آموزش ستمدیدگان

نوشتهٔ پائولو فریره

ترجمهٔ
احمد پیرشک و سیف الله داد

آموزش ستمدیدگان

نوشتهٔ پائولو فریره

ترجمهٔ احمد بیرشک و سیف‌الله داد

شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

پائولو فریره
Paulo Freire
آموزش ستمدیدگان
Pedagogy of the Oppressed
چاپ اول، آذرماه ۱۳۵۸ ه. ش. ـ تهران
چاپ و صحافی، چاپخانهٔ سپهر
تعداد ۵۵۰۰ نسخه
حق هرگونه چاپ و انتشار مخصوص شرکت سهامی انتشارات خوارزمی است.

فهرست

پیشگفتار مترجم	۱
دیباچه	۵
فصل اول	۱۵
فصل دوم	۵۷
فصل سوم	۸۲
فصل چهارم	۱۴۱
پیروزی	۱۶۰
تفرقه انداختی و حکومت کردن	۱۶۵
فریفتگری	۱۷۴
استیلای فرهنگی	۱۸۲
همکاری	۲۰۴
یکانگی برای آزادی	۲۱۲
سازمان	۲۱۸
ترکیب فرهنگی	۲۲۳
هشیار سازی و انقلاب	۲۳۱
یادداشت مترجم انگلیسی	۲۵۲
واژگان فارسی به انگلیسی	۲۶۱
واژگان انگلیسی به‌فارسی	۲۶۲
فهرست نامهای کسان و کتابها	۲۶۶

پیشگفتار

در این که آموزش و پرورش مهمترین مسألهٔ هر جامعه است جای سخن نیست. جامعه از افراد تشکیل می‌شود و آموزش و پرورش فرد را، و در نتیجه جامعه را، می‌سازد. اجتماعی که آموزش و پرورش آن براساس درست استوار نباشد اجتماعی برخوردار از مزایای مردمی نمی‌تواند بود؛ آموزش و پرورش است که مردم را بیدار می‌کند و به‌حقوق خود آشنا می‌سازد و آنان را برای گرفتن حق خود آماده می‌نماید. و، متأسفانه، همین آموزش و پرورش است که بهترین وسیلهٔ خاموش نگاه داشتن و مطیع ساختن جامعه‌هاست. بهترین راه و مهمترین وسیله برای «گرداندن» جامعه به‌وسیلهٔ طبقه‌ای خاص آموزش و پرورش است. تاریخ جهان و میهن خودمان مثالهائی بارز از استفادهٔ طبقه‌های سلطه‌طلب از این وسیلهٔ قاطع بدست می‌دهد. هر جا، و هر وقت، که طبقهٔ خاصی باغرضی خاص راه و رسم آموزش وپرورش را برای مردم تعیین و به آنان املاء کند مردم انفعالی، اتکائی، اتکالی، بی‌تصمیم و دنباله‌رو بار می‌آیند که چشم به‌دست وگوش به‌دهان کسی، یا طبقه‌ای، دارند که مدعی داشتن رسالت «نجات دادن» مردم است اما، در حقیقت، لیتی جز تحمیل خویش بر آنان ندارد.

مثال را از جامعهٔ خودمان و آن هم از زمانی که با تاریخ آن زیسته‌ایم برمی‌گزینیم. پیش از انقلاب مشروطیت از دستگاه مسؤول آموزش و پرورش و از مدرسه و معلم و شاگرد، به‌مفهوم جدید، خبری نبود تا چه رسد به‌نظام آموزشی. چندسالی پیش از مشروطیت تعدادی مدرسه به‌همت افرادی دلسوز تشکیل شد که در حکم قطره‌ای در مقابل دریای لیاز جامعهٔ ما بود. با روی

کار آمدن رژیم مشروطهٔ پادشاهی، که همه نیک می‌دانیم که تقریباً در سراسر عمر هفتاد و دو سالهٔ خود نامی بی‌مفهوم و اسمی بی‌مسما بیشتر نبود، صحبتها از نظام‌آموزشی، از مدرسه و آموزش اجباری، از آموزش بزرگسالان و از جهاد با بیسوادی بود. نزدیک به‌چهل و پنج سال پیش اولین کلاسهای آموزش بزرگسالان (تعلیمات اکابر) تشکیل شد و جلوتر از چهل سال قبل فرمان جهاد با بیسوادی صادر گردید و در این راه — البته و فقط روی کاغذ — آن قدر پیش رفتیم (!) که پرچم پیکارجهانی با بیسوادی برافراشتیم و کشورهائی را که زیر آن پرچم به‌حرکت درنیامدند (!) به‌باد ریشخند گرفتیم. آماری که هر سال از طرف دستگاه به‌مقامات بالاتر داده می‌شد در مجموع عدهٔ سواد آموختگان را چیزی بیشتر از تعداد مردم ساکن در درون مرزهای ما نشان می‌داد...

اما وقتی که با یک حرکت انقلابی بساط کهن درهم پیچیده شد و طشت رسوائی از بامها به‌زیر افتاد معلوم شد که بیشتر از، یا در حدود، هفتاد درصد مردم ما بی‌سوادند. و بی‌سوادی یعنی کوری، یعنی به‌جای راست راه رفتن و در راه راست رفتن، تکیه بر بازوی هر کس که خود را غمخوار وانمود می‌کند دادن، و رشته دوست را برگردن بذیرفتن، و به‌هر جا که دلخواه اوست رفتن.

اما در این برههٔ دراز از زمان که ما عمر عزیز برباد دادیم — و اگر در گوشه و کنار مردم دلسوزی هم غم‌آموزش و پرورش می‌خوردند و برای بهبود آن فکری داشتند فکرها در نطفه خفه شد و آش همان آش ماند و کاسه همان کاسه — مردانی در دیگر نقطه‌های جهان پیدا شدند، اندیشمند و روشن‌بین و صاحب اهلیت و مبارز، که در راه تغییر نظام‌آموزشی جامعهٔ خود کوشیدند و دمی از تلاش نایستادند.

در خور توجه بسیار است که مردانی که فکرهای انقلابی و دگرگونساز در کار آموزش و پرورش داشتند از کشورهای بظاهر گمنام برخاستند، کشورهائی که دستخوش ستم زورمندان و مورد بهره‌کشی جهانخواران بودند، آنهائی که در آتش نادانی و تیره‌بختی می‌سوختند تا زورمندان خودی و بیگانه از حاصل دسترنج مردم و نعمتهای طبیعی سرزمین برای انباشتن کیسه‌ها و قانع‌کردن هوسهای خود برخوردار شوند. و شاید به‌دلیل همین وضع بود که مصلحان امور تربیتی از این جامعه‌ها برخاستند. اما اندیشه‌های آنان از مرزها گذشتند و به کشورهای دیگر راه یافتند و بر جامعه‌های دیگر، حتی پیشرفته‌ترین جامعه‌ها، اثرگذاشتند. ایوان‌ایلیچ[1] مکزیکی اثربخش تبار و آثارش از

1. Ivan Illich

قبیل فقر آموزش در امریکای لاتین[۲]، مدرسه زدائی جامعه[۳] و انرژی و عدالت[۴] در ایران شناخته شده‌است و کتابهای متعدد از یک فروم[۵] ــ که بسیاری از آنها به‌فارسی نیز ترجمه شده ــ از کتابهای درسی، حتی در دانشگاههای امریکا، شمرده می‌شود.

از جملهٔ مردانی که در ریختن طرحی نو در کار آموزش و پرورش تأثیر بسیار داشته‌اند، پائولو فریرهٔ برزیلی است که با زندگی و کارش در این کتاب ــ و آثار دیگرش ــ که امید است در دسترس شما قرار گیرد ــ آشنا خواهیدشد؛ او با کتابهای متعدد خود دربارهٔ روشهای انقلابی آموزش و پرورش، یعنی روشهای آزاد کننده و آزاده‌پرور، مقامی ارجمند در میان رهبران و خدمتگزاران آموزش و پرورش پیدا کرده است، تا جائی که کرسی درس تعلیم و تربیت در دانشگاه هاروارد را بدست آورده.

ویژگی کار پائولو فریره این است که، همواره، می کوشد از افراد استعمار زده و ستم کشیده و زیردست و منفعل، کسانی استعمارزدا و آزاده و آزاد و فعال بسازد. وی با نظام و برنامهٔ آموزشی تحمیلی، یعنی مقرر از بالا، مخالف است و معتقد است که محتوای آموزش و پرورش باید بر اثر گفت‌وشنود راستین با مردم چنان تنظیم شود که جوابگوی خواستها و برآورندهٔ نیازهای آنان باشد؛ آموزش و پرورش را تمرینی برای رسیدن به‌آزادی و برخورداری از آن می‌داند؛ تاحدی که اعتقاد دارد واژه‌هائی هم که، بخصوص به‌بزرگسالان، آموخته می‌شود باید از زندگی مردم گرفته شود و نیازهای سیاسی و اجتماعی جامعه را تداعی کند؛ به‌جای عبارتهای مبتذل باید عبارتهائی یاد داده شود که هر کلمه‌شان در آموزنده فکری برانگیزد؛ و آموزاننده با گفت و شنود با آموزندگان و همگام با آنان، به‌سوی مقصود پیش رود و به‌برانگیخته شدن فکرها یاری دهد. نکتهٔ مهم دیگر، و شاید مهمترین نکته، که جای آن است که مورد توجه معلمان، خاصه معلمان جوان، قرار گیرد، این است که معلم فقط آموزاننده نیست بلکه آموزنده نیز هست؛ فقط به‌شاگردانش چیز یاد نمی‌دهد بلکه از

---

۲. فقر آموزش در امریکای لاتین، ترجمهٔ هوشنگ وزیری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۳ ه. ش. تهران.

۳. *Deschooling Society*. ترجمهٔ این کتاب بزودی از طرف انتشارات خوارزمی منتشر خواهد شد.

۴. انرژی و عدالت، ترجمهٔ محمد علی موحد، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی (آریا مهر سابق)، ۱۳۵۶، تهران.

5. Eric Fromm

آنان چیزها یاد می‌گیرد؛ معلم با شاگردان خود در آموختن و آموزاندن داد وستد می‌کند و محیط درس او محفلی صمیمی است که در آن آموزش میان دوطرف جریان متقابل دارد.

برخلاف تصور بی‌لیاز بودن از اندیشه‌ها و تجربه‌های دیگران که در برخی از مردم پیدا، یا به‌آنان القا، شده است و می‌شود، معتقدیم که آشنائی با کارهای دیگران و اندیشه‌های نو، خاصه در تعلیم و تربیت، از نخستین ضرورتهای همهٔ مردم ما، بخصوص دست‌اندرکاران آموزش و پرورش است. ما، با پرهیز از غرور که گام اول به‌سوی تباهی است، پیرو دستور حکیمانهٔ «بنگر که چه گفت، نگر که که گفت» هستیم و اندرز سعدی را بکار می‌بندیم که

مرد باید که گیرد اندر گوش، ورنوشته است پند بر دیوار.

از این رو، ترجمهٔ آموزش ستمدیدگان پائولو فریره را، به‌جامعهٔ تشنهٔ پیشروی خود تقدیم می‌داریم؛ و برای آن که خوانندگان بیشتر با اندیشه‌های نوی که وی عرضه می‌کند آشنا شوند و توضیح مطلب را، تاحدی، از زبان خود او بشنوند ترجمهٔ گفت وگوئی را که در همین باره داشته است به‌آخر کتاب می‌افزائیم. امیدواریم که، بزودی، ترجمهٔ آثار دیگری از این متفکر برزیلی را در دسترس خوانندگان بگذاریم، تا از سیر و سلوک ما در کارهای فرهنگی دیگران «ره‌آوردی از بهر دل یاران» باشد.

احمد بیرشک

مهرماه ۱۳۵۸

دیباچه

این چند صفحه که به عنوان مقدمه‌ای برشیوهٔ آموزش ستمدیدگان نوشته‌ام، حاصل مشاهدات من در طول شش سال تبعید سیاسی است، مشاهداتی که سایهٔ غنای مطالعات دیگری شده است که درطول فعالیتهای آموزشی در برزیل کرده بودم.

هم در طول دوره‌های آموزشی که مربوط به تحلیل نقش «هشیارسازی[1]» است و هم در تجربیات عملی با آموزش آزادکننده‌ای اصیل. من با پدیدهٔ «ترس از آزادی» که درفصل نخست دربارهٔ آن بحث شده است، مواجه شده‌ام. در دفعاتی نه‌چندان کم شرکت کنندگان دورهٔ آموزشی به‌نحوی به «خطر هشیارسازی» اشاره می کردند، که ترسشان از آزادی آشکار می‌شد. بعضی می‌گویندآگاهی نقادانه موجد هرج‌ومرج است، بعضی‌دیگر اضافه می کنند که آگاهی

---

۱. مراد از هشیارسازی که مرادف Conscientization گرفته شده است آموختن راه و رسم درک تضادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است و عمل کردن‌در برابر عنصرهای ستمگر واقعیت. رجوع‌شود به‌فصل سوم (مترجم انگلیسی).

نقادانه احتمالاً منجر به‌بی‌نظمی می‌شود. اما برخی اعتراف می‌کنند که: چه جای انکار است؟ من از آزادی می‌ترسیدم، ولی حالا دیگر نمی‌ترسم!

در یکی از این مباحثه‌ها، گروه در این‌باره بحث می‌کرد که آیا هشیارسازی آدمیان از بی‌عدالتی خاصی، منجر به‌آن نخواهد شد که دچار «تعصبی ویرانگر» شوند با «احساس فروریختگی کامل جهانشان» به‌آنان دست دهد. درنیمهٔ بحث، مردی که به‌مدت چند سال کارگری کارخانه کرده بود، چنین‌گفت: «شاید در اینجا من تنها کسی‌باشم که ریشهٔ کارگری دارد؛ نمی‌توانم بگویم همهٔ چیزهائی را که الآن داشتید می‌گفتید فهمیده‌ام، ولی یک چیز را می‌توانم بگویم: زمانی که من این دوره را آغاز کردم، ساده دل بودم، و وقتی در طول این دوره به‌میزان ساده‌دلی خود پی‌بردم، شروع کردم به خرده‌گیر شدن. اما این کشف نه مرا متعصب کرد و نه‌احساس فروریختن چیزی به‌من دست داد.»

تردید دربارهٔ تأثیرهائی که ممکن است برهشیارسازی مترتب شوند متضمن‌مقدمه‌ای است که تردیدکننده معمولاً آن را تصریح نمی‌کند: برای قربانیان بیعدالتی بهتر است که نفهمند قربانی شده‌اند. درواقع هشیارسازی آدمیان را به«تعصبات ویرانگر» رهنمون نخواهد شد. برعکس، امکان بخشیدن به‌آدمیان که به‌صورت کارسازان[۲] در جریانی تاریخی شرکت کنند، آنان را درزمرهٔ کسانی

۲. اصطلاح «کارساز» Subject به‌کسانی اطلاق می‌شودکه می‌دانند و عمل می‌کنند، در مقابل «کارپذیر» Object که برای کسانی بکار می‌رودکه دانسته‌اند و برروی آنان عمل می‌شود.

درمی‌آورد که در پی تأیید خود هستند، و از تعصب اجتناب خواهند کرد.

«بیدار شدن حس آگاهی نقادانه راه را به‌بیان نارضائی‌های اجتماعی منتهی می‌سازد، درست به دلیل آنکه این نارضائیها مؤلفه‌های واقعی وضعی ستمگرانه‌اند[۳].»

ترس از آزادی — که کسی که می‌ترسد الزاماً نسبت به‌آن آگاه نیست — آدمی را وادار به‌دیدن اشباح می‌کند. چنین کس عملاً به تلاش برای تحصیل امنیت پناه می‌برد و آن را برخطرهای آزادی ترجیح می‌دهد. چنان که هگل در پدیده شناسی «ح» می‌نویسد:

«فقط با به‌خطر انداختن زندگی است که آزادی بدست می‌آید... بی‌شک کسی هم که زندگی خود را در گرو ننهاده است می‌تواند به‌عنوان «شخص» شناخته شود، اما او به‌حقیقت این شناخت به‌صورت هشیاری مستقل دست نیافته است.»

آدمیان بندرت ترس خود از آزادی را آشکارا می‌پذیرند، به‌جای

۳. فرانسیسکو وفرت Francisco Weffert در مقدمه‌ای که بر کتاب تربیت به‌مثابهٔ تمرین آزادی *Educucão como Practica da Liberdade* نوشتهٔ مؤلف کتاب حاضر.

4. Hegel, *The Phenomenology of Mind*

آن ــ گاهی هشیارانه ــ با تظاهر به‌دفاع از آزادی به پنهان داشتن آن ترس می‌گرایند. آنان به شک و شبهه‌های خود حالتی هشیارانه می‌بخشند تا خود را برازندهٔ پاسداری از آزادی نشان دهند. اما در حقیقت آنان آزادی را با حفظ «وضع موجود» خلط می کنند، بطوری که اگر هشیارسازی خطر آن را پیش آورد که وضع موجود مورد تردید قرارگیرد، چنان می‌نماید که تهدید متوجه نفس آزادی است.

تنها مطالعه و تفکر شیوهٔ آموزش ستمدیدگان را بوجود نیاورده‌اند. این کتاب از اوضاع عینی ریشه گرفته است و واکنشهای کارگران (روستائی یا شهری) و افراد متعلق به‌طبقهٔ متوسط را ــ که من در طول دورهٔ کار آموزشی خود، بطور مستقیم یا نامستقیم به آنان برخورده‌ام ــ وصف می کند. مشاهدات مستمر بعدی به‌من فرصت خواهند داد که‌در کارهای بعدی خود نکاتی را که در این نوشتهٔ مقدماتی آورده‌ام اصلاح یاتقویت کنم.

شاید این کتاب موجب واکنشهای منفی در برخی از خوانندگان شود. بعضیها موضع مرا در برابر مسألهٔ آزادساختن آدمی کاملاً آرمانگرایانه خواهند پنداشت، یا حتی مباحث آمادگی وجودی، عشق، گفت و شنود، امید، خاکساری، و همدردی را لاطائلهائی بیش از حد ارتجاعی خواهند دانست. بعضی دیگر برملا کردن حالتی از ستم را که مایهٔ خشنودی ستمگر است از من نخواهند پذیرفت (یا نخواهند خواست که بپذیرند)، از این‌رو این کتاب، با همهٔ نقصهائی که به عنوان یک اثر تحقیقی دارد، کتابی است که به کار مردم قاطع و اصولی خواهد خورد. بااین حال مطمئن هستم که مسیحیان و مارکس‌گرایان، هرچند ممکن است در بعضی

قسمتها یا در کل کتاب با من موافق نباشند، آن را تا آخر خواهند خواند. ولی خواننده‌ای که بنحوی قاطع به مواضع بسته و «نامعقول» دل سپرده است، «گفت‌و شنودی» را که من امیدوارم با این کتاب آغاز بشود بدور خواهد افکند.

فرقه گرائی، که به‌وسیلهٔ «تعصب» تغذیه می‌شود، همیشه مایهٔ نقص است. گرایش به کارهای اصولی، که روحی نقاد آن را تغذیه می کند، همواره آفریننده است. آن یکی افسانه می‌سازد و در نتیجه آدمیان را از خود بیگانه می کند، این یکی نقاد است و آدمی را آزاد می‌سازد. اصلگرائی (رادیکالیسم) آدمی را نسبت به موضعی که گرفته است متعهد می کند، پس شرکت بیشتر او را در تلاش برای دگرگون ساختن‌واقعیت عینی و ملموس ایجاب می‌نماید. برعکس، فرقه‌گرائی، که افسانه‌ساز و نامعقول است، واقعیت را به «واقعیتی کاذب» تبدیل می کند که از آن پس آن را تغییر نمی‌توان داد.

فرقه‌گرائی، هر منشای داشته باشد، همواره مانع آزاد شدن‌آدمیان است. این است که با کمال تأسف دیده می‌شود که تعبیر دست راستی فرقه‌گرائی‌همیشه با مفهوم مقابل آن، یعنی اصلگرائی مردم‌انقلابی، همراه نیست. کم اتفاق نمی‌افتد که خود انقلابیان در جریان پاسخی که به‌فرقه‌گرائی راست می‌دهند خود به‌فرقه‌گرائی‌مبتلا شوند و مرتجع گردند. اما این امکان نباید سبب شود که شخص اصلگرا به‌صورت مهرهٔ شطرنج در دست نخبگان درآید. او که در جریان آزاد ساختن شرکت جسته است نمی‌تواند در برابر خشونت ستمگران نافعال‌بماند.

از سوی دیگر، اصلگرا هرگز ذهن‌گرا نیست. از نظر او جنبهٔ

ذهنی‌فقط می‌تواند در رابطهٔ با جنبهٔ عینی(یعنی‌واقعیت عینی‌موضوع تحلیلهای او) وجـود داشته باشد، لـذا ذهنیت و عینیت در وحـدتی جدلـی بهم می‌پیوندند و معرفت را در وحـدت بـا عمل، و بعکـس، بوجود می‌آورند.

به‌نوبت خود، فرقه‌گرا به هرچه معتقد باشد، چون با روش نامعقول خود کور شده اسـت پویندگی واقعیت را درک نمی‌کند (یا نمی‌تواند درک کند)، یا از آن تعبیری غلط می‌سازد. اگر جدلی بیندیشد «جدلش رام و دست‌آموز»است. فرقه‌گرای دست‌راستی(که قبلاً در کتاب تربیت به مثابهٔ نمرین آزادی به او لقب «فرقه‌گرای مادرزاد» داده‌ام) می‌خواهدجریان تاریخ را کند، و زمان را«رام» سازد تابتواند آدمی را «رام» نماید و به‌همین دلیل اسـت که وقتی یک فردچپ‌گرا فرقه‌گرا می‌شود درکوششی که برای تعبیر واقعیت و تاریخ به‌صورت جدلی می‌کند به‌یکباره سرگشته می‌شود و کارخود را به‌دست رفتاری تقدیرگرایانه می‌سپارد.

فـرقـه‌گرای دست‌راستی از همتای دست‌چپی خـود در اینجا متمایز می‌شود که اولی می‌کوشد زمان حال را رام کند به‌این امید که آینده نیز همین زمان حال رام‌شده را پدید بیاورد؛ در حالی که دومی شکل‌آینده را، از پیش تعیین شده و مشخص — یعنی نوعی تقدیر، بخت، یا سرنوشت اجتناب‌ناپذیر— می‌پندارد. برای فرقه‌گرای دسـت‌راسـتی «امروز» به‌دیروز پیوسته، چیزی معلوم و محتوم است؛ برای‌دست چپی«فردا»، از پیش‌معین شده و تغییری‌درآن امکان‌پذیر نیست. این دست راستی و دست‌چپی هردو مرتجع هستند، زیرا که با توجه به‌برداشتهای غلطی کـه از تاریخ کرده‌اند، هر دو دست به

اعمالی می‌زنند که نفی کنندهٔ آزادی است. این واقعیت که یکی در رؤیای زمان حالی خوشایند بسر می‌برد و دیگری در فکر آینده‌ای محتوم است به‌این معنی نیست که هردو تماشاگر باشند (یعنی اولی توقع داشته باشد که «اکنون» ادامه بیابد، و دومی منتظر آمدن آیندهٔ «شناخته شده» باشد)، بعکس با بیشتر نزدیک شدن به«دایرهٔ حتمیتی» که فرار از آن برایشان مقدور نیست، «حقیقت»هائی خاص خود می‌سازند. این نوع حقیقتها شبیه به‌حقیقتهای آدمیانی نیست که برای ساختن آینده مبارزه می‌کنند و خطرهائی را که در این آیندسازی پیش می‌آید بجان می‌خرند، شبیه به‌مال کسانی هم‌نیست که دوش به‌دوش هم پیکار می‌کنند و با هم می‌آموزند که این آینده را — که چیزی محتوم نیست تا این‌مردان بدست بیاورند، بلکه چیزی است که باید به‌وسیلهٔ آنان ساخته شود— چگونه بسازند. هردو نوع فرقه‌گرائی که با تاریخ به‌شیوه‌ای مالکانه رفتار می‌کنند، همه چیز را بی‌حضور مردم بپایان می‌رسانند و این نوع دیگری است از ضد مردم بودن.

درحالی که فرقه‌گرای دست‌راستی، که‌خود رادرحقیقت «خود» محدود می‌کند، چیزی بیشتر از نقش طبیعی و عادی خود انجام نمی‌دهد، دست‌چپی که فرقه‌گرا و متحجر شده است، ماهیت خود را به‌هیچ می‌گیرد. در هرحال هریک از اینان که گرد «حقیقت» خود طواف می‌کنند، به‌مجرد این که آن حقیقت مورد تردید و شک قرار می‌گیرد، احساس تهدید می‌کنند. لذا هرکدام از اینها آنچه را به حقیقت «خود»ش تعلق نداشته باشد دروغ و افسانه می‌شمارد.

همان‌طور که یک‌بار روزنامه‌نویسی به‌نام مارسیومورئیرآلوس[5] به‌من گفت: «آنان، هردو، از نداشتن شک، رنج می‌برند».

فرد اصلگرا که متعهد آزاد کردن آدمیان است نمی‌تواند در «دایرهٔ حتمیت»ی زندانی شود، و واقعیت را نیز به‌بند نمی‌کشد. برعکس، هرچه بیشتر اصلگرا باشد، کاملتر وارد واقعیت می‌شود تا با بهتر شناختن آن بتواند بهتر آن را دگرگون کند. او از مواجه شدن با دنیای ناشناخته وگوش دادن ودیدن آن‌نمی‌هراسد. از ملاقات مردم یا از گفت‌و شنود با آنان نمی‌ترسد[6]، خود را مالک و صاحب اختیار تاریخ یا آدمیان، و یا آزاده‌کنندهٔ ستمدیدگان نمی‌داند، اما چون با آنان است متعهد می‌شود که‌در قلب تاریخ دوشادوش آنان بجنگد.

آموزش ستمدیدگان، که خطوط مقدماتی آن را در صفحات بعد خواهید دید، وظیفه‌ای است که بردوش اصلگرایان قرار دارد، این آموزش نمی‌تواند به وسیلهٔ فرقه‌گرایان انجام شود.

خوشحال خواهم شد که در میان خوانندگان این کتاب کسانی باشند که به‌اندازهٔ کافی نقاد باشند و خطاها و کج‌فهمیهای مرا اصلاح کنند، نظرهای طرح شده را عمیقتر نمایند و به‌جنبه‌هائی که من متوجه نشده‌ام اشاره کنند. ممکن است بعضیها درمورد حقی که به‌خود داده‌ام تا در پیرامون عمل فرهنگی انقلابی —یعنی مقوله‌ای

---

5. Marcio Moreira Alves

۶. روزا لوگزامبورگ Rosa Luxembourg در اصلاح یا انقلاب Reform or Revolution، که در کتاب، مارکسیگرایان *The Marxists* نوشتهٔ رایت میلز C. Wright Mills به‌آن اشاره شده، می‌نویسد: «تا وقتی که دانش نظری امتیازخاص مشتی «آکادمیسین»های خوب باشد حزب باخطر سرگشتگی روبه‌رو است.»

که در آن تجربه‌ای عینی نداشته‌ام—اظهار نظر کرده‌ام، تردید داشته باشند. ولیکن باید دانست که این امر که شخصاً درهیچ تجربهٔ انقلابی شرکت نکرده‌ام مرا از تفکر پیرامون این موضوع باز نمی‌دارد. وانگهی از تجربه‌ای که به‌عنوان مربی با مردم داشته‌ام و با استفاده از آموزش گفت‌وگوئی و سؤال و جوابی، سرمایهٔ بالنسبه با ارزشی گرد آورده‌ام که مرا به‌پذیرفتن خطر ابراز نظرهائی که در این کتاب آمده است واداشت.

امیدوارم که این صفحات موجب گردند که دست کم اعتماد من به‌مردم و ایمان من به‌آدمیان درآفریدن دنیائی که در آن راحتتر بتوان دوست داشت همچنان بر جای بماند.

در اینجا می‌خواهم مراتب حق‌شناسی خود را به‌همسر و «اولین خوانندهٔ» کتابم الزا، برای درک و تشویقی که نسبت به کتاب من، که کتاب خود او نیز هست، داشته است ابراز کنم. همچنین می‌خواهم تشکر خود را از گروهی از دوستانم برای نظر-هائی که دربارهٔ نسخهٔ خطی کتاب ابراز کرده‌اند، به‌عرض برسانم. با قبول این خطر که نام بعضی از آنان ممکن است از قلم بیفتد، از هوائو داویگا کوتینهو[۷]، ریچارد شاول[۸]، جیم‌لم[۹]، میرا[۱۰]، هوولینو راموس[۱۱]، پائولو دوتارسو[۱۲]، آلمینو آفونسو[۱۳]، پلینیو سامپایو[۱۴]،

7. João da Veiga Coutinho
8. Richard Shaull
9. Jim Lamb
10. Myra Ramos
11. Jovelino Ramos
12. Paulo de Tarso
13. Almino Affonso
14. Plinio Sampaio

ارنانی ماریا فیوری[۱۵]، مارسلا گاهاردو[۱۶]، هوزه‌لوئیس فیوری[۱۷]، و هوائوزا کاریوتی[۱۸] نام ببرم. در عین حال مسؤولیت تمام مطالبی که در این کتاب آمده است، مسلماً به‌عهدهٔ خودم است.

15. Ernani Maria Fiori
16. Marcela Gajardo
17. José Luis Fiori
18. João Zacariotí

۱

در حالی که مسألهٔ مردمی‌سازی[1] ازدیدگاه ارزش‌شناسی[2] همیشه برای آدمی مسأله‌ای اساسی بوده، اکنون به‌صورت نگرانی چاره‌ناپذیری درآمده است[3]. نگرانی نسبت به‌مردمی‌سازی، بی‌درنگ موجب

---

1. humanization

۲. axiology، «ارزش‌شناسی»، آن دیدگاهی است که شامل مباحث اخلاقی، زیباشناسی و مذهب است.

۳. نهضتهای عاصیانهٔ زمان ما، بخصوص نهضتهای مربوط به‌جوانان، درعین حال که منعکس‌کنندهٔ ویژگیهای محیطی اند که در آن روی می‌دهند در ذات خود نشان‌دهندهٔ این اشتغال فکری آدمی و آدمیان، به‌عنوان موجودهائی درجهان، وباجهان، است. اشتغال به‌این فکر که آدمیان چه هستند وچگونه هستند. وقتی این عاصیان تمدن مصرف‌کننده را درمعرض داوری قرار می‌دهند، همهٔ صورتهای دیوانسالاری را رد می‌کنند، خواستار تغییروضع دانشگاهها (به‌وسیلهٔ تغییر ماهیت انعطاف ناپذیر رابطهٔ استاد و دانشجو به‌رابطه‌ای که برزمینهٔ عینی واقعیت استوار باشد) می‌شوند، دگرگون ساختن خود واقعیت را خواستارند، بنحوی که دانشگاهها بازسازی شوند، به‌نظامهای کهن وسازمانهای اجتماعی‌مقرر و موجود حمله می‌نمایندبرای این که آدمیان باشندکه دربارهٔشان تصمیم گرفته ←

نبی‌بردن به مردمی‌زدائی[4] می‌شود که نه‌تنها یک امکان وجودی، بلکه یک واقعیت تاریخی است. در حالی که آدمی وسعت دامنهٔ مردمی‌زدائی را درک می‌کند از خود می‌پرسد که آیا مردمی‌سازی مسأله‌ای امکان‌پذیر و بادوام است. در درون تاریخ و در زمینه‌های عینی و ملموس، مردمی‌سازی و مردمی‌زدائی، هردو، به‌صورت دو امکان برای آدمی، این وجود ناقص‌ماندهٔ از نقص خویش آگاه، وجود دارند.

اما در حالی که انتخاب مردمی‌سازی و مردمی‌زدائی هردو در اختیار آدمی است، فقط اولی است که رسالت او شمرده می‌شود. این رسالت پیوسته مورد نفی قرار گرفته است ولی همین نفی آن موجب تأیید آن است. این رسالت براثر بیداد و بهره‌کشی و ستم و خشونت ستمکران نفی گردیده، و با اشتیاق ستمدیدگان به‌آزادی و دادگری، و به وسیلهٔ تقلای آنان برای دستیابی مجدد برانسانیت از دست‌رفته‌شان، تأیید می‌گردد.

مردمی‌زدائی که داغ خود را نه‌تنها برچهرهٔ کسانی که آنچه مردمی است ازآنان ربوده شده، بلکه، هرچند به‌طریقی دیگر، برچهرهٔ کسانی هم که آن را ربوده‌اند نهاده است، انحرافی است در رسالت دست‌یابی هرچه بیشتر به‌ملکات انسانی. این انحراف یک امکان تاریخی است، امانه‌یک رسالت تاریخی. درواقع پذیرفتن مردمی‌زدائی

می‌شود. همهٔ این جنبشها بازتاب شیوهٔ خاص‌عصرما در بررسی مسائل‌انده‌شیوه‌ای، که بیشترمردم شناسانه است تا مردم مدارانه.

4. dehumanization

به‌عنوان رسالتی تاریخی یا منجر به‌پشت‌پازدن به‌هرچه اخلاقی است می‌شود و یا سبب یأس کامل می‌گردد. تقلا برای مردمی‌سازی، برای آزادساختن کارگران، برای غلبه‌بر ازخودبیگانگی، و برای تأیید آدمیان به‌عنوان افراد باشخصیت مستقل، بی‌معنی خواهد بود. این مبارزه فقط بدین دلیل ممکن می‌شود که هرچند مردمی‌زدائی واقعیت ملموس تاریخی است، اما سرنوشتی محتوم نیست، بلکه نتیجهٔ نظامی بیدادگرانه است که خشونت را در ستمگران، و در نتیجه سلب‌ملکات مردمی را از ستمکشان، پدید می‌آورد.

از آنجا که انحراف از بیشتر به‌ملکات مردمی دست‌یافتن موجب کمتر دارای آن ملکات شدن است، ستمدیدگان را به‌مبارزه با کسانی که آنان را به‌چنین روزی نشانده‌اند برخواهد انگیخت. برای آن که این مبارزه معنی داشته باشد، ستمدیدگان نباید در تلاش برای دوباره بدست آوردن مردمی خود (که در حقیقت راهی است برای آفریدن آن)، بستمگر برستمگران پیشین تبدیل شوند، بلکه باید مردمی را برای هردو طرف تجدید نمایند.

بدین ترتیب وظیفهٔ بزرگ مردمی و تاریخی ستمدیدگان چنین است: آزاد کردن خود، و آزاد کردن کسانی که برآنان ستم کرده‌اند. ستمگران که در سایهٔ قدرت خود ستم می کنند و بهره کشی می‌نمایند و بهستمدیدگان تجاوز می کنند نمی‌توانند در این قدرت نیروی لازم برای آزاد کردن ستمدیدگان، یا خود، را بیابند. فقط قدرتی که از ضعف ستمدیدگان سرچشمه می‌گیرد برای آزاد کردن هردو به‌اندازهٔ کافی نیرومند خواهد بود. هر تلاشی که از طرف ستمگر با توجه به ضعف ستمدیدگان برای «سلایم کردن» قدرت او صورت پذیرد، همواره

به صورت سخاوتی دروغین نمایان می‌شود؛ در واقع آن تلاش هرگز از این حد فراتر نمی‌رود. وی برای آن که فرصت همیشگی برای نشان دادن این سخاوت داشته باشد باید بی‌عدالتی را نیز همیشگی کند. منبع دائمی این «سخاوت»، سخاوتی که با مرگ و یأس و فقر تغذیه می‌شود، نظم اجتماعی ناعادلانه است. به‌همین دلیل است که بخشش کنندگان با کوچکترین تهدیدی نسبت به‌سرچشمهٔ آن سخاوت دروغین، وحشت‌زده و نومید می‌شوند.

جوانمردی دقیقاً عبارت است از نبرد برای نابود کردن علتی که نکوکاری دروغین را می‌پرورند. نکوکاری دروغین، وحشت‌زدگان و سرکوفتگان را، «تفاله‌های حیات» را، وامی‌دارد که دستهای لرزان خود را دراز کنند. جوانمردی در آن است که سعی شود که آن دستها —چه از آن افراد، و چه از آن خلقها —نیازکمتر و کمتری برای دراز شدن در حال تضرع داشته باشند، و تبدیل به‌دستهائی انسانی شوند که کار می‌کنند، و با کار کردن جهان را دگرگون می‌سازند.

ولیکن این درس و شاگردی باید از جانب خود ستمدیدگان، و از جانب کسانی صورت پذیرد که براستی با آنان هستند. آنان، چه افراد و چه خلقها، با نبرد برای برقراری مجدد مردمی خود به استقرار تجدید جوانمردی راستین نیز خواهند کوشید. چه کسی بهتر از ستمدیده می‌تواند معنی سهمگین یک جامعهٔ ستمگر را دریابد؟ چه کسی بیشتر از ستمدیده از اثرهای ستمگری رنج می‌برد؟ چه کسی می‌تواند بهتر از او ضرورت آزادی را درک کند؟ آزادی را نمی‌توان

به‌نحوی تصادفی تعریف کرد، بلکه باید از کردار[۵] جستجوگرانهٔ آنان درپی دست‌یافتن به‌آن، و باشناختن ضرورت نبرد برای این‌دست‌یابی، به‌تعریف آن پرداخت. و این نبرد، به‌علت هدفی که ستمدیدگان برای آن تعیین کرده‌اند، براستی عملی است مهرآمیز در مقابل بی‌مهریی که در درون خشونت ستمگران نهفته است، بی‌مهری، حتی اگر در لفافهٔ جوانمردی دروغین پیچیده شده باشد.

ولی در جریان نخستین مرحلهٔ مبارزه ستمدیده به‌جای تلاش برای آزادی خود، تقریباً همیشه، به‌سوی ستمگری یا «خردمستمگری» می‌گراید. این امر بدان دلیل است که ساخت فکری ستمدیدگان در نتیجهٔ تضادهای درونی وضع واقعی و عینی که در آن سنگرگرفته‌اند نهاد فکری آنان را شکل داده، و مشروط ساخته است. آرمان آنان «انسان» بودن است، ولی در نظرشان انسان بودن یعنی ستمگر بودن. این است مدل آنان از مردمی. این پدیده ناشی از آن است که ستمدیدگان در لحظهٔ خاصی از جریان زندگی خود نوعی تبعیت از ستمگر را می‌پذیرند. در چنین اوضاع و احوالی آنان او را به‌اندازهٔ کافی بوضوح «در نظر می‌گیرند» تا بتوانند او را تجسم کنند و در «بیرون» وجود خود کشف نمایند. این بضرورت بدین معنی نیست که ستمدیدگان از این که لگد مال شده‌اند آگاه نیستند، بلکه در نتیجهٔ مستغرق شدن در واقعیت ستم، تصوری که ازخودشان به‌عنوان انسانهای ستمدیده دارند، آسیب پذیرفته است. در این سطح،

۵. اصطلاح «کردار» در این اثر اختصاص دارد به‌ترجمهٔ Praxis، یعنی عمل توأم بااندیشه.م.

شناخت آنان از خودشان به صورت مخالفان ستمگر هنوز حاکی از درگیری در مبارزه‌ای برای غلبه بر تضادهای موجود نیست[۶]: یکی از دوقطب مدعی دست یافتن به‌آزادی نیست بلکه خواستار تطبیق هویت خود با قطب مخالف است.

در این وضع ستمدیدگان نمی‌توانند «انسان جدید»ی را تجسم کنند که باید در جریان جای سپردن ستمگری به‌رهائی و در نتیجهٔ حل شدن تضادها، قدم به‌عرصهٔ هستی‌گذارد. تصور آنان از انسان جدیدشان فردگرایانه است، چون خود را با ستمگر یکی می‌دانند، به‌وجود خود به‌عنوان اشخاص و به عنوان اعضای یک طبقهٔ ستم‌کشیده آگاه نیستند. این نه خواهان اصلاحات ارضی هستند نه به دلیل آن است که می‌خواهند انسانهائی آزاد شوند؛ بلکه برای تملک زمین و سپس «مالک» شدن —یا دقیقتر، کارفرمای کارگران دیگر شدن —است. بسیار نادر است دهقانی که به‌عنوان «مباشر» ارتقای مقام یابد نسبت به‌رفقای سابق خود از مالک فعلی ظالم‌تر نباشد. سبب آن است که زمینهٔ وضع دهقان، یعنی ستم، تغییری نمی‌کند. در این مثال مباشر، برای حفظ کار خود، باید به‌سختگیری مالک باشد، یا سختگیرتر. این امر حکم قبلی ما را دربارهٔ ستمدیدگان، مبنی براین که آنان طی نخستین مرحلهٔ مبارزه ستمگر را سرمشق مردمی بودن قرار می‌دهند، تأیید می‌کند.

۶. اصطلاح «تضاد» در این کتاب نشان دهندهٔ ستیز جدلی بین نیروهای متقابل اجتماعی است. (در متن کتاب اصطلاح تناقض contradiction بکار برده شده است، ولی در ترجمهٔ فارسی بهتر دیدیم که به‌جای آن اصطلاح تضاد را انتخاب کنیم که نسبت به اصطلاح تناقض دارای جنبهٔ عینیتر و ملموستری است.م).

حتی انقلاب که واقعیت عینی ستم را با برقرار کردن جریان آزادی دگرگون می‌کند، باید با این پدیده روبرو شود. بسیاری از ستمدیدگان به‌طور مستقیم یا نامستقیم در انقلاب شرکت می‌کنند و چون متید به‌افسانه‌های نظام قدیم هستند ـ قصد آن دارند که انقلاب را از آن خویش سازند: سایهٔ ستمگر قبلی هنوز برآنان افتاده است. لازم است که به‌مطالعهٔ «ترس از آزادی» ستمدیدگان پرداخت[۷]. ترسی که ممکن است آنان را همان اندازه به‌آرزو کردن نقش ستمگر سوق دهد، که در نقش ستمکش نگاه دارد. یکی از عناصر اصلی رابطهٔ بین ستمگر و ستمکش، «تجویز» است. هر تجویزی نشان‌دهندهٔ تحمیل انتخاب یک‌فرد برفرد دیگر است، و وجدان فرد تجویز شده را به‌وجدانی تبدیل می‌کند که باوجدان فرد تجویز کننده مطابقت کند. بدین قرار رفتار ستمکش رفتار تجویز شده‌ای است که به‌راههائی که ستمگر تجویز کند می‌رود.

ستمدیدگان که تصویر ستمگر را به‌باطن خود سپرده و رهنمود-های او را پذیرفته‌اند، لبریز از «ترس از آزادی» هستند. آزادی آنان را ملزم به‌بیرون راندن این تصویر و قراردادن استقلال و مسؤولیت به‌جای آن می‌کند. آزادی اهدا نمی‌شود، بلکه باغلبه بدست می‌آید. آن را باید پیوسته و با احساس مسؤولیت دنبال کرد. آزادی آرمانی نیست که در خارج از وجود آدمی مستقر باشد و آرمانی هم نیست که به‌اسطوره[۸] بدل شود، بلکه شرط لازم برای بدست آوردن کمال

۷. این «ترس از آزادی» را، مسلماً بمشکلی دیگر، درستمگران نیز می‌توان یافت. ستمدیدگان از به‌آغوش کشیدن آزادی می‌ترسند، بیم ستمگران از «از دست دادن» آزادی ستم کردن است.

8. Myth

PersianPDF.com

انسانی است.

برای آن که غلبهٔ آدمی برموضع ستم میسر شود، نخست باید علل آن را نقادانه شناخت تا بتوان، بااقدامی دگرگون کننده،موضع جدیدی آفرید — موضعی که پیگیری برای دست یافتن به‌انسانیتی کاملتر را میسر می‌سازد. اما تقلای برای انسان‌تر شدن هم‌اکنون با تلاش برای دگرگون کردن وضع آغاز شده است. هرچند موضع ستم یک کل نامردمی و نامردمی کننده است، که هم بر ستمگران اثر می‌گذارد و هم بر کسانی که آنان برایشان ستم می کنند، این گروه دوم است که باید از موضع انسانیت خفه شده‌اش مبارزه برای بیشتر مردمی کردن هر دو را برعهده بگیرد. ستمگر، که‌براثر زدودن مردمی دیگران، شرف مردمی خود را از دست داده است، قادر به‌رهبری مبارزه نیست.

اما ستمدیدگانی که خود را با نهاد تسلطی که در آن غرقه‌اند مطابقت داده‌اند و سرتسلیم به‌آن سپرده‌اند تا وقتی که‌احساس ناتوانی در پذیرفتن خطرهائی می کنند که لازمهٔ تلاش برای آزادی هستند از دست زدن به‌این تلاش ممنوعند. وانگهی تلاش برای آزادی نه‌تنها ستمگران را، بلکه یاران ستمکش خودشان را هم، که از ترس ستم بیشتر برخود می‌لرزند، مورد تهدید قرار می‌دهد. وقتی که آنان در باطن خویش اشتیاق به‌آزادی را کشف می کنند، خواهند دید که این اشتیاق هنگامی به‌واقعیت بدل می‌شود که در یارانشان نیز بوجود بیاید. ولی مادام که آنان در زیر سلطهٔ «ترس از آزادی» قرار دارند، از التجای به‌دیگران، یا گوش فرادادن به‌التجای دیگران، و حتی‌از ملتجی شدن به‌تقاضاهای وجدان خود سرمی‌پیچند.

آنان زندگی گروهی را بررفاقت اصیل ترجیح می‌دهند، و حریم امن سازش با حالت ناآزاد را برمشارکت خلاقی که نتیجهٔ آزادی خواهد بود، و حتی برطلب‌آزادی، برتری می‌نهند.

ستمدیدگان از دوگانگی که در باطن وجود آنان مستقر شده است عذاب می‌کشند. می‌دانند که با نداشتن آزادی به‌داشتن وجود اصیل موفق نخواهند شد. باوجود این هرچند در تمنای وجود راستین هستند، از آن می‌ترسند. در عین‌حال هم خودشان هستند و هم ستمگری که ضمیر او را در درون خود جا داده‌اند. تعارض[۹] در انتخاب بین کاملاً خود بودن است با دوگانه بودن، بین بیرون راندن ستمگری که درونشان است با بیرون نراندن او، بین یکپارچگی انسانی است با از خودبیگانگی، بین تبعیت از نسخه‌های تجویزی است با داشتن اختیار؛ بین تماشاگر بودن است با بازیگر بودن؛ بین عمل کردن‌است با،به‌وسیلهٔ انجام کار ستمگرتظاهربه‌عمل کردن؛ تعارض بین گفتن است با خاموش بودن، و در قدرت آفرینش و بازآفرینی‌و از قدرت دگرگون ساختن جهان سترون گردیدن. این است معمای دو پهلو و غم‌انگیز ستمدیده که باید در آموزش و پرورش او مورد توجه قرار گیرد.

این کتاب جنبه‌هائی از آنچه را نگارنده «شیوهٔ آموزش ستمدیدگان» نامیده است، نشان خواهد داد: تربیتی که باید در تقلای بی‌انقطاع ستمدیدگان (چه افراد و چه خلقها) برای کسب مجدد شرف مردمی آنان، با آنان و نه برای آنان، ساخته شود. این

۹. conflict این اصطلاح درترجمه برای ستیزهم‌آمده است.م.

علم تربیت ستم و موجبات آن را موضوع تفکر ستمدیدگان قرار می دهد، و از این تفکر ضرورت درگیری آنان در تلاش برای آزادیشان نتیجه خواهد شد: و درجریان این تقلا است که روش آموزش ساخته و باز ساخته خواهد شد.

مسألهٔ اساسی این است: ستمدیدگان که موجودهائی تقسیم‌شده و ناامیل هستند چگونه می‌توانند درگستردن تربیت آزادیبخش خود سهیم شوند؟ پاسخ آن است که فقط وقتی که ستمدیدگان کشف کنند که «میزبان» ستمگرانند می‌توانند به‌زائیده شدن تربیت آزادیبخش خود یاری کنند. تا زمانی که آنان در دوگانگی بسر می‌برند که در آن بودن به‌معنی شبیه بودن است، و شبیه بودن به معنی شبیه ستمگر بودن، این کمک از آنان ساخته نیست. تربیت ستمدیدگان وسیله‌ای است برای این کشف نقادانهٔ آنان که هم آنان وهم کسانی که برآنان ستم می کنند نمودهائی ازمردم‌زدائی‌هستند.

بدین ترتیب آزاد شدن نوعی‌زایمان است وزایمانی دردناک. انسانی که از این زایمان بیرون می‌آید انسان جدیدی است که زندهماندنش منوط است به از میان رفتن تناقض ستمگر-ستمکش به وسیلهٔ مردمی‌شدن همهٔ آدمیان. به‌بیانی دیگر حل این تضاد در تلاشی زاده می‌شود که این انسان جدید را به‌هستی می‌آورد: دیگر نه‌ستمگری خواهد بود و نه‌ستمکشی، بلکه آدمی خواهد بود در جریان دست یافتن به‌آزادی.

این راه‌حل باسخنان آرمانگرایانه بدست نخواهد آمد. برای این که ستمدیدگان بتوانند تلاش‌برای‌آزادی‌را آغاز کنند باید واقعیت ستم را دریابند، اما نه به‌صورت جهان بسته‌ای که هیچ راه گریزی از

آن نیست، بلکه به‌صورت وضع محدود کننده‌ای که می‌توان آن را دگرگون کرد. این دریافت به‌خودی خود برای آزاد شدن شرط لازم هست، ولی شرط کافی نیست، بلکه باید نیروی برگزیده برای عمل آزادیبخش گردد. این هم که ستمدیدگان پی‌ببرند که در رابطهٔ جدلی در حکم برابر نهاد ستمگران‌اند که ستمگران بی‌وجود آنان نمی‌توانند زیست (— پدیده‌شناسی «ح»، نوشتهٔ هگل) به‌خودی خود آزادی را بوجود نمی‌آورد. ستمدیدگان فقط وقتی می‌توانند برتضادی که آنان را دربرگرفته است غلبه کنند که دریافت وضعشان نام آنان را در صف کوشندگان برای آزادی ثبت کند.

عین همین مطلب درمورد فرد ستمگر به‌عنوان «شخص» صادق است. ممکن است کشف این که او فردی ستمگر است سبب تألم بسیارش گردد، ولی بضرورت منجر به‌یگانه شدنش با ستمدیده نمی‌شود. مستدل جلوه دادن گناه خود به‌وسیلهٔ رفتار پدرمآبانه با ستمدیدگان و محکم نگاه داشتن آنان در مقام تابع و ستمکش با هم سازگار نمی‌توانند بود. یگانگی ایجاب می کند که فرد در وضعیت کسانی قرار بگیرد که با آنان احساس هویت مشترک می کند، این دیفیتی اساسی است. اگر آنچه ستمدیدگان را مشخص می‌گرداند، انقیاد آنان نسبت به‌شعور ارباب است (آنچنان که هگل می‌گوید)[۱۰]، یگانگی حقیقی با آنان به‌مفهوم نبرد درکنارشان به‌منظور دگرگون

۱۰. هگل ضمن تجزیه و تحلیل روابط جدلی بین شعور ارباب و شعور ستمدیده در همان کتاب می‌نویسد، «این یکی مستقل است و ماهیت اساسی آن «برای خود بودن» است. دیگری نامستقل و وابسته است، و جوهر وجودش زندگی، یا وجود، برای دیگری است. اولی شعور ارباب یا خداوندگار است. و آن دیگری شعور غلام.»

کردن واقعیت عینی است که آنان را «موجودهای متعلق به‌غیر» ساخته است. ستمگر فقط هنگامی می‌تواند یگانگی خود را با ستمدیدگان نشان دهد که از شناختن آنان به‌عنوان گروهی موهوم دست بردارد و آنان را به‌مثابهٔ کسانی بنگرد که مورد رفتار ظالمانه بوده‌اند، از ابراز عقیده محروم گشته‌اند، و در فروش محصولشان کلاه‌به‌سرشان رفته است؛ هنگامی که از حرکات فردی پرهیزگارانه و احساساتی دست‌بردارد و خطر کرده به‌عملی مهرآمیز دست بزند. یگانگی حقیقی فقط در زیاد کردن این مهرورزی، و در وجود داشتن آن، و در عمل کردن به آن است. مسخره است ادعای آن که همهٔ آدمیان برابراند و در نتیجه باید آزاد باشند، اما هیچ عمل محسوسی برای واقعیت دادن به‌این ادعا انجام نشود.

از آنجا که تضاد ستمگر-ستمکش در وضعیتی عینی بنیان نهاده شده است، رفع این تضاد نیز باید به‌نحوی عینی انجام‌پذیرد. از این‌رو برای واقعگرایان — هم‌آن کس که خود را ستمگر می‌یابد و هم ستمکش — وضعیت ملموسی که ستم را بوجود می‌آورد باید دگرگون شود.

طرح این خواست انقلابی برای تحول عینی واقعیت، و مبارزه با بی‌تحرکی ذهنگرایانه‌ای که شناخت ستم را به‌انتظار صبورانه برای نابودی خودبخودی ستم می‌کشاند، به‌معنی صرف‌نظر کردن از نقش ذهنیت در تلاش برای دگرگون کردن نهادها نیست. برعکس، عینیت را نمی‌توان بی‌وجود ذهنیت درک کرد. پیروزی یکی از این دو نمی‌تواند بی‌دیگری وجود داشته باشد، و نه هم می‌توان آنها را نافی یکدیگر دانست. عین‌گرائی عبارت است از جدا کردن عینیت از

ذهنیت و انکار دومی به‌هنگام تحلیل و عینیت با کارکردن با آن. از سوی دیگر، انکار عینیت در تجزیه وتحلیل یا به‌هنگام عمل، ذهن‌گرائی را بوجود می‌آورد که منجر به‌اتخاذ مواضع نفس‌گرایانه[11] می‌گردد. دراینجا نه‌عینگرائی را پیشنهاد می کنیم و نه ذهنگرائی را، و نه حتی روانگرائی را[12]، بلکه آنچه در نظر است ذهنیت و عینیت است در یک رابطهٔ مستمر جدلی با یکدیگر.

انکار اهمیت ذهنیت جریان دگرگون‌سازی جهان و تاریخ، ساده‌دلی و خام‌اندیشگی است، و در حکم پذیرفتن محال، یعنی دنیائی بی‌آدمی، است. این موضع عینگرایانه به‌همان اندازه دور از خرد است که ذهنگرائیی که اصل را برامکان وجود آدمی، بی‌دنیا می‌گذارد. جهان و آدمی جدا از هم وجود ندارند بلکه در برهمکنش مستمر بسر می‌برند. نه مارکس این‌گونه دوگانگی را می‌پذیرد و نه هیچ متفکر منتقد واقعگرای دیگر. آنچه مارکس به‌نقد کشید و به شکلی علمی بیان کرد ذهنیت نبود، بلکه ذهنگرائی‌و روانگرائی بود. واقعیت عینی اجتماعی همان‌طور که به‌صورت تصادفی بوجود نیامده است بلکه حاصل کار آدمی است، به‌تصادف هم دگرگون نمی‌شود. اگر آدمیان واقعیت اجتماعی را می‌سازند (واقعیتی که در «بازتاب کردار» به‌آنان باز می‌گردد و آنان را در شرایط تازه‌ای قرار می‌دهد)، پس دگرگون کردن آن واقعیت وظیفه‌ای تاریخی است و برعهدهٔ آدمیان.

نتیجهٔ واقعیتی که ستمگرانه شود، سایهٔ تضاد آدمیان در

11. solipsistic positions 12. psychologism

قالب ستمگر و ستمکش می‌گردد. ستمدیدگان که وظیفه‌شان تلاش برای آزادی در معیت کسانی است که وحدت حقیقی خود را به‌آنها نشان داده‌اند، باید از طریق عمل کردن به‌این تلاش آگاهی فقادانه‌ای از ستمگری بدست آورند. یکی از بزرگترین موانع برسر راه کسب آزادی آن است که واقعیت ستمگرانه کسانی را که مشمول آن هستند جذب، و بدین وسیله شعور آنان را غرق می‌کند[۱۳]. وظیفهٔ ستم، رام کردن است. برای آن که آدمی بیش از این صید آن نشود، باید از آن بدرآید و برآن چیره گردد. این کار فقط به‌وسیلهٔ کردار تحقق‌پذیر است، یعنی به‌وسیلهٔ اندیشیدن و بکار بستن آن در اندیشه جهان برای دگرگون کردن آن.

«برای آن که همگان را متوجه ستمگری سازیم باید حتی‌آن را واقعیتر جلوه دهیم بدین نحو که ننگی را که برنقش ستم مترتب است به‌آن بیفزائیم و ننگین‌تر نمایان کنیم.»

«ستم را با افزودن نتایج ستمگری به‌آن ستمگرانه‌تر ساختن» شبیه به‌رابطهٔ جدلی بین عینیت و ذهنیت است. فقط در این حالت

۱۳. «عمل آزادیبخش لزوماً متضمن یك‌لحظه درك و اراده است. این عمل هم‌مقدم براین لحظه است و هم پس از آن ادامه می‌یابد، یعنی‌اول‌مقدمه‌ای است برای‌آن لحظه و سپس برتاریخ تأثیر می‌گذارد و در آن ادامه می‌یابد. ولیکن عمل تسلط بضرورت دارای این بعدنیست، زیرا که نهاد سلطه به‌توسط وظیفهٔ خودکار و ناآگاهانه آن حفظ می‌شود.» به‌نقل از نوشته‌ای چاپ نشده از هوزه‌لویس‌فیوری José Luis Foiri که بزرگوارانه اجازهٔ این‌نقل را به من‌داد.

