

Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 22, No. 9, Autumn 2022, 179-204
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.33547.2036

The Betrayal of the Intellectuals

A Critical Review on the Book *Intellectuals and Politics*

Farzad Azarkamand*

Alireza Samiei Esfahani**

Abstract

The book *Intellectuals and Politics* by Mark L. deals with the relationship between politics and intellectuals. More than anything, this book claims that in the subside era of grand metanarrative, enlightenment has ended, and intellectuals cannot be pioneers in changes such as in the past. Layla claims that the leading causes of the rise of totalitarian regimes, ruinous wars in the west, and philosophy politicization is the intellectuals' betrayal. Intellectuals who had great aspirations, but did not reach the desired results. They were mostly involved in hidden aspects of their life, which influenced their thinking and led to the combination of philosophy and practical politics. Thinkers whom Layla accuses are Heidegger, Arendt, Kojève, Benjamin, Foucault, and Derrida. The strength of the book is contextualism, and the weakness is the ethical critique of thinkers rather than a critique of their works.

Keywords: Intellectual, Policy, Totalitarianism, Philosophy.

* PhD Student of Political Science, University of Yasuj, Yasuj, Iran, Azarkamand.farzad@yahoo.com

** Assistant Professor of Political Science, University of Yasuj, Yasuj, Iran, (Corresponding Author)
samiei@yu.ac.ir

Date received: 27-06-2022, Date of acceptance: 29-10-2022



در خیانت روشن‌فکران؛ بررسی و نقد کتاب روشن‌فکران و سیاست^۱

فرزاد آذرکمند*

علی‌رضا سمیعی اصفهانی**

چکیده

کتاب روشن‌فکران و سیاست، نوشته مارک لیلا، به بررسی رابطه سیاست و روشن‌فکران می‌پردازد. این کتاب بیش از هر چیز مدعی آن است که در عصر فروکش کردن فراروایت‌های کلان عصر روشن‌فکران نیز به سر آمده است و روشن‌فکران مانند سابق نمی‌توانند طلایه‌دار تغییرات گسترده باشند. لیلا مدعی است عامل اصلی شکل‌گیری نظام‌های توتالیتر، جنگ‌های خانمان‌سوز در غرب، و حتی سیاسی‌کردن فلسفه به خیانت روشن‌فکران بازمی‌گردد؛ روشن‌فکرانی که به‌باور لیلا آرمان‌های بزرگی در سر داشتند، ولی هیچ‌کدام به نتیجه مطلوبی نرسیدند. آن‌ها بیش از هر چیز تحت‌تأثیر جنبه‌های پنهان زندگی شخصی خودشان بودند و این مسئله در اندیشه آنان تأثیر زیادی گذاشت و باعث شد تا فلسفه و سیاست عملی را درهم آمیزند. روشن‌فکرانی که لیلا انگشت اتهام توتالیتری بودن را به سمت آنان نشانه می‌رود: هایدگر، آرنست، یاسپرس، کوژو، بنیامین، فوکو، و دریدا هستند. از نقاط قوت اثر توجه به زمینه‌گرایی و از نقاط ضعف اساسی آن نقد اخلاقی اندیشمندان به‌جای نقد آرای آنان است.

کلیدواژه‌ها: روشن‌فکری، سیاست، توتالیتریزم، فلسفه.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران، Azarkamand.farzad@yahoo.com

** دانشیار علوم سیاسی، عضو هیئت‌علمی دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران (نویسنده مسئول)

samiei@yu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۷



۱. مقدمه

در «خدمت و خیانت روشن‌فکران» مقوله‌ای است که قدمتی به‌اندازه تاریخ بشریت دارد. این مسئله در اغلب جوامع بشری نیز اتفاق افتاده است که رابطه سیاست و روشن‌فکری همواره رابطه «مهر و کین» است. چنان‌که در غرب و با پیدایش نظام‌های توتالیتر (totaliter) قرن بیستم این مسئله شکل تازه‌ای به خود گرفت. در همین راستا، طیف متعددی از نظریات مطرح شده‌اند که هرکدام به‌نوعی ردپای اندیشمندان گذشته و معاصر را در شکل‌گیری نظام‌های توتالیتر جست‌وجو می‌کردند. قرن بیستم جولانگاه روشن‌فکران بوده است و شاید بتوان این دوره را مهم‌ترین دوره‌ای دانست که تأثیر روشن‌فکران در سیاست زیاد بود. نکته ظریف این‌جاست که روشن‌فکران، به‌رغم پایان جنگ سرد و سیطره دموکراسی لیبرال (liberal democracy)، همواره مخالفت خود را با آن ابراز می‌کردند. به‌تعبیر نوزیک، شگفتی است که روشن‌فکران این‌چنین با سرمایه‌داری مخالف‌اند. دیگر گروه‌های قابل‌مقایسه با آنان از نظر منزلت اجتماعی - اقتصادی به این شدت و به این نسبت مخالفت نشان نمی‌دهند. بنابراین، روشن‌فکران از حیث آماری غیرعادی و خلاف قاعده‌اند. البته، همه روشن‌فکران «چپ» نیستند و مانند گروه‌های اجتماعی دیگر طیفی از عقایدشان وجود دارد. ولی درمورد آنان این طیف به چپ سیاسی میل می‌کنند (نوزیک ۱۳۹۰: ۲۴۵). باین‌حال، رابطه مذکور گاهی شکلی معکوس نیز پیدا می‌کند؛ از این جهت که «سیاست‌مداران فرمان بدهند و روشن‌فکران توجیه‌کننده سیاست حاکم باشند».

مارک لیلا (Mark Lilla) از جمله کسانی است که به بررسی رابطه روشن‌فکران و سیاست پرداخته است. ایده لیلا بررسی آرای اندیشمندان از دل آثار آنان نیست، بلکه رجوع به زندگی شخصی و احوال و تجربیات فردی و اجتماعی آنان است. به‌باور لیلا، متفکران موردبررسی، هرکدام، به‌نحوی از انحا در شکل‌گیری توتالیتریزم قرن بیستم نقش داشته‌اند. به‌نظر می‌رسد انتخاب چنین عنوانی از سوی نویسنده آن را جذاب و پرکشش جلوه می‌دهد. باین‌حال، نگاه لیلا به بررسی رابطه روشن‌فکران و سیاست این پیام را می‌دهد که در سرودن شعار «مرگ مؤلف» اندکی صبر نماییم تا «روشن‌فکران خائن را از دل خاک بیرون بیاوریم» و به‌خاطر اعمال ننگینشان «تازیانه»‌شان زنیم. نوشتار حاضر قصد دارد ایده‌های مارک لیلا را درباره اثرش، روشن‌فکران و سیاست، به‌بوتۀ نقد بگذارد. به‌همین منظور، در چند بخش معرفی کتاب، خاستگاه فکری نویسنده اثر، و بررسی شکلی و محتوایی به نقد آن می‌پردازد.

۲. معرفی کتاب

کتاب *روشن‌فکران و سیاست (Intellectuals in Politics)* (۲۰۰۱) را مارک لیلا نگاشته است. لیلا متفکر چندان شناخته‌شده‌ای محسوب نمی‌شود و چندی است با بررسی موضوع جذابی چون روشن‌فکران و سیاست نامش بر سر زبان‌ها افتاد. اثر شرحی مختصر از زندگی روشن‌فکرانی چون هایدگر، آرنست، یاسپرس، کوژو، بنیامین، فوکو، و دریداست. لیلا، به سبک حرفه‌ روزنامه‌نگاری‌اش، چندان به آرای این اندیشمندان برجسته نمی‌پردازد و اغلب به بررسی زندگی شخصی و احوال خصوصی این متفکران پرداخته است. وجه ممتاز اثر این است که نشان می‌دهد هر اندیشه‌ای را باید در بستر خودش مورد مطالعه و بررسی قرار داد.

کتاب که چاپ اول را از سر می‌گذرانند توسط محسن قائم‌مقامی ترجمه و در قطع رقعی و با شمارگان ۱۵۰۰ توسط نشر ماهی چاپ و روانه بازار شده است. آنچه در این مقاله قرار است مورد ارزیابی و نقد واقع شود همین چاپ اول آن است.

۳. خاستگاه فکری مارک لیلا

مارک لیلا (۱۹۵۶) استاد علوم انسانی دانشگاه کلمبیا، روزنامه‌نگار، و اندیشه‌نگار در حوزه علوم سیاسی است. وی در سال ۱۹۵۶ در شهر دیترویت واقع در ایالت میشیگان متولد شد. مدت کوتاهی در دانشگاه وین استیت به تحصیلات خود ادامه داد و سپس به دانشگاه میشیگان رفت و در آنجا به تحصیل در رشته اقتصاد و علوم سیاسی پرداخت. وی روزنامه‌نگاری را هنگامی آغاز کرد که به مدرسه جان اف. کندی در دانشگاه هاروارد می‌رفت. لیلا ابتدا چندان شناخته‌شده نبود و بیش‌تر سرگرم کارهای روزنامه‌نگاری بود تا این‌که روشن‌فکران و سیاست را منتشر کرد. مقالات لیلا پیوسته در نشریات نیویورک ریویو آو بوکز، نیورپابلیک، و از همه مهم‌تر نیویورک تایمز منتشر می‌شود.

