

خدا، مرگ و معنای زندگی

در گفتگو با گراهام آپی، ترویس تیمرمان و دیوید بناتار

مترجم: زهیر باقری نوع‌پرست

خدا، مرگ و معنای زندگی

در گفتگو با گراهام آپی، ترویس تیمرمان و دیوید بناتار

برگردان به فارسی: زهیر باقری نوع‌پرست

آذر ۱۴۰۱

نشر سالک نیستی

<http://www.salekenisti.com>

آیا خداوند وجود دارد؟-----ص ۴
گفتگو با گراهام آپی

مرگ-----ص ۳۴
گفتگو با ترویس تیمرمان

معنای زندگی-----ص ۶۰
گفتگو با دیوید بناتار

آیا خداوند وجود دارد؟

در گفت‌وگو با گراهام آپی¹

مارک اوپنهایمر²:

به برنامه «مغز در خمره» خوش آمدید. مهمان امروز ما گراهام آپی است؛ فیلسوف سرشناس جهانی در حوزه فلسفه دین. او ساکن استرالیاست و در دانشگاه موناش³ مشغول است. گراهام، خوشحال می‌شویم با آزمایش فکری خود، بحث را آغاز کنی.

گراهام آپی:

بسیار خب! ابتدا آزمایش فکری را طرح می‌کنم و سپس می‌توانیم بررسی کنیم عواقب آن چه می‌تواند باشد. تصور کنید به یک پادشاهی جدید سفر می‌کنید. از تپه‌ها به سمت درّه روانه می‌شوید. این پادشاهی بدان مشهور است که به دست حاکمی مهربان، خردمند و قدرتمند اداره می‌شود و این حاکم اطمینان حاصل می‌کند سرزمین تحت حاکمیتش جای معرکه‌ای است. با اینکه این سرزمین بزرگ نیست، وقتی از تپه‌ها به طرف پایین روانه می‌شوید، می‌توانید آن را در برابر خود ببینید و از فاصله دور بسیار خوشایند به نظر می‌رسد؛ زمین‌های سرسبز، شهرهای زیبا با تابش آفتاب و غیره. بنابراین، انتظارات و توقعات شما با گذر کردن از مرز این سرزمین در حال بالا رفتن است، اما وقتی وارد آن می‌شوید، می‌بینید اجساد مردان، زنان و کودکان از تیرهای چراغ‌برق آویزان است. پس پیش خود به شک می‌افتید که این سرزمین نمی‌تواند توسط حاکمی مهربان، خردمند و قدرتمند اداره شود. با خود می‌گویید شاید این بخشی دورافتاده در حکومت وی است یا شاید به حاکم به‌درستی اطلاع‌رسانی نشده است، شاید آن قدر که فکر می‌کردیم خردمند نیست یا شاید آن قدرها قدرتمند نیست، یعنی درباره این اجساد و قتل‌ها

1. Graham Oppy

2 Mark Oppenheimer

3. Monash University

آگاهی دارد، اما جلوگیری از آن‌ها از توانش خارج است و در نتیجه، شاید او واقعاً قدرتمند نباشد. شاید او در مورد اجساد می‌داند و می‌تواند از این کار جلوگیری کند، ولی چنین نمی‌کند که در چنین حالتی، احتمالاً نتیجه می‌گیریم او آن‌قدرها هم خوب نیست؛ شاید از نظر اخلاقی بی‌تفاوت است و برایش اهمیتی ندارد یا شاید برایش مهم است و خودش در پس این قتل‌هاست. اگر از این سرزمین فرار نکنیم و به حرکت در آن ادامه دهیم، برایمان معلوم خواهد شد که مشخصاً تحت کنترل حاکمی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و مطلقاً خوب نیست. این یک آزمایش فکری بود و ایده مطرح‌شده در آن این بود که باید با قضاوتی که من به آن رسیدم، موافقت کنید. اگر شما هم در چنین شرایطی باشید، باید به این نتیجه برسید که حاکم با توصیف‌هایی که در ابتدای ورودتان به پادشاهی طرح شده بود، هم‌خوانی ندارد.

جیسون و ربلوف⁴:

پس ایده مطرح‌شده در آزمایش فکری این است که آن حاکم تمثیلی از خداوند است و حتی اگر در مورد حاکم به این نتیجه برسیم که تماماً خیر، همه‌کارتوان و همه‌چیزدان نیست (دست‌کم یکی از این سه ویژگی را ندارد)، فکر می‌کنیم در جهانی که توسط خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق اداره می‌شود نباید شروری مشاهده کنیم؛ شروری مانند آویزان شدن اجساد از تیرهای چراغ‌برق که مشابه شروری است که همواره در جهان ناظرشان هستیم. ما می‌بینیم که مردان، زنان و کودکان می‌میرند. شاید در حال حاضر کودکان زیادی نمیرند، اما شاهد موارد ابتلای بسیار زیاد به کرونا هستیم و انواع دیگری از شرور را شاهدیم و در نتیجه، چنین خداوندی نمی‌تواند وجود داشته باشد. درست همان‌طور که در آن آزمایش فکری می‌گفتیم چنان حاکمی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

گراهام آپی:

اگر یک یا دو سال پیش این آزمایش فکری را طرح می‌کردم،⁵ به‌جای اینکه تنها به آویزان شدن اجساد از تیرهای چراغ‌برق اشاره کنم، به انواع نسل‌کشی‌هایی که در سده بیستم رخ داده اشاره می‌کردم؛ نسل‌کشی بلژیکی‌ها در کنگو در ابتدای سده بیستم، و در حال حاضر نسل‌کشی‌های بیشتری که در سراسر جهان وجود دارد. اما بله، ایده اصلی این است: اگر مدعی شویم جهان ما حاکمی همه‌کارتوان، همه‌چیزدان و خیر مطلق دارد، با شواهدی مانند شیوع کرونا به چالش کشیده می‌شود، درست همان‌طور

⁴ Jason Werbeloff

⁵ این آزمایش فکری، حدود هفت سال پیش از این گفت‌وگو، یعنی در سال ۲۰۱۳، در کتاب بهترین برهان علیه خداوند، نوشته گراهام آپی، طرح شده است. این کتاب در سال ۱۳۹۹، توسط زهیر باقری نوع‌پرست به زبان فارسی ترجمه شده است.

که پادشاهی که در این آزمایش فکری گفته می‌شود خردمند، خوب و قدرتمند است، با این شاهد که اجساد از تیر چراغ‌برق آویزان هستند، به چالش کشیده می‌شود.

مارک:

به نظر می‌رسد دو نوع متفاوت از شر را توصیف کردیم؛ از یک طرف، شروری که عاملان دارای اراده آزاد مرتکب آن‌ها می‌شوند و شامل قتل و تجاوز و نسل‌کشی می‌شود، و از طرف دیگر شرور طبیعی که شامل سونامی و کرونا می‌شود. خداپاور ممکن است بگوید مهم است که انسان‌ها اراده آزاد داشته باشند و خداوند با بخشیدن اراده آزاد به انسان‌ها خیر بزرگتری را برآورده کند و در اراده آن‌ها، وقتی می‌خواهند به دیگران شر برسانند، دخالت نکند. آیا خداپاوران مورد مشابهی در مورد شرور طبیعی دارند که به نظر می‌رسد ارتباطی به عاملان دارای اراده آزاد ندارد؟

گراهام آپی:

می‌خواهم همچنان قدری به آزمایش فکری‌ای که در ابتدا طرح کردم، بپردازم. به نظر چندان متقاعدکننده نمی‌آید که بگوییم حاکم خواهد گفت: «بله، [نسبت به شرور] آگاه هستم، بد است، می‌توانم جلوی آن را بگیرم، ولی یک سری آدم هست که می‌خواهند این کار را بکنند، پس من هم به آن‌ها اجازه می‌دهم. مهم است که به آن‌ها در مورد کاری که می‌خواهند بکنند قدرت انتخاب بدهم.» چیزهای مشخصی وجود دارد که طبیعتاً فکر می‌کنیم باید برای میزان آزادی‌ای که در رابطه با آن‌ها به افراد داده می‌شود، محدودیت‌هایی در نظر گرفت. مثلاً فکر می‌کنیم در اینکه دادگاهی خلافکاری را زندانی کند، هیچ مشکلی وجود ندارد. اگر بخواهید افراد را از تیر چراغ‌برق آویزان کنید، کار درست این است که شما را زندانی کنیم [و آزادی شما محدود شود] تا بقیه‌مان از دستتان محفوظ بمانیم. بنابراین، ما در واقع فکر نمی‌کنیم - از منظر یک پادشاه زمینی - که آزادی چندان ارزشی داشته باشد. آزادی خیر کافی‌ای نیست که بتواند انفعال پادشاه را توجیه کند. ممکن است فکر کنید همین امر در مورد خداوند هم صادق است. در مواجهه با نسل‌کشی، خیر آزادی اراده کافی نیست که بخواهد انفعال خداوند را توجیه کند. از طرف دیگر، این پرسش در مورد شرور طبیعی قابل طرح است. یادم نیست چه مثال‌هایی زدید، طوفان و گردباد و غیره. من به رنج حیوانات فکر می‌کنم. حیواناتی که توانایی رنج کشیدن داشته‌اند و رنج کشیده‌اند احتمالاً سه یا پنج میلیون سال وجود داشته‌اند. تعداد حیواناتی که رنج کشیده‌اند بسیار زیاد است و ما تقریباً مسئول هیچ بخشی از آن رنج‌ها نیستیم. ما انسان‌ها شاید چندصد هزار سال [روی زمین]

حضور داشته‌ایم، پس به نظر نمی‌رسد اراده آزاد ما یا هر عامل آزاد دیگری به آن میزان رنج مرتبط باشد. بنابراین، باید داستان دیگری وجود داشته باشد که بتواند به ما بگوید چرا حاکم هستی امور را چنین تدارک دیده که این تاریخ خارق‌العاده طولانی از رنج وجود دارد.

جیسون:

فرض کنیم اراده آزاد آن کارایی‌ای را که می‌خواهیم ندارد، شاید تمثیل موردنظر نادرست باشد. شاید تمثیل خوبی بین خداوند و پادشاه برقرار نیست، چون خداوند از هر پادشاهی که بتواند وجود داشته باشد داناتر است و او از پیش، از دلایل رخ دادن تمام این رنج‌ها آگاه است، درحالی‌که پادشاه نمی‌تواند از چنین دلایلی آگاه باشد. پس شاید دلایل اسرارآمیزی برای رنج کشیدن انسان‌ها و حیوانات وجود دارد که در نهایت به خیری منجر می‌شود که ما و پادشاه از آن بی‌خبریم، ولی خداوند از آن آگاه است.

گراهام آپی:

فکر می‌کنم اتخاذ این استدلال برای خداپاوران احتمالاً موفقیت بیشتری دارد. فکر نمی‌کنم منظورتان این باشد که تمام خیرها را بررسی کنیم، بلکه تنها می‌خواهید بگویید خیرهایی وجود دارند که اگر این رنج‌ها وجود نداشتند، آن‌ها نیز وجود نداشتند. بر سر فهم اینکه آن خیرها چه می‌توانند باشند مشکلات زیادی برای ما وجود دارد، اما از آنجایی که خداوندی همه‌کاره‌تان، همه‌چیزدان و خیر مطلق وجود دارد که امورات هستی در دست اوست، می‌توان اطمینان یافت چنین خیرهایی وجود دارند. در واقع، به‌شکلی استدلال را به‌صورت معکوس طرح می‌کنیم. به نظر می‌رسد، دست‌کم در بدو امر، استدلال کردن علیه این موضع دشوار باشد. به مورد بسیار وحشتناکی مانند شکنجه کودک کمسن که [در اثر شکنجه] می‌میرد، فکر کنید. چقدر محتمل است خیری برای آن کودک وجود داشته باشد که از آن شکنجه و مرگ به دست بیاید. اینکه خیری برای شخص دیگری [در این رویداد] وجود داشته باشد، کافی نیست. چنین خیری نمی‌تواند شکنجه و رنج کشیدن کودک را توجیه کند. آن کودک کجا و چگونه به خیر موردنظر می‌رسد؟ چگونه ممکن است خیری برای آن کودک وجود داشته باشد که به شکنجه و کشته شدن او وابسته باشد؟ برای من، باور به این امر بسیار دشوار است.

مارک:

تصور می‌کنم خدایاورد چند راه دارد. اولین راه متوسل شدن به موجودات فراطبیعی دیگر است. از این رو، او می‌تواند بگوید شاید این جهان مملو از رنج باشد، اما نگران نباش، جهان پس از مرگی وجود دارد که می‌توان در آن به آمرزش خداوند دست یافت، جایی که در آن جلالِ جاودانه وجود دارد و تمام رنج این دنیا در برابرش بی‌اهمیت است. بنابراین، بر مبنای این نقشه کلی، واقعاً برای آن کودک خوب بود که به این شکل بمیرد. راه دیگر این است که رویکرد عجیب‌تری به اخلاق اتخاذ کند. بسیاری از آنچه گفته می‌شود به نظر در تعارض با رویکرد حق‌محور به اخلاق است، چراکه می‌توان افراد را به‌خاطر خیر برتر به قتل رساند و شاید خداوند نوعی فایده‌گرا باشد. راه سوم نیز این است که بگوییم هر کاری که خداوند بکند ذاتاً خیر است، چون توسط خداوند صورت گرفته است و [برای سنجش آن]، نمی‌توان به رویکردهای اخلاقی انسانی متوسل شد.

گراهام آپی:

فکر می‌کنم نباید دهشت رنج کودک را دست‌کم بگیریم و فکر نمی‌کنم «خیر بزرگ‌تر» پاسخ مناسبی باشد. حتی اگر آنچه بعداً رخ می‌دهد واقعاً خوب باشد، بسیار دشوار است که بفهمیم [آن خیر] چگونه به شکنجه شدن و قتل کودک وابسته است و [شکنجه نشدن و به قتل نرسیدن]، کودک را از آن خیر محروم می‌کند. این روش بسیار عجیبی برای پاسخ دادن به این مسئله است. پرسش‌های متعددی در مورد جهان پس از مرگ مطرح است، اما اگر در آنجا رنجی وجود ندارد و تنها چیزهای خوب وجود دارد، چرا [خداوند] فقط همان جهان را نیافریند و قید مابقی [آفرینش] را نزنند؟ درک این قضیه قدری دشوار است. حتی اگر خداوند فایده‌گرا بود، با توجه به دلایلی که طرح کردم، نامشخص است که چگونه می‌توان برای شکنجه و قتل کودک توجیهی یافت، چراکه نامشخص است چگونه می‌تواند خیری در حیات پس از مرگ به وجود بیاید که به قتل و شکنجه کودک وابسته باشد.

مارک:

استدلال [خدایاورد] این است که وقتی می‌گویید اتفاق بدی برای کودک می‌افتد، به قتل رسیدن یا سلاخی شدن، این رویکرد نادرستی به خیر است. از آنجا که رخ داده و تحت نظارت خداوند نیز رخ داده، ضرورتاً خیر است. ما فهمی انسانی از اخلاق داریم. وقتی از خیریت خداوند سخن می‌گوییم، چنان‌که خدایاورد سخن می‌گوید، منظورمان رویکردی الهی به اخلاق است.

گراهام آپی:

حدس من این است که همه ما می‌دانیم شکنجه و قتل یک کودک وحشتناک است. اگر اخلاق الهی [قضاوت] دیگری دارد، آنگاه این خود نکته‌ای علیه خداوند است و خداوند دیگر نمی‌تواند کاملاً خیر باشد. شاید اخلاق خداوند متفاوت است. شاید خداوند شرور است. اگر در جایگاهی باشید که بتوانید از قتل و شکنجه یک کودک بدون هیچ‌گونه هزینه‌ای جلوگیری کنید، آنگاه باید این کار را بکنید. ما کمتر از این را از انسان‌ها توقع نداریم. این امر در قضاوتی که داریم بازنمایی می‌شود. بنابراین، به نظرم دشوار است خداوند را خیر بنامیم، اگر اخلاق او به‌شکلی باشد که شکنجه و قتل کودک را مجاز برشمارد.

جیسون:

فرض کنیم خدا باور با ایده‌ای که مارک پیش‌تر مطرح کرد، موضع خود را تقویت کند و بگوید طبق تعریف، خداوند هر کاری بکند خوب است و به دلیل ضعف عقل بشری، صرفاً نمی‌توانی با ذهن انسانی خود متوجه این قضیه بشوی. خداوند عالم است و طبق تعریف، چون مقرر کرده که آن کودک شکنجه شود و به قتل برسد، پس خیر است.

گراهام آپی:

گمان می‌کنم این شدنی نیست. یکی از سوالاتی که می‌خواهم از کسی که چنین استدلالی را طرح می‌کند بپرسم این است که چه میزان رنج باید رخ دهد تا متقاعد شوی بیش از حد رنج در جهان وجود دارد؟ چندصد میلیون سال دیگر رنج حیوانی لازم است یا چند کودک دیگر باید شکنجه شوند و به قتل برسند تا از موضعی که گرفته‌ای بازگردی؟ آیا گمان می‌کنی جهان هر قدر هم جای بدی باشد، [این بدی] نمی‌تواند به‌عنوان شاهدهی علیه وجود خالق خیر به شمار رود؟

مارک:

یکی از مسائلی که به آن اشاره کردید این است که مسئله شر به‌عنوان یک استدلال می‌تواند وجود خداوند را به‌کمال زیر سؤال ببرد، ولی ممکن است وجود نوع خاصی از خداوند را زیر سؤال ببرد.

ممکن است خدای مدنظر خدایی دئیستی باشد که همه چیز را خلق می‌کند و سپس پس می‌نشیند و می‌گوید «خب، من سهم خودم را انجام داده‌ام. اگر چیزهای وحشتناک اتفاق می‌افتد، آتشفشان می‌خروشد یا مردم همدیگر را می‌کشند، نمی‌خواهم هیچ نقشی در آن‌ها بازی کنم». در این حالت، ممکن است بگوییم خداوند خیر مطلق نیست، با این حال همچنان خداست.

گراهام آپی:

به نظر می‌رسد در مواجهه با این استدلال، به شکلی که طرح شد، چند گزینه داریم. می‌توانیم میزان قدرتی را که به خداوند نسبت داده می‌شود کمتر کنیم، می‌توانیم از میزان دانشی که به خداوند نسبت داده می‌شود بکاهیم یا می‌توانیم میزان خیر و خوبی‌ای را که به خداوند نسبت می‌دهیم کاهش دهیم، و اگر به حد کافی برای هر کدام از این سه کاهش صورت گیرد، یا اگر هر سه [خصیصه الهی] را کاهش دهیم، خداوند با داده‌های ما [نسبت به جهان] هم‌خوان می‌شود. بنابراین، خداوند دئیستی شما خدایی است که جهان را می‌آفریند و سپس به کار دیگری مشغول می‌شود. این بدین معنا نیست که خداوند دئیستی بسیار بد است، بلکه تنها بدین معناست که کارش همین است که جهان‌هایی را یکی پس از دیگری بیافریند و هیچ‌گاه توقف نکند تا ببیند این جهان‌ها به چه شکلی خواهند بود. ایده دیگر این است که شاید دو خداوند داریم که یکی خیر و دیگری شر است و توان آن‌ها نسبتاً با هم برابر است. در نتیجه، جهانی داریم که در آن چیزهای خوب بسیاری و همچنین چیزهای بد بسیاری وجود دارد. زیرا این دو خدا در جهانی که می‌آفرینند به‌نوعی در جنگ علیه یکدیگرند. از نظر تاریخی، این دیدگاه غیرمتداولی نیست. با پیروزی نهایی مسیحیت [در اروپا]، این دیدگاه به ارتداد تعبیر شد و از رونق افتاد، در حالی که در دوران کهن دیدگاهی متداول بود. افراد کمتری حاضرند از قدرت خداوند بکاهند؛ [یعنی بگویند] خداوند به آنچه روی می‌دهد داناست و [از نظر اخلاقی] برایش مهم است، ولی نمی‌تواند کاری بکند. همه این گزینه‌ها وجود دارد و به نظر نمی‌رسد هیچ بررسی‌ای در مورد میزان و انواع شر در جهان، دیگر فرضیه‌هایی را که ممکن است مطرح کنید، رد کند. همان‌طور که گفتید، آنچه قرار است در اینجا رد شود وجود خداوند همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق است.

جیسون:

را محل ترجیحی من را محل همه‌خداباورانه⁶ است. بر اساس ایده‌ خداباوری، خدا یک شخص و یک عامل است که خیر مطلق، همه‌چیزدان و همه‌کارتوان است و بنابراین می‌تواند در رابطه با شر کارهایی بکند. او قدرت این کار را دارد، می‌خواهد چنین کند، چون خیر مطلق و همه‌چیزدان است. بنابراین نسبت به شر آگاهی دارد و نتیجه‌اش این است که باید در رابطه با شر کاری کند. اما در نسخه همه‌خداباورانه، خدا یک شخص نیست و جهان را نیافریده، بلکه خود جهان است و در نتیجه جهان و خداوند یکی هستند. بر اساس نمودار ون، خدا و جهان دو دایره هستند که همپوشانی دارند، ولی در خداباوری، خداوند دایره بزرگتر است و جهان فیزیکی دایره کوچکتری درون آن دایره است. از منظر همه‌خداباورانه، وجود شر مشکلی ندارد، چراکه شر مانند هر چیز دیگری که وجود دارد، با خداوند یکی است و این مشکل، که خداوند همه‌چیزدان و همه‌کارتوان و خیر مطلق است، را نداریم چون خداوند یک شخص نیست. بنابراین خداوند فاقد این‌گونه خصیصه‌هاست و مسئله شر وجود نخواهد داشت.

گراهام آپی:

بله، دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آن‌ها را اتخاذ کرد. می‌توان خدا را غیرمتشخص در نظر گرفت، بدون آنکه به همه‌خداباوری روی بیاوریم. همانند برهن⁷ یا دیگر انگاره‌های خدا در ادیان متعدد شرقی که بیشتر شبیه اصول اند تا اینکه شبیه اشخاص باشند. این‌گونه [انگاره‌ها] با نسخه‌های مسئله شری که بدان پرداخته‌ایم، تهدید نمی‌شوند.

جیسون:

من دو پرسش برای شفاف‌سازی دارم. اول اینکه ما در مورد شرور سخن می‌گوییم؛ گمان می‌کنم فیلسوفان «شر» را به شکل متفاوتی در مقایسه با آنچه به شکل روزمره استفاده می‌شود، به کار می‌برند. لطفاً در این مورد بیشتر بگویید. این سؤال اولم بود. سؤال دوم این است که آیا فکر می‌کنید وجود شر به لحاظ منطقی با وجود خداوند ناسازگار است؟ منظورم خداوند در معنای خداباورانه است: همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق. یا گمان می‌کنید وجود شر، شاهی قرینه‌ای علیه خداوند است؟ منظورم از شاهد قرینه‌ای شاهی است که یک دیدگاه را محتمل‌تر می‌کند، نه شاهی متقن و استنتاجی.

6. Pantheism

7. Brahman

گراهام آپی:

در مورد پرسش اول: برخی ممکن است فکر کنند شر به عنوان نوعی رویارویی با خداوند تعریف شده است. بنابراین اگر شر وجود دارد، خداوندی وجود ندارد. مطمئناً فیلسوفان بدین شکل درباره شر فکر نمی‌کنند. به شکل دیگری نیز می‌توان در این باره فکر کرد [و گفت] شرور چیزهای به شدت بدی هستند که فیلسوفان در این زمینه نیز بدین شکل فکر نمی‌کنند. یک راه برای فهمیدن رویکرد فیلسوفان این است: در ابتدا، بر اساس داستان خداپاورانه که در حال پرداختن به آن هستیم، کمال وجود داشت و هیچ چیز دیگری وجود نداشت. با این حال در مراحل بعدی، زمانی که خلقت روی می‌دهد، نقص داریم. ممکن است گمان کنید نقصان شر است، آنگاه این معما وجود دارد که چگونه ممکن است نقصان از کمال به وجود بیاید؟ این مسئله‌ای است که دست‌کم گرفته شده است. فهم اینکه چگونه چنین امری ممکن است بسیار دشوار است، اما این به ما می‌گوید که شر به چه معناست؛ شر هر چیزی است که فاقد کمال است. ولی پرسش دوم در مورد شکل استدلال است. برخی بر این گمان بوده‌اند که میان بعضی واقعیت‌ها در مورد شر (اینکه شر وجود دارد یا شرور گزافه وجود دارد یا بیش از حد شر وجود دارد و...) و بعضی واقعیت‌ها در مورد خداوند (خداوند همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق است) ناسازگاری منطقی وجود دارد. بگذارید مثالی بزنم: جی. ال. مکی⁸ گمان می‌کرد صرف وجود شر و خداوند همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق تناقض دارد. [در تکمیل این‌ها می‌گوید] هیچ محدودیتی برای کارهایی که یک موجود همه‌کارتوان می‌تواند انجام دهد وجود ندارد و یک موجود خیر مطلق تا جایی که در توانش باشد، شرور را از میان خواهد برد. این‌ها را در کنار هم می‌گذاریم و تناقضی به دست خواهد آمد. استدلال‌های پیچیده‌تری نیز می‌توان ارائه کرد که به آن‌ها خصیصه‌های بیشتری اضافه کنیم و واقعیت مربوط به شر را نیز قدری قدرت ببخشیم. بگذارید در مورد استدلال دیگری بگویم؛ استدلال دیگر این است که در حالی که تناقضی منطقی وجود ندارد، بهترین نوع تبیین برای انواع و میزان شروری که در جهان می‌یابیم تبیینی است که در آن خداوندی همه‌چیزدان، همه‌کارتوان و خیر مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد. با توجه به شروری که می‌بینیم، استنتاج بهترین تبیین ما را به خداوند نمی‌رساند، بلکه به نوع دیگری از تبیین که چرا توزیع شرور و خیر در جهان به شکلی که هست وجود دارد، می‌رساند. بگذارید به استدلال منطقی بازگردم. در مثال بخصوصی که ارائه کردم، گمان می‌کنم دو مقدمه‌ای که مکی ارائه کرد در مجاورت با هم درست نیستند. به‌طور معمول، خداپاوران به هیچ‌یک از این دو باور ندارند و اگر استدلال [خداناپاور] این باشد، خداپاور به راحتی می‌تواند از پس آن برآید.

[خداباوران] می‌توانند بگویند محدودیت‌هایی برای آنچه موجودی همه‌کار توان می‌تواند انجام دهد وجود دارد، او نمی‌تواند کار غیرممکن انجام دهد و خیرهای بخصوصی وجود دارند که نمی‌توانند بدون شر، وجود داشته باشند. فائق آمدن بر مشکلات بدون وجود مشکلات ممکن نیست، و فائق آمدن بر مشکلات می‌تواند امر خیری باشد؛ شاید اگر هر دوی این‌ها را داشته باشیم، دنیا جای بهتری باشد، در مقایسه با جهانی که در آن نه مشکل وجود دارد و نه فائق آمدن بر مشکل. این استدلال به‌عنوان یک استدلال منطقی، کارآمد نیست. گمان نمی‌کنم استدلال منطقی دیگری داشته باشیم که از این استدلال بهتر باشد. استدلال‌هایی بهتر از استدلال مکی وجود دارند، ولی گمان نمی‌کنم هیچ‌کدامشان کارآمد باشند.