بستگی متقابل کردار اصیل ممکن می‌شود، کردار اصیلی که بی‌آن حل تضاد ستمگرستمکش ناممکن است. برای رسیدن به‌این هدف، ستمدیدگان باید نقادانه‌با واقعیت برخورد کنند، و درهمان زمان آن واقعیت.را مجسم کنند ومورد عمل‌قرار دهند. درک خشک وخالی‌از واقعیت و بی‌انجام این‌مداخلهٔ عملی‌بعدی، منجربه تحول آن واقعیت نخواهد شد— درست بدین‌علت که درک مزبور درکی‌صحیح نیست. چنین‌حالتی‌مربوط به‌درکی کاملاً ذهنگرایانه به‌وسیلهٔ کسی‌است که واقعیت عینی را کنار می‌گذارد و جانشین کاذبی برایش می‌تراشد.

نوع دیگری از درک کاذب هنگامی دست می‌دهد که هر نوع تغییر واقعیت عینی منافع فردی یا طبقاتی مشاهده‌گر را تهدید کند. درمورد اول‌هیچ مداخلهٔ نقادانه‌ای در واقعیت صورت نخواهد پذیرفت زیرا که واقعیت مزبور ساختگی است؛ در مورد دوم نیز چنین مداخله‌ای وجود نخواهد داشت زیرا که با علائق طبقاتی مشاهده‌گر در تضاد واقع می‌شود. در این حالت فرد به‌رفتاری ناشی از اختلال عصبی متمایل می‌شود: واقعیت وجود دارد، اما هم واقعیت و هم آنچه ناشی از آن است ممکن است برای او زیان‌آور باشند. در نتیجه این ضرورت پیدا می‌شود که اوحقیقت را انکار نکند، اما آن رابشکلی دیگر ببیند. در نهایت این موجه جلوه‌دادن به‌عنوان یک سازوکار دفاعی با ذهنگرائی منطبق می‌شود. واقعیتی که حقایقش موجه شناخته شده‌اند، اگرچه انکار نشده است مبنای عینی خود را از دست می‌دهد؛ این واقعیت دیگر عینی نیست بلکه افسانه‌ای است که در راه دفاع ازطبقهٔ خود مشاهده‌گر آفریده شده است.

در این نکته یکی از دلایل مزاحمتها و دشواریهائی نهفته

است که برای بازداشتن مردم از مداخلهٔ نقادانه در واقعیت طرح شده‌اند و در فصل چهارم بتفصیل مورد بحث واقع خواهند شد. ستمگر بخوبی می‌داند که این مداخله به‌نفع او نخواهد بود. آنچه به‌نفع او است آن است که مردم در همان حالت غرقه بودن، و ناتوانی در برخورد با واقعیت ستمگری،باقی بمانند. در اینجاهشداری که لوکاچ درکتاب لنین به حزب انقلابی می‌دهد حائز اهمیت است:

> بنا برگفتهٔ مارکس «... عمل خاص توده‌ها را باید برای آنها تشریح کرد نه تنها برای تداوم اعمال انقلابی رنجبران (پرولتاریا)، بلکه برای فعال ساختن هشیارانهٔ بسط بعدی این اعمال.»

در توضیح این نیاز، لوکاچ بی‌تردید نتیجهٔ مداخله نقادانه را پیش می‌کشد. «عمل خاص توده‌ها را برای آنها تشریح کردن» به‌معنی واضح کردن و روشن ساختن آن عمل است هم از حیث ارتباط آن با اموری عینی که آن را موجب می‌شوند و هم ازحیث هدفهای آن. هرچه مردم بیشتر از این واقعیت مبارز، که باید هدف عمل دگرگون‌کنندهٔ آنها باشد، پرده برمی‌دارند نقادانه‌تر در واقعیت شرکت می جویند. از این راه است که آنان «آگاهانه به گسترش بعدی اعمال خود دامن می‌زنند» اگر واقعیت عینی وجود نداشت و اگر جهانی نبود که «نه من» آدمی باشد و او را به‌مبارزه بخواند هیچ عملی انسانی وجود پیدا نمی‌کرد، و نیز اگر آدمی «برون‌تاب» نبود و

نمی‌توانست خود را تعالی بخشد و واقعیت خود را ببیند و آن را درک کند. هیچ عملی انسانی پدید نمی‌آمد.

درتفکر جدلی‌جهان‌وعمل بستگی‌نزدیک‌دارند.اما عمل وقتی انسانی می‌شود که فقط اشتغال نباشد، بلکه اشتغالی ذهنی نیز باشد: یعنی وقتی که از اندیشه جدا نشده باشد. اندیشه، که برای عمل جنبه‌ای اساسی دارد، در شرط لازم لوکاچ در «عمل خاص توده‌ها را برای آنها تشریح کردن» نهفته است، همان طور که در هدفی که او به‌این امر توضیحی اضافه می‌کند یعنی «آگاهانه به گسترش بعدی اعمال خود دامن زدن» به‌طور ضمنی وجود دارد.

ولیکن ازنظر ما شرط اساسی تشریح کردن اعمال مردم نیست، بلکه شرکت جستن درگفت‌وشنودی با آنها درمورد آن اعمال است. در هر صورت، هیچ واقعیتی بخودی خود تغییر نمی‌کند[۱۴]، و وظیفهٔ «تشریح اعمال خاص توده‌ها برای آنها» که لوکاچ برای حزب انقلابی در نظر می‌گیرد، با اعتقاد ما درمورد نیاز به‌مداخلهٔ نقادانهٔ مردم در واقعیت به‌وسیلهٔ کردار مطابقت دارد. روش آموزش ستمدیدگان، که تربیت کسانی است که دست به‌گریبان با نبرد برای آزادی‌خودمی‌باشند، ریشه درهمین امر دارد. وکسانی که دریافته‌اند، یا در حال دریافتنند، که ستمکش بوده‌اند، باید در زمرهٔ کسانی

۱۴. «آئین ماده‌گرائی که آدمی را محصول اوضاع ونحوهٔ تربیت می‌داند و معتقد است که آدمیان دگرگون شده محصول اوضاع و تربیتهای دیگرگونه هستند، فراموش می‌کند که این آدمیانند که اوضاع را دگرگون می‌کنند، و مربی خود محتاج به‌تربیت شده‌است.» به‌نقل از آثار منتخب کارل مارکس و فریدریش انگلس.

باشند که این روش را گسترش می‌دهند. هیچ آموزشی که براستی آزادیبخش باشد نمی‌تواند، در نتیجهٔ رفتاری که نشانهٔ بدبخت شمردن ستمدیدگان باشد، یا به‌خاطر دلجوئی از آنان، یا ارائهٔ الگوهائی مشابه که در میان ستمگران است، از آنان فاصله بگیرد. در مبارزهٔ آزادیبخش ستمدیدگان باید نمونه و الگوی خودشان باشند.

روش آموزش ستمدیدگان که محرک آن جوانمردی حقیقی مردمیگرایانه، و نه‌بشر دوستانه[۱۵]، باشد به‌صورت روش آموزش نوع بشر جلوه می‌کند. علم آموزشی که با علائق خودخواهانهٔ ستمگر (خودخواهی پوشیده در لفافهٔ جوانمردی دروغین پدرسالارانه) آغاز می‌شود و ستمدیدگان را مورد افاضات بشردوستانهٔ خود قرار می‌دهد، خودش مایهٔ بقا و تجسم ستم است، وسیله‌ای برای مردمی زدائی است. از این روی —همچنان که پیشترگفتیم —علم‌آموزش‌ستمدیدگان نمی‌تواند به‌وسیلهٔ ستمگران تنظیم شود یا اعمال گردد. تناقضی است در این که ستمگران نه‌تنها از تربیت آزادیبخش حمایت کنند، بلکه در اجرای آن هم کوشا باشند.

اما اگر اجرای آموزش آزادیبخش نیازمند به‌قدرت سیاسی‌باشد و ستمدیدگان این قدرت را نداشته باشند، چگونه ممکن است پیش

---

۱۵. تفاوت مردمگرائی humanism با بشر دوستی و نوع پروری humanitarianism بالاخص در این نکته نهفته‌است که ارتباط مردمگرا با آدمیان دیگر برمبانی ارزشهای مساوی انسانی و شیوه‌های آموزشی متقابل قرار دارد، حال‌آن که دردومی بشردوست یا نوع پرور کسی است که از «بالا» دلش برای آدمیان محروم و فقیر «پائین» می‌سوزد و برای ابراز نوع دوستی خود خیرات وصدقاتی بین‌محرومان پخش می‌کند. اولی سرشت آدمیان فرونتراست و عاشق مردم، و دومی خصلت افراد متکبراست که بطبقات بالای جامعه تعلق دارند و به‌پایگاه طبقاتی خود نیز چسبیده‌اند.م.

از انقلاب به‌آموزش ستمدیدگان پرداخت؟ پرسشی است در درجهٔ اول اهمیت که پاسخ آن، دست‌کم به‌صورت کوششی، در فصل چهارم خواهد آمد. جنبه‌ای از پاسخ را باید در تفاوت آموزش منظم، که فقط به‌وسیلهٔ قدرت سیاسی می‌تواند تغییر یابد، با طرحهای آموزشی، که با ستمدیدگان در جریان سازماندهی آنان اجرا می‌شود، یافت.

تعلیم ستمدیدگان، به‌عنوان تعلیمی مردمیگرا و آزاده، دو مرحلهٔ متمایز دارد. در مرحلهٔ نخستین ستمدیدگان پرده از جهان ستمگری برمی‌گیرند و با عمل خویش دگرگون ساختن آن را عهده‌دار می‌شوند. در مرحلهٔ دوم، که واقعیت ستم درآن دگرگون گردیده است. تعلیم دیگر خاص ستمدیدگان نیست بلکه ازان همهٔ آدمیانی می‌شود که دست در کار جریان رستگاری دائمی دارند. در هر دو مرحله با اقدامات در عمق است که از طریق فرهنگی با فرهنگ سلطه‌گر مقابله می‌شود[۱۶]. درمرحلهٔ نخست این رویارویی به‌وسیلهٔ تغییر راهی‌صورت می‌پذیرد که ستمدیدگان ازان راه دنیای ستم را درمی‌یابند، و در مرحلهٔ دوم به‌وسیلهٔ طرد افسانه‌هائی رخ می‌دهد که در نظام کهن آفریده و پرورده شده‌اند و مانند اشباح دائم به‌سروقت نهاد جدید، که از تحول انقلابی برخاسته است،می‌آیند.

در مرحلهٔ اول آموزش باید به‌مسألهٔ وجدان ستمدیده و ستمگر بپردازد، یعنی مسألهٔ آنان که ستم می‌کنند و آنان که ستم می‌کشند. باید رفتار آنان وبینش آنان ازجهان، و اخلاقیاتشان، را درمد نظرقرار دهد. مشکل ویژه‌ای که در این میان وجود دارد، دوگانگی درونی

۱۶. بنظرمی‌رسدکه این همان جهرهٔ اساسی انقلاب فرهنگی مائوباشد.

ستمدیدگان است: آنان موجودهائی ضدونقیض و تقسیم شده‌اند که در موضع عینی ستم و خشونت شکل گرفته‌اند وهم در آن بسر می‌برند.

هر وضعی که در آن «عمرو» به‌نحوی عینی «زید» را استثمار می‌کند، با به‌عنوان فردی مسؤول از پای فشردن «زید» در اظهارنظر خود جلوگیری می‌نماید گوشه‌ای‌از ستمگری است. چنین‌وضعی‌بخودی خود خشونت‌زاست، حتی اگر با حالتی جوانمردانه همراه باشد، زیرا که در رسالت وجودی و تاریخی آدمی برای کاملتر شدن مداخله می‌کند. با استقرار رابطهٔ ستم، خشونت نیز شروع شده است. در طول تاریخ هیچگاه ستمدیدگان خشونت را آغاز نکرده‌اند. اگر خود محصول خشونتند چگونه می‌توانند مبتکر آن نیز باشند؟ چطور می‌توانند متولی چیزی‌باشند که هدف بالفعل آن وجود آنان،به‌عنوان ستمدیده، است؟ هیچ ستمدیده‌ای وجود پیدا نمی‌کرد اگر از پیش موضع خشونتی برای منقاد کردن آدمیان وجود نداشت.

خشونت به‌وسیلهٔ کسانی پدید می‌آید که ستم می‌کنند، استثمار می‌کنند، و در شناختن دیگران به‌عنوان انسان قصور می‌ورزند، اما نه به وسیلهٔ آنان که ستم می‌کشند و استثمار می‌شوند، و ناشناخته می‌مانند. این محرومان از مهر نیستند که موجب بیمهری می‌شوند، بلکه کسانی هستند که‌نمی‌توانند مهر بورزند،از آن روی که فقط خود را دوست می‌دارند؛ این بی‌یاوران دستخوش دهشت نیستند که دهشت می‌آفرینند، بلکه جابرانی هستند که وضعی عینی ایجاد می‌کنند که مایهٔ پدید آمدن «وازدگان زندگی» است؛ مظلومان نیستند که منشأ ستمگری می‌شوند؛ بلکه ظالمانند؛ نه خوارشدگان

بلکه خوارکنندگان هستند که دشمنی و کینه را آغاز می‌کنند؛ نه آنان که شرف مردمیشان انکار شده بلکه آنان که منکر آن شرف مردمی هستند (و در نتیجه با برشرف مردمی خود گذاشته‌اند) آدمی را نفی می‌کنند. زور نه به‌وسیلهٔ آنان که زیرسلطهٔ اقویا ضعیف شده‌اند اعمال می‌شود، بلکه به‌وسیلهٔ زورمندانی اعمال می‌گردد که آنان را از مردی انداخته‌اند.

اما در چشم ستمگران، همیشه ستمدیدگان (که البته ستمگران آنان را ستمدیده نمی‌خوانند بلکه برحسب آن که هموطنشان باشند یا نباشند آنان را «آن مردم» می‌نامند یا «توده‌های کور و حسود»، یا «وحشیان»، یا «بومیان»، یا «خرابکاران») که زمانی در برابر خشونت جباران واکنش نشان می‌دهند، «خشن»، «وحشی»، «شرور»، یا «سبع» خوانده می‌شوند.

با این همه — اگر چه ممکن است باطل بنظر آید — دقیقاً در واکنش ستمکشان به‌خشونت ستمگران است که کناپاتی از عشق را می‌توان یافت. طغیان ستمدیدگان (که خشونت آن همیشه یا تقریباً همیشه به‌شدت خشونت ستمگران در آغاز کار آنان است) می‌تواند آگاهانه یا ناآگاهانه آغازگر مهر و محبت باشد. از آنجا که خشونت ستمگران مانع از آن است که ستمدیدگان کاملاً انسان باشند، واکنش اینان در تمایل به کسب حق انسان شدن در چنین خشونتی ریشه دارد. ستمگران به‌این علت که مردمی دیگران را می‌زدایند و حقوقشان را نادیده می‌گیرند، خود نامردم می‌شوند. وقتی که ستمدیدگان، که برای مردم شدن پیکار می‌کنند، قدرت سلطه‌جوئی و سرکوب کنندگی را از ستمگران می‌ستانند، به‌آنان انسانیتی را باز-

می‌گردانند که به‌هنگام اعمال ستم از دست داده بودند.

فقط ستمدیدگانند که با آزاد کردن خود می‌توانند ستمگران را نیز آزاد سازند. اینان، به‌عنوان طبقه‌ای ستم‌پیشه،نه‌خود را و نه دیگران را آزاد نمی‌توانند کرد. واجب است که ستمدیدگان برای حل تضادی که به‌آن گرفتار آمده‌اند تلاش را آغاز کنند. آن تضاد با ظهور انسان نوی از میان خواهد رفت که نه‌ستمگر است و نه ستمکش، بلکه انسانی است درجریان آزادشدن. اگرهدف ستمدیدگان انسان کامل شدن باشد، با جابه‌جا کردن عوامل تضاد و با عوض کردن قطبهای آن به‌این هدف دست نخواهند یافت.

ممکن است بنظر ساده‌لوحانه جلوه کند، اما چنین نیست. انحلال تضاد ستمگر-ستمکش درواقع مستلزم ناپدید شدن ستمگران به‌عنوان طبقهٔ مسلط است. ولیکن قیودی که از طرف ستمدیدگان سابق برستمگران نهاده می‌شود تا نتوانند موضع قبلی خود را بدست بیاورند، ستم شمرده نمی‌شود. عملی ستم شمرده می‌شود که سبب جلوگیری انسانها از کامل شدن بشود. بنابراین این قیدهای ضروری بخودی خود حاکی از آن نیست که ستمکشان دیروز ستمگران امروز شوند. رفتاری که از بازگشت نظام ستمگری جلوگیری کند. نباید با اعمالی که‌آن را بوجود می‌آورد و حفظ می‌کند مقایسه شود. آن رفتار را نمی‌توان با اعمال اقلیتی مقایسه کرد که حق انسان بودن اکثریت را نفی می‌کند.

باوجود این ازلحظه‌ای که رژیم‌جدید در قالب دیوانسالاری سلطه‌جویانه‌ای متحجر شود، بعد انسانی مبارزه از دست می‌رود و

صحبت کردن از آزادی دیگر ناممکن می‌گردد[۱۷]. از این روی ما اصرار می‌ورزیم که انحلال صحیح تضاد ستمگرستمکش منوط به معکوس کردن صرف مواضع، و رفتن از قطبی به‌قطب دیگر نیست. همچنین رفع این تضاد منوط به‌قرار گرفتن ستمگرانی جدید به‌جای ستمکاران سابق و تلاش برای ادامهٔ انقیاد ستمدیدگان نمی‌تواند بود، حتی اگر این جانشینی به‌نام آزاد کردن آنان صورت‌پذیرد.

اما اگر هم تضاد یاد شده بطرزی صحیح به‌وسیلهٔ وضعی تازه که بتوسط کارگران آزاد شده ایجاد شده است حل شود، ستمگران پیشین احساس آزادی نمی کنند بلکه، بعکس، خود را کاملاً ستمدیده حس می کنند. از آنجا که به اعمال سلطه بر دیگران عادت کرده‌اند هر وضعی غیر از وضع قبلی به‌نظرشان ستمگری می‌آید. سابق براین آنان می‌توانستند بخورند، بپوشند، کفش به‌پا کنند، آموزش ببینند، سفر کنند، و به‌آهنگهای بتهوون گوش فرادهند در حالی که میلیونها انسان نمی‌خوردند، لباس و کفش نداشتند، نه درس خوانده و نه سفر رفته بودند، و خیلی کمتر به‌بتهوون گوش داده بودند. هر محدودیتی که به‌نام حقوق جامعه براین طرز زندگی نهاده شود، از نظر ستمگران قبلی نفی حقوق فردی آنان تلقی می‌شود — هرچند خودشان هیچ احترامی برای حقوق میلیونها آدمیی که رنج می کشیدند

۱۷. این انعطاف ناپذیری‌را نباید با تنگناهائی یکی دانست که باید بر سر راه ستمگران پیشین گذاشت تا قادر به بازگرداندن نظم ستمگرانهٔ قبلی نباشند. در اینجا به‌انقلابی اشاره می‌شود که دچار رکود یا کاربرد ابزارهای سرکوب کننده و دیوانسالارانهٔ دولت پیشین(دولتی که، همچنان که مارکس بارها تأکید کرده است، می‌باید با قاطعیت منکوب شود و از بین برود) علیه مردم بکار می‌افتد.

و از گرسنگی و درد و حسرت و یأس می‌مردند قائل نبودند. از نظر ستمگران «موجود انسانی» فقط به‌آنان اطلاق می‌شود؛ بقیهٔ مردم چیزه هستند. به‌نظر ستمگران فقط یک حق وجود دارد: حق آنان برای زندگی در آرامش، در برابر حق ستمدیدگان برای زنده ماندن، حقی که همیشه برای آنان شناخته نمی‌شود، بلکه به‌آنان اعطا می‌گردد. و این امتیاز را از این روی اعطا می‌کنند که زنده ماندن ستمدیدگان برای بقای خود آنان ضروری است.

توضیح این رفتار و این‌گونه درک از جهان و آدمیان (که لزاماً ستمگران را مجبور به‌مقاومت در برابر برقراری نظام جدیدی می‌کند) در تجربه‌ای است که به‌عنوان طبقهٔ مسلط حاصل کرده‌اند. وقتی که موضع خشونت و ستمگری مستقر می‌شود شیوهٔ دیگری از زندگی و رفتار برای آنان که در آن گرفتار آمده‌اند —یعنی هم ستمگران و هم ستمکشان —بوجود می‌آورد. هردو در این وضع غرقه می‌شوند و هر دو داغ ستم را آشکار می‌سازند. تجزیه وتحلیل مواضع وجودی ستم آشکار می‌سازد که ریشهٔ آنها در خشونتی است که از طرف آنان که قدرت را در دست دارند آغاز می‌شود. این جریان خشونت نسل به‌نسل در ستمگران —که آن را به‌ارث می‌برند و در فضای آن شکل می‌گیرند —تداوم می‌یابد. این فضا در ستمگران وجدانی مالکانه و قوی —مالکیت جهان و آدمیان — بوجود می‌آورد. وجدان ستمگر نمی‌تواند خود را جدا از چنین مالکیت مستقیم و واقعی ملموسی درک کند و حتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. فروم دربارهٔ این وجدان‌می‌گوید که بی‌چنین مالکیتی «تماس خود با دنیا را از دست می‌دهد». وجدان ستمگر بی‌آن می‌گراید که هرچه را در

اطراف او است موضوع سلطهٔ خود قرار دهد. زمین، ملک، تولید، آنچه آدمیان می‌آفرینند، خود آدمیان، زمان — همه‌چیز به صورت چیزهای زیر سلطهٔ او درمی‌آیند.

براثر اشتیاق نامحدودی نه ستمگران به‌تملک دارند این اعتقاد در آنان گسترش می‌یابد که می‌توانند هرچیز را به‌موضوع قدرت‌خریدخود تبدیل کنند. و دراینجاست که ازوجود مفهومی بکلی مادی دارند. پول معیار همه‌چیز است، و سود نخستین هدف. آنچه برای ستمگران ارزشمند است بیشتر داشتن —و بازهم بیشتر داشتن— است حتی اگر به‌قیمت کم داشتن یا هیچ نداشتن ستمدیدگان باشد. «از نظر آنان بودن یعنی داشتن، و جزو طبقهٔ «دارا» قرار داشتن.

ستمگران که از موضع ستم منتفع می‌شوند نمی‌توانند درک کنند که اگر داشتن شرطی برای بودن است، برای همهٔ آدمیان شرطی ضروری است. به‌این جهت است که جوانمردی آنان دروغین است. انسانیت یک «چیز» است، و آنها آن را به‌عنوان حقی اختصاصی، به‌عنوان ملکی موروثی، تصاحب می‌کنند. در نظر آنان انسان شدن «دیگران» به‌منزلهٔ باژگونگی است، نه‌پیگیری کمال انسانی.

ستمگران درک نمی‌کنند که انحصار بیشتر داشتن آنان، دیگران و خودشان را از انسان بودن باز می‌دارد. نمی‌توانند ببینند که در پیگیری خودخواهانهٔ داشتن به‌عنوان طبقهٔ دارا، از دارائی خود خفه می‌شوند، و دیگر نیستند، بلکه فقط دارند. در نظر آنان، بیشتر داشتن حقی انتقال‌ناپذیر است، حقی که آنان با «کوشش خود»، و با «تهور خود برای خطرکردن»، بدست آورده‌اند. اگر دیگران بیشتر ندارند، برای آن است که نااهل و تنبلند، و بدتر از همه، بی

دلیل در قبال «سلوک جوانمردانهٔ» طبقهٔ مسلط حق ناشناسند. درست، از آنجا که ستمدیدگان «ناسپاس»و «حسود» هستند، به‌چشم دشمنان بالقوه‌ای نگریسته می‌شوند که باید مراقبشان بود.

طور دیگری نمی‌تواند بود. اگر انسان شدن ستمدیدگان به معنی باژگونگی باشد، آزادی آنان نیز چنین خواهد بود، از این رو است ضرورت مراقبت مداوم از آنان. و هرچه ستمگران بیشتر مواظب ستمکشان باشند آنان را بیشتر به«چیز»های ظاهراً بی‌جانی تبدیل می‌کنند. این گرایش وجدان ستمگر به‌این که هر چیز و هر کس را برسر راه خود می‌بیند بی‌روح سازد، و این اشتیاق او به‌تملک، بی تردید متناظراست باگرایش به‌عقدهٔ آزارندگی[18]. فروم در دل آدمی[19] می‌گوید:

> لذت بردن از سلطهٔ کامل برشخص دیگر (یا هر مخلوق جاندار دیگر) جوهر گرایش به‌آزارندگی است. راهی دیگر برای بیان این اندیشه گفتن این است که هدف آزارندگی تبدیل‌آدمی است به‌شیء، تبدیل چیز جاندار به‌چیز بیجان، زیرا که با مراقبت کامل و مطلق موجود زنده کیفیت اساسی حیات، یعنی آزادی، را از دست می‌دهد.

عشق توأم با آزارندگی عشقی منحرف است — عشق مرگ

18. Sadism
19. *The Heart of Man*

است، نه عشق حیات. بنابراین یکی از ویژگیهای شعور ستمگر و بینش مرده دوستی آن در جهان عقدهٔ آزارندگی است. از آنجا که وجدان هشیار ستمگر برای تسلط داشتن در صدد برمی‌آید که کشش ناآرام و جستجوگر و نیروی آفریننده‌ای را که خصلت زندگی است از میان بردارد، زندگی را می‌کشد. ستمگران بیشتر از پیش از علم و تکنولوژی، به‌عنوان ابزارهائی بی‌چون وچرا قدرتمند، برای رسیدن به هدف خود استفاده می‌کنند، یعنی برای حفظ نظام‌ستمگری به‌وسیلهٔ بکاربردن و سرکوب کردن[۲۰] ستمدیدگان که در حکم اشیا، در حکم چیزها هستند، و هدفی ندارند جز آنچه ستمگران برایشان تجویز می‌کنند.

در پرتو آنچه گفته شد نتیجهٔ بی‌شک مهم دیگری حاصل می‌شود: این واقعیت که برخی از اعضای طبقهٔ ستمگر در مبارزهٔ آزادیبخش ستمدیدگان بدانها می‌پیوندند، بدین‌ترتیب از یک قطب تضاد به‌قطب دیگرآن نقل‌می‌کنند. نقش آنان اساسی‌است و درطول تاریخ مبارزه نیز چنین بوده است. اما، برحسب اتفاق، با این که آنان از استثمارگر بودن، یا تماشاگر بی‌اعتنا بودن، یا بادگی میراث‌خوار استثمار بودن، دست می‌کشند و به‌طرف استثمار شدگان می‌روند، تقریباً همیشه نشانهای منشأ خود را بهمراه می‌آورند: یعنی پیشداوریها و کج‌بینیهایشان را که عبارت از عدم اعتماد به‌توانائی مردم به‌فکر کردن و خواستن و دانستن است. از این‌رو، این ملحق

---

۲۰. دراین مورد به کتابهای انسان یک بعدی *One-Dimensional Man* عشق و تمدن *Eros and Civilization* اثر هربرت مارکوزه Herbert Marcuse رجوع شود.

شدگان به‌مردم ممکن است رفته رفته دستخوش نوعی جوانمردی شوند که به‌اندازهٔ جوانمردی ستمگران زیان‌بار است. جوانمردی ستمگران با نظم ناعادلانه‌ای تغذیه می‌شود که می‌بایست برای توجیه‌آن جوانمردی‌حفظ شود. «نوگرویدگان»براستی خواستاردگرگون شدن نظام بیدادگرانه‌اند، اما بر اثر پیشینه خودگمان می کنند که باید مجری این دگرگونی باشند. آنان از مردم سخن می‌گویند ولی بدیشان اعتماد ندارند؛ و شرط اصلی و حتمی برای تغییر انقلابی، اعتماد داشتن به‌مردم است. یک مردمیگرای راستین بیشتر با اعتماد به‌مردم، که‌موجب کشانده شدن‌او به‌مبارزهٔ آنان‌است،شناخته می‌شود تا باهزاران کاری که بی‌اعتماد به‌آنان، برایشان انجام بدهد.

آنان که براستی خود را وقف مردم می کنند باید پیوسته خود را بازآزمائی کنند. این تغییر موضع آنقدر اساسی است که مجال دمدمی‌مزاج بودن را نمی‌دهد. ادعای سرسپردگی به‌مردم کردن ولی خود را عقل کل انقلاب دانستن — عقلی که باید به‌مردم القا (یا برآنان تحمیل) شود —حفظ کردن شیوه‌های کهن است. کسی که ادعای سرسپردگی به‌امر انقلاب داشته باشد ولی هنوز از انجام مشارکت با مردم، با مردمی که همه‌شان را نادان می‌پندارد، عاجز باشد سخت خود فریب است. نوگرویده‌ای که به مردم تمایل می یابد، ولی با هر گامی که آنها برمی‌دارند، هر شکی که اظهار می کنند و هر فکری که ابراز می‌نمایند، احساس خطر می کند و می کوشد که «موضع» خود را بر آنان تحمیل کند، نسبت به منشأ خود احساس غربت می کند.

گرویدن به‌مردم محتاج تولد دوبارهٔ عمیقی است. آنان که این

گرویدن را می‌پذیرند باید شکل تازه‌ای از زندگی را قبول کنند؛ دیگر نمی‌توانند چنان باشند که در گذشته بوده‌اند. نوگرویدگان فقط از راه رفاقت با ستمدیدگان می‌توانند حقیقتهای خاص زندگی و رفتار آنان را، که در لحظات مختلف بازتابی از نهاد سلطه‌گر است، درک کنند. یکی از این خصلتهای خاص (که قبلاً شرحش گذشت) دوگانگی وجودی ستمدیدگان است که در عین‌حال هم خودشان هستند و هم ستمگری که تصویر او را در خود پذیرفته‌اند. از همین رو، تا زمانی که آنان قاطعاً ستمگر خود را، و متقابلاً شعور خود را، «کشف» نکرده‌اند تقریباً همیشه حالت تسلیم نسبت به‌وضع خود نشان می دهند.

دهقان وقتی شروع به کسب شجاعت برای غلبه بر وابستگیش می کند که دریابد که وابسته است: پیش از آن پیوسته بسته به‌ارباب بوده است و می‌گفته: «چکار می‌توانم کرد؟ من که رعیتی بیش نیستم[۲۱].»

وقتی این تسلیم به‌طور سطحی تجزیه و تحلیل‌شود به‌یک سربراهی‌تعبیر می‌گردد که نشانه‌ای از خصلتی ملی است. این تسلیم به تقدیر ثمرهٔ وضع تاریخی و جامعه‌شناختی است نه ویژگی مربوط به رفتار مردم. این تسلیم همیشه وابسته است به‌قدرت سرنوشت یا تقدیر، یا بخت —نیروهای چاره‌ناپذیر— یا به‌بینش منحرفی از خدا.

۲۱. عین گفتهٔ دهقانی درمصاحبه با مؤلف.

ستمدیدگان ــ و بخصوص دهقانان که تقریباً در طبیعت غرقه هستند ــ تحت نفوذ جادو و افسانه، رنجهای خود را که ثمرهٔ استثمار است، خواست خدا می‌دانند ــ گوئی که خدا خالق این «بی‌نظمی سازمان‌یافته» است[۲۲].

ستمدیدگان که در واقعیت غرقه هستند، نمی‌توانند بروشنی متوجه «نظمی»شوند که در خدمت منافع ستمگرانی است که آنان تصویرشان را در خود پذیرفته‌اند. آنان که زیر محدودیتهای این نظم، تحلیل رفته‌اند، غالباً خشونت واقعی نشان داده و به کوچکترین دلیلی با رفقای خود به‌زدوخورد می‌پردازند. فرانتس‌فانون در نفرینیان خاک می‌نویسد:

«استعمار زده این میل به‌تهاجم را که در عضلاتش ته‌نشین شده است نخست علیه خودیها بکار می‌برد. این دوره‌ای است که‌سیاهان در آن به‌جان هم می‌افتند. در برابر موج جنایتی که شمال افریقا را در خود گرفته است پلیس و بازپرس‌درمی‌مانند و نمی‌دانند به کدام برسند... با این که مستعمره‌نشین یا پاسبان، می‌تواند در سراسر روز استعمار شده را بزند، دشنام دهد، و به‌زانو زدن وادارش کند، او را می‌بینیم که به‌محض دیدن نگاه دشمنانه یا مهاجم استعمارشدهٔ دیگری، چاقوی خود را بیرون می‌کشد؛ زیرا که آخرین کاری که استعمار زده می‌تواند به‌آن دست بزند دفاع

22. Mendes, *Memorio de Vivos*

از شخصیت خود است در برابر همچون خودی.[۲۳]»

شاید که آنان با این رفتار بخواهند یک‌بار دیگر دوگانگی خود را نشان دهند. وقتی که آنان به‌یاران خود حمله‌ور می‌شوند، در حقیقت به‌طور نامستقیم به‌ستمگران حمله می‌کنند، زیرا که ستمگران در درون رفقای ستمدیدهٔ خودشان «وجود» دارند.

از سوی دیگر، ستمدیدگان در نقطهٔ خاصی از تجربهٔ وجودی خود، کشش مقاومت‌ناپذیری نسبت به‌ستمگر و راه ورسم زندگی او در خود احساس می‌کنند. سهیم‌شدن در نحوهٔ زندگی او مبدل به آرزوئی فوق‌العاده قوی می‌شود. ستمدیدگان درحالت از خودبیگانگی می‌خواهند به‌هر قیمت که شده همانند ستمگر شوند. بدو تأسی جویند، و از او پیروی کنند. این پدیده خاصه در ستمدیدگان طبقهٔ متوسط، که آرزوی همتراز شدن با مردان «برجستهٔ» طبقهٔ بالا را در سردارند، رایج است. آلبر ممی در تحلیلی استثنائی از «ذهنیت استعمارزده»، در چهرهٔ استعمارگر و چهرهٔ استعمارزده [۲۴]، به‌حقدی آمیخته با کشش «احساساتی» که نسبت به‌استعمارگراحساس کرده بود، اشاره می‌کند:

استعمارگر چگونه می‌تواند تیمار کارگرانش را بخورد
در صورتی که هر چند یک بار انبوهی از استعمارشدگان

۲۳. فرانتس فانون، نفرینیان خاک، ترجمهٔ حمیدعلی‌رضائی. انتشارات خوارزمی

۲۴. آلبر ممی، چهرهٔ استعمارگر، چهرهٔ استعمارزده (ترجمهٔ هما ناطق. انتشارات خوارزمی)، مقدمهٔ چاپ انگلیس ص ۱۵

را به‌گلوله می‌بندد؟ استعمارزده چگونه می‌تواند بیرحمانه منکر وجود خود شود و باز چنین تقاضاهائی افراطی بکند؟ چطور می‌تواند کینهٔ آنان را به‌دل داشته باشد و چنین با احساسات آنان را تحسین کند؟ (خود من هم به‌رغم‌خودم چنین اعجابی را حس کرده‌ام).

«خود کم‌بینی» سرشت دیگر ستمدیدگان است که از جذب عقیدهٔ ستمگران در وجودشان نشأت می‌گیرد. آنقدر می‌شنوند که به هیچ کاری نمی‌خورند، هیچ چیز نمی‌دانند، و از یادگرفتن هرچیزی عاجز هستند، و بیمار و کودن و نامولدند، که عاقبت به‌بی‌لیاقتی خودشان متقاعد می‌شوند. «دهقانان خود را پست‌تر از ارباب حس می‌کنند، زیرا که ظاهراً ارباب تنها کسی است که همه‌چیز می‌داند و می‌تواند همه چیز را بکرداند[۲۵].»

آنان خود را نادان می‌خوانند و می‌گویند که «استاد» تنها کسی است که دانش دارد و باید بدو گوش فرا دهند. ملاکهای دانش که به‌آنان تحمیل شده‌اند، از نوع قراردادی هستند. یک‌بار دهقانی که در یکی از انجمنهای فرهنگی شرکت کرده بود، گفت: «چرا شما از همان اول تصویرها را توضیح نمی‌دهید؟ از این راه هم وقت کمتری گرفته می‌شود و هم ما دچار سردرد نمی‌شویم.»

ستمدیدگان تقریباً هیچ‌وقت متوجه نمی‌شوند که آنان هم «چیزهائی» را که در روابطشان با جهان و انسانهای دیگر یاد

۲۵. عین‌گفتهٔ دهقانی در مصاحبه با مؤلف.

PersianPDF.com

گرفته‌اند، «می‌دانند». با اوضاعی که دوگانگی آنان را موجب شده است کاملاً طبیعی است که به‌خود بی‌اعتماد باشند.

بارها اتفاق افتاده که دهقانان در طرحهای آموزشی با سرزندگی به‌بحث دربارهٔ «موضوعی بارآور» می‌پردازند، ولی یکباره خاموش شده به‌سربی می‌گویند: «ما را ببخشید. باید خاموش باشیم و بگذاریم شما حرف بزنید. شما تنها کسی هستید که می‌داند، ما هیچ نمی‌دانیم.» غالباً اصرار می‌کنند که فرقی بین آنان و حیوانات نیست، وقتی هم فرقی را بپذیرند، به‌نفع حیوانات است. «آنها از ما آزادتر هستند.»

اما جالب دقت است دیدن آن که این خود کم‌بینی با نخستین تغییرات در وضعیت ستمگری چگونه دگرگون می‌شود: در جلسه‌ای از واحد تولیدی زراعی شیلی از رهبری روستائی شنیدم که می‌گفت: «همیشه می‌گفتند که ما نابارور هستیم، چون تنبل هستیم: همه‌اش دروغ بود. حالا که مثل آدم محترمی هستیم، نشان خواهیم داد که هیچ وقت مست یا تنبل نبوده‌ایم. ما استثمار شده بودیم!»

تا زمانی که ابهام در کار ستمدیدگان وجود دارد، میلی به مقاومت ندارند، و بکلی نسبت به‌خود بی‌اطمینان‌خاطر هستند. آنان اعتقاد مبهم و جادو صفتی به‌آسیب‌ناپذیری و قدرت ستمگر دارند[۲۶]. نیروی سحرآمیز مالک در نواحی روستائی رواج خاصی دارد. یکی از دوستان جامعه‌شناسم از یک گروه مسلح دهقان در یکی از کشورهای امریکای لاتین صحبت می‌کرد که اخیراً مالک یکی از مزارع وسیع[۲۷]

۲۶. «رعیت بیمی غریزی از ارباب دارد.» از مصاحبهٔ با یک دهقان

27. latifundium

را خلع ید کرده بودند. به‌علل نقشه‌های رزمی مصمم شدند که او را به‌صورت گروگان نگه دارند. ولی هیچ یک از دهقانان جرأت نگهداری او را نداشت، نفس حضورش وحشت‌آور بود. همچنین احتمال دارد که اقدام درمخالفت با ارباب در آنان احساس گناه بوجود آورده باشد. در حقیقت، ارباب «در درون» آنان بود.

ستمدیدگان باید نمونه‌هائی از آسیب‌پذیری ستمگر را ببینند تا در آنان اعتقاد راسخ و معکوسی نسبت به‌او رشد کند. تا زمانی که چنین نشود، آنان دلسرد، وحشتزده، و کتک‌خورده خواهند ماند (← «انقلاب در انقلاب، نوشتهٔ رژه‌دبره)[۲۸]. مادام که ستمدیدگان نسبت به‌علل وضعی خود ناآگاه بمانند، استثمار را چون سرنوشت محتوم می‌پذیرند. وانگهی، وقتی که آنان با ضرورت مبارزه برای آزادی و قبولانیدن خود مواجه می‌شوند ولی هنوز نسبت به‌علل وضعیت خود در ناآگاهی بسر می‌برند، مستعد واکنش کردن به‌روشی منفعل و از خود بیگانه هستند. ولیکن اندک‌اندک به‌آزمون صورتهای مختلف عمل سرکشی متمایل می‌شوند. در جریان پیشرفت به‌سوی آزادشدن نه باید این انفعال را از نظر دور داشت، و نه به‌لحظهٔ بیداری وقعی بیش از حد گذاشت.

در بینش نادرستی که ستمدیدگان از جهان و از خود دارند، خود را مثل «چیزهائی» احساس می کنند که به‌وسیلهٔ ستمگر تصاحب شده است. در نظر ستمگران بودن داشتن است. آن هم تقریباً همیشه به‌خرج آنانی که هیچ ندارند. برای ستمدیدگان، از نقطهٔ معینی از

28. Roger Debray, *Revolution in the Revolution*

تجربه وجودیشان، بودن به‌معنی شباهت داشتن به ستمگر نیست، بلکه زیردست او بودن، و بستگی به‌او داشتن است. از این روی ستمدیدگان از جنبهٔ عاطفی وابسته به‌اویند.

> دهقان آدمی است تابع. نمی‌تواند آنچه را می‌خواهد برزبان بیاورد. قبل از آن که وابستگی خود را کشف کند رنج می‌برد. در خانه توفان بپا می‌کند، سر بچه‌هایش داد می‌کشد، آنها را کتک می‌زند، و بیچاره می‌شود. از همسرش گلایه دارد و هر چیزی را وحشتناک می‌پندارد. با ارباب دعوا نمی‌کند زیرا که ارباب را موجودی برتر می‌انگارد. بسا اوقات از دست اندوه به‌مشرویخواری پناه می‌برد[۲۹].

این تابعیت عاطفی تام و تمام می‌تواند ستمدیدگان را به چیزی سوق دهد که فروم آن را رفتار مرده ستابانه (نکروفیلیک) می‌خواند: تباه کردن زندگی، زندگی خود یا یاران ستمدیدهشان.

فقط وقتی که ستمدیدگان ستمگر را «بیرون» خود بیابند و در مبارزهٔ سازمان یافته برای آزادی خود شرکت بجویند، شروع به اعتقاد یافتن به‌خود می‌کنند. این کشف نمی‌تواند صرفاً امری فکری باشد، بلکه باید شامل فعالیت نیز بشود، و نمی‌تواند منحصر به عملگرائی گردد، بلکه باید در برگیرندهٔ اندیشه جدی نیز باشد: فقط

۲۹. از مصاحبه با یك دهقان.

آن‌گاه است که این «کشف» بدل به یک کردار خواهد شد.

گفت و شنود با ستمدیدگان، که عمل متضمن آن است، باید در هر مرحله‌ای از مبارزه برای آزادی اجرا شود[۳۰]. محتوای گفت و شنود مزبور می‌تواند و باید برحسب شرایط تاریخی، و برمبنای سطح درک واقعیت از طرف ستمدیدگان، تفاوت کند. اما سخن گفتن و شعار دادن و اطلاعیه صادر کردن به‌جای گفت و شنود در حکم تلاش برای آزاد ساختن ستمدیدگان است با وسایل لازم برای رام کردن آنان. تلاش برای آزاد کردن ستمدیدگان بدون دخالت فکری خود آنان در عمل آزادیبخش، در حکم رفتار با آنان است مانند اشیائی که باید از یک ساختمان در حال سوختن نجات داده شوند —این کار کشانیدن آنان است به‌غوغای عوام و تبدیل آنان به‌توده‌هائی که می‌توانند فریفته شوند.

در همهٔ مراحل آزاد شدن، ستمدیدگان باید خود را آدمیانی بدانند که در وظیفهٔ وجودی و تاریخی‌خود برای کاملتر شدن شرکت کرده‌اند. وقتی که آدمی بخطا نکوشد که محتوای آدمیت و صورتهای تاریخی آن را از هم تمیز دهد اندیشه و عمل امری ضروری می‌شود.

این پافشاری برای شرکت کردن ستمدیدگان در تفکر در مورد موقعیت عینی خودشان دعوتی به انقلاب راحت و بی‌دردسر نیست. بعکس، تفکر —تفکر حقیقی —به‌عمل منجر می‌شود. از سوی دیگر وقتی که وضع مستلزم عمل کردن باشد آن عمل آنگاه کرداری

۳۰. البته نه آشکارا، زیرا که در این صورت فقط موجب برانگیخته شدن خشم ستمگر، و منجر به زیادتر شدن ستم او خواهد شد.

اصیل خواهد بود که نتایج آن مورد تفکر نقادانه قرار بگیرند. بدین معنی، کردار علت وجودی تازهٔ ستمدیدگان است، و انقلاب که لحظهٔ تاریخی این علت وجودی را آغاز می‌کند، بدون مداخلهٔ آگاهانهٔ ستمدیدگان زنده ماندنی نیست. جز در این صورت عمل به‌عمل‌گرائی محض مبدل می‌شود.

اما برای تحقق بخشیدن به این کردار لازم است که به ستمدیدگان و به‌توانائی آنان در استدلال کردن‌اعتماد شود. هر کس که فاقد این اعتماد باشد، در انجام گفت و شنود، و تفکر و ایجاد ارتباط شکست خواهد خورد (یا آن را رها خواهد کرد) و به ورطهٔ استفاده از شعار و ابلاغیه و سخن و دستور خواهد افتاد. گرایش سطحی به‌مسألهٔ آزادی این خطر را همراه می‌آورد.

عمل سیاسی در کنار ستمدیدگان باید عملی تربیتی به‌معنی صحیح کلمه، یعنی عمل با ستمدیدگان باشد. آنانی که برای آزادی کار می‌کنند نباید از وابستگی عاطفی ستمدیدگان، که ثمرهٔ وضع ملموس سلطه‌ای است که آنان را احاطه کرده و بینش نادرستشان را از جهان بوجود آورده است، سوءاستفاده کنند. وابستگی آنان را بکار بردن تا وابستگی بزرگتری آفریدن شیوهٔ ستمگران است.

عمل آزادیبخش باید این وابستگی را نقطهٔ ضعفی بشناسد و بکوشد تا از راه اندیشه و عمل آن را به‌ناوابستگی تبدیل کند. ولیکن حتی خوش‌نیت‌ترین رهبران هم نمی‌توانند ناوابستگی را هدیه کنند. آزادساختن ستمدیدگان،آزادساختن آدمیان است نه اشیا. در نتیجه، در حالی که هیچ کس نمی‌تواند خود را تنها با کوشش‌های خودش آزاد کند نمی‌تواند به‌توسط دیگران هم آزاد شود.

آزادی، که پدیده‌ای انسانی است، نمی‌تواند به وسیلهٔ شبه‌انسانها بدست بیاید. هر تلاشی که طی آن با آدمیان به‌مثابهٔ شبه‌آدمی رفتار شود فقط می‌تواند آنان را نامردمی کند. حال که شرف مردمی از آدمیان در نتیجه ستمی که برآنان رفته سلب شده است، جریان آزاد ساختن آنان نباید روشهای مردمی زدا را بکار گیرد.

بنابراین روش صحیحی که رهبری انقلابی در امر آزادسازی می‌تواند بکار بگیرد، «تبلیغات آزادی دوستانه» نیست. همچنین رهبر نمی‌تواند نهال اعتقاد به‌آزادی را در مزرع دل ستمدیدگان بنشاند»، و بدین وسیله در فکر جلب اعتماد آنان باشد. روش صحیح در گفت و شنود نهفته است. این اعتقاد ستمدیدگان که باید خودشان برای آزادی خود پیکار کنند، هدیه‌ای نیست که به‌وسیلهٔ رهبری انقلابی به‌آنان پیشکش شود، بلکه باید نتیجه هشیاری خود ستمدیدگان باشد.

رهبران انقلابی باید دریابند که اعتقاد خود آنان به‌نیاز به مبارزه (که بعد قاطعی از دانش انقلابی است) اگر اعتقادی اصیل باشد به‌وسیلهٔ کس دیگری به‌آنان داده نشده است. این اعتقاد نمی‌تواند بسته‌بندی شده به‌فروش برسد، بلکه به‌وسیلهٔ کلیتی از تفکر و عمل است که می‌توان به‌آن دست یافت. فقط دخیل بودن خود رهبران در واقعیت، در درون وضعی تاریخی، آنان را به‌انتقاد از این وضعیت و آرزوی تغییر آن سوق داده است.

همینطور هم ستمدیدگان (که تا مجاب نشوند خود را نسبت به‌مبارزه متعهد نمی‌کنند، و تا چنین تعهدی نکنند شرایط ضروری برای مبارزه را دریغ می‌دارند) باید بشکل «کارسازه» به‌این اعتقاد

برسند نه به‌صورت کار پذیر. همچنین باید نقادانه در وضعیتی که آنان را در میان گرفته و داغ خود را بر آنان نهاده است مداخله کنند: تبلیغات نمی‌تواند از عهدهٔ این مهم برآید. اعتقاد به‌ضرورت مبارزه (که بی‌آن مبارزه صورتپذیر نیست) در عین‌حال که برای رهبری انقلابی واجب است (در واقع همین اعتقاد است که این رهبری را بوجود می‌آورد)، برای ستمدیدگان نیز ضروری است. این امر لازم است، مگر این که کسی قصد داشته باشد که دگرگونی را برای مردم و نه با مردم تحقق بخشد. اعتقاد من این است که فقط نوع دوم دگرگونسازی معتبر است[۳۱].

هدف از طرح این ملاحظات، دفاع از سرشت تربیتی برجستهٔ انقلاب است. رهبران انقلابی هر دوره —این نکته بدیهی را —تأیید کرده‌اند که ستمدیدگان باید مبارزه برای رهائی خود را بپذیرند در همان حال تلویحاً سیمای تربیتی این مبارزه را شناخته‌اند. ولیکن تعدادی از این رهبران (شاید به‌سبب تعصبات طبیعی و قابل فهم علیه علم تربیت) روشهای آموزشی مورد استفاده ستمگران را کنار گذاشته‌اند. آنان عمل تربیتی را در جریان آزاد شدن انکار می‌کنند، ولی از تبلیغات برای متقاعد کردن استفاده می‌نمایند.

توجه به‌این نکته برای ستمدیدگان مهم است که از همان لحظه‌ای که مبارزه برای مردمی‌شدن را می‌پذیرند مسؤولیت کامل برای مبارزه را نیز برعهده می‌گیرند. باید دریابند که فقط برای رهائی از گرسنگی پیکار نمی‌کنند، بلکه همان‌طور که فروم در کتاب «قلب

۳۱. این نکات بتفصیل در فصل چهارم مورد بحث واقع خواهند شد.

انسان» می‌گوید:

برای آزادی، برای آفریدن و ساختن، و دیدن و خود را به‌خطرانداختن پیکار می‌کنند. این گونه آزادی مستلزم آن است که فرد فعال و مسؤول باشد، نه برده و پیچ و مهرهٔ مناسبی در دستگاهی... کافی نیست که آدمیان برده نباشند؛ اگر شرایط اجتماعی وجود آدمهای ماشینی را موجب شود نتیجه نه عشق به‌زندگی، که عشق به مرگ خواهد بود.

ستمدیدگان که درفضای مرگزای ستم شکل پذیرفته‌اند، باید به‌وسیلهٔ مبارزه خود راه مردمی‌شدن زندگی بخش را پیدا کنند، و این فقط در پیشتر داشتن برای خوردن نهفته نیست (گرچه شامل آن هم می‌شود و نمی‌تواند پیشتر داشتن برای خوردن را در برنگیرد). ستمدیدگان درست بدان سبب‌آسیب دیده‌اند که موضع آنان تا حد اشیا پائینشان آورده است. برای آن که بار دیگر سرشت انسانی خود را بازیابند باید از صورت شیء بودن بدرآیند و چون آدمی بجنگند. این شرطی اساسی است.آنان نمی‌توانند به صورت اشیاوارد مبارزه شوند تا بعدها به‌صورت آدمیان درآیند.

مبارزه با پی‌بردن آدمیان به‌این که مضمحل شده‌اند شروع می‌شود. تبلیغات، مدیریت، و فریفتگری،[۳۲] که همه سلاحهای

32. manipulation

سلطه‌اند، نمی‌توانند ابزار مردمی شدن مجدد آنان باشند. تنها ابزار مؤثر، تربیت مردمی‌سازی است که در آن رهبری انقلابی ارتباط پایانی‌از گفت و شنود با ستمدیدگان بنا نهد. در آموزش مردمی‌ساز، روش کار از این که ابزاری در دست معلمان (و در اینجا رهبری انقلابی) بشود ــ تا بدان وسیله بتوانند شاگردان (و در اینجا ستمدیدگان) را آلت دست کنند ــ ابا می‌ورزد، زیرا که هشیاری خود شاگردان را نشان می‌دهد:

> روش کار در حقیقت شکل بیرونی تجلی هشیارانه است در عمل، که خاصیت اصلی هشیاری، یعنی که قصد کردن و عزم داشتن را به‌خود می‌پذیرد. جوهر هشیاری با جهان بودن است، و این رفتار دائمی و چاره ناپذیر است. پس هشیاری در ذات خود «راهی بسوی» چیزی است جدا از نفس آن و بیرون از آن، که آن را در میان می‌گیرد، و شعور به وسیلهٔ ظرفیت تصوری خود آن را درک می‌کند. بدین ترتیب هشیاری بنابر تعریف، روشی است به‌مفهوم وسیع کلمهٔ روش[۳۳].

۳۳. این قسمت را از کتاب آلوارو ویئیرا پینتو Alvaro Vieira Pinto که پیرامون فلسفهٔ علم است نقل کرده‌ام. من این قسمت نقل شده را واجد اهمیت زیادی در درک آموزش مبتنی بر طرح مسأله (که در فصل دوم و سوم ارائه شده) می‌دانم، و میل دارم از پروفسور ویرا پینتو برای اجازهٔ نقل این قسمت از کتابش را قبل از چاپ آن تشکر کنم.

براین مبنا رهبری انقلابی باید تربیت همعزم را بکار ببندد. آموزگاران و شاگردان (رهبری و مردم) که در مورد واقعیت همعزم هستند نه‌تنها هر دو در پرده برداشتن از آن واقعیت —و در نتیجه نیل به‌شناخت نقادانهٔ آن —،بلکه در وظیفهٔ بازآفرینی آن شناخت، «کارساز» هستند. درهمان حال که به‌وسیلهٔ اندیشه و عمل‌مشترک به‌شناخت واقعیت دست می‌یابند، خود را بازآفرینندگان همیشگی آن خواهند دید. بدین طریق نحوهٔ حضور ستمدیدگان در مبارزه برای آزادی خود آنان همان خواهد بود که باید باشد: نه‌مشارکت کاذب، بلکه درگیری و شرکت متعهدانه.

۲

تجزیه وتحلیل دقیقی از رابطهٔ معلم شاگردی، در هر سطح چه در درون وچه در بیرون مدرسه، خصوصیت نقلی[1] آن را آشکار می‌کند. این رابطه متضمن یک کارساز نقال (معلم)و کار پذیرانی بیمار و شنونده (شاگردان)است. محتوای تعلیم چه ارزشها باشدو چه ابعادتجربی واقعیت، در جریان تعلیم، بیجان و متحجر می‌شود.

معلم در مورد واقعیت چنان سخن می‌گوید که گوئی واقعیت چیزی است بیحرکت، ایستا، حجرمحجره شده، و قابل پیش‌بینی. یا آن که در باب موضوعی که نسبت به‌تجربهٔ زیستی شاگردان کاملاً بیگانه است داد سخن می‌دهد. وظیفهٔ او «انباشتن» شاگردان است از محتویات نقلهای خود: محتویاتی که از واقعیت جدا شده است، یا از کلیتی که آنها را بوجود آورده و می‌تواند به‌آنها معنائی ببخشد، قطع ارتباط کرده است. کلمات از عینیت خود تهی می‌گردد و به

---

1. Narrative

روده‌درازی پوک بیگانه و بیگانه کننده‌ای مبدل می‌شود.

پس سرشت برجستهٔ این آموزش نقلی، مطنطن بودن کلمات است، نه قدرت دگرگون کنندهٔ آنها. «چهارضرب در چهار، می‌شود شانزده»، «مرکز استان پارا[2]، بلم[3] است». دانش آموز یادداشت می‌کند، از بر می‌کند، و این عبارتها را تکرار می‌کند، بی‌آن که بفهمد چهار ضرب در چهار، واقعاً چه معنائی دارد، و بی‌آن که اهمیت «مرکز استان» را در جملهٔ اخباری «مرکز استان پارا، بلم است» دریابد، یعنی دریابد که بلم چه معنائی برای پارا دارد، و پارا، چه معنائی برای برزیل.

نقل (با معلم که نقال است) دانش‌آموزان را به از بر کردن ماشینوار محتوای نقل وامی‌دارد. از این بدتر، آنان را به ظرفها و «مخزن»هائی مبدل می‌کند که باید به‌وسیلهٔ معلم پر شوند. هر قدر که او این ظرفها را کاملتر پر کند معلم بهتری است؛ هر قدر این ظرفها با فروتنی بیشتری اجازه دهند که پرشان کنند، دانش‌آموزان بهتری خواهند بود.

بدین ترتیب آموزش نوعی امانتپاری می‌شود که در آن شاگردان امانتدارند و معلم امانتگذار. او به‌جای برقرار نمودن ارتباط، ابلاغیه‌هائی صادر می‌کند و «امانتگذاری»هائی می‌کند که شاگردان آنها را با حوصله دریافت می‌کنند، از بر می‌کنند و پس می‌دهند. این مفهوم «بانکی[4]» آموزش است که در آن میدان

2. Para
3. Belem
4. Banking Concept

عمل دانش‌آموزان منحصر است به دریافت اما نتها و تنظیم پرونده برای آنها و ذخیره کردنشان. راست است که آنان این فرصت را پیدا می‌کنند که گردآورنده و فهرست کنندهٔ اشیائی باشند که ذخیره کرده‌اند. ولی در آخرین تحلیل دریافته می‌شود که این خود آدمیان هستند که بهسبب وجودنداشتن آفرینندگی و دگرگونی و دانش، در دستگاهی بایگانی می‌شوند که (کمترین چیزی که دربارهٔ آن می‌توان گفت این است که) غلط اداره می‌شود. زیرا که جدا از پژوهش، و جدا از عمل، آدمیان نمی‌توانند براستی آدمی شوند. معرفت فقط از طریق اختراع و اختراع مجدد نشأت می‌کند، از طریق پژوهشی بی‌آرام و بی‌وقفه و مستمر و امیدبخش، که آدمیان در جهان، و با جهان. و با یکدیگر دنبال می‌کنند.

