

## The Confrontation of 'Self' and 'Other' in Existential Philosophy and its Formulation with Emphasis on Martin Buber's Thought

*Hamzeh Alemi Cheraghali<sup>1</sup>*

**Submitted:**

2020/8/18

**Accepted:**

2020/12/24

**KEYWORDS:**

Self, other, existentialism, Martin Buber, Dialogical philosophy.

**Abstract:** The subject of "self" and "other" in a one sense expresses the controversies of subjectivism-empiricism in contemporary Western philosophy. In these controversies, sometimes the subject of the "other" was focused and sometimes neglected and even the tendency of dominating it was observable. Yet, with the emergence of existentialism, the subject of the "other" and emphasizing on its role in recognizing the "self" was raised. Although existential philosophers have an ontological attitude to another subject, but the subject of the "other" and its confrontation with "self" have no explicit formulation in their thinking, while formulation of the confrontation of "self" and "other" can provide clear teachings to defend a desirable relationship between these two sides. In this article, it is assumed that Martin Buber's thought, though it is the continuation of the existentialism, makes use of other philosophical branches and relying on Jewish mysticism, and with the establishment of the "dialogical philosophy", presents explicit formulation for the desirable encounter of "self" and "other". This article tries to offer the theoretical model based on Buber's views by investigating different approaches to the relationship between "self" and "other" in order to examine the possibility or lack of coexistence and originality of "other" in knowing "self" in a thinker's mind.

**DOI:** [10.30470/phm.2020.129379.1819](https://doi.org/10.30470/phm.2020.129379.1819)

**Homepage:** [phm.znu.ac.ir](http://phm.znu.ac.ir)

1. PhD, Teacher of Political Science, [Hz.alemi@gmail.com](mailto:Hz.alemi@gmail.com)

**Introduction:** The confrontation of the “self” and the “Other” as intersubjectivity involves criticizing the sovereignty of the autonomous mind and upholding the interaction and optimal relation with “the Other”. The notion of the Other and its relation with the self owes much to Existentialism. The purpose of Existentialism is defending humankind from the instrumental view toward them (Blackham, 2014: 32- 34). It sees human beings in the full specter of existing, that is, Being-in-the-world which involves Being-with. Existentialist philosophers highlighted the importance of the Other and its role in the identification of the self. However, the desirable confrontation of the self and the Other is generalized in most parts of their assertions. In this article, it is assumed that Martin Buber's thought, though it is the continuation of Existentialism, makes use of other philosophical branches presents an explicit formulation for the desirable confrontation of "self" and "other". Therefore, based on his ideas, a specific theoretical model could be offered to explain the desirable confrontation of the self and the Other. Such an approach has not been much discussed on this topic before. One of the prominent articles on the philosophy of Martin Buber is Omid Mehregan's “Martin Buber and the Philosophy of Dialogue” (2001), which is mostly the translation and explanation of parts from one of Buber's famous works, *I and Thou*. In “A Reflection into Martin Buber's Dialogical Philosophy”, Masoud Seif explains a considerable part of Buber's philosophy, i.e., the relations of “I-Thou” and “I-It”. However, he mostly focuses on the distinction between these two relations and the realms of “I-Thou”. In “A Comparative Review of the Three Stages Involved in Martin Buber's Intellectual Development”, Mohsen Imani and Mahmoud Sharafi discuss the influence of Buber's theology on his thought and the formation of his dialogical philosophy. In another study titled “A Critical Review of Ethics in Martin Buber's Views” (2010), they do not discuss the confrontation with “the Other”. Therefore, this point distinguishes this study from the others.

**Theoretical Framework:** This study aims to extract a theoretical model from Martin Buber's views on the desirable confrontation of the self and the Other. To this end, first, the notion of “the Other” is examined in contemporary western philosophy and given that it is believed that the emergence of Existentialism paved the way for the desirable confrontation of the self and the Other, the topic is analyzed under the light of Existentialist philosophers' thought. Although Existentialist thinkers do not allow marginalization of the human from the center of thought and seek human-to-human interaction, their systematization falls short on this topic (Macquarie, 1998: 283). The shortcoming could be addressed according to the dialogical life of Martin Buber.

**Findings:** Martin Buber believes that human existence is manifested in the dialogue between man and God, man and himself, man and other men and creations. Buber uses the relation framework of “I-Thou” to refer to this existence and dialogical life is created accordingly. Dialogical life includes requirements that express the desirable confrontation with the other or desirable togetherness, namely Real dialogue with the other (Buber, 2004: 9); Avoiding pretense in the confrontation with the other (Buber, 1992: 71); accepting the other despite its difference with the self (Fredman, 1956: 73); avoiding imposing the self on the other (Fredman, 1956: 75-77); answering the other and understanding the responsibility to answer which indicates the responsible life of man (Jewula, 2013: 323- 337).

According to these requirements and the analysis of the self and the other in Existentialism, we could draw a theoretical model to study the possibility or lack of togetherness and originality of the other in knowing “self” in Buber’s thought. The components of this theoretical model include:

First: A collaborative or instrumental attitude towards life. The collaborative attitude comes from the doctrines of Existentialist philosophers and the instrumental attitude from the sovereignty of the autonomous mind. It is in the collaborative attitude that the self, despite its independent identity, sees maintaining and continuing its existential possibilities in the non-instrumental and non-authoritarian relationship with the other.

Second: The liberating and contextual view or a combination of the two. Existentialism questions the authenticity and inauthenticity of the self, the other, and the context of his life and these questions leads him to Being-in-the-world and contextualization at the same time liberating him of the dominance of technique. For existentialist philosophers, liberation is not an irresponsible revolt, rather they emphasize responsibility for existence and the other. Thus, existential philosophy supports “liberating and responsible contextualization”. This is determined in the desirable relationship with the Other (desirable togetherness) as it recollects the Other, being (self), Being-in-the-world, contextualization, and at the same time, the possibilities of liberation and transcendence.

Third: Non-formulated or formulated togetherness. Being-with has been discussed by all orientations of existentialist philosophy. However, Buber offers a more desirable formulation and correction of the relationship between the self and the Other. After proving the predominance of relationism on existence and the necessity of the existence of the Other along with presenting the above-mentioned requirements, Buber formulates the desirable relationship

with the Other (or desirable togetherness). These requirements leads to the formation of dialogical life of the self and the Other.

**Discussion and conclusion:** The notions of the self and the Other provide a chance to think about human and found a peaceful life for him in the technique-ridden modern world. This needs a theoretical model to consolidate the desirable confrontation of the self and the Other. The theoretical model is obtained from Existentialist thought on the collaborative attitude towards existence and recollects the liberation and transcendence of human beings with regard to necessity of his responsibility to his existential world. As the formulation considers the desirable confrontation of the self and the Other a necessity to raise this confrontation, the basic elements of Buber's thought, non-objectification, authentication of human freedom and decision-making, consideration of individuals' actuality rather than primacy of their past belongings, avoidance of imposing the self on the Other, real dialogue with the Other, avoidance of pretense, and understanding the responsibility of answering the Other to formulate the desirable confrontation of the Self and the Other.

#### References

- Blackham, H.J. (1993). *Six Existential Thinkers*. Translated by Mohsen Hakimi. Tehran: Markaz, Ninth edition.
- Buber, Martin. (1992). *On Intersubjectivity And Cultural Creativity*. Edited By S. N. Eisenstadt. University of Chicago Press.
- -----, (2004). *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor-Smith. Taylor & Francis e-Library.
- Fredman, Maurice s. (1956). *Martin Buber, The Life Of Dialogue*. The University Of Chicago Press.
- Macquarrie, John. (1977). *Existentialism*. Translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani. Tehran: Hermes.
- Jewula, Artur. (2013). The call and the response: Martin Heidegger and Martin Buber on responsibility. *Biannual Philosophical Journal*. 0 (3): 323-338.
- Imani, Mohsen and Sharafi, Mahmoud. (1388). A study and comparison of the three stages of Martin Buber's intellectual development. *Quarterly Journal of Religious Thought*. 11 (30): 27-56.
- Seif, Massoud. (1385). A Reflection on the Philosophy of Martin Buber's Conversation. *Philosophical letter*. 0 (11): 43-58.
- Sharafi, Mahmoud and Imani, Mohsen. (1389). A review and critique of ethics in Martin Buber's thought. *Quarterly Journal of New Educational Thoughts*. 6(2): 1-12.
- Mehregan, Omid. (1380). Martin Buber and the Philosophy of Dialogue. *Book of the Month of Literature*. 49 (2): 70-77.

## مواجهه «خود» و «دیگری» در فلسفه اگزیستانس و صورت‌بندی آن با تأکید بر اندیشه مارتین بوبر

حمزه عالمی چراغعلی<sup>۱</sup>

**چکیده:** موضوع «خود» و «دیگری» به یک معنا گویای مجادلات ذهن‌گرای - تجربه‌گرای در فلسفه معاصر غرب است. در این مجادلات گاه زمینه توجه به موضوع «دیگری» و گاه به فراموشی سپردن آن و حتی سیطره بر او فراهم می‌شود، اما با ظهور اگزیستانسیالیسم، موضوع «دیگری» و تأکید بر نقش آن در شناخت «خود»، مقام ثابتی در تفکر فلسفی و سپس اندیشه سیاسی پیدا کرد. فلاسفه اگزیستانس هرچند موضوع «دیگری» را از منظر وجودی مورد توجه قرار داده‌اند، اما از آنجا که با اصل نظام‌مندی اندیشه چندان موافق نیستند و نظام‌مندی را نوعی سیطره بر انسان می‌دانند، بنابراین موضوع «دیگری» و مواجهه «خود» با آن، صورت‌بندی مشخصی در اندیشه آنان ندارد، در حالی که صورت‌بندی این موضوع می‌تواند آموزه‌های روشنی را برای دفاع از رابطه مطلوب میان انسان‌ها ارائه دهد. در این مقاله فرض شده است اندیشه مارتین بوبر، هرچند در ادامه سنت فلسفی اگزیستانسیالیسم مطرح می‌شود، اما وی با بهره‌گیری از سایر نطه‌های فلسفی و همچنین تأثیرپذیری از عرفان یهود، و با تأسیس «فلسفه گفتگویی»، صورت‌بندی نسبتاً روشنی از چگونگی مواجهه مطلوب با «دیگری» ارائه می‌کند. این مقاله با بررسی رویکردهای مختلف به رابطه «خود» و «دیگری» سعی می‌کند الگویی نظری را بر مبنای آراء بوبر جهت بررسی امکان یا فقدان باهم‌بودگی و اصالت دادن به «دیگری» در شناخت «خود» در اندیشه یک متفکر، ارائه دهد.

**تاریخ دریافت:**

۱۳۹۹/۳/۲۸

**تاریخ پذیرش:**

۱۳۹۹/۹/۴

**واژگان کلیدی:**

خود،  
دیگری،  
اگزیستانسیالیسم،  
مارتین بوبر،  
زندگی  
گفتگویی

DOI: 10.30470/phm.2020.129379.1819

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. فارغ‌التحصیل دکتری اندیشه سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس و مدرس مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی قم

Hz.alemi@gmail.com

## مقدمه

موضوع «خود»<sup>۱</sup> و «دیگری»<sup>۲</sup> به معنای تفکر بیناسوژگی<sup>۳</sup> متضمّن نقد حاکمیت عقل خود بنیاد و دفاع از تعامل و رابطه مطلوب با «دیگری» است. «خود» ترجمه فارسی کلمه (نفس) است. «خود» را باید فاعل آگاهی تصور کرد که قادر به تفکر، تجربه و پرداختن به کنش تأمل آمیز است؛ اما از همه مهم تر «خود» باید استعدادی برای خود آگاهی داشته باشد و بنابراین می توانیم بگوییم «خود» موجودی است که می تواند به تفکر با صیغه اول شخص بپردازد (حنایی کاشانی، ۱۳۷۹). همچنین مفهوم «دیگری» در معنای لغوی در بردارنده تفاوت<sup>۴</sup> و تمایز<sup>۵</sup> است؛ یعنی وجودی متمایز و متفاوت از «خود». وقتی در تعریف «خود»، شناسایی را مفروض می گیریم و آن را جزء لاینفک «خود» در نظر می آوریم، «دیگری» نیز به جزء لازمی برای «خود» تبدیل می شود (قاسمی، ۱۳۸۳: ۸۴-۸۵).