مارک:

بخشی از آنچه به آن اشاره کردید این است که راه‌های متفاوتی برای تبیین جهانی که در آن زندگی می‌کنیم وجود دارد. می‌توانیم بپذیریم در جهانی زندگی می‌کنیم که رنج‌های بسیاری در آن وجود دارد و برخی لذت‌ها نیز در آن وجود دارد و ما این انتخاب را داریم که یک خداوند فراطبیعی را فرض بگیریم. یک انتخاب دیگر هم این است که بگوییم چنین خداوندی وجود ندارد. آیا دلیلی وجود دارد که یکی از این دو حالت را بر دیگری ترجیح دهیم؟

گراهام آپی:

من گمان می‌کنم خدایی وجود ندارد و هرآنچه وجود دارد واقعیت طبیعی است؛ دست‌کم در قلمرو علت‌ها و معلول‌ها چنین است. اگر بخواهم دیدگاه‌های معاصر در مورد کیهان‌شناسی را ساده‌سازی کنم، جهان هر آن چیزی است که وجود دارد، و اگر به این دیدگاه قائل باشید و گمان کنید توزیع رنج در جهانی که داریم کم‌وبیش اجتناب‌ناپذیر است، اگر [در چنین جهانی] حیات به وجود آید - که در جهان ما چنین است - و دوران طولانی فرگشت رخ داده باشد، نزاع برای دسترسی به منابع اجتناب‌ناپذیر است که خود این منجر به رنج حیوانات بسیار زیادی خواهد شد. شواهد مرتبط به رنج حیوانات در دیدگاه طبیعت‌گرایانه، یعنی این دیدگاه که تنها جهان وجود دارد، نامعقول نیست، اما در روایت خداباورانه قدری نامعقول به نظر می‌رسد، چراکه یافتن دلیلی خوب [برای آن] بسیار دشوار است. شاید بتوان گفت خیرهایی وجود دارند که ما از آن‌ها آگاه نیستیم و خداوند آن‌ها را در نظر دارد، اما این نوعی هزینه نظری است که با اضافه کردن چنین چیزهایی به داستان خود تراشیده می‌شود: جهان طبیعی و خداوند را داریم و خیرهای زیادی داریم که هیچ‌کداممان نمی‌توانیم آن‌ها را ببینیم. فکر می‌کنم هیچ توافقی میان

خداباوران وجود ندارد که چرا خداوند اجازه می‌دهد حیوانات رنج بکشند. افراد گمان می‌کنند که می‌دانند چرا خداوند این کار را می‌کند، پس وقتی در مورد شر و همچنین خیر فکر می‌کنیم، به نظر می‌رسد با روایت طبیعت‌گرایانه همخوانی دارد، ولی بدون هزینه [نظری] با روایت خداباورانه همخوانی ندارد. و این دلیلی به دست می‌دهد تا روایت طبیعت‌گرایانه را به‌عنوان روایت درست ترجیح دهیم. این تنها دلیل کوچکی است، باید تمام شواهد را که بتواند یکی از این دو دیدگاه را بر دیگری برتری بخشد بررسی کرد، اما اگر تنها بر شر متمرکز شویم، احتمالاً دیدگاه طبیعت‌گرایانه قدری برتری دارد.

مارک:

بهترین دلایل خداباور که بر اساس آن‌ها باید روایت او را بر روایت طبیعت‌گرایانه ترجیح دهیم چیست؟ به عبارت دیگر، طبیعت‌گرا برای چه چیزهایی تبیین خوبی ندارد؟

گراهام آپی:

بسیار عالی، می‌خواهید مثالی از آنچه خداباور ممکن است مطرح کند بزنم؟ اگر به تاریخ مربوط به این قضیه نگاه کنیم، استدلال‌های متفاوت در برهه‌های متفاوت تاریخ شهرت یافته‌اند. هزار سال پیش، در دوره‌ای، استدلال‌های کیهان‌شناختی مد شده بود و سپس در دوره‌ای طولانی، برهان نظم محبوبیت یافت و زمانی نیز استدلال‌های اخلاقی رواج داشتند. بگذارید به یکی از استدلال‌های کیهان‌شناختی نظری بیندازیم. اصلاً چرا جهانی وجود دارد؟ وجود جهان را چه چیزی تبیین می‌کند؟ خداباوران پاسخی آماده برای این پرسش دارند و می‌گویند این جهان توسط خداوند خلق شده است. این افراد گمان می‌کردند مشخص نیست طبیعت‌گرا چه خواهد گفت، چون طبیعت‌گرا فکر می‌کند علتی خارج از جهان وجود ندارد. اگر طبیعت‌گرا گمان کند جهان هر آن چیزی است که وجود دارد، نمی‌تواند بر این گمان باشد که تبیینی علی برای این قضیه وجود دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد چیزی وجود دارد که خداباور می‌تواند تبیین کند و طبیعت‌گرا نمی‌تواند، یعنی وجود جهان، و اگر هزینه به دست آوردن این تبیین فرض گرفتن وجود خداوند است، مشخص نیست که این معامله بدی باشد یا خیر. این یک استدلال است که خداباور ممکن است ارائه‌اش کند. من این استدلال را قانع‌کننده نمی‌دانم، اما برای شما طرح کردم.

جیسون:

من پاسخ نیگل⁹ به این مسئله را دوست دارم. فکر می‌کنم استدلال نیگل است که می‌گوید شما به دنبال یک تبیین اضافی هستید. اگر به مهبانگ اشاره کنید - که به نظر به حد کافی تبیین خوبی است - و بگویید خب، علت مهبانگ چیست، در این حالت، نیگل می‌گوید به دنبال تبیینی اضافی می‌گردید.

گراهام آپی:

پرسش این است که چگونه درباره نقطه آغاز فکر کنیم. مهبانگ نوعی نام مبهم برای چیزهایی است که اطلاع‌چندانی از آن‌ها نداریم. ما نظریه نسبتاً دقیقی در مورد اینکه پس از آن چه اتفاقی افتاد داریم؛ یک ثانیه یا چیزی در آن حدود پس از مهبانگ، تورم کیهانی داریم، ولی در مورد پیش از آن هیچ نظریه یا شواهدی نداریم که به ما بگوید جهان به چه شکل است. اما اگر فرض کنیم مجموعه‌ای از حالات جهان داریم و با حالت اول شروع می‌شود، آن حالت اول از کجا آمده است؟ به نظر نمی‌رسد [طرح این پرسش] گشتن به دنبال تبیین اضافی باشد، چراکه تمامی دیگر حالات جهان تبیینی دارند. همه حالات جهان را بر اساس حالات پیشین تبیین می‌کنیم و وقتی به حالت نخست می‌رسیم، به نظر نمی‌آید چیزی خاص در مورد آن وجود داشته باشد که نیازی به تبیین نداشته باشد. ترجیح شخصی من، اگرچه نمی‌دانم با چه شدتی این گزینه را ترجیح می‌دهم، این است که بگوییم حالت نخست ضروری بوده است و نمی‌توانسته به شکل دیگری باشد و در این حالت می‌توانیم بگوییم چرا؛ [تبیین این است که] زیرا باید چنین باشد. خداپوران نیز همین را خواهند گفت. وقتی به خداوند می‌رسیم، [آن‌ها می‌گویند] خداوند حالت اول را خلق کرد. چرا خداوند وجود دارد؟ زیرا باید وجود داشته باشد. در این حالت، به نظر می‌رسد خداپاور دیگر امتیازی [نسبت به طبیعت‌گرا] ندارد، چون هر دو می‌گویند چیزی نخستین وجود دارد که ضرورتاً وجود دارد و خداپوران باید یک گام اضافه‌تر در تبیین بردارند و حال، گویا حق با نیگل بود و این یک گام اضافی است.

مارک:

یکی از استدلال‌های مشهور استدلال تنظیم ظریف کیهانی است. جهان به شکلی تنظیم شده که اگر یکی از قوانین آن قدری متفاوت بود، کل جهان وجود نمی‌داشت و به نظر نمی‌رسد این چیزی باشد که

9. Thomas Nagel

به خودی خود رخ داده باشد، بلکه گویی سیستم پیچیده‌ای است که توسط خالق خلق شده که از خرد خود استفاده کرده و چنین تنظیم دقیقی را ایجاد کرده است. از آنجا که چنین تنظیمی نمی‌تواند در حالتی جز این به وجود آمده باشد، باید وجود خداوندی را فرض بگیریم.

گراهام آپی:

گمان می‌کنم چند پرسش در مورد فیزیک [مرتبط به این نظریه] وجود دارد که می‌خواهم بپرسم. ما به علم فیزیک در حالت کمال خود دسترسی نداریم و در واقع، علم فیزیک در حالت نارضایت بخشی وجود دارد، چراکه دو ابرنظریه داریم: مکانیک کوانتوم و نسبیت عام که با یکدیگر ناهمخوان هستند و سالیان متمادی، از ابتدای سده بیستم، فیزیکدانان به دنبال یک نظریه یکپارچه بزرگ بوده‌اند تا بتوانند این دو نظریه را به شکلی سازوار در کنار یکدیگر قرار دهند. اما ما چنین نظریه‌ای نداریم. یکی از چیزهایی که نمی‌دانیم این است که آیا این مقدارهای تنظیم‌شده در نظریه یکپارچه بزرگ وجود خواهد داشت یا خیر. در نظریه‌هایی که اکنون داریم، مقدارهایی وجود دارد که باید به صورت دستی وارد کنیم و بسیار مهم است که دقیق باشند و اگر قدری آن‌ها را تغییر دهیم، به نظر می‌رسد جهان درجا منفجر شود یا پس از مدت‌زمان بسیار کوتاهی از میان برود و هیچ شانس برای پیدایش حیات وجود نداشته باشد. این پرسش مطرح است که ما نمی‌دانیم فیزیک در آینده به چه شکل خواهد بود، اما بیاوریم آن را کنار بگذاریم. فرض کنیم در فیزیکی که در آینده خواهیم داشت، همه این مقدارها را داریم که باید با دست واردشان کنیم. همچنان این پرسش وجود خواهد داشت که در کدام دوره از فرگشت هستی این مقدارهای فیزیکی تثبیت می‌شوند. به نظر می‌رسد دو امکان وجود دارد: یا از همان ابتدا تثبیت شده‌اند یا نقطه‌ای وجود دارد که در آن، این مقدارها که پیش از آن تثبیت نشده‌اند، تثبیت می‌شوند. اگر چنین تغییری وجود داشته باشد، مطمئن نیستیم چیزی نیازمند تبیین برای طبیعت‌گرا باقی مانده باشد. فرگشتی در نقطه‌ای مشخص وجود دارد که مقدارهای فیزیکی تثبیت می‌شوند و صرفاً تصادفی است که چه مقدارهایی به دست بیاید. ممکن بود مقدارهای متفاوتی به دست آمده باشد، ولی این‌ها به وجود آمدند و این پایان تبیین است. از طرف دیگر، اگر بخواهیم به آغاز بازگردیم، در صورتی که مقدارها از همان ابتدا تثبیت شده باشند، از آنجا که گفتم حالت اولیه جهان ضروری است، در نتیجه، هیچ گزینه دیگری نداریم و مقدارها باید به شکلی که هستند باشند. ممکن است کمی عجیب به نظر برسد که مقدارها باید به همان شکلی باشند که در واقع هستند، ولی این نتیجه پذیرفتن آن دیدگاه است. بنابراین، یک استدلال، که من دوستش دارم، این است که بگوییم یا مقدارها از ابتدا تثبیت شده‌اند و می‌بایست چنین باشد یا بعدتر تصادفاً رخ می‌دهد، و این‌ها مشکلی ندارند. طبیعت‌گرایان زیادی هستند که هیچ‌کدام از این دو گزینه را دوست

ندارند. یک پاسخ متداول این است که تا جایی که ما می‌دانیم، جهان‌های بسیار زیادی وجود دارند و مقدارها به صورت تصادفی در این جهان‌ها تثبیت می‌شوند و جهان‌های زیادی هستند که به سرعت منفجر می‌شوند و از میان می‌روند، ولی جهان‌هایی نیز هستند که برای حیات مناسب‌اند و البته اگر مقدارهای جهان ما از جمله مقدارهای جهان‌هایی نبود که برای حیات مناسب هستند، ما اکنون اینجا نبودیم و در این گفت‌وگو شرکت نمی‌کردیم. این پاسخی متفاوت است؛ پاسخی که ترجیح می‌دهم از آن بر حذر باشم، ولی به عنوان یک گزینه وجود دارد.

جیسون:

من در مورد مسئله‌ای فنی در باب این دیدگاه که حالت نخستین طبیعت ضروری است، کنجکاویم. مسئله این است: فرض کنید حالت اولیه طبیعت که در آن مقدارهای فیزیکی از آغاز تثبیت شده‌اند و حالتی ضروری است را با این دیدگاه که جهان جبری است، ترکیب کنیم. به عبارت دیگر، هر اتفاقی که در هر زمانی رخ می‌دهد، هرآنچه را پس از آن رخ می‌دهد تعیین می‌کند و تنها یک مسیر برای سیر جهان وجود دارد. در این حالت، به نظر می‌رسد جهانی کاملاً جبری داریم، بدین معنا که این جهان تنها به یک شکل می‌توانست وجود داشته باشد، چراکه آغاز آن ضروری بوده است. ما گمان می‌کنیم جهان می‌توانست به شکل دیگری باشد و این دیدگاه با دیدگاه جبری در تعارض است.

گراهام آپی:

فکر می‌کنم تنها در حالتی می‌توانید این دیدگاه را اتخاذ کنید که هم‌زمان به این دیدگاه قائل باشید که سیر جهان از حالتی به حالت دیگر جبری است. دست‌کم دو دلیل وجود دارد که بر مبنای آن‌ها این دیدگاه را ترجیح ندهید. به نظر می‌رسد کوانتوم مکانیک بر آن است که جهان جبری نیست. تمام تفسیرهای موجود از کوانتوم مکانیک چنین نیست، ولی محتمل‌ترین آن‌ها چنین‌اند. نکته دیگر این است که اگر بخواهید فرض کنید اراده آزاد از نوع آزادی‌گرایانه وجود دارد، می‌بایست سیر حالات جهان از حالتی به حالت دیگر غیر جبری باشد. برای اتخاذ دیدگاهی که من در نظر دارم، باید این دیدگاه غیر جبری را بپذیرید. این دیدگاه از تفکر در مورد خداوند نشئت نمی‌گیرد، بلکه با تفکر در مورد موجهات و نظریه مناسبی از موجهات به دست می‌آید که در آن هر جهان ممکن تاریخی مشترکی با جهان واقعی دارد و تفاوت‌ها تنها به این دلیل است که احتمالات به شکل‌های مختلفی برآورده می‌شوند. این رویکرد نظریه تمیزی از موجهات به ما می‌دهد. باید پذیرفت که امکان‌های بسیار کمتری را در بر می‌گیرد و بسیار

دشوار است که بفهمیم چه چیزی ممکن است و چه چیزی ممکن نیست، ولی از منظر متافیزیکی رویکرد خوبی است.

جیسون:

من جهان‌های ممکن با مجموعه‌ای از قوانین طبیعی متفاوت را دوست دارم - من نویسنده داستان‌های علمی-تخیلی هستم - ولی در دیدگاه شما چنین چیزی ممکن نیست، چراکه قوانین طبیعت بخشی از حالت اولیه جهان است که ضروری است.

گراهام آپی:

این امکان متافیزیکی است، با این حال، امکان تخیلی یا امکان معرفتی (چه چیزی ممکن است با توجه به شواهدی که تا اینجا داریم) نیز وجود دارد. هیچ‌چیز نمی‌تواند مانع شود که شما داستان‌های علمی-تخیلی بنویسید. تنها نتیجه این دیدگاه این است که امکان متافیزیکی برای دیدگاه شما وجود ندارد.

مارک:

ریچارد داوکینز استدلالی علیه تنظیم ظریف دارد که می‌گوید اگر به جهان به‌عنوان یک مجموعه کاملاً منظم که همه بخش‌های آن باید کاملاً تنظیم شده باشد بنگریم، و برای تبیین آن به فرض گرفتن شخصی نیاز باشد که آن را تنظیم کند، این شخص باید بسیار پیچیده‌تر [از خود سیستم] باشد تا بتواند کل سیستم را راه‌اندازی کند. از این رو، برای حل یک مسئله پیچیده، یک مسئله بسیار پیچیده‌تر طراحی کرده‌ایم و وجود این وجود نامتناهی که امکان خلق جهان‌ها را دارد، تبیین نشده باقی می‌ماند.

گراهام آپی:

باید در پس‌زمینه قدری پیچیدگی وجود داشته باشد. اگر این تنظیم‌کننده یک شخص باشد، در این حالت، یک برنامه دارد و این برنامه به‌شکل خارق‌العاده‌ای جزئیات دارد. او تمام این امکان‌های جایگزین را

بررسی کرده و دریافته که اگر بخش‌های مختلف را به این شکل تنظیم کند، در آن حیات وجود خواهد داشت، ولی اگر قدری از آن منحرف شود، حیات به وجود نخواهد آمد. این به نظر بسیار پیچیده می‌آید. خداباور خواهد گفت این وجود که برنامه دارد ساده است، اگرچه برنامه‌اش مشخصاً بسیار پیچیده است. ممکن است تعجب کنید که چگونه ممکن است یک موجود ساده بتواند چنین برنامه پیچیده‌ای داشته باشد و به همان میزان گمان کنید حق با داوکنیز است، ولی در تجربه من، خداباوران نوعاً چندان تحت‌تأثیر استدلال داوکنیز قرار نمی‌گیرند. آن‌ها بر این باورند: فرض اینکه خداوند بی‌نهایت خردمند و قدرتمند و خوب است و هیچ محدودیتی برایش وجود ندارد، پیچیدگی ندارد. البته اگر موجودی نامحدود باشید، برایان آسان است جهانی را انتخاب کنید که جزئیات آن به‌درستی تنظیم شده باشد.

مارک:

به‌طور کلی، با توجه به اصل تیغ اُکام و امکان متقاعد کردن افراد، اگر قرار باشد رویکردهای ساده را ترجیح دهیم، نوعی ابهام وجود دارد، چراکه برای خداباور، اینکه خداوندی وجود دارد رویکردی ساده است. رویکرد شما بسیار پیچیده به نظر می‌آید، چون باید مکانیک کوانتوم را برای من تبیین کنید که به نظر بسیار پیچیده است، [درحالی‌که] خداوند پاسخی ساده [به این پرسش] است. این عبارت قدری مبهم است. در این باره، افکار خود را با ما در میان بگذارید. سؤال دیگر در مورد روش‌های متقاعد کردن است. به عبارت دیگر، آیا روش‌های بهتر و بدتری برای داشتن چنین گفت‌وگوهایی وجود دارد؟

گراهام آپی:

پرسش در مورد سادگی پیچیده است. اگر کتاب ریچارد سوئین‌برن، وجود خداوند¹⁰، را خوانده باشید، او برای طرح استنتاج بهترین تبیین خود - که تفاوت زیادی با استدلال من که در یک چهارچوب بیزی طرح شده ندارد - بر مبنای سادگی قضاوت‌های زیادی انجام می‌دهد. سوئین‌برن گمان می‌کند سنجه‌های ساده عبارت‌اند از اعداد صفر، یک و بی‌نهایت، و مادامی که این مقادیر را به ویژگی‌های متفاوت خداوند مرتبط کنید، آنچه به دست می‌آید بسیار ساده خواهد بود. به نظر من، این رویکرد خیلی خوبی به سادگی نیست، ولی آنچه می‌خواهم در عوض آن پیشنهاد کنم ممکن است چندان هم بهتر به نظر نرسد. من گمان می‌کنم کار درست این است که به نظریه‌ها فکر کنیم؛ به نظریه‌ها به‌عنوان مجموعه‌ای

10. Swinburne, R. (2004). *The existence of God*. Oxford University Press on Demand.

از جملات فکر کنیم. [در اینجا] دو نظریه داریم. بگذاریم خداباور هرچه را باور دارد بنویسد و من هرچه را باور دارم، و امیدوار باشیم هر دو انسجام داشته باشند. این دو نظریه، از آنجا که بر سر مسائل زیادی با هم اختلاف نظر دارند، تعارض‌های زیادی خواهند داشت. در این حالت، دو پرسش وجود خواهد داشت: اول اینکه کدام رویکرد ساده‌تر است، دوم اینکه کدام یک تمام داده‌ها را به شکل بهتری در خود جای می‌دهد. می‌توانیم فرض کنیم داده‌ها چیزهایی هستند که بر سر آن‌ها توافق داریم. چندان مهم نیست این داده‌ها چه باشند، چراکه نمی‌خواهیم در این مقصد بر سر اینکه چه چیزی داده محسوب می‌شود اختلاف نظر داشته باشیم. سادگی چیست؟ دست‌کم سه وجه برای این پرسش وجود دارد؛ اول اینکه بنا به تصور شما، چه تعدادی از انواع چیزهای متفاوت وجود دارد. دوم اینکه برای بیان نظریه خود، به چه ایده‌هایی نیاز دارید؟ اگر برای بیان کامل نظریه خود به ایده‌های کمتری نیاز دارید، از منظر سادگی این یک امتیاز است. سوم اینکه کدام نظریه مجموعه کوچکتری از اصل موضوع را خواهد داشت؟ من فکر می‌کنم همه این‌ها ابعاد متفاوت سادگی هستند، ولی آنچه دشوار است این است که چگونه آن‌ها را اندازه‌گیری کنیم. بهترین نظریه آن است که در کمینه کردن تعهدات شما، که به سادگی می‌انجامد، و ارائه بیشترین تبیین ممکن، توانا تر باشد. ما این‌ها را جدا از هم اندازه نمی‌گیریم، بلکه با هم اندازه می‌گیریم تا بفهمیم کدام نظریه بهتر است. این داستان ساده و سرراستی نیست؛ به سادگی صفر، یک و بی‌نهایت نیست. اما به نظرم در تبیین آنچه در مورد آن سخن می‌گوییم کارآمدتر است.

جیسون:

خداباور خواهد گفت این تبیین ساده‌ای از خود سادگی نیست!

گراهام آپی:

بله، این کاملاً درست است، ولی مشکلی ندارد و من در اینجا بر ایده‌هایی درباره انتخاب نظریه اتکا کرده‌ام که از فلسفه علم قرض گرفته‌ام و به فلسفه دین وارد کرده‌ام، چراکه فکر می‌کنم بهترین رویکرد به انتخاب نظریه است که در دست داریم.

مارک:

پیتر بوقوسیان¹¹ درباره اینکه چگونه می‌توان گفت‌وگوهای غیرممکن داشت، در کتاب خود¹²، روش بخصوصی را طرح می‌کند: اینکه خدا باور و خداناباور باید با یکدیگر سخن بگویند تا احتمال پیشرفت در گفت‌وگو را افزایش دهند. این گفت‌وگوها اغلب می‌توانند ستیزه‌جویانه باشند و هیچ‌یک از طرفین بحث دیگری را نمی‌بینند.

گراهام آپی:

آنچه واقعاً سخت است، آنچه باید سعی کرد انجام داد، اگر بخواهیم گفت‌وگویی سازنده داشته باشیم، این است که خود را در جایگاه طرف مقابل قرار دهیم. اگر بتوانید به اندازه کافی در مورد این‌ها چگونه جهان را می‌بینند بدانید تا پیش‌بینی کنید چه خواهند گفت، گام بزرگی برای خلق گفت‌وگوی سازنده برداشته‌اید. بخشی از آن بسیار ساده است و مسئله فره‌یختگی است و جذب شدن به بحث و صرف وقت برای گفت‌وگو و خواندن [مطالب] افرادی که دیدگاه‌های بسیار متفاوتی با شما دارند. این [نوع گفت‌وگو] در گوشه و کنار اینترنت رخ می‌دهد و در خیلی از بخش‌های دیگر رخ نمی‌دهد، ولی من کاملاً طرفدار گفت‌وگوهای سازنده هستم. من از مناظره خوشم نمی‌آید؛ رویدادهایی که در آن‌ها افراد هر کدام نیم ساعت سخنرانی می‌کنند و هیچ تبدالی وجود ندارد. در واقع، جالب‌تر این است که با افراد صحبت کنیم و از آن‌ها پرسش و نظر استخراج کنیم. گمان می‌کنم این روشی است که فیلسوف‌های خدا باور و طبیعت‌گرایی که در مورد خداوند بحث می‌کنند، باید اتخاذ کنند.

مارک:

در این گفت‌وگوها، آیا لحظاتی را شاهد بوده‌اید که هر دو طرف بحث دچار تردید شوند؟ به عبارت دیگر، خدا باور بگوید من صادقانه مدتی طولانی این دیدگاه را داشته‌ام، ولی طرف مقابل چیزی گفت که در ذهنم تردیدهایی به وجود آمد و شاید اشتباه می‌کنم. به همین شکل، آیا خداناباوری را دیده‌اید که بگوید شاید خداوندی وجود دارد؟

11. Peter Boghossian

12. Boghossian, P. (2014). *A manual for creating atheists*. Pitchstone Publishing (US&CA).

گراهام آپی:

من هیچ‌یک از این‌دو را ندیده‌ام، ولی آنچه بسیار می‌شنوید این است: «آه! جالب است، شاید دیدگاه من در مورد X صحیح نیست.» اگر به کتاب‌هایی که از طبیعت‌گرایی یا خداباوری دفاع می‌کنند مراجعه کنید، هزاران ادعای مناقشه‌برانگیز در مورد پرسش‌های مطرح‌شده می‌بینید و افراد کمی خواهند گفت من باید در مورد همه این ادعاها محق باشم. مطمئناً راه‌های زیادی وجود دارد که بتوانم از طریق آن‌ها دیدگاه خود را بهبود ببخشم و چیزهایی هست که به روش‌های مختلف در موردشان اشتباه می‌کنم. وقتی این‌گونه گفت‌وگوها را داریم، آنچه افراد اغلب خواهند گفت این است که «تو این دو ادعا را کردی، ولی با هم هم‌خوانی ندارند»، و پیش خود فکر می‌کنید که درست است و باید بیشتر در مورد آن فکر کنید.

جیسون:

فرض کنید دو انسان عاقل داریم، یکی با دیدگاهی خداباورانه شروع می‌کند و دیگری با دیدگاهی خداناباورانه. این‌دو عاقل هستند و زمان نامحدودی دارند. آیا استدلال‌هایی وجود دارد که گمان کنید باید یکی از این‌دو را متقاعد کند؟

گراهام آپی:

من پاسخ به این پرسش را نمی‌دانم. فکر نمی‌کنم در حال حاضر استدلالی وجود داشته باشد که یکی از دو طرف را متقاعد کند تا دیدگاه خود را تغییر دهد، ولی این بدین معنا نیست که استدلال‌هایی را که هنوز به اندازه کافی زیرک نبوده‌ایم که طرحشان کنیم ولی از پس این کار برمی‌آیند، نادیده بگیریم. این دیدگاه من در مورد اکثر استدلال‌هایی است که تا به حال طرح شده است. من در دهه گذشته، کتاب نسبتاً قطوری نوشتم که در آن استدلال کردم هیچ‌یک از دو طرف استدلال موفقیت‌آمیزی در دست ندارند. کاملاً روشن ساختم که ما در حال حاضر، در میان استدلال‌هایی که طرح شده‌اند و می‌توانیم مقدمات و نتایج آن‌ها را بررسی کنیم، استدلال قانع‌کننده‌ای نداریم و فکر نمی‌کنم به این زودی بتوان استدلالی برای هریک از این دو موضع یافت که قانع‌کننده باشد. مشخصاً نمی‌توان گفت چنین استدلالی برای هریک از طرفین بحث وجود ندارد.

جیسون:

آیا شما به نوعی یک ندانم‌گرای پراگماتیک هستید؟ فکر می‌کنید در حال حاضر نمی‌توانیم بدانیم [خدایی هست یا نه]؟

گراهام آپی:

نمی‌دانم. فکر نمی‌کنم استدلال‌ها به اندازه نظریه‌ها اهمیت داشته باشند. در واقع، فکر می‌کنم آنچه در مورد استدلال‌ها می‌گویید تماماً توسط نظریه‌ای که اتخاذ می‌کنید تعیین می‌شود. وقتی این مقایسه را انجام می‌دهید، که پیش‌تر به آن اشاره کردم، قضاوت من این است که طبیعت‌گرایی در مقایسه با خداباوری در تبیین شواهد مرتبط کارآمدتر است، ولی این قضاوت بسیار پیچیده‌ای است. مشخص است که انسان‌های عاقل می‌توانند در مورد بسیاری از خرده‌قضاوت‌هایی که در قضاوت کلی ما [در مورد وجود خداوند] نقش بازی می‌کند، اختلاف‌نظر داشته باشند. کاملاً مشخص است افراد باهوش و مطلعی هستند که درباره برخی از قضاوت‌های بخصوص و قضاوت کلی اختلاف‌نظر دارند. گمان نمی‌کنم گزینه دیگری داشته باشیم. اگر روزی استدلالی تعیین‌کننده داشته باشیم، آنگاه قضیه متفاوت است، ولی من روی این حساب نمی‌کنم. حدس من این است: شرایط به شکلی که هست ادامه خواهد یافت و افراد باید برای خودشان تصمیم بگیرند. بسیاری از بخش‌های فلسفه همین است. این‌طور نیست که این دیدگاه در فلسفه نادر باشد. در رابطه با اغلب پرسش‌های بزرگ، پرسش در مورد آگاهی، آزادی، حقوق یا هر چیز دیگری، گمان می‌کنیم طیفی از دیدگاه‌ها وجود دارد که افراد عاقل می‌توانند هر یک از آن‌ها را اتخاذ کنند و هنوز راهی نیافته‌ایم که تمام افراد را مجبور کنیم یک دیدگاه مشخص را اتخاذ کنند. دلیلی نمی‌بینیم که فکر کنیم پرسش در مورد خداوند از این منظر با دیگر پرسش‌های فلسفی تفاوت دارد.