در مفهوم «بانکی» آموزش و پرورش، معرفت هدیه‌ای است از جانب کسانی که به‌عقیدهٔ خودشان معرفت پذیراند به کسانی که به عقیدهٔ آنان هیچ‌چیز نمی‌دانند. فرا افکندن و نسبت دادن جهلی مطلق به دیگران، که سرشت مسلک ستمگران است، منکر آن است که‌آموزش‌و معرفت جریانهائی ازپژوهشند. معلم خود را به‌دانش‌آموزان به‌صورت کسی عرضه می‌کند که به‌حکم ضرورت نقطهٔ مقابل آنان است. با مطلق انگاشتن نادانی آنان وجود خود را توجیه می‌کند. دانش‌آموزان که. مانند بردگان بحث جدلی هگل، از خود بیگانه شده‌اند جهل خود را به‌عنوان توجیه‌کنندهٔ علت وجودی معلم می‌پذیرند، ولی. برخلاف بردگان، هرگز نمی‌فهمند که‌به‌معلم آموزش می‌دهند.

از سوی دیگر علت وجودی آموزش آزادیبخش‌در کشش آن

بسوی آشتی نهفته است. آموزش باید با از میان بردن تضاد معلم و شاگردی، و آشتی‌دادن دو قطب تضاد، آغاز گردد، بطوری که هردو در آن واحد هم آموزش دهنده باشند و هم آموزش‌گیرنده.

از بین بردن این تضاد در مفهوم «بانکی» یافته نمی‌شود(و نمی‌تواند هم بشود). بعکس، آموزش بانکی به‌وسیلهٔ رفتارها و کاربردهائی که هم‌اکنون برمی‌شماریم وبرروی هم جامعه‌ای ستم‌پیشه‌رامنعکس‌می‌کنند، این تضاد را حفظ و حتی تشدید می‌سازند:

۱. معلم می‌آموزاند و شاگردان آموزانده می‌شوند.

۲. معلم همه‌چیز می‌داند و شاگردان هیچ نمی‌دانند.

۳. معلم فکر می‌کند و شاگردان دربارهشان فکر می‌شود.

۴. معلم‌حرفمی‌زند وشاگردان — بافروتنی — گوش می‌دهند.

۵. معلم انضباط برقرار می‌کند و شاگردان منضبط می‌شوند.

۶. معلم برمی‌گزیند و گزیدهٔ خود را تحمیل می‌کند، و شاگردان همداستانی می‌کنند.

۷. معلم عمل می‌کند و شاگردان با دیدن عمل معلم گمان می‌برند که عمل می‌کنند.

۸. معلم محتوای برنامه را انتخاب می‌کند و شاگردان (که طرف مشورت نبوده‌اند) خود را با آن هماهنگ می‌سازند.

۹. معلم قدرت معرفت را با قدرت حرفه‌ای خود، که مقابل آزادی شاگردان قرارش می‌دهد، خلط می‌کند.

۱۰. در جریان یادگیری معلم کارساز است، درحالی که شاگردان فقط کارپذیراند.

عجب نیست که مفهوم«بانکی» آموزش آدمیان را موجود

هائی تطابق‌پذیر و ادارمشدنی می‌داند. هر چه دانش آموزان بیشتر برای ذخیره کردن امانتهائی که به‌آنان سپرده شده است کار کنند، کمتر به‌گسترش آگاهی نقادانه‌ای نایل می‌شوند که نتیجهٔ مداخلهٔ آنان در جهان به‌صورت‌دگرگون کنندگان جهان تواند بود. هرچه کاملتر نقش منفعلانه را که به آنان تحمیل می‌شود بپذیرند خود را بهتر با جهان، بدین‌گونه که هست، مطابقت می‌دهند و دید پاره‌پاره شده‌ای ازواقعیت را که در آنان رسوخ داده شده است، قبول می‌کنند.

ظرفیت آموزشی بانکی در به‌حداقل رسانیدن یا نابود کردن قدرت خلاقهٔ دانش‌آموزان و در برانگیختن ساده لوحی آنان به‌نفع ستمگران است که نه می‌خواهند راز جهان برملا شود و نه میل دارند که‌آن را دگرگونه ببینند. ستمگران«مردم‌دوستی» خودرا برای حفظ وضعی سودآور بکار می‌برند. پس تقریباً بغریزه دربرابر کارهائی در تربیت واکنش‌نشان می‌دهند که‌استعدادهای نقادانه را برانگیزد و به‌بینش جزئی از جهان قناعت نکند، بلکه پیوسته در پی یافتن رشته‌هائی باشد که نقطه‌ای را به نقطه‌ای دیگر و مساله‌ای را به مساله‌ای دیگر پیوند دهد.

درواقع‌مصلحت‌ستمگران دره‌دگرگون کردن‌وجدان ستمدیدگان نهفته است، ونه در تغییر موقعیتی که برآنان ستم می‌راند» (سیمون دوبوار در تفکر دست راستیها «در حال حاضر)[5] زیرا که ستمدیدگان هرچه بیشتر بتوانند خود را با وضع مطابقت دهند، آسانتر به انقیاد

5. Simone de Beauvoir, *La Pensée de Droite Aujourd'hui*.

درمی‌آیند. برای تحقق بخشیدن به این مقصود ستمگران از مفهوم بانکی تربیت استفاده می‌کنند، توأم با ابزارکاری اجتماعی و پدر سالارانه که در آن به‌ستمدیدگان عنوان شکوهمند «برخوردار شوندگان ازرفاه» دادمی‌شود. باآنان به‌صورت حالتهای فردی، مانند افرادی در حاشیه که از آرایش کلی یک جامعهٔ «خوب و سازمان‌یافته و با انصاف» منحرف شده‌اند، رفتار می‌شود. در آنان به‌صورت آسیبهای اجتماعی سالم نگریسته می‌شود، اجتماعی که باید با دگرگون کردن طرز رفتارایـن جماعت «نالایق و تنبل» آنان را با الگوهای خود جور کند. لازم است که این افراد که در حاشیه هستند بار دیگر با جامعهٔ سالمی که ترکش گفته‌اند «جمع آیند» و با آن «ترکیب شوند».

حقیقت آن که ستمدیدگان نه‌در حاشیه‌اند و نه کسانی هستند که در «بیرون» جامعه زندگی می‌کنند. آنان همیشه داخل جامعه بوده‌اند — داخل نهادی که از آنان «موجودهائی برای دیگران» ساخته است. راه‌حل مسأله «ترکیب شدن» آنان با نهاد ستمگری نیست، بلکه تغییر دادن آن نهاد است بطوری که آنان بتوانند «موجودهائی برای خود» گردند. البته چنین تغییری زیر پای مقاصد ستمگران را خالی خواهد کرد، پس آنان مفهوم بانکی‌تربیت را بکار می‌برند تا ازگزند هشیاری دانش‌آموزان محفوظ بمانند.

به‌عنوان مثال، روش بانکی آموزش بزرگسالان هرگز به دانش‌آموزان تکلیف نمی‌کند که واقعیت را نقادانه مورد توجه قرار دهند. به‌جای آن به مطالب بظاهر حیاتی از این نوع که «آیا «زید» علف سبز را به بز داد؟» می‌پردازد، و براهمیت یادگرفتن این

مطالب تکیه می کند که «زید بعکس علف سبز را به‌خرگوش داد.» ظاهر «مردمیگرای» روش آموزش بانکی نقابی است بر کوششهائی که برای تبدیل‌آدمی به‌آدمک ماشینی، و برای نفی رسالت وجودی او در بیشتر آدم شدن، بعمل می‌آید.

آنان که روش بانکی را دانسته یا ندانسته (زیرا که تعداد بیشماری از معلمان در باطن نیکخواه و در ظاهر مانند کارمندان بانک غافلند از این که در راه «نامردمی کردن» خدمت می کنند) بکار می‌برند از درک این نکته عاجزاند که امانتهائی که به آنان سپرده شده‌اند خود متضمن تناقضاتی دربارهٔ واقعیت می‌باشند. اما دیر یا، زود، ممکن است این تناقضات دانش‌آموزان منفعل پیشین را به اقدام علیه رام‌شدن خود و کوشش برای رام کردن واقعیت، رهنمون شوند. ممکن است اینان از طریق تجربهٔ وجودی خود کشف کنند که روش فعلی زندگیشان با رسالت انسان کامل شدنشان آشتی‌پذیر نیست. ممکن است در نتیجهٔ روابطی که با واقعیت دارند دریابند که واقعیت درواقع جوهانی است متحمل یک دگرگونی مستمر. اگر آدمیان جستجوگر باشند و اگر رسالت وجودی آنان «مردمی کردن» باشد، ممکن است دیر یا زود متوجه تناقضی شوند که هدف آموزش بانکی نگاه داشتن آنان در آن تناقض است، و در آن صورت در مبارزه برای آزاد کردن خود درگیر خواهند شد.

ولی مربی انقلابی مردمیگرا نمی‌تواند در انتظار تجسم یافتن این امکان بماند. از همان اول بار کوششهایش باید با تلاشهای شاگردان درهم آمیزد تا در تفکر نقادانه و سعی در مردمی‌سازی دوجانبه درگیر شود. تلاشهایش باید به اعتماد عمیق‌آدمیان و قدرت

آفرینندهٔ آنان آغشته گردد. برای رسیدن به‌این مقصود باید در روابطش با شاگردان، شریک آنان باشد.

مفهوم آموزش بانکی با این‌گونه شرکت موافق نیست، و به حکم ضرورت چنین باید باشد. از میان بردن تضاد معلم شاگردی و مبادله کردن نقشهای امانت‌گذار و تجویز کننده و رام کننده با نقش شاگردی در میان شاگردان دیگر، در حکم خالی کردن زیربی‌های قدرت ستمگر و خدمت کردن به هدف آزادسازی است.

فرض دوگانگی آدمی و جهان تلویحاً در مفهوم بانکی آموزش نهفته است، آدمی در جهان است نه با جهان یا با دیگران، آدمی تماشاگر است نه بازآفرین. در این بینش آدمی موجودی آگاه نیست، بلکه مالک آگاهی است[۶]؛ «مغز»ی خالی است که به‌شکلی منفعل برای دریافت امانتهائی از واقعیت جهان خارج آماده است. مثلاً میز من، کتابهای من، فنجان قهوهٔ من، همهٔ اشیائی که در برابر من وجود دارند — و به‌صورت اجزای دنیائی که مرا در میان گرفته است — باید «درون»ِ من باشند، همچنان که الآن من درون اتاق کار خود قرار دارم. این بینش بین در دسترس آگاهی بودن و جزء آگاهی بودن فرقی قائل نیست، درحالی که فرق گذاشتن آن‌دو امری اساسی

۶. تفاوت آگاه بودن و مالک آگاهی بودن، تفاوت بین شناختن وحفظ کردن است. شخصی که می‌داند و می‌شناسد، کسی است که نسبت به امور آگاه است. شخصی که مطالب را حفظ می‌کند، و به‌خاطر می‌سپارد، کسی است که مسائل را آن‌گونه که خوانده یا شنیده در خود حفظ می‌کند. اولی کسی است که دانش خود را در خدمت شناخت عمیقتر پدیده‌ها و سپس تغییر تکاملی متن خود می‌گیرد، پرواضح است که دومی چنین نیست.م.

است. چیزهائی که مرا احاطه کرده‌اند، بسادگی دردسترس آگاهی من قرار دارند، ولی در آن قرار ندارند. من از وجود آنها آگاهم، ولی آنها دردرون من قرار ندارند.

از مفهوم «بانکی» آگاهی منطقاً چنین برمی‌آید که نقش مربی تنظیم کردن راهی است که از آن جهان «وارد درون» شاگردان می‌شود. وظیفهٔ او سازمان دادن به‌جریانی است که هم‌اکنون خودبخود روی می‌دهد و آن «پر کردن» شاگردان است به‌وسیلهٔ سپردن امانتهائی ازاطلاعات که‌در نظر اومعرفت راتشکیل می‌دهند[۷]؛ وچون آدمیان به‌شکل موجودهائی منفعل جهان را «دریافت» می‌کنند، تربیت بایدآنان را بیشتر منفعل کند و با جهان همرنگ سازد. آدمی‌تربیت شده، آدمی همرنگ شده است، زیرا که چنین کسی بیشتر با دنیا «متناسب»است. اگر به زبان عملی ترجمه کنیم، این مفهوم بخوبی مناسب است با هدفهای ستمگرانی که آسایششان استوار است براین که آدمیان تا چه حد متناسب جهانی شده‌اند که ستمگران آفریده‌اند وتاچه حد در آن تردید می‌کنند. هرچه اکثریت خود را بیشتر با هدفهائی که اقلیت حاکم برای آنان تجویز می‌کند (و بدین وسیله آنان را از حق خود بر هدفهای خود محروم می‌سازد) منطبق سازند، این اقلیت آسانتر می‌تواند به حاکمیت ادامه دهد. نگرش و کار تربیت بانکی با کارائی هرچه تمامتر به این هدف — یعنی مطابقت

۷. این مفهوم متناظر است با آنچه سارتر مفهوم‌آموزش «گوارشی» یا «تغذیه‌ای» می‌نامد و در آن معرفت به وسیلهٔ معلم به شاگردان «خورانیده» می‌شود تا آنان را «اشباع» کند — مقالهٔ ژان پل‌سارتر،زیر عنوان تصوری اساسی از پدیده شناسی هوسرل: آینده‌نگری وجدان، 'Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionalité *Situations* 1.

دادن آدمیان با دنیائی که ستمگران ساخته‌اند — خدمت می کند. دروس شفاهی، تکالیف برای قرائت[۸]، روشهای ارزیابی «معرفت» فاصله بین‌آموزنده و آنچه می‌آموزد، ملاکهای ارتقای همه چیز در این «روش حاضر و آماده» به‌از بین بردن نیاز به‌تفکر، یاری می کند.

مربی «کارمند بانکی» نمی‌تواند دریابد که در نقش بیش از حد بزرگ شدهٔ او هیچ اصیت راستینی وجود ندارد، اصیتی که باید درطلب آن بود تا بتوان بادیگران درکمال همبستگی زیست. کسی نمی‌تواند خود را به‌دیگران تحمیل کند.و حتی نمی‌تواند با شاگردان همزیستی داشته باشد.لازمهٔ همبستگی ارتباط راستین است و مفهومی از آموزش که چنین تربیتی را رهبری می کند ازارتباط وحشت‌دارد و آن را تحریم می کند.

اما به‌وسیلهٔ ارتباط است که زندگی‌آدمی می‌تواند معنی داشته باشد. اصالت اندیشهٔ معلم فقط به‌سبب اصالت اندیشهٔ شاگردان اعتبار می‌یابد. معلم نه‌می‌تواند به‌جای شاگردان خود فکر کند، و نه می‌تواند فکر خود را برآنان تحمیل نماید. تفکر اصیل، تفکری که‌با واقعیت مرتبط است، نه در عالم خیال، بلکه فقط در ارتباط تحقق می‌پذیرد. اگر راست باشد که تفکرفقط وقتی معنی دارد که از تأثیر بر جهان پدید آید، انقیاد شاگردان نسبت به‌معلم نامکن می‌شود.

از آنجا که آموزش بانکی با درک غلطی از آدمی به‌مثابهٔ شیء آغاز می‌شود، نمی‌تواند موجب رشد چیزی شود که فروم در

---

۸. مثلاً بعضی از معلمان در ضمن کارهائی که به‌عنوان تکلیف می‌دهند خواندن فلان کتاب است از صفحهٔ مثلاً ۱۰ تا ۱۵، و به خیال خود این کار را برای کمک به‌آنان می کنند.

قلب انسان «زنده دوستی[9]» می‌نامد، بلکه در عوض نقطهٔ مقابل آن یعنی «مرده‌دوستی[10]» را بوجود می‌آورد:

در حالی که سرشت حیات، رشد با حالتی نهادی و تبعی‌است مرده‌دوست‌هرچه راکه‌رشد نمی‌کند، هرچه را ماشینی است، دوست دارد. مرده دوست دستخوش کششی است بسوی این تمایل که هرچه را جاندار است غیرجاندار کند. و با طرز تفکری ماشینی‌به‌زندگی نزدیک شود چنان که‌گوئی همهٔ اشخاص‌زنده «شیء» هستند— آنچه به‌حساب می‌آید... حافظه است به‌جای تجربه، و داشتن است به‌جای بودن. شخص مرده‌دوست در صورتی می‌تواند با یک شیء — یعنی‌یک گل یا یک شخص —ارتباط برقرار کند که مالک آن باشد. از این روی تهدید مالکیت او تهدید خود او است. اگر مالکیت را از دست دهد، تماس خود را با جهان از دست می‌دهد...مسلط‌بودن را دوست دارد، و با عمل تسلط حیات را می‌کشد.

ستمکری— نه تسلطی است خرد کننده — مرده دوستانه است، با عشق به‌مرگ تغذیه می‌شود نه باعشق به‌زندگی. مفهوم بانکی تربیت‌هم، که در خدمت علائق ستمگران است، مرده دوستانه است.

9. biophily
10. necrophily

چون‌پایهٔ آن بربینشی ماشینی‌و ایستاو طبیعت‌گرایانه وفاصله‌دار از آگاهی قرار دارد، شاگردان را به‌کار پذیرانی دریافت‌کننده تبدیل می‌کند. این نوع تربیت می‌کوشد تا فکرکردن و عمل را تحت تسلط درآورد. آدمیان را به منطبق شدن باجهان وادارد، و دربرابر نیروی آفرینندهٔ آنان سدی شود.

وقتی‌که کوششهای آدمیان برای عمل متعهدانه بی‌حاصل می‌مانند، وقتی‌که آنان خود را در استفاده از استعدادهای خویش ناتوان می‌بینند، رنج می‌برند. فروم می‌گوید «ریشه‌های این رنج ناشی از ضعف، دراین واقعیت است‌که تعادل انسانی آسیب پذیرفته است.» ولی ناتوانی به‌عمل‌کردن، که موجب‌رنج آدمیان می‌گردد، آنان‌را به‌دفع‌کردن ضعف‌خود وامی‌دارد، بدین وسیله‌که می‌کوشند

... استعداد برای عمل کردن را بازیابند. ولی آیا می‌توانند؟ وچگونه می‌توانند؟ یک راه، تسلیم شدن به‌شخص یا گروه صاحب قدرت،و هم هویت شدن با او است. آدمیان با این اشتراک نمادی در زندگی شخص دیگر، این توهم را پیدا می‌کنند که کاری انجام‌می‌دهند، حال آن‌که در واقع آنان فقط‌به کسانی که عمل می‌کنند تسلیم گردیده و جزئی از زندگی آنان شده‌اند.

شاید تظاهرات توده‌ای مثال خوبی برای این رفتار مردم باشد که با هم هویت نمودن خود و تطبیق خویش با رهبران صاحب-

فره[۱۱] چنین احساس می‌کنند که خودشان هم فعال و مؤثر هستند. شورش و طغیانی که اینان به وقت ورود به جریانی تاریخی از خود نشان می‌دهند به سبب همین تمایل به عمل کردن مؤثرانه است. نخبگان حاکم علاج این شورش را در تسلط و سرکوبی بیشتری می‌دانند که زیر عنوان آزادی و نظم و آرامش اجتماعی (یعنی آرامش نخبگان) اعمال می‌شود. بنابراین — و از دیدگاه خودشان، منطقاً — می‌توانند «خشونت کارگران در اعتصاب را محکوم کنند و برای درهم شکستن اعتصاب همان دم‌دولت را برای اعمال خشونت فرا خوانند» (نیبور، انسان اخلاقی و جامعهٔ بی‌اخلاق)[۱۲].

تربیت به عنوان تمرین در تسلط، ساده‌لوحی شاگردان را برمی‌انگیزد، با این منظور ملکی (که غالباً معلم آن را نمی‌بیند) که به‌آنان تلقین شود که خود را با جهان ستمگری همرنگ سازند. این اتهام‌را به‌این امید خام برنخبگان سلطه‌گر وارد نمی‌کنیم که آنان بسادگی از این کار دست بردارند؛ منظور از آن جلب توجه مردمیگرایان راستین است به‌این که آنان نمی‌توانند برای پیگیری عمل آزادیبخش از روشهای تربیت بانکی استفاده کنند، مگر این که خودشان این تلاش و پیگیری را قبول نداشته باشند. همچنین جامعه‌ای انقلابی ممکن نیست این روشها را از جامعهٔ ستمگر به‌ارث ببرد. آن جامعهٔ انقلابی که تربیت بانکی را اجرا می‌کند یا گمراه

۱۱. charismatic leaders: رهبران صاحب فره، کسانی هستند که در پیروان خود عقاید و ایمانی نسبت به خود بوجود می‌آورند، که بیش از آن که جنبهٔ عقلانی داشته باشد، دارای هاله‌ای از ایمان است. هیتلر نمونهٔ بارز این نوع رهبران بود.م.

12. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*

است، یا نسبت به آدمیان بی‌اعتماد. درهر صورت، آن جامعهٔ انقلابی به‌وسیلهٔ روح ارتجاع تهدید می‌شود.

بدبختانه کسانی که از آزادی حمایت می‌کنند. خود در جوی احاطه شده و از آن اثر پذیرفته‌اند که آموزش بانکی را تولید می‌کند و غالباً معنی حقیقی یا قدرت سردمیزدای آن را درک نمی‌کنند. طرفه آن که آنان خود این ابزار از خود بیگانه‌سازی را در چیزی بکار می‌گیرند که خود آن را کوشش برای آزاد شدن می‌نامند. در واقع، بعضی «انقلابیان» به کسانی که به این‌گونه عمل تربیتی اعتراض می‌کنند داغ ساده دل و خیالباف، و حتی مرتجع می‌زنند. ولی هیچ کس با از خود بیگانه کردن آدمیان آنان را آزاد نمی‌کند. آزادسازی اصیل — یا جریان مردمی شدن — «ودیعهٔ» دیگری نیست که باید در آدمیان به‌امانت نهاده شود. آزاد شدن کردار است، عمل و اندیشهٔ آدمی است برجهان خود به‌منظور تحول آن. کسانی که خود را براستی وقف آزادسازی کرده‌اند نه می‌توانند مفهوم ماشینی هشیاری را همانند ظرفی تهی که باید پر شود بپذیرند، و نه می‌توانند از روشهای بانکی سلطه (تبلیغها، شعارها، امانتها) به‌نام آزادسازی استفاده کنند.

یک فرد متعهد راستین باید مفهوم بانکی را بکلی رد کند و به‌جای آن مفهومی از آدمیان به‌عنوان موجودهای آگاه — و از آگاهی دریالتش آگاهی متوجه جهان باشد — بپذیرد. این افراد باید هدف آموزشی امانتپاری را رها کنند و به جای آن طرح مسائل آدمیان را در رابطه با دنیایشان‌قرار دهند. آموزشی که مساله طرح می‌کند[۱۳]

13. Problem-posing

با پاسخگوئی به‌جوهر آگاهی، یعنی از سر قصد و عمد، ابلاغیه‌ها را نفی می‌کند و ابلاغ را فعلیت می‌بخشد. این آموزش سرشت خاص آگاهی را چنین خلاصه می‌کند: آگاه بودن، نه فقط از امور، بلکه آگاه شدن از نفس این آگاهی، آن‌چنان که کارل یاسپرس[14] می‌گوید: آگاهی به‌صورت آگاهی از آگاهی.

تربیت آزادبخش عبارت است از عمل شناسائیها، نه از انتقال اطلاعها. وضعی‌را آموزشی می‌توان‌گفت که درآن شیء موردشناسائی (که باید هدف عمل شناسائی باشد) میانجی بین عاملان شناسائی — معلم از یک سو و شاگردان از سوی دیگر —گردد. بنابراین اجرای تربیت مسأله طرح کن، بیش از هر چیز به راه حلی برای رفع تضاد معلم شاگردی نیاز دارد. روابط گفت و شنودی به‌هر شکل دیگری ناممکن است — و این روابط لازمهٔ استعداد عاملان شناسائی‌اند تا آنان بتوانند برای درک موضوع مورد شناسائی همکاری کنند.

در واقع تربیت مسأله طرح کن، با شکستن الگوهای عمودی که تربیت آموزش بانکی است، فقط وقتی می‌تواند وظیفهٔ خود را که عبارت از تمرین آزادی است ایفا کند که بتواند برتضادی که گفته شد، غلبه نماید. به‌وسیلهٔ گفت و شنود دیگر اصطلاحهای معلم شاگردان و شاگردان، معلم از میان می‌روند و اصطلاح جدیدی جای آنها را می‌گیرند: معلم‌شاگرد با شاگردان‌معلمان. دیگر معلم کسی نیست که فقط تعلیم می‌دهد بلکه کسی است که خود نیز در گفت وشنود با دانش‌آموزان تعلیم می‌بیند و شاگردان به‌نوبهٔ خود در حالی که تعلیم می‌گیرند تعلیم می‌دهند. همه با هم در

14. Carl Jaspers

PersianPDF.com

جریانی مسؤول می‌شوند که در آن همه رشد می‌یابند. در این جریان دیگر دلایل متکی به «قدرت» اعتبار ندارند، قدرت برای آن که بتواند کار کند باید جانبدار آزادی باشد، نه مخالف آن. در اینجانه کسی به‌دیگری چیزی یاد می‌دهد، و نه کسی می‌تواند خودآموخته باشد. آدمیان با میانجیگری جهان و اشیای موردشناسائی که در آموزش بانکی به‌وسیلهٔ معلم «تصاحب» می‌شدند، به‌یکدیگر آموزش می دهند.

مفهوم بانکی (با تمایلی که برای دوگانه کردن همهٔ امور دارد) عمل آموزگار را به‌دو مرحلهٔ جدا از هم منقسم می‌سازد: در مرحلهٔ نخست، معلم در حالی که درسها را ضمن مطالعه، یا در آزمایشگاه، برای گفتن سر کلاس آماده می کند، با شیء مورد شناسائی آشنا می‌شود؛ در مرحلهٔ دوم دربارهٔ آن شیء یا موضوع برای شاگردان توضیح می‌دهد. آنچه از شاگردان خواسته می‌شود دانستن و شناختن نیست، بلکه از بر کردن چیزی است که معلم نقل می کند. آنان به اجرای هیچ‌گونه عمل ادراکی نیز نمی‌پردازند، زیرا موضوعی که باید دربارهٔ آن عمل شود به‌جای آن که واسطه‌ای جهت برانگیختن اندیشهٔ نقاد معلم و شاگردان باشد به‌معلم تعلق دارد. از این‌رو به نام «حفظ فرهنگ و معرفت» دستگاهی داریم که نه به‌معرفت می پردازد و نه به‌فرهنگ.

روش مسأله طرح کن‌فعالیت معلم ـ شاگرد را دوباره نمی کند: وی از یک سر «شناسنده» و از سر دیگر «نقال» نیست. همیشه «شناسنده» است، چه زمانی که طرحی را آماده می کند و چه وقتی که در گفت و شنود با شاگردان خود شرکت می‌نماید. او به

موضوعهای مورد شناسائی به‌صورت ملک طلق خود نگاه نمی‌کند، بلکه در آنها به‌عنوان موضوع تفکر برای خود و دانش‌آموزان می‌نگرد. بدین‌طریق معلم مساله طرح کن، پیوسته اندیشه‌های خود را در اندیشهٔ شاگردان از نو شکل می‌دهد. شاگردان — که دیگر شنوندگان رام نیستند — درگفت و شنود با معلم خود همکار در پژوهندگی هستند. معلم مطلب را برای مطالعهٔ شاگردانش عرضه می‌کند، و وقتی که شاگردان ملاحظات خود را شرح می‌دهند، او ملاحظات و نظرهای قبلی خویش را باز آزمائی می‌کند. نقش معلم مساله طرح کن آن است که همراه شاگردان خود شرایطی بیافریند که در آن شرایط، معرفت عمقی[۱۵] معرفت سطحی[۱۶] را از میدان بیرون براند.

در حالی که آموزش بانکی قدرت خلاقه را بخواب می‌برد و از بروز آن جلوگیری می‌نماید، آموزش مساله طرح کن متضمن پرده برداشتن دائمی از واقعیت است. اولی می‌کوشد تا هشیاری را مستغرق نگاه دارد، دومی سعی می‌کند هشیاری را بیرون بکشد و به مداخلهٔ نقادانه در واقعیت وادارد.

دانش‌آموزان، که‌بیشترو بیشتر درجهان وبا جهان، با مسائلی مربوط به‌خود مواجه می‌شوند، به‌طرز فزاینده‌ای نیز احساس می‌کنند که به‌مبارزه خوانده شده‌اند و باید به‌این مبارزطلبی پاسخ دهند. چون این مبارزه را در داخل زمینه‌ای کلی با مسائل دیگر در ارتباط می‌بینند، و آن راسؤالی نظری نمی‌دانند، حاصل‌از زادهٔ آن، گرایش

۱۵. در سطح logos
۱۶. در سطح doxa

دارد به‌این که هرچه بیشتر نقادانه و هر چه کمتر از خود بیگانه شود. پاسخ آنان به این مبارزطلبی مبارز طلبیهای دیگری را برمی انگیزد که درکهای‌تازه‌ای به‌دنبال دارد،و بتدریج معلمان شاگردان خود را افرادی متعهد می‌یابند.

آموزش به‌عنوان تمرین آزادی — که نقطهٔ مقابل تربیت به عنوان تمرین سلطه است — منکر آن است که آدمی وجودی باشد انتزاعی ومنفرد و مستقل و ناوابسته به جهان، و نیز منکر آن است که جهان به‌صورت واقعیتی وجود داشته باشد جدا از آدمیان. تفکر اصیل نه آدمی تنها را در نظر می‌گیرد و نه جهان تهی از آدمی را، بلکه آدمیان را با رابطه‌هایشان با جهان، یکجا،در نظر دارد. در این رابطه‌ها وجدان و جهان با یکدیگر همزمان هستند: وجدان نه جلوتر از جهان بوده است و نه عقب‌تر از آن خواهد بود. سارتر می‌نویسد: «وجدان و جهان با یک ضربه بوجود آمده‌اند، جهان که در ذات خود از وجدان بیرون است هم در ذات خود به‌آن وابسته است». در یکی از حلقه‌های فرهنگی در شیلی، گروه (بر اساس جدولی که تنظیم شده بود[۱۷]) در مورد مفهوم مردمشناختی فرهنگ بحث می کرد. در اواسط بحث، دهقانی که با معیارهای آموزش بانکی فردی کاملاً نادان شمرده می‌شد گفت: «حالا می‌فهمم که بی‌وجود آدمی دنیائی وجود ندارد.» وقتی که معلم گفت: «برای ادامهٔ بحث فرض کنیم که همهٔ آدمیان روی زمین بمیرند، ولی خود زمین باقی بماند با درختان، پرندگان، جانوران، رودها، دریاها،

۱۷. یادداشت مترجم در فصل سوم. ۴.

ستارگان، ... آیا همهٔ اینها بر روی هم جهان نخواهد بود؟». دهقان با تأکید جواب داد «نه بابا، آن وقت کسی نیست که بگوید: این جهان است.»

آن دهقان می‌خواست این فکر را بیان کند که در آن صورت آگاهی از جهان که بضرورت جهان آگاهی را ایجاب می‌کند، وجود نخواهد داشت. «من» بی «نه من» نمی‌تواند وجود داشته باشد. به‌نوبت خود «نه من» به‌هستی «من» بستگی دارد. جهانی که آگاهی را بوجود می‌آورد، جهان خود آن آگاهی می‌شود. از اینجا است که سارتر می‌گوید «وجدان و جهان با یک ضربه بوجود آمده‌اند.»

از آنجا که آدمیان، که در یک زمان به‌خود و به جهان می‌اندیشند، قلمرو درک خود را وسعت می‌بخشند ملاحظات خود را متوجه پدیده‌هائی می‌سازند که سابق براین مشخص و روشن نبوده‌اند. هوسرل می‌نویسد:

«در ادراک به معنی اخص کلمه، من متوجه شیئی مثلاً کاغذ، می‌شوم. آن‌را به عنوان شیئی که در این‌جا و در این زمان وجود دارد درک می‌کنم. چون هر شیئی دارای یک سابقهٔ تجربی در ذهن ماست درک کردن آن یعنی جدا کردن یا اختیار نمودن آن. در اطراف و در ارتباط با کاغذ، کتابها، مدادها، دوات و از این قبیل قرار دارند، و آنها هم، به‌مفهومی، از جنبهٔ ادراکی در «حوزهٔ شهود»، مورد «ادراک» واقع

شده‌اند، اما وقتی که متوجه کاغذ شدم توجهی نسبت به‌آنها، و درکی از آنها، حتی به‌معنی فرعی، وجود نداشت. آنها پدیدار شدند ولی اختیار نشدند و در نقش خود بحساب نیامدند. هر درکی از یک شیء دارای چنین محدوده‌ای از شهودهای پیشینه‌ای یا آگاهی پیشینه‌ای است هرگاه «شهود» متضمن حالت توجه کردن باشد، و خود این حالت یک «تجربهٔ آگاهانه» یا به‌اختصار «آگاهی از همه‌چیزهائی باشد که درواقع در پیشینهٔ عینی که همزمان با آن شیء درک می‌شود واقع شده باشند.»

آنچه به‌صورت عینی وجود داشته اما به‌ایجابی‌ترین وجه خود درک نشده باشد (اگر اصلاً درک شده باشد) شروع می‌کند به نمایان شدن، و حالت مسأله‌ای را به‌خود می‌گیرد و در نتیجه مبارز می‌طلبد. بدین ترتیب آدمیان اجزای «زمینهٔ آگاهی» را از آن بیرون می‌کشند و به اندیشیدن دربارهٔ آنها می‌پردازند. این اجزا اکنون موضوع توجه آدمیان، و بدین نحو، مورد عمل و شناسائی آنان می‌شوند.

در تربیت مسأله طرح کن آدمیان قدرت خود را برای درک نقادانهٔ نحوهٔ وجود داشتن «در جهانی، و با جهانی، که خود را در آن می‌یابند گسترش می‌دهند؛ بدین ترتیب به‌جائی می‌رسند که جهان را نه به‌صورت واقعیتی ایستا، بلکه به‌عنوان واقعیتی می‌بینند که در پویش است و در حال دگرگونی. اگرچه روابط جدلی آدمیان با جهان

بدون بستگی به‌نحوه‌ای که این روابط درک می‌شوند (و حتی فارغ از مسألهٔ درک شدن یا نشدن) وجود دارد، این نیز راست است که شکل عملی که آدمیان برعهده می‌گیرند تابعی است از این که خود را در جهان چگونه درک کنند. از این روی معلم‌شاگرد و شاگرد‌معلمان در یک زمان به‌خود و به‌جهان می‌اندیشند بی‌آن که این اندیشه را از عمل جدا کنند؛ و بدین ترتیب صورت اصیلی از اندیشه و عمل بنا می‌نهند.

یک‌بار دیگر دو مفهوم و دو عمل آموزشی مورد تحلیل در حال تعارض قرار می‌گیرند. روش بانکی(به‌دلایل‌آشکار) با افسانه‌ای کردن واقعیت می‌کوشد که برخی حقایق را که راههای زیست آدمیان را در جهان توصیف می‌کنند، مخفی نماید؛ روش مسأله طرح‌کن خود را وقف افسانه‌زدائی می‌کند. آموزش بانکی در برابر گفت و شنود مقاومت می‌کند؛ آموزش مسأله طرح‌کن گفت و شنود را برای عمل شناسائی، که از واقعیت پرده برمی‌دارد، واجب می‌داند. آموزش بانکی با دانش‌آموزان به‌مثابهٔ چیزی که مورد کمک واقع می‌شود رفتار می‌کند؛ آموزش مسأله طرح‌کن آنان را متفکر نقاد بارمی‌آورد. آموزش بانکی جلو رشد خلاقیت را می‌گیرد و (هر چند نمی‌تواند خلاقیت را بکلی نابود کند)با جدا کردن هشیاری از جهان قصد هشیار بودن را مهار می‌کند و بدین وسیله وظیفهٔ وجودی و تاریخی آدمی را که کاملتر شدن است، نفی می‌نماید؛ تربیت مسأله طرح‌کن خود را برپایهٔ خلاقیت استوار می‌کند و اندیشهٔ راستین و عمل بر واقعیت را برمی‌انگیزد، و بدین وسیله به ندای وظیفهٔ انسانها به‌عنوان موجودهائی که زمانی اعتبار و ارزش

خواهند داشت که در پژوهش و دگرگون‌سازی آفریننده شرکت جویند، پاسخ مثبت می‌دهد. در مجموع: نظریه و عمل آموزش بانکی چون نیروهای انسان را بی‌تحرک و منجمد می‌کند، در آگاه ساختن آدمیان به‌صورت موجودهائی تاریخی شکست می‌خورد؛ نظریه و عمل تربیت مسأله طرح کن تاریخی بودن آدمیان را به عنوان نقطهٔ آغاز حرکت در نظر می‌گیرد.

تربیت مسأله طرح کن آدمیان را به‌عنوان موجودهائی که در جریان تکوین هستند — به‌عنوان موجودهائی ناتمام و ناکامل در واقعیتی و با واقعیتی که آن نیز کمال نیافته است — قبول دارد. در واقع در مقایسه با دیگر جانورانی که ناتمام هستند ولی موجودهائی تاریخی نیستند، آدمیان خود را ناتمام می‌شناسند: اینان از ناقص بودن خود آگاه هستند. در این ناتمامی و آگاهی از این ناتمامی است که ریشه‌های اصلی تربیت به‌مثابهٔ تظاهری منحصراً مردمی، قرار دارد. خصوصیت ناتمام ماندگی آدمیان و خصوصیت دگرگون شوندگی، واقعیت فعالیت مستمر آموزش را امری واجب می‌سازد.

پس در کردار است که آموزش بازسازی می‌شود. آموزش برای این که باشد، مجبور است بشود. «استمرار» آن (به‌معنی برگسونی کلمه[۱۸]) را می‌توان نتیجهٔ تأثیر متقابل دو امر متضاد تداوم و تغییر دانست. روش آموزش بانکی برتداوم اصرار می‌ورزد و از این رو ارتجاعی می‌شود؛ تربیت مسأله طرح کن — که نه زمان حالی «خوش‌رفتار» را می‌پذیرد و نه آینده‌ای از پیش تعیین شده را — خود را در زمان حال پوینده جا می‌دهد و انقلابی می‌شود.

18. Bergsonian (duration)

آموزش مسأله طرح کن آینده‌ای انقلابی است. از این رو پیغمبرانه (و لذا امیدبخش)است، و بدین ترتیب با ماهیت تاریخی آدمی مطابقت دارد. بنابراین آدمیان را موجودهائی می‌داند که خود را تعالی می‌بخشند، به‌سوی آینده حرکت می‌کنند و به‌پیش می‌نگرند، بی‌تحرکی برای آنان نمایندهٔ تهدیدی شوم است، به‌گذشته نگاه نمی‌کنند مگر برای آن که واضحتر دریابند که‌چیستند و کیستند، تا بتوانند آینده را هشیارانه‌تر بسازند. از این‌رو آموزش مسأله‌طرح کن با جنبشی که آدمیان رابه‌عنوان موجودهائی آگاه از ناتمامی خود به‌وسط معرکه می‌کشد یکی است؛ با جنبشی تاریخی که مبدأ حرکتی دارد، و موضوعهای خاص خود، و هدفی خاص خویش.

نقطهٔ آغاز این حرکت در خود آدمیان نهفته است. ولی از آنجا که آدمیان جدا از جهان و از واقعیت نیستند، حرکت باید با رابطهٔ انسان‌جهانی آغاز شود. براین مبناست که نقطهٔ آغاز باید همیشه با آدمیان در «اینجا و اکنون» باشد که سازندهٔ وضعی است که در آن غرقه‌اند، از آن برمی‌آیند، و در آن مداخله می‌کنند. آدمیان فقط با شروع از این وضع — که بستگی به‌درک آنان از آن دارد— می‌توانند به‌حرکت درآیند. برای آن که این کار بنحوی اصیل انجام شود، باید وضع خود را نه محتوم و تغییر ناپذیر ،بلکه محدود کننده — و در نتیجه مبارزطلبانه بدانند.

در حالی که روش بانکی به‌طور مستقیم یا نامستقیم اندیشهٔ مقدر و محتوم بودن وضع اجتماعی آدمیان را تقویت می‌کند، روش مسأله طرح کن همان وضع را به‌صورت مسأله‌ای پیش‌روی آنان می‌گذارد. چون وضع مورد شناسائی آنان قرار می‌گیرد، درک ساده‌

لوحانه یا خرافی که نتیجهٔ تسلیم آنان به‌تقدیر بوده است جای خود را به درکی می‌دهد که می‌تواند خود را درک کند حتی‌در حالی که واقعیت را درک می‌کند؛ و بدین‌ترتیب نسبت به‌آن واقعیت صاحب عینیتی نقادانه بشود.

آگاهی عمیق آدمیان از وضع خود، موجب می‌شود که آن وضع را به‌عنوان واقعیتی تاریخی و قابل تغییر بپذیرند. تسلیم جای خود را به کشش بسوی دگرگون‌سازی وپژوهندگی می‌دهد و آدمی خود را برآنها مسلط احساس می‌کند. اگر آدمیان به‌عنوان موجودهائی تاریخی که با آدمیان دیگر در یک نهضت پژوهندگی درگیر شده‌اند آن حرکت را تحت تسلط خود درنیاورند، آن نهضت نقض شرف مردمی آدمیان می‌شود (و هست). هر وضعی که در آن بعضی آدمیان مانع شرکت بعضی دیگر در جریان پژوهندگی شوند، وضع خشونت خواهد بود. وسایلی که بکار برده شوند مهم نیست، ولی بیگانه کردن آدمیان نسبت به تصمیم‌گیری برای خود، تبدیل نمودن آنان است به‌موجودهائی منفعل.

این جنبش پژوهندگی باید در جهت مردمی‌سازی — که رسالت تاریخی آدمی است — باشد. در هر حال دستیابی به‌آدمیت کامل نمی‌تواند در انزوا یا با فردگرائی صورت بپذیرد، بلکه فقط با همداستانی و همبستگی تحقق‌پذیر است؛ پس نمی‌تواند در روابط بین ستمگران و ستمکشان شکوفا شود. هیچ کس نمی‌تواند بنحوی اصیل انسان شود در حالی که جلو انسان شدن دیگران را بگیرد. کوشش فردگرایانه برای انسانتر شدن به بیشتر داشتن خودگرایانه منجر می‌شود، که خود نوعی مردمیزدائی است. نه چنان است که

داشتن برای انسان بودن امری اساسی نباشد: درست از این رو که داشتن برای انسان شدن ضروری است نباید اجازه داده شود که داشتن بعضی سدی در راه داشتن دیگران بوجود آورد، و قدرت آنان سبب خرد شدن اینان گردد.

آموزش مساله طرح کن. به‌عنوان عملی مردمی و آزادیبخش، بنا را براین می‌گذارد که انسانهای زیر سلطه باید برای آزاد کردن خود پیکار کنند. و برای رسیدن به‌این هدف آموزگاران و دانش‌آموزان را قادر می‌سازد که با غلبه بر «قدرت گرائی» و روشنفکرمآبی بیگانه کنند، کارسازان جریان آموزشی شوند. همچنین به‌آدمیان توانائی می‌بخشد که بردرک غلطی که از واقعیت دارند چیره شوند. جهان — که دیگر چیزی نیست که با کلمات فریبنده توصیف شود — موضوع آن عمل دگرگون کنندهٔ آدمیان می‌شود که مردمی‌سازی آنان را بدنبال خواهد آورد.

تربیت مساله طرح کن در خدمت منافع ستمگر نیست و نمی‌تواند باشد. هیچ نظام ستمگرانه‌ای تاکنون به‌ستمدیده مجال نداده است که بپرسد: چرا؟ در حالی که فقط یک جامعهٔ انقلابی می‌تواند این تربیت را بطریقی اصولی اجرا کند، رهبران انقلابی نیاز ندارند که اول قدرت کامل بدست آورند و بعد این روش را بکارگیرند. در جریان انقلابی رهبران نمی‌توانند با نیت آن که بعدها بطریقی انقلابی رفتار خواهند کرد روش بانکی را به‌صورت اقدامی موقت و برمبنای مصلحت بکار برند. آنان باید از همان آغاز، انقلابی — یعنی اهل گفت و شنود — باشند.

۳

وقتی که می‌کوشیم که گفت و شنود را به‌عنوان پدیده‌ای انسانی تجزیه و تحلیل کنیم، چیزی را کشف می‌کنیم که جوهر خود گفت و شنود است: یعنی کلمه را. لیکن «کلمه» چیزی بیشتر از ابزاری است که گفت و شنود را ممکن می‌سازد، از این روی باید عناصر تشکیل دهندهٔ آن را جستجو کنیم. در درون کلمه دو بُعد «اندیشه» و «عمل» را در چنان برهمکنش[1] اساسی می‌یابیم که اگر یکی از آنها — حتی جزئی از آن — قربانی شود دیگری نیز بی‌درنگ آسیب می‌بیند. هیچ کلمه‌ای وجود ندارد که در عین حال یک کردار[2] نباشد. بنابراین گفتن کلمه‌ای حقیقی دگرگون کردن جهان

---

1. interaction

۲. کنش
اندیشه
} کلمه = کار = کردار

فدا نمودن کنش = لفظ‌گرائی

فدانمودن اندیشه = عمل‌گرائی

است[۳].

یک کلمهٔ نااصیل، کلمه‌ای که از دگرگون ساختن واقعیت عاجز باشد، نتیجهٔ دوگانگیئی است که برعناصر تشکیل دهندهٔ آن تحمیل شده باشد. وقتی کلمه‌ای از بُعد عمل خود محروم می‌شود «اندیشه» نیز خود به‌خود آسیب می‌بیند، و کلمه به‌گپ بیخود، به لفظگرائی و به‌بانگی بیگانه و بیگانه کننده مبدل می‌شود. کلمه‌ای می‌شود تهی، که نمی‌تواند جهان را لو دهد، زیرا که لودادن چیزی بی داشتن قصد دگرگون ساختن آن ناممکن است. دگرگون کردن بی عمل وجود پیدا نمی‌کند.

از سوی دیگر، اگر بی درنظرگرفتن اندیشه منحصراً برعمل تأکید شود، کلمه به «عمل‌گرائی» تغییر ماهیت می‌دهد. عمل‌گرائی— عمل برای عمل— کردار راستین را انکار می‌کند و گفتگو را ناممکن می‌سازد. این هر دو نوع دوگانه سازی با آفریدن صورتهای نادرستی از هستی، صورتهای نادرستی از اندیشه را بوجود می‌آورند که خود سبب تقویت دوگانگی اصلی می‌شود.

وجود آدمی نه می‌تواند خاموش بماند، و نه می‌تواند با کلمه‌های دروغین پرورده شود، بلکه فقط با کلمات راستین می‌تواند تغذیه شود که به کمک آنها آدمیان جهان را دگرگون می‌کنند. آدم‌وار وجود داشتن نامی به‌جهان دادن و آن را دگرگون ساختن است. جهان یک‌بار که نام‌گرفت، بار دیگر به‌صورت مساله‌ای به‌نامگذاران خود رخ می‌نماید و نامگذاری تازه‌ای را از آنان طلب

۳. پاره‌ای از این نظریات نتیجهٔ گفتگوئی است با پروفسور ارنانی ماریا فیوری Ernani Maria Fiori

می‌کند. آدمیان در خاموشی[۴] ساخته نمی‌شوند، بلکه در کلمه، در کار و در عمل ـ اندیشه بوجود می‌آیند.

لیکن هرگاه گفتن کلمهٔ راستین — که کار است و کردار — به معنی دگرگون کردن جهان باشد، گفتن آن کلمه امتیازی برای کسانی معدود نیست، بلکه حقی است برای همه. در نتیجه هیچ کس نمی‌تواند بتنهائی کلمه‌ای راستین را بکار برد — و نه هم می‌تواند آن را به‌جای کسی دیگر بکار ببرد — یعنی در عملی که کلمات دیگران را از آنان می‌رباید.

گفت و شنود برخورد بین آدمیان است. به‌میانجیگری جهان. وبرای نامیدن جهان. از این رو گفت و شنود نمی‌تواند بین کسانی صورت پذیرد که می‌خواهند نامی به‌جهان بدهند با آنان که مایل به‌دادن این نام نیستند؛ بین کسانی که منکر حق سخن گفتن برای دیگران هستند و آنانی که حق سخن گفتنشان انکار شده است. کسانی که حق اساسی سخن گفتن آنان انکار شده است باید نخست این حق را بازستانند و سازِ ادامه این تجاوز مردمی‌زدا شوند.

اگر چنین باشد که آدمیان با گفتن سخن خود و دادن نامی به‌جهان، آن را دگرگون می‌سازند، گفت‌و شنود خودرا به‌عنوان راهی تحمیل می‌کند که در آن آدمیان به‌عنوان انسان قدر و اعتباری پیدا

---

۴. آشکار است که مراد من خاموشی ناشی از تفکری ژرف‌نیست، تفکری که در آن آدمی فقط بظاهر جهان را ترک می‌کند و خود را از آن بیرون می‌کشد تا بتواند کلیت آن را دریابد. و بدین ترتیب باجهان باقی می‌ماند. ولی این کنار کشیدن از جهان هنگامی اصالت دارد که متفکر درواقعیت غوطه‌ور گردد. نه‌هنگامی که معنی آن خوار شمردن جهان و گریز از آن، بصورت نوعی «دو گانگی شخصیت تاریخی» historical schizophrenia باشد.

می‌کنند. بنابراین گفت وشنود ضرورتی وجودی است. و از آنجا که گفت و شنود مواجهه‌ای است که در آن اندیشه و عمل وحدت یافتهٔ دو طرف صحبت رو به‌جهانی دارند که باید دگرگون شود و مردمی گردد، این گفت و شنود نه می‌تواند تا حد «ودیعه‌گذاری» عقاید یک تن در دیگری منحط شود، و نه می‌تواند مبادلهٔ سادهٔ عقایدی گردد که بایستی توسط شرکت‌کنندگان در بحث «مصرف» شوند. حتی این گفت و گو مشاجرهٔ خصمانه و جدلی بین کسانی نیست که نه متعهد به‌نامیدن جهان شده‌اند و نه ملتزم به‌جستجوی حقیقت، بلکه نیتشان تحمیل چیزهائی که خود حقیقت می‌پندارند به‌دیگران است. از آنجا که گفت و شنود رویاروئی آدمیانی است که برجهان نام می‌گذارند، نباید تبدیل به فرصتی شود که عده‌ای معدود به‌جای دیگران نامگذاری کنند، وعمل آفرینش است، و نباید وسیله‌ای خدعه‌آمیز برای سلطهٔ فردی برفرد دیگر بشود. سلطه‌ای که در گفت و شنود نهفته است، سلطه برجهان است به‌وسیلهٔ کسانی که در بحث شرکت می‌کنند، غلبه برجهان است برای آزاد شدن آدمیان.

اما گفت و شنود نمی‌تواند بی‌وجود «عشق» ژرفی به‌جهان و آدمیان بوجود بیاید. اسم گذاشتن برجهان، که عملی آفریننده و بازآفریننده است، اگر با «عشق» آمیخته نباشد امری است محال*.

۵. هرچه می‌کنند بیشتر متقاعد می‌شوم که انقلابیان‌راستین بایدانقلاب را برای‌خلاقیت‌وماهیت آزادکنندهٔ آن‌چون‌عملی‌عاشقانه‌دریابند. به‌نظرمن‌انقلاب، که بی‌وجود نظریه‌ای انقلابی ــ و لذا علمی ــ ممکن نیست، باعشق‌درتضاد نیست. برعکس انقلاب به‌یاری آدمیانی برپا می‌شود که خواستار شرف مردمی خود هستند. براستی‌کدام انگیزه ژرفتر از زدودن شرف آدمی، آدمیان را به‌انقلابی‌ ←

«عشق» در عین حال اساس گفت و شنود است و خود گفت و شنود. پس لزوماً وظیفهٔ کارسازان مسؤول است و نمی‌تواند در رابطه‌ای سلطه‌جویانه وجود داشته باشد. سلطه آسیب‌پذیری عشق را برملا می‌سازد: آزارندگی (سادیسم) در سلطه‌گر و آزارجوئی در موجود سلطه‌پذیر. چون عشق عملی ناشی از دلیری است نه از ترس، پس خود نوعی تعهد نسبت به‌دیگر آدمیان است. هرجا ستمدیده‌ای باشد، عشق تعهدی است نسبت به‌او؛ و به‌آزادی او. و چون این تعهد عاشقانه است، ذاتاً گفت و شنودی است. عشق که عملی دلیرانه است نمی‌تواند احساساتی باشد، و چون عملی آزادیبخش است نمی‌تواند بهانه‌ای برای معامله قرار گیرد. باید موجد دیگر اعمال آزادیبخش باشد، وگرنه عشق نیست. فقط با نابود کردن وضع ستمگری که عشق را غیرممکن می‌سازد می‌توان عشق را بازگرداند. اگر من جهان را دوست نداشته باشم، اگر به‌زندگی بی‌علاقه باشم، و اگر به‌آدمیان عشق نورزم، نخواهم توانست در گفت و شنود شرکت کنم.

از سوی دیگر، گفت و گو نمی‌تواند بی‌«فروتنی» وجود پیدا

→

شدن می‌کاند؛ تغییر شکلی که از طرف جهان سرمایه‌داری بسروازهٔ «عشق» تحمیل شده است، نمی‌تواند انقلاب را از داشتن سرشت عاشقانه باز دارد. و نه هم می‌تواند انقلابیان را از عشق ورزیدن به زندگی مانع شود. چه‌گوارا (باپذیرفتن «خطر مسخره بنظر آمدن») ازاظهار این عشق نمی‌هراسید. در کتاب *Venceremos* به‌نقل از او آمده است:

«بااین‌که ممکن است مسخره بنظر آید می‌گویم که انقلابی‌راستین بااحساس‌هائی عمیق از عشق راهنمائی می‌شود. تصور یك انقلابی اصیل که این صفت را نداشته باشد ناممکن است.»

کند. نـامیدن جهان، کـه به‌وسیلهٔ آن آدمیان جهان را پیوسته از نو می‌آفرینند، نمی‌تواند عملی گستاخانه باشد. اگر دوطرف گفت و شنود (یا یکی از آنها) از فروتنی بی‌بهره باشد، گفت و شنود که رویاروئی آدمیانی است کـه بـه‌وظیفهٔ مشترک آموختن و عمل کـردن روی آورده‌اند، از هـم خواهـد پاشید. چگونه می‌تـوانـم در گفت و شنود شرکت کنم اگر همیشه جهل را منعکس سازم، یعنی آن را همیشه در دیگران ببینم و هیچ‌گاه متوجه‌جهل خود نشوم؟ چگونه می‌توانم در گفت و شنود شرکت کنم،اگر خود را تافته‌ای جداباقته می‌انگارم. آنچه را «از اواست» ببینم نـه آن چنان کـه «او است». چگونـه می توانم به‌گفت و شنود با مردم بپردازم اگـر خود را عضو گروه مردان «ناب» بدانم کـه صاحبان حقیقت و معرفتند و در نظرشان همهٔ افراد دیگری که عضو نیـستند «خلق‌الله» خوانده، یا «عوام‌الناس» نامیده می‌شوند؟اگر با این مقدمه شروع کنم که اسم گذاشتن برجهان، کار «نخبه»هاست و حضور خلق در تـاریخ نشانهٔ فـسادی است که باید از آن اجتناب کـرد، چگونه می‌تـوانم به‌گفت و شنود تـن در دهم؟ هرگاه آمـاده به‌قبول همکاری دیگـران نباشم و حتی اگـر از این کار ناراحت شوم، اگر از امکان این که موقعیتم را از دست بدهم معذب و آزرده شوم، چطور گفت و شنودی می‌تواند وجود پیدا کند؟ خود- بـسندگی با گفت و شنود سـازگار نیـست. کـسانی که«فروتنی» ندارند، یا آن را از کف داده‌اند، نمی‌توانند بـا مردم دمخور شوند و در نامیدن جهان شریک آنان‌باشند. کـسی که نتواند به‌خود بفهماند که به‌اندازهٔ هر کـس دیگر میراست، هنوز راه درازی در پیش دارد تـا بـه‌مـرحلهٔ رویاروشدن برسـد. در مرحلهٔ مواجهه نه نادانان محض وجود دارند و

نـه دانشمندان کامل. فقط آدمیانی هستند که، با هم، می کوشند تا بیشتر از آنچه فعلاً می‌دانند یاد بگیرند.

