

The Relationship between the "Other Presence" and "Meaning of Life" in the Thought of Jean-Paul Sartre and Martin Buber

Maryam alsadat Tabataba'i
Dana 

PhD Student of Comparative Philosophy,
Department of Philosophy, Faculty of Law,
Theology, and Political Science, Islamic Azad
University, Science and Research Branch,
Tehran, Iran

Amirabbas Alizamani  *

Associate Professor, Department of Philosophy
of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran

Babak Abbasi 

Assistant Professor, Department of Philosophy,
Faculty of Law, Theology and Political Science,
Islamic Azad University, Science and Research
Branch, Tehran, Iran

Abstract

Jean-Paul Sartre and Martin Buber have considered the human being, his existential issues, and anxieties in their philosophical issues. Among these topics is the subject of the "other" and "meaning of life". Sartre's views appear in the position of an atheist thinker about the "other" and meaning in life in two approaches. First, his radical view of the "other" is so pessimistic, and he calls it "hell", and the relationship with the "other" is based on "conflict". At this point, life is absurd and meaningless. He takes a moderate approach in his later views, believing that he has to invent a meaning for life and that the "other" can play an essential role in this meaning. Buber is a divine existentialist and sees the "other" and "meaning of life" in a deep bond. In his mind, the pursuit of authentic communication and the discovery of the meaning of life can only be possible when there is "Thou". Of course, Thou has a hierarchy, and the highest "you" is "eternal", and in the shadow of his grace, the meaning of life is discovered.

Keywords: The Invent, the Discovering, Meaning, the Other, conflict.


* Corresponding Author: amir_alizamani@ut.ac.ir


How to Cite: Tabataba'i Dana, MS, Alizamanim AA. & Abbasi, B. (2023), The Relationship between "the Other Presence" and "Meaning of Life" in the Thought of Jean-Paul Sartre and Martin Buber, *Hekmat va Falsafeh*, 19 (73), 129-157.




نسبت «حضور دیگری» و «معناداری زندگی» در اندیشه‌ی ژان پل سارتر و مارتین بوبر

دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
دانشیار گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران
استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

مریم‌السادات طباطبایی دانا 

امیرعباس علیزمانی *

بابک عباسی 

چکیده

ژان پل سارتر و مارتین بوبر هر دو به انسان، مسائل و اضطراب‌های وجودی او توجه کرده و درباره آن‌ها فلسفه ورزی نموده‌اند. ازجمله‌ی این مسائل، موضوع «دیگری» و «معنای زندگی» است. هدف پژوهش حاضر بررسی حضور «دیگری» و تأثیر آن در «معناداری» یا «بی‌معنایی» زندگی از نظر این دو متفکر است. آراء سارتر در جایگاه یک اندیشمند خداناباور درباره «دیگری» در دو رویکرد ظاهر می‌شود؛ ابتدا دیدگاه افراطی او نسبت به «دیگری» که به حدی بدبینانه است که او را جهنم می‌نامد و ارتباط «من» با «دیگری» را مبتنی بر «ستیز» می‌داند. زندگی در این نگاه پوچ و بی‌معناست. سارتر در آراء متأخرش رویکردی اعتدالی پیدا می‌کند و معتقد است که باید به «جعل معنا» برای زندگی پرداخت و «دیگری» می‌تواند در این معنایابی نقش مؤثری داشته باشد. از طرفی، مارتین بوبر، اگزیستانسیالیستی الهی است که «دیگری» و «معنای زندگی» را در پیوندی عمیق با یکدیگر می‌بیند. در اندیشه‌ی او دستیابی به ارتباط اصیل و در پی آن کشف «معنای زندگی» تنها وقتی ممکن است که «تو»یی وجود داشته باشد. البته «تو» مراتبی دارد و بلندمرتب‌ترین «تو»، «توی ابدی» است که در سایه‌ی «فیض» او، «معنای زندگی» کشف می‌شود.

واژه‌های کلیدی: دیگری، کشف معنا، جعل معنا، معنای زندگی، سارتر، بوبر.

۱. مقدمه

جهان برای انسان پیش از عصر مدرن، جایگاهی امن، رمز‌آمیز و مملو از نشانه‌های پنهان و معنادار الهی بود که می‌توانست بشر را در زندگی دنیایی‌اش هدایت کند و در پی مقصد خویش براند. انسان به‌زعم خویش بر دنیا مسلط بود و بر همه‌ی موجودات دیگر فرمانروایی می‌کرد؛ در چنین جهانی، او با دغدغه‌ی معنای زندگی مواجه نبود؛ چراکه اصلاً فقدان معنا برای او وجود نداشت. مسئله «معنا» زمانی مطرح شد که انسان جایگاه امن این جهانی‌اش را از دست داد. دنیا تبدیل به جایی شد که انسان به آن پرتاب شده و گیج و سردرگم، بی‌آنکه بداند هدفش از زندگی چیست و مقصدش به کدام سو خواهد بود، در آن گرفتار آمده است. برای چنین زندگی‌ای نمی‌توان معنا و غایتی متصور شد. اگرچه از یک‌سو پیشروی در علم و صنعت در ظاهر به کیفیت زیستن می‌افزود و انسان را قدرتمند می‌کرد، اما به کارگیری همین تکنولوژی و فناوری در جنگ‌افروزی‌ها و آشوب‌ها و کشتار «دیگری»، در باطن روح حیات را به نیستی می‌کشاند و ذهن انسان، قادر حقیقی هستی را به فراموشی سپرد. به‌راستی کدام زیستن بی‌روحي را به‌واقع می‌توان حیات نامید؟ پرسش از معنا نیز همین‌گونه بود. انسان، به ناگهان از پهنه‌ی علم و صنعت و فناوری سر برون کرد و دنیای سرد و ملال‌آوری را مشاهده کرد که در آن معنای زیستن را گم کرده بود. بشر، آن روز در صدد چیرستی و جستجوی گمشده‌ی خویش برآمد که آن را از دست‌رفته یافت و این موضوع امروزه به بنیادی‌ترین پرسش انسان جدید تبدیل شده است.

در این مقال، مجال آن نیست که به تاریخ مسئله «معنای زندگی» و مسیری که تا امروز طی کرده است پردازیم؛ اما مختصراً به آنچه دانستش در خواندن ادامه‌ی این مقاله ضروری است، آن‌هم از نگاه برخی فیلسوفان و متفکران اگزیستانسیالیست، می‌پردازیم. فیلسوفان اگزیستانسیالیست، انسان و بررسی مسائل و دغدغه‌های وجودی او را در دستور کار خود دارند. متفکران اگزیستانس معتقدند از اساس، وجود انسان برای او مسئله است زیرا اصلی‌ترین پرسش‌ها و مسائل انسان برآمده از وجود اوست. این پرسش‌های وجودی ذاتاً اضطراب‌آفرینند زیرا انسان را با نگرانی‌های وجود شناختی‌اش مواجه می‌کنند. به‌این ترتیب، انسان‌ها دچار مشکل موسوم به اضطراب هستی شناختی‌اند: یعنی این احساس که موجودی بی‌معنا و زائندند؛ چیزی که سارتر آن را «شور بیهوده» می‌نامد (ایگلتون، ۱۳۹۶: ۲۷).

هیدگر، نیچه، کیر کگور، کامو، سارتر، داستایوفسکی، بوبر و همه‌ی متفکران اگزیستانس در این باره شاهکارهای فلسفی ارائه کرده‌اند؛ اما از این میان ما فقط قصد داریم به آراء «ژان پل سارتر» در رویکرد یک فیلسوف خداناباور و «مارتین بوبر»، متفکری با گرایش الهی پردازیم.

در نگاه کلی می‌توان دو دیدگاه برای معنای زندگی قائل شد:

(۱) معنا به‌مثابه امری مکشوف^۱: در این دیدگاه معنا امری واقعی و بیرونی است و انسان باید خودش آن را کشف کند. در این رویکرد زندگی ذاتاً دارای معناست و انسان باید آن را بیابد؛

(۲) معنا به‌مثابه امری مجعول^۲: یعنی هرچه هست در درون انسان است و بدون تکیه به هیچ قدرت بیرونی، فرد باید بنا بر اراده و انتخاب خویش معنایی برای زندگی اش جعل نماید (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۸۴).

آراء بوبر درباره‌ی معنا در گروه اول و نظرات سارتر در این باره را می‌توان در دسته‌ی دوم قرار داد.

آراء و آثار سارتر گویای این مطلب است که او زندگی را دارای کارکرد، هدف و ارزش نمی‌داند یعنی هیچ‌یک از مترادف‌های معناداری را در نسبت با زیستن نمی‌پذیرد؛ پس در نتیجه این زندگی بی‌معناست. او معناداری را مساوی مفید بودن تعریف می‌کند اما در رمان تهوع^۳ زندگی را کاملاً بیهوده و پوچ توصیف می‌نماید. وضعیت بشر در نظر او، انسانی است رهاشده، تنها و وحشت‌زده در میان «دیگری» هایی که هر یک در صدد تملک او هستند و خدایی نیست که در میان این همه وحشت و بلازدگی او را پناه و راهبر باشد؛ چراکه اصلاً خدایی وجود ندارد. به‌راستی که این زندگی بی‌معناست! اما به‌ناچار تا هنگامی که در این جهان ساکنیم باید معنایی برای زندگی خویش جعل نماییم.

مارتین بوبر برخلاف سارتر معتقد است که انسان اگرچه در دنیا قرار گرفته و آشوب را تجربه می‌کند اما در این تجربه‌ی آشوب، بی‌یار و تنها نیست بلکه خداوند حضور دارد و زندگی دارای معنایی است که باید آن را کشف کرد. برای این کشف عظیم باید نشانه‌های

¹ To discover

² To invent

³ La Nausée

الهی را که در همه جا هستند و از طریق «فیض»^۴ خداوند شامل همه‌ی انسان‌ها می‌شود، مورد توجه قرار داد. کافی است به نشانه‌ها التفات نماییم تا به «معنای زندگی» خویش پی ببریم. از نگاه او زندگی هدفمند است، پس دارای معناست. بدین ترتیب، هدفمندی آن معادلی است که بوبر برای «معنای زندگی» به کار می‌برد.