به میان آمدن موضوع «دیگری» و نسبت «خود» با آن، بیش از همه وامدار اگزیستانسیالیسم<sup>۶</sup> است. اگزیستانسیالیسم - که برخی از آن با عنوان فلسفه وجودی یاد می کنند، محصول ناامیدی از فلسفه های متافیزیکی و علم گرایانه و موضع گیری در مقابل این دو با هدف دفاع از انسان در مقابل نگرش ابزاری به اوست (بلاکهام، ۱۳۹۳: ۳۲-۳۴). فلسفه اگزیستانس از انسان آغاز می کند نه از طبیعت و به عبارتی فلسفه فاعل شناسایی است نه فلسفه موضوع شناسایی و مقصود آن از فاعل شناسایی موجود<sup>۷</sup> در طیف کامل وجود داشتن اوست (مک کواری، ۱۳۷۷: ۹). دفاع از انسان در طیف کامل وجود داشتن، به معنای در-عالم-بودگی انسان و این وضعیّت متضمّن بودن-با-دیگری است. با تلاش های فلاسفه اگزیستانس اهمیّت «دیگری» و نقش آن در هویت یابی «خود»

1. Self
2. Otherness/ Other
3. Intersubjectivity Thought
4. different
5. distinct
6. Existentialism
7. existent

مطرح می‌شود؛ اما چگونگی «مواجهه»<sup>۱</sup> مطلوب «خود» و «دیگری» در بخش زیادی از آراء این فلاسفه با کلی‌گویی مواجه است. در این مقاله فرض شده است مارتین بوبر هر چند در ادامه سنت فلسفی اگزیستانسیالیسم قرار دارد، اما وی با بهره‌گیری از سایر نحله‌های فلسفی و همچنین تأثیرپذیری از عرفان یهود، دیدگاه روشن‌تری درباره چگونگی مواجهه با «دیگری» بیان می‌کند و با استفاده از آراء وی می‌توان الگوی نظری مشخصی را برای توضیح مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری» ارائه داد.

این موضوع با چنین رویکردی کمتر مورد توجه قرار گرفته است<sup>۲</sup> و به‌ویژه بررسی این موضوع در اندیشه بوبر را نمی‌توان در پژوهش‌های موجود سراغ گرفت. یکی از مقالات متقدم درباره فلسفه مارتین بوبر، مقاله امید مهرگان با عنوان «مارتین بوبر و فلسفه دیالوگ» (۱۳۸۰) است که بیشتر ترجمه و تشریح بخش‌هایی از کتاب *من و تو*، یکی از آثار مشهور بوبر است. مهرگان در این مقاله ابعادی از رابطه «من-تو» و «من-آن» را از این کتاب شرح می‌دهد. مسعود سیف (۱۳۸۵) در مقاله «تأملی در فلسفه هم‌سخنی مارتین بوبر»، بخش قابل توجهی از فلسفه بوبر، یعنی رابطه «من-تو» و «من-آن» را شرح می‌دهد، اما وی بیشتر به تمایز این دو نوع رابطه و قلمروهای رابطه «من-تو» پرداخته است.

محسن ایمانی و محمود شرفی (۱۳۸۸) در مقاله «بررسی و مقایسه مراحل سه‌گانه تحول فکری مارتین بوبر»، چگونگی تأثیرپذیری اندیشه‌های بوبر از الهیات او و

۳. مفهوم «مواجهه» (Encounter) برای تعاملات میان انسان‌ها با رویکرد پذیرش یکدیگر، در عین اختلاف و استقلال آن‌ها استفاده می‌شود و در فلسفه اگزیستانس و از جمله در آراء ایمانوئل لویناس، کلیدواژه‌ای اساسی است (Levinas, 2011). در اندیشه بوبر نیز مواجهه، ابتدا برگرفته از رابطه میان انسان و خدا، در عین جدایی و استقلال میان آن‌هاست (سیف، ۱۳۸۵: ۴۷).

۲. طی دو دهه اخیر پژوهش‌های مختلفی در موضوع «خود» و «دیگری» صورت گرفته است. مقالات پورزکی (۱۳۹۶)، سلطانی و زاهدی (۱۳۹۶) بر مبنای اندیشه‌های باختن، آقابراهیمی (۱۳۹۸) با توجه به نظریه گفتمان، خاتمی (۱۳۸۰)، صافیان اصفهانی (۱۳۹۰)، مقدوری خونما و مصطفوی (۱۳۹۴) با مراجعه به آراء برخی از فلاسفه اگزیستانس همچون لویناس و یاسپرس از جمله پژوهش‌هایی هستند که به این موضوع پرداخته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد با وجود این پژوهش‌ها، چستی رابطه «خود» و «دیگری» و ارائه صورت‌بندی مشخصی از آن نیازمند بررسی جامع‌تری است.



شکل‌گیری فلسفه گفتگویی مورد نظر وی را بررسی کرده‌اند. این دو نویسنده در مقاله مشترک دیگری با عنوان «بررسی و نقد اخلاق در اندیشه مارتین بوبر» (۱۳۸۹)، آراء بوبر را در مقایسه با سارتر در زمینه معیار ارزش‌های اخلاقی، رابطه آزادی و مسئولیت و مسئولیت اخلاقی بحث می‌کنند و بحث اصلی آن‌ها چگونگی مواجهه با «دیگری» نیست. رضا نصیری حامد در مقاله «مارتین بوبر و انسان‌شناسی صلح» (۱۳۹۶) دلالت‌های اندیشه بوبر برای صلح جهانی را با تشریح الهیات وی و رابطه «من-تو» و «من-آن» در اندیشه او را تشریح می‌کند.

به این ترتیب مروری بر پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه اندیشه بوبر، وجه تمایز مقاله پیش‌رو از این پژوهش‌ها را نشان می‌دهد.

### ۱. تفکر سیاسی مدرن و حضور و غیاب موضوع «دیگری»

مدرنیته که بر محور تعریف جدید انسان از خویش شکل گرفته است، «خود» را در کانون توجه قرار می‌دهد. چارلز تیلور<sup>۱</sup> شناخت عامل انسانی<sup>۲</sup> را نقطه شروع شناخت مدرنیته می‌داند (Taylor, 2001: ix). از همان آغاز دوران مدرن که انسان در مقام فاعل شناسا (سوژه)<sup>۳</sup> تعریف شد، حواس و شناخت تجربی نیز، در مقابل عقل خود بنیاد قد علم کرد. برخی رویکردهای معطوف به محوریت عقل خود بنیاد را هم‌سو با تعریف انسان به مثابه موجودی خودآگاه بدون اتکا به «دیگری» و رویکردهای معطوف به محوریت تجربه را تفکر اجتماعی و به معنای وارد شدن «دیگری» در حیات «خود» می‌دانند (سجویک، ۱۳۸۸). با آغاز دوران روشنگری نحله‌های فکری مختلفی به تعریف «خود» پرداختند که ماده‌گرایان و طبیعت‌گرایانی همچون ژولین افری دولامتری<sup>۴</sup> و هابز و همچنین طرفداران تفسیر روحانی از «خود» همچون ماکس شلر<sup>۵</sup> از این جمله‌اند

1 - Charles Taylor

2. Human Agent

3. Subject

4 - Julien Offray de La Mettrie

5 - Max Ferdinand Scheler



(دیرکس، ۱۳۸۴: ۴۳-۷۵)؛ اما به میان آمدن موضوع «خود» و «دیگری» را بیشتر باید محصول مجادله ایدئالیسم<sup>۱</sup> و رئالیسم<sup>۲</sup> دانست.

بخش مهمی از فلسفه سیاسی غرب از دوران دکارت تا نیچه را مواجهه همین دو رویکرد با یکدیگر، شکل می‌دهد. تقریباً هم‌زمان با دکارت که سوژه خود بنیاد را «که به لطف خود آگاهی خویش می‌تواند از چیستی‌اش حس بی‌واسطه داشته باشد» و نیازی به زمینه و بافت خاصی ندارد، مبنای شناخت قرار داد (سجویک، ۱۳۸۸: ۳۸-۳۹) لاک آگاهی خود بنیاد را ردّ و حواس را منشأ اولیه تفکر و فاهمه معرفی کرد (لاک، ۱۳۸۰: ۷۲). این دیدگاه که سرآغاز کاستن از اقتدار سوژه خود بنیاد و توجه به زمینه‌های اجتماعی تفکر و «دیگری» بود، از سوی هیوم دنبال شد. او معتقد بود اصولی که ما بر پایه آن‌ها ایده‌هایمان را با یکدیگر مطابقت می‌دهیم، اصول عقلانی نیستند؛ بلکه از خوی و عادت<sup>۳</sup> برآمده‌اند و شناخت حسی نیز ریشه در عادات ما دارد و ذهن از طریق خو کردن و عادت کردن، برخی از ایده‌ها را به برخی دیگر برتری و علت را به معلول نسبت می‌دهد (Hume, 1896: 140-141).

در همین حال پیشرفت علوم طبیعی، بیش‌ازپیش تصویر ماده گرایانه از هستی را معتبر می‌ساخت و فیزیک نیوتن، فلسفه را به سوی مکانیسم<sup>۴</sup> سوق می‌داد. گسترش ماده‌گرایی<sup>۵</sup> و مکانیسم، کانت را واداشت تا وظیفه خود را در تأکید بر روح، شناخت، اخلاق و دین تعریف کند؛ بی آن‌که ناگزیر شود از اصول بنیادی اندیشه نوین صرف‌نظر کند (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۲-۱۰). او این روند را که در واقع جدایی سوژه و ابژه بود و نتیجه آن به تعمیق فاصله میان «خود» و «دیگری» می‌انجامید، نوعی بحران می‌دانست و از این رو سعی در پیوند این دو جریان داشت. کانت «خود» را در مقام سوژۀ کتیوته قرار داد و هرچند پیوند سوژه و ابژه را در نظر داشت، اما در نهایت «خود» را بیشتر در سوژگی

1 - Idealism

2 - Realism

3. Habit/Custom

4 - Mechanism

5 - Materialism

انسان از این نظر که در ترکیب احکام پیشینی و پسینی تواناست، خلاصه کرد (Kant, 1998: 172-173). در فلسفه کانت، انسان هر چند شناختش را از تجربه می‌گیرد، اما به واسطه شهودات ناب و پیشینی<sup>۱</sup> دست به تألیف قضایا و صدور احکام دربارہ پدیده‌ها می‌زند (Kant, 1998: 138-139). در عین حال، سوژ کتیویته بدون جهان بیرون فاقد شناخت است. در نتیجه باید گفت از نظر کانت هر گونه تصمیم‌گیری «خود» وابسته به تأمل و رواداری بیشتر و با درک حقوق و هستی «دیگری» است (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۲۴۷-۲۴۸).

