند زیستن و در تداوم آفرینش رخ می‌دهد. از این رو، می‌توان گفت پاسخ نهایی این پژوهش، بر پایه خوانش برگسونی، آن است که معنای زندگی در خود «شدن» نهفته است؛ یعنی در پیوند انسان با جریان زنده و خلاق حیات. چنین برداشتی، ضمن عبور از بن‌بست مکانیکی و نیهیلیستی، امکان تازه‌ای برای معنابخشیدن به زیستن فراهم می‌آورد. در نتیجه، فلسفه برگسون نه تنها به بحران معنا پاسخ می‌دهد، بلکه الگویی بدیل برای بازاندیشی در نسبت انسان، زمان، زندگی و آفرینش ارائه می‌کند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

موازن اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازن و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Eagleton T. The Meaning of Life. Tehran: Ban Publishing; 2012.
2. Pouya A. The Meaning of Life: Collected Articles. Qom: Adyan Publishing; 2007.
3. Frankl VE. Man's Search for Meaning. Tehran: Dorsa Publishing; 1997.
4. Malekian M. Explaining the Meaning of Life. Tehran: Tarbiat Modares University Press; 2013.
5. Wolf SR. The Meaning of Life. Naqd va Nazar. 2008;8(1-2).
6. Ahmadabadi AM. Meaningfulness and Meaninglessness of Life. Hikmat-e Islami Quarterly. 2016;3(3).
7. Ghorbani G. The Relation of Human Truth from the Perspective of Modern Philosophers. Religious Anthropology. 2013;10(30):27-48.
8. Francis JL, Hills RP. The Development of the Meaning in Life Index (MILI) and Its Relationship with Personality and Religious Behaviours and Beliefs among UK Undergraduate Students. Mental Health, Religion & Culture. 2008;4(1):211-20.
9. Hacker PMS. Analytic Philosophy: What, from Where to Where? In: Biletzki A, Matar A, editors. The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes. London: Routledge; 1998.
10. Martinich AP, Sosa D. A Companion to Analytic Philosophy. Oxford: Blackwell; 2001.
11. Salarinia A. The Component of the Meaning of Life in Islamic Education and Western Education: Payame Noor University of Arak, Department of Educational Sciences; 2014.
12. Copleston F. A History of Philosophy, Volume 9. Tehran: Scientific and Cultural Publishing; 2007.
13. Nagel T. Absurdity. Naqd va Nazar. 2003(29-30).
14. Nasri A, Chavoshi M, Soleiman H, Ehsanpour F. The Meaning of Life According to Schopenhauer and Nietzsche. Bioethics. 2018;8(27):97-109.
15. Bochenski IM. Contemporary European Philosophy. Tehran: Scientific and Cultural Publishing; 2008.
16. Bergson H. Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness. Tehran: Amir Kabir; 1975.
17. Soltani Gazar M. Bergson's Creative Evolution and the Concept of the Meaning of Life. Fundamental Western Studies. 2011;2(2):61-91.
18. Descartes R. Meditations on First Philosophy. 2nd ed. Tehran: Center for University Publishing; 1990.
19. Cottingham J. Descartes and the Meaning of Life. In: Leach S, Tartaglia J, editors. The Meaning of Life According to the Great Philosophers. Tehran: Qoqnoos Publishing; 2023. p. 251-66.
20. Kant I. Religion within the Boundaries of Mere Reason. In: Wood AW, Di Giovanni G, editors. Religion and Rational Theology. New York: Cambridge University Press; 1793.
21. Kant I. The Metaphysics of Morals. In: Gregor MJ, editor. Practical Philosophy. New York: Cambridge University Press; 1974.
22. Mill JS. Utility of Religion. In: Robson JM, editor. Collected Works of John Stuart Mill. 10. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press; 1985.
23. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. Tehran: Amir Kabir; 2009.
24. Camus A. The Absurdity of Human Existence. In: Klemke ED, editor. The Meaning of Life. 2nd ed. New York, NY: Oxford University Press; 1955. p. 94-100.
25. Camus A. Anxiety of Existence. Tehran: Agah Publishing; 2005.
26. Camber R. Camus' Philosophy. Tehran: Tarhe No Publishing; 2006.
27. Camus A. Caligula. Tehran: Nil Publishing; 1971.
28. Camus A. The Stranger. Tehran: Ketab Sara; 1987.
29. Goodlove TF. Kant and the Meaning of Life. In: Leach S, Tartaglia J, editors. The Meaning of Life According to the Great Philosophers. Tehran: Qoqnoos Publishing; 2023.
30. Kierkegaard S. Papers and Journals: Penguin Group; 1996.

31. Leach S, Tartaglia J. The Meaning of Life According to the Great Philosophers. Tehran: Qoqnoos Publishing; 2023.
32. Wittgenstein L. The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations. Oxford: Basil Blackwell; 1996.
33. Wittgenstein L. Culture and Value. Oxford: Blackwell; 1980.
34. Hoseini R. Wittgenstein and Meaning in Life. New York: Palgrave Macmillan; 2015.
35. Wittgenstein L. Diaries. In: Klagge JC, Nordman, editors. Public and Private Occasions. Lanham, MA: Rowman and Littlefield; 2003.
36. Cruise OC. Albert Camus. Tehran: Kharazmi Publishing; 1973.
37. Rahimi M. Camus' Commitment. Tehran: Agah Publishing; 1983.
38. Bergson H. Creative Evolution: Project Gutenberg; 2008.
39. Ali Zamani A. The Meaning of the Meaning of Life. Philosophy of Religion Research Letter (Nameh-ye Hekmat). 2007;5(1):59-89.
40. Ali Zamani A. The Meaning of the Meaning of Life. Mirdamad Journal. 2015(Pre-issue 1):116-26.
41. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. London: Routledge; 1966.
42. Bergson H. Matter and Memory: An Approach to the Relationship between Body and Soul: Office for Islamic Culture Publishing; 1996. 87-118 p.
43. Soltani Gazar M. Analysis and Expansion of Bergson's Theory of Creative Evolution and Whitehead's Creative Advance: Allameh Tabataba'i University; 2003.