مارک:

پس گمان می‌کنید درجه‌هایی از عقلانیت در این مسئله وجود دارد. ما قدری در مورد خداباوری متداول، و همه‌خداباوری که جیسون به آن اشاره کرد - اینکه این دیدگاه برخی خصیصه‌ها را برای خداوند قائل نیست - صحبت کردیم، ولی به نظر می‌رسد دیدگاه همه‌خداباورانه کمی با دیدگاه طبیعت‌گرایانه متفاوت است، چراکه می‌گوید جهان خداوند است و طبیعت‌گرا می‌تواند بگوید چرا همه‌خداباوری را مطرح کنیم، تنها از وجود جهان سخن بگوییم که کارکردی دارد و آن داشتن نوعی آگاهی جمعی است. وقتی این

رویکردها را بررسی می‌کنیم، آیا دیدگاهی وجود دارد که در موردش بگوییم فراتر از قلمرو عقل است و باید آن را کنار گذاشت؟

گراهام آپی:

فکر می‌کنم آنچه همه‌خداباور می‌خواهد بگوید این است که خصیصه شایسته پرستیده شدن وجود دارد و این خصیصه‌ای است که جهان دارد، و طبیعت‌گرا آن را نمی‌پذیرد. گمان می‌کنم می‌توانیم به شکل معقولی در این مورد اختلاف نظر داشته باشیم. بنابراین، همه‌خداباوری حذف نمی‌شود. خیلی دشوار است که گزینه‌ها را حذف کنیم. در فلسفه، روال چنین است که یک دیدگاه به شهرت می‌رسد و سپس از مد می‌افتد و افراد گمان می‌کنند این دیدگاه‌ها هرگز دوباره مطرح نمی‌شوند. اما چنین نیست. برای نخستین بار در صد سال گذشته، ایدئالیسم متافیزیکی دوباره مورد توجه واقع شده است. اگر به تاریخ فلسفه نظر کنید، می‌توانید بسیاری از این موارد را مشاهده کنید. ممکن است قضاوت خود شما این باشد که وقتی دیدگاهتان را می‌سنجید، بهتر از دیگر دیدگاه‌ها به نظر می‌رسد، ولی این دلیل نمی‌شود که گمان کنیم افراد عاقل نمی‌توانند طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌های دیگر را اتخاذ کنند و تا زمانی که با دیگران صحبت نکنید، به حد کافی با دیدگاه‌های جایگزین آشنا نخواهید شد. در مورد فیلسوفان با دیدگاه‌های متفاوت سخن می‌گوییم. طیف خارق‌العاده‌ای از دیدگاه‌ها در مورد اینکه چه چیزی شایسته پرستیده شدن است یا اینکه اصلاً چنین چیزی وجود دارد یا خیر، در میان فیلسوفان آکادمیک طرح شده است.

جیسون:

غیر فیلسوفان خواهند گفت اگر این طیف از دیدگاه‌های ممکن متفاوت وجود دارد و دلیل قاطعی برای از میان بردن هیچ‌کدامشان وجود ندارد، آیا فیلسوفان هیچ نوع پیشرفتی می‌کنند؟ به خصوص با توجه به این ایده که یک دیدگاه شهرتش را از دست می‌دهد و بعدتر دوباره آن را به دست می‌آورد. آیا پیشرفتی وجود دارد؟

گراهام آپی:

خب، حالا چیزهای مناقشه‌برانگیز بیشتری خواهم گفت. به این قضیه باید این‌گونه نگاه کنیم؛ یک سری رشته داریم و برای هر رشته یک هسته وجود دارد که میان متخصصان بر سر آن توافق است. چیزهایی هست که باید بدان‌ها آگاه باشید تا در این رشته‌ها متبحر شوید. و یک سری مسئله وجود دارد که افراد در حال حاضر در حال کار کردن روی آن‌ها هستند و به‌شکلی می‌دانند چگونه حلشان کنند. هرچند دقیقاً نمی‌دانند پاسخ‌ها چیست، وقتی بیشتر پیش می‌روند، به این پرسش‌ها می‌رسند. هیچ ایده‌ای ندارید چگونه به این پرسش‌ها پردازید، نمی‌دانید باید از چه روشی استفاده کنید، حتی واقعاً نمی‌دانید آیا پرسش قابل‌پاسخی وجود دارد یا نه، و اینجا، در قلمرو فلسفه هستید. فلسفه قلمرویی است که در آن توافقی میان متخصصان در مورد نتایج و روش‌ها وجود ندارد. فلسفه چگونه پیشرفت می‌کند؟ فلسفه به چیزهای دیگری تبدیل می‌شود. زمانی فلسفه طبیعی وجود داشت و سپس دوره‌ای می‌رسد که قدری پیشرفت صورت می‌گیرد و علم فیزیک را داریم. منطق مدت‌زمانی طولانی در شرف تبدیل شدن به رشته‌ای مستقل بود، ولی تنها پس از جنگ جهانی دوم به رشته‌ای مستقل تبدیل شد. ژورنال منطق سمبلیک ژورنالی نیست که فیلسوفان در آن مقالات خود را منتشر کنند، همان‌طور که در ژورنال فیزیک مقالاتشان را منتشر نمی‌کنند. دیدگاه من در مورد اینکه فلسفه چیست این است که فلسفه واقعاً دشوار است و باید با این مسائل سروکله زد و گاهی به نظر می‌رسد تا ابد چنین باشد. گاهی موفقیت‌هایی داریم، ولی اعتباری بابت آن‌ها کسب نمی‌کنیم، چراکه اکنون روان‌شناسی یا فیزیک یا شیمی نامیده می‌شوند. ولی نباید تسلیم شویم. برخی از موضوعات به نظر در برابر روند مقاوم هستند. در مورد مسائل هنجاری، به نظر نمی‌رسد در حال نزدیک شدن به توافق باشیم. در مورد مسائل هنجاری - که این امور از کجا می‌آیند و غیره - نسبت به یونان باستان رشد چندانی نداشته‌ایم و این کمی ما را در مانده می‌کند.

مارک:

در یک معنا، شما می‌گویید این پیشرفت زمانی رخ می‌دهد که برخی چیزها مسلم شوند و [وقتی مسلم شد]، فیلسوفان دیگر به آن‌ها علاقه‌ای ندارند. پس فیلسوفان به چیزهایی علاقه‌مندند که نتوانیم در موردشان به نتیجه مشخصی برسیم. [مثلاً] می‌گویند حالا فیزیکدانان می‌توانند به این قضیه پردازند و ما به امور ناشناخته خواهیم پرداخت. به‌نوعی فیلسوفان مثل کاشفان فضا هستند و به دنبال چیزهایی می‌گردند که ما هنوز فهمی از آن‌ها نداریم و هنوز چیزهای زیادی هست که درباره‌شان نمی‌دانیم. اما در عین حال، این همان قلمرویی است که [کاوش در آن] لذتبخش است، درست است؟

گراهام آپی:

در ابتدای بحث، به‌طور خاص در مورد چیزهایی که در رشته‌های دیگر مطرح است، سخن گفتم. یکی از تغییراتی که اخیراً در فلسفه رخ داده این است که فیلسوفان مدرکی [غیر از مدرک فلسفه] دارند و در یک رشته دیگر تخصص دارند. مثلاً فیلسوفان علم [فیزیک] روی صندلی راحتی نمی‌نشینند، با فیزیکدانان حرف می‌زنند و در مورد مسائل مرزی سخن می‌گویند؛ مسائلی که در حال حاضر نمی‌دانیم با آن‌ها چه کنیم، مسائلی که نمی‌دانیم فیزیک هرگز قادر به پاسخ دادن به آن‌ها خواهد بود یا خیر.

مارک:

گمان می‌کنم در مورد اخلاق هم چنین حرکتی قابل‌مشاهده است. به‌طور سنتی، فیلسوفان روی صندلی راحتی می‌نشستند و می‌گفتند فرض می‌کنیم مردم این دیدگاه شهودی را دارند؛ حال فیلسوفان در فلسفه تجربی نظرات افراد را می‌پرسند تا دریابند در واقع به چه باور دارند. این سؤال جالبی است که آیا فیلسوفان باید کار تجربی کنند؟ یا کارشان همیشه باید انتزاعی باشد؟

گراهام آپی:

فیلسوفان اغلب در مورد اینکه افراد عادی چه فکری می‌کنند ادعاهایی کرده‌اند. فکر می‌کنم برای اینکه بفهمیم افراد چه فکر می‌کنند، باید پژوهش کنیم. من کاملاً طرفدار فلسفه تجربی هستم تا نتایجی به دست آوریم؛ در جایی که نتایج [به موضوع] مرتبطانند. فکر می‌کنم تعمیم دادن افکار مردم خطرناک است و به‌طور خاص خطرناک است که هیچ داده‌ای نداشته باشیم.

جیسون:

اگر در این مسیر حرکت کنیم، ممکن است فلسفه را به آنچه رایج است فروبکاهیم. چه دیدگاه‌هایی مشهورترین‌اند؟ همان‌ها درست‌اند. ما گمان می‌کنیم فلسفه نباید با رواج و شهرت تعیین‌تکلیف شود، فکر می‌کنیم افکار مردم باید از طریق آنچه عقلانی است، تعیین‌تکلیف شود.

گراهام آپی:

منظورم این نبود که تکلیف اخلاق را بدین شکل تعیین کنیم؛ تنها به طیف دیدگاه‌های معقولی که افراد ممکن است اتخاذ کنند فکر می‌کردم. پیش خود فکر می‌کنیم هیچ‌کس نمی‌تواند چنان باوری داشته باشد، ولی اگر برویم و فلان سرزمین دوردست را بررسی کنیم، در خواهیم یافت افراد زیادی چنان باوری دارند و نظراتشان معقول است و ما [پیش‌تر] چیزهای دیگری را که همراه آن باور می‌آید، تصور نکرده بودیم. هیچ‌گاه نباید پرسش‌های هنجاری را با نظرسنجی شهرت و محبوبیت بسنجیم. به‌طور خاص، پرسش‌هایی که قرار است با فلسفه تجربی پاسخ دهیم، در مورد شهودهای اخلاقی، پرسش‌های هنجاری نیستند، اما این بدان معنا نیست که پرسش‌های مشروعی نیستند.

مارک:

بخش‌های فلسفه دین که در آن‌ها پرسش‌های تعیین‌تکلیف‌نشده‌ای وجود دارد که همچنان نیازمند کشف است، چه هستند؟ کتابی که می‌خواهید روی آن کار کنید.

گراهام آپی:

کتاب بعدی‌ای که قصد دارم بنویسم در حوزه فلسفه دین نیست، ولی به فلسفه دین مرتبط خواهد بود. من همواره به استدلال‌هایی در مورد وجود خداوند فکر کرده‌ام و دوست دارم کتابی در مورد نظریه استدلال بنویسم که طی تمام این سال‌هایی که به استدلال‌هایی درباره وجود خداوند پرداخته‌ام، بدان رسیده‌ام. فکر می‌کنم این کتاب نامتعارف باشد و کسی از آن خوشش نیاید، ولی این کار بعدی من است. از منظر کسی که به فلسفه دین علاقه دارد، ناامیدکننده خواهد بود، چراکه در اثر بعدی‌ام خبری از فلسفه دین نیست. یک پروژه غیرمتعارف دیگر نیز هست که دوست دارم بدان بپردازم: تاریخ خداناباوری. می‌خواهم بدانم چرا خداناباوری در فرانسه، در اوایل سده بیستم، بروز یافت و بین سال‌های ۱۰۰۰ تا ۱۷۲۹ میلادی چه رخ داد که امکان بروز خداناباوری را ممکن ساخت. در سال ۱۶۹۷، توماس آیکنهد¹³، دانشجوی دانشگاه ادینبورگ، به‌خاطر اعلان عمومی خداناباوری اعدام شد. در سال ۱۷۷۰، پزشکی در بریتانیا نام خود را روی رساله‌ای که از خداناباوری دفاع می‌کرد، می‌نویسد و هیچ‌کس به او دست نمی‌زند. جهان در مدت‌زمان بسیار کوتاهی به‌شدت تغییر کرد، اما پیش از آن مسیری طولانی وجود داشت. دوست دارم بدانم چه اتفاقی در اروپا و بریتانیا افتاد که این تغییر را

13. Thomas Aikenhead

ممکن ساخت. من هیچ آموزشی در حوزه تاریخ ندیده‌ام، بنابراین نمی‌دانم چرا چنین فکری به سرم زده است، ولی این کاری است که دوست دارم انجام دهم.

مارک:

دیدگاه‌ها در مورد خداناباوری در بیست سال اخیر تغییرات اساسی داشته است، به‌شکلی که خداباور بودن در دانشگاه‌ها کمتر رواج دارد. دیندار بودن بیشتر سوژه تمسخر است تا خداناباور بودن. فکر می‌کنم در سوئد، نظرسنجی‌ها نشان می‌دهد در میان افراد زیر بیست‌وپنج سال هیچ خداباوری وجود ندارد. اخیراً حمایتی اساسی از خداناباوری شده است و پرسش جالبی است که بپرسیم به چه دلیل؟

گراهام آپی:

این حتی در مورد آمریکا هم صدق می‌کند. در میان افراد زیر سی سال تعداد کمی به کلیسا می‌روند - در مقایسه با گذشته - بنابراین در غرب، اگر بتوان [گفت غرب]، نمی‌دانم اصطلاح درست چیست، در کشورهای ثروتمند، نمی‌دانم، شاید بتوان گفت در قدرت‌های استعماری، به نظر می‌رسد خداناباوری در حال رشد است. در استرالیا، در سال ۱۹۰۰، تنها سه درصد مسیحی نبودند و در نظرسنجی [اخیر] پنجاه درصد مردم دیگر مسیحی نیستند. تغییرات نسبتاً شدید است و در بخش‌های بخصوصی از جهان در حال رخ دادن است. این جالب است و پرسش‌های دشواری در مورد اینکه چرا چنین اتفاقی در حال وقوع است، وجود دارد. تبیین این امر کار شخص دیگری [با تخصص دیگری] است. دوست دارم کتاب‌هایی در این زمینه بخوانم که بتواند تبیین درستی در این باره داشته باشد.

جیسون:

می‌توانم تصور کنم که دیدگاه‌ها تغییر کنند، با توجه به اینکه رویدادهایی را پشت‌سر گذاشته‌ایم که جهان را تغییر داده‌اند، مثل کرونا، و می‌توانم تصور کنم که افراد زیادی در مورد وجود خداوند، بر مبنای دیدگاهشان نسبت به شر، تغییر موضع بدهند. اتفاق بدی افتاده است که گمان می‌کنیم با وجود خداوندی مهربان همخوانی ندارد. دیدگاه افراد ممکن است به‌خاطر رویدادهای همه‌گیر تغییر کند.

گراهام آپی:

این درست است و ما شاهد برخی از آن‌ها بوده‌ایم. پس از جنگ جهانی دوم در میان یهودیان، هولوکاست به بی‌ایمانی افراد زیادی انجامید؛ تصور می‌کنم برای مسیحیان نیز چنین بود. به‌خصوص که دو جنگ خیلی بزرگ با فاصله زمانی کمی رخ داد. حتی در سده بیستم بالاوپایین‌هایی وجود دارد. در آمریکا، در دهه پنجاه تا اوایل دهه شصت سده بیستم، شاهد احیای مسیحیت بودیم، شاید این به‌خاطر جنگ سرد بود و به همبستگی آمریکایی بودن با مسیحی بودن مرتبط بود که در آن زمان، [این هویت ملی و مذهبی] به هم وصل شده بودند. اگرچه از ابتدای سده نوزدهم تا کنون، خداناباوری در کشورهایی که دربارشان صحبت کردیم در حال رشد بوده، چندان مطمئن نیستم که بتوانیم پیش‌بینی کنیم در پنجاه سال آینده مسائل به چه شکل خواهد بود. ما انسان‌ها موجودات عجیبی هستیم.

مارک:

آیا گمان می‌کنید که رشد خداناباوری به نوع متفاوتی از خلأ انجامیده است؟ دینداران تنها به خدایان تعهد ندارند، بلکه به اخلاقیات بخصوصی نیز متعهد هستند. خداناباوران می‌توانند تعهدات اخلاقی دیگری داشته باشند، می‌توانند کانتی باشند یا فایده‌گرا. به نظر می‌رسد دست‌کم در دانشگاه‌ها، خداناباوری‌ای در حال رشد است [که در وصف آن می‌توان گفت] الهیاتی جایگزین [الهیات خداناباورانه] شده است. نوع متفاوتی از باور به گناه اصلی به وجود آمده است. ادبیات دینی به‌وفور بدون باور به خدا در حال به کار گرفته شدن است و این گناه اصلی ممکن است چیزی شبیه واژه «استعمارگر» باشد. آفریقای جنوبی و استرالیا هر دو مستعمره‌های بریتانیا بودند و شاید دیدگاه این است که استعمارگر بودن یعنی مرتکب گناه اصلی شدن.

گراهام آپی:

دینداران اغلب می‌گویند در خداناباوری هیچ چیز جدیدی وجود ندارد و خداناباوران از دین چیزهایی را قرض می‌گیرند و استدلال‌های خود را از مناظرات سده‌های میانی دزدیده‌اند و بسیاری از ایده‌های آن‌ها همان ایده‌های دینی است که قدری تغییر کرده است. من فکر نمی‌کنم این درست باشد، ولی نفی باورهای مذهبی که از پیش وجود داشته‌اند بسیار دشوارتر از آن چیزی است که فکر می‌کردیم. شاید این نکته درخور درنگ است که چرا این قالب‌های فکری که با طبیعت‌گرایی ناهمخوان هستند به وجود می‌آیند، ولی این قالب‌های فکری با رویگردانی از دین، دست‌کم به‌طور موقت، همخوانی دارند. گمان

می‌کنم طبیعت‌گرایی همچنان دیدگاه غیرمعارفی است و فکر نمی‌کنم طبیعت‌گرایان زیادی داشته باشیم. در واقع، داده‌های زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد حتی در میان سوئدی‌ها افراد زیادی هستند که مطمئناً طبیعت‌گرا نیستند، اگرچه مسیحی نیز نیستند.

مارک:

به نظر می‌رسد خداناباوری رواج داشته باشد، ولی [خداناباوران الزاماً] طبیعت‌گرا نیستند. ممکن است بگویند من به خداوند باور ندارم، ولی باور دارم که وقتی از جهان چیزی بخواهم، به من می‌دهد و دعا می‌کنم [و از او می‌خواهم]، یا فرشته‌ها وجود دارند، ولی به خداوند باور ندارم. بنابراین، همپوشانی کاملی میان خداناباوری و طبیعت‌گرایی وجود ندارد.

گراهام آپی:

مطمئناً وجود ندارد. احتمالاً اکثر افرادی که خود را خداناباور می‌نامند طبیعت‌گرا نیستند. در این مورد صد درصد مطمئن نیستم، چراکه داده‌های نظرسنجی‌ها در مورد خداناباوری افتضاح است. نظرسنجی‌ها تمایز درستی میان ندانم‌گرا، خداناباور، افرادی که دین ندارند و افرادی که به هیچ شکلی معناگرا نیستند و... قائل نمی‌شوند. در اینجا، ابعاد متفاوتی مطرح است و ما داده‌های [موردنظر] را نداریم. و چه کسی طبیعت‌گراست؟ هیچ توافقی در جهان وجود ندارد که بر اساس آن، بتوانید یک جای خالی را علامت بزنید و بگویید طبیعت‌گرا هستید. حتی اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، احتمالاً آدم‌ها نمی‌دانند که باید آن را علامت بزنند یا نه.

جیسون:

منظور شما از خداناباوری صرفاً این است که خداباوری غلط است؟

گراهام آپی:

بله.

جیسون:

در حالی که طبیعت‌گرایی موضعی تندتر است.

گراهام آپی:

بله، درست است. طبیعت‌گرا چیزی شبیه به این خواهد گفت که تا جایی که به امور علی مربوط است، تنها چیزی که وجود دارد جهان است. به این دیدگاه می‌توان جزئیات زیادی اضافه کرد، ولی طبیعت‌گرایی به بیان کلی این است.

جیسون:

شما می‌گویید هر آنچه وجود دارد جهان است. آیا جهان می‌تواند خصیصه‌های غیر فیزیکی داشته باشد؟ مانند خصیصه‌های روان‌شناختی؟

گراهام آپی:

این پرسش خوبی است. اختلاف‌نظرهای زیادی وجود دارد که طبیعت‌گرایی واقعی کیست، درست همان‌طور که اختلاف‌نظرهایی وجود دارد که خداناباور واقعی کیست. ممکن است بخواهیم طبیعت‌گرایی اسمی عام باشد. از نظر من، طبیعت‌گرا باور دارد که ذهن به وجود نمی‌آید، مگر اینکه به حد کافی از قدمت جهان گذشته باشد، و ذهن تنها شامل حال ارگانسیم‌ها می‌شود یا شاید چیزهایی که توسط ارگانسیم‌ها خلق می‌شوند. این نیازمند تاریخ طولانی فرگشت است، تنها ذهن‌هایی که وجود دارند همین‌ها هستند. بخش دیگری از طبیعت‌گرایی من این است که چیزی که شایسته پرسش شده شدن باشد وجود ندارد. من همه این موارد را ذیل طبیعت‌گرایی تعریف می‌کنم. بنابراین، طبیعت‌گرایی فقط این نیست که تنها جهان وجود دارد. جهان وجود دارد و این‌ها برخی از خصیصه‌های بارز آن است. آیا باید همه‌خداناباوران را طبیعت‌گرا بنامیم؟ اگر فکر کنند نوعی جهان - ذهن وجود دارد، به احتمال زیاد می‌گویم نه، ولی دقیقاً نمی‌دانم این دیدگاه چه جزئیاتی دارد.

مارک:

آنچه در مورد این دیدگاه جالب است این است که نوعی تعهد به موجود فراطبیعی می‌طلبد. این ایده در واقع می‌گوید فقط یک موجود وجود دارد [یعنی کل جهان طبیعی] و در نتیجه، همه ما به هم مرتبط هستیم و به نظر نمی‌رسد این با تجربه ما از جهان همخوانی داشته باشد، اگرچه حال و هوای خوش معنویت عصر نو¹⁴ را با خود دارد.

جیسون:

نباید باور داشته باشیم که چیزی فراطبیعی وجود دارد، به این معنا که همه‌خدا باور گمان دارد جهان فیزیکی و خداوند یکی هستند. و اگر این یکسان بودن را جدی بگیریم، آنچه گفته می‌شود این است که هیچ خصیصه‌ای برای جهان فیزیکی وجود ندارد که خصیصه خداوند نیز نباشد و برعکس. اگر در مورد چیزی فراطبیعی سخن بگوییم، در دیدگاه همه‌خدا باورانه، چیزی نمی‌تواند فراطبیعی باشد و در عین حال طبیعی نباشد، چراکه جهان طبیعی با خداوند یکی است.

گراهام آپی:

بله، ولی آنگاه این پرسش در مورد ذهن وجود دارد. اگر بپذیرید تنها چیزهایی که ذهن دارند ارگانیزم‌ها هستند، و چیزهایی که همان ارگانیزم‌ها درست می‌کنند، در آن صورت، جهان دیگر ذهن ندارد. بنابراین، به نظر می‌رسد همه‌خدا باوری نوعی طبیعت‌گرایی نیست. ولی موافقم که واقعاً مشخص نیست. در فضای آنلاین، همچنین اضطراب زیادی وجود دارد که خدا باوران چه کسانی هستند. آیا افرادی هستند که می‌گویند خدایی وجود ندارد یا افرادی که فاقد باور به وجود خداوند هستند؟ ترجیح می‌دهم بگذارم افراد هر طور که می‌خواهند از این اصطلاحات استفاده کنند و خودم روشن کنم از چه اصطلاحی استفاده می‌کنم.

مارک:

گراهام آپی، ممنون از این گفت‌وگوی هیجان‌انگیز. بسیار لذت بردم¹⁵.

¹⁴. منظور معنویتی است که در دهه هفتاد سده بیستم در غرب رواج یافت.

¹⁵ این گفتگو در سال ۲۰۲۰ انجام شده است و فایل تصویری آن به زبان انگلیسی را می‌توانید از طریق لینک زیر مشاهده کنید:

<https://www.youtube.com/watch?v=Q-9bu2HmyKk&t=3539s>

مرگ

در گفت‌وگو با ترویس تیمرمان¹⁶

مارک اوپنهاইمر:

به برنامه «مغز در خمره» خوش آمدید. امروز با ترویس تیمرمان، استاد دانشگاه سینتن هال¹⁷، در مورد یکی از بزرگ‌ترین پرسش‌های زندگی، یعنی مرگ، صحبت خواهیم کرد. ترویس، مایلی با آزمایش فکری خود [بحث را] آغاز کنی؟

ترویس تیمرمان:

در فکر کردن به مرگ، عوامل بسیار زیادی وجود دارد. اغلب به این فکر می‌کنیم که مرگمان چگونه خانواده‌مان را تحت‌تأثیر قرار خواهد داد، به فرایند مردن که از خود مرگ متمایز است و ممکن است دردناک باشد می‌اندیشیم، شاید به اضطرابی که ممکن است معدوم شدن دائمی در ما ایجاد کند، فکر کنیم، ولی می‌خواهم در این مورد صحبت کنم که هیچ‌کدام از این مسائل مطرح نیست. شخصی را در نظر بگیرید که گوشه‌گیر است و از گوشه‌گیری خود خرسند است. از زندگی‌اش لذت می‌برد، آدم‌هایی در زندگی‌اش هستند که با آن‌ها روابط دوستانه و معناداری دارد، ولی شبکه‌ای از افراد صمیمی و نزدیک ندارد که اگر بمیرد، سوگوارش شود. فرض کنیم برای این فرد تصادفی رخ می‌دهد که باعث می‌شود در بیمارستان بستری و با دو گزینه مواجه شود: گزینه اول این است که دکمه «الف» را بفشارد و در نتیجه آن، داروهایی به او داده شود و به‌طور کامل درمانش کند و بتواند به زندگی‌اش ادامه می‌دهد که بر مبنای هر معیاری از کیفیت و معنا، تنها می‌توانیم بگوییم زندگی خوبی خواهد بود. گزینه دوم این است که می‌تواند دکمه «ب» را بفشارد و مقداری مورفین به او تزریق شود و بدون هیچ دردی خیلی سریع بمیرد. علاوه بر این، فرض کنیم مرگ او به از میان رفتن همیشگی‌اش منجر می‌شود و

16. Travis Timmerman

17. Seton Hall University

قرار نیست به بهشت یا جهنم برود و تجارب مثبت و منفی‌ای پس از این انتخاب داشته باشد. به عبارتی، فرض کنیم انتخاب میان یکی از این دو حالت است: ادامه حیات روی زمین که فرد مابقی عمرش را بسیار شاد و سلامت زندگی می‌کند - اگر انتخاب کند که به زندگی خود ادامه دهد - و [انتخاب دوم این است که] برای همیشه از میان برود. پرسشی که بیش از همه برای من جذاب است این است که اگر انتخاب کند به زندگی‌اش خاتمه دهد - دکمه «ب» را بفشارد و مورفین به او تزریق شود و از میان برود - آیا این به هر نحوی برای شخصی که این انتخاب را می‌کند بد است؟ آیا اگر به زندگی‌اش خاتمه دهد، از نوعی بدبختی رنج خواهد برد؟

جیسون و ربلوف:

تصورم این است که شهود شما در این مورد این است که اگر بمیرد، برایش بد است، ولی دلیلش این است که او گوشه‌گیر است و هیچ‌کس به وجودش وابسته نیست. اگر بمیرد، [افراد دیگر] رنج زیادی نمی‌برند. اگر او به حیات خود ادامه می‌داد و دکمه مرگ را نمی‌فشارد، می‌توانست در زندگی‌اش رشد کند و از این امر لذت ببرد. تصور می‌کنم شهود شما این است که مرگ برای این شخص بد است، درست است؟

تیمرمان:

بله، کاملاً. حتی پیش از آنکه نظریه‌ها درگیر شوند، شهود من می‌گوید مرگ، حتی اگر کاملاً بدون درد باشد، می‌تواند برای او بد باشد، حتی اگر تجارب منفی‌ای را که با حیات پس از مرگ تداعی می‌شوند، تجربه نکند، حتی اگر افرادی وجود نداشته باشند که پس از مرگ او دلشان برایش تنگ شود. دلیل اینکه فکر می‌کنم [چنین مرگی] بد است در دیدگاهی تحت‌عنوان «محرومیت»¹⁸ مطرح می‌شود. این دیدگاه بر آن است که به‌خاطر خوبی‌هایی که با مرگ از آن‌ها محروم می‌شوید، مرگ بد است. به عبارتی، اگر افراد نمیرند، چیزهایی به دست می‌آورند که در صورتی که به مرگ زودرس بمیرند، از آن‌ها محروم و بی‌بهره خواهند ماند. این دلیل نامطلوب بودن مرگ است، ولی به‌شکل ذاتی برای شما بد نیست، و تنها به این دلیل بد است که شما را از [بهره بردن از] خوبی‌ها محروم می‌کند.