وانگهی گفت و شنود نیاز به یک «ایمان» قوی به‌آدمی دارد، «ایمان» به قدرت او در ساختن و بازساختن، به‌آفریدن و بازآفریدن، «ایمان» بـه‌رسالت او بـرای مردمیتر شدن (کـه امتیازی برای یک نخبه نیست، بلکه حقی است که همه با آن زاده شده‌اند). «ایمان» بـه‌آدمی شرطی پیشین و مقدمه‌ای واجب برای گفت و شنود است. «آدمی گفت و شنودگر» پیش از آن کـه آدمیان دیگر را ببیند به‌آنان اعتقاد دارد. ولیکن ایمان او نـاپخته نیست. «گفت و شنودگر» نقاد است و می‌داند کـه اگـر چه در قدرت آدمی است کـه بیافـریند و دیگرگـون سازد ولی ممکن است در موقعیتی عینی از خـود بیگانگی از بکار بردن قدرت خود بـازمانـد. ولیکن به‌جای آن که این امکان ایمانش به‌آدمیان را سست کند در نظرش چون مـاورد طلبیی جلوه می کند که او باید به‌آن پاسخ گوید: و معتقد است که قدرت آفریدن و دگرگـون کـردن، حتی وقتی کـه در موقعیتهای ملموسی خنثی شده باشد، تمایل به‌باز زاده شدن دارد. تـولد مجدد آن قـدرت می‌تـواند —نه‌برایگان، بلکه از طریق مبارزه برای آزادی — در نیروی کاربرده‌ای قرار گیرد که کار آزادشده‌ای که به‌حیات لطف می‌بخشد جـای آن را گـرفته بـاشد. بـدون ایـن «ایمان» بـه‌انـسانها، گفت و شنود نمایش مسخره‌ای است که ناگـزیر بـه‌درجهٔ بازی دادن بدرسالارانهٔ خلق تنزل خواهد کرد.

گفت و شنود که خود را بر «عشق» و «فروتنی»، و «ایمان» بنا می‌نهـد، رابطه‌ای افقی بین گفتگو کنندگـان خـواهـد شد کـه نتیجهٔ

منطقی آن اعتماد متقابل بین شرکت‌کنندگان در گفت و شنود است. تناقض خواهد بود اگر گفت و شنود — که عاشقانه است و فروتن، و سرشار از ایمان — فضائی آکنده از «اعتماد» متقابل بوجود نیاورد تا مردم را بهشرکت هرچه نزدیکتر در دادن نامی به‌جهان، سوق دهد. بعکس، جای چنین اعتمادی در روش ضد گفت و شنودی بانکی آشکارا خالی است. در حالی که ایمان به آدمی شرط پیشین گفت و شنود است، اعتماد به‌آدمیان بدین وسیله برقرار می‌شود. اگر گفت و شنود به‌شکست بینجامد، خواهیم دید که مقدمات واجب برای این کار فراهم نبوده است. عشق دروغین، فروتنی دروغین، و ایمان سست به‌آدمی، نمی‌توانند «اعتماد» بیافرینند. اعتماد مبتنی است بر صداقتی که با آن هرگروه مقاصد اصلی و واقعی خود را برای دستهٔ دیگر بازگو کند. اگر سخنان یک طرف با کارهایش یکی نباشد، اعتماد بوجود نخواهد آمد. چیزی گفتن و به‌چیز دیگر عمل کردن — یعنی به‌سخنان‌خود وقع نگذاشتن—نمی‌تواند مایهٔ دمیدن اعتماد در دیگری شود. تکریم و تجلیل از دموکراسی و در همان حال خفه کردن مردم فقط نمایشی مسخره است. دربارهٔ مردمیگرائی داد سخن دادن و منکر وجود آدمی شدن خلاف حقیقت است.

گفت و شنود بی«امید» هم نمی‌تواند وجود پیدا کند. امید از ناتمامی آدمیان ریشه می‌گیرد، ناتمامیی که آدمیان آن را در یک طلب مستمربشتسر می‌گذارند:طلبی که فقط به‌وسیلهٔ ارتباط با آدمیان دیگر می‌توانند به‌مطلوب برسد. ناامیدی شکلی از سکوت، از انکار جهان، و گریز از آن است. مردمیزدائی ناشی از یک نظام ظالمانه، نه موجب یأس، بلکه مایهٔ امید می‌شود، و منجر به‌طلب مستمر

مردمی می‌گردد که به وسیلهٔ همان بیعدالتی انکار شده است. اما «امید» دست بردست نهادن و چشم به‌راه ماندن نیست. من تا زمانی که می‌جنگم، به‌وسیلهٔ «امید» به‌حرکت درمی‌آیم، و اگر امیدوارانه بجنگم می‌توانم چشم به‌راه داشته باشم. گفت و شنود به‌عنوان برخورد آدمیانی که جویای کمال آدمیتند، نمی‌تواند در جو ناامیدی صورت پذیرد. اگر شرکت‌کنندگان از کوششهایشان توقع هیچ نتیجه‌ای نداشته باشند، برخوردشان تهی، و نازا و دیوانه‌سالارانه، و کسالت‌آور خواهد بود.

کلام آخر، گفت و شنود حقیقی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر وقتی که شامل «تفکر نقادانه» باشد—تفکری که یک همبستگی خلل‌ناپذیر میان آدمیان و جهان، با طرد کردن هرگونه دوگانگی بین آنها، برقرار کند؛ تفکری که واقعیت را به‌صورت پویندگی و دگرگونی بپذیرد نه به‌صورت موجودی ایستا؛ تفکری که خود را از عمل جدا نکند، بلکه بی‌ترس از خطرهائی که در کمین نشسته‌اند، خود را در زمان غوطه‌ور سازد. فرق‌است میان تفکر نقادانه با تفکر ساده‌لوحانه که «واقعیت تاریخی را به‌صورت یک وزنه، و یک طبقه‌بندی از مکتسبات و تجارب گذشته می‌بیند[۶].»

برای متفکر ساده دل، مسألهٔ مهم انطباق یافتن با «امروز» بهنجار شده است. در نظر متفکر نقاد، مهم ادامه دادن به‌دگرگون کردن واقعیت است به‌منظور تداوم بخشیدن به‌آدمی کردن آدمیان. به سخن پی‌یر فورتر[۷]:

---

۶. از نامهٔ دوستی.

7. Pierre Furter

دیگر هدف حذف خطرات گذرا بودن زمان به‌وسیلهٔ آویختن در دامن فضای تضمین شده نیست، بلکه گذرا ساختن فضاست... جهان دیگر در نظر من به‌صورت فضائی ظاهر نمی‌شود که باید خود را با حضور سهمگین آن مطابقت دهم، بلکه به‌صورت مقصدی و محدوده‌ای به‌من رخ نشان می‌دهد که چون روی واقعیت حاضر آن کار کنم، تغییر شکل می‌دهد و شکل تازه‌ای بخود می‌گیرد.

برای تفکر ساده‌لوحانه بی‌شک هدف دست یافتن به‌این مکان تضمین شده و خود را با آن سازگار کردن است. پس اگر تفکر منکر گذرا بودن امور شود، نفس خود را نیز نفی و انکار می‌کند.

فقط گفت و شنود که مستلزم تفکر نقادانه است، قادر به‌تداوم بخشیدن به‌این‌گونه تفکر نیز هست. بی‌گفت و شنود ارتباط بوجود نمی‌آید و بی‌ارتباط هیچ تربیت راستین نمی‌تواند وجود داشته باشد. آموزشی که توانائی حل تضاد بین معلم و شاگرد را دارا باشد در وضعیتی انجام می‌شود که در آن هردو عمل، شناسائی خود را متوجه شیئی بسازند که با میانجیگری آن به‌هم مربوط شده‌اند. خصوصیت گفت و شنودی آموزش، به‌عنوان کاربرد آزادی، هنگامی آغاز نمی‌شود که معلم‌شاگرد و شاگرد‌معلمان در یک وضع تربیتی گردهم آیند، بلکه هنگامی شروع می‌شود، که معلم‌شاگرد ابتدا از خود بپرسد گفتگوی او با آنان دربارهٔ چه خواهد بود. تعلق خاطر به‌محتوای گفت و شنود درواقع تعلق خاطر به‌محتوای برنامهٔ آموزش

است.

برای معلم ضد گفت و شنودی بانکی، مساله محتوای برنامه بادگی، مربوط است به‌برنامه‌ای که دربارهٔ آن برای شاگردانش سخن می‌گوید، و او این مساله را که مربوط به‌خود او است با تنظیم برنامهٔ خودش حل می‌کند. برای معلم‌شاگرد مساله طرح کن گفت و شنودی، محتوای برنامهٔ آموزشی نه اهدائی می‌تواند باشد و نه تحمیلی؛ یعنی خرده اطلاعاتی نیست که باید در شاگردان به امانت گذارده شوند، بلکه «باز نمای» سازمان یافته و اصولی و گستردهٔ چیزها به‌افرادی است که می‌خواهند دربارهٔ آنها مطالب بیشتری بدانند[۸].

آموزش اصیل، با فعالیت «آ» برای «ب»، یا «آ» در مورد «ب» صورت نمی‌پذیرد، بلکه با فعالیت «آ» با «ب»، با میانجیگری جهان اجرا می‌شود — جهانی که برهر دو تاثیر می‌گذارد و با دعوت آنان به مبارزه بینشها و اندیشه‌هائی در آنان برمی انگیزد. این بینشها که آمیخته به‌دلهره‌ها، دودلیها، امیدها و نومیدیهاست، موضوعهای مهمی را در بردارد که محتوای برنامهٔ آموزش برمبنای آنها می‌تواند ساخته شود. هنگامی که مردمیگرائی «ساده‌پندار» به آفریدن نمونه‌ای آرمانی از «انسان نیک» علاقه‌مند

۸. مائوتسه‌تونگ در گفت و گوئی طولانی باآنده مالرو گفت، «می دانید که از خیلی وقت پیش اعلام کرده‌ام که، باید به‌توده‌ها بوضوح چیزهائی بیاموزیم که به‌طور مبهم از آنان فرا گرفته‌ایم» (از کتاب، خدشاطرات) این گفته حاوی یك نظریهٔ کامل گفت وشنودی در مورد نحوهٔ تنظیم محتویات برنامهٔ آموزشی است که نمی‌تواند برمبنای آنچه مربی برای شاگردان خود بهتر تشخیص می‌دهد ساخته و پرداخته شود.

می‌شود، غالباً وضع عینی وجودی فعلی انسان واقعی را از نظر دور می‌دارد. مردمیگرائی اصیل، به‌قول پی‌یر فورتر، «عبارت است از مجال دادن به‌ظهور آگاهی از کل مردمی ما، به‌عنوان شرط و به‌عنوان اجبار، به‌عنوان وضع و به‌عنوان طرح.» ما نمی‌توانیم به‌شیوهٔ تربیت بانکی، بسادگی پیش کارگران — چه شهری و چه دهقان[۹] — برویم تا به‌آنان معرفت بیاموزیم، یا نمونهٔ «انسان نیکی» را به‌آنان تحمیل کنیم که در برنامه‌ای جا دارد که محتویاتش را خود ما تنظیم کرده‌ایم. بسیاری از طرحهای تربیتی و سیاسی به‌این دلیل شکست خورده‌اند که طرح کنندگان آنها را بر مبنای دید شخصی خود از واقعیت طرح کرده، و حتی یک‌بار هم آدمیان مورد نظر را (جز به‌عنوان اثرپذیر) در نظر نگرفته بودند، آدمیانی را که ظاهراً این برنامه‌ها برای آنان بوده است!

برای مربی براستی مردمیگرا و برای انقلابی راستین موضوع عمل واقعیتی است که باید به‌وسیلهٔ آنان و دیگر آدمیان — ونه فقط به‌وسیلهٔ خود آن آدمیان — دگرگون شود. ستمگران آنانی هستند که برآدمیان اثر می‌گذارند تا آنان را با تعالیم خاص بار آورند و با واقعیتی جور کنند که باید دست نخورده بمانند. با وجود این، بدبختانه، غالباً رهبران انقلابی در اشتیاق جلب پشتیبانی مردم برای کار انقلابی به‌طرف جنبهٔ بانکی کردن می‌گرایند تا محتوای برنامه را

۹. دهقانان، که غالباً در بافتی اجتماعی و استعماری غوطه‌وراند، تقریباً باوضعی شبیه به‌بند ناف به‌دنیای طبیعت متصل هستند. به‌دنیائی که در رابطه با آن خودرا به‌صورت یکی از اجزای تشکیل دهندهٔ آن احساس می‌کنند نه به‌عنوان شکل دهندهٔ آن.

از بالا به‌پائین طرح‌ریزی کنند. آنان با طرحهائی به‌توده‌های شهری و روستائی نزدیک می‌شوند که ممکن است با بینش خودشان از جهان مطابقت داشته باشد، نه با بینش مردم[۱۰]. آنان از یاد می‌برند که هدف اصلیشان بیکارکردن درکنار مردم است برای پس گرفتن شرف مردمی که از آنان ربوده شده است، نه برای «جلب و جذب مردم» به‌سوی خود. چنین عبارتی به فرهنگ اصطلاحات رهبران انقلابی تعلق ندارد بلکه خاص قانون ستمگران است. نقش یک انقلابی آزادکردن است و آزاد شدن با مردم، نه چیره‌شدن برآنان...

طبقهٔ نخبگان صاحب تسلط در فعالیتهای سیاسی خود مفهوم بانکی کردن را بکار می‌برند تا با توجه به‌حالت وجدانی غرقه شدهٔ ستمدیدگان حالت انفعالی را در آنان تشویق نمایند و از آن حالت انفعالی استفاده کرده وجدان و شعور آنان را با شعارهائی پر کنند

۱۰. «کارکنان تربیتی ما باید باشور و فداکاری زیاد به مردم خدمت کنند، و باید خودرا باتوده‌ها مرتبط سازند، نه‌آن‌که پیوند خودرا باآنها بگسلند. برای چنین‌کاری باید برمبنای نیازها و خواسته‌های توده‌های مردم عمل‌کنند. هرکاری‌که برای توده‌ها انجام می‌گردد، باید از نیازهای‌آنها آغاز شود، نه از تمایلات‌کارکنان تربیتی، هر چندکه حسن نیت داشته باشند. اغلب اتفاق می‌افتدکه تودهٔ مردم عملاً نیازمند تغییری هستند، ولی خودشان از نظر ذهنی هنوز نسبت‌به‌آن نیازآگاهی ندارند و هنوز مایل یاآماده برای‌آن تغییر نیستند. ما نباید تا زمانی‌که از طریق‌کارهای خود، توده‌ها را متوجه آن‌نیاز نکرده‌ایم و آنها را مایل یا آمادهٔ آن تغییر نساخته‌ایم، دست به‌آن تغییر بزنیم، در غیر این صورت، خود را از تودهٔ مردم جدا می‌سازیم... در اینجا دو اصل وجود دارد، اصل اول آن‌که آنچه اصالت دارد نیازهای واقعی توده‌هاست نه‌آنچه ما نیازهای آنها می‌پنداریم، و اصل دیگر خواسته‌های توده‌هاست که باید خودشان تصمیم بگیرند نه آن که برایشان تصمیم بگیریم. از کتاب آثار برگزیدهٔ مائوتسه‌تونگ.

که موجب ترس بیشتری از آزادی شوند. این طرز عمل با جریان عمل آزادیبخش واقعی منافات دارد، یعنی با عملی که در آن شعارهای ستمگران به‌صورت مسائلی مطرح می‌گردند و به‌ستمدیدگان کمک می‌شود که آن شعارها را از باطن خود طرد کنند. هرچه باشد مسلماً وظیفهٔ مردمیگرایان این نیست که شعارهای خود را در مقابل شعارهای ستمگران صف آرائی کنند و ستمدیدگان را به‌صورت یک عرصهٔ آزمایش درآورند تا نخست شعارهای اولی را وسپس شعارهای این مردمیگرایان را در خود «جا» دهند. بعکس، وظیفهٔ آنان این است که ملتفت باشند که ستمدیدگان چگونه به‌این اصل پی می‌برند که تا وقتی به‌صورت موجودی دوگانه، ستمگران را در خانهٔ دل جا داده‌اند، نمی‌توانند براستی آدمی شوند.

این وظیفه ایجاب می‌کند که رهبران انقلابی برای آن به سوی مردم نروند که برایشان «رستگاری» آورند، بلکه به‌آنان روی آورند تا از راه گفت و شنود با آنان به‌شناختی از وضع عینی آنان، و هم ازآگاهی آنان از آن وضع، دست یابند که شامل سطوح مختلف درکشان از خود و جهانی باشد که در آن، و با آن، وجود دارند؛ نمی‌توان از یک برنامهٔ عمل آموزشی یا سیاسی که از احترام گذاشتن به‌دید خاصی که مردم از جهان دارند عاجز بماند، انتظار نتایج مثبت داشت: چنین برنامه‌ای با وجود حسن‌نیتها، عبارت از یک استیلای فرهنگی[۱۱] است.

نقطهٔ شروع تنظیم محتوای برنامهٔ آموزشی یا سیاسی، باید

۱۱. این نکته در فصل چهارم بتفصیل تجزیه و تحلیل خواهد شد.

وضع عینی وجودی فعلی که منعکس کنندهٔ خواست مردم است باشد. ما باید با استفاده از یک رشته تناقضات اساسی، وضع فعلی عینی وجودی را به‌صورت مسأله‌ای برای مردم طرح کنیم که آنان را به مبارزه می‌طلبد و خواهان پاسخی است — نه تنها در سطح فکری، بلکه در سطح عمل نیز''.

ما هرگز نباید فقط در مورد وضع موجود داد سخن بدهیم؛ هرگز نباید برنامه‌هائی برای مردم تدارک ببینیم که هیچ با دلمشغولیها و شکها و امیدها و هراسهای آنان بستگی نداشته باشد، یا کم بستگی داشته باشد؛ برنامه‌هائی که درواقع خود سبب فزونتر شدن هراس ستمدیدگان می‌شوند. نقش ما این نیست که با مردم دربارهٔ بینشمان از جهان صحبت کنیم، یا برای تحمیل این بینش برآنان بکوشیم،بلکه این است که با مردم دربارهٔ بینشهای آنان و خودمان، هردو، گفت‌وگو کنیم. باید متوجه باشیم که بینش آنان از جهان، که به‌شکلهای مختلف در عمل آنان ظاهر می‌شود، منعکس کنندهٔ وضع آنان در جهان است. عمل آموزشی یا سیاسی که نقادانه از این وضع آگاه نباشد در معرض خطر «بانکی کردن» است یا در خطر در بیابان برهوت وعظ کردن قرار گرفتن.

چه بسا که مربیان و سیاستمداران سخن می‌گویند،اما سخنشان درک نمی‌شود، زیرا که زبانشان با وضع عینی آدمیان مخاطبشان

---

۱۲. استفاده از روش بانکی بهمان اندازه برای مرده‌نگرایان راستین نقض غرض خواهد بود که پرداختن به‌تربیت مسأله طرح‌کن برای دمندانستیها (اینان همیشه ثابت قدمند، و هیچ‌گاه روش تربیت مسأله طرح‌کن را بکار نمی‌برند).

PersianPDF.com

هماهنگ نیست. از این رو است که گفته های آنان براستی صنایع ادبی بیگانه و بیگانه کننده است. زبان مربی یا سیاستمدار (و پرواضح بنظر می‌رسد که سیاستمدار نیز باید، به معنی وسیع کلمه، مربی باشد)، و نیز زبان مردم، نمی‌تواند عاری از اندیشه باشد؛ نه زبان و نه تفکر، نمی‌توانند بی‌نهادی که اساس آنهاست وجود داشته باشند. برای آن که القای فکر بنحوی مؤثر صورت پذیرد مربی و سیاستمدار باید شرایطی نهادی را که اندیشه و زبان مردم از جنبهٔ جدلی در آن شرایط پی‌ریزی شده‌اند، بشناسند.

ما باید برای یافتن محتوای برنامهٔ آموزشی به‌سوی واقعیتی که میانجی مردم است، و به‌سوی درکی که مربیان و مردم از آن واقعیت دارند، برویم. پژوهشی دربارهٔ آنچه من «جهان موضوعی[۱۳]» خلق اصطلاح کرده‌ام، و عبارت از مجموعهٔ «موضوعهای تولیدی[۱۴]» آنان است، مفتاح گفت و شنود تربیتی به‌عنوان کاربرد آزادی است. روش‌شناسی این پژوهش هم باید گفت و گوئی باشد تا هم برای کشف موضوعهای تولیدی و هم برای برانگیختن آگاهی مردم در رابطهٔ بااین موضوعها مجال فراهم آورد. آنچه باهدف آزادیبخشی تربیت گفت و شنودی سازگار است این است که موضوع پژوهش تن آدمی — یعنی اجزای کالبد او — نیست بلکه آنچه مورد پژوهش است اندیشه و زبانی است که آدمی بکار می‌برد تا به‌واقعیت اشاره کند، و به‌سطوح درک او از واقعیت. و نیز به بینش او از جهان، که منشأ موضوعهای تولیدی او است.

13. thematic universe 14. generative themes

به‌نظر من قبل از آن‌که یک «موضوع تولیدی» با دقت بیشتری تشریح شود (که در ضمن آن منظور از اصطلاح «حداقل جهان موضوعی[15]» نیز روشن می‌شود) عرضه کردن چند فکر مقدماتی واجب است. مفهوم موضوع تولیدی نه اختراعی دلخواه است و نه فرضیه‌ای برای کار که محتاج به اثبات باشد. اگر فرضیه‌ای بود که می‌بایست اثبات شود، پژوهش نخستین نه برای معین کردن ماهیت موضوع بود، بلکه به مسألهٔ بود یا نبود خود موضوعها می‌پرداخت. در این صورت پیش از آن‌که برای فهم غنا و معنی و تنوع و دگرگونیهای موضوع (به کتاب دیگرم «فرهنگ برای آزادی[16]») و ترکیبهای تاریخی آن بپردازیم باید تحقیق کنیم که آیا آن موضوع واقعیتی عینی هست یا نیست؛ و فقط آن زمان می‌توانیم برای درک آن اقدام کنیم. اگر چه شک کردن نقادانه کاری است روا، امکان تحقیق واقعیت موضوع تولیدی قطعی بنظر می‌رسد، آن هم نه تنها متکی به‌تجربهٔ‌وجودی‌خود شخص، بلکه هم به‌وسیلهٔ ملاحظهٔ نقادانهٔ رابطهٔ انسان با جهان و نیز روابط میان آدمیان (که به تلویح در رابطهٔ انسان با جهان نهفته است).

این نکته درخور توجه بیشتری است. لابد بخاطر دارید که — هرچند مبتذل بنظر رسد — در میان موجودهای ناتمام، آدمی تنها موجودی است که نه‌فقط به‌مطالعهٔ کارهای خود بلکه به‌مطالعهٔ نفس وجود خود به‌عنوان موضوع اندیشه‌های خویش می‌پردازد. این استعداد او را از جانوران، که قادر به‌جدا کردن خود از

15. minimum thematic universe
16. *Cultural Action for Freedom*

فعالیتهایشان نیستند، و در نتیجه نمی‌توانند دربارهٔ آنها فکر کنند، متمایز می‌کند. در این تفاوت بظاهر سطحی است که مرزهائی قرار دارند که عمل هر یک را در فضای زندگیش محدود می‌کند. از آنجا که فعالیت جانوران در حد وجود خود آنهاست نتایج آن فعالیت نیز از وجود آنها جدا شدنی نیست: جانوران نه می‌توانند هدفی برای خود در نظر بگیرند، و نه می‌توانند دگرگونی و تغییر ماهیت خود را با هیچ معنائی خارج از وجود خویش بیامیزند. وانگهی، «تصمیم» به‌اجرای این فعالیت نه به‌آنها، بلکه به «گونه» آنها مربوط است. از این روی جانوران ذاتاً «موجودهائی درخود» هستند.

جانوران، که نمی‌توانند برای خود تصمیم گیرند، و قادر نیستند که برای خود و فعالیتهای خود هدفی داشته باشند، و نمی توانند قصد کنند، و در جهانی غرقه‌اند که برایش معنائی ندارند، و فاقد فردا و امروزاند، زیرا در زمان حالی مطلق می‌زیند، بی‌تاریخند. زندگی بی‌تاریخ آنها در «جهان» — به‌مفهوم دقیق کلمه — وقوع نمی‌یابد. برای جانور جهان از «نه من»، که ممکن است او را به صورت «من» جدا کند، تشکیل نشده است. دنیای آدمی که دنیائی تاریخی است، برای «موجود در خود»فقط در حکم «پشتیبان» است، جانوران به‌وسیلهٔ آرایشهائی که رویرویشان قرار می‌گیرند به‌مبارزه خوانده نمی‌شوند؛ آنها فقط تحریک می‌گردند. زندگی آنها با خطر کردن همراه نیست، زیرا که از خطر کردن آگاه نیستند. جانوران با اندیشه وتفکر خطررا «درک» نمی‌کنند، بلکه فقط به‌وسیلهٔ علاماتی که دال بر وجود خطر است «متوجه» آن می‌شوند؛ پس به‌پاسخهائی

که مستلزم تصمیم گرفتن باشد نیاز ندارند.

در نتیجه جانوران نمی‌توانند خود را «متعهد» نمایند. وضع بی‌تاریخ آنها اجازهٔ برعهده گرفتن زندگی‌را نمی‌دهد. چون نمی‌توانند زندگی را برعهده بگیرند نمی‌توانند آن را بسازند؛ و چون نمی‌توانند زندگی را بسازند پس نمی‌توانند آرایش آن را دگرگون کنند. و هم نمی‌توانند بدانند که به‌وسیلهٔ زندگی آسیب می‌بینند زیرا که نمی‌توانند دنیائی را که «پشتیبان» آنهاست به‌دنیائی بامعنی و نمادی مبدل کنند که شامل فرهنگ و تاریخ است. در نتیجه جانوران نمی‌توانند آرایش خود را «جانوری» کنند تا خود را جانوری سازند، و نه‌هم می‌توانند که از خود یا دیگری «جانورزدائی» کنند. آنها حتی در جنگل هم «موجودهائی در خود» هستند، یعنی همچنان جانور می‌مانند — همانطور که در باغ وحش نیز.

در مقابل جانوران، آدمیان از فعالیت خود و جهانی که در آن قرار دارند آگاه هستند. بسته به‌هدفهائی که برای خود تعیین کرده‌اند کار می‌کنند، مقر تصمیم‌گیریها در خودشان است و در روابطشان با جهان و دیگران؛ و جهان را به‌وسیلهٔ تغییراتی که برآن تحمیل می‌کنند با حضور خلاق خود درمی‌آمیزند. برخلاف جانوران، فقط «زندگی» نمی‌کنند، بلکه «وجود[۱۷]» دارند؛ و وجود داشتن آنان دارای کیفیتی تاریخی است. جانوران زندگی خود را در یک «حفاظ» بی‌زمان، خمود، و بی‌تغییر بپایان می‌رسانند؛ آدمیان در جهانی وجود دارند که پیوسته درکار آفریدن و دگرگون کردن آن

۱۷. دراینجا غرض از «زندگی کردن» ادامه به‌حیات دادن است و مراد از «وجود داشتن» درگیری عمیقتری است در جریان «شدن».

هستند. برای جانوران «اینجا» مأوائی است که با آن در تماس هستند؛ برای آدمیان «اینجا»نه‌تنهابرفضائی فیزیکی، بلکه برفضائی تاریخی نیز دلالت دارد.

دقیقتر بگوئیم: «اینجا»، «اکنون»، «آنجا»، «فردا» و «دیروز» برای جانوران که زندگیشان کاملاً با بی‌بهرگی از هشیاری معین شده است، اصلاً وجود ندارند. جانوران نمی‌توانند بر محدودیتهائی که به‌وسیلهٔ «اینجا»، «حالا» و «آنجا» برآنها تحمیل می‌شود فائق‌آیند.

ولیکن آدمیان از آنجا که از خود، و در نتیجه از جهان، آگاه هستند — از آنجا که موجودهائی هشیارند — در ارتباطی جدلی میان تعیین حدود و آزادی خود بسر می‌برند. آدمیان چون خود را از جهانی که به‌آن عینیت می‌بخشند تمیز می‌دهند، چون خود را از کارها و فعالیتهای خود جدا می‌کنند، چون مقر تصمیمات خود را در خود و در روابطشان با جهان و با دیگران قرار می‌دهند، بر اوضاعی که آنان را محدود می‌سازد چیره می‌شوند: یعنی بر «اوضاع حدی[۱۸]». به‌مجرد آن که آدمیان این اوضاع را به‌صورت قیود و موانعی برای آزادی خود درک کنند، دیگر این اوضاع به‌نحوی برجسته از سابقه بیرون می‌جهد و ماهیت حقیقی خود را به‌عنوان

---

۱۸. Limit-situations پروفسور آلوارو ویرا پینتو Alvaro Vieira Pinto مسألهٔ اوضاع حدی را تجزیه و تحلیل می‌کند و این مفهوم را بدون جنبهٔ بدبینانه‌ای که در نوشته‌های «یاسپرس» دیده می‌شود بکار می‌برد. در نظر ویرا پینتو اوضاع حدی «مرزهای غیر قابل عبوری که در آنها همهٔ امکانها و راهها بسته می‌شود نیستند، بلکه در واقع مرزهائی واقعی هستند که از آنجا امکانها شروع می‌شوند؛ مرزهائی نیستند که بود را از نبود جدا می‌سازند بلکه مرزهائی هستند حائل بین بودن و بهتر بودن.»

ابعاد تاریخی و عینی یک واقعیت معین آشکار می‌سازد. آدمی با اعمالی که ویئیرا پینتو «اعمال حدی[19]» می‌نامد به‌مبارزطلبی جهان پاسخ می‌دهد: کارهائی که در جهت نفی کردن و چیره شدن انجام می‌شود، نه در جهت پذیرفتن منفعلانهٔ آنچه داده می‌شود.

بنابراین، این «اوضاع حدی» نیستند که جو نومیدی را در خود و به‌وسیلهٔ خود می‌سازند، بلکه سبب نومیدی، نحوهٔ درک آنهاست به‌وسیلهٔ آدمیان در یک لحظهٔ معین تاریخی، که در آن، آن اوضاع به‌صورت پایبندها یا سدهائی درهم ناشکستنی جلوه می‌کنند. هنگامی که درک نقادانه در عمل شکل پذیرفت فضائی از امید و اعتماد گسترش می‌یابد که آدمیان را به کوشش برای غلبه بر «اوضاع حدی» رهنمون می‌شود. دست یافتن به‌این هدف فقط از راه عمل برواقعیت عینی تاریخی میسر است که اوضاع حدی به‌صورتی تاریخی در آن وجود دارد. همین که این واقعیت دگرگون شود و اوضاع حدی جای بپردازد اوضاع حدی تازه‌ای رخ می‌نمایاند که به‌نوبت خود اعمال حدی تازه‌ای را ایجاب می‌کند.

دنیای حفاظ جانوران، براثر سرشت بی‌تاریخی خود، هیچ وضع حدی را در برنمی‌گیرد. همین طورهم جانوران از انجام اعمال حدی که مستلزم رفتاری قاطع با جهان است عجز دارند: در حقیقت امر، آنها فاقد توانائی جدا شدن از جهان و تجسم بخشیدن به‌آن برای دگرگون کردن آن هستند. از آنجا که جانوران به محیط زیست خود محدودند نمی‌توانند میان خود وجهان فرق بگذارند. از این روی جانوران نه به‌وسیلهٔ اوضاع حدی — که دارای ماهیتی تاریخی است —

19. Limit-acts

بلکه به‌وسیلهٔ حفاظ خود محدود می‌شوند. نقشی که از جانوران انتظار می‌رود آن نیست که با «حفاظ» خود رابطه برقرار کنند (در آن صورت «حفاظ» یعنی دنیا)، بلکه آن است که با آن تطابق یابند. بنابراین وقتی که جانوران آشیانه‌ای، کندوئی یا لانه‌ای زیرزمینی «می‌سازند»، چیزی بوجود نمی‌آورند که از «اعمال حدی» آنها یعنی از پاسخهای دگرگون کننده ناشی شده باشد. فعالیت تولیدکنندهٔ آنها برای اقناع یک ضرورت فیزیکی است که به‌جای چالشگر بودن برانگیزنده است. مارکس در دستنویس خود، که در ۱۸۸٤ به‌وسیلهٔ «دیرک اشترویک[20]» منتشر شده است می‌نویسد: «محصول کار یک جانور بی‌هیچ واسطه‌ای به‌جسم فیزیکی او تعلق دارد، در حالی که آدمی با آزادی با محصول کار خود روبرو می‌شود.»

فقط آن محصولهائی که از فعالیت یک موجود ناشی می‌شود ولی به‌جسم فیزیکیش تعلق ندارد (هرچند ممکن است نشانه‌هائی از آن داشته باشد) می‌تواند به‌زمینه، بعدی از معنی بدهد و در نتیجه همان زمینه مبدل به‌جهان شود. موجودی که به‌چنین تولیدی توانا باشد (و بدین وسیله ضرورتاً از خویشتن آگاه، و «موجودی برای خود» باشد) دیگر نمی‌تواند بود، مگر این که در جریان بودن در جهانی که با آن مربوط است حضور داشته باشد، درست همانطور که اگر این موجود نبود جهان نیز وجود نمی‌داشت.

تفاوت میان جانوران ــ که (چون فعالیتشان اعمال حدی نیست) نمی‌توانند محصولهائی جدا از خود بسازند ــ و آدمیان ــ که به‌وسیلهٔ تأثیر عمل خود برجهان قلمروهای «فرهنگ» و «تاریخ» را می‌آفرینند ــ

20. Dirk Struik

در آن است که فقط دستهٔ اخیر موجودهائی اهل عمل هستند. فقط آدمیان مرد کردار هستند — کرداری که، به‌عنوان اندیشه و کنشی که براستی واقعیت را دگرگون می‌کند، منشأ معرفت و آفرینش است. فعالیت جانور — که بی‌عمل رخ می‌دهد — خلاق نیست؛ فعالیت دگرگونساز آدمی، خلاق است.

آدمیان همچون موجودهائی دگرگونساز و آفریننده در ارتباط دائمشان با واقعیت، نه تنها کالاهای مادی — اشیا ملموس و محسوس — بلکه نهادهای اجتماعی، اندیشه‌ها، و مفاهیم را بوجود می‌آورند[۲۱]. آدمیان همزمان با این ابداعات و از طریق عمل مستمر، تاریخ را می‌آفرینند و موجودهائی تاریخی ـ اجتماعی می‌شوند. بدین علت که آدمیان — برخلاف جانوران — می‌توانند زمان را در گذشته و حال و آینده سه‌بعدی کنند، تاریخ آنان، به‌تبعیت از آفرینشهایشان، آنان، به‌صورت جریان مستمری از دگرگونسازی، که «واحدهای دوره‌ای[۲۲]» در آن تجسم می‌یابد، بسط پیدا می‌کند. این واحدهای دوره‌ای برهه‌های محدودی از زمان و قسمتهای ایستائی نیستند که آدمیان در آن زندانی باشند؛ اگر چنین می‌بود، یک شرط اساسی تاریخ، یعنی استمرار آن، رخت برمی‌بست. برعکس واحدهای دوره‌ای در پویش استمرار تاریخی بهم مربوط می‌شوند[۲۳].

در یک برهمکنش جدلی آنچه یک دوره را مشخص می‌سازد

---

۲۱. در این باره جدل عینی *Dialéctico de la Concreto* نوشتهٔ Karel Kosik.

22. epochal units

۲۳. در مورد دوره‌های تاریخی رجوع شود به نظریهٔ عمل دوره‌ای *Teoria de la Epoca Actual* نوشتهٔ Hans Freyer.

ترکیبی است از عقاید، مفاهیم، امیدها، شکستها، ارزشها ومبارزه با ضدهای خود که برای تحقق یافتن در تلاشند. نمایش عینی بسیاری از این عقاید و ارزشها و مفاهیم و امیدها، و نیز موانعی که جریان مردمی‌سازی کامل آدمی را کند می‌کند، موضوعهای هر دوره را تشکیل می‌دهند. این موضوعها، موضوعهای دیگری را ایجاب می‌کنند که مقابل، حتی برابر نهاد آنها هستند؛ این موضوعها نیز وظایفی را مشخص می‌گردانند که‌باید انجام شوند. بنابراین موضوعهای تاریخی هیچ‌گاه ایستا و منفرد و مستقل و بی‌ارتباط با موضوعهای دیگر نیستند؛ آنها همیشه در حال برهمکنش جدلی با نقطه‌های مقابل خود بسر می‌برند. و در هیچ جا جز در رابطهٔ میان آدمی و جهان یافته نمی‌شوند. در هر دوره مجتمع موضوعهای درحال برهمکنش «جهان موضوعی» آن دوره را تشکیل می‌دهد.

در رویاروئی با این «جهان موضوعها» که در تضاد جدلی است آدمیان نیز وضعهای متضاد به‌خود می‌گیرند: برخی برای حفظ نهادها و بعضی برای دگرگون کردن آنها تلاش می‌کنند در حالی که مخاصمهٔ میان موضوعها که بیان واقعیت هستند ژرفتر می‌شود، در موضوعها و از خود واقعیت گرایشی به‌سوی افسانه شدن پیدا می‌شود که جوی از بی‌منطقی و تفرق پذیری ایجاد می‌کند. این جو موضوعها را در خطر خشکیدن تدریجی معانی عمیق‌ترشان و محروم شدن از جنبهٔ سرشتی پویائیشان قرار می‌دهد. در چنین وضعی بی‌منطقی افسانه‌آفرین خود موضوعی اساسی می‌شود. موضوع معارض و مقابل آن، یعنی دید نقادانه و پویا از جهان، می‌کوشد که از واقعیت پرده بردارد و نقاب افسانه شدن آن را کنار بزند و به‌اجرای

کامل وظیفهٔ انسانی، که دگرگون کردن مستمر واقعیت در راه آزاد شدن آدمیان است، دست یابد.

موضوعها[۲۴] در تحلیل نهائی هم اوضاع حدی را دربرمی‌گیرند و هم دربرآنها قرار دارند؛ تلاشهائی که لازمهٔ این موضوعها هستند «اعمال حدی» را ایجاب می‌کنند. وقتی که موضوعها به‌وسیلهٔ اوضاع حدی پوشیده می‌شوند در نتیجه بروشنی درک نمی‌گردند، و تلاشهای وابسته به‌آنها — که پاسخهای آدمیان در قالب عمل تاریخند — نمی‌توانند نه با اصالت و نه نقادانه تحقق پذیرند. در چنین وضعی آدمیان از فائق آمدن بر اوضاع حدی عاجزاند تا کشف کنند که در آن سوی اوضاع — و از تضاد با آنها — امکان آزمون نشده‌ای وجود دارد.

بطور خلاصه، اوضاع حدی هم وجود کسانی را ایجاب می‌کنند که این اوضاع بطور مستقیم یا نامستقیم در خدمت آنها هستند، و هم وجود کسانی را که به‌وسیلهٔ این اوضاع انکار و سرکوب می‌شوند. به‌مجرد آن که دستهٔ اخیر به درک این اوضاع، به‌عنوان مرزمیان بودن و انسانتر بودن و نه مرزمیان بود ونبود، نائل شوند، شروع می‌کنند به‌جهت دادن به‌اقدامات نقادانهٔ فزایندهٔ خود برای دست یافتن برامکان آزمون نشدهٔ مستتر در آن درک. از سوی دیگر آنانی که وضع حدی موجود در خدمتشان است آن امکان

۲۴. من این موضوعها را «تولیدی» خوانده‌ام زیرا که (صرف نظر از هر نوع که درک شوند و هر عملی که ایجاب کنند) تولیدکنندهٔ موضوعهای متعدد دیگری هستند که اینها نیز به‌نوبت خود مستلزم تلاشهای تازه‌ای می‌باشند که باید صورت پذیرند.

آزمون نشده را به‌صورت وضع حدی تهدید کننده‌ای می‌بینند که نباید به‌آن مجال فعلیت یافتن داد، ودر نتیجه برای حفظ وضع موجود عمل می‌کنند. در نتیجه، اعمال آزادیبخش در محیطی تاریخی نه‌تنها با موضوعهای تولیدی، بلکه با نحوهٔ درک این موضوعها نیز، باید تناظر داشته باشند. این الزام الزام دیگری را به‌دنبال دارد و آن جست و جوی موضوعهای پرمعنی است.

موضوعهای تولیدی را می‌توان به‌صورت دایره‌های هم مرکزی قرار داد که از عام به‌خاص پیش روند. وسیعترین واحد دوره‌ای که مشتمل است بر یک سلسله واحدهای اصلی و فرعی ــ قاره‌ای، منطقه‌ای، ملی، و از این قبیل ــ موضوعهائی با سرشت جهانی را در بر می‌گیرد. به‌نظر من موضوع اساسی دورهٔ خود ما سلطه است. این امر ایجاب می‌کند که غایتی که باید به‌آن دست یافت آزادی باشد، که موضوع مقابل سلطه است. این همان «موضوع» عذاب‌آوری است که به‌عصر ما سرشتی مردمشناسانه، که پیشتربه‌آن اشاره شد، می‌بخشد. برای تحقق بخشیدن به‌مردمیسازی، که پیش از آن باید حذف ستم مردمیزدا صورت پذیرفته باشد، بی‌گفت وگولازم است براوضاع حدی، که در آنرا آدمی تا حد چیز، تنزل یافته است، فایق آید.

در درون دایره‌های کوچکتر، موضوعها و اوضاع حدیی را می‌یابیم که سرشت جامعه‌شناسی (در یک ناحیه یا در ناحیه‌های مختلف) است که به‌وسیلهٔ این موضوعها و اوضاع حدی دارای شباهتهای تاریخی هستند مثلاً توسعه نیافتگی. که ممکن نیست جدا از رابطهٔ وابستگی فهمیده شود، یک وضع حدی جوامع جهان سوم را نشان

می‌دهد. وظیفه‌ای که به‌وسیلهٔ این وضع حدی ایجاب می‌شود غلبه کردن بر رابطهٔ تضاد بین این جوامع چیزگونه و جوامع کشورهای مادر (متروپل) است؛ این وظیفه امکان آزمون نشده را برای جهان سوم تشکیل می‌دهد.

در درون واحد دوره‌ای وسیعتر، هر جامعهٔ خاص علاوه بر موضوعهای مشابه جهانی‌یا قاره‌ای یا تاریخی، موضوعهای خاص یا اوضاع حدی خود را دربر دارد. در دوایر باز هم کوچکتر موضوعهای متنوع را در یک جامعه که به‌نواحی و نواحی جزء تقسیم شده باشد و همگی به‌جامعهٔ کل مربوط است، می‌توان یافت. اینها واحدهای جزء دوره‌ای را تشکیل می‌دهند. مثلاً در درون واحدی ملی می‌توان تناقض «همزیستی عناصر ناهمزمان» را یافت.

در این واحدهای فرعی موضوعهای ملی ممکن است با مفهوم واقعی خود درک شوند یا درک نشوند. ممکن است این مسائل را فقط احساس کرد، نه بیشتر. اما این که در واحدهای فرعی مسأله‌ای وجود نداشته باشد مطلقاً ناممکن است. این واقعیت که در ناحیهٔ خاصی افراد موضوعی را تولیدی تشخیص نمی‌دهند یا آن را بد می‌فهمند، ممکن است فقط نمایانندهٔ وضع حدی ستمگرانه‌ای باشد که مردم هنوز درآن غرقه‌اند.

بطور کلی،آن شعور زیر سلطه‌ای که هنوز یک وضع حدی را به شکل جامع‌آن درک نکرده است، فقط آثار تبعی‌آن‌را درمی‌یابد و نیروهای بازدارندهٔ آن را که متعلق به‌وضع حدی هستند به‌این آثار

انتقال می‌دهد[۲۵]. این امر در پژوهش موضوعهای تولیدی واجد اهمیت بسیار است. وقتی که آدمیان فهمی نقادانه از واقعیت خود نداشته باشند وآن را به صورت اجزائی پراکنده درك کنند،چنان که‌گوئی جزءهای برهمکنش کننده تشکیل دهندهٔ کل نیستند، نمی‌توانند واقعیت را بدرستی دریابند.برای آن که آن را بدرستی بشناسندلازم است نقطهٔ آغازحرکت خود رابرعکس کنند: به‌عبارت دیگر نخست به‌بینشی کلی از زمینه نیاز دارند تادر نتیجه بتوانند عناصرتشکیل دهندهٔ آن‌را ازهم جدا کنند و به‌وسیلهٔ چنین تجزیه و تحلیلی به‌دریافت روشنتری از کل وضع دست یابند.

مساله‌ای ده هم برای روش شناسی پژوهش موضوعی و هم برای آموزش مساله طرح کن متناسب است، کوشش‌در نشان دادن ابعاد مهم واقعیت زمینه‌ای است که فرد در آن است، و تجزیه و تحلیل آن به‌او امکان می‌دهد که برهمکنش مؤلفه‌های مختلف آن واقعیت را درك کند. درضمن این ابعاد مهم که به‌نوبهٔ خود عبارتند از اجزای در حال برهمکنش، باید به‌صورت ابعاد یك واقعیت کل درك شوند. بدین‌ترتیب، تجزیه و تحلیل نقادانهٔ

۲۵. افراد طبقهٔ متوسط جامعه غالباً چنین‌رفتاری را نشان می‌دهند. هر چند طرز رفتار آنان بارفتار دهقانانی که همین رفتار را دارند فرق می‌کند. ترس ازآزادی آنان را به‌موضع‌گیری یا به‌توجیه‌هائی می‌کشاندکه در آنها اساس نادیده گرفته می‌شود و برتصادف تأکید می‌گردد و واقعیت ملموس انکار می‌شود. وقتی که باماساله‌ای روبرو می‌شوند که تحلیل آن کار را به‌درك ناخوشایند وضع حدی می‌کشاند. تمایل آنان به‌باقی ماندن در حاشیهٔ بحث است و از رسیدن به‌قلب موضوع ابا دارند. حتی اگرکسی به‌مطلبی اساسی اشاره‌کندکه اتفاقی بودن یا از دست دوم بودن موضوعی را که آنان برایش درجهٔ اول اهمیت را قائل‌اند فاش‌سازد، آنان‌آزرده و نگران می‌شوند.

یک بعد وجودی مهم، وضع نقادانهٔ جدیدی را نسبت به‌اوضاع حدی ممکن می‌سازد، دریافت و فهم واقعیت تصحیح می‌شود و ژرفای تازه‌ای پیدا می‌کند. وقتی که پژوهش در موضوع تولیدی محتوی در حداقل جهان موضوعی (یعنی موضوعهای تولیدی در حال برهمکنش) با روشی هشیارسازانه[۲۶] صورت پذیرد آدمیان را با صورتی انتقادی از تفکر دربارهٔ جهان خود آشنا می‌کند، یا شروع می‌کند به‌آشنا کردن.

ولیکن در حالتی که آدمیان واقعیت را به صورتی متراکم، و نفوذناپذیر، و در استتار ببینند، ضروری است که کار را با پژوهش‌از راه انتزاع آغاز کنند. این روش متضمن تحویل امری عینی به امری مجرد (که سبب نفی ماهیت جدلی این روش شود) نیست، بلکه متضمن حفظ هر دو عنصر عینی و مجرد است که در تفکر به‌عنوان مخالفهائی به‌نحوی جدلی در ارتباط متقابل هستند. این حرکت جدلی تفکر در تجزیه و تحلیل وضعی عینی وجودی‌و «رمز[۲۷] شده» کاملاً متجلی می‌شود. کشف سرّ آن وضع رمز شده مستلزم حرکت از امر مجرد به‌امر ملموس است؛ و این حرکت از جزء به کل، و سپس بازگشت به‌اجزاء، را ایجاب می‌کند. این حرکت رفت و برگشت مستلزم آن است که «کارساز» خود را در مسألهٔ مورد مطالعه (یعنی وضع رمزشدهٔ عینی وجودی) تشخیص بدهد و

26. Conscientization

۲۷. مراد از رمزکردن وضعی وجودی باز نمایاندن آن است و نشان دادن برخی ازعناصر تشکیل دهندهٔ آن درحال برهمکنش. کشف رمز عبارت است ازتجزیه و تحلیل وضع رمز شده.

مورد مطالعه را به‌صورتی که در برگیرندهٔ او و سایر کارسازان است بشناسد. اگر «کشف رمز» بخوبی انجام شود، این حرکت رفت و برگشت از انتزاعی به‌عینی که در جریان تحلیل یک وضع رمز شده رخ می‌دهد، منجر به کنار رفتن انتزاع، که دیگر واقعیتی فشرده و نفوذناپذیر نیست، در نتیجهٔ دریافت نادانهٔ عینیت می‌شود.

وقتی که یک فرد باوضع وجودی رمزشده‌ای (مثلاً طرحی، یا عکسی که به‌وسیلهٔ انتزاع برعینیت واقعیت وجودی دلالت می‌کند) عرضه می‌شود، تمایلش به‌درهم شکستن آن وضع رمزشده است. در جریان کشف رمز، این جدائی متناظر است با مرحله‌ای که آن را «توصیف وضع» می‌خوانیم، و کشف برهمکنش بین قسمتهای منفصل یک کل را تسهیل می‌کند. در حالی که فکر از ابعاد مختلف به سوی این کل (وضع رمز شده) روی می‌آورد، کل مزبور که قبلاً به صورتی مبهم درک شده بود، شروع به‌پیدا کردن معنی می‌کند. و لیکن از آنجا که رمز کردن نمایشی از وضع وجودی است، کشف کننده مایل است که این نمایش به‌سوی واقعیتی عینی، که خود را در آن و با آن می‌بیند، حرکت کند. بدین ترتیب امکان توضیح این مفهوم پیدا می‌شود که چرا وقتی که واقعیت چهرهٔ راستین خود را نشان دهد و دیگر به‌راهی بن‌بست شبیه نباشد افراد کم کم در برابر آن رفتارهائی متفاوت از خود نشان می‌دهند.

در همهٔ مراحل کشف رمز، آدمیان نظر خود را دربارهٔ جهان بروز می‌دهند؛ و موضوعهای تولیدی را می‌توان درطرز تفکر آنان نسبت به‌جهان (متعصبانه، پویا، ایستا) و روبرو شدن با آن یافت. بعکس، گروهی که به‌نحوی عینی موضوعی تولیدی را بیان نکند — واقعیتی

که ممکن است حکایت از نبودن موضوع کند — موضوعی بسیار غم‌انگیز را به‌خاطر می‌گذراند، و آن موضوع خاموشی است. موضوع خاموشی نوعی نهادگنگی را در برابر نیروی خردکنندهٔ اوضاع حدی القا می‌نماید.

باز تأکید می‌کنم که موضوع تولیدی نه می‌تواند از واقعیت جدا باشد و در آدمیان یافته شود؛ و نه در واقعیتی که از آدمیان جدا باشد؛ و البته نیز نه در «سرزمین بی‌آدمی». آن را فقط می‌توان از رابطهٔ انسان ـ جهانی درک کرد. پژوهیدن در موضوع تولیدی، پژوهیدن در تفکر آدمی است دربارهٔ واقعیت و کارکردن او است با واقعیت — یعنی کرداراو. دقیقاً به‌همین دلیل است که روش تربیتی پیشنهادی ما مستلزم وجود پژوهشگران، و نیز مستلزم وجود مردمی است که مانند همکار پژوهشگر عمل کنند (و ممکن است به‌صورت چیزی که مورد پژوهش است در نظر گرفته شوند). هرچه آدمیان رفتار فعالانه‌تری در کاوش موضوعهای مربوط به‌خود نشان دهند، آگاهی نقادانهٔ خود از واقعیت را عمیق‌تر می کنند، و ضمن بیان تدریجی آن موضوعها، واقعیت را تملک می‌نمایند.

ممکن است بعضی مصلحت ندانند که سردم در کاوش در موضوعهای پر معنی خود به‌عنوان پژوهنده دخیل شوند، شاید که تأثیر فضولی‌آنان (متوجه باشید، «فضولی» کسانی که بیشترین علاقه را به‌تربیت خود دارند یا باید داشته باشند) نتایج پژوهش را «تحریف» نماید و بدین‌وسیله عینیت پژوهش را فدا کند. این بینش از پیش، بغلط، چنین فرض می کند که موضوعها به‌صورت خالص اصلی عینی خود «بیرون» از آدمیان وجود دارند — چنان که گوئی

موضوعها «شیء» هستند. حقیقت آن که موضوعها، با توجه به واقعیات عینی، در آدمیان و در رابطهٔ آنان باجهان وجود دارند. واقعیت عینی واحدی، می‌تواند در واحدهای فرعی دوره‌ای مختلف، مجتمعهای مختلفی از موضوعهای تولیدی بوجود آورد. بدین دلیل، رابطه‌ای است بین واقعیت عینی داده شده، و درک آدمیان از آن واقعیت، و موضوعهای تولیدی.

طبیعی است که موضوعهای سخن پرمعنی به‌وسیلهٔ آدمیان بیان می‌شوند و اگر آنان دریافت خود را از واقعیات عینی که اساس موضوعها هستند تغییر دهند، طرز بیان موضوع در هر لحظه با لحظهٔ قبل تفاوت خواهد داشت. از دیدگان پژوهشگر مطلب مهم کشف نقطهٔ آغاز است، که در آن آدمی واقعیت «داده شده» را پیش چشم مصور می‌کند، و سپس تحقیق این نکته است که آیا طی جریان پژوهش تغییری در نحوهٔ درک واقعیت برایش رخ داده است یا نه (خود واقعیت عینی بی‌تغییر می‌ماند. اگر نحوه درک آن در طول پژوهش تغییر کند به ارزش پژوهش آسیبی نمی‌رسد).

باید توجه داشته باشیم که اشتیاقها، و انگیزه‌ها، و هدفهائی که در موضوعهای با معنی نهفته‌اند. همه اشتیاقها، و انگیزه‌ها، و هدفهای انسانی‌اند. آنها در جائی حس‌و حاضر، به‌صورت موجودهائی ایستا، وجود ندارند، بلکه در حال وقوع یافتن هستند. آنها به همان اندازهٔ آدمیان ماهیت تاریخی دارند: پس نمی‌توانند جدا از خود آدمیان درک شوند. دریافتن این موضوعها و فهمیدن آنها هم درک آدمیانی است که آنها را در بردارند و هم فهم واقعیتی که مرجع آنهاست. اما درست به‌همین دلیل که فهمیدن این موضوعها

جدا از آدمیان ممکن نیست، لازم است که آدمیان نیز این موضوعها را که به‌آنان مربوطند درک کنند. پس پژوهش موضوعی، مجاهده‌ای مشترک است به‌سوی شناخت واقعیت و شناخت خود، و بدین‌ترتیب نقطهٔ شروعی است برای جریان تربیتی یا برای عملی تربیتی یا سرشتی آزادیبخش.

خطر واقعی که پژوهش را تهدید می‌کند آن نیست که وقتی افراد مورد پژوهش کشف کنند که خود همکاران پژوهشی هستند احتمالاً نتایج پژوهش را «تحریف»نمایند؛ بلکه، بعکس. خطر در تغییر مکان پژوهش از موضوعهای بامعنی به‌خود افراد است، و بدین‌ترتیب رفتار کردن با مردم به‌مثابهٔ اشیای مورد تحقیق. از آنجا که این پژوهش اساسی است برای گسترش یک برنامهٔ آموزشی که در آن معلم-دانش‌آموز، و دانش آموزان-معلم شناختهای خود از یک شیء را با هم تلفیق می‌کنند. خود پژوهش نیز باید بر متقابل بودن عمل بنا شود.

«پژوهش موضوعی» که در قلمرو آدمی صورت می‌پذیرد، نمی‌تواند به‌یک عمل ماشینی تبدیل شود. این پژوهش که جریانی است در جست‌و جو، و در معرفت، و در نتیجه جریانی است در آفرینش، ایجاب می‌کند که پژوهندگان در پیوند موضوعهای بامعنی نفوذ متقابل مسائل را کشف کنند. پژوهش بیشتر تربیتی خواهد بود وقتی که بیشتر انتقادی باشد. و بیشتر انتقادی است وقتی که پژوهنده از زمینهٔ محدود بینش جزئی یا متمرکز واقعیت بپرهیزد و یکسره به‌درک کل آن بپردازد. بدین‌ترتیب جریان جست و جوی موضوعهای بامعنی باید مشتمل باشد برعلاقه‌ای به‌یافتن پیوندهای

بین موضوعها، علاقه‌ای به‌طرح آنها به‌صورت مسأله، و علاقه‌ای هم به‌زمینهٔ تاریخی-فرهنگی آنها.

درست همان‌طور که مربی نمی‌تواند برنامه‌ای برای ارائه به مردم طرح کند، پژوهشگر نیز نمی‌تواند خودش، براساس نکاتی که خود از پیش تعیین کرده است «خط سیرهائی» برای فحص در جهان موضوعی تعیین نماید. هم آموزش، و هم پژوهشی که برای پشتیبانی از آن تعیین شده است، باید فعالیتی، به‌معنی لغوی کلمه، سمپاتیک (شوق‌انگیز) داشته باشند، و از یک احساس سرچشمه بگیرند. یعنی این هر دو باید عبارت باشند از ارتباط، و از آزمودگی مشترک واقعیتی که،با همهٔ پیچیدگی،«تکوین» مستمر آن درک شود.

پژوهشگری که به‌نام عینیت علمی آلی را به«غیر آلی»، و آنچه را «در حال شدن است» به آنچه «هست»، و زندگی را به‌مرگ، مبدل می‌کند، کسی است که از دگرگونی می‌ترسد. او در دگرگونی (که منکرش نیست. بلکه از آن خوشش نمی‌آید) نه نشانی از زندگی، بلکه نشانی از مرگ و نساد می‌بیند. می‌خواهد که به‌تتبع در دگرگونی بپردازد، اما برای آن که آن را متوقف سازد، نه برای آن که آن را برانگیزد، یا عمیقتر کند. ولی با نگریستن در دگرگونی به‌عنوان نشانه‌ای از مرگ و با تبدیل مردم به‌موضوعهائی غیرفعال برای پژوهش، وی سرشت خود را به‌صورت تباه کنندهٔ زندگی نمایان می‌سازد.