اندیشه مارک لیلا لیبرالیستی است و همانند سایر متفکران لیبرال در آمریکا با اندیشه‌های چپ سر ستیز دارد و حتی خود را متعهد به دفاع از آرمان لیبرال‌دموکراسی معرفی می‌کند. وی در مصاحبه‌ای عنوان می‌کند:

باید بگویم نوستالژی دورانی را دارم که لیبرال‌دموکراسی به‌عنوان یک دستاورد بسیار مهم درک و فهمیده می‌شد. دورانی که دانستیم لیبرال‌دموکراسی نیازمند مشارکت فعال

شهروندان آگاه، با حس مسئولیت مدنی بالا (نه فقط حقوق مدنی)، و هنجاری به‌نام گفتمان سیاسی استدلالی است آن دوره نوستالژی محسوب می‌شود. فاصله‌ای است میان آن شکل از حکومت دموکراتیک روبه‌زوال و ازبین‌رفتن فردگرایی و هم‌چنین گرایشی به جهل، دگماتیسم، تندی و بداخلاقی، و خودخواهی مطلق. با این حال، من همان چیزی را می‌گویم که توکویل نزدیک به دو‌یست سال پیش گفت. لیبرال‌دموکراسی، به‌عنوان مدلی از حکومت، نیازمند نیروهایی متمایز و هم‌چنین فعال در یک جامعه دموکراتیک است و برای تحقق این امر نیاز به خلق و پرورش شهروند است؛ نه فقط خلق افراد. در آمریکا و اروپا به‌طور فزاینده‌ای این عمل شکست خورده است (لیلا ۱۳۹۵: ۱).

از همه مهم‌تر، لیلا بیش از هر چیز تحت‌تأثیر این اندیشه قرار گرفت است که پایان ایدئولوژی‌ها و فراروایت‌های کلان مهر تأییدی بر پایان روشن‌فکری نیز محسوب می‌شود. مارک لیلا در عصر جدید تلاش برای احیای اندیشه چپ را به‌باد انتقاد می‌گیرد و حتی متفکرانی را که در نقد سنت لیبرال‌دموکراسی سخن‌ورزی می‌کنند تخطئه می‌کند. عصر روشن‌فکرسالاری از نظر لیلا تمام شده است و انسان‌ها به‌جای دنباله‌روی از روشن‌فکران نیازمند ابزارهای دیگری از جمله «خودسازی درونی»، «عقلانی»، «پرورش شهروندان دموکرات و مشارکت‌جو»، و «آموزش شهروندان مسئول» هستند. وی می‌آورد، [اکنون] اوضاع در پاریس تغییر کرده است. ایامی که روشن‌فکران برای جهت‌یابی به فیلسوفان روی می‌آوردند و گرایش مردم به روشن‌فکران اکنون تقریباً به‌سر آمده است. چهره «فیلسوف متعهد»ی که سارتر برای او تبلیغ می‌کرد با انتشار کتاب‌های سولژنیستین، فجایع (خمر سرخ) در کامبوج، ظهور «هم‌بستگی» در [لهستان]، و سرانجام روی‌دادهای سال ۱۹۸۹ سخت‌زن‌گار گرفته است (لیلا ۱۳۹۰: ۲۳۱). فضای روشن‌فکرستیزی پس از سیطره لیبرالیسم در اندیشه مارک لیلا اثرگذار بوده است و وی نیز سعی می‌کند با برجسته‌کردن اندیشه متفکران چپ ایده روشن‌فکری آنان را با نتایج عملی‌شان تخطئه کند. بررسی اندیشه لیلا نشان می‌دهد شکل‌گیری اندیشه پست‌مدرنیسم (منتقدان دموکراسی لیبرال؛ اگر نگوییم بدیلی برای آن) در وی تأثیر گذاشته است. وی منتقد پست‌مدرنیسم (post modernism) نیز است و آن را آمیزه‌ای التقاطی و ناهدف‌مند از آرای اندیشمندان گوناگون توصیف می‌کند. از نظر وی، بزرگ‌ترین صفت پست‌مدرنیسم التقاطی بودن آن است و اشکال فهم یا حتی توصیف آن نیز درست در همین است. پست‌مدرنیسم دانشگاهی از هرگونه کاری که دلش بخواهد و افکاری از آثار (ترجمه‌شده)

دریدا (Derida)، میشل فوکو (Michel Foucault)، ژیل دولوز (Gilles Deleuze)، ژان فرانسوا لیوتار (Jean Francois Lyotard)، ژان بودریار (Jean Baudrillard)، و ژولیا کریستوا (Julia Kristeva) وام می‌گیرد و حتی به این هم اکتفا نمی‌کند و برای کسب الهام به سراغ والتر بنیامین (Walter Benjamin)، تئودور آدورنو (Teodor Adorno)، و سایر شخصیت‌های مکتب فرانکفورت می‌رود (همان: ۲۱۱).

لیلا در قامت یک ایدئولوگ و حامی اندیشه دموکراسی لیبرال سخت بر اندیشه‌های متفکران چپ و ناقدان عقل روشن‌گری می‌تازد و بر این عقیده است که اندیشه متفکران منتقد عقل روشن‌گری در نهایت به جباریت و استبداد نظری و عملی ختم می‌شود. در همین خصوص، لیلا سخت بر جدی‌باوری نیچه‌ای می‌تازد و آن را شاهی برای متهم کردن فوکو در دفاع از جباریت و استبداد می‌یابد. آن‌جاکه در نقد فوکو می‌نویسد: اگر کسی نظریه نیچه‌ای خودآفرینی خودسرانه را جدی بگیرد و آن را راه‌نمای کار سیاسی خود کند چه‌ها که اتفاق نمی‌افتد (لیلا ۱۳۹۴: ۱۱۸). بنابراین، لیلا با تأثیرپذیری از فضای فکری مسلط در آمریکا از انتقادات وارده بر عقل روشن‌گری و در رأس آن نظام سیاسی لیبرال‌دموکراسی به شدت هراس‌ناک است. به نظر می‌رسد این باور لیلا مشابه همان چیزی است که رورتی (Rorty) نیز آن را خطری برای دموکراسی لیبرال می‌دانست. رورتی به این باور رسیده بود که ترویج «سبک‌سری» و «جدی‌نگرفتن» اصول محکم فلسفی بهترین راه برای مقابله با اسطوره‌زدایی از ساحت اندیشه‌ورزی است. چنان‌که می‌آورد:

اگر هویت اخلاقی کسی شهروند لیبرالی بودن است، پس تشویق سبک‌سری می‌تواند در خدمت مقاصد اخلاقی شخصی باشد. اعتقاد و تعهد اخلاقی هرچه قدر باشد، لازمه‌اش این نیست که همه مسائل را که به دلایل اخلاقی توسط شهروندان جدی گرفته می‌شوند جدی بگیریم. شاید لازمه‌اش عکس این باشد. شاید لازمه‌اش سعی در این جهت باشد که با شوخی و سبک‌سری عادت این‌همه جدی‌گرفتن این مسائل را سرشان بیندازیم (رورتی ۱۳۹۳: ۵۳).

به نظر می‌رسد لیلا نیز در چنین فضایی به این نتیجه رسیده بود که یکی از راه‌های مقابله با اسطوره‌باوری مدرن ترویج سبک‌سری است.

حرف لیلا این است که لیبرالیسم رژیم قراردادی است که برای توجیه برتری خود به توجیه فلسفی نیازی ندارد. به‌طور کلی، وجود یا عدم وجود فلسفه چندان برای اثبات مطلوبیت یک رژیم مناسب نیست، بلکه آن‌چه مهم است نشان‌دادن برتری یک رژیم

سیاسی در عمل است. لیلا سرنوشت جدی‌باوری فلسفی و دفاع فلسفی از سیاست و دموکراسی را در نزد اندیشمندان معاصر غربی شبیه به سرنوشت افلاطون می‌داند. بنابراین، اغلب روشن‌فکران اروپایی پشت میزهایشان می‌ماندند و تنها در عالم خیال از سیراکوز دیدار می‌کردند و در ذهن عقاید جالب و گاه درخشانی می‌ساختند برای توجیه آلام و مصائب مردمی که هرگز چشمشان به آن‌جا نیفتاده بود (لیلا ۱۳۹۴: ۱۶۳). به عقیده لیلا، دنباله‌روی متفکران غربی از چنین رویه‌ای شاهدهی بر دفاع آنان از جباریت مدرن است. به عقیده وی، راه بهتر آن است تا برای افسون‌زدایی از ساحت اندیشه و تفکر از اصول فلسفی و فلسفه‌ورزیدن پرهیز کنیم و یا این‌که سپهر سیاست و فلسفه را از هم جدا کنیم.

۴. ارزیابی اثر با نگاهی انتقادی

۱،۴ نقد شکلی اثر

در بررسی شکلی اثر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- نثر به کاررفته در ترجمه اثر نسبتاً روان و ساده است. با توجه به پراکنده‌بودن مطالب درباره متفکران گوناگون و حجم بالای کلمات و عبارات تخصصی، مترجم محترم به خوبی توانست معادل و توضیحات مناسب را برای روانی متن به کار گیرد. هرچند، بسته به نوع ادبیات متفکران بررسی‌شده، ساده و دشواربودن متن نیز تغییر پیدا می‌کند؛ مثلاً، مطالب فصل ششم «ژاک دریدا» کمی دشوارتر به نظر می‌رسند.
- طرح روی جلد اثر نسبتاً مناسب است، ولی کاغذ استفاده‌شده چندان مطلوب به نظر نمی‌رسد. طرح روی جلد با موضوع اثر متناسب است، ولی کیفیت جلد اثر نیز چندان مطلوب نیست.
- از حیث سبک نگارش و رعایت قواعد، با توجه به رسایی و روانی متن و تاحدی رسایی قلم مترجم، خواندن متن ساده و عامه‌فهم است و از این بابت مشکل چندان مشاهده نمی‌شود. مطالب ترجمه‌شده زیبا و پرکشش هستند و خسته‌کننده به نظر نمی‌رسند.
- اغلاط چاپی و املایی در اثر کم‌تر مشاهده می‌شود. تنها در بعضی از صفحات به مواردی برخورد می‌کنیم که کلمات و اصطلاحات روی هم نوشته شده‌اند یا جملات نارسا هستند: صفحه ۲۱ سطر دوازدهم، «درس گفتارها» صحیح است. همین اصطلاح صفحه ۱۲۹ سطر پنجم و صفحه ۶۸ سطر آخر «الهی‌دان» آورده شود؛

صفحه ۷۴ سطر ششم «هم‌نسلانش» یا «هم‌نسلان وی» آورده شود؛ صفحه ۶۱ سطر نوزدهم جمله به صورت مبهم «در دهه هفتاد قرن» آورده شده که ظاهراً منظور قرن «بیستم» است و بهتر است اصلاح شود؛ صفحه ۲۲ سطر نهم «شکوفه» آورده شود؛ صفحه ۳۲ به جای «گفت‌وشنفت» «گفت‌وشنود» آورده شود؛ صفحه ۳۷ به جای «از پای درآوردش» «او را از پای درآورد» صحیح است؛ صفحه ۵۲ سطر ششم، جمله این‌گونه اصلاح شود: «دست‌آخر هم برای بازجویی او را به نورمبرگ فرستادند».

