هنگامی که از گذار اروپا به مدرنیته صحبت می‌شود، اکثراً افکار ما متوجه انقلاب فرانسه و نقشی که آن در گذار اروپا به مدرنیته بازی کرد می‌شود. از آنجا که در فرانسه بورژوازی پس از سال‌ها تلاش برای کسب هژمونی با شکست مواجه شد با اقدامی انقلابی به بن‌بست سیاسی فرانسه پایان داد. اما پیروزی انقلاب فرانسه فقط یک استثناء در تاریخ گذار اروپا به مدرنیته تلقی می‌شود. گرامشی نشان داد که گذار عمومی اکثر کشورهای اروپایی به مدرنیته نه از طریق انقلابی چون فرانسه بلکه توسط انقلاب منفعل بود. اما در این میان نقش روحانیت و دین در کشوری مثل ایتالیا چه بود؟

در ادامه بررسی نظرات فوکو، مارکس و گرامشی، در این قسمت ابتدا به بررسی نظرات گرامشی در مورد انقلاب منفعل و نقش بورژوازی و روحانیت در فرانسه و ایتالیا و سپس نظرات فوکو پیرامون مدرنیته پرداخته می‌شود. در قسمت آخر مقاله نویسندگان نگاهی دارند به تحلیل فوکو از انقلاب ایران .

گرامشی و فوکو در باره مدرنیته، تحول و دین

نوشته: یله ورسیرن و برشت د سمت

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۹۱۲۶

در این فصل متدولوژی گرامشی و فوکو که انها در تحقیقات‌اشان پیرامون ذات مدرنیته و گذار توسعه دادند، مقایسه می‌شود. در سراسر این متن، دیدگاه آنان در مورد رابطه دین و مدرنیته همچون رشته نظری اصلی بکار گرفته شده و موارد تاریخی متفاوتی مانند فرانسه، ایتالیا، و ایران را به هم وصل می‌کند. نوشته با بحث در مورد درک گرامشی از مدرنیته، از منظر چارچوبی کاملاً ماندگار، تاریخمند، و فلسفی انسانی آغاز می‌گردد. مفهوم مدرنیته از طریق بسطِ معنی هژمونی حمایت و تکمیل می‌شود.متعاقبا ، به جنبش انقلاب فرانسه به عنوان مسیر کهن مدرنیته در یک صورتبندی «کلاسیکِ» هژمونیِ بورژوازی اشاره می‌شود. اما، گرامشی تذکر می‌دهد که پروسه تاریخی واقعی، به زور این رخداد قدیمی را به نفع تحولی مشخص که می‌توان آن را مانند «انقلاب منفعل» [برخی آن را انقلاب آرام ترجمه کرده‌اند.م] درک کرد، رد می‌کند. گرامشی با مطالعه تاریخ ایتالیا ریشه‌های «انقلاب منفعل» گذار به مدرنیته که بعداً در اکثر ملل اروپایی حاکم گشت، را تشخیص داد.

پس از تبیین درک گرامشی از مدرنیته، توجه نوشته معطوف به مفهوم فوکو از مدرن می‌گـردد. اولیـن برخورد گرامشی و فوکو از طریق در هم تابانـدن مفـاهیم انقلاب منفعـل و هژمـونی بـا زیست‌قدرت و حکومت صورت می‌گیرد. سپس، خوانش مشخص فوکو از انقلاب ۱۹۷۹ بـه عنـوان شـکلی از «معنـویت سیاسی» بررسی می‌شود- و فقدان چنین معنویت سیاسی در ان نتیجه گرفته می‌شود- چرا کـه آن نمی‌توانست التقاط فرهنگی شیعه خمینی را با اقتصاد سیاسی در حال گذار ایران ترکیب کند.

مدرنیته در یادداشت‌های زندان گرامشی: تاریخ‌گرایی، دیالکتیک و انتقاد از حال

به منظور ارائه روشن دیدگاه گرامشی، لازم است که به «یادداشت‌های زندان» نه به عنوان یک مجموعه تفاسیر پراکنده تاریخی و روشنفکرانه بلکه افکار در حال توسعه اما کـاملاً منطقـی برخـورد نمـود.[1] در دوران انقلاب و ضد انقلاب و تحولات سریع اجتماعی، ایـن مارکسیسـت ایتالیـایی بـه بررسـی تعییـن تغییر و تحول جوامع معاصر پرداخت. گرامشی «مدرنیته» را مانند روند تاریخی مشخص درک می‌کرد: گرایش شیوه تولید سرمایه‌داری بـرای گسـترش، توسـعه، و عـام شـدن در اشـکال مختلـف سیاسـی، ایدئولوژیک، و فرهنگی خود که توسط گـروه ویـژه‌ای از نیروهـای اجتمـاعی شـکل می‌گیـرد. او نـتیجه می‌گیرد که اثر متقابـل اصـول جهـان‌روای موجـود و عناصـر مشـروط خـاص، سـری جدیـدی از اصـول جهان‌روا را در اثر فروپاشی مجموع روابط اجتماعی [قدیم] به بار می‌اورد. انقلابات در اروپا فقط لحظه‌ای را در زنجیره یک قرن از تلاش‌های طـولانی طبقـه سـرمایه‌دار بـرای اینکـه بـه زحمـت بتواننـد فضـاهای اقتصادی و سیاسی خود را در نظـم فئودالـی ایجـاد کننـد، تشـکیل می‌دهنـد . قبـل از ظهـور مـدرنیته، بورژوازی از منافع مستقیم خود در مقابل حاکمان رژیم‌های مطلقه و یا مستبد دفاع می‌کـرد-چیزی کـه گرامشی فاز «اقتصاد صنفی» می‌نامید. بارها و بارها طبقه بورژوازی بـرای تحمیـل دائمـی دسـتور کـار خود به خط مشی سیاسی و اقتصادی بر جوانه دولت-ملت شکست خورد تا اینکه توانست به یک نیـروی غـالب بـدل شـود. بنـابراین، گرامشـی بـا هـدف درک اینکـه چگـونه یـک طبقـه فرودسـت بـه طـور موفقیت‌امیزی توانست خود را به یک نیروی متحد بدل کند-یعنی تشکیل یک بلوک تـاریخی بـرای کسب کنـترل سیاسـی-تاریخ‌نگاری بزرگـی از تحـولات فکـری، اجتمـاعی، سیاسـی، فرهنگـی، روانـی، اقتصادی، نهادی و مذهبی را به عنوان نیروهای «هژمونیک»ی که بـه سـلطه اصـول جهـان‌روای تولیـد سرمایه‌داری منجر شد، ارائه می‌دهد.

---

۱ پی.دی. توماس، «لحظه گرامشی»

درک گرامشی از مدرنیته به عنوان یک فرایند تاریخی، مستلزم یک بازسازی خطی از زمان حال نیست. تحقیقات توماس در مورد متدولوژی تاریخی گرامشی آگاهی در مورد معرفت شناختی مفاهیم وی و وضعیت هستی‌شناختی تاریخ به عنوان یک کلیت دیالکتیک، ارگانیک و باز را بوجود آورد. این آگاهی از این واقعیت ریشه می‌گیرد که تفسیر و استقرار نیز محصول ممارست علمی و اجتماعی در طول زمان هستند.[2] توماس نقد التوسر در کتاب «قرائت سرمایه» را رد می‌نماید. که تاریخ‌گرایی گرامشی همان خطاهای علمی را مرتکب می‌شود که مارکسیست‌های پوزیویستی منطقی-تاریخی هنگامی که فطرت دیالکتیکی یک مفهوم معین را با شدن تاریخی-تباری آن در می‌امیزند. از نظر التوسر ، اعتبار یک مفهوم صرفاً از ذات مشخص تاریخی آن مشتق می‌گردد.[3] علاوه بر این، او تفاسیر تاریخی هگل در مورد شکل‌گیری مفاهیم فلسفی را با روش‌های صوری تفکر در مورد وحدت فکر و هستی-منطق دیالکتیک-تلفیق می‌کند. التوسر فرض را بر انطباق نظم وجودی که توسط یک زمان تاریخی خطی تعریف می‌شود-یعنی تاریخ فلسفی-را با یک نظم ذهنی که توسط زمان منطقی تعریف می‌شود- یعنی تفکر انعکاسی در مورد واقعیت متحقق شده-می‌گذارد. در حالی که، نظم ذهنی بر اساس فقدان‌ها، میانجی‌ها و احتمالات تکراری ، وقتی در تاریخ به عنوان واقعیت‌مندیِ خود-میانجی در زمان تاریخی خطی ظاهر می‌شود، تاریخ را مانند دسته‌ای از زمانمندی‌های متعدد به ما نشان می‌دهد. به پیش برده می‌شود. دیالکتیک هگلی تاریخِ حال را مانند چیزی واحد، یکپارچه و خود-محصور معرفی نمی‌کند[4]. آن اجازه ترتیبات ذهنی یک فرایند میانجی را فراهم می‌کند که مجموعه روابط از پیش تعیین شده را نقض می‌کند و در نتیجه مفاهیم را دائماً با معانی پر می‌نماید. دیالکتیک اهداف تفسیر معنای تاریخی را تعریف می‌کند، و معنا به طور مداوم حقیقت این اهداف را گسترش می‌دهد.