18. Deprivationism

مارک:

به نظر می‌رسد در رویکرد «محرومیت»، اگر قرار باشد زندگی شخصی فاجعه‌بار شود - مثلاً در شش ماه آتی زندگی‌تان، روی تخت بیمارستان بدون هیچ تجربه‌ی معناداری و با تحمل زجر فراوان دراز بکشید - او از چیزی محروم نمی‌شود، اما در عوض شاید اگر می‌مردید به نفعتان بود، یعنی از تمام این بلاهای ناجوری که قرار بود سرتان بیاید در امان می‌ماندید. بنابراین، با در نظر گرفتن مقدار خوبی و بدی‌ای که در انتظار شماست، مردن برایتان مطلوب است.

تیرمان:

بله، این کاملاً درست است. با این حال، بسیاری از افراد به این نظر گرایش دارند که مرگ، دست‌کم برای انسان‌ها، همیشه و در همه‌جا بد است. حتی تامس نیگل که نخستین بار دیدگاه «محرومیت» را مطرح کرده¹⁹، چنین گرایشی دارد: من با این گرایش مخالفم. گمان می‌کنم امتیاز دیدگاه «محرومیت» این است که به ما می‌گوید مرگ چه زمانی برایمان خوب و چه زمانی بد است. چنین معیاری می‌تواند به ما بگوید چه زمانی ادامه دادن زندگی بهتر است و چه زمانی مرگ مصلحت است. ما به‌طور ضمنی تمام وقت چنین قضاوت‌هایی را انجام می‌دهیم. وقتی افراد تصمیم می‌گیرند به زندگی خود خاتمه دهند، چنین قضاوت‌هایی می‌کنند. انسان‌ها چنین قضاوتی را به‌صورت نیابتی برای حیوانات انجام می‌دهند. من سال‌ها سگی به‌عنوان حیوان خانگی داشتم و زمانی می‌رسد که کیفیت زندگی سگ‌ها به‌قدری کاهش می‌یابد که به نفعشان است هرچه زودتر به زندگی‌شان خاتمه دهیم.

جیسون:

برایم بسیار جالب است که مورد حیوانات خانگی را مطرح کردید، چراکه دقیقاً داشتم به همین فکر می‌کردم و این مسئله سالیان متمادی در پس ذهنم، مرا می‌آزرد. سگتان را که درد زیادی می‌کشد، نزد دامپزشک می‌برید و دامپزشک می‌گوید: «می‌توانیم سگ را عمل کنیم. این عمل باعث می‌شود عمرش طولانی‌تر شود، ولی زندگی دردناکی خواهد داشت و کیفیت آن چندان مطلوب نخواهد بود. شاید انسانی‌تر این باشد که خلاصش کنید.» ما در مورد انسان‌ها چنین چیزهایی نمی‌گوییم، درست است؟

19. Nagel, Thomas. (1970) "Death." *Nou's* 4: 73-80.

[فرض کنید] نزد جراح می‌روید و او به شما می‌گوید: «می‌توانم پای شکسته‌ات را درمان کنم، ولی چند دهه با آن درد درگیر خواهی بود، پس بگذار خلاصت کنم.» برایم جالب است که وقتی به‌صورت شهودی به این فکر می‌کنیم که یک جراح بخواهد چنین کاری کند، با او مخالفت می‌کنیم و می‌گوییم او مشکلی دارد و می‌خواهد کار ناجوری بکند؛ من با این درد زندگی می‌کنم. ولی همین شهود را در مورد دامپزشک نداریم. به نظر می‌رسد بر اساس دیدگاه شما، نمی‌توان این تمایز [میان مورد انسان و حیوان] را حفظ کرد. درست است؟

تیرمان:

فکر می‌کنم شاید بتوانم چنین تمایزی را حفظ کنم. نهایت تلاشم را خواهم کرد تا نشان دهم چنین تمایزی حفظ می‌شود و اگر سختم اشتباه بود، به من بگویید. یکی از دلایلی که با جراح به‌خاطر چنین سخنی مخالفت می‌کنیم این است که اگر فقط مسئله یک پای شکسته باشد، [این شکستگی] آن‌چنان کیفیت زندگی را کاهش نمی‌دهد که زندگی کردن دیگر ارزشش را نداشته باشد. انسان‌ها به‌طور معمول توانایی‌اش را دارند که مشغول فعالیت‌های لذتبخش و معنادار شوند، حتی اگر طوری از کار افتاده شوند که هرگز نتوانند از پای خود استفاده کنند. این نکته احتمالاً در مورد بسیاری از حیوانات نیز صدق می‌کند. اما آن آستانه‌ای که افراد گمان می‌کنند خلاص شدن برای حیوان بهتر است نقطه‌ای است که زندگی‌شان دربرگیرنده درد بسیار زیادی می‌شود. این قضاوت در مورد انسان‌ها نیز صادق است. با فرض اینکه شادخواری²⁰ رویکرد درست به خیر انسان است، شاید برآوردن امیال رویکرد درست است، ولی به بیان کلی، هرگاه قرار باشد شر بیش از خیر باشد، مصلحت است که به آن زندگی پایان دهیم، حال چه زندگی یک انسان باشد چه زندگی یک حیوان. فکر می‌کنم دست روی نکته بسیار جالبی گذاشتید که قضاوت من ممکن است با فهم متعارف در تعارض باشد. گمان می‌کنم افراد معمولاً در مورد کیفیت زندگی انسان در برابر دیگر حیوانات، قضاوت‌های گونه‌گرایانه²¹ دارند و این شاید تنها نمونه باشد که قضاوت‌های گونه‌گرایانه می‌توانند برای انسان‌ها بد و به نفع حیوانات باشند. قضاوت گونه‌گرایانه‌ای که در اینجا مطرح است این است که انسان بودن از نظر بیولوژیک چیزی ذاتاً خوب دارد که زندگی آن‌ها را همواره دارای ارزش زیستن می‌کند، فارغ از اینکه باید چقدر درد تحمل کنند، فارغ از هزینه‌ای که باید برای به دست آوردن بهترین داروها - دست‌کم در جایی مثل آمریکا که هزینه‌های درمانی نجومی

20. Hedonism
21. Speciesist

است - متحمل شوند. فکر می‌کنم افرادی که بر اساس چنین باورهایی عمل می‌کنند، به شکلی به انسان‌ها آسیب می‌رسانند که حیوانات از آن مصون هستند.

مارک:

به این فکر می‌کنم که آیا نباید تمایزی میان انسان و حیوانات قائل شد؟ می‌توانیم تصور کنیم به نفع انسان‌ها باشد که بمیرند، چراکه ممکن است زندگی‌شان یک رنج بی‌پایان باشد، ولی حیوانات چنین نفعی ندارند، نفع آن‌ها در بقاست. پرسش این است که از نظر اخلاقی خوب، بد یا خنثی است که آن افراد را به‌رغم میلشان بکشیم؟ چون ممکن است بگوییم تنها چیزی که برایمان مهم است افزودن بر لذت و کاهش درد است. وقتی شخصی را [به روش اتانازی] می‌کُشم، حتی اگر با آن مخالف باشد، به نفع اوست. عمل درستِ پدران و قیم‌آبانه این است که از منافع او محافظت کنیم و من به‌عنوان یک دکتر متخصص، می‌دانم که قرار است بسیار رنج بکشد و می‌توانم تمامش کنم. حتی شاید بخواهید بگویید [تصور او] از منافعش ضد عقلانی است، چون فکر می‌کند زندگی ذاتاً ارزشمند است یا در مورد بهبودی [و درمان خود] دیدگاهی نادرست دارد و بر اساس آن، امیدوار است بتواند از سرطان رها شود. من به‌عنوان دکتر می‌دانم که چنین نیست و می‌دانم چه اتفاقی خواهد افتاد و از این به بعد زندگی او وحشتناک خواهد بود. بنابراین، اگر افزایش لذت و کاهش درد برایمان مهم باشد، کار درست این است که این شخص را به‌رغم میلش بکشیم.

تیمرمان:

فکر می‌کنم این مسئله خیلی پیچیده‌ای است که در واقع به حد کافی به آن توجه نشده است. گمان می‌کنم دو تفاوت کلی میان انسان معمول و حیوان معمول وجود دارد: یک تفاوت این است که انسان‌ها منفعی دارند، به این معنا که در مورد اینکه چه می‌خواهند دیدگاهی دارند و می‌توانند از اراده خود بهره بگیرند و بگویند من بررسی و محاسبه کرده‌ام و فکر می‌کنم برایم بهتر است که به زندگی‌ام ادامه بدهم. مادامی که به اراده انسان‌ها بیش از خیر افراد ارزش می‌نهمیم، باید به خواست آن‌ها احترام بگذاریم. من در این باره موضعی ندارم، ولی آنچه می‌خواهم بگویم این است که نباید این مورد را متفاوت از دیگر موارد که در آن‌ها انسان‌ها به‌صورت ارادی به خود آسیب می‌زنند، بررسی کنیم. گاهی فکر می‌کنیم رویکرد قیم‌آبانه رویکرد درستی است. وقتی کسی معتاد است و این اعتیاد به او آسیب می‌زند و می‌گوید «قضاوت من پس از بررسی‌هایم این است که می‌خواهم همچنان معتاد بمانم و نمی‌خواهم درمان شوم»،

[در چنین حالتی] فکر می‌کنیم رفتار قیم‌آبانه درست است. موارد دیگری نیز هست که فکر می‌کنیم اراده و خواست افراد باید اولویت داشته باشد. دشوار است که تشخیص دهیم چه زمان [باید قیم‌آبانه رفتار کرد و چه زمان اولویت را به اراده افراد داد]، اما پاسخ ما به این موارد که منوط به حیات انسان است هرچه باشد، باید مشابه پاسخ ما به مواردی باشد که منوط به مرگ است. انسان‌ها احتمالاً در مقایسه با دیگران در وضعیت بهتری هستند که قضاوت کنند زندگی‌شان چقدر برایشان خوشایند خواهد بود. ما توانایی دست یافتن به پرسپکتیو حیوانات را نداریم، چراکه آن‌ها نمی‌توانند چنین قضاوت‌هایی داشته باشند، ولی وقتی شخصی دیدگاه خود را دربارهٔ موارد متعارف بیان می‌کند، تصور می‌کنم جایگاه معرفتی او نسبت به دیگران برتری دارد. می‌توانم استثناهایی برای این مورد متصور شوم، ولی فکر می‌کنم به‌طور کلی، هر کس بهتر از دیگران می‌داند چه چیزی به نفعش است.

جیسون:

با توجه به اینکه شما و مارک دربارهٔ نفع صحبت کردید، چیزی که بسیار در موردش کنجکاوم و به پرسش مهمی در تعریف‌های موجود از سعادت تبدیل شده این است که آیا پس از مرگتان هم منافعتان مطرح هستند؟ به دیگر عبارت، آیا پس از مرگتان این امکان وجود دارد که اتفاق‌های بدی برایتان بیفتند؟ این پرسشی است که بر اساس آن می‌توانیم تصمیم بگیریم شادخواری دیدگاه درستی است یا خیر. بر اساس دیدگاه شادخواری، آنچه برای شما خوب است لذت است و اگر در زندگی به‌کمال کامرانی می‌کنید، پس زندگی خوبی دارید. اما اگر بمیرید و همچنان نفع شما مطرح باشد، به نظر می‌رسد برآورده شدن منافع انسان بیش از لذت یا به همان اندازه اهمیت دارد. در این صورت، شادخواری نادرست است. پرسش این است که اگر بمیرید، آیا همچنان امکان اینکه اتفاق بدی برایتان بیفتد وجود دارد؟

تیمرمان:

از نظر من، که متأثر از نظر استاد راهنمای پایان‌نامه‌ام، بن بردلی²²، است، شادخواری دیدگاه درستی است و فکر می‌کنم هیچ اتفاقی پس از مرگ نمی‌تواند برای ما خوب یا بد باشد، جز چند مورد استثنا. زمانی که مرگ رخ می‌دهد، می‌تواند برایتان بد باشد، در صورتی که اگر نمرده بودید، زندگی

22. Ben Bradely

سعادت‌مندان‌های داشتید و بیش از آنکه درد را تجربه کنید، لذت را تجربه می‌کردید. اعمالی وجود دارد که افراد پس از مرگتان می‌توانند انجام دهند و کمک می‌کند تعیین کنیم اگر مرگتان رخ نمی‌داد، زندگی‌تان به چه شکل بود. آدم‌ها می‌توانند تصمیم‌هایی بگیرند که بر زمان‌هایی که در آن‌ها مردن برای شما نامطلوب می‌شود، تأثیر بگذارد. وقتی می‌میرید، هیچ کاری نیست که کسی بتواند انجام دهد و خیرتان را افزایش دهد. کاری نیست که بتوان پس از مرگتان انجام داد تا وضعیتتان را بهبود ببخشد. از این منظر، فکر می‌کنم نباید نگران منافع افراد پس از مرگشان باشیم. این موضع، مرا در تعارض با بسیاری [از فیلسوفانی که در این زمینه می‌نویسند] قرار خواهد داد. این دیدگاه با فهم متعارف نیز همخوانی ندارد، ولی من بدان باور دارم.

مارک:

برای اینکه ابعاد این دیدگاه را بهتر مشخص کنیم، می‌خواهم به برخی از دلالت‌های دیدگاهتان بپردازم. فرض کنیم وقتی من زنده‌ام، مایل نیستم کسی به جنازه‌ام [پس از مرگم] هتک‌حرمت کند، مایلم افرادی که در زندگی‌ام هستند - همسر و فرزندانم - اموال را به ارث ببرند. اگر من بمیرم، و یک عده جنازه‌ام را مثله کنند، با جنازه من رابطه جنسی برقرار کنند، تمام اموال را که قرار بود به همسرم برسد، بسوزانند یا به بدترین دشمنم هدیه کنند، در این صورت، فکر می‌کنید به هیچ شکلی به من آسیبی نرسیده است؟

تیمرمان:

بله، درست است، به شما آسیبی نرسیده است. دیدگاه من این را می‌پذیرد که به شما بدی شده و این اعمال از نظر اخلاقی نادرست‌اند، اگرچه به نظرم عجیب است که بگوییم بدی‌هایی وجود دارند که آسیبی نمی‌رسانند. فکر می‌کنم دلایل اخلاقی قدرتمندی داریم که در هر جایی که شباهت کمی به دنیای واقع داشته باشد، چنین کارهایی را انجام ندهیم. با این کارها، به افرادی آسیب می‌زنید و ممکن است ترس و وحشت ایجاد کنید. اگر قاعده‌ای مبنی بر احترام گذاشتن به خواسته‌های شخص مرده نداشتیم، برای افرادی که اکنون زنده‌اند اضطراب و نگرانی زیادی به وجود می‌آوردیم [چراکه در زمان حیات خود نگران می‌شدند که پس از مرگشان خواسته‌هایشان مورد بی‌توجهی واقع شود]. فکر می‌کنم همین باعث می‌شود دلایل اخلاقی قدرتمندی داشته باشیم که به خواسته‌های مردگان در موارد متعارف احترام بگذاریم. اگر خانواده و دوستانم بفهمند با جنازه من چنین رفتارهایی شده، این باعث می‌شود آسیب ببینند

و مضطرب شوند. اگرچه نباید چنین [حسی در آنها ایجاد شود و آسیب ببیند]، ولی چنین می‌شود. اما تا جایی که منافع من مطرح است، حتی در موارد افراطی‌ای همانند آنچه شما تخیل کردید، با این اعمال به من آسیبی نمی‌زنید. ممکن است میل شما به انجام چنین کارهایی را زیر سؤال ببرم، ولی فکر نمی‌کنم [وقتی مرده باشم]، چنین اعمالی به من آسیب بزنند.

مارک:

این مورد را در نظر بگیرید: قرار است جنازه پدر خود را در سردخانه ببینید. ده دقیقه زودتر به آنجا می‌رسید و می‌بینید مرده‌شور در حال برقراری رابطه جنسی با جنازه پدرتان است. شما یکه می‌خورید و می‌گویید: «با پدر من چه می‌کنید؟» مرده‌شور می‌گوید: «پدر شما مرده است. من نمی‌توانم به هیچ شکلی به او آسیبی برسانم.» شما می‌گویید: «ولی من حس می‌کنم دارید به پدرم آسیب می‌رسانید.» او می‌گوید: «این [حرف شما] کاملاً ضدعقلانی است، او مرده است. هر انزجاری که ممکن است حس کنید واقعاً بی‌معناست. رویکرد شما بسیار عجیب است، چراکه این اصلاً پدر شما نیست، یک جسد است. برای چه نگران هستید؟» و اما در مورد این ایده که باید اضطراب انسان‌ها را در نظر بگیریم و با توجه به آن با مردگان رفتار کنیم؛ چرا باید به باورهای متافیزیکی عجیب آدم‌ها وقعی بنهیم، وقتی ریشه‌ای در واقعیت ندارند؟ در واقع، کاری که باید بکنیم این است که وقت بیشتری صرف کنیم تا آن‌ها را از این اضطراب‌ها برهانیم و درمانشان کنیم و کمکشان کنیم با آن‌ها مواجه شوند. در واقع، باید هتک حرمت‌های بیشتری به جنازه‌ها رخ دهد تا آدم‌ها به این قضیه عادت کنند و احساس اضطراب کمتری کنند، چون همان‌طور که گفتید، هیچ کار غلط اخلاقی‌ای نداریم که در آن آسیبی متوجه کسی نباشد. [با هتک حرمت به جنازه‌ها] به کسی آسیبی نمی‌رسد و همه این [باورها که نباید به جنازه بی‌احترامی کرد و آسیبی زد] یک مشت خرافات است. مسئله چیست؟

جیسون:

البته می‌توانیم این مثال را با کنار گذاشتن یک سری عوامل تقویت کنیم. یک روش برای مواجه شدن با این مسئله، روش مارک است. به افراد نشان دهیم که این باورها ضدعقلانی هستند؛ از طریق مواجهه‌درمانی²³، از طریق هتک حرمت هرروزه به جنازه‌های اشخاصی که محبوب جامعه بوده‌اند،

به آن‌ها نشان دهیم که این باورها غلط هستند. ولی روش دیگری از مواجهه این است که [یک سری از جزئیات] را حذف کنیم. فرض کنید می‌توانم به جسدی هتک‌حرمت کنم و سپس قرصی مصرف کنم تا یادم برود چنین کرده‌ام و اطمینان حاصل کنم که هرگز کسی از وقوع این هتک‌حرمت آگاه نمی‌شود. بر اساس دیدگاه شما، باید بگویید که هیچ اشتباهی رخ نداده است.

تیمرمان:

برای ادعای خود باید قیدوشرطی تعیین کنم و بگویم هیچ اشتباه عینی‌ای رخ نداده است. در رابطه با سناریوی مارک؛ به مرده‌شور خواهم گفت نکته‌ی اولی که طرح کردید نکته‌ی خوبی است و مرا متقاعد کردید، ولی نکته‌ی دوم، اینکه باید تلاش کنیم افراد را از این باورهای ضدعقلانی برهانیم، احتمالاً بسیار انرژی‌بر و پرهزینه و غیرمؤثر است. این‌ها چیزهایی نیستند که بتوان به راحتی ذهنیت افراد را در موردشان تغییر داد، حتی به کمک غوطه‌وری‌درمانی²⁴. بنابراین، بهترین کار این است که به خواسته‌های شخصی که اینک مرده احترام بگذاریم و از هتک‌حرمت به جسدها پرهیز کنیم و با موجودات زنده روابط [جنسی] برقرار کنیم، چون معنادارتر و رضایت‌بخش‌تر هستند، مگر اینکه از نظر روان‌شناختی بسیار غیرمتعارف باشید. اما در مورد مثال جیسون؛ باید بگویم در این مورد، هیچ اتفاقی که به‌طور عینی از نظر اخلاقی غلط باشد رخ نداده است. شاید از نظر ذهنی عمل نادرست اخلاقی‌ای رخ داده باشد و شاید با توجه به شواهد درباره‌ی اینکه الزامات اخلاقی چیست، عمل آن‌ها از نظر اخلاقی عمیقاً نادرست باشد. اگر کسی آن کار را انجام دهد، احتمالاً شخصیت اخلاقی خبانت‌آمیزی دارد و این خود باید محکوم شود، حتی اگر آن عمل از نظر عینی آسیبی به کسی نرساند و در واقع اشتباه نباشد.

جیسون:

با توجه به اینکه مارک متافیزیک مرگ را مطرح کرد، اگرچه نمی‌خواهیم در مورد آن [به تفصیل] صحبت کنیم، ولی می‌خواهم به آن اشاره‌ای کنم. از نظر شما مرگ چیست؟ آیا دیدگاه‌های متفاوتی در مورد مرگ وجود دارد و آیا این رویکردهای متفاوت در موضع شما تأثیری دارند؟ به عبارت دیگر، بسته به نگرشی که به مرگ داریم، آیا خوبی و بدی مرگ تحت‌تأثیر آن نگرش‌هاست؟

تیمرمان:

نگرش‌های متفاوتی در مورد اینکه معیار درست برای تعیین مرگ چیست، وجود دارد؛ من در این باره موضع‌گیری نمی‌کنم. یکی از دلایل عدم موضع‌گیری‌ام این است که این پرسش بسیار دشواری است و باید درگیر مباحث سخت متافیزیکی شویم و مطالعات زیستی زیادی انجام دهیم تا ویژگی‌های واحدی پیدا کنیم که بتوان بر اساس آن‌ها، مرگ جانداران را تشخیص داد، چه آن جاندار انسان باشد چه حیوان، چه گیاه و چه باکتری. این کاری به‌شدت دشوار است و من پاسخی قانع‌کننده برای این پرسش نیافته‌ام، اگرچه برخی تلاش کرده‌اند پاسخی به آن بدهند. همچنین فکر می‌کنم این پاسخ برای رویکرد من اهمیتی ندارد. بد بودن مرگ در دیدگاه من، تنها به این بستگی دارد که آیا مرگ مانع از به دست آوردن چیزهایی می‌شود که ذاتاً خوب یا بد هستند؟ بنابراین، اینکه برخی از رویدادها را مرگ بنامیم و برخی را نه مهم نیست، تنها چیزی که اهمیت دارد این است که [آیا آن رویداد] شما را از رسیدن به خوبی‌ها محروم می‌کند. به‌عنوان مثال، یک مورد دشوار این است که اگر با روش‌های به‌کارگرفته‌شده در سرمازیستی²⁵، جسد من تا ابد منجمد شده باشد، آیا در این حالت من مرده‌ام؟ نمی‌دانم، فکر می‌کنم نه زنده‌ام و نه مرده، ولی اینکه آیا واقعاً این مورد به‌عنوان مصداق «مرگ» شناسایی می‌شود یا خیر برایم اهمیت ندارد. آنچه مهم است این است که مرگ شما باعث شود از خوبی‌های موجود در این دنیا محروم شوید، و [این محرومیت] بد است.

جیسون:

در دیدگاه «محرومیت» که به آن قائل هستید، مرگ بد است و [این بدی به این خاطر است که] اگر نمرده بودید، از خوبی‌هایی محروم نمی‌شدید. دیدگاه جایگزینی [به مرگ] وجود دارد که «نابودی»²⁶ نامیده می‌شود و در آن، مرگ ذاتاً بد است. یعنی نابودی، این رویداد که از صفحه‌روزگار و وجود حذف شویم، برای ما بد است. دلایل شما برای نادرستی نگرش «نابودی» چیست؟ شما از «محرومیت» دفاع کرده‌اید و گمان می‌کنم دلالت آن دفاعیه‌ها این بوده که «نابودی» نادرست است. اما «نابودی» از نظر شهودی به نظر قوی می‌آید. به نظر می‌رسد آن عدم‌تقارن را میان انسان‌ها و حیوانات، وقتی نزد جراح و دامپزشک می‌رویم، به‌شکل سازگارتری با شهود تبیین می‌کند. گفتید که دیدگاه شما می‌تواند آن

۱۰. روشی که در آن با پایین آوردن دمای بدن، زمینه‌زیست شخص در آینده را فراهم می‌آورند.

26. Annihilation

شهودها را تا حدودی تبیین کند و مایلید مابقی شهودها [ی ناهمخوان] را زیر سؤال ببرید، اما کسی که به «نابودی» قائل باشد نیازی ندارد از شر شهودها خلاص شود و می‌تواند بگوید دیدگاه او با عدم‌تقارن همخوان است. یعنی وقتی پیش جراح می‌رویم، او سعی می‌کند زندگی ما را حفظ کند، ولی دامپزشک چنین تلاشی نمی‌کند، به این دلیل که وقتی انسانی را خلاص می‌کنیم، در مقایسه با زمانی که حیوانی را خلاص می‌کنیم، شر بزرگتری رخ می‌دهد.

تیرمان:

فکر می‌کنم واژگانی که در بخش آخر به کار بردید بسیار مهم هستند. من موافقم که شاید از نظر جهان، وقتی یک انسان با زندگی متعارف خلاص می‌شود، در مقایسه با زمانی که یک حیوان خلاص می‌شود، اتفاق بدتری افتاده است، اما فکر می‌کنم این نکته‌ای مجزاست که آیا آن رویدادی که باعث مرگ انسان یا حیوان شده، برای او بد [و دردناک بوده] است یا نه. نگرش «نابودی» از نظر شهودی به نظر درست می‌آید، اما مادامی که افراد این دو پرسش را از یکدیگر تفکیک نکنند. اینکه رویداد مردن برای شخص یا حیوانی که می‌میرد بد است، [چون مثلاً دردناک است] یک نکته است و اینکه مرگ از منظر غیرشخصی و کیهانی بد باشد نکته‌ای دیگر. همان‌طور که دیوید بناتار می‌گوید، چیزی بسیار ارزشمند و مهم، شاید یکی از مهم‌ترین و ارزشمندترین اشکال زندگی در جهان، خاتمه یافته و این ناراحت‌کننده است، ولی بدین معنا نیست که مرگ برای آن موجود ارزشمند بد است. دلیل دیگری که باعث می‌شود که نگرش «نابودی» نتواند این شهود را ذیل خود جای دهد این است که تا جایی که برای من روشن است، به تأخیر انداختن مرگمان باعث نمی‌شود نابود نشویم. بنابراین، اگر نابودی به‌طور ذاتی برای ما بد باشد، در این صورت، معقول‌ترین تفسیر از این نگرش این است که چه در سن سی و پنج‌سالگی بمیرم چه در سن هشتاد و پنج‌سالگی، مرگ از نظر ذاتی بد است. بنابراین، بدی ذاتی مرگ را نمی‌توان صرفاً با به تأخیر انداختن مرگ کاهش داد یا از میان برد. نکته آخر در این رابطه این است: دلیل اصلی من برای مخالفت با دیدگاه «نابودی» این است که اگر بگوییم نابودی ذاتاً بد است، بدتر از هر چیز دیگری که به مرگ مرتبط است، در این صورت باید بتوانیم بین بدی‌های ذاتی نابودی و دیگر بدی‌های ذاتی دادوستدی کنیم. شناخته‌شده‌ترین افرادی که از نگرش «نابودی» دفاع می‌کنند دیوید بناتار و فرانسیس کم²⁷ هستند. می‌توان به آن‌ها گفت: «به من بگویید نابودی چقدر برای شما بد است و دقیقاً چه میزان بدی ذاتی می‌تواند برایتان حاصل شود؟» می‌توانم موردی را تصور کنم که در آن بدی ذاتی

27. Francis Kamm

دیگری برای شما حاصل شود که نسبت به نابودی بدی کمتری دارد و شما می‌توانید آن را به‌جای نابودی برگزینید و برای همیشه از نابودی و [شر آن] رها شوید. بنابراین، وقتی بدن شما طی سرمایه‌گذاری منجمد می‌شود، نابود نمی‌شوید، یا زمانی که در حالت کما و ناهشیار هستید، نابود نمی‌شوید. ممکن است نوعی درد یا رنج فیزیکی نصیبتان شود که به‌وضوح ذاتاً بد است و سپس طی سرمایه‌گذاری تا ابد منجمد شوید. شما در این موارد، نابود نمی‌شوید و همچنان وجود خواهید داشت، ولی هیچ لذتی نمی‌برید، هیچ درد و هیچ میلی برای برآوردن ندارید. فکر نمی‌کنم ارزشش را داشته باشد وجودمان به حیات خود به‌شکلی ادامه دهد که مطلقاً هیچ خوبی‌ای عاید آن نشود. من هیچ میزان دردی را تحمل نخواهم کرد، ولی صرفاً به این خاطر که «نابود» نشوم و تا ابد بدون هیچ خوبی‌ای به زندگی خود ادامه دهم. چنین بررسی‌هایی می‌تواند نتایج عجیب این دیدگاه را نشان دهد و در نتیجه، من با این نظر که نابودی بدی مضاعفی برای مرگ است و یک بدی ذاتی است، مخالفم.

مارک:

آیا نابودی می‌تواند با توجه به مجموعه‌ای از شرایطی که بر شما حاکم است، بد باشد؟ می‌توانید فردی را در نظر بگیرید که درد بسیار زیادی را متحمل می‌شود و می‌گوییم روی هم‌رفته برای او بهتر است که از این درد مصون باشد و بمیرد، ولی همچنان اینکه نابود می‌شود هم بد است. دیدگاه بناتار عنوان می‌کند که روی هم‌رفته بهتر است هیچ‌گاه به دنیا نمی‌آیدی، چراکه در این صورت، هیچ‌گاه رنج نمی‌کشیدی و با مرگ نیز مواجه نمی‌شدی. بنابراین، با این دو گزینه وحشتناک مواجه هستید: یکی اینکه دردی مزمن [و وحشتناک] داشته باشید و دیگری اینکه بمیرید. شاید دردتان آن قدر قابل‌توجه باشد که بهتر باشد بمیرید، ولی همچنان ذاتاً نابود شدن بد است. فرض کنید این ظرفیت را داشتید که نامیرا شوید و هزاران سال زندگی کرده‌اید؛ آن قدر زندگی کرده‌اید که هر چیزی را که بتوان تجربه کرد، تجربه کرده‌اید و دیگر این ظرفیت را ندارید که تجربه‌های معنادار داشته باشید و لذت ببرید، چون هر کاری را آن قدر تکرار کرده‌اید که همه‌چیز ملال‌آور شده است. شاید در این شرایط، نابودی چیز خوبی باشد. به دیگر عبارت، پایان بخشیدن به این چرخه بی‌پایان ملال خوب است، ولی تنها به این دلیل که به جایی از زندگی رسیده‌اید که وضعیت آن تغییر کرده است و نابود شدن در چنین شرایطی ممکن است برای یک موجود نامیرا، خوبی ذاتی داشته باشد. آیا مرگ ذاتاً خوب است؟ اگر ما در جدول لذت، در وضعیت صفر باشیم، در وضع ناخوشایندی هستیم. وقتی یک فیلم معمولی نگاه می‌کنم، می‌گویم ترجیح می‌دادم این فیلم را نبینم و تماشای این فیلم را تجربه نکنم، نه به این دلیل که تماشای این فیلم

بدترین چیز دنیا است، ولی می‌توان تصور کرد ملال از وضعیت صفر به حالت منفی گرایش یابد و برای ما بهتر است که در آن شرایط نابود شویم.

تیرمان:

گمان نمی‌کنم حالت صفر برایتان بد باشد، و این صرفاً یک تعریف تصریحی است برای ارجاع به زندگی‌ای که در آن هیچ خوبی و بدی‌ای وجود ندارد. البته این نکته کم‌اهمیتی است؛ نکته اصلی این است که اگر تصور کنیم نامیرایی برایتان بد است، بنا به همان دلایلی که برنارد ویلیامز برشمرده است، اگرچه در زندگی‌تان درد و رنج زیادی وجود ندارد، به نظر زندگی‌تان بی‌معناست و هیچ لذتی در آن نیست. چنین زندگی‌ای نامطلوب و منفی است و مشخصاً زندگی‌ای نیست که ارزش زیستن داشته باشد. در این حالت، بر اساس دیدگاه «محرومیت»، خواهم گفت برایتان خوب است که نابود شوید، چراکه باعث می‌شود از برابند زندگی‌تان که نامطلوب است، رها شوید. فکر نمی‌کنم نابودی در برخی شرایط ذاتاً برایتان بد و در شرایط دیگری ذاتاً خوب باشد. نمی‌توان چنین ادعایی کرد، مگر اینکه پرسش‌های ارزش‌شناختی بسیاری را طرح کنیم که نتایج آن‌ها بسیار عجیب و غریب خواهد بود. اگر نگرش «محرومیت» به ما بگوید در چنین زندگی‌ای [که ملال تبدیل به ماهیتش شده است]، بهتر است درجا بمیریم تا اینکه زندگی‌ای را ادامه دهیم که در آن خوبی‌ای وجود ندارد و خالی از معناست و میلی به ادامه آن نداریم، باید دیدگاه «محرومیت» [را بر «نابودی» ترجیح دهیم]، چراکه تبیین ساده‌تری ارائه می‌کند.

مارک:

یکی از مشکلاتی که در رابطه با دیدگاه «محرومیت» مطرح می‌شود این است که اگر بخواهیم خوبی‌هایی را که قرار است در آینده نصیبمان شود نیز به معادله اضافه کنیم، بدترین حالتی که ممکن است برای کسی رخ دهد این است که در جنینی بمیرد و بهترین حالت این است که در کهنسالی بمیرد. ولی کمی عجیب است که گمان کنیم اینکه کسی جنین خود را سقط کند، بد است. ممکن است بگویید اگر این بچه به دنیا می‌آمد، پتانسیل‌هایی داشت، با این حال، سوگواری ما انسان‌ها برای چنین مرگی با سوگواری‌ای که برای مرگ یک شخص بیست‌ساله خواهیم کرد، متفاوت است. تنها چیزی که در اینجا مهم به نظر می‌رسد این بررسی انتزاعی است که [خوبی‌هایی طی] تجربه‌هایی در آینده نصیب انسان می‌شود و اینکه انسان در آینده چه می‌تواند باشد. این باعث می‌شود نکته مهمی نادیده گرفته شود و آن

هم این است که این تجربه‌ها برای یک موجود چه معنایی دارند. مطمئن نیستم نگرش «محرومیت» بتواند این نکته مهم را در خود جای دهد.

تیرمان:

این یکی از مهم‌ترین نقدهایی است که می‌توان علیه نگرش «محرومیت» اقامه کرد و باعث شده افرادی مانند جف مک‌ماهان²⁸ این نگرش را کنار بگذارند تا از این نتایج ضدشهودی در امان بمانند. من این مورد را به همان شکل بررسی می‌کنم که نگرش «نابودی» را در مقایسه پایان دادن به زندگی انسان و حیوان، بررسی کردم. یعنی به تمایزی میان اینکه چرا رویداد مرگ برای موجود بد است و اینکه چقدر از منظر جهان بد است، قائل می‌شوم. بنابراین، کاملاً حق با شماست که از دیدگاه من چنین برمی‌آید که بدترین زمان برای مردن زمانی است که از بیشترین میزان خوبی در زندگی محروم شوید و در حالت عادی، این یعنی همان زمانی که به وجود آمده‌اید، [یعنی جنین هستید] بمیرید. اما فکر می‌کنم تمایزی وجود دارد میان شأن اخلاقی یک جنین - که در واقع حتی حس و حواس ندارد - و یک نوجوان که چندین سال زندگی کرده است و با دیگران در جهان ارتباط‌هایی دارد و در مورد اینکه در آینده می‌خواهد به چه شکل زندگی کند، امیالی دارد و برنامه‌هایی که برای رسیدن به آن‌ها تلاش می‌کند. بنابراین، اگر در شرایطی باشیم که لازم باشد میان این دو زندگی یکی را نجات دهیم، باید نوجوان را انتخاب کنیم، اگرچه مرگ نوجوان برای خود نوجوان کمتر از مرگ جنین برای جنین بد است. برای این پاسخ، پیچیدگی‌های مرتبط با هویت فردی را کنار گذاشته‌ایم، چراکه ممکن است شما در نوجوانی همان شخصی نباشید که هنگام جنینی بودید. اگر هویت شخص یکسان باقی نماند، در آن صورت، مرگ جنین برای او بد نیست و وابسته به این است که معنای ادامه وجود شخص در طول زمان چه باشد.

جیسون:

این خیلی جالب است، چون وقتی این نقد طرح شد، به نظرم رسید از نظر شهودی واضح است که می‌خواهیم نوجوان را نجات دهیم، حتی بر اساس دیدگاه شما، یعنی نگرش «محرومیت». به این دلیل که این نقد تنها در صورتی وارد است که فرض کنیم اگر همه چیز یکسان باشد، زندگی خوب است. اما

28. Jeff McMahan

ممکن است این فرض را نداشته باشید و بگویید اگر همه چیز یکسان باشد و به زندگی شخصی معمول نگاه کنید، درمی‌یابید که خیلی افتضاح است و خوب بودن زندگی برای نوجوان [در مقایسه با جنین] محتمل‌تر است، چراکه رویدادهای بد خیلی زیادی در انتظار جنین، تا پیش از نوجوانی‌اش، است. درحالی‌که اگر فرض کنیم در مورد یک نوجوان شاد صحبت می‌کنیم که اتفاق‌هایی که در زندگی برایش رخ داده مثبت بوده، اگر همه چیز یکسان باشد، به نظر می‌رسد بر ایند زندگی آن نوجوان خوب باشد، اما زندگی پیش روی جنین چنین تضمینی برای خوب بودن ندارد.

تیمرمان:

این منوط به پرسش تجربی مهمی است؛ اینکه زندگی معمول برای هر شخص چقدر خوب است. دشوار است که بتوانیم با اطمینان به چنین پرسشی پاسخ دهیم. آنچه شما گفتید ممکن است درست باشد و در این صورت، دلیلی مضاعف برای نجات جان نوجوان در برابر جان جنین داریم؛ اگرچه مرگ جنین برای خود جنین بدتر از مرگ نوجوان برای خود نوجوان است.

جیسون:

می‌خواهم در مورد نگرش «نابودی» نکاتی را مطرح کنم. تجربه مردن را در نظر بگیریم. در مورد رویداد مرگ که برای کسی رخ داده سخن نمی‌گوییم، در مورد اینکه پس از مرگ چه رخ خواهد داد نیز صحبت نمی‌کنم. در مورد تجربه مرگ صحبت می‌کنم. لحظه‌ای فکر کنید شخصی از یک ساختمان به پایین پرتاب می‌شود. آن لحظات [که شخص در هواست]، قبل از مرگ، و افکاری که او درباره نابودی خود دارد به نظر ناگوار می‌آیند. به نظر شما، اتفاق بدی افتاده است، به این دلیل که [اگر نمی‌مرد]، زندگی نسبتاً شادمانی را می‌زیست، اما از نظر او اتفاق وحشتناکی افتاده، زیرا از آن ساختمان به پایین پرتاب شده است. شاید دیدگاه شما نمی‌تواند دهشت چنین مرگی را تبیین کند.

تیمرمان:

من نمی‌توانم آن دهشتی را که پیش از مرگ حس می‌کنید، بر اساس اینکه مرگتان چقدر برایتان بد است، تبیین کنم، اما آن دهشتی که حس می‌کنید باعث شکل‌گیری احساسات منفی زیادی در شما می‌شود و ذاتاً بد است، باید در بررسی اینکه زندگی‌تان چه میزان برایتان مطلوب است، مورد محاسبه قرار

گیرد. می‌توانم تصور کنم مواردی هستند که بدی دهشتی که تجربه می‌کنید بر خوبی‌هایی که بعداً از آن‌ها محروم می‌شوید می‌چربد. باید تمام جزئیات دقیق این را که زندگی‌تان به چه شکل می‌بود، بررسی کنیم اما گمان کنم می‌توانم تأیید کنم در تمام انواع موارد ممکن که بتوان تصور کرد، بدترین چیز در مورد تلاقی فرایند مردن و مرگ، اضطراب وحشتناکی است که در لحظاتی که در انتظار مرگ هستیم، تجربه می‌کنیم. بخش‌های دیگری از مرگ وجود دارد که می‌توان آن‌ها را شناسایی کرد و گفت این موارد تراژیک هستند و این موارد در بررسی کلی و نهایی ما از مرگ مؤثر خواهند بود. بنابراین، وقتی به مرگ فکر می‌کنیم، به‌طور معمول تمایز محکمی میان خود مرگ و فرایند مردن قائل نمی‌شویم. نگرش «محرومیت» در نهایت نگرشی است در مورد اینکه مرگ برای شخصی که مرده چقدر بد است. این دیدگاهی در باب این موارد نیست و بدان‌ها نمی‌پردازد: اهمیت جاننداری که مرده است، اینکه فرایند مردن چقدر بد است، اینکه مرگ ما از منظر جهان یا دیگران چقدر بد است؛ اما همه این‌ها منابعی هستند که می‌توانم از آن‌ها بهره بگیرم تا نگرش «محرومیت» خود را تکمیل کنم و شهودهایی را که افرادی مانند دیوید بناتار و فرانسیس کم و جف مک‌ماهان می‌خواهند در نگرش خود جای دهند، در نگرشم جای دهم. فکر می‌کنم می‌توانم با مراجعه به این ملاحظات - که به اینکه خود مرگ چقدر برای یک شخص بد است مرتبط نیستند - آن شهودها را در نگرش خود جای دهم.

مارک:

دیدگاه اپیکوری این است که مرگ نمی‌تواند برای شما بد باشد، چون وقتی بمیرید، دیگر وجود ندارید. چنان‌که من می‌فهمم، دیوید بناتار نقد جالبی به این دیدگاه دارد و می‌گوید اگر این دیدگاه را جدی بگیرد، نادرست شمردن انواع مشخصی از قتل دشوار می‌شود. کسی که به نگرش «محرومیت» قائل است خواهد گفت آنچه باعث بدی مرگ می‌شود این است که فرد از خوبی‌هایی که در آینده وجود دارد محروم می‌شود، اما می‌توان افرادی را تصور کرد که خوبی‌ای در آینده منتظرشان نیست و بر این لذت زندگی آن‌ها صفر خواهد بود یا زندگی پر از رنجی خواهند داشت و زندگی‌شان ارزش منفی خواهد داشت. بنابراین، اگر بمیرند، از هیچ‌چیز محروم نمی‌شوند. اگر هیچ بدی ذاتی‌ای متوجه مرگ آن‌ها نباشد، و چنان‌که شما می‌گویید مرگ برایشان خوب باشد، شاید با کشتنشان کار خوبی می‌کنیم و اگر کسی به این مورد اعتراض کرد، می‌توانید بگویید که کار درستی کرده‌اید. چه اشتباهی در خاتمه دادن به زندگی چنین فردی رخ داده است؟ فرض کنیم من زمانی که خواب هستم، آن‌ها را می‌کشم و بنابراین هیچ ترس و دهشتی را که در تجربه مرگ وجود دارد، تجربه نمی‌کنند. می‌توانیم با روشی کاملاً بدون درد آن‌ها را به قتل برسانیم. آن‌ها از هیچ‌چیز محروم نمی‌شوند و در واقع، شاید باعث افزایش ارزش

زندگی‌شان شده باشم، چراکه از بدی‌هایی که در انتظارشان است نجاتشان داده‌ام. یک پرستار مرگ‌آسان را در نظر بگیریم که تمام اطلاعات مربوط به ما را دارد و به آن‌ها نگاه می‌کند و می‌گوید: «متأسفم، ولی به نظر می‌رسد از اینجا به بعد ارزش زندگی شما منفی است و بدتر هم خواهد شد. بنابراین، وقتی خوابیدی، بیش از حد مورفین به تو تزریق می‌کنم و می‌میری. به نظر می‌رسد این کار خوبی باشد، چون نابودی چیز بدی نیست و از چیز خوبی محروم نمی‌شوی. مشکلی که نداری؟»

تیمرمان:

به نظرم بهتر است به دو مورد متفاوت فکر کنیم؛ مورد اول اینکه زندگی برای شخص بد خواهد بود و مورد دوم اینکه زندگی برای شخص خوب خواهد بود. فکر می‌کنم بتوان استدلال درخوری کرد که غیراخلاقی است شخصی را قیم‌آبانه بکشیم، حتی اگر فکر کنید زندگی آن‌ها بد خواهد بود. این بدین دلیل است که باید اراده و خواست افراد را محترم شمارید، حتی اگر باعث شود کارهایی کنند که به صلاحشان نیست. اما به نظر می‌رسد نقدی که دیوید بناتار به دیدگاه اپیکوری طرح می‌کند در مواردی نیز باشد که زندگی افراد خوب خواهد بود، چراکه اپیکوری باید بگوید اگر به زندگی خود ادامه دهی، ممکن است بهترین حیات ممکن را داشته باشی، با این حال رویداد مرگ نیز بد خواهد بود. این موضع باعث بروز این پرسش می‌شود که آیا می‌توانیم کسی را بکشیم، اگر قتل او بدی‌ای در حقیقت نباشد؟ یک پاسخ این است که قتل او برای اعضای خانواده‌اش بد است، ولی می‌توان این آزمایش فکری را در نظر گرفت که یک دکمه وجود دارد که اگر آن را فشار بدهید، کل جهان نابود می‌شود و همه بدون درد خواهند مرد. در این صورت، اپیکوری باید بگوید کاری که می‌کنید برای هیچ‌کس بد نیست. یک اصل اخلاقی این است که اگر عملی را انجام دهید و به هیچ‌کس آسیبی نزنند، آنگاه انجام آن عمل مجاز است. اپیکوری‌های معاصر در برابر این نقد پاسخی دارند، بنابراین این نقد وارد نیست، ولی پاسخشان باعث می‌شود موضعی حتی مسئله‌دارتر را بپذیرند. تا جایی که برای من روشن است، هر شخص زنده‌ای که خودش را اپیکوری می‌نامد تمایزی عجیب قائل است و خواهد گفت مرگ برای تو بد نیست، ولی باعث می‌شود از خوبی‌های بیشتری محروم شوی، اما دلایلی اخلاقی داریم برای اینکه مانع شویم افراد از خوبی‌های بیشتر محروم شوند، همان‌طور که دلایلی اخلاقی داریم که مانع شویم اتفاقات بدی برای آن‌ها بیفتند. دلیل بدی این عمل از نظر اپیکوری‌ها این است؛ شما به آن‌ها آسیبی نمی‌زنید، ولی مانع از بهره‌مند شدن آن‌ها از خوبی‌ها می‌شوید. اپیکوری‌های مختلف از واژگان متفاوتی بهره می‌گیرند تا این تمایز را قائل شوند، ولی همه آن‌ها در اصل یک چیز می‌گویند. با این پاسخ، نقد قتل [که مطرح کردید] دیگر وارد نیست، ولی در این حالت، نقد من این است که حرف آن‌ها همان حرف من است و موضع

«محرومت» را اتخاذ کرده‌اید و فقط از اصطلاحات متفاوتی بهره می‌گیرید. فکر می‌کنید مرگ برای آدم‌ها بد نیست، ولی دلایلی داریم که مانع آن شویم، چراکه مانع از بهره بردن از خوبی‌های زندگی می‌شود. در این صورت، به نظرم نمی‌رسد که حرف متفاوتی می‌زنیم و تنها از «بد بودن برای» و «آسیب» به شکل‌های متفاوتی استفاده می‌کنیم. کاربرد صحیح این واژگان برای من جذابیتی ندارد، آنچه برایم جالب است تصمیم‌هایی است که باید برای خاتمه دادن به زندگی، تولیدمثل و این قبیل مسائل دشوار بگیریم.

جیسون:

موضوعی که چند باری به آن اشاره شد، ولی به‌طور خاص به آن نپرداختیم این است که چگونه خوب و بد را اندازه‌گیری می‌کنیم؛ چیزهای خوبی که برایتان اتفاق می‌افتد و چیزهای بدی که برایتان اتفاق می‌افتد. آیا این‌ها به یک شکل اندازه‌گیری می‌شوند؟ آیا می‌توان بین آن‌ها دادوستدی کرد و خودمان در موضع بی‌طرف به قضاوت میانشان بنشینیم؟ یا برای بدی وزن بیشتری از خوبی قائلیم؟

تیمرمان:

از آنجایی که من شادخواری را به‌عنوان نگرش درست برگزیده‌ام، فکر می‌کنم باید لذت‌هایی وجود داشته باشند که همان‌قدر برای شما خوب هستند که دردها برایتان بد هستند. در نتیجه، فکر می‌کنم باید به یک شکل اندازه‌گیری شوند. بن بردلی در پاسخ به دیوید بناتار می‌گوید اگر میان اندازه‌گیری لذت و درد تفاوت وجود داشته باشد، در این صورت، مشکلات ارزش‌شناختی بسیاری برای شما پیش می‌آید و اندازه‌گیری و دادوستد میان آن‌ها مشکل می‌شود و باید این‌دو را یکسان در نظر گرفت.²⁹ من نیز همین نقد را وارد می‌دانم. اگر نظریه برآوردن امیال را بپذیرید، پاسخی که دیوید بوینین³⁰ می‌دهد این است که میان این دو حالت کدام را ترجیح می‌دهید؟ می‌توانید هر نتیجه‌مکنی را مقایسه کنید و آنچه ترجیح می‌دهید برای شما خوب است. این بررسی ممکن است برای افراد متفاوت فرق کند، بسته به اینکه ترجیحات آن‌ها چه باشد، ولی این روشی اصولی برای داوری میان هر نوع توازنی میان درد و لذت است.

29. Bradley, Ben (2010). Benatar and the Logic of Betterness. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 4 (2):1-6.

30. David Boonin

مارک:

آیا انواع خاصی از خوبی وجود دارد که قیاس‌ناپذیر باشند؟ ممکن است به تجاربی فکر کنیم که آن‌قدر وحشتناک هستند که باعث می‌شوند زندگی در کل ارزش زیستن نداشته باشد. می‌توان شخصی را در نظر گرفت که در کل زندگی لذتبخش، خانواده، دوستان و شغل خوبی دارد، اما زندگی‌اش پس از دو هفته شکنجه به پایان می‌رسد. اگر به او از پیش بگوییم زندگی‌ات به این شکل پایان خواهد یافت، و اگر لذت و درد را در زندگی او وزن کنیم، از آنجایی که دوره‌های زیادی از لذت وجود داشته و این دو هفته شکنجه دوره نسبتاً کوتاهی از درد است، در نتیجه، باید گفت زندگی او خوب است. ولی ممکن است خودش بگوید ارزشش را ندارد. در نقطه مقابل، ممکن است شخصی داشته باشیم که زندگی ملال‌آوری دارد که در آن دردهای مستمری را تجربه می‌کند، ولی زندگی‌اش به شکل کاملاً سرخوشانه‌ای خاتمه می‌یابد و تجربه خارق‌العاده و بنیان‌برانداز خوب و معناداری خواهد داشت. مثلاً درمان سرطان را کشف می‌کند یا یک رمان خارق‌العاده می‌نویسد. مجدداً اگر در این مورد محاسبه کنیم، درمی‌یابیم زندگی او به کل منفی بوده است، ولی ممکن است بگوییم حیاتی است که ارزش زیستن دارد، چون یک رویداد خارق‌العاده در آن رخ داده است. به عنوان پیرو مکتب شادخواری، به نظر می‌رسد می‌خواهید همه چیز را به واحد شادخواری و فایده تبدیل کنید. آیا این کار همواره درست است؟ یا برخی خوبی‌ها هستند که قیاس‌ناپذیرند و نمی‌توان آن‌ها را به لذت و شادی تبدیل کرد؟

تیمرمان:

می‌خواهم بگویم با این نظر مخالفم و در عین حال بگویم استدلال‌های خوبی نیز علیه موضع من وجود دارد. از این رو، فکر می‌کنم مسئله پیچیده‌ای است. بلومفلد مقاله‌ای دارد³¹ که در آن، بازگشت ابدی نیچه‌ای را تخیل می‌کند و می‌گوید گاهی کاملاً عقلانی است که این امکان را داشته باشیم از زیستن دوباره زندگی خود سر باز زنیم. این در صورتی است که بخش‌هایی از زندگی‌مان آن‌قدر وحشتناک باشد که مایل نباشیم دوباره آن‌ها را تجربه کنیم، حتی اگر موافق باشیم که در کل خوبی‌های زندگی بیشتر از بدی‌هایش بوده است. او در این مقاله، مثالی از یک شخص واقعی می‌زند که دوست او بوده و سرطان مرحله چهار داشته و باید سال‌ها شیمی‌درمانی می‌کرده و در نهایت زنده می‌ماند. سپس بیش

31. Blumenfeld, D. (2009). Living life over again. *Philosophy and Phenomenological Research*, 79(2), 357-386.

از یک دهه بسیار خوشحال و خوب زندگی می‌کند. این شخص می‌گوید اگر می‌دانستم وقتی با شیمی‌درمانی موافقت کردم، با چه چیزی موافقت کرده‌ام، تصمیم می‌گرفتم به زندگی‌ام خاتمه دهم. اگرچه شیمی‌درمانی موفق بود و از آن نفع بردم و خوبی‌هایی که نصیبم شد بیشتر از بدی‌ها بود، تجربه بیماری و درمان آن قدر تکان‌دهنده بود که ارزش تحمل کردن نداشت، حتی اگر قرار باشد در نهایت خوبی‌ها بر بدی‌های زندگی‌ات بچربد. این برای من قابل‌فهم است. اگر من هم با همین تجارب وحشتناک مواجه می‌شدم و حق انتخاب داشتم، تصمیم می‌گرفتم به زندگی‌ام خاتمه دهم، حتی اگر در نهایت خوبی‌هایش بیشتر از بدی‌هایش باشد. مثالی را در نظر بگیریم؛ خداوند وجود دارد، ولی قدری شرور است و می‌گوید میلیاردها سال خوبی به تو اعطا می‌کنم، ولی باید ده هزار سال دردناک‌ترین شکنجه‌ای را که می‌توانی تصور کنی تحمل کنی. در این حالت، خوبی این زندگی قطعاً بیشتر از بدی‌های آن است، ولی ابتدا باید آن شکنجه را تحمل کنی. می‌توانی هر وقت دلت خواست، معدوم شدن را انتخاب کنی. فکر می‌کنم از نظر روان‌شناختی به حد کافی قوی نیستم که خود را وادار کنم کل این شکنجه را تحمل کنم، حتی اگر بدانم در نهایت قرار است خوبی‌های زیادی به دست آورم. ضعف باعث می‌شود بخواهم به زندگی‌ام خاتمه بدهم، اگرچه مصلحت‌م این باشد که آن شکنجه را تحمل کنم تا آن خوبی‌ها که بر بدی‌ها می‌چربند، نصیبم شود. می‌خواهم خلاف این را بگویم، این‌که فکر می‌کنم بله، درست است، باید همیشه آن کاری که خوبی‌ها را به حد اعلا می‌رساند انجام داد، حتی اگر قرار باشد تجربه‌های به‌شدت دردناکی را پشت‌سر بگذاریم. اما در عین حال، تأیید می‌کنم که ممکن است چنین انتخابی نکنم. ولی در این صورت، بر اساس معیارهای خودم، تصمیم ضدعقلانی‌ای است.

جیسون:

به نظر می‌رسد زمانی که این پرسش - حال که می‌دانم اتفاق‌های خیلی بدی افتاد و پس از آن اتفاق‌های خیلی خوبی می‌افتد، آیا باید به زندگی خود ادامه دهم؟ - را طرح می‌کنید، بسیار مهم باشد. یک نکته جالب در مورد روان‌شناسی ما انسان‌ها این است که وقتی مدتی طولانی اوضاع بد باشد، انبساط زمان را تجربه می‌کنیم، ولی بعدتر، زمان آن خیلی کوتاه‌تر به نظر می‌آید و رنج را به شفافیت زمانی که آن را تجربه می‌کردیم، به یاد نمی‌آوریم. اما از طرف دیگر، به نظر می‌رسد لذت را با جزئیات بیشتری از آنچه در واقع رخ داد، به یاد می‌آوریم و در مورد لذت حافظه بسیار شفافی داریم و زمان برعکس حالت ناخوشایند عمل می‌کند. در نتیجه، گویا این پرسش که «آیا به زندگی خود خاتمه می‌دهید؟» بستگی زیادی به این دارد که چه زمانی طرح شود. مسئله این است که این پرسش در زمانی طرح شود

که در حال تجربه درد هستید یا پس از تحمل رنج که در آن صورت، رنج کوتاه‌تر از آن چیزی به نظر می‌رسد که در واقع بوده است.

تیمرمان:

گمان کنم دیوید بناتار به برخی از مطالعات تجربی در این زمینه در کتابش، *مخمصه انسانی*، اشاره کرده است که نشان می‌دهند ارزیابی افراد از خود در بستر مرگ غیرقابل اتکاست. ممکن است چنین باشد و این باید توضع معرفت‌شناختی ما را در مورد اینکه کلیت زندگی‌مان به چه شکل است، افزایش دهد. این امر در ترکیب با سوگیری زمانی ما قابل توجه است. آدم‌ها بیشتر نگران خوبی‌ها و بدی‌ها در آینده هستند تا خوبی‌ها و بدی‌ها در گذشته، دست‌کم تا زمانی که خوبی‌ها و بدی‌های مدنظر در گذشته باقی می‌مانند [و تا زمان حال و آینده ادامه پیدا نمی‌کنند]. *دِرک پارفیت* این مسئله را در کتاب خود طرح کرده است.³² پارفیت یک بیمارستان را تصور می‌کند؛ شما در آن بیدار می‌شوید و یک پرستار بهتان می‌گوید چند روز پیش یک عمل جراحی رویتان انجام شده که پنج ساعت طول کشیده و در این مدت، درد وحشتناکی را تجربه کرده‌اید، ولی پس از آن قرصی به شما داده شده و باعث شده آن تجربه را فراموش کنید. در حالت دوم، پرستاری به شما می‌گوید یک عمل جراحی یک‌ساعته پیش رو دارید که طی آن درد وحشتناکی را تجربه خواهید کرد، ولی قرصی به شما می‌دهیم که آن را کاملاً فراموش کنید. به نظر می‌رسد یک ساعت تحمل درد وحشتناک بهتر از حالتی باشد که پنج ساعت چنین تجربه‌ای داشته باشید، ولی پارفیت پیش‌بینی می‌کند که اکثر افراد ترجیح می‌دهند آن عمل وحشتناک طولانی‌تر را در گذشته تجربه کرده باشند تا اینکه عمل وحشتناک کوتاه‌تر را در آینده تجربه کنند. بنابراین، در تأیید حرف شما می‌گویم پس از یک تجربه وحشتناک، دست‌کم گرفتن بد بودن آن و دست‌بالا گرفتن خوبی‌های زندگی‌مان و سوگیری زمانی ما، ممکن است بر قضاوت‌مان در مورد اینکه آیا تصمیم درست این بوده که به زندگی‌مان ادامه دهیم، تأثیر بگذارد.

مارک:

کدام ارزیابی باید برایمان مهم باشد؟ پرسپکتیو جهان یا اینکه از خود شخص بپرسیم زندگی‌اش به چه شکل است و روایت خودش را دقیق در نظر بگیریم، حتی در مواردی که دقیق نیست. دیوید بناتار در

32. Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. OUP Oxford.

مورد افرادی صحبت می‌کند که سندرم پلی‌آنا³³ دارند. این افراد می‌گویند اوضاع آن‌قدرها هم بد نیست، می‌دانم دیگر نمی‌توانم از پاهایم استفاده کنم، ولی به‌جایش یاد گرفته‌ام چگونه کارهای دیگری در زندگی‌ام انجام دهم. اگر شخصی باشید که همیشه نیمه‌پر لیوان را می‌بیند و تصویری تحریف‌شده از واقعیت دارد، باید بپذیریم همین دیدگاه شما مهم است. اگر بیشتر افراد در مواجهه با این پرسش که «آیا از به دنیا آمدن خشنود هستند؟» بگویند بله، حتی اگر مشخص شود از پرسپکتیو جهان بر خطا هستند، باید حرفشان را بپذیریم، چراکه روایت ذهنی آن‌ها از زندگی شخصی‌شان تنها چیزی است که واقعاً اهمیت دارد و هیچ‌کس به آن ماشین‌حساب فایده و لذت در آسمان دسترسی ندارد.

تیمرمان:

من نمی‌خواهم بگویم پرسپکتیو ذهنی تنها چیزی است که اهمیت دارد، اما از طرفی، چون به ماشین‌حساب فایده و لذت در آسمان دسترسی نداریم، فکر می‌کنم بهترین کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که تمام شواهد مرتبط به خوب بودن زندگی را بررسی کنیم. فکر می‌کنم به‌طور معمول، خود افراد در مقایسه با دیگران، در جایگاه بهتری برای قضاوت در این باره هستند، به‌غیر از موارد استثنا. فکر می‌کنم زندگی بیشتر افراد در کل برایشان خوب است، به‌رغم چیزهایی که بررسی کردیم. فرض کنید شخصی به‌شکل فاحشی در مورد اینکه زندگی‌اش چقدر بد است دچار اشتباه محاسباتی شود. تنها دو گزینه داریم؛ یا باید واقعیت را به او بگوییم که زندگی‌اش چقدر وحشتناک است و بیش از اندازه در مورد زندگی خود خوش‌بین است یا می‌توان اجازه داد خوش‌بین بماند. به نظر می‌رسد بر ملا کردن واقعیت در این مورد برای آن‌ها بد باشد. بنابراین، وقتی از احترام به دیدگاه دیگران صحبت می‌کنیم، یکی از مواردی که باید بررسی کنیم این است که عواقب نقطه‌نظرات آن‌ها درباره زندگی‌شان چیست. شاید دلایل اخلاقی‌ای وجود داشته باشد که از نابود کردن توهمات خوشبینانه افراد پرهیز کنیم.

مارک:

بله، به نظر می‌رسد این یکی از مشکلاتی است که رویکرد فایده‌گرا دارد. اگر تنها چیزی که برای ما مهم است لذت باشد و اگر ارزش‌های مستقل دیگری مانند حقیقت وجود نداشته باشند، باید به افراد دروغ بگوییم و توهمات آن‌ها را تقویت کنیم. چرا باید افراد را مجبور کنیم با واقعیت سرد و بی‌روح مواجه

33. Pollyanna Syndrome

شوند، وقتی می‌توانند خوشحال باشند؟ چه بسا از منظر فایده‌گرایانه وظیفه داشته باشیم دروغ بگوییم و فریب دهیم و تخیلاتشان را تا جایی که می‌توانیم بیرورانیم، حتی اگر کاملاً از واقعیت منفک باشد. انسان‌ها آرامش زیادی از باور به زندگی پس از مرگ، فرشتگان و غیره به دست می‌آورند. به نظر می‌رسد اگر تنها چیزی که برای ما مهم است لذت است، باید در این باورها دمید، چراکه برای کسانی که به آن‌ها باور دارند مفید است. درحالی‌که کسانی که به ارزش‌های مستقلی چون حقیقت باور دارند خواهند گفت بهتر است زندگی اصیلی که با واقعیت سروکار دارد داشته باشیم. بهتر است سقراط مغموم باشیم تا خوکی سرخوش.

تیرمان:

مایلم بگویم که این فضیلتِ رویکرد فایده‌گرایانه است، نه مشکل آن. برای من روشن نیست که حتی جان استوارت میل چگونه در کتاب *فایده‌گرایی*، این تمایز میان لذت‌های سطح‌بالا و سطح‌پایین را حفظ می‌کند. از نظر من، خوک سرخوش بودن بهتر از سقراط مغموم بودن است. اما فکر نمی‌کنم این نقد آن قدری که به نظر می‌رسد جدی باشد. دروغ گفتن در موارد زیادی مسئله‌دار است، زیرا اگر افراد حقیقت را بفهمند، این امکان را دارند که تصمیم‌های بهتری در مورد اینکه چگونه زندگی‌شان را پیش ببرند، بگیرند و بر اساس آن، بدانند چگونه با دیگران رفتار کنند. حقیقت بدون شک ذاتاً به دلایل بسیار زیادی ارزشمند است. استثناهایی وجود دارد که باید در آن موارد دروغ گفت. فکر نمی‌کنم کسی گمان کند حقیقت آن قدر مهم است که باید اطمینان حاصل کنید دیگران آن را بفهمند، وقتی باعث می‌شود رنج ببرند و هیچ منفعت ملموس دیگری عایدشان نمی‌شود. مثلاً شخصی در بستر مرگ است و باور دارد که شعر خیلی زیبایی سروده است. حقیقت برای شما بیش از هر چیز اهمیت دارد و به شخص در حال مرگ می‌گویید کسی که به شما گفته شعرتان زیباست دلش برایتان سوخته و در خفا به من گفته که شما شاعر افتضاحی هستید. هیچ‌کس فکر نمی‌کند حقیقت آن قدر مهم است که باید به‌خاطر آن بر افراد رنج تحمیل کرد، وقتی هیچ خیری از آن حاصل نمی‌شود. بنابراین، توصیه می‌کنم اگر برایشان سودمند است، در مورد کیفیت زندگی و شعرشان دروغ بگویید.

مارک:

دیوید بناتار استدلال عدم‌تقارنی دارد که می‌گوید وجود لذت خوب و وجود درد بد است، فقدان درد خوب، ولی فقدان لذت خنثی است. بر این اساس، او می‌گوید در واقع همواره بهتر است به دنیا نیامده باشیم، چراکه اگر به دنیا نیایید، چیزی را از دست نمی‌دهید، چون نبود لذت صرفاً خنثی است. سپس

می‌گوید اگر با ذات واقعیت مواجه شوید، به دنیا آمدن یعنی داشتن زندگی‌ای که خیلی کمتر از آنچه فکر می‌کنید معنادار است و خیلی بیشتر از آنچه فکر می‌کنید در آن درد وجود خواهد داشت. بنابراین، بهتر است به دنیا نمی‌آمدید و اشتباه است که کودکانی را به دنیا بیاوریم. شاید برای نفع خود افراد، نباید به آن‌ها بگوییم چرا زندگی‌شان بی‌معنا و پر از درد است، ولی اگر قرار باشد کودکی به دنیا بیایند، باید به آن‌ها متذکر شویم، زیرا این کار موجب می‌شود آن کودکی که در آینده به دنیا خواهد آمد آسیب ببیند. ارزیابی شما از این دیدگاه چیست؟

تیمرمان:

من مایلیم این عدم‌تقارن را زیر سؤال ببرم، نه به دلایلی که خودم مستقلاً دارم، بلکه بر اساس استدلال‌هایی که بن بردلی طرح کرده است.³⁴ از نظر ارزش‌شناختی، این عدم‌تقارن برای من معنادار نیست. با وجود این، می‌خواهم چیزی در مورد عدم‌تقارن تولیدمثل بگویم. فکر نمی‌کنم دقیقاً با روح نگرش بناتار هم‌خوان باشد، ولی تا حدودی با شهود موردنظر هم‌خوان است. فکر می‌کنم دلایل اخلاقی‌ای داریم که افرادی را خلق کنیم که زندگی‌های خوبی خواهند داشت، ولی این دلایل اخلاقی نیروی الزام‌آوری ندارند. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم موظف باشیم موجودات شاد خلق کنیم، چراکه اگر کلاً موجوداتی خلق نکنیم، آنگاه هیچ شخصی نخواهد بود که شأن اخلاقی داشته باشد و آسیب ببیند؛ حتی اگر به یک معنا شخصی که به دنیا می‌آید زندگی شادی داشته باشد و به دنیا نیامدن او بد باشد، چنین شخصی هرگز وجود نداشته و شأن اخلاقی نیز ندارد و بنابراین، نباید منافع آن‌ها را مدنظر قرار دهیم؛ حتی اگر دلایل اخلاقی‌ای برای خلق آن‌ها وجود داشته باشد. از طرف دیگر، دلیل اخلاقی برای خلق نکردن کسی که زندگی‌اش آن‌قدر وحشتناک است که ارزش زیستن ندارد می‌تواند نیروی الزام‌آور داشته باشد. اگر بتوانم، باید مانع از به وجود آمدن کسی شوم که قرار است زندگی بسیار ناخوشایندی داشته باشد، به حدی که اگر هیچ‌گاه به وجود نمی‌آمد، برایش بهتر بود. فکر می‌کنم اخلاق در این حالت الزام‌آور است، چراکه اگر در این شرایط کودک را خلق کنم، به موجودی که شأن اخلاقی خواهد داشت آسیب خواهم رساند. وقتی افراد به وجود بیایند، شأن اخلاقی خواهند داشت و به‌شدت رنج خواهند برد. در این حالت، می‌توان به فرزندآوری چنین شخصی اشاره کرد و گفت این عمل اشتباه است. فکر می‌کنم عدم‌تقارنی میان دلایلی برای خلق افراد شادمان و جلوگیری از خلق افراد [بدبخت] که زندگی‌شان

34. Bradley, Ben (2010). Benatar and the Logic of Betterness. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 4 (2):1-6.

ارزش زیستن ندارد، وجود دارد، اما فکر نمی‌کنم عدم‌تقارن صرفی میان فقدان لذت و فقدان درد وجود داشته باشد. همچنین بر خلاف بناتار، فکر می‌کنم محاسبه فایده و لذت به نفع بیشتر افراد خواهد بود، به شکلی که میزان کلی لذت و خوبی‌ای که در زندگی تجربه خواهند کرد بر میزان بدی و درد خواهد چربید، بدون اینکه بخواهم دست‌کم بگیرم که زندگی افراد چقدر می‌تواند بد باشد³⁵.

³⁵ این گفتگو در سال ۲۰۱۲ انجام شده و از طریق لینک زیر می‌توانید به این گفتگو به زبان انگلیسی دسترسی پیدا کنید:
<https://www.youtube.com/watch?v=Ts9dIMX-U1w>

معنای زندگی

در گفت‌وگو با دیوید بناتار³⁶

مارک اوپنهاইمر:

به برنامه «مغز در خمره» خوش آمدید. امروز مهمان بسیار ویژه‌ای داریم؛ دیوید بناتار که استاد فلسفه در دانشگاه کیپ‌تاون است، با ما در مورد معنای زندگی صحبت خواهد کرد. من و دیوید سال‌هاست یکدیگر را می‌شناسیم. من دانشجوی کلاس اخلاق او بودم و او بر روش تفکر تأثیر زیادی گذاشته است، به شکلی که به فلسفه علاقه‌مند شدم و این یکی از دلایلی است که من و جیسون این برنامه [مغز در خمره] را راه‌اندازی کرده‌ایم. مایه افتخار است که در این برنامه، در خدمت دیوید بناتار هستیم. دوست دارید با آزمایش فکری خود شروع کنید؟

بناتار:

ممنونم. این آزمایش فکری خودم نیست، ولی به معنای زندگی مرتبط است. بسیاری از بینندگان و شنوندگان شما احتمالاً با اسطوره سیزیف آشنا هستند. سیزیف توسط خدایان نفرین شد و مجازات او این بود که سنگی را به بالای یک تپه بگلتاند و وقتی سنگ به آن بالا می‌رسید، دوباره قل می‌خورد و به پایین می‌آمد و سیزیف می‌بایست دوباره آن را به بالای تپه می‌گلتاند. او نفرین شده بود تا ابد این کار را انجام دهد. این اسطوره در یکی از آثار معاصر درباره معنای زندگی، در مقاله‌ای که توسط ریچارد تیلور نوشته شده است، نقش بازی می‌کند.³⁷ گمان می‌کنم در انتهای مقاله، او حالت متفاوتی را در این داستان تخیل می‌کند، چراکه زندگی سیزیف کاملاً شبیه یک زندگی بی‌معناست. او محکوم است به بیهودگی و گلتاندن بی‌پایان این سنگ به بالای تپه. ریچارد تیلور سناریویی را در نظر می‌گیرد که در آن خدایان قدری از وخامت شرایط او کاسته‌اند، بدین شکل که در او میل بی‌اختیار قرار داده‌اند تا

36. David Benatar

37. Taylor, R. (1999). The meaning of life. *Philosophy Now*, 24, 13-14.

به شکل بی‌پایانی سنگ‌ها را بغلتاند. حال پرسش این است که [این میل] چه بر سر مخصه او خواهد آورد؟ آیا به‌طور کامل موجب از میان رفتن آن خواهد شد؟ آیا تنها قدری آن را تخفیف می‌بخشد؟ این نقطه خوبی برای شروع بحث است.

جیسون و ربلوف:

آیا پرسش این است که آن میل معنابخش است؟ شاید به این خاطر که سیزیف می‌خواهد آن سنگ را به بالای تپه بغلتاند، حال به لحاظ ذهنی فکر می‌کند که زندگی‌اش معنادار است. آیا پرسش این است که بررسی ذهنی معنای زندگی خود، در صورتی که این بررسی مثبت باشد، به زندگی معنا می‌بخشد؟

بناتار:

این یکی از نقاط افتراق در این بحث است، اینکه چه چیزی به‌عنوان معنای زندگی شناخته می‌شود. مکاتب متفاوتی وجود دارد؛ مکتب ذهنی‌گرا و مکتب عینیت‌گرا. ذهنی‌گرایان بر این باورند که معنا همان احساس انسان مبنی بر معنادار بودن زندگی است. کسانی که به رویکرد عینیت‌گرا متمایل هستند بر این باورند که زندگی شما باید شرایط عینی‌ای داشته باشد تا معنادار باشد. البته حتی کسانی که دیدگاه عینیت‌گرا را برمی‌گزینند گمان می‌کنند چیزی تحت عنوان «احساس معنادار بودن زندگی» داریم. بنابراین، ممکن است حس کنید زندگی‌تان معنادار است و شرایط عینی معناداری نیز داشته باشد یا ممکن است حس کنید زندگی‌تان معنادار است، ولی شرایط عینی معناداری نداشته نباشد یا ممکن است حس کنید زندگی‌تان معنادار نیست، ولی شرایط معناداری داشته باشد.

مارک:

متز در کتاب خود، معنای زندگی³⁸، حمله‌ای تمام‌عیار علیه این نگرش ذهنی‌گرا را بسط می‌دهد. افراد زیادی بر این باورند که هرچه را در زندگی معنادار برشماری [به دلیل اینکه چنین برشمرده شده] معنادار است. مسئله صرفاً تصور بخصوص شماست [که معنای زندگی چه باشد]. این فصل با لیستی از فعالیت‌ها آغاز می‌شود و شخصی می‌گوید به فعالیت‌های معناداری مشغول است: از بر بودن میزان

38. Metz, T. (2013). *Meaning in life*. OUP Oxford.

دقیق موهای سر، ایستادن و سواس گونه در صف، شمردن دانه‌های چمن، خوردن مدفوع خود و تماشای چندین باره سربال بافی قاتل خون‌آشام‌ها³⁹. او می‌گوید حتی اگر شخصی بگوید از این فعالیت‌ها لذت می‌برد و برایش معنادار است، دلیل نمی‌شود که این فعالیت‌ها معنادار شوند و به‌واقع نمی‌توان این فعالیت‌ها را معنادار کرد.

بناتار:

این یکی از روش‌های متداول مباحثه‌ای است که در آن به مثال‌هایی از این قبیل اشاره کنیم تا نشان دهیم شاید کسی باشد که گمان کند به‌خاطر مشارکت در چنین فعالیت‌هایی زندگی‌اش معنادار است، ولی اینکه بگوییم زندگی آن‌ها معنادار است کاملاً در تضاد با شهودهای ماست. و [چنین استدلالی] قرار است علیه نگرش ذهنی‌گرا باشد. این یک نوع استدلال است و من با آن همدلی دارم. به نظرم معنای زندگی چیزی است که می‌توانیم در مورد آن خطا کنیم. ما می‌توانیم در مورد اغلب چیزها بر خطا باشیم - نه همه‌چیز - شاید نتوانیم در این مورد که «آیا وجود داریم یا نه» یا «در حال حاضر درد می‌کشیم» بر خطا باشیم، ولی به نظر می‌رسد می‌توانیم در مورد اینکه «آیا زندگی‌مان معنادار است» بر خطا باشیم. راه دیگری که می‌توان بر اساس آن این استدلال را پیش برد این است که بپرسیم وقتی می‌گوی «آیا زندگی‌ات معنادار است؟» منظورت چیست. در مورد این پرسش نیز اختلاف‌نظرهای زیادی وجود دارد. برخی از افراد می‌خواهند شرایطی ضروری و کافی برای اینکه یک زندگی معنادار باشد مشخص کنند. شخصاً خوش‌بین نیستم که چنین پروژه‌های موفقیت‌آمیز باشد. من فکر نمی‌کنم با موضوعی سروکار داریم که چنان دقیق و مشخص است که بتوان چنین بررسی‌های دقیقی را در مورد آن به خرج داد، اما گمان می‌کنم وقتی می‌پرسیم «آیا زندگی ما معنادار است؟»، کمابیش می‌دانیم در مورد چه چیزی سخن می‌گوییم. می‌خواهیم ببینیم آیا مقصودی برای کلیت دنیا وجود دارد؟ آیا هدفی وجود دارد؟ آیا زندگی من به‌شکلی مهم است؟ این‌ها دقیقاً یک چیز نیستند، ولی خانواده‌ای از ایده‌های مرتبط به یکدیگر هستند. این‌ها چیزهایی هستند که افراد هنگامی که معنای زندگی را جست‌وجو می‌کنند، می‌پرسند.

جیسون:

می‌توانم از شما بپرسم که فکر می‌کنید پاسخ چیست؟ به نظر شما آیا زندگی آدم‌ها معنا دارد؟

39. *Buffy the Vampire Slayer*

بناتار:

گمان می‌کنم باید در مورد منظرهایی که می‌توان با تکیه بر آن‌ها این پرسش را طرح کرد، قدری بیشتر کنکاش کنیم. بنابراین بله، گمان می‌کنم که زندگی‌ها قدری معنا دارد، یا [بهتر است بگوییم] بعضی زندگی‌ها چنین‌اند. در واقع، فکر می‌کنم اغلب زندگی‌ها قدری معنا در خود دارند، اما به نظرم هیچ زندگی‌ای شکل‌های مهمی از معناداری را دارا نیست. بگذارید قدری بیشتر در این باره توضیح بدهم. اگر معنا را هدف، اهمیت یا داشتن مقصود در نظر بگیرید، آنگاه به نظرم روش‌های متعددی وجود دارد که می‌توان به‌وسیله آن‌ها زندگی خود را هدفمند کرد. بنابراین، ممکن است برای اعضای خانواده خود اهمیت داشته باشید و بود و نبودتان برایشان مهم باشد؛ فعالیت‌هایی که انجام می‌دهید و امیالتان برایشان حائز اهمیت باشد و بر آن‌ها تأثیر مثبت یا منفی بگذارد. زندگی شما می‌تواند از نظر خانواده‌تان معنا داشته باشد و فکر می‌کنم تعداد زیادی از آدم‌ها از این نظر معنادار است. اگر از منظری گسترده‌تر نیز بنگریم و از خانواده فراتر برویم و به اجتماعات بزرگ‌تر نظر کنیم، زندگی افراد زیادی از منظر اجتماع بزرگ‌تر معنادار است، آن‌ها بر اجتماع بزرگ‌تر تأثیر می‌گذارند و برای اعضای آن اهمیت دارند. حتی به منظری گسترده‌تر نیز می‌توان اندیشید، افراد زیادی بدون اینکه اثر قابل‌توجهی بر بشریت بگذارند زندگی می‌کنند، اگرچه تعداد بسیار کمی از انسان‌ها چنین‌اند. [در این مورد] می‌توان کسانی را در نظر گرفت که واکسنی را برای درمان کرونا کشف یا خلق کرده‌اند. آن افراد تأثیری بر بشریت دارند و زندگی‌شان از منظر بشریت مهم است. بنابراین، گمان می‌کنم زندگی برخی از افراد از این منظر معنادار است. اما یک منظر بسیار گسترده‌تر نیز وجود دارد که عموماً به آن «منظر کیهانی» گفته می‌شود. پرسش این است که آیا زندگی ما می‌تواند از آن منظر معنادار شود؟ من در این باره بسیار بدبینم و فکر نمی‌کنم چنین باشد. افرادی هستند که مخالف‌اند و می‌توانیم بحث کنیم که چرا من بدبین هستم و به گمان آن‌ها معنای کیهانی چیست، ولی گمان می‌کنم پاسخ‌ها ناکارآمد است. از آنجایی که [معنا از منظر کیهانی] شکل غایی معناداری است، [عدم امکان چنین معنایی] ناامیدکننده است.

جیسون:

چرا گمان می‌کنید که معنا از منظر کیهانی شکل غایی معناداری است؟ چرا مهم‌ترین است؟ چرا معناداری در سطح فردی یا اجتماع مهم‌تر نباشد؟

بناتار:

گمان می‌کنم که به‌طور کلی هرچه یک منظر گسترده‌تر باشد، از برخی جهات امکان معناداری بیشتر می‌شود. تصور کنید صبح از خواب برمی‌خیزید، صبحانه می‌خورید و آماده می‌شوید تا به سر کار بروید و در جهانی عادی، و نه جهان درگیر پاندمی، به بیرون از خانه می‌روید و با تمام مشکلات کار سروکله می‌زنید و روزی خود را به دست می‌آورید. چرا این کار را می‌کنید؟ برای اینکه بتوانید به‌صورت مرتب غذا بخرد و زنده بمانید و سرگرم کارهایی که انجام می‌دهید باشید. گاهی افراد یک گام پس می‌کشند و پیش خود فکر می‌کنند هدف از همه این‌ها چیست؟ اگر تمام رنج‌هایی را که افراد در زندگی خود تجربه می‌کنند، تکاپوهایی که باید درگیرشان شوند و سختی‌هایی که از سر می‌گذرانند [در نظر بگیریم]، بسیار معقول و طبیعی و معمول است که بپرسیم هدف از همه این‌ها چیست؟ اگر هدف فقط همین باشد که من به شما قدری معنا ببخشم و شما به من قدری معنا ببخشید، به نظر می‌رسد این یک دایره بسته است که مقدار مشخصی ارزش دارد، ولی به نظر نمی‌رسد برای توجیه همه سختی‌ها و تکاپوها و در نهایت مرگ کافی باشد.

مارک:

در اینجا دو دیدگاه مطرح است: یکی اینکه ممکن است معنای حداقلی در زندگی ما وجود داشته باشد. بسیاری درگیر این وظیفه سبزیف هستند و در فعالیتی که به‌واقع معنادار باشد مشارکت ندارند و زندگی‌شان تا حد زیادی تکراری است و اغلب با انواع رنج همراه است. از این رو، معنایی که در این حالت مطرح است به اندازه‌ای نیست که بتواند رنج را بی‌اثر کند. دیگری مسئله پرسپکتیو است. ممکن است افراد بزرگی مانند مارتین لوتر کینگ وجود داشته باشند که تأثیر بسیاری بر نسل‌هایی از بشر گذاشته باشند و شاید شخصی مانند ژولیوس سزار تا هزاران سال چنین تأثیری داشته باشد، ولی وقتی از پرسپکتیو کیهانی می‌نگریم و در مقایسه با تمامیت زمان و فضا، به وجود بشر فکر می‌کنیم، این موضوع به نظر کاملاً بی‌اهمیت می‌آید. ممکن است بگوییم زندگی ما تا اندازه‌ای معنا دارد، ولی در این سطح کلان معنایی وجود ندارد و از این منظر، بود و نبود ما تفاوتی ایجاد نمی‌کند و کاملاً بی‌اهمیت و بی‌معناست.

بناتار:

به دو کودک که در زمین بازی با یکدیگر کلنجار می‌روند فکر کنید. از نگاه آن دو کودک، هر چیزی که بر سر آن دعوا می‌کنند از اهمیت زیادی برخوردار است؛ به قدری اهمیت دارد که یکدیگر را بزنند. ولی اگر قدری عقب بنشینیم، به نظر اهمیت خیلی کمتری دارد و اگر تا اندازه‌ای عقب بنشینیم که کلیت جهان در مقابلمان باشد، دعوای آن‌ها در زمین بازی کاملاً بی‌اهمیت است.

جیسون:

نقدی که پیش‌تر به آن اشاره کردم این است که چرا ما فکر می‌کنیم این دیدگاه فردی که مثلاً این کودکان در زمین بازی دارند، کم‌اهمیت‌تر از دیدگاه کیهانی است. آن‌طور که پیش‌تر به آن اشاره کردید، نقد دومی وجود دارد؛ اینکه شاید ما اهمیت کیهانی داریم. یک راه برای حائز چنین اهمیتی بودن وجود دارد، مانند خلق چیزی زیبا. وقتی چنین می‌کنیم، آیا به نظر نمی‌رسد در امری مشارکت می‌کنیم که ورای زمان و مکان خاصی است؟ اگر یک مفهوم زیبا خلق کنید یا یک اثبات زیبای ریاضیاتی [را کشف کنید]، به نظر می‌رسد اهمیت بسیار گسترده‌ای دارد، فارغ از اینکه چه کسی هستید و کجا آن را خلق کرده‌اید.

بناتار:

چرا این‌طور فکر می‌کنید؟

جیسون:

بگذارید بحث را به خلق کردن محدود کنیم. وقتی یک چیز غیر فیزیکی خلق می‌کنید - مثل یک ایده - یا حتی یک چیز فیزیکی - مثل یک اثر هنری - به نظر می‌رسد ارزشش فراتر از اجزای فیزیکی‌ای است که در آن به کار رفته است؛ مثلاً یک مجسمه بسیار زیبا. به نظر می‌رسد چیز جدیدی در جهان خلق کرده‌اید و میزان زیبایی و برجستگی فکری - زیبایی‌شناختی در جهان گسترش یافته است. [این گسترش زیبایی] را تنها نباید در این نقطه کوچک روی زمین در نظر بگیریم؛ به نظر می‌رسد [این زیبایی] در جهان به‌عنوان یک کل گسترش یافته است.

بناتار:

چندان در این باره مطمئن نیستم. قطعاً این تعبیر را شنیده‌اید که «زیبایی در نگاه نظاره‌گر است» و معمولاً معنایی مشخص دارد؛ در اینجا می‌خواهم برای هدف دیگری در معنایی دیگر آن را به کار بگیرم و بگویم اگر هیچ موجود دارای حس و حواسی نباشد، چنان‌که روزی چنین خواهد شد [و جهان از میان خواهد رفت]، هرچه زیبایی خلق کرده باشید [در آن زمان] ارزشی ندارد. بنابراین، ارزش مدنظر [این آثار و زیبایی‌ها] چیزی است که برای مشاهده‌کنندگان [آن آثار و زیبایی‌ها] مطرح است. موافقم که ارزش آن آثار تنها در مواد خام به‌کاررفته در آن‌ها نیست، ولی این ارزش در چشمان نظاره‌گران آن آثار معنادار است.

جیسون:

آیا در مورد تمام ارزش‌ها چنین نگرشی دارید؟ فقط زیبایی؟ یا هر نوع ارزشی؟ آیا هر ارزشی تنها مادامی ارزش است که توسط ذهن بخصوصی ادراک شود یا بدان فکر شود یا می‌تواند خارج از ذهن‌هایی که آن را ادراک می‌کنند نیز وجود داشته باشد؟

بناتار:

فکر می‌کنم در آنچه گفتی ابهامی وجود دارد. شاید منظورت این است که شخصی چیزی را به شکلی ادراک می‌کند که دارای ارزش است. در حالت دیگر، باید یک مشاهده‌گر باشد تا یک چیز دارای ارزش شود.

جیسون:

بله، منظور مورد دوم است.

بناتار:

به نظرم، مورد دوم تفسیر همدلانه‌تری است، چون افراد مسلماً می‌توانند در مورد اینکه چیزی دارای ارزش باشد یا خیر دچار خطا شوند. «پاراستامول» را که مسکنی ساده است در نظر بگیریم. ارزش آن در این توانایی است که درد نسبتاً خفیفی را که دارید از میان ببرد. حتی ممکن است این دارو به شما خورنده شود و ارزش آن را ندانید و بدون آنکه آگاه باشید، از درد رهایتان کند. این خوب است و ارزش مثبتی است، با اینکه از آن آگاه نیستید. اما اگر هیچکس توان حس درد را نداشته باشد یا هیچ موجود دارای حس و حواسی وجود نداشته باشد، در این صورت پاراستامول دیگر ارزشی ندارد.

جیسون:

به نظرم این درست است، چون پاراستامول یک کارکرد مشخص دارد؛ کارکردش این است که درد را از بین ببرد و اگر جهانی داشتیم که هیچکس در آن درد نمی‌کشید یا کسی نبود که بخواهد درد بکشد، در آن صورت هیچ‌گاه کارکردش بروز نمی‌یافت و از این رو ارزشی نداشت، ولی به نظر می‌رسد چیزهایی هستند که فراتر از کارکردشان ارزش دارند. ارزش یک اثر هنری از نظر کارکردی چندان مشخص نیست. به نظر می‌رسد ارزش اثر هنری بیش از آن است. در ضمن، من که این‌ها را می‌گویم، حتی به وجود هنر اعتقاد ندارم. موضعی را اتخاذ کرده‌ام که واقعاً به آن باور ندارم، ولی تصور می‌کنم افراد زیادی به این دیدگاه یا چیزی شبیه به آن باور دارند.

بناتار:

فکر می‌کنم بتوانیم تفسیر کارکردی داشته باشیم؛ ممکن است با آنچه درباره پاراستامول گفتید متفاوت باشد، ولی ارزش زیبایی‌شناختی‌ای برای افراد دارد. من در پس تصویر شما یک اثر هنری می‌بینم؛ اگر همه موجودات دارای حس و حواس از میان بروند، برایم مشخص نیست آن اثر هنری‌ای که روی دیوار است ارزشی دارد یا خیر.

جیسون:

مارک، تو با این نظر موافقی؟ فکر می‌کنم دیدگاه متفاوتی داشته باشی.

مارک:

فکر می‌کنم پرسش جیسون ممکن است به طرح مسئله دیگری بینجامد. اگر فکر می‌کنیم برای اینکه ارزشی وجود داشته باشد، باید یک ادراک‌کننده وجود داشته باشد، در این صورت، باید دیدگاه کیهانی برگزینیم [تا از آن منظر] بگوییم که با توجه به بی‌نهایت بودن هستی، ارزش قابل‌توجهی در کارهای ما نیست. خود هستی توانایی ادراک ندارد و بنابراین، اگر فکر می‌کنیم برای قضاوت‌های ارزش‌شناختی باید ظرفیت ادراک وجود داشته باشد، ممکن است متصور شدن «منظر کیهانی» اشتباه باشد، چون کیهان نمی‌تواند پرسپکتیوی داشته باشد.

بناتار:

حق با شماست که خود هستی پرسپکتیو ندارد، ولی می‌توانیم سناریویی را تصور کنیم که جهان خیلی بیش از آنچه اکنون جمعیت دارد، جمعیت داشته باشد. فقط روی کره زمین جمعیتی نباشد، بلکه جاهای دیگر هم موجودات دارای حس و حواس وجود داشته باشند. تصور کنیم آنچه در زندگی خود روی کره زمین انجام می‌دهیم برای دیگر موجودات زنده در نقاط بسیار دور از ما در جهان، اهمیت داشته باشد. در این حالت، ممکن است بگویید پرسپکتیو کیهانی دارای درجاتی است و [پرسپکتیو این جانداران در نقاط دوردست جهان] نوعی پرسپکتیو کیهانی است و از این منظر کیهانی زندگی افراد معنادار است. این حالت کاملاً قابل‌فهم است. در واقع، اینکه چنین موجوداتی وجود ندارند یا هیچ نشانی از وجود آنها در دست نیست و در نتیجه زندگی ما نمی‌تواند چنین سطحی از تأثیرگذاری را داشته باشد بدین معناست که زندگی ما نمی‌تواند این شکل از معنا را داشته باشد.

مارک:

از این سخن چنین برمی‌آید که اگر گفته شود بشریت از میان می‌رود، ولی با این حال هرچه انسان‌ها خلق کرده‌اند بایگانی شده و محفوظ بماند، اگر جانداران فضایی فرضی از راه برسند و آن بایگانی را کشف کنند، آنچه را ما خلق کرده بودیم ارزشمند می‌یابند و آن را میان جانداران می‌گسترانند و آنگاه موجودات زنده پس از انقراض بشر را مشعوف و آگاه می‌سازند. در این حالت، زندگی ما از منظر کیهانی معنادارتر می‌شود، حتی پس از آنکه بمیریم.

بناتار:

البته به ماهیت آن تأثیری که گذاشته می‌شود هم بستگی دارد. یک آزمایش فکری دیگر را در نظر بگیریم. رابرت نوزیک⁴⁰ سناریویی را در نظر می‌گیرد که در آن، هدف زندگی ما این است که خوراک و غذای مسافران میان‌کهکشانی باشیم. بنابراین، دلیل خلق ما این است که این مسافران بتوانند ما را بخورند. این ممکن است نوعی هدف کیهانی باشد، ولی هدف متناسبی که رضایت‌بخش باشد نیست. به نظر نمی‌رسد پاسخ مناسبی به این پرسش باشد که «هدف این زندگی و دنیا چیست؟»، چرا که ما تمام مشکلات و سختی‌های زندگی را تحمل می‌کنیم و از خود می‌پرسیم «خب که چه؟» و [در پاسخ]، بهمان می‌گویند قرار است خوراک مسافران میان‌کهکشانی شویم. در این حالت، نمی‌گوییم «پس همه این مشکلاتی [که تحمل کردیم] ارزشش را داشت، [ممنون از توضیحاتتان، لطف کردید] حالم خیلی بهتر شد». در نتیجه، من باید جزئیات بیشتری در مورد اینکه ما انسان‌ها از خود چه باقی گذاشته‌ایم و کارکردشان برای موجودات دیگر چیست، بدانم. ولی اگر [آنچه به جا می‌گذاریم] متناسب با بحث باشد، در آن حالت، می‌تواند پس از مرگمان نوعی معنای کیهانی به زندگی‌مان ببخشد.

جیسون:

این مرا یاد یک رمان علمی - تخیلی می‌اندازد که در حال حاضر نامش را به خاطر ندارم. در این رمان، گفته می‌شود ما در اوایل قرن بیستم، شروع به تولید امواج رادیویی کردیم و همه برنامه‌های تلویزیونی در طول زمان پخش و در فضا گسترده شده‌اند و به منظومه‌های همسایه رسیده‌اند و ما تمام [سکنه] کهکشان را سرگرم کرده‌ایم، درحالی‌که خودمان از آن بی‌خبر بوده‌ایم. و یک روز، وقتی تغییر گسترده رخ دهد، همسایگان کیهانی‌مان ناخشنود خواهند شد. از این منظر، از آنجا که برنامه‌های مفرح معنادار هستند، می‌توان گفت برنامه‌های مفرح ما هدف یا معنای کیهانی دارند. طبق رأی شما، برای اینکه معنای زندگی از منظر جهانی حاصل شود، باید امکان تأثیرگذاری بر کل جهان وجود داشته باشد. من در مورد این مدعا کنجکاوم. شما پیش‌تر گفتید فرض کنیم انسان‌ها تنها موجودات زنده هستند و سپس مفروض را تغییر دادید به اینکه جهان پر از موجودات زنده است. در این حالت، به نظر می‌رسد باید بر تمام موجودات گوشه و کنار جهان تأثیر بگذاریم تا آن معنای جهانی را داشته باشیم. ولی بگذارید

40. Robert Nozick

به همان فرض اول بازگردیم، یعنی حالتی که انسان‌ها تنها نوع موجودات هستند و موجودات دیگری وجود ندارند. چرا باید فکر کنیم تمام آن نقاط دوردست جهان که خالی از سکنه‌اند، بیش از این مکان مشخص، [زمین که انسان‌ها سکنه آن هستند]، اهمیت داشته باشند. شما گفتید معنا مستلزم یک مشاهده‌کننده است و آن بخش‌های جهان ظرفیت ادراک ندارند، چراکه ذهنی وجود ندارد. چرا برای معناداری باید تمام آن نقاط دوردست خالی از سکنه جهان را در نظر بگیریم؟

بناتار:

فکر می‌کنم پیش‌تر به‌شکلی به این پرسش پاسخ داده‌ام. بگذارید به شکل دیگری جواب آن را بدهم. گاهی افراد این نقدی را که طرح کردید به این شکل مطرح می‌کنند: داشتن معنای کیهانی چه ملزوماتی دارد؟ البته می‌توان سناریوهای متفاوتی را در نظر گرفت که این درست باشد. مثلاً در یک حالت، جمعیت جهان بیش از جمعیتی است که روی کره زمین وجود دارد و در حالتی دیگر، چنین نیست. حال، سؤال شما این است که اگر نمی‌توانیم از آن پرسپکتیو کیهانی، زندگی معناداری داشته باشیم، چرا باید نگران آن باشیم؟ اول اینکه من دقیقاً نمی‌دانم تحت چه شرایطی جمعیت فرای کره زمین وجود خواهد داشت و زندگی ما برای آن‌ها اهمیت خواهد داشت. ولی یک نکته دیگر این است که نمی‌دانم چرا باید از آن پاسخ به آرامش برسیم. بگذارید دوباره به سیزیف بازگردیم. فرض کنیم سیزیف در حال غلتاندن سنگی به بالای یک کوه است - و آن حالت را که میل به انجام این کار در او نهادینه شده کنار بگذاریم - و تنها اسطوره کلاسیک سیزیف را در نظر بگیریم که در آن، او یک سنگ را به بالای کوه می‌غلتاند و این سنگ از کوه پایین می‌افتد. از نظر او این کار کاملاً بی‌معناست. افرادی که او را تماشا می‌کنند نیز بر این باورند که این کار بی‌معناست و او درحالی‌که این سنگ را می‌غلتاند، گلایه می‌کند که این کار بی‌معناست؛ معنای زندگی من چیست؟ شخصی به او می‌گوید می‌خواهی غلتاندن سنگ چه باشد که معنادار شود؟ از این غلتاندن بی‌پایان سنگ چه معنایی می‌توان حاصل کرد؟ اگر سیزیف از پاسخ گفتن به این پرسش ناتوان باشد و نتواند بگوید چه چیزی در این زندگی ارزشمند است، [این ناتوانی] نمی‌تواند موجب آرامش او شود. در آن حالت، نمی‌توان گفت از آنجا که نمی‌توانم معنای اینها را بفهمم، دیگر نیازی نیست نگران باشم که هیچ معنایی ندارند، بلکه همان‌قدر عبث باقی می‌ماند.

جیسون:

آیا تمایزی میان وضعیت سیزیف و وضعیت ما وجود ندارد؟ در وضعیت سیزیفی - بدون تغییراتی که مدنظر تیلور است - سیزیف فکر نمی‌کند که زندگی‌اش معنادار است. بنابراین، او به‌صورت ذهنی فکر

نمی‌کند که زندگی‌اش معنادار است. در حالی که بسیاری از ما [فکر می‌کنیم زندگی‌مان معنادار است] – شاید به درست و شاید به غلط – اگر تمام پرسپکتیو‌هایی را که می‌توان اتخاذ کرد، بررسی کنیم. سیزیف فکر می‌کند زندگی‌اش معنادار نیست، در حالی که بسیاری از ما فکر می‌کنیم زندگی‌مان معنادار است. آیا این تمایز مهمی نیست؟

بناتار:

این تمایز در واقع تمایز میان سیزیفی است که میل به این کار در او نهادینه شده و سیزیفی که چنین میلی ندارد.

جیسون:

درست است. پس این نکته آن تغییری است که تیلور در اسطوره سیزیف ایجاد می‌کند.

بناتار:

بله، چنین فکر می‌کنم.

جیسون:

[با تغییر تیلور، داستان سیزیف] به زندگی ما شباهت بیشتری می‌یابد.

بناتار:

به زندگی برخی از افراد شباهت زیادی می‌یابد، چون افراد نسبتاً زیادی زمان زیادی را صرف فکر کردن به بی‌معنایی زندگی خود می‌کنند یا به این فکر می‌کنند که آن معنایی را که بایسته است، ندارد.

مارک:

وقتی در حال بررسی اهمیت زندگی خود هستیم، این کار را به‌طور انتزاعی انجام نمی‌دهیم، بلکه به‌طور مقایسه‌ای چنین می‌کنیم. بنابراین، اگر بخواهیم بپرسیم آیا زندگی درخور اهمیتی داریم، به

دوستان نزدیک خود یا خانواده‌مان نگاه می‌کنیم و می‌گوییم بله، ما در مقایسه با آن‌ها وضع بهتری داریم؛ یا ممکن است خود را با اعضای اجتماعمان مقایسه کنیم و پیش خود بگوییم اثرگذاری‌ای که داریم در مقایسه با رهبران برجسته اجتماعمان بی‌اهمیت است؛ یا اگر به افراد بسیار برجسته نگاه کنیم که هزاران نفر را با اختراعات و ابداعات خود نجات داده‌اند یا به‌واسطه کارهای هنری‌شان شناخته می‌شوند، پیش خود فکر می‌کنیم کارهایی که ما کرده‌ایم از اهمیت کمتری برخوردار است. پرسش این است که آیا این پرسپکتیو کیهانی بر تمامی پرسپکتیوها برتری دارد؟ یا مثل جیسون باید بگوییم خب، محض خاطر بحث، هیچ حیات هوشمندی خارج از کره زمین وجود ندارد. این فاصله گرفتن از کره زمین که باعث می‌شود ما بی‌اهمیت به نظر برسیم ناعادلانه است، چراکه در این حالت، خارج از کره زمین تنها یک خلأ بزرگ وجود دارد. می‌توان وانمود کرد که این خلأ وجود ندارد و آنگاه خود را به یک مقایسه زمینی محدود کرد، و این دست‌کم جایگاه و اهمیت نسبی ما را به شکل مقایسه‌ای قابل‌فهم‌تر و بزرگ‌تر می‌کند.

بناتار:

به نظرم در مورد آنچه پیشنهاد دادی سخن بسیار است. یک نکته این است که چگونه باید به وضعیت خود واکنش نشان دهیم، چگونه باید به این واقعیت که می‌توانیم برخی از انواع معناداری زندگی [برگرفته از حیات فرازمینی] را داشته باشیم و برخی دیگر برایمان ناممکن باشد، و اینکه معناداری کیهانی برایمان ممکن نیست، واکنش نشان دهیم. یک واکنش این است که به‌طور دائمی در این باره حس درماندگی کنیم و ناراحت شویم. برخی ممکن است تا حد خودکشی پیش روند، چون فکر می‌کنند هدف کیهانی‌ای وجود ندارد. من فکر نمی‌کنم این واکنش درست باشد. من فکر نمی‌کنم باید روش‌هایی را که به‌واسطه آن‌ها زندگی‌مان می‌تواند معنادار شود نادیده بگیریم، یا روش‌هایی که زندگی‌مان را بیش از آنچه معنادار است، معنادار می‌کند. اما نباید دچار این وهم شویم که زندگی‌مان معنادارتر از حدی است که در واقعیت هست یا می‌تواند در آن حد غیرواقعی معنادار باشد. مسئله صرفاً داشتن دید روشنی به این است که زندگی‌مان به چه میزان می‌تواند معنا داشته باشد. نکته دیگری که می‌خواهم درباره این سناریو بگویم این است که نمی‌خواهم افراد فکر کنند بحث ما افتخار آفرینی و شهرت است. گاهی آنچه انجام می‌دهیم با هویت‌مان مرتبط است، ولی ضرورتی ندارد چنین باشد. بنابراین، افراد بسیاری هستند که کارهای خوب زیادی انجام می‌دهند که بر افراد بسیاری اثر می‌گذارد و هویت آن شخص هیچگاه بر ملا نمی‌شود؛ فکر نمی‌کنم این مسئله معنای زندگی آن شخص را کاهش دهد. ممکن

است [ناشناس ماندن اعمال آن‌ها] معناداری زندگی‌شان در نگاه دیگران را کاهش دهد، ولی معناداری زندگی‌شان را کاهش نمی‌دهد.

مارک:

اگر زندگی ما انسان‌ها کمتر از آنچه مطلوبمان است معنادار است و با دردهای روزمره و دهشت مرگ و رنج عظیم همراه است، چه باید کرد؟

بناتار:

انسان‌های بیشتری به وجود نیاوریم. این اولین قدم است. شما تشخیص می‌دهید که زندگی نهایتاً بی‌معناست و تمام این تکاپوها و سختی‌ها وجود دارد. ممکن است برای افراد نزدیک منافع آنی داشته باشد، ولی در نهایت بی‌معناست. به وجود آوردن موجودات معنাজوی بیشتر یعنی به وجود آوردن موجوداتی که با مشکلاتی مواجه می‌شوند و این مسخره است. دوم اینکه باید در مورد خودمان نگران باشیم. منی که وجود دارم چه باید بکنم؟ در این صورت، خواهم گفت زندگی را به بهترین شکلی که می‌توانی پیش ببری. منظورم صرفاً از نظر اخلاقی نیست. تا حدودی مسئله کیفیت زندگی است؛ یعنی کیفیت زندگی را بهتر کنیم، و دیگر اینکه اگر توانسته باشیم تأثیر مثبتی بر اطرافیان نزدیک یا دورمان بگذاریم، به روش دیگری، زندگی خود را بهبود بخشیده‌ایم. [با این دو روش]، هم از نظر کیفیت که ملموس است و هم از نظر معناداری، زندگی را بهبود بخشیده‌ایم.

جیسون:

اگر کسی بگوید تو من را متقاعد کرده‌ای که زندگی معنادار نیست یا دست‌کم ظرفیت ما برای معنا بخشیدن به زندگی خیلی کمتر از آن چیزی است که در ابتدا فکر می‌کردیم، محدودیت‌هایی در رابطه با معنایی که می‌توانیم به وجود آوریم، نه فقط از نظر مفهومی که همچنین از نظر تجربی، وجود دارد. ولی همان شخص می‌گوید در زندگی ارزش‌های دیگری وجود دارد که به پیگیری کردن می‌ارزد، موافقم که زندگی یا معنادار نیست یا معنای بسیار محدودی در آن وجود دارد، اما همچنان می‌خواهم زندگی‌ام معطوف به جست‌وجوی کمال یا زیبایی یا بررسی مفاهیم باشد. آیا نظریه شما ارزش‌های دیگر را نیز در بر می‌گیرد، [به شکلی که] ما بتوانیم قدری از هر کدام از این ارزش‌ها را به دست آوریم؟

بناتار:

البته من در این باره نیز دیدگاه‌های بدبینانه‌ای دارم. «دانش» را در نظر بگیرید. اگر گمان کنید دانش چیز خوبی است و به طیفی فکر کنید که یک سر آن نادانی کامل و سر دیگر آن دانایی کامل باشد، ما به سر نادانی کامل این طیف خیلی نزدیک‌تریم. مطمئناً در سطح فردی چنین است، ولی حتی اگر تمام دانش بشری را روی هم تلبار کنیم - البته یک فرد به‌تنهایی نمی‌تواند به کل این دانش دسترسی بی‌واسطه داشته باشد - باز هم به سر «نادانی کامل» طیف بسیار نزدیک‌تریم. بگذارید بر سطح فردی تمرکز کنیم: به تمام زبان‌هایی که می‌توانید سلیس بدان‌ها سخن بگویید اما آن‌ها را بلد نیستید فکر کنید، به تمام چیزهایی که می‌توانید در مورد جهان بدانید و نمی‌دانید، به تمام چیزهایی که می‌توانید در مورد دیگر رشته‌ها بدانید و در آن‌ها تخصص ندارید؛ سپس به حوزه تخصصی خود فکر کنید و چیزهایی که در آن حوزه وجود دارد و درباره‌شان نمی‌دانید. ما دانش بسیار بسیار کمی داریم.

جیسون:

می‌توانم دو روش را برای بررسی این مدعا تصور کنم. یک روش برای بررسی این است که اگر به تمام گزاره‌های ممکن درست فکر کنیم، تعداد بسیار کمی از آن‌ها را می‌دانیم و درستی این ادعا مشخص است. ولی در یک معنای دیگر، ما چیزهای زیادی می‌دانیم. اول اینکه به‌جای در نظر گرفتن [دانش] یک فرد، [دانش] کل بشریت را در نظر بگیریم؛ اگر دانش کلی بشر را با برخی از حقایق اساسی که بدان‌ها دانش داریم و دیگر حقایق را می‌توان از آن‌ها به دست آورد، ترکیب کنیم، در این صورت به نظر می‌رسد پیشرفت مهمی کرده‌ایم. بشر در تلاش است تا نظریه‌ای برای همه‌چیز به دست آورد و این نظریه نوعی نظریه علمی است که سعی دارد بفهمد چگونه ماده از یک وضعیت اولیه به وجود می‌آید. یک سری قوانین وجود دارد که به ما می‌گوید چگونه پس از هر وضعیتی، وضعیت دیگری به وجود می‌آید و بدین شکل، می‌توانیم به اولین وضعیت موجود که مهبانگ است، بازگردیم. اگر بتوانیم از همه‌چیز یک نظریه به دست دهیم، نظریه ریسمان یا هر چیز دیگری، آیا این دانش زیاد و مهمی محسوب نمی‌شود؟

بناتار:

من فکر می‌کنم ما به‌شکلی افراطی شیفته ظرفیت‌های خود هستیم. یکی از دلایل این امر آن است که به نظر نمی‌رسد گونه جاندار دیگری وجود داشته باشد که بتواند به‌عنوان یک گونه بهتر از ما عمل کند.

من همچنین نگران این میزان غرور نیابتی نسبت به آنچه دیگر انسان‌ها انجام می‌دهند، هستم. اگر تعدادی دانشمند نابغه داشته باشیم که این چیزهای خارق‌العاده را کشف کنند و این موجب غرور [همه] ما شود، این غرور بیجاست. آن دستاوردها اعتباری برای ما به ارمغان نمی‌آورند. نکته‌ای دیگر که باید بدان توجه داشت این است که اگرچه بسیاری از آن افراد در حوزه تخصصی خود بی‌نظیرند، انواع و اقسام کمبودها را دارند. بعضی از این ذهن‌های خارق‌العاده را در نظر بگیرید که می‌توانند کل هستی را مورد بررسی قرار دهند، ولی به ذهن شخصی که کنارشان نشسته راهی ندارند و نمی‌توانند محتوایش را بخوانند و نمی‌دانند رفتار فرد بغل‌دستی از منظر خودش به چه شکل است. فکر می‌کنم حال باید بیشتر بر فرد تمرکز کنیم نه بر انسان‌ها به‌عنوان یک گونه جانوری، چراکه بحث بیشتر در مورد معضل فردی است. البته بخشی از آنچه گفتم به نظرم در سطح گونه جاننداری نیز صادق است. دانسته‌های ما بسیار کم است و صرفاً مسئله دانستن و گزاره‌ها نیست. خرد را در نظر بگیریم؛ خرد تنها شامل گزاره‌ها نمی‌شود، برخی بهره بیشتر و برخی بهره کمتری از آن دارند، ولی هریک از ما در مقایسه با آن میزان از خرد که بشر ظرفیتش را دارد، بهره کمی از آن برده‌ایم.

مارک:

به نظر می‌رسد پای یک قلّه بسیار بلند ایستاده‌ایم؛ قلّه‌ای که احتمالاً فتح‌ناشدنی است. وقتی با این قلّه مواجه می‌شویم، می‌توانیم بگوییم باید سعی کنیم در زندگی مان، تا جایی که می‌توانیم از این قلّه بالا برویم و لذت‌هایی را که می‌توان در زندگی کسب کرد و تجارب معناداری را که می‌توان داشت، در بیشترین حالتش، به دست آوریم. یا می‌توانیم در مقابل عظمت این چالش بگوییم تلاش بی‌فایده‌ای است، تولد من که دیگر رخ داده است و نمی‌تواند منتفی شود، پس اینجا گیر افتاده‌ام. ولی این انتخاب را دارم که می‌خواهم ادامه بدهم یا خیر. تصور می‌کنم پرسش این است که در مواجهه با این دو گزینه - به غایت رساندن کارهایی که می‌توانیم در زندگی انجام دهیم یا پایان دادن به زندگی در اسرع وقت - چرا نباید خودکشی را انتخاب کنیم؟

بناتار:

فکر می‌کنم دلایل بسیاری وجود دارد که تمامشان به معنای زندگی مرتبط نیستند. ولی بگذارید ابتدا بر آن دلایلی که به معنای زندگی مرتبطاند متمرکز شویم. زندگی شما می‌تواند قدری معنا داشته باشد و اگر معنا چیز خوبی باشد، هرچه بیشتر از آن بهره داشته باشیم، بهتر است. اگر خودکشی کنید، به بیان

کلی، فرصت‌های خود برای معناسازی را از بین می‌برید. نمی‌گوییم همیشه این‌طور است، چون گاهی اوقات افراد از طریق مرگ خود معنای بیشتری به دست می‌آورند، ولی این در مورد خودکشی معمول صادق نیست، بلکه بیشتر در مورد شخصی صادق است که زندگی‌اش را در جهت خیر بزرگتری برای دیگران فدا می‌کند. بنابراین، گاهی می‌توانیم معنای بیشتری از مرگ خود حاصل کنیم، اما این امر به‌طور کلی درست نیست. اگر همه‌چیز ثابت باشد، هرچه زندگی طولانی‌تر باشد، می‌توان معنای بیشتری خلق کرد. مطمئن نیستم استفاده از تمثیل قله مناسب باشد؛ قدرت این تمثیل وابسته به این است که چقدر اهل کوهنوردی باشید. ممکن است از کوهنوردی خوشتان نیاید و پیش خود بگویید من همین‌جا پای قله می‌مانم و کارهای سازنده بسیاری انجام می‌دهم، بدون اینکه از آن بالا بروم. اما دلایل خوب دیگری که برای خودکشی نکردن داریم شامل این‌ها می‌شود: اول اینکه منفعتی در ادامه حیات خود داریم و حیاطمان برای افرادی که ما را مهم برمی‌شمارند نیز منفعت دارد. معنا همه‌چیز نیست. چیزهای دیگری نیز وجود دارد، مثلاً لذت. فرض کنید در زندگی‌تان معنا وجود ندارد، ولی می‌توانید لذت ببرید. حتی اگر معنا به‌طور کلی، یا معنای بیشتر، و رای دسترسی ما باشد، این چیزها ارزش آن را دارند که پیگیرشان باشیم.

جیسون:

آیا این‌ها کافی هستند؟

بناتار:

در حدی خوب هستند که به‌خاطرشان زنده بمانیم و بنابراین، فکر می‌کنم به صرف اینکه زندگی ما فاقد معنای کیهانی است، خودکشی توصیه‌درستی نیست.

جیسون:

آیا در این حالت، در یک دوراهی گیر نمی‌کنید؟ از یک طرف، اگر بگویید به حد کافی خوبی وجود دارد که ادامه دادن زندگی را موجه سازد یا دست‌کم مانع خودکشی شود، در این صورت، به نظر می‌رسد این‌ها کافی هستند و می‌توانند به زندگی ما معنا ببخشند. اگر بگویید در واقع این خوبی‌ها به‌شدت

محدودند و تنها میزان کمی از آنها می‌تواند نصیبمان شود و در نتیجه بی‌معنا هستند، دوباره به پرسش مارک باز می‌گردیم که در این حالت، چرا خودکشی نکنیم؟

بناتار:

من دوراهی‌ای نمی‌بینم، چرا که اگر معنا را مطلوب برشمارید یا دست‌کم قائل باشید شکل‌های مطلوبی از معنا وجود دارند که ارزش پیگیری دارند، در این صورت، هرچه معنا بیشتر باشد بهتر است. این واقعیت که تنها مقدار محدودی از معنا می‌تواند نصیب ما شود به این معنا نیست که قید همان مقدار محدود را بزنیم و از افزایش مقدار معنایی که می‌تواند نصیبمان شود صرف‌نظر کنیم.

مارک:

فرض کنیم شما در موقعیتی هستید که از نظر عینی بسیار بد است - مثلاً در اردوگاه کار اجباری هستید، هر روز کتکتان می‌زنند و تقریباً از تمام لذت‌های زندگی محرومید - ولی هر روز یک لذت کوچک نصیبتان می‌شود و مقدار کمی غسل روی زبانان می‌گذارند یا مورد خطاب کلمات محبت‌آمیزی قرار می‌گیرید. ممکن است بگوییم این خوبی‌های کوچک بهتر از هیچ هستند و بنابراین باید به زندگی ادامه دهیم. ولی اگر شرایط را به حد کافی بد در نظر بگیریم، باید نقطه‌ای وجود داشته باشد که بتوانیم بگوییم [در اینجا] خودکشی و پایان دادن به زندگی بهتر است. [آن نقطه] آن‌قدر ناجور است که آن مقدار محدود معنا و لذت باعث نمی‌شود کلیت زندگی ارزش زیستن داشته باشد و دلیلی عقلانی برای خاتمه دادن به زندگی وجود دارد. شاید اگر کمی عقب‌تر بایستیم، زندگی‌مان در واقع به همین شکل باشد؛ آن‌قدر ناجور باشد که این مقادیر کوچک لذت و معنا باعث نشوند ادامه زندگی ارزشش را داشته باشد.

جیسون:

گمان می‌کنم آنچه در نکته مارک جالب‌توجه است این باشد که تا بدین‌جا محدودیت خوبی‌ها را مورد بحث قرار دادیم و معنا هم یکی از خوبی‌ها یا ارزش‌ها بوده است. مارک حال به این پرسش دیگر پرداخته که چقدر بدی در زندگی ما وجود دارد. شما هنوز تا این‌جای بحث دیدگاه خود را در این باره طرح نکرده‌اید، اما با فرض گرفتن اینکه بر اساس دیدگاه شما بدی بسیار زیادی وجود دارد، به نظر می‌رسد نقد مارک وارد باشد.

بناتار:

کاری که سناریوی مارک کرده این است که پرسش در مورد معنا و پرسش در مورد کیفیت را با هم ترکیب کرده است. به عبارتی، معنا و کیفیت زندگی را با هم ترکیب کرده است. در مورد اینکه رابطه بین این دو چیست بحثی وجود دارد. مطمئناً معنای زندگی در برخی از اشکال خود می‌تواند به بهبود کیفیت زندگی بینجامد. برخی نیز ممکن است مفهومی از کیفیت را مطالبه کنند که آن قدر گسترده است که معنای عینی را نیز در بر می‌گیرد، حتی زمانی که بررسی ذهنی آن معنای عینی در دسترس نیست. برخی دیگر مایل‌اند تمایزی مشخص میان کیفیت زندگی از یک سو و معنای زندگی از سوی دیگر، قائل شوند. بنابراین، اولین کاری که می‌خواهم بکنم این است که توجه شما را به این نکته جلب کنم که [معنا و کیفیت زندگی] دو موضوع متفاوت هستند، حتی اگر هم‌پوشانی داشته باشند. نکته دوم این است که نمی‌توان گفت خودکشی هیچگاه عمل معقولی نیست. بگذارید اکنون بر کیفیت زندگی تمرکز کنیم؛ فرض کنید کیفیت زندگی آن قدر بد باشد که ادامه دادن به آن به نفعتان نباشد. شاید در برخی از آن شرایط، با اینکه کیفیت زندگی به زیر صفر رسیده، به حد کافی معنا وجود داشته باشد که زنده ماندنتان را تضمین کند. ممکن است معنا یاریگر باشد و شما را به بالاتر از سطح صفر بکشاند، ولی مطمئناً اگر بخواهیم معنا و کیفیت را با هم یکی در نظر بگیریم، آنگاه زندگی‌هایی خواهیم داشت که آن قدر بد هستند، یا به جایی می‌رسند که آن قدر بد می‌شوند، که پایان دادن به آن‌ها عقلانی‌تر است. تنها چیزی که انکار می‌کنم این است که این واقعیتی است که به‌طور کلی صادق است. این‌طور نیست که هرکس به این بحث گوش دهد باید با خود بگوید خب، نتیجه‌اش این است که باید خودکشی کنم. نه! چنین نیست. اگر بگویید یک بیماری کشنده دارید که بسیار پیشرفت کرده و به‌شکل تحمل‌ناپذیری در رنج هستید و تنها راه‌ها شدن از این رنج از بین بردن هشیاری‌تان است، و با توجه به شرایطتان دیگر توان خلق معنا را ندارید، در این صورت، در شرایطی هستید که می‌توانیم در این مورد صحبت کنیم که آیا «خودکشی کمکی» [برای شما] معقول است یا خیر. این شرایطی است که در آن ممکن است خودکشی گزینه معقولی باشد. ولی برای تو، مارک یا من، در این لحظه بخصوص، فکر نمی‌کنم خودکشی عقلانی باشد؛ با توجه به چیزهایی که [به‌واسطه خودکشی] از آن‌ها محروم خواهیم شد، با توجه به اینکه خود را از میان خواهیم برد، با توجه به اینکه مقدار معنایی را که می‌توانیم در زندگی خود خلق کنیم محدود می‌کنیم و با توجه به آسیبی که به دیگران خواهیم زد، دلایل زیادی داریم که خودکشی نکنیم.

جیسون:

در مورد اینکه می‌گویید [با خودکشی]، خود را از میان خواهیم برد، آیا این امر به‌خودی‌خود بد است، شر است؟ آیا بدی از میان رفتن و ناموجود شدن چیزی بیش از محروم شدن از به دست آوردن خوبی‌هاست؟

بناتار:

من چنین فکر می‌کنم. می‌دانم که مناقشه‌برانگیز است و افرادی هستند که دیدگاه‌های دیگری دارند. حس من این است که بیشتر افراد این دیدگاه را به‌صورت تلویحی می‌پذیرند. بیشتر افراد آرزوی ادامه حیات دارند. بخشی از این مسئله به‌خاطر چیزهای خوبی است که می‌توانند به دست آورند. افراد بسیار بسیار زیادی وجود دارند که در شرایط نزدیک به مرگ به سر می‌برند و با این حال می‌خواهند به زندگی‌شان ادامه دهند. فکر می‌کنم این مسئله نکته‌ای در مورد طبیعت بشر به ما می‌گوید. احتمالاً در مورد طبیعت [موجودات] هشیار به‌طور کلی چیزی به ما می‌آموزد. ممکن است بگویید این غریزه حیات ضدعقلانی است. نمی‌دانم چگونه به این پرسش پاسخ دهم. مطمئناً هنوز به‌شکل قطعی نمی‌توانم پاسخی بدهم، ولی این دقیقاً دلیل وجود دوراهی برای موجوداتی است که وجود دارند. این دوراهی را می‌توان با جلوگیری از خلق موجوداتی که در آینده با این مشکل مواجه خواهند شد و از آن رنج خواهند برد، از میان برد. به همین دلیل است که فکر می‌کنم این افکار به نتایج زایش‌سنی‌زانه ختم می‌شود.

مارک:

در یک معنا، غیرممکن به نظر می‌رسد که ما از میان برویم. بسته به نظریه زمانی که برمی‌گزینیم، فرض کنیم گذشته واقعیت دارد و جهانی داریم که می‌توانیم بخشی از فضا‌زمان آن را جدا کنیم. این واقعیت که شما در یک فضا‌زمان مشخص وجود داشته‌اید و در آینده دیگر وجود نخواهید داشت تا ابد برقرار است و شما همواره به‌عنوان کسی که وجود داشته، باقی خواهید ماند، مگر زمانی که جهان به‌کلی از میان برود. می‌خواهم بدانم آیا این مسئله نقشی در بررسی زندگی‌مان بازی می‌کند؟ اگر گمان کنیم ما وجود خواهیم داشت و امکان دارد به‌طور کامل از میان برویم.

بناتار:

وقتی منتظر اعدام هستید، این را برایتان بازگو می‌کنم تا ببینم این سخن چقدر به شما آرامش می‌دهد! آنچه گفتم شوخی است و قدری گستاخانه، ولی فکر نمی‌کنم این نظرات متافیزیکی عجیب و غریب بتوانند به افراد آرامش بدهند. می‌توان عمیق‌تر به این مسئله پرداخت و شاید منظورشان از «از میان رفتن» کاملاً با آنچه گفتیم قابل جمع باشد. نکته‌ای که شما به آن اشاره کردید تنها شامل نگرش [مرگ به مثابه] از میان رفتن نمی‌شود، بلکه شامل نگرش [مرگ به مثابه] محرومیت نیز می‌شود.

مارک:

گویا بخشی از استدلال شما این است که دو امر نامطلوب در مورد مردن وجود دارد: یکی اینکه از خوبی‌هایی که در آینده وجود دارد محروم می‌شوید و دیگری اینکه از میان رفتن به خودی خود بد است. به نظر می‌رسد انسان‌ها از آثار و کارهایشان که پس از مرگشان باقی می‌ماند یا ماندن در خاطر کودکانشان احساس آرامش می‌کنند. از این رو، شاید از این حس که «نمی‌توانند من را از واقعیت حذف کنند» احساس آرامش کنند.

بناتار:

اینجا دقیقاً همان جایی است که به پرسش آرزوی معناداری می‌رسیم. برخی از فیلسوفان می‌گویند این آرزو نتیجه محدودیت‌های ماست و معنا یعنی فراتر رفتن از محدودیت‌های خود. برخی از این محدودیت‌ها ممکن است در زندگی خود شما وجود داشته باشند. بنابراین، از حد خود فراتر می‌روید؛ با تأثیر گذاشتن بر افراد دیگر که هم‌زمان با شما اطرافتان زندگی می‌کنند. گاهی محدودیت شما مسئله میرایی‌تان است. می‌خواهید فراتر از قبر خود بروید و مرگ را به مبارزه بطلبید - نه به شکل کامل، چراکه می‌دانیم بالاخره جهان جایی از بین خواهد رفت - ولی می‌خواهید دست‌کم به شکلی پس از مرگ خود زنده بمانید. این به افراد بسیاری انگیزه می‌دهد.

مارک:

بگذارید به مسئله دیگری بپردازیم. فرض کنیم می‌توانستیم نامیرا باشیم؛ آیا این امر زندگی ما را بهبود می‌بخشد یا معنادارتر می‌کند؟

بناتار:

مجدداً، این‌ها ممکن است دو پرسش متفاوت باشند. بحث‌های فلسفی زیادی در این باره وجود دارد که نامیرایی خوب است یا خیر. برخی مانند برنارد ویلیامز⁴¹ گفته‌اند که خیر، وحشتناک خواهد بود. او از ملالت نامیرایی سخن می‌گوید؛ اینکه اگر بخواهیم همیشه زنده بمانیم، این امر کسالت‌آور خواهد بود. فیلسوفان دیگری در پاسخ گفته‌اند ضرورتی ندارد چنین باشد، اگر به حد کافی انواع لذت‌ها و فعالیت‌ها برایتان فراهم باشد. به برخی از آن‌ها مشغول می‌شوید و سپس به سراغ لذت‌ها و فعالیت‌های دیگری می‌روید و اگر بعدتر به لذت‌ها و فعالیت‌هایی که پیش‌تر مشغولشان بودید بازگردید، همان‌قدر از آن‌ها لذت می‌برید که در یک زندگی کوتاه از آن‌ها لذت می‌بردید. بنابراین، در این رابطه اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. اگر بخواهیم در مورد نامیرایی فکر کنیم، مسئله‌ای کاملاً فرضی است، چون هیچ راهی وجود ندارد که بتوانیم نامیرا باشیم. خود جهان نیز زمانی از میان خواهد رفت. بنابراین، اگر بتوانیم تا ابد به زندگی خود ادامه دهیم، سیاره‌ای که بشود روی آن زندگی کرد تا ابد وجود نخواهد داشت. ولی اگر بپرسید آیا نامیرایی مطلوب است، پاسخ این است که نمی‌تواند بدون هیچ قیدوشرطی مطلوب باشد، چون اگر رنج زیادی بکشید و این رنج ابدی باشد، چنین زندگی‌ای به مراتب بدتر از زندگی کوتاهی است که در آن رنج بسیار زیادی می‌کشید. بنابراین، قیدوشرط‌های زیادی باید در نظر گرفته شود. برخی از این قیدوشرط‌ها از دوره باستان مطرح بوده‌اند. اسطوره تائفویوس را در نظر داشته باشیم که می‌خواست تا ابد زنده بماند و آرزویش برآورده شد و رفته‌رفته پیرتر و فرتوت‌تر شد. او به‌جای آنکه جوانی ابدی را آرزو کند، حیات ابدی را آرزو کرد. بنابراین، یک شرط این است که با گذر زمان، قوای ذهنی و جسمی خود را از دست ندهید. افراد دیگری می‌گویند چه می‌شود اگر شما زنده بمانید و نامیرا باشید، ولی همه کسانی که به شما نزدیک هستند بمیرند؟ پس از آن‌ها خانواده‌های جدیدی تشکیل می‌دهید و آن‌ها نیز خواهند مرد. بنابراین، در چرخه دائمی سوگواری و رها شدن از آن سوگواری قرار خواهید گرفت. در این صورت، باید این شرط را بگذاریم که دوستان و خانواده ما نیز نامیرا باشند. مورد دیگر مسئله جمعیت است [اگر هیچ‌کس نمیرد، جمعیت آن‌قدر زیاد می‌شود که می‌تواند مطلوبیت زندگی را به‌شدت پایین بیاورد یا حتی ناممکن کند]. در این صورت، می‌توانیم این شرط را بگذاریم که افراد یا می‌توانند بچه‌دار شوند یا نامیرا شوند و هر دو ممکن نباشد. مورد دیگر این است که اگر زخمی شوید و رنج زیادی بکشید، شاید بخواهید بمیرید. در این صورت، این شرط را می‌گذاریم

41. Bernard Williams

که هرگاه بخواهید، بتوانید خود را بکشید، ولی مجبور نیستید این گزینه را انتخاب کنید و می‌توانید نامیرا بمانید. اگر تمام شرطها را در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد نامیرایی گزینه خوبی است. ولی نامیرایی بدون این قیدوشرطها، می‌تواند امر بسیار نامطلوبی باشد.

مارک:

در راستای بسط این بحث، آیا شکلی از وجود داشتن هست که بتوانید بگویید آن را به هرگز زاده نشدن ترجیح می‌دهید؟ تا اینجا، زندگی‌ای را که بتوان تخیل کرد بررسی کرده‌اید.

بناتار:

نه، حتی آنچه را تا اینجا شرح داده‌ام نیز انتخاب نمی‌کنم. فکر می‌کنم این ممکن است شرایط وجود داشتن را بهبود ببخشد، ولی حتی اگر زندگی خوشایند و ابدی بود، باز هم دلیلی وجود نداشت که آن را به اینکه هرگز به وجود نیایم ترجیح دهیم. می‌توان نسبت به این دو گزینه بی‌تفاوت بود، ولی فکر نمی‌کنم دلیلی وجود داشته باشد که زندگی خوشایند ابدی را ترجیح دهیم.

جیسون:

خداابوری که به این مکالمه گوش می‌دهد ممکن است استدلالی شبیه به این طرح کند: با توجه به اینکه در برخی از گوشه‌های جهان حیات وجود دارد، زندگی من نمی‌تواند معنای جهانی داشته باشد یا از منظر جهان معنا داشته باشد. ولی فرض کنیم خداوند را در این معادله وارد کرده‌ایم، فرض کنیم که خداوند وجود دارد. حال به نظر می‌رسد پرسپکتیو خداوند گسترده‌ترین پرسپکتیو است. به علاوه، این فرض وجود دارد که زندگی شخصی من برای خداوند به‌طور اساسی اهمیت داشته باشد و حتی به‌صورت شخصی نظاره‌گر زندگی من باشد. او ارزش و معنای زندگی مرا از منظر خودم می‌بیند. بنابراین، بدین شکل، ما آن پرسپکتیو جهانی را به این پرسپکتیو فردی فروکاسته‌ایم. حال خداوند می‌بیند که من کاری برای همسایه‌ام انجام می‌دهم و این کار به‌شکلی بر زندگی‌شان تأثیر می‌گذارد. یا وقتی به سفر می‌روند، به گریه‌شان غذا می‌دهم و آن‌ها احساس می‌کنند به شکلی معنادار بر زندگی‌شان اثر گذاشته‌ام. حال به نظر می‌رسد زندگی من معنادار است.

بناتار:

فکر می‌کنم دقیقاً به همین دلیل است که ایده‌ی خداوند این‌قدر جذاب است. دست‌کم یکی از دلایل اینکه چرا ایده‌ی خداوند این‌قدر جذاب است همین است. باید بگویم که همه این‌طور فکر نمی‌کنند. یقیناً برخی از خداناباوران فکر نمی‌کنند وجود خداوند هدف بایسته‌ای برای ما به وجود می‌آورد. برخی از خداناباوران، با ژستی خوشبینانه و شجاعانه، می‌گویند اگر شما خلق شده‌اید که اهداف خداوند را محقق کنید، آنگاه تنها سرباز [مهره‌ی شطرنج] خداوند هستید و باید کاری را که او می‌خواهد انجام دهید. درحالی‌که اگر خداوندی وجود نداشته باشد، آنگاه آقای خود هستیم و هر کاری را که بخواهیم انجام می‌دهیم. یقیناً کسانی هستند که چنین دیدگاهی دارند، ولی فکر می‌کنم این ایده که خداوند وجود غایی خیرخواه کیهانی است جذابیت‌هایی دارد و می‌تواند به زندگی معنا ببخشد. پرسش‌هایی در این رابطه وجود دارد و مطمئن نیستم که چگونه باید آن‌ها را پیش برد. یک استدلال متداول خداناباورانه تحسین روش‌های رازآلودی است که خداوند به‌وسیله‌ی آن‌ها امور مدنظر خود را اجرا می‌کند، بدون اینکه جزئیات آن‌ها را مشخص کند. ولی گمان می‌کنم در ایده‌ی وجود خداوند، تسلا وجود دارد و فکر می‌کنم این دلیلی است برای جذابیت بسیار زیاد آن. من صرفاً فکر نمی‌کنم که درست باشد.

جیسون:

آیا نوعی از زندگی وجود دارد که بخواهید آن را زندگی کنید؟ آیا آن زندگی‌ای نیست که در آن خداوند وجود دارد و زندگی‌تان را از منظر شما خیلی جدی می‌گیرد و خود شما هم عاشق زندگی‌تان هستید و از آن لذت می‌برید و باور دارید که معنادار است؟ اگر کاری که می‌کنیم بر اساس باور راسخ خودمان معنادار باشد - چه کاشتن گل باشد چه شمارش موهای سر - و آن را به خداوند نیز مرتبط کنیم، آیا بدین شکل زندگی‌مان معنادار و مطلوب نخواهد بود؟

بناتار:

نه، فکر نمی‌کنم این نسخه‌ای از زندگی دلیلی باشد و بنابراین بین این نوع زندگی و هرگز وجود نداشتن بی‌تفاوت خواهم بود. ولی به یاد بیاورید که گفتم در دیدگاه خداناباورانه، چیزهای زیادی بررسی نشده و مسکوت باقی مانده است. بنابراین، طرح‌هایی گنگ مبنی بر اینکه خداوند چگونه معنای بایسته به زندگی ما می‌بخشد داریم، ولی جزئیات آن‌ها مشخص نیست و طبیعت این نوع روایت این است که

نتوان جزئیات آن را مشخص کرد، چراکه ما موجوداتی میرا هستیم. درحالی‌که خداوند می‌تواند جزئیات آن را مشخص کند. بنابراین، تا حدود زیادی وابسته به معقول بودن پذیرش وجود خداوند است.

جیسون:

یکی از چیزهایی که در موردش صحبت نکردیم، ولی دوست دارم پیش از پایان یافتن بحث به آن بپردازیم و پیش‌تر نیز به آن اشاره کردید و می‌دانم در سال‌های اخیر بخش زیادی از آثار شما در این باره بوده، این ایده «زایش‌سنیزی» است. چند باری طی این بحث، اشاره کردید که اگر بتوانید بین یک زندگی دلپذیر و به وجود نیامدن انتخابی داشته باشید، هیچ‌کدام را بر دیگری ترجیح نمی‌دهید. چرا چنین است؟

بناتار:

چون فکر نمی‌کنم هیچ برتری‌ای داشته باشد. زندگی مطلوب خیلی خوب است، اما اگر وجود نداشته باشید، از آن محروم نمی‌شوید. ما که موجود هستیم از تمام چیزهایی که ایدئال هستند محرومیم، ولی اگر هرگز وجود نداشتیم، از دست دادنی در کار نبود.

مارک:

گمان می‌کنم این مسئله را بتوان چنین بررسی کرد. یک مقوله ناموجود وجود دارد که نمی‌تواند چیزی را از دست بدهد، نمی‌تواند چنین تجربه‌ای داشته باشد که بگوید «آرزو داشتم زندگی مطلوبی داشتم». از پیش وجود نداشته، بنابراین نمی‌تواند از چیزی محروم شود. حالت دیگر این است: این مزیت را دارد که تمام چیزهای وحشتناکی را که در زندگی رخ می‌دهد نیز تجربه نمی‌کند. وقتی از تصادفی پرهیز می‌کنیم که اگر رخ می‌داد، نتیجه آن فلج شدنمان بود، می‌گوییم چیز خوبی رخ داده است و چیزی را از دست داده‌ایم که به‌صورت ایجابی خوب است. متعهد بودن به واقعیت به این معنا که بتوان با آن چنان‌که هست مواجه شد، یعنی داشتن این توانایی که تمام چیزهای وحشتناک و تاریک را در کنار تمام چیزهای خوشایند شناسایی کنیم. ولی آیا متوهم بودن فضیلتی دارد؟ بسیاری خواهند گفت من مطمئن نیستم که خداوندی وجود داشته باشد، ولی جویری زندگی می‌کنم که انگار خداوندی هست، چون باعث می‌شود شادتر شوم. شما در نوشته‌های خود، اشاره کرده‌اید که مردم تمایل دارند نیمه‌پر لیوان را ببینند

و به یک معنا، داشتن این ادراک اشتباه باعث می‌شود زندگی آن‌ها بهتر شود. آیا حدی برای پذیرفتن یک توهم وجود دارد؟ آیا باید تلاش کنیم دقیق‌ترین ادراک ممکن از واقعیت را به دست آوریم؟

بناتار:

این پرسشی است که در کتاب *مخمصه انسانی*⁴² به آن می‌پردازم. اگر فکر کنید زندگی‌تان خوب است – بهتر از آن چیزی که در واقع هست – [این توهم] در واقع باعث می‌شود زندگی‌تان قدری بهتر شود. درست است که برخی از انحراف‌ها از واقعیت می‌تواند باعث شود احساس بهتری داشته باشیم، ولی اگر بیش از حد از واقعیت منحرف شویم، ممکن است برایمان خوب نباشد. خیلی دشوار است که نقطه مناسب را پیدا کنیم و البته مسئله منحصراً درباره شخص شما نیست. اگر چیزهایی هست که می‌توانید انجام دهید تا زندگی‌تان را بهتر کند، آنگاه در اصل با آن‌ها موافق هستیم، ولی باید خیلی مواظب باشید که در این فرایند، امور را برای دیگران به‌مراتب بدتر نکنید. به یک ایدئولوگ فکر کنید که چنان به دیدگاه خود متعهد است که می‌خواهد بر کسانی که با او مخالف‌اند رنج تحمیل کند. ممکن است مذهبی یا سکولار باشید، ممکن است رضایت بسیار زیادی از حس بر حق بودن خود به دست آورید، ولی به رنجی که بر دیگران تحمیل می‌کنید بنگرید. در این حالت، از آن نقطه مطلوب خیلی فراتر رفته‌اید. اگر بخواهیم به موضوع زایش‌ستیزی بازگردیم، باید بگویم در صورتی که به حد کافی متوهم باشید، با آوردن موجودات جدید به دنیا در این فرایند آسیب زیادی ایجاد می‌کنید. بنابراین، توصیه من این نیست که افراد توهم را برگزینند، بلکه باید سازوکارهایی برای مواجه شدن پروراندند. این می‌تواند شامل آن باشد که تمام‌مدت بر یک چیز تمرکز نکنیم. می‌توانیم تمام‌مدت بنشینیم و بر بی‌معنایی زندگی تمرکز کنیم. این روش کارآمدی برای کاهش معنا در زندگی است و سازنده نیست. اگر بگویید که من حواسم به تصویر بزرگ‌تر هست و [می‌دانم که] خوب نیست، ولی کارهایی هست که می‌توانم انجام دهم، لحظاتی هست که فکر می‌کنم و همه این‌ها را در نظر می‌گیرم، و در عین حال هر کاری را که ممکن است به خلق معنا منجر شود انجام می‌دهم، این رویکرد معقول‌تر است.

مارک:

باید بگویم بحث جذابی بود. نوشتن درباره اینکه چرا زندگی ما بی‌معناست فعالیت معنادار شگفت‌انگیزی است که باعث شده زندگی افراد بسیاری معنادارتر شود، چراکه موجب می‌شود فکر کنند و دنبال حقیقت

42. Benatar, D. (2017). *The human predicament: A candid guide to life's biggest questions*. Oxford University Press.

بگردند و به چیزهایی بیندیشند که فراتر از امور روزمره است. تأثیری را که گذاشته‌اید می‌ستایم، نه تنها بر زندگی من، که بر زندگی بسیاری⁴³.

⁴³ این گفتگو در سال ۲۰۲۰ انجام شده و فایل تصویری آن به زبان انگلیسی از طریق لینک در دسترس است:
<https://www.youtube.com/watch?v=R4YFU6yL-8>