



چگونه «چپ» منطق و بنیادهای سیستم سرمایه‌داری را پذیرفته است



آرماندو ارمینی، نویسنده ایتالیایی
ترجمه مجید افسر
مجله جنوب جهانی

کارل مارکس در «فقر فلسفه» نبوغ‌آمیزانه تحول سرمایه‌داری به سمت «لیبرالیسم» را پیش‌بینی کرده بود.

آنچه در ادامه منتشر می‌کنیم، سخنرانی آرماندو ارمینی در کنفرانسی است که ۱۵ مارس در رم، با عنوان «بازخوانی جایگزین مسئله جنسیت: نقدی طبقاتی بر فمینیسم» به همت L'intervento برگزار شد.

در این مقاله، قصد دارم نشان دهم که چگونه کنار گذاشتن تمام نقدهای سرمایه‌داری از منظر طبقات اجتماعی توسط، به اصطلاح، «چپ»، و پذیرش صریح استدلال‌های فمینیسم علیه مردان به عنوان یک گروه، و در نتیجه، جابجایی محور بحث از مسائل اجتماعی به دیالکتیک میان دو جنس (تأکید می‌کنم: دو جنس)، و همچنین کاهش ارزش سیستماتیک نظری و عملی هر آنچه به طور سنتی از ویژگی‌ها و وظایف پدران بود، همگی با پذیرش کامل روح سرمایه‌داری، با «begriff» یا به اصطلاح «مفهوم»، ایده بنیادین و هدف نهایی آن، هم‌راستا شده است.

به گمان من، کافی است به طور خلاصه تاریخ سرمایه‌داری را مرور کنیم تا به تغییرات، گاهی اوقات خیره‌کننده، که بر آن گذشته است، پی ببریم؛ اما این تغییرات هیچ تأثیری بر هسته اصلی آن که همان «تولید مثل گسترده» اش

است، نداشته‌اند، و همه چیزهای دیگر تابع، مطیع، و حتی در صورت لزوم، ابزاری برای رسیدن به این هدف بوده‌اند.

با این حال، باید اذعان کرد که سرمایه‌داری سیستمی فوق‌العاده انعطاف‌پذیر است. از آنجا که اصول فلسفی و/یا مذهبی خاصی برای پایبندی ندارد، و فاقد اخلاق یا به عبارتی، هنجارهای خاص خود است، می‌تواند گهگاه و تنها در صورت لزوم، ظاهر و ایده‌های متناقض را به خود بگیرد. می‌تواند پدرسالار یا مدرسسالار، مردسالار یا فمینیست، بورژوا یا ضدبورژوا و غیره باشد.

من متقاعد هستم که اگر این واقعیت را درک نکنیم، همیشه در معرض این خطر خواهیم بود که نقد سرمایه‌داری از آن عقب‌بماند، به مراحل اشاره کند که خود سرمایه‌داری آن‌ها را پشت سر گذاشته و از هر آنچه که به مرور زمان کارکرد خود را از دست داده، رها شده است، و بنابراین هرگز به هسته اصلی آن نرسد.

به لوک بولتانسکی و او شی‌پلو [1] در کتاب «روح جدید سرمایه‌داری» فکر می‌کنم. آن‌ها حق دارند وقتی تاریخ سرمایه‌داری را به سه مرحله اصلی تقسیم می‌کنند. این دو نویسنده با تکرار عبارتی کلاسیک در جامعه‌شناسی، معتقدند که هر مرحله با «روح سرمایه‌داری» مربوط به خود مشخص می‌شود. با این عبارت، این دو جامعه‌شناس قصد دارند فرضیه‌ای جذاب را مطرح کنند: سرمایه‌داری سیستمی با «روبنایی متغیر» است که در طول تاریخ با اشکال مختلف مشروعیت ایدئولوژیک همراه بوده است.

با این حال، هر مرحله نیز با یک نقد خاص ضد سرمایه‌داری مشخص می‌شود که در واکنش به نابرابری‌های سیاسی-اقتصادی سیستم پدید آمده است. [2]

از دیدگاه آن‌ها، نقد موتور اصلی تغییر هنجاری و توسعه سرمایه‌داری است، زیرا کارکردی تحریک‌آمیز در سیستمی پویا مانند سرمایه‌داری ایفا می‌کند. به عبارتی، نقد عامل مؤثری است که می‌تواند تحول روح سرمایه‌داری را به پیش ببرد و به آن امکان دهد با بسیج منابع و انرژی‌های تجدید شده، خود را بازآرایی کند. مقابله با مانع نقد (که به سرمایه‌داری امکان می‌دهد پادتن تولید کند) در نهایت فعالیتی نیروبخش برای رژیم سرمایه‌داری محسوب می‌شود.

در مسیر توسعه تاریخی خود، نظام سرمایه‌داری به یک اخلاق (ethos) نیاز دارد؛ باید خود را به یک توجیه اخلاقی منسجم مجهز کند تا افراد را در آن ادغام کند. با این حال، هر مرحله نیز با یک نقد خاص ضد سرمایه‌داری مشخص می‌شود که در واکنش به نابرابری‌های سیاسی-اقتصادی سیستم پدید آمده است. [3]

واقعیت این است که سرمایه‌داری در جستجوی منابع جدید انباشت، ترکیبات جدیدی را به وجود می‌آورد که از طریق آن‌ها به میراث ارزش‌هایی دست می‌یابد که در مرحله تاریخی پیشین به نام آن‌ها مورد انتقاد قرار گرفته بود، و این نشان‌دهنده چندریختی و ظرفیت بالای انطباق آن است.

سه مرحله سرمایه‌داری

بازگردیم به بولتانسکی و شیپلو، گفتم که آن‌ها سه مرحله توسعه سرمایه‌داری را شناسایی می‌کنند که هر کدام «روح» خاص خود را دارند.

اولین روح سرمایه‌داری

این مرحله اولیه سرمایه‌داری در دهه‌های اول قرن بیستم به پایان رسید. اولین روح سرمایه‌داری، که توسط مطالعه معروف ماکس وبر تأیید شد، بر شخصیت پدرسالار کارآفرین بورژوا تمرکز دارد. این روح از مفهومی از حرفه (Beruf) الهام می‌گیرد که ریشه در اخلاق کار و پس‌انداز دارد. نیازهای انضباطی بورژوازی در این مرحله سرمایه‌داری، فضایی را می‌طلبد که با روحیه فداکاری (ریاضت، صرفه‌جویی، اعتدال و خویش‌داری، تعدیل خواسته‌ها) مشخص شده‌اند و در این معنا حداقل با اخلاق طبیعی و مذهبی «سازگار» به نظر می‌رسند. بدین ترتیب مرحله‌ای که آگوستو دل نوچه آن را «مسیحیت بورژوایی» نامید، توسعه یافت، که در ایتالیا بندتو کروچه «کشیش اعظم» (pontifex maximus) آن بود. [4] با این حال، این اتحادی بود که خالی از ابهام نبود، همانطور که بحث تند شارل پگی علیه تقلیل مسیحیت به «دین بورژوازی» [5] نشان می‌دهد.