باز می‌گوییم: پژوهش موضوعهای بامعنی متضمن پژوهش در اندیشیدن مردم است؛ اندیشیدنی که فقط در وجود آدمیان و در میان آدمیانی رخ می‌دهد که با هم در پی یافتن واقعیت هستند. من

نمی‌توانم به‌جای دیگران یا بی‌دیگران فکر کنم، و دیگران نیز نمی‌توانند به‌جای من بیندیشند. حتی اگر تفکر مردم، خرافی یا خام باشد، فقط تفکری تازه دربارهٔ فرضهایشان است که در عمل موجب دگرگونی آنان می‌شود. این جریان باید متشکل باشد از بکار بستن و عمل کردن آنان براساس اندیشه‌های خودشان، نه به‌وسیلهٔ جذب اندیشه‌های دیگران.

آدمیان به‌عنوان موجودهائی «در وضعی خاص» ریشهٔ خود را در شرایطی وابسته به زمان و مکان می‌بینند که برآنان اثر می گذارند و آنان هم برآنها اثر می‌گذارند. آنان میل دارند که آنقدر بر «در وضع خاص بودن» خود بازتاب پیدا کنند تا آن وضع آنان را مبارزمطلبانه به تأثیر بخشیدن برخودش دعوت کند. آدمیان وجود دارند زیرا که در وضعی خاص هستند. و هرقدر بیشتر نقادانه بر وجود خود بازتاب بگذارند ونیز بیشتر نقادانه برآن اثر ببخشند، بیشتر وجود خواهند داشت.

بازتاب داشتن بر«وضعی خاص» در حکم بازتاب داشتن بر خود شرط وجود است: تفکر نقادانه‌ای که بدان وسیله آدمیان بازتاب داشتن بر یکدیگر را «در وضعی خاص» کشف می کنند فقط هنگامی که این وضع دیگر به‌صورت واقعیتی مترا کم و در میان گیرنده یا به‌شکل دوره‌راهی بن‌بست تجلی نکند، و وقتی که آدمیان بتوانند آن را به‌صورت وضعی عینی و غامض درک کنند، فقط آن وقت است که تعهد می‌تواند وجود داشته باشد. آدمیان از حالت غرقه بودن بیرون می‌آیند و توانائی مداخله در واقعیت را، که اینک بی پرده آشکار شده است، بدست می‌آورند. پس مداخله در واقعیت — که

نقش آگاهی تاریخی است ــ گامی فراتر از بیرون آمدن از حالت غوطه‌وری را نشان می‌دهد، و از هشیارسازی از وضع ناشی می‌شود. هشیارسازی، عمیق‌تر کردن حالت آگاهی است، نه صفت بارز بیرون آمدن از هر حالت اضطراری است.

هر پژوهش موضوعی که آگاهی تاریخی را عمیقتر کند براستی آموزشی است، حال آن که هر تربیت اصیل اندیشه را مورد تحقیق قرار می‌دهد. هرقدر که مربیان و مردم، اندیشهٔ مردم را بیشتر کاوش کنند، و بدین ترتیب با هم آموزش بیابند، بیشتر به پژوهش ادامه خواهند داد. در مفهوم آموزش مسأله طرح کن، آموزش و پژوهش موضوعی در حقیقت نشاندهندهٔ دو لحظهٔ متفاوت از یک جریان‌اند.

برخلاف «امانت‌گذاری»های ضد گفت و شنودی و غیر ارتباطی روش آموزش بانکی، در روش مسأله طرح کن، که به بهترین وجه گفت و شنودی است، محتوای برنامه با بینش دانش‌آموزان از جهان تهیه و تنظیم می‌شود، بنابراین محتوای برنامه پیوسته درحال توسعه است و خود را نوسازی می‌کند. وظیفهٔ مربی گفت و شنودی ــ در گروهی که براساس انضباط متقابل تشکیل شده و دربارهٔ جهانی موضوعی که براثر پژوهش خودشان آشکار شده است، کار می‌کنند ــ آن است که همان جهان را به کسانی که آن را از آنان گرفته است «بازنمائی[۲۸]» کند و این «بازنمائی» نه به‌صورت درس بلکه به‌صورت مسأله انجام شود.

---

28. re-present

مثلاً گروهی‌را در نظر می‌گیریم که در یک ناحیهٔ دهقانی که دارای درصد بالائی از بیسوادی است مسؤولیت تنظیم طرحی برای آموزش بزرگسالان را برعهده دارد. طرح، شامل جهاد برای سواد آموزی و مرحلهٔ پس از سوادآموزی است. در مرحلهٔ اول، آموزش مسأله‌طرح کن، «کلمهٔ تولیدی» را می‌جوید و آن را مورد پژوهش قرار می‌دهد؛ در مرحلهٔ پس از سوادآموزی، «موضوع تولیدی» را جست و جو می‌کند و به‌پژوهش دربارهٔ آن می‌پردازد.

اما در اینجا فقط پژوهش در موضوعهای تولیدی یا موضوعهای بامعنی را در نظر می‌گیریم[۲۹]. همین که پژوهشگران قلمروی را که در آن بکار خواهند پرداخت تعیین کردند و از طریق منابع دست دوم آشنائی مقدماتی با آن یافتند، نخستین مرحلهٔ پژوهش را آغاز می‌کنند. این آغاز (مانند شروع هر فعالیت انسانی) دشواریها و خطرهائی دارد که تا حدی عادی هستند، هرچند در نخستین تماس با افراد قلمرو همیشه واضح بنظر نمی‌رسند. در این اولین تماس، پژوهندگان نیاز دارند که تعداد قابل توجهی افراد را با تشکیل جلسه‌ای غیر رسمی موافق سازند تا در آن جلسه دربارهٔ هدفهایشان که در آن قلمرو موجود است گفت وگو کنند. در این گرد همائی دلیل پژوهش، و نحوهٔ انجام آن. و استفاده‌هائی را که از آن خواهد شد توضیح می‌دهند؛ سپس روشن می‌کنند که بی‌وجود یک رابطهٔ تفاهم و اعتماد متقابل پژوهش میسر نخواهد بود. اگر

۲۹. در مورد پژوهش و استفاده از «کلمات تولیدی» به‌کتاب دیگرم فرهنگ به‌مثابهٔ تمرین آزادی *Educaçao Como Pratica da Liberdade*.

شرکت‌کنندگان با پژوهش و نیز با جریان بعدی موافقت نمودند[۳۰]، پژوهشگران باید از میان شرکت‌کنندگان تعدادی داوطلب برای دستیاری دعوت کنند. این داوطلبان مجموعه‌ای از اطلاعات لازم دربارهٔ زندگی در آن قلمرو را گرد خواهند آورد. اما مهمتر از این حضور فعالانهٔ این داوطلبان در امر پژوهش است.

در این ضمن پژوهشگران بازدیدهای خود از قلمرو را آغاز می کنند؛ هرگز خود را مجبور نمی‌بینند، بلکه چون ناظرانی دلسوز و با رفتاری حاکی از درک آنچه می‌بینند عمل می کنند. هرچند برای پژوهندگان امری عادی است که با ارزشهائی به‌قلمرو گام نهند که درکهای آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهند، اما این بدان معنی نیست که آنان می‌توانند پژوهش موضوعی را وسیله‌ای برای تحمیل آن ارزشها قرار دهند. تنها بعدی از این ارزشها که امید می‌رود کسانی که موضوعهایشان مورد پژوهش قرار می‌گیرد در آن سهیم شوند (فرض این است که خود پژوهشگران این خصلت را دارند) دریافتی «نقادانه» از جهان است که موجب برخورداری از روشی صحیح برای گرایش به‌واقعیت به‌منظور آشکار نمودن ماهیت آن باشد. و درک نقادانه را نمی‌توان تحمیل کرد. بنابراین از همان ابتدا، پژوهش موضوعی به‌صورت یک پیگیری تربیتی و یک عمل فرهنگی

۳۰. براساس نظریات جامعه شناس برزیلی ماریا ادی‌فرهایرا Maria Edy Ferreira (دریک کتاب چاپ نشده). پژوهش موضوعی فقط تا آن حد رواست که آنچه را براستی از آن مردم است به‌آنان باز گرداند، یعنی تا آن‌حد که پژوهش مزبور نشاندهندهٔ تلاشی باشد نه برای آموختن مطالبی دربارهٔ مردم، بلکه برای آن که بامردم به‌واقعیتی که آنان را به مبارزه می‌خواند، پی برده شود.

تبیین می‌شود.

پژوهشگران طی بازدیدها، «هدف» نقادانهٔ خود را به‌صورتی در قلمرو مورد مطالعه طرح می‌کنند که گوئی برای آنان «رمز»ی بزرگ و زنده و یگانه است که باید کشف شود. آنان این قلمرو را به صورت یک کل می‌نگرند و در بازدیدهای پی‌در پی خود سعی می‌کنند که با موشکافی در ابعاد جزئی آن کل که آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، آن را به‌اجزا تقسیم نمایند. با این روش آنان می‌توانند درک خود را از نحوهٔ برعمکنش قسمتهای مختلف وسعت بخشند؛ این امر بعد به آنان برای نفوذ در آن کل یاری خواهد داد؛ طی مرحلهٔ کشف رمز، پژوهندگان گاهی به‌طور مستقیم و گاهی به‌وسیلهٔ صحبتهای غیر رسمی با ساکنان قلمرو، «لحظات» خاصی از زندگی آن را می‌بینند. آنان همه چیز را، و از جمله موارد بظاهر بی‌اهمیت: مانند طرز حرف‌زدن مردم، شیوهٔ زندگیشان، رفتارشان در کلیسا و در محل کار را در کتابچه‌های خود یادداشت می‌کنند. آنان لهجهٔ خاص مردم را، طرز بیان آنان را، واژه‌هائی را که بکار می‌برند، و ترکیب‌بندی دستوری عبارتها را ضبط می‌کنند (نه تلفظ نادرست را، بلکه راه ساختن افکارشان را[۳۱]).

---

۳۱. داستان نویس برزیلی گیمارائس‌روزا Guimaraes Rosa نمونهٔ درخشانی است از اینکه چگونه نویسنده‌ای می‌تواند بدرستی نه‌نحوهٔ تلفظ یا غلطهای دستوری زبان مردم را، بلکه نحو زبان، یعنی ترکیب‌بندی عبارتها، و نهاد فکر آنان را به‌نحوی اصیل درک و ضبط کند. در واقع (بی‌آن‌که ارزش استثنائی او به‌عنوان داستان نویس نادیده گرفته شود) گیمارائس روزا پژوهشگری عالی برای «موضوعهای بامعنی» ساکنان نقاط دور افتاده برزیل است. پروفسور پائولودوتارسو Paulo de Tarso در کار تهیهٔ رساله‌ای است که این ←

دیدن فلمرو در فرصتهای مختلف برای پژوهشگران امری اساسی است: در کشتزارها، جلسات انجمن محلی (با توجه به‌رفتار شرکت‌کنندگان و طرز صحبت و روابط میان مسؤولان انجمن با اعضا)، نقش زنان و جوانان، ساعات فراغت، بازیها و ورزشها، گفت وگو با مردم درخانه‌هایشان (با توجه به‌روابط زن با شوهر، و پدر و مادر با فرزندان). در طول مطالعهٔ نخستین در فلمرو، هیچ چیز نباید از دید پژوهشگران پنهان بماند.

پس از هر بازدید پژوهشگر باید گزارش مختصری تهیه کند که به‌وسیلهٔ کل گروه به‌منظور ارزشیابی یافته‌های مقدماتی پژوهشگران حرفه‌ای و دستیاران محلی مورد بحث قرار گیرد؛ برای تسهیل در شرکت دستیاران، جلسات ارزشیابی باید در خود محل تشکیل شود.

جلسات ارزشیابی، در کشف رمز زندهٔ واحد مرحلهٔ دومی را نشان می‌دهد. چون هر کس در مقالهٔ کشف رمز خود بیان می‌کند که پیشامدی با وضعی را چگونه دریافته است، نحوهٔ طرح مطلب از طرف او، کشف‌کنندگان دیگر رمز را به مبارزه می‌خواند، زیرا همان واقعیتی که آنان خود قصد آن را داشته‌اند، به‌صورت دیگری به‌آنان عرضه می‌شود. از این لحظه آنان «مشاهده» خود را با توجه به «مشاهدات دیگران»، مشاهدهٔ مجدد می‌کنند. بدین ترتیب تحلیل واقعیت به‌وسیلهٔ هر فرد کاشف رمز همهٔ آنان را از راه گفت وشنود به

جنبهٔ کار نویسندهٔ کتاب *Grande Sertao-Veredas* «شیطانی‌که باید در نقاط دور قانع گردد» را که تاکنون به‌اندازهٔ کافی مورد توجه قرار نگرفته است، تجزیه و تحلیل می‌کند.

PersianPDF.com

کل قطعه‌قطعه شده‌ای بازمی‌گرداند که بار دیگر تبدیل به کلی می‌شود که تحلیل تازه‌ای از طرف پژوهشگران را موجب می‌گردد، و این تحلیل خود نیاز به‌جلسهٔ انتقادی و ارزشیابی جدیدی دارد که باید تشکیل شود. گروهی از اهالی محل در همهٔ فعالیتها به‌عنوان اعضای گروه پژوهش شرکت می‌جویند.

هرچه، این گروه کل را بیشتر تقسیم و سپس بازسازی کند، بیشتر به‌هستهٔ تضادهای اصلی و فرعی که اهالی تلمرو را در برگرفته است نزدیک می‌شود. با پیدا کردن هستهٔ این تضادها، چه بسا حتی در همین مرحله پژوهشگران قادر به‌تنظیم محتوای برنامهٔ عمل آموزشی خود شوند. درواقع اگر محتوای برنامهٔ مزبور این تضادها را منعکس کند، بی‌شک موضوعهای بامعنی را نیز در بر می‌گیرد؛ و با اطمینان خاطر می‌توان ادعا کرد که کاری که برمبنای این مشاهدات صورت می‌پذیرد، بمراتب امکان موفقیت بیشتری دارد از عملی که برمبنای «تصمیم‌گیری از بالا» انجام شود. اما پژوهشگران نباید به‌وسیلهٔ این امکان اغوا شوند. کار اساسی که با اولین مشاهدهٔ این هسته‌های تضاد (که متضمن تضاد عمدهٔ اجتماع، یعنی واحددوره‌ای بزرگتر، نیز هست) شروع می‌شود مطالعه در سطح آگاهی ساکنان محلی در این تضادهاست.

این تضادها ذاتاً «اوضاع حدی» را تشکیل می‌دهند، موضوعها را شامل می‌شوند، و وظیفه‌ها را تعیین می‌کنند. اگر افراد در این اوضاع حدی گرفتار شوند و قادر به‌رهانیدن خود از آنها نباشند، موضوع آنها با توجه به‌این اوضاع تسلیم به‌مقدرات است و وظیفه‌ای که به‌وسیلهٔ این موضوع برای آنها تعیین می‌شود

نداشتن وظیفه است. پس هر چند اوضاع حدی واقعیتهائی عینی هستند که نیازهائی در افراد برمی‌انگیزند، لازم است سطح آگاهی این افراد دربارهٔ این اوضاع، با خود آنان مورد بررسی قرار گیرد.

یک وضع حدی به‌عنوان واقعیتی عینی، می‌تواند برای مردم نواحی مختلف (و حتی مردم نواحی جزو یک ناحیه) موضوعها و وظایف کاملاً متضادی ایجاب کند. پس کار اساسی پژوهشگران باید متمرکز شدن برمعرفتی باشد که «گلدمن» آن را «هشیاری راستین[۳۲]» و «هشیاری نهفته[۳۳]» می‌خواند. «هشیاری راستین نتیجهٔ مانعها و کجراهیهای متعددی است که عاملهای مختلف واقعیت تجربی در مقابل یکدیگر قرار می‌دهند و برای تحقق یافتن به هشیاری نهفته می‌سپارند.»

هشیاری راستین دلالت دارد بر ناممکن بودن مشاهدهٔ «امکان آزمون نشده»ای که در آن سوی اوضاع حدی قرار دارد. اما در حالی که در سطح «هشیاری راستین [یا حاضر]» نمی‌توان به امکان آزمون نشده‌ای دست یافت، می‌توان آن را به‌وسیلهٔ «عمل آزمونی[۳۴]» که از زیست‌پذیری آن که تاکنون پنهان بوده است پرده برمی‌دارد، دریافت. همانطور که عمل آزمونی و هشیاری راستین به یکدیگر مربوطاند، امکان آزمون نشده و هشیاری نهفته نیز با هم ارتباط دارند. مفهوم «هشیاری نهفته» گلدمن شبیه است به‌آنچه نیکلائی «راه‌حلهای عمل کردنی درک نشده» (همان «امکان آزمون نشدهٔ» ما) اصطلاح می‌کند، در برابر «راه‌حلهای عمل کردنی

32. real consciousness 33. potential consciousness
34. testing action

درک شده» و «راه حلهای بکار رفته» که متناظر است با مفهوم «هشیاری راستین» گلدمن. بنابراین امکان این که پژوهشگران در نخستین مرحلهٔ پژوهش مجتمع تضادها را بتقریب دریابند، آنان را مجاز نمی‌سازد که بساختن محتوای برنامهٔ عمل تربیتی بپردازند. این درک واقعیت هنوز مال خود آنان است، نه مال مردم.

با درک مجتمع تضادهاست که مرحلهٔ دوم پژوهش آغاز می‌شود. پژوهشگران که همیشه به‌صورت گروهی عمل می‌کنند، مقداری از این تضادها را برای ساختن «رمزنامه»هائی که باید در پژوهش موضوعی مورد استفاده قرارگیرد انتخاب می‌کنند. از آنجا که رمزنامه‌ها (طرحها و عکسها[۳۵]) چیزهائی هستند که باید در تحلیل نقادانه واسطهٔ میان کاشفان رمز باشند، تهیهٔ آنها باید تابع برخی اصول باشد غیر از اصول معمولی که برای ساختن وسایل بصری بکار می‌روند.

اولین شرط لازم آن است که این رمزنامه‌ها الزاماً نمایانندهٔ آن دسته از اوضاعی باشند که در نظر افرادی که موضوعهایشان در حال آزمایش است آشنا آیند، بطوری که آنان بتوانند براحتی اوضاع را، و بدین‌ترتیب رابطهٔ خودشان با آنها را، تشخیص دهند. (خواه طی جریان پژوهش و خواه در مرحلهٔ بعدی، که موضوعهای باسعنی به‌صورت محتوای برنامه عرضه می‌شوند). به‌نمایش درآمدن

۳۵. وسیلهٔ کشف رمز می‌تواند شفاهی هم باشد. در این حالت این وسیله شامل یك رشته الفاظ است که نشاندهندهٔ مسأله‌ای وجودی است که کشف رمز به‌دنبال آن می‌آید. گروه مربوط به مؤسسهٔ توسعهٔ کشاورزی در شیلی Instituto de Desarrollo Agropecuario (بااختصار INDAP) از این شیوه در پژوهشهای موضوعی استفاده کرده و موفق شده است.

تصاویری از واقعیتی که برای شرکت کنندگان ناآشنا باشد پذیرفتنی نیست. روش اخیر (با این که جدلی است، زیرا که در آن افراد ضمن تحلیل واقعیتی ناآشنا می‌توانند آن را با واقعیت خودشان مقایسه کنند و محدودیتهای هریک را بیابند) نمی‌تواند پیش از آن روش اساسی قرار گیرد که به‌وسیلهٔ حالت مستغرق بودن شرکت کنندگان املا شده است، یعنی جریانی که در آن افرادی که واقعیت خود را تحلیل می‌کنند، به‌درکهای منحرف پیشین خود پی می‌برند و در نتیجه به‌درک جدیدی از واقعیت نایل می‌آیند.

شرط دیگری که به‌همان اندازه برای تهیهٔ رمزنامه‌ها ضروری است این است که هسته‌های موضوعی آنها نه‌زیادتر از حد آشکار باشند ونه بیشتر از حد معمانانند. درصورت‌وضوح بیش از اندازهٔ رمزنامه‌ها، مسأله ممکن است تا حد تبلیغات صرف پائین بیاید بی‌آن که در ورای محتوای از پیش تعیین شدهٔ آن هیچ راز و رمزی بکار گرفته شده باشد؛ شکل دوم خطر تبدیل رمزنامه را به معماهای حدسی بوجود می‌آورد. از آنجا که رمزنامه‌ها وضعهای وجودی را نشان می دهند، درعین پیچیدگی باید ساده باشند، و کشف رمز باید امکانهای متعدد داشته باشد تا ازگرایش به‌شست و شوی مغزی شبیه به تبلیغات مصون ماند. رمزنامه‌ها شعار نیستند؛ بلکه چیزهائی شناختنی هستند وکوششهائی که اندیشهٔ نقادانهٔ رمزگشایان باید به‌سوی آن هدایت شود.

برای ارائهٔ امکانات و راههای متعدد تحلیل در جریان کشف رمز، رمزنامه‌ها باید به‌صورت یک «بادبزن موضوعی» منظم شوند. در حالی که کاشفان رمز در مورد رمزنامه‌ها فکرمی کنند، اینها باید

در جهت سایر موضوعها گشوده شوند. این گشوده شدن (که اگر محتوای موضوعی بیشتر از حد لزوم صریح یا معما مانند باشد صورت نمی‌پذیرد) برای درک رابطهٔ جدلی بین موضوعها و اضداد آنها ضروری است. براین اساس، رمزنامه‌ها که‌یک واقعیت وجودی را منعکس می‌سازند باید بطور عینی کلی را تشکیل دهند، که اجزای آن باید در ساختن آن برهمکنش داشته باشند.

در جریان کشف رمز شرکت کنندگان موضوعهای خود را از ضمیر خویش بیرون کشیده صریح می‌سازند، و بدین‌وسیله «درک واقعی» خود از جهان را آشکار می‌نمایند. وقتی چنین کنند، تدریجاً متوجه خواهند شد که در زمانی که عملاً وضعی را می‌آزموده‌اند که اکنون آن را تجزیه وتحلیل می‌کنند، خودشان چگونه عمل می کرده‌اند؛ و آنگاه به«دریافتی از دریافت قبلی» خود نائل می‌شوند؛ با استفاده از این آگاهی به‌درک دیگرگونه‌ای از واقعیت دست می یابند؛ با وسعت بخشیدن به افق درک خود آسانتر می‌توانند در «زمینهٔ آگاهی خود» روابط جدلی میان این دو بعد واقعیت را کشف کنند.

کشف رمز با برانگیختن «دریافتی از دریافت قبلی» و «معرفتی از معرفت قبلی» سبب پیدایش دریافتی تازه و معرفتی جدید نیز می‌شود. با گشایش برنامهٔ آموزشی دریافت و معرفت جدید به‌نحوی اصولی ادامه می‌یابد و برنامهٔ تربیتی امکان آزمون نشده را به‌عمل آزمون نشده تبدیل می کند در حالی که هشیاری نیفتد جای هشیاری راستین را می‌گیرد.

بعلاوه تهیهٔ رمزنامه‌ها مستلزم آن است که‌آنها در حد امکان

بتوانند تضادهای شامل تضادهای دیگری را نمایان سازند که دستگاه تضادهای قلمرو تحت مطالعه را تشکیل می‌دهند[۳۶]. در ضمن این که هریک از این رمزنامه‌های «شامل» تهیه می‌شود تضادهای دیگری هم که در زندگی اغالی آن قلمرو وجود دارد باید رمز شود. کشف رمزنامهٔ اولی باید به‌صورت جدلی به‌وسیلهٔ کشف رمزنامه دومی روشن شود.

در این مورد جوانی از مردم شیلی به‌نام «گابریل بوده[۳۷]» که کارمند کشوری مؤسسهٔ توسعهٔ کشاورزی درشیلی[۳۸](INDAP) —یکی از مهمترین مؤسسات دولتی شیلی —است، خدمت بسیار ارزنده‌ای به‌روش تربیتی ما کرده است. در جریان کاربرد این روش در مرحلهٔ پس از سوادآموزی وی مشاهده کرد که دهقانان فقط زمانی به مباحثه علاقه نشان می‌دهند که وضع رمز شده مربوط به‌نیازهای محسوس آنان باشد. هر انحرافی در رمزنامه، و هر تلاش مربی برای کشانیدن بحث کشف رمز به‌زمینه‌های دیگر موجب خاموشی و بی‌اعتنائی می‌شد. از سوی دیگر متوجه شد که حتی وقتی رمزنامه برنیازها و کمبودهای محسوس آنان متمرکز باشد، اما به‌آن معنی که هوزه لوئیس‌فیوری گفته بود «شامل» نباشد، دهقانان موفق نمی‌شوند که حواس خود را در بحث متمرکز سازند و غالباً چنان به‌بیراهه کشیده می‌شوند که هرگز به ترکیب نمی‌رسند. همچنین

---

۳۶. این توصیه را هوزه لوئیس‌فیوری José Luis Fiuri در یک اثر چاپ نشدهٔ خود کرده است.

37. Gabriel Bode

۳۸. INDAP تا این اواخر به‌وسیلهٔ اقتصاددان و مردمگرای راستین Jacques Chonchol اداره می‌شد.

تقریباً هیچ وقت رابطهٔ میان نیازهای محسوس خود و موجبات این نیازها را درنمی‌یابند. ممکن بود گفته شود که آنان از پی بردن به امکان آزمون نشده‌ای عاجز بودند که در آن سوی اوضاع حدیثی قرار داشت که نیازهای آنان را بوجود می‌آورد.

آنگاه گابریل بوده تصمیم گرفت که با طرح همزمان وضعهای متفاوت به‌آزمایش بپردازد. ارزش خدمت او در این شیوه است. او درآغاز مقررات بسیار سادهٔ یک وضع وجودی را طرح می‌کند و آن را رمزنامهٔ «اصلی» می‌نامد؛ این رمزنامه هستهٔ اصلی را نمایش می‌دهد و به‌صورت یک شبکهٔ بادبزنی به‌رمزنامه‌های «کمکی» باز می‌شود. پس از آن که رمزنامه «اصلی» گشوده شد، مربی تصویر طرح شده آن را برای شرکت کنندگان به‌عنوان مرجعی نگه می‌دارد و پی‌درپی در کنار آن، رمزنامه‌های «کمکی» را طرح می‌کند. به‌وسیلهٔ این رمزنامه‌های کمکی که بطور مستقیم با رمزنامهٔ اصلی مرتبط هستند، مربی علاقهٔ شرکت کنندگان را، که بدین وسیله توانسته‌اند به‌ترکیبی دست یابند، زنده نگاه می‌دارد.

کار بزرگ گابریل بوده آن است که توانست به‌یاری جدلهای میان رمزنامه‌های اصلی و کمکی، به‌شرکت کنندگان احساسی از کلیت القا کند. افرادی که در واقعیت مستغرق بودند و فقط نیازهای خود را حس می‌کردند، از واقعیت بدر آمدند و علل نیازهای خود را دریافتند. بدین ترتیب آنان توانستند با سرعت بیشتری از سطح هشیاری راستین فراتر روند و به‌هشیاری نهفته برسند.

همین که رمزنامه‌ها آماده شد و همهٔ وجوه موضوعی آنها که امکانپذیر باشد به‌وسیلهٔ گروه پژوهشگری که برمبنای انضباط

متقابل تشکیل شده است مورد مطالعه قرار گرفت، پژوهشگران با بازگشت به‌قلمرو، برای آغاز گفت و شنودهای رمزگشاینده در «حلقه‌های پژوهش موضوعی[۳۹]» سومین مرحله را آغاز می‌کنند. این مباحثات که در آن موادی که در مرحلهٔ قبل مهیا شده است مورد کشف قرار می‌گیرد برروی نوار ضبط می‌شود تا در تحلیل بعدی این گروه مورد استفاده واقع شود[۴۰]. علاوه برپژوهشگری که به عنوان «هماهنگ کننده» در گروه کار می‌کند، دو متخصص دیگر — یک روانشناس و یک جامعه‌شناس — نیز در جلسات حضور دارند. وظیفهٔ آنان یادداشت و ثبت واکنشهای مهم (وبظاهر غیر مهم) کاشفان رمز است.

در جریان رمزگشائی، هماهنگ کننده باید نه تنها به‌سخنان افراد گوش بدهد، بلکه باید آنان را به‌نبرد اندیشه فرا خواند؛ هم وضع وجودی رمز شده را و هم پاسخهای خود آنان را به‌صورت مساله

۳۹. هر «حلقه پژوهش» باید حداکثر بیست عضو داشته باشد. و تا وقتی که کسری ازجمعیت ناحیه یا ناحیهٔ جزء که مورد مطالعه قرارمی‌گیرد به‌ده‌درصد برسد تعداد این حلقه‌ها می‌تواند هر قدر لازم باشد افزایش یابد.

۴۰. این جلسات تحلیلی بعدی می‌باید باشرکت داوطلبانی از خودناحیه، که قبلاً درجریان پژوهش شرکت داشته‌اند، و تعدادی از اعضای «حلقه‌های پژوهش موضوعی» تشکیل گردند. شرکت آنان هم حقی است که احراز کرده‌اند و هم یاری مسلمی است بمتخصصان که در تحلیلهای آنان به‌عنوان همکاران پژوهشی متخصصان، تبصر و تفسیرهای اینان را از یافته‌هایشان تصحیح یا تأیید خواهند کرد. از دیدگاه روش تربیتی برای شرکت آنان موجب تأیید دیگری از امرتحقیق (که از آغاز برمبنای روابط سمپاتیک استوار شده بود) می‌شود، حضور نقادانهٔ نمایندگان مردم از آغاز تا مرحلهٔ نهائی، یعنی تحلیل موضوعی، وادامهٔ این حضور در سازمان دادن به‌محتوای برنامهٔ عمل تربیتی به‌عنوان یك عمل فرهنگی آزادیبخش.

برایشان طرح کند. در نتیجه نیروی افشاگر این روش آموزشی، شرکت‌کنندگان حلقه‌های پژوهش موضوعی یک رشته احساسات و عقایدی را پیرامون خود و جهان و دیگران بروز می‌دهند که احتمالاً در شرایط دیگر آنها را برزبان نمی‌آورند.

در یکی از پژوهشهای موضوعی که در سانتیاگو انجام می‌شد گروهی از اجاره‌نشینها نمایش تک‌پرده‌ای کوتاهی را مورد بحث قرار دادند که مرد مستی را نشان می‌داد که در خیابان می‌رفت، و در گوشه‌ای سه جوان با هم صحبت می‌کردند. گروه شرکت‌کننده نظر داد که «از میان آنان تنها کسی که تولیدکننده و برای کشورش مفید است، همان مرد مست است که پس از آن که تمام روز را برای حقوقی کم و ناچیز کار کرده است به‌خانه‌اش برمی‌گردد و دربارهٔ وضع خانواده‌اش دلواپسی است زیرا که نمی‌تواند نیازهای آنان را برآورد. تنها او است که کارگر است. کارگری مثل ما نجیب و لول».

نیت پژوهشگر[۴۱] این بود که وجوه مختلف الکلیسم را مورد مطالعه قرار دهد. احتمالاً اگر به‌شرکت‌کنندگان پرسشنامه‌ای را که خود تنظیم کرده بود داده بود تا تکمیل کنند، نمی‌توانست به جوابهای بالا برسد. اگر به‌طور مستقیم هم از آنان سؤال شده بود، حتی انکار می‌کردند که لب به‌مشروب زده باشند. اما هنگام بیان نظریاتشان دربارهٔ رمزنامهٔ وضعی وجودی که برایشان قابل درک بود و خود را در همان وضع و شرایط درمی‌یافتند براستی آنچه حس می‌کردند برزبان آوردند.

---

۴۱. این پژوهشگر Patricio Lopez روانکاراست که کارهایش در کتاب تربیت به‌مثابهٔ تمرین آزادی توصیف شده‌اند.

در اظهارات آنان دو وجه مهم وجود دارد. از یکسو آنان رابطهٔ میان گرفتن دستمزدهای بالاتر و احساس استثمارشدگی، و مست شدن را بازمی‌گویند: مست شدن برای گریز از واقعیت را، به عنوان تلاشی برای غلبه برنارضائی بی‌عملی، به‌عنوان راه‌حلی که اساس آن خودتباهی است؛ از سوی دیگر نیاز ارج نهادن برشخص مست را نشان می‌دهند: او «تنها کسی است که برای مملکت خود مفید است، زیرا که کار می‌کند، در حالی که دیگران فقط وراجی می کنند.» پس از ستایش و تمجید مرد مست شرکت‌کنندگان خود را به‌عنوان کارگرانی که آنان‌هم می می‌نوشند — «کارگران نجیب» — با او یکی می‌دانند.

در مقابل، شکست مربی اخلاق‌زده‌ای[۴۲] را در نظر بگیرید که علیه میگساری وعظ و تبلیغ می‌کند و چیزی را به‌عنوان فضیلت نشان می‌دهد که برای این مردان تجلی فضیلت نیست. در این حالت و حالات دیگر، تنها روش سالم آگاهسازی نسبت به‌وضع است که باید از آغاز پژوهش موضوعی برای رسیدن به‌آن تلاش شود (مسلماً هشیارسازی در سطح درک ذهنی محض وضع معینی متوقف نمی‌شود، بلکه آدمیان را به‌وسیلهٔ عمل آمادهٔ مبارزه با موانع آدمی شدن آنان می کند).

در تجربهٔ دیگری که [illegible] دهقانان داشتیم، در بحثی کاملاً پیرامون وضعی که تازه در مزارع شروع می کرد، دیدم که موضوع تابعی در ذهن دهقانان وجود دارد. و آن تقاضای افزایش

۴۲. رجوع شود به کتاب Niebuhr

دستمزدها و ضرورت بهم پیوستن برای ایجاد اتحادیه‌ای بود که این تقاضای بخصوص را بتواند برآورده کند. در طول جلسه سه وضع دیگر مورد بحث قرار گرفت، ولی این موضوع همیشه برجا ماند.

حال مربیی را در نظر بیاورید که برنامهٔ تربیتی خود را برای این اشخاص تنظیم کرده است، و عبارت است از خواندن کامل کتابهائی که در آن شخص می‌آموزد که «آب در چاه است». چنین پیشامدی دقیقاً همیشه در آموزش و سیاست بوده است زیرا که هنوز درک نشده است که ماهیت گفت و شنودی آموزش با پژوهش موضوعی آغاز می‌شود.

هنگامی که کشف رمز در حلقه‌ها کامل شود، و هنگامی که پژوهشگران مطالعهٔ منظم و متقابلی از یافته‌هایشان را آغاز کنند، آخرین مرحلهٔ پژوهش شروع می‌شود.

باشنیدن نوارهائی که در طول جلسات کشف رمز ضبط شده‌اند، و با مطالعهٔ یادداشتهائی که توسط روانشناس و جامعه‌شناس گروه تهیه گردیده‌اند، پژوهشگران شروع به‌مرتب کردن موضوعهائی می‌کنند که در خلال صحبتهائی که در طول جلسات گذشته ردو بدل شده، بطور آشکار یا ضمنی عنوان شده‌اند. این موضوعها بر اساس علوم اجتماعی مختلف باید طبقه‌بندی شوند. طبقه‌بندی به‌این معنی نیست که وقتی برنامه ساخته و پرداخته شد، موضوعها متعلق به‌طبقه‌های مجزا شناخته شوند، بلکه فقط بدین معنی است که هر موضوع با سبک خاصی توسط آن علوم اجتماعی که مربوط به آنهاست، مورد مطالعه قرار بگیرد؛ مثلاً موضوع «توسعه» بطور اخص مناسب با قلمرو اقتصاد است، ولی نه آن که منحصراً در این قلمرو

مورد مطالعه قرار گیرد؛ این موضوع به‌یاری جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و روانشناسی اجتماعی (حوزه‌هائی مربوط به‌تغییرات فرهنگی و با دگرگونیها در نگرشها و ارزشها؛ یعنی مطالبی که به‌فلسفهٔ توسعه نیز مربوط است) نیز مورد بررسی واقع می‌شود.

موضوع توسعه بتوسط علوم سیاسی (قلمرو مرتبط با تصمیماتی که متضمن توسعه‌اند)، و آموزش و پرورش، و مانند اینها نیز می‌تواند مطالعه شود. بدین‌ترتیب هرگز نمی‌توان با انعطاف‌ناپذیری به‌موضوعهائی که مشخص کنندهٔ کلیتی هستند نزدیک شد. درواقع دریغ است اگر پس از آن که موضوعها در غنای نفوذ متقابلشان با جنبه‌های دیگر واقعیت پژوهیده شدند، با آنها به گونه‌ای معامله شود که غنای آنها (و در نتیجه نیروی دگرگون کنندهٔ آنها) فدای ریزه کاریهای متخصصان شود.

وقتی که تعیین‌حدود موضوعی‌تمام شود، هر متخصصی طرحی برای «خرد کردن» موضوع خودبه‌گروه ارائه می کند. در خرد کردن موضوع، متخصص در پی یافتن هسته‌هائی اساسی است که در ضمن آن که واحدهای آموختنی را در برمی‌گیرد توالیی بین آنها ایجاد می کند، و دیدی کلی از موضوع ارائه می‌دهد. در حالی که هریک از طرحها مورد بحث قرار می‌گیرد، متخصصان دیگر فکرهائی القا می کنند. این فکرهاممکن است در طرح مزبور گنجانیده شوندیا ضمن مقالات کوتاهی دربارهٔ موضوع بیان شوند. این مقالات که توأم با معرفی کتابهائی هم خواهد بود، کمکهای باارزشی است در تربیت «دانش‌آموز-معلمانی» که در «حلقه‌های فرهنگی» کار خواهند کرد.

ضمن این کوشش برای خرد کردن موضوعهای بامعنی، گروه

به نیاز به‌وارد کردن چند موضوع پی‌می‌برد که در خلال پژوهش قبلی مستقیماً به‌توسط مردم‌اظهار نشده‌اند. ثابت شده است که داخل نمودن این موضوعها در محتوای برنامه هم ضروری است و هم با خصلت گفت و شنودی آموزش ارتباط دارد. اگر بپذیریم که برنامه‌ریزی آموزشی امری گفت و شنودی است، «معلم ـ دانش‌آموزان» هم‌حق دارند که باگنجاندن موضوعهائی که قبلاً پیشنهاد نشده، در برنامه شرکت کنند. با در نظر گرفتن نقش موضوعهای اخیر، من آنها را «موضوعهای وابسته[۴۳]» می‌نامم. این موضوعها ممکن است یا با پر کردن فاصلهٔ احتمالی بین دو موضوع در واحد برنامه‌ای، پیوستگی بین آنها را آسان کند؛ و یا ممکن است رابطهٔ بین محتوای برنامه کلی و جهان‌بینی مردم را روشن‌سازد. ازاین رو می‌توان یکی از این موضوعهای وابسته را در ابتدای واحدهای موضوعی قرار داد.

مفهوم مردم شناسانهٔ فرهنگ یکی از این موضوعهای وابسته است. این مفهوم نقش آدمیان را به‌عنوان موجودهائی دگرگونساز، و نه تطبیق‌پذیر، در جهان و با جهان روشن می‌کند[۴۴].

وقتی که تقسیم موضوع کامل شد[۴۵] مرحلهٔ رمز کردن آن

---

43. hinged themes

۴۴. در رابطهٔ بااهمیت تجزیه و تحلیل مردمشناسانهٔ مفهوم فرهنگ تربیت به مثابهٔ تمرین آزادی.

۴۵. توجه داشته باشید که برنامهٔ تربیتی کلی است متشکل ازآحاد بهم پیوسته‌ای که هریك ازآنها به‌نوبت خود کلیتی شمرده می‌شود.

موضوعها خود کلهائی هستند، و در عین‌حال عنصرهائی هستندکه در حال برهمکنش واحدهای موضوعی، موضوعهای کل‌را برای یافتن هسته‌های اصلی، که خود نیزعناصر جزئی هستند، به‌اجزا تقسیم می‌کند.

←

شروع می‌شود: یعنی انتخاب بهترین وسیلهٔ ارتباطی برای هر موضوع و نمایش آن. یک رمزنامه ممکن است بسیط یا مرکب باشد. اولی وسائل ارتباطی بصری (تصویر یا نمودار) و لامسه‌ای را بکار می‌گیرد: یا وسائل سمعی را. دومی وسایل متعدد و مختلفی را به‌استفاده می‌گیرد[۴۶]. انتخاب وسایل تصویری و نموداری نه‌تنها به موادی بستگی دارد که باید رمز شوند، بلکه به‌باسوادی یا بیسوادی افرادی که می‌خواهیم با آنها ارتباط برقرار نمائیم نیز بستگی دارد.

پس‌از آنکه موضوعها رمز شدند، ابزارهای آموزشی (عکسها، اسلایدها، فیلمهای کوتاه، آگهیهای دیواری، کتابهای درسی، و غیره) آماده می‌شوند. گروه می‌تواند تعدادی موضوع یا جنبه‌هائی از بعضی موضوعها را به‌صورت عنوانهائی برای مصاحبهٔ ضبط شده، پیشنهاد کند.

رمزنامه می‌کوشد که موضوعهای از هم گسیخته را، بوسیلهٔ نمایش مجدد وضعهای وجودی بار دیگر کلیت بخشد.

درکشف رمز، افراد برای فهمیدن موضوع یا موضوعهای‌نهفته در رمزنامه، آن را می‌شکافند. جریان جدلی به‌همین‌جا خاتمه نمی‌یابد، بلکه باکلیت بخشیدن مجدد به‌کل ازهم‌گسیخته به‌نحوی روشنتر درك می‌شود؛ همچنین روابط آن با اوضاع رمز شدهٔ دیگر که هر یك از آنها اوضاع وجودی را نمایش می‌دهد.

۴۶. رمزکردن

(آ) بسیطه

مجرای بصری

تصویری

نموداری

مجرای لامسه‌ای

مجرای سمعی

(ب) مرکب: وجود مجراهای مختلف دریك زمان

موضوع «گسترش» را به‌عنوان مثال برمی‌گزینم. گروه با دو یا چند اقتصاددان از مکاتب مختلف فکری نزدیک می‌شود، دربارهٔ برنامه به‌آنان اطلاعاتی می‌دهد، و از آنان برای انجام مصاحبه‌ای دربارهٔ این مقوله به‌زبانی که برای حضار قابل فهم باشد، دعوت می‌کند. اگر پذیرفتند، یک مصاحبهٔ پانزده تا بیست دقیقه‌ای ضبط می‌شود. می‌توان از هر متخصص در حالی که سخن می‌گوید عکس نیز تهیه کرد.

وقتی مصاحبهٔ ضبط شده به حلقهٔ فرهنگی عرضه می‌شود، یک توضیح مقدماتی مشخص می‌کند که هریک از سخنرانان کیست، چه کتابها و مقالاتی تاکنون نوشته، چه کارهائی کرده است، و در حال‌حاضر چه می‌کند. ضمناً عکس او را روی پرده‌ای نشان می‌دهند. اگر سخنران مثلاً استاد دانشگاه باشد، این مقدمه می‌تواند شامل بحثی باشد دربارهٔ این که شرکت‌کنندگان دربارهٔ دانشگاهها چه‌می‌اندیشند و از آنها چه توقعی دارند. به‌گروه از پیش گفته شده است که به‌دنبال مصاحبهٔ ضبط‌شده‌بحثی دربارهٔ محتوای آن‌نوار(که به‌صورت‌رمزنامه‌ای سمعی بکار خواهد رفت) آغاز می‌شود. سپس گروه واکنش شرکت‌کنندگان را در طول بحث یادداشت می‌کند و به‌متخصص مربوط گزارش می‌دهد. این شیوه روشنفکران را که غالباً خوش‌نیت هستند ولیکن غالباً از واقعیت مردم بیگانه‌اند، با واقعیت آنان پیوند می دهد. همچنین به‌مردم فرصتی می‌دهد که به‌اندیشه‌های روشنفکران گوش داده آن را نقد و بررسی کنند.

بعضی موضوعها یا هسته‌های تضادها ممکن است به‌وسیلهٔ نمایش کوتاهی که فقط شامل موضوع است (ونه راه‌حلها!) ارائه

شود — نمایشی کردن مثل رمز کردن عمل می کند یعنی به‌صورت طرح مسائلی که باید پیرامون آنها گفت‌وگو شود.

منبع تربیتی دیگری — البته تا وقتی که باروش مساله‌طرح کن اجرا شود نه با روش بانکی — عبارت است از مطالعه وبحث پیرامون مقالات مجلات، روزنامه‌ها و فصولی از کتابها (با شروع از مقالات). همانطور که در مورد مصاحبه‌های ضبط شده گفته شد قبل از آن که گروه بکار بپردازد، مؤلف این مقالات معرفی می‌شود و سپس محتوای مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد.

به‌موازات این کارها، ضروری است که محتوای سرمقاله‌های روزنامه‌ها دربارهٔ هر واقعه معین تجزیه و تحلیل شوند: «چرا روزنامه‌های مختلف تا این حد تفسیرها و تعبیرهای متفاوتی از امر واحدی دارند؟» این عمل به‌بسط حس انتقاد کمک می کند بطوری که مردم نه به‌صورت کارپذیران منفعل در برابر دستورالعملهای صادر شده، بلکه همانند آدمیان هشیار و در تلاش برای آزاد بودن، در برابر روزنامه‌ها با اخبار رسانه‌های گروهی واکنش نشان خواهند داد.

با وسایل آموزشی که فراهم آمده است، و باید برخی کتابهای مربوط به‌مطلب مورد بحث را به‌آنها افزود، گروه مربیان آماده است که موضوعهائی را که از خود مردم گرفته است به نحوی اصولی و منظم و صورتی بسط یافته بار دیگر به‌آنان عرضه کند. موضوعهائی که از جانب مردم آمده است به‌آنان بازمی‌گردد امابه‌صورت مسائلی که باید حل گردند نه مطالبی که باید به ودیعه گذاشته شوند.

نخستین وظیفهٔ آموزگاران آموزش پایه‌ای، ارائهٔ برنامه کلی

مبارزهٔ تربیتی است. مردم خود را در این برنامه خواهند یافت؛ برنامه در نظرشان عجیب نخواهد نمود زیرا که ازخود آنان برخاسته است. و نیز مربیان (برمبنای سرشت گفت و شنودی تربیت) وجود موضوعهای دانسته را در برنامه و نیز اهمیت آنها را توضیح خواهند داد.

اگر مربیان اعتبار مالی کافی برای اجرای پژوهش موضوعی مقدماتی بصورتی که در بالا گفته شد، نداشته باشند، می‌توانند — با حداقل شناخت وضع — چند موضوع اساسی را برای بکار بردن به‌صورت «رمزنامه‌هائی که باید پژوهیده شوند» انتخاب نمایند. بنابر این می‌توانند نخست با موضوعهای مقدماتی شروع کنند و همزمان با آن پژوهشهای موضوعی بالاتری را آغاز کنند.

یکی از موضوعهای اصلی (که در نظر من موضوع مرکزی و واجب است) مفهوم مردم‌شناسانهٔ «فرهنگ» است. تلاش مردم برای بیشتر دانستن (به‌مفهوم ابزاری اصطلاح) با بحث در این مفهوم آغاز می‌شود، خواه مردم دهقان باشند و خواه کارگر شهری، خواه در حال فراگیری خواندن باشند و خواه به‌برنامهٔ پس از سواد آموزی گام نهاده باشند. وقتی که این مردم دنیای فرهنگ را مورد بحث قرار می‌دهند، سطح آگاهی خود را از واقعیت، که موضوعهای متعدد در آن نهفته است، عیان می‌سازند. بحث آنان با وجوه دیگر واقعیت نیز — که رفته‌رفته با روشی هر چه بیشتر نقادانه در حال درک شدن است — تماس پیدا می‌کند. این وجوه به‌نوبت خود موضوعهای متعدد دیگری را در بردارند.

با تجربیاتی که اندوخته‌ام، می‌توانم با تأکید بگویم که

مفهوم فرهنگ وقتی به‌صورت تصوری در همه، یا بیشتر، ابعادش مورد بحث قرار گرفت می‌تواند وجوه مختلف یک برنامهٔ آموزشی را فراهم کند. وانگهی پس از چند روز گفت و شنود با شرکت‌کنندگان در حلقهٔ فرهنگی، مربیان می‌توانند مستقیماً بپرسند: «به‌نظرشما علاوه براین موضوعها دربارهٔ چه موضوعهای دیگری می‌توانیم بحث کنیم؟» در همان حال هر کسی پاسخی می‌دهد، پاسخها یادداشت می‌شوند و در دم به‌صورت سالهای به‌گروه پیشنهاد می‌گردد.

به‌عنوان مثال، یکی از اعضای گروه شرکت‌کننده ممکن است بگوید «من دوست دارم دربارهٔ «ملیت‌گرائی» صحبت کنیم.» مربی ضمن یادداشت پیشنهاد او، می‌گوید «خیلی خوب، ملیت‌گرائی یعنی چه؟ بحث دربارهٔ ملیت‌گرائی چه ربطی به‌ما دارد؟» تجربه‌ای که من دارم نشان می‌دهد که وقتی پیشنهادی به‌صورت سالهای در برابر گروه نهاده شود، موضوعهای تازه‌ای مطرح می‌شود. اگر (مثلاً) در ناحیه‌ای سی‌حلقهٔ فرهنگ در یک شب تشکیل جلسه دهند، و همهٔ «هماهنگ‌کنندگان» (مربیان) با همین روش کار کنند، گروه مرکزی مجموعهٔ بسیار متنوعی از مطالب موضوعی برای مطالعه خواهد داشت.

از دیدگاه آموزش آزادیبخش مهمترین سالهٔ برای آدمیان رسیدن به‌این احساس است که به‌سبب بحث پیرامون اندیشه‌ها و نظرهای آشکار یا مستتری که در پیشنهادهای آنان و یارانشان وجود دارد، خود را صاحب و مالک اندیشه‌های خود می‌شمارند. از آنجا که این طرز فکر نسبت به‌تربیت براین اعتقاد استوار است که مربی

نمی‌تواند و نباید خود برنامهٔ آموزشی خود را ارائه دهد، بلکه باید با گفت و شنود با مردم به‌این برنامه دست یابد، این طرز فکر می تواند مقدمهٔ تربیت ستمدیدگان قرار گیرد و آنان در بسط و گسترش این برنامه دخیل گردند.

۴

در این فصل که به نظریه‌های عمل فرهنگی که از قالبهای ضد گفت و شنودی به‌گفت و شنودی بسط می‌یابند پرداخته می‌شود، اشارات متعدد به‌نکاتی خواهد شد که در فصول پیشین مطرح شده است: خواه برای گسترش دادن آن نکات، و خواه برای روشن کردن تأییدهای تازه.

فصل را با تأیید مجدد این مطلب شروع می‌کنم که آدمیان، به‌عنوان موجودهای اهل کردار، با جانوران، که موجودهائی دارای فعالیت محض هستند، تفاوت دارند. جانوران، جهان را در نظر نمی‌گیرند؛ آنها در آن مستغرق‌اند. بعکس، آدمیان از جهان بیرون می‌آیند، به‌آن عینیت می‌بخشند، و با این عمل می‌توانند آن را درک کنند و با کار خود آن را دگرگون سازند.

جانوران، که کار مولد نمی‌کنند، در صحنه‌ای می‌زیند که نمی‌توانندآن‌را تعالی بخشند. ازاین رو هرگونه‌ای ازجانوران در زمینه‌ای

زندگی می‌کند که خاص آن گونه است، و این زمینه‌ها در حالی که به‌روی آدمی گشوده‌اند، نمی‌توانند میان خودشان در ارتباط باشند.

اما فعالیت آدمیان از کنش و اندیشه ترکیب شده است: این فعالیت کردار است؛ و دگرگون کردن جهان است. و چون کردار است، محتاج نظریه‌ای است که آن را روشن کند. فعالیت آدمی نظریه و کاربرد است؛ اندیشه و کنش است. همان‌طور که در فصل دوم تأکید کردم فعالیت آدمی نمی‌تواند به‌لفاظی یا فلسفهٔ عمل تبدیل شود.

گفتهٔ معروف لنین «با نبودن یک نظریهٔ انقلابی، حرکت انقلابی نمی‌تواند باشد» (چاپ هنری کریستین)[1] به‌این معنی است که انقلاب نه با لفاظی و نه با فلسفهٔ عمل، بلکه با کردار، تحقق می‌پذیرد یعنی با اندیشه و عملی که متوجه نهادهائی باشند که باید دگرگون شوند. کوشش انقلابی برای دگرگونی بنیادی این نهادها نمی‌تواند رهبران خود را به‌عنوان متفکران، و ستمدیدگان را فقط به‌عنوان اجراکنندگان تعیین کند.

اگر سرسپردگی حقیقی به‌مردم، که متضمن دگرگون کردن واقعیتی است که براثرآن، آنان ستم کشیده‌اند، به‌نظریه‌ای برای عمل دگرگون‌ساز نیاز داشته باشد. این نظریه نمی‌تواند در تفویض نقشی اساسی به‌مردم در جریان دگرگونی قصور ورزد. رهبران نمی توانند با ستمدیدگان مانند اجرا کنندگان محضی رفتار کنند که فرصت اندیشه از آنان سلب شود، وفقط مجاز باشند که «فکر کنند که عمل می‌کنند»؛ و درحقیقت باز هم بازی داده شوند، اما این بار به‌وسیلهٔ

1. Henry M. Christian

دشمنان قسم خورده بازی دادن و فریفتن.

رهبران مسؤولیت «هماهنگ کردن» — و در بعضی مواقع مسؤولیت جهت دادن— را برعهده دارند؛ ولی رهبرانی که کردار را برای مردم روانمی‌دانند بدین‌وسیله کردار خود را فلج می‌کنند. آنان با تحمیل گفتهٔ خود بردیگران، آن گفته را تحریف می‌کنند وتضادی بین روش و هدفهای خود ایجاد می‌نمایند. اگر آنان براستی سرسپردهٔ آزادی باشند اندیشه وکنش آنان بی‌اندیشه و کنش دیگران نمی‌تواند پیشرفت کند.

کردار انقلابی باید نقطهٔ مقابل کردار نخبگان مسلط باشد، زیرا که اینان ماهیتاً برابر نهادی[2] هستند. عمل انقلابی نمی‌تواند دوگانگی ابلهانه‌ای را تحمل کند که در آن کردار مردم فقط پیروی از تصمیمات رهبران باشد — دوگانگیی که بازتابانندهٔ روش تجویزی نخبگان مسلط است. کردار انقلابی یگانگی است، و رهبران نمی توانند با ستمدیدگان همانند مایملک خود رفتار کنند.

فریفتگری، شعاردهی، «ودیعه‌گذاری»، منقادسازی، و تجویز نمی‌توانند مؤلفه‌های کردار انقلابی باشند. درست به‌این دلیل که مؤلفه‌های کردار سلطه‌جویانه‌اند. سلطه‌جو برای تسلط یافتن چاره‌ای ندارد مگر انکارکردن کردار راستین مردم را، انکار حق آنان را با گفتن حرفهای خود و اندیشیدن فکرهای خویش. او نمی‌تواند گفت وشنودی عمل کند؛ اگر چنین کند بدین معنی است که یا از قدرت سلطه‌جوئی خود صرف‌نظر کرده و به‌صف ستمدیدگان پیوسته، و یا در نتیجهٔ محاسبهٔ غلط قدرت را از دست داده است.

2. antithetical

در جهت مقابل، آن دسته از رهبران انقلابی که در روابطشان با مردم به‌شیوهٔ گفت و شنودی عمل نمی‌کنند، یا خصوصیات سلطه‌گر را حفظ کرده‌اند و براستی انقلابی نیستند؛ یا در درک نقش خود بکلی به‌بیراهه رفته‌اند و اسیر فرقه‌گرائی خویش، و باز هم غیرانقلابیند. ممکن است که اینان حتی به‌قدرت دست یابند. اما اعتبار هر انقلابی که از عمل ضدگفت و شنودی ناشی شده باشد کاملاً مورد تردید است.

بطور قطع واجب است که ستمدیدگان در جریان انقلابی شرکت کنند. آن هم با آگاهی فزایندهٔ نقادانه‌ای از نقشی که به عنوان موضوع دگرگونی بر عهده دارند. اگر آنان به‌صورت موجودهائی دو پهلو — یعنی یک قسمت خودشان و یک قسمت ستمگرانی که در درونشان «خانه» کرده‌اند — به‌انقلابی کشانیده شوند. و اگر با حفظ همان دو پهلوئی که وضع ستمگری با وجود آنان درآمیخته است به‌قدرتی برسند. به‌اعتقاد من فقط خیال می‌کنند که به‌قدرت رسیده‌اند[۳]. حتی دوگانگی وجودی آنان ممکن است طلوع فضائی فرقه‌گرایانه را تسهیل کند و به‌برقراری دیوانسالاریهائی منجر شود که انقلاب را به‌تباهی کشانند. اگر ستمدیدگان در طی‌جریان انقلاب از این دو پهلوئی‌خود آگاه نشوند،

---

۳. بعلاوه این خطر ایجاب می‌کند که رهبران انقلابی که بدرون ستمدیدگان «وارد» می‌شدند و در آنان «خانه» می‌کردند، در مقابل روشهای ستمگران مقاومت کنند. انقلابیان راستین با کردار خود باستمدیدگان نمی توانند نمی‌کنند که درآنان «مستقر شوند». بعکس، وقتی که آنان باستمدیدگان می‌کوشند تا ستمگران را از درون آنان «بیرون کنند» این‌کار را برای آن می‌کنند که با آنان زندگی کنند، نه درآنان.