هگل اما حل جدایی سوژه از ابژه را با اعتقاد به صیوروت روح و تفکر در تاریخ با هدف رسیدن به خودآگاهی تاریخی، پاسخ داد. او «خود» را به تنهایی کامل نمی‌داند و معتقد بود کمال «خود» از طریق صیوروت دائم تا رسیدن به کلیت حاصل می‌شود. در این صیوروت دائمی، خودآگاهی در حرکتی دیالکتیکی، یعنی در تقابل با طبیعت قصد دارد جهان اطراف را به چنگ آورد؛ اما چون ناقص است، خودش را در «دیگری» می‌یابد و با یکی شدن با دیگری (که موجود خودآگاه دیگری است)، خودش را باز تولید می‌کند (هگل، ۱۳۹۲: ۲۳۲-۲۳۹). با این همه دیالکتیک مورد نظر هگل که مبتنی بر تضاد نیروها است، سوژ کتیویته را در صیوروت و رسیدن به ایده مطلق منحل می‌کند؛ از این رو وقتی مارکس فلسفه هگل را در تحولات اجتماعی به کار می‌گیرد، نیروهای اجتماعی در سایه نیروی حاکم بر حرکت تاریخی که از نظر مارکس شیوه تولید است، به خدمت گرفته می‌شوند و شیوه تولید زیربنای همه چیز تلقی می‌گردد؛ بنابراین رابطه «خود» و «دیگری» را در این مناسبات جبری تعریف می‌کند (سجویک، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

ایدئالیسم کانت و هگل که می‌کوشد میان عین و ذهن پل بزند، در اواخر قرن نوزدهم در چالش با اندیشه نیچه قرار گرفت. «خود» در نظر نیچه همواره در حال شدن است و او با هر گونه بنیادی سرستیز دارد (نیچه، ۱۳۶۲: ۴۸). همچنین «خود» با «آگاهی» و «شناخت» تعریف نمی‌شود و آنچه در تفکر او برجسته است، موضوع قدرت است

(پیرسون، ۱۳۷۵، ۴۴). هدف اصلی در اینجا نه دریافت امر واقع، بلکه تولید قدرت جهت سلطه بر طبیعت است (نیچه، ۱۳۷۷، ۵۲۲)؛ بنابراین در اندیشه نیچه نمی‌توان رابطه‌ای بین «خود» و «دیگری» تصور کرد؛ بلکه هر فرد در مقام خودش صاحب اراده‌ای معطوف به قدرت است که قصد دارد بر دیگری غلبه کند. باین‌همه فلسفه نیچه، «خود» را رها یافته از متافیزیک و سازنده هستی تعریف می‌کند و از این منظر مورد توجه فلاسفه اگزیستانس قرار گرفته است.

به‌این ترتیب در فلسفه معاصر غرب، مجادلات ذهن‌گرایی - تجربه‌گرایی گاه زمینه توجه به موضوع «دیگری» و گاه به فراموشی سپردن آن و حتی سیطره بر او را فراهم می‌کرد. این وضعیت با ظهور اگزیستانسیالیسم تغییر یافت و مقدمات مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری» فراهم گردید.

## ۲. فلسفه وجودی و تثبیت موضوع «دیگری»

اگزیستانسیالیسم در مقابل کوشش‌هایی که برای معقول‌سازی جهان انجام گرفته است، می‌ایستد. سوژه خود بنیاد دکارتی، کلی انتزاعی کانت و کلیت‌هنگلی را ردّ و انسان را به‌عنوان یک مسأله مطرح می‌کند (بلاکهام، ۱۳۹۳: ۳۲-۳۴). فلاسفه اگزیستانس ایده «خود» به‌مثابه جوهر اندیشنده مستقل از جهان بیرونی را خطرناک می‌دانند؛ چراکه به اعتقاد آن‌ها این دیدگاه سبب جدایی انسان از جهان می‌شود و او را در هستی یک تماشاگر معرفی می‌کند نه بازیگر. درحالی‌که هستی انسانی تجسم یافته و واقع شده درون جهان و در ارتباط با دیگران است. از نظر آنان هستی به‌طور هم‌زمان عبارت است از بودن - برای - خود، بودن - همراه - دیگری و بودن - در - جهان (Michelman, 2008: 1-2). آن‌ها «خود» را ارتباطی<sup>۱</sup> تعریف می‌کنند که طبق آن «خود»، بودنش را از طریق ارتباط با دیگران می‌فهمد (Evans, 2006: 264)؛ بنابراین «دیگری» همواره برای فلاسفه وجودی اهمیت دارد؛ اما نگاه همه آنان به این موضوع یکسان نیست. برخی

از آن‌ها رابطه با «دیگری» را با تأکید بر هست‌مندی انسان در جهان کنونی و یا دست‌کم با نگرشی غیردینی تعریف می‌کنند و برخی دیگر این مسأله را با نگرشی الهی (دینی) پاسخ می‌دهند. در ادامه به تشریح این دو رویکرد می‌پردازیم.

## ۱-۲. نگرش غیردینی به «خود» و «دیگری»

هایدگر و سارتر، «بودن» و «هستن» انسان در جهان و آگاهی او به این امر را که به تبعش، مسؤولیت، آزادی و اختیار را به‌همراه می‌آورد، در کانون فلسفه قرار می‌دهند و «باهم بودگی» را شرط وجود و هستی می‌دانند.

هایدگر با آوردن مسأله هستن و بودن انسان در هستی، «خود» و «دیگری» را در هستی‌شناسی بنیادینی، در بودن با یکدیگر تعریف می‌کند. سخن اصلی هایدگر تقدم «بودن» به باشنده‌ها است. از نظر او هستی‌شناسی قبل از هر چیز باید معنای هستی را روشن کند (Heidegger, 1962: 31). انسان به‌مثابه هستنده را هایدگر دازاین<sup>۱</sup> تعریف می‌کند و ویژگی مبنایی آن، بودن است. دازاین به معنای «در-جهان-هستن»<sup>۲</sup> و این «در-هستن»<sup>۳</sup> ویژگی نیست که گاه آن را داشته و گاه نداشته باشد، بلکه هستی دازاین در-جهان بودگی اوست. (Heidegger, 1962: 84) او می‌گوید: «دازاین همیشه خودش را بر پایه بودنش (اگر بیستانش) می‌فهمد، یعنی بر پایه یک امکان خودش که خودش باشد یا خودش نباشد» (Heidegger, 1962: 33)؛ بنابراین فهم و شناخت در نظر هایدگر در ذیل بودن دازاین تعریف می‌شود. این نوع بودن انسان، بودن با «دیگری» را به امری وجودی تبدیل می‌کند و «خود» در فلسفه هایدگر به شکل وجودی با «دیگری» در پیوند است. به گفته هایدگر «دازاین ذاتاً در اساس بودن یا Being-With است» (Heidegger, 1962: 156) با هم-هستن، به نحو وجودی مقوم دازاین است و به این معنا نیست که در هر لحظه‌ی با هم-هستن، «دیگری» را در کنار خود داریم، بلکه

---

1. Dasen  
2. Being-in-the-world  
3. Being-in

از نظر هایدگر اگر فرد تنها هم باشد، باز همه با هم هستند، امکان هستی «دیگری» را فراهم می‌کند (Heidegger, 1962: 158)؛ چراکه در هر مکان و زمانی که فرد حاضر می‌شود، می‌تواند «دیگری» به غیاب رود و در هر غیابی، امکان حضور «دیگری» وجود دارد. بر این اساس بودن ما همواره «بودن-با» دیگران است (سجویک، ۱۳۸۸: ۱۹۵). حتی از نظر هایدگر از آنجا که هستن دازاین «هستن-با» است، فهم دازاین از هستی، پیشاپیش فهم دیگران را در خود نهفته دارد (Heidegger, 1962: 161).

هر چند هایدگر شرط زندگی دازاین را بودن با دیگری می‌داند، اما معتقد است این باهم بودگی نباید منجر به پنهان شدن هستن «خود» گردد. هایدگر از این که دچار شدن انسان به «دیگربودگی»، منجر به «از خود بیگانگی» او می‌شود، نگران است. وی، «دیگری» را به مثابه رباپنده امکان‌هایی که برای «خود» است، تعریف می‌کند و حتی معتقد است فرد همواره سعی دارد دیگران را «آن‌ها» بنامد تا واقعیت «تعلق ذاتی خود به آنان را پنهان سازد» و به این ترتیب سعی می‌کند امکان‌های موجود را خود در اختیار گیرد و در رقابت با «آن‌ها» از قافله عقب نیفتد. به عبارتی دازاین‌ها منفرد هستند؛ اما در بافت عمومی که هایدگر آن را عمومیت<sup>۱</sup> می‌نامد، قرار دارند (Heidegger, 1962: 165). در این بافت، البته بودن با «دیگری» همچنان امری وجودی برای «خود» است و همین موضوع خوانش دوگانه از هایدگر را فراهم می‌کند.

سارتر همانند هایدگر، «خود» را در مرحله اول با «بودن» و «هستن»ش تعریف می‌کند. در فلسفه او، «خود» ابتدا بودنش را آن‌هم به صورت تنها و بدون اتکا به وجودی غیر از خودش، یعنی خدا، می‌شناسد و خود را آن‌گونه که می‌خواهد، می‌سازد و این اصل اول اگزیستانسیالیسم است (Sarter, 1966: 28). سارتر می‌گوید: «انسان محکوم به آزادی است و از لحظه‌ای که به این جهان پرتاب شده است، مسؤول همه کارهایی است که انجام می‌دهد» (Sarter, 1966: 33-34). از نظر سارتر انسان یا «خود»، قبل از هر چیز یک طرح<sup>۲</sup> است که زندگی درونی (ذهنی) دارد؛ یعنی آن چیزی نیست که

1. publicness  
2. Project

خواسته است، بشود؛ چرا که آنچه می‌خواسته بشود، تصمیمی متأخر بر خود «خواستن» است؛ درحالی که بشر آن چیزی است که شده است؛ یعنی به آن دست یافته است. این معنای تقدم هستن و وجود در نزد سارتر است (Sarter, 1966: 29).

سارتر وقتی به «خود» می‌اندیشد، سه وضعیت وجودی برای آن قائل است. او از همان «می‌اندیشم» دکارت آغاز می‌کند؛ اما آن را به دو قسم تقسیم می‌کند: یکی آگاهی و دیگری متعلقات آن. آگاهی یک هستی لذاته یا لِنفسه<sup>۱</sup> دارد و متعلق آگاهی، هستی فی حد ذاته یا فی نفسه (هستی در خود) است. موجود فی نفسه وجود دارد و قابل ادراک است و آن همان بدن من است؛ اما آن موجودی که موجود فی نفسه را به اندیشه درمی‌آورد، وجود لِنفسه است که وجود فی نفسه از آن جدا شده است (کرنستن، ۱۳۵۴: ۷۸-۸۸). بر این اساس وجود واقعی «خود» همان وجود لِنفسه یا خود آگاهی است و موجود فی نفسه که عدم است، در مقابل وجود لِنفسه نابود می‌شود. وجود لِنفسه، وجود گذشته و آینده ماست که نیست و «خود» میان دو عدم قرار گرفته است و این دو صورت نیستی، «خود» را وادار به انتخاب، آزادی و تصمیم‌گیری و احساس مسؤولیت می‌کند (همان: ۸۳-۸۰). وضعیت سوم، وجود لَغیره<sup>۲</sup> (وجود برای دیگری) است و این وضعیت در تفکر سارتر اهمیت اساسی برای «خود» دارد. از نظر سارتر انسان تشخیص می‌دهد که نمی‌تواند چیزی باشد مگر این که دیگران او را آن‌گونه بشناسند. «خود» نمی‌تواند هیچ حقیقتی را درباره خودش کسب کند؛ مگر به واسطه دیگری. «دیگری لازمه وجود من است» و کسب هر گونه شناخت از «خود» لازمه وجود «دیگری» است (Sarter, 1966: 45).

این نوع نگاه به رابطه «خود» و «دیگری»، البته چندان سراسر است و خالی از نگرانی نیست؛ بلکه نکته مهم در اندیشه سارتر، اضطراب<sup>۳</sup> انسان از «دیگری» و نیز از بار مسؤولیتی که بر دوش دارد، است. سارتر می‌گوید «انسان یعنی اضطراب»

1. Being-for-itself
2. Being-for-others
3. Anguish

(Sarter, 1966: 30). به نظر او نگاه «دیگری» به من، همان اضطراب را یادآوری می‌کند؛ چراکه آزادی‌ام را سلب می‌کند و من نیز با او چنین می‌کنم و به این ترتیب ما همه با یک تنازع یا تعارض مابعدالطبیعی مواجه هستیم (همان: ۹۳). سارتر همانند هایدگر این وضعیت را نتیجه ضرورت در جهان بودگی، کارکردن و مردن در اینجا می‌داند و این به معنای تشخیص دادن انسان در میان مجموعه‌ای از «حدود»<sup>۱</sup> است که موقعیت اساسی انسان در جهان را تعریف می‌کند. این حدود، همان در جهان بودگی انسان، یعنی بودن انسان با دیگران است و طرح‌افکنی انسان در این است که سعی دارد از این حدود پیشی بگیرد، آن‌ها را ردّ کند و یا خود را با آن‌ها سازگار نماید (Sarter, 1966: 45-46). در نهایت سارتر گامی فراتر از هایدگر جهت صورت‌بندی رابطه «خود» و «دیگری» بر نمی‌دارد؛ بلکه با گذاشتن بار سنگین مسؤولیت فردی و جمعی روی دوش انسان، او را در وضعیت دلهره و اضطراب تعریف می‌کند و مراقبت از «خود» در مقابل «دیگری» را همواره گوشزد می‌کند.

## ۲-۲. نگرش الهی به «خود» و «دیگری»

سورن کی‌یرکگور، متکلم دانمارکی که اغلب او را آغازگر فلسفه وجودی می‌دانند، بسیاری از موضوعات این فلسفه همچون اضطراب، ظهور<sup>۲</sup>، صیوروت<sup>۳</sup>، مسؤولیت<sup>۴</sup>، انتخاب<sup>۵</sup> و هراس<sup>۶</sup> را ارائه و توضیح داده است (Evans, 2006: xiv). او معتقد است حقیقت با مفاهیم انتزاعی و عقلی نه دریافت می‌شود و نه قابل انتقال به دیگران است؛ بلکه حقیقت محیط بر من و من محاط در آنم و آن است که بر من ظهور می‌کند یا به خفا می‌رود (مصلح، ۱۳۸۷: ۴۲). حقیقت که نزد کی‌یرکگور مساوی با خداست، فهم الهی او از سوپژکتیویته را بازگو می‌کند. (اصغری و دیگران، ۱۳۹۵: ۲-۲۰). کی‌یرکگور

1. limitations
2. Appearance
3. Becoming
4. Responsibility
5. choice
6. Fear



همه تأکیدش را بر انسانی می‌گذارد که باید نه آرزوی چیره شدن بر دیگران را داشته باشد، نه خواست بر خورداری از امتیازی ویژه و نه هم‌رنگ کردن خود با جمع. او معتقد است «هر انسانی باید در تصاحب ذاتی آنچه ذاتی انسان بودن است، در نظر گرفته شود» (بلاکهام، ۱۳۹۳: ۳۰-۳۳). از این رو به گفته ایوانز دیدگاه کی‌یر کگور درباره «خود» هم متفاوتی و هم ارتباطی است. او اگرچه «خود» را درجه‌ای از آنچه انسان کسب کرده است، می‌داند، اما «بودنِ خود» را مبنایی برای اکتساب درجات بعدی آن می‌داند. به عبارتی کی‌یر کگور «خود» انسانی را موجودی آفریده‌شده می‌داند که در روابط با دیگری و اکتساب، به درجات بالاتری دست می‌یابد (Evans, 2006: 267- 268). از نظر کی‌یر کگور، دیگری اصلی خداوند است و روند خود شدن انسان با اطاعت از فرمان الهی صورت می‌گیرد؛ اما انسانِ دیگر در اندیشه او از منظر «عشق ورزیدن به همسایه» اهمیت می‌یابد. از نظر او انسان با عشق ورزیدن به «دیگری»، می‌تواند به «خودی» که مقصود خلقت بوده است، دست یابد؛ بنابراین در فرمان عشق ورزیدن به همسایه، دو عنصر خود شدن و اطاعت از فرمان خدا تبلور می‌یابد (موسوی خوئینی، ۱۳۹۱: ۵۱).

در همین سنت، کارل یاسپرس نیز تفسیری متفاوتی از «خود» و «دیگری» ارائه می‌کند. او «خود» را آن هستی‌امکانی که نیست، اما می‌تواند و باید باشد، تعریف می‌کند که برای رسیدن به تعالی (یا هستی در خود که همان خداوند است)، به وجود «دیگری» نیاز دارد (بلاکهام، ۱۳۹۳: ۸۷-۹۱).

گابریل مارسل نیز «وجود را همان بین الذهان بودن» می‌داند و معتقد است «ما مقدم بر من و تو است و بنیان‌گذار و سازنده من و تو است» (ورنو و دیگران: ۱۳۷۲: ۱۵۸). «خود» از نظر مارسل، «وجودی متعالی و برتر از آینده خود و مسؤول اعمال خود» است که «التزام» و «تعهد» او را به فرا رفتن از موقعیت کنونی‌اش و درک تفاوت میان خود و موقعیتی که دارد، وامی‌دارد و در این فرا رفتن «دیگری» نقش بنیادین دارد. «دیگری»

تعهد و التزام «خود» را به سوی کمک و دستگیری و سخاوتمندی سوق می‌دهد و اساساً «آماده بودن برای کمک به دیگری» تنها وسیله خود ساختن به‌عنوان شخص است و این به سبب حضور دیگری امکان‌پذیر است (کین، ۱۳۷۵: ۱۵۲-۱۵۷).

ایمانوئل لویناس نیز معتقد است در ذات متافیزیکی نوعی تمایل به «دیگری» وجود دارد و این تمایل همانند تمایلات و خواسته‌های مادی نیست؛ بلکه ورای مادیات و یک حس والا<sup>۱</sup> و خواستنی مطلق<sup>۲</sup> است. از دیدگاه او، «خود» که آن را «همان»<sup>۳</sup> می‌نامد، برای بازشناسی، خودش را در معرض تردید دیگران قرار می‌دهد و این بازشناسایی نتیجه اشتغال با دیگران است و «خود» به این ترتیب ظهور می‌کند. البته «خود» و «دیگری» به سمت یکسانی و وحدت پیش نمی‌روند، بلکه لویناس «دیگری» را به‌عنوان یک چیز متعارض و ناهمگون با «خود» تعریف می‌کند (Levinas, 2011: 33-46) که سبب شناخت او می‌شود. در مواجهه «خود» و «دیگری» از منظر لویناس، زبان نقش اساسی دارد و سبب به رسمیت شناختن «دیگری» (Levinas, 2011, 2011: 40) و عبور از فردیت به عمومیت می‌شود؛ چراکه جهان را بین من و دیگری به اشتراک می‌گذارد (Levinas, 2011: 76).

در مجموع کار بزرگ فلاسفه وجودی این است که اجازه نمی‌دهند انسان از کانون تفکر به حاشیه رود. آنان خواهان رابطه انسان با انسان هستند؛ اما نظام‌مندی آنان در این موضوع از ضعف برخوردار است (مک کواری، ۱۳۷۷: ۲۸۳). این ضعف را می‌توان با توجه به زندگی گفتگویی مورد نظر مارتین بوبر برطرف کرد:

### ۳. بوبر و صورت‌بندی رابطه «خود» و «دیگری»

بوبر زندگی طولانی‌اش را در دوره‌ای گذراند که دو جنگ جهانی بزرگ با تکیه بر توسعه تکنولوژی، مصائب زیادی را بر جای گذاشت و تحولات فکری بزرگی را نیز

1. Eminent Sense
2. Absolutely Desire
3. Same

هم‌زمان در پی داشت. وی در متن این تحولات بود و بنابراین میان زندگی واقعی او، انتخاب‌ها و تصمیم‌های شخصی با اندیشه‌هایش رابطه نزدیکی وجود دارد (اسمیت، ۱۳۸۵: ۶-۵). او از سال ۱۹۰۰ تا ۱۹۲۲ سه دوره فکری را به تدریج طی کرد. وی در دوره اول طرفدار گرایش‌ها و اندیشه‌های عرفانی بود و این گرایش در واکنش به توسعه تخصصی شدن دانش بود و در این جهت، مسلک عرفانی حسیدیسم<sup>۱</sup> را احیا کرد. وی در دوره میانی طرفدار اگزیستانسیالیسم شد و آخرین دوره حیات فکری او، ارائه فلسفه گفتگویی بود (Friedman, 1956: 27). بوبر در تحولات فکری خود، از آراء فلاسفه مختلف اگزیستانس بهره گرفت و چنان که مک کورای می‌گوید، فلسفه او را می‌توان به‌مثابه تصحیح مطلوب‌تری از اگزیستانسیالیسم قلمداد کرد (مک کورای، ۱۳۷۷: ۵۱).

منشأ بسیاری از اندیشه‌های بوبر در آثار کی‌یر کگور دیده می‌شود. از جمله: ارتباط مستقیم بین فرد و خداوند، به گونه‌ای که فرد خدا را «تو» خطاب می‌کند. بوبر همچنین تحت تأثیر داستایوفسکی قرار داشت. او شدت معنوی، شور و التهاب، عمق بینش و درک رخنه‌های درونی انسان را از داستایوفسکی فراگرفت (Fredman, 1956: 35). یکی از پژوهشگران نیز فلسفه گفتگویی بوبر را همچون میخائیل باختین، متأثر از فلسفه نوکانتی هرمان کوهن می‌داند. (Perlina, 1984: 15-17) به این ترتیب بوبر در حالی که متأثر از جریانات مختلف فکری است، یکی از بزرگان فلسفه وجودی نامیده می‌شود. اندیشه او بحث ناتمام هایدگر در چگونگی ارتباط «خود» و «دیگری» را مبتنی بر مفاهیمی همچون در-جهان-بودگی، اکتونیت و حضور تکمیل می‌کند و از تفکر کی‌یر کگور و گابریل مارسل جهت متعالی ساختن رابطه با «دیگری» بهره می‌گیرد.

### ۳-۱. الهیات بوبر و تأثیر آن در اندیشه او

الهیات بوبر در چارچوب مذهب حسیدیسم<sup>۲</sup> تعریف می‌شود. وی از حسیدیسم بخش

1. Hasidism  
2. Hasidism



بسیار زیادی از نیازهای فکری خود را استخراج کرد (Herberg, 1963: 35).  
 حسیدیسیم که از واژه عبری «حسید» به معنی شخص زاهد گرفته شده است (Buber, 1958: 47)، معتقد است انسان بدون دوست داشتن جهان نمی‌تواند خدا را دوست داشته باشد و «انسان نمی‌تواند با فرا رفتن از دیگر انسان‌ها به خدا برسد؛ بلکه از طریق انسان شدن می‌تواند به خدا نزدیک شود» (Buber, 1958: 11-14). بوبر بر این اساس معتقد به وحدت جهان، انسان و خدا با یکدیگر بود و اعتقاد داشت سرنوشت سیروورت جهان از طریق سیروورت زندگی انسان به کمال می‌رسد و انسان مقدس، چهره خدا به خود می‌گیرد (Buber, 1958: 42-43). وی بعدها از این اندیشه عرفانی وحدت‌گرایانه دست کشید و به جای تصور وحدت میان انسان و خدا، از مفهوم «مواجهه» استفاده کرد؛ یعنی ضمن حفظ استقلال انسان و خدا، قائل به ایجاد نسبت بین آن دو شد و همین پیش در کتاب مشهور او، یعنی *من و تو*<sup>۱</sup> دنبال گردید (سیف، ۱۳۸۵: ۴۷).

باین حال خداشناسی حسیدی او در تمامی مباحثش نمایان است و فلسفه گفتگویی او ریشه در نوع الهیاتش دارد. از نظر بوبر هر انسانی هستی یگانه خود را به عنوان هدیه‌ای از سوی خدا دارد و مسؤولیت او درک این هستی در تمامیتش، یعنی از دنیا تا آخرت است. درک فرد از این نوع بودنش، تنها در «زندگی گفتگویی» امکان‌پذیر است. منشأ بحث بوبر در این زمینه، اعتقاد به حضور داشتن دائمی انسان در حیات گفتگویی با خداوند است که طی آن خدا انسان را همواره فرامی‌خواند و انسان در معرض پاسخ دادن به اوست و این پاسخ دادن در قالب ارتباط انسان با دیگر انسان‌ها صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر حیات گفتگویی انسان با خدا، در حیات گفتگویی او با دیگر انسان‌ها، عینیت می‌یابد (Herberg, 1963: 19-20). آنچه بوبر را وامی‌دارد تا الهیاتش را در روابط بین انسان‌ها وارد کند، عشق خدا به انسان است که بر اساس مطلق بودنش، همه حوزه‌های زندگی را در بر می‌گیرد و انسان در سراسر زندگی مسؤول پاسخ‌گویی به اوست. در عین حال عشق الهی انسان و پاسخ‌گویی آدمی به این عشق، منبع قدرت در

دوست داشتن «دیگری» است و بنابراین انسان با وارد شدن به رابطه با «دیگری»، خدا را ملاقات می‌کند (Herberg, 1963: 27-28).

### ۲-۳. چگونگی صورت‌بندی رابطه «خود» و «دیگری» در اندیشه بوبر

الهیات بوبر همچون کی‌یرکگور، لازمه ملاقات با خدا را در رابطه مطلوب با «دیگری» می‌داند. او این اندیشه را مبنای ترسیم چگونگی مواجهه مطلوب با «دیگری» و برقراری زندگی گفتگویی قرار می‌دهد. این تفکر در مراحل زیر صورت‌بندی می‌شود:

#### ۱-۲-۳. ردّ نگرش فلسفی سوژه-ابژه

بوبر نگران از بین رفتن زندگی روحانی انسان در دوره مدرن است؛ یعنی زندگی که سراسر تحت سیطره اقتصاد و اراده معطوف به بهره‌وری و سیاست و اراده معطوف به قدرت قرار گرفته است، باید به طریقی روحانی گردد تا هویت «تو» در افراد زنده شود (بوبر، ۱۳۸۰: ۹۷-۹۸). هویت «تو» در تفکر بوبر را می‌توان آگاهی فرد از رابطه درونی خود با خدا دانست که تحقق آن از طریق رابطه مطلوب با «دیگری» ممکن می‌گردد. بوبر برافراشتن زندگی روحانی را همان معنا بخشی به «زندگی هر روزی»<sup>۱</sup> می‌داند و این هدف را در برقراری نسبت بین انسان‌ها می‌بیند. او از این منظر، بر زندگی در جهان و با جهان و تصدیق آن به عنوان یک وظیفه دینی توسط هر فرد و تلاش برای تغییر آن، تأکید دارد و زندگی هر روزی را به معنی تسلیم به ابتدال و بی‌مایگی نمی‌داند (اسمیت، ۱۳۸۵: ۳۷-۳۶)؛ بلکه می‌خواهد حضور انسان در زندگی واقعی را معنا بخشد و آن را از طریق مسؤلیت و تعهد انسان در مقابل انسان، دنبال می‌کند (اسمیت، ۱۳۸۵: ۴۲).

گام اول او در برافراشتن این زندگی روحانی و معنا بخشی به زندگی هر روزی، ردّ نگرش فلسفی سوژه-ابژه است. بوبر دو نوع مواجهه خود با جهان خارج - و از جمله با «دیگری» - را در قالب رویکرد «جهت‌بخشی»<sup>۲</sup> و «تحقق‌بخشی»<sup>۳</sup> مطرح می‌کند. در

1. Everyday
2. Orientation
3. Realization

رویکرد جهت‌بخشی مواجهه انسان با جهان به صورت مواجهه سوژه با ابژه و با هدف بهره‌برداری از آن در جهت منافع فردی است. این رویکرد به معنای نگاه ابزاری به طبیعت و دیگری است. بوبر در کتاب *من و تو*، این رابطه را در قالب رابطه من-آن تعریف می‌کند. در رویکرد تحقق‌بخشی، «خود» با تمام وجودش با جهان خارج و «دیگری» رابطه برقرار می‌کند و آماده سازگار شدن با جهان بیرون می‌شود (Rotenstreich, 2009: 1). رویکرد تحقق‌بخشی فرد را بدون پشتیبان در جهان معرفی می‌کند، هرچند او کاملاً رها شده نیست. او آزاد و صاحب انتخاب است و هر لحظه در معرض تصمیم‌گیری است و هر چیز پیش‌روی خود را به‌مثابه یک پیام می‌بیند و هر رخدادی را بر مبنای ارزش ذاتی آن ارزیابی می‌کند و این برخلاف رویکرد جهت‌بخشی است که فرد در آن در قالب قوانین و دستورات عمل می‌کند. در رویکرد تحقق‌بخشی فرد نه خود را به نفع دیگری و نه دیگری را به نفع خود کنار نمی‌گذارد؛ بلکه خودش را در تعامل با جهان بیرون قرار می‌دهد تا وجودش را تحقق بخشد (Fredman, 1956: 37-38). می‌توان گفت رویکرد تحقق‌بخشی یادآور رویکرد «هست‌مندی» اگزیستانسیالیست‌ها است که بوبر آن را در چارچوب فلسفه گفتگویی<sup>۱</sup> و طرح قلمرو «میان» شرح می‌دهد و در ادامه به آن می‌پردازیم.

بوبر همچنین با دوگانه فردگرایی و جمع‌گرایی مخالفت می‌کند و با عبور از این دو، به دنبال تبیین این موضوع است که انسان مخلوق حوزه «میان»<sup>۲</sup> است (Buber, 2004: xviii). وی انسان‌شناسی فردگرایانه<sup>۳</sup> و جمع‌گرایانه<sup>۴</sup> را در شناخت چیستی انسان ناکام می‌داند. از نظر او انسان‌شناسی فردگرایانه، انسان را تنها در ارتباط با خودش تعریف می‌کند و یک جنبه از هستی او را می‌بیند؛ اما این خشنودی از تنهایی به سبب فرار از ناامیدی است که در تنهایی او را تهدید می‌کند؛ بنابراین فردگرایی مدرن بنیانی تحلیلی دارد و با هستی واقعی انسان سازگار نیست (Buber, 2004: 238).

1. dialogical philosophy
2. Between
3. Individualistic Anthropology
4. Collectivist Anthropology

واکنش دوم انسان در برابر آگاهی از تنهایی‌اش، جمع‌گرایی است و این وضعیت را به‌مثابه پناهگاهی در مقابل جامعه و جهان می‌داند و از این رو روشن است که دلیلی برای ترس از زندگی وجود ندارد چون فرد خود را در اراده عمومی<sup>۱</sup> گنجانده است و احساس می‌کند در انجام مسئولیتش نیز در برابر هستی، با اضافه شدن به جمع، توانا شده است؛ اما به اعتقاد بوبر این کار فریبنده است. چراکه اساساً جمع‌گرایی، انسان و هستی او را نادیده گرفته می‌گیرد؛ حال آن‌که فرد‌گرایی تنها یک جنبه از هستی انسان را می‌بیند. در جمع‌گرایی ظاهراً یک فرد به توده‌ای از افراد پیوسته است؛ اما این پیوستن انسان به انسان نیست. چراکه اساساً در جمع‌گرایی، «دیگری» حذف می‌شود و از آنجا که به عقیده بوبر «دیگری» سبب شناخت خود می‌شود، با حذف دیگری قلمرو زندگی شخصی نیز از بین می‌رود (Buber, 2004: 238-239).

انتقاد دیگر بوبر از تفکر فلسفی موجود، حاکمیت «تک‌گویی»<sup>۲</sup> بر زندگی انسان‌هاست. او معتقد است نگرش تک‌گویانه فرد را به سوی خودش سوق می‌دهد و طی آن «خود»، «دیگری» را بر مبنای آنچه به نفعش است، تعریف می‌کند (Benson, 1999: 32). از نظر بوبر زندگی تک‌گویانه که طی آن افراد سعی دارند به‌شکل انحصاری زندگی کنند، ظرفیت تبدیل به شر را دارد و در آن افراد از معنویت فاصله می‌گیرند؛ در حالی که فلسفه گفتگویی تمایل به معنا بخشی به انسان دارد (Benson, 1999: 32). وی از همین منظر به هایدگر انتقاد می‌کند و فلسفه او را مونولوگی می‌داند و در مقابل، فلسفه گفتگویی را ارائه می‌دهد (Dew, 2018: 628).

### ۲-۲-۳. فلسفه گفتگویی به‌عنوان نسخه‌ای جایگزین

بوبر بعد از تأکید بر زندگی روحانی و ردّ نگرش سوژه-اثره، فلسفه گفتگویی خود را که منشعب از الهیات اوست، به‌عنوان نسخه‌ای جایگزین ارائه می‌کند. در فلسفه بوبر گفتگو با «دیگری» محوریت دارد و این برگرفته از وجودشناسی اوست که در آن هستی انسان

1. General Will  
2. Monologue



در گفتگو «میان» انسان و خدا، انسان و خویشتن و انسان و سایر انسان‌ها و موجودات ظهور می‌کند. از همین‌رو وجودشناسی بوبر را وجودشناسی «میان» نامیده‌اند (سیف، ۱۳۸۵: ۴۴). و اساساً حوزه میان، واقعیت وجودی انسان را شکل می‌دهد (Rotenstreich, 2009: 7-8). فلسفه گفتگویی متکی بر وجودشناسی «میان» را می‌توان تعریف نوعی خاص از بودن انسان دانست که از نظر بوبر در چارچوب ارتباطی «من-تو» ظهور می‌کند و در این چارچوب زندگی گفتگویی ایجاد می‌شود.

بوبر برای تشریح این نوع از بودن انسان، به تفکیک دو گونه از بودن می‌پردازد: بودن در چارچوب ارتباطی «من-تو» و یا بودن در چارچوب ارتباطی «من-او» (یا من-آن). هر یک از این وضعیت‌ها، من‌انسانی خاصی را ایجاد می‌کنند. در رابطه من-آن، خود، چیزهای اطراف را در اختیار خودش قرار می‌دهد و از آن‌ها همچون ابزاری استفاده می‌کند. حتی اندیشه و تفکر نیز در این رابطه همچون ابزاری برای خود است. در این رابطه، «دیگری» همچون «آن»، یعنی به مثابه یک ابزار در نظر گرفته شده است. بر این رابطه، تجربه حاکمیت دارد؛ یعنی «من» همه چیز را در مقام به تجربه در آوردن می‌نگرد. تجربه یک رابطه یک‌سویه است که از سوی «من» بر «دیگری» اعمال می‌شود و «دیگری» هیچ علاقه‌ای به این تجربه شدن ندارد (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۳-۵۴).

در مقابل رابطه من-تو، مبتنی بر یک رابطه دوطرفه است و وقتی فرد «تو» می‌گوید، چیزی را به عنوان هدف پیش روی خودش ندارد و قصد ندارد «دیگری» را تحت سیطره و یا ابزار خود قرار دهد. از نظر بوبر، «تو گفتن» یک نیاز اساسی در انسان است و این نیاز ریشه در نیاز انسان به «تو»ی سرمدی دارد. وی خداوند را به مثابه «تو»ی سرمدی می‌داند که انسان در هر اقلیم زندگی در سایه او قرار دارد و نفع‌های از آن را می‌بیند و با خطاب قرار دادن هر چیزی، «تو»ی سرمدی را خطاب قرار داده است. وی معتقد است چنین نگاهی به جهان، سبب می‌شود تا به جای در نظر گرفتن کارکرد و ویژگی‌های جهان و اطراف، خود وجود آن‌ها را در نظر آوریم و در واقع به دیگری همچون «تو» بنگریم. وقتی موجود انسانی را در مقام «تو» خطاب قرار می‌دهیم، دیگر او را همچون شیئی در

میان اشیا مدنظر نداریم؛ بلکه خود وجودش را در نظر داریم؛ یعنی او را از طریق ویژگی‌ها، کارکردها و یا نسبت با دیگر چیزها نمی‌سنجیم؛ بلکه خودش را به‌عنوان یک انسان در نظر داریم، هر چند او از اشیا و ویژگی‌هایش جدا پذیر نیست؛ اما در این نگاه، یعنی در رابطه من-تو، ویژگی‌ها، کارکردها و چیزهای اطراف «دیگری»، در سایه بودن او ارزش می‌یابند (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۳-۵۷). می‌توان گفت «تو»ی انسانی در اینجا همان خود حقیقی است که هایدگر در جستجوی آن است و بوبر آن را تنها در خودآگاهی انسان از رابطه‌اش با خدا و هستی شکوفا می‌داند. «تو» خود حقیقی همه انسان‌هاست که رابطه وجودی آن‌ها با خدا وجه اشتراکشان است و از این رو وقتی فرد را در مقام «تو» خطاب می‌کنیم، بی‌واسطه با او مواجه می‌شویم. مواجهه بی‌واسطه وجود حقیقی «دیگری» را در نظر می‌گیرد و به جزئیات نمی‌پردازد، به عبارتی نفس بودن «دیگری» برای من مهم است نه این که به او همچون وسیله‌ای جهت رسیدن به اهدافم بنگریم (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۰).

الهیات بوبر نیز بر این موضوع گواهی می‌دهد. وی مبتنی بر آموزه‌های دین یهود معتقد است انسان هم‌زمان که در زهدان مادر است، در زهدان جهان نیز قرار دارد و از همان ابتدای خلقت، بودن انسان در جهان، به معنای بودن در یک اجتماع طبیعی است و به عبارت دیگر در اجتماع بودن، طبیعت انسان است. در این وضعیت، قبل از هر چیز طفل انسان، «اشتیاق» به رابطه با جهان اطراف دارد و همین اشتیاق به رابطه، او را وامی‌دارد تا با جهان همچون موجودی زنده مواجه شود و بالندگی روح طفل وابسته به این رابطه است (بوبر، ۱۳۸۰: ۷۳-۷۷).

از اینجا می‌توان گفت همه سعی بوبر این است که «اشتیاق به اصل برقراری رابطه» را جایگزین «برقراری رابطه جهت کسب اهداف» سازد؛ یعنی در نظر او اصل مشتاق بودن به بودن با دیگری اهمیت دارد؛ چرا که وی معتقد است سرآغاز خلقت رابطه است و از همین رو همچون مارسل، «من-تو» را مقدم بر «من» و «تو»ی منفرد می‌داند و بر این اساس است که انسان از طریق «تو» به «من» تبدیل می‌شود و خودآگاهی شکل می‌گیرد و در حالی که «من» و «تو»ی مستقل ظهور می‌یابند، فرد می‌داند که ظهورش از رابطه من-تو

امکان‌پذیر شده است و مادامی که در این رابطه باقی بماند، زندگی واقعی خواهد داشت. به نظر بوبر ملاقات انسان با خویشتن، در پرتو ملاقات با هموعانش صورت می‌پذیرد و این زمانی ممکن است که انسان، دیگری را در غیریتش، به عنوان یک انسان چنان که هست، بشناسد و از این طریق به قلمرو دیگری راه یابد. آنگاه به شکل جدی و اثرگذار با خویشتن ملاقات می‌کند و به قلمرو خود راه می‌یابد (Buber, 2004: 239).

بنابراین نکته مهم در اینجا این که از نظر بوبر، انسان در این مواجهه نمی‌تواند استنباط مشترکی با دیگران راجع به این جهان داشته باشد؛ یعنی استقلال فرد در مواجهه با جهان مورد نظر است. هر فرد مواجهه مخصوص به خود را با جهان دارد؛ اما چون گفته شد سرآغاز همه چیز رابطه است و من-تو مقدم بر هر چیز است، بدیهی است که مواجهه بدون «دیگری» معنایی ندارد و اساساً دیگری سبب تکامل خود می‌شود؛ اما نکته اصلی این است که خود، دیگری را در درونش با نیاز به دوستی می‌پذیرد و بر بودن او جهت تکاملش واقف است. بوبر به این ترتیب دو گانه «من-تو» با «من» و «تو» منفرد را حل می‌کند. فرد در عین حال که دیگری را درونی می‌کند، نباید از «خویشتن خویش» دست بشوید (بوبر، ۱۳۸۰: ۸۱-۸۲).

اندیشه بوبر اما دارای ابهامی است که نمی‌توان آن را پذیرفت. او مانند هایدگر تعریف فرد با توجه به گذشته‌اش را رد می‌کند و آن را سبب نگاه ابزاری می‌داند و معتقد است در نظر گرفتن «دیگری» همراه با کارکردها، ویژگی‌ها و تملکات او، زندگی در گذشته است و مشمول حضور در حال نمی‌شود؛ چرا که هرگونه تصور دیگری خارج از کلیت وجودش و همراه با متعلقات او، نوعی تجربه کردن است و تجربه وضعیتی است که ما را به گذشته می‌برد (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۰-۶۱). نگرش غیر ابزاری به فرد و درک کلیت او، با نگاه به گذشته‌اش منافاتی ندارد و نمی‌توان در اینجا سخن بوبر را کاملاً پذیرفت. برعکس وقتی قرار است «دیگری» را در کلیت و تمامیت وجودش در نظر بگیریم، گذشته نیز بخشی از وجود اوست و بنابراین جدا کردن او از گذشته‌اش غیرممکن است؛ زیرا حذف گذشته به حذف بخشی از تمامیتش می‌انجامد. کوفمان شبیه این انتقاد را به

بوبر وارد می‌دارد. وی بر حذف متعلقات فرد در مواجهه، تمرکز می‌کند و آن را امری ناممکن می‌داند. کوفمان معتقد است عدم توجه به اوصاف، جزئیات و متعلقات فرد، عدم مواجهه حقیقی با «تو» را سبب می‌شود (کوفمان، ۱۳۸۷: ۳۸۷-۳۸۸). با این همه، اگر نیت بوبر را جلوگیری از نگاه ابزاری به دیگری بدانیم، آنگاه مسأله اصلی این است که نباید گذشته و متعلقات فرد را وسیله نگاه تجربی، کارکردگرایانه و ابزاری به او دانست. از این منظر گذشته و متعلقات فرد تا جایی که سبب چنین نگاهی نشوند، قابل پذیرش هستند و بنابراین نه صرفاً تأکید بر گذشته و متعلقات دیگری درست است و نه کنار گذاشتن کامل آن‌ها. اصل اساسی عدم تقلیل دادن «دیگری» به این دو است.

### ۳-۲-۳. صورت‌بندی باهم بودگی مطلوب

بودن در چارچوب ارتباطی «من-تو» محتوای اصلی فلسفه گفتگویی بوبر را شکل می‌دهد. فلسفه گفتگویی بوبر که بر معنابخشی به زندگی روزمره تأکید دارد، اساساً به دنبال ایجاد زندگی گفتگویی است. زندگی گفتگویی را می‌توان هدف اصلی تمامی فلسفه بوبر و ترجمه انضمامی اندیشه او تلقی کرد. زندگی گفتگویی نیازمند الزاماتی است. این الزامات که در واقع چگونگی مواجهه مطلوب با «دیگری» یا باهم بودگی مطلوب را بیان می‌دارند، منجر به شکل‌گیری زندگی گفتگویی می‌شوند.

اولین لازمه شکل‌گیری این وضعیت، گفتگوی واقعی با «دیگری» است. در یک گفتگوی واقعی، دو شخص به شکل واقعی یعنی با گشاده‌رویی<sup>۱</sup> به یکدیگر روی می‌آورند و این روی آوردن نوعی عمل درونی آن‌هاست (Buber, 2004: 9)؛ چرا که گفتگوی واقعی میان انسان‌ها از حیات درونی آن‌ها، یعنی همان «تو»ی نهفته در روح برمی‌خیزد که خود منشعب از «تو»ی سرمدی است. «هر «تو»ی تنها، نگاهی به «تو»ی ابدی است» و وجود «تو» در همه موجودات سبب رابطه ما با آن‌هاست و در نهایت «خطوط رابطه بر اثر استمرار در «تو»ی ابدی به هم می‌رسند» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۲۲).

نکته دیگر این که در گفتگوی واقعی، دو فرد باید آن گونه که هستند یکدیگر را در نظر آورند و هیچ گونه تظاهر و نمودنی بین آن‌ها در کار نباشد (Buber, 1992: 71). از نظر بوبر منشأ تمایل به نمودن، نیاز فرد به تأیید خود توسط «دیگری» است و از آنجا که تأیید به سادگی حاصل نمی‌شود، فرد به تظاهر روی می‌آورد. تأیید توسط دیگری، چیزی است که مقتضای روابط «خود» و «دیگری» است؛ اما در اینجا تأییدی درست است که فرد، کلیت هستن و بودن «دیگری» را در نظر گیرد؛ هر چند او مخالف وی باشد (Fredman, 1956: 86). یعنی فرد باید دیگری را در عین تفاوت‌هایش با خود در نظر گیرد و در این وضعیت است که گفتگوی واقعی شکل می‌گیرد (Fredman, 1956: 73).

لازمه دیگر در شکل‌گیری زندگی گفتگویی، پرهیز از تحمیل «خود» بر «دیگری» است که البته بوبر این موضوع را به نوعی در رابطه من-تو و من-آن شرح داده است. بوبر معتقد است تحمیل کردن، بزرگ‌ترین و خطرناک‌ترین مانع شکل‌گیری قلمرو «میان» است. از نظر او دو روش اصلی جهت تأثیرگذاری بر زندگی و دیدگاه‌های افراد وجود دارد: تحمیل کردن<sup>۱</sup> و آشکار کردن<sup>۲</sup>. از نظر بوبر شیوه اول در تبلیغات استفاده می‌شود و شیوه دوم مناسب در آموزش. تحمیل کردن کار مبلّغ است که دغدغه فرد دیگر را ندارد و تنها در اندیشه تأثیر گذاشتن بر اوست. در این وضعیت، تبلیغ‌کننده تفاوت‌های «دیگری» را از چشم‌انداز و سلايق «خود» می‌نگرد تا هر یک از افراد مختلف را در مسیر اهداف متفاوتی به کار گیرد. در اینجا انسان‌ها از جهت کارکردی که دارند، مورد احترام هستند؛ نه به خاطر انسانیتشان. در راه دوم که بوبر آن را آشکار کردن نامیده است، آموزش و تربیت وجود دارد و مربی سعی می‌کند راه درست را آشکار سازد تا مربیان به آن ترغیب شوند. او هیچ راهی و نیز عقاید خود را بر آنان تحمیل نمی‌کند. او به همه افراد نگاه یکسانی دارد و آنان را در موقعیتی می‌بیند که می‌توانند اشخاصی بی‌نظیر و یگانه شوند. وی معتقد است نیروهای هستی‌بخش در درون همه افراد وجود دارند. او

1. Imposition
2. Unfolding

می‌کوشد این نیروها را در درون انسان‌ها برانگیزد. از نظر بوهر مربی فردی است که به کار خود و نیز به توان ذاتی انسان‌ها باور دارد که موجب رشد آنان می‌شود و معتقد است چنین تکاملی نیازمند حمایتی است که در گفتگو یا مواجهه حاصل می‌شود. در مقابل فرد تبلیغ‌کننده حتی به کار خود هم باور ندارد؛ زیرا می‌داند تنها با ترفند بر دیگران اثر می‌گذارد (Fredman, 1956: 75-77).

«پاسخ»<sup>۱</sup> به دیگری و درک مسئولیت پاسخ‌گویی از دیگر ضرورت‌های شکل‌گیری قلمرو «میان» و زندگی گفتگویی است. اساساً پاسخ‌گویی در اندیشه بوهر شرط وجودی انسان است و هستن و بودن انسان وابسته به پاسخ به «دیگری» است (Jewula, 2013: 323-337). پاسخ، تجلی واقعی قلمرو میان است و الگوی زبانی «خطاب»<sup>۲</sup> و پاسخ در همه روابط وجود دارد. تأکید بوهر بر پاسخ‌گویی، دو معنا دارد: اول پاسخ در برابر خطاب انسان دیگر و دوم ضرورت هنجاری پاسخ‌گویی. معنای دوم، مسئولیت انسان را به لحاظ فلسفی می‌رساند؛ به این معنا که هستی اصیل انسان، هستی مسئولانه است؛ چون هستی او در یک وضعیت خطاب و پاسخ شکل گرفته است. بنابراین معنای دوم صرفاً یک جهت‌گیری اخلاقی ندارد؛ بلکه متقابل بودن «خود» و «دیگری» را نیز بیان می‌کند و متقابل بودن را جوهر زندگی انسانی می‌داند (Rotenstreich, 2009: 8-9).

به این ترتیب بوهر اصل هستی را رابطه‌مند می‌داند که در آن انسان زندگی واقعی را که همانا یک زندگی گفتگویی است، در حوزه میان و در چارچوب ارتباطی «من-تو» کسب می‌کند. می‌توان گفت در اندیشه بوهر، حوزه میان که موقعیت شکل‌گیری زندگی گفتگویی و گفتگوی واقعی میان انسان‌هاست، در واقع ویژگی‌هایی بخش دارد و انسان‌ها با ورود به آن به شناخت خود حقیقی می‌رسند و خود حقیقی همان «تو»ی درونی است که فرد را از نگرش ابزاری رها می‌سازد. این وضعیت الزاماتی دارند که عبارت‌اند از: عدم شیء‌انگاری، اصالت دادن به آزادی و تصمیم‌گیری انسان، در نظر گرفتن کنونیّت افراد و اولویت ندادن به گذشته و متعلقاتشان، عدم تحمیل خود بر

دیگری، گفتگوی واقعی با دیگری و عدم تظاهر و درک مسئولیت پاسخ‌گویی به دیگری. این عناصر در کنار مقدمات هستی‌شناختی و انسان‌شناختی بوبر درباره خود و دیگری، صورت‌بندی از رابطه خود و دیگری است که بخش زیادی از سنت فکری غرب را در این زمینه در خود جمع می‌کند.

#### ۴. الگوی نظری حاصل‌شده

از مجموع مطالعات انجام‌شده درباره موضوع «خود» و «دیگری» در فلسفه وجودی و به‌ویژه آراء بوبر، می‌توان نسبتاً به یک الگوی نظری برای بررسی امکان یا فقدان باهم‌بودگی و اصالت دادن به «دیگری» در شناخت «خود» در اندیشه یک متفکر دست یافت. مؤلفه‌های این الگوی نظری به‌صورت زیر است:

۴-۱- نگرش مشارکتی یا ابزاری به هستی؛ آنچه فلاسفه وجودی را از دیگران متمایز می‌کند، نگرش و اعتقاد آنان به هست‌مندی انسان و تقدّم هستن و بودن بر چگونگی شدن است و از آنجا که این تقدّم، امری مشترک برای همه موجودات و انسان‌هاست، بنابراین نقطه عزیمت فیلسوف وجودی از اشتراک در هستن با دیگر موجودات آغاز می‌شود. چنین نگرشی دو نتیجه دارد: اولاً بودن-با-دیگری را یک امر وجودی تعریف می‌کند؛ به این معنا که آگاهی و شناخت نسبت به بودن «خود»، با وجود بودن «دیگری» ممکن می‌گردد و ثانیاً در-کنار-دیگری-بودن را به‌جای سیطره بر یا تبعیت از دیگری می‌نشانند؛ بنابراین «خود» هرچند آگاه شدن نسبت به هستن خویش را با «دیگری» کسب می‌کند، اما این به معنای دگربودگی و استحاله فرد در «دیگری» نیست؛ چرا که منجر به ازخودبیگانگی می‌شود و اساساً فلاسفه وجودی در مقابل همین استحاله و ازخودبیگانگی انسان تحت عقلانیت ابزاری قد علم کرده‌اند. در واقع ازخودبیگانگی، اصل هستن و بودن فرد را زیر سؤال می‌برد؛ بنابراین مطرح شدن «دیگری» نزد فلاسفه وجودی از جهت شناخت «خود» نسبت به هستن واقعی و مستقل خویش است؛ اما چون این شناخت به‌واسطه «دیگری» ممکن شده است، هرگونه سلطه بر «دیگری» و از بین



بردن آن، سبب بحران شناخت برای «خود» می‌گردد. بنابراین «خود» ضمن داشتن هویت مستقلش، زنده نگه‌داشتن و تداوم امکان‌های وجودی‌اش را در رابطه غیر ابزاری و غیر سلطه‌جویانه با «دیگری» می‌بیند. این موضوع نزد فلاسفه وجودی دین‌دار، اصل ایمان تلقی می‌شود و آنان هستی را تجلی خدا می‌دانند و از این رو زیستن مشارکت‌جویانه در هستی و نه قهر و غلبه بر آن را دنبال می‌کنند. این موضوع همچنین خوانشی غیر مقتدرانه از الهیات تلقی می‌گردد. در این دیدگاه که کی‌یر کگور و بوبر بیش از همه به تبیین آن پرداخته‌اند، از یک سو الهیات عرفی تر شده و رابطه با «تو»ی سرمدی در رابطه مطلوب با «دیگری» دیده می‌شود، اما از سوی دیگر الهیات و اتصال به «تو»ی سرمدی مبنایی جهت حفظ استقلال «خود» در عین باهم بودگی تلقی می‌شود و هر فرد از آنجا که نشئه‌ای از «تو»ی سرمدی است، در مقام خویش دارای اصالت و احترام است.

۲-۴- نگرش‌رهایی‌بخش، وضعیت‌مند یا تلفیقی از این دو؛ مسأله اصلی فلاسفه اگزیستانس فراموش شدن انسان زیر سیطره تکنیک است و آنان با انتقاد از این وضعیت، امکان‌های رهایی و تعالی‌جویانه انسان را به او یادآوری می‌کنند. نکته مهم این که نگرش انتقادی به تکنیکی شدن جهان هستی، از آنجا که خود عصیانی علیه ساختار فکری و اجتماعی رایج است، نزد افرادی همچون کی‌یر کگور، هایدگر، سارتر، بوبر و... با تأکید بر مشارکت آگاهانه و مثبت در هستی پاسخ داده می‌شود و آنان نقد و یا رد ساختار فلسفی، فکری و اجتماعی موجود را مقدمه شکل دادن به وضعیتی مطلوب قرار می‌دهند و از یک رهایی و تعالی مسؤولانه حمایت می‌کنند. در اینجا انسان از یک سو در متنی از بودن با دیگری و موجودی وضعیت‌مند دانسته می‌شود؛ بدین معنا که انسان مساوی عقل خود بنیاد و سپس ضرورت سیطره‌ی او بر هستی تعریف نمی‌شود. همچنین او موجودی تابع محض الهیات تلقی نمی‌شود؛ بلکه فلاسفه وجودی، عقل و الهیات را با متن زندگی انسان و نه مسلط بر آن، تعریف می‌کنند و از نگرش متافیزیکی به هستی و انسان فاصله می‌گیرند. تعریف متافیزیکی و غیر وضعیت‌مند از انسان به معنایی که او را فراتر از زمان و مکان موجود بدانند، زمینه خوانشی اقتدارگرایانه و مسلط دانستن او بر هستی را فراهم

می‌کند و این تعریفی است که اتکای بر عقل خود بنیاد و الهیات اقتدارگرایانه ارائه می‌کنند. بر اساس این تعریف، تمامی هستی‌ابزاری در خدمت انسان است و همین نگرش، زمینه نگاه ابزاری به «دیگری» را فراهم می‌کند. در این دیدگاه اساساً نگرش انتقادی به نوع بودن انسان و به پرسش گرفتن وضع موجود جایگاهی ندارد و اصالت و ارزش عقل، یا الهیات موجود غیرقابل تردید تلقی می‌گردد. در مقابل فیلسوف اگزیستانس اصل و نوع بودن «خود»، «دیگری» و بافتار زندگی‌اش را به پرسش می‌گیرد و این پرسش‌ها او را به در-جهان-بودگی و وضعیت‌مندی و هم‌زمان به سیطره روایت‌های تکنیکی و اقتدارگرایانه از هستی می‌رساند. انسان در این وضعیت، خود را تنها و بی‌پناه در مقابل جهان تکنیک‌زده می‌بیند و از فراموش شدن خویشتن دچار ترس و اضطراب می‌شود و همین نگرش او را به رهایی و تعالی وامی‌دارد، بنابراین انسان از سوی دیگر موجودی دارای امکان‌های تعالی‌جویانه نگریسته می‌شود و در مجموع فلسفه وجودی انسان را هم وضعیت‌مند و هم خواستار رهایی می‌بیند.

نکته مهم اما در اینجاست که نزد فلاسفه اگزیستانس رهایی و تعالی، مساوی با عصیانی غیرمسئولانه نیست؛ بلکه بخش زیادی از تأکیدات این فلاسفه بر مسئولیت در قبال هستی و «دیگری» متمرکز است. بنابراین فلسفه وجودی از «وضعیت‌مندی رهایی‌بخش و مسئولانه» حمایت می‌کند. این موضوع در رابطه مطلوب با «دیگری» (باهم بودگی مطلوب) تعین می‌یابد؛ زیرا «دیگری»، هستن «خود» و در جهان بودگی و وضعیت‌مندی و هم‌زمان امکان‌های رهایی و تعالی «خود» را یادآوری می‌کند و اندیشه بوبر صورت‌بندی مطلوبی از این موضوع ارائه می‌دهد.

۳-۴- باهم بودگی بی‌صورت یا صورت‌بندی شده؛ بودن-با-دیگری نزد هر دو گرایش این فلسفه از رویکرد غیردینی (همچون هایدگر و سارتر) تا الهی (همچون کی‌یر کگور و مارسل) مطرح شده است. اما به نظر می‌رسد مباحث آنان در این باره چندان صورت‌بندی روشنی نیافته است و چنان‌که گفته شد، مک‌کوری نیز بر عدم نظام‌مندی فلسفه وجودی تأکید دارد. فقدان این صورت‌بندی سبب می‌شود بودن-با-دیگری در

فلسفه هایدگر با خوانش‌های متضادی مواجه شود تا جایی که هرچند هایدگر بودن-با-دیگری را موضوعی وجودی می‌داند، اما به گفته آرنت، او در نهایت دیگری را از فلسفه خود به حاشیه می‌راند (لسناف، ۱۳۸۷: ۹۵) و این برداشت آرنت البته جای مناقشه دارد. در اندیشه سارتر نیز هرچند وجود لغیره و نقش «دیگری» در شناخت «خود» اهمیت دارد، اما وی «دیگری» را سبب اضطراب «خود» و سلب آزادی او می‌داند و البته امکان‌های وجودی «خود» نیز در همین رابطه دیالکتیکی با «دیگری» ظهور می‌کنند، اما در مجموع بودن-با-دیگری موضوعی فاقد صورت‌بندی و نسبتاً رهاشده است. اگزستانسیالیست‌های دین‌گرا نیز اهمیت و ضرورت وجود «دیگری» را از منظر ایمانی اثبات و بر آن تأکید می‌کنند؛ اما آنان نیز نظام‌بندی مشخصی را پیش روی ما قرار نمی‌دهند. در این میان چنان‌که گذشت اندیشه بوبر، تصحیح و صورت‌بندی مطلوب‌تری از رابطه «خود» و «دیگری» ارائه می‌کند. اندیشه او بعد از اثبات سیطره رابطه‌مندی بر هستی و ضرورت وجود «دیگری»، با ارائه الزاماتی که در بالا آمد، چیرستی رابطه مطلوب با «دیگری» (یا باهم بودگی مطلوب) را صورت‌بندی می‌کند و این الزامات به‌شکل دادن زندگی گفتگویی میان «خود» و «دیگری» منتهی می‌شود.

### نتیجه‌گیری

موضوع «خود» و «دیگری» فرصتی در جهان تکنیک‌زده مدرن برای اندیشیدن دوباره به انسان و پی‌ریزی زیستی مسالمت‌آمیز برای اوست؛ و این موضوعی است که فلاسفه اگزستانس مطرح می‌کنند. اگزستانسیالیسم انسان را دوباره به خوانش از خود و وضعیت‌یتی که در آن قرار دارد، دعوت می‌کند و در این خوانش «بودن-با-دیگری» را جزئی وجودی برای «خود» تعریف می‌کند. می‌توان ادعا کرد طرح «دیگری» در فلسفه اگزستانس، پناهگاه انسان دوره مدرن در برابر تنهایی اوست. فیلسوف اگزستانس که بحران‌ها و مصائب مدرنیته را درک کرده است و آن‌ها را برآمده از عقل خود بنیاد و عقلانیت تکنیکی می‌داند و از سویی مرجعیت الهیات و متافیزیک دینی را کنار گذاشته

است، تنها راه غلبه بر تنهایی و پاسخ به دلهره‌ی انسان دوره مدرن را روی آوردن به «دیگری» می‌بیند و در این روی آوردن بیش از هر چیز با سیطره و نگرشی شیء‌انگار به «دیگری» مخالفت می‌کند. این آموزه‌ها از یک منظر توصیه‌هایی اخلاقی و نامنسجم هستند و فقدان صورت‌بندی آن‌ها سبب برداشت‌های گاه متضاد می‌شود و ماندگاری‌شان را در عرصه اندیشه با خطر فراموشی مواجه می‌کند. این مقاله با این فرض که تفکر مارتین بوبر می‌تواند صورت‌بندی نسبتاً روشنی از چگونگی مواجهه مطلوب با «دیگری» ارائه دهد، آغاز شد و با بررسی جوانب مختلف اندیشه بوبر، به الگوی نظری نسبی برای بررسی امکان یا فقدان باهم بودگی و اصالت دادن به «دیگری» در شناخت «خود» در اندیشه یک متفکر منتهی گردید. الگوی نظری حاصل شده از مبانی اگزیستانسیالیسم در زمینه نگرش مشارکتی به هستی، بهره می‌گیرد و رهایی و تعالی‌جویی انسان را با نظر به ضرورتِ مسؤولیت او در قبال جهان زیست‌خویش یادآوری می‌کند و از آنجا که صورت‌بندی مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری» را ضرورتی برای برپا داشتن این مواجهه می‌داند، عناصر اساسی اندیشه بوبر، یعنی عدم شیء‌انگاری، اصالت دادن به آزادی و تصمیم‌گیری انسان، در نظر گرفتن اکنوئیت افراد و اولویت ندادن به گذشته و متعلقاتشان، عدم تحمیل خود بر دیگری، گفتگوی واقعی با دیگری و عدم تظاهر و درک مسؤولیت پاسخ‌گویی به دیگری را برای صورت‌بندی مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری» به کار می‌گیرد.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

## منابع

- اسمیت، رنالد گرگور. (۱۳۸۵). *مارتین بوبر*. ترجمه مسعود سیف. تهران: حقیقت.
- اصغری، محمد و محجل، ندا. (۱۳۹۵). *فهم دینی کرکگور از سوژکتویته*. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت). ۲۷ (۱): ۱-۲۳.
- ایمانی، محسن و شرفی، محمود. (۱۳۸۸). *بررسی و مقایسه مراحل سه گانه‌ی تحول فکری مارتین بوبر*. فصلنامه اندیشه دینی. ۱۱ (۳۰): ۲۷-۵۶.
- بلاکهام، هرولد جان. (۱۳۹۳). *شش متفکر انگریستانسیالیست*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: مرکز، چاپ نهم.
- بوبر، مارتین. (۱۳۸۰). *من و تو*. ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- بوخنسکی، اینوستیوس. (۱۳۸۷). *فلسفه معاصر اروپایی*. ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- حنایی کاشانی، محمدسعید. (۱۳۷۹). «پیشگفتار». در: رابرت سولومون. *فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم (تاریخ فلسفه‌ی غرب: ۷)*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: قصیده.
- سجویک، پیتر. (۱۳۸۸). *دکارت تا دریدا، مروری بر فلسفه اروپایی*. ترجمه محمدرضا آخوندزاده. تهران: نشر نی.
- سیف، مسعود. (۱۳۸۵). *تأملی در فلسفه همسخنی مارتین بوبر*. *نامه فلسفی*. ۰ (۱۱): ۴۳-۵۸.
- شرفی، محمود و ایمانی، محسن. (۱۳۸۹). *بررسی و نقد اخلاق در اندیشه مارتین بوبر*. فصلنامه اندیشه‌های نوین تربیتی. ۶ (۲): ۱-۱۲.
- قاسمی، فرزانه. (۱۳۸۳). «مراتب و مؤلفه‌های هویت». در: علی اکبر علیخانی، هویت و بحران هویت. تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- کرنستن، موریس. (۱۳۵۴). *ژان پل سارتر*. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: خوارزمی.

- کوفمان، والتر آرنولد. (۱۳۸۷). نیچه، هایدگر و بوبر، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: چشمه.
- کین، سم. (۱۳۷۵). گابریل مارسل. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: انتشارات گروس.
- لاک، جان. (۱۳۸۰). جستاری در فهم بشر. ترجمه صادق رضازاده شفق. تهران: انتشارات شفیعی.
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۷). فلسفه‌های اگزیستانس. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مک کواری، جان. (۱۳۷۷). فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- موسوی خوئینی، سیداحمد. (۱۳۹۱). بررسی و مقایسه دیدگاه سورن کرکگور و مارتین بوبر در باب نقش دیگری در ارتباط انسان و خدا. پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه دین. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه تهران.
- مهرگان، امید. (۱۳۸۰). مارتین بوبر و فلسفه دیالوگ. کتاب ماه ادبیات. ۴۹ (۲): ۷۰-۷۷.
- نصری حامد، رضا. (۱۳۹۶). مارتین بوبر و انسان‌شناسی صلح. مجله اسفار. ۱۰ (۶): ۸۱-۱۰۶.
- نیچه، فریدریک. (۱۳۶۲). چنین گفت زرتشت. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- ----- (۱۳۷۷). ازاده معطوف به قدرت. ترجمه محمدباقر هوشیار. تهران: فروزان روز، چاپ ششم.
- ورنو، روزه و دیگران. (۱۳۷۲). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن. برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. (۱۳۹۲). پدیدارشناسی جان. ترجمه باقر پرهام، تهران: کندوکاو، چاپ دوم.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۲). کانت، ترجمه میر عبدالحسین نقیب‌زاده. تهران: کتابخانه طهوری.

- Benson, James Martin. (1999). *A Buberian analysis of the education of artists: student-teacher relationships in the undergraduate studio*. PhD thesis: Concordia University.
- Buber, Martin. (1958). *Hasidism And Modern Man*, Edit And Translated By Maurise Fredman. New York: Horizon Press
- -----, (2004). *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor-Smith. Taylor & Francis e-Library.
- -----, (1992). *On Intersubjectivity And Cultural Creativity*. Edited By S. N. Eisenstadt. University of Chicago Press.
- Dew, Rebecca, (2018). Martin Buber and Hannah Arendt: criticisms on the development of a German messianic. *History of European Ideas*, 44 (5): 623-640.
- Evans, C. Stephen. (2006). *Kierkegaard on Faith and the Self: collected essays*. Texas: Baylor University Press.
- Fredman. Maurice s. (1956). *Martin Buber, The Life Of Dialogue*. The University Of Chicagho Press.
- Heidegger, Martin. (1962). *Beung And Time*. Translated By John Macquarri And Edwara Robinson. Basil Blackwell.
- Herberg, Will. (1963). *The writings Of Martin Buber*. The World Publishing Company: Cleveland and New York.
- Hume, David. (1896). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Jewula, Artur. (2013). The call and the response: Martin Heidegger and Martin Buber on responsibility. *Biannual Philosophical Journal*. 0 (3): 323-338.
- Kant, Immanuel. (1998). *The critique of pure reason*. edited [and translated] Paul Guyer, Allen W. Wood. Cambridge University Press.
- Levinas, Emmanuel. (2001). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by: Alphonso lingis. Duquesne University Press.
- Michelman, Stephen. (2008). *Historical Dictionary of Existentialism*. the Scarecrow Press, Inc.



- Perlina, Nina. (1984). Bakhtin and Buber: Problems of Dialogic Imagination," *Studies in 20th Century Literature*. 9 (1): 13-28.
- Rotenstreich, Nathan. (2009). *Immediacy and its limits: a study in Martin Buber's thought*. Taylor & Francis e-Library.
- Sartre, Jean-Paul. *Existentialism and Humanism*. Translated by: Philip Mairet. London: Methuen, 1966.
- Taylor, Charles. (2001). *Sources of the self: the making of the modern identity*. Harvard University Press.