گرامشی نشان داد که مفهوم هژمونی کلید درک عوامل سیاسی گذار به مدرنیته است. مارکس قبل از آن اظهار کرده بود که ظهور دولت بورژوایی کاراکتر سیاسی جامعه مدنی را حذف کرد و طبیعتِ خرده‌نگر سیاست را منسوخ نمود. حوزه‌های جامعه مدنی از جامعه سیاسی گسیخت، و انسان به عنوان یک فرد خصوصی با علایق مشخص از انسان به عنوان یک شهروند جامعه فراگیر مجزا گشت. حوزه

---

۲ همانجا، ص ۳۱-۸

۳ التوسر و بالیبار، قرائت سرمایه، ص ۹۴-۹۱

۴ جی رید، تأثیر التوسر

سیاسی از نظر کلی و قانونی تمایزات اجتماعی «نسب، رتبه، تحصیلات، و اشتغال » را لغو نمود، اما «دولت بسیار به دور از لغو این تمایزات واقعی، فرض را بر ادامه وجود انان قرار می‌دهد، آن فقط خود را مانند یک دولت سیاسی در نظر می‌گرفت و جهانشمولی خود را در مخالفت با این عناصر بیان می‌کرد».[۵]

گرامشی درک مارکس از جامعه بورژوازی را گسترش داد و تفاوت از نظر تاریخی بالغ جامعه مدنی و سیاسی و کلیت متناقض ان را به عنوان «دولت انتگرال» تعریف نمود.[۶] در دوران بورژوازی، برابری دیگر نه بین اموال بلکه بین حوزه‌های جامعه سیاسی و مدنی، و بین شیوه‌های حکومت فرادست و هژمونی حفظ می‌شد. در حالی که سلطه مفهومی «لخت» و «از بالا به پایین» طبقه حاکم است که در آن تحت سلطه، ابژه منفعل دولت انتگرال را تشکیل می‌دهد، هژمونی به معنای پذیرش فعال رهبری طبقه بورژوازی توسط گروه‌های فرودست است، و این به خاطر اعتبار ان، ظرفیت رهنمودی ان، هاله فرهنگی‌اش، توانایی فن‌سالارانه آن در «مدیریت» جامعه و غیره می‌باشد. به منظور تبدیل شدن به یک نیروی هژمون، یک حزب مجبور بود یک ارتباط ارگانیک بین فلسفه خوداتگیخته پایگاه اجتماعی‌اش و جهان بینی خود جعل نماید. گرامشی از یک طرف بین دین مردمی به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر «فلسفه خوداتگیخته» -یک مجموعه کامل از مفاهیم لیز و ژلاتینی و اغلب متناقض جهان، که او اغلب به عنوان « سیستم کاملی از اعتقادات، خرافات، نظرات، روش‌های دیدن چیزها و عمل کردن انها» توصیف می‌کرد، و از سوی دیگر، فلسفه که پیکری کاملا منسجم و منطقی از ایده‌ها بود، تمایز قائل می‌شد[۷].

تاریخ از نظر منطقی مفهوم هژمونی را وضع نمی‌کند، و نیز یک مفهوم قیاسی ، ضرورتاً بیانی در فرایندهای تاریخی پیدا نمی‌کند. به منظور توسعه درک درست از شکل‌گیری اجتماعی، منابع تاریخی آن باید توسط دستگاه‌های مفهومی که خود در روند بررسی و تفسیر توسعه یافته‌اند، ساخته و پرداخته شوند. تاریخ‌گرایی گرامشی متشکل از یک رابطه متقابل بین تحلیل ماتریالیستی تاریخی شکل‌گیری اجتماعی سرمایه‌داری و فلسفه عملی که او در آن خود را مانند «عنصر تضاد می‌یابد و این عنصر را به

---

۵ مارکس، دست‌نوشته‌های اولیه

۶ ا.دی. مورتون، گره‌گشایی هژمونی گرامشی و انقلاب منفعل در اقتصاد جهانی

۷ گرامشی، منتخب دفترهای زندان

اصل معرفت و در نتیجه عمل ترفیع می‌دهد»[8] هژمونی به عنوان یک مفهوم در فعالیت‌های عملی-نظری (پراکسیس) وی به عنوان کمونیست در طی دو سال سرخ [biennio rosso بین سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۱۹] و فاشیسم پس از آن بوجود امد. گسترش و تعمیق درک لنین از موضع پرولتاریا در برابر دیگر نیروهای فرودست در یک پروژه سیاسی مشترک، «هژمونی» به یک مفهوم کلیدی در درک تاریخی ظهور و انحطاط دولت بورژوازی و مدرنیته تبدیل می‌شود.

گرامشی مفهوم هژمونی را به منظور گسست، در مفهومی تاریخی و منطقی، خود-ارجاعی از مدرنیته به عنوان عصر بورژوازی بسط داد[9]. در رژیم کهن و پیشامدرن، بورژوازی به عنوان یک طبقه که توانمندترین قدرت برای شکست سلطه اریستوکراسی بود ظهور کرد، و نیاز او برای آزادی خودش با رهایی جامعه بطور کلی منطبق گشت. طبقه قادر بود « ... که عناصر بحرانی که به آرامی تقویت شده بودند و در نهایت، برای ترویج ظهور شکل‌گیری اجتماعی متفاوت، مقدر برای زندگی کردن، بر ای دوره‌ای طولانی تر و یا کوتاه‌تر، و از نظر تاریخی قابل توجه و از نظر زندگی عملی حامل تحولات واقعی بودند، را رادیکال و بنیادشکن نمایند»[10] هژمونی ظرفیت بورژوازی برای تحکیم موقعیتش به عنوان یک نیروی مترقی و مدبرسیاسی ، وبرای نمایندگی منافع مشخص خودش به مثابه منافع عموم بود.

گرامشی و فرانسه: یک شکل‌گیری تاریخی از هژمونی بورژوایی

در یادداشت‌های گرامشی، رنسانس به عنوان یک لحظه پسرونده، و ارتجاعی به تصویر کشیده می‌شود، در حالی که جنبش اصلاحات دینی به مثابه شکل‌گیری اخلاقی جدیدی معرفی می‌شود که نظم فئودالی حاکم را به چالش کشانید.رنسانس نتیجه شکست امکان ادامه حیات سیاسی کمون‌های جمهوری‌خواه در شهر دولت‌های ایتالیا بود. اومانیست‌ها، به عنوان یک قشر اجتماعی سکولار در یک محیط شهريِ در حال گسترش حاضر نبودند که مانند روشفکران ارگانیکِ بازرگانان و صنعتگران ارشد ثروتمند عمل کنند. در عوض انان به روشنفکران سنتی حاکمین اریستوکرات بدل شدند و از انها رتبه و درآمد راحت دریافت کردند. اومانیست‌ها به ترویج فرهنگ بالا پرداختند و خودشان را از اقشار مردمی جامعه جدا نمودند. به عبارت دیگر، آن‌ها مجموعه‌ای از ارمان‌های عالی به منظور حفاظت از

---

۸ همانجا، ص ۴۰۵

۹ توماس، ص ۱۰۹

۱۰ گرامش به نقل از توماس، ص ۱۵۳

امتیازهای کوته‌فکرانه را تولید نمودند.

نخبگان کمون موفق به جذب روحانیت به مثابه روشنفکران سنتی نگشتند، چرا که خط مشی دولتی پاپ، خود را به عنوان یک نیروی سیاسی در بالای دولت شهرها قرار می‌داد[11]. تجزیه و تحلیل گرامشی از دین کاتولیک تأکید بر تفاوت اساسی بین کلیسا به عنوان یک نهاد محلی و بین‌المللی، و روحانیت به عنوان طبقه-کاست یا طبقه-دسته داشت. اجزای بین‌المللی به کلیسا اجازه می‌داد که نقش متمایزی در مبارزه قدرت قدرت‌های حاکم بازی کنند، اما ان به عنوان یک نهاد محلی مجبور بود که خود را در نظم نهادی-سیاسی فئودالی ادغام کند. با این حال، کلیسا همچنین چارچوب سازمانی برای یک نیروی اجتماعی جمعی که اصول ایمان به ابزاری برای رهبری اخلاقی-فکری روحانیت که بیانگر جهان‌بینی جهانی و طرفدار پاپ بودند، بدل شد؛ این ویژگی‌های سازمانی، که یک جامعه مذهبی را نمایندگی می‌کردند، در تقابل با منافع مستقیم اقتصادی آن به عنوان یک طبقه-کاست قرار داشت. در اروپای غربی تا زمانی که جامعه فئودالی جنبه تجاری به خود گرفت، روحانیت یک فرایند تمایز اجتماعی را از سر گذراند: در مناطق ثروتمند، اقشار متوسط شهریِ روحانیت به مخزن ترجیحی استخدامی بدل گشتند، در حالی که در مناطق روستایی عقب‌افتاده روحانیت هنوز بخشی از طبقات بالا محسوب می‌شد. در اوایل دوران مدرن روحانیت شهری در خدمات سیاسی و اداری متعددی امیخته شدند.[12] در دوران حکومت مطلقه فرانسه، روحانیت بزرگترین زمیندار منفرد بود و خود را به عنوان یک نیروی محافظه‌کار مدافع نظام فئودالی اجاره و مالیات‌بندی معرفی می‌کرد. در دوران بحران، روحانیت به مثابه یک کاست در خطر جدا شدن از فرم جماعتی سازمانی خود قرار داشت.

جنبش اصلاح‌گری به صورت بیان توده‌ای و ارگانیک یک «امر مردمی» ، ایده حاکمیت سیاسی را بنیان نهاد و ادعاهای جهانشمول کلیسای کاتولیک را به عنوان کاست روشنفکران روحانی رد نمود. جنبش اصلاح‌گری که نیروی محرکه‌اش « نواوری و فعالیت بسیج-توده‌ای اموزگاران مذهبی جدید بود» مانند یک جنبش ملی-مردمی پدیدار شد.[13] آن یک فضای بالقوه برای مذاکره در مورد سیاست دولت، بینِ از یک طرف نگرش اقتصادی-صنفی جذاب طبقه عوام و از سوی دیگر ارمان‌های سیاسی بورژوازی بدوی، را باز نمود. شرایط محلی و ظرفیت‌های ویژه مجموعه نیروهای اجتماعی در مقابل

---

11 گرامشی، دفترهای زندان جلد دوم، ص ۳۷۸

12 تی. مونک، قرن هفدهم اروپا

13 گرامشی، دفترهای زندان، جلد دوم

مقاومت نظام فئودالی نتیجه مشخص این مبارزات را تعیین نمود.
پس از دو قرن جنگ‌های مذهبی و مبارزات جناحی میان پادشاهان و اشراف، دولت‌های ملی اروپا به وجود امدند. در حکومت مطلقه فرانسه تاج و تخت متمرکز گشت، اگر چه نه به شیوه‌ای واحد و یکپارچه، اما قدرت سیاسی از طریق میانجی‌گری شبکه‌های شخصی طبقه مرفه محلی و تحمیل دستگاه مالی و قضایی اعمال می‌شد. اریستوکراسی با وجود تضعیف حقوق تیول‌داری در این فرایند، برای حفظ امتیازهای مرسوم خود به شکل جدید قدرت سیاسی ملاکین به نهادهای پادشاهی تکیه داشتند[14]. اریستوکراسی استخراج مازاد خود از مالیات اربابی، قراردادهای خراج کشاورزی و انواع حقوق مالکیت اختصاصی در ابزار همگانی تولید را محفوظ نگه داشت.[15] اشراف پایین‌تر که فاقد ذخایر مالی قوی و یا ارتباطات مهم بودند، به انتخاب خود به عنوان افسر توسط دولت امید بستند.
بورژوازی در شهرهای ایالتی و کلان شهر پاریس از فراکسیون‌های طبقاتی متعددی تشکیل می‌گشت. قشر ثروتمندی از صنعتگرانِ خبره تابع سیستم تولیدی اصناف بود که تحت یک سیستم پیچیده مقاطعه‌کاری و حقوق انحصاری قرار داشت.[16] بخش‌های دیگر در پی خرید ملک و عناوین یا جمع‌اوری دفاتر رشوه‌خواری [دفاتر ویژه‌ای که دولت فرانسه قبل از انقلاب برای کسب پول بیشتر می‌فروخت. صاحبان این دفاتر امید کسب فرصت و سود از طریق نزدیکی به صاحبان قدرت را داشتند. صاحبان این دفاتر پس از سه نسل می‌توانستند به درجه اشراف برسند. م] بودند.[17] استراتژی درآمد بورژوازی وابسته به ظرفیت دولت مطلقه در گسترش ترفیعات شغلی، فرصت‌های سرمایه‌گذاری شهری، منافع جمع‌اوری مالیات و عرضه اعتبارات ملکی بود. منافع صنفی-اقتصادی آن‌ها به طور محکمی با دولت ملی و نهادهای محلی آن گره خورده بود، اما در عین حال آن‌ها وابسته به سود مالی در هئیت‌های واسطه‌ای، مزایای صنفی و اختیارات کوچک قانونی بودند.[18] دولت مطلقه فرم محدودی از هژمونی سیاسی را به شکل یک تعادل نهادی-اقتصادی بین فراکسیون‌های طبقه اجتماعی مذکور اعمال می‌نمود. حکومت مطلقه فرانسه از چند مشکل جدی مالی از طریق جدا نمودن منافع اشراف و

---

۱۴ مایکسینس وود، فرهنگ پیشین سرمایه‌داری
۱۵ سی مورس، تشکیل بورژوازی اروپا
۱۶ لیتلر، توسعه فرایند کار در اجتماعات سرمایه‌داری
۱۷ لوکاس، « اشراف، بورژوازی و ریشه‌های انقلاب فرانسه»
۱۸ مایکسینس وود، فرهنگ پیشین سرمایه‌داری

بورژوازی ثروتمند از طبقات پایین شهری و مستاجرینِ مالیات‌ده جان سالم بدر برد[19]. آن توانست نیروهای سیاسی طبقات هم پیمان یا فراکسیون‌های طبقاتی اواخر قرون وسطی را در محیط تجاری شهری بدون از بین بردن نهادها و ساختارهای صنفی متمرکز نماید.[20]

گرامشی در طی تجزیه و تحلیل بحران حکومت مطلقه تشخیص داد که سیاست توازن و جدایی وقتی که دیگر امکان ادغام منافع اقتصادی-صنفی اریستوکراسی با بورژوازی از طریق اصلاحات معتدل در محیط پارلمانی اشرافی وجود نداشت، متوقف گشت. هر نوع راه‌حل موقتی بحث‌های سیاسی پیرامون اتحادها را برمی‌انگیخت و شاه، اریستوکراسی و بورژوازی را دچار شکاف می‌نمود. اصلاحات پیشنهادی ناتوانی دولت مطلقه برای حفظ تعادل سیاسی را نشان داد. اقدام جمعی طبقات مردمی مشکلات اصلاحات نهادی برای یک بحران تمام‌عیار ارگانیک را به جایی سوق داد که منافع اقتصادی-صنفی به مطالبات سیاسی که متوجه تمام جامعه بود، گذار نمود.[21]

هژمونی در چهارراه تاریخ مدرنیته گرامشی قرار دارد. آن بررسی تاریخی را با روابط و نیروهای اجتماعی مشخص ترکیب می‌کند، مثلا انقلاب فرانسه را با بازخوانی نشانه‌های چارچوب مفهومی بورژوازی از مدرنیته، و با ایجاد یک جعبه ابزار سیستماتیکی که بتدریج گسترش می‌یابد، همراه می‌کند. کارکردهای هژمونی مانند شاخص این تاریخمندی عمل می‌کند.[22] گذار غرب به مدرنیته، که نمونه آن تحلیل گرامشی از تاریخ انقلاب ملی فرانسه است، را می‌توان مانند شکل‌گیری هژمونی سیاسی و ایدئولوژیکی در نظر گرفت که در آن بورژوازی موفق به نهادینه کردن شرایط اجتماعی روابط تولیدی سرمایه‌داری گشت. «اسطوره» انقلاب فرانسه لحظه اخلاقی-سیاسی مدرنیته را نشان می‌دهد: «...ایجاد فانتزی مشخصی که بر پایه مردم پراکنده و درهم‌شکسته‌ای که بیدار گشته و اراده جمعی خود را سازمان‌دهی می‌کند، قرار دارد».[23] معهذا، نیل دیویدسون به روشنی نشان داده است که موفقیت بسیار زیاد انتقال سیاسی کامل مردم-ملت فرانسه یک استثناء در تاریخ انقلابات بورژوازی،

---

۱۹ موسنیر، پیش شرط‌های انقلاب در اوایل دوران مدرن اروپا

۲۰ گرامشی، دفترهای زندان، جلد دوم

۲۱ همانجا

۲۲ پی.دی. توماس، «لحظه گرامشی»

۲۳ گرامشی، منتخب دفترهای زندان

فرم کامل یک انقلاب سیاسی بود.[۲۴]

در بسیاری از کشورهای همسایه فرانسه، بورژوازی ناتوان از توسعه خود به عنوان یک نیروی هژمونیک انتگرال بود. هدف گرامشی توضیح ماهیت دوره حکومت انتقالی بود که در آن بازسازی کامل نبود و نیز امکان حصول شکل‌گیری اجتماعی جدید وجود نداشت[25]. در اکثر کشورهای اروپایی، گذار به مدرنیته توسط یک «انقلاب منفعل» [عده‌ای آن را انقلاب آرام ترجمه کرده‌اند. م] به جلو رانده شد: یک سری از رفرم‌های کوچک اقتصادی که منجر به تحولات مولکولی گشت، و آن تحولات بر پایه هژمونی ناقص یک و یا چند فراکسیون طبقاتی بر دیگر اقشار اجتماعی حاکمه و فرودست قرار داشت. «انقلاب منفعل» تفسیر گرامشی از

> ...ظرفیت ابتکار مداوم بورژوازی است که موفق می‌شود، حتی در فاز تاریخی که آن از طبقه انقلابی بودن دست کشیده است، تولید تحولات اجتماعی سیاسی گاهی مهم را بطور مطمئنی در محدوده قدرت، ابتکار عمل و هژمونی خود نگه دارد و طبقه کارگر را در شرایط فرودست خویش رها می‌کند.[۲۶]

این نه الگوی انقلاب فرانسه بلکه «انقلاب منفعل» در اشکال بسیار متفاوتش بود که فرم سلولی سیاسی مدرنیته سرمایه‌داری گشت. گرامشی از طریق مطالعه ریسورگیمنتو [جنبش یگانگی ایتالیا در سده نوزدهم. م] بود که به تفصیل خصوصیات ایتالیایی فرایند انتقال «منفعل» به سوی مدرنیته را توضیح داد.

بورژوازی ایتالیا در سرتاسر قرون وسطی بر خلاف همتایان فرانسوی خود، قادر به توسعه خود به مثابه یک نیروی منسجم سیاسی نبود. از نظر اجتماعی در یک دولت اقتصادی-صنفی محبوس بود و از نظر مکانی بین فراکسیون‌های طبقاتی شمال و جنوب تقسیم شده بود، و او قادر به بسیج نیروهای مردمی در پشت پروژه مدرنیته ایجاد دولت ملی و تحول اقتصادی نبود. بورژوازی تقلید از رقبای اریستوکرات را انتخاب نمود: در نتیجه فرهنگ و روشنفکرانش عمیقاً ضد دموکراتیک و ارتجاعی گشتند[27].اتحاد ایتالیا با غلبه نظامی پیمونته [ناحیه‌ای در شمال ایتالیا. م] از بالا، و نه با یک جنبش

۲۴ بوشی-گلوکسمن، گرامشی و دولت

۲۵ گرامشی، دفترهای زندان، جلد دوم

۲۶ لوسوردو به نقل از توماس، «لحظه گرامشی»

۲۷ گرامشی، دفترهای زندان، جلد سوم

توده‌ای از پایین، تحقق یافت. دولت ایتالیا تسهیل‌کننده هژمونی محدود بورژوازی گشت تا اینکه نتیجه ارگانیک آن هژمونی باشد.[28] از سال ۱۸۴۸ به بعد، افراد رژیم کهن و روشنفکران رادیکال-مردمی از نظر سیاسی مغلوب نگشتند بلکه بتدریج جذب دستگاه جدید دولتی شده و در آن ادغام گشتند.[29] در نتیجه حزب رادیکال اقدام گاریبالدی و مازینی که پتانسیل رهبری یک جنبش توده‌ای را داشت، در عوض توسط میانه‌روهای جناح راست فرو نشانده شدند.

