



۴

فلسفه

اروپایی



۷

تاریخ فلسفه غرب

رابرت چ. سالومون

محمدسعید حنایی کاشانی

Continental  
Philosophy

Robert C Solomon

Website: [fallosafah.org](http://fallosafah.org)  
Telegram: [fallosafahmshk](https://t.me/fallosafahmshk)

## فهرست

- ۱ دیباچه: آنچه روسو در جنگل‌ها یافت  
۳ مقدمه: فلسفه اروپایی جدید و دعوی استعلایی  
۹ آرایش صحنه: جنبش روشنگری و رمانتیسم  
۱۹ ۱. کشف خود: روسو



## تاریخ فلسفه غرب

### باب اول. طلوع خود در ایدئالیسم آلمانی

رابرت ج. سالومون

- ۳۱ ۲. کانت و جنبش روشنگری آلمانی  
۵۷ ۳. رمانتیک کردن خود: فیخته، شلینگ، شیلر و رمانتیسم  
۷۳ ۴. هگل و به خدایی رساندن خود در مقام روح

### باب دوم. آن سوی روشنگری: فروریزی امر مطلق

- ۹۷ ۵. خود ترش گشت: شوپنهاور  
۱۱۱ ۶. بعد از هگل: کی یرگور، فوئرباخ، مارکس

۷. گشت ضد استعلایی:

۱۲۹

منطق، تجربه‌گرایی و طلوع نسبی‌نگری

۱۴۵

۸. حمله به خود: نیچه و نیست‌انگاری

### باب سوم. خود فی‌نفسه و لافسه: پدیدارشناسی و زان پس

۱۶۹

۹. واپس تافتن استعلایی: هوسرل و علم من

۱۸۳

۱۰. دو ناراضی و تمدن‌شان: فروید و ویتگنشتاین

۲۰۱

۱۱. خود در تأویل دوباره: هایدگر و علم هرمنوتیک

۲۲۹

۱۲. خود در فرانسه: سارتر، کامو، دو بووار، مرلوپونتی

تکمله. پایان خود: ساختارگرایی، پس-از-مدرنیسم،

۲۵۹

فوکو، دریدا

۲۷۱

کتابنامه‌گزیده

۲۷۷

نمایه



تاریخ فلسفه غرب

رابرت ج. سالومون

محمدسعید حنایی کاشانی

Continental  
Philosophy

Robert C Solomon

## مقدمه

### فلسفه اروپایی\* جدید و دعوی استعلایی

خودش همه چیز! خانم فیشته چطور با او سر می‌کند؟!  
هاینریش هاینه

زمینه دعوی استعلایی تمامی تاریخ و فلسفه و دین غربی را در بر می‌گیرد. عجیب و مایه تأسف است که داستان فلسفه جدید را اغلب به صورت ظهور تعداد اندکی مسائل تخصصی در دانش‌شناسی [epistemology] یا نظریه شناخت و مابعدالطبیعه روایت می‌کنند و لذا مایه شگفتی نیست که از مسائل مناقشه‌انگیز بزرگ‌تر و دلالت‌های ضمنی فلسفه اروپایی [European philosophy] غفلت

---

\* نویسنده در این فصل، عنوان این فصل و نیز بند نخست از Continental philosophy

دو بار، و از European philosophy سه بار استفاده کرده است. در سرتاسر کتاب نیز از این دو تعبیر پی در پی و به‌طور مترادف استفاده می‌شود، اما از European philosophy بیش از ۲۲ بار و از ترکیب Continental philosophy در مجموع فقط ۶ بار استفاده شده است. — م.

1. *Religion and Philosophy in Germany*, p. 137.