نقد اجتماعی و تولد دومین روح سرمایه‌داری

اولین روح سرمایه‌داری، سرانجام منجر به پیدایش «نقد اجتماعی» با الهام از سوسیالیسم و مارکسیسم شد. نقد اجتماعی، خودخواهی خاص‌گرایانه طبقات بورژوازی را مورد حمله قرار می‌دهد، در حالی که استثمار فزاینده و فقر طبقات کارگر را محکوم می‌کند.

دومین روح سرمایه‌داری، که بین سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ به اوج خود رسید، مطالبات عدالت اجتماعی و امنیت مطرح شده توسط نقد اجتماعی را پذیرفت.

در جستجوی فرصت‌های جدید کسب سود، سرمایه‌داری دستخوش تحول می‌شود: اکنون به جای سرمایه‌دار فردی، بر سازماندهی جمعی (شرکت‌های بزرگ متمرکز، عقلانی و بوروکراتیک) بیشتر تأکید می‌شود. این مدل دوم سرمایه‌داری با عقلانیت فنی-اداری و تولید انبوه بسیار استاندارد شده مشخص می‌شود. در این مرحله، نقش مدیر شرکت که با شوق پیگیری رشد نامحدود شرکت انگیزه می‌گیرد، اهمیت می‌یابد.

در دوران پس از جنگ، سرمایه‌داری برای انطباق با خواسته‌های جنبش سوسیالیستی و طبقه کارگر، بیش از پیش تعدیل شد. بدین ترتیب، سیستم تضمین رفاه تحقق یافت، جایی که شرکت نیز موظف به همکاری با دولت در توسعه یک سیستم حمایتی برای زندگی روزمره کارگران است.

نقد هنر و بحران روح دوم

این مدل در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، با فردگرایی «نقد هنری» به اصطلاح، دچار بحران شد؛ آن‌طور که بولتانسکی و شیپلو استدلال می‌کنند. نقد هنر، که از پیشگامان آن (همچنان در قرن نوزدهم هستیم) می‌توانم به شارل بودلر اشاره کنم، تابعیت فرد از جمع را رد می‌کند. مضامین اصلی نقد هنر از بلاغت رمانتیک منحصر به فردی و خودآفرینی تغذیه می‌شوند.

این با یک رویکرد اسطوره‌زدایی همراه است که ما را به سمت آشکار کردن اراده سلطه‌جویی سوق می‌دهد که به طور ریاکارانه پشت پرده اخلاق بورژوازی پنهان شده است.

این حمله از سوی روشنفکران «منتقد»، پیشگامان ادبی و هنری، به ویژه سوررئالیسم، حمایت شد. ماهیت سرمایه‌داری شخصیت‌زدایی مورد پرسش قرار می‌گیرد. بنابراین، گمنامی، توده‌ای شدن و عدم اصالت ناشی از شیوه تولید سرمایه‌داری تحت کنترل نقد قرار می‌گیرد.

با این نوع دوم از نقد (یعنی نقد هنری)، محور افشاگری تغییر می‌کند. نقد هنری که بیانگر مخالفت با از هم پاشیدگی جمع‌گرایانه است، بر نقض خودمختاری فردی تمرکز دارد. این نقد تأکید می‌کند که چگونه آزادی‌های افراد محدود شده و خلاقیت آن‌ها از بین رفته است تا زیر سلطه نیروهای بی‌نام و نشان بازار قرار گیرند.

در واپسین سال‌های مرحله دوم (با در نظر گرفتن سال ۱۹۶۸ به عنوان یک نقطه عطف)، شکاف میان روح مذهبی و روح بورژوازی شروع به عمیق‌تر شدن می‌کند. این زمان، سرآغاز ظهور سومین روح سرمایه‌داری است. از همین حالا، اولین نشانه‌های یک نظام اقتصادی مبتنی بر افزایش مصرف

نمایان شده‌اند، نظامی که در آن دیگر نیازی به کنترل و مهار خواسته‌ها نیست. [6]

بستر برای کنار گذاشتن فضایل سنتی مهیا شده است. رودولفو کوادرلی این دگرگونی را با دقت خاصی این‌گونه توصیف می‌کند:

«در حالی که سرمایه‌داری اولیه، که بر خویشتن‌داری منطقی از امیال نفسانی بنا شده بود، اجازه رها شدن غرایز جنسی را نمی‌داد، سرمایه‌داری جدید که تا حد زیادی غیرشخصی شده، قادر به این کار است؛ و حتی در نسخه اخیر خود، آن را توصیه هم می‌کند، چرا که هدفش رهایی از خانواده و پس‌انداز است، دو مانع قدرتمند در برابر مصرف.» [7]

بدین ترتیب، به مرحله سوم یا سومین روح سرمایه‌داری می‌رسیم: تجاری‌سازی فردگرایی.

سومین روح سرمایه‌داری: تجاری‌سازی فردگرایی

سومین روح سرمایه‌داری، انگیزه‌های رهایی‌بخش، تمایلات سرکش، ضد سنت و ضد مذهبی تفکر سال ۱۹۶۸ را در خود جای داده و هضم می‌کند؛ این روح، نقد اجتماعی و هنری را در خود ترکیب کرده و آن‌ها را خنثی می‌سازد.

سرمایه‌داری انعطاف‌پذیری بی‌نهایت خود را ثابت می‌کند و موفق می‌شود از انگیزه هر دو نقد به عنوان یک نیروی محرکه استفاده کند. بدین ترتیب، روح سرمایه‌داری به بخش‌هایی نفوذ می‌کند که تا پیش از این از چرخه تجاری

بزرگ دور بودند (گردشگری، فعالیت‌های فرهنگی، خدمات، اوقات فراغت، مراقبت شخصی، جنسیت و غیره) و همچنین منجر به تنوع محصولات، که اکنون هرچه بیشتر شخصی‌سازی می‌شوند، می‌گردد. پس از بازسازی، حتی خواسته‌های اصالت و خودمختاری فردی نیز تجاری‌سازی شده و تابع منطق سود می‌شوند. [8]

یک مثال از این مرحله جدید را می‌توان از گروه بنتون گرفت، که تجاری‌سازی و سرکشی فردگرایانه را به نمادهای خود تبدیل کرده است. در واقع، از دهه ۱۹۶۰، این برند «به سمت عدم انطباق گرایش دارد (فتومونتاژهایی از جیمی هندریکس، اندی وار هول با خط جدید جینز وست، لورا آنتونلی نیمه‌برهنه و سالوادور دالی که پلاکاردی را به نفع سقط جنین آویزان کرده است)». [9]

ارزش‌های بورژوازی جدید نیز در حال تغییر است، اکنون آنها نسبت به ممنوعیت‌ها و محدودیت‌های اخلاقی بی‌تفاوت شده‌اند (ناگفته پیداست که بحث در مورد چگونگی بازآرایی طبقات اجتماعی سنتی، در درون خود و در روابطشان با یکدیگر، ضروری است، اما زمان کافی نیست).