عدم وجود یک انقلاب سیاسی به موازات فقدان تحولات فرهنگی-مذهبی بود که می‌بایست جهان بینی غالب فئودالی را به سمت مفاهیم بورژوایی سوق دهد. در ایتالیا، بورژوازی مجبور به کسب حمایت دهقانان در جنوب در برابر قدرت ارضی کلیسا بود.[30] با این حال، حزب اقدام فقط فلسفه ضد روحانی انان را تائید می‌کرد و به کشاورزان ابزار ایدئولوژیک برای ارتباط مذهب عوام بایک جهان‌بینی ملی-بورژوایی ارائه نداد. بر خلاف کلیت فرهنگ بورژوایی فرانسه، تجلیات فرهنگ معروف «ایتالیایی» همچنان در دست یک قشر روشن‌فکر شهری محبوس ماند.[31] هیچ تلاش اصیلی برای ایجاد یک فرهنگ ملی ایتالیایی به عنوان رسوبات یک دولت مدرن صورت نگرفت. حزب اقدام نیز پایه مادی چنین ارتباط ایدئولوژیکی را بوجود نیاورد. حزب اقدام با ملاحظه پتانسیل انقلابی از اجرای اصلاحات ضد فگودالی در جنوب خودداری کرد و حتی به سرکوب شورش‌های خود به خودی روستائیان پرداخت. بر عکس، میانه‌روها «...اموال کلیسا را در میان دهقانان تقسیم نکردند، بلکه آن‌ها از آن برای ایجاد قشر بزرگی از زمینداران متوسط و بزرگ که به شرایط سیاسی جدید گره خورده بودند، استفاده کردند، و در گذاشتن دست بر مالکیت ارضی، حتی اگر آن قسمتی از اموال فرقه‌ها بود، نیز تردید نکردند.»[32] این تحول خامِ روابط روستایی انتقال کامل به سوی روابط اجتماعی سرمایه‌داری در روستاهای ایتالیا را مسدود نمود، و علاوه بر ان توده‌های دهقانی را از نظر سیاسی ساکت نمود-در نتیجه این مسیر ویژه «انقلاب منفعل» ایتالیا بود.

---

۲۸ گرامشی، منتخب دفترهای زندان

۲۹ همانجا

۳۰ گرامشی، دفترهای زندان، جلد اول

۳۱ گرامشی، منتخب دفترهای زندان

۳۲ همانجا

تئوری فوکو در مورد بحران مدرنیته و تاریخ حال

بحث کمی در مورد رابطه بین متدولوژی فوکو و چشم‌انداز مارکسیستی وجود دارد. فوکو و عده‌ای از نویسندگان دیگر که با پروژه تبارشناسی فوکو در یک ردیف قرار دارند (مثلاً پاستر)[۳۳] به طور شایسته‌ای مفهوم «اختلاف در وحدت» بین اندیشه دیالکتیکی، ماتریالیسم تاریخی، و اقتصاد سیاسی مارکس را درک نکردند.[۳۴] فوکو به سنت انتقاد از تصویر ساختگی از تفکر مارکسیستی به عنوان منطقی-تاریخی و تفکر هگلی به خاطر جسمیت دادن به تاریخ و به عنوان الهیات تاریخی ادامه داد. با این وجود، مارکسیسم گرامشی و چشم‌انداز تبارشناسانه فوکو دارای یک عنصر مرکزی متقابل مشترکی هستند: وضعیت تاریخی و مفهومی مدرنیته به عنوان یک تاریخمندی که در آن دانش استقلال نسبی خود ، همچون تحولاتِ صورت‌بندی ان برای استراتژی‌های قدرت، را دارد. تحقیقات تاریخی فوکو در باره تاریخ غرب و حال بدون ورود قیاس تاریخی به صحنه را نمی‌توان بطور کامل درک نمود.[۳۵] تاریخ که توسط منشور دانش-قدرت تحلیل می‌شود از طریق تولید مشروط، بی‌ثبات و شکننده‌ای از یک هستی‌شناسی واقعی ولی یک واقعیت صوری اجتماعی وجود دارد. در عین حال، روش‌های دانش و استراتژی‌های قدرت، هویت‌های تثبیت شده و استوار موضوعات، و نه بی‌ارزش‌ها، را تنظیم می‌کنند و محدودیت حقیقی-مرجعی در یک عصر تاریخی خاص را می‌گذارند.[۳۶]

تجزیه و تحلیل فوکو از وضعیت مدرنیته از همان آغاز خود یک اقدام مهم فلسفی و تاریخی بود. از نظر فوکو، انتقاد کانت نمونه عالی یک توهم اومانیستی بود. کانت به صورت یک متفکر گذار بسوی مدرنیته عمل می‌کند که در نظرات وی دانش دکارتی سوژه به هر دو سوژه و ابژه دانش تبدیل شده بود[۳۷]. سوژه دکارتی و شناخت آن بر پایه ترتیبی از بازنمایی، طبیعی یا الهی، بود در حالی که سوژه کانت خودش مرکز، منشاء و حدود دانش را ایجاد می‌کرد. سوژه ناشناختنی کانت ثابت و محدود است و قوه فراتاریخی عقلی است که اجازه شناخت خود به عنوان یک ابژه تجربی را دارد. ذهن به عنوان یک ذات می‌تواند فقط از نظر تجربی، خود را از طریق معرفت قیاسی شرایط محدود ورا-تجربی

---

۳۳ پاستر، «فوکو، مارکسیسم و تاریخ»

۳۴ پلوسی، «برخورد فوکو با مارکسیسم»

۳۵ میجر پوتسل، «باستان‌شناسی میشل فوکو از فرهنگ غربی»

۳۶ فوکو، مراقبت و تنبیه

۳۷ میجر پوتسل، «باستان‌شناسی میشل فوکو از فرهنگ غربی»

[ناشناختنی، استعلایی] بشناسد. این دوگانه ورا تجربی-تجربی سوژه را در درون هنجارمندی و دوری (چرخشی) خود تفسیر می‌کند.[۳۸] این سوژه خود را به عنوان «انسان» به عنـوان منشـاء معرفـت،و حـد استعلایی معرفی می‌کند که فوکو آن را «اخـتراع انسـان» مـدرن می‌نامـد. وضـعیت انسان‌شـناختی سوژه مدرن به عنوان «انسان»، «اصالتی» است که بطور ساختگی پایه امر استعلایی را می‌نهد و توسـط همان ناشناختنی و ورا-تجربی پایه‌گذاری شده است. از این رو، انسان‌شناسی «انسان» یک جابجایی استعلایی از ذات خودش بوجود می‌اورد تا اینکـه بتوانـد بـر محـدودیت تجربـی غلبـه کنـد.[۳۹] معرفـت علوم انسانی مدرن، اعمال بازنمایی همان بازنمایی‌های (هر چند که بازنمایی و تجزیه و تحلیل از هـم جدا هستند) غیرعلمی هستند زیرا آن قیاس تاریخی را خنـثی می‌کنـد: «علـوم انسـانی...ان دانشـی گشت که انسان از آن فرار می‌کند»[۴۰]

کانت بر خلاف معرفت کلاسیک، عمل بازنمایی را علاوه بر بکارگیری واقعی آن بررسی نمود، اما ایـن اعمال را بر اساس یک زمینه تاریخی قرار نداد، و از همین رو فاقد نگـرش منسـجمی از انسان‌شناسـی انسان و تجزیه و تحلیل تجربه‌گرایی مدرن می‌باشد[۴۱]. معهذا ایـن کـانت بـود کـه نقش معنـویت را در ذهنیت‌گرایی به نفع عقل محو و پاک کرد.[۴۲]این فرمِ انسانیْ عقلانیت مسأله خود-شناسـی را معـوق می‌گذارد زیرا معرفت انسان و اخلاق را از هم نمی‌تـوان متمـایز نمـود.[۴۳] روش تبارشناسـانه فوکـو، بـا اهنگ انتقاد از کانت، چرخش مفهومی در تبدیل ایده‌های تاریخی در مورد واقعیت اجتمـاعی و سـوژه بـه روابـط قـدرت/دانش، بـدون تکـرار دسـته‌بندی‌های انسان‌شناسـی، می‌باشـد. دانـش بـه عنـوان مجموعه‌ای از عادات و استراتژی‌های قـدرت از یـک شـناخت ازپـیش تنظیـم و تشـکیل شـده از سـوژه سرچشمه نمی‌گیرد که تاریخ را به عنوان اعمال و افکار تاریخی، از طبیعت ضروری انسـانی تفسـیر کنـد. وقتی که مفاهیم انسان شناسی به مجمـوعه‌ای از مقوله‌هـای کـاملاً جدیـد تـاریخی و شـیوه‌های قـدرت تحول یافت، و وقتـی کـه نقطـه نظـر تبارشناسـانه بتوانـد «فضـاهای» مقـاومت در درون فراینـد تحلیـل

---

۳۸ راسوسکیس، میشل فوکو و براندازی عقل

۳۹ هان، «پروژه انتقادی فوکو»

۴۰ کوسینس و حسین، «میشل فوکو»

۴۱ گوتینگ، «باستان‌شناسی میشل فوکو از عقل علمی»

۴۲ اوفارل «فوکو تاریخدان یا فیلسوف؟»

۴۳ انگوس، گفتمان، انتقاد، اخلاق

رژیم‌های مدرن حقیقت را عرضه کند، انگاه مقاومت «انتی-انسانی» ممکن است.[۴۴]
رابطه بین کانت، انسان‌شناسی، و علوم انسانی به فوکو اجازه داد که با متافیزیک فلسفی مدرنیته وداع کند، و علوم انسانی را به عنوان شیوه‌های استدلالی نظم دادن به دانش و حذف کردن، یا تولید دانش با استراتژی‌های قدرت به عنوان رژیم حقیقت، نشان دهد. سوژه استعلایی تداومِ پیشرفتِ عقل در تاریخ ایده‌ها را فرض می‌گیرد، در حالی که فوکو تمرکز خود را بر رابطه بین دانش و اشکال استدلالی و رژیم‌های حقیقت می‌نهد.[۴۵] این ارتباط صریح بین انتقاد از فلسفه و پژوهش در قیاس تاریخی در تاریخ است.

فوکو توجه زیادی به نقش دین به عنوان ابزار و تکنولوژی تا زمان پروژه (ناتمام) خود در باره قدرت ، ذهنیت، و جنسیت و در چند خود-انتقادی در آخرین درس‌های خویش در کالج دو فرانس ننمود. او نهادهای کلیسا را به عنوان مقرهای مهم تکنولوژی رفتار مشخص نمود. معهذا، او هرگز یک تاریخنگاری مشخص از کلیسا به مثابه شبکه‌ای از سازمان‌های مذهبی ننوشت، اما به مطالعه تأثیرات آن بر دیگر رژیم‌های قدرت پرداخت.[۴۶] فوکو ادعا می‌نمود که شکل جدیدی از قدرت بین دیوارهای صومعه‌های اوایل قرون وسطی زاده شد. در کنار این واقعیت که صومعه به عنوان سلسله مراتب روابط قدرت عمل می‌نمود، آن نمی‌توانست درجه‌ای از تسلط بر ساکنین روحانی بدون ایین‌های ثابت رستگاری، اطاعت و توبه، و طلب بخشایش به عنوان یک روش قدرت کسب کند. این روش تنها شامل انقیاد یک‌جانبه بدن نبود، بلکه مبتنی بر گذار از لذت به میلِ به اعتراف بود. در روشی مشابه، نهادهای مسیحی نه تنها کدهای اخلاقی را به جامعه تحمیل می‌نمودند، بلکه به طور موفقیت‌امیزی رهنمودهای اخلاقی را در تکنیک‌های خود، که می‌توان آن را به عنوان فرایند خود-خواسته هم هنجارسازی فردی و هم افشای خود از طریق ایده خود-معرفتی تعریف نمود، را وارد کرد[۴۷]. هم مشکل اخلاقی خود-نسبتی و هم تکنیک قدرت توسط محرکه‌های شرایط دوگانه بدن/گوشت و تمایل، تقوا و گناه و غیره پیش برده می‌شد. این نوع از قدرت کشیشی، توانایی مسیحیت در شکل دادن به مقرهای محلی جمعی قدرت-که دانش با خیر عمومی و قشربندی صنفی امر اجتماعی مرتبط بود- را بیان می‌کرد. از این منظومه به

---

۴۴ ویسکر، «میشل فوکو، تبارشناسی به عنوان انتقاد»

۴۵ کوسینس و حسین، «میشل فوکو»

۴۶ کارت، «فوکو و دین»

۴۷ اوفارل «فوکو تاریخدان یا فیلسوف؟»

کارگیری اتحادی متبلور می‌شود که در آن خون و روابط خانوادگی اولین گفتمان‌های مربوط به جنسیت را بنا می‌نهند.

گرامشی و فوکو: مفاهیم تناسب‌پذیر و مکمل

تفسیر فوکو از اوایل مدرنیته و سیستم سلطنت استبدادی در «مراقبت و تنبیه» و اولین جلد تاریخ سکسوالیته بیانگر پیوند مفصل‌تری بین قدرت-دانش چند دیسپوسیتیف و تحلیل طبقاتی مارکسیستی می‌باشد [dispositif کلمه‌ای فرانسوی که دستگاه، مکانیسم، فرایند نیز ترجمه شده است. میشل فوکو در سال ۱۹۷۷ در مصاحبه‌ای این اصطلاح را برای یک مجموعه ناهمگنی از گفتمان‌ها، شیوه‌ها، اشکال ساخت، تنظیمات، قوانین و دانش‌هایی که در ارتباط با دستگاه دولتی می‌باشند، بکار برد. دریفوس و رابینو آن را به «شبکه معنا» ترجمه کرده‌اند و نه معادل انگلیسی آن اپاراتوس (apparatus) شاید بتوان گفت .منظور فوکو، همه استراتژی‌ها و امور اجتماعی غیرگفتمانی، یعنی نهاد، که در شکل‌گیری معرفت نقش دارند می‌باشد. در اینجا از ترجمه این کلمه به دستگاه یا مکانیسم خودداری شده است. م] .[48] ویسکر، گنگی و ابهام دانش و قدرت را نشان داد (۱۹۹۵)، در حالی که کارت (۲۰۰۰) بر این واقعیت تأکید داشت که فوکو برای دیدن روابط بهم پیوسته مسیحیت به عنوان یک سیستم اعتقادی و عرف‌های موجود اجتماعی آن با مشکلات بزرگی مواجه بود. یک شکل‌گیری اجتماعی به عنوان تراکم روابط اجتماعی به طور مستقیم موقعیت دیسپوسیتیف‌ها را معین نمی‌کند، بلکه عرصه عمومی امکانات مکانیسم‌های قدرت را شکل می‌دهد[49]. بنا به عقیده فوکو، مارکسیست‌ها این تمایز و رابطه متقابل را نمی‌بینند و اشکال مدرن قدرت را به شکل سیاسی-گفتمانی قانون تقلیل می‌دهند و فلسفه سیاسی را به رابطه بین قانون و روابط مالکیت کاهش می‌دهند. هم گرامشی و هم فوکو بر ناکامل بودن، نقص، جزئی بودن -یعنی مویرگی بودن- پتانسیل سیاسی کنترل اجتماعی استبداد تأکید دارند. اعمال قدرت مطلقه مستقل بر حفظ قانون و حکومت یک حوزه جغرافیایی خاص، آنچه که آریجی منطق ارضی می‌نامد، متمرکز است. هرچند که فوکو «زایش» مدرنیته را در نقاط مختلفی از جدول زمانی قرار می‌دهد-زیرا هر ناحیه روابط قدرت در یک دیسپوسیتیف

---

۴۸ گیلان و لمرت، «میشل فوکو. نظریه اجتماعی و گناه

۴۹ ستروزایر، فوکو، فردیت و هویت

زمانمندی خاص خود را دارد- و یک بیان خاص از نیروها و قدرت را می‌توان تشخیص داد.
در حالی که گرامشی توجه خود را به تغییر روابط طبقاتی، میانجیگری سیاسی، و فقدان هژمونی سیاسی مناسب یک دولت ملی معطوف می‌داشت، فوکو موفق به تجزیه و تحلیل محدودیت‌های یک قدرت مستقل به عنوان یک نیرو شد چرا که فقط وقتی می‌توانست اعمال شود که متوجه یک جامعه خاص گردد. دولت مدرن بورژوایی گرامشی نیروهای هژمونیک خود را گسترش داد زیرا تکنیک و شیوه‌های بدنه سیاسی در سراسر اناتومی جامعه بسط و توسعه یافت. روش‌های معینی برای کنترل بدنه‌های جامعه مستقر شده بودند.[50] قدرت انضباطی که ریشه در دیسپوسیتیف زندان یا ارتش داشت، در سراسر نیروهای نظارتی پخش شد. قدرت مطلق جابجا گشت و توسط ساختار قانونی-گفتمانی بیان گشت[51]. اما لحظه انقلاب منفعل، بدون قدرت نیروهای سیاسی برای تثبیت مجموعه‌ای از شیوه‌های کنترل مردم مثل تراکم بدنه‌های سیاسی اقتصادی غیرممکن بود. هژمونی صریح اخلاقی-سیاسی بورژوازی که به شکل چشمگیر خود در انقلاب فرانسه دیده شد ، به طور فزاینده‌ای جای خود را به ظرفیت‌های کوچک در حال رشد و توانایی‌های فنی طبقات حاکمه برای حکومت‌کردن، مدیریت و کنترل وجود اجتماعی طبقات فرودست داد و تکمیل گشت. نیروی محرکه این انقلاب منفعل زیست-قدرت و انظباطی بود که معطوف به یک اقتصاد جدید قدرت قضایی، استاندارد نمودن کدهای حقوقی، و وحدت قطعی فضای قضایی بود.[52] ایجاد امر ملی-مردمی -یک پیش‌شرط هژمونی-همچنین مستلزم تنظیم روح سیاسی و ادغام اخلاقی سوژه‌ها به عنوان اشخاص مدنی در امر سیاسی بود. در دولت انتگرال گرامشی قدرت حکومت‌مندی درون حوزه زیست-سیاست امر ملی-مردمی را به یک بدن سیاسی مطیع تحت کنترل خود در می‌اورد. جامعه مدنی در این لحظه از انقلاب منفعل خود را به عنوان واحد پردازش مرکزی مراکز غیرمتمرکز قدرت دولتی فاش می‌سازد، که از آن کارامدترین اقتصادهای تشدید انضباط و قدرت حکومتمندی ظهور می‌کند[53]. در این نقل و انتقالات، کلیسا به عنوان یک دیسپوسیتیف نقش مهمی را در بیان نوع متفاوتی از قدرت، «مسیحیت-در-عمق» دارد، که فوکو آن را در ناحیه گفتمان‌های جنسی، نقش آن در سده‌هایی از جنگ مذهبی و استعمار، و در نقش

۵۰ گیلان و لمرت، «میشل فوکو. نظریه اجتماعی و گناه

۵۱ اسمارت ، فوکو، مارکسیسم و نقد

۵۲ فوکو، مراقبت و تنبیه

۵۳ نیلون، فوکو ورای فوکو

پشتیبان وی در استقرار اتحادها کشف نمود.[۵۴]
کلیسا و دولت سکولار در دوران مدرن به طور برادرانه برای جلب عناصر طبقات مردمی برای به خدمت گرفتن انان همچون روشنفکران سنتی در جامعه مدنی رقابت می‌کردند. کلیسا در دعاوی اخلاقی-معنوی خود پیرامون کلیت الهیات طبیعی و وحی الهی به خاطر دکترین‌های عقیم گذشته شکست خورد. نهادهای مدنی کلیسا به عنوان ابزار ایدئولوژیک در کسب قدرت مشخص در جامعه سیاسی برای غلبه بر تنزل رتبه آن به مثابه یک عنصر ایدئولوژیکی صرفاً مادون عمل می‌کردند.[۵۵] کاست روحانیت خود را سیاسی نمود و بطور موثری در فرایندهای مکانیسمِ نظارتِ سلطه مشارکت نمودند. این سیاست‌گرایی کلیسا را مجبور نمود تا دو چشم‌انداز را ترکیب نماید: از یک طرف، انتشار ارزش‌های قدیمی و دیرباز رژیم پیش‌مدرن با تأکید بر مفهوم نئو-تومیستی [تومیست‌ها طرفداران توماس آکویناس هستند.م] منافع مشترک؛ و از سوی دیگر، دفاع از منافع صنفی مستقیم خویش در جامعه مدرن. در نهایت، کلیسا قادر گشت تا مفهوم الهیاتی منافع مشترک را وارد یک مفهوم انتقالی نماید که در مرز امر اقتصادی-صنفی مستقیم و امر سیاسی قرار داشت.

فوکو و انقلاب ایران

فوکو با هدف تکمیل نقد مدرنیته در جستجوی گفتمان‌های غیرغربی بود که نسخه مدرن قدرت را بازتولید نمی‌کردند.[۵۶] او در نوشته‌های دوره اول تبارشناسی خود بر این واقعیت تأکید می‌کرد که قدرت بطور مشروطی اشکال معینی از دانش و ابژه‌های دانش را تولید می‌کند، به عبارتی نوعی از تبلور گفتمان‌های غالب بوجود می‌ایند.[۵۷] روابط و دستگاه‌های قدرت محلی به طور موقت در استراتژی‌های قدرت ترکیب می‌شوند اما این استراتژی‌ها بی‌ثبات هستند و کیفیت ذاتی را که باید برای تعیین زنجیره توالی آینده داشته باشند، را ندارند. بنابراین، از نقطه نظر تبارشناسی به منظور ایجاد یک سیاست کاملاً جدید می‌توان با هر استراتژی سیاسی مستقیماً مقابله نمود.
فوکو بین سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ مجذوب روند متحول انقلاب ایران گشت. او گونه‌ای از اتحاد

---

۵۴ برناور، فلسفه دین فوکو
۵۵ گرامشی، منتخب دفترهای زندان
۵۶ لیزنبرگ، میشل فوکو در مورد انقلاب اسلامی ایران
۵۷ راسوسکیس، میشل فوکو و براندازی عقل

ارگانیک طبقاتی بین از یک طرف تجار «سنتی» بازار و روحانیت و از سوی دیگر، دانشجویان «مـدرن» و طبقات کـارگری را ملاحظـه نمـود، و نـتیجه گرفـت کـه انقلاب بـا رویه‌هـای سـنتی مارکسیسـتی جـور در نمی‌ایـد.[58] او بـه ویـژه بـه نقش دیـن در جنبـش ضدشـاهی علاقـه داشـت- نسـخه شـیعی کـه توسـط روشنفکرانی مانند علی شریعتی و روحانیونی چون خمینی بسـط و تعمیـم داده شـده بـود. او بسـیج ایرانیان بوسیله دیـن را چـون یـک روش «اصیل» بـرای غلبـه بـر تکنولوژی‌هـای مـدرن قـدرت کـه دیکتاتوری شاه بر اساس آن قرار داشت، تلقی می‌نمـود. علاوه بـر ان، ایـن تفسـیر مانـنـد شـیفتگی بعدی وی برای عرفان و گنوستیسیزم [مذهبی است کـه در قـرن دوم میلادی در روم رواج یـافت. م] اولیه مسیحیت بود که به طور رادیکالی با فلسفه کلاسیک یا مسیحیت قرون وسـطی در تلاششـان بـرای طراحی حالت‌های خود-بازجویی یا خود-ذهنیگری [ذهنیگری یا فرد-بنیـادی اشاره بـه سـاخت ذهـن فردی دارد. در حالی کـه ذهـن در مفهـوم کلاسـیک یـک اصـطلاح اسـت، فوکـو بخـاطر برجسـته نمـودن هستی‌شناختی ذهن آن را همچون یک روند ذهنیگری در نظر می‌گرفت. م] تفاوت داشـت، کـه او آن را پارهسیا می‌نامید[59]. در ایران، بنا به عقیده فوکو، هیچ تاریخمندی ارگانیکی از اسـتراتژی‌های قـدرت مدرن وجود ندارد. مفهوم تبارشناسانه «بدون-جا» [non-place لامکان، بنا به گفته دریفوس از نظـر فوکو، ظهور تاریخی مکان مواجهه را برمی‌گزیند، ولـی نـه مانـنـد میـدانی بسـته کـه تماشـای مبـارزه‌ای بیندمبارزان هم مرتبه را پیشنهاد دهد، بلکه همانطور که نیچه در تحلیلش از نیک و بـد می‌گویـد، ایـن یک بدون-جا و یک فاصله محض است که نشان می‌دهد حریفان به یک مکان مشترک تعلق ندارند. م] به مثابه میدان جنگ بین نیروها، از قبل توسط یک «معنویت سیاسی» اصیل اشغال شـده بـود کـه خواسته ایرانیان را متجسم می‌نمود، و این خواسته خود را در عـزم جـزم بسیج‌های مردمـی در برابـر خشونت مرگبار پلیس نشان می‌داد. بازگشت به تشیع «اولیه» و «سنتی» شیوه‌ای غیر-بیگـانه، غیـر- سیاسی و اصیلی بود که مردم ایران مدرنیته غربی را بوسیله آن رد می‌نمودند.[60]

اگر چه فوکو انقلاب ایران را به عنوان یک مکان باز برای فرایندهای ذهنیگری تصور می‌نمود کـه روابـط گذشته قدرت شاه را کنار می‌زد، اما او به متدولوژی تبارشناسانه برای درک رابطه بین تولیدگری قدرت و مقاومت درونی آن مراجعه نکرد. این تولید یـک کیفیـت منفـی خودکـار دارد زیـرا تمـایز درونـی در

۵۸ لیزنبرگ، میشل فوکو در مورد انقلاب اسلامی ایران

۵۹ برناور، فلسفه دین فوکو

۶۰ ژانت افاری و کوین اندرسون، فوکو و انقلاب ایران

هویت‌های ناپایدار، نیروی محرکه فرد-بنیادی است.[۶۱] برای فوکو، ذهنیگری ایرانیان صرفاً اقدامی ازادی‌خواهانه بر پایه خود-سازی و تجربه اشکال ذهنیگری توسط شخص و از طریق خود-شناسی بود. اما او هیچ کجا این خود-شناسی را در یک رژیم عملی قرار نمی‌دهد. در نتیجه، این اقدام ازادی‌طلبانه به عنوان خود-شناسی فقط با اشکال مدرن ذهنیگری به مثابه یک امر بیرونی و خارجی که در آن تکنیک‌های شخص همیشه یک معنویت غیر-مدرن داشتند، روبرو می‌گردد: «توده‌های ایرانی بدون مشارکت در، یا تداوم طرح قدرت از پیش تعیین شده، امکان مقاومت را نشان دادند.»[۶۲] نوسازی ایران، شکل‌گیری روابط قدرت که سوژه‌های جدید را ایجاد می‌نمودند، در نهایت توسط یک گذار ایستا مشخص نمی‌شد، بلکه آن با مبارزه بین دیسپوسیتیف‌ها و تکنیک‌های مدرن «بیگانه» و سنتیِ «اصیل» شخص، باعث پیدایش تجربه انقلاب گردید. این ذهنیگری سنتی نیروی خود را در تکثیر روابط جدید قدرت در یک فرم سیاسی در مذهب به عنوان عرصه فعال دانش می‌یابد.

فوکو به مفهوم اصیل که در مخالفت با نقد وی از مدرنیسم قرار دارد، بازمی‌گردد. جسم ایرانی، مادیت اصیلی که در فرایند خود-شناختی به عنوان یک سوژه غیر-مدرن است، نقشی اساسی بازی نمود. نیروی محرکه تجدیدنظرهای فوکو در متدولوژی تبارشناسانه از یک طرف تناقض مداوم بین نقد منشاء به عنوان یک گناه انسان‌شناختی از مدرنیته و هنجاریت علوم انسانی مدرن بود؛ و از سوی دیگر نیز او از طریق دو برابر کردن مکرر تبارشناسی نمونه‌های مدرنیته ، در جائیکه مقاومت یا غیرممکن است و یا فقط در یک حالت انسان‌شناختیِ هستی ممکن است، راندن می‌شد. [توجه داشته باشید که بنا به نظر فوکو، با کانت، انسان معنای همه چیز می‌شود و بنابراین فلسفه به انسان‌شناسی تقلیل می‌یابد و انسان‌شناسی، آن تفسیر فلسفی را از انسان برمی‌گزیند که هر آنچه را که هست در کلیتش از نقطه نظر انسان و ارتباطش با انسان تبیین و ارزیابی کند.م].[۶۳] فوکو سعی نمود که این مشکل را در تحلیل خود از ایران-که به عنوان یک مورد تجربی چرخش ذهن در متدولوژی تبارشناسانه استفاده می‌شد- از طریق مخالفت ذهنیتگرایی غربی نسبت به یک نسخه اصیل ایرانی دور زند.

با این حال، استقبال مشتاقانه فوکو از روحیه مذهبی سیاسی تشیع بسرعت با سیر حوادث انقلاب ایران درهم شکسته شد. ایرانیان خود را منکوب تکنولوژی‌های سرکوب دیکتاتوریِ روحانیتِ شیعه

---

۶۱ بک دیربرگ، ساختار دایره‌وار قدرت

۶۲ بینکلی، فوکو برای قرن بیست و یکم

۶۳ ستروزایر، فوکو، فردیت و هویت

-که کاملاً مدرن بودند- یافتند. مسلما، خطای فکری فوکو ناشی از کوری شرق‌شناسانه نسبت به این واقعیت بود که هم گفتمان انقلاب ایران و هم گفتمان تشیع رادیکال ایران هر دو پدیده‌هایی عمیقاً مدرن بودند.[۶۴] فوکو نتوانست اساساً کاراکتر ناپایدار و زودگذر شکل‌گیری اجتماعی ایرانیان در موقع انقلاب را درک نماید.این فیلسوف فرانسوی بسیج دال‌های غیر-غربی مذهبی را به قالب قیاسی از عرف گفتمان غیر-مدرن در اورد. او سیاست معنوی اسلامی را اشکال ذهنیتگرایی که در حال فرار از مدرن‌گرایی بودند اعلام نمود تا اینکه بیانی از مدرن‌گرایی.

تشیع و مدرنیته

توده‌ها به خاطر استقلال سیاسی و اقتصادی نسبی کاست روحانیت شیعه از دولت ایران بطور فزاینده‌ای روحانیت را یک گروه میانجی بین منافع عمومی خودشان و منافع حاکمان منزوی تلقی می‌نمودند. اما روحانیون ایران حامل یک پروژه مردمی گشتند که از یک سو بر محور تفسیر «خودانگیخته» دین اسلام و فرهنگ مردمی و از سوی دیگر فقه دوازده امامی قرار داشت. با این حال، از آنجا که روحانیت در درون ساختار پیش‌سرمایه‌داری اقتصاد بازار ریشه دوانیده بود، تضادی بین پروژه سیاسی مدرن آن‌ها در جعل یک حوزه فرهنگی ملی، و نفرت آن‌ها از گذار روابط اجتماعی تولیدی وجود داشت. بازار خود یک طبقه محسوب نمی‌شد، بلکه یک گروه متحد اجتماعی-مکانی تولید و توزیع را تشکیل می‌داد و در آن فراکسیون‌های مختلف طبقاتی مانند صنعتگران، بازرگانان، مغازه‌داران و غیره وجود داشتند که به طور صنفی با هم متحد می‌گشتند. بازار از طریق قهوه‌خانه‌ها، گرمابه‌ها، مساجد، مراکز اجتماعی و غیره ساختارهای اقتصادی را با اشکال اجتماعی و فرهنگی ترکیب می‌نمود. روحانیت به خاطر داشتن نقش واسطه و کارگزار بازار، اغلب از طریق پیمان‌های زناشویی با بازیگران بازار همبسته می‌گشت، و منافع آن‌ها با افراد بازار با هم گره خورده بود.[۶۵]

تضاد بین قطب‌های سیاسی و اقتصادی تحول در جهت مدرنیته با نفوذ سرمایه غربی و کاهش استقلال سیاسی در طی قرن نوزدهم ترکیب شده بود. امپریالیسم رشد و ترقی بورژوازی ایران را که می‌توانست گذار به مدرنیته را هدایت کند، تضعیف نمود. در عوض، علمای مذهبی، بازار و حتی روشنفکران سکولار خود را در یک ائتلاف سیاسی علیه دخالت خارجی و همیاران داخلی انها، بار اول

---

۶۴ ژانت افاری و کوین اندرسون، فوکو و انقلاب ایران

۶۵ کدی، ریشه‌های انقلاب

خود را در جنبش تنباکو در سال ۱۸۹۱ و سپس در انقلاب مشروطه یافتند. مداخله نظامی روسیه و بریتانیا نقطه پایانی بر خیزش انقلابی نهاد. رژیم ایران پس از جنگ اول جهانی با یک بحران ارگانیک مواجه شد به طوریکه منابع قدرت سیاسی و اقتصادی آن به طور کامل سقوط نمود، اما جنبش توده‌ای مردم که می‌توانست به مصاف دولت تضعیف شده برود، قبلاً شکست‌خورده بود. در سال ۱۹۲۱، رضاخان وزیر جنگ، راه را برای انقلاب منفعل ایران باز نمود. رضاخان مخالفت روحانیت با راه سکولار-جمهوری‌گرایی از نوع ترکیه را از طریق تاجگذاری خود به عنوان رضاشاه پهلوی خنثی نمود و وعده دفاع از منافع علما، زمینداران و بازاری‌ها را داد[۶۶].

رضا شاه به منظور ایجاد یک دولت ملی قدرتمند مجبور به انقلاب در حوزه اقتصاد ایران بود. ساختارهای پیشامدرن اقتصادی، بازار، روحانیت، و ملاکین موانع عینی مسیر مدرنیته بودند. اما، از آنجا که روحانیت حامل آگاه و قدرتمند پروژه ملی-مردمی بود، شاه به راحتی نمی‌توانست آن‌ها را منحل نماید یا این لایه‌ها را جذب پروژه خویش نماید. این تناقض در قلب شکل‌گیری اجتماعی ایران تا انقلاب ۱۹۷۹ باقی ماند.

پس از شکست و سرکوب جنبش جبهه ملی در دهه ۱۹۵۰، موقعیت شاه تقویت شد. از آنجا که جامعه مدنی ایران به طور فزاینده‌ای وابسته به دیکتاتوری سیاسی گشت، انقلاب منفعل به سوی لحظه حمله خویش چرخش نمود. از سال ۱۹۶۳ به بعد، فرایند تحولات اجتماعی و اقتصادی اجباری «انقلاب سفید» نام گرفت، و شامل رفرم‌های ارضی، خصوصی‌سازی، تشکیل کادر جدیدی از معلمین در روستاها، ملی کردن جنگل‌ها و تقسیم سود سهام در میان کارگران شد.[۶۷] این اصلاحات به تدریج شکل‌گیری اجتماعی ایران را متحول نمود، و باعث افزایش میزان قشر متوسط و کارگران مزدبگیر صنعتی در کل ارتش نیروی کار گشت. با این حال، فقط بخش کوچکی از جمعیت از بهبود بهداشت و درمان، آموزش و پرورش و هجوم کالاهای غربی راضی بودند. نه خود روند مدرن‌سازی، بلکه روش اقتدارگرایانه و انحصاری گذار، ایرانیان را به شورش در دهه ۱۹۷۰ برانگیخت. [۶۸]

اپوزیسیون مذهبی بخشی از جبهه ملی تا سال ۱۹۵۳ بود. انوقت در این نقطه کاراکتر عمومی «مترقی» روحانیت در حال فروپاشی بود. عالمان مذهبی در برابر خواسته توده‌های مردم و

---

۶۶ همانجا

۶۷ همانجا

۶۸ ابراهامیان، علل ساختاری انقلاب ایران

اتحادیه‌های کارگری برای رفرم اجتماعی و اقتصادی، اغلب متحد ملاکین و نیروهای امپریالیستی و مخالف جنبش اصلاحات بودند. روحانیت خود بین روحانیون محافظه‌کاری که برای علمای دین نقشی سیاسی زیادی قائل نبودند و «لیبرال‌ها» که حامی سلطنت مشروطه بودند؛ و رادیکال‌هایی چون ایت‌الله خمینی که خواهان نقش مستقیم سیاسی برای روحانیت بودند، تقسیم می‌شدند.[۶۹]
در نیمه دوم دهه ۱۹۷۰، علمای دینی به طور فزاینده‌ای به مخالفت بر علیه شاه پرداختند. نه فقط محمد رضا پهلوی انتشار ایده‌ها و شیوه‌های فرهنگی غربی را تشویق می‌نمود، بلکه وی پایه مادی قدرت روحانیت را مورد حمله قرار داد: درآمد ، املاک، و موقوفات انان.[۷۰] روحانیت لایه‌های صنفی سنتی خود را بسیج نمود: بازار و خرده پرولتاریا. اگرچه تحولات شاه، یک پرولتاریای مدرن صنعتی و طبقات متوسط را ایجاد نموده بود، اما بازار همچنان کم و بیش بدون تغییر باقی‌مانده بود. تعداد کلی بازاریان به خاطر مهاجرت از روستا به شهر ثابت ماند. در ۱۹۷۵ موجودیت انان بخاطر آنکه شاه ساختارهای سنتی صنفی انان را غیر قانونی اعلام نمود و اعضای آن‌ها را در اتحادیه‌های صنفی دولتی سازماندهی نمود، مورد تهدید قرار گرفتند.[۷۱] آن دسته از روستائیانی که نتوانستند در بازار کاری بیابند، به لمپن‌پرولتاریا پیوستند و به مشتریان سازمان‌های رفاهی اسلامی بدل گشتند. همراه با دانشجویان اسلامی، این گروه‌ها ذخایر توده‌ای روحانیت را تشکیل می‌دادند.
خمینی بخاطر رادیکالیسم خود به پر و صداترین رهبر روحانی مخالف شاه بدل گشت. شاه تصور می‌کرد که او می‌تواند پروژه یک دولت جدید را از هیچ ایجاد کند؛ او تلاش نمود که گذشته ایران پیشااسلامی را در بناها و جشن‌های تاریخی زنده کند. اما این ایران پرشکوه ناسیونالیسم افراطی با هیچ روش ارگانیکی با چارچوب مذهبی-فرهنگی خودانگیخته توده‌ها پیوند نداشت. در مقابل، الهیات رهایی‌بخش آشکار خمینی در میان مردم ایران طنین‌انداز شد. درست همان‌طور که فوکو تأکید نمود، از یک طرف آن وظایف سیاسی فوری را به زبانی «اصیل» با استفاده از مقولات و دلالتگران فرهنگی مشترک بیان می‌نمود. از سوی دیگر، لحن ضدامپریالیستی و دفاع آن از «منافع مشترک» ایرانیان اتحادهای تاریخی مدرن و پروژه‌های انقلاب مشروطه و جبهه ملی را یادآوری نمود. این امیختگی گفتمان خمینی بود که به وی اجازه داد به مقام اسمی جنبش توده‌ای بر علیه شاه بدل گردد. او از

---

۶۹ کدی، ریشه‌های انقلاب

۷۰ همانجا

۷۱ ابراهامیان، علل ساختاری انقلاب ایران

حمایت نیروهای مذهبی و سکولار اپوزیسیون برخوردار بود، زیرا وی به عنوان فردی در نظر گرفته می‌شد که هم خصلت ویژه انقلاب ایران و هم مبارزه عمومی بر علیه امپریالیسم را بیان می‌کرد.
دقیقاً این خصلت التقاطی ان-که کاراکتر ناپایدار شکل‌گیری اجتماعی ایران را بیان می‌نمود و در هر پدیده ثانوی انقلاب ایران نفوذ کرد- را فوکو نتوانست درک نماید.

گرامشی، فوکو و گذار

با کنار هم قرار دادن بینش‌های گرامشی و فوکو در مورد مدرنیته، مذهب و گذار، می‌توان رویه سیاست معنوی را در ناحیه سیال گذار به سوی مدرنیته قرار داد. سیاست معنوی متشکل از یک خواسته ناگفته برای اخلاق و عدالتی است که ریشه در تقاطع بین مدرن و پیشامدرن دارد. آن یک ساختار التقاطی است که ترکیبی از مفاهیم پیشامدرن و مدرن صنف‌گرایی و منافع مشترک را بسیج می‌کند - تغییرشکل طبقه اجتماعی از طریق القاء نمادهای سرمایه‌داری زمانِ حاضرِ -در حالِ شدن با نمادهای پیشاسرمایه‌داری زمانِ حاضرِ -در حالِ محو شدن . یک نیروی سیاسی خاص، یک طبقه یا فراکسیون طبقاتی با منافع صنفی فقط وقتی می‌تواند اشکال قدرت سیاسی را کسب کند که آن قادر باشد پروژه خود را در قالب یک گفتمان «منافع مشترک» مشروعیت بخشد. اما این هنوز به تنهایی نمی‌تواند یک تحول هژمونیکی را برقرار سازد، بلکه آن طبقه مربوطه را قادر می‌سازد که دیگر شکل‌گیری‌های فرودستان را به یک نیروی موقت منفعل بدل کند. این تکنیک سیاسی بورژوازی در همه مراحل انتقالی در تشکیلات اجتماعی فئودالی اروپا بود.
با این حال، برای گرامشی اثرات هژمونی بسیار متناقض است. هر چه اصالت هژمونیک یک طبقه در واقعیت بیشتر باشد، آن طبقه هر چه بیشتر به طبقات متخاصم امکان سازماندهی و فرم دادن خود، به یک نیروی سیاسی مستقل را می‌دهد. فرانسه فقط یک کشور «کلاسیک» برای سلطه و حکومت بورژوازی نبود، بلکه آن یک کشور «کلاسیک» برای مبارزه طبقاتی و شورش نیز می‌باشد. در مقابل، انقلاب منفعل، از طریق جدا کردن رهبری طبقات متحد و متخاصم از پایه‌های ارگانیک خود، این گروه‌ها را از ابزار سیاسی خود محروم می‌کند و مانعی بر سر راه تشکل انان به عنوان طبقات مستقل ایجاد می‌کند.[۷۲] حزب اقدام ایتالیا چنین سرنوشتی را داشت، چرا که کادرهای آن توسط میانه‌روها جذب گشتند.

---

۷۲ بوشی-گلوکسمن، گرامشی و دولت

در ایران دولت پهلوی به هنگام شکوفایی تا اندازه‌ای قادر بود روشنفکران طبقات مدرن سرمایه‌داری را به پروژه‌های خود، به شیوه‌های دنباله‌روانه و اجباری متعهد و ملزم نماید. انقلاب منفعلِ آن یک هژمونی ضعیف و محدودی را در بر گرفت، و پروژه ملی آن فاقد قدرت مدیرانه و اعتبار فرهنگی بود. در هر موقعیت بحرانی، طبقات خرده‌بورژوازی و کارگران بر علیه حکومت پهلوی برخاستند، چنانچه همین اتفاق برای جبهه ملی افتاد.

روحانیت به نوبه خود تا حد زیادی خارج از حکومت پهلوی باقی ماند. آن به عنوان یک نیروی نیمه مستقل، گاهی به پروژه پهلوی پیوست، تا جایی که چنین مشارکتی بدرد منافع صنفی‌اش می‌خورد؛ و گاهی روحانیت وقتی که دولت به منافع طبقاتی‌اش دست‌اندازی می‌کرد، در بلوک‌های ضد هژمونیک دولتی شرکت می‌نمود -و یا حتی آن‌ها را رهبری می‌نمود. پروژه روحانیت از این جهت که هدف آن انتقال مذهب ملی-صنفی سنتی خود به یک چارچوب سیاسی-حقوقی برای یک دولت ملی مستقل محسوب می‌گشت، یک پروژه مدرن بود. در عین حال، آن به لحاظ اجتماعی و اقتصادی، تا جائیکه علمای دینی در پی حفظ وضعیت موجود اقتصاد بازار در برابر تجاوز سرمایه‌داری و امپریالیستی بودند، یک پروژه پیشامدرن بود. ادعای حکومت روحانیت همواره بیان یک ذات التقاطی هم به لحاظ سیاسی مترقیانه و در عین حال از نظر اجتماعی-اقتصادی نیرویی واپسگرا بود، و به همان اندازه در نقطه مقابل ان، مدرن‌سازی اقتدارگرایانه پهلوی نیز التقاطی بود.

تهاجم انقلاب سفید، روحانیت را بر علیه دولت به جبهه اپوزیسیون هل داد، و جناح رادیکال آن به رهبری خمینی نیروی جهت‌نمای آن را تشکیل می‌داد. خمینی مخالفت‌های داخلی را رفع و تضادهای التقاطی روحانیت و انقلاب منفعل شاه را از طریق یک مداخله سزاری ترکیب نمود. آنچه که فوکو به عنوان معنویت سیاسی درک می‌نمود، دیالکتیک «انقلاب/استقرار مجدد» بود که از اثر متقابل مداوم بین حکومت پهلوی و بلوک مخالفش، آن را یک قدم جلوتر برد. انقلاب ایران اشکارا ادعای اخلاقی-سیاسی امر مردمی، و از این رو نفی انقلاب منفعل شاه بود. با این حال، از طریق رهبری خمینی، این روحانیت بود که به عنوان ژاکوبن‌های رادیکال ایران عمل نمودند، و مبتکر دگرگونی پروژه دموکراتیک مدرن انقلاب مشروطه و جبهه ملی با در خواست التقاطی ملی-مردمی «جمهوری اسلامی» در مقابل «سلطنت» در رفراندوم بدنام ۱۹۷۹ گشتند.

با این حال، « سیاست معنوی» بسرعت جایگزین « معنویت سیاسی» در طی مبارزه برای قدرت پس از سقوط سلطنت، بین اسلامگرایان رادیکال و میانه‌رو، بین اسلامگرایان و سکولارها، و بین چپگرایان و راستگرایان گشت. هژمونی اسلامی فقط می‌توانست به صراحت از طریق ابزارهای سیاسی، نظیر اشغال

«ضد-امپریالیستی» سفارت ایالات متحده و در پایان با راه انداختن یک جنگ «ملی» علیه عراق توسعه یابد. خستگی سریع از بُعد اخلاقی-سیاسی یا معنوی پروژه اسلامی، علامت بازگشت به سیاست بدبینانه به انقلاب منفعل و مدرن‌سازی از بالا به پایین بود. بسیج ایدئولوژیکی جای خود را به دنباله‌روی بوروکراتیک سلسله مراتب عمودی داد، که به صورت مادی و دنیوی پایه جمهوری اسلامی گشت. در ایران، گذار متوقف شده به مدرنیته توسط روحانیت سزاریست، که اقتصاد بازار را از طریق استقرار صنف‌گرایی التقاطی و بدیع منحل کرد، ادامه یافت. ایران مورد تاریخی دیگری برای گذار گشت که در آن هم مفهوم پیشامدرن، صنفی-مذهبی منافع مشترک و هم میثاق مدرن، سکولار نمایندگی سیاسی جهانشمول جایش را به مکانیسم‌های سرکوبگرانه یک دولت انتگرال داد که به جای حذف، میانجی روابط خصمانه در حال رشد بین طبقات در حال گذار و اشکال اجتماعی گشت.

برگرفته از انقلاب منفعل سیاست معنوی

Jelle Versieren and Brecht de Smet, The passive revolution of Spiritual Politics.