۲,۴ ایرادهای محتوایی

۱,۲,۴ عدم تعریف و به‌کارگیری اصطلاحات تخصصی

نویسنده اثر اصطلاحات تخصصی را دقیق به‌کار نمی‌برد؛ به‌عنوان مثال، اصطلاح «توتالیتاریسم»، «جباریت»، «استبدادی»، و «دیکتاتوری» را اغلب معادل هم در نظر می‌گیرد. حال آن‌که دولت توتالیتار برپایی دولتی همه‌گیر است که نفوذ آن به همه جنبه‌های زندگی مردم رخنه می‌کند (هیوود ۱۳۸۹: ۱۴۶) و نظام استبدادی نظامی است که برپایه اقتدار شخص یا گروهی اقتدارگرا اعمال می‌شود. نویسنده صفحه ۱۲ سطر بیستم می‌آورد «هایدگر به سمت استبداد رفت»؛ حال آن‌که دولت هیتلر «توتالیتار» است؛ صفحه ۱۴ سطر هفدهم، به جای «توتالیتار» «جباریت» آمده؛ صفحه ۴۷ سطر هفدهم، هایدگر را طرف‌دار «دیکتاتوری» می‌خواند؛ صفحه ۱۶۴ سطر بیست‌ودوم اصطلاح «توتالیتار» را می‌آورد؛ صفحه ۱۶۵ سطر آخر «جبارانه» را آورده است.

نویسنده عنوان «روشن‌فکران و سیاست» را برگزیده است. حال آن‌که تعریفی از «روشن‌فکری» ارائه نمی‌دهد. وی می‌نویسد: دورانی که روشن‌فکران به فیلسوفان رجوع می‌کردند تا سمت‌وسوی سیاسی‌شان را جویا شوند و مردم به روشن‌فکران روی می‌آوردند دیگر تقریباً گذشته است (لیلا ۱۳۹۴: ۱۵۵). به نظر می‌رسد ذکر چنین مطالبی بدون تعریفی از روشن‌فکری خواننده را سردرگم می‌کند. البته، لیلا به‌درستی اشاره می‌کند که با پایان فراروایت‌های کلان و ایدئولوژی‌های فراگیر روشن‌فکری نیز در حال افول است، اما نمی‌توان این مسئله را برای همه جوامع و همه سطوح روشن‌فکری صادق دانست. به تعبیر فوکو، در عصر جدید، روشن‌فکر جهان‌شمول جای خود را به

روشن‌فکران خاص داده است (Foucault 1980: 127-128). پس، نمی‌توان با همان تعاریف گذشته به نقد وضعیت کنونی مقوله روشن‌فکری پرداخت.

۲,۲,۴ حصارکشی کاذب میان فلسفه و سیاست

نویسنده یکی از اهداف خود را بر روی این مسئله گذاشته که آموزه‌های سیاسی و فلسفی نسبت متضادی با یکدیگر دارند. چنان‌که می‌آورد:

درس عملی که غالباً از جمهوری [افلاطون] گرفته می‌شود این است که وقتی فیلسوفان سعی می‌کنند شاه شوند، یا فلسفه به هززه می‌رود یا سیاست به ورطه فساد می‌افتد، یا این‌که هر دو چنین سرنوشتی پیدا می‌کنند. بنابراین، تنها راه این است که این دو را جدا کنیم، فیلسوفان را بگذاریم تا با هر شور و سودایی که در سر دارند باغچه‌های خود را بیل بزنند (همان: ۴۶).

هم‌چنین، از ونسان دوکومپ درباره ارتباط سیاست و فلسفه در فرانسه نیز چنین بیان می‌کند ... طرفه این که سیاسی کردن فلسفه تقریباً به معنای نابودی فلسفه سیاسی نیز بوده که از نظر ایشان تأمل منظم و آگاهانه درباره حیطه مشخصی است به نام سیاست؛ چون اگر همه چیز سیاسی است، پس به بیان دقیق هیچ چیز سیاسی نیست (همان: ۱۳۵). به نظر می‌رسد چنین حصارکشی‌ای میان سیاست و فلسفه به نابودی فلسفه سیاسی نیز منجر می‌شود؛ چه این که فلسفه سیاسی به مسائلی می‌پردازد که برای همه ما اهمیت حیاتی دارد و به علاوه مسائلی را در بر می‌گیرد که ما در مورد آن‌ها از انتخاب‌های سیاسی واقعی برخوردار هستیم (میلر ۱۳۸۸: ۱۱). بنابراین، نمی‌توان گفت سیاست‌مداران کار خودشان را بکنند و فیلسوفان نیز مشغول بیل‌زدن باغچه‌های خود باشند. میلر به خوبی می‌گوید: «می‌خواهم با استدلالی مقابله کنم که منکر کل موضوع است؛ یعنی با این دعوی که می‌گوید سیاست با به‌کارگیری قدرت سروکار دارد و قدرت‌مندان، به‌ویژه سیاست‌مداران، به کار فیلسوف سیاسی هیچ توجهی ندارند» (همان).

۳,۲,۴ تعمیم‌دهی ناروا و مصادره به‌مطلوب

نقد اخلاقی متفکران مهم‌ترین نقاط ضعف اثر را تشکیل می‌دهد. چنان‌که روشن است، آن‌چه تقریباً کم‌تر جای بحث دارد ورود هایدگر (Heidegger) و کارل اشمیت (Carl Schmitt) به دامان توتالیتاریسم نازیسم است، ولی این مسئله هرگز درباره سایر متفکران بررسی شده در

در خیانت روشن فکران؛ ... (فرزاد آذرکمند و علیرضا سمیعی اصفهانی) ۱۸۹

اثر صادق نیست. چگونه می توان به هانا آرنست نسبت دفاع از توتالیتاریسم داد، حال آن که خودش قربانی توتالیتاریسم بود؟ آیا به صرف داشتن رابطه عاطفی با هایدگر می توان دلیلی بر مدافع بودن آرنست از توتالیتاریسم اقامه کرد؟ آرنست، خود، در مصاحبه ای در این باب بیان می کند: می توانم به ۲۷ فوریه سال ۱۹۳۳ اشاره کنم که رایشتاگ به آتش کشیده شد و همان شب نیز دست گیری های غیرقانونی اتفاق افتاد؛ آن چه به «بازداشت های احتیاطی» معروف شد. همان طور که می دانید، مردم به سلول های گشتاپو یا اردوگاه های دسته جمعی فرستاده شدند. آن چه آن موقع اتفاق افتاد وحشتناک بود، اما این اتفاقات زیر سایه حوادثی قرار گرفت که بعدها رخ دادند. این شوکی بود که بلافاصله به من وارد شد و از آن لحظه به بعد احساس مسئولیت کردم. از آن روز فهمیدم دیگر نمی توان صرفاً تماشاچی بود ... به هر حال، تصمیم گرفتم مهاجرت کنم (آرنست ۱۳۹۴: ۱۲-۱۳). همین مسئله به وضوح درباره بنیامین نیز صادق است؛ چه این که بنیامین نیز قربانی توتالیتاریسم بوده است.

۴،۲،۴ سوگیری سیاسی و اتخاذ موضع محافظه کارانه

بررسی اثر نشان می دهد دفاع لایلا از دموکراسی لیبرال او را در ردیف محافظه کاران قرار داده است؛ به عنوان مثال، در باب ساتر می آورد:

چهره فیلسوف متعهدی که سارتر تبلیغ می کرد با تجارب سیاسی چند دهه اخیر که با انتشار کتاب های سالژنیستین آغاز شد و با اتفاقات هولناک کامبوج و ظهور «هم بستگی» در لهستان ادامه یافت و سرآخر به وقایع ۱۹۸۹ رسید سخت لکه دار شده است. پس از سرخوردگی های ناشی از روی دادهای جهان سوم، ساختارگرایی در تمام اشکال آن به این فکر افتاد که مخصوصاً این تصور فیلسوفان که فرهنگ ها به نحوی تحویل ناپذیر متفاوت اند و انسان ها صرفاً محصولات آن فرهنگ ها هستند ایرادات اساسی دارد. هم چنین، برخی روشن فکران فرانسوی، که در دهه پنجاه ساختارگرا شده بودند، کم کم دریافتند واژگانی را که زمانی برای دفاع از مردم مستعمرات در برابر جباریت غرب به کار می بردند امروز لقلقه زبان جباران بومی پسااستعماری شده تا جنایاتشان را در حق همان مردم توجیه کنند (لایلا ۱۳۹۴: ۱۵۵).

لایلا حتی تسری اندیشه انتقادی متفکران غرب به جهان سوم را نمی پذیرد و در یک کلام خواهان برچیده شدن بساط اندیشه های انتقادی علیه دموکراسی لیبرال است.

در این باره باید گفت نقش روشن‌فکران در جهان سوم (که لیلا به یک مورد آن هم اشاره نمی‌کند) همواره در جهت جنایت بر مردمان خود نیست، بلکه آنان غالباً به دنبال ارائه راه‌حلی بومی برای اداره جوامع خود هستند. به تعبیر ادوارد سعید، روشن‌فکر در جهان سوم در کنار ستیز اصلی جای‌گزین‌هایی را معرفی می‌کند که اغلب در حاشیه بوده یا به‌عنوان مسائل غیرمقتضی کنار گذاشته شده‌اند (سعید ۱۳۹۴: ۷۸). اما لیلا از موضعی محافظه‌کارانه چنین حرکت‌هایی را تقبیح می‌کند و معتقد است برای فهم آنچه افلاطون در گذشته‌های دور دریافته بود، این‌که در ذهن بشر میان طالب حقیقت و میل به سهم‌داشتن در «اداره درست شهرها و خانوارها» ارتباطی وجود دارد، لازم نیست اسطوره خودشیفته گونه سارتر را، که روشن‌فکر را به‌مقام قهرمان برمی‌کشد، قبول کنیم (لیلا ۱۳۹۴: ۱۷۶).

۵،۲،۴ نقد اخلاقی اندیشمندان به‌جای نقد آرای آنان

۱،۵،۲،۴ فوکو

نقد اخلاقی اندیشمندان بررسی‌شده در اثر مهم‌ترین ضعف آن به‌شمار می‌رود. لیلا در عین این‌که به زمینه‌های اندیشه‌ورزی متفکران توجه می‌کند، ولی این مسئله را تا مرز مسائل شخصی و خانوادگی آنان پیش می‌برد؛ مثلاً، اغلب مطالبی که در باب هایدگر و آرنست مطرح می‌کند بررسی اندیشه آنان نیست و بیش‌ازهمه به رابطه اخلاقی آنان به‌عنوان دلیلی برای تقبیح آرای آنان استفاده می‌کند. لیلا درباره فوکو و به‌نقل از نویسنده‌ای ناشناس به‌نام میلر می‌آورد: منشأ رنج و آلام فوکو تجربه زندگی هم‌جنس‌گرایانه او بوده است. شک نیست در آن زمان یک پسر هم‌جنس‌باز فرانسوی به‌راستی چاره‌ای نداشت جز این‌که زندگی هم‌جنس‌گرایانه خود را در خفا پی‌بگیرد و ننگ، ترس، تحقیر، و از خودبی‌زاری را به‌جان بخورد و چنین زندگی سختی را بر خود هموار کند (همان: ۱۲۰). به‌نظر می‌رسد هم‌عنان‌شدن فوکو و هم‌جنس‌بازان در اندیشه لیلا با هدف تخریب وی دنبال می‌شود، حال آن‌که فوکو اندیشه هم‌جنس‌بازان را سپری در برابر گسترش بی‌حد و حصر هم‌نوایی لیبرالیسم می‌دانست. فوکو معتقد بود ابزارهایی که قدرت انضباطی به‌واسطه آن‌ها همه‌چیز را در چنبره خویش می‌گیرد عبارت‌اند از: نظارت سلسله‌مراتبی، قضاوت هنجارساز، و تجسس (اسمارت ۱۳۸۵: ۱۱۲-۱۱۳). به همین منظور، فوکو با شرکت در فعالیت‌های هم‌جنس‌بازان، فعالیت‌های دانشجویی، و اعتراضی می‌خواهد با این «هم‌نوایی» مکتون در فلسفه سیاسی غرب مقابله نظری و عملی کند.

هم چنین، مطالعات فوکو در جهت بررسی مسائلی مانند جنون، دیوانگی، زندانیان، همجنس‌بازان، و ... ممکن است، به‌زعم لیلا، ناشی از تجارب گذشته وی باشد، ولی با این حال، نتایج بررسی‌های وی در جای خود قابل بررسی هستند و نمی‌توان با زدن برچسب اخلاقی از آنان چشم‌پوشی کرد. لیلا، در نقد ایده فوکو در باب شکل‌گیری نهادهای مراقبت‌کننده در غرب، معتقد است اما فوکو که در آن زمان در کولژ دو فرانس استاد بود در مناظره‌ای مشهور گفت که حتی تشریفات قضایی هم دامی بورژوازی برای ربودن حس انتقام‌جویی مردم است (لیلا ۱۳۹۴: ۱۲۷).

به‌باور فوکو، این‌که اعمال مجازات تقریباً به‌حد قواعد علم حساب بدیهی و بی‌چون‌وچرا می‌نمود تکرار مجازات به‌حد لازم و تأیید وجود خطا از طریق اعمال مجازات، همه این عوامل، می‌بایست به درونی‌شدن این مرجع قضایی و ایجاد پشیمانی در ذهن و روح بیمار می‌انجامد. فقط در این هنگام بود که قاضیان از اعمال مجازات دست برمی‌داشتند، زیرا دیگر مطمئن می‌شدند که این مجازات همیشه توسط وجدان بیمار اعمال خواهد شد (فوکو ۱۳۸۳: ۲۶۳-۲۶۴). با وجود این، هرچه بشر در قرن هجدهم جلوتر می‌رفت نگرانی شدت می‌یافت و هشدارها جدی‌تر و وسیع‌تر می‌شد (همان: ۲۰۰-۲۰۱). از این رو، تولد زندان، آسایشگاه، محاکم قضایی، بیمارستان، علم پزشکی، و ... همگی، در جهت نظارت و قدرت بر بدن انسان پدید آمدند. بنابراین، از آن جهت که فوکو سراسر به اندیشه روشن‌گری می‌تازد، مغضوب لیلا می‌شود، زیرا از نظر فوکو «به‌هنجارسازی» و «قاعده‌مند» کردن انسان (بدن انسان) از جمله اهداف روشن‌گری است. به همین منظور، کنترل، محاسبه‌کردن، نظارت، واری، تجسس، و ایجاد سلسله‌مراتب از ویژگی‌های علم جدید برای نظارت هرچه بیش‌تر بر انسان است (Foucault 1975: 356).

به نظر می‌رسد تفاوت نگاه لیلا و فوکو خیلی زود استلزامات خود را نشان می‌دهد. لیلا مدافع معرفت‌شناسی لیبرالی است، اما فوکو انگشت اتهام را به سمت پوزیتیویسم و روشن‌گری نشانه می‌رود؛ جایی که در وصف وضعیت «مراقبت و تنبیه» در دوران مدرن می‌آورد:

می‌بینیم که تأثیر این تغییرات بسی بیش از آن است که در قرائت سریع و اجمالی اثبات‌گرایی می‌توان کشف کرد. اما وقتی این اثبات‌گرایی را به‌طور عمودی و در عمق بررسی می‌کنیم شکل‌هایی پدیدار می‌شوند که اثبات‌گرایی پنهانشان کرده، اما برای ظهور آن ضروری بوده‌اند (فوکو ۱۳۹۲: ۲۶۹).

از نظر فوکو، لیبرالیسم باید آزادی را تولید کند، اما این عمل ظریف و دقیق مستلزم ایجاد محدودیت‌ها، کنترل‌ها، اشکالی از سرکوب، و الزاماتی است که متکی بر تهدید، تهاجم، و ... است (Foucault 2008: 63-64). به عقیده فوکو، نظام‌های حمایت اجتماعی ما [غرب] شیوه‌ای اجباری از زندگی را تحمیل می‌کنند که فرد را به انقیاد می‌کشند و هر شخص یا گروهی که به هر دلیلی نخواهد یا نتواند این شیوه زندگی را بپذیرد از طریق بازی نهادها به حاشیه رانده می‌شود (فوکو ۱۳۹۱: ۱۵۳).

لیلا این بررسی‌ها را نتیجه «لذت ویتالیستی» فوکو می‌داند. هم‌چنین، فوکو را متهم می‌کند که به دنبال بی‌اعتبار جلوه‌دادن نهادهای مدرن است. از همین رو، درباره انضباط و مجازات چنین می‌آورد: فوکو بحث خود را عاری از نکات ظریفی که مشخصه آثار نخستش بود پی می‌گیرد و جلو می‌برد. از همان صفحات نخست، که با جزئیاتی مشمئزکننده پوست‌کندن و چهارشقه‌کردن شاه‌کش ناکام، دامیان، را توصیف می‌کند، یک جور لذت ویتالیستی از خون‌ریزی و قساوت جسمانی دیده می‌شود که در تقابل است با وصف شیطنانی و شریانه او از چگونگی کار نهادهای بی‌تفاوت و کارآمد زندگی مدرن (لیلا ۱۳۹۴: ۱۲۷). بنابراین، فوکو به‌عنوان یکی از منتقدان پروژه روشن‌گری و لیبرالیسم در غرب با اعمال شریانه معرفی می‌شود. حال آن‌که تبارشناسی فوکو در این باب به تضعیف نهادهای مدرن متمرکز نمی‌شود و بحث او همان چیزی است که از ابتدا درباره تبارشناسی این نهادها انجام داده است و این‌که قدرت چگونه از شکل عریان خود به شکل پنهان و در قالب نهادها بازتولید می‌شود. از این رو، به‌زعم فوکو، قدرتی که جمعیتی را در معرض مرگ همگانی قرار می‌دهد، وارونه قدرتی است که بقای جمعیتی دیگر را تضمین می‌کند. اصل کشتن برای زنده‌ماندن، که شالوده تاکتیکی نبردهاست، به اصلی برای استراتژی میان دولت‌ها بدل شده است (فوکو ۱۳۹۳: ۱۵۷-۱۵۸). به‌نظر می‌رسد آنچه فوکو انجام می‌دهد مبارزه با «هم‌سان‌نگاری»، «سرکوب تفاوت»‌ها، «به‌حاشیه‌رفته»‌ها، و عمده انسان‌هایی است که بر اثر رویکرد فردگرایی لیبرالیسم به حاشیه رفته‌اند.

لیلا، اما، بی‌توجه به بررسی اندیشه فوکو، تنها با استناد به اثر میلر، که درباره زندگی فوکو نوشته شده، بسنده می‌کند. وی می‌آورد: میلر این نکته را «طعن‌آمیز» می‌یابد که فیلسوف مبتلا به ایدز زیر نظر پزشکان و در همان بیمارستانی جان داد که در کتاب جنون و تمدن به مطالعه و بررسی‌اش پرداخته بود. ظاهراً ما هم همین کلمه را باید به‌کار ببریم، زیرا در انگلیسی کلمه وافی به‌مقصود هم‌ریشه‌ای برابر واژه یونانی «هوبریس»^۲ نداریم ... اما

در خیانت روشن فکران؛ ... (فرزاد آذرکمند و علیرضا سمیعی اصفهانی) ۱۹۳

زندگی و نوشته‌های او به بهترین شکل ممکن نشان می‌دهند که وقتی متفکری اساساً خلوت‌گرا، که با شیاطین درون خود در ستیز است و از سرمشق نیچه سرمست، آن شیاطین را به ساحتی سیاسی فرامی‌افکند که در آن هیچ منفعت واقعی ندارد و نسبت بدان هیچ احساس مسئولیتی نمی‌کند، چه‌ها که رخ نمی‌دهد. شاید بتوان فوکو را در سفری درونی رهبر راه گرفت یا خود به سفری از آن دست رهسپار شد، اما بس خطرآفرین و بیهوده است که فکر کنیم این تجربه‌های معنوی می‌توانند چیزی درباره جهان سیاسی مشترکی که در آن زندگی می‌کنیم بر ما آشکار و معلوم کنند. فهم آن یک‌سره متفاوتی از انضباط فردی را می‌طلبد (لیلا ۱۳۹۴: ۱۳۲-۱۳۳).

۲,۵,۲,۴ دریدا

نویسنده در ادامه بررسی‌های خود به ژاک دریدا می‌رسد. وی معتقد است، چنان‌که خودش [دریدا] بارها گفته، او ساختارشکنی را بیش‌تر یک «تمرین عملی» به‌قصد شبهه‌افکندن در کل سنت فلسفی و خالی کردن زیر پای آن می‌داند، نه یک نظام فکری یا مکتب فلسفی (همان: ۱۴۵). این سخن لیلا در وهله درست می‌نماید که شالوده‌شکنی دریدا زلزله‌ای در واژگان سیاسی غرب است، ولی ترجمان سیاسی ایده دریدا به ما می‌آموزد انتقادات وی به آن چیزی معطوف است که سلطه آماتور پدید آورده است. به همین منظور، دریدا سعی دارد با نشان دادن تقابل «دوتایی»ها، روح-جسم و گفتار-نوشتار، بر این تک‌انگاری غلبه کند و از زبان کثرت معانی را پدید بیاورد. بدین جهت است که کار دریدا معطوف به آن است که تحولی عظیم در این سنت فلسفی به‌وجود بیاورد. سنت فلسفی غرب نیازمند تحول عظیمی است و دریدا با طرح «شالوده‌شکنی» (deconstruction)، «تفاوت» (diffrence)، و «احیای نوشتار» درصدد است تا تفاوت‌ها را از حاشیه به متن بیاورد و طردشده‌ها و حاشیه‌نشینان را به ضرر هم‌سانی مورد توجه قرار دهد. دریدا رهایی را مسئله زمانه ما می‌داند و می‌گوید: با کسانی که از گفتمان عظیم رهایی [یا نجات] به طعن حرف می‌زنند هیچ‌گونه مدارایی نمی‌توان کرد (دریدا ۱۳۸۵: ۱۷۰). به همین دلیل، دریدا از تفاوت سخن به‌میان می‌آورد. منظور وی از تفاوت آن است که رابطه تقابل‌های دوتایی را آشفته کند و درهم ریزد و از این طریق از متافیزیک حضور فاصله گیرد (دریدا ۱۳۸۴: ۲۲).

لیلا در نقد دریدا می‌آورد: تفسیرهای رادیکال دریدا از ساختارگرایی و فلسفه هایدگر واژگان سنتی علم سیاست را بلااستفاده و بی‌مصرف کرده بود و هیچ‌چیز را نمی‌شد

جای‌گزین آن کرد. دریدا سوژه‌های سنتی فلسفه سیاسی، یعنی افراد و ملت‌ها، را برساخته زبان خوانده بود؛ برساخته‌هایی خطرناک (لیلا ۱۳۹۴: ۱۴۶). در پاسخ باید گفت توجه دریدا به نقد آوامحوری (لوگوس - عقل) محوری حاکم بر فلسفه غرب است. چنان‌که می‌گوید:

این همان کاری است که من خواهان انجام‌دادنش هستم. تلاش من در راستای توصیف و تشریح این نکته بوده است که نوشتار چگونه به‌لحاظ ساختاری در بطن خود حامل فرایند امحا و الغای خویش بوده (آن را حساب می‌آورد و نمی‌آورد)، و در همه‌حال نشان‌گر آن چیزی است که از این امحا به‌جا می‌ماند (دریدا ۱۳۸۸: ۹۸).

درباب این‌که لیلا معتقد است دریدا تفسیری رادیکال از فلسفه هایدگر ارائه می‌دهد نباید قائل به این شویم که دریدا، به‌مانند هایدگر، با رادیکال‌کردن مفاهیم فلسفی، کمک بیش‌تری به ایجاد توتالیتاریسم کرده است؛ چه این‌که دریدا، برعکس، در جاهایی منتقد سرسخت هایدگر است.

به‌زعم دریدا، هایدگر به تعیین سرچشمه و زمینه‌ای برای تفکر معتبر می‌پردازد: یعنی، وهله هستی یا گستره‌ای که مقدم بر گفتمان گویاست. دریدا در انتقاد از تک‌محوری زبان در نزد هایدگر گلاویه می‌کند و بر این عقیده است که در تفکر این‌چنینی هایدگر جایی برای «تفاوت»ها باقی نمی‌ماند. هایدگر چه می‌تواند به کسی بگوید که او را برای پاس‌نداشتن دیگر زبان‌ها سرزنش کنند؟ آن‌چه او در زبان خود به آن می‌اندیشد، و کسی نمی‌تواند خارج از یک زبان به آن بیندیشد، در این مثلث درون ترجمه‌ای منظور می‌شود. او پاسخ می‌داد که geist (روح) معنایی اصیل‌تر از pneuma و spiritus دارد، اما از نظر تاریخی این معنا در چنان رابطه ترجمه‌ای به‌تصور درمی‌آید که متفکر آلمانی در این فضا و فقط در این مکان سه‌گوش سکونت می‌کند؛ مکانی که خارج از آن به‌طور قطع می‌توان با همه انواع معانی دست‌کم باارزش برابر مواجه شد (دریدا ۱۳۹۰: ۱۵۸-۱۵۹). دریدا اشکال هایدگر را در این نکته می‌داند که وی امتیاز خاصی را به زبان آلمانی می‌دهد و از این جهت چنین تصور می‌کند که تنها در قالب این زبان است که می‌توان به مسئله مهمی مانند روح (geist) اندیشید.

۳،۵،۲،۴ اشمیت

لیلا دفاع اشمیت از نازیسم را به‌عنوان بهانه‌ای برای تخریب اندیشه وی در پیش می‌گیرد. به‌بیان لیلا، اشمیت لیبرالیسم را به‌سبب کوشش‌هایش برای مهار دشمنی میان انسان‌ها، که او طبیعی و ضروری‌اش می‌شمارد، تخطئه می‌کند و تا می‌تواند قرینه‌هایی می‌آورد از آرزوی

تشدید این دشمنی. اشتراوس دریافته بود که کار اشمیت فقط هشدار به لیبرال‌های آرمان‌شهری درباره «منطق‌گریزناپذیر امر سیاسی» نیست. در واقع، او ستاینده «قدرت حیوانی» بود که از دشمنی سیاسی و اصالت تصمیم‌پشتیبانی می‌کرد. به گفته اشتراوس، قصد اشمیت از جدل این بود که «میدان را برای نبرد تصمیم (یا قاطعیت) آماده کند»، نبرد میان ایمان لیبرالی و «روحیه و ایمان ستیزنده مقابل آن، که از قرار [معلوم] هنوز نامی ندارد» (لیلا ۱۳۹۴: ۶۳). لیلا، علاوه بر همکاری اشمیت با نازیسم، وی را به دلیل علنی کردن کاستی‌های لیبرالیسم سرزنش می‌کند. به عقیده اشمیت، لیبرالیسم امر سیاسی را نفی می‌کند. امر سیاسی باید احیا شود و آن‌چنان‌که لیبرالیسم می‌خواهد آن را پنهان کند باید آن را بیرون آورد. اشمیت فلسفه لیبرالیسم را عاری از سیاست می‌داند، زیرا در این فلسفه جایی برای تمایز نهادن میان دوست و دشمن نیست. از نظر اشمیت، برابرنهاد دوست و دشمن با معیارهای دیگر برابرنهادها مرتبط است، فقط تا آن‌جا که کاملاً از آن‌ها مشتق نشده باشد؛ خیر و شر در حوزه اخلاق، زیبا و زشت در حوزه زیبایی‌شناسی، و امثال آن. برابرنهاد دوست و دشمن در هر روی‌دادی مستقل است، نه به معنای یک ساحت جدید مشخص، بلکه به این معنا که نمی‌تواند بر یک برابرنهاد یا ترکیبی از برابرنهادهای دیگر بنا شود و نمی‌تواند در درون آن‌ها باز شناخته شود (اشمیت ۱۳۹۲ الف: ۵۵-۵۶). به نظر می‌رسد طرح چنین مسائلی برای لیلا، که به جد از لیبرالیسم دفاع می‌کند، قابل‌پذیرش نباشد. لیلا اشمیت را به دلیل طرح «امر سیاسی» به جنگ‌طلبی متهم می‌کند (لیلا ۱۳۹۴: ۵۶). به زعم اشمیت، به‌هیچ‌روی چنان نیست که گویی امر سیاسی به چیزی جز جنگ‌های خانمان‌سوز اشاره ندارد و هر کنش سیاسی به‌طور قطع اقدامی نظامی است، به‌هیچ‌روی چنان نیست که گویی هر ملتی در مقام مقابله با هر ملت دیگری گزینه‌ای جز برقراری رابطه دوست و دشمن ندارد. همه این حرف‌ها به‌کنار، آیا خودداری و پرهیز از جنگ به‌لحاظ سیاسی رویه‌ای معقول نیست؟ تعریف پیش‌نهادی ما در این جستار از امر سیاسی به‌هیچ‌روی قصد تقدیس جنگ یا نظامی‌گری ندارد و به‌هیچ‌روی نه از امپریالیسم دفاع می‌کند، نه سنگ صلح‌پرستی را به‌سینه می‌زند، و نه تلاشی است در راه کمال مطلوب جلوه‌دادن هرگونه جنگ ظفرنمون یا انقلاب موفقیت‌آمیز در جامعه «آرمانی اجتماعی»، زیرا جنگ و انقلاب، هیچ‌یک، در زمره امور اجتماعی یا آرمانی قرار نمی‌گیرند (اشمیت ۱۳۹۲ ب: ۱۰۲).

لیلا اشمیت را مدافع جنگ و خون‌ریزی می‌داند و توصیه می‌کند که دیگران چیزی از اشمیت یاد نگیرند! ایده اشمیت مبنی بر عاری‌بودن لیبرالیسم از مجادله و ستیزه‌گیری سیاسی نقطه دشمنی وی با لیلا می‌شود. هم‌چنان‌که لیلا در دفاع از لیبرالیسم می‌آورد:

بسیاری در نفرت شدید از جامعه لیبرالی با وی اشتراک دارند و مانند او، پرحرارت و غیورانه، به دنبال فرصتی نو می‌گردند. با در نظر داشتن نیروی احساسات پرشوری از این دست و آسیب و صدماتی که ممکن است از آن‌ها ناشی شود، باید در تمایز نهادن میان منتقدان به‌راستی فلسفی لیبرالیسم و کسانی که سیاست نوپیدی الهیاتی را پیشه خود ساختند محتاط باشیم. هرکسی که به دنبال آموختن سیاست از اشمیت باشد، ولی این تمایز اولیه را رعایت نمی‌کند نه سیاست خواهد آموخت و نه هیچ‌چیز دیگری (لیلا ۱۳۹۴: ۷۰).

به نظر می‌رسد اشمیت به دنبال تشریح سیاست واقعی است که در آن منازعه و مجادله بخش مهمی از سیاست‌ورزی را تشکیل می‌دهد. به‌زعم اشمیت، موجودیت سیاسی درگرو وجود واقعی یک دشمن و بنابراین هم‌زیستی با حداقل یک موجودیت سیاسی دیگر است. مادام که دولتی وجود دارد لاجرم همواره در جهان بیش از یک دولت خواهد بود. وجود یک دولت جهانی که سرتاسر کره خاک را زیر سلطه گیرد و کل بشریت را در بر گیرد محال است ... موجودیت سیاسی به حکم ماهیتش نمی‌تواند عام و جهان‌گیر باشد؛ یعنی نمی‌تواند کل بشریت و سرتاسر جهان را زیر بال گیرد. جامعه ملل زانو امکان وقوع جنگ‌ها را از بین نمی‌برد، دقیقاً از آن‌روی که دولت‌ها را بر نمی‌اندازد. جامعه ملل امکان وقوع جنگ‌های تازه‌ای را پیش می‌آورد، در گرفتن جنگ‌های دیگری را روا می‌دارد، دستور جنگ‌های ائتلافی صادر می‌کند، و با مشروعیت بخشیدن و مهر تأیید زدن به برخی جنگ‌ها موانع بسیاری را از پیش‌پای جنگ‌ها برمی‌دارد (اشمیت ۱۳۹۲ ب: ۱۲۲-۱۲۵). به نظر می‌رسد چنین دیدگاهی از سوی اشمیت به‌وضوح ایده‌های لیبرالی مبنی بر «صلح کانتی»، «دولت‌های لیبرال نمی‌جنگند»، «همکاری‌های بین‌المللی صلح می‌آورد»، و ... را زیر سؤال می‌برد و این مسئله خوش‌آیند لیلا نیست.

۴,۵,۲,۴ بنیامین

اما لیلا در باب بنیامین چه می‌اندیشد؟ چگونه به‌مانند آرنست که، خود، قربانی توتالیتاریسم شده بود بنیامین را نیز به دفاع از توتالیتاریسم متهم می‌کند؟ فرار بنیامین از دست نیروهای نازیستی و پلیس گشتاپو، پنهان‌شدن در فرانسه، گریختن به اسپانیا و درخواست روادید برای مهاجرت به ایالات متحده، و سپس خودکشی از ترس افتادن در دام نیروهای گشتاپو بخش‌های مهمی از زندگی رقت‌بار بنیامین هستند که وی را به‌عنوان قربانی توتالیتاریسم نشان می‌دهند. این بخش از زندگی بنیامین و نادیده‌گرفتن آن توسط

مارک لیلا نقطه تاریکی بر تحلیل وی از زندگی روشن فکری است که، خود، قربانی توتالیترایسم بوده، ولی به دفاع از آن متهم می‌شود.

اما لیلا با نادیده گرفتن چنین روی داده‌های مهمی درباره بنیامین می‌آورد: تصور معمولی که در دنیای انگلیسی-آمریکایی از بنیامین در ذهن دارند این است که او در عرصه‌ای که دیگران نتوانستند کاری از پیش ببرند، یعنی تلفیق نوعی مارکسیسم معقول با نقد خلاق و موشکافانه، توفیق یافته و سرمشقی برای دنباله‌روی به‌جا نهاده است. اما تصویری که نامه‌های او عرضه می‌کنند تصویر متفکری عمدتاً متأله‌مسلك و به‌لحاظ سیاسی بی‌ثبات است که آرزوهای منجیان‌اش او را به مهلکه شور و سودای سیاسی‌ای کشانیده که قسمت اعظم قرن گذشته را در آتش خود فرو برده بود (لیلا ۱۳۹۴: ۷۳). لیلا، با این توصیف از بنیامین، نگاه دنیای انگلیسی-آمریکایی را مانند نگاه خود تلقی و بنیامین را به دفاع از توتالیترایسم متهم می‌کند. از سوی دیگر، وی را کسی می‌داند که قسمت اعظم قرن گذشته را در آتش خود فرو برده است. به نظر می‌رسد، گرایش متأله‌مسلك بنیامین به دلیل نشان دادن جایگاه هنر اصیل که وی هنر پوزیتیویستی و لیبرالی را فاقد آن می‌داند به شدت مورد انتقاد لیلاست و به همین دلیل بر این باور است که اندیشه بنیامین قسمت اعظم قرن گذشته را سوزانده است. چنان‌که بنیامین معتقد است، مراد اصلی ما از تعریف مناسبات موجود میان دین و فلسفه برآوردسازی مطالباتی بوده است که می‌توان آن‌ها را به‌قرار زیر خلاصه کرد: اول، برقراری وحدتی مجازی میان دین و فلسفه؛ دوم، ادغام معرفت دینی در دل فلسفه؛ و سوم، جامعیت‌بخشی به شقوق سه‌گانه نظام (بنیامین ۱۳۹۵: ۱۲۱).

بنیامین از کانت به خاطر بناکردن مفهوم تجربه برپایه تجربه انتقاد می‌کند و این خوش‌آیند لیلا نیست. در عوض، استدلال می‌کند که مفهوم تجربه باید برای شامل شدن تجربیات هنری و دینی بسط یابد. هدف بنیامین این بود که برای غنی‌کردن فلسفه نقادی کانت [مفهوم] تجربه مطلق را پیش نهاد تا با آن ناممکن‌بودن مابعدالطبیعه نزد کانت را رفع کند. باین‌که این پیش‌نهاد از بسیاری جهات اصولاً غیرکانتی است، بنیامین آن را در چهارچوب فلسفه کانت ممکن و معقول می‌دانست (گیل و کول ۱۳۷۸: ۴۰). بنیامین با این ایده علناً به ستیز با مبانی پوزیتیویسم می‌رود و این مسئله برای لیلا خوش‌آیند نیست. به عقیده بنیامین، کانت به‌منظور ابتنای معرفت برپایه قطعیت و حقیقت به آن واقعیت شناخته‌شده و مشهودی تمسک جسته است که خود به ترازوی سافل و ای‌بسا اسفل تعلق دارد. مسائلی که گریبان‌گیر معرفت‌شناسی کانت و توسعاً هر معرفت‌شناسی عمده

دیگری می‌شوند حائز دو جنبه متفاوت‌اند و در این میان کانت تنها از پس تبیین یکی از این دو جنبه برآمده است (بنیامین ۱۳۹۵: ۱۰۲). درمقابل، بنیامین در آثار انتقادی خود از ایده هنر برای هنر به‌عنوان نوعی بیان رمزآلود و عرفانی شخصی دفاع می‌کند (بنیامین ۱۳۶۶: ۲۸). بنیامین درمقابل ایده زیبایی‌شناسی کانت از ایده «هنر برای هنر» دفاع می‌کند. از این جهت، وجود عناصر الهیاتی در اندیشه‌های هنری بنیامین نه «دوپارگی» و «ابهام» که بازگشتی به سرچشمه نخستین و اصیل هنر است؛ چه این که اثر هنری به‌علت پیچیده‌شدن در تاروپود سنت یگانه است. این سنت، خود، به‌تمامی زنده و به‌غایت تغییرپذیر است ... نکته مهم این‌که هستی اثر هنری و تجلی آن هرگز کاملاً از کارکرد آیینی آن جدا نیست. به‌عبارت‌دیگر، ارزش یگانه اثر هنری ریشه در آیین یعنی ارزش کاربردی آغازین آن دارد (بنیامین). پرستش غیرمذهبی زیبایی، که در دوران رنسانس ظهور کرد و تا سه قرن ادامه یافت، زوال این بنیان آیینی را و اولین بحران سختی که دامش را گرفت آشکار کرد (بنیامین ۱۳۷۷: ۲۱۴). به‌عبارتی ساده، هنر اصیل و منتقد هنری است ریشه‌دار که از اصل خود (الهیات و سنت) جدا نمی‌شود. هنر لیبرالی «تکثیر»، «فروش»، «المثنی»، و تجاری‌سازی است و این یعنی بی‌اصالت‌کردن و خشکاندن ریشه‌های هنر. بنابراین، بنیامین که خود به‌دنبال ارائه چهارچوبی برای نقد توتالیتاریسم مدرن است حامی آن معرفی می‌شود. به‌نظر می‌رسد این بخش از انتقادات لیلا کینه‌ورزانه است.

لیلا در فقره‌ای می‌آورد: هرمان کوئن، فیلسوف برجسته نوکانتی، مهم‌ترین طرف‌دار تفسیر دوباره یهودیت به یک نظام اخلاقی بود و این را در آثار نظیر دین خرد مطابق سرچشمه‌های یهودیت (۱۹۲۹) به‌رشته تحریر درآورد. کوئن در آثار دیگرش به‌تأکید می‌گفت: یهودی‌ها و آلمانی‌ها می‌توانند در جامعه‌ای لیبرال، که فکر می‌کرد آلمان است، در صلح و صفا زندگی کنند. نسلی کامل از متفکران جوان یهودی، عده‌ای قبل از جنگ جهانی اول، و بقیه بلافاصله پس از آن برضد این وفاق شوریدند. شولم و بنیامین از همین نسل بودند، چنان‌که مارتین بویر، فرانتس روزنتسواایگ، فرانتس کافکا، ارنست بلوخ، و لئو اشتراوس نیز به همین نسل تعلق داشتند. شولم و بنیامین در نامه‌های خود ظاهراً از قرابتشان با این نویسندگان نیک آگاه‌اند و بارها درباره ایشان بحث می‌کنند (لیلا ۱۳۹۴: ۷۸). از این جهت، لیلا نیز بنیامین را در شکل‌گیری خشونت توتالیتاریسم نازیسم علیه یهودیان شریک می‌داند. گیل و همکارانش در اثری با عنوان بنیامین به این مسئله توجه نشان داده‌اند. جایی که می‌گویند: در آستانه جنگ جهانی اول، جنبش جوانان به جناح‌های لیبرال، ملی‌گرا،

و بعداً فاشیست‌ها منشعب شد. این انشعاب باعث شد که نقش اعضای یهودی در جنبش به شدت مورد بحث واقع شود. در واقع، بحث در بین خود یهودیان در سطوح مختلف جنبش بر سر هم‌گرایی با مسیحیان با گرایش به صهیونیسم بالا گرفته بود ... بنیامین هوادار پروپاقرصی برای جناح یهودیان لیبرال طرفدار ادغام در جامعه مسیحیت نبود؛ جناحی که یهودیت را «دین شنبه‌ها» می‌نامید و به یهودیان توصیه می‌کرد که با مسیحی شدن با جامعه ملی هم‌رنگ شوند ... با این حال به صهیونیسم نیز آن‌گونه که تئودور هرتزل (۱۸۰۶-۱۹۰۴) پیشوای متعصب تبیینش کرده بود اعتقادی نداشت (گیل و کول ۱۳۷۸: ۲۴-۲۵). از این جهت، نمی‌توان در فضای یک دموکراسی متزلزل (جمهوری وایمار) و فضای سیاسی-اجتماعی ملت‌هت آن زمان آلمان از بنیامین خرده گرفت که چرا خواهان ادغام در یک جامعه چندفرهنگی نشد.

انتقادات لیلا به بنیامین بسیار سرسختانه است. وی مدعی است جلب‌شدن بنیامین به مارکسیسم، با آن‌که در آن زمان چیزی شایع بود، هم‌چنان یک معماست (لیلا ۱۳۹۴: ۸۵). در پاسخ باید گفت این مسئله به انتخاب روش‌شناسی مارکسیسم از سوی بنیامین برمی‌گردد که آن را دارای وجوه انتقادی می‌دانست و با آن معنای سیاسی‌ای که مراد لیلا بوده است نسبتی ندارد. چنان‌که بنیامین معتقد است عروسکی که نامش ماتریالیسم دیالکتیک است باید همواره برنده شود. او می‌تواند به سهولت همه حریفان را از میدان به‌در کند، به شرط آن‌که از خدمات الهیات بهره جوید (بنیامین ۱۳۷۵: ۱۷). هرچند مطالعات بنیامین در اغلب زمینه‌ها به ما می‌گوید وی این مطالعات را برای انتقاد از شکل‌گیری مناسبات جدید سرمایه‌داری می‌دانست. بنابراین، از نظر بنیامین، نقد هنری اجتماعی است ... هر یک از ما بنابر باورها، دریافت‌ها، اندیشه‌ها، پرسش‌ها، ویژگی‌های فردی، و پیش‌داوری‌هایمان در صدد یافتن جایی مناسب برای خویشیم. صدها تن خواننده ناپیدایی که در این جامعه تنها به دلیل همین خاصیت نقد فرصت سرمستی از زندگی را می‌یابیم. نقد حقیقتی چنین است (بنیامین ۱۳۸۵: ۱۴).

بنیامین، به‌عنوان قربانی توتالیتاریسم، همواره از اندیشه هنری ناب در برابر جهل مدرن سخن می‌راند که به‌زعم وی نازیسم و فاشیسم اوج این توحش بوده‌اند. بنیامین یهودی‌مذهب بود و از این‌رو دوچندان مورد غضب توتالیتاریسم نازیسم قرار گرفته بود. وی حتی در این زمینه جمله مشهوری دارد که می‌گوید: «همه شواهد و مدارک تمدن در عین حال شواهد و مدارک توحش‌اند» (بنیامین ۱۳۷۵: ۳۲۱). بنابراین، نماد عینی توحش

از نظر بنیامین توتالیتاریسم نازیستی در آلمان بود. بنابراین، متهم کردن بنیامین به دفاع از توتالیتاریسم اتهامی نارواست.

باور بنیامین بر این بود که شکل‌گیری چنین نظام‌های سیاسی به معنای اوج خفقان و سرکوب است و حقیقت اندیشه روشن‌گری را آشکار می‌سازد. به گفته وی،

نسلی که با واگن اسبی به میدان رفته بود اکنون زیر آسمان فراخ دشتی ایستاده بود که هیچ چیز آن بی‌تغییر برجای نمانده بود، مگر ابرهایش؛ و زیر این ابرها در میدان نیروی ویران‌گر بارش گلوله‌ها و انفجارها تن نحیف و شکننده انسان ایستاده بود (بنیامین ۱۳۹۰: ۳۲۴).

با این اوصاف، چگونه می‌توان چنین متفکری که سرسخت بر بنیان‌های توتالیتاریسم می‌تازد مدافع آن خطاب کرد؟ بنیامین منتقد اثبات‌گرایی در ابعاد متفاوت آن بود؛ جایی که در نقد اثبات‌گرایی می‌آورد: ما در بیکارمان برای برعهده‌گرفتن مسئولیت برضد کسی می‌جنگیم که نقاب بر چهره دارد؛ نقابی که بر چهره بزرگ‌ترهاست و آن را «تجربه» می‌نامند (بنیامین ۱۳۸۲: ۱۰۲). در صحنه عمل نیز، بنیامین از ترس گرفتار آمدن در جنگال گشتاپو اقدام به فرار کرد، ولی هرگز موفق نشد. هم‌چنان‌که در احوالات شخصی وی نیز می‌توان این مسئله را مشاهده کرد که در نهایت برای فرار از اسارت توسط نازیست‌ها در بیست‌وسوم سپتامبر ۱۹۴۰م خودش را کشت (برودرسن ۱۳۹۱: ۷). برخی نیز بر این عقیده‌اند که وی بر اثر ترس از نیروهای مخفی استالین اقدام به خودکشی کرده و یا این‌که وی را به شکل مرموزی به قتل رسانده‌اند. بنابراین، لایلا سعی می‌کند با ارتباط دادن اندیشه بنیامین به مارکسیسم وی را در خشونت‌های استالینیستی نیز شریک کند، حال آن‌که بنیامین هم از ناحیه نازیسم و هم از ناحیه استالینیسم به شدت مورد آزار و اذیت بوده و در نهایت بر اثر فشار همین توتالیتاریسم بود که جان خود را نیز از دست داد.

۵. نقاط مثبت اثر

- نقاط مثبت اثر این است که نویسنده، برای مقابله با استبداد سیاسی، ابتدا ما را به ازبین‌بردن استبداد درونی دعوت می‌کند. چنان‌که معتقد است این همان خودآگاهی است که ما باید در برخورد با جباردوستی قرن بیستم کسب کنیم و از آن درس بگیریم، البته اگر عاقل باشیم. قرن بیستم در تاریخ اروپا قرنی است که در آن

در خیانت روشن فکران؛ ... (فرزاد آذرکمند و علیرضا سمیعی اصفهانی) ۲۰۱

بیش از سده‌های دیگر شور و هوس و ذهن متفکر برانگیخته شده و به فجایع سیاسی انجامیده است (لیلا ۱۳۹۴: ۱۷۶).

- نویسنده به مسائلی مانند پایان ایدئولوژی‌ها و کلان‌روایت‌ها نیز به‌خوبی اشاره کرده است (صفحه ۱۷۷، سطر نوزدهم).

- لیلا اندیشه متفکران را در بستر و واقعیات بیرونی آنان بررسی می‌کند و به این نکته ظریف اشاره می‌کند که روشن فکران هم‌چون سده بیستم نمی‌توانند پیش‌قراول تغییرات سیاسی بزرگ باشند.

۶. نتیجه‌گیری

بررسی اثر نشان می‌دهد هرچند مارک لیلا به‌دنبال ایجاد رویه‌ای جدید برای بررسی عملکرد روشن فکران است، با این حال، متفکری محافظه‌کار و طرف‌دار وضع موجود است. لیلا متفکران موردبررسی را به یک دلیل مشترک موردانتقاد و حتی حمله قرار می‌دهد: مخالفت با دموکراسی لیبرال. روشن است آرای لیلا و گزینش روشن‌فکرانی که منتقد لیبرالیسم بوده‌اند امری عامدانه از سوی لیلا بوده است تا بتواند نسبت‌های ناروا برای مشارکت و یا ایده‌پردازی آنان برای خشونت توتالیتریستی را توجیه کند. وی به سراغ کسانی می‌رود که غالباً ایده روشن‌گری و لیبرالیسم لجام‌گسیخته را توتالیتری معرفی می‌کنند و حتی آن را منشأ شکل‌گیری توتالیتریسم در غرب می‌دانند؛ امری که ممکن است به‌انحای دیگری در آینده نیز رخ دهد. با این حال، لیلا قربانیان واقعی توتالیتریسم، از جمله بنیامین و آرنست، را مدافعان آن نشان می‌دهد. ضمن این‌که نقد لیلا بیش‌تر جنبه شخصی و ژورنالیستی پیدا می‌کند و نمی‌تواند به‌عنوان منبعی برای بررسی وضعیت روشن‌فکران و یا تحلیل آرای آنان در قرن بیستم در نظر گرفته شود. هم‌چنان‌که منابعی که لیلا برای اثبات ادله خود استفاده می‌کند منابع درخور اعتنائی در حوزه بررسی اندیشه سیاسی نیستند. وی تنها با استناد به چند منبع ناشناخته به بحث درباره زندگی شخصی متفکران می‌پردازد و هر جا ادله‌ای نمی‌یابد با نسبت‌های «چپ یا مارکسیستی»، «صبغه الهیاتی آرای متفکران»، «پراکنده‌گویی»، و ... به تخطئه آنان می‌پردازد.

ضعف عمده اثر این است که نقد اخلاقی متفکران را در دستور کار قرار می‌دهد؛ کاری که در اغلب موارد بوی دخالت در زندگی شخصی آنان نیز می‌گیرد. هرچند بررسی لیلا به ما می‌گوید نباید نقش بسترها و عوامل بیرونی را در تدوین آرای اندیشمندان نادیده بگیریم،

اما نمی‌توان به‌صرف پیدا کردن نشانه‌هایی خلاف ایده دموکراسی لیبرال علیه منتقدانش اتهامات ناروا مطرح کنیم. به‌استثنای هایدگر و اشمیت که جایگاه آنان در تاریخ و نسبتشان با دولت نازیسم محل بحث است، هرگز نمی‌توان برخی متفکران از جمله بنیامین و فوکو را مدافع خشونت و توتالیتاریسم دانست، زیرا این متفکران آرای مستحکمی درباره خطرهای توتالیتاریسم مدرن به ما ارائه می‌دهند. البته، بررسی اندیشه متفکران بزرگ و تأثیرگذاری در قالب اثری به این کم‌حجمی و البته سطحی هرگز نمی‌تواند بررسی عمیق و همه‌جانبه‌ای باشد، آن‌هم که این بررسی بیش از همه معطوف به زندگی شخصی متفکران باشد، نه بررسی متون و آرای سیاسی آنان.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله بر اساس شیوه‌نامه پیشین پژوهشنامه نگارش و داوری شده است.
۲. مترجم در برابر واژه هویرس چنین آورده: hybris یا hubri در فارسی «نخوت»، «خیره‌سری»، و «گردن‌کشی» معنا می‌دهد. در تراژدی یونانی، نخوت و گستاخی به خدایان که به انتقام (نمسیس) متهمی می‌شود.

کتاب‌نامه

- آرنت، هانا (۱۳۹۴)، *هانا آرنت؛ آخرین مصاحبه‌ها و دیگر گفت‌وگوها*، ترجمه هوشنگ جیرانی، تهران: ققنوس.
- اسمارت، بری (۱۳۸۵)، *میشل فوکو*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲ الف)، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه سهیل صفاری، تهران: نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲ ب)، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه صالح نجفی، در: *گزیده مقالات قانون و خشونت*، جورجو آگامبن و دیگران، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور و دیگران، تهران: فرهنگ صبا.
- برودرسن، مومه (۱۳۹۱)، *والتر بنیامین: زندگی، آثار، و خاطرات*، ترجمه کورش بیت سرکیس، تهران: ماهی.
- بنیامین، والتر (۱۳۶۶)، *نشانه‌ای به رهایی: مجموعه مقالاتی از بنیامین*، ترجمه بابک احمدی، تهران: تندر.

در خیانت روشن فکران؛ ... (فرزاد آذرکمند و علیرضا سمیعی اصفهانی) ۲۰۳

- بنیامین، والتر (۱۳۷۵)، «تزهایی درباب فلسفه تاریخ»، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، ش ۱۱ و ۱۲.
- بنیامین، والتر (۱۳۷۷)، «اثر هنری در عصر تکثیر مکانیکی»، ترجمه امید نیک فرجام، فارابی، ش ۳۱، ۳۱۷-۳۲۸.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۲)، تجربه در والتر بنیامین، نوشته روبرت اشتاین، ترجمه مجید مددی، تهران: اختران.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۵)، «عکاسی: خیرهای تازه‌ای از گل‌ها»، ترجمه سیدمهدی مقیم‌نژاد، هنر و معماری: تندیس، ش ۹۰، ۱۴-۱۵.
- بنیامین، والتر (۱۳۹۰)، «فرهنگ قصه‌گویان و فرهنگ صنعت‌گران»، در: جامعه‌شناسی انتقادی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: کتاب آمه.
- بنیامین، والتر (۱۳۹۵)، دهلیزهای رستگاری؛ مقالات معرفت‌شناختی، ترجمه صابر دشت‌آرا، تهران: چشمه.
- صص ۲۲۵-۲۱۰. دریدا، ژاک (۱۳۸۴)، جهان‌وطنی و بخشایش، ترجمه امیرهوشنگ افتخاری‌راد، تهران: گام نو.
- دریدا، ژاک (۱۳۸۵)، دیکانستراکشن و پراگماتیسم: حرف‌هایی درباره‌ی واسازی و عمل‌گرایی، ترجمه شیوا رویگران، تهران: گام نو.
- دریدا، ژاک (۱۳۸۸)، مواضع، ترجمه پیام یزدان‌جو، تهران: مرکز.
- دریدا، ژاک (۱۳۹۰)، درباره‌ی روح، هایدگر، و این مسئله، ترجمه ایرج قانونی، تهران: ثالث.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۳)، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- سعید، ادوارد (۱۳۹۴)، نقش روشن‌فکر، ترجمه حمید عضدان‌لو، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۳)، تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۹۱)، ایران: روح یک جهان بی‌روح، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۲)، تولد پزشکی بالینی، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: ماهی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳)، اراده‌ی معطوف به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- گیل، هاوارد کی. و الکس کول (۱۳۷۸)، والتر بنیامین؛ قدم اول، ترجمه علی معظمی جهرمی، تهران: شیرازه.
- لیلا، مارک (۱۳۹۰)، «ژاک دریدا در وادی سیاست»، در: فلسفه و جامعه و سیاست، آثاری به‌قلم و درباره‌ی ماریو بارگاس یوسا و دیگران، گزیده و نوشته و ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: ماهی.

۲۰۴ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۲، شماره ۹، آذر ۱۴۰۱

لیلا، مارک (۱۳۹۴)، روشن‌فکران و سیاست، ترجمه محسن قائم‌مقامی، تهران: ماهی.
لیلا، مارک (۱۳۹۵)، «۲۵ سال پس از جنگ سرد؛ دموکراسی حشره‌ای در خاورمیانه»، گفت‌وگوی
ماه‌نامه/اندیشه پویا با مارک لیلا، ش ۱۸، ۱-۴.

میلر، دیوید (۱۳۸۸). فلسفه سیاسی، ترجمه کمال پولادی، تهران: مرکز.
نوزیک، رابرت (۱۳۹۰)، «چرا روشن‌فکران با سرمایه‌داری مخالف‌اند؟» در: فلسفه و جامعه و
سیاست، آثاری به قلم و درباره ماریو بارگاس یوسا و دیگران، گزیده و نوشته و ترجمه عزت‌الله
فولادوند، تهران: ماهی.

هیوود، اندرو (۱۳۸۹)، سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نی.

Foucault, M. (1975), *Surveiller et Punir*, Paris: Gallimard

Foucault, M. (1980), *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writing 1972-1977*,
Colin Gordon (ed.), New York: Pantheon.

Foucault, M. (2008), *The Birth of Bio Politics: Lectures at the Collage de France, 1978-1979*,
Michel Senellart (ed.), Graham Burchell (trans.), New York: Palgrave MacMillan.