دومین مفهومی که در این مقاله می‌کوشیم آن را مورد واکاوی قرار دهیم، مفهوم «دیگری»^۵ است که از افق اندیشه سارتر و بوبر به بررسی آن خواهیم پرداخت.

با وجود اینکه «دیگری» در فلسفه، تاریخ دارد اما اساساً مسئله‌ جدیدی است و موضوع فلسفه قرن بیستمی به شمار می‌آید و مسئله «خود»، «تفرد» و «دیگری» به نحوی مستقل، متنوع و مبسوط در آن بحث شده است. هر جا سخن از محبت، عشق، خود، گفتگو، همدلی، اخلاق و معناست ناگزیر بحث از «دیگری» مطرح است و فلسفه‌ی معاصر عرصه‌ی بیان و بروزهای مباحثی این چنین است.

هگل در «خداایگان و بنده»^۶ به اهمیت معرفت‌شناسانه‌ی «دیگری» در خودآگاهی می‌پردازد. هوسرل از «دیگری» در قالب «من دیگر» و پرداختن به اذهان دیگر بحث می‌کند. هیدگر، «دیگری» را در تحلیل مفهوم «دازاین» مطرح می‌کند و نقش محوری «دیگری» در شناخت دازاین را بازمی‌نماید. لویناس با اخلاق دیگر محور بر نقش اساسی «دیگری» متمرکز شده است. بوبر با بیان رابطه‌ی «من - تو» و «من - آن» به مواجهه با «دیگری» پرداخته است. دوبووار به «دیگری» بودن زن در برابر سوژه بودن مرد توجه نشان داده است و سارتر ستیز با «دیگری» را زاویه‌ی رویکردش به «دیگری» قرار داده است (علیا، ۱۳۹۵: ۲۱-۱۹).

^۴ Grace

^۵ The other

^۶ هگل بر این نظر است که خواست حقیقی انسان، ارتباط او با خودآگاهی است. شکل ابتدایی این طلب نیز در تاریخ بشری به صورت آزمون جویی بوده است که در آن انسان درصدد این است که منزلت و جایگاه او از سوی «دیگری» نیز شناخته و تأیید شود و از آنجا که «دیگری» ها نیز چنین می‌خواهند، تقابل و تعارض میان انسان‌ها و مطالباتشان شکل می‌گیرد و به صورت ستیز و خصومت بروز می‌کند. پیروز این درگیری خداایگان و باختگان بنده می‌شوند (هگل، ۱۳۵۴: ۲۰).

این‌ها تنها بخشی از تصویری است که جایگاه «دیگری» در اندیشه‌ی برخی از فیلسوفان را نشان می‌دهد. از این مهم درمی‌یابیم که مسئله «دیگری» تا چه اندازه درخور توجه و مورد تأمل اندیشمندان حوزه‌های مختلف علوم انسانی قرار گرفته است.

۲. «معنای زندگی» در نگاه سارتر و بوبر

سارتر در جایگاه یکی از اصلی‌ترین اندیشمندان پوچ‌گرای اگزیستانسیالیست، از یکسو معتقد است زندگی ذاتاً پوچ و بی‌معناست و از سوی دیگر عقیده دارد که انسان خودش باید به آن معنا دهد. او در آثار متعدد و سخنرانی‌هایی که ارائه نمود به بیان ایده‌های فلسفه وجودی‌اش و به‌طور غیرمستقیم، رابطه آن با مسئله «معنای زندگی» پرداخت. از نظر سارتر، هدف و معنا برای زندگی، همراه با پذیرش مسئولیت انتخاب‌های انسان در طول زندگی‌اش ایجاد می‌شود و پیوسته درد و رنج ناشی از این مسئولیت، انتخاب‌ها و تصمیم‌ها انسان را فرامی‌گیرد؛ اما چاره‌ای نداریم جز اینکه آزادی‌مان را حفظ کنیم تا بتوانیم «معنای زندگی» خویش را بسازیم. در نظر سارتر هر هدف و معنایی که به‌صورت ماتقدم برای انسان تعیین شده باشد چون در تضاد با آزادی اوست باطل است. آزادی به معنای سارتری یعنی انسان خودش می‌تواند با شناختی که از خود کسب می‌کند هدفی برای زندگی خویش انتخاب نماید و بر مبنای آن هدف در تحقق ماهیت خویش بکوشد. بر همین اساس همچنین انسان می‌تواند معنای زندگی خویش را ایجاد کند و جهان‌معداری را خلق نماید که ریشه در آزادی او دارد (احمدی، ۱۳۸۴: ۲۲۷-۲۲۵).

سارتر انسان را پرتاب‌شده در جهان می‌یابد و هیچ راهنما یا خدایی وجود ندارد که بتوان از او کمک گرفت و بار سنگین مسئولیت این انتخاب‌ها را با او سهیم شد. ما فقط می‌دانیم که باید کارهایی را انجام دهیم اما حتی به‌طور دقیق نمی‌دانیم آنچه باید انجام دهیم، چیست! ناگزیر از انتخاب کردن و تصمیم گرفتن هستیم و باید خودمان به‌تنهایی مسئولیت انتخاب‌هایمان را بپذیریم و هیچ ضمانتی برای درست بودن انتخاب‌های انسان وجود ندارد؛ از این رو اشتباه، خطا و شر هم بخشی از موقعیت وجودی انسان است. باور سارتر به‌عنوان متفکری خداناباور، مبتنی بر این گزاره است که خارج از اراده و قدرت انسان هیچ هدف و معنایی برای زندگی وجود ندارد.

در نظر او، موقعیت انسان به گونه‌ای است که باید خودش به تنهایی ایجادکننده‌ی ارزش‌ها و معانی زندگی‌اش باشد. او از انسان تنها و پریشانی سخن می‌گوید که در میان مسئولیت‌ها و انتخاب‌های متعدد در جهان رها شده است. این انسان خودش سرنوشت خویش را رقم می‌زند و ماهیتش را در فرایند زندگی ایجاد می‌کند. در چنین نگاهی انسان در پوچی، ابهام و انزوا ناگزیر است ماهیت خویش را محقق کند. در این معنا، انسان ماهیتی نیست که یک‌بار برای همیشه تعریف شود، بلکه او با قرار گرفتن در هر موقعیتی امکان تعریف دارد. به عبارت دیگر انسان وجودی است لئفسه و تهی از هرگونه مضمون و محتوا که همواره استعداد تغییر دارد و در حال «شدن» دائمی است و در نتیجه‌ی این «شدن»‌ها ماهیت خویش را محقق می‌کند (سارتر، ۱۳۹۱: ۲۸).

به معنای سارتری، انسان، ذاتی از پیش تعیین شده نیست؛ بلکه سوژه‌ای^۷ است که باید آزادانه انتخاب کند تا بتواند معنای خود را ایجاد کنند و فردیت خویش را محقق نماید. در چنین تفکری ایجادکننده‌ی معنا فقط خود انسان است و زیستی معنادار نیز در جهان سوژه‌ها قابل دسترسی است. برآیند این نظر این است که اصل معنا نیز از جنس سوژه است و باید جعل شود. در این دیدگاه انسان آن چیزی است که می‌خواهد باشد نه آن چیزی که طبیعت یا خداوند برایش تعیین کرده است. بنابراین هر آنچه می‌توان به عنوان عنصری معنا بخش به زندگی شناخته شود کاملاً به خود انسان بستگی دارد و حاصل انتخاب و اراده‌ی اوست (سارتر، ۱۳۸۷: ۲۷).

اما بوبر از منظری دیگر به «معنای زندگی» نظر می‌کند. او «معنای زندگی» را ورای طبیعت جستجو می‌کند. بوبر معتقد است که معنا امری واقعی و «عینی»^۸ است که در جهان وجود دارد و انسان مسئولیت کشف آن را بر عهده دارد. در نظر بوبر، معنا ابژه‌ای قابل جستجو است.

باور بوبر در باب «معنای زندگی» در دسته فراطبیعت‌گرایان قرار می‌گیرد. این گروه معتقدند زندگی انسان هنگامی دارای معنا خواهد بود که در ارتباط با عالمی روحانی و غیرمادی باشد. این ارتباط روحانی می‌تواند با خدا یا قدرتی معنوی و فراطبیعی باشد؛ اما

⁷ Subject

⁸ Object

اگر نه خدایی وجود داشته باشد و نه نیرویی روحانی و نه اساساً ارتباطی با آن‌ها توسط انسان تعریف شده باشد، زندگی بی‌معنا خواهد بود.

بنا بر اعتقاد بوبر، معنا در زندگی انسان وجود دارد و توسط خداوند برای انسان‌ها تعیین شده است و انسان باید برای دست یافتن و تحقق بخشیدن به آن تلاش کند. در نظرگاه بوبری «معنای زندگی» انسان یک معنای الهی، منحصر به فرد، واقعی و اسرار آمیز است. او به عنوان بنیان‌گذار فلسفه‌ی «من - تو»، معتقد است که «تو»^۹ منبع معنی و محور زندگی انسان است. «تو» در اندیشه‌ی بوبر مراتبی دارد اما «توی ابدی»^{۱۰} و معنا بخش، قطعاً خداوند است و تصدیق این «تو» به عنوان منبع معنا در اندیشه‌ی او کاملاً آشکار است: «فقط از حضور روح می‌توان معنا و التذاذ را به همه کارها جلب کرد...» (بوبر، ۱۳۸۰: ۹۷).

در طبقه‌بندی ارتباطات بوبری، دنیای «تو»، به معنای واقعیت معنوی، در رابطه با واقعیت مادی یا دنیای «آن»^{۱۱} قرار دارد. همچنین بوبر بر این است که هراندازه تلاش برای دست یافتن به ایده‌ی «تو» اصل مهمی در راستای کشف «معنای زندگی» است، در مقابل، بقا و پایداری در قلمرو «آن» زداینده‌ی معناست.