به نظر من، مهم است که تأکید کنیم و به خاطر داشته باشیم که اخلاق کارگری و اخلاق کمونیستی (بهتر است بگوییم، اخلاق احزاب و جنبش‌های سیاسی که خود را این‌گونه معرفی می‌کردند و اتحاد جماهیر شوروی یا چین مائو را به عنوان مرجع سیاسی-ایدئولوژیک خود داشتند)، تا آن زمان، با فردگرایی و آزادی‌خواهی نخبه‌گرایانه روشنفکران یا کسانی که ادعای روشنفکری داشتند، آشتی‌ناپذیر بودند. حتی کمتر از آن، تمایلی به سرکشی جنسی نداشتند.

چه بخواهیم چه نخواهیم، از نظر اخلاقی، آن‌ها به سنت مذهبی نزدیک‌تر بودند تا به ارزش‌های جدید یا بی‌ارزش‌هایی که بورژوازی «آزادی‌خواه» جدید پذیرفته بود. دلیلش این بود که از جهاتی، می‌توان آن‌ها را نوعی «دین» سکولار تعریف کرد که نیاز به انسجام اجتماعی در مرکز آن قرار داشت و دریافته بودند که چنین انسجامی تنها با یک فراخوان با ماهیت «مذهبی» (به اصطلاح)، یعنی ریشه در یک دیدگاه غیرفردگرایانه از هستی، قابل دستیابی است.

تصادفی نبود که خود استالین، در طول جنگ جهانی دوم، از ایمان مذهبی ارتدوکس برای متحد نگه داشتن مردم روسیه در برابر تهاجم نازی‌ها استفاده کرد.

من متقاعد هستم که اگر می‌خواهیم از بن‌بست ناشی از استفاده از دسته‌بندی‌های سیاسی و ایدئولوژیکی مانند راست و چپ، که با گذشت سال‌ها معنایشان تغییر کرده، خارج شویم، باید، به اصطلاح، خود را بازنشانی کرده و با دیدگاهی دیگر به وقایع دنیای مدرن نگاه کنیم.

برای نمونه، به نوشته‌های ماریو ترونٹی، فیلسوف مارکسیست و بنیان‌گذار جنبش «کارگری»، در کتابش «درباره روح آزاد» اشاره می‌کنم. ترونٹی شباهت معناداری بین انقلاب‌های محافظه‌کار و انقلاب‌های کارگری (مانند انقلاب اکتبر شوروی) پیدا می‌کند.

او باور دارد که هر دوی این‌ها نقش «کاته‌کون» (بازدارنده) را ایفا کرده‌اند؛ یعنی جلوی گسترش مدرنیزاسیون سیاسی، نهادی، اجتماعی و فناورانه را گرفته‌اند. به بیان دیگر، به گفته او، آن‌ها در برابر هجوم مدرنیته که توسط

روح‌های وحشی و حیوانی سرمایه‌داری به پیش رانده می‌شد، ایستادند. این به معنای ذاتاً ضد مدرن بودن این انقلاب‌ها نیست، بلکه آن‌ها تلاش کردند - حتی اگر کاملاً موفق نبودند - تا در عین گسست از گذشته، رابطه با سنت را حفظ کنند. ترونتی می‌نویسد: «سنت، گذشته نیست، بلکه آن چیزی است که از گذشته در دستان ما باقی مانده و به حال تقلیل‌ناپذیر است.» (سنت صرفاً مجموعه‌ای از رسوم یا ایده‌های قدیمی نیست که بتوان آن‌ها را به راحتی با شرایط فعلی تطبیق داد یا از بین برد. بلکه یک عنصر بنیادی است که ریشه‌های عمیقی در گذشته دارد و همچنان هویت و معنایی مستقل به زمان حال می‌بخشد، بدون اینکه کاملاً تحت تأثیر و تعریف آن قرار گیرد. - مترجم)

پیش از ادامه، لازم می‌دانم یک نکته حاشیه‌ای را مطرح کنم.

یادداشتی بر سال ۶۸ و توهمات آرمان‌شهری و انقلابی آن

ما در سال ۶۸، با انتقاد از جامعه آن زمان - که اغلب هم به‌جا بود - قصد داشتیم آن را عمیقاً تغییر دهیم، اما بدون اینکه ظرفیت واقعی برای جایگزینی بنیادهای آن با پایه‌هایی واقعاً محکم را داشته باشیم. سال ۱۹۶۸ چندین روح داشت: یکی دگماتیک (گروه‌های مارکسیست-لنینیست که من نیز عضوشان بودم) و دیگری، به اصطلاح، لیبرتاریان (آزادی‌خواه).

اگر برای گروه اول، خطر در خشکاندیشی بود که فقط به تکرار چند شعار آرامش‌بخش، بدون درک مسیر حرکت جامعه، بسنده می‌کرد؛ برای گروه دوم

که کمتر دگماتیک بودند، خطر در عدم درک این موضوع بود که لیبرتاریانیسم، یا همان آزادی فردی برای «هر طور که می‌خواهند بودن»، کاملاً با روح جدید سرمایه‌داری همخوانی داشت. این روح دیگر نیازی به لنگرهای قدیمی و ناکارآمد نداشت و باید هرچه زودتر آن‌ها را رها می‌کرد.

مبارزه با پدرسالاری، خانواده و ترویج مشتاقانه فمینیسم، به مرور زمان به ایده‌هایی تبدیل شدند که با سرمایه‌داری جدید همسو بودند؛ سرمایه‌داری‌ای که هرچند ضد بورژوازی بود، اما از سرمایه‌داری بودن چیزی کم نداشت.

به عنوان مثال، به تحول فکری آدریانو سوفری، بی‌تردید درخشان‌ترین ذهن «لوتا کونتینوا» (Lotta Continua)، نگاه کنیم. او به مرور زمان به یکی از حامیان سرسخت نظم سرمایه‌داری غربی کنونی تبدیل شد. من در اینجا متوقف می‌شوم، زیرا تحلیل «لوتا کونتینوا» موضوع این مقاله نیست - یعنی اینکه آیا تحول آن در سال‌های منتهی به انحلالش از ابتدا در اصولش نهفته بود و آیا، همانطور که من شخصاً معتقدم، آن «جوانه‌ها» از قبل وجود داشتند که با تغذیه و استفاده هوشمندانه، در نهایت به خودانحلالی آن در سال ۱۹۷۶ منجر شدند.

واقعیت این است که با همسو شدن با تفکر یک مارکسیست هتاک مانند کوستانزو پرهو [10]، می‌توانیم مشاهده کنیم که سرمایه‌داری در حوزه اقتصاد فراملی شده و در حوزه فرهنگی پیشرو، یعنی کاملاً نسبی‌گرا، لذت‌گرا و فردگرا گشته است. سرمایه، در جستجوی مداوم فرصت‌های جدید برای خودارزشی،

تمام فضاهای زندگی انسانی را که تا کنون خارج از سازوکار ارزش باقی مانده بودند، اشباع کرده است.

همانطور که پرهو و همچنین بسیاری از متون کاتولیک بیان کرده‌اند، خود زندگی، از زمان لقاح تا مرگ، تجاری‌سازی شده است. در نتیجه، آن عواملی که سرمایه‌داری را محدود می‌کردند، حتی نظام ارزشی مسیحیت و بورژوازی قدیم که در یکی از مراحل آن کارآمد بودند، به مانعی برای پیشرفت کامل آن تبدیل شدند.

لغو نظم بورژوایی موجود، بنابراین، یک شعار و در عین حال یک امید بود که روح جوانان آن سال‌ها را شعله‌ور می‌کرد. با این حال، این یک ادعای توهمی بود که جنبش‌های آزادی‌خواه به نام آن، تنها تمام بهانه‌های فرهنگی مورد نیاز جامعه مصرف‌گرا را فراهم کردند. کریستوفر لش، یکی از آزاداندیش‌ترین و درخشان‌ترین ذهن‌های جامعه‌شناسی آمریکا، نیز نوشت:

«واقعیت‌ها انتقادات آزادی‌خواهانه از جامعه مدرن را ناکافی می‌سازند [...]». هنوز بسیاری از «رادیکال‌ها» اعتراض خشمگینانه خود را علیه خانواده اقتدارگرا، اخلاق جنسی سرکوبگر، سانسور ادبی، اخلاق کار و سایر نهادهای بنیادی [...] ادامه می‌دهند که در واقع، خود سرمایه‌داری پیشرفته آن‌ها را تضعیف یا سرنگون کرده است. آن‌ها متوجه نیستند که «شخصیت اقتدارگرا» دیگر نمونه مرد اقتصادی نیست. مرد اقتصادی نیز به نوبه خود، جای خود را به انسان روان‌شناختی کنونی داده است، محصول نهایی فردگرایی بورژوایی.»

[11]

بر روی این ویرانه‌ها، جامعه آسان‌گیر کنونی بنا شد که تحت سلطه الگوی «سیالیت» ارزش‌ها و روابط بین فردی است. «فروپاشی» هرگونه هویت شخصی، به دنیایی منجر شد که با قابلیت تعویض‌پذیری کامل افراد مشخص می‌شود. این امر راه را برای «کارکردی شدن» انسان‌ها، یعنی تعیین شدن آن‌ها تنها بر اساس عملکردی که ایفا می‌کنند، باز کرد. [12]

به نظر من، درک آنچه در آن زمان اتفاق افتاد شاید دشوار بود، اما امروز تمام شواهد لازم برای فهم معنای آن پدیده‌ها در دسترس است. اگر برای گذشته تأسف بخوریم، تمایلی به بازنگری آن در پرتو وقایع واقعی نداشته باشیم و به جای جستجوی معنای حقیقی آن، صرفاً واقعیت‌ها را انکار کنیم، این نه تنها نشان‌دهنده ناتوانی در خوداندیشی است، بلکه مهم‌تر از آن، به معنای همسویی با سرمایه‌داری انعطاف‌پذیر و تحولات پیوسته آن خواهد بود.

علاوه بر این، تحول سرمایه‌داری به سمت «لیبرتاریانیسم» (آزادی‌خواهی) پیش‌تر به شکل درخشانی توسط کارل مارکس پیش‌بینی شده بود، که در کتاب «فقر فلسفه» نوشت، مارکس در این نقل قول به نکته‌ای کلیدی درباره ذات سرمایه‌داری اشاره می‌کند:

«زمانی فرا رسید که هر آنچه انسان‌ها غیرقابل انتقال و واگذاری می‌پنداشتند، تبدیل به موضوع مبادله و تجارت شد و به راحتی قابل خرید و فروش گردید. در واقع، چیزهایی که تا آن زمان صرفاً میان افراد رد و بدل می‌شدند اما هرگز معامله نمی‌شدند؛ چیزهایی که بخشیده می‌شدند نه فروخته، و به دست می‌آمدند نه خریده می‌شدند - مانند فضیلت، عشق، عقیده، علم، وجدان و مواردی از این دست - همه به کالا تبدیل شدند.»

مارکس در اینجا بر این دگرگونی عمیق تأکید دارد که چگونه در دوران سرمایه‌داری، حتی مفاهیم غیرمادی و والای انسانی نیز ارزش ذاتی خود را از دست داده و به صرف ابزارهایی برای مبادله و کسب سود تبدیل می‌شوند.

این دوران فساد فراگیر و فروش جهانی است، یا به بیان اقتصاد سیاسی، زمانی که هر واقعیت، اخلاقی و فیزیکی، به ارزش قابل فروش تبدیل شده و به بازار آورده می‌شود تا ارزش واقعی خود را بیابد.

من معتقدم - و این بخش درباره سال ۶۸ را به پایان می‌برم - که سخنان آگوستو دل نوچه، که سال ۶۸ را «انقلابی درون‌بورژوازی» می‌دانست و در نهایت به تقویت و مدرن‌سازی سرمایه‌داری بیش از فروپاشی آن کمک کرد، برای آن دوران و زمانه‌اش بسیار مناسب است.

فمینیسم و سرمایه

تا اینجا تلاش کردم بر ظرفیت بالای سرمایه‌داری در بازگنجاندن و حتی استفاده از جنبش‌هایی برای توسعه خود تأکید کنم؛ جنبش‌هایی که به طرق مختلف، مطالباتی را مطرح می‌کردند که حداقل در نیتشان، از سرمایه‌داری بیگانه بودند، یا حتی مستقیماً با آن در تضاد قرار داشتند. از جمله این جنبش‌ها باید فمینیسم را در نظر گرفت، چه فمینیسم برابری‌خواه و چه فمینیسم تفاوت، همانطور که در مقاله‌ام در «ایل کوویله» (Il Covile) سعی کردم به آن بپردازم.

از آنجا که فرصت برای تحلیل عمیق لازم نیست، به چند مشاهده کوتاه بسنده می‌کنم و علاقه‌مندان را به مقاله‌ام که قبلاً ذکر شد، ارجاع می‌دهم. من از این واقعیت شروع می‌کنم که، به اعتراف صریح چهره‌های برجسته فمینیست مانند مورارو و دومینیجانی، ما در عصر پس‌پدرسالاری زندگی می‌کنیم (من در کتابم با عنوان «پرسش مردانه امروز» که به صورت آنلاین در ایل کوویله نیز در دسترس است، درباره آنچه پدرسالاری واقعاً بود، نوشته‌ام). با این حال، همزمان، دوران ما عصری است که:

(الف) سیستم سرمایه‌داری، هرچند با تفاوت‌های داخلی، در سطح جهانی گسترش یافته است.

(ب) شکل پدرانه و نمادگرایی آن، به اصطلاح، ناپدید شده است.

(ج) نفوذ سیاسی و فرهنگی فمینیسم در حال افزایش است.

این به سادگی به این معنی است، همانطور که قبلاً گفته شد و بدون ترس از انکار، که سرمایه‌داری یک سیستم فوق‌العاده انعطاف‌پذیر است. این سیستم قادر است تمام مواردی را که حداقل در تئوری می‌خواهند با آن مقابله کنند، برای هدف نهایی و واحد خود، یعنی تولید مثل گسترده خود، خم کند (و از آن‌ها استفاده کند).

فمینیسم را می‌توان، با تغییرات داخلی، به دو جریان اصلی تقسیم کرد: «فمینیسم برابری» و «فمینیسم تفاوت».

هر دو فمینیسم در این باور مشترکند که زنان همیشه تحت ستم بوده‌اند و آرزوی رهایی آن‌ها را دارند، اگرچه آزادی می‌تواند به روش‌های مختلفی تعریف شود:

(الف) آزادی برای ساختن پروژه زندگی خود (اما در این مورد با همان محدودیت‌های مادی مردان مواجه هستند).

(ب) جدایی از هرگونه تعیین طبیعی بدن.

(ج) عمل مثبت به نفع زنان، و همچنین عمل منفی علیه مردان که عاملان ستم هستند.

(د) اختصاص دادن یک مأموریت رهایی‌بخش جهانی که مردان نیز بتوانند از آن بهره‌مند شوند.

هر دو فمینیسم، کانون توجه را از تناقضات اجتماعی و طبقاتی به تناقضات بین دو جنس منتقل می‌کنند، و در حالی که تناقضات اولی در پس‌زمینه قرار می‌گیرند، تناقض مردانه/زنانه به عنوان تناقض اصلی ظاهر می‌شود. بدین ترتیب، از این دیدگاه، زن بورژوازی ثروتمند با خدمتکاران وابسته خود، با زن پرولتر یا فرودست برابر دانسته می‌شود: این یک روش روشن برای منحرف کردن توجه از مشکلات اجتماعی و یک کمک عالی برای سیستم سرمایه‌داری است که از این تغییر به طور کامل سود خواهد برد.

فمینیسم برابری خواه

فمینیسم برابری خواه به نوبه خود به دو شاخه لیبرال/فردگرا و «طبقاتی با الهام از مارکسیسم» تقسیم می شود.

هر دو شاخه، پیوند میان روان و جسم را رد کرده و هویت های زنانه و مردانه را تنها «ساختارهای اجتماعی» می دانند. بنابراین، ما در اینجا بیشتر از «جنسیت اجتماعی» (gender) صحبت می کنیم تا «جنسیت بیولوژیکی» (sex). مفاهیم مکتب لیبرال (که در ایالات متحده پدید آمد) توسط سازمان ملل متحد، اتحادیه اروپا و سازمان های غیردولتی مرتبط پذیرفته شده اند و این نهادها در تلاشند تا این مفاهیم را به پایه و اساس برنامه های آموزشی مدارس تبدیل کنند.

همانطور که آلساندرا نوچی در کتاب «زن یک بعدی، فمینیسم ستیزه جو و هژمونی فرهنگی» (انتشارات ماریتی ۱۸۲۰، ۲۰۰۶) می نویسد، ارتباطات این فمینیسم با دولت های غربی، سازمان های بین المللی و شرکت های بزرگ چندملیتی به خوبی مستند شده است. به گفته نوچی، این نوع فمینیسم توسط یک نخه روشن فکر پشت میز کار تدوین شده و هدفش درک و ترویج خواسته های زنان نیست، بلکه بیشتر تأثیرگذاری بر آنها و هدایتشان به سمت اهدافی است که گاهی اوقات با منافع زنان در تضاد هستند. در خلاصه کتاب می خوانیم که هدف نهایی این است: «ترویج جامعه ای برنامه ریزی شده، متشکل از انبوهی تجزیه شده از افراد که علاقه کمی به همبستگی با یکدیگر دارند...». فرض اساسی این دیدگاه آن است که مردان و زنان دارای سلیقه ها، علایق، تمایلات و استعداد های یکسانی هستند و تنها فرهنگ پدرسالارانه و جنسیت زده مانع بروز آنها شده است.

در راستای این مفهوم، نه تنها تفاوت‌های ثروت و طبقه نادیده گرفته می‌شوند، بلکه با هرگونه تدبیری که برای حمایت از زنان باشد، از جمله حمایت از مادری، مخالفت می‌شود، چرا که آن را یک بقایای پدرسالارانه و حمایتی می‌دانند. در نتیجه، آن‌ها قاطعانه با هرگونه تفاوت، هر جا که ظاهر شود، مبارزه می‌کنند و حتی از طریق «تبعیض مثبت»، به دنبال ترویج برابری کامل بین مردان و زنان در همه جا هستند.

با لحنی کنایه‌آمیز می‌توان گفت که هیچ مطالبه‌ای از سوی زنان برای سهمیه جنسیتی در معادن، کوره‌های بلند، یا جبهه‌های جنگ وجود ندارد. مسئله این است که، به قول نوچی، آنها می‌خواهند تاریخ را به طور کامل به عنوان «ستم مردانه بر زنان» بازنویسی کنند و بدین ترتیب (باز هم به نقل از نوچی) کنترل اخلاق، یا بهتر بگوییم، امکان تعیین «آنچه درست است» را در دست بگیرند. این دقیقاً همان چیزی است که دوست من، رینو دلا وکیا، آن را «روایت بزرگ فمینیستی» می‌نامد، جایی که حقیقت وقایع، منطق یا اصل عدم تناقض اهمیت ندارد، بلکه فقط «کاربرد بودن» ملاک است.

بنابراین، منطقی است که فمینیسم «طبقاتی» یا «چپ‌گرا» ایراداتی را مطرح کند، تا جایی که نانسی فریزر (در گاردین، ۲۰۱۳) نوشت که نقد جنسیت‌گرایی به توجیه اشکال جدید نابرابری و استثمار تبدیل شده، و فمینیسم به «خدمتکار سرمایه‌داری» یا بهتر بگوییم، سرمایه‌داری «به هم ریخته، جهانی‌گرا و نئولیبرال» تبدیل شده است. و این به دلیل آن است که با انتقاد از «دستمزد خانوادگی» به نام رهایی و حق کار، به مشروعیت بخشیدن به

سرمایه‌داری منعطف پایان داد، و با انتقاد از پدرسالاری دولت رفاه، دولت‌ها را به رها کردن برنامه‌های مبارزه با فقر تشویق کرده است. من به دلایل کمبود زمان در اینجا متوقف می‌شوم، و اکنون به بررسی «فمینیسم تفاوت» می‌پردازم...

فمینیسم تفاوت

از این نوع فمینیسم نیز چندین نسخه وجود دارد. یک نسخه، پیش پا افتاده و از نظر نظری و عملی ناپایدار، که تفاوت را در معنای سلسله‌مراتب اخلاقی و معنوی و همچنین در قابلیت‌های عقلانی، یعنی هوش، تفسیر می‌کند. تا جایی که نه تنها می‌گوید زنان ذاتاً مستعد عدم خشونت، صلح، همکاری به جای جنگ و پذیرش به جای طرد هستند، بلکه معتقد است مغز آن‌ها بهتر عمل می‌کند، یعنی عموماً از مردان باهوش‌ترند (البته پروفیسور ورونزی نیز این را می‌نویسد).

از این دیدگاه نتیجه می‌شود که دنیایی که توسط زنان اداره شود، بهشت جدیدی خواهد بود، اما مهم‌تر از آن، از این مفاهیم نژادپرستی جنسیتی بی‌سابقه‌ای نشأت می‌گیرد که تهمت ننگین غیرقابل جبرانی بر مردان می‌زند. ایده‌هایی که به لطف کار بی‌وقفه تبلیغات رسانه‌ای و فرهنگی (به مقاله من در ایل کوویله شماره ۳۵۷ با عنوان «مردان، آخرین در، سمت چپ» مراجعه کنید)، در بخش بزرگی از دنیای زنان و حتی مردان نفوذ کرده‌اند، همانطور که

آلساندرا نوچی تأکید می‌کند، با هدف از بین بردن هرگونه روح همبستگی بین دو جنس.

با این حال، یک نوع فمینیسم تفاوت نیز وجود دارد که از اعتبار فرهنگی برخوردار است و باید مورد توجه قرار گیرد. از جمله نمایندگان آن می‌توان به لوئیزا مورارو و لوس ایریگاری اشاره کرد.

نقطه شروع مشترک این دیدگاه، این واقعیت است که مردان و زنان حامل ویژگی‌ها، شیوه‌های بودن و اندیشیدن هستند که نمی‌توان آن‌ها را به یکدیگر فروکاست. با این حال، هر آنچه زنانه بوده، توسط پدرسالاری (سیستمی که قبل از سرمایه‌داری وجود داشته و سرمایه‌داری تنها گونه‌ای از آن است) به حاشیه رانده و سرکوب شده است.

لوئیزا مورارو (از نمایندگان کتاب زنان میلان و عضو جامعه فلسفی زنان دیوتیما)، برای تأکید بر تفاوت زنانه، می‌نویسد (به سخنرانی لوئیزا مورارو در SNOQ مراجعه کنید) که در سیاست زنان، اولویت با عمل از خود شروع کردن است. (...) شروع از خود یعنی تفکر نه بر اساس یک بازنمایی، بلکه بر اساس یک رابطه شخصی تجربه شده (...) کجا هستم، چه می‌خواهم (...) شخصی، سیاسی است، جدایی بین عمومی و خصوصی وجود ندارد (...).

بنابراین، زنانه بودن، درجه بالایی از ذهنیت را در دسترسی به دانش شامل می‌شود. رویکردی متضاد با رویکرد مردانه که، حداقل در نیت خود، قصد دارد دانش را عینی کند، آن را از احساس شخصی جدا کند، آن را از موضوع شناخت جدا کند، آن را تقسیم کرده و سپس در نهایت با اتصالات منطقی بین اجزایش دوباره ترکیب کند.

برای کارل گوستاو یونگ، شناخت آگاهی مادرانه مستقل از شخصیتی که آن را تجربه می‌کند نیست (...). زیرا ارتباط خود را با آن بخش‌های ناخودآگاه که از آن نشأت می‌گیرد، حفظ می‌کند. به همین دلیل اغلب می‌تواند با شناخت آگاهی مردانه، که از محتویات خودآگاه تشکیل شده است (...) و از استقلال کلی نسبت به شخصیت برخوردار است، در تضاد باشد.

به نظر من، هم روش شناخت مردانه و هم روش شناخت زنانه، مزایا و معایب خاص خود را دارند. اگر برتری روش مردانه در عینیت‌گرایی (حداقل در قصد) باشد، ضعف آن در انتزاعی و غیرقابل انعطاف بودن احتمالی است. در مقابل، اگر ویژگی مثبت روش زنانه، مشارکت کامل فکری و عاطفی در شناخت باشد، نقطه ضعف آن گرایش آسان به ذهنیت‌گرایی افراطی است، یعنی نوعی خودشیفتگی. جالب اینجاست که ایریگاری به طور غیرمنتظره همین اتهام را به مردان وارد می‌کند، در حالی که در واقع، عکس این موضوع صادق است.

پس چرا به جای اینکه به نام برتری‌های خیالی به جنگ پردازیم، تفاوت‌ها را بپذیریم و از آن‌ها برای تکمیل و حتی محدود کردن یکدیگر استفاده نکنیم؟ چرا نقش‌های مادری و پدرانه را با هم ترکیب نکنیم و از فواید هر دو بهره‌مند نشویم؟

البته، مورارو (که در این زمینه با ایریگاری متفاوت است؛ ایریگاری معتقد است «اصول هستی و نمادپردازی» دو موردند، یعنی هم مادری و هم پدرانه، و هر دو ضروری هستند) با این دیدگاه موافق نیست. از نظر مورارو، همانطور

که فرانسواز کولین در «اندیشه تفاوت: یادداشتی بر لوئیزا مورارو» اشاره می‌کند، تنها یک اصل وجود دارد، و آن هم اصل مادری است.

باز هم از قول مورارو: «هنگامی که پدر در کتاب ظاهر می‌شود، او مردی است که در کنار زن و مادری‌اش قرار دارد و زن او را به فرزندانش نشان می‌دهد (...).» به عبارت دیگر، من هیچ دلیلی برای دفاع از ضرورت پدر یا قانون پدر نمی‌یابم.» در نهایت، بی‌اهمیتی نقش پدرانه تأیید می‌شود و این نقش تنها به یک کمک ساده به مادر تقلیل می‌یابد.

نظم نمادین مادر، که مورد نظر مورارو است، به معنای بازگشت به ناهمگونی اولیه است که مشخصه رابطه همزیستی مادر/فرزند است و به سمت خودبسندگی و ارضای نامحدود نیازها گرایش دارد. نویسندگانی بی‌طرف مانند ماسیمو ریکالکاتی می‌نویسد که شرط ساختاری برای دسترسی به میل، شامل منع دسترسی به لذت مطلق از شیء است (در کتاب «چه چیزی از پدر باقی مانده است؟ پدر بودن در عصر فرا مدرن»، انتشارات رافائلو کورتینا، ۲۰۱۱).

دوران ما همچنین دورانی است که نقش پدرانه، به اصطلاح، ناپدید شده و در مقایسه با نقش مادرانه، به حاشیه رانده شده است. در واقع، پدر و «قانون» او به عنوان نماد ستم، به نیمکت متهمان رانده شده‌اند. بنابراین، لازم است چند کلمه‌ای را به روشن کردن رابطه بین مردانگی و پدر بودن اختصاص دهیم.

مردانگی یا مردسالاری؟

لوئیجی زویا در مقاله‌اش با عنوان «ژست هکتور»، به ما یادآوری می‌کند که پیدایش جامعه انسانی زمانی رخ داد که انسان توانست بین دو قطب اصلی تعادل برقرار کند: یکی قطب مردانه که همان جنبه پرخاشگرانه و غریزی است و انسان در آن با حیوانات مشترک است؛ و دیگری قطب پدر که شامل توانایی استدلال، برنامه‌ریزی و خودمهارگری است و می‌تواند غریزه درندگی و حیوانی را رام کند.

آینیاس (قهرمان رومی) از تروآ فرار می‌کند، نه از سر بزدلی، بلکه برای نجات خانواده‌اش. او نماد صبر و دوراندیشی پدرانه است که حاضر است ارضای فوری غرایز پرخاشگرانه را به تعویق بیندازد. فقط با همین توانایی است که آینیاس می‌تواند جان دیگران را حفظ کند و خانواده‌اش را از نابودی و مرگ حتمی نجات دهد.

آینیاس کاملاً متفاوت از آشیل است؛ آشیل، قهرمان جنگجو، خشن و مستبد، نمادی از مرد پرخاشگری است که فقط برای هیجان لحظه، افتخار، شهرت و غریزه زندگی می‌کند. او نماد وضعیتی ضد پدری و پیشاتمدنی است؛ تصویری از انبوه بی‌نام و نشان مردان جنگجو.

آشیل مانند برخی حیوانات نر، قبل از دوئل خود را باد می‌کند تا قدرت‌نمایی کند. او نیاز دارد که شهرتش دائماً تأیید شود، زیرا غرور او چنان شکننده است که بدون تأیید عمومی نمی‌تواند دوام بیاورد.

برخلاف آشیل، اولیس بیشتر شبیه یک آشیل آرام شده است. او پس از نبردی سخت با «دشمن درونی» خود - نبردی که در سفر طولانی و خطرناک او از طریق سیالیت فریبنده دریا به تصویر کشیده شده - توانست غرایز

پرخاشگرانه و تکانشی‌اش را با استدلال متعادل کند. در وجود او، تفکر دیگر یک انگیزه اولیه نیست، بلکه پیش از هر چیز، خودانضباطی است. به همین دلیل، او می‌تواند بقا یابد.

آشیل و اولیس نمی‌توانند از این بیشتر از هم دور باشند. آشیل نماد مردسالاری (virilism) است؛ خشن و بی‌صبر با اعمالی تکانشی. در مقابل، اولیس نماد مردانگی (virility) و پدر بودن است؛ قوی و صبور که می‌داند چه زمانی برای اقدام مناسب‌تر است. همین توانایی او در خویشتن‌داری است که او را قادر می‌سازد زندگی خود را سخاوتمندانه فدا کند تا به رشد زندگی دیگران کمک کند؛ چیزی که برای خودشیفتگی فردگرایانه و نابالغ آشیل، که نمادی از آن است، غیرقابل تصور است.

از این رو، کم‌اهمیت جلوه دادن نقش پدرانه، قانون آن و همچنین محدودیت‌هایی که اعمال می‌کند، راه را برای ظهور مردانگی نابالغ و صرفاً غریزی باز می‌گذارد. این نتیجه منطقی «بازگشت به مادر» و بی‌اهمیتی پدر است که موارو آن را نظریه‌پردازی می‌کند. به عبارت دیگر، ما در چارچوب نظم منطقی و فلسفی سرمایه‌داری جدید قرار داریم که بر اساس مفهوم بی‌حد و مرز بودن شکل گرفته است. (این استدلال، به مفهومی برمی‌گردد که نویسندگان آن را «بی‌حد و مرز بودن» می‌نامد و معتقد است که این ویژگی، اساس فلسفی سرمایه‌داری جدید را تشکیل می‌دهد. در دیدگاه نویسندگان:

- نقش پدر و قوانین آن نماد محدودیت و نظم هستند: به طور سنتی، پدر نماد اقتدار، قانون، و اعمال محدودیت‌هایی است که فرد را از غرایز صرف و خواسته‌های بی‌حد و مرز دور می‌کند. «قانون پدر» به معنای چارچوب‌ها و

قواعدی است که جامعه را ساختارمند می‌کند و رشد فرد را در مسیری منظم و با خویشتن‌داری هدایت می‌کند.

- ضعف جایگاه پدر و مردانگی نابالغ: وقتی این نقش و قوانین آن کم‌اهمیت جلوه داده می‌شود، مردانگی نیز به سمت نابالغی و صرفاً غریزی بودن سوق پیدا می‌کند. این به معنای رها شدن از قید و بندها و نداشتن توانایی در خودمهارگری است.

- «بازگشت به مادر» و بی‌حد و مرز بودن: از سوی دیگر، «بازگشت به مادر» (به خصوص در تفکر مورارو که نویسنده به آن اشاره می‌کند) می‌تواند به معنای غلبه نظم نمادین مادرانه باشد که نمادی از آزادی بی‌قید و شرط، ارضای نامحدود نیازها و عدم وجود محدودیت است. نویسنده این را به وضعیت همزیستی اولیه کودک و مادر تشبیه می‌کند که در آن، مرزها مبهم و نیازها بی‌درنگ ارضا می‌شوند.

- همسویی با منطق سرمایه‌داری: سرمایه‌داری جدید، به گفته نویسنده، نیاز به همین «بی‌حد و مرز بودن» دارد. برای رشد و گسترش مداوم خود، سرمایه‌داری نیازمند مصرف‌گرایی بی‌وقفه، آزادی از قید و بندهای سنتی (مانند خانواده، اخلاق قدیمی، پس‌انداز و...) و ارضای بی‌حد و حصر تمایلات است. وقتی افراد از محدودیت‌های سنتی (نماد پدر) رها می‌شوند و به سمت ارضای بی‌درنگ نیازها (نماد «بازگشت به مادر» و مردانگی غریزی) سوق پیدا می‌کنند، دقیقاً با منطق «بی‌حد و مرز بودن» سرمایه‌داری همسو می‌شوند. این وضعیت، افراد را بیشتر به مصرف‌کنندگان منفرد تبدیل می‌کند که کمتر به همبستگی‌های اجتماعی و چارچوب‌های اخلاقی پایبندند.

بنابراین، نویسنده استدلال می‌کند که با تضعیف نقش پدر و ارج نهادن صرف به جنبه‌های رها و بی‌قید و شرط، در واقع ناخواسته به تقویت سیستمی کمک می‌کنیم که بر اساس نیاز به مصرف و گسترش بی‌حد و مرز خود بنا شده است. این امر به سرمایه‌داری اجازه می‌دهد تا بدون موانع اخلاقی یا اجتماعی سنتی، تمام جنبه‌های زندگی را به کالا تبدیل کرده و از طریق تحریک بی‌وقفه امیال، به بازتولید و گسترش خود ادامه دهد. - مترجم)

سوءتفاهمی پیش نیاید. وجود و مشروعیت یک نظم نمادین مادرانه/زنانه هرگز زیر سؤال نرفته است، حتی در اشکال «سرکوبگرانه» پدرسالاری. در واقع، همواره پذیرفته شده است که تأیید کد عاطفی مادر برای زندگی کودک ضروری و جایگزین‌ناپذیر است، چرا که امنیت عاطفی و مادی و ارضای تمام نیازهای او را فراهم می‌کند.

بنابراین، همزیستی مادر/کودک در مراحل اولیه زندگی کودک ضروری است، با این حال باید همیشه به خاطر داشت که این رابطه دوگانه است. همانطور که فرانکو فورناری، روانکاو، می‌نویسد، مادر در طول زایمان بین ترس از مرگ خود و ترس از مرگ فرزندش در نوسان است، در حالی که کودک اضطراب از دست دادن سعادت مطلق را که در دوران زندگی داخل رحمی تجربه کرده، احساس می‌کند.