ممکن است بیشتر با روحیه‌ای انتقام‌جویانه در آن شرکت کنند تا با روحیه‌ای انقلابی[۴]؛ ممکن است آنان مشتاق انقلاب به‌عنوان وسیله‌ای برای تسلط باشند نه به‌عنوان راهی بسوی آزادشدگی.

اگر رهبران انقلابی که مظهر مردمیگرائی هستند مشکلاتی داشته باشند، مشکلات و مسائل آن دسته از رهبرانی که (حتی با کمال حسن‌نیت) تلاش می‌کنند انقلاب را برای مردم به‌ثمر برسانند بسیار بزرگتر خواهد بود. چنین تلاشی همسنگ است با اجرای انقلاب بدون مردم، زیرا که مردم به همان روشها و شیوه‌هائی به‌جریان انقلاب کشانده می‌شوند که برای ستم کردن بر آنان بکار رفته بوده است.

گفت‌وشنود با مردم برای هر انقلاب اصیلی ذاتاً ضروری است. این همان چیزی است که انقلاب را از کودتای نظامی متمایز می‌سازد. از کودتا نمی‌توان انتظار گفت و شنود داشت بلکه فقط فریب (برای احراز «مشروعیت») چشم باید داشت و ابراز زور (برای سرکوب کردن). یک انقلاب راستین باید دیر یا زود گفت و شنودی شجاعانه با مردم را بیاغازد. نفس مشروعیت انقلاب نیز درهمین گفت وشنود نهفته[۵] است. انقلاب نمی‌تواند از مردم، از بیان آنان، و از شرکت

۴. بااین‌که ممکن است ستمدیدگان، که همیشه زیر یوغ دستگاهی استثمارگر بوده‌اند، بدلایلی قابل فهم به‌یکبار انقلابی خود بعدی از انتقام‌جوئی بیفزایند. انقلاب نباید نیروهای خود را دراین‌بعد فرسوده سازد.

۵. زمانی که فیدل کاسترو مرگ چه گوارا را به‌اطلاع مردم کوبا می‌رساند، گفت، «در حالی که ممکن است تردید برای ما نفعی داشته باشد، اما هرگز دروغ و ترس از واقعیت و همدستی با فریب و همداستانی با دروغ سلاحهای انقلاب نبوده است.» (به نقل از روزنامهٔ گراما Gramma، ۱۷ اکتبر ۱۹۶۷. (تأکید بر کلمات از نویسندهٔ کتاب است.)

مؤثرشان در قدرت، بهراسد. انقلاب باید به‌مردم حساب پس بدهد، و توفیقها، اشتباهها، محاسبه‌های غلط، ودشواریهای خود راصادقانه با آنان در میان بگذارد.

هرچه گفت وشنود زودتر آغازشود، نهضت براستی انقلابی‌تر خواهد بود. این گفت‌وشنود که ذاتاً برای انقلاب ضروری است، به نیاز اساسی دیگری نیز ارتباط دارد: به‌این نیاز که آدمیان موجودهائی هستند که بی‌ارتباط با یکدیگر نمی‌توانند حقیقتاً انسان باشند، چون اساساً آفریدگانی هستند ارتباطی. جلوگیری از ارتباط به‌منزلهٔ تنزل دادن آدمیان است به‌منزلت اشیا؛ و این کار ستمگران است، نه کار انقلابیان.

تأکید می‌کنم، جانبداری من از کردار، یعنی از عمل و اندیشه، حمایت از دوگانگی نیست که آن را به‌یک مرحلهٔ قبلی اندیشه و یک مرحلهٔ بعدی عمل، تقسیم می‌کند. عمل و اندیشه همزمان روی می‌دهند. تحلیلی نقادانه از واقعیت ممکن است آشکار سازد که نوع خاصی از عمل در زمان حاضر ناممکن یا نامناسب است. کسانی که از راه تفکر ممکن نبودن یا نامناسب بودن این یا آن شکل عمل را (که ممکن است به‌آینده موکول شود یا عمل دیگری جانشین آن‌گردد) درک می‌کنند. نمی‌توانند بدین وسیله به بی‌عملی متهم شوند؛ تفکر نقادانه نیز عمل است.

قبلاً نوشتم که در تربیت کوششی که «معلم-دانش‌آموز» برای فهمیدن یک شیء دانستنی سی کند در آن شیء متوقف نمی گردد، زیرا که عمل او به‌نحوی به دیگر «دانش‌آموزمعلمان» سرایت می‌کند و آن شیء دانستنی میانجیی استعداد درک آنان

PersianPDF.com

می‌گردد. همین حکم بر عمل انقلابی جاری است، بدین معنی که ستمدیدگان و رهبران متساویاً موضوع عمل انقلابی هستند، و واقعیت میانجیی برای دگرگون کردن هر دوگروه است. در این نظریهٔ عمل نمی‌توان از یک عامل، یا بسادگی از عاملان، صحبت کرد، بلکه می‌توان از عاملانی‌که در ارتباط متقابل هستند سخن بمیان آورد.

شاید بنظر برسد که این سخن دال بر تقسیم و دوگانگی، و گسیختگی نیروهای انقلابی باشد؛ اما درست بر نقطهٔ مقابل این فرضها، یعنی بر همدلی بین آنها، دلالت دارد: بر مشارکت نیروهای انقلابی. جدا از این همدلی یک دوگانگی را می‌بینیم: رهبران در یک سو و مردم در سوئی دیگر. عیناً نسخهٔ دوم روابط ستمگری. نفی همدلی در جریان انقلابی، اجتناب از گفت وشنود با مردم به‌بهانهٔ سازماندهی به‌مردم، و تقویت نیروی انقلابی، یا تدارک یک جبههٔ واحد، همه و همه در واقع ترسی است از آزادی، ترس از مردم یا نداشتن ایمان نسبت به آنان. اگر مردم نتوانند مورد اعتماد باشند دلیلی برای آزادی آنان وجود ندارد؛ در این حالت انقلاب حتی برای مردم صورت نگرفته است، بلکه «بوسیلهٔ» مردم برای رهبران صورت پذیرفته: یک نفی کامل وجود خود.

انقلاب نه‌به‌وسیلهٔ رهبران برای مردم، و نه‌به‌توسط مردم برای رهبران، انجام می‌شود، بلکه به وسیلهٔ هر دو دسته که با یکپارچگی خلل ناپذیر عمل می کنند صورت می‌پذیرد. این یکپارچگی زمانی‌بوجود می‌آید که رهبران تجلی‌آن را به‌وسیلهٔ رویاروئی فروتنانه و مهرآمیز و دلیرانه با مردم‌گواهی دهند. و نه‌چنان است که همه

کس را شجاعت کافی برای این رویاروئی است. اما زمانی که آدمیان از این روبرو شدن احتراز می‌کنند، انعطاف‌ناپذیر می‌شوند و با دیگران به‌مثابهٔ شیء رفتار می‌کنند؛ به‌جای تغذیهٔ حیات، آن را می‌کشند؛ به‌جای جست و جوی حیات، از آن می‌گریزند؛ و اینها جمله خوی ستمکران است.

شاید بعضی فکر کنند که تأکید بر گفت وشنود — رویاروئی آدمیان در جهان برای دگرگونه ساختن آن — اعتقادی ساده‌لوحانه و آرمانی و ذهن‌گرایانه[۶] است. اما هیچ چیز واقعیتر و عینیتر نیست از وجود آدمیانی در جهان و با جهان، و آدمیانی با آدمیان دیگر، و آدمیانی در مقابل دیگران به‌شکل طبقات ستمگر و ستمکش.

انقلاب راستین به‌دگرگون کردن واقعیتی می‌پردازد که این وضع مردمی‌زدا را بوجود می‌آورد. کسانی که منافعشان به‌وسیلهٔ آن واقعیت تأمین می‌شود نمی‌توانند این دگرگونی را انجام دهند؛ این دگرگونی‌باید به‌توسط ستمدیدگان همراه رهبرانشان حاصل شود. ولیکن این حقیقت باید اساساً نتیجه‌بخش باشد؛ به‌این‌معنی که رهبران باید آن حقیقت را از طریق مشارکت با مردم تجسم بخشند. در این مشارکت هر دو دسته با هم رشد می‌کنند و رهبران به‌جای آن‌که بسادگی «خودگماشته» باشند، در کردار خود با کردارمردم به‌رهبری منصوب می‌شوند، یا رهبریشان تایید می‌گردد.

بسیار کسان که به‌بینشی ماشینی از واقعیت مقید هستند. درنمی‌یابند که وضع عینی آدمیان درک آنان از جهان را مشروط

۶. باز دیگر تکرار کنم که رویاروئی گفت و شنودی بین دو متخاصم صورت پذیر نیست.

می‌سازد، و این درک به‌نوبت خود نگرشها و نحوه‌های رفتار آنان را با جهان مشروط می‌کند. آنان می‌پندارند که واقعیت می‌تواند بطور خود به‌خود دگرگون شود[۷] بی‌آن که درک نادرست واقعیت به‌وسیلهٔ آدمیان به‌صورت مساله‌ای طرح گردد، و بی‌آن که به‌وسیلهٔ عملی انقلابی شعوری رشد یابد که کمتر و کمتر دروغین باشد. هیچ واقعیت تاریخی وجود ندارد که در عین حال واقعیتی مردمی نباشد. هیچ تاریخی بی‌آدمیان وجود ندارد. و هیچ تاریخی برای آدمیان یافته نمی‌شود. فقط تاریخ آدمیان وجود دارد که توسط آدمیان ساخته می‌شود و (همچنان که مارکس اشاره می‌کند) به‌نوبت خود آدمیان را می‌سازد. وقتی که از اکثریتها حق شرکت آنها در تاریخ به‌عنوان کارساز سلب شود آنها تحت سلطه در می‌آیند و از خود بیگانه می‌شوند. برای آن که وضع مردم از کارپذیر به کارساز تبدیل شود ــ کاری که هدف هر انقلاب راستین است ــ لازم می‌آید که آنان دربارهٔ واقعیتی که باید دگرگون‌گردد هم بیندیشند و هم عمل کنند.

در حقیقت کمال مطلوب بوداگر می‌شد تایید کرد که آدمیان، به‌صرف اندیشیدن دربارهٔ واقعیت ستمگری، و کشف این که کارپذیر هستند، تبدیل به کارساز می‌شوند. اما از آنجا که چنین درکی به

۷. گلدمن می‌نویسد، «دورمحائی که در خلال آنها طبقات مسلط از ثبات برخوردار هستند، دورمحائی که در آنها جنبشهای کارگری باید از خود دربرابر دشمن قدرتمندی دفاع کنند که هر لحظه تهدیدشان می‌کند و در همه حال برمسند قدرت استواراست، طبیعتاً ادبیاتی جامعه‌گرایانه (سوسیالیستی) بوجودمی‌آورند که متکی است بر عنصر «مادی» واقعیت، و برموانعی که باید کنار زده شوند، و برتاثیر ناچیز آگاهی و عمل آدمی.»

نفس خود و در نفس خود به‌معنی آن نیست که آدمیان کارساز می‌شوند، همانطور که یکی از همکارانم[۸] در کار پژوهش تایید کرده است، بدین معنی است که آنان «کارسازان در صف انتظار» هستند، انتظاری که آنان را به‌تکاپو برای تحکیم وضع تازهٔ خود وامی‌دارد.

از سوی دیگر باور کردن این که فلسفهٔ عمل (که غیر از عمل اصیل است) راه انقلاب است، فرضی است باطل. آدمی در صورتی براستی منتقد خواهد شد که در میان میدان عمل زندگی کند، یعنی هرگاه عمل اوهمعنان با تفکری انتقادی باشد که بیش از پیش به‌طرز اندیشیدن او سروصورتی بدهد و به‌او توانائی بخشد که در معرفت ساده‌لوحانه‌ای که دربارهٔ واقعیت دارد به‌سطحی بالاتر نقل کند. سطحی که او را به‌درک علل واقعیت قادر سازد. اگر رهبران انقلابی این حق را برای مردم منکر شوند، بر ظرفیت تفکر خود — یا حداقل تفکر درست خود — نیز آسیب زده‌اند. رهبران انقلابی نمی‌توانند بی‌مردم یا برای مردم فکر کنند؛ بلکه فقط می‌توانند با مردم بیندیشند.

از سوی دیگر، نخبگان مسلط می‌توانند بی‌مردم فکر کنند — و می‌کنند، هر چند این نعمت‌را بر خود روا نمی‌دارند که آن قدر تنزل کنند که دربارهٔ مردم بیندیشند، باشد که آنان را بهتر بشناسند تا مؤثرتر بر آنان مسلط شوند. در نتیجه هر نوع گفت‌وشنود یا ارتباط ظاهری بین نخبگان و توده‌ها، در واقع برای به‌ودیعه سپردن «ابلاغیه»هائی است که محتوای آنها به‌نیت اعمال تأثیری رام

۸. فرناندو گارسیا Fernando Garcia، از مردم هندوراس، در دوره‌ای برای امریکائیان لاتین در سانتیاگو، در ۱۹۶۷.

کننده تهیه شده است.

چرا نخبگان سلط، با وجود آن که با مردم فکر نمی کنند، ضعیف نمی‌شوند؟ به‌دلیل آن که مردم برابرنهاد آنان را، که درست علت وجود آنان است، تشکیل می‌دهند. اگر نخبگان می‌خواستند با مردم فکر کنند، دیگر تضادی در میان نبود و آنان دیگر نمی‌توانستند سلط باقی بمانند. از دیدگاه سلطه‌گران هر عصر آنچه لازمهٔ تفکر صحیح است، فکر نکردن مردم است. «نیبور[9]» می‌نویسد:

آقای گیدی[10] نامی، که آخرین رئیس انجمن همایونی بود، ایرادهائی گرفت که می‌تواند با وضع هر کشوری جور باشد: «هرقدر که طرح آموزش طبقات کارگر فقیر از جنبهٔ نظری بظاهر آراسته باشد، در عمل برای اخلاق و نیکبختی آنان زیان آور است: به‌جای آن که آنان را خدمتگزاران خوبی برای کشاورزی و سایر مشاغل فعال بارآورد، سبب می‌شود که سهم خود را در زندگی خوار بشمرند؛ به جای آن که به‌آنان فرمانبرداری بیاموزد، آنان را، چنان که در کشورهای صنعتی می‌بینیم، سرکش و متمرد بارمی‌آورد؛ آموزش آنان را قادر به‌خواندن جزوه‌های فتنه‌انگیز و کتابها و نشریات فاسدی علیه مسیحیت می کند: آموزش آنان را نسبت به‌مقامات بالاتر گستاخ می‌سازد و در اندک

9. Niebuhr 10. Giddy

مدتی قوه قانونگذار لازم‌خواهد دید که‌بازوی نیرومند قدرت را علیه آنان بکار اندازد.»

آنچه آقای گیدی می‌خواست (و آنچه نخبگان امروزی می خواهند، هرچند در واقع آنان آموزش عمومی را با آن بدگمانی و به آن آشکاری مردود نمی‌شمارند) آن است که مردم فکر نکنند از آنجا که گیدیهای عصر زمان، به‌عنوان طبقهٔ ستمگر، نمی‌توانند با مردم بیندیشند این را هم جایز نمی‌دانند که مردم برای خودشان فکر کنند.

این مطلب در مورد رهبران انقلابی صادق نیست؛ اگر اینان با مردم فکر نکنند، نیروی حیاتی را از دست می‌دهند. مردم قالبهای‌تشکیل دهندهٔ آنانند، نه‌فقط موضوع اندیشهٔ ایشان. اگر چه ممکن است لازم شود که رهبران انقلابی هم دربارهٔ مردم فکر کنند تا آنان را بهتر درک کنند، ولی این تفکر با تفکر نخبگان تفاوت دارد؛ زیرا که در فکر کردن پیرامون مردم برای آزاد کردن (و نه سلطه یافتن بر)آنان، رهبران از خود مایه می‌گذارند. آن یک تفکر انسانی است و این یک اندیشهٔ ضدانسان.

سلطه، بنابر ماهیت خود، فقط به‌یک قطب مسلط و یک قطب زیر سلطه احتیاج دارد که با یکدیگر در تضاد برابرنهادی باشند. آزادسازی انقلابی که به‌حل این تضاد اهتمام می‌ورزد، علاوه براین قطبها، وجود گروه رهبری را ایجاب می کند که در خلال این اهتمام ظاهر می‌شود. این گروه رهبری یا با حالت ستم کشیدگی مردم وحدت پیدا می کند، یا اصلاً انقلابی نیست، فقط،

مانند سلطه‌گران، فکر کردن دربارهٔ مردم بدون مایه‌گذاشتن چیزی از خود، وقصور در اندیشیدن با مردم، موجب از دست رفتن خصلت انقلابی گروه رهبری خواهد شد.

در جریان ستمگری، نخبگان از «لاشه‌های زنده» ستمکشان اعاشه می کنند و اصالت خود را در رابطهٔ عمودی میان خود و ستمدیدگان می‌یابند: در جریان انقلابی، برای رهبرانی که از میان جمع برمی‌آیند فقط یک راه برای اصالت یافتن وجود دارد: مردن، تا همراه ستمدیدگان تولدی دیگر یافتن.

بحق می‌توان گفت که در جریان ستمگری کسی بر کسی دیگر ستم می کند، اما نمی‌توان گفت که در جریان انقلاب کسی کس دیگری را آزاد می‌سازد، و نیز نمی‌توان گفت که کسی خود را آزاد می کند. بلکه می‌توان گفت که آدمیان با مشارکت هم یکدیگر را آزاد می‌سازند. آنچه گفته شد نه برای کاستن از اهمیت رهبران انقلابی است، بلکه بعکس. برای تأکید بر ارزش آنان است. چه چیز می‌تواند مهمتر از زیستن و کار کردن با ستمدیدگان، با «وازدگان زندگی»، و با «نفرینیان خاک» باشد؟ رهبران انقلابی باید نه‌تنها علت وجودی خود را، بلکه انگیزهٔ تشویق و ترغیب کردن خویش را در این مشارکت بیابند. رهبران انقلابی به‌سبب همین ماهیتشان می‌توانند آنچه را نخبگان حاکم —به‌سبب همان ماهیتشان— نتوانستند از راهی صحیح انجام دهند بپایان برسانند.

هرگونه نزدیکی نخبگان— به‌عنوان یک طبقه — با ستمدیدگان از جوانمردی دروغینی برمی‌خیزد که در فصل یکم شرحش گذشت. ولی رهبران انقلابی نه می‌توانند جوانمردانی دروغین باشند و نه

می‌توانند دیگران را بازی دهند. در حالی که نخبگان ستمگر با زیرپا گذاشتن مردم پیش می‌روند، رهبران انقلابی فقط در مشارکت با مردم می‌توانند پیشرفت کنند. بنابراین فعالیت ستمگران نمی‌تواند مردمیگرایانه باشد، حال آن که فعالیت انقلابیان بضرورت چنین است.

نامردمی ستمگران و مردمیگرائی انقلابی هر دو از «علم» بهره می‌گیرند. اما علم و فن در خدمت گروه اول برای نازل کردن مقام آدمیان به سطح «اشیاء» اند؛ حال آن که در خدمت مردمیگرائی انقلابی برای تأیید و تکریم مردمی شدن بکار می‌روند. ولیکن ستمکشان باید کارسازان جریان اخیر شوند، مبادا که همچنان به صورت کارپذیر علائق علمی باقی بمانند.

مردمیگرائی علمی انقلابی نمی‌تواند با ستمدیدگان همانند اشیا و اموری رفتار کند که باید تجزیه و تحلیل شوند (و برمبنای آن تحلیل) نسخه‌هائی برایشان تجویز شود. با ستمدیدگان بدین‌گونه رفتار کردن منجر بسقوط در یکی از افسانه‌های مسلک ستمگران می‌شود: یعنی در مطلق کردن جهل. این افسانه مستلزم وجود کسی است که حکم نادانی دیگری را صادر می‌کند. آن کس که این حکم را صادر می‌کند خود و طبقه‌اش را به‌عنوان کسانی می‌ستاید که می‌دانند، یا برای این زاده شده‌اند که بدانند؛ از این رو دیگران را موجودهائی بیگانه تعریف می‌کند. کلمات طبقهٔ او همه بضرورت «حقیقت» هستند، و او آنها را برستمدیدگانی که کلماتشان دزدیده شده‌اند تحمیل می‌کند، یا می‌کوشد که تحمیل کند. آن کسانی که کلمات دیگران را می‌دزدند تردیدی عمیق نسبت به‌استعدادهای

دیگران می‌پرورند و آنان را نااهل می‌دانند. هر زمان که سخن می گویند و سخن آن کسانی را که از حرف زدن و اظهار نظر کردن منع شده‌اند نمی‌شنوند، دلبستگی بیشتری به‌قدرت پیدا می کنند، و ذوق تازه‌ای به رهبری کردن، و دستور دادن، و حکمراندن. آنان دیگر نمی‌توانند بی‌وجود آن کسی زندگی کنند که‌به او فرمان می‌دهند. در چنین اوضاعی گفت و شنود ناممکن است.

از سوی دیگر رهبران علمی و مردمیگرای انقلابی نمی‌توانند افسانهٔ نادانی مردم را باور کنند. آنان حق ندارند حتی برای یک لحظه در افسانه بودن این ادعا شک کنند؛ نمی‌توانند معتقد باشند که خودشان،وفقط خودشان، همه‌چیز را می‌دانند ـ زیرا که این اعتقاد به‌معنی شک کردن دربارهٔ مردم است. هر چند ممکن است بحق خود را کسانی بدانند که بر اثر شعور انقلابی دارای سطحی از دانش انقلابی هستند که با سطح وقوف تجربی مردم متفاوت است، با وصف این نمی‌توانند خود و شعور خود را برمردم تحمیل کنند. آنان نباید برای مردم شعار بدهند، بلکه باید با آنان گفت و شنود راه بیندازند تا وقوف تجربی مردم، با تغذیه از معرفت نقادانهٔ رهبران، بتدریج به وقوف برعلل واقعیت تبدیل شود.

ساده‌دلی است توقع این که نخبگان ستمگر افسانهٔ مطلق بودن جهل مردم را تقبیح کنند. نقض غرض خواهد بود اگر رهبران‌انقلابی مجبور نباشند که چنین کنند، و نقض غرضی بیشتر اگر آنان برطبق آن افسانه عمل نمایند. وظیفهٔ رهبران انقلابی آن است که نه تنها این افسانه را، بلکه همه افسانه‌هائی را که نخبگان ستمگر برای ستم کردن‌ساز کرده‌اند به‌صورت مساله برای مردم طرح کنند. اگر رهبران

انقلابی به‌جای این کار در تقلید از شیوه‌های ستمگری صاحبان سلطه اصرار ورزند، مردم به‌یکی از این دو راه پاسخ خواهند گفت: در اوضاع خاص تاریخی ممکن است که به‌وسیلهٔ محتوای مطالب تازه‌ای که رهبران در آنان به‌ودیعه می‌گذارند رام شوند؛ در اوضاعی دیگر ممکن است از «کلمه‌ای» که ستمگر در درون آنها خانه کرده را تهدید می‌کند، رم[۱۱] کنند. در هیچ یک از این دوحالت آنان انقلابی نمی شوند. انقلاب در حالت اول خیالی بیش نیست، و در حالت دوم امری ناشدنی است.

بعضی اشخاص خوش نیت ولی گمراه، فرض می‌کنند که چون جریان گفت و شنود به‌درازا می‌کشد[۱۲] (که تصادفاً چنین نیست)،

---

۱۱. بعضی وقتها این «کلمه» حتی بر زبان هم نمی‌آید. حضور کسی (می‌تواند عضو گروهی انقلابی هم نباشد) که بتواند ستمگر در درون مردم «خانه» کرده را مورد تهدید قرار دهد برای آن که موجب شود مردم در موضعی ویرانگر قرار گیرند کافی است.

یك بار دانشجوئی برای من حکایت کرد که چگونه درمجمعی روستائی در امریکای لاتین کشیشی متعصب حضور دو کمونیست را، که آنچه او «ایمان کاتولیکی» می‌خواند به‌«خطر» انداخته بودند، تقبیح کرد. همان شب دهقانان جمع شدند تا آن دو آموزگار را که کودکان محلی را درس می‌دادند، زنده زنده بسوزانند. شاید آن کشیش درخانهٔ آن آموزگاران کتابی را دیده بود که در پشت جلد آن عکس مردریشوئی چاپ شده بود و...

۱۲. یکبار دیگرمی‌خواهم تأکید کنم که هیچ دوگانگی بین گفت وشنود و عمل انقلابی نیست. یك مرحله برای گفت وشنود ویك مرحلهٔ دیگر برای انقلاب وجود ندارند. عکس، گفت و شنود جوهر عمل انقلابی است. درنظریهٔ این عمل، عاملان به‌صورتی «میان فاعلانه» عمل خود را متوجه موضوع (یعنی واقعیت، که میانجی آنهاست.) می‌کنند و این عمل را از طریق مردمسازی آدمیان (که به‌وسیلهٔ دگرگون ساختن آن واقعیت انجام‌پذیر است) به عنوان هدف انجام می‌دهند.

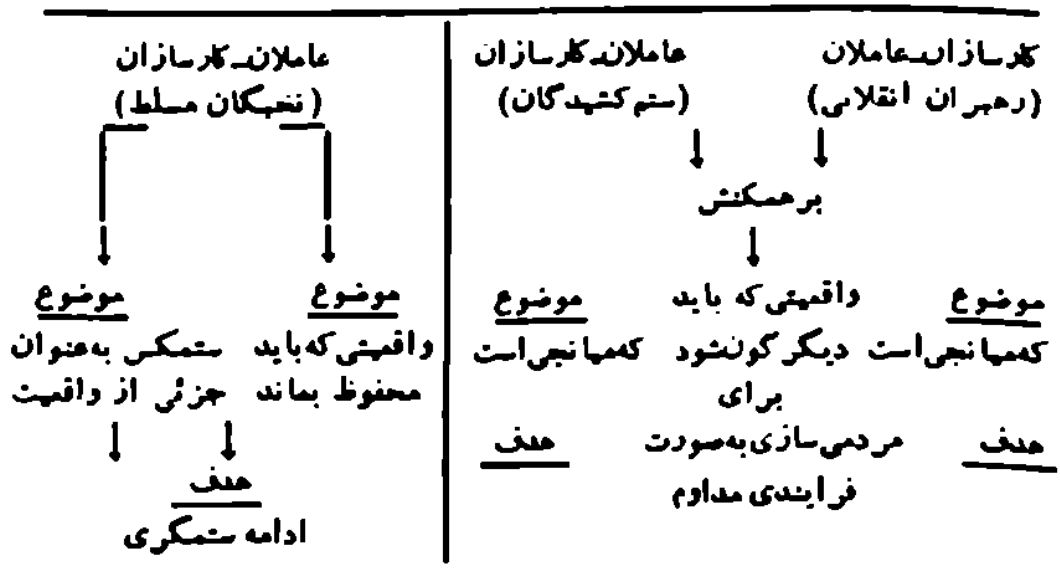
آنان باید انقلاب را بی‌ارتباط و به‌وسیلهٔ «ابلاغیه» به انجام برسانند، و بعد از پیروز شدن انقلاب حرکت آموزشی تمام و کمالی را شروع کنند. بعلاوه این روش را چنین توجیه می کنند که می‌گویند قبل از بدست گرفتن قدرت ممکن نیست بتوان آموزش را ــ آموزش آزادیبخش را ــ تحقق بخشند.

شایسته است که چند نکته اساسی از اظهارات فوق را تحلیل

→

در نظریهٔ عمل ستمگرانه، که در ذات خود ضدگفت وشنودی است، طرح بالا بصورتی ساده انجام می‌شود. عاملان توأماً، هم واقعیت را وهم ستمدیدگان را موضوع عمل خود قرار می‌دهند و هدفشان نیز باقی نگاهداشتن ستمگری (به‌وسیلهٔ باقی نگاهداشتن واقعیت ستمگر) است.

نظریهٔ عمل انقلابی میان فاعلی	نظریهٔ عمل ستمگرانه



(اصطلاحهای میان فاعلی برای intersubjectively و میان فاعلانه برای intersubjectivity وضع شده‌اند. منظور از آن ارتباط بین دو یا چند امر ذهنی است یا بین دو یا چند عامل با موضوع م.)

کنیم. این کسان (یا بیشتر آنان) به‌ضرورت گفت و شنود با مردم اعتقاد دارند، ولی اعتقاد ندارند که این گفت و شنود پیش از رسیدن به‌قدرت ممکن باشد. وقتی که آنان امکان آن را که رهبران بتوانند قبل از بدست گرفتن قدرت به‌شیوهٔ آموزشی نقادانه عمل نمایند نفی می‌کنند، در حقیقت به‌نفی کیفیت آموزشی انقلاب به‌عنوان یک عمل فرهنگی که آماده می‌شود تبدیل به انقلاب فرهنگی شود، می‌پردازند. از طرف دیگر، آنان عمل فرهنگی را با آموزش جدیدی که باید پس از کسب قدرت انجام گیرد، خلط می‌کنند.

پیش از این گفته‌ام که براستی ساده‌لوحی است از نخبگان ستمگر اجرای آموزشی آزادیبخش را توقع داشتن. اما از آنجا که، هرچه باشد، انقلاب ماهیتی آموزشی دارد، بدین‌معنی که اگر آزادی‌بخش نباشد انقلاب نیست، در دست گرفتن قدرت فقط یک لحظه —هرقدر هم که قاطع باشد— از جریان انقلاب است. دورهٔ پیش از انقلاب، به‌عنوان جریان، در درون جامعه ستمگر واقع شده است و فقط در چشم وجدان انقلابی هویدا است.

انقلاب در درون جامعهٔ ستمگر به‌عنوان موجودی اجتماعی، متولد شده است؛ و تا جائی که عمل فرهنگی شمرده می‌شود نمی تواند به‌توانائیهای نهفتهٔ آن موجود اجتماعی که از آن سربرآورده است وابسته نباشد. هر موجودی در درون خود بر اثر تأثیر متقابل تضادهای خود گسترش می‌یابد (یا دگرگون می‌شود). عواملی که از خارج شرایطی تحمیل می‌کنند، در عین حال که ضروری هستند، فقط زمانی مؤثر توانند بود که برآن توانائیهای نهفته منطبق شوند[۱۳].

۱۳. در این باره رجوع شود به منتخب آثار مائوتسه‌تونگ.

تازگی انقلاب در جامعهٔ ستمگر کهنسال بوجود آمده است؛ به‌دست گرفتن قدرت فقط لحظهٔ حساسی است در جریان پیوستهٔ انقلاب. با دیدی پویا، ونه ایستا، از انقلاب، هیچ «قبل» و «بعد» مطلقی وجود ندارد که لحظهٔ کسب قدرت حد فاصل آن دو باشد.

انقلاب که در شرایطی عینی بوجود می‌آید، برآن است که در جریان پیوستهٔ آزادسازی با گشایش جامعه‌ای از آدمیان جانشین وضع ستمگری شود. خصلت آموزشی و گفت و شنودی انقلاب، که آن را یک «انقلاب فرهنگی» نیز می‌سازد، باید در همهٔ مراحل انقلاب حضور داشته باشد. این خصلت آموزشی مؤثرترین ابزار است برای بازداشتن انقلاب از تبدیل به‌مؤسسه شدن یا طبقاتی شدن در یک دیوانسالاری ضد انقلابی، زیرا که‌ضد انقلاب به‌وسیلهٔ انقلابیانی اجرا می‌شود که به‌ارتجاع بازمی‌گردند.

جائی که چون مردم، تجربه‌ای درگفت و شنود ندارند، گفت و شنود با آنان پیش از رسیدن به‌قدرت ناممکن باشد، رسیدن به‌قدرت هم‌برای مردم‌ناممکن است زیرا که‌آنان در کاربرد قدرت بی‌تجربه‌اند. جریان انقلابی پویاست، و در این پویش مستمر، و در عمل و اندیشه مردم با رهبران انقلابی، است که مردم و رهبران راه و رسم گفت و شنود و استفاده از قدرت را با هم باد می‌گیرند. (و مطلب به همان اندازه آشکار است که بگوئیم آدمی شنا کردن را در آب یاد می‌گیرد، نه در کتابخانه.)

گفت و شنود با مردم نه امتیاز است و نه هدیه، و مسلماً نه هم شیوه‌ای برای‌سلطه‌جوئی. گفت و شنود به‌عنوان رویارو شدن مردم با هم برای «نامیدن» جهان مقدمه‌ای است واجب برای مردمی‌شدن

آنان، به‌قول گایو پتروویچ:

> عمل آزاد فقط آن عملی است که آدمی با آن بتواند دنیایش و خودش را دگرگون سازد... یک شرط مثبت آزادی وقوف به‌مرزهای ضرورت است، و آگاهی از امکانهای آفرینندهٔ آدمی. تلاش برای دست یافتن به جامعهٔ آزاد تلاش برای دست یافتن به‌چنین جامعه‌ای نخواهد بود مگر زمانی که بدین‌وسیله درجهٔ بالاتری برای آزادی فردی آفریده شود.

اگر این دید حقیقت داشته باشد خصلت جریان انقلابی در سطح بسیار عالی آموزشی است. بنابر این راه انقلاب مستلزم رو راست بودن با مردم است، نه نهانکاری با آنان؛ و مشارکت با مردم است، نه بی‌اعتمادی به‌آنان. و همانطور که لنین اشاره کرده است، هرچه انقلاب بیشتر به‌نظریه نیاز داشته باشد، رهبران آن باید بیشتر با مردم باشند تا در مقابل قدرت ستمکاری بهتر ایستادگی کنند.

برمبنای این گفته‌های کلی به‌تحلیل مفصلتری از نظریه‌های عمل ضد گفت و شنودی و عمل گفت و شنودی می‌پردازیم.

پیروزی

نخستین سرشت عمل ضد گفت و شنودی نیاز به‌پیروزی است.

---

۱۴. از *Socialist Humanism* ویراستهٔ اریک فروم (نیویورک، ۱۹۶۵) ۲۷۴ـ۲۷۶ و نیز *Marx in the Mid-Twentieth Century* نوشتهٔ Gajo Petrovic.

هدف کسی که ضد گفت و شنودی باشد در روابطش با کسان دیگر پیروز شدن برآنان است، پیوسته و به‌هر وسیله. از شدیدترین تا ظریفترین و از کوبنده‌ترین تا ملایمترین (پدرمآبانه‌ترین) وسایل.

هر پیروزی مستلزم داشتن یک غالب و یک مغلوب است. پیروزمند هدفهای خود را برمغلوبان تحمیل می کند و آنان را مایملک خود می‌سازد. او هیأت وجودی خود را برآنان تحمیل می سازد، و آنان این شکل را به‌درون می‌برند و موجودهای دوگانه‌ای می‌شوند که کس دیگری را در خود «خانه» داده‌اند. پیروزی که آدمیان را تا مرتبهٔ «اشیاء» پائین می‌آورد، هم از آغاز عملی است مرده‌دوستانه.

درست همان‌طور که عمل ضد گفت و شنودی جزء جدانشدنی وضع واقعی و عینی ستمگری است. عمل گفت وشنودی برای انهدام انقلابی آن وضع ضروری است. آدمی در این جهان گفت و شنودی یا ضد گفت و شنودی است نه در عالم تجرید. اول ضد گفت و شنودی نمی‌شود تا بعد ستمگر گردد، بلکه در یک زمان هم این است و هم آن. در یک وضع عینی ستمگری، خصلت ضد گفت و شنودی برای ستمگر به‌عنوان وسیله‌ای برای ستم بیشتر ضروری است — نه فقط از جنبهٔ اقتصادی، بلکه از جنبهٔ فرهنگی هم، زیرا که از مظلومان حق صحبت و ابراز مقصود، و فرهنگ آنان سلب شده است. و از آن‌پس، بعد از شروع وضع ستمگری مخالفت با گفت و شنود برای بقای آن ضروری است.

از آنجا که عمل آزادیبخشی در ذات خود گفت و شنودی است، گفت و شنود نمی‌تواند امری متأخر برآن باشد، بلکه باید

ملازم و همراه آن باشد. و چون آزادسازی باید شرطی دائمی باشد، گفت و شنود یک جنبهٔ مداوم عمل آزادیبخش می‌شود[۱۵].

میل به‌پیروزی (یا بهتر بگویم ضرورت پیروزی) همیشه در عمل ضد گفت وشنودی حضور دارد. بدین منظور ستمگران سعی می‌کنند که در آدمیان خصلت «درنظرگیرندگی» جهان را منهدم سازند. از آنجا که ستمگران نمی‌توانند این انهدام را به‌حد کمال برسانند باید جهان را افسانه‌ای سازند. ستمگران برای آن که دنیائی از نیرنگ را که برای بالا بردن از خود بیگانگی و انفعال ستمکشان و منقادان طرح شده است مورد توجه و ملاحظهٔ آنان قرار دهند، یک سلسله روشهائی ابداع می‌کنند که از هرگونه ارائهٔ جهان به‌صورت مساله جلوگیری می‌کنند و برعکس آن را به‌صورت موجودی ثابت و چیزی محتوم جلوه‌گرمی‌سازند ـ چیزی که آدمیان باید خود را به‌صورت تماشاگران صرف با آن مطابقت دهند.

برای ستمگران ضروری است نزدیک شدن به‌مردم، تا آنان را از طریق انقیاد در حال انفعال نگاه دارند. ولیکن این نزدیکی، نه مستلزم با مردم بودن است و نه موجبی برای ارتباط حقیقی. این نزدیکی به‌وسیلهٔ ودیعه‌گذاری افسانه‌هائی انجام می‌شود که برای حفظ وضع موجود ضروری هستند، مثلاً این افسانه که نظام ستمگر

---

۱۵. این که به‌مجرد به‌قدرت رسیدن یک انقلاب توده‌ای وظیفهٔ اخلاقی قدرت جدید سرکوب کردن هر تلاشی به منظور اعادهٔ قدرت ستمگرانه است به‌هیچ روبه‌دین معنی نیست که انقلاب باخصلت گفت و شنودی خود در تضادقرار گرفته باشد قبل از انقلاب گفت و شنود بین ستمگران قبلی و ستمکشان به عنوان‌طبقات متخاصم امکان‌پذیر نبود؛ پس‌از آن نیزهمچنان‌ناممکن خواهدماند.

«جامعه‌ای آزاد» است؛ این افسانه که همهٔ آدمیان آزادند که هرجا دلشان بخواهد کار کنند، و اگر کارفرمای خود را دوست ندارند می توانند او را ترک کنند و به‌دنبال کار دیگری بگردند؛ این افسانه که این نظام به«حقوق بشر» احترام می‌گذارد و لذا شایستهٔ تقدیر است؛ این افسانه که هر کسی که کارگری ماهر باشد می‌تواند خود صاحب کارخانه بشود— و از اینها بدتر، این افسانه که هر فروشندهٔ دوره‌گردی به‌همان اندازه مدیر است که‌صاحب کارخانه‌ای بزرگ—؛ افسانهٔ حق آموزش وپرورش برای همگان، در حالی که در کوچکی از کودکان برزیلی که به‌دبستان می‌روند، به دانشگاه راه می‌یابند؛ افسانهٔ برابری همهٔ آدمیان، در حالی که سؤال «می‌دانی با کی صحبت می‌کنی؟» هنوز میان ما رایج است؛ افسانهٔ قهرمانی طبقات ستمگر به‌عنوان مدافعان «تمدن مسیحی غرب» در برابر «توحش ماده‌گرائی»؛ افسانهٔ نیکوکاری و جوانمردی نخبگان، در حالی که کاری که آنان براستی به‌عنوان طبقه انجام می‌دهند بزرگ جلوه دادن «اعمال خوب» انتخابی است (که متعاقباً استادانه به صورت افسانهٔ «ساعدت بیغرضانه»‌ای درمی‌آید که در سطح بین‌المللی از جانب پاپ یوحنای سیزدهم بشدت مورد انتقاد قرار گرفت)[۱۶]؛ این افسانه که نخبگان مسلط «وظایف خود را تشخیص

۱۶. «بعلاوه، کشورهائی که از جنبهٔ اقتصادی رشد یافته‌اند باید دقت کنند که مبادا ضمن کمک دادن به کشورهای فقیرتر، کوشش کنند تا وضع سیاسی موجود در آن کشورها را به‌نفع خود تغییر دهند و آنها را بزیر سلطه درآورند.
اگر احتمالاً چنین تلاشهائی بشود، آشکارا صورت دیگری است از استعمار که، باوجود تغییر نام، فقط بازتابی سلطهٔ قبلی آنهاست، که بسیاری از

می‌دهند»، پیشرفت و ترقی مردم را خواستارند بطوری که مردم باید با اظهار حق‌شناسی گفته‌های این نخبگان را بپذیرند و خود را با آنان مطابقت دهند؛ این افسانه که شورش گناهی است به‌درگاه پروردگار؛ افسانهٔ مالکیت خصوصی به‌عنوان پایهٔ اصلی رشد شخصیت انسانی (مادام که ستمگران تنها آدمیان راستینند)؛ افسانهٔ کوشندگی ستمگران و تنبلی ستمکشان و نیز افسانهٔ فروتری ذاتی اینان و برتری خلقتی آنان[۱۷].

همهٔ این افسانه‌ها (و افسانه‌های دیگری نه خواننده می تواند فهرست کند) که عجین شدن آنها برای انقیاد ستمکشان امری اساسی است، به‌وسیلهٔ دستگاههای بسیار منظم تبلیغاتی و شعار پراکنی، از طریق رسانه‌های «ارتباط‌جمعی» به‌آنان ارائه می‌شوند» چنان که گوئی چنین از خود بیگانگی‌عبارت از ارتباط واقعی است[۱۸]!

در مجموع، هیچ واقعیت ستمگرانه‌ای وجود ندارد که در عین‌حال، و بضرورت، ضد گفت و شنودی نباشد، همانطور که هیچ نظام ضد گفت وشنودی نیست که در آن ستمگران، بی‌آن که خسته

کشورها امروزه آن را کنار گذاشته‌اند. وقتی روابط بین‌المللی بدین ترتیب با مانع مواجه شود پیشرفت منظم همهٔ خلقها به‌خطر می‌افتد.» به‌نقل از بخشنامهٔ پاپ یوحنای سیزدهم، از نامهٔ *Mater et Magistra*.

۱۷. آلبرمی دربارهٔ تصویری که استعمارگر از استعمار شده برای خود ساخته است چنین می‌گوید: «استعمارگر نژادپروری را در استعمار زده «نهادی» می کند، و تصمیم می‌گیرد عامل سازندهٔ شخصیت استعمار زده باشد. چهرهٔ استعمارگر، چهرهٔ استعمار زده، ترجمهٔ هما ناطق، ص ۱۰۵، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹، تهران.

۱۸. آنچه مورد انتقاد است نحوهٔ استفاده از رسانه‌های گروهی است نه خود آنها.

شوند، برای پیروزی برستمکشان نکوشند. در روم باستان نخبگان مسلط از ضرورت فراهم آوردن «نان و سیرک» برای مردم صحبت می‌کردند تا آن‌که «آنان را نرم کنند (به‌روایت «گناه اصلی») و آرامش خود را تأمین نمایند. نخبگان مسلط امروزی مانند نخبگان مسلط هر دوره‌ای به نیاز داشتن به‌غلبه بردیگران ــ با دادن یا بی دادن نان و سیرک ــ ادامه می‌دهند. محتوا و روشهای غلبه با تاریخ تغییر می‌کند: آنچه تا وقتی که نخبگان مسلط وجود دارند تغییر نمی‌کند شهوت مرده دوستانهٔ ستم راندن است.

تفرقه انداختن و حکومت کردن

این یکی دیگر از ابعاد اساسی نظریهٔ ستمگرانه است که به قدمت خود ستمگری است. چون اقلیت ستمگر اکثریت ستمکش را منقاد و زیر سلطهٔ خود دارد، باید آن را قطعه‌قطعه کند و بدان صورت نگاه دارد تا براریکهٔ قدرت باقی بماند. اقلیت نمی‌تواند به‌خود اجازهٔ تحمل یکانکی مردم را بدهد، زیرا که بی‌شک این کار به‌معنی تهدید جدی برتری خود آن است. بنابراین ستمگران به‌هر وسیله (از جمله خشونت) هر اقدامی را که ممکن باشد، حتی به‌شکلی ابتدائی، حس نیاز به‌وحدت را در ستمکشان بیدار کند متوقف می‌سازند. مفهومهائی مانند وحدت و سازمان و مبارزه در دم برچسب «خطرناک» می‌خورند. درواقع، این مفاهیم مسلماً ــ برای ستمگران ــ خطرناک کند، زیرا که درک آن مفهوم برای اعمال آزادیبخش ضروری است.

به سود ستمگر است که ستمکشان را بیشتر ضعیف کند،

آنان را از هم جدا سازد، و در میان آنان شکاف اندازد و هر روز شکاف را عمیقتر کند. این کار با وسایل گوناگون انجام می‌شود، از کوبنده‌ترین شیوه‌های دیوانسالاری دولتی تا صورتهای عمل فرهنگی که با آن مردم را بازی می‌دهند و در آنان این احساس را بوجود می‌آورند که دارند کمکشان می کنند.

یکی از سرشتهای فرهنگ ستمکرانه که تقریباً هیچ گاه به وسیلهٔ مسؤولان صاحب اهلیت اما ساده بدرستی درک نمی‌شود این است که پیوسته دل به‌نظریهٔ متمرکز ساختن مسائل بسپارند و از مطالعهٔ آنها به‌عنوان ابعاد یک کل غافل بمانند. در طرحهای «گسترش اجتماعی» هرقدر ناحیه‌ای را بیشتر به‌«جوامع محلی» خرد کنند بی‌آن که هر یک از این جوامع بتنهائی به‌صورت کل و جزئی از یک کل بزرگتر (ناحیه، منطقه و مانند آنها)، که خود جزئی از کل بزرگتری (ملت، که خود جزئی از کل قاره است) در نظر بگیرند، بیشتر بیگانگی را تشدید می کنند. هرچه مردم بیشتر از خود بیگانه شوند، ساده‌تر می‌توان بینشان تفرقه انداخت و آنان را در حالت تفرقه نگاه داشت. این صورتهای تمرکز یافتهٔ عمل، روش متمرکز زندگی را (بخصوص در نواحی روستائی) تشدید می کند و مانع آن می‌شود که ستمدیدگان واقعیت را نقادانه درک کنند، و بدین ترتیب آنان را از مسائل ستمدیدگان نواحی دیگر دور نگاه می‌دارند[۱۹].

۱۹. این انتقاد مسلماً متوجه عملیاتی نیست که در یک چشم‌انداز جدلی، و برمبنای شناخت جامعهٔ محلی هم بصورت یک کل فی‌نفسه و هم به‌صورت قسمتی از یک کل بزرگتر، صورت می‌پذیرد. این انتقاد متوجه کسانی است که درک نمی‌کنند که گسترش جامعهٔ محلی صورت نمی‌پذیرد جز در زمینهٔ کلی که ←

عین همین کوشش نفاق‌افکنانه در رابطه با «دوره‌های تربیت رهبری» روی می‌دهد که (اگرچه بدون هیچ‌گونه قصد نفاق افکنانه‌ای از جانب بعضی ستمدیدگان صورت می‌گیرد، ولی) در تحلیل آخر بیگانه کننده هستند. این دوره‌ها برمبنای این فرض خام استوارند که می‌توان با تربیت رهبران جامعه، جامعه را ترقی داد ــ گوئی که این اجزاءستند که کل را پیش می‌رانند، نه خود کل که ضمن آن که به‌پیش رانده می‌شود، اجزا را نیز به‌پیش می‌برد. آن عضوهای جامعه‌ها که آنقدر استعداد برای رهبری نشان می‌دهند که برای این دوره‌ها انتخاب شوند به‌حکم ضرورت تمایلات افراد جامعهٔ خود را منعکس می‌سازند و بیان می کنند. اینان با راه ورسم زندگی و چگونگی برداشت از واقعیت که از خصوصیات یارانشان است هماهنگ هستند، حتی اگر استعدادهای خاصی نشان دهند که وضع «رهبری» برای آنان تأمین کند، به‌مجرد این که دورهٔ کذائی را تمام کردند و با سایه‌هائی که قبلاً نداشتند به‌اجتماع خود بازگشتند؛ یا این سایه‌ها را برای تسلط یافتن برشعورمستغرق و منکوب یاران خود بکار می‌گیرند، و یا با جامعهٔ خود بیگانه می‌شوند و موضع رهبری سابقشان در معرض تهدید قرار می‌گیرد. احتمال می‌رود که برای از دست ندادن‌رهبری خود برآن شوند که به‌بازی دادن جامعه ادامه

آن جامعهٔ محلی جزئی از آن است. و نیز در برهمکنش بادیگر اجزا. این ضرورت مستلزم آگاهی بر وحدت در عین تکثر است و سازمانی که نیروها را در حال پراکندگی هدایت کند، و وقوفی آشکار بمضرورت دگرگون ساختن واقعیت داشته باشد. و این همان‌چیزی است که (بدلایل قابل فهم) سبب هراس و وحشت ستمگران می‌شود.

دهند، منتها این بار به‌نحوی کارامدتر.

وقتی که عمل فرهنگی، به‌صورت جریانی که کلیت یافته است و کلیت می‌بخشد به‌تمام جامعه نزدیک شود و نه فقط به‌رهبران آن، آنگاه جریانی در جهت مقابل روی می‌دهد که یا رهبران پیشین همراه دیگران رشد می‌کنند، یا رهبران جدیدی که در نتیجهٔ شعور تازهٔ اجتماعی ظهور می‌کنند جانشین آنان می‌شوند. ستمگران این گونه عمل را دوست ندارند و به‌جای آن عملی را ترجیح می‌دهند که از خود بیگانگی را دوام بخشد و از بیداری وجدانها و دخالت نقادانهٔ آنها در واقعیتی که به‌صورت یک کل تلقی گردد جلوگیری کند، و بدین‌ترتیب با وحدت طبقهٔ ستم کشیده مقابله نماید.

«ستیز طبقاتی» مفهوم دیگری است که ستمگران را آشفته می‌سازد؛ زیرا که آنان نمی‌خواهند خود را طبقه‌ای ستمگر بدانند. از آنجا که هرچه تلاش کنند قادر به‌انکار وجود طبقات اجتماعی نیستند، دربارهٔ نیاز به‌تفاهم و هماهنگی بین کسانی که مجبور به فروش کار خود هستند و آنان که آن را می‌خرند موعظه می‌کنند[۲۰].

---

۲۰. اسقف فرانیك اسپلت Franic Spilt بـاصاحت تمام به ایـن نکته اشاره می‌کند، «اگر کارگران بـه‌نحوی مـالك کار خود نشونـد، همهٔ اصلاحات نهادی ناموثر خواهند بـود. [ایـن مطلب درست است] حتی اگر کارگـران در دستگاهی اقتصادی دستمزد بالاتری دریافت کنند، باز به‌این بـالارفتن دستمزد قانع نمی‌شوند. آنان می‌خواهند مالك کار خود شوند نه فروشندهٔ آن... در حال حاضر کارگران بیش‌ازپیش آگاهند از این‌که کار جزئی است از وجـود آدمی، و آدمی را نمی‌توان خرید. واو هم نمی‌تواند خودرا بفروشد. هر نوع‌خریدوفروش کارنوعی بـردگی است. تکامـل جـامعهٔ انـسانی ازاین جهت، بـوضوح در درون دستگاهی پیش می‌شود که گفته می‌شود از جامعهٔ خود ما بـه‌مسألهٔ شرافت انـسانی کمتر جوابگوست، یعنی مارکس‌گرائی.»

ولیکن دشمنی آشکاری که میان دو طبقه وجود دارد این «هماهنگی» را ناممکن می‌سازد[۲۱]. نخبگان برای هماهنگ کردن طبقات چنان می‌کوشند که گوئی طبقات انبوه اتفاقی کسانی هستند که در بعد از ظهر روزی تعطیل، با کنجکاوی به اجناس پشت شیشهٔ مغازه‌ای نگاه می‌کنند. تنها هماهنگیی که ممکن است وجود داشته باشد و قابل ابراز باشد، آن است که میان ستمگران یافته می‌شود. اگر چه آنان ممکن است اختلاف پیدا کنند، و تصادفاً برای منافع گروهی حتی به ستیز برخیزند، ولی با تهدیدی علیه طبقهٔشان دردم متحد می‌شوند. هماهنگی طبقهٔ ستم کشیده نیز فقط هنگامی ممکن می‌شود که عضو-های آن در مبارزه برای آزادی درگیر شوند. فقط در مواردی استثنائی است که وحدت و هماهنگی عمل بین دو طبقه، نه تنها ممکن بلکه ضروری می‌شود؛ ولی وقتی ضرورتی که آنها را وحدت داده بود از میان رفت، مجدداً به‌تضادی که ماهیت آنها را نشان می‌دهد، و هیچ گاه واقعاً از بین نرفته بوده است، بازمی‌گردند.

همهٔ اعمال طبقهٔ مسلط نیاز آن طبقه را به‌نفاق‌افکنی نشان

---

۲۱. در مورد طبقات اجتماعی و مبارزهٔ میان آنها (که اغلب مارکس را به اختراع آن متهم می‌کنند) رجوع شود به‌نامهٔ مارکس به وایدمایر J. Veydemeyer به‌تاریخ اول مارس ۱۸۵۲، که در آثار منتخب او و انگلس درج شده است، در آنجا مارکس می‌نویسد: «... در کشف وجود طبقات درجامعهٔ نوین یا مبارزهٔ میان آنها، هیچ امتیازی بمن تعلق ندارد. خیلی پیش از من، تاریخ نویسان طبقهٔ متوسط رشد تاریخی این مبارزهٔ طبقاتی را توصیف کرده و اقتصاد دانان آن طبقه ساخت اقتصادی طبقات را نشان داده‌اند. آنچه من کرده‌ام و تازه بود، اثبات این بود که ۱) وجود طبقات فقط محدود است به مراحل خاص تاریخی در رشد تولید. ۲) مبارزهٔ طبقاتی بضرورت منجر به دیکتاتوری پرولترها خواهد شد. ۳) این دیکتاتوری خود فقط عبارت است از انتقال به‌حذف همهٔ طبقات و رسیدن به‌جامعهٔ بی‌طبقه...»

می‌دهد تا بدین وسیله حفظ وضع ستمگران آسانتر شود. دخالت این طبقه در اتحادیه‌ها که با طرفداری از «نمایندگانی» خاص از طبقات تحت سلطه توأم است (که در واقع اینان نمایندگی ستمگر را برعهده دارند، نه یاران خود را) ترقی دادن به‌افرادی که استعداد رهبری از خود بروز می‌دهند و اگر بدین‌طریق آنان را «نرم» نکنند می‌توانند تهدیدی علیه آنها باشند؛ تقسیم منافع با عده‌ای، و مجازاتها برای دیگران: همهٔ اینها راههای تفرقه افکنی برای حفظ نظامی است که نخبگان را تأیید و تقویت می‌کند. اینها صورتهای مختلف عملی هستند که بطور مستقیم یا نامستقیم، از یکی از نقاط ضعف ستمدیدگان بهره‌برداری می‌کند، یعنی از بی‌تأمینی اساسی آنان. ستمدیدگان به سبب دوگانگی خود به‌صورت موجودهائی که ستمگر را در درون خود «خانه» داده‌اند احساس ناامنی می‌کنند؛ از یک سو دربرابر او مقاومت می‌کنند، از سوی دیگر در مرحلهٔ خاصی از ارتباط با او مجذوب او می‌شوند. تحت این شرایط، ستمگران از تفرقه‌افکنی بآسانی نتایج مثبت را بدست می‌آورند.

بعلاوه، ستمدیدگان به‌تجربه قیمت رد دعوتی را که به‌منظور پیشگیری از وحدت آنان به‌صورت طبقه‌ای خاص بعمل آمده است می‌دانند: کمترین چیزی که ممکن است روی دهد از دست دادن شغل، و یافتن نام خود در «لیست سیاهی» است که دال بردرهای بسته به‌دیگر مشاغل است. پس بی‌تأمینی اساسی آنان مستقیماً مربوط است به‌بردگی نیروی کارشان (که در واقع، همانطور که اسقف اسپیلت تأکید کرده است، بردگی خودشان است).

آدمیان فقط تا جائی پیشرفت می‌کنند که دنیای خود را (که

دنیائی انسانی‌است) بیافرینند، ویا کار دگرگون کنندهٔ خود بیافرینند. پس پیشرفت آدمیان به‌عنوان آدمی در پیشرفت جهان نهفته است. اگر برای آدمیان، در دنیای کار، بودن عبارت باشد از کاملاً وابسته بودن، بی‌تأمین بودن و پیوسته مورد تهدید قرار داشتن، و اگر کار آنان به‌خودشان تعلق نداشته باشد، پیشرفتی نخواهند کرد. کاری که آزاد نباشد، دیگر کاری پیش‌برنده نیست، بل ابزار مؤثری است برای مردمی‌زدائی.