او معتقد است تحقق بخشیدن به «خود»، یک تجربه‌ی ارتباطی است که در محدوده‌ی ارتباط محصور ما با «خود» مان واقع نمی‌شود بلکه حاصل «حضور دیگری» و تعامل ما با اوست (Buber, 1988: 61) همچنین شناخت در جریان یک ارتباط صمیمانه با «دیگری» حاصل می‌شود؛ اما شناختی که از اهمیت برخوردار است، معرفتی است که از برخورد با «دیگری» به عنوان «تو» ناشی می‌شود. به این معنی در نظر بوبر ارتباط با «دیگری» به مثابه «تو» اولین قدم معرفت نفس است.

باور بوبر چنین است که از یک زندگی راستین، راهی به سوی خدا باز می‌شود. منظور از زندگی راستین در تأملات او، تجربه‌ی ارتباطی؛ دیدار و مواجهه است که «تو» در مرکز آن قرار دارد. این زندگی راه را به سوی خدا می‌گشاید. اهمیت ارتباط در اندیشه‌ی بوبر به حدی است که معتقد است ارتباط اصیل می‌تواند انسان را کاملاً به روی جهان، دیگری و

⁹ Thou

¹⁰ Eternal thou

¹¹ It

خدا گشوده کند. او درباره‌ی نقش مؤثر و مهم ارتباط می‌نویسد: «همه زندگی واقعی مواجهه است...» (Buber, 1958: 25).

بنابراین، ایده‌ی «تو» به‌عنوان منبع معنا در تأملات بوهر، باوری بسیار عمیق است و «توی ابدی» به‌عنوان غایت و عامل معنا دادن و جهت‌دهی به زندگی است. به بیان واضح‌تر؛ از این منظر، «تو» (خدا) معنای نهایی زندگی انسان است.

۳. «دیگری» و ارتباط در نگاه سارتر و بوهر

سارتر، از انسانی سخن می‌گوید که در «ارتباط» با «دیگری» قابلیت تحقق دارد. برای او، «دیگری» حضوری آشکار و پدیدار دارد و «حضور دیگری» را شرط تحقق وجودی «من» می‌داند. بحث از «دیگری» در آراء سارتر، پیوند عمیقی با وجودشناسی او دارد؛ بنابراین توضیح این بخش از آراء سارتر در پیشبرد هدف مقاله ضروری است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۳-۱. رابطه «وجود» و «دیگری» از نظر سارتر

فلسفه‌ای که سارتر در هستی‌نیستی بنا می‌کند، بر تقسیم‌بندی او از وجود استوار است. سارتر «وجود-در-خود» یا فی‌نفسه و «وجود-برای-خود» یا لِنفسه را مطرح می‌کند. این دو قلمرو وجود کاملاً با یکدیگر متفاوت‌اند و مشخصه‌های مستقل خود را دارند. سارتر به «وجود-برای-دیگری» یا وجود لغیره نیز می‌پردازد که وجهی از وجود لِنفسه به حساب می‌آید.

۳-۱-۱. وجود-در-خود^{۱۲}

سارتر می‌گوید: «وجود-در-خود، از خود پر است و نمی‌توان پری‌ای کامل‌تر و مطابقتی جامع‌تر میان ظرف و مظروف به تصور درآورد.» (سارتر، ۱۳۹۴: ۱۳۷-۱۳۶) در نگاه او، وجود فی‌نفسه، وجودی است ثابت که امکان تغییر ندارد، خودآگاه نیست و وجود و ماهیتش بر هم منطبق‌اند. او معتقد است همه‌ی وجودهای عینی و واقعی در این قلمرو جای می‌گیرند. در رمان «تهوع» سارتر، وجودی که «روکانتین» ادراک می‌کند همین

¹² being-in-itself

وجود فی نفسه یا وجود-در-خود است. به هر چه نگاه می‌کند و هر چیزی که وجود دارد، همه‌ی اشیاء و وجودها در نظرش زائد و ناضرور می‌آید و حتی وجود خودش را در جهان غیرضرور و از سر تصادف می‌داند و از این درک جدیدش دچار تهوع می‌شود. وجود او و وجود هر چیز دیگری در جهان، وجود جهان و به‌طور کل هر وجود و موجودی در او تهوع برانگیز است (سارتر، ۱۳۷۱: ۹۰).

۳- ۱- ۲. وجود- برای - خود^{۱۳}

سارتر می‌گوید: «برای- خود، از این لحاظ هست که در اوضاع و احوالی پدیدار می‌شود که خود انتخاب نکرده است. از این لحاظ هست که به جهان پرتاب شده و در «موقعیتی» و انواده شده است. برای - خود از این لحاظ هست که امکان محض است... برای- خود از این لحاظ هست که در آن چیزی وجود دارد که او بنیانش نیست: حضورش در جهان» (سارتر، ۱۳۹۴: ۱۴۳). توضیح اینکه سارتر معتقد است انسان با انتخاب‌هایی که می‌کند ماهیت خود را شکل می‌دهد و هیچ ماهیت معینی از ابتدا برای او وجود ندارد. به این معنا فرایند زندگی از مجموعه‌ی گزینش و انتخاب‌های انسان در سراسر زندگی شکل می‌گیرد. سارتر در هستی و نیستی بیان می‌کند که برای-خود «هستی است که آنچه هست نباشد و آنچه نیست باشد». (همان: ۱۴۳) آنچه هست نیست، یعنی انسان، گذشته‌اش نیست؛ اما اینکه آنچه نیست هست؛ اشاره به آینده دارد که هنوز نیامده و در حال، حاضر نیست اما انسان رو به سوی او دارد. سارتر اصطلاح‌های لُفسه، آگاهی و انسان را به‌جای هم به کار می‌برد زیرا همه‌ی آن‌ها نشان‌دهنده‌ی یک قلمرو خاص از وجود هستند. (علوی تبار، ۱۳۸۸: ۵).

۳- ۱- ۳. وجود - برای - دیگری^{۱۴}

«وجود لغیره» یا «وجود- برای- دیگری»، وجهی دیگر از وجود لُفسه است از آن جهت که با دیگران در ارتباط است. مفهوم «دیگری» برای سارتر بسیار مهم است به‌طوری که مکرر در ادبیات داستانی و نمایش‌نامه‌هایش به عبارات گوناگون و از زوایای مختلف به «دیگری»

¹³ being-for-itself

¹⁴ being- for- other

پرداخته است. او در فصلی از «هستی و نیستی» تحت عنوان «وجود- برای- دیگری»، هم‌سبزی را، بازتاب ارتباط ما با «دیگری» می‌داند؛ یعنی تعامل من با «دیگری» مبتنی بر خصومت و دشمنی است. سارتر معتقد است آگاهی در جهانی زندگی می‌کند که انسان‌های دیگری نیز حضور دارند و بدبختانه هستی ما در ارتباط با هستی دیگران است. در چشم‌انداز سارتری، «وجود- برای- دیگری» در «وجود- در- خود» سکونت دارد و نحوه‌ای دیگر از آن است. به بیان سارتر، در تعامل میان «خود» و «دیگری»، یک‌طرف ارتباط، ابژه می‌شود. ابژه شدگی در این موقعیت به معنای تبعیت از «دیگری» است. به این ترتیب که دو وجود لافسه، برای دست یافتن به وجود فی‌نفسه رقابت کرده‌اند و «دیگری» برنده‌ی این نبرد شده است. وضعیتی که «من» وجود مستقل خویش و درنهایت سوژه بودن را باخته‌ام و «دیگری» بر من مسلط شده و وجود فی‌نفسه‌ام را از من ربوده است. نگاه سارتر به «دیگری» همین قدر مبتنی بر ستیز است، از همین رو «دیگری» را جهنم می‌داند (سارتر، ۱۳۲۷: ۱۳۹-۱۳۸).

۳-۱-۳. رابطه عاشقانه و «دیگری»

یکی از نسبت‌هایی که سارتر در «وجود- برای- دیگری» مطرح می‌کند، مسئله «عشق برای دیگری» است. در تفکر او، عشق نحوه‌ای بنیادین از مواجهه با «دیگری» است و این مواجهه با «ستیزه‌گری»^{۱۵} شناخته می‌شود. عشقی که سارتر تصویر می‌کند عرصه‌ی مبارزه‌ای است میان عاشق و معشوق که هر یک درصدد تصرف آزادی آن «دیگری» است. همچنین، عشق ذاتاً رابطه سوژه-سوژه است و چنین چیزی در جهان سارتری امکان‌پذیر نیست؛ زیرا روابط واقعی روابط سوژه-ابژه هستند. سارتر می‌گوید: «رؤیای عاشق این است که با ابژه موردعلاقه‌ی خود یکی شود و هم‌زمان فردیت آن را حفظ کند: یعنی «دیگری»، من باشد و همچنان «دیگری» بماند». (سارتر، ۱۳۹۴: ۷۹۶) یعنی عاشق، درحالی که می‌خواهد برای معشوق «همه‌ی دنیا» باشد مایل است آزادی و استقلال معشوق را نیز حفظ کند (Sartre, 1999: 389).

سارتر روابط عاشقانه را محکوم به شکست می‌داند زیرا در آن نحوه‌ی بودن فرد، به قضاوت «دیگری» وابسته می‌شود. او می‌گوید «حد مطلق آزادی که سرچشمه‌ی همه‌ی

¹⁵ conflict

ارزش‌ها است، فرد را در برابر هرگونه بی‌ارزش شدن احتمالی محافظت می‌کند.» (سارتر، ۱۳۹۴: ۵۲۰) و عشق اساساً به همین علت خطرناک است که بر آزادی «من» دست گذاشته و خواهان تملک «من» است.