پدر مسئولیت این وضعیت را بر عهده می‌گیرد و نقش ضربه‌گیر و تضمین‌کننده را ایفا می‌کند. همین پدر، اما، بعداً باید جدایی بین مادر و فرزند را نیز عملی کند، اوست که باید آن همزیستی را بشکند که در غیر این

صورت به قهقرا و از نظر روانی کشنده خواهد شد. همزیستی‌ای که نه کودک و نه مادر به تنهایی قادر به شکستن آن نیستند.

پویایی فردی که فورناری توصیف می‌کند، زمانی که به سطح فراشخصی می‌رویم نیز معتبر است؛ یعنی در توصیف مراحل رشد بشریت از وضعیت اولیه تحت سلطه ناخودآگاه، از عدم تمایز بین خود و دیگری، بین انسان و کیهان ثابت، که اریک نویمان آن را «مشارکت عرفانی» تعریف می‌کند، تا مرحله بروز تدریجی آگاهی ایگوئیک، یعنی فرهنگ.

بنابراین، اگر منظور ما از واژه‌های پدرسالاری و مادرسالاری، نه چندان یک ساختار جامعه‌شناختی، بلکه بیشتر غلبه کهن‌الگوی پدرانه یا مادرانه باشد، آنگاه مشخص می‌شود که پدرسالاری، با وجود هرگونه افراط و تفریط، نقش رهایی‌بخشی برای بشریت (و در نتیجه برای جنبه زنانه) داشته است.

این به معنای انکار رابطه مثبت با مادر نیست، بلکه به معنای جدا شدن از کلیت اولیه و تجربه جنبه‌ای از آگاهی است که زن نیز آن را به طور نمادین مردانه تجربه می‌کند. بنابراین، نظم نمادین مادری مورد نظر مورارو، در غیاب یک نظم نمادین پدرانه، به معنای بازگشت به ناهمگونی اولیه ذاتی همزیستی مادر/فرزند، خودبسندگی، قدرت مطلق و ارضای نامحدود نیازها خواهد بود.

پسا مدرنیته عصر کسوف نمادگرایی پدرانه است، که اثرات مخربی نیز در سطح جامعه‌شناختی دارد. جیانکارلو ریچی در کتاب «پدر کجا بود» (انتشارات شوگرکو ۲۰۱۳) می‌نویسد که حتی قانون نیز، به اصطلاح، مادرانه می‌شود و پیروزی لذتی از دست رفته را جشن می‌گیرد، و آن را با مفهومی از آزادی و رهایی عوض می‌کند که در آن همه چیز مجاز است. همه اینها با منطق

سرمایه‌داری کنونی مطابقت دارد، سرمایه‌داری‌ای که از محدودیت‌های خارجی مزاحمی که در مراحل اولیه توسعه‌اش توسط وجود «دین پدر» و «طبقات» بر آن تحمیل شده بود، رها شده است. این دین پدر و طبقات، هرچند با هم در تضاد و ستیز بودند، اما حتی بورژوازی خود نیز جهان‌بینی خاص خود را داشت که با جهان‌بینی سرمایه متضاد یا تنها تا حدی همپوشانی داشت.

حقیقت ذهنی، بی‌حد و مرز بودن و آزادی میل، بازگشت به مادر و رد محدودیت پدرانه؛ اینگونه است که انقلاب‌های فمینیستی و سال ۶۸، در خدمت منطق ضد رهایی‌بخش سرمایه قرار گرفتند. «ضد رهایی‌بخش» به این معنا که به قهقرای سوژه به عدم تمایز ریشه‌ها کمک می‌کنند تا او را دوباره در حالت «وحدت عرفانی» با کیهان غرق کنند، جایی که تفاوت‌ها محو شده و از بین می‌روند. این بحث را با سخنان دوباره آلساندرا نوچی به پایان می‌برم.

«بنابراین، تفکر زنانه، علاوه بر این، شیوه تفکری را منتقل می‌کند که با یک فلسفه تمامیت‌گرا مطابقت دارد، یعنی شیوه کل‌نگرانه دیدن جهان به عنوان یک کل واحد، که در آن انسانیت در همان سطح گیاهان و حیوانات قرار می‌گیرد و استدلال در درجه دوم اهمیت نسبت به احساسات است. این با جریان فمینیسم نئورومانتیک و غیرعقلانی‌گرایی عصر جدید مطابقت دارد، که همبستگی عرفانی بین زنان سراسر جهان را جشن می‌گیرد. به دلیل تعلق به جنسیت زنانه، زنان همسو با طبیعت، موانع قومی و زبانی را پشت سر می‌گذارند تا به طور خودکار در هماهنگی تقریباً آرمانی در مورد مسائلی مانند صلح، محیط زیست، قانون و غیره با یکدیگر به تفاهم برسند.»

در انتها، این نه تنها با واقعیت مطابقت ندارد، بلکه مهم‌تر از آن، همان برنامه سرمایه‌داری جهانی‌شده است که قصد دارد جهان را نیز متحد کند، اما در قالب کالا.

یادداشتها

[1] Luc Boltanski-Ève Chiapello, Le nouvel esprit du capitalisme , Gallimard, París 2011.

[2] Sobre la dialéctica capitalismo-anticapitalismo, véase, con algunas reservas, Luciano Pellicani, Anatomía del anticapitalismo , Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.

[3] Luciano Pellicani, cit..

[4] Véase Augusto del Noce, La moral común del siglo XIX y la moral de hoy, en La época de la secularización , Giuffrè, Milán 1970.

[5] Charles Péguy, Nuestra juventud , Editori Riuniti, Roma 1993, p. 98.

[6] Simone Weil escribió páginas esclarecedoras sobre la distinción entre necesidad y deseo. La necesidad tiene un límite en la saciedad. Por el contrario, el desencadenamiento del deseo no se produce en absoluto: «Un avaro nunca tiene suficiente oro, pero a todo hombre al que se le da pan para comer, llegará el momento de la saciedad. “La alimentación produce saciedad” (Simone Weil, La primera raíz , Mondadori, Milán 1996, pág. 22).

[7] Rodolfo Quadrelli, El país humillado , Rusconi, Milán 1973, p. 30.

[8] Sobre la vocación artístico-estética del nuevo capitalismo véase: Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, La estetización del mundo. Vivir en la era del capitalismo artístico , Sellerio, Palermo 2017.

[9] Natalia Aspesi, Cuarenta años de Benetton , «La Repubblica», 27 de agosto de 2006.

[10] Véanse en particular los números 799, 804, 808 y 818 de Covile , y también, para un punto de vista de izquierda del mismo fenómeno, el n. 797.

[11] Christopher Lasch, La cultura del narcisismo , Bompiani, Milán 1981, p. 10.

[12] «Determinar una cosa en virtud de sus funciones –observa Robert Spaemann– equivale en principio a hacerla sustituible por equivalentes funcionales». El funcionalismo se caracteriza por «la creencia de que las cosas y las personas son intercambiables». (Robert Spaemann, Para la crítica de la economía política , Franco Angélica, Milán 1994, p. 44)