

## روانکاوی از سه منظر فلسفی

میثم بادامچی \*

### چکیده

روانکاوی یکی از جریان‌های مهم فکری قرن بیستم محسوب می‌شود که از سوی زیگموند فروید، پایه‌گذاری شد. فروید، برخی مفاهیم بسیار مهم (برای مثال مفهوم ضمیر ناخودآگاه و یا نقش امیال سرکوب شده در شخصیت فرد) را وارد روان‌شناسی پس از خود کرد؛ هدف از این نوشتار، آشنایی با پاره‌ای از مباحث فلسفی و الهیاتی طرح‌شده در باب روانکاوی است. در ابتدا، آراء کارل پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴)، فیلسوف بریتانیایی طرفدار فلسفه تحلیلی، مورد بررسی قرار می‌گیرد. پس از آن دیدگاه ژاک لاکان (۱۹۰۱-۱۹۸۱)، فیلسوف فرانسوی متعلق به سنت فلسفی اروپای قاره‌ای و یکی از فیلسوفان نزدیک به جریان فلسفی پست‌مدرنیسم که روانکاوی را وارد فلسفه کرد، را مورد بررسی قرار داده و در پایان نظر پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵)، فیلسوف آلمانی و الهیدان پروتستان‌مذهب که عقاید او در الهیات جدید بسیار مورد توجه‌اند و او هم توجه خاصی به آگزیستانسیالیسم و روانکاوی در آرای الهیاتی خویش دارد، مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

واژه‌های کلیدی: روانکاوی، فلسفه تحلیلی، فلسفه اروپایی قاره‌ای، زیگموند فروید، کارل پوپر، ژاک لاکان، پل تیلیش.

## مقدمه

روانکاوی و نظریات فروید را نمی‌توان مثل هر مطلب عمیق دیگری با رعایت اصل امانت در یکی دو صفحه خلاصه کرد؛ ولی برای آشنایی خوانندگانی که احیاناً با روانکاوی فروید کم‌تر آشنا هستند و هم‌چنین برای ورود به بحث، به نکات مهمی از نظریات فروید که مربوط به بحث ما نیز هست اشاره می‌کنیم.

شاید بتوان گفت، مهم‌ترین کشف فروید و مهم‌ترین دستاورد روانکاوی، کشف ضمیر ناخودآگاه است. تیلیش معتقد است، قبل از فروید بستر کشف ضمیر ناخودآگاه به واسطه اعتقاد به وجود اراده‌ای غیرعقلانی در آدمی، در آثار اگزیستاسیالیست‌هایی مثل پاسکال، شوپنهاور، نیچه، کیرکگورد و داستایوسکی فراهم شده بود، ولی از رهگذر کشف و نظریات فروید بود که به صورت یک نظریه علمی در آمد. (تیلیش، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰)

یکی دیگر از محورهای نظریات فروید، اعتقاد به جبرگرایی یا دترمینیسم در شخصیت انسان است. طبق این دیدگاه افکار، احساسات، تکانه‌ها و رفتار شخص در یک پیوستار مربوط به هم شکل می‌گیرند که حاصل تجارب گذشته زندگی اوست. به عبارت دیگر، بین آنچه ذهن در حال حاضر تجربه می‌کند و وقایعی که در گذشته برایش رخ داده و در ضمیر ناخودآگاهش ضبط شده است، پیوندهایی برقرار است که در اکثر مواقع این پیوندها از حوزه آگاهی فرد خارج است. بنابراین، رفتار انسان به وسیله نیروهایی که درون او قرار دارند، تعیین می‌شود و در بردارنده معنای خاصی در ارتباط با آن نیروهاست. روانکاوانی چون فروید معتقدند حتی در پشت ساده‌ترین رفتارهای انسان می‌توان به عوامل بسیار پیچیده روانی دست یافت. حتی رفتارها و کردارهای سهوی و لغزش‌هایی که در کلام، نوشتن و یا خواندن بروز می‌کنند، بدون علت نیستند و بیانگر نوعی از افکار و احساسات درونی فرد و خواست‌های واقعی وی می‌باشند. فراموشی افراد، مثل از یاد بردن نام آشنایی و یا گم‌کردن وسایل و یا اتفاقاتی از این قبیل را می‌توان براساس امیال درونی و ناخودآگاه آنها تعبیر کرد. محور دیگری از نظریات فروید، نظریه او در مورد ساختار شخصیت است. فروید شخصیت انسان را متشکل از سه جزء نهاد<sup>۱</sup>، خود<sup>۲</sup> و فراخود<sup>۳</sup> می‌داند. نهاد منشا خواسته‌های غریزی است و میل جنسی و

1. id  
2. ego  
3. super ego

پرخاشگری (پرخاشگری را فروید بعدها به نظریه‌اش اضافه کرد) غرایز دوگانه اصلی آن را تشکیل می‌دهند. در نتیجه اثرات دنیای خارج روی خواسته‌های<sup>۱</sup> نهاد است. خود از نهاد سرچشمه گرفته و رشد می‌کند و مهار یا تعدیل نهاد را برعهده می‌گیرد. به زبان دیگر خود، نهاد را سرکوب می‌کند و سرکوب شدن غرایز نهاد به وسیله خود، منجر به اختلال‌های روانی بعدی در انسان‌هاست (فروید، به نقل از گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۸۷-۱۰۵).

محور دیگر نظریات فروید، رویکرد تحولی او به شخصیت است. فروید معتقد است، تربیت جنسی کودک از نوزادی تا شش سالگی بسیار مهم است و مراحل تحول شخصیت او در این مدت متشکل از مراحل ذیل است، مرحله دهانی،<sup>۲</sup> مرحله مقعدی<sup>۳</sup> و مرحله آلتی<sup>۴</sup> که اساس شخصیت آینده فرد را تشکیل می‌دهند. اینجاست که فروید مسأله وجود «عقده ادیپ»<sup>۵</sup> یا «عقده اختگی» را به عنوان مبنای اختلالات روانی آینده انسان‌ها مطرح می‌کند. اساس نظریه «عقده ادیپ» در پسر بچه‌ها احساس رقابت آنها در مرحله آلتی رشد کودک برای تصاحب مادر با پدرشان و ناکامی جبری در این رقابت با پدر است و در مورد دختران رشک اخلیلی،<sup>۶</sup> به خاطر نداشتن آلت مردانه است (همان، ص ۹۷-۹۹). از نظر فروید قوه لیبیدوی انسان یا امیال غریزی او حد و حصری ندارد و هرگز ارضا نمی‌شود، خلاص شدن از این قوه در آدمی، غریزه مرگ را برمی‌انگیزد. او این حکم را نه فقط در مورد افراد انسان، بلکه در مورد پیوند و نسبت آدمی با فرهنگ نیز صادق می‌داند (همان). پس از ذکر این مقدمه به نظریات پوپر، لاکان و تیلیش در مورد روانکاوی می‌پردازیم. مسأله مهم پوپر در مواجهه با آرای فروید، علمی بودن نظریات اوست. در واقع، بحث پوپر، بحثی در چارچوب فلسفه علم است. اما لاکان مبدع ترکیبی از نظریات فروید با فلسفه ساختارگرایی فرانسوی است. و در نهایت، تیلیش معتقد است، الهیات معاصر ناگزیر از توجه به روانکاوی و اگزستانسیالیسم است. این سه نظریه به طرز عجیبی با هم متفاوت‌اند، گرچه آرای لاکان و تیلیش در مورد روانکاوی از جهاتی به هم شباهت دارند.

در این مقاله نظریات متفاوت در مورد مسأله واحد یکجا جمع شده‌اند؛ این کار دو

دلیل دارد:

1. drives  
3. anal stage  
5. oedipus complex

2. oral stage  
4. phallic stage  
6. penis envy

اولاً، خواننده با تضارب آرا و تنوع دیدگاه‌های موجود در میان اندیشمندان معاصر آشنا می‌شود و از یکسویه‌اندیشی در مورد این مسأله و مسایل مشابه دوری می‌کند و ثانیاً، امیدواریم خواندن این نوشتار به تأمل و گزینش دیدگاه درست‌تر از میان دیدگاه‌های متفاوت بینجامد. به عبارت دیگر، موجب تأمل در زمینه روانکاوی شود. کاری که ما کم‌تر به آن توجه داریم، ولی برای پیشرفت خودمان و کشورمان باید به آن توجه کنیم.

### ۱. دیدگاه پوپر و علمی‌بودن روانکاوی

فروید بزرگ‌شده دوره ویکتوریا و نیمه‌دوم قرن نوزدهم، یعنی دوره استیلای بی‌چون وچرای علم بود. پس طبیعی است، مثل بسیاری دیگر از اندیشمندان دوره ویکتوریا، مانند مارکس و داروین، بر علمی بودن نظریات خویش تأکید تام داشته باشد. فروید کشفیات خویش را با کشفیات کپرنیک و داروین مقایسه می‌کرد (همان، ص ۳۵۱). و امروز هم بسیاری کار او را نمونه یک کار علمی خوب می‌دانند. ولی پوپر نظری خلاف این مطلب دارد، او بر اساس معیاری که برای علمی بودن ارایه می‌کند، معتقد است، نظریات فروید علمی نیستند. او در مورد روانکاوی فرویدی اصطلاح علم دروغین یا شبه‌علم<sup>۱</sup> را به کار می‌برد. ولی چگونه او به چنین نتیجه‌گیری تلخی در مورد روانکاوی رسیده است؟

پوپر با وجود این که زبان مادریش آلمانی است، فیلسوفی متعلق به سنت فلسفه تحلیلی - سنت غالب فلسفی در کشورهای انگلیسی زبان در یک قرن اخیر - است، وی یکی از فیلسوفان علم و نیز فیلسوفان سیاسی لیبرال برجسته قرن بیستم و صاحب مکتبی در معرفت‌شناسی و فلسفه علم به نام عقلانیت انتقادی محسوب می‌شود. برای پوپر - مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان تحلیلی - علوم طبیعی مثل نظریه نیوتن، فیزیک انیشتین، نظریه کوانتوم و نظریه تکامل داروین اهمیت و جایگاه ویژه‌ای دارد؛ پوپر در فلسفه علم معتقد به رئالیسم انتقادی است و علم را در نهایت عینی (یعنی مطابق با جهان خارج و فارغ از ارزش‌های پدیدآورنده آن علم) می‌داند. پوپر به علوم انسانی هم نظری خاص دارد و قایل به وحدت روش‌شناختی میان علوم است، یعنی معتقد است

1. pseudo-science

که همان روش‌هایی که در علوم طبیعی معیار علمی بودن محسوب می‌شوند، در علوم انسانی هم معیار علمی بودن است. البته این نظر او مورد انتقاد برخی از فلاسفه علم و علمای علوم انسانی واقع شده است. پوپر بر خطاپذیری معرفت آدمی تأکید بسیار دارد و معتقد است، هر معرفت قابل اعتمادی باید نقدپذیر و خطاپذیر باشد و در این زمینه، معیار معروف ابطال‌پذیری را برای تمییز معرفت نقدی - که از نظر او بهترین نوع معرفت است - از معرفت غیرنقدی ارایه می‌کند. از نظر پوپر، نظریات علمی برجسته‌ای مثل نظریه کپرنیک در نجوم و نظریه نسبیت اینشتین نمونه‌های برجسته معرفت ابطال‌پذیر و نقدی و نمونه علم واقعی و خوب هستند. در مقابل، پوپر معتقد است، برخی نظریات معروف مانند روانکاوی و مارکسیسم علی‌رغم آنکه پدیدآورندگانشان (یعنی مارکس و فروید) معتقد به علمی بودن و تجربی بودن نظریاتشان می‌باشند، به معنای درست کلمه علمی و تجربی نیستند. پوپر در زندگی‌نامه خودنوشت خویش (که با عنوان جستجوی همچنان باقی به فارسی ترجمه شده است) می‌گوید: برای بار نخست در بیست‌سالگی و در مواجهه با نظریات اینشتین در برابر نظریات مارکس، فروید و آدلر بود که به صورت‌بندی معیار خود در تمییز علم واقعی (یعنی نظریاتی مثل نظریه نسبیت اینشتین) از شبه علم (یعنی نظریاتی مثل نظریه فروید، روانکاوی آدلر یا نظریات اجتماعی مارکس) پرداخت (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۹۶-۲۰۰).

پوپر معتقد است، آنچه نظریه‌ای یا گزاره‌ای را علمی می‌کند، توان آن در منع وقوع برخی رویدادهای ممکن است. در واقع، از نظر پوپر به میزانی که نظریه‌ای منع می‌کند، خبر می‌دهد. اما توانایی منع یک نظریه یعنی چه؟ از نظر پوپر کسی که نظریه‌ای را ارایه می‌کند، باید به این پرسش پاسخ دهد که «تحت چه شرایطی حاضر به اذعان این است که نظریه‌اش دیگر قابل دفاع نیست؟» یا «تحقق چه اتفاق‌ها یا حقایقی نظریه مرا ابطال می‌کند؟». از نظر پوپر، اینشتین برای این پرسش پاسخ داشت، پس نظریه‌اش علمی است، حال آنکه فروید، آدلر و مارکس پاسخی برای این پرسش ندارند. به عبارت دیگر، فروید، آدلر و مارکس شرایطی را که در صورت تحقق آن اذعان کنند، که نظریه‌شان دیگر قابل دفاع نیست، متصور نمی‌دانند؛ و هر رویداد قابل تصویری را به اثبات نظریه‌های خود تعبیر می‌کنند (همان، ص ۱۱۶-۱۱۸). و این تفکر و این نحوه مواجهه با آرای خود از نظر پوپر، نمونه‌ای از تفکر جزمی است، چون این افراد در هیچ شرایطی

حاضر نیستند از نظریه‌شان دست بردارند (همان، ص ۱۱۸). باید توجه شود که پوپر امکان نقد و ابطال بالقوه را معیار علمی بودن یک گزاره یا نظریه می‌داند، نه ابطال یا غلط از آب درآمدن بالفعل آن را. حال این سؤال مهم پیش می‌آید که با این انتقادات پوپر، تکلیف روانکاوی چیست؟ آیا روانکاوان قادرند در برابر این نقد از خود دفاع کنند؟ در علت تردید فیلسوفان تحلیلی مانند پوپر در علمی بودن روانکاوی، یک مسأله را باید اضافه کرد و آن دیدگاهی است که علوم ریاضی و دقیقی مانند فیزیک و در مرتبه بعدی سایر علوم طبیعی را مثل اعلا‌ی علم می‌داند و به علومی که الگوی روش آنها الگوی علوم طبیعی نیست، اهمیت کم‌تری می‌دهد یا اصلاً اهمیت نمی‌دهد. در روان‌شناسی هنوز مکاتبی بیش‌تر محبوب فیلسوفان تحلیلی‌اند که الگوی‌شان در روش، روش‌های علوم طبیعی است، مثل رفتارگرایی و اتسون در نیمه اول قرن بیستم که محبوب پوزیتیویست‌های منطقی بود - اگرچه امروز کم‌تر فیلسوف تحلیلی طرفدار این مکتب در روان‌شناسی است - و روان‌شناسی شناختی<sup>۱</sup> در دهه‌های اخیر پیش‌فرضش این است که انسان نوعی کامپیوتر پیچیده است.

اگرچه تحقیق در چند و چون ابطال‌پذیری آموزه‌های روانکاوی و علمی‌بودن آن براساس مکاتب مختلف فلسفه علم، خود محتاج پژوهش جداگانه‌ای است، به نظر می‌رسد که اگر روانکاوان بتوانند نشان دهند و بگویند در صورت تحقق چه وقایعی و چه مشاهده‌هایی نظریه‌شان غلط خواهد بود، نظریه‌شان از نقد پوپر مصون خواهد بود. باید از فروید و سایر روانکاوان پرسید، در چه صورت و با وقوع چه وقایعی و چه مشاهده‌هایی مثلاً از نظریه عقده ادیپ و فیکسیشن<sup>۲</sup> کودک در هر یک از مراحل دهانی، مقعدی یا آلتی دست برمی‌دارید و می‌توانید معتقد شوید، مراحل رشد کودک این سه مرحله نیست؟ آیا شرایطی هست که در صورت تحقق آن بتوانیم بگوییم انسان‌ها بر خلاف گفته فروید تحت تأثیر امیال سرکوب‌شده دوران کودکی‌شان نیستند و یا ضمیر ناخودآگاه وجود ندارد و تمام دانش ما خودآگاهانه است؟ پاسخ به برخی از این پرسش‌ها مثبت به نظر می‌رسد، یعنی اگر صورت‌بندی خود را از روانکاوی اصلاح کنیم، به نظر می‌رسد، براساس همان معیار پوپر بتوان برخی آموزه‌های روانکاوی را

---

1. cognitive psychology

2. fixation

ابطال‌پذیر و آزمون‌پذیر دانست. آلن چالمرز، فیلسوف علم استرالیایی، با توجه به مطلبی که در پاورقی کتابش هنگام بیان نظر پوپر در مورد روانکاوی آدلر می‌آورد، گویا چنین نظری دارد. به علاوه، امروزه بسیاری از فلاسفه علم معیار پوپر را برای علمی بودن گزاره‌ها ناکافی می‌دانند و می‌توان حدس زد، اگر معتقد به ابطال‌پذیری پوپری به عنوان معیار علمی بودن نباشیم، باید با سایر ملاک‌های فلسفه علمی، نظیرمان در مورد علمی بودن روانکاوی تغییر کند. مثلاً اگر کفایت عملی را به عنوان ملاک صدق یک نظریه بپذیریم - یعنی به نوعی پراگماتیسم معتقد باشیم - بسیاری از آموزه‌های روانکاوی، اگرچه نه تمام آنها، براساس تأثیرشان در بهبودی بیماران آزمون‌پذیرند؛ یعنی اگر مشاوره‌ها و تمرین‌هایی که یک روانکاو به بیمارش می‌دهد، باعث بهبود حال او شود، یعنی باعث شادتر شدن، آرام‌تر شدن و امیدوارتر کردن او به زندگی شود، قابل دفاع‌اند.

به علاوه، امروزه بسیاری از فیلسوفان حوزه روش‌شناسی علوم انسانی، حتی در سنت فلسفه تحلیلی، برخلاف متفکرانی مثل پوپر، معناکاوی و تفهم و نوعی هرمنوتیک را نیز به عنوان معیاری برای علمی بودن علوم انسانی پذیرفته‌اند. این گروه از فیلسوفان - که سابقه آراء آنها به پیش از قرن بیستم می‌رسد - معتقدند معیارهای علمی بودن در علوم طبیعی و علوم انسانی حداقل همه‌جا یکی نیست. رفتار انسان‌ها بر خلاف سایر جانداران معنادار است و از این رو در علوم انسانی معناکاوی و کشف درونی باطن رفتار انسان‌ها خود یک روش است؛ البته اگر مانند فیلسوفانی چون پیتر وینچ که متأثر از ویتگنشتاین متأخر بود، به افراط دچار نشویم و نگوئیم معناکاوی تنها روش است. با این حساب اگر به روانکاوی به عنوان نوعی کاوش معنا (کاوش معنای جهان بیمار) از سوی روانکاو بنگریم، بر این اساس، روانکاوی نوعی علم هرمنوتیکی است. پوپر در تاریخ فلسفه جایگاه برجسته‌ای دارد و عقلانیت انتقادی او داروی شفابخش برای جزم‌اندیشان است؛ جدای از آنکه چقدر بتوانیم روانکاوی را واقعاً مصداق جزم‌اندیشی مورد نظر او بدانیم.

با این حال، چنانچه خواهیم دید، مواضع لاکان و تیلیش نسبت به روانکاوی همدلانه‌تر و شاید واقع‌بینانه‌تر از پوپر است. حال این پرسش که جریان غالب در فلسفه تحلیلی چقدر در آینده بتواند با روانکاوی همدلی بیش‌تری نشان دهد، پرسشی است که آینده فلسفه باید به آن پاسخ گوید. چه بسا یکی از لوازم این همدلی برقرار گفت‌وگو

میان سنت‌های فلسفه تحلیلی و اروپای قاره‌ای است. گفت‌وگویی که خوشبختانه حدود دو دهه است در کشورهایی که خاستگاه هر کدام از این مکاتب فلسفی محسوب می‌شوند، آغاز شده است (پایا، ۱۳۸۲، ص ۲۱-۲۳).

## ۲. دیدگاه لاکان و تفسیر ساختارگرایانه روانکاوی

ژاک لاکان یک فیلسوف - روانکاو فرانسوی است و اندیشه‌هایش حاصل سنتی در فلسفه فرانسه است که در قرن بیستم شکل گرفته، این سنت فلسفی - که برخی فیلسوفان تحلیلی آن را اصلاً فلسفه نمی‌دانند - دارای ویژگی‌هایی مثل توجه کم‌تر به علوم طبیعی در فلسفه و در مقابل توجه بیش‌تر به نقش علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در فلسفه است؛ آن هم با روش‌هایی متمایز از روش‌های خاص علوم طبیعی. توضیح عقاید فیلسوفان فرانسوی به زبان ساده کار آسانی نیست، به خصوص آن‌که در بسیاری موارد پیچیده‌نویسی در میان آنان رایج است. لاکان نیز یکی از نمونه‌های برجسته این پیچیده‌نویسی است، بر خلاف ساده‌نویسی پوپر. اگر چه تحصیلات لاکان در روان‌شناسی بود، ولی او پس از اتمام تحصیلاتش به روانکاوی فروید علاقه‌مند شد. کار برجسته لاکان وارد کردن روانکاوی فروید در فلسفه فرانسه است، اگر چه قبلاً بذره‌های این ورود در فلسفه فرانسه به واسطه آراء فیلسوفانی مثل هایدگر، نیچه (که این دو اگر چه آلمانی‌اند، ولی در فیلسوفان فرانسه نفوذ بسیار داشته‌اند) و نیز مرلوپونتی ریخته شده بود.

لاکان یک فیلسوف ساختارگراست. ساختارگرایی فلسفه‌ای است که تحت تأثیر نظریات زبان‌شناس سوئیسی اوایل قرن بیستم، فردینان سوسور، شکل گرفت. توضیح مفصل نظریات سوسور از حوصله این نوشتار بیرون است، ولی همین‌قدر باید گفت که مشخصه رویکرد سوسور به زبان عبارت است از مطالعه ساختارهای زیربنایی مشترک زبان، به طور کلی (نه یک زبان خاص). زبان از نظر سوسور و ساختارگرایان پدیده‌ای کاملاً اجتماعی است که از مجموعه‌ای از نشانه‌ها تشکیل شده است. بر این اساس، ساختارگرایی جامعه و فرهنگ آن را دارای نوعی زبان می‌داند (ماتیوز، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶-۲۰۱).

در فلسفه معاصر فرانسوی و فلسفه‌های ساختارگرا، آنچه نقد سوپرتکتیویته دکارت



خوانده می‌شود، جایگاه مهمی در آراء فیلسوفان دارد. دکارت در آغاز فلسفه‌اش به شک دستوری در تمام عقاید خویش پرداخت، زیرا می‌خواست، فلسفه و عقایدش را بر بنایی مستحکم و خالی از شک و خلل بنا کند. در جست‌وجوی این پایه مستحکم، دکارت به گزاره معروف خویش «می‌اندیشم پس هستم» رسید (معروف به گزاره cogito که لاتینی است، چون دکارت به لاتینی می‌نوشت)؛ یعنی به این نتیجه رسید که در هر چیزی می‌تواند شک کند، مگر اینکه «خودش» در حال اندیشه است. در cogito دکارت فاعل شناسا، فاعلی غیرشخصی، غیرجسمانی و بیرون از زمان و مکان است که ادراک او مبنای هرگونه شناختی است. اکثر فیلسوفان معاصر فرانسوی با غیر شخصی، غیرجسمانی و بیرون از زمان و مکان بودن فاعل شناسا یا همان سوژه دکارتی سر مخالفت داشته‌اند و هر یک به نحوی در پی نقد آن بوده‌اند، از جمله، ساختارگرایانی مثل لاکان (همان، ۱۸-۲۰).

از نظر ساختارگرایان، سوژه دکارتی نه فارغ از زمان و مکان، بلکه مقید به آنهاست؛ به عنوان جزئی از زبان در جریان گسترش روابط ما با دیگران در جامعه شکل می‌گیرد. فلسفه باید با انسان‌ها چون افرادی برخورد کند که اندیشه‌های آنها برای خودشان شفاف و خودآگاهانه نیست (برخلاف نظر دکارت در cogito)، بلکه رفتارها و واکنش‌هایشان توسط ساختارهای فکری زیربنایی و ناآگاهانه‌ای شکل می‌گیرند و در اینجا است که لاکان روانکاوی را وارد ساختارگرایی می‌کند. این اندیشه ساختارگرایانه که فاعل شناسا نه شناسایی خودآگاه، فاعلی است که در زبان ساخته می‌شود، به خوبی با این دیدگاه فروید سازگار است که خود در جریان رشد کودک شکل می‌گیرد. نظرات فلسفی لاکان اساساً مبتنی بر نظریات فروید است، نه شاخه دیگری از روانکاوی؛ با وجود این، لاکان روانکاوی را همچون فروید با اصطلاحات زیست‌شناختی و مکانیستی بیان نمی‌کند، بلکه به آن صورتی فلسفی می‌دهد. تفسیر او از فروید تفسیری نیست که تمام مدافعان فروید آن را قابل قبول بدانند، ولی با این همه این تفسیر، تأثیر گسترده‌ای در مباحث فرهنگی، ادبیات و حتی سیاست فرانسه داشته است. نگاه جدید نسبت به روانکاوی در آرای لاکان آن است که او ضمیر ناخودآگاه را چون زبان دارای ساختار می‌داند. از نظر لاکان انسان، برخلاف گفته دکارت، آنگاه فاعل شناسا می‌شود که گفتن «من» را فرا می‌گیرد. از آنجا که «من» واژه‌ای مشترک در یک زبان است، در جمع

و از طریق رابطه با دیگران فراگرفته می‌شود و بر این اساس تصویر دکارتی از سوژه (یا همان فاعل شناسا) غلط است. این مرحله شکل‌گیری من یا خود، مرحله آینه‌ای در رشد کودک است و سوژه در کودک از رهگذر رابطه با چیزی بیرون از خود یا تصویر آینه‌ای شکل می‌گیرد. در این مرحله به اعتقاد لاکان تخیل نقش اساسی دارد. این شکل‌گیری سوژه، همان‌طور که فروید در مورد سرکوب غرایز توسط «خود» می‌گفت، با سرکوب امیال غریزی جنسی انسان همراه است و از اینرو لاکان معتقد است، سوژه یا خود خصلتش را از امیال غیرعقلانی می‌گیرد. ریشه مشکلات روانی هم از نظر لاکان همان تهدید و سرکوب امیال لیبیدویی در دوران کودکی و در مرحله آینه‌ای است، که منجر به شکل‌گیری «عقد ادیپ» می‌شود. زبانی که ما در بزرگسالی به کار می‌بریم، بیانگر خود یا سوژه اجتماعی شده ما در دوران کودکی و امیالی است که در کودکی سرکوب شده‌اند - تا شکل‌گیری این خود اجتماعی شده را چنانکه فروید می‌گفت امکان‌پذیر سازند. این سرکوب‌ها در رؤیاها، لغزش‌های زبانی و نظایر آن خود را نشان می‌دهند. لاکان معنی هر گفته یا نوشته‌ای را - اعم از ادبیات تخیلی و حتی نوشته‌های فلسفی! - به اندیشه‌ها یا انگیزه‌های ناآگاهانه گوینده یا نویسنده آن وابسته می‌داند و این بخش، یکی از بخش‌های رادیکال و بحث‌انگیز نظریات اوست که نسبی‌گرایی و جبراندیشی معرفتی را به ناچار با خود به همراه دارد؛ جالب آنکه در این قسمت هم تأثیر جبراندیشی فرویدی آشکار است. از نظر لاکان روانکاوی داد و ستدی زبانی بین روان‌درمانگر بیمار است و او با تصویر زبان‌شناسانه‌ای که از روانکاو می‌دهد، آنرا از سایر علوم که آنها را پوزیتیویستی می‌خواند جدا می‌کند. نکته مهمی که در میان آرای لاکان و فیلسوفانی مثل پوپر خط فاصل برجسته‌ای می‌کشد، مخالفت جدی او با تصور غالب در غرب و دوره روشنگری از علم به عنوان گونه‌ای شناخت بی‌طرفانه و عینی است؛ او تحت تأثیر فروید، میل به شناخت را در انسان‌ها صرفاً روایت پالایش‌یافته‌ای از امیال دیگری می‌داند که در فرهنگ سرکوب شده‌اند. در بدبینی لاکان به بی‌طرفی ادعایی علم، آشکارا تأثیر نیچه بر اندیشه فرانسوی هویدا است. از نظر نیچه نیز در پس شور و شوق به ظاهر حقیقت‌جویانه افراد جویای علم، شمار فراوانی از شور و شوق‌های پست انسان نهفته است که او همه آنها را تحت عنوان "خواست قدرت" یا "اراده معطوف به قدرت" نامگذاری می‌کند.

سه جزء اندیشه لاکان دارای ارتباط منطقی اند و می توان آنها را به ترتیب منطقی زیر، به نحوی که به ترتیب از هم نتیجه شوند، خلاصه کرد:

۱. فاعل شناسا یا سوژه شناخت را باید با خودی معادل بگیریم که در جریان تجربه فردی (از راههایی که روانکاوی فرویدی ادعای توصیفشان را دارد) شکل می گیرد.
۲. مفاهیم زبانی انسانها، مفاهیم زبانی هستند که خصوصیات خاص تجربه دوران آغازین کودکی آنها را شکل داده است؛ یعنی مفاهیم زبانی بیانگر نیازها و امیال نوزاد و کودک هستند، نه نماینده خصلت جهان مستقل از فاعل شناسا یا سوژه.
۳. عینیت که ادعایی گزاره شده در علم است و معتقد به توصیف جهان به شیوه عقلانی و بی طرفانه است، مانند عینیتی که فیلسوفانی چون پوپر مدعی وجود آند، یک اسطوره است به همان معنایی که نیچه می گوید.

نظریات لاکان با نظریات فیلسوفانی که به دنبال دریافت معیارهای عقلانی در شناخت انسان هستند، در تقابل است. در واقع، پذیرش نظر جبرانیدشانه او در مورد شکل گیری شخصیت فرد یا همان فاعل شناسا، مشابه آراء نیچه و مارکس در مورد منشا باورهای انسان، برای عقلانیت<sup>۱</sup> که فیلسوفان پس از سقراط همواره در پی یافتن معیارهای آن بوده اند، چالش آفرین است. بی دلیل نیست که بدینی فروید مورد توجه فیلسوفان جریان پست مدرنیسم در فلسفه، که لاکان جزو آنها محسوب می شود و منتقد نگاه خوشبینانه اندیشه دوران روشنگری به انسان اند، واقع شده است. متأسفانه لاکان شواهد تجربی اندکی برای مدعیاتش ارائه می کند و گاهی هم شاهدی ارائه نمی کند. به علاوه، نقد بنیان شکن لاکان از عینیت شناخت ما انسانها مانند نقدهای مارکس و نیچه در معرض ایرادی آشناست، اگر عینیتی وجود ندارد و تمام مفاهیم زبانی ما صرفاً بازتاب امیال جنسی دوران کودکی ما هستند، آیا سخنان خود لاکان هم مشمول این قاعده و در نتیجه فاقد وجهت و صدق نیستند؟ (همان، ص ۲۰۲-۲۲۵).

دیگر آنکه، آن قسمت از نظریات فروید که به تأثیر اساسی تمایلات جنسی دوران کودکی و عقده برانگیز نظریات فروید و منشأ اختلاف او با برخی از روانکاوان است. یونگ و آدلر با آنکه از شاگردان نزدیک فروید بودند، هیچگاه با دیدگاههای او در این زمینه کاملاً همدل نشدند و همین اختلاف نظر منجر به جدایی نهایی آنها از فروید و

1. rationality

ایجاد انشعاباتی جدید در روانکاوی شد. کارن هورنای با رد تئوری غرایز جنسی دوران کودکی، بر نقش عوامل فرهنگی تأکید دارد و آدلر احساس حقارت و کوشش برای غلبه بر آن نیرو را منشأ رفتارهای بعدی فرد می‌داند. اریک فروم، روانکاو اجتماعی برجسته آلمانی هم در تأکید فروید بر نقش لیبیدوی و نیروی جنسی منتقد فروید است.

### ۳. دیدگاه تیلیش و اهمیت الهیاتی روانکاوی و اگزستانسیالیسم

پل تیلیش الهیدان پیرو مکتب لوتر و آلمانی است که از سال ۱۹۳۳ در جریان حاکمیت نازی‌ها، از شهر محل سکونتش، فرانکفورت، به آمریکا مهاجرت کرد و تا آخر عمر، یعنی سال ۱۹۶۵، در آمریکا زیست. او سال‌ها استاد دانشگاه هاروارد بود. در نظریات کلامی تیلیش روان‌شناسی اعماق و اگزستانسیالیسم جایگاه ویژه‌ای دارند. در این بحث روان‌شناسی اعماق<sup>۱</sup> را تقریباً می‌توان معادل روانکاوی به کار برد. عقاید تیلیش، حاوی نگاه‌های نو در مورد نسبت الهیات با فرهنگ است. او در بحثش درباره رابطه الهیات با روانکاوی و اگزستانسیالیسم، میان روانکاوی و اگزستانسیالیسم نسبت بسیار نزدیکی قایل است و معتقد است، روانکاوی در اصل به جنبش اگزستانسیالیستی قرن بیستم متعلق است. تیلیش معتقد است، تقسیم اگزستانسیالیسم و روانکاوی به دو شاخه دینی و غیردینی بی‌پایه و نارواست. او مخالف جدی جدایی الهیات از روانکاوی و اگزستانسیالیسم است و میان مضامین الهیات و این رشته‌ها نوعی پیوستگی قایل است. به اعتقاد تیلیش، اعتراض علیه فلسفه‌هایی که معتقدند انسان موجودی آگاه و هشیار و فاقد جنبه‌های ناخودآگاه است، وجه مشترک روانکاوی و اگزستانسیالیسم است. تاریخچه ریشه‌های این اعتراض بسی قدیمی‌تر از قرن بیستم است و اولین بار در منازعه دو فیلسوف قرون وسطی، یعنی توماس آکویناس و دون اسکوتوس که آکویناس در انسان عقل را اولی می‌دانست و اسکوتوس اراده غیرعقلانی را، یافت می‌شود. در تاریخ اصلاحات دینی پروتستانی هم کسانی مثل کالون طرفدار نقش برجسته آگاهی بودند و لوتر و بعدها عارف آلمانی ژاکوب بومه بر اراده غیرآگاهانه و غیرعقلانی تأکید داشتند. تیلیش تاریخ جامعه صنعتی غرب را در نهایت با ظهور و رواج فلسفه دکارت - همانطور که در توضیح عقاید لاکان به آن اشاره شد - تاریخ پیروزی

1. Depth psychology.

فلسفه‌هایی که بر تسلط آگاهی ناب و عقل در انسان معتقد بودند، می‌داند و می‌گوید: در میان پروتستان‌ها عقاید دکارت، شاخه کالونی آیین پروتستان را که اکثر آمریکایی‌ها به عنوان مثال، معتقد به آن بودند، بسیار تحت تأثیر قرار داد. با وجود این، این نبرد هیچ‌گاه به پایان نرسید و با پاسکال که بر حسب مقولاتی چون اضطراب، تناهی و شک، وضعیت بشری را توصیف می‌کرد و شلینگ آلمانی و کی‌یر کیگارد دانمارکی که منتقد فلسفه آگاهی باورانه هگل بودند و نیز شوپنهاور که به اراده‌ای خردستیز در انسان معتقد بود، تداوم یافت. تیلیش معتقد است، نیچه هم بسیاری از دستاوردهای روان‌شناسی اعماق را پیش‌بینی کرده بود و تحلیل مارکس جوان هم مبنی بر از خود بیگانگی انسان و نیز تحلیل داستایوسکی از خصلت اهریمنی ضمیر ناخودآگاه انسان، هر یک به نحوی در ادامه این اعتراض بود. همانطور که قبلاً هم اشاره شد، با فروید این تحلیل‌ها به زبان و واژگان علمی درآمد. این جریان علیه فلسفه‌های کاملاً آگاهی‌باورانه، بعدها با فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی هایدگر و سارتر شکل واضح‌تری به خود گرفت.

تیلیش می‌گوید: هم روان‌شناسی اعماق و هم اگزیستانسیالیسم اغلب می‌خواهند سرشت وجودی انسان را که مبین تناهی و از خود بیگانگی او در زمان و مکان است، در تعارض با سرشت ذاتی انسان توصیف کنند؛ انسان ذاتاً موجودی از خود بیگانه، مضطرب و گناهکار نیست، بلکه این خصوصیات جنبه‌های عارضی وجود او می‌باشند که در طول تجربه زندگی بر او عارض شده‌اند و باید درمان شوند. در متون اگزیستانسیالیستی - از آنجا که در پی توصیف وضعیت عام بشری‌اند - برخلاف متون روانکاوی ترسیم خط مرز دقیق میان قلمرو سلامت و بیماری بسی دشوار است. اما، تفاوت سرشت ذاتی و سرشت وجودی انسان از دید الهیات چنین است: در الهیات مسیحی این سه حکم وجود دارد، حکم اول *Esse que esse bonum est*. این عبارت لاتینی یکی از اصول اعتقادی بنیادی مسیحیت است و معنی آن این است: «وجود فی نفسه نیکوست» یا به زبان اساطیر انجیلی «خداوند دید هر آنچه را خلق کرده بود، و شگفتا چه نیکو بود.» حکم دوم، حکم هبوط همگانی است و منظور از هبوط، انتقال از آن نیکی ذاتی به از خود بیگانگی وجودی است که در هر موجود زنده و در هر زمانی اتفاق می‌افتد. حکم سوم، گویای احتمال و امکان نجات و رستگاری انسان است.<sup>۱</sup>

۱. معادل این سه مرحله را می‌توان در الهیات اسلامی و قرآن مجید هم تصور کرد: شاهد مفهوم اول در الهیات اسلامی،

تیلیس می‌گوید: در تمام اندیشه‌های اصیل الهیاتی این سه حکم در باب سرشت انسانی دیده می‌شود: نیکی ذاتی انسان، از خودبیگانگی وجودی او و امکان بدیل ثالثی که از طریق آن، این انقطاع و بریدگی رفع و رجوع می‌شود و غایت زندگی بشریست؛ اما این سه حکم الهیاتی چه نسبتی با روانکاوی و اگزستانسیالیسم دارند؟ آیا روانکاوان و فیلسوفان اگزستانسیالیست، تمیزی میان سرشت ذاتی و پاکی انسان و سرشت وجودی و آلوده او قایل شده‌اند و آیا به نوعی امکان رستگاری برای انسان قایلند؟ تیلیس معتقد است، فروید تمیزی بین سرشت ذاتی و سرشت وجودی انسان قایل نبود و در واقع سرشت ذاتی و وجودی انسان را یکی می‌انگاشت. فروید معتقد بود، لیبیدوی انسان حد و حصری ندارد و هرگز کاملاً ارضا نمی‌شود و غریزه مرگ را می‌آفریند. او به انسان بدبین و از فرهنگ سرخورده بود و انسان را ناقص می‌انگاشت. تیلیس می‌گوید: اگر به انسان به اعتبار وجود او و از خودبیگانگی‌اش و نه به اعتبار ذاتش بنگریم، این قضاوت منفی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود و فروید با اتخاذ چنین دیدگاهی به چنین نتیجه‌ای رسیده است. تیلیس در اینجا دست به تأویل الهیات می‌زند. او در تفسیر و تأویل رأی فروید در باب لیبیدوی به مفهوم بسیار قدیمی الهیات، یعنی شهوت توجه می‌کند و نواندیشانه معتقد است، کاربرد این مفهوم در الهیات مسیحی عین کاربرد لیبیدوی در آرای فروید است، با این تفاوت که مصداق آن انسان من حیث وجود است، نه انسان من حیث ذات. منظور از شهوت همان میل و اشتیاق نامعینی است که هیچ‌گاه ارضا نمی‌شود و همواره طلب چیزی ورای لذت موجود را بر آدمی تحمیل می‌کند، مطابق آموزه‌های الهیاتی، آدمی در نیکی ماهوی یا ذاتی خویش اسیر و بنده شهوت یا لیبیدوی سیری‌ناپذیر نیست، بلکه میل او متوجه مضمون، کس یا چیزی است که به واسطه عشق و محبت<sup>۱</sup> یا دوستی<sup>۲</sup> با آن پیوند دارد. تیلیس می‌گوید: اگر این سخن راست باشد، تلقی ما از لیبیدوی کاملاً تفاوت خواهد کرد، آدمی می‌تواند دارای لیبیدوی باشد، لیکن این

آیه ۱۴ از سوره مؤمنون است که در مورد خلقت انسان اداشده: «و تبارک الله احسن الخالقین» و معنی آن این است که «آفرین باد بر خدا که بهترین آفریدگان است». در مورد حکم دوم می‌توان به آیات نخستین سوره عصر توسل جست: «والعصر، ان الانسان لفی خسر»، یعنی «سوگند به عصر، که واقعاً انسان دستخوش زیان است.» و برای حکم سوم، یعنی احتمال نجات و رستگاری هم آیات بسیاری مثل آیه پایانی همین سوره که به کسانی که ایمان بیاورند، کارهای نیکو انجام دهند و یکدیگر را به حق و شکیبایی دعوت کنند، وعده رستگاری می‌دهد، می‌توان شاهد آورد.

1. eEros  
2. agape

لیبیدوی سیری‌ناپذیر نیست و می‌تواند کامیاب شود و به رستگاری بینجامد. در واقع، به نظر تیلیش از دیدگاه الهیاتی توصیف فروید از انسان را باید همچون توصیف انسانی درک کرد که از حیث وجودی با خویشتن بیگانه گشته است. فروید به جز این انسان، انسان دیگری نمی‌شناسد و این ایرادی است که الهیات بر او می‌گیرد، تیلیش می‌افزاید، خوشبختانه فروید همانند همه مردان بزرگ، لجوجانه پای‌بند حرف‌های خود نبود. آنجا که فروید به درمان و به وجود انسان‌های شفایافته معتقد بود، می‌توان گفت او از انسان حکم سوم، یعنی انسان شفایافته، بی‌خبر نبود. این دو قسمت بدبینانه و خوش‌بینانه آرای فروید، ظاهراً هیچ‌گاه با هم سازگار نیفتادند و این تناقضی در افکار فروید است. تیلیش حتی معتقد است، در مقابل خوشبینی روانکاوانی مانند یونگ و فروم که نظری متفاوت از فروید در مورد انسان اختیار کردند و منکر لیبیدوی وجودی و غریزه مرگ شدند، آرای فروید در مورد انسان عمیق‌ترند و دقیق‌ترند و سرشت او را بهتر نشان می‌دهند. در واقع، از نظر او آرای اگزیتالیست‌هایی مثل داستایوسکی و کافکا نظریات فروید را بیش‌تر تأیید می‌کنند تا نظرات یونگ و فروم در مورد سرشت انسان، البته اگر نظرات فروید را در مورد مقام وجودی انسان، نه در مورد مقام ذاتیش درست بدانیم. تیلیش انتقاد یکسان‌انگاشتن ذات و وجود انسان و عدم تفکیک میان این دو را در مورد سارتر و هایدگر هم صادق می‌داند البته این دو هم به نظر تیلیش مانند فروید ایراد تناقض بر آرای آنها وارد است؛ سارتر در برابر آرای بدبینانه‌اش در مورد انسان معتقد است، انسان باید آزاد باشد و خویش را بیافریند و هایدگر از فرق وجود اصیل و وجود فاقد اصالت و برساخته اندیشه‌های قراردادی و مهملات سخن می‌گوید. در مورد حکم سوم الهیات و نسبت آن با روانکاوی و اگزیتانسیالیسم، تیلیش معتقد است، این دو مکتب فکری با وجود اثرات درمانی مفیدشان به تنهایی قادر به رستگاری و نجات انسان‌ها نیستند، زیرا لازمه رستگاری، درمان‌کننده شخصیت آدمی است که بدون الهیات میسر نیست. در نهایت، تیلیش چهار فایده بسیار مهم دیگر هم در روان‌شناسی اعماق و اگزیتانسیالیسم برای الهیات قایل است:

اول آنکه رشد این دو جنبش برای الهیات چیزی را به ارمغان آورد که با وجود آن که متون دینی در دو هزاره گذشته آکنده از آنهاست، مورد غفلت و فراموشی الهیات واقع شده بودند و آن بار روانکاوانه و اگزیتانسیالیستی به متون دینی بود.

کلاسیک‌ترین متنی که سرشار از چنین باری است، کمدی الهی دانته و توصیف او از جهنم و برزخ و وصف ویرانی وجودی انسان در پی از خود بیگانگی اوست. خدمت دوم روانکاوی و اگزستانسیالیسم به الهیات، بخشیدن معنایی جدید به واژه گناه است. در الهیات سنتی، گناه با منعیات و اعمال خاص ناپسند و خلاف عرف یکی انگاشته شده بود، حال آنکه از نظر تیلیش معنای واقعی گناه چیزی متفاوت است؛ معنی گناه جداافتادگی و بیگانگی انسان از وجود ذاتی خویش است و این معنای جدید را اگزستانسیالیسم و روانکاوی به الهیات هدیه کرده‌اند. خدمت سوم روانکاوی به الهیات بازشناسایی قسمت‌های منفی و اهریمنی ضمیرناخودآگاه آدمی است. روانکاوی به ما نشان داده است، انسان در تصمیم‌گیری‌های خود به طور مطلق آگاه، آزاد و جدای از گذشته نیست؛ اگر چه این سخن تیلیش را نباید به منزله دفاع او از جبرگرایی دانست. فایده چهارم این دو جنبش برای الهیات، رهایی الهیات از دام آن چیزی است که اخلاق‌پرستی یا شاید بتوان گفت، صورت‌پرستی الهیات نامیده شده است و به نظر تیلیش، باعث از خود تهی‌گشتگی الهیات شده بود. روانکاوی از نظر تیلیش به الهیات آموخته است که آمرزش موجود در متون دینی به معنای قبول نامقبولان است نه پذیرش درستکاران و نیکان. آمرزش الهی و رستگاری شامل حال آنهایی می‌شود که خوب نیستند، وگرنه فیض و بخشش در مورد نیکان که معنا ندارد. معنای واژه فیض که در الهیات سنتی خالی از معنا شده بود، در رابطه میان روانکاو و بیمار، خود را دوباره بازیافته است. روانکاو اگرچه در پی کمک به بیمار است، ولی او را آن‌گونه که هست می‌پذیرد و سخن‌اش را می‌شنود. تیلیش معتقد است، رابطه خداوند و بندگانش هم چنین رابطه‌ای است و هر کشیش یا فرد مسیحی نیز باید با دیگران چنین رفتاری را در پیش گیرد، نه آنکه افراد را بر سر تقصیر در تکالیفشان نکوهش کند.

و اما نکته آخر از نگاه تیلیش: روانکاوی و اگزستانسیالیسم تنها وضعیت بشر را تحلیل می‌کنند و در پی این تحلیل پرسش‌هایی را ایجاد می‌کنند که در درون خود پاسخی به این پرسش‌ها ندارند، این وظیفه متکلم و الهیدان است که با استفاده از متون دینی به آنها پاسخ گوید.



### فهرست منابع و مأخذ

۱. پایا، علی؛ فلسفه تحلیلی چیست؟ در کتاب فلسفه تحلیلی؛ مسائل و چشم‌اندازها، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۲.
۲. پوپر، کارل؛ جستجوی همچنان باقی، ترجمه سیامک عاقلی، تهران: نشر گفتار، ۱۳۸۰.
۳. تیلیش، پل، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
۴. چالمرز، آلن؛ چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۷.
۵. راین، آلن؛ فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش.
۶. فروم، اریک؛ بحران روانکاوی، ترجمه اکبر تبریزی، انتشارات مروارید، ۱۳۷۴؛ خاستگاه دین از نگاه فروید (رویکردی انتقادی)، تألیف غلامحسین توکلی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳.
۷. فروید، زیگموند؛ بنیانگذار روانکاوی، علیرضا جزایری، نشر دانژه، چ اول، ۱۳۸۳.
۸. فروید، زیگموند؛ تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، نشر ماهی، ۱۳۸۳.
۹. گیلیس، دانالد؛ فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاننداری، انتشارات سمت و کتاب طه، ۱۳۸۱.
۱۰. لوئیس، مارتین؛ ترجمه حسن میاننداری در کتاب نگرش‌های نوین در فلسفه، جلد دوم.
۱۱. لیتل، دانیل؛ تبیین در علوم اجتماعی، در آمدی بر فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۸۱.
۱۲. ماتیوز، اریک؛ فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی (ویراسته فریدون فاطمی)، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۷۸.

