



University of Tehran Press

Comparative Research about Meaning of Life in Sartre and Nagel

Seyyed Amir Hossain Ghaderi¹  | Mohammad Raayat Jahromi^{2*} 

1. Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. Email: amir.ghaderi@edu.ikiu.ac.ir

2. Corresponding Author, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. Email: raayatjahromi@hum.ikiu.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:

Research Article

Article History:

Received: 2025 November 24

Revised: 2026 January 17

Accepted: 2026 February 09

Published online: 2026 June 21

Keywords:

Nagel,
Sartre,
Meaning of Life,
Value,
Ethics.

ABSTRACT

The question of the meaning of life is a practical inquiry deeply intertwined with human existence, manifesting within the frameworks of both analytical and continental philosophy. This article examines the perspectives of Thomas Nagel and Jean-Paul Sartre on this topic. In analyzing Nagel's views, we explore the intrinsic value of life and his assertion that death is inherently an evil. Nagel proposes two perspectives: an objective, external viewpoint that deems life trivial and insignificant, and a subjective, internal viewpoint that considers life profoundly valuable. The clash between these two perspectives gives rise to a sense of the absurd. While this feeling cannot be eradicated, Nagel suggests confronting it with irony, allowing one to continue living practically. Conversely, Sartre argues that no objective meaning, value, or ethical principles exist outside of human creation, nor does humanity possess a predetermined essence. Instead, humans are endowed with absolute freedom to forge their own identity, thereby creating meaning, value, and ethics for their lives. This article aims to critically analyze and evaluate the aforementioned views of Nagel and Sartre.

Cite this article: Ghaderi, A. H. & Raayat Jahromi, M. (2026). Comparative Research about Meaning of Life in Sartre and Nagel. *Philosophy of Religion*, 23, (2), 143-154. <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.406584.1006161>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.406584.1006161>

Publisher: University of Tehran Press.



بررسی تطبیقی معنای زندگی در اندیشه سارتر و نیگل

سید امیرحسین قادری^۱ | محمد رعایت جهرمی^{۲*}۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. رایانامه: amir.ghaderi@edu.ikiu.ac.ir۲. نویسنده مسئول، گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، رایانامه: raayatjahromi@hum.ikiu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۳۱

کلیدواژه:

اخلاق،

ارزش،

سارتر،

معنای زندگی،

نیگل.

معنای زندگی پرسشی کاربردی است که با متن زندگی انسان سروکار دارد و در چارچوب فلسفه‌های تحلیلی و قاره‌ای نمودار شده است. در این نوشتار، به بررسی دیدگاه‌های تامس نیگل و ژان پل سارتر در این مورد خواهیم پرداخت. در بررسی نیگل، به ارزشمندی زندگی بر خواهیم خورد و البته اینکه برای او مرگ همواره شرّ خواهد بود. در مورد معنادار بودن زندگی، نیگل دو دیدگاه پیش می‌کشد. در دیدگاه نخست، که بیرونی و عینی است، زندگی بی‌ارزش و ناچیز و در دیدگاه دوم، که ذهنی و درونی است، زندگی سراسر ارزشمند است. در برخورد این دو دیدگاه با یکدیگر است که انسان دچار احساس «آبژرد» می‌شود؛ احساسی که برای کنار زدن آن راهی نیست، اما می‌شود رندانه با آن رودررو شد تا در عمل به زندگی ادامه داد. اما از دیدگاه سارتر معنا، ارزش، یا اصول اخلاقی بیرون از ما وجود ندارد. همین‌گونه، انسان سرشتی مشخص نیز ندارد. اما انسان از آزادی کامل برخوردار است تا با ساختن هویتی برای خویش دست به آفرینش معنا و ارزش و اخلاق برای خود بزند و با این آفرینشگری زندگی خود را معنادار سازد. این نوشتار بر آن است تا به ارزیابی تطبیقی دیدگاه‌های پیش‌گفته در سارتر و نیگل بپردازد.

استناد: قادری، سید امیرحسین و رعایت جهرمی، محمد (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی معنای زندگی در اندیشه سارتر و نیگل. *فلسفه دین*، ۲۳ (۲) ۱۴۳-۱۵۴. <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.406584.1006161>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.406584.1006161>

مقدمه

پرسش از معنای زندگی، همچون پرسش‌های پرشمار دیگر، از سرکشی‌های فلسفی دور نمانده و فیلسوفان در زمان‌های گوناگون و با نگرش‌های متنوع به این پرسش پرداخته‌اند. پرداختن به جای پاسخ گفتن از این روی به کار رفته است که در برخورد با این پرسش در گام نخست می‌توان دست کم دو رویکرد داشت: نخست آنکه از معناداری خود پرسش و فایده آن پرسید و دیگر آنکه، به شرط پاسخ مثبت به پرسش نخست، در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش برآمد. در صورت پاسخ منفی به پرسش نخست، اصل پرسش بی‌معنا یا پاسخگویی به آن ناممکن می‌شود. در صورت پاسخ مثبت هم یافتن پاسخ برای آن کار ساده‌ای نخواهد بود. از این رو «پرداختن» به جای «پاسخ گفتن» به کار رفته تا از همین گام نخست روشن شود که چشم‌داشت پاسخی سراسر است به این پرسش چندان به‌جا نیست. اما در میان پاسخ‌هایی که به این پرسش داده شده می‌توان یک تقسیم‌بندی ابتدایی کرد: برای زندگی معنایی [از پیش و عینی] وجود دارد. برای زندگی معنایی وجود ندارد، بنابراین زندگی بی‌معناست و راه‌گریزی هم از آن نیست. برای زندگی معنایی وجود ندارد، اما می‌توان به آن معنا بخشید. دسته نخست را شاید بتوان بیشتر در جهان‌بینی ادیان یافت؛ به این معنا که انسان از آنجا که آفریده آفریننده‌ای متعالی و حکیم هست آفرینش و زندگی او برآیند برنامه و تدبیر اوست و بنابراین بی‌هدف و بی‌ارزش و تهی از معنا نخواهد بود. زیست هم‌سو با برنامه‌ای الهی و برای رسیدن به اهدافی که آفریدگار تعیین کرده زیستی ارزشمند خواهد بود و این ارزشمندی زندگی فرد فرد انسانی و زندگی انسان به طور کلی را معنادار می‌سازد. در صورت نپذیرفتن جهان‌بینی دینی و رد وجود برنامه‌ای از پیش برای زندگی انسان و اهدافی که زندگی او برای آن باشد، وضعیت دیگری ایجاد خواهد شد. تامس نیگل و سارتر در دسته دوم جای می‌گیرند. در سال‌های اخیر این موضوع مورد توجه پژوهشگران بوده است. مثلاً بنگرید به «نقد و بررسی دیدگاه تامس نیگل درباره معنای زندگی» (۱۴۰۳)، «بازخوانی دیدگاه تامس نیگل درباره معنای زندگی با تکیه بر کارکرد زندگی» (۱۴۰۰)، و «بررسی و تطبیق جعل یا کشف معنای زندگی در اندیشه کی‌یرکگور و سارتر» (۱۳۹۵). در این نوشتار، پس از طرح دیدگاه‌های نیگل و سارتر با محوریت معنای زندگی، به دیدگاه شارحان نیز پرداخته می‌شود و در نهایت به ارزیابی و نقد آن‌ها خواهیم پرداخت.

نامس نیگل

ارزشمندی زندگی

نیگل در آغاز مقاله «مرگ» (نیگل، ۱۴۰۱: ۶۵ - ۷۷) این پرسش را پیش می‌کشد که «اگر زندگی پایان قطعی و ابدی حیات ما باشد ... آیا مردن چیز بدی است یا نه.» (نیگل، ۱۴۰۱: ۶۵) و دو پاسخ ممکن برای آن پیش می‌نهد: یکی اینکه مرگ هراس‌انگیز و دهشتناک است و دیگری اینکه مرگ به‌خودی‌خود چیز بدی نیست، مگر آنکه مرگ نابه‌هنگام یا دردناک و سخت باشد. نیگل استدلال‌های پشتیبانان دیدگاه بد نبودن مرگ به‌خودی‌خود را رد می‌کند. نیگل نکته را در جداسازی دو معنای درد و رنج می‌داند. در معنای اول، درد و رنج به معنای دریافت کردن شخص است، به این معنا که پی بردن شخص به عامل رنج‌بار است که پدیدآورنده رنجش و درد او می‌شود، چیزهایی که «به این دلیل بدانند که انسان‌ها وقتی از آن‌ها باخبر می‌شوند رنج می‌برند.» (نیگل، ۱۴۰۱: ۷۰) در برابر آن و دومین معنا، درد و رنج به معنای نسبت دادن امکانات به انسان، اینکه چه می‌توانست بشود و چه شد. امکان‌هایی که «در حد و مرزهای بدن و ذهن او اتفاق نمی‌افتند» (نیگل، ۱۴۰۱: ۷۲) اما «نیک می‌دانیم داشتن آن زندگی به جای از دست دادن آن برای او چگونه چیزی است.» (نیگل، ۱۴۰۱: ۷۳). با پذیرش این معنای دوم از درد و رنج استدلال‌های به سود دیدگاه بد ندانستن مرگ از اعتبار می‌افتند. نیگل، خود، در پاسخ به پرسش اینکه مرگ چیز بدی است یا خیر با دیدگاه نخست همراه است. بد بودن مرگ برای او نه به دلیل ویژگی‌های ایجابی مرگ، بلکه به دلیل ویژگی‌های سلبی آن است. در اینجا شایسته است دو نکته را بیفزاییم؛ یکی اینکه نیگل می‌گوید زندگی ارزشمند است و برتر از مرگ و آنچه مورد نظر دارد تنها زنده ماندن ارگانیک نیست و ارزش زندگی به تجربه آگاهانه آن است، نکته دیگر این است که ارزش زندگی، مانند دیگر خیرها، می‌تواند ضرب در زمان شود، به این معنا که هر چه زمان بیشتر باشد بهتر خواهد بود.

معناداری رویاروی آبرزد

نیگل در مقاله‌ای (نیگل، ۱۴۰۱: ۷۹ - ۹۴) امر «آبرزد»^۱ را مورد واکاوی قرار می‌دهد. او احساس آبرزد را برآمده از خودآگاهی انسان می‌داند و از این رو می‌گوید مثلاً اگرچه زندگی یک موش را می‌توان از دیدگاه عینی آبرزد ارزیابی کرد، خود او احساس ناچیزی و بی‌وجهی نخواهد داشت. چون او از خودآگاهی بی‌بهره است. بنابراین، از آنجا که این احساس ریشه در خودآگاهی دارد و خودآگاهی ویژگی ویژه انسان است، احساس آبرزد هم تنها برای انسان رخ می‌دهد. از این رو نیگل آن را چیزی لزوماً بد نمی‌انگارد که باید از آن «بگریزیم یا از آن متنفر باشیم» (نیگل، ۱۴۰۱: ۹۳) و همچنین موجب درد و رنج نیز نخواهد شد «مگر اینکه ما آن را به چنین چیزی تبدیل کنیم» (نیگل، ۱۴۰۱). به سخن کوتاه، نیگل بر آن است که از آنجا که این احساس برآمده از ویژگی ویژه انسان، یعنی برتری اندیشیدن، است نمی‌توان آن را لزوماً امری نکوهیده پنداشت.

رویارویی دیدگاه ذهنی و دیدگاه عینی

نیگل در بررسی خود از این موضوع دوگانه‌ای را پیش چشم دارد که بایسته است به آن توجه داشت؛ دوگانه میان دیدگاه عینی و دیدگاه ذهنی. دیدگاه ذهنی دیدگاهی شخصی و درونی است و دیدگاه عینی را «نیگل ... چونان آرمانی برای نگرستن از ناکجا توصیف کرده است.» (Wolf, 2010: 28). نیگل در این مقاله دلایلی را بررسی می‌کند که به سود احساس آبرزد آورده می‌شود، مانند ناچیزی انسان در مقیاس بزرگ زمان و مکان یا اینکه زنجیره کارهای انسان سرانجام به مرگ می‌انجامد پس هیچ‌یک ارزشی ندارند و حکم به بی‌پایه بودن آن‌ها می‌دهد. دوگانه پیش گفته را پیش چشم آورید. از دیدگاه ذهنی، زندگی هر فرد برایش معنادار و بسیار جدی است. «گذران زندگی انسانی یک مشغولیت تمام‌وقت است که هر کسی ده‌ها سال علقه شدیدی را صرف آن می‌کند.» (نیگل، ۱۴۰۱: ۸۴). اما از دیدگاه عینی شرایط متفاوت است. چون «اگر از بیرون به زندگی بنگرید درخواهید یافت که اگر هرگز نبودید به حال دنیا فرقی نمی‌کرد و هنگامی هم که نیست شدید این حقیقت که زمانی وجود داشتید اهمیتی نخواهد داشت.» (نیگل، ۱۴۰۰: ۹۲). اینکه انسان می‌تواند افزون بر دیدگاه ذهنی در «لغافه ابدیت» هم بدان بنگرد را این‌گونه وصف می‌کند که «این نگرستن در آن واحد هم جدی و هم مضحک است.» (نیگل، ۱۴۰۱: ۸۴) و احساس آبرزد از همین جاست که برمی‌خیزد؛ جایی که جدی بودن زندگی از دیدگاه ذهنی و بی‌وجه بودن زندگی از دیدگاه عینی با یک‌دیگر برخورد می‌کنند. در مثالی از این رویارویی می‌گوید تولد خود را پیش چشم آورید که از دیدگاه ذهنی حتی نمی‌توان نبودش را تصور کرد. با وجود این از دیدگاه عینی درباره‌اش تنها دو چیز می‌توان گفت: «به‌شدت تصادفی و بی‌اهمیت» (Nagel, 1986: 211).

با این همه باید گفت نیگل می‌گوید احساس آبرزد برابر جنبه عملی زندگی چونان عاملی بازدارنده نخواهد بود و با وجود این احساس به زندگی ادامه می‌دهیم. نیگل گوشزد می‌کند ممکن است فرد بگوید همین که به امور روزانه سرگرم باشم و «اینکه پیش از حرکت قطار به آن برسم یا نه و یادم باشد به گربه‌ام غذا دهم به اندازه کافی اهمیت دارد، من به چیز دیگری برای ادامه زندگی نیاز ندارم.» (نیگل، ۱۴۰۰: ۹۳). این تا جایی پاسخگو است که از دیدگاهی عینی و فراتر کلیت زندگی را مورد پرسش قرار ندهیم. زمانی که از اهمیت زندگی به گونه‌ای کلی بپرسید، زندگی معنایش را از دست خواهد داد. در چنین شرایطی نیگل رویارویی طنز با زندگی و رندی^۲ را پیشنهاد می‌کند. او این رندی را با این گفته پیشین، که احساس آبرزد بازدارنده جنبه عملی زندگی نیست، پیوند می‌دهد و می‌گوید بعد از اینکه جدی بودن زندگی خودمان و زندگی به گونه‌ای کلی را زیر سؤال بردیم به زندگی جدی خودمان برمی‌گردیم.

سارتر

درباره بررسی سارتر از این پرسش و تحلیل او از معنای زندگی و پرسش‌ها و دشواری‌های برخاسته از آن، نمی‌توان به شیوه‌ای سراسر است و مستقیم سراغ بخش‌هایی از نوشته‌های او رفت. چون او مقاله یا فصلی مشخص از کتاب‌های خود را اختصاصاً برای

۱. Absurd: در ترجمه این واژه «بوج، بی‌منطق، ناعقلانی، مهمل» به کار رفته است. در مورد گزینه نخست این بیم می‌رود که کاربرد آن نیهیلیسم را به ذهن بیاورد که مراد نیگل نیست. در مورد سه برابر نهاد دیگر هم هر یک می‌توانند ناکافی یا گمراه‌کننده باشند. از این رو فارسی‌نویست خود واژه به کار خواهد رفت.

2. irony

این موضوع به نگارش درنیاورده است. بنابراین، ناگزیریم برای بررسی این پرسش از دید سارتر پاسخ را از متن اندیشه او و شارحان سارتر بیرون بکشیم.

چیستی هستی و نیستی

در آغاز، باید گزارشی از هستی‌شناسی او ارائه داد. سارتر دوگانه‌ای پیش می‌کشد. البته بعدتر گونه سوم هم به آن می‌افزاید، با این همه برای بررسی ما همین دوگانه کافی است. گونه نخست هستی برای خود^۱ و گونه دوم هستی در خود^۲ است. نخستین مورد شیوه انسانی هستی و دارای خودآگاهی و بدون سرشت ذاتی است. دومی شیوه نانسانی هستی و بی‌بهره از خودآگاهی و دارای سرشت ذاتی است. گونه دوم ابژه‌های آگاهی انسان‌اند و آگاهی، که گونه نخست تقسیم‌بندی سارتر است، همواره رو به سوی آن‌ها دارد و آن‌ها بیرون از آگاهی‌اند. «درک چیزها به عنوان چیزهایی که بیرون از آگاهی وجود دارند و نمی‌توانند جذب آن شوند در قلب اگزیستانسیالیسم سارتر قرار دارد.» (متیوز، ۱۳۹۱: ۹۰). در درون آگاهی چه؟ «آنچه در درون آگاهی است به معنای واقعی کلمه هیچ است.» (متیوز، ۱۳۹۱: ۹۲). از همین جاست که سارتر ابژه‌هایی را که از آن‌ها آگاهی داریم دارای هستی و خود آگاهی را نیستی می‌داند. به باور سارتر، هم ما هم ابژه‌های آگاهی‌مان، تنها، امکانی است.

در مورد آگاهی نیز نکته شایان بیان این است که «سارتر چیز زیادی درباره پیدایش آگاهی یا [هستی] برای خود نمی‌گوید، مگر اینکه امکانی^۳ و برآمده از کوشش در خود برای یافتن خود است.» (Reynolds, 2022). درباره امکانی و ناضروری بودن آگاهی می‌گوید حتی «احساسات استراتژی‌هایی هستند که آگاهانه و ارادی انجام می‌شوند.» (Solomon, 2000: 69). همچنین دیدگاهی است که او با روان‌کاوی فرویدی و نظریه فروید در مورد بخش ناخودآگاه ذهن مخالفت می‌ورزد. چون برای او سراسر «حیات فکری حیاتی آگاهانه است.» (لوری، ۱۴۰۳: ۲۷۸). از این گفته‌ها نتیجه می‌شود که آگاهی آزادی است. در مورد اینکه سرشتی ذاتی برای انسان وجود ندارد و هستی انسانی آزادی است سارتر می‌گوید: «بشر آزاد است و هیچ‌گونه طبیعت بشری که بتوان بر آن تکیه کرد وجود ندارد.» (سارتر، ۱۳۹۹: ۴۹).

از دید سارتر این آگاهی یا هستی «برای خود در درجه نخست از راه نفی عمل می‌کند؛ خواه در رابطه با اشیا، ارزش‌ها، معنا، و یا واقعیات اجتماعی.» (Reynolds, 2022). اکنون می‌توان به لب لباب اگزیستانسیالیسم او پی برد: انسان نیستی است و مطلقاً آزاد. بنابراین، بر خود انسان است که هویت شخصی خود را بیافریند. هویت شخصی «ترکیبی از توصیفات معرف و مشخص‌کننده‌ای است که ما برای سرشت شخصی‌مان به خویش عرضه می‌کنیم.» (لوری، ۱۴۰۳: ۲۹۶) و «چیزی است که هر کس خود به‌تنهایی دست به ابداع یا اقتباس آن می‌زند.» (لوری، ۱۴۰۳: ۸۹ - ۲۸۸).

آفرینش معنای زندگی و دورویی

اخلاق، ارزش‌ها، و معنایی که به زندگی نسبت داده می‌شود نیز سراسر ابداع و آفرینش انسان است. از این‌رو اخلاق، ارزش، و هدفی عینی برای زندگی وجود نخواهد داشت و در چنین شرایطی و «زمانی که این فرض [فرض وجود هدف و اخلاق و معنایی بیرون از خودمان] فروریخت، ما منشأ معنای زندگی را از دست دادیم.» (Baggini, 2004: 10). بگینی می‌گوید در چنین شرایطی دو شیوه برای پاسخ‌گویی وجود خواهد داشت: نخست پذیرش اینکه زندگی بی‌معناست و دیگر آنکه واقعیت پیش‌گفته «به این معنا نیست که زندگی معنایی ندارد، بلکه به این معنا است که معنایی از پیش تعیین‌یافته‌ای ندارد.» (Baggini, 2004: 11). سارتر آفرینش اخلاق و ارزش و معنا را با آفرینشگری در هنر مقایسه می‌کند و می‌گوید: «وجه مشترک میان هنر و اخلاق این است که در هر دو مورد ما با آفرینش و ابداع سروکار داریم.» (سارتر، ۱۳۹۹: ۷ - ۶۶). در دل این گفته‌ها، گونه‌ای فراخوان به زندگی قهرمانانه را نیز می‌توان یافت: «همان‌گونه که [بنجامین] لیبسکامب می‌گوید، ما محکوم به آزاد بودن هستیم؛ مجبور به

1. being-for-itself
2. being-in-itself
3. contingent

آفرینش و ابداع ارزش‌ها در جهانی که هیچ‌یک را نمی‌توان یافت. این سهمگین به نظر می‌رسد، با این حال فراخوانی است به دلیری^۱ ... بدون بهانه، اما اصیل زندگی می‌کنیم- به معنای ریشه‌ای، چونان نویسندگان خودمان.» (Nagel, 2023: 112).

سارتر مفهوم دیگری نیز وارد می‌کند که شایسته است در اینجا کوتاه به آن پرداخت؛ مفهوم دورویی^۲ یا خودفریبی که برخاسته از اضطراب برآمده از احساس مسئولیت است. او می‌گوید سنگینی کردن بار مسئولیت آفرینش آزادانه بر شانه‌های فرد او را به این سو می‌کشد که بکوشد از آزادی خود بگریزد. در چنین شرایطی انسان‌ها بر گواهی دادن بر آزادی خویش ناتوان‌اند و ترجیح می‌دهند به فشارهایی بیرونی که می‌خواهند هویتی به آن‌ها قبولانده تن دهند و آن هویت‌ها را بپذیرند. این گریز از آزادی را می‌توان تعریف کرد به «خودداری از به عهده گرفتن مسئولیت کنش‌های آینده خود» (متیوز، ۱۳۹۱: ۱۰۴). این فریفتن خود یا دورویی از دید سارتر می‌تواند دربارهٔ چنین رویکردهایی پدید آید: یک، نیاز به باور به وجود ارزش‌های عینی یا استعلایی؛ دو، رسوم اجتماعی و باید‌ها و نبایدهای اخلاقی که نمود قضاوت‌های دیگران است؛ سه، دیدگاه نادرست دربارهٔ سرشت بشر (لوری، ۱۴۰۳: ۱ - ۳۵۰). این دورویی برای سارتر چونان سدی برابر رسیدن به زندگی اصیل قرار می‌گیرد. در اینجا باز هم ماندن در همان شیوه یا گذر از آن تنها پیامد انتخاب خود شخص خواهد بود.

دشواری معنای زندگی

با همه آنچه گفته شد، دشواری‌ای در بیان سارتر دربارهٔ بخشیدن معنا به زندگی هست و آن اینکه فرد نیاز دارد به اینکه زندگی‌اش در دید او معنادار جلوه کند و برای این خواسته هیچ راه دیگری نیست، مگر اختیار هویتی ساختگی. با این همه شخص می‌داند که «این هویت فقط ابداعی است زادهٔ اوهام که هر کوششی برای دفاع و پشتیبانی از آن ذاتاً فریفتن خویش است.» (لوری، ۱۴۰۳: ۳۱۸). سارتر چاره‌ای پیش نمی‌نهد مگر اینکه بدون هر گونه خودفریبی و با علم کامل به اینکه این هویت سراپا ساختگی است آفرینش هویتی شخصی برای خود را بپذیریم و دشواری پاسخ او در همین جاست که معنایی که می‌توان به زندگی نسبت داد سراسر موهوم است. چون بر پایهٔ هویت شخصی‌ای دلخواهانه است که می‌توانست چیزی سراسر متفاوت باشد و همواره نیز می‌تواند تغییر کند. در چارچوب پاسخ سارتر به پرسش از معنای زندگی شخص همواره «متوجه است که همه ما نیازی وجودی به معنای زندگی داریم، نیازی که جز با توهمی خودانگیخته برآورده نمی‌شود.» (لوری، ۱۴۰۳: ۳۲۱).

نقد و ارزیابی دیدگاه نیگل و سارتر

در این بخش، آنچه تاکنون از دو فیلسوف مورد بحث آورده شد را بررسی و ارزیابی خواهیم کرد تا افزون بر آگاهی از کم و کاست‌های موجود در دیدگاه آن‌ها این پرسش را در برابر آنان قرار دهیم که آنچه نیگل و سارتر گفتند توان معنا بخشیدن به زندگی را دارد یا خیر.

نیاز به عینیت

آنچه سارتر در برابر این پرسش پیش می‌نهد پاسخی است سراسر شخصی. یعنی هر فردی به گونه‌ای شخصی دست به آفرینش هویت و معنای زندگی خویش می‌زند. نیگل نیز معناداری زندگی را از رهگذر دیدگاهی ذهنی ارزیابی می‌کند؛ یعنی شخص از دیدگاهی درونی می‌تواند زندگی خود را معنادار دریابد. بدین گونه است که با همه ناهمسانی‌هایی که می‌توان در پاسخ‌های آن دو یافت همانندی‌ای نیز میان آن‌ها قابل رهگیری است و آن رد وجود معنایی عینی برای زندگی است. شاید این ایرادی دور از ذهن نباشد که هر فردی که در جست‌وجوی معنایی برای زندگی است چشم‌داشت این را داشته باشد که معنای یافته‌شده چیزی باشد که به‌خودی‌خود ارزشمند باشد و زندگی او به دلیل پیوند با آن معنادار شود یا اینکه دست‌کم از دید دیگران نیز همان میزان معنادار باشد که از دید خودش هست. به بیان آیریس مرداک^۳ «ارزش مستلزم این است که نگاهمان را از خود به سوی دیگران یا آنچه به‌خودی‌خود بایسته است خوب شناسایی شود برگردانیم.» (Nagel, 2023: 112). اما این چیزی است که می‌توان آن را

1. heroism

2. bad faith

3. Iris Murdoch (1919-1999)

نیاز به عینیت نامید و چه در فلسفه نیگل چه نزد سارتر امری نیست که بتوان آن را رهگیری کرد. بنابراین، نخستین نقد وارد بر آن دو از همین جا برمی‌خیزد. اگر معناداری زندگی را در گرو ارزشمندی عینی آن بدانیم، آن‌گاه پاسخ‌های نیگل و سارتر بی‌وزن خواهند بود.

سوزان ولف^۱ که در تحلیلش از معنای زندگی جایگاهی نازدودنی به امر عینی می‌بخشد می‌گوید: «ما نمی‌توانیم چندان معنا را تصور و درک کنیم، بدون اینکه یک گونه ویژه‌ای عینیت به حکم‌های ارزشی نسبت دهیم.» (Wolf, 2010: 3). او عینیت را این‌گونه تعریف می‌کند: امری که «ارزش آن باید دست‌کم تا اندازه‌ای مستقل از آن شخص باشد.» (Wolf, 2010: 41). از دید او، به دلیل سرشت اجتماعی انسان، ما می‌خواهیم که زندگی‌مان از دید دیگران نیز معنادار باشد و می‌افزاید: «این آرزویی سراسر طبیعی است که از این دیدگاه [عینی] فرد بتواند خویش و زندگی‌اش را خوب، ارزشمند، و یک سرچشمه^۲ سزاوار سرافرازی و غرور ببیند.» (Wolf, 2010: 28). برای ولف، بدون پذیرش ارزش عینی، مفهوم معناداری زندگی فهم‌پذیر نخواهد بود. روشن است که اگر با ولف یا دیدگاهی همانند او هم‌داستان باشیم آن‌گاه نه پذیرش رندانه آبرزدبودگی جهان نیگل نه آفرینشگری سارتر، هیچ‌یک، درمان درد جست‌وجوگری معنا نخواهد بود.

آفرینش معنا، ساختگی یا راستین

همچنان که گفته شد احساس آبرزد از دید نیگل برخاسته از رویارویی میان دیدگاه عینی ناچیزی زندگی و دیدگاه ذهنی است که در آن فرد زندگی خود را بسیار گران‌مایه و ارزشمند می‌داند. دسته‌ای نقدها بر آفرینشگری سارتر بی‌مانند به آنچه نیگل می‌گوید نیست. از دید لوری کوشش سارتر «محکوم به ناکامی و استیصال است. [چون] تعارضی [است] میان وقوف ما بر این واقعیت که نمی‌توانیم معنایی را که به زندگی‌مان و رویدادهای آن نسبت می‌دهیم بر هیچ مبنایی جز انتخاب خودمان بنا نهیم و از سوی دیگر اشتیاق سوزانمان به اینکه انتخاب مذکور را امری موجه بدانیم که اعتبارش تنها وابسته به خودمان نیست.» (لوری، ۱۴۰۳: ۲۵۴). لوری می‌خواهد بگوید اینکه دوست داریم آنچه را معنادار می‌دانیم به‌خودی‌خود نیز معنادار باشد در ما وجود دارد و با این نگرش برای فردی که بر پایه رهنمود سارتر برای زندگی‌اش معناآفرینی می‌کند «ایراد کل ماجرا این است که او زندگی‌اش را فقط آکنده از معنایی خیالی تجربه می‌کند نه معنایی واقعی» (لوری، ۱۴۰۳: ۳۷۲) و «چون هویت شخصی خویش را داستانی می‌داند که خودش ساخته است، معنایی هم که به زندگی خود نسبت می‌دهد چیزی متقلبانانه احساس می‌شود.» (لوری، ۱۴۰۳). چکیده سخن او این است که پاسخ سارتر به پرسش معنای زندگی توانایی این را ندارد که زندگی را از دید ما به‌راستی معنادار سازد. چون ارزش‌های اگزیستانسیالیستی سارتر ارزش‌های تقلبی و ساختگی هستند.

بگینی^۳ به رد دیدگاهی می‌پردازد که معناداری زندگی را در گرو وجود ارزش‌های ازپیش‌تعیین‌یافته دانسته و ارزش‌های ساختگی را بر صدر می‌نشاند. آنچه را او می‌گوید می‌توان در پاسخ به نقد ساختگی بودن معنا و نیز نبود ارزش عینی به کار بست. بگینی می‌پرسد چرا باید اندیشید که اهداف ساخته‌شده از اهداف ازپیش‌تعیین‌یافته ارزش کمتر و پایین‌تری دارد؟ و تنها دسته دوم می‌توانند زندگی را معنادار سازند؟ او می‌گوید آنچه مهم است این است که زندگی برای فرد هدفی داشته باشد. اینکه این هدف برآیند تدبیر آفریدگاری باشد (با پیش چشم داشتن بحث خودمان می‌توان افزود اینکه عینی باشد) یا خودمان آن را اختراع کرده باشیم اهمیت ندارد (Baggini, 2004: 12-13) و از این بیشتر، می‌گوید بر پایه همین مشی است که سارتر فلسفه خود را فلسفه‌ای خوش‌بینانه می‌نگریست. زیرا، از این‌رو که انسان‌ها برخلاف اشیا و موجودات دیگر توانایی ساخت و انتخاب اهداف خود را دارند، امکان داشتن زندگی معنادار را دارند. به بیان خود سارتر «اگزیستانسیالیسم توصیفی بدبینانه از بشر به دست نمی‌دهد. بدین سان، فلسفه‌ای خویش‌بین‌تر از آن نمی‌توان یافت. زیرا عقیده دارد که سرنوشت بشر در دست خود اوست.» (سارتر، ۱۳۹۹: ۵۵). با این همه، حتی اگر بپذیریم که ارزش‌های ساختگی کم‌ارزش‌تر از ارزش‌های ازپیش‌تعیین‌یافته نیستند، که به نظر می‌رسد

1. Susan Wolf

2. source

3. Julian Baggini (1968-)

در این گفته بگینی بر سخن راست باشد، باز هم آنچه گفته شد پاسخی به دست نمی‌دهد که بتواند کیش و خواست ما به اینکه آنچه معنادار می‌دانیم به خودی خود یا دست کم برای افراد دیگر نیز معنادار باشد را برکشد و کنار نهد.

اتهام بی‌معنایی و بی‌منایی

ایروینگ سینگر^۱ در گزارش دیدگاه سارتر می‌گوید معنا سازی تنها در بستر اضطراب هستی‌شناختی و روشنگری او در مورد نیستی می‌تواند رخ بدهد (Singer, 2010: 74). می‌توان دیدگاه سارتر در برداشت سینگر را این گونه نشان داد:



سینگر می‌گوید در چنین شرایطی «برداشت هایدگر و سارتر از زندگی معنادار هیچ کدام دفاع‌پذیر نخواهد بود، مگر آنکه بتوان مفهوم نیستی مطلق را معنا کرد.» (Singer, 2010) و می‌افزاید از آنجا که نیستی هیچ چیزی نیست، تعریف آن دشوار و چه بسا ناممکن باشد. او می‌گوید اینکه چیزی باشد و سپس رخت برینند فهمیدنی است اما نیستی مطلق فهم‌پذیر نیست و از این رو می‌گوید: «منتقدانی مانند کارنپ ممکن است در استدلال بر اینکه سخن هایدگری درباره نیستی هستی‌شناسانه مهمل و بدون معناست برحق باشند.» (Singer, 2010: 75). به سخن کوتاه، مدعای او این است که دیدگاه سارتر بر پایه گزارش هستی‌شناسانه او از نیستی است و از آنجا که این نیستی روشن نیست که چگونه چیزی است و چگونه باید تعریف شود این پایه‌ای استوار برای دیدگاه او فراهم نمی‌کند و بدون این پایه سراسر آنچه او بر ساخته دستخوش فروریزی است. به نظر نمی‌رسد برای دفاع از سارتر بیش از این دو راهی باشد: یا نشان دادن معنای روشنی از نیستی یا اینکه بتوان نشان داد بدون نگاه به هستی‌شناسی سارتر باز می‌توان این نگرش را از دل فلسفه او بیرون کشید. هر دو مورد بسیار دشوار و ناشدنی می‌نمایند.

سینگر، افزون بر سارتر، نیگل را هم نشانه می‌گیرد. در نقد نیگل، نگاهش به سوی ارزشمندی ذاتی زندگی مورد مدعای اوست. به باور سینگر، نیگل بیان می‌کند که زندگی به خودی خود ارزش زیستن دارد. چون حتی اگر تجربه‌های ناخوشایند تا آن میزان فراوان باشند که بر تجربه‌های خوشایند چیره شوند باز ارزشمند است؛ چون این ارزشمندی را «خود تجربه در اختیار ما می‌گذارد و نه محتوای تجربه.» (نیگل، ۱۴۰۱: ۶۶). سینگر می‌گوید این دیدگاه نیگل ارزیابی‌شدنی نیست. چون بدون محتویات خوب یا بد تجربه معنا ندارد. چیزی زیربنایی و نهایی در کار نیست که رویدادهای خوب یا بد به آن اضافه شوند و «اگر ما تمام محتویات مثبت یا منفی را بزدااییم، خود تجربه را زوده‌ایم و زندگی انسان را به سطح گیاه یا سبزیجات فرو کاستیم.» (Singer, 2010: 137).

به نظر نگارندگان، می‌توان با بازسازی و ویرایش گفته نیگل از «تجربه، منهای محتویاتش» به اینکه «حتی داشتن تجربه بد بهتر از بی‌تجربه‌بودگی است» هسته اساسی نگرش او را از نقد سینگر نجات داد. در سخن پیش گفته سینگر می‌گوید که با زدودن تجربه انسان را به سطح زیست گیاهی فرو خواهیم کاست. از همین گفته می‌توان به سود نسخه بازنگری‌شده نگرش نیگل استفاده کرد. حتی فراوانی تجربه‌های ناگوار بهتر و ارزشمندتر از نداشتن هیچ تجربه‌ای است، بدان بهتر و ارزشمندتر بودن زیست انسانی در سنجش با زیست گیاهی. ایراد دیگری از این دست در کنار این ایراد که مدعای نیگل قابل ارزیابی نیست، همانند آنچه

سینگر بر او وارد می‌کند، نیز وجود دارد و آن این است که نیگل می‌گوید زندگی از دیدگاه عینی اُبزرد است و اینجا این پرسش مطرح می‌شود که زندگی انسان و جهان چگونه باید باشد تا اُبزرد نباشد؟ به بیانی دیگر، برای پی بردن به اینکه اُبزرد بودن زندگی چگونه چیزی است نیاز هست جهان ممکن را دریابیم که در آن زندگی اُبزرد نباشد. اما نیگل به روشنی می‌گوید: «به نظر نمی‌رسد که جهان قابل تصویری وجود داشته باشد که تردیدهای رفع‌نشده در باب آن نتوانند بروز یابند.» (نیگل، ۱۴۰۱: ۸۷).

چگونه می‌توان چیزی را ناروا خواند؟

خرده‌دیگری که می‌توان بر نگرش سارتر گرفت این است که در صورت جدی گرفتن آن پیامد دیدگاه او گونه‌ای آشوب اخلاقی و ارزشی است و حتی می‌توان گفت گونه‌ای نسبی‌گرایی اخلاقی نه از سنخ فرهنگی که از گونه‌ای شخصی از سخن او برمی‌خیزد. گفته شد که از دید او شخص در ساخت هویت شخصی خود آزادی مطلق دارد و آفرینش هویت شخصی پیش از ارزش‌ها است؛ به این معنا که هر ارزشی پس از دست به آفرینش زدن ایجاد می‌شود. چون هیچ‌گونه ارزشی عینی وجود ندارد که فرد با نگاه به آن دست به آفرینشگری هویت خود بزند. بنابراین، سراسر ارزش‌ها و اخلاق زاده‌فردی است که با آزادی مطلق خود دست به ساخت آن‌ها می‌زند. سارتر انگشت تأکید می‌نهد بر بی‌فایده بودن اصول اخلاقی و شخصی بودن تصمیم‌های اخلاقی. او می‌گوید: «هیچ‌یک از مکتب‌های اخلاقی که به کلیات می‌پردازند نمی‌توانند به ما بگویند که چه باید کرد.» (سارتر، ۱۳۹۹: ۴۶). اگر فرد به گونه‌ای مطلق در آفرینش ارزش‌ها آزاد است و هیچ اصل اخلاقی‌ای هم موجود نیست که بتواند مانعی بر سر آفرینشگری او باشد، چه چیز می‌تواند جلوی این را بگیرد که فرد به ریختن بنزین در آکواریوم ماهی، گرفتن تصمیم به ترور، یا آغازگری جنگی در وسعت جهانی روی نیاورد؟ چون به روشنی ممکن است که فرد آزادانه زندگی‌ای را برگزیند که با وجود غیر اخلاقی بودن برای او کاملاً معنادار باشد. سخن کوتاه، از سخنان سارتر این برمی‌آید که «هر کنشی تا آنجا که بنا بر یک انتخاب آزاد انجام گیرد اخلاقاً رواست.» (Detmer, 1988: 164). سارتر پاسخی به این نقد می‌دهد که محل تأمل و تردید است. او می‌گوید: «هر طرحی، هر قدر فردی و شخصی باشد، باز هم ارزش کلی و عمومی دارد.» (سارتر، ۱۳۹۹: ۶۰) و «من با انتخاب خود (با انتخاب شخصیت و روش خود) کلیت می‌سازم» (سارتر، ۱۳۹۹: ۶۱) و به بیان سراسر هر فرد با هر تصمیمش به آنچه برگزیده کلیت می‌بخشد و آن برای همه آدمیان معتبر است. او می‌گوید آنچه مانع از هر کاری کردن می‌شود مسئولیتی است که فرد با هر گزینش خود خواهد داشت. فرد مسئول است؛ «زیرا کنشگر، تنها کسی است که برای هر پیامد به بار آمده از طریق کنشی که فرد آزادانه انتخاب کرده‌مسئول و سزاوار سرزنش است. طبیعی است فرض کنیم که اگر اعمال فرد نتیجه انتخاب‌های آزادش است پس آن فرد مسئول (از نظر اخلاقی) آن اعمال است.» (Linthoingambi, 2023: 34).

به این معنا، انتخاب آزاد شرط لازم و انتخاب آزاد در کنار آمادگی برای پذیرش شرط کافی را فراهم می‌آورند. اما از این گفته هیچ بر نمی‌آید که فردی نتواند دست به تبهکاری بزند و به آن کلیت نبخشد. چون باز همان پرسش مطرح هست که چه چیز مانع آن می‌شود که فرد مسئولیت هر کاری را نتواند بر دوش کشد و به هر چیزی نتواند کلیت بخشد؟ به بیانی دیگر، اینکه فرد را بابت کدام مسئولیتش می‌توان نکوهش کرد و چه مسئولیتی را بتوان از نظر اخلاقی ناروا دانست همچنان نیازمند سنج‌های عینی و سوای از انتخاب شخصی افراد است که در توضیح سارتر یافت نمی‌شود. متیوز یادآور می‌شود که حتی این‌گونه ارزش‌های کلی که از آن سخن می‌گوید جدای از کارآمدی یا ناکارآمدی بر پایه فلسفه او «نمی‌توانند وجود داشته باشند. زیرا این ارزش‌ها مستلزم توسل به نوعی انسانیت مشترک است که همه انسان‌ها به طور کلی لزوماً در آن سهیم باشند.» (متیوز، ۱۳۹۱: ۱۱۷) و همان‌گونه که اشاره شد سارتر می‌گوید انسان یکسره از چنین سرشت همسانی بی‌بهره است. بنا بر آنچه آمد، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که هم‌سو با فلسفه سارتر قضاوت اخلاقی امری بی‌معنا می‌شود. قضاوت اخلاقی منفی یکسر پوچ و قضاوت اخلاقی مثبت زائد می‌شود. در نتیجه، هیچ بزهکاری‌ای را نمی‌توان ناروا دانست یا دست‌کم لزوماً ناروا نیست.

معنا و فرارزش

ایدو لاندائو^۱ درباره‌ی رویکردهای موجود به معنای زندگی دوگانه‌ای را پیش می‌کشد: ذهنی‌گرایان و عینی‌گرایان. می‌گوید از دیدگاه

گروه نخست فرد به زندگی خود معنا می‌بخشد و در پایان خودش حکم می‌کند که زندگی‌اش معنادار هست یا خیر و امکان این نیست که بگوییم اشتباه می‌کند در بیان حکمش. از دیدگاه گروه دیگر اما اینکه فرد زندگی‌اش را معنادار بیابد یا خیر برآمده از رأی خود او نیست و در حکمی که در این مورد می‌کند ممکن است اشتباه کند (Landau, 2012: 3-4). در گزارشی که لاندائو از سارتر می‌دهد او را در گروه دوم جای می‌دهد. چون به باور او اینکه پایه و اساس همه ارزش‌ها و معنایی که به زندگی می‌بخشیم انتخاب‌های آزاد ما هستند و خود آن‌ها هیچ پایه و اساسی ندارند زندگی را بی‌معنا می‌کند. به بیان لاندائو با چنین دیدگاهی سارتر پیش‌فرضی دارد و آن اینکه «گونه‌ای فرارزش نیز داریم که ما آن را انتخاب نمی‌کنیم.» (Landau, 2012: 5) و آن فرارزش این است که اگر ارزش‌ها و معنایی‌ای که می‌آفرینیم پایه‌ای عینی نداشته باشند، زندگی را بی‌معنا می‌سازند. لاندائو می‌گوید اگر ما در انتخاب ارزش‌هایمان سراسر آزاد هستیم چه دلیلی دارد که بپذیریم در انتخاب این فرارزش آزاد نیستیم و باید آن را بپذیریم؟ «اگر ما تا این میزان آزاد هستیم که به موقعیت‌هایی که خود را در آن می‌یابیم معنا ببخشیم و در برداشت ارزش‌های خود تا این میزان آزاد هستیم پس ما می‌بایست در این نیز آزاد باشیم که این فرارزش که مستلزم این است که ارزش‌ها به گونه‌ای مستقل موجه باشند را به شمار بیاوریم یا نه.» (Landau, 2012: 6).

از آفرینشگری سارتر تا احساس اُبُرد در نیگل

آفرینشگری سارتری معنای زندگی تنها در میدان ذهنی می‌تواند ایفای نقش کند. بنابراین اگر فرایند آفرینشگری سارتری را از دیدگاه نیگلی بنگریم همه آنچه آفرینشگر معنا می‌سازد در چارچوب دیدگاه ذهنی است. برای نیگل، ارزشمندی زندگی از این منظر است که در برخورد با بی‌وجهی برخاسته از دیدگاهی عینی که آفرینشگر سارتری راه ورودی به آن ندارد در فرد احساس اُبُرد ایجاد می‌کند. در نتیجه، هر آنچه آفریده بشود به هر میزان هم که برای خود فرد ارزشمند باشد ناچار در تلاقی با دیدگاه عینی راه به احساس اُبُرد خواهد برد.

دورویی سارتر در نسبت با رندی نیگل

دورویی مورد توصیف سارتر گونه‌ای فرار از مسئولیت در پی ترس از آزادی مطلق به نظر می‌رسد. بنابراین مفهومی منفی و تأثیرگذار بر معنای زندگی قابل تلقی است. اما رندی نیگلی نه امری منفی بلکه مواجهه‌ای است که با استناد به مبانی اندیشه او چه بسا تنها چاره پیش روی آدمی باشد و نه گونه‌ای فرار یا خودفریبی؛ بلکه ظاهراً راهکاری است عملی برای ممکن کردن پیش‌روی زندگی که البته تأثیری هم بر معناداری زندگی ندارد. زیرا پاسخی است در برابر به بن‌بست رسیدن کندوکاو نظری در آن.

دو نقد پایانی

جدای از ایراداتی که بیان شد، نقدهای دیگری نیز ممکن است به دیدگاه‌های این دو فیلسوف وارد شود که در این بخش، کوتاه، به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. یکی از آن‌ها با نگرش سارتر به آزادی ارتباط دارد. آزادی در انسان از دید او هیچ قید و شرطی ندارد و انسان مطلقاً آزاد است. دشواری پیش روی این دیدگاه این است که پذیرش آن تنها در صورتی ممکن خواهد بود که هیچ عامل زیستی یا اجتماعی به هیچ میزان روی تصمیم‌های فرد اثرگذار و محدودکننده آزادی او نباشد. روشن است پذیرش چنین دیدگاهی آسان نخواهد بود و با چالش‌های علمی و فلسفی پرشماری رویاروی خواهد بود.

دیگری نقدی است که اسوالد بر نیگل وارد می‌کند و آن اینکه گزارش نیگل برای نشان دادن اُبُرد بودن زندگی کافی نیست. هنفلینگ می‌گوید اینکه از یک دیدگاه (دیدگاه عینی) زندگی اُبُرد باشد نشان می‌دهد که زندگی می‌تواند اُبُرد باشد، نه اینکه در واقع هم اُبُرد باشد. می‌گوید: «کوه ساختن از آنچه می‌توان از یک دیدگاه کاه دانست لزوماً پوچ نیست.» (هنفلینگ، ۱۴۰۰: ۴۹). برای وارد دانستن این نقد، هنفلینگ باید اثبات کند نیگل ادعایی متافیزیکی داشته مبنی بر پوچ بودن جهان که پس از آن بگوید گفته نیگل از پس اثبات آن برنمی‌آید. چون به نظر نمی‌رسد نیگل ادعایی بیش از این کرده باشد که در رویارویی دیدگاه عینی و ذهنی احساس اُبُرد در ما رخ می‌دهد، نه آنکه جهان در واقع و سوای احساس فرد پوچ باشد، که بتواند این پوچ بودن در واقع جهان را اثبات کند یا خیر.

نتیجه

نیگل و سارتر وجود معنا از پیش و به گونه‌ای تعین‌یافته برای زندگی را رد می‌کنند و هر یک رویکردی برای رویارویی با آن پیش می‌نهند. پیشنهاد نیگل روبه‌رو شدن رندانه با احساس اُبزُرد در زندگی است؛ احساس اُبزُردی که برخاسته از برابر هم قرار گرفتن دو دیدگاه است: دیدگاه ذهنی که در آن فرد زندگی خود را به گونه‌ای درونی بی‌اندازه ارزشمند و معنادار می‌یابد و دیدگاه عینی که در آن دیدگاه بیرونی و کلان زندگی آن فرد، بودن یا نبودنش، از کمترین ارزشی هم برخوردار نیست. رویارویی این دو دیدگاه با هم است که به باور نیگل فرد را دچار احساس اُبزُرد می‌کند. و در برابر آن است که نیگل رندی را پیش می‌کشد؛ رندی‌ای که به کنار نهادن دشواری معنای زندگی کمکی نمی‌کند، اما رویکردی است عملی که فرد با پیش گرفتن آن در عمل به زندگی خویش ادامه می‌دهد. از سوی دیگر سارتر برابر این پرسش این را پیش می‌کشد که هیچ دست‌آویزی بیرونی برای انسان وجود ندارد که با تکیه بر آن بتواند از بی‌معنایی بگریزد. هدف یا ارزش یا اخلاقی نیست که بتوان الگو قرار داد. در این شرایط است که انسان به تنها داشته‌اش باید روی داشته باشد: آزادی مطلق برآمده از هستی ویژه انسان، یعنی نیستی. انسان با آزادی مطلق که دارد باید گام در راه ساختن هویتی برای خود نهد؛ هویت انتخابی که فرد با آن به زندگی خود ارزش و معنا می‌بخشد. بنابراین، راهکار نیگل رندی و راهکار سارتر آفرینشگری است. در هر دو دیدگاه نبود عینیت حس می‌شود. همین‌طور ابهام در مبانی آن‌ها، مشخص نبودن معنای نیستی که زیربنای تحلیل سارتر است و نداشتن تعریفی از جهان ممکن که در آن احساس اُبزُرد به آدمی دست ندهد، همچنین روشن نکردن دقیق مفهوم رندی. آزادی مطلق که سارتر از آن سخن می‌گوید، سوای از محدودیت‌های زیستی و اجتماعی که پیش رو دارد، در کنار زیر هر ارزش عینی زدن، راه به مسیری خطرناک از نسبی‌گرایی اخلاقی و فرهنگی می‌برد که روشن نیست چگونه می‌توان به گونه‌ای خردپسند روا را از ناروا در آن متمایز کرد. شاید، تکمیل پاسخ پرسش از معنای زندگی از زبان سارتر و نیگل همین باشد که آزادانه اما دست به عصا و با نگاه به اصول و ارزش‌های عینی و نه با آزادی مطلق و بی‌توجه به هیچ ارزش و اصل اخلاقی عینی دست به آفرینشگری زد تا بتوان با آن، در عمل، رندانه با زندگی و پرسش از معنای آن مواجه شد و از آن به سلامت عبور کرد. در عمل با معنایی که برای خود ساخته رندانه زیست و توجه داشت که هر ابهامی در کندوکاو نظری در آن نباید تا آنجا پیش رود که همین زندگی را هم به پوچی بکشد. چون، شاید بیش از این نشاید و کم از این نباید.

منابع

- سارتر، ژان پل (۱۳۹۹). *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*. ترجمه مصطفی رحیمی. نیلوفر.
- لوری، یووال (۱۴۰۳). *سفر فلسفی؛ در جست‌وجوی معنای زندگی*. ترجمه سعید عابدی. ققنوس.
- متیوز، اریک (۱۳۹۱). *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*. ترجمه محسن حکیمی. ققنوس.
- نیگل، تامس (۱۴۰۰). *در پی معنا*. ترجمه سعید ناجی و مهدی معین‌زاده. هرمس.
- _____ (۱۴۰۱). *پرسش‌های کشنده*. ترجمه مصطفی ملکیان و جواد حیدری. نگاه معاصر.
- هنفلینگ، اسوالد (۱۴۰۰). *در جست‌وجوی معنا؛ چگونه زندگی کنیم*. ترجمه امیرحسین خداپرست و غزاله حجتی. کرگدن.
- Baggini, J. (2004). *What's It All About? Philosophy And The Meaning Of Life*. Oxford University Press.
- Detmer, D. (1988). *Freedom as A Value: A Critique of The Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*. Open Court.
- Hanfling, O. (2021). *The Quest for Meaning*. translated by Amirhossein Khodaparast and Ghazaleh Hojati. Kargadan. (in Persian)
- Landau, I. (2012). Foundationless Freedom and Meaninglessness of Life in Sartre's Being and Nothingness. *Sartre Studies International*, 18(1), 1–8. doi:10.3167/ssi.2012.180101.
- Linthoingambi, I. (2023). Nagel and Sartre on Luck and Moral Responsibility. In A. Thoibisana (Ed.), *Gauhati University Journal of Philosophy* (Vol. 8, pp. 28-41). Gauhati University.
- Matthews, E. (2012). *Twentieth Century French Philosophy*. translated by Mohsen Hakimi. Qoqnous. (in Persian)
- Nagel, T. (1986). *The View from nowhere*. Oxford University Press.
- (2019). *What does it all mean: a very short introduction to philosophy*. translated by Saied Naji and Mahdi Moeinzadeh. Hermes. (in Persian)
- (2022). *Mortal Questions*. translated by Javad Heydari and Mostafa Malekian. Negah Moaser. (in Persian)
- (2023). *Analytic Philosophy and Human Life*. Oxford University Press.
- Reynolds, J. (2022). Jean-Paul Sartre. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/sartre/>
- Sartre, J.P. (2020). *Existentialism is a Humanism*. translated by Mostafa Rahimi. Niloufar. (in Persian)
- Singer, I. (2010). *Meaning In Life: The Creation Of Value*. The MIT Press.
- Solomon, R. C. (2000). *No Excuses: Existentialism And The Meaning Of Life*. The Teaching Company.
- Wolf, S. (2010). *Meaning In Life; And Why It Matter*. Pinceton University Press.
- Yuval, L. (2024). *A Philosophical Journey, Tracking the Meaning of Life*. translated by Saeed Abedi. Qoqnous. (in Persian)