هرحرکت ستمدیدگان به‌سوی وحدت، متوجه عملهای دیگری هم هست؛ و بدین معنی است که ستمدیدگان دیر یازود زدودگی شخصیت خود را درک خواهند کرد و کشف خواهند نمود که تا وقتی که درحال تفرقه هستند، به‌آسانی دستخوش فریفتگی و انقیاد خواهند بود. وحدت و سازمان می‌تواند آنان را قادر سازد که ضعف خود را به‌نیروئی دگرگون کننده مبدل کنند که با آن بتوانند دنیا را از نو بیافرینند و آن را بیشتر مردمی‌سازند[۲۲]. اما دنیای مردمیتری که آنان به‌حق آرزو می‌کنند، نقطهٔ مقابل «دنیای مردمی» ستمگران است: دنیائی که دربست در اختیار ستمگرانی است که می‌خواهند با

۲۲. بدین دلیل برای ستمگران لازم است که دهقانان را از کارگران شهری جدا نگهدارند. همانطور که لازم است که هر دو دسته را از دانشجویان مجزا سازند. تجلی طغیان در دانشجویان (درحالی‌که آنان یك طبقهٔ اجتماعی را تشکیل نمی‌دهند) پیوستن آنان را به‌مردم خطرناك می‌کند. بدین‌ترتیب ضروری است که طبقات پائینتر را متقاعد کرد که دانشجویان افرادی نامسؤول و بی‌نظم هستند و تظاهرات آنها کاذب است زیرا که به عنوان دانشجو باید درسشان را بخوانند، همانطور که کارگران کارخانه‌ها و دهقانان باید برای «ترقی ملی» پیش بروند.

PersianPDF.com

پند و اندرز هماهنگی تحقق‌ناپذیری میان خودشان (که مردمی‌زدائی می‌کنند) و ستمدیدگان (که مردمی زدوده می‌شوند) برقرار سازند. از آنجا که ستمگران و ستمکشان دو طبقهٔ مقابل هم هستند آنچه به‌مصلحت یک گروه است مخالف مصالح دیگری است.

بنابراین تفرقه افکنی برای حفظ وضع موجود به‌حکم ضرورت، هدفی اساسی در نظریهٔ عمل ضد گفت وشنودی است. بعلاوه سلطه‌گران می‌کوشند که خود را به‌صورت نجات‌دهندهٔ آدمیانی‌نشان دهند که شرف انسانیتشان را زایل می‌کنند و بینشان تفرقه می‌اندازند. ولیکن این رسالت مسیحائی نمی‌تواند نیت حقیقی آنان را، که نجات دادن خودشان است، پنهان کند. آنان می‌خواهند ثروت خود را، قدرت خود را، و طرز زندگی‌خود را، یعنی‌چیزهائی را نجات دهند که آنان را قادر به‌مطیع کردن و به‌انقیاد کشیدن دیگران ساخته است. اشتباه آنان این است که آدمیان، خواه تنها و خواه دسته‌جمعی، نمی‌توانند خود را رستگار سازند (مقصود از «رستگاری» هر چه باشد). رستگار شدن فقط با دیگران حاصل می‌شود؛ و نخبگان تا آنجا که ستم می کنند نمی‌توانند با ستمکشان باشند؛ زیرا که جوهر ستم علیه ستمکشان بودن است.

یک روانکاوی دربارهٔ عمل ستمگری ممکن است، «جوانمردی دروغین» ستمگر را (که در فصل اول وصف شد) به‌صورت بعدی از احساس‌گناه او آشکار کند. او با این جوانمردی دروغین می کوشد که نه‌تنها یک نظم ناعادلانه و مرده‌دوستانه را حفظ کند، بلکه می‌کوشد که صلح را برای خود «بخرد»؛ از قضا صلح را نمی‌توان خرید؛ صلح در وحدت و اعمال مهرآمیز آزموده می‌شود؛ و اینها

هم نمی‌توانند در ستمگری تجلی کنند. از این‌رو عنصر مسیحا صفتی در نظریهٔ عمل ضدگفت و شنودی نخستین سرشت این عمل را تقویت می‌کند: یعنی ضرورت غلبه را.

از آنجا که برای حفظ وضع موجود و قدرت سلطه‌گران لازم است میان مردم تفرقه انداختن، برای ستمگران لازم است که ستمکشان را از درک فنون جنگی خود باز دارند. پس باید اولیها دومیها را متقاعد سازند که از آنان در مقابل عمل شیطانی «حاشیه‌نشینان و هیاهو کنندگان و دشمنان خدا» (صفتهائی که به کسانی داده می‌شود که در راه هدف دلیرانهٔ مردمی کردن آدمی زندگی کرده‌اند و می‌کنند) «دفاع» می‌شود. برای چند دسته کردن و سرگشته ساختن مردم، ویران کنندگان خود را سازندگان می‌نامند و سازندگان راستین را به‌ویرانگری متهم می‌کنند. اما تاریخ همیشه کار تغییردادن این صفتها را برعهده می‌گیرد. امروز با این که در زبان رسمی اداری، تیرادنتس[۲۳] را «توطئه‌گر»، و جنبش آزادیبخش تحت رهبری او را «توطئه» می‌خوانند، قهرمان ملی آن کس نیست که «تیرادنتس» را «راهزن» خواند[۲۴] و دستور داد او را به‌دار آویخته، جسدش را به‌چهار شقه کردند، و تکه‌های جسد خونینش را در خیابانهای دهکده‌های اطراف به‌عنوان درس عبرت‌گرداندند. تیرادنتس قهرمان است. تاریخ «عنوانی»

---

۲۳. Tiradentes تیرادنتس رهبر شورشی ناموفق برای استقلال برزیل از پرتغال در سال ۱۷۸۹ در Ouro Prêto در ایالت Minas Gerais بود. در تاریخ، این جنبش، Inconfidencia Mineira خوانده شده است.

۲۴. Visconde de Barbacena حاکم رسمی ایالت مینای گرائیس.

را کـه نخبگان بـه‌وی داده بـودنـد، درهـم دریـد و عملش را چنان‌که بود باز شناخت. قهرمان آن مردانی هستند که در زمان خود بـرای آزاد شدن در طلب وحدت برآمدند ــ نه‌آنان که قدرت خود را برای تفرقه انداختن و حکومت کردن بکار بردند.

فریفتگری[25]

یک بعد دیگر نظریهٔ عمل‌ضدگفت‌وشنودی «فریفتگری» است که مثل شیوهٔ تفرقه افکنی ابزاری است برای غلبه، یعنی هدفی که همه بعدهای‌دیگر نظریه بر محور آن می‌چرخند. با این عمل نخبگان می‌کوشند که توده‌ها را با هدفهای خود مطابق سازند. و هر چه رشد سیاسی این مردمان (روستائی یا شهری) کمتر باشد، آسانتر می‌توانند آلت دست کسانی باشند که نمی‌خواهند قدرت را از دست بدهند.

مردم به‌وسیلهٔ یک رشته افسانه‌هائی که پیشتر در این فصل وصف کردیم فریفته می‌شوند؛ و نیز به‌وسیلهٔ افسانه‌ای دیگر: طبقهٔ متوسط (بورژوازی) که مدل خود را به مردم عرضه می‌کند و مردم امکان ارتقای خود را در آن می‌بینند؛اما برای‌آن‌که این افسانه‌ها کاری شوند، مردم باید سخن طبقهٔ متوسط را بپذیرند.

در بعضی شرایط تاریخی، فریفتگری به‌وسیلهٔ میثاقهائی بین طبقات مسلط و زیر سلطه انجام می‌شود: میثاقهائی که اگر بطور سطحی در آنها نگریسته شود ممکن است به‌صورت گفت و شنود بین طبقات جلوه کند. اما این میثاقها، در حقیقت‌گفت‌وشنود نیست، زیرا

25. Manipulation

که هدفهای حقیقی آنها به توسط مصلحت مسلم نخبگان مسلط مشخص شده است. در تحلیل نهائی این میثاقها، به‌توسط سلطه‌گران برای دست یافتن اینان به منظورهایشان بکارگرفته می‌شود[۲۶]. پشتیبانی مردم از به‌اصطلاح «طبقهٔ متوسط ملی» برای دفاع از به‌اصطلاح «سرمایه‌داری ملی»، نمونه‌ای است بارز. همیشه، دیر یا زود، این میثاقها بر انقیاد مردم می‌افزاید. این میثاقها فقط وقتی عرضه می‌شوند که مردم (حتی ساده‌لوحانه) شروع به‌بیرون آمدن از این جریان تاریخی کنند و با این کار اضطراری شروع به‌تهدید نخبگان مسلط نمایند. حضور مردم در جریان تاریخی، نه‌دیگر به عنوان تماشاچی صرف بلکه با نخستین نشانه‌هائی از پرخاش. تا آن حد مایهٔ نگرانی است که نخبگان مسلط را می‌ترساند و به‌مضاعف کردن تدابیر برای فریفتگری وامی‌دارد.

در این مرحلهٔ تاریخی، فریفتگری ابزاری اساسی برای حفظ سلطه می‌شود. پیش از سر بر آوردن مردم (اگر به دقت گفته شود) فریفتگریی در کار نیست، بلکه به‌جای آن سرکوبی کامل است. وقتی که ستمدیدگان تقریباً بطور کامل در واقعیت مستغرقند، دیگر بازی دادن آنان لازم نیست. در نظریهٔ ضدگفت و شنودی عمل فریفتگری واکنش ستمگر به‌شرایط عینی تازهٔ جریان تاریخی است. نخبگان مسلط به‌وسیلهٔ فریفتگری می‌توانند مردم را به‌نوع غیر اصیلی از «سازمان» سوق بدهند، و بدین ترتیب از شق تهدید کننده

۲۶. میثاقها فقط زمانی برای توده‌ها معتبرند (و در این صورت دیگر میثاق شمرده نمی‌شود) که هدفهای عملی نه درجریان است یا می‌باید انجام گردد تا بع تصمیم خود مردم باشد.

اجتناب کنند، یعنی از سازمان واقعی مردمی که سر بر آورده است و در حال ظهور است[۲۷]. مردم وقتی که به‌جریان تاریخی قدم می گذارند فقط دو امکان پیش روی دارند: یا برای آزاد شدن سازمانی صحیح یافتن، یا به‌دست نخبگان فریفته شدن. آشکار است که سازمان اصیل مورد تایید سلطه‌گران نخواهد بود؛ این کار بر عهده رهبران انقلابی است.

ولیکن اتفاق می‌افتد که قسمتهای عمده‌ای از ستمدیدگان از کارگران شهری تشکیل می‌شوند، خاصه در مراکز کشور که بیشتر صنعتی شده است. اگرچه این قسمتها گاه به‌گاه سرکش می‌شوند، اما آگاهی انقلابی ندارند و فکر می کنند که دارای امتیازاتی هستند. فریفتگری با رشته‌ای از نیرنگها و وعد و وعیدها در اینجا معمولاً زمینی حاصلخیز می‌یابد.

پادزهر فریفتگری، سازمان انقلابی آگاه نقادی است که جریان تاریخی، و واقعیت ملی، و نفس فریفتگری را برای مردم به صورت مساله‌هائی طرح کند؛ به‌گفتهٔ فرانسیسکو وفرت[۲۸]:

همهٔ سیاستهای جناح چپ بر توده‌ها بنا شده است و

---

۲۷. درسازمانی که از اعمالی ناشی می‌شود که به‌قصد فریفتگری اجرا می‌شوند مردم که فقط اشیائی هدایت شده هستند. باهدفهای فریفتگران تطابق داده می‌شوند. در «سازمان» راستین، افراد در جریان سازماندهی مؤثر و فعال هستند و هدفهای سازمان بر دیگران تحمیل نمی‌شود. در حالت اول سازمان وسیله‌ای است برای توده کردن، در حالت دوم وسیله‌ای برای آزاد ساختن. [در فرهنگ اصطلاحات سیاسی برزیلی، توده کردن massification جریان تبدیل کردن مردم است به‌توده‌ای قابل اداره شدن و بی‌فکر. مترجم انگلیسی].

28. Francisko Weffert

به‌هشیاری آنها بستگی دارد. اگر آن آگاهی مغشوش شود، چپ ریشه‌های خود را از دست خواهد داد و بطور قطع بزودی سقوط خواهد کرد، هر چند (مانند مورد برزیل) ممکن است اغفال شود و فکر کند که می‌تواند با کسب سریع قدرت انقلاب را اجرا کند.

در وضع فریفتگری چپ تقریباً همیشه با فکر بازگشت سریع به‌قدرت اغوا می‌شود و از یاد می‌برد که لازم است به‌متمدیدگان ملحق شود تا سازمانی بوجود آورند: وگمراهانه به گفت و شنودی ناشدنی با نخبگان مسلط می‌پردازد. سرانجام فریفتهٔ همان نخبگان می‌شود، و چه بسا که خود دست به کار بازی «نخبه‌گری» زند که خود آن را «واقع‌بینی» می‌نامد.

فریفتگری که در راه تحقق هدفهای پیروزی خدمت می‌کند، مانند آن، به‌تخدیر مردم می کوشد تا آنان را از فکر کردن باز دارد. زیرا که اگر مردم تفکر نقادانه دربارهٔ جریان تاریخی‌را به حضور خود در این جریان تاریخی اضافه کنند، تبدید ظهور آنها به صورت انقلاب، تجسم می‌یابد. این تفکر صحیح، خواه «هشیاری انقلابی» نامیده شود و خواه «هشیاری طبقاتی»، در هر صورت شرط ضروری مقدم بر انقلاب است. نخبگان‌حاکم، چنان بخوبی به‌این‌امر آگاه هستند که بطور غریزی همهٔ وسایل، از جمله خشونت جسمی، را بکار می‌برند تا مردم را از فکر کردن باز دارند. آنان از راه شهود با تیزهوشی بسیار به‌قدرتی که گفت و شنود برای تقویت استعداد نقادی دارد وقوف دارند. در حالی که بعضی رهبران انقلابی گفت

وشنود با مردم را عملی «ارتجاعی و در شأن طبقهٔ متوسط» می‌دانند، خود طبقهٔ متوسط گفت و شنود میان ستمدیدگان و رهبران انقلابی را خطری بسیار جدی می‌شناسد که باید از آن اجتناب کرد.

یکی از روشهای فریفتگری عجین کردن افراد به‌ولع فوق‌العادهٔ طبقهٔ متوسط به‌موفقیت شخصی است. این فریفتگری گاهی بطور مستقیم به توسط نخبگان انجام می‌شود، و گاه بطور نامستقیم به‌وسیلهٔ رهبران عوام‌پسند صورت می‌پذیرد. همانطور که «وفرت» می‌گوید، این رهبران ادعائی به صورت میانجیهائی بین نخبگان معدود و صاحب نفوذ و مردم قرار دارند. بنابراین ظهور رهبری عوام‌پسند به‌صورت شیوه‌ای کار سیاسی، مقارن است با سر برآوردن ستمدیدگان. رهبر عوام‌پسند که از این جریان سر بر می‌آورد، موجودی دو پهلو، موجودی «دوزیستی». است که در دو عنصر زندگی می‌کند. او که دائماً بین تودهٔ مردم و افراد معدود مسلط در حال پس و پیش رفتن است نشان از هر دو دسته دارد.

از آنجا که رهبر عوام‌پسند به‌جای آن که برای یک سازمان واقعاً مردمی پیکار کند، فقط بازی می‌کند. این نوع رهبران، اگر نگوئیم هیچ، خیلی کم به‌انقلاب خدمت می‌کنند. فقط با رها کردن این سرشت دوپهلو و عمل دوگانه و با انتخاب قاطع مردم (و در نتیجه چشم پوشیدن از مردم‌پسند بودن) است که فریفتگری را کنار می‌گذارد و خود را وقف وظیفهٔ انقلابی سازماندهی می‌کند. در این نقطه او از میانجی‌بودن میان مردم و نخبگان دست می‌کشد و ضد نخبگان می‌شود. در نتیجه نخبگان در دم نیروهای خود را برای خرد کردنش متحد می‌کنند. به‌بیانات غم‌انگیز و نهایتاً صریحی که

گتولیو وارگاس[۲۹] در یکی از جشنهای اول ماه مه در آخرین دورهٔ ریاست کشور، خطاب به کارگران، ایراد کرده است توجه کنید:

> می‌خواهم به‌شما بگویم که کار بسیار بزرگ نوسازی را که دولت من دست به‌اجرای آن زده است نمی‌توان بی‌پشتیبانی و همکاری ثابت‌قدمانهٔ روزانهٔ کارگران با موفقیت بپایان برد[۳۰].

سپس وارگاس از نود روز اول کار دولت‌خود صحبت کرد و آن را «برآوردی از مشکلات و موانعی که اینجا و آنجا در مخالفت با اقدامات دولتش علم شده بوده نامید. او از این که «بی‌پناهی و فقر و هزینهٔ بالای زندگی و دستمزدهای کم... نومیدی درماندگان و تقاضاهای اکثریتی را که به‌امید روزهای بهتری زندگی می‌کنند» تا چه حد عمیقاً احساس کرده است مستقیماً با مردم در میان‌گذاشت. سپس توسل او به کارگران در همان نطق لحنی عینیتر یافت:

> آمده‌ام بگویم که در این لحظه دولت هنوز قوانین

۲۹. Getulio Vargas رهبر انقلابی که در ۱۹۳۰ منجر بسقوط واشنگتن لوئیس Washington Luis رئیس جمهور برزیل شد، تا سال ۱۹۴۵ به‌عنوان دیکتاتور برمسند قدرت بود. در ۱۹۵۰ به‌عنوان رئیس جمهور انتخابی به‌قدرت بازگشت. در اوت ۱۹۵۴ وقتی که مخالفان در صدد ساقط کردنش بودند، خودکشی کرد (یادداشت مترجم انگلیسی).

۳۰. این سخنرانی که در ورزشگاه واسکو دو گاما در اول ماه مه ۱۹۵۰ انجام شده است، از کتاب حکومت کارگری در برزیل - *O Governo Trabalista no Brasil* چاپ ریودوژانیرو، ص ۳۲۲-۳۲۴. نقل شد.

یا وسایل مشخصی را برای اقدام سریع به‌منظور دفاع از اقتصاد مردم در اختیار ندارد. بنابراین برای مردم واجب است که سازمان بیابند، نه‌تنها برای دفاع از مصالح خود، بلکه برای تأمین پایگاهی به‌منظور پشتیبانی از دولت که برای انجام هدفهای خود به‌آن احتیاج دارد... من به‌وحدت شما نیازمندم. از شما می‌خواهم که با همبستگی خود را در اتحادیه‌های سازمان بدهید. من احتیاج دارم که شما یک تودهٔ قوی و یکپارچه بسازید که پهلوی دولت بایستد، بطوری که دولت همه نیروئی را که برای حل مسائل شما لازم دارد، در اختیار داشته باشد؛ من به وحدت شما محتاجم تا بتوانید با خرابکاران بجنگید، تا برای حفظ منافع سفته‌بازان و دلالهای غارتگر و به‌ضرر مصالح مردم به دام نیفتید... اینک ساعت استمداد از کارگران در رسیده است؛ در اتحادیه‌های خود به‌صورت نیروهای آزاد و سازمان یافته متحد شوید... در زمان حاضر هیچ دولتی نمی‌تواند باقی بماند یا نیروی کافی برای دست یافتن به هدفهای اجتماعی خود داشته باشد مگر این که از پشتیبانی سازمانهای کارگری برخوردار باشد[۳۱].

خلاصه، وارگاس در این نطق خود با حرارت به‌مردم متوسل

۳۱. تا کجاها از مترجم انگلیسی است.

شد تا در دفاع از حقوق خود متشکل و متحد شوند؛ و به‌عنوان رئیس دولت باآنان ازموانع، و قیود دست‌وپاگیر، ومشکلات بیشماری که در اداره کردن کشور با مردم وجود دارد، سخن گفت. از آن لحظه به‌بعد تا اوج حادثه که در اوت ۱۹۰۴ روی داد دولت او با مشکلات فزاینده‌ای روبرو شد. اگر وارگاس در آخرین سخن خود چنین تشویق آشکاری از سازماندهی مردم، که متعاقباً به‌یک رشته اقدامات در دفاع از مصالح ملی مربوط می‌شد. از خود نشان نمی‌داد؛ شاید نخبگان مرتجع به‌اقدامات شدیدی که انجام دادند، دست نمی‌زدند.

هر رهبر عوام‌پسند که (حتی با احتیاط) جز با عنوان میانجیگر اقلیت متنفذ (الیگارشی) به‌سوی مردم رود، به‌توسط آن طبقه — اگر نیروی کافی برای متوقف کردن او داشته باشند — کوبیده خواهد شد. ولی مادام که رهبر خود را به‌پدرسالاری و فعالیتهای رفاهی اجتماع محدود کند. اگر چه ممکن است بین او و اقلیت متنفذ که به‌منافعشان دست درازی شده است اختلافهای موقت بوجود آید، ولی اختلافات عمیق نادر خواهد بود. این بدان سبب است که فعالیتهای رفاهی، به‌عنوان ابزارهای فریفتگری، در اصل به‌هدف پیروزی کمک می‌کنند. این فعالیتها با منحرف کردن ستمدیدگان از علل واقعی مشکلاتشان و راه‌حلهای عینی این مشکلات، همانند یک داروی مخدر عمل می‌کنند. این فعالیتها ستمدیدگان را به گروههائی از افراد تقسیم می‌کنند که امید بدست آوردن سود بیشتری برای خود در دل دارند. اما این وضع حاوی عنصری مثبت نیز هست: افرادی که کمک دریافت می‌دارند

همیشه بیشتر می‌خواهند؛ کسانی که کمک نمی‌گیرند با دیدن وضع آن کسان که کمک می‌گیرند به‌آنان حسد می‌برند و خواستار کمک می‌شوند؛ از آنجا که نخبگان حاکم نمی‌توانند به‌همه «کمک» کنند با زیاد شدن اعتراض و تمرد ستمدیدگان به کمکهای خود خاتمه می‌دهند.

رهبران انقلابی باید از تضادهای فریفتگری استفاده کنند، و برای سازمان دادن ستمدیدگان مسألهٔ فریفتگری را به‌صورت مسأله‌ای برای آنان مطرح سازند.

استیلای فرهنگی

نظریهٔ عمل ضدگفت و شنودی خصوصیتی نهانی و اساسی دارد: استیلای فرهنگی، که مثل شیوه‌های نفاق افکنانه و فریفتگری به‌هدفهای پیروزی کمک می‌کند. در این پدیده‌گروه مستولی در زمینهٔ فرهنگی‌گروهی دیگر نفوذ می‌کند و ،با نادیده گرفتن استعدادهای این‌گروه، بینش خود از جهان را بر آنان تحمیل می‌نماید و، با جلوگیری کردن از اظهار وجودشان، از آفرینندگی آنان جلوگیری می‌کند.

پس، استیلای فرهنگی، چه با نزاکت صورت‌گیرد و چه با خشونت، همیشه عملی قهرآمیز علیه اهل فرهنگ مورد استیلا است، که اصالت خود را از دست می‌دهند یا با خطر از دست دادن آن مواجه می‌شوند. در استیلای فرهنگی (مانند همهٔ اسلوبهای عمل‌ضدگفت و شنودی) استیلاگران هم نویسنده و هم بازی‌کنندهٔ نقش در جریان امور هستند و آنان که زیر استیلا در آمده‌اند

موضوع سخن می‌باشند. استیلاگران قالبریزی می‌کنند، استیلا شدگان قالبریزی می‌شوند. دستهٔ اول انتخاب می‌کنند، دستهٔ دوم از آن انتخاب پیروی می‌کنند. یاانتظار می‌رود که از آن پیروی کنند. استیلاگران عمل می‌کنند، استیلا شدگان از طریق عمل آنان فقط توهم عمل کردن دارند.

هر تسلطی متضمن مستولی شدن است ــ گاه جسمانی و آشکار، گاه پوشیده و در استتار. که در آن استیلاگر نقش دوستی مددکار را برعهده می‌گیرد. در تحلیل نهائی استیلا صورتی است از سلطهٔ اقتصادی و فرهنگی. استیلا ممکن است به‌وسیلهٔ جامعه‌ای مسلط بر جامعه‌ای وابسته اعمال شود، یا ممکن است در جامعه‌ای در سلطهٔ یک طبقه بر طبقهٔ دیگر نهفته باشد.

پیروزی فرهنگی به‌بی‌اصالتی فرهنگی آنانی منجر می‌شود که زیر استیلا در آمده‌اند؛ آنان شروع به‌تأثیر پذیرفتن از ارزشها، معیارها، و هدفهای مهاجمان می‌کنند. مهاجمان در شوری که برای استیلا یافتن، و دیگران را با الگوها و راه و رسم زندگی خود مطابقت دادن، دارند میل دارند بدانند که اشغال‌شدگان واقعیت را چگونه درک می‌کنند ــ اما فقط برای آن که بتوانند به‌نحوی بر آنان مسلط شوند[۳۲]. در استیلای فرهنگی اساس این است که

۳۲. استیلاگران برای رسیدن به چنین غایتی، به‌نحوی فزاینده از علوم اجتماعی و حرفه و فن، و تا اندازه‌ای هم از علوم فیزیکی استفاده می‌کنند تا عمل خودرا ظریفتر و بهتر جلوه دهند. برای مستولیان لازم است که گذشته و حال استیلا یافتگان را بشناسند تا شقوق آیندهٔ آنان را کشف کنند و بدین‌وسیله بکوشند تا تحول آینده را در مسیری هدایت کنند که برای مصالح خودشان مساعد باشد.

استیلایافتگان به‌جائی برسند که واقعیت خود را بیشتر از دیدگاه مهاجمان ببینند تا از دیدگاه خود؛ زیرا که هر چه بیشتر از استیلاگران تقلید کنند موضع اینان استحکام بیشتری می‌یابد.

برای آنکه استیلای فرهنگی توفیق یابد، اساس آن است که آن کسان که استیلا یافته‌اند به‌پست‌تری ذاتی خود متقاعد شوند. از آنجا که هر چیز نقطهٔ مقابلی دارد، اگر استیلایافتگان خود را پست‌تر بدانند، بضرورت باید برتری مستولیان را بپذیرند. بدین وسیله ارزشهای دستهٔ دوم الگوئی برای دستهٔ اول می‌شود. هر چه بیشتر بر استیلا تأکید شود و استیلایافتگان از روح فرهنگ خود و از خودشان بیگانه‌تر شوند، اینان بیشتر می‌خواهند شبیه استیلاگران شوند: مثل آنان راه بروند. مثل آنان لباس بپوشند، و مثل آنان حرف بزنند.

«من» اجتماعی کسی که زیر استیلا است، مثل هر «من» اجتماعی دیگر، در روابط «اجتماعی ـ فرهنگی» ساختمان اجتماعی شکل می‌گیرد، در نتیجه دوگانگی فرهنگ استیلا یافته را منعکس می‌کند. این دوگانگی(که پیشتر از آن سخن به‌میان آمد، توضیحی است برای این که چرا افراد استیلایافته و تحت سلطه در لحظهٔ خاصی از تجربهٔ وجودی خود تقریباً به«تو»ی ستمگر می‌پیوندند. «من» ستمدیده بایداین پیوند نزدیک با «تو»ی ستمگر را بشکند و از آن دور شود تا او را عینی‌تر ببیند؛ و در آن نقطه است که به‌صورتی نقادانه خود را می‌بیند که در تضاد با ستمگر قرار دارد. او با این کار ساختمانی را که در آن بر او ستم رفته است به‌صورت واقعیتی مردسی‌زدا «می‌بیند». چنین تغییر کیفی از درک جهان فقط در

کردار حاصل می‌گردد.

استیلای فرهنگی از یکسو ایجاد سلطه است و از سوی دیگر نتیجهٔ سلطه. پس عملی فرهنگی که سرشت استیلاجویانه داشته باشد (مثل شکلهای دیگر عمل خدگفت وشنودی) علاوه بر این که عمدی و بر طبق نقشه است به‌معنی دیگر بادگی محصول واقعیت ستمگری است.

مثلاً یک ساختمان اجتماعی انعطاف ناپذیر و ستمگر، به‌حکم ضرورت، برمؤسسات پرورش‌وآموزش کودک در آن ساختمان تأثیر می گذارد. این مؤسسات عمل خود را بر اسلوب آن ساختمان اجتماعی طرح ریزی می کنند، افسانه‌های آن را انتقال می‌دهند. خانه‌ها و مدارس (از مهد کودکها تا دانشگاهها) نه‌در عالم تجرید که در زمان و مکان وجود دارند. آنها در درون ساختمانهای سلطه به صورت عاملانی عمل می کنند که مناجمان آینده را آماده می‌سازند.

رابطهٔ پدر و مادر کودک در خانه معمولاً بازتاب اوضاع فرهنگی عینی است که ساختمان اجتماعی محیط است. اگر شرایطی که به‌خانه‌ها نفوذ می کنند قدرتمندانه و انعطاف ناپذیر و سلطه‌جویانه باشند خانه نیز جو ستمگری را تقویت خواهد کرد[۳۳]. درحالی

۳۳. جوانان بیشتر وبیشتر قدرتنمائی پدر و مادر ومعلم را مانند دشمن آزادی خود می‌نگرند، و درست بهمین سبب بیشتر و بیشتر به‌ضدیت باصورت‌هائی از عمل برمی‌خیزند که اظهار وجود آنان را به‌حداقل می‌رساند و مانع تأیید خود آنان می‌شود. این پدیدهٔ بسیار مثبت تصادفی نیست، بلکه در واقع نشانه‌ای از فضای تاریخی است که (همانطور که در فصل یکم اشاره شده) به عصر ما سرشتی مردم شناسانه می‌دهد. به‌همین دلیل کسی نمی‌تواند (مگر این که مصلحت شخصیش اقتضا کند) شورش جوانان را فقط مثالی از فاصلهٔ سنتی

که این روابط قدرتمندانه بین پدر و مادر و فرزندان شدت می‌یابد، بچه‌ها در دورهٔ بچگی به‌نحوی فزاینده اقتدار پدرانه را در درون خود می‌پذیرند و جا می‌دهند.

«فروم» با طرح کردن مسألهٔ «سردگی دوستی» و «زندگی دوستی» (با وضوحی که عادت اواست)، شرایط عینی را که هر وضع چه در خانه (روابط پدرومادر با بچه در جوی از بی‌اعتنائی و ستم، یا از عشق و آزادی) و چه در زمینه‌ای اجتماعی-فرهنگی بوجود می‌آورد، تجزیه و تحلیل می‌کند. بچه‌هائی که در محیطی از بی‌محبتی و ستم پرورش یافته‌اند، و بچه‌هائی که استعدادشان عقیم مانده است، اگر در دورهٔ جوانی به‌راه شورشی اصیل قدم نگذارند، یا به‌وسیلهٔ مقامات و افسانه‌هائی که این‌مقامات برای «شکل‌دادن» به آنان بکارگرفته‌اند بکلی از واقعیت بیگانه و به‌بی‌اعتنائی کامل کشانیده می‌شوند، و یا دست به‌عملهای تخریبی می‌زنند.

فضای خانه در مدرسه ادامه می‌یابد: در آنجا شاگردان زود (مانند خانه) کشف می‌کنند که برای یافتن خشنودی‌خاطری باید خود را با اصولی که از بالا مقرر شده است مطابقت دهند. یکی از این اصول فکر نکردن است.

این جوانان که اقتدار پدرانه را به‌وسیلهٔ ساختمان رابطه‌های انعطاف‌ناپذیری که در مدرسه تشدید می‌شود در درون خود جا

بین نسلها تلقی‌کند. موضوع زرفتری در اینجا دخیل است. جوانان در شورش خود نمونهٔ نادادگرانهٔ جامعه‌ای زیر سلطه را برملا می‌سازند، و آن را محکوم می‌کنند. ولیکن این عصیان با بعد خاص خود، بسیار تازگی دارد، و جامعه همچنان بسرشت قدرت برای خود ادامه می‌دهد.

داده‌اند وقتی که مصدر کاری شدند میل دارند (به‌سبب همان ترس از آزادی که به‌وسیلهٔ آن روابط با وجودشان عجین شده است) که الگوهای خشکی را که در آنها بار آمده‌اند، تکرار کنند. وقتی که این پدیده به‌وضع طبقاتی آنان علاوه شود شاید توضیحی باشد برای این که چرا این همه صاحبان مشاغل به عمل ضد گفت و شنودی ملحق می‌شوند[۳۴]. تخصصی که آنان را با مردم در تماس می‌گذارد هر چه باشد، آنان تقریباً بی‌هیچ تردیدی معتقد هستند که رسالت آنان این است که دانشها و فنهای خود را به‌مردم «عطا کنند». آنان خود را «ترقی‌دهندگان» مردم می‌پندارند. برنامه‌های عمل آنان (که احتمالاً به‌توسط یک نظریه‌پرداز ورزیده در عمل ستمگری تجویز شده است) هدفهای خودشان و اعتقادات خودشان، و تمایلات خودشان را در بر می‌گیرد. آنان به‌حرف مردم گوش نمی‌دهند، اما به‌جای آن نقشه می‌کشند که به‌مردم بیاموزند چگونه «تنبلی را که موجب عقب‌ماندگی است از خود دور کنند.» برای این مصادر امور ضرورت احترام گذاشتن به «جهان‌بینی» مردم کاری است پوچ. آنان تنها کسانی هستند که «جهان‌بینی» دارند. به‌همان اندازه، این ضرورت را هم پوچ می‌دانند که به هنگام تنظیم برنامهٔ عمل آموزشی با مردم مشورت کنند. آنان احساس می‌کنند که نادانی مردم آن قدر کامل است که برای هیچ چیز

۳۴. شاید هم توضیحی باشد برای رفتار ضد گفت و شنودی کسانی که در عین حال که به‌تعهد انقلابی خود اعتقاد دارند نسبت به‌مردم بی‌اعتماد باقی می‌مانند و از مشارکت با آنها می‌هراسند. این کسان، ناخودآگاه، ستمگر را در درون خود نهفته می‌دارند. و چون ارباب را در خود «خانه» می‌دهند، از آزادی می‌ترسند.

مناسب نیستند جز برای آموزش گرفتن از مصادر امور.

با وجود این وقتی که استیلایافتگان در نقطهٔ خاصی از تجربهٔ وجودی خود به‌نحوی از انحا شروع به‌پس زدن این استیلا (که ممکن است قبلاً با آن مطابقت یافته بوده باشند) می کنند، وقتی که مصادر امور بخواهند شکست خود را توجیه کنند می‌گویند که اعضای گروه استیلایافته «پست‌تر»اند، زیرا که «ناسپاس»اند و «بی‌دست و پا» و «بیمار» و «از نژاد ناخالص».

از میان صاحبان مشاغل آنان که خوش‌نیتند (یعنی «استیلا» را نه‌به‌صورت ملکی عمدی، بلکه به‌عنوان تجلی تربیتی که یافته‌اند، بکار می‌برند) عاقبت کشف می کنند که پاره‌ای از ناکامیهای تربیتی خود را باید،نه به‌فرومایگی ذاتی«افراد سادهٔ‌خلق»، بلکه به‌خشونت عمل استیلاجویانهٔ خودشان نسبت دهند. کسانی که این کشف را می کنند، خود را با مشکلی روبرو می‌بینند: نیاز به کناره‌گیری از تهاجم را احساس می کنند، ولی الگوهای سلطه چنان در وجودشان سنگر گرفته است که این کناره‌گیری تهدیدی علیه هویت خود آنان خواهد بود. انصراف از تسلط به‌معنی پایان دادن به‌وضع دوگانهٔ خودشان به‌عنوان «تحت سلطه» و «سلطه‌گرا» خواهد بود، و در حکم کنار گذاشتن همهٔ افسانه‌هائی که تهاجم را تغذیه می کردند، و شروع به در خود پذیرفتن عمل گفت و شنودی. درست به‌همین دلیل، دست کشیدن از (مانند بیگانگان) در بالا یا در بیرون بودن است، و گرایش به (مانند یاران) با مردم بودن. و بدین ترتیب ترس از آزادی گریبان این مردان‌را می‌گیرد و طبیعی است که در جریان این لطمهٔ روانی آنان برای موجه ساختن ترس خود به‌یک

رشته طفره‌ها و تجاهلها دست بزنند.

ترس از آزادی در صاحبکارانی شدیدتر است که خودشان ماهیت تهاجمی اعمال خود را کشف نکرده‌اند اما به‌آنان گفته شده است که عملشان مردمیزداست. بارها، بخصوص هنگام گشودن رمز وضعهای ملموس، شرکت کنندگان در دورهٔ آموزشی ما،با حالتی اندکی خشمگین، از هماهنگ کننده می‌پرسند: «جان کلام را بفرمائید فکر می کنید که ما را به کجا می کشید؟» هماهنگ کننده سعی نمی کند که آنان را به جائی«بکشد»؛ بلکه حقیقت آن است که شرکت کنندگان در رویاروئی با وضعی ملموس که به‌صورت مسأله‌ای طرح شده است بتدریج متوجه می‌شوند که اگر تحلیل وضع عمیقتر شود، آنان یا باید خود را از افسانه‌های خود خلع کنند یا بار دیگر آنها را تأیید کنند. خلع کردن خود از افسانه‌ها و ابا کردن از آنها در آن لحظه نشانهٔ عملی خشونت‌آمیز است علیه خودشان. از سوی دیگر تأیید مجدد آن افسانه‌ها یعنی برملا ساختن خودشان. همانطور که در مدخلی بر عمل فرهنگی[۳۵] توضیح داده‌ام تنها راه خروج (که مانند یک سازوکار دفاعی‌عمل می کند) فرافکندن اعمال عادی خود ،یعنی: هدایت کردن، غلبه‌کردن،استیلا یافتن، برهماهنگ کننده است.

همین عقب‌نشینی —اگرچه به‌مقیاسی کوچکتر—میان افرادی از مردم روی می‌دهد که به‌وسیلهٔ وضع عینی ستمگری از پا درآمده و با کارهای خیر رام شده‌اند. یکی از معلمان حلقهٔ فول[۳۶] که برنامهٔ

35. Introducción a la Acción Cultural

۳۶. Full circle. برای آگاهی از فعالیتهای این مؤسسه به کتاب تابستان در شهر *Summer in the City* اثر مری کول Mary Cole مراجعه کنید.

آموزشی ارزشمندی را با هماهنگ‌کنندگی رابرت فاکس، در نیویورک انجام می‌داد، واقعهٔ زیر را به‌این مسأله مربوط می‌کند: در محله‌ای سیاه‌نشین در نیویورک به‌گروهی از سیاهان، یک وضع رمز-شده نشان داده شد که تل بزرگی از زباله را در گوشهٔ یک خیابان —همان خیابانی که گروه در آن جلسه‌داشت— نشان می‌داد. یکی از شرکت‌کنندگان بناگهان گفت: «من خیابانی را در افریقا یا امریکای لاتین می‌بینم». معلم‌پرسید: «چرا نه در نیویورک؟» گفت: «چون ما درایالتهای متحد امریکا هستیم، و چنین امری نمی‌تواند در اینجا رخ دهد.» بی‌شک این کس و تعدادی از یارانش که با او موافق بودند از واقعیتی می‌گریختند که چنان برایشان آزار دهنده بود که حتی تصدیق آن هم برایشان خطرناک می‌نمود. در نظر فرد از خودبیگانه‌ای که در یک محیط فعالیت و «موقعیت شخصی» بار آمده است، قبول این که وضع او به‌صورتهائی محسوس ناساعد است، در حکم جلوگیری از امکانات پیشرفت خود اواست.

در حالتی که در بالا گفتیم، و نیز در حالت صاحبان مشاغل، آشکارا تأثیر نیروی تعیین‌کنندهٔ فرهنگی بچشم می‌خورد که افسانه-هائی را می‌آفریند که آدمیان آنها را می‌پذیرند، در هر دو مورد فرهنگ طبقهٔ مسلط امتناع دارد از این که آدمیان را به‌عنوان موجودهای تصمیم‌گیرنده بپذیرد. نه صاحبان مشاغل و نه شرکت-کنندگان در بحثهای محلهٔ فقیرنشین نیویورک، به‌عنوان افراد مؤثر در این جریان تاریخی برای خود سخن نمی‌گویند و عمل نمی‌کنند. هیچ یک از آنان نظریه‌پرداز یا اندیشه‌گر سلطه‌جوئی نیست. بعکس آنان معلولهائی هستند که به‌نوبت خود علل سلطه می‌شوند. این

یکی از جدی‌ترین مسائلی است که وقتی انقلاب به‌قدرت رسید، باید با آن روبرو شد. این مرحله به‌حداکثر هوشیاری سیاسی وتصمیم‌گیری و شجاعت رهبران احتیاج دارد، که به‌همین دلیل باید دارای قدرت داوری کافی باشند تا احیاناً در مواضع فرقه‌ای غیرعاقلانه نیفتند.

مردان صاحب حرفه، از هر نظامی که باشند، خواه دانش آموختهٔ دانشگاه و خواه غیر آن، کسانی هستند که از بالا[۳۷] و به وسیلهٔ فرهنگ سلطه‌جوئی تعیین شده‌اند که از آنان موجودهائی دوگانه ساخته است. (اگر هم از طبقات پائینتر تعیین شده بودند این تربیت نادرست همان بود، اگر بدتر نمی‌بود). ولیکن برای تجدید سازمان جامعه‌ای جدید این‌صاحبان مشاغل‌ضروری هستند. و از آنجا که تعداد زیادی‌از آنان — هرچند «از آزادی می‌ترسند» و از پرداختن به‌عمل مردمی‌سازی اکراه دارند — نسبت به حقیقت گمراه‌تراند تا نسبت به‌هر چیز دیگر، نه تنها ممکن است بلکه لازم است که انقلاب آنان را احیا کند.

این احیا مستلزم آن است که رهبران انقلابی با پیشتر رفتن از آنچه قبلاً عمل گفت وشنودی بود، «انقلاب فرهنگی» رابیاغازند. در این برهه از زمان قدرت انقلابی از وظیفه‌ای که به‌عنوان یک مانع ضروری درمقابل کسانی که می‌خواهند آدمیان را نفی کنند برای خود می شناخت فراتر می‌رود و با دعوت کاملی از کسانی که می‌خواهند در بازسازی جامعه شرکت جویند، موضع تازه و برجسته‌تری تقبل می

---

۳۷. رجوع کنید به‌کتاب برای مارکس *For Marx* نوشتهٔ لوئیس آلتوسر Louis Althusser, که درآن فصل کاملی را به‌جدل «بر تصمیم Superdetermination» اختصاص داده است.

کند. بدین معنی «انقلاب فرهنگی» ادامهٔ ضروری عمل فرهنگی گفت و شنودی است که باید پیش از آن که انقلاب به قدرت برسد انجام شود.

«انقلاب فرهنگی» برای عمل قالبریزی مجدد خود در نظر می‌گیرد که کل جامعه، از جمله همهٔ فعالیتهای انسانی، بازسازی شود. جامعه نمی‌تواند با روشی ماشینی بازسازی شود؛ ابزار اصلی این بازسازی فرهنگی است که، براثر انقلاب، آفرینش نو فرهنگی یافته است. «انقلاب فرهنگی» حداکثر کوشش رژیم انقلابی است برای هشیارسازی، و باید شامل حال هر کس، بی‌در نظر گرفتن وظیفه‌ای که برعهده دارد، بشود.

در نتیجه، این تلاش برای هشیارسازی نمی‌تواند به‌تربیت فنی و علمی متخصصان مورد نظر اکتفا کند. امتیاز کیفی جامعهٔ جدید برجامعهٔ پیشین خیلی بیشتر از کارهای جزئی خواهد بود[۳۸]. جامعهٔ جدید نمی‌تواند برای تکنولوژی همان هدفهائی را در نظر بگیرد که جامعهٔ قبلی برای آن داشت؛ از این رو تعلیم آدمیان در دو جامعه نیز باید متفاوت باشد. تا وقتی که در جامعهٔ انقلابی علم و تکنولوژی در خدمت آزادسازی مداوم و مردمی‌سازی باشند آموزش علمی و فنی را نباید دشمن تربیت مردمیگرایانه دانست.

از این دیدگاه تربیت آدمیان برای هر شغلی (چون مشاغل در زمان و مکان وقوع می‌یابند) مستلزم فهم دو مطلب است: نخست آن که فرهنگ رویناست که، به‌قول آلتوسر، می‌تواند «بقایای» گذشته

۳۸. اما این جریان، چنان که متفکران ماشینی ساده لوحانه فرض می‌کنند، بناگهان صورت‌پذیر نخواهد شد.

را در زیربنا — که به نحوی انقلابی درحال دگرگون شدن‌است— زنده نگاه دارد. دوم این که خود شغل ابزاری است برای دگرگون کردن فرهنگ. درحالی که انقلاب فرهنگی هشیارسازی را در کردار آفرینندهٔ جامعهٔ نوین ژرفتر می‌سازد، آدمیان شروع می کنند به‌فهمیدن این که چرا بقایای افسانه‌ای جامعهٔ کهن در جامعهٔ نو باقی می‌ماند. آنگاه آنان خواهند توانست که خود را سریعتر از چنگ این ارواح، که با جلوگیری از بربا ساختن یک جامعهٔ نوین همیشه برای هر انقلابی مشکلی جدی بوده‌اند، رها سازند. جامعهٔ ستمگر به‌وسیلهٔ این بقایای فرهنگی به‌استیلای خود ادامه می‌دهد — و این بار به‌استیلا برجامعهٔ انقلابی.

این استیلا خصوصاً از این نظر دهشت‌انگیز است که به‌وسیلهٔ نخبگان حاکم، که بار دیگر برای این کار متشکل شده‌اند، انجام نمی‌پذیرد، بلکه به‌وسیلهٔ کسانی اجرا می‌شود که در انقلاب شرکت کرده‌اند. اینان به عنوان کسانی که ستمگر را در خود «خانه» داده‌اند، مانند خود او در برابر گامهائی اساسی که انقلاب باید بردارد ایستادگی می کنند. و به‌عنوان موجودهائی دوگانه (باز هم در نتیجهٔ بقایای احساسات کهن) آنها را همچنان قدرتی می‌پذیرند که به دیوانسالاری تغییر شکل می‌دهد و خود آنان را بیرحمانه سرکوب می کند. این قدرت دیوانسالاری را، که بسیار سرکوب کننده است، می‌توان به‌وسیلهٔ چیزی توضیح داد که آلتوسر «تجدید فعالیت عناصر قدیمی[۳۹] در جامعهٔ جدید، وقتی که مقتضیات فراهم

۳۹. در این مورد آلتوسر تمیزی دارد که هر جا جدل «تفوق» نداشته باشد تجدید فعالیت میسر نخواهد شد.

باشد» می‌نامد.

به‌همهٔ این دلایل، من سیر انقلابی را به‌یک عمل گفت و شنودی فرهنگی تعبیر می کنم که پس از به‌قدرت رسیدن در «انقلاب فرهنگی» ادامه می‌یابد. در هر دو مرحله تلاشی جدی و عمیق در هشیارسازی ضروری است. این کار وسیلهٔ لازمی است که آدمیان با آن، و به‌وسیلهٔ یک عمل راستین، وضع کارپذیر بودن را کنار می گذارند و وضع کارسازهای تاریخی را برعهده می‌گیرند.

در کلام آخر، انقلاب فرهنگی جریان گفت و شنود دائم میان مردم و رهبران را گسترش می‌دهد، امر و شرکت مردم را در قدرت مستحکم می‌سازد. از این راه، در حالی که رهبران و مردم، هر دو، فعالیت نقادانه خود را ادامه می‌دهند، انقلاب آسانتر می‌تواند در برابر گرایشهای دیوانسالارانه (که به‌شکلهای تازهٔ ستم کشانیده می‌شود) و «استیلا» (که همیشه همان است که بود) از خود دفاع کند. خواه در یک جامعهٔ بورژوا، و خواه در یک جامعهٔ انقلابی، استیلاگر ممکن است مهندس کشاورزی باشد یا جامعه‌شناسی، اقتصاددانی باشد یا مسؤول بهداشت عمومی، کشیشی باشد یا پیشوائی دینی، معلمی باشد یا کارگری اجتماعی — و یا مردی انقلابی.

استیلای فرهنگی، که در خدمت هدفهای غلبه و حفظ ستمگری است، همیشه متضمن بینشی محدود از واقعیت، درکی ایستا از جهان، و تحمیل جهان‌بینی بر جهان‌بینی دیگر است؛ مستلزم «برتری» استیلاگر است و «فروتری» استیلا یافتگان، و نیز تحمیل ارزشهاست به‌وسیلهٔ دستهٔ اول که دستهٔ دوم را تصاحب می کند، و نگران از دست دادن آن است.

دیگر اینکه استیلای فرهنگی بدین معنی است که مقر تصمیم‌گیری دربارهٔ عمل استیلا یافتگان، نزد آنان نیست، بلکه نزد استیلاگران است. و وقتی که قدرت تصمیم‌گیری نه در درون، بلکه در بیرون کسی باشد که باید تصمیم بگیرد آن شخص فقط گمان می‌برد که تصمیم می‌گیرد. بدین سبب است که هیچ‌گونه رشد اجتماعی-اقتصادی در یک جامعهٔ دوگانه، «بازتابی»، و استیلا یافته، نمی‌تواند وجود داشته باشد. برای آن که تکاملی تحقق یابد لازم است که نخست حرکتی برای جست‌وجو و خلاقیت وجود داشته باشد که در آن حق تصمیم‌گیری با جوینده باشد؛ دیگر آن که این حرکت تنها در [illegible] نباشد، بلکه در زمان وجودی جویندهٔ هشیار روی دهد.

بدین ترتیب، با این که هر رشدی دگرگونی است، همهٔ دگرگونیها رشد نیستند. تحولی که در دانه‌ای روی می‌دهد که تحت شرایط [illegible] مناسب می‌روید و جوانه می‌زند، رشد نیست. و نیز دگرگونی جانور [illegible] هم رشد نیست. دگرگونیهای دانه‌ها وجانوران به‌وسیلهٔ گونه‌ای تعیین [illegible] می‌شود که بدان تعلق دارند؛ این دگرگونیها در زمانی رخ می‌دهند که به‌آنها تعلق ندارد، زیرا که زمان از آن انسان است.

[illegible] در میان موجودهای کامل نشده، آدمیان تنها موجودهائی هستند که کمال می‌یابند. دگرگونی (تکامل) این «موجودهای وابسته به‌خود» تاریخی و سرگذشت‌دار در زمان وجودی خود آنان روی می‌دهد نه هرگز در خارج از آن زمان. آدمیانی که دستخوش اوضاع عینی ستمگری هستند و در این اوضاع «موجود وابسته به دیگران» از خود بیگانه‌ای، یا «موجود برای خود» دروغینی می شوند، نمی‌توانند به نحوی اصیل گسترش یابند. چون از قدرت

تصمیم، که در وجود ستمگر مستقر شده است، محرومند از آنچه او تجویز کند پیروی می کنند. ستم‌دیدگان فقط وقتی شروع به‌تکامل می کنند که برتضادی که در چنبر آن گرفتارند فایق آیند و «موجود-هائی وابسته به‌خود» شوند.

اگر ما جامعه را موجودی فرض کنیم، واضح است که جامعه‌ای تکامل می‌یابد که «موجود برای خود» باشد. جوامعی که دوگانه، «بازتابی»، استیلا یافته و وابسته به کشورهای دیگر باشند نمی‌توانند تکامل یابند، زیرا که از خود بیگانه هستند؛ قدرت تصمیم‌گیری سیاسی و اقتصادی و فرهنگی آنها در خارج از آنها، در جامعهٔ مستولی، قرار دارد. تحلیل آخر جامعه اخیر سرنوشت آنها را تعیین می کند: فقط دگرگونی؛ زیرا که دگرگونی-و نه تکامل — آنهاست که به‌مصلحت جامعهٔ مسلط است.

مهم این است که نوگرائی و «باب روز شدن» (مدرنیزاسیون) با تکامل یافتن اشتباه نشود. باب‌روز شدن، اگرچه احتمالاً بر گروههای خاصی از «جامعهٔ اقماری» تاثیر می‌گذارد، ولی تقریباً همیشه القائی است؛ و این جامعهٔ کشور مادر است که ازاین بابت منتفع می‌شود. جامعه‌ای که بی‌آن که تکامل یابد فقط «نو شده» است به‌وابستگی به‌خارج از کشور — حتی اگر کمی ازقدرت تصمیم‌گیری را بدست‌آورده باشد — ادامه خواهد داد. این سرنوشت هرجامعهٔ وابسته‌ای است، تا زمانی که وابسته باقی بماند.

برای آن که معلوم شود جامعه‌ای در حال تکامل است یا نیست، باید از معیارهای مبتنی برشاخصهای درآمد سرانه (که به صورت آماری بیان شده‌اند و گمراه کننده هستند) و نیز شاخصهائی

PersianPDF.com

که بر مطالعهٔ درآمد ناخالص متمرکز است فراتر رفت. معیار اصلی و اساسی آن است که آیا جامعه «موجودی وابسته به‌خود» هست یا نیست. اگر نیست معیارهای دیگر به‌جای تکامل یافتن، «باب روز شدن» را نشان می‌دهند.

تضاد اصلی جوامع دوگانه رابطهٔ وابستگی آنها و جامعهٔ کشورمادر است. وقتی این تضاد از میان برود، دگرگونیی که تابه‌حال از طریق «کمک» ــ که در اصل به‌جامعهٔ کشورمادر سود می‌رساند ــ صورت می‌پذیرفته است، مبدل به‌توسعه و تکاملی راستین می‌شود که سودش به «موجود وابسته به‌خود» می‌رسد.

به‌دلایل یاد شده، راه‌حلهای صرفاً اصلاح‌طلبانه که به‌توسط این جوامع در تحقق آنها تلاش می‌شود تضادهای درونی و بیرونی آنها را حل نمی‌کند (هرچند بعضی از این اصلاحات ممکن است عضوهای مرتجع‌تر گروه نخبگان را بترسانند و حتی به‌دهشت بیندازند). تقریباً همیشه جامعهٔ کشورمادر این راه‌حلهای اصلاح‌طلبانه را، به‌عنوان راه تازه‌ای جهت حفظ استیلای خود، در پاسخ خواست جریان تاریخی، القا می‌کند. مثل آن است که جامعهٔ کشور مادر بگوید: «ما اصلاحی کنیم بیش از آن‌که مردم انقلابی کنند» و برای رسیدن به‌این هدف، جامعهٔ کشورمادر جز غلبه، فریفتگری، و استیلای اقتصادی و فرهنگی (و گاه نظامی) به‌جامعهٔ وابسته، چاره‌ای ندارد؛ استیلائی که در آن رهبران نخبهٔ جامعهٔ استیلا یافته تا حد وسیعی به‌صورت دلالان ساده برای رهبران جامعهٔ کشورمادر عمل می‌کنند.

برای پایان رساندن این تحلیل آزمایشی از نظریهٔ عمل ضد

تصمیم، که در وجود ستمگر مستقر شده است، محرومند از آنچه او تجویز کند پیروی می کنند. ستم‌دیدگان فقط وقتی شروع به‌تکامل می کنند که برتضادی که در چنبر آن گرفتارند فایق آیند و «موجود-هائی وابسته به‌خود» شوند.

اگر ما جامعه را موجودی فرض کنیم، واضح است که جامعه‌ای تکامل می‌یابد که «موجود برای خود» باشد. جوامعی که دوگانه، «بازتابی»، استیلا یافته و وابسته به کشورهای دیگر باشند نمی‌توانند تکامل یابند، زیرا که از خود بیگانه هستند؛ قدرت تصمیم‌گیری سیاسی و اقتصادی و فرهنگی آنها در خارج از آنها، در جامعهٔ مستولی، قرار دارد. تحلیل آخر جامعه اخیر سرنوشت آنها را تعیین می کند: فقط دگرگونی؛ زیرا که دگرگونی- و نه تکامل — آنهاست که به‌مصلحت جامعهٔ مسلط است.

مهم این است که نوگرائی و «باب روز شدن» (مدرنیزاسیون) با تکامل یافتن اشتباه نشود. باب‌روز شدن، اگرچه احتمالاً بر گروههای خاصی از «جامعهٔ اقماری» تأثیر می‌گذارد، ولی تقریباً همیشه القائی است؛ و این جامعهٔ کشور مادر است که ازاین بابت منتفع می‌شود. جامعه‌ای که بی‌آن که تکامل یابد فقط «نوشده» است به‌وابستگی به‌خارج از کشور — حتی اگر کمی ازقدرت تصمیم‌گیری را بدست‌آورده باشد — ادامه خواهد داد. این سرنوشت هرجامعهٔ وابسته‌ای است، تا زمانی که وابسته باقی بماند.

برای آن که معلوم شود جامعه‌ای در حال تکامل است یا نیست، باید از معیارهای مبتنی برشاخصهای درآمد سرانه (که به صورت آماری بیان شده‌اند و گمراه کننده هستند) و نیز شاخصهائی

که بر مطالعهٔ درآمد ناخالص متمرکز است فراتر رفت. معیار اصلی و اساسی آن است که آیا جامعه «موجودی وابسته به‌خود» هست یا نیست. اگر نیست معیارهای دیگر به‌جای تکامل یافتن، «باب روز شدن» را نشان می‌دهند.

تضاد اصلی جوامع دوگانه رابطهٔ وابستگی آنها و جامعهٔ کشورمادر است. وقتی این تضاد از میان برود، دگرگونیی که تابه‌حال از طریق «کمک» — که در اصل به‌جامعهٔ کشورمادر سود می‌رساند — صورت می‌پذیرفته است، مبدل به‌توسعه و تکاملی راستین می‌شود که سودش به «موجود وابسته به‌خود» می‌رسد.

به‌دلایل یاد شده، راه‌حلهای صرفاً اصلاح‌طلبانه که به‌توسط این جوامع در تحقق آنها تلاش می‌شود تضادهای درونی و بیرونی آنها را حل نمی کند (هرچند بعضی از این اصلاحات ممکن است عضوهای مرتجع‌تر گروه نخبگان را بترسانند و حتی به‌دهشت بیندازند). تقریباً همیشه جامعهٔ کشورمادر این راه‌حلهای اصلاح‌طلبانه را، به‌عنوان راه تازه‌ای جهت حفظ استیلای خود، در پاسخ خواست جریان تاریخی، القا می‌کند. مثل آن است که جامعهٔ کشور مادر بگوید: «ما اصلاحی کنیم بیش از آن که مردم انقلابی کنند» و برای رسیدن به‌این هدف، جامعهٔ کشورمادر جز غلبه، فریفتگری، و استیلای اقتصادی و فرهنگی (و گاه نظامی) به‌جامعهٔ وابسته، چاره‌ای ندارد؛ استیلائی که در آن رهبران نخبهٔ جامعهٔ استیلا یافته تا حد وسیعی به‌صورت دلالان ساده برای رهبران جامعهٔ کشورمادر عمل می‌کنند.