Website: [fallosafah.org](http://fallosafah.org)  
Telegram: [fallosafahmshk](https://t.me/fallosafahmshk)

می‌کنند یا آنها را کنار می‌گذارند. این داستان اغلب نیز با کانت یا، در کوششی برای ترسیم نوعی تصویر بزرگ‌تر با گالیله و «علم نوین» [New Science]، با تأملات دکارت، یا با دیوید هیوم آغاز می‌شود که کانت را از «خواب‌های جزمی» اش بیدار کرد. اما داستان فلسفه اروپایی جدید [modern Continental philosophy] و دعوی استعلایی در باب علم و عقل‌گرایی یا مطالعه‌ی قوه‌ی شناخت انسان نیست. این داستان به‌طور دقیق داستان هیجان‌انگیز خود - انگاره اروپایی یا تصوّر اروپایی از خود است که در آن علم تجربی و قوه‌ی شناخت کاری مهم انجام می‌دهند، اما فقط در کنار تخیل رُمانتیک، نخوت بی‌سابقه جهانی یا کیهانی، واکنش و شورش دائمی و از هم‌پاشیدگی مطلق اعتماد به نفس جهان‌وطنی مغرور. تحوّل فلسفه اروپایی [European philosophy] در واپسین نیمه قرن هجدهم، به‌ویژه در آلمان، داستانی ماجراجویانه و هیجان‌انگیز و داستانی فرهنگی و فکری و روان‌شناختی است که اغلب نیز با مصطلحات خشک ابداع فنی فلسفی گفته می‌شود. اما فیلسوفان جنبش روشنگری و فرزندان ناخلف و رُمانتیک آن همه از دانشگاہیان حرفه‌ای نبودند که این یا آن نظام فلسفی را به همکاران و دانشجویان چشم و گوش بسته‌شان قالب کنند و در داستان‌شان به دانشوران نظر نداشتند بلکه تمامی ابنای بشر را مخاطب می‌ساختند. این داستان همان قدر عمیق و انسانی است که هر حماسه‌تولستوی، حتی اگر به زبان بی‌لطف و زُفمخت خداشناسی آلمانی بیان شده باشد. این فیلسوفان واقعاً بر این گمان بودند که جهان را تغییر خواهند داد، و گاهی نیز این کار را کردند. این بی‌اعتدالی در فهم مساعی خیالی آنان، برای دریافتن جهان، اگر گاهی پیچیده و دشوار است، امری لازم است. متفکران بزرگ اروپا را فلاسفه زمینی‌اندیش‌تر و انگلیسی - امریکایی به‌کرات تاریخ‌اندیش و دغل‌کار لقب داده و در مقام انحراف‌هایی نامیمون در تاریخ فلسفه به کناری گذاشته‌اند. حقیقت این است که آنان می‌کوشیدند به شعور عادی بتازند و خود مفهوم ما از انسان بودن را تغییر دهند. آنان خودشان را پیامبر و مصلح [reformer] و

# آرایش صحنه

## جنبش روشنگری و رمانتیسم

زمانی می‌آید که نور خورشید فقط بر آزاد مردانی می‌تابد که جز عقل خویش مولایی نمی‌شناسند... برای فیلسوفی که از خطاها و تبه‌کاری‌ها و ستم‌هایی می‌نالند که همچنان آلاینده زمین است و او اغلب قربانی اینهاست، چه تسلائی است این چشم‌انداز به [آینده] نژاد انسان، انسانی رهاگشته از غل و زنجیرهایش، آزاد شده از سلطهٔ تقدیر و از سلطهٔ دشمنان ترقی و با گامی مطمئن و استوار در راه حقیقت و فضیلت و سعادت به پیش.<sup>۱</sup>

کوندورسه

محمد سعید حنایی کاشانی

Continental

آن دیگ ایدئولوژیکی را که فلسفهٔ اروپایی جدید [modern European philosophy] از آن بیرون آمد عموماً «جنبش روشنگری» [the Enlightenment] می‌گویند. این دورهٔ سرشار از پژوهش و انتقاد فلسفی شدید در میانهٔ قرن هفدهم در انگلستان

1. In W. T. Jones, *Kant and the Nineteenth Century* (New York, 1952), pp. 2-3.



آغاز شد و در میانه قرن هجدهم در امریکا و فرانسه نیز رواج یافت و سرانجام درست قبل از ابتدای قرن نوزدهم به آلمان و اروپای شرقی و جنوبی رسید. در نتیجه اشاعه این جنبش چندین انقلاب بزرگ و جنگ‌های ناپلئون به وقوع پیوست و صورت عقلی یافت و تحولات نوین ریشه‌ای در فلسفه و فرهنگ رو به آغاز نهاد. عصر روشنگری عصر مناظره فکری سرزنده و کشف پُرشور و شوق علمی بود. و البته عصر آزمایش شخصی و سیاسی و فلسفی بسیار گسترده نیز بود — توصیف خود خصوصی در جستارهای مونتئی، کمون‌های سوسیالیستی اُون و فوریه، چالش‌های ریشه‌ای هیوم و دولباک با فلسفه حاکم و رسمی. دیدرو، ویراستار دایرةالمعارف، و ولتر بُت‌شکن افرادی عیاش و انقلابی در امور جنسی و نیز مناظره‌کنندگانی نابودگر بودند و حتی مارکی دو ساد را نیز می‌توان تا اندازه بسیاری بخشی از جنبش روشنگری انگاشت. به عبارت دیگر، جنبش روشنگری، به‌ویژه در فرانسه، پیش از هر چیز رهیافتی به از سر گرفتن جوانی، درکی دلیرانه از انتقاد و آزمایش و تأییدی پُرشور و شوق از تغییر و ترقی بود. جنبش روشنگری مجموعه‌ای متمایز از تعالیم نبود («فیلوزوف‌ها») ظاهراً درباره هر چیزی اختلاف نظر داشتند، حتی درباره اهمیت اختلاف نظر داشتن، با این همه هنوز ممکن است که برخی خصوصیات عام آن، به‌ویژه انسان‌گرایی و عقلانیت و جهانی‌اندیشی آن را جدا کرد.

رابرت ج. سالومون

### انسان‌گرایی محمدسعید حنایی کاشانی

انسان‌گرایی («دنیوی» یا «سکولار») جنبش روشنگری را اغلب به اشتباه حمله به مسیحیت و دین به‌طور عام فهمیده‌اند، لیکن تأکید بر این نکته دارای اهمیت است که سرچشمه‌های انسان‌گرایی اروپایی در درون کلیسا قرار داشت و این انسان‌گرایی از قرن دوازدهم آغاز شد و چند تن از «فیلوزوف‌ها»ی برجسته جنبش روشنگری — از همه مهم‌تر روسو — خداپرستانی سرسخت بودند (روسو در قرارداد اجتماعی مجازات مرگ را

## آرایش صحنه ۱۱

برای نامؤمنان یا خدانشناسان پیشنهاد می‌کند). البته درست است که جنبش روشنگری اغلب با مرجعیت و ولایت کلیسا در ستیز بود و ادیانی که این «فیلوزوف‌ها» [«فیلسوفان فرانسوی»] از آنها دفاع می‌کردند به‌ندرت ادیانی سالم‌اعتقاد [orthodox] یا مطابق با دین رسمی بود، اما اشتباه خواهد بود که انسان‌گرایی جنبش روشنگری را مخالف با دین، به خودی خود، بشمریم. آنچه انسان‌گرایی، بیش از هر چیز، مقصود داشت آن بود که این جهان جهانی انسانی شده بود، دیگر طبیعت نبود که آرزوهای انسان را تعیین (و تهدید) و تحدید می‌کرد بلکه مرزهای ملّی بود که این کار را می‌کرد. این جهان را شاید خدا آفریده بود اما این جهان اکنون — خوب یا بد — در دست‌های انسان بود. این جهان صحنه یا عرصهٔ انسان بود با ارزش‌ها و عواطف و امیدها و ترس‌های انسانی و این انسان نیز با طبیعتِ کلّی بشری تعریف شده بود. دیوید هیوم نوشت که «در همهٔ ملّت‌ها و عصرها، طبیعتِ بشری همچنان یکسان باقی می‌ماند». تفاوت‌های نژادی و ملّی و فرهنگی سطحی است؛ اندیشه‌های اساسی و حواس و احساسات همهٔ ما یکسان است. و لذا «فیلوزوف‌ها»ی جنبش روشنگری بر تحمّل تفاوت‌ها تأکید کردند و وظیفهٔ خودشان دانستند که برای همهٔ انبای بشر سخن بگویند. عصر روشنگری دورهٔ کنجکاوی شدید و درک انتزاعی از برادری نیز بود. «هیچ چیز انسانی با من بیگانه نیست» معرّف حال این عصر بود. شعار پوپ مبنی بر آنکه «مطالعهٔ شایستهٔ نوع انسان مطالعهٔ انسان است» بدل به تعریف مؤثری از عقل عصر روشنگری شد.

## عقلانیت

از نظر فیلسوفان و مُصلحان جنبش روشنگری، کلید راه یافتن به طبیعت بشر عاقل بودن ذاتی آن، یعنی استعداد فطری عقل بود. عقل ما را قادر به کشف حقایق انتزاعی و پیچیدهٔ ریاضیات و به کار بردن آنها برای فهم مان از طرز کارهای عالم می‌کرد. عقل به ما اجازه می‌داد که از راه مشاهدات



اتّحادی فراگیر است. این هویت یا اتّحاد فراگیر، در پدیدارشناسی، «روح» است («خودبازشناسی روح») بدین معنا تعبیری زاید است)، تحقق کامل (و نیز بازشناسی) وحدت تمامی ابنای انسان و جهان انسانی و از جمله جهان طبیعت به منزله موضوع علم انسان.

یکی از نگران کننده‌ترین استلزامات نظام فلسفی هگل نقش بی اندازه اندکی است که این نظام برای فرد قائل می‌شود. او در پایان پیش‌گفتار پدیدارشناسی می‌گوید:

در زمانی که طبیعت کلی حیات معنوی/روحي اهمیّت و قوتی بی اندازه می‌یابد و جنبه فردی صرف، که در واقع چنین نیز باید باشد، از هر اهمیّتی عاری شده است... فرد باید هرچه بیش‌تر خودش را فراموش کند... [و] هرچه کم‌تر باید از او خواسته شود، دقیقاً به همان سان که او می‌تواند از خودش کم‌تر توقع داشته باشد و کم‌تر برای خودش چیزی تقاضا کند.<sup>۳</sup>

با در نظر گرفتن متن حوادث تاریخی — در میانه جنگ‌های ناپلئونی — دیدن این نکته آسان است که هگل چگونه توانست اصرار کند که فقط تصویر بزرگ‌تر اهمیت دارد، و در درون این تصویر فرد بسیار کوچک و کم‌اهمیت شمرده می‌شود. در حقیقت، «روح» فقط انتزاعی نبود که هگل از کثرت نفوس انسان در واقع امر خلق کرد: او روح را به‌طور ملموسی واقعی شمرد و تلقی ما از فرد را انتزاع دانست — یعنی برکنده از متن اجتماعی آن و اعتبار و استقلال و اهمیت نادرست قائل شدن برای آن. بدین ترتیب بینش کلی فلسفه هگل پرورش اجتماعی متحد، خودژرفکاو، بین‌المللی، روحی/معنوی و نوید موقعیت جاری سیاسی (در سال ۱۸۰۷، در اوج قدرت ناپلئون) است که ظاهراً فقط رؤیای فردی فیلسوف نیست بلکه امکانی واقعی و سیاسی است.

3. *The Phenomenology of Spirit*, p. 130.

## خود در تأویل دوباره: هایدگر و علم هرمنوتیک

ماجرا این نبود که ایدنالیسم آلمانی در هم شکست؛ بلکه عصر دیگر چندان قوی نبود که در برابر عظمت و گستردگی و اصالت این جهان روحی بر پا بایستند، یعنی به‌راستی آن را تشخیص دهد....

جهان رو به تاریکی است. حوادث اساسی و پی در پی این رو به تاریکی رفتن عبارت است از: گریز [flight] خدایان، نابودی کره خاک، بر الگو بردن یا هم‌شکل‌سازی انسان، غلبه میان‌مایگی... [و] تأویل و تفسیر نادرست روح. انانی

هایدگر

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) دانشجوی هوسرل بود، اما در برابر تنگ‌نظری آموزگارش ایستاد و دکارت‌گرایی واپس‌گرایانه‌اش را رد کرد. هایدگر ظاهراً خودش را حکیم [sage] و پیامبر و نیز پدیدارشناس می‌شمرد و آنچه او از آن

1. *Introduction to Metaphysics*, p. 37.

شکوه داشت این بود که قرن بیستم نیازمند خدایی نو بود. او آراء خودش را «طلب هستی» [“quest for Being”] معرفی کرد، به همراه این شکوه غریب که مابعدالطبیعه غربی از زمان افلاطون به «فراموشی» هستی دچار شده بود. ما زمانی از واقعیت بی‌چون و چرای خودمان در جهان آگاه بودیم اما این واقعیت از همان دوران قدیم رفته رفته از یاد ما رفت و تا پایان قرن از پیش «رو به تاریکی» نوزدهم دیگر تقریباً چیزی از آن نمانده بود.

هایدگر خود را در درون سنت فلسفی غربی می‌دید، اما به طرفداری از چیزی نو و نه چندان روشن بر سبک شدن از بارگرانی که بقیه فیلسوفان ذاتی این سنت شمرده بودند نیز اصرار می‌ورزید. بخشی از این ناروشنی ناشی از تأکید هایدگر بر این امر بود که دقیقاً زبان ما چنان شده است که راه فهم ما از هستی [Being] مسدود شده است و لذا کوشش او تقریباً این بود که زبان فلسفی نوینی ابداع کند. هر «ترجمه» ای از تفکر او به اصطلاحاتی که ما می‌توانیم بفهمیم، به گفته او، به احتمال قریب به یقین به سوء تفاهم می‌انجامد. و به همین سان، هر کوششی برای جا دادن او در سنتی که آن را رد می‌کند احتمالاً توصیف نادرستی از کوشش‌های او به دست می‌دهد. و با این وصف او این سنت را می‌شناخت و تا اندازه بسیاری بخشی از آن بود. او پژوهشگر مشتاق فلسفه قدیم یونانی و قرون وسطی بود و خودش را کسی می‌دانست که پا برجای پای کانت و شلینگ می‌گذارد. او درباره هولدرلین و نیچه به تحقیق پرداخت و آثار مبسوطی درباره افکارشان به نگارش درآورد. و، البته، عمیقاً از آموزگار هوسرل نیز متأثر بود. آنچه از همان نخستین آثارش رد کرد فلسفه دکارت و سنت دکارتی در فلسفه بود، به همراه تقسیم گسسته‌آمیز ذهن و بدن در این فلسفه و نظری عاری از حیات آن درباره جهان به منزله ماشین‌واره‌ای [mechanism] جدا از ما و در دسترس برای بهره‌برداریمان و طلب یقین بر اساس استفاده از قیاس و استنتاج. این نکته که دکارت را هوسرل بسیار تحسین کرده بود در هایدگر تأثیری به جا گذاشت. او در پدیدارشناسی هوسرل وسایلی برای سست کردن دوگانه‌انگاری

است که آدم هرگز در موضعی قرار نمی‌گیرد که نتواند انتخاب کند و لذا مسئول آنچه هست یا می‌کند نباشد.

سارتر، با وام‌سنگینی که از فلسفه هایدگر می‌گیرد، هستی‌شناسی وجودی [existential ontology] اش را با متمایز کردن دو جنبه از وضعیت انسان پُر می‌سازد که «واقع‌بودگی» [“facticity”] (این اصطلاح را مستقیماً از هستی و زمان هایدگر برمی‌دارد) و «تعالی» [“transcendence”] (اصطلاح اشتباه‌آفرینی که با صفت «استعلایی» در فلسفه کانت به یک معنا نیست) می‌نامد. واقع‌بودگی، همچون کاربرد آن در فلسفه هایدگر، حاصل جمع واقعیاتِ راجع به ما و موقعیت‌هایی است که در آن ما «افکنده» شده‌ایم. واقع‌بودگی آدم، به‌ویژه، گذشتهٔ آدم است، آن کردارها و وقایعی که تمام شده‌اند و انجام گرفته‌اند، اما نتایج‌شان تا اندازهٔ بسیاری اوضاع و احوال کنونی را تعیین می‌کند و سازندهٔ بخشی مهم از آنکه هستیم یا آنچه هستیم است. شخصی که قتل کرده است، قاتل است، و به معنایی همواره خواهد بود. مردی که در حادثه‌ای در دوران کودکی جُلاق شده باید بقیهٔ عمر خود را با چوب زیر بغل سر کند. زنی که در مدرسه درخشیده باشد همواره این امتیاز با او همراه است، چه در استفاده از این امتیاز موفق شود و چه نشود. شخص، تا اندازه‌ای، واقع‌بودگی اش است و در مرگ — وقتی آدم جز واقع‌بودگی چیزی ندارد — آدم چیزی جز آنچه کرده است نیست. و لذا سارتر، با توجه به آنچه گذشته، می‌گوید «نبوغ پروست چیزی غیر از آثار پروست نیست». او در نمایشنامه اش، خروج ممنوع (در بسته)، شخصیت‌هایش را که هم‌اینک همه مرده‌اند در دوزخ قرار می‌دهد تا کلاه خودشان را قاضی کنند که چه شده‌اند. تعالی شبیه به آن چیزی است که هایدگر «وجود» [“Existenz”] می‌نامد و عبارت است از امکان‌های مختلف مان. اما سارتر بر آن چیزی تأکید می‌کند که هایدگر مسلّم می‌گیرد، یعنی اینکه چنین امکان‌هایی فقط برای آگاهی به کار برده می‌شود نه برای اشیاء. میوهٔ درخت بلوط این امکان بالقوه را دارد

که درخت بلوط شود، اما امکان‌هایی را ندارد که تعالی را ممکن می‌کند. میوه درخت بلوط شدن را پیش‌بینی نمی‌کند؛ به پیش نمی‌نگرد، یا نمی‌ترسد که ناکام بماند و گام‌ها و مراحلش را طرح‌ریزی نمی‌کند. از سوی دیگر، دانشجو این امکان را دارد که وکیل دعاوی شود، نه فقط به این دلیل که «ممکن» است، بلکه به این دلیل که او قادر است به پیش بنگرد، تصمیم بگیرد چه باشد و برای تحقق این آرزو گام بردارد. سارتر اصرار می‌ورزد که تعالی فقط فعل قوه خیال نیست، اگرچه قوه خیال ذاتی آن است، بلکه بسته به کُنش است و شکل گرفتن نیت برای عمل است که در نهایت آزادی مان را می‌سازد. واقع‌بودگی و تعالی اجزاء ذاتی انسان است. واقع‌بودگی موقعیت مان را تعریف می‌کند و اینکه که هستیم — تا آخرین نقطه. تعالی جهان امکان‌ها را به روی ما می‌گشاید — آنچه می‌توانیم از آن موقعیت و از خودمان بسازیم — به فرض آن که یا آنچه تا اینجا هستیم. آدم به ندرت خاطری بی‌آلایش دارد، یعنی فرصتی برای تثبیت کردن موقعیت خود بدون گرانباری از گذشته. آدم می‌تواند بکوشد در شهرستانی نوین هویتی نوین برای خودش بنیاد نهد، اما گرچه این موقعیت موقعیتی نوین است با این وصف گذشته با آدم همراه است — در عادات و انتظارات و در خاطرات و در سیمای آدم. واقع‌بودگی و تعالی گاهی در تضاد آشکارند، مانند وقتی که آدم می‌کوشد عادت قدیمی یا شیوه‌ای از زندگی را تغییر دهد، اما اکثر اوقات آنان با یکدیگر جور می‌شوند، تعالی با واقع‌بودگی «روی یک دنده می‌افتد» و واقع‌بودگی برحسب تعالی آدمی به تأویل دوباره درمی‌آید. نقشه‌های ما معمولاً با اوضاع و احوال ما جور درمی‌آید: در حقیقت اوضاع و احوال است که نقشه‌هایمان را محدود می‌کند، اگر املا نکند (اما تعیین نمی‌کند).

هایدگر در هستی و زمان سه ساختار وجودی را شرح داد: وجود [Existenz]، واقع‌بودگی، افتادن یا [از خود] دورافتادگی. وجود [Existenz] و واقع‌بودگی نزد سارتر به تعالی و واقع‌بودگی تبدیل می‌شود، اما سارتر مفهومی



مسأله این است که چگونه ارزش‌ها را می‌توانیم از آن خودمان بسازیم، در حقیقت آیا اصلاً به معنایی معنادار ارزش‌ها هستند.

این جنبه از فلسفه سارتر را آلبر کامو (۶۰-۱۹۱۳) پیشدستی کرد و برجسته ساخت، به‌ویژه در اثرش با عنوان اسطورهٔ سیسوفوس. کامو تشخیص می‌دهد که جدایی جهان و آگاهی انسان (بدون خدا به منزلهٔ میانجی) به سرخوردگی مایوسانه‌ای می‌انجامد. انتظارات عقلانی مان از عدالت و کامروایی با «بی‌اعتنایی [گرچه "مهربان" عالم]» مواجه می‌شود. او به این سرخوردگی ناگزیر با نام «امر بیهوده» یا «بیهودگی»<sup>\*</sup> اشاره می‌کند، یعنی شکاف کاهش نیافتنی میان تقاضایمان برای ارزش‌ها و معنا و بی‌معنا بودن خنثای جهان. هر معنایی هم که در جهان وجود داشته باشد، ما در جهان گذاشته‌ایم، اما علم به اینکه این معانی فقط فرافکنی‌های ماست از نظر کامو کافی است تا نتیجه بگیریم که آنها ممکن نیست واقعی یا مهم باشند و لذا نتیجهٔ فلسفهٔ دورهٔ متقدمش این است که همهٔ ارزش‌های زندگی بیهوده و موهوم است: فقط خود زندگی است که دارای ارزش نهایی است. از اینجا و این نتیجهٔ تشویش‌انگیز را می‌گیرد که همهٔ پرسش‌های «کیفیت زندگی» بی‌معناست: فقط کمیت وجود دارد. «هیچ جایگزینی برای بیست سال تجربه وجود ندارد». از سوی دیگر، شخصیت‌های آثار کامو خود را اغلب مواجه با مرگ می‌بینند (به‌طور نمونه، مورسو در بیگانه) و کشف می‌کنند که هیچ فرقی نمی‌کند: «آدم باید از این کار نیز که یک وقت می‌میرد موفق بیرون بیاید». کامو با اقتباس مضمون تا - پای - مرگ - بودن از هایدگر مدلل می‌سازد که زندگی بی‌معناست چون در نهایت همهٔ ما باید بمیریم. اما آنچه او دربارهٔ ارزش‌های موجود در زندگی می‌گوید به ما هیچ دلیلی نمی‌دهد که فرض کنیم زندگی اگر نمی‌مردیم معنادارتر می‌بود. در حقیقت، شخصیت اساطیری

---

\* "the Absurd" مقصود این است که هیچ قصد و معنا و غایتی در کل روند این جهان مشهود نیست و نمی‌توان گفت که جهان یا زندگی رو به چیزی یا جایی دارد. پس، هر چیزی و هر کاری در نهایت عبث یا بیهوده است. — م.