سارتر همچنین معتقد است که در یک رابطه‌ی عاشقانه‌ی اصیل، «من» به‌عنوان آگاهی‌ای که نیاز دارد پروژه‌ی خودش را محقق کند به «دیگری» نزدیک می‌شوم. (همان: ۵۱۹)؛ یعنی آگاهی (انسان)، فاقد موجودیت است و از این‌رو برای موجود شدن در تلاش است و در تکاپوی هست شدن، با «دیگری» مواجه می‌شود. در این مواجهه، «دیگری» مرا می‌نگرد و نحوه‌ای از وجود من برای او آشکار می‌شود که برای خودم قابل دسترسی نیست. در همین پروسه «دیگری» سوژه‌ای می‌شود که «من» را به‌مثابه ابژه می‌شناسد زیرا فاعل شدن «دیگری» که در اینجا واقع شده است جز با فرو کاسته شدن من به جسم-ابژه-امکان‌پذیر نیست. برای همین است که رابطه با «دیگری» در نظر سارتر با تضاد و بیگانگی همراه است و آگاهی که ساختار «بودن-برای-دیگری» دارد، آزادی‌اش را از دست می‌دهد.

نتیجه‌ی نظر سارتر این است که برقراری ارتباط اصیل با «دیگری» غیرممکن است و مواجهه با «دیگری» تهدیدی برای آزادی «من» به حساب می‌آید؛ پس آگاهی (انسان) باید با ساختار «بودن-برای-دیگری» مقابله کند. در چنین مبنایی «من» تبدیل به یک شیء شده‌ام و برای «دیگری»، فقط چیزی هستم که او می‌بیند و لاغیر. به همین ترتیب در عشق نیز من درصدد فریفتن «دیگری» هستم و می‌خواهم او را تحت تأثیر قرار دهم تا بتوانم او را مجبور کنم به نحوی که «من» مایلم، «من» را ببیند و دوستم داشته باشد. همچنین، عاشق نیز درصدد به دام انداختن معشوق است و تلاش می‌کند به همان نحوی دیده شود که «دیگری» او را می‌بیند و مورد دوست داشتن معشوق قرار بگیرد. در نتیجه، هر دو آزادی‌شان را از دست می‌دهند تا «دیگری» دوستشان بدارد. (همان: ۵۱۸-۵۲۰).

این باور سارتر به محال بودن عشق واقعی در «کار از کار گذشت» به‌وضوح بیان شده است. او در این کتاب ماجرای احوال دو فردی را بیان می‌کند که می‌میرند و پس از مرگ یکدیگر را ملاقات می‌کنند و در این دیدار، عاشق یکدیگر می‌شوند. به آن‌ها فرصتی برای بازگشت به زندگی و ادامه‌ی حیات داده می‌شود اما به یک شرط؛ اینکه عاشق یکدیگر

بمانند. (سارتر، ۱۳۸۷: ۸۶) اما هر تلاشی بی‌فایده است. چرا که عشق، امکان ندارد: «کار از کار گذشته... کسی نمی‌تواند از نو شروع کند». (همان: ۱۵۶).

به عقیده سارتر، رابطه‌ای که عشق میان دو فرد ایجاد می‌کند چیزی نیست جز تکاپویی برای تملک هستی «دیگری». دیدگاه سارتر چنین است که عشق، وابستگی را به دنبال دارد به گونه‌ای که وجود معشوق برای عاشق ضرورت می‌شود و این وابستگی همان چیزی است که انسان را از خودبیگانه می‌کند و آزادی او را محدود یا آن را تصاحب می‌نماید. (Sartre, 1999: 258) سارتر این حقیقت را در ارتباط عاشقانه نادیده می‌گیرد که در عشق اصیل میل و تقاضایی درونی در هر دو طرف ایجاد می‌شود که علاوه بر لذت جسمانی، اشتیاق و علاقه نسبت به یکدیگر را قلباً احساس می‌کنند. از همین رو، نه تنها طالب جسم یکدیگرند بلکه بالاتر و مهم‌تر از آن مشتاق روح «دیگری» خواهند بود. چنین احساس لطیف و اصیلی وقتی حاصل می‌شود که عاشق و معشوق بی‌آنکه آزادی خویش را از دست بدهند دوستدار روح یکدیگر باشند.

به‌طور خلاصه، می‌توان ادعا کرد تعریفی که سارتر از عشق دارد با توجه به عبارات او چنین است: احساسی سرد، بی‌روح، شکنجه‌آور و عذاب‌دهنده مجموعه‌ی ادراکاتی است که در یک رابطه‌ی عاشقانه وجود دارد! «عشق چیزی نبود که بتوان آن را حس کرد. یک هیجان به‌خصوص نیز نبود؛ حتی اثری از یک احساس نیز نبود. بیشتر شبیه یک نفرین و یک پیش‌درآمد بدبختی بود». (سارتر، ۱۳۵۰: ۳۰۲) در نتیجه از نظر سارتر رابطه‌ی عاشقانه آن رابطه‌ای است که تملک‌گرایانه، یک‌سویه، خدایگان-بندگی، فریب‌کارانه، مشروط به دوست داشتن و وابستگی آزاردهنده باشد. چنین ارتباطی بی‌تردید پذیرای شکست و ویرانی است.

۳-۱-۴. تغییر موضع سارتر درباره «دیگری»

سارتر در دوره فکری متأخر خود به تدریج از موضع افراطی و ارتباط مبتنی بر ستیز با «دیگری» فاصله می‌گیرد و حتی در برخی آثارش به ضرورت حضور سازنده و معنا بخش «دیگری» میل می‌کند. او در کتاب *ادبیات چیست* نویسنده را اساساً نویسنده «دیگری» می‌داند و مسئله‌اش به رسمیت شناختن آزادی نویسنده و خواننده است. او در همین راستا دو حد برای وضع بشر معین می‌کند: حد اول- هیچ‌کس نمی‌تواند در جهان کاری نکند.

حد دوم- هر آن کس ناچار است با دیگران زیست کند. نمی تواند با دیگران نباشد (حتی اگر از آن‌ها کناره بگیرد)؛ بنابراین «آنچه در مورد آدمیان تفاوت نمی پذیرد، ضرورت در جهان بودن، در جهان کار کردن، در جهان در میان دیگران زیستن و در آن فانی شدن است» (سارتر، ۱۳۹۶: ۱۶).

سارتر، همچنین به داوری «دیگری» درباره «من» توجه می کند و ایجاد برخی صفات در «من» را صرفاً حاصل این داوری می داند. (همان: ۱۵۸) البته چنین وضعیتی درباره نویسنده پیچیده تر به نظر می رسد چرا که اساساً نوشتن بدون خواننده را بی معنا می انگارد. او در تبیین نظرش در این باره می نویسد: «حال که آفرینش ادبی به کمال نمی رسد مگر در خواندن، حال که هنرمند باید کار تکمیل چیزی را که آغاز کرده است به «دیگری» واگذارد، حال که فقط از خلال شعور خواننده است که نویسنده می تواند خود را نسبت به اثرش مهم و اصلی ببیند، پس هر اثر ادبی در حکم دعوت است. دعوتی است از خواننده تا چیزی را که من از طریق زبان به آشکار کردنش همت گماشته‌ام هستی عینی ببخشد» (همان: ۱۱۴). سارتر می پذیرد که ابژه شدن لزوماً منجر به از خود بیگانگی و هم ستیزی نمی شود. او می نویسد ابژه بودن در نظر «دیگری»، به هیچ وجه فرو کاستن نیست و به خودی خود تهدید به حساب نمی آید. تنها زمانی چنین می شود که «دیگری» آزاد بودن مرا نپذیرد. گویی سارتر در اینجا بر این است که رویکردش را درباره ارتباط تغییر دهد و به جای تأکیدش بر بیگانه شدن فرد در ارتباط، می خواهد ارتباط را به عنوان امکانی برای کسب شناخت «خود» و «دیگری» مطرح کند.

او در یادداشتی درباره اخلاق که پس از مرگش منتشر شد، می نویسد: اگر طرف مقابل موجودیت من را به عنوان یک هستی و وجودی آزاد می شناسد و به این ترتیب من و جهان را پرمایه و غنی تر می کند، پس به موجودیت من معنایی داده است علاوه بر معنای فردی و شخصی ای که خودم به آن می دهم. در چنین امکان شناختی است که راه برای عشق اصیل باز می شود. سارتر توضیح می دهد که ساختار معتبر عشق واقعی در اینجاست... آشکار ساختن موجود دیگر در جهان... شادمانی و به وجد آمدن برای او بدون تصرف کردنش برای خود، بلکه اشتیاقی همراه با حفظ کردن آزادی اش. (Sartre, 1992: 500-508) در چنین نگاهی «دیگری»، دوزخ نیست.

بنابراین در این دوره رویکرد سارتر نسبت به حضور «دیگری» تعدیل یافته و تعامل مثبت و سازنده با «دیگری» را ممکن و بلکه ضروری می‌داند. او امکان ارتباط سازنده با «دیگری» را در گرو نوعی تغییر می‌داند که آثاری ملموس بر نحوه ارتباط با «دیگری» دارد. از نظر سارتر این تغییر به گونه‌ای است که این امکان را به فرد می‌دهد که بدون از دست دادن آزادی خود یا آسیب رساندن به فردیت «دیگری»، دوستدار او باشد. چنین تغییری را می‌توان به‌واقع تغییری اخلاقی دانست که سارتر در صدد تبیین آن است.

در هستی و نیستی، روابط عاشقانه محکوم به شکست است زیرا «من» سعی می‌کند آن‌طور که «دیگری» مرا می‌بیند باشم تا مورد دوست داشته شدن «دیگری» قرار بگیرم؛ اما در تحول اخلاقی مورد نظر سارتر، «من» این تمایل را کنار می‌گذارم به این معنا که دیگر نمی‌خواهم آن‌طور باشم که «دیگری» مرا می‌بیند. من این واقعیت را قبول دارم که هر لحظه تغییر خواهم کرد و اینکه هر تلاشی که باعث می‌شود طرف مقابل من را دوست بدارد محکوم به شکست است. من دیگر تمایلی ندارم که مرکز توجه معشوقم باشم و از تمایل خود برای کسی که در اصل من نیستم دست می‌کشم. در ارتباط عاشقانه اصیل، باید این واقعیت را بپذیرم که ممکن است «دیگری» مرا آن‌طور که من دوستش دارم دوست نداشته باشد. سارتر مکرر تأکید می‌کند که این بدان معنا نیست که آزادی عاشق توسط معشوقش غصب می‌شود و نه این که عاشق وسیله‌ای برای تحقق آزادی معشوق خود می‌گردد. بلکه با کمک داوطلبانه عاشق به معشوق برای رسیدن به اهدافش، عاشقی که تحول یافته، هم‌زمان آزادی خود را حفظ می‌کند و در تحقق خواسته خود نیز سهیم است (Sartre, 1992: 280) بنا به بیان سارتر، در حالی که «خود» و «دیگری» قبل از دگرگونی اخلاقی با این قصد به یکدیگر علاقه نشان می‌دهند که آزادی‌شان مورد غصب شدن قرار گیرد یا آزادی دیگری را تسخیر کنند، پس از تحول اخلاقی میل به صمیمی شدن با یکدیگر، دلیل علاقه‌مندی‌شان به دیگری است. جایی که صمیمیت به معنای احساس نزدیکی است، باعث می‌شود که عاشقان نه تنها از آزادی معشوق خود خرسند باشند طرز رفتار خود را نسبت به دیگری تغییر می‌دهند تا هر کدام به‌جای انقیاد دیگری، «محافظ» آزادی او شوند. (Sartre, 1992: 508).

شاید سارتر در این تغییر رویکردش نسبت به «دیگری»، تحت تأثیر سیمون دوبووار بوده باشد. نگاه دوبووار به «دیگری»، خشن، رادیکال، خصمانه و بر مبنای ستیزه‌جویی

نیست. او معتقد است «دیگری» در شکل دادن به هویت فرد و شناسایی جنبه‌های پنهان خود، اثری بسزا دارد. در نگاه او شخص از طریق دیگری می‌آموزد که به نحوی خاص زندگی کند. «دیگری» باعث می‌شود فرد، زبان و نگرش‌ها را یاد بگیرد. سارتر در دوران پیری‌اش به این واقعیت اذعان می‌کند و خطاب به دوبووار می‌گوید: «اصلاً وقتی به زندگی فکر می‌کنم می‌بینم زنان بسیار چیزهای زیادی به من داده‌اند و من بدون زنان هرگز به آنجایی که اکنون هستم نمی‌رسیدم. به خصوص شما» (دوبووار، ۱۳۸۹: ۲۸۰).

بنابر آنچه مطرح شد، حضور «دیگری» و عشقی که فرد در هر سطحی از زندگی‌اش دریافت می‌کند آن‌چنان بدبینانه که سارتر می‌گفت، نیست بلکه باعث می‌شود فرد احساس کند دلیلی برای بودن دارد، دیگرانی هستند به او نیاز دارند پس وجود او ارزشمند است.

۳-۲. رابطه «من» و «دیگری» از نظر بوبر

بحث «دیگری» برای بوبر معمولاً در قالب دیگر مسائلی که او مبسوط به آن‌ها پرداخته، پوشش داده شده است. برای بوبر، «دیگری» در بحث «ارتباط»^{۱۶} و «گفتگو» نقش کلیدی دارد. تلاش بوبر بازنمایی ارتباط «فرد» با «دیگری»، بر پایه‌ی ارتباط او با خدا است که انسان معاصر به شدت به آن نیاز دارد. او لازمه‌ی چنین رابطه‌ای را توقف نگاه ابزاری به «دیگری» می‌داند.

دیدگاه «ارتباط محور» بوبر، جهانی را به انسان عصر جدید معرفی کرد که خصیصه‌هایی انسانی‌ای مانند عشق، امید و محبت را در درون خود داشت. او با اجتناب از رویکردهای خشن و طبقاتی معاصر، به توانایی متعالی شدن انسان و نمایاندن فطرت نیک بشر اهتمام ورزید. دغدغه‌ی او بحران از یاد بردن «خود» اصیل انسانی است که باعث می‌شود «من» خود را بر «دیگری» ترجیح دهد، با او ستیز کرده؛ او را از جهان خویش برانم تا در حاشیه امنی که فقط من را بر حق می‌داند زندگی کنم. چنین گرایشی غیر از تمدید شرایط بحرانی انسان حاصلی نخواهد داشت؛ زیرا گفتگو و ارتباط با «دیگری» به معنای حقیقی‌اش ایجاد نمی‌شود و دنیای مونولوگ^{۱۷} هر لحظه گسترش می‌یابد؛ حرکت از «من-آن» به «من-تو» محدودتر می‌شود و رابطه‌ی «من-آن» پایدارتر می‌گردد. در چنین

¹⁶ Relationship

¹⁷ monologue

وضعیتی انسان مدرن منزوی، «دیگری» را در بدترین و بی‌رحمانه‌ترین موقعیت‌ها قرار می‌دهد و بحران «دیگری» ستیزی که نتیجه‌ی عدم گفتگو است ادامه می‌یابد. بوبر چاره را در گفتگو و توجه به «دیگری» می‌داند. به این معنی که موقعیت «دیگری» را مانند یک وضعیت برابر با «خود» قرار دهیم و او را به اندازه‌ی خود ارزشمند بدانیم. به همین ترتیب، «دیگری» را به‌عنوان یک هستی برابر با خود بشناسیم. همچنین «من» اگر بخواهم «دیگری» را به خودم تبدیل کنم و سپس او را به رسمیت بشناسم، او را ابژه کرده‌ام پس «من» باید در مواجهه با «دیگری» او را همان‌گونه که هست تأیید کنم؛ زیرا فقط در این صورت است که می‌توانم آگاهی جدیدی از «من» و «دیگری» دریافت نمایم. در اصل، آگاهی و پذیرش «من» از «دیگری» است که یک رابطه را ایجاد می‌کند. وقتی من «دیگری» (تو) را می‌پذیرم، «دیگری» واقعاً با فردیت و تمامیت خود پذیرفته شده است؛ و من او را در ذات و دیگربودگی‌اش تأیید می‌کنم (Buber, 1947: 84-85). در این دیدگاه، «دیگری» تنها جسم یا شیء نیست بلکه «تو» است.

بوبر حضور انسان در جهان و ارتباط با آن را تأیید می‌کند، اما معتقد است تعامل واقعی و موقعیت زیستی انسان در جهان اشیاء نیست، بلکه موجود بودن او در گرو ارتباط با «دیگری» است. ما در تمایل و رو به سوی «دیگری»، او را به‌عنوان سوژه‌ای متفاوت و منحصر به فرد می‌شناسیم و هست بودن را در مواجهه با «دیگری» درک می‌کنیم. بوبر در بیان توصیف و دریافتش از «دیگری»، تجربه‌ای را بیان می‌کند که در آن با یک اسب مواجه شده است. او وقتی که یازده‌ساله بود برای اولین بار چنین ادراکی را تجربه کرد:

«آنچه با آن حیوان تجربه کردم «دیگری» بود... چیزی که «من» نبود، به‌طور قطع هم‌سنخ من نبود؛ به‌طور ملموسی «دیگری»، نه فقط یکی دیگر، واقعاً خود «دیگری»؛ ... خود را از اساس در ارتباط «من و تو» قرار می‌داد» (Buber, 2002: 31-32).

او با ویژگی‌هایی که در تجربه‌اش از ادراک اسب و مواجهه‌اش با «دیگری» توصیف می‌کند اعلام می‌نماید که «دیگری» ابژه‌ای نیست که مورد مشاهده واقع شود بلکه «دیگری» مانند «من» است. در این نگاه، «دیگری» به‌اندازه‌ی «من» مهم، وجودمند و ارزشمند است.

در تأملات بوبر، «دیگری» مراتبی دارد که باید آن‌ها را شناخت و میان «دیگری» معنا بخش و «دیگری» معنا زدا تمییز داد. او برای توضیح این مطلب چند نوع ارتباط را بیان می‌کند که در ادامه به بیان این روابط می‌پردازیم.

۳-۲-۱. روابط «من-آن»، روابط ناگزیر

ارتباط «من-آن» را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. دسته‌ی اول کاملاً سودمند هستند. مثل همه‌ی امورات و مسائلی که ما را در ارتباط با جهان چیزها قرار می‌دهد و ما از انجام آن‌ها ناگزیریم؛ اما نوع دوم روابط «من-آن»، نسخه‌هایی کوتاه از روابط عمیق است؛ یعنی من با دوست، همسر، همسایه‌ام افراد دیگر در ارتباط هستم اما واقعاً با تمام هستی خود با آن‌ها روبرو نمی‌شوم. در این موقعیت «دیگری» توسط من، ابژه شده و فردیتش انکار می‌شود وضعیت شیء شدگی «دیگری»، ما را به قلمرو «من-آن» می‌کشاند.

هنگامی که من با «دیگری» به عنوان شیء در ارتباط باشم هیچ گفتگو و دیداری به وقوع نمی‌پیوندد. تجربه کردن «دیگری» در ناگفتگو، «دیگری» را نه آن‌چنان که هست بلکه آن‌طور که «من» می‌خواهم باشد، نمایان می‌کند. در این رابطه، منحصربه‌فرد بودن «دیگری» نادیده گرفته می‌شود و وضعیت ابژه شدگی‌اش استمرار می‌یابد. از نگاه بوبر وجود و گسترش شرور در جهان به این رابطه برمی‌گردد زیرا قدرت طلبی و سلطه‌جویی در این مرتبه ایجاد می‌شود. این نوع ارتباط با «دیگری» مورد تأیید بوبر نیست زیرا او مناسبات با «دیگری» را به عنوان روابط سطحی و کوتاه‌مدت طبقه‌بندی نمی‌کند. او درباره‌ی ارتباط «من-آن» می‌گوید: «انسان نمی‌تواند بدون «آن» زندگی کند اما آن کس که صرفاً در «آن» می‌زید انسان نیست» (بوبر، ۱۳۸۰: ۸۶).

در رویکردی بوبری رابطه‌ی «من-آن» و تداوم آن زداینده‌ی معنای زندگی است؛ بنابراین ضروری است که از آن گذر کرد و به ارتباط اصیل «من-تو» قدم گذاشت.

۳-۲-۲. روابط «من-تو»، روابط اصیل

به باور بوبر رابطه‌ی «من» و «تو» معنابخش‌ترین ارتباط در زندگی انسان و اصیل‌ترین نوع رابطه است. این ارتباط وقتی برقرار می‌شود که تعامل انسانی میان دو نفر با پذیرش از منحصربه‌فرد بودن «دیگری» و تأیید او، آغاز گردد و دو طرف در ارتباطی متقابل «خود» را

با تمام موجودیتش به سوی «دیگری» بگشاید و هستی «دیگری» را نیز بپذیرد. در این لحظات، گفتگو و دیدار اصیل توسط طرفین تجربه می‌شود، اما تجلی چنین لحظاتی کوتاه و ناپایدار است. در واقع همه‌ی روابط انسانی شامل این چرخه‌ی گذر از «من - آن» به «من - تو» می‌شوند و مکرر در این دایره قرار می‌گیرند. بوبر معتقد است که حتی عشق نمی‌تواند در رابطه‌ی مستقیم و پایدار قرار گیرد (همان: ۶۶).

در عالم «من - تویی» هیچ‌یک از «من» و «تو» در یکدیگر ذوب نمی‌شویم و فردیت خویش را به پای «دیگری» قربانی نمی‌کنیم بلکه ما در قلمرو «بین»، با «دیگری» مواجه می‌شویم و «من» به واسطه‌ی ارتباط با یک «تو» و «تو» از مسیر ارتباط با «من» به هستی خویش معرفت می‌یابیم و آن را در مواجهه‌ی «من - تویی» کامل می‌کنیم؛ اما نکته‌ی مهم این است که هیچ رابطه انسانی نمی‌تواند در حالت «من - تو» خود پایدار باشد. بلکه روابط انسانی بین «من - آن» و «من - تو» در نوسان است. بوبر در توضیح منظورش به توصیف درختی می‌پردازد که به نظاره نشسته و می‌توان در آن لغزندگی رابطه «من - آن» به «من - تو» و بالعکس را دریافت (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۶-۵۵).

بوبر کلمه‌ی «تو» را برای نشان دادن منحصر به فرد و خاص بودن «دیگری» به کار می‌برد. در باور او «تو» یک کلام ریشه‌ای، در سرچشمه‌ی انسان شدن انسان است. او همچنین رابطه‌ی «من - تو» و حضور یک «تو» را بازنمایی حضور مقدسات در جهان می‌داند؛ برای «تو» تقدس قائل است و آن را در سطح تجربه‌ای نازل حاضر نمی‌کند (Buber, 1947: 249).

اندیشه‌ی بوبری، عشق را در ارتباط «من - تو» بی‌مسکن می‌دهد. او معتقد است که عشق در تنهایی و انزوا رخ نمی‌دهد بلکه در «رابطه» اتفاق می‌افتد و آن ارتباطی که شایسته‌ی ادراک عشق است رابطه‌ی «من - تو» است؛ زیرا عشق در معنای اصیل تعاملی سوژه - سوژه است؛ چیزی که در رابطه‌ی «من - تو» صورت می‌گیرد. این عشق چیزی نیست که با احساسات سطحی بتوان به آن دست یافت بلکه تنها با افاضه رخ می‌دهد (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۰-۵۹) و از حوزه اختیار فرد فراتر است. در چنین عشقی، «دیگری» مسئول است: «... عشق به هیچ معنایی متمسک نیست گویی تنها محتوی یا هدف آن «تو» است و بین «من» و «تو» واقع می‌شود ... عشق مسئولیت «منی» در قبال «تویی» است و در این محتوایی وجود دارد که در هیچ احساسی یافت نمی‌شود - تساوی عاشقان از که‌ترین تا مه‌ترین، از آنانی

که در امنیتی روح افزای حیات خویش را در احاطه‌ی حیات انسان محبوب می‌گذرانند تا کسی که مادام‌العمر به صلیب آویخته شده و می‌تواند آن‌قدر جسور باشد که خویشتن را آنجا که می‌ارزد به خطر بیفکند - همه مضامین عشق‌اند: عشق انسانی» (همان: ۶۴-۶۳).

بوبر پس از تبیین و تائید رابطه‌ی «من - تو»، دو حالت برای آن تعریف می‌کند: حالت ابتدایی میان «من» و «دیگری» انسانی؛ نیز حالتی استعلایی که در قالب ارتباط انسان با خدا به‌عنوان «توی ابدی» قرار می‌گیرد. بوبر تحت تأثیر آموزه‌های حسیدیسم^{۱۸} باور داشت که دست یافتن به «تو» ی متعالی از رهگذر ارتباط با «تو» ی انسانی قابل حصول است: رابطه ما با «دیگری» یک تشبیه واقعی از رابطه ما با خدا است (Moor, 1996: 133).

۳-۲-۳. «تو ابدی» در آثار بوبر

به گفته بوبر، خداوند «تو ابدی» است و رابطه «من-تو» را جاودانه و پایدار نگه می‌دارد. او در کتاب «من و تو» می‌نویسد: «هر «تو» ی فردی و خاص نگاهی به «توی ابدی» است و خیر کثیر در مواجهه با «توی ابدی» حاصل می‌شود که از طریق روابط «من-تو» ی انسانی به دست می‌آید.» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۲۲) بنابراین «دیگری» انسانی را تجلی «دیگری» والا یا «توی ابدی» می‌داند به‌نحوی که سرمنزل همه‌ی «تو» های دیگر در «توی ابدی» است و همه‌ی ارتباط‌های دیگر در جهان ریشه در ارتباط انسان با «توی ابدی» دارند (Buber, 1958: 26).

جامعه‌ای ایده‌آل بوبر آنجایی است که ارتباط با خدا از مسیر ارتباط «من-تو» میسر می‌شود و ارتباطی خدای گونه در میان انسان‌ها جاری است:

«الوهیت می‌تواند با فرد وارد زندگی شود، می‌تواند خود را در درون فرد آشکار کند؛ اما تکامل زمینی‌اش را تنها درجایی به دست می‌آورد که افراد با آگاهی از وجود جهانی خود، خود را بر «دیگری» بگشایند، خود را به «دیگری» بنمایند، «دیگری» را یاری دهند. جایی که میان انسان و «دیگری» رابطه‌ی بی‌واسطه‌ای برقرار شده باشد جایی که دژ عظیم

^{۱۸} «حسیدیسم» در اصل کلمه‌ای عبری است که در لغت به معنای «زاهد» به کار می‌رود اما اصطلاحاً نام جنبشی با آموزه‌های عرفان یهودی است که در طی سده‌های هجدهم در هلند شکل گرفت و در میانه‌ی قرن نوزدهم در اروپای شرقی به اوج قدرت رسید و به حیات خویش تا دوره‌ی بوبر، ادامه داد. این جنبش بر زمینه‌های مختلف یهودی از جمله موسیقی، ادبیات و فلسفه تأثیر چشمگیری داشت (Buber, 1952: 7).

فرد قفل نباشد و انسان برای دیدن انسانی دیگر، آزادی خود را در معرض خطر قرار ... آنجا که این چنین باشد جایی است که امر ابدی در این میان، در این فاصله‌ی به ظاهر خالی، اعتلا می‌یابد؛ چرا که جایگاه حقیقی تحقق، جامعه است و جامعه‌ی حقیقی آن رابطه‌ای است که در آن، الوهیت میان انسان و انسان دیگر محقق می‌شود» (بوبر، ۱۳۹۳: ۱۷۲).

نظر بوبر این است که انسانی که حضور خدا را درک می‌کند با جهان «من-آن» و «من-تو» ی انسانی همچنان در ارتباط است و همچون فرد جداشده‌ی از جهان و «دیگری» نیست چون اگر چنین باشد از حضور خدا در زندگی اش غافل است. درحالی که آموزه حسیدیسم این است که خدا حقیقتی روحانی است که همواره حضور دارد:

«آن کسی که ثابت قدم می‌ماند و در حضور خدا زندگی می‌کند انسانی نیست که به جهان اشیاء پشت کند و با خود فراموشی به خورشید زل بزند بلکه تنها انسانی است که نفس می‌کشد، راه می‌رود و خود و همه‌ی اشیاء را زیر نور خورشید می‌شوید. کسی که به جهان پشت می‌کند خدا را صرفاً به عنوان یک ایده می‌فهمد نه یک واقعیت. او در حد چند تجربه در زندگی از حضور خداوند آگاه شده است اما از خداوند در خود زندگی آگاهی ندارد» (بوبر، ۱۳۹۳: ۱۷۱-۱۷۰).

درواقع بوبر می‌خواهد این مطلب را بیان کند که خدا را هنگامی می‌توان کشف کرد که انسان با «دیگری» دیدار داشته باشد؛ اما آن رابطه‌ی «من-تویی» که آمادگی مواجهه با «توی ابدی» را ایجاد می‌کند، چگونه است؟

به باور بوبر نکته‌ی قابل توجه در اصل عشق به خداوند این است که عاشق او بودن بدون توجه و مهرورزی به بندگان او عبارتی محال است. بنیان این اندیشه بر این است که کسی به معنای واقعی خداوند را دوست دارد که بندگان او را نیز دوست می‌دارد. در واقع ارتباط عاشقانه با خداوند و محبت ورزیدن به انسان‌های دیگر دو امر به هم پیوسته‌اند. ارتباط با خدا در سایه‌ی ارتباط با انسان‌ها ممکن می‌شود و انزوا و نادیده انگاشتن دنیا و آدمیان و رهبانیت گزیدن، منجر به عدم به ارتباط با پروردگار می‌شود. در حقیقت، دیگر انسان‌ها پنجره‌هایی گشوده به سوی خداوند هستند که دوست داشتن آن‌ها عشق‌ورزی به خدا را در خویش دارد و می‌توان برای طلب عشق خدا از عشق‌ورزی به آن‌ها تمسک جست

(Friedman, 1991: 21).

بوبر بر این عقیده است که لحظه‌ی مواجهه با «توی ابدی» اگرچه بسیار باشکوه است اما غایت ما نیست؛ بلکه آنچه غایت و معنای زندگی است خود خداوند است که دیدار او طریق فیض ممکن می‌شود. اهمیت فیض در این است که این دیدار فقط به دلیل تلاش‌های انسان، امکان‌پذیر نیست زیرا ما در معرض خطا و اشتباه هستیم. ما نمی‌توانیم گفتگو ایجاد کنیم، اما می‌توانیم خود را برای آن آماده کنیم و در نهایت به واسطه فیض، به ملاقات «تو» نائل شویم (بوبر، ۱۳۸۰: ۲۶).

این یافتنی است بدون جستن؛ کشف است. کشف آنچه اصلی‌ترین است و در واقع خود اصل است. ادراک «تو» بی‌کی که تا یافتن عنصر ابدی از پای نمی‌نشیند (همان: ۱۲۹).

۴. نسبت «حضور دیگری» و «معنای زندگی» در آراء سارتر و بوبر

۴-۱. «حضور دیگری» و «معنای زندگی» در آراء سارتر

در تفکر سارتر، به‌طور کلی «حضور دیگری» آزادی فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اغلب آثار سارتر بیانگر این دغدغه و بحران وجودی اوست که دیگری، نگاه‌ها و قضاوت‌هایش فرد را از خودبیگانه کرده و از آزادی خویش، محروم می‌کنند. به باور او «دیگری» موجودی مزاحم است که حضوری دائمی دارد و راه‌گزینی از آن نیست؛ چه این که هم به «حضور دیگری» نیازمندیم تا بتوانیم خویش را محقق کنیم، هم اینکه آزادی‌مان با «حضور دیگری» سلب می‌شود. چنین تعارضی در نهایت پوچی و بی‌معنایی را رقم می‌زند. در آگزیستانسیالیسم، سوژه بودن انسان و سوژه‌کثیوبیتی یعنی ذهنیت، اصل مهمی است. مقصود سارتر از سوژه نامیدن انسان نیز به این معناست که ارزش وجودی انسان در حیات ذهنی او و به تعبیر واضح‌تر در تفکر اوست و این حقیقت ذهنی فرد فقط در ارتباط با «دیگری» معنا می‌یابد.

سارتر بر این باور است که انسان هنگامی که قادر باشد برای پروژه‌ی زیستن خود غایتی را تعریف کند و بدین اطمینان برسد که چنین هدفی خاص اوست، مسئله بغرنج پوچی و وجود تهی از ضرورت‌مندی، جای خود را به حس شورمندی، هدف‌داری و معنادار شدن زندگی خواهد داد؛ اما وقتی بی‌هدفی و پوچی، بر وجود فرد چیره گردد، انسان از انتخاب دست می‌کشد و موقعیت انسان بودنش را از دست می‌دهد؛ زیرا تحقق یافتن انسان به

انتخاب‌های پیاپی او در طول زندگی وابسته است. به این ترتیب، بی‌هدفی و پوچی، بی‌معنایی را در پی دارد. بی‌معنایی نیز در نتیجه‌ی از دست دادن توانایی انتخاب کردن است. فردی که برای خویشتن نقش و هدفی را متصور نباشد با وجود ناضرور خویش مواجه می‌شود و احساس مفید بودن را از دست می‌دهد.

در اگزستانسیالیسم الحادی، انسان از یک سو پیوسته با این واقعیت مواجه است که تنهاست؛ یعنی به تنهایی مسئول زندگی خویش است؛ از سوی دیگر آزاد است، پس ناچار است که انتخاب کند. از نظر سارتر فردی که به این دو موقعیت خویش آگاه است، می‌تواند اصیل زندگی کند زیرا «انتخاب کردن» و «مسئولیت‌پذیری»، مؤلفه‌های زندگی اصیل‌اند؛ اما در نظر سارتر، آزادی، آزادی «دیگری» است و جدال برای تحقق آزادی، تکاپوی معنا بخشی به زندگی است. در واقع تلاش برای معنا دادن به زندگی، هم‌زمان جدال برای آزادی انسان است؛ زیرا انسان بودن به معنای سارتری، خواست آزادی است. از طرفی، همیشه «دیگری» ای وجود دارد که جای «من» را در جهان می‌گیرد و فرد باید برای جایگاه خویش در جهان بجنگد. در نگاه سارتر این تعارض و ستیز حضوری دائمی دارد.

۴-۲. «حضور دیگری» و «معنای زندگی» در اندیشه بوبر

مارتین بوبر معتقد است که «خود»، تنها زمانی قابلیت وسعت یافتن دارد که در مواجهه با «دیگری» حضور یابد. حضور «دیگری» مهم است زیرا خود را با او می‌شناسیم و این خودشناسی هر بار به جلوه‌های گوناگون در «دیگری» نمایانده می‌شود؛ چراکه وجود یکسره در حرکت و سیلان است و ماهیت، تنها جنبه‌ای از حقیقت وجود است. بوبر همچنین معتقد است که در رابطه‌ای پایدار و مداوم با «دیگری»، فرد باید با همه‌ی وجودش حضور یابد زیرا فقط در این وضعیت وجود رابطه، معنادار خواهد بود. به عبارتی قوام رابطه با «دیگری» منوط به حضور کامل فرد است؛ بنابراین درک و توجه به حضور «دیگری»، امری است که زمینه‌ی بروز کامل‌تر مفاهیم و ادراکاتی را فراهم می‌کند که ممکن است در نگاه نخست، انسان در ادراک و شناخت آن‌ها هیچ سهمی برای «دیگری» قائل نباشد؛ اما در حقیقت «دیگری» شرط لازم برای تحقق آن‌هاست.

بوبر در «من و تو» بیان می‌کند که چطور ناتوانی فردی، شخص را ناچار به ترک روابط اصیل کرده و «دیگری» را ابژه می‌کند. او معتقد است که ما همیشه در حضور «دیگری» هستیم و انسان کسی است که با «دیگری» مواجه است. جان مک کوآری ادعا می‌کند که «من» نمی‌تواند بدون «دیگری» وجود داشته باشد. بدون «دیگری» نمی‌توان از «خود» سخن به میان آورد، زیرا «من» ماهیت ثابت و متعینی ندارد و در جریان ارتباط با «دیگری» وجود می‌یابد (Macquarrie, 1988: 53-351).

«دیگری» در افق اندیشه‌ی بوبر، در ارتباط «من - آن» و «من - تو» تعریف می‌شود. از این منظر «دیگری» ستیزی غالباً در استمرار ارتباط «من - آن» و تلاش برای ابژه کردن «دیگری» واقع می‌شود. این ارتباط تلخ، خودمحورانه، خصومت‌جویانه و تهی از معناست؛ بنابراین تنها در موقعیت‌های ضروری به ناچار انسان در آن قرار می‌گیرد اما باید تمام تلاش او معطوف به گریز سریع از این ارتباط باشد. در مقابل ارتباط «من - تو»، ارتباطی است متعالی، «دیگری محور»، دوستانه و معنا بخش. «تو» از «تو» ی انسانی شروع می‌شود و به تدریج و با عنایت خداوند به «توی ابدی» می‌رسد. «توی ابدی» به باور بوبر معنای معناهاست و اصیل‌ترین «معنای زندگی»، حاصل برقراری ارتباطی است که میان «توی ابدی» و انسان شکل می‌گیرد.

۵. نتیجه‌گیری

سارتر، ارتباط انسان‌ها با یکدیگر را بر اساس «ستیز» و تعارض می‌داند و با «ابژه کردن» و «ازخودبیگانگی» آن‌ها را توصیف می‌کند. از همین رو، مسئله «دیگری» در نگاه سارتر، گزنده و تلخ است. «دیگری» به انسان می‌نگرد و هر لحظه قصد تصاحب او را دارد؛ غایت او ابژه کردن انسان و نتیجه‌اش، سلب آزادی فرد است. در اینجا یکی از اشتباهات رویکرد سارتر در این است که فرض می‌کند که وابستگی هویت «من» به قضاوت «دیگری» بدین معنی است که نمی‌تواند وابسته به انتخاب من باشد. حقیقت این است که تحقق این هویت بستگی به هر دو دارد. در واقع وابستگی به «دیگری»، هیچ محدودیتی بر آزادی من نیست. سارتر از بازیابی شناخت «خود» با توجه به حضور «دیگری» اشاره می‌کند، بدین معنا که وجود «من» برای محقق شدن باید از سوی «دیگری» به رسمیت شناخته شود. تصویر «من» از خود حاصل تأثیر نگاه «دیگری» است؛ بنابراین، «دیگری» در همان حال که وجود

«من» را تأیید می‌کند، به اصلی‌ترین رقیب «من» نیز تبدیل می‌شود. در ارتباط میان عاشق و معشوق، این ستیز به‌طور چشمگیرتری دیده می‌شود. بر همین مبنا، نگاه سارتر به عشق نیز منفی است چون در آن هر یک از دو طرف هدفی جز انقیاد طرف دیگر ندارد و عشق در حقیقت، نوعی اسارت است. اینجا نیز نقدی جدی به این نگرش سارتر وارد است به‌طوری‌که می‌توان تأیید کرد که نگاه شدیداً بدبینانه‌ی نظریه اجتماعی او دیدگاه فلسفی‌اش را دشمن زندگی انسان در جهان کرده است. سارتر روابط بین بشری را در درگیری و منفعت‌طلبی خلاصه کرد به‌نحوی‌که انسان وجود «دیگری» را بیگانه و خصمانه می‌داند و این ترس از حضور او، شرم و نفرت را در «من» ایجاد می‌کند. اگزستانسیالیسم اومانستی سارتر از نظر جامعه‌ای برده است و رهایی‌بخش نیست.

بوبر برخلاف سارتر، مبنای ارتباط فرد با جهان و «دیگری» را هم‌ستیزی نمی‌داند بلکه او به عشق و محبت جاری و ساری در روابط میان موجودات باور دارد. نگاه دینی بوبر به برداشت او از عشق اصیل نیز جهت می‌دهد و «دیگری» را هم‌اندازه‌ی «من» ضروری و ارزشمند می‌داند. این باور، مقدمه‌ی قرار گرفتن در ارتباطات معنا بخش را فراهم می‌کند.

سارتر همچنین معتقد است که «انسان پوچ است»؛ علت آن که انسان موجودی پوچ است این است که می‌خواهد خدا شود، درحالی‌که هیچ خدایی وجود ندارد. درحالی‌که بوبر تمام دغدغه‌اش آشکار کردن حضور خداوندی است که باید صدایش را شنید. سارتر معتقد است که عشق، این تصاحب ویرانگر، به کلی تفرد من را نابود می‌کند و «دیگری» را به‌جای من می‌نشانند. درحالی‌که بوبر بر این باور است که «من و تو» با حفظ فردیت خویش، ما می‌شویم و اساس ارتباط، میان «من» و «دیگری» است؛ بنابراین هر دو، وجودهای ضروری هستی شناختی یکدیگریم. وحدت ما در حذف یکی و جانشینی دیگری نیست بلکه در حفظ و حراست فردیتمان، ما می‌شویم.

برای سارتر آزادی انسان نهایت خواسته‌ی بشر است اما برای بوبر، آزادی «برای چه» مطرح است: تحقق وجود از طریق عشق و همبستگی. عشق در نگاه بوبری، اشتیاقی پرشور برای زندگی معنادار است که تنها از مسیر مواجهه با «دیگری» رخ می‌دهد؛ بنابراین ادراکی است که فراتر از خود ما قرار دارد و حاصل مشارکت با «دیگری» است. در نتیجه‌ی این مواجهه‌ی عاشقانه «من» از تصویر جدیدی در «خود» آگاه می‌شوم. در اندیشه‌ی بوبر، عشق در جهان جاری است و جریانی وحدت‌بخش است که همه‌ی تمایزات دیگر را محو

می‌کند و میان «من»، «تو» و خداوند اتحاد اصیل را محقق می‌نماید. این وحدت نمایانگر هدفمندی و در نتیجه معناداری زندگی است.

سارتر در اواخر عمر از جانب دوستی و قبول عشق در آمد و پذیرفت عشق باعث می‌شود فرد احساس کند دلیلی برای بودن دارد، دیگرانی هستند که به او نیاز دارند، پس وجود او ارزشمند است؛ بنابراین برای او دورانی هم وجود دارد که در رویکردی مثبت و سازنده به نقش ارتباط و حضور «دیگری» می‌اندیشد. در این نگاه، شناخت فرد توسط «دیگری»، شناختی است متقابل و افراد برای دستیابی به اهداف مشترک با یکدیگر متحد و نسبت به هم متعهد می‌شوند.


هرچند که تجربه زندگی اجتماعی انسان ممکن است کاملاً ایده آل نباشد، اما سارتر در رویکرد معتدلش به «دیگری» معتقد است چنین امکانی وجود دارد که روابط واقعی و اصیل، احترام، شناخت، پارسایی و عشق را ایجاد کند. در این نگاه ما به روابط خصمانه با یکدیگر، محکوم نیستیم. همان‌طور که اشاره شد، درحالی که سارتر در هستی‌نویستی روابط میان «من» و «دیگری» را تحقیر می‌کند، در یادداشتی برای اخلاق به این ارتباط خوش‌بین‌تر است. البته مثبت‌اندیشی در این درباره تنها زمانی امکان‌پذیر است که هر دو آگاهی دچار تغییر و تحول شوند. تنها در این صورت است که هر آگاهی، آزادی فردی «دیگری» را پذیرفته داده و به آن احترام می‌گذارد. بنابراین با توجه به تغییر موضع سارتر به خصوص در برخی آثارش، به‌ویژه در ادبیات چیست و یادداشتی برای اخلاق می‌توان گفت او درباره تعدیل رویکردش به «دیگری» موفق شده است.


تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Maryam alsadat Tabataei Dana  <http://orcid.org/0000-0002-4498-3796>

Amirabbas Alizamani  <http://orcid.org/0000-0001-6752-6718>

Babak Abbasi  <http://orcid.org/0000-0003-1994-5031>

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۴). سارتر که می‌نوشت. تهران: نشر مرکز.
- اینگلتون، تری. (۱۳۹۶). معنای زندگی. عباس مخبر. تهران: نشر بان.
- بوبر، مارتین. (۱۳۹۳). در باب یهودیت. علی فلاحیان و ادقانی. قم: نشر ادیان.
- بوبر، مارتین. (۱۳۸۰). من و تو. ابوتراب سهراب و الهام عطاردی. تهران: نشر فرزانه.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۹۴). هستی و نیستی. مهستی بحرینی. تهران: نشر نیلوفر.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۷۱). تهوع. امیر جلال‌الدین اعلم. تهران: چاپ سوم. نیلوفر.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۲۷). دوزخ. مصطفی فرزانه. تهران: نقش جهان.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۸۷). کار از کار گذشته. حسین کسمایی. تهران: نشر و پژوهش دادار.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۵۰). سن عقل. محمد جزایری. تهران: انتشارات خوارزمی.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۹۱). انگریستاسیالیسم و اصالت بشر. مصطفی رحیمی. تهران: نیلوفر.
- سارتر، ژان پل، (۱۳۹۶). ادبیات چیست. ترجمه ابوالحسن نجفی، مصطفی رحیمی. تهران: نیلوفر.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۸۷). بودلر. دل‌آرا قهرمان. تهران: نیلوفر.
- علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۶). «معنای زندگی». نامه حکمت. شماره ۹. صص ۵۹-۸۹.
- علوی تبار، هدایت. (۱۳۸۸). «ملحد شدن سارتر در کودکی»، به نقل از کتاب رهیافت‌های فکری فلسفی معاصر در غرب به کوشش حسین کلباسی اشتری (ج ۱). تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- علیا، مسعود. (۱۳۹۵). کشف دیگری همراه با لویناس. تهران: نشر نی.
- هگل، ویلهلم فردریش. (۱۳۵۴). خدا/یگان و بنده. حمید عنایت. تهران: خوارزمی.
- Buber, Martin. (1947). *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor Smith. London: Routledge & Kegan Paul.
- Buber, Martin. (2002). *Meetings: Autobiographical Fragments*. New York: Routledge.

- Buber, Martin. (1958). *Hasidism and Modern Man*. New York: Horizon Press.
- Buber, Martin. (1952). *Right and Wrong: An Interpretation of Some Psalms*. SCM Press.
- Buber, Martin. (1988). *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman* (M. S. Friedman, Ed.; M. S. Friedman & R. G. Smith, Trans.). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International.
- Friedman, Maurice. (1991). *Encounter on the Narrow Ridge: a life of martin Buber*. New York: paragon house.
- Macquarrie, John. (1988). *20th Century Religious Thought*. SCM Press Ltd.
- Moore, Donald j. (1996). *Martin Buber: Prophet of Religious Secularism*. New York: Fordham university press.
- Sartre, J.P. (1999). *War Diaries: Notebooks from a Phoney War 1939-1940*. Trans. Hoare, Q. London: Verso.

Bibliography

- Ahmadi, Babak. (2005). Sartre who wrote. Tehran: Markaz Publications.
- Alizmani, Amir Abbas. (2007). "The meaning of the meaning of life". The letter of wisdom. No. 9. pp. 59-89. [in Persian]
- Alavi Tabar, Hedayat. (2009). Sartre's becoming an atheist in childhood, quoted from the book Contemporary Philosophical Approaches in the West by Hossein Kalbasi Ashtari (Vol. 1). Tehran: Publications of Humanities and Cultural Studies Research Institute. [in Persian]
- Alia, Massoud. (2015). Another discovery with Levinas. Tehran: Ney Publishing. [in Persian]
- Buber, Martin. (2013). About Judaism. Ali Falahian Vadeghani. Qom: Adyan Publishing House. [in Persian]
- Buber, Martin. (2001). Me and you. Abu Torab Sohrab and Elham Atardi. Tehran: Farzan Publishing. [in Persian]
- Eagleton, Terry. (2016). The meaning of life. Abbas Mokhber Tehran: Ban Publishing. [in Persian]
- Hegel, Wilhelm Friedrich. (1975) Gods and servants. Hamid Enayat Tehran. Kharazmi. [in Persian]
- Sartre, Jean Paul. (2014). Being and Nothingness. Bahreini Mahasti. Tehran: Niloufar Publishing. [in Persian]
- Sartre, Jean Paul. (1992). Nausea. Amir Jalaluddin A'lam. Tehran: Third edition. Niloufar. [in Persian]
- Sartre, Jean Paul. (1948). Hell. Mostafa Farzaneh. Tehran: Naqsh-e Jahan.
- Sartre, Jean Paul. (2008). The Chips Are Down. Hossein Kasmaei Tehran: Dadar publishing and research. [in Persian]
- Sartre, Jean Paul. (1971). Age of reason. Mohammad Jazayeri. Tehran: Kharazmi Publications. [in Persian]
- Sartre, Jean Paul. (2011). Existentialism and human originality. Mostafa Rahimi. Tehran: Niloufar. [in Persian]

مریم‌السادات طباطبائی دانا، امیرعباس علیزمانی و بابک عباسی | ۱۵۷

Sartre, Jean-Paul, (2016), What is literature. Translated by Abolhassan Najafi, Mostafa Rahimi. Tehran: Niloufar. [in Persian]

Sutter, Jean Paul. (2008). Baudelaire. Delara Ghahreman. Tehran: Niloufar. [in Persian] *

استناد به این مقاله: طباطبائی دانا، مریم‌السادات، امیرعباس علیزمانی و بابک عباسی. (۱۴۰۲). نسبت «حضور دیگری» و «معناداری زندگی» در اندیشه‌ی ژان پل سارتر و مارتین بوبر، حکمت و فلسفه، ۱۹ (۷۳)، ۱۲۹-۱۵۷.



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.