برای بپایان رساندن این تحلیل آزمایشی از نظریهٔ عمل ضد

گفت و شنودی، می‌خواهم بار دیگر تأکید کنم که رهبران انقلابی نباید همان روشهای ضد گفت‌و شنودی را که ستمگران بکار می بردند، بکار ببرند؛ بعکس، رهبران انقلابی باید راه گفت و شنود و ارتباط را پیش گیرند.

پیش از پرداختن به‌تجزیه و تحلیل نظریهٔ عمل گفت و شنودی، واجب است که به‌اختصار دربارهٔ چگونگی تشکیل گروه رهبری انقلابی و نیز دربارهٔ مقداری از نتایج تاریخی و جامعه‌شناختی جریان انقلابی بحث کنیم. معمولاً این گروه رهبری از کسانی تشکیل می‌شود که به‌نحوی به‌قشر اجتماعی سلطه‌گران تعلق داشته‌اند. اینان در برهه‌ای از تجربهٔ وجودی خود از طبقه‌ای که بدان تعلق دارند دوری می کنند و با عملی ناشی از همبستگی راستین (یا امید، که چنین باشد) به‌ستمدیدگان می‌پیوندند. خواه این پیوستگی از یک تحلیل علمی واقعیت ناشی شده باشد و خواه نه، (در صورتی که اصیل باشد) نشان‌دهندهٔ عملی مهرآمیز و سرسپردگی راستین است[۴۰]. پیوستن به‌مردم مستلزم رفتن به‌سوی آنان و ارتباط یافتن با آنان است. مردم باید خود را در رهبران نوخاسته ببینند، و رهبران باید خود را در مردم بیابند.

رهبران نوخاسته به‌حکم ضرورت تضاد نخبگان سلطه‌گر را منعکس می‌سازند، و این تضاد به‌وسیلهٔ ستمدیدگان به‌آنان راه یافته

۴۰. اندیشه‌های گوارا در این باره در فصل پیشین آمده‌اند. Germán Guzmán دربارهٔ Camilo Torres می‌گوید، «... همه چیز را ایثار کرد. همیشه و درهمه‌حال یك وضع حیاتی سرسپردگی به‌مردم نشان می‌داد، به‌عنوان کشیش، به‌عنوان فردی مسیحی و به‌عنوان مردی انقلابی.»

است، هرچند ممکن است این ستمدیدگان هنوز آشکارا وضع ستمدیدگی خود را درک نکنند یا رابطهٔ خصومت خود با ستمگران را نقادانه درنیابند[۴۱]. آنان ممکن است هنوز در وضعی باشند که سابقاً اصطلاح «چسبیدگی» به‌ستمگر را برای آن بکار برده‌ایم. از سوی دیگر ممکن است براثر شرایط عینی تاریخی خاصی آنان به‌درک نسبتاً روشنی از حالت ستمکشی خود رسیده باشند.

در حالت اول، چسبیدگی — یا چسبیدگی جزئی — مردم به ستمگر، این امکان را ستمگر از آنان سلب می‌کند که (به‌قول فانون) او را بیرون از خود قرار بدهند. در حالت دوم آنان می‌توانند ستمگر را بیرون از خود قرار دهند و در نتیجه می‌توانند رابطهٔ خصومت خود با او را نقادانه تشخیص دهند.

در حالت اول ستمگر درون مردم «خانه» کرده است، و دو پهلوئی حاصل آنان را از ترس از آزادی لبریز می‌سازد. آنان (که به‌توسط ستمگر برانگیخته شده‌اند) صفات جادوگران را به‌خدا نسبت می‌دهند، یا به‌بینش غلطی از خدا روی می‌آورند، و با حالت تسلیم، مسؤولیت وضع ستمکشانهٔ خود را به خدا منسوب می‌کنند[۴۲]. کاملاً بعید است که این مردم به‌خود بی‌اعتماد و لگدمال شده و نومید، درپی

۴۱. «ضرورت طبقاتی» چیزی است و «آگاهی طبقاتی» چیز دیگر.

۴۲. کشیش‌ازمردم شیلی، که ازقدرت اخلاقی و فکری والائی برخوردار بود، پس از بازدیدی که در ۱۹۶۶ از «رسیف» کرد به‌من گفت، «وقتی بایکی از همکارانم به‌دیدن خانوادههائی رفتیم که در کلبه‌هائی نیمه ویرانه، بافقری وصف‌ناپذیر زندگی می‌کردند، از آنان پرسیدم که چطور می‌توانند چنین زندگی را تحمل کنند. پاسخ آنها همیشه این‌بود، «چکار می‌توانیم بکنیم؟ این خواست خداست و باید آن را بپذیریم.»

آزادی خود برآیند: عمل عاصیانه‌ای که احتمالاً آن را سرپیچی از خواست خدا، و مقابله‌ای بی‌حاصل با سرنوشت خویش می‌پندارند (از این‌روست که بارها تأکید کرده‌ام که لازم است افسانه‌هائی که به توسط نخبگان به‌خورد مردم داده شده است به‌صورت مسأله‌هائی با آنان در میان گذاشته شود). در حالت دوم، وقتی که مردم به‌تصور نسبتاً روشنی از ستمکشی رسیدند این تصور آنان را به‌قرار دادن ستمگر در خارج از وجودشان هدایت می‌کند، و مبارزه را برای فائق شدن برتضادی که در آن گرفتار آمده‌اند آغاز می‌کنند. در این لحظه آنان برفاصلهٔ میان «ضرورت طبقاتی» و «آگاهی طبقاتی» فائق می‌آیند.

در حالت اول بدبختانه رهبران انقلابی بی‌تعمد موضوع تناقض‌گونی مردم می‌شوند. در حالت دوم، رهبرانی که ظهور می‌کنند مورد پشتیبانی همدردانه و تقریباً فوری مردم واقع می‌گردند و این پشتیبانی در طول جریان عمل انقلابی افزایش می‌یابد. رهبران به‌صورتی گفت و شنودی و خود به‌خود به‌سوی مردم می‌روند. تقریباً دردم یک همدلی میان مردم و رهبران بوجود می‌آید: سرسپردگی متقابل آنان تقریباً فی‌الفور جوش می‌خورد. در عالم همدلی، هر دو خود را متساویاً مخالف نخبگان حاکم می‌بینند. از این لحظه به‌بعد، عمل گفت و شنودی که میان مردم و رهبران برقرار شده است تزلزل‌ناپذیر است. این گفت وشنود پس از کسب قدرت نیز ادامه خواهد یافت؛ و مردم خواهند دانست که به‌قدرت رسیده‌اند.

این اشتراک در قدرت به‌هیچ روی از روح مبارزه و دلیری و ظرفیت مهر و محبت و جرأتی که لازمهٔ رهبران انقلابی است نمی‌کاهد. فیدل کاسترو و یارانش (که بسیارکسان آنان را در آن زمان

«ماجراجویان غیرمسؤول» خواندند)، که یک گروه رهبری گفت و شنودی عالی بودند، با مردمی که خشونت وحشیانهٔ حکومت خودکامهٔ باتیستا را تحمل کرده بودند، یکی شدند؛ این الحاق کار آسانی نبود: مستلزم شجاعتی از جانب رهبران بود تا مردم را آن قدر دوست بدارند که آماده باشند خود را در راه آنان فدا کنند؛ احتیاج به حضور ذهن دلیرانهٔ رهبران داشت تا پس از هر فاجعه کار را از سرگیرند و امیدی از میان نرفتنی به پیروزی آینده داشته باشند، پیروزیی که (چون با مردم پی‌ریزی شده است) فقط از آن رهبران نخواهد بود بلکه متعلق به رهبران و مردم است — یا متعلق به مردم است که رهبران نیز جزو آنانند.

فیدل به‌مثابهٔ قطبی شد که مردم کوبا را، که به‌حکم تجربهٔ تاریخی شروع به‌شکستن پیوند خود با ستمگر کرده بودند، به‌خود کشانید. این «بیرون کشیدشدن» از ستمگر، مردم را رهنمون شد که ستمگر را به‌صورت عینی ببینند و خود را مخالف او بیابند. چنین بود که فیدل هرگز با مردم در تضاد واقع نشد. (البته انتظار روگردانیها و خیانتهائی را هم که چه‌گوارا در کتاب گزارش جنگ انقلابی[۴۳] خود به‌آنها اشاره می‌کند بایست داشت).

بدین‌ترتیب به‌سبب شرایط خاص تاریخی، حرکت رهبران انقلابی به‌سوی مردم یا افقی است که در آن رهبران و مردم یک پیکر را تشکیل می‌دهند که در تضاد با ستمگر است — یا مثلثشکل است، و رهبران انقلابی در رأس قرار گرفته‌اند و در تضاد با ستمگر و با مردم واقع می‌شوند. همان‌طور که دیده‌ایم، وقتی مردم هنوز به

43. *Relato de la Guerra Revolucionaria*

درک نقادانه‌ای از واقعیت ستمگرانه دست نیافته‌اند، وضعیت اخیر به‌رهبران تحمیل می‌شود.

ولیکن تقریباً هیچ‌گاه گروه رهبری انقلابی متوجه نمی‌شود که با مردم در تضاد واقع شده است. در واقع چنین درکی دردناک است و مقاومت ممکن است به صورت یک ساز و کار دفاعی عمل کند. در هرحال برای رهبرانی که از طریق هواخواهی مردم برگشیده شده‌اند ساده نیست که خود را به‌صورت موجودهائی ببینند که با کسانی که مورد هواخواهی آنان هستند در تضاد واقع شده‌اند. مهم این است که این آگاه به‌هنگام تحلیل برخی شکلهای رفتار و عمل رهبرانی انقلابی درنظر گرفته شود که بطور ناخواسته ضد (اما نه خصم) مردم شده‌اند.

برای آن که رهبران انقلابی انقلاب را پایان برسانند. بی‌شک به‌هواخواهی مردم احتیاج دارند. وقتی رهبرانی که با مردم تضاد پیدا کرده‌اند خواستار این هواخواهی می‌شوند و به‌جای آن نوعی جدائی می‌یابند، غالباً به‌این واکنش به‌عنوان نشانه‌ای از نقص ذاتی از جانب مردم نگاه می‌کنند. آنان یک لحظهٔ خاص تاریخی از هشیاری مردم را به نقص ذاتی آنان تعبیر می‌کنند. از آنجا که رهبران به‌هواخواهی مردم احتیاج دارند تا انقلاب تحقق پذیرد (اما در همان حال به‌مردم بی‌اعتماد هستند) وسوسه می‌شوند که از همان روشهائی بهره برگیرند که برای ستم کردن مورد استفادهٔ نخبگان حاکم بوده است. رهبران با توجیه بی‌اعتمادی خود به‌مردم می‌گویند پیش از بدست گرفتن قدرت، گفت و شنود با مردم ناممکن است؛ و در نتیجه به نظریهٔ عمل ضد گفت و شنودی روی می‌آورند و از آن

پس — درست مثل نخبگان مسلط — می‌کوشند تا برمردم غلبه کنند؛ روش مسیحائی پیش می‌گیرند؛ آنان از فریفتگری بهره می‌جویند و به استیلای فرهنگی دست می‌زنند. با پیشروی در این راهها، یعنی در راههای ستمگران، آنان به‌انقلاب دست نخواهند یافت؛ و اگر دست یابند، انقلابی اصیل نخواهد بود.

نقش رهبری انقلابی (در هرشرایطی، بخصوص در شرایطی که گفتیم) این است که، به‌نحوی جدی، حتی در حین عمل، به‌دلایل هر نشانهٔ بی‌اعتمادی از طرف مردم عنایت کند و راههای حقیقی برای مشارکت با آنان را بجوید، راههائی که به‌مردم کمک کند تا آنان به‌خود یاری دهند تا بتوانند واقعیتی را که آنان را به‌تحمل ستم دشانیده است نقادانه دریابند.

شعور زیر سلطه شعوری است دوگانه و دوپهلو و مملو از ترس و بی‌اعتمادی[۴۴]. چه گوارا در «روزنامهٔ احوال» خود دربارهٔ مبارزات بولیوی، چندبار به‌عدم همکاری دهقانان اشاره می کند:

«بسیج دهقانی وجود خارجی ندارد، جز در مورد کارهای اطلاعاتی که این نیز به‌نحوی مزاحم است. دهقانان نه خیلی سریع‌اند و نه خیلی کارامد؛ می‌توان آنان را بیطرف ساخت... فقدان کامل پیوستگی دهقانان، هرچند کم کم ترس از ما را از دست می

۴۴. در این باره رجوع کنید به، اریش‌فروم، مقالهٔ «اطلاق روانکاوی مردمگرایانه به نظریهٔ مارکس گرا» در *Socialist Humanism* و نیز به Reuben Osnbor نوشتهٔ *Marxism and Psychoanalysis*

دهند و داریم در جلب تحسین آنان موفق می‌شویم، وظیفه‌ای است کند و محتاج به‌حوصلهٔ بسیار.»

عجین شدن ستمگر با شعور تحت سلطهٔ دهقانان توضیحی است برای ترس و بی‌عرضگی آنان.

رفتار و واکنشهای ستمدیدگان که ستمگران را به‌استیلای فرهنگی وادار می‌کند، باید در فرد انقلابی نظریهٔ عمل دگرگونه‌ای را موجب شود. آنچه رهبران انقلابی را از نخبگان حاکم متمایز می‌کند، نه‌تنها هدفها بلکه روشهای آنان است. اگر هردو به‌یک راه عمل کنند هدفهایشان مشابه خواهندشد. به‌همان اندازه که اگر نخبگان حاکم روابط آدمیان با جهان را به‌صورت مسأله‌هائی برای مردم طرح کنند نقض غرض کرده‌اند، برای انقلابیان نقض غرض خواهد بود اگر چنان نکنند.

اکنون به‌تحلیل نظریهٔ عمل گفت و شنودی فرهنگی می پردازیم و می‌کوشیم که عناصر تشکیل دهندهٔ آن را بشناسیم.

همکاری

در نظریهٔ عمل ضد گفت و شنودی، غلبه (به‌عنوان نخستین سرشت آن) شامل کارسازی[45] است که شخص دیگری را مغلوب کرده او را به «شیء» مبدل می‌کند. در نظریهٔ عمل گفت و شنودی کارسازان برای همکاری گردهم می‌آیند تا جهان را دگرگون کنند. به‌گفتهٔ مارتین بوبر[46]: «من» ضد گفت و شنودی سلطه‌جو، «تو»ی

45. Subject 46. Martin Buber

تحت سلطهٔ مغلوب را به یک «آن» صرف مبدل می کند. اما «من» گفت و شنودی می‌داند که این دقیقاً «تو» (نه من) است که موجد وجود خویش است. و نیز می‌داند که «تو»ئی که موجد وجود خویش است به‌نوبت خود «من»ی می‌سازد که در «من» خود «تو»ی خودرا نیز دارد. پس «من» و «تو» در این بحث جدلی بر سر روابط دو «تو» می‌شوند که دو «من» می‌سازند.

نظریهٔ عمل گفت و شنودی شامل یک کارساز، که به‌قدرت غلبه سلطه یافته باشد، و یک کارپذیر[۴۷]، زیر سلطه، نیست؛ به‌جای آنان کارسازانی وجود دارند که گرد هم می‌آیند که بر جهان نامی بگذارند تا آن را دگرگون سازند. اگر در لحظهٔ تاریخی معینی ستمدیدگان نتوانند به‌دلایلی که قبلاً گفته شد، رسالت خود را به عنوان کارساز انجام دهند، طرح وضع ستمکشی خودشان به‌صورت یک مساله (که همیشه شامل نوعی عمل می‌شود)، برای ایفای این رسالت به‌آنان کمک می کند.

آنچه گفتیم بدین معنی نیست که در عمل گفت و شنودی نقشی برای رهبری انقلابی در کار نیست؛ بلکه فقط بدین معنی است که رهبران— با وجود نقش مهم و اساسی و واجب خود— مالک مردم نیستند و حق ندارند که مردم را کورکورانه به‌سوی رستگاری برانند. این گونه رستگاری فقط هدیه‌ای خواهد بود از جانب رهبران به مردم و موجب شکسته شدن پیوند گفت و شنودی بین آنان، و تنزل دادن مردم از سازندگان مشترک عمل آزادیبخش، به‌موضوعهای این عمل.

47. Object

همکاری، به‌عنوان خصوصیت عمل گفت و شنودی ــ عملی که فقط میان کارسازها صورت پذیر است (هرچند ممکن است دارای وظایف، و در نتیجه مسؤولیت، در سطوح مختلف باشد) ــ فقط می‌تواند از طریق ارتباط حاصل شود. گفت و شنود، به‌عنوان ارتباط شالوده‌ای، باید پایه و اصل هر نوع همکاری باشد. در نظریهٔ عمل گفت وشنودی جائی برای غلبه برمردم به‌نام موجبات انقلابی. نیست، بلکه جا برای جلب هواخواهی آنان است. گفت و شنود تحمیل نمی‌کند، بازی نمی‌دهد، به‌رام کردن نمی‌پردازد، و «شعار» نمی‌دهد. اما این بدین معنی نیست که نظریهٔ عمل گفت و شنودی راه به‌جائی نمی‌برد؛ و نه هم بدین معنی که شخص گفت و شنودی، تصور واضحی از آنچه می‌خواهد یا از هدفهائی که نسبت به‌آنها متعهد است ندارد.

تعهد رهبران انقلابی نسبت به‌ستمکشان در عین‌حال تعهدی نسبت به‌آزادی است، و به‌موجب همین تعهد رهبران نمی‌توانند بکوشند که برمردم غلبه کنند، بلکه باید الحاق آنان را در راه رهائی جلب نمایند. الحاق اجباری الحاق نیست؛ فقط «الصاق» مغلوب به‌غالب است که آنچه را خود انتخاب می‌کند به او تجویز می نماید. الحاق اصیل عبارت از انطباق آزادانهٔ خواسته‌هاست؛ و نمی‌تواند دور از ارتباط میان آدمیان به‌میانجیگری واقعیت تحقق پذیرد.

پس همکاری موجب می‌شود که کارسازان گفت و شنودی توجهشان را بر واقعیتی متمرکز سازند که میانجی آنان است و چون به‌صورت مساله‌ای طرح شود آنان را به‌مبارزه می‌خواند. پاسخ به‌این

مبارزه عبارت است از کنش کارسازان گفت و شنودی بر واقعیت به منظور دگرگون کردن آن. بار دیگر تأکید می کنم که طرح کردن واقعیت به‌صورت مساله به‌معنی شعار دادن نیست؛ بلکه به‌معنی تحلیل نقادانهٔ واقعیتی قابل بحث است.

چون نظریهٔ گفت و شنودی نقطهٔ مقابل افسانه‌سازی نخبگان حاکم است، ایجاب می کند که جهان بی‌پرده آشکار شود. اما هیچ کس نمی‌تواند جهان را برای دیگری آشکار کند. اگر چه یک کارساز می‌تواند آشکارسازی جهان را از طرف دیگران شروع کند، ولی دیگران هم خودباید کارسازان این‌عمل شوند. الحاق مردم براثر آشکارسازی جهان و آشکارسازی واقعیت خود آنان به‌وسیلهٔ عملی راستین میسر می‌شود.

الحاق منطبق می‌شود با اعتقادی که مردم اندکاندک در خود نسبت به‌رهبران انقلابی احساس می کنند، وقتی که به‌فداکاری و اصالت آنان پی می‌برند؛ بازتاب اعتقاد مردم به‌رهبران اعتماد اینان است نسبت به‌آنان.

اما این اعتماد نباید ساده‌لوحانه باشد. رهبران باید استعدادهای مردم را — مردمی را که با آنان نمی‌توانند صرفاً به صورت موضوع عمل خود رفتار کنند — باور دارند؛ آنان باید معتقد شوند که مردم شایستهٔ شرکت در عمل پیگیری آزاد شدن هستند. ولی آنان باید همیشه از دو پهلوئی ستمدیدگان برحذر باشند، برحذر از ستمگری که در درون آنان «خانه» کرده است. بنابر این وقتی که

چه‌گوارا به‌انقلابی نصیحت می‌کند که همیشه بی‌اعتماد[۴۸] باشد، شرط اساسی نظریهٔ عمل گفت و شنودی را نادیده نمی‌گیرد، بلکه فقط دارد واقع‌بین می‌شود.

هرچند درگفت و شنود اعتماد موضوعی اساسی است، اما شرطی از پیش برای این کار نیست. اعتماد نتیجهٔ برخوردهائی است که در آنها آدمیان، در راه دگرگون ساختن جهان و در برملا ساختن آن، با یکدیگر همکاری می‌کنند. اما تا وقتی ستمگری که در درون ستمکش خانه کرده است از او قویتر است، ممکن است ترس طبیعی از آزادی او را برآن دارد که به‌جای جهان، رهبران را برملا سازد! رهبران نمی‌توانند ساده‌دل باشند بلکه باید مترصد این گونه امکانها باشند. کتاب «گامهای جنگ انقلابی» چه‌گوارا این خطر را تأیید می‌کند، نه تنها گریختنها را بلکه خیانت به‌اصل موضوع را نیز. چه گوارا گاه به‌گاه در این سند، ضمن تأیید ضرورت تنبیه شخص فراری، برای حفظ همبستگی و انضباط درگروه، بعضی از عواملی را که موجب فرار می‌شوند می‌شناساند. یکی از آن دلایل، و شاید مهمترین آنها، تلون فکر فرد گریزنده است.

قسمت دیگری از کتاب چه گوارا، نه در آن به‌حضور خود (نه‌تنها به‌عنوان چریک بلکه به‌عنوان پزشک) در جامعه‌ای

---

۴۸. چه‌گوارا، خطاب به الپاتوهو El Patojo که جوانی گواتمالائی است که از کوبا آمده است تا در فعالیتهای چریکی کشور خود شرکت کند می‌گوید، «به‌هیچ‌کس اعتماد مکن، در آغاز حتی بسایهٔ خود اعتماد مکن. هیچ‌گاه به‌دهقانان بامحبت، به‌خبررسانان، به‌راهنمایان، با برادران اعتماد مکن. تا زمانی که منطقه کاملاً آزاد نشده باشد به‌هیچ‌چیز و به‌هیچ‌کس اعتماد مکن» (به‌نقل از *Pasajes de la guerra revolucionaria* «گامهای جنگ انقلابی»

روستائی در سیئراسائسترا[۴۹] اشاره می‌کند و به‌بحث ما دربارهٔ همکاری مربوط است، بسیار جالب توجه می‌باشد.

> درنتیجهٔ تماسهای روزمره با این مردم و مشکلاتشان کاملاً متقاعد شدیم که تحول کاملی در زندگی خلقمان ضروری است. فکر اصلاحات دشاورزی به صافی بلور گردید. ضرورت مشارکت با مردم، از صورت نظریهٔ محض بیرون آمد و جزئی از وجود ما شد.
> چریکها و دهقانان شروع به جوش خوردن در تودهٔ واحدی را کردند. هیچ کس نمی‌تواند بگوید که در این جریان طولانی، چه وقت اندیشه‌ها به‌واقعیت بدل می‌شوند و ما جزئی از جامعهٔ دهقانی می‌شویم. تا آنجا که به‌من مربوط است، تماس با بیمارانم در سیئرا تصمیمی خودبخودی و تا حدی شاعرانه را به‌نیروئی خالصتر، با ارزشی کاملاً متفاوت مبدل ساخت. آن مردم فقیر و رنجکش و صادق سیئرا نمی‌توانند حتی تصور کنند که چه‌کمک بزرگی به‌پیش بردن مسلک انقلابی ما کرده‌اند.

متوجه تأکید گوارا باشید براین که مشارکت با مردم برای

۴۹. Sierra Maestra کوهستانی بوده مرتفع و خطرناک در کوبا که در ابتدای جنگ چریکی علیه باتیستا، و برای جلب توجه همهٔ کوبائیها به‌آسیب پذیری دشمن و اهمیت مبارزه، فیدل‌کاسترو و دیگر انقلابیون که تعدادشان برهشتاد نفر بالغ می‌شد، در مرتفعات آن سنگر گرفتند. برای باقی قضایا، به جنگ شکر در کوبا رجوع کنید.م.

«تبدیل تصمیمی خودبخودی و تا حدی شاعرانه به‌نیروئی خالصتر، با ارزشی کاملاً متفاوت» مؤثر بوده است. پس درگفت وشنود با دهقانان بود که عمل انقلابی گوارا قضیت یافت. آنچه گوارا، شاید از راه فروتنی، نگفته است این است که فروتنی و ظرفیت محبت ورزیدن خود او بود که مشارکت او را با مردم میسر ساخت. و این مشارکت مسلماً گفت و شنودی مبدل به‌همکاری گردید. متوجه باشید که گوارا(که مثل جوانهای توری‌خورده‌ای که‌ماجرا می‌جویند، با فیدل و یارانش از کوههای مائسترا بالا نرفته بود)تصدیق می کند که«مشارکت او با مردم» از جنبهٔ نظری محض خارج شده و جزء مکمل وجود «خود» او گردیده است؛ و تأکید می کند که چگونه از لحظهٔ آغاز آن مشارکت، مردم «پیش برندگان مسلک انقلابی» چریکهای او شدند.

حتی سبک عاری از خطای گوارا در نقل تجربه‌های خود و یارانش، در توصیف تماسهایش با دهقانان «فقیر و صادق» تقریباً به زبانی روحانی، استعداد شگرف و عمیق این مرد را برای محبت ورزیدن و ارتباط داشتن آشکار می‌سازد. از همین جاست که قوت گواهی جوانمردانهٔ او از کارهای انسان با محبت دیگری، یعنی کامیلوتورس[50]، گشیش چریک، نمایان می‌شود.

بی‌مشارکتی که همکاری حقیقی را بوجود می‌آورد، کوبائیان فقط اثر پذیر فعالیتهای انقلابی مردان‌سیئراماسترا می‌شدند، و با صورت کارپذیر، جلب پشتیبانی آنان ناممکن می‌شد. حداکثر کاری که ممکن بود این بود که «چیدگی» بوجود بیاید؛ ولی چیدگی

50. Camilo Torres

یکی از مؤلفات سلطه است، نه انقلاب.

در نظریهٔ گفت و شنودی، در هیچ مرحله‌ای عمل انقلابی نمی‌تواند از مشارکت با مردم خودداری کند. مشارکت به‌نوبت خود همکاری بوجود می‌آورد که رهبران و مردم را به‌آن جوش خوردگی که گوارا توصیف کرده است سوق می‌دهد. این جوش‌خوردگی فقط وقتی می‌تواند وجود پیدا کند که فرد انقلابی براستی مردمی، یکدل، مهرورزنده، گویا، و فروتن باشد.

انقلاب دوست می‌دارد و زندگی می‌آفریند؛ و برای آن که زندگی بیافریند، ممکن است بناچار بعضی آدمیان را از زندگی محدود کننده بازدارد. غیر از دورهٔ زندگی و مرگ که ناموس طبیعت است، نوعی مرگ به‌نام زندگانی نیز وجود دارد: زندگی که کمال آن انکار شود[۵۱].

لازم نیست در اینجا به‌ذکر آمارهائی پرداخته شود که نشان می‌دهد چه تعداد از برزیلیان (و بطور کلی از مردم امریکای لاتین) به‌صورت نعش، سایهٔ آدمی، مردان بی‌امید، زنان و کودکانی که قربانی جنگی بی‌پایان و نامرئی[۵۲] شده‌اند وجود دارند که بقیهٔ عمر

---

۵۱. دربارهٔ دفاعهای آدمی در برابر مرگ خودش و متعاقب مرگ خدا در نظریات معاصر، به‌کتاب برای انسان *Pour L'Homme* اثرمیکل‌دوفون Mikel Dufrenne مراجعه کنید.

۵۲. جان‌گراسی John Gerassi در کتاب وحشت در امریکای لاتین می‌نویسد، بسیاری (ازدهقانان) برای فرار (ازقحطی) خود یا یکی ازعضوهای خانوادشان را به بردگی می‌فروشند. یکی از روزنامه‌های بلوهریزنته Belo Horizonte تا ۵۰،۰۰۰ قربانی (به بهای ۱،۵۰۰،۰۰۰ دلار) کشف کرده است و یك خبرنگار برای اثبات این امر خودش مردی باهمسرش را به۳۰ ←

آنان به کام سل و جذام و اسهال کودکان... و هزاران بیماری ناشی از فقر (که بسیاری از آنها در اصطلاح ستمگران «بیماریهای گرمسیری» نام دارند) فرو می‌رود.

کشیش چنو در گواهی مسیحی[۵۳] دربارهٔ واکنشهای امکان‌پذیر در مقابل اوضاعی چنان شدید که در بالا گفته شد، می‌نویسد:

> بسیاری، هم در میان کشیشانی که به‌شورا می‌روند و هم در میان مردم غیر دینی آگاه، بیم آن دارند که وقتی ما با نیازها و رنجهای جهانی روبرو می‌شویم فقط به‌اعتراضی عاطفی در راه تخفیف دادن به‌تجلیات و نشانیهای فقر و بیعدالتی اکتفا کنیم، بی‌آن که به تحلیل علل آنها بپردازیم، یا دستگاهی را که این بیعدالتی را در خود دارد و این فقر را بوجود می‌آورد، رسوا سازیم.

یگانگی برای آزادی

در حالی که، در نظریهٔ عمل ضد گفت وشنودی، سلطه‌گران به

→

دلار خرید. این برده می‌گفت، «خیلیها را تا به‌حال دیده‌ام که از گرسنگی مرده‌اند. پس‌عیبی نمی‌دیدم در این که فروخته شوم.» هنگامی که برده‌فروشی را در ۱۹۵۹ در سائوپائولو Sao Paulo دستگیر کردند اعتراف کرد که قراردادهائی با گاوداران و قهوه‌کاران ومجریان پروژه‌های ساختمانی سائوپائولو برای کالاهای خود داشت، ــ جز دختران ده تا بیست ساله که به‌فاحشه خانه‌ها فروخته می‌شدند.

«حشت در امریکای لاتین»، ترجمهٔ م. آقائی‌پور و م. صفریان، شرکت انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ ش. تهران.

53. Cheau, *Temoignage Chretien*

حکم ضرورت ناچار هستند که میان ستمدیدگان تفرقه بیندازند تا آسانتر وضع ستمگری را حفظ کنند. در نظریهٔ گفت و شنودی رهبران باید بی‌احساس خستگی خود را وقف ایجاد یگانگی میان ستمکشان و یگانگی میان خود رهبران و ستمکشان برای دست یافتن به‌آزادی کنند.

مشکل این است که این طبقه از عمل گفت و شنودی (مثل دیگر طبقه‌ها) نمی‌تواند جدا از کردار وقوع یابد. عمل ستمگری برای نخبگان حاکم کاری آسان (یا دست کم کاری نه‌چندان دشوار) است؛ اما برای رهبران انقلابی اجرا کردن عمل آزادبخش آسان نیست. گروه اول می‌توانند به استفاده از ابزارقدرت اعتماد کنند؛ گروه دوم این قدرت را علیه‌آن متوجه می‌سازند. دستهٔ اول می‌تواند خود را آزادانه سازمان دهد، و هرچند ممکن است دستخوش تفرقه‌های اتفاقی و کوتاه شود، اما در برابر هرچه منافع اساسی آن را تهدید کند بسرعت متحد می‌شود. دستهٔ دوم نمی‌تواند بی‌مردم وجود داشته باشد، و همین شرط نخستین مانع را در مقابل تلاشهای آن برای سازماندهی ایجاد می‌کند.

در حقیقت به‌رهبران انقلابی فرصت سازماندهی بخشیدن، با مصلحت نخبگان مسلط سازگار نیست؛ وحدت درونی نخبگان مسلط، که قدرت آنان را تقویت می‌کند و سازمان می‌بخشد، ملازمه دارد با این که مردم متشتت باشند؛ یگانگی رهبران انقلابی فقط در یگانگی مردم با مردم، و به‌نوبت با خود رهبران، وجود پیدا می‌کند. وحدت نخبگان از خصومت آنان با مردم مشتق می‌شود؛ و یگانگی گروه رهبری انقلابی از مشارکت با مردم (متحد) سربر می‌آورد.

محسوس و ملموس ساختن وضع ستمگری، «من» شخص ستمکش را دوپاره می‌کند، و بدین وسیله او را دو پهلو، و از جنبهٔ عاطفی ناپایدار، وگرفتار ترس‌از آزادی می‌سازد و عمل تفرقه انداز سلطه‌گر را درجلوگیری از عمل وحدت بخشی لازم برای آزادی آسان می‌کند.

بعلاوه خود سلطه از جنبهٔ عینی تفرقه‌انداز است. سلطه، «من» شخص ستمدیده را در وضع «چیزیده» به‌واقعیتی چنان نگه می‌دارد که در نهایت قدرت و خردکنندگی بنظر می‌رسد، و سپس با نمایش دادن نیروهای مرموز برای توضیح این قدرت، او را از خود بیگانه می‌کند. جزئی از «من» ستمدیده در واقعیتی قرار گرفته که او بدان «چیزیده» است؛ جزء دیگر در خارج از وجودش و در نیروهای مرموزی قرار دارد که او آنها را مسؤول واقعیتی می‌داند که در مورد آن کاری از او ساخته نیست. او میان گذشته و حالی همانند، و آینده‌ای بی‌امید تقسیم شده است؛ کسی است که خودرا در حال تکوین در نمی‌یابد؛ این است که نمی‌تواند آینده‌ای داشته باشد که باید در وحدت با دیگران ساخته شود. اما همین که «چیزیدگی» خود را بشکند و عینیت واقعیتی را که از آن شروع به‌برآمدن می‌کند درک نماید، شروع به کامل کردن خود به‌صورت فاعلی («من») می‌کند که با یک مفعول (واقعیت) مواجه است. در این لحظه او با از هم‌گسستن وحدت دروغین نفس تقسیم‌شدهٔ خود، فردی راستین می‌شود.

برای تفرقه افکندن میان ستمدیدگان، یک مسلک ستمگری لازم است. برعکس، دست یافتن به‌یگانگی آنان شکلی از عمل

فرهنگی را ایجاب می‌کند که از طریق آن بدانند که چرا و چگونه به‌واقعیت چسبیده‌اند. این کار احتیاج به‌سلک‌زدائی[۵۴] دارد. پس کوشش برای متحد ساختن ستمدیدگان مستلزم «شعار دادن» سلکی صرف نیست. این کار ضمن منحرف کردن رابطهٔ اصل بین کارساز و واقعیت عینی، جنبه‌های ذهنی و عاطفی و فعال شخصیت کامل تقسیم‌ناپذیر را از هم جدا می‌کند.

موضوع عمل گفت و شنودی و آزادیبخش «بیرون آوردن» ستمدیدگان نیست از یک واقعیت افسانه‌ای برای پیوند زدن آنان به‌واقعیتی دیگر. بعکس، موضوع عمل گفت و شنودی امکان بخشیدن به‌ستمدیدگان است که، با درک چسبیدگی خود، به دگرگون کردن واقعیتی غیرعادلانه مصمم شوند.

چون یگانگی ستمدیدگان مستلزم ایجاد همبستگی میان آنان، بی‌توجه به‌وضع دقیق آنان، است بی‌تردید به هشیاری طبقاتی نیازمند است. اما مستغرق بودن در واقعیت، که صفت مشخص کنندهٔ دهقانان امریکای لاتین است، بدین معنی است که وقوف بر جزء طبقهٔ ستم کشیده بودن باید مقدم بر (یا دست کم همزمان با) وقوف به‌فردی ستمدیده بودن باشد[۵۵].

---

54. *de-ideologization*

۵۵. برای آن کسی که به‌وضع خود به‌عنوان فردی ستمدیده وقوفی نقادانه پیدا می‌کند باید ازواقعیت اجتماعی خود بصورت واقعیتی ستمگرانه شناختی انتقادی بدست آورد. بهمین دلیل باید به‌درک جوهر اجتماع نایل آید. جوهری که بنابرنظر لوکاچ Lukàc «عامل قدرتی درجهٔ اول است، زیراکه بی‌گمان سلاحی است که، صاف و ساده، موجب تفرقه می‌گردد...» از کتاب *Histoire et Conscience de Classes*

به‌دهقان اروپائی گفتن که وضع مردمی خود را به‌شکل مساله‌ای در نظر آورد، ممکن است تاحدی درچشمش عجیب بنماید. ولی این وضع در مورد دهقان امریکای لاتین صادق نیست، یعنی دهقانی که دنیایش معمولاً به مرزهای ملک ارباب محدود است، و حرکاتش تا حدودی شبیه حرکات جانوران و درختان است، و خود را غالباً با اینها برابر می‌داند.

آدمیانی که بدین‌گونه به‌طبیعت و به‌ستمگران وابسته شده‌اند باید بتوانند خود را به‌صورت کسانی که از وجود محروم شده‌اند کشف نمایند. و کشف‌خودشان در وهلهٔ اول به‌معنی کشف‌خودشان است به‌صورت «بدن»، به‌صورت «آنتونیو»، یا به‌صورت «دونا». این کشف متضمن درک متفاوتی از معنی نام‌گذاریها است: واژه‌های «جهان»، «آدمی»، «فرهنگ»، «درخت»، «کار»، «جانور»، معنی حقیقی خود را دوباره بدست می‌آورند. در این حال دهقانان می‌بینند که به‌وسیلهٔ کار آفرینندشان دگرگون‌سازان واقعیت (که قبلاً آن را موجودی مرموز می‌دانستند) هستند. آنان درخواهند یافت که — به‌عنوان آدمی — نمی‌توانند دیگر «چیزهائی» باشند در تملک دیگران؛ و آنان می‌توانند از پی‌بردن به‌خود به‌صورت فردی ستمدیده، به معرفت برطبقهٔ ستمدیده برسند.

هر تلاشی که برای وحدت بخشیدن به‌دهقانان می‌شود اگر مبتنی بر روشهائی عملی باشد که به «شعار» بستگی داشته باشد، و به‌این جنبه‌های اساسی کاری نداشته باشد، صرفاً پهلوی هم قرار دادن افراد است و به‌عمل آنان سرشتی کاملاً ماشینی دادن. وحدت ستمدیدگان در سطحی انسانی روی می‌دهد، نه در سطح اشیا. این

وحدت در واقعیتی روی می‌دهد که فقط در رابطهٔ جدلی بین زیربنا و رو بنا بدرستی فهمیده می‌شود.

ستمدیدگان برای آن که متحد شوند باید اول بند ناف جادو و افسانه‌ای را که آنان را به‌دنیای ستمگری متصل کرده است ببرند؛ وحدتی که آنان را به‌یکدیگر وصل می‌کند باید ماهیت دیگری داشته باشد. برای دست یافتن به‌این وحدت ضروری، جریان انقلابی باید از آغاز عملی فرهنگی باشد. روشهائی که برای تحقق یافتن یگانگی ستمدیدگان بکار می‌رود به‌تجربهٔ تاریخی و وجودی اینان در ساختمان اجتماعی، بستگی خواهد داشت.

دهقانان در واقعیتی «بسته» با مرکز یگانه و فشردهٔ تصمیم در دستگاه ستمگر زندگی می‌کنند؛ ستمدیدگان شهری در زمینهٔ گسترده‌ای می‌زیند که در آن مراکز فرماندهی ستمگری متعدد و پیچیده است. دهقانان، زیر مراقبت چهرهٔ مسلطی هستند که دستگاه ستم را مجسم می‌سازد؛ در نواحی شهری ستمدیدگان در معرض نفوذ «نظام ستمگری» هستند که در آن اشخاص دیده نمی‌شوند. در هردو مورد نیروی ستمگر تا حدی «نادیدنی» است: درمنطقهٔ روستائی به‌سبب نزدیکی زیاد آن بستمدیدگان؛ درشهرها به‌علت پراکندگی آن.

با وجود این، درچنین اوضاع متفاوت صورتهای عمل فرهنگی یک هدف دارند و آن روشن نمودن وضع عینی است برای ستمدیدگان، وضعی که آنان را بستمگران، خواه مرئی و خواه نامرئی، وابسته می‌کند. فقط صورتهائی از عمل که از یکسو از سخنرانی و «مهملات» بی‌اثر، و از سوی دیگر از کارهای ماشینی اجتناب ورزند می‌توانند با عمل تفرقه‌انداز نخبگان حاکم مقابله

کنند و بسوی وحدت ستمدیدگان پیش روند.

سازمان

در نظریهٔ عمل ضد گفت وشنودی، فریفتگری برای پیروز شدن و تسلط یافتن ضروری است؛ در نظریهٔ گفت و شنودی عمل، سازمان مردم نقطهٔ مقابل و مخاصم این فریفتگری است. سازمان تنها مستقیماً به‌وحدت ربط ندارد، بلکه نتیجهٔ طبیعی رشد آن است. براین اساس پیگیری رهبران برای وحدت، الزاماً تلاشی برای سازماندهی مردم نیز هست، و مستلزم اعتراف و گواهی به‌این واقعیت است که مبارزه برای آزادی یک واجب عینی است. این اعتراف مداوم و فروتنانه و دلیرانه، که از همکاری در تلاشی مشترک یعنی آزادسازی آدمیان — برمی‌خیزد، از خطرسیطرهٔ ضدگفت وشنودی جلوگیری می‌کند. شکل این اعتراف براساس شرایط تاریخی هر جامعه فرق می‌کند؛ ولیکن نفس این اعتراف عنصری واجب برای عمل انقلابی است.

آنچه برای تعیین کردن موجب وکیفیت این اعتراف ضروری است داشتن معرفت فزایندهٔ نقادانه است به‌زمینهٔ تاریخی جاری، و به‌جهان‌بینی مردم، و به‌تضاد اصلی جامعه، و به‌سیمای اصلی آن تضاد. از آنجا که اعتراف دارای ابعادی تاریخی و گفت‌وشنودی و در نتیجه جدلی است، نمی‌تواند ابعاد خود را بسادگی از جوامع دیگر قرض کند بی‌آن که ازپیش ابعاد خودرا تحلیل کرده باشد. عمل کردن به‌شیوه‌ای غیر از آنچه گفته شد بدین معنی است که امور نسبی را مطلق و افسانه‌ای سازند، و درچنین حالی از خود بیگانگی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. در نظریهٔ گفت و شنودی عمل گواهی یکی از

نمودهای اصلی سرشت آموزشی و فرهنگی انقلاب است.

عنصرهای اصلی که لازمهٔ گواهی هستند و از جنبهٔ تاریخی تغییر نمی‌کنند عبارتند از: سازگاری میان گفتار و کردار؛ دلیری، که گواه را وامی‌دارد که همواره با زندگی مانند خطری دائمی روبرو شود؛ گرایش به‌کار قاطع (نه به‌فرقه‌گرائی) که هم گواه را و هم کسانی را که مورد گواهی هستند بیشتر و بیشتر به‌عمل سوق می‌دهد؛ شجاعت دوست داشتن (که، دور از هماهنگ شدن با دنیای ظلم و جور، در پی دگرگون کردن آن دنیا به‌نام آزادی آدمیان است)؛ و اعتقاد به‌مردم، زیرا که گواهی به‌سود آنان انجام می‌شود؛ اگرچه اعتراف برای مردم، به‌سبب روابط جدلی بین آنان و نخبگان حاکم، بر این دسته نیز تأثیر می‌گذارد (و اینان البته به‌سنت مألوف نسبت به‌آن واکنش نشان می‌دهند).

گواهی و اعتراف اصیل (که در این صورت نقادانه است) متضمن جرأت برای استقبال از خطرهاست، از جمله خطر این که رهبران پشتیبانی سریع مردم را بدست نیاورند. گواهیی که در مرحله‌ای خاص و با شرایطی معین به‌ثمر نرسیده باشد ضرورتاً فردا نیز چنین نخواهد بود. ازآنجا که گواهی ابراز مطالب ایما و اشاره‌ای و انتزاعی نیست، بلکه عمل — یعنی روبرو شدن با آدمیان و جهان است —امری ایستا نیست، بلکه عنصرپویائی است که جزئی از زمینهٔ اجتماعی می‌شود که درآن صورت پذیرفته است. از آن لحظه، دمی از تأثیرگذاشتن برآن زمینهٔ اجتماعی باز نمی‌ایستد[۵۶].

۵۶. اگر در اعتراف و گواهی به‌صورت یك فرایند نگریسته شود

در عمل ضد گفت‌و شنودی بازی دادن مردم آنان را تخدیر می‌کند و مسلط شدن برآنان را آسان می‌سازد؛ در عمل گفت و شنودی، بازی دادن، به‌وسیلهٔ سازمان صحیح، از میان می‌رود. در عمل ضد گفت و شنودی، بازی دادن در خدمت هدفهای سروری است؛ در عمل گفت و شنودی گواهی شجاعانه و از روی مهر در خدمت هدفهای سازمان است.

برای نخبگان حاکم سازمان به‌معنی سازمان دادن به خودشان‌است؛ برای رهبران انقلابی سازمان به‌معنی سازمان دادن خودشان با مردم است. در رویداد اولی، نخبگان طبقهٔ نخبهٔ مسلط هردم قدرت خود را بیشتر می‌سازند، تا بتوانند مؤثرتر سلطه یابند و سلب شخصیت کنند؛ در دومی سازمان فقط مطابقت دارد با ماهیت و هدف خود، هرگاه در وجود خود عبارت باشد از کاربرد آزادی. بر این اساس، انضباط لازم برای هر سازمانی را نباید با مراقبت شدید اشتباه کرد. کاملاً درست است که اگر رهبری و انضباط و تصمیم و هدف در کار نباشند، اگر وظایفی که برای انجام شدن و حسابهائی برای پس‌داده شدن در میان نباشند، سازمان نمی‌تواند باقی بماند و عمل انقلابی بدین وسیله به‌محو شدن می‌گراید. با این واقعیت هیچگاه نمی‌توان رفتاری را موجه شمرد که مردم را در حکم اشیائی می‌انگارد که باید مصرف شوند. مردم قبلاً در نتیجهٔ ستمگری شخصیت خود را از دست داده‌اند؛ اگر رهبران انقلابی به‌جای آن که

→

می‌توان گفت که اگر این عمل در دم نتیجه نبخشد نمی‌توان آن را یکشبکست مطلق تلقی کرد. کسانی‌که تیرادنتس Tiradentes را قصابی کردند، توانستند بدن اورا شقه کنند، ولی نتوانستندآثارگواهی او را زایل سازند.

برای هشیارساختن آنان کار کنند آنان را بفریبند، اصل هدف سازمان را (یعنی آزادسازی را) نفی کرده‌اند.

سازمان بخشیدن به‌مردم جریانی است که در آن رهبران انقلابی، که آنان نیز از گفتن سخن خود منع شده‌اند[۵۷]، این تجربه را آغاز می‌کنند که یاد بگیرند چگونه برجهان باید نام گذاشت. آموختن نحوهٔ نامگذاری، این تجربه براستی آموختنی است، پس، گفت و شنودی است. این گونه است که رهبران نمی‌توانند سخن خود را به‌تنهائی بگویند؛ آنان باید آن را با مردم بگویند. رهبرانی که بطور گفت و شنودی عمل نمی‌کنند، بلکه برتحمیل تصمیمات خود بر مردم پای می‌فشارند، مردم را سازمان نمی‌دهند —آنان را بازی می‌دهند. این‌گونه رهبران نه آزاد می‌کنند و نه خود آزاد می‌شوند: آنان ستم می‌کنند.

این واقعیت، که رهبرانی که مردم را سازمان می‌دهند، حق ندارند سخن خود را خودسرانه تحمیل کنند بدین معنی نیست که در نتیجه آنان باید وضعی لیبرال (آزادمنشانه) به‌خود بگیرند که در در میان مردمی که بستم خوگرفته‌اند موجب سوءاستفاده از آزادی شود. نظریهٔ عمل گفت و شنودی هم با قدرت‌گرائی مخالف است و

---

۵۷. دکتر اورلاندو آگویره اورتیز Orlando Aguirre Ortiz، رئیس دانشکدهٔ پزشکی یکی از دانشگاههای کوبا، یك‌بار به‌من گفت، «انقلاب شامل سه P است، Palavra (سخن) و Povo (مردم) و Pólvora (باروت). انفجار باروت درك مردم را از وضع عینی خود در راه کسب آزادی روشن می‌کند» جالب توجه است دیدن این‌که این پزشك انقلابی‌چگونه برسخن، به‌همان معنی که در این مقاله بکار برده شده است، یعنی به‌عنوان عمل و اندیشه، به‌معنی کردار، تأکید می‌کرد.

هم با سوءاستفاده از آزادی؛ و بدین وسیله اقتدار و آزادی را تأیید می‌کند. بدون قدرت هیچگونه آزادی وجود ندارد، همچنان که بی‌آزادی هیچگونه قدرتی درمیان نیست. هر آزادی این امکان را در بر دارد که در شرایط خاصی (و در سطوح مختلف وجودی) ممکن است این آزادی به‌اقتدار بدل گردد. آزادی و اقتدار نمی‌توانند از هم جدا باشند، بلکه باید در ارتباط با هم در نظر گرفته شوند[۵۸].

اقتدار واقعی به‌صرف انتقال واقعی قدرت‌تأیید نمی‌شود، بلکه از راه تفویض یا با پیوستن از سرهمدردی بدست می‌آید. اگر قدرت فقط از گروهی به‌گروه دیگری منتقل شود، یا براکثریت تحمیل گردد، قدرت به‌قدرت‌گرائی استحاله می‌یابد. اقتدار فقط وقتی می‌تواند از تعارض با آزادی اجتناب کند که‌آزادی تبدیل شده به‌قدرت» باشد. رشد بیش از حد یکی، موجب اضمحلال دیگری می‌شود. دقیقاً همانطور که قدرت نمی‌تواند بی‌آزادی وجود داشته باشد، و برعکس، قدرتگرائی هم نمی‌تواند بی‌انکار آزادی، و هرج‌و مرج هم نمی‌تواند بی‌آن که منکر اقتدار شود، وجود پیدا کند.

در نظریهٔ عمل گفت و شنودی سازمان محتاج به‌قدرت است، و نمی‌تواند قدرتگرا باشد؛ به‌آزادی نیاز دارد، پس نمی‌تواند هرج ومرج‌طلب باشد. سازمان جریانی بسیار تربیتی است که در آن رهبران و مردم با هم اقتدار حقیقی و آزادی را می‌آزمایند که می خواهند بعدها با دگرگون کردن واقعیت که میانجی آنهاست، در جامعه مستقر سازند.

---

۵۸. اگر وضع عینی ستمگری با هرج‌ومرج باشد، این رابطه دچار تناقض خواهد شد.

کرکیب فرهنگی

عمل فرهنگی عموارد صورتی اصولی و سنجیده از کنشی است که برساخت اجتماعی عمل می کند تا آن را حفظ کند یا آن را دگرگون سازد. هر عمل فرهنگی به‌عنوان صورتی از کنش اصولی و سنجیده، نظریه‌ای خاص خود دارد که هدفها، و در نتیجه روشهای آن را مشخص می کند. عمل فرهنگی یا (عشیارانه یا ناهشیارانه) در خدمت سلطه‌جوئی است، یا به‌آزادی آدمیان خدمت می کند. وقتی که این دو عمل، ازجنبهٔ جدلی‌متضاد، برساخت اجتماعی و درآن عمل می کنند، رابطه‌های جدلی بین ثبات و تغییر را بوجود می‌آورند.

ساخت اجتماعی برای آن که باشد، باید بشود؛ به بیان دیگر، شدن راهی است که ساخت اجتماعی در آن، به‌قول برگسون، «دوام خود» را نشان می‌دهد[۵۹].

هدف عمل فرهنگی گفت و شنودی از بین بردن جدل ثبات و تغییر نیست (هدفی ناممکن، زیرا که نابودی جدل میان ثبات و تغییر، موجب نابودی خود ساخت اجتماعی، و بنابر این نابودی آدمیان می‌شود)؛ بعکس، هدف آن چیره شدن برتضادهای خصمانهٔ ساخت اجتماعی، و بدین‌وسیله تحقق بخشیدن به آزادی آدمیان، است.

---

۵۹. آنچه ساختی را، ساختی اجتماعی (و در نتیجه تاریخی ـ فرهنگی) می‌سازد، نه‌ثبات مطلق است و نه تغییر مطلق، بلکه رابطهٔ جدلی میان این دو است. در تحلیل‌آخر، آنچه در ساخت اجتماعی استمرار می‌یابد، ثبات و تغییر نیست بلکه خود بحث جدلی ثبات ـ تغییر است.

از سوی دیگر هدف عمل فرهنگی ضد گفت وشنودی افسانه کردن چنین تضادهاست. بدین امید که از دگرگونی اساسی واقعیت جلوگیری کند (یا تا جائی که ممکن است آن را بعقب اندازد). هدف آشکار یا نهفتهٔ عمل ضد گفت و شنودی حفظ اوضاعی در ساخت اجتماعی است که عاملان خود آن عمل می‌پسندند. چون اینان هرگز نمی‌پذیرند که دگرگونی ساخت اجتماعی آن قدرقاطع باشد که برتضادهای خصمانهٔ جامعهٔ ستمکش چیره شود؛ ممکن است اصلاحاتی راقبول کنند که برقدرت تصمیم‌گیری آنان برمردم ستمکش لطمه‌ای وارد نیاورد. از این رو این نوع عمل متضمن غلبه برمردم، تفرقه افکندن در میان آنان، فریفتشان، و استیلای فرهنگی می شود. این عمل در بنیاد تحمیل کننده است.اما عمل فرهنگی گفت و شنودی نابود کنندهٔ هر صورت تحمیلی است. ناتوانی عمل فرهنگی ضد گفت و شنودی به‌از میان بردن سرشت‌تحمیل کننده‌اش. از هدف آن ناشی می‌شود: سلطه‌جوئی؛ توانائی عمل فرهنگی گفت وشنودی به‌نابود ساختن این سرشت نیز ناشی از هدف آن است:آزادسازی.

در استیلای فرهنگی، بازیگران محتوای موضوعی عمل‌خود را از ارزشها و اندیشهٔ مسلکی خود بیرون می کشند؛ مبدأ حرکت آنان دنیای خودشان است که از آن به‌دنیای استیلا یافتگان وارد می‌شوند. در ترکیب فرهنگی[60]، بازیگران که از «دنیای دیگر»ی به دنیای مردم گام می‌نهند، مانند استیلاگران عمل نمی کنند. اینان نه برای آموزاندن یا انتقال دادن، یا اعطای چیزی، آمده‌اند، بلکه برای یاد گرفتن با مردم دربارهٔ دنیای مردم است که به‌دنیای اینان

60. Cultural Synthesis

گام نهاده‌اند.

در استیلای فرهنگی، بازیگران (که حتی نیاز ندارند شخصاً به‌سوی فرهنگ استیلا یافته بروند؛ زیرا که عمل آنان هرچه بیشتر به ابزارهای فنی سپرده شده است) خود را برمردم تحمیل می‌کنند؛ مردمی که نقش تماشاگر، نقش اشیا، به آنان واگذار شده است. در ترکیب فرهنگی اجراکنندگان نقشها، با مردم یکی می‌شوند، و در کاری که برجهان اعمال می‌شود عامل مشترک هستند.

در استیلای فرهنگی هم تماشاگران و هم واقعیتی که باید محفوظ بماند موضوع عمل بازیگران است. در ترکیب فرهنگی، تماشاگر وجود ندارد و همه بازیگرند و موضوع عمل آنان واقعیتی است که باید در راه آزاد ساختن آدمیان دگرگون شود.

پس ترکیب فرهنگی، نوعی عمل است برای رویارو شدن با خود فرهنگ به‌عنوان نگاهبان ساختهائی اجتماعی که خود از آنها تشکیل یافته است. عمل فرهنگی، به‌عنوان عملی تاریخی، ابزاری است برای از میان بردن فرهنگ ستولی از خود بیگانه شدهٔ بیگانه کننده. و بدین معنی، هر انقلاب راستین انقلابی فرهنگی است.

پژوهش دربارهٔ موضوعهای بارور مردم، یا موضوعهای بامعنی، که درفصل سوم توصیف شد، نقطهٔ آغازی است برای جریان عمل به عنوان ترکیب فرهنگی. در واقع نمی‌توان این جریان را به‌دو مرحلهٔ جدا تقسیم کرد: اول، پژوهش موضوعی، و بعد مرحلهٔ عمل به صورت ترکیب فرهنگی. چنین دوگانگی مستلزم مرحله‌ای آغازین خواهد بود که در آن مردم به‌صورت اشیائی منفعل مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل و بررسی پژوهندگان واقع خواهند شد، و این روش مساوی‌است

با عمل ضد گفت و شنودی. چنین تقسیمی به این نتیجهٔ ساده‌لوحانه منجر خواهد شد که عمل به‌عنوان ترکیب فرهنگی، نتیجه می‌شود از عمل به‌عنوان استیلای فرهنگی.

درنظریهٔ عمل گفت وشنودی، این تقسیم نمی‌تواند روی دهد. کارسازان پژوهش موضوعی منحصر به‌پژوهشگران حرفه‌ای نیستند، بلکه با آنان کسانی از مردم در پژوهش شرکت می‌کنند که جهان موضوعی آنان مورد تحقیق قرار گرفته است. پژوهش — که نخستین لحظهