

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۳	چکیده
	فصل اول
۶	۱- مقدمه
۶	۱-۱- سیر تاریخی بحث از معنای زندگی
۱۱	۱-۲- مرگ و امکان معناداری زندگی
	فصل دوم
۱۶	۲- مرگ و زندگی از نگاه هیدگر
۱۷	۲-۱- گذری بر زندگی و آثار هیدگر
۱۹	۲-۲- زندگی و معنا از نظر هیدگر
۲۱	۲-۲-۱- دازاین یا آنجا بودن
۲۶	۲-۲-۲- جهان :
۲۷	الف - تودستی ها
۲۹	ب - فرادستی ها
۲۹	ج- دیگری در جهان
۳۳	۲-۲-۳- در جهان بودن : زندگی
۳۵	۲-۳- روحیه : آشکار کننده در جهان بودگی یا زندگی
۳۸	۲-۳-۱- ترس آگاهی : محرک انتخاب شیوهی زندگی
۴۱	۲-۴- دو سبک زندگی الف - زیستن براساس سقوط : تسلیم شدن به افکنندگی
۴۳	ب - زیستن براساس تعالی : طرح افکنی به فراسوی افکنندگی
۴۶	۲-۵- مرگ و معنا از نظر هیدگر
۴۸	۲-۵-۱- مرگ : تبدیل دازاین به « نه-دیگر-دازاین »
۵۱	۲-۶- ویژگی های معنا بخش مرگ
۵۱	۲-۶-۱- امکان بودن مرگ
۵۳	۲-۶-۲- درک تفرد به واسطه مرگ
۵۵	۲-۶-۳- هدایتگری درونی : ندای وجدان

۵۹	۲-۷- زندگی غیر اصیل براساس گریز از مرگ
۶۱	۲-۸- زندگی اصیل براساس مرگ
	فصل سوم
۶۶	۳- مرگ و زندگی از نگاه سارتر
۶۶	۳-۱- گذری به زندگی و آثار سارتر
۶۹	۳-۲- بی معنایی زندگی از نظر سارتر
۷۵	۳-۲-۱- دیگری در زندگی
۷۷	۳-۲-۲- امکان یا امتناع معنا در زندگی
۸۱	۳-۳- دو سبک زندگی الف - زندگی براساس خودفریبی
۸۳	ب - زندگی براساس حسن نیت
۸۶	۳-۴- مرگ از نظر سارتر
۸۷	۳-۵- مرگ : «تبدیل لئفسه به فی لئفسه»
۸۹	۳-۶- مرگ و معنا در هستی و نیستی
۸۹	۳-۶-۱- تقابل با دیدگاه هیدگر به مرگ
۹۱	الف - رد امکان بودن و خویشمندانانه ترین امکان بودن
۹۲	ب - رد مفهوم انتظار درباره مرگ
۹۵	۳-۷- مرگ و دیگری
۹۸	۳-۸- مرگ و معنا در داستان «دیوار»
۱۰۱	۳-۹- مرگ و معنا در نمایشنامه «مرده های بی کفن و دفن»
	فصل چهارم
۱۰۵	۴- مقایسه و نتیجه گیری
۱۰۵	۴-۱- مقایسه و ارزیابی
۱۲۱	۴-۲- نتیجه گیری
۱۲۶	۵- فهرست منابع و مآخذ

## چکیده:

اگر این ادعا درست باشد که فیلسوفان وجودی بر جنبه های تراژیک زندگی تمرکز داشته اند، باید گفت که مرگ به عنوان یکی از مهمترین جنبه هایی از این دست، از دید آنان مغفول نمانده است. البته مسئله اینجاست که همه آنان بر این باور نیستند که مرگ اساسا امری تراژیک است. بلکه گاه برای برخی از فیلسوفان وجودی مرگ جزئی از زندگی و پدیدارهای آن است که می تواند اثر بخشی مثبتی بر سایر اجزای زندگی داشته باشد. دیدگاه هیدگر و تبیینی که وی از مرگ به دست می دهد می تواند قوام بخش این رویکرد مثبت به مرگ دانسته شود. درحالی که سارتر چنین کوششی را ناکام می داند و مرگ را نه امری معنا بخش، که تهدید کننده معنایی می داند که فرد می تواند برای زندگی اش جعل کرده باشد.

رساله حاضر درحالی به ارزیابی دیدگاه هیدگر و سارتر در باب نسبت میان مرگ و معنای زندگی می پردازد که اذعان دارد که هیچ یک از آنان فیلسوف معنای زندگی نیستند و نمی توان غایت اصلی فلسفه آنها را ارزیابی نسبت دو مفهوم مرگ یا تناهی و معناداری زندگی دانست. روشن است که این امر بیش از سارتر در مورد هیدگر صادق است. چون تا آنجا که از آراء هیدگر اطلاع داریم - بویژه با تاکید بر کتاب هستی و زمان - صحبتی از ابعاد زندگی و معنای آن بطور منسجم صورت نگرفته است. لذا تحلیل ما در باب دیدگاه وی در این باره بیش از آنکه هویت استنادی (به آراء وی) داشته باشد، حیثیت استنباطی (بر اساس مبانی فکری وی) دارد.

آنچه باعث شده که این دو فیلسوف موضوع ارزیابی این رساله قرار گیرند این است که علیرغم فرعی بودن این موضوع نسبت به کلیت رسالت فلسفی ای که آنان برای فلسفه خویش قائل بودند، هر دو تبیین های دقیقی از نسبت میان تناهی و امکان معناداری زندگی و تاثیر آن بر نحوه زیستن فرد ارائه

کرده اند . گرچه این امر کوششی است که در دو قطب مخالف - در هیدگر به نحو ایجابی و در سارتر به نحو سلبی - به انجام رسیده ، اما هر دو در این امر متفق اند که تلقی ما از مرگ هر چه باشد نمی تواند بر نگرش ما به زندگی و سبک زندگی مان بی اثر دانسته شود .

### **واژگان کلیدی :**

زندگی ، مرگ ، هیدگر ، سارتر ، معنای زندگی ، سبک زندگی .

# فصل اول :

## مقدمه

## ۱-۱ سیر تاریخی بحث از معنای زندگی

پرسش از معنای زندگی می تواند معلول پیش فرض های مختلفی دانسته شود . از ادعای بی معنایی ذاتی زندگی تا بی معنا انگاشتن زندگی از طریق تشکیک در ارزشمندی چیزهایی که تا پیش از این معنا بخش زندگی دانسته شده اند . اما بنظر می رسد که آنچه بیش از هر چیز در این میان مهجور واقع شده است ذات گرایی در باب معناداری زندگی است ، زیرا بسیاری از مجادلات پیرامون بی معنایی زندگی از طریق حمله به اهداف و ارزشهایی که می تواند توسط خدا یا انسان برای زندگی در نظر گرفته شده باشد ، صورت می گیرد . از اینرو بنظر می آید که «اغلب افراد دو شقی غلطی را پیش فرض ورود در این بحث می دانند و آن اینکه کسی باید به زندگی معنا (یا هدف) بدهد و اگر آنکس خدا نیست پس باید آنکس خودمان باشیم .» (Thomson , 2003 , P.19)

در واقع ذات گرایی در باب معناداری جهان و زندگی امری است که از هر دو سو مهجور واقع شده است . از یکسو خداپاوران که اجازه در نظر گرفتن معنایی ذاتی برای زندگی مستقل از خواست و اراده خدا را توهینی به خدا و ایجاد هویتی مستقل و متکی به خود برای زندگی و جهان می دانند ، آن را روا نمی دارند و از سوی دیگر انسان در صورت حذف خدا از صحنه ، حق جعل معنا را به خود اختصاص یافته می داند و خود را تنها جایگزین برای معنا بخشی به زندگی می پندارد .

پس می توان گفت که رد ذات گرایی در باب معنای زندگی پیش فرض مشترک تلاشهای فرا طبیعت گرایانه و طبیعت گرایانه در باب امکان معناداری زندگی است . از سوی دیگر پرسش از معنای زندگی علیرغم پاسخهایی که برای آن قابل تصور است ، در دوره های مختلف با بی توجهی مواجه شده است . این پرسش امروزه دیگر چندان توجهی را بر نمی انگیزد آنچنان که در دوران پیشامدرن چنین بود . این

بی توجهی در این دو دوره به دو دلیل کاملاً متقابل صورت گرفته است. در دوران پیشامدرن بدین علت که نیازی به آن نبود و در دوران پسامدرن بدین علت که امیدی برای پاسخ دهی به آن نیست. در دوران پیشامدرن ادیان و هویت‌های جمعی معنا بخشی به زندگی را به انجام می‌رسانند. البته مقصود این نیست که تصویر آرمانی از آن دوران ارائه شود و ادعا کنیم که در آن زمان بشر هیچ هراسی از مرگ و هیچ دغدغه‌ای در باب معنای زندگی نداشته است. وجود اضطراب در باب مرگ و امکان بی‌معنایی جهان برای انسان در هر زمانی امری قابل تصور و ممکن است. اما بنظر می‌رسد که این هراسها (از مرگ و بی‌معنایی زندگی) از طریق وجود و کارآمدی دین و هویت‌های جمعی، امری قابل کنترل بوده است. در واقع بسیاری از دغدغه‌ها پیرامون اینگونه هراسها همراه با رشد فردگرایی شدت یافته و این مسئله‌ای است که مردمان در فرهنگهای دین‌باور و جمع‌گرا کمتر در معرض آن قرار داشته‌اند. «این امر از آنرو بود که زمینه‌ای که انسان در آن می‌زیست واجد معنا بود و افراد نیازی به طرح پرسش از معنای زندگی به صورت امری شخصی نمی‌دیدند. آنها خود را جزئی از یک کل با معنا می‌دیدند که معنای زندگی‌شان کارکرد در دل یک کلیت با معنا بود.» (ایگلتون، ۱۳۸۶، ص ۴۱)

از سوی دیگر در دوران پست مدرن از آنجا که فراروایتها از هر نوع - آسمانی و زمینی - مورد ناباوری و بدبینی واقع شده‌اند امیدی به پاسخ به پرسش معنای زندگی وجود ندارد و اساساً طرح آن نوعی بلند پروازی بی‌ثمر دانسته می‌شود.

فراروایتها<sup>۱</sup> - که ادیان را نیز شامل می‌شوند - را می‌توان ایده‌های کلی‌ای خواند که به نحو حداکثری قادر به توضیح، توجیه و پیش‌بینی گذشته، حال و آینده انسان و جهان بر مبنای خود بودند و از این

---

<sup>1</sup>.Metanarratives

طریق توان معنا بخشی به زندگی را داشته اند . جولیان یانگ فرایند معنا بخشی توسط فراروایتها را اینگونه بیان می کند :

«فلسفه های جهان حقیقی (در یک معنای وسیع که ادیان را نیز در بر می گیرد) قادرند توسط بازنمایی زندگی به عنوان یک سفر بدان معنا ببخشند ؛ سفری به سوی «نجات» ، سفری به سوی نوعی از وصول که بیش از پیش فشار و ناراحتی سفر را جبران خواهد کرد . از آنجاییکه هر سفری آغاز ، میان و انتهای دارد ، شرح مبتنی بر جهان حقیقی از دوره کامل زندگانی های ما نیز نوعی از داستان ، یا روایت محسوب می شود . از آنجاییکه روایتهای جهان - حقیقی (برای نمونه ، روایت مسیحیت) بیش از آنکه فردی باشند جهانی هستند ، و از آنجاییکه آنها نه فقط زندگی شما یا مرا ، بلکه همه زندگی ها را در همه زمانها و مکانها شرح می دهند ، باید آنها را روایتهای «کلان» بنامم .» (Young , 2003,P.1)

می توان گفت که نیچه با بیان «خدا مرده است» زود هنگام ترین و ریشه ای ترین تبیین در باب چرایی این رویداد - ناباوری نسبت به ارزشها و روایتهای کلی ای که انسان در اعصار مختلف بواسطه آنها قادر به معنا بخشی به زندگی و جهان بوده - را ارائه کرد . روشن است که انسان از زیستن در متن و پناه فرا روایتها یکباره به نفی کامل آنها نرسیده است . کتاب «مرگ خدا و معنای زندگی» با دقت به بررسی تاریخی چگونگی آغاز و بقای این ایده های معنا بخش تا از دست رفتن آنها می پردازد و نشان می دهد که بسیاری از فلسفه های مدرن نه مصادف با افول کامل این ایده ها که تنها تلاشی برای انتقال آنها در صورتهایی زمینی تر بوده است . از اینرو می توان تلاش کانت در فرض وجود عنصر ناشناختنی (فی نفسه) را کوششی در راستای حفظ این ایده ها دانست . (Young , 2003,P.24,23) کوششی که در فلسفه هگل و مارکس از طریق انتقال ایده های جهان حقیقی از جهان مفروض دیگر به آینده این جهان به انجام رسید . (Ibid,P.3)



پس شاید بتوان گفت که از دست رفتن باور به معناداری زندگی و امکان آن از طریق تشکیک در فراروایتهای آسمانی دوران پیشامدرن در عصر روشنگری آغاز شد و با ناامیدی از تحقق فراروایتهای زمینی عصر روشنگری در دوران پست مدرن به اتمام رسید و اینگونه به عصری رسیدیم که باور به وجود و امکان دست یابی به هر نوع ایده ای را که به نحو کلی قادر به معنا بخشی به زندگی افراد باشد از دست داده است .

شاید بیراه نباشد که با فضایی که ترسیم شد این پرسش طرح شود که پس اساسا امروزه چرا باید پرسش از معنای زندگی در نسبت با هر امری از جمله مرگ ، طرح شود؟

می توان پاسخ داد که آنچه همچنان اجازه طرح این پرسش را می دهد وجود فضای مبهم و نامتعیین موجود است . در واقع دنیای امروز اگر ادعا دارد که از تمام مطلق ها گسسته است ، باید باور مطلق و ناباوری مطلق را به یک اندازه طرد کند . براستی «اگر جهان نامتعیین باشد ، پس نو میدی امکان پذیر نیست . یک واقعیت مبهم یقینا جایی برای امید باقی می گذارد . . . اگر همه چیز نامتعیین است ، این مطلب باید در مورد شناخت ما از او نیز درست باشد ، و در این صورت نمی توانیم این امکان را نادیده بگیریم که در مورد او (جهان یا زندگی) نوعی طرح و نقشه مخفی وجود دارد . در جهانی که در آن مطلق ها جایی ندارند ، حتی یاس آلودگی نیز نمی تواند مطلق باشد.» (ایگلتون ، ۱۳۸۶ ، ص ۱۳۴ و ۱۳۳)

البته این امید - دست کم برای ما در این رساله - شامل دستیابی به ایده هایی که به نحو کلی و عینی قابل قبول باشند ، نیست و ادعای ما در این باره حداقلی خواهد بود و مقصود اصلی ما از بررسی این سیر تاریخی این امر است که هرگونه ادعایی برای ارائه نظریه ای در باب معنای زندگی با در نظر گرفتن فضای موجود - شکست فراروایتها و بدبینی به آنها - است که می تواند نگاهی واقع گرایانه تلقی شود .

ما بر این باوریم که گرچه هیدگر در ترسیم غایت اصلی فلسفه خویش فروتنی لازم را که نتیجه پیش رو داشتن تاریخ ایده های کلی است، دارانیست اما در آنچه به موضوع ارزیابی این رساله مرتبط است، طراحی بلند پروازانه را پیش روی ما نمی گذارد. او بی آنکه ما را با وعده هایی مربوط به جهانی دیگر برانگیزاند، از ما می خواهد که به پذیرش فعالانه سرنوشت خود که همان مرگ است پردازیم و شجاعانه رویاروی مرگ، زندگی کنیم.

اما سارتر از رد ایده های کلی و ناتوانی بشر در جعل ایده هایی که بتوانند به همان نحو و به صورت فراگیر و معنا بخش عمل کنند، به بی معنا انگاشتن زندگی می رسد. بی معنایی ای که سارتر هیچ طرح منسجمی را برای گذشتن از آن ارائه نمی دهد. او مایوسانه می پذیرد اما دست به توجیه نمی زند. ما بی آنکه مدعی رد نظریات فرا طبیعت گرایانه - اعم از خدا محورانه و روح محورانه - باشیم، با توجه به آنکه هیدگر و سارتر را که موضوع ارزیابی این رساله اند طبیعت گرا می دانیم، بررسی خود را به نظریات طبیعت گرایانه این دو محدود خواهیم کرد. مقصود از طبیعت گرا خواندن هیدگر و سارتر آن است که این دو فیلسوف هیچ باور فرا طبیعت گرایانه ای اعم از خدا باوری یا روح باوری را دستاویز معنا بخشی به زندگی قرار نمی دهند و از آنها به عنوان شرط لازم و کافی در معنا دار انگاشتن زندگی بهره نمی برند و در تلاشند که بدون بهره گیری از آنها امکانی برای معنا داری زندگی در نسبت با مرگ را مورد پرسش قرار دهند. گرچه شاید طبیعت گرا نامیدن هیدگر چندان درست ننماید، زیرا در حالی که سارتر از رد باورهای فرا طبیعت گرایانه، به پذیرش طبیعت گرایی می رسد، هیدگر به دلیل تعلیق بحث از این موضوعات - بعلمت تقدم بحث هستی شناسانه اش - ناگزیر طبیعت گرا خوانده می شود.

## ۱-۲ مرگ و امکان معناداری زندگی

علیرغم اینکه مرگ هرگز به عنوان امری فی نفسه مطلوب تلقی نشده است، به نظر می‌رسد که برخی از متفکران در پی آنند، که از طریق نکوهش جاودانگی، ارزیابی مثبتی از تنهایی ارائه دهند. از این جمله افراد می‌توان برنارد ویلیامز<sup>۱</sup> و ریچارد ولهیم<sup>۲</sup> را نام برد. در واقع متداولترین تلاش از سوی این افراد - که می‌توان آنها را مدافعان تنهایی نامید - برای اثبات موضع خویش از طریق نشان دادن ملال و بی‌معنایی جاودانگی صورت می‌گیرد. هر کس که رمان «همه می‌میرند» نوشته سیمون دوبووار<sup>۳</sup> را خوانده باشد می‌تواند تلخی و ملال موجود در جاودانگی را به خاطر بسپارد.

مدافعان این نظر بر این باورند که جاودانگی به راستی ارزش انتخابهای ما را بر هم می‌زند. (متز، ۱۳۸۸، ص ۳۱) در حالی که شق مقابل آن یعنی در دست داشتن زمان محدود برای آزمودن امکانهایی از میان امکانهای بی‌شمار، به انتخاب و عمل فرد معنا، جدیت و ارزش می‌بخشد.

پس گذرا بودن نه تنها امری منفی نیست که تاثیر مثبتی بر ارزیابی فرد از معناداری و ارزشمندی امور نیز خواهد داشت. در واقع «گذرا بودن چیزها ضرورتاً تراژیک نیست: به سادگی می‌توان این جنبه را بخشی از بودن شان به شمار آورد بدون آنکه پیامدهای به ناگزیر غم باری داشته باشند. اگر شام‌های خاطره‌انگیز از یاد می‌روند سرنوشت جباران و دندان درد نیز همین است. آیا اگر زندگی انسان پایانی نداشت و تابی نهایت ادامه می‌یافت، شکلی معنادار پیدا می‌کرد؟ به این تعبیر آیا مرگ یکی از پیش شرط‌های معنادار بودن زندگی نیست؟» (ایگلتون، ۱۳۸۶، ص ۸۶-۸۵)

---

<sup>۱</sup>. Bernard Williams

<sup>۲</sup>. Richard Wollheim

<sup>۳</sup>. Simone de Beauvoir

به نظر می‌رسد که مدافعان تناهی با نکوهیدن جاودانگی و تاکید بر این امر که صرف پایان پذیری امری منفی نیست، در برابر اعتراض فرد به مرگ دچار پیش فرضی غلط اند و آن اینکه آنچه فرد می‌خواهد صرفاً تمدید زمان تا بی‌نهایت یعنی همان جاودانگی و بی‌مرگی است. بر همین اساس آنها گمان می‌کنند که قادرند با نشان دادن اینکه جاودانگی گرچه می‌تواند امری مطلوب (خواستنی) باشد اما اساساً ارزشمند نیست، به مقابله با این دیدگاه - منفی‌انگاری در باب تناهی - بپردازند. اما باید گفت که تمدید زمان تا بینهایت خواست مشترک مخالفان یا معترضان به تناهی نیست. در واقع تمام مخالفان مرگ یا تناهی را نمی‌توان افرادی دانست که فریفته باور یا خواست جاودانگی اند البته در میان آنان روایت اوناמוنا از خواست بی‌مرگی که به عنوان اصلی‌ترین عامل معنا بخشی در کتاب «درد جاودانگی» بیان می‌شود آشکارا می‌تواند در این ردیف گنجانده شود. اما این به معنای آن نیست که بتوان مخالفت با مرگ را همواره از طریق نکوهش جاودانگی پاسخ داد.

بسیاری از افراد به کیفیت وجود مرگ مثلاً در شکل زود هنگام یا ناگهانی آن معترض اند. این گفته درست است که انسانها دوست ندارند تا ابد مثلاً در حال تماشای تئاتر روی نیمکت بنشینند. (ایگلتن، ۱۳۸۶، ص ۸۸-۸۶) اما آنها به همان میزان دوست ندارند که در ابتدا یا میانه یک نمایش یکباره بیرون رانده شوند. در واقع مرگ - دست کم در صورت ناگهانی و زود هنگام آن - می‌تواند تهدید کننده فعالیتها و اهدافی باشد که انسانها از طریق آنها به زندگی خود معنا بخشیده اند.

«آخیلوس تراژدی نویس یونانی در تفسیر مجددی عمیق از کهنترین سنتهای اسطوره در نمایشنامه اش پرومتئوس به تفسیر پرسش مرگ و معنای آن برای زندگی انسان پرداخته است. در این نمایشنامه پرومتئوس، دوست انسان، به خود می‌بالد که آن خدمت واقعی که بر انسان انجام داد، در واقع نه

هدیه کردن آتش و تمام مهارت‌های پیوسته با تسلط بر آن ، بلکه مربوط به آن بود که او آگاهی از

ساعت مرگمان را از ما گرفته بود.» (گادامر ، ۱۳۸۴ ، ص ۴۴۰)

ادعایی که در پس این نظر است بیانگر این امر است که مرگ آگاهی - به معنای آگاهی از زمان دقیق آن - می تواند امری فلج کننده باشد . از آنرو که ممکن است مرگ ما در آینده ای نزدیک باشد و آگاهی از آن می تواند ما را از ادامه ی فعالیتها و اهدافمان بازدارد . در واقع زندگی با معنا و هدفمند چیزی است که به سختی با مرگ آگاهی به این معنا قابل جمع است زیرا هدفداری معمولاً ادامه حیات ما را در آینده ای نزدیک یا دور لازم می دارد . امری که مرگ - بویژه در شکل ناگهانی و زود هنگام - طرح افکنی برای آن را تهدید می کند .

بنابراین بنظر می رسد که توجیه و ارزشگذاری مثبت مرگ از طریق تقبیح بی مرگی برای فائق آمدن بر بی معنایی احتمالی که می تواند در اثر مرگ ناگهانی گریبانگیر افراد شود ، راه مناسبی فراروی ما قرار نمی دهد . ضمن آنکه نباید فراموش کرد که در فقدان باور به حیات اخروی مرگ به ماهو مرگ - چه در شکل ناگهانی و چه در اثر کهولت سن - می تواند بر ارزیابی ما از امکان و نحوه ی معنا بخشی یا معنا زدایی امور موثر واقع شود . زیرا مرگ امری است که در نظر داشتن آن می تواند معنای اهداف ما را چه پیش و چه پس از اتمام و به انجام رساندن آنها متأثر کند . از اینرو تأکیدی که بر معنا زدایی ای که بواسطه ی مرگ ناگهانی روی می دهد می شود ، بیش از آنکه در پی انکار پوچی مرگ در اثر کهولت سن باشد ، به دنبال نشان دادن آن است که بی معنایی ای که در اثر مرگ ناگهانی رخ می دهد بیشتر قابل تصور است زیرا فرد هنوز موفق به اتمام برخی اموری که معنادار می پندارد نشده ، گرچه آنها می توانند پس از به انجام رسیدن، دیگر خصیصه ی معنا بخشی ای را که فرد بر ایشان متصور بوده ، واجد نباشند .

پس می توان گفت که زندگی متناهی در صورت حذف اشکال خاصی از مرگ - مرگ زود هنگام و ناگهانی - هم بر بی مرگی و هم بر پذیرش مرگ در تمام صورتهای آن ترجیحی نسبی دارد و می توانست تا حدودی تأمین کننده امکان معنا بخشی به زندگی باشد . اما از آنجا که افراد قادر به ایجاد این تغییرات نیستند باید دید که با در نظر گرفتن شرایط موجود چه پرسشهایی در باب نسبت مرگ و معناداری قابل طرح و بررسی است :

آیا با توجه به شرایط موجود و بدون باورمندی به خدا و حیات پس از مرگ می توان رویارویی مرگ زیست ؟

در صورت امکان آیا این زیستن ، زیستی است که لذت بردن ، دنبال کردن اهداف و ارزشمندی را داراست و می تواند زیستی با معنا خوانده شود ؟

قائل شدن چه معنایی برای زندگی امکان همزیستی با مرگ را دارد ؟

آیا معناداری زندگی به این معناست که کلیه اجزای زندگی فرد ، از جمله مرگ او ، واجد معنا باشند یا معناداری بخش اعظم زندگی برای با معنا انگاشتن زندگی فرد کافی است ؟

باید گفت که هیدگر و سارتر - با توجه به میزان مباحث مطروحه در فلسفه هایشان - قادر به پاسخگویی به تمام این پرسشها نیستند اما به برخی از جنبه های آنان پرداخته اند .

در فلسفه های آنان خبری از بحث از معنای «معنا» در ترکیب معنای زندگی نیست . مباحثی که پیش شرط ورود فیلسوفان معنای زندگی در سنجش معناداری زندگی در نسبت با هر امری است . زیرا با توجه به آنکه ما معنای زندگی را چه چیزی در نظر می گیریم - جهت داری زندگی ، هدفمندی آن ، ضرورت داشتن و اهمیت فرد ، کارکرد داری زندگی افراد - امکان وجود یا عدم آن در نسبت با مرگ متفاوت خواهد بود . این فقدان معنای صریح برای معناداری زندگی در فلسفه آنان باعث شده که به

جای در نظر گرفتن یکی از این معادل ها برای منظور از معناداری در نزد سارتر و هیدگر ، معناداری را به معنای ترکیبی از مفاهیم یاد شده - جهت ، هدف ، ضرورت ، اهمیت ، کارکرد - و معادل آنچه عموماً به معنای «ارزشمندی» از آن یاد می شود در نظر بگیریم .

بر این اساس بطور کلی می توان ایده اصلی هیدگر را پذیرش امکان همزیستی مرگ و زندگی ارزشمند دانست . زندگی ای که توسط انسان اصیل به انجام خواهد رسید . زندگی ای که بوسیله پذیرش و تایید میرندگی فرد از طریق نحوه عمل او ممکن خواهد بود .

در مقابل سارتر بر این باور است که مرگ آگاهانه زیستن نه امری مطلوب است و نه انسان واجد دلیل و انگیزه ای برای به انجام رساندن آن است . رویارویی با مرگ ، زندگی را از هر نوع ارزش و معنایی تهی خواهد کرد و ما تنها ملزم به پذیرش آن هستیم و نه به نمایش گذاردن رفتاری قهرمانانه در قبال آن .

## فصل دوم :

### مرگ و زندگی از نگاه هیدگر



## ۲-۱ گذری بر زندگی و آثار هیدگر

هیدگر در ۲۶ سپتامبر ۱۸۸۹ در روستای مسکیرش در جنوب غربی آلمان به دنیا آمد. او از خانواده ای کاتولیک و تهدیدست بود. پدر و مادرش آرزو داشتند که او کشیش شود. اما آشنایی اش با فلسفه پیوند او را با نظام کلیسایی مذهبی ای که در آن رشد و پرورش یافته بود سست کرد. پیوندی که نهایتاً گسسته شد.

آشنایی اش با کتاب «درباره معنای چندگانه هستی در اندیشه ارسطو» عشق به فلسفه و پرسش از هستی را در نهاد او ریشه دار کرد. در ۱۹۱۳ اولین رساله مهم خود به نام «نظریه حکم در روانشناسی» و در ۱۹۱۶ رساله اصلی خود را - که پایان نامه دانشگاهی اش بود - با عنوان «نظریه دونس اسکوتوس در مورد مقوله ها و معنا» را نوشت.

آشنایی اش با فلسفه هوسرل علاقه اش را به روانشناسی گرایشی تحت الشعاع قرار داد و در ۱۹۲۷ مهمترین و معروفترین اثر خود به نام «هستی و زمان» را منتشر کرد. اثری که علیرغم برخی ادعاها مبنی بر چرخش یا گذشت از آن، همچنان مهمترین اثر او دانسته می شود که درک بسیاری از مضامین فلسفی وی بدون فهم آن ناممکن است. او در این کتاب شجاعانه به نقد بسیاری از مضامین سنتی در فلسفه پرداخت و خطای اصلی و تاریخی فلسفه - خلط هستی و هستنده - را یادآور شد. چاپ «هستی و زمان» امکان تدریس در دانشکده ماربورگ را - البته به یاری هوسرل - برای او به ارمغان آورد.

از ۱۹۲۹ رابطه اش با استاد خود - هوسرل - بر سر اختلافات در برخی مضامین فلسفی به سردی گرایید و پیوستن هیدگر به حزب نازی آن را کاملاً قطع کرد. در ۱۹۳۳ به حزب نازی پیوست و هرگز رسماً از آن کناره گیری نکرد و این امر تبدیل به مسئله ای شد که همواره شهرت و فلسفه وی را بحث انگیز کرد.

هیدگر بعدها ادعا کرد که استعفای یکسال بعد او از دانشگاه نشانه نارضایتی و اعتراض او به وضع و جریان موجود بوده اما واضح است که با فرض صحت، حتی همراهی یکساله اندیشمندی چون او با نازی ها چیزی نبود که قابل گذشت باشد. او پس از شکست نازی ها و پایان جنگ حق تدریس و چاپ کتابهایش را از دست داد و تنها بعزت شهرت و مقام علمی اش بود که زندانی نشد.

اما فعالیت پرربار فلسفی اش ادامه یافت. او در ۱۹۳۵ در آملی بر متافیزیک را نوشت و از ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰ به تدریس سلسله درسهایی درباره نیچه مشغول شد. در ۱۹۵۰ کوره راه های جنگلی را به چاپ رساند. در ۱۹۵۱ پس از وقفه ای که در اثر ممانعت از تدریس اش بوجود آمده بود، دوباره به دانشگاه برگشت. او «وارستگی» و «درباره زبان» را در سال ۱۹۵۹ و «نیچه» را در سال ۱۹۶۱ منتشر کرد. در سال ۱۹۷۱ «شلینگ: در باب ذات آزادی بشر» را منتشر ساخت.

در تمام سالهای تدریس و حضورش در دانشگاه با وجود عناوین مختلفی که در درس گفتارهایش دیده می شود اندیشه محوری خود را که «پرسش از هستی» بود، رها نکرد. البته او در طرح پرسش از هستی با وجود لجاجت و سرسختی ای که در پیگیری اش از خود نشان داد، درماند و این تردید را بر جای گذاشت که براستی پرسش از هستی، سوال وی بود یا پاسخ اش!؟

او در ۲۶ آوریل ۱۹۷۶ در حالی که ۸۷ سال داشت، در گذشت.

## ۲-۲ زندگی و معنا از نظر هیدگر

یافتن مفهوم زندگی نزد هیدگر به هیچ وجه کار ساده ای نیست. او برای بسیاری از مفاهیم به راحتی معادل مشخصی را به دست نمی دهد گاهی تعبیری جدید را برای برخی از مفاهیم معرفی می کند و گاه در قالب کلمات از پیش موجود سخن می گوید اما معنایی کاملاً متفاوت و جدید را از واژگان مراد می کند. او در باب علت این کار در «هستی و زمان» می گوید:

«هستی سوژه؟ هستی نفس؟ هستی آگاهی؟ هستی روح؟ یا هستی شخص؟ این عناوین همگی حیظه پدیدارین معین «شکل پذیری» را نام می نهند، اما کاربرد آنها همواره به نحوی نمایان و به چشم آمدنی با فقدان نیاز به پرسش از هستی هستندگان نام برده همراه است. هم از این رو به هیچ وجه از سر خود رایی شخصی در واژه شناسی نیست که ما در نام گذاری هستندگی ای که خودمان باشیم از عناوین نام برده و به همین منوال از واژه های «حیات» و «انسان» حذر می کنیم.» (هیدگر، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷ و ۱۵۶)

پس واژه زندگی از زمره واژگانی است که هیدگر بعلت پیوندش با سنت متافیزیکی ای که به اعتقاد وی با فقدان پرسش از هستی همراه بوده، از کاربرد آن اجتناب می کند. زیرا استفاده از آن یا به منزله ادامه آن سنت است و یا اگر در پی پیمودن راهی جز آن باشیم - مثل کاری که هیدگر قصد انجامش را دارد - گمراه کننده خواهد بود. بنابراین هیدگر ترجیح می دهد که با واژگان خود از زندگی حرف بزند. اما این مقصود در فلسفه وی در یک واژگان معادل یافت نمی شود بلکه در ترکیبی از چند مفهوم یافتنی خواهد بود.

انسان یا آنچه آنرا می نامد، دازاین، موجودی است که در میان دو حد یعنی تولد و مرگ قرار دارد. در واقع او چیزی است در این بینابین اما در این میان دازاین همواره در جهان است و این در جهان بودن چیزی است که نام دازاین - که به معنای آنجا بودن است - پیوند ناگسستنی اش با آن را

نشان می دهد. جهان جایی است که دازاین در آنجاست و این در جهان بودن مادامی که دازاین زنده است امتداد خواهد داشت و تنها مرگ است که این در جهان بودگی را پایان خواهد بخشید و همزمان دازاین بودگی دازاین را تمام خواهد کرد. از اینرو می توان در جهان بودن را نزدیکترین تعبیر در کلام هیدگر به مفهوم زندگی دانست. زیرا آن چیزی است که مرگ، دازاین را به فقدان آن دچار خواهد کرد. فقدانی که البته با از بین رفتن مجموعه نسبتهایی که به دلیل این حضور - حضور و وجود در جهان - برای دازاین مطرح و موجود بوده، همراه خواهد بود.

البته این در جهان بودن یا زندگی به حضور فیزیکی صرف در جهان دلالت ندارد زیرا آنچه آن که خواهیم دید اساساً جهان امری نیست که مقوله ای فیزیکی باشد بلکه مجموعه نسبتهایی را شامل می شود که جهانیت جهان را خواهد ساخت. این نسبتها از یک سو جهان و از سوی دیگر دازاین بودگی دازاین را تعیین خواهد کرد.

بنابراین از آنرو که زندگی یا در جهان بودن از سویی نیازمند شناخت دازاین - به عنوان طرف همیشگی و قوام بخش نسبتهاست - و از سوی دیگر نیازمند شناخت درون جهانی های دیگر است، درک این دو پیش شرط ورود ما در بحث از مفهوم زندگی نزد هیدگر خواهد بود.

از طرفی از آنجا که هیدگر در «هستی و زمان» به شرح این مفاهیم - به نحو مبسوط - پرداخته بررسی ما به این کتاب محدود و متمرکز خواهد بود و از آنجا که دانستیم زندگی برای او مقوله ای نیست که مستقلاً به بحث گذارده شود بلکه امری همبسته نسبتهایی است که در جهان ایجاد شده، برای شناخت زندگی و وضعیت انسان در آن، ابتدا به شناخت دازاین و جهان و سپس نسبت این دو - یعنی مفهوم در جهان بودن یا زندگی - خواهیم پرداخت. اما از این دو مفهوم - دازاین و جهان - دازاین اساسی تر