

## ترجمه متون فلسفی در ایران موردپژوهی فلسفه اگزیستانسیالیسم

### مرضیه ملکشاهی

اگرچه از همان آغاز معرفی سارتر در ایران در ۱۳۲۵ از او به عنوان فیلسوف نام برده شد، اما فلسفه سارتر، برخلاف آثار ادبی و سیاسی وی، نه در محافل آکادمیک و نه در میان متولیان فلسفه در ایران قبل از انقلاب ۱۳۵۷ از مقبولیت چندانی برخوردار نشد. از مهم ترین علل این امر، یکی ضعف دانش فلسفی در ایران و دیگری فضای سیاست زده و ایدئولوژی زده آن دوران بود. دانش فلسفی معاصر که از عصر ناصری رفته رفته با ترجمه های اندک وارد فضای فکری ایرانیان شد، به دلایل مختلفی مجال رشد و تبدیل شدن به یک دستگاه منسجم فلسفی را نیافت. داوری اردکانی (۱۳۹۰: ۲۵۹-۲۵۸) دلایل مختلفی برای ضعف دانش فلسفی معاصر در ایران برمی شمارد: اول اینکه استادان فلسفه اسلامی نیازی به دانستن فلسفه جدید احساس نمی کردند و اگر چیزی از آن می شنیدند اهمیت نمی دادند، چرا که به زعم آنها نظیر این مطالب در آراء متکلمان خودمان هم یافت می شد. دوم اینکه دانشجویان اعزامی به اروپا و اعزام کنندگان آنها هم به فلسفه اهمیتی نمی دادند، زیرا فکر می کردند که باید علوم و فنون جدید را بیاموزند و فلسفه در نظرشان بی حاصل بود. سوم اینکه افرادی مثل محمدعلی فروغی که در شناساندن فلسفه غربی نقش مهمی ایفا کردند تا آنجا که از نوشته هایشان برمی آمد درد فلسفه نداشتند، بلکه فلسفه را جزئی از تجدد و شاید لازمه و شرط تحقق آن می دانستند.

داوری اردکانی (۱۳۹۰: ۳۰۶) بر این باور است که اگرچه از اواخر قرن نوزدهم سیاست بر فلسفه سایه انداخته است، اما این مسئله به این معنا نیست که «فلسفه به فلسفه سیاست مبدل شده و این فلسفه جای کل فلسفه را گرفته است. فلسفه سیاست شاخه ای از فلسفه است نه تمام آن. علاوه بر این، سیاسی بودن فلسفه به این معنی نیست که فیلسوفان همه اغراض سیاسی دارند و برای این اغراض از فلسفه سود می جویند» (ص ۳۰۶). به باور داوری اردکانی (ص ۳۰۶)، آنچه در تاریخ ایران اتفاق افتاده از جنس دیگری است به طوری که

در ایران فلسفه به ایدئولوژی فروکاسته شده است. فلسفه معاصر که در ابتدای ورود آن به ایران در خدمت تجدیدسازی قرار گرفته بود، رفته رفته به خدمت سیاست درآمد و همین عامل مانع رشد آن شد. به جای اینکه جنبش‌های سیاسی از دل فلسفه‌های مختلف رشد کند، این جنبش‌های سیاسی بودند که فلسفه‌های مختلف را نشر می‌دادند تا از آن نتایج سیاسی طلب کنند. به عنوان مثال، ماتریالیسم دیالکتیک را حزب توده انتشار داد نه اینکه انتشار ماتریالیسم در تقویت حزب توده تأثیر کرده باشد (ص ۲۸۷).

آنچه که به طور کلی مانع رشد فلسفه در ایران بود، بر دریافت اگزیستانسیالیسم سارتر نیز تأثیر گذاشت. فضای سیاست زده این دوران که باعث به حاشیه راندن فلسفه و استفاده آن در جهت اغراض سیاسی شده بود، اگزیستانسیالیسم سارتر را نیز بی‌نصیب نگذاشت. علاوه بر استفاده سیاسی از اگزیستانسیالیسم، عامل دیگری که به نسبتی کمتر مانع رشد این فلسفه شد، احساس بی‌نیازی مترجمان و متولیان فلسفه در این دوره از فلسفه‌ای بود که به زعم آنها « چیزی جز یک مشت ذوقیات و عرفانیات نیست که در نزد ما شرقیان دیگر مبتذل و پیش‌پا افتاده شده » است (بزرگمهر، ۱۳۴۸: ۹۹۵). منوچهر بزرگمهر، یکی از مترجمان مطرح آثار فلسفی در این دوره، در مقاله « هستی پیش از چستی »، پس از بحثی درباره تقدم وجود بر ماهیت می‌گوید: « این بود خلاصه رأی اگزیستانسیالیست‌ها که در قرن بیستم این بحث کهنه را دوباره زنده کردند در حالی که اکنون با پیشرفت علوم مادی و طبیعی دیگر ادامه این بحث به کلی زائد و بی‌معنی است » (بزرگمهر، ۱۳۴۷: ۲۵۹). بزرگمهر (۱۳۴۷: ۲۵۹) بحث تقدم وجود بر ماهیت را که اگزیستانسیالیست‌هایی مثل سارتر مطرح می‌کنند، بحثی کهنه می‌داند که سابقاً در منازعات متکلمین و حکمای جهان اسلام مطرح شده است. به کار بردن لفظ « اصالت وجود » به جای اگزیستانسیالیسم در بسیاری از متون این دوره حاکی از تشابهی است که بسیاری میان اگزیستانسیالیسم و بحث اصالت وجود در فلسفه اسلامی قائل بوده‌اند. بزرگمهر (۱۳۴۹: ۱۰۸) در جایی دیگر به معرفی کتابی از یک محقق ژاپنی به نام ایزوتسو می‌پردازد و می‌نویسد:

آقای پروفیسور ایزوتسو بحث « وجود و ماهیت » را که از ممیزات خاصه فلسفه سبزواری است مورد تحقیق قرار داده و به این نتیجه رسیده که با عقاید اصحاب اگزیستانسیالیسم جدید چندان فرق اساسی ندارد. بنده نظر ایشان را تأیید و آن را تصدیق می‌کنم زیرا وقتی دو نفر بدون اطلاع یکدیگر از مقدمات مشابه ابتدا کنند و لوازم عقلی و مقارنات منطقی آن مقدمات را با استدلال صحیح حاصل نمایند طبعاً به نتایج واحدی نائل خواهند شد.

البته به تلاش‌هایی از این دست گاه اعتراض هم می‌شد. برای مثال، در ستون سخن و خوانندگان مجله سخن، یکی از خوانندگان خطاب به منوچهر بزرگمهر می‌نویسد:

شما چه اصراری دارید که متکلمان اسلامی را پیشروان فلسفه تحلیلی بدانید و معتقدات عرفانی را با آراء هایدگر و سارتر یکسان بگیرید؟ فلسفه تحلیلی راهش از آگزیستانسیالیسم جداست و این دو راه هرگز به هم نمی‌پیوندند، در حالی که کلام و عرفان، علی‌رغم مشاجرات لفظی، می‌توانند در مورد ضدیت با علم و توافق در دین به همزیستی مسالمت‌آمیز خود ادامه دهند (غزنوی، ۱۳۴۹: ۵۰۵).

اما آنچه مسلم است، تلاش‌هایی از این دست از سوی متولیان فلسفه منجر به پاگرفتن نوعی فلسفه تطبیقی شد که توجه را از شناخت دقیق فلسفه‌های غربی به جستجوی شباهت‌های این فلسفه‌ها با علم کلام منحرف کرد. از آغاز معرفی سارتر در ایران تا دهه ۱۳۴۰ آنچه به فلسفه آگزیستانسیالیسم معروف بود، تنها در معرفی مختصری در مقدمه برخی آثار ترجمه‌شده از سارتر، مقالات سیاسی اندکی در نشریات، تألیف یک کتاب مقدماتی با عنوان مکاتب فلسفی: آگزیستانسیالیسم به قلم حسین کسمایی و ترجمه کتابی به نام آگزیستانسیالیسم اثر فولکیه توسط ایرج پورباقر ظهور یافت. با آغاز دهه ۱۳۴۰ هم که اوج شهرت سارتر و آگزیستانسیالیسم در ایران است، فلسفه سارتر همچنان زیر سایه ترجمه آثار ادبی و سیاسی وی مجال ظهور نیافت. هیچ‌کدام از آثار فلسفی سارتر، از جمله مهم‌ترین اثر فلسفی وی، هستی و نیستی (۱۹۴۳)، هرگز به‌طور کامل در ایران قبل از انقلاب ۱۳۵۷ ترجمه نشدند. تنها ترجمه‌ای بی کیفیت و ناقص از هستی و نیستی در دهه ۱۳۴۰ به قلم عنایت‌الله شکیباپور توسط انتشارات شهریار به چاپ رسید، که مانند دیگر آثار چاپ‌شده از سوی این مترجم و انتشارات، از کیفیتی حداقلی نیز برخوردار نبود. آنچه از سارتر، فیلسوف و از آگزیستانسیالیسم، فلسفه می‌ساخت، در ایران قبل از انقلاب ۱۳۵۷ هرگز مجال ظهور نیافت.

در این دهه ظاهراً تنها یک کتاب درباره فلسفه آگزیستانسیالیسم سارتر با عنوان اصول فلسفه آگزیستانسیالیسم، یا، اصالت انسان (۱۳۴۸) به قلم رنه لافراژ توسط پزشکپور ترجمه و از سوی انتشارات شهریار به چاپ رسید که به علت ترجمه بد از آن استقبال نشد. به نظر می‌رسد که انتشارات شهریار بیش از آنکه به دنبال معرفی فلسفه سارتر بوده باشد، درصدد بهره‌برداری از شهرت و آوازه سارتر به نفع خود بوده است. در این دهه کتاب‌های تألیفی درباره فلسفه آگزیستانسیالیسم هم نه درصدد تبیین فلسفه آگزیستانسیالیسم، که درصدد استفاده از نام و شهرت این فلسفه برای اغراض سیاسی و غیرفلسفی هستند. کتاب‌هایی که

در این دهه درباره فلسفه اگزیستانسیالیسم نگاشته شد عبارتند از: مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم حاوی افکار کی‌یرکه‌گور... (۱۳۴۳) به قلم مهرداد مهرین، دیباچه بر فلسفه وجود (۱۳۴۵) به قلم محمود رضای الهی، بررسی روابط اگزیستانسیالیست با جامعه (۱۳۴۷) به قلم محمد زمانی.

کتاب مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم ملغمه و عصاره‌ای است از تمام رویکردهای متناقض پیشین به فلسفه سارتر. دلیل این امر، نقل قول‌های طولانی از موافقان و مخالفان فلسفه اگزیستانسیالیسم در ایران است، بدون اینکه این دیدگاه‌ها نقد و بررسی شود. با وجود این، موضع نویسنده در مقابل این فلسفه در خلال این نقل قول‌ها مشخص است. نویسنده آنجا که به شرح اگزیستانسیالیسم می‌پردازد، چون عمدتاً از مقدمه کسمایی بر ترجمه کتاب کار از کار گذشت سارتر و مقالات مصطفی رحیمی نقل می‌کند، به نکته‌های مثبت آن اشاره می‌کند اما در مقام قضاوت و نتیجه‌گیری همان اتهامات همیشگی را به این فلسفه وارد می‌کند: «در واقع اگزیستانسیالیسم همان حالت رضا و تسلیمی که مواد مخدره (تریاک، مورفین و هروئین) و مذهب در افراد می‌گذارد، در پیروانش می‌گذارد. همین جاست که اگزیستانسیالیسم زهر خود را می‌پاشد و عده‌ای افراد لابیالی و لاقید تحویل جامعه می‌دهد» (مهرین، ۱۳۴۳: ۱۶). به‌طور کلی، این کتاب نه در جهت تبیین فلسفه اگزیستانسیالیسم، که در جهت رد این فلسفه نوشته شده است، آن‌هم نه از نظرگاهی فلسفی، بلکه از منظری سیاسی. این کتاب در واقع تکرار روایت‌های پیشین مبتنی بر پوچی و نومیدی و تناقض در فلسفه سارتر و تقابل آن با مارکسیسم است و به‌هیچ‌روی یک اثر فلسفی به‌شمار نمی‌رود. نویسنده نه تنها اگزیستانسیالیسم را فلسفه‌ای مضر می‌داند بلکه ایرانیان را از آن بی‌نیاز می‌داند؛ چرا که به‌زعم وی «برای ما شرقیان (مخصوصاً ایرانیان) [...] اگزیستانسیالیسم نغمه تازه‌ای نیست. این همان آهنگ شوم و یأس‌آوری است که بعضی از متصوفین خودمان نیز نواخته و مردم را از کار و پیکار بازداشته‌اند». (مهرین، ۱۳۴۳: ۵)

دیباچه بر فلسفه وجود (۱۳۴۵) به قلم محمود رضای الهی را شاید بتوان تنها اثری درباره فلسفه اگزیستانسیالیسم دانست که نویسنده آن از دانش آموختگان فلسفه است. رضای الهی که از دانش آموختگان فلسفه در آلمان است در کتاب خود بیشتر بر فلاسفه اگزیستانسیالیست آلمانی و غیرفرانسوی تأکید می‌کند و اگرچه بخشی از کتاب خود را به سارتر اختصاص می‌دهد، اما بر این باور است که «سارتر جزو آن دسته از فلاسفه نیست که افکار مستقل خالص فلسفی، با اصطلاحاتی مخصوص به خود داشته باشد» [...] در افکار او سیستم متوالی

فلسفی و منطقی رعایت نشده است» (رضای الهی، ۱۳۴۵: ۱۸۴). رضای الهی (ص ۲۰۱) در ادامه روایت‌های دهه‌های پیشین سارتر را به بدبینی متهم می‌کند و می‌گوید: «[سارتر] اساس عالم را بیجا و بی‌قاعده و قانون می‌داند. حتی قائل به هیچ‌گونه عقلی نمی‌باشد که در اساس و تشکیلات این عالم دخالتی کرده باشد. او حتی هیچ حق و حقیقتی در ایجاد عالم نمی‌بیند و اساس بدبینی را از این جهت ترویج می‌کند». پیشگفتار کتاب به‌خوبی نشان می‌دهد که همان‌طور که داوری اردکانی (۱۳۹۰) می‌گوید، فلسفه در ایران در خدمت هدفی به‌غیر از فلسفه ورزی و در اینجا در خدمت رسیدن به روشنگری و مدرنیته قرار گرفته است. در بخشی از کتاب با عنوان «فلسفه در ایران ما چه نقشی را می‌تواند ایفا کند و چه خدمتی انجام دهد؟» استفاده‌ی ابزاری از فلسفه به‌خوبی نشان داده شده است. رضای الهی (۱۳۴۵: ۳۷-۲۷) به‌فوائد فلسفه اشاره کرده و آن را راهی برای مبارزه با خرافات و سنن بیهوده، راهی برای مبارزه با افکار درویشی و اعتیاد به‌الکل و افیون و در نهایت راهی برای دستیابی به مدرنیته و نوعی روشنگری و رنسانس اروپایی می‌داند. به‌زعم رضای الهی (ص ۴۶):

تا رنسانسی که اروپاییان در چهارصدپانصد سال قبل برای خود به‌وجود آورده‌اند و در تمام افکار، اعمال و شئون خود تجدید نظر کردند، ما برای خود به‌وجود نیاوریم و در تمامی اصول اجتماعی خویش مجدداً بررسی نکنیم، و آنها را روی اصول عقلی پایه‌ریزی ننماییم، محال است رکودی را که اکنون دچار آن هستیم از ما رخت بریندد و یأس‌ها به امید مبدل گردد.

رضای الهی سپس فلسفه وجودی را یکی از جدیدترین مولودهای «روشنی افکار پس از رنسانس اروپا» می‌داند که می‌کوشد «افکار بشر را، از ماوراء طبیعت به‌سوی خود طبیعت و از آن بالاتر به‌سوی خود انسان» سوق دهد و «هرچه بهتر مفهوم واقعی حیات و زندگی عملی را برای او روشن» ساخته و «آزادی عمل بیشتری» برای او فراهم کند» (ص ۴۶-۴۷).

بررسی روابط آگزیستانسیالیسم با جامعه (۱۳۴۷) به‌قلم محمد زمانی که نقد و ردیه‌ای به‌ظاهر مارکسیستی بر فلسفه آگزیستانسیالیسم است بار دیگر سخن داروی اردکانی مبنی بر درخدمت سیاست بودن فلسفه در ایران معاصر را تأیید می‌کند. این کتاب که به‌گفته نویسنده نتیجه‌ی عصبانیتی است که ترجمه کتاب آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر سارتر توسط مصطفی رحیمی و «نفوذ وحشتناک ناقص (ولی مریدانه)» آگزیستانسیالیسم» در زبان و مغز نوکتابخوانان» ایجاد کرده است، می‌کوشد تا با «بینش عملی ماتریالیستی» آگزیستانسیالیسم را که نویسنده تلویحاً فلسفه‌ای ایده‌آلیستی می‌پندارد نقد کند (زمانی، ۱۳۴۷: ۸). زمانی در ادامه سنت مارکسیستی حزب توده که با باوری شبه‌مذهبی به اصول ماتریالیسم دیگر نحله‌های

فکری و فلسفی را تکفیر می‌کرد، بینش ماتریالیستی را نه چون فلسفه، بلکه به صورت باوری شبه‌مذهبی به کار می‌گیرد. زمانی (۱۳۴۷: ۱۴) با مسلم فرض کردن آموزه‌های ماتریالیسم دیالکتیکی مفاهیم کلیدی فلسفه اگزیستانسیالیسم از جمله «تقدم وجود بر ماهیت» و «اختیار» را به چالش می‌کشد. وی برای رد «تقدم وجود بر ماهیت» مفاهیم کلیدی ماتریالیسم دیالکتیکی از جمله تز، آنتی‌تز و سنتز را حقایقی خدشه‌ناپذیر تلقی می‌کند و می‌گوید: «ما می‌گوییم ذات یا جوهر یا وجود، مقدم بر ماهیت نیست. چون وجود نهاد «تز» است و ماهیت برابرنهاد «آنتی‌تز» و برخورد آن دو ایجاد بر نهادین «سنتز» یا حرکت و «شدن» می‌کند» (زمانی، ۱۳۴۷: ۱۴). زمانی علاوه بر رد تقدم وجود بر ماهیت، می‌کوشد تا با تعریف کردن ماهیت به عنوان حوزه قراردادی یا مناسبات اجتماعی تعریفی مارکسیستی از ماهیت به دست دهد:

از آنجایی که 'ژن' فقط پنج درصد مؤثر در تعیین شخصیت آدمی است و نود و پنج درصد دیگر آن ماهیت وجود و حوزه قراردادی یا مناسبات اجتماعی جایگاه وی است، پس باید گفت ماهیت یا مجموعه ماهیت‌های حوزه‌ای وجود مقدم بر وجود 'ژن' یا ذات و یا جوهر آدمیست. زیرا اگرچه تخم مرغ را فی‌نفسه جوجه می‌دانیم، ولی تخم مرغ احتیاج به شرایط یا ماهیتی خارجی دارد تا بتواند جوجه شود و آن حرارت مطلوب مورد نیاز است» (زمانی، ۱۳۴۷: ۱۴).

زمانی (۱۳۴۷: ۲۴) در رد انتخاب و اختیار اگزیستانسیالیستی نیز صرفاً به اصول بنیادی ماتریالیسم دیالکتیکی اکتفا کرده و می‌گوید: «اتخاذ و انتخاب تصمیم در مورد هر یک از خواست‌های بشری مربوط به وسایل تولیدی و تکنیکی و همچنین روبنایی جامعه بشری است، نه زاده ذهن و ذات مجرد وجود».

کتاب فوق در مقایسه با مقالات طبری و دیگر اعضای حزب توده در رد اگزیستانسیالیسم نوعی پیشرفت در جبهه مارکسیستی‌لنینیستی به‌شمار می‌رود، چراکه صرفاً به کلی‌گویی درباره اگزیستانسیالیسم و تکفیر آن نمی‌پردازد و می‌کوشد تا با پرداختن به جزئیات و مفاهیم کلیدی این فلسفه و سنجش آنها با معیار مارکسیسم آن را نقد کند، با وجود این، مسلم و فقر خدشه‌ناپذیر دانستن اصول ماتریالیسم دیالکتیکی و باور شبه‌مذهبی به این اصول و فقر استدلال‌های منطقی و فلسفی مانع از آن می‌شود که این کتاب را کتابی فلسفی به‌شمار بیاوریم. علاوه بر این، تکرار و پذیرش روایت‌های حزب توده درباره اگزیستانسیالیسم از سوی نویسندگان کتاب، آن را در خدمت سیاست‌هایی قرار می‌دهد که هم‌جهت با سیاست‌های

حزب توده و دیگر احزاب مارکسیستی است. سخنان زمانی در پایان کتاب به روشنی یادآور موضع گیری حزب توده در دهه ۱۳۲۰ در مقابل این فلسفه است، با این تفاوت که این بار گفتمان جهان سوم گرایی نیز بر گفتمان امپریالیسم ستیزی مارکسیست های دهه ۱۳۲۰ اضافه شده است:

اینست مایه رشد اراجیف «آگزیستانسیالیست»ها در جهان امروز. جدایی انسان از انسان - عدم پیوند - عدم همراهی و همکاری در منافع عمومی و در آسایش و تأمین آینده خویش و همگان. و این همان آرزویی است که امپریالیسم بین المللی در سر می پرورد تا برای همیشه آقایی اربابان و حامیان آن را بر جهان ، به خصوص بر کشورهای آسیایی و آفریقایی و آمریکای لاتینی حفظ کند، تا از تجمع نیروهای انسانی آنها - جهت دستیابی به حقوق سرقت شده شان - جبهه و نیروی مخالفی به وجود نیاید (زمانی، ۱۳۴۷: ۶۹).

همان طور که بررسی های فوق نشان می دهد، فضای سیاست زده این دوران که باعث به حاشیه راندن فلسفه و استفاده از آن در جهت اغراض سیاسی شده بود، آگزیستانسیالیسم سارتر را نیز بی نصیب نگذاشت و آن را از بافت هستی شناختی و خاستگاه های فلسفی خود جدا کرد. در این دوره، آگزیستانسیالیسم در نزد موافقان آن نه فلسفه، بلکه مانیفستی سیاسی به شمار می رفت که بر ارزش هایی همچون آزادی و مسئولیت و مبارزه تأکید می کرد. فروکاستن آگزیستانسیالیسم به مسئله تعهد از سوی برخی از مروجان آن از جمله مصطفی رحیمی نیز به این مسئله کمک کرد. فلسفه سارتر در نزد مخالفان خود نیز اقبال چندانی برای نقد فلسفی و عمیق و در نتیجه بالیدن نیافت و نهایتاً در نزد مخالفان مارکسیست خود به فلسفه ای پوچ و در خدمت استعمار و در نزد مخالفان مسلمان خود به فلسفه ای منحط، مبتذل و منحرف کننده فروکاسته شد (ر.ک. حکیمی، ۱۳۴۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۵۲).

در مقام نتیجه گیری باید گفت، از همان آغاز معرفی سارتر تا انقلاب ۱۳۵۷ همواره از او به عنوان فیلسوف نام برده شد و بیشتر آثار ادبی وی به فارسی برگردانده شد، اما این چهره سیاسی و مبارز او بود که نهایتاً در شرایط سیاسی و فرهنگی خاص ایران پیش از انقلاب بر چهره ادبی و فلسفی او چیره شد و حتی آثار ادبی وی را به خدمت مبارزه سیاسی درآورد، به طوری که نه در مقدمه مترجمان بر ترجمه آثار ادبی وی و نه در نقد آثار وی هیچ اثری از نقد ادبی و زیبایی شناختی دیده نمی شود. با وجود این، تصویر درهم شکسته و مخدوش سارتر و آگزیستانسیالیسم نه نتیجه ضعف نظام ترجمه یا دریافت اشتباه سارتر و آگزیستانسیالیسم، که نتیجه نوعی فرایند فرهنگی چندلایه ای است که طی آن آگزیستانسیالیسم سارتری در

هنگام ورودش به فضای فکری و ادبی و روشنفکری ایران خاستگاه اولیه خود را و نهاده و در ترکیب با تفکرات و گفتمان‌های حاکم در ایران معانی دیگری کسب کرده است. در نتیجه چنین فرایندی، آگزیستانسیالیسم ایرانی به صورت پدیده‌ای پیچیده و گاه متناقض ظاهر شد. اگرچه سارتر ایرانی در ابتدا در مقام فیلسوف و ادیبی پوچ‌گرا و غیرسیاسی ظاهر شد، اما رفته‌رفته، مترجمان و نویسندگان ایرانی با اهداف مختلف و گاه متناقضی از جمله، مبارزه با شاه، پیوستن به نهضت جهانی مبارزه و مقاومت، به‌چالش کشیدن مارکسیسم، تقویت مارکسیسم، تقویت روشنفکری دینی از او مبارز انقلابی تمام عیار و از فلسفه آگزیستانسیالیسم ایدئولوژی انقلابی و سیاسی ساختند. شرایط خاص نسلی که تحت تأثیر انقلاب‌های جهانی و ضداستعماری می‌خواست به شیوه‌ای بنیادین و سریع نظام موجود را که در نظرش دست‌نشانده استعمار بود، برافکند، باعث اتخاذ شیوه‌ای از عمل از سوی این نسل شد، که آگزیستانسیالیسم را از خاستگاه هستی‌شناختی و فلسفی خود جدا کرد و باعث شد که آگزیستانسیالیسم نه در مقام فلسفه، بلکه در مقام دکترینی اجتماعی و سیاسی به کار گرفته شود. تنها پس از دوره‌ای رکود پس از انقلاب ۱۳۵۷ بود، که رفته‌رفته توجه به جنبه‌های ادبی آثار سارتر و فلسفه وی بیشتر شد و بسیاری از آثار ادبی وی مجدداً ترجمه و یا منتشر شدند و برخی از آثار فلسفی وی از جمله هستی و نیستی به‌طور کامل ترجمه شدند. 

### منابع:

- بزرگمهر، م. (۱۳۴۷). هستی پیش از چستی. سخن، (۳) ۱۸، ۲۵۴-۲۶۰.
- بزرگمهر، م. (۱۳۴۸). دو کتاب قابل اعتماد. سخن، (۹) ۱۹، ۹۹۶-۹۸۶.
- بزرگمهر، م. (۱۳۴۹). مقدمه پروفیسور ایزوتسو بر شرح منظومه. سخن، (۱) ۲۰، ۱۱۴-۱۰۷.
- حکیمی، م. (۱۳۴۷). غرب کیفر اعمال خود را می‌بیند. درس‌هایی از مکتب اسلام، (۳) ۱۰، ۴۲-۴۱. داوری اردکانی، ر. (۱۳۹۰). فلسفه معاصر ایران. تهران: انتشارات سخن.
- رضای الهی، م. (۱۳۴۵). دیباچه بر فلسفه وجود. تهران: موسسه مطبوعاتی علمی.
- زمانی، م. ر. (۱۳۴۷). بررسی روابط آگزیستانسیالیسم با جامعه. تهران: امیرکبیر.
- غزنوی، م. (۱۳۴۹). سخن و خوانندگان. سخن، (۴ و ۵) ۲۰، ۵۰۳-۵۰۶.
- مکارم شیرازی، ن. (۱۳۵۲). رستاخیز به زندگی مفهوم می‌دهد. درس‌هایی از مکتب اسلام، (۷) ۱۴، ۹-۱۲.
- مهرین، م. (۱۳۴۳). مکتب فلسفی آگزیستانسیالیسم. تهران: موسسه انتشارات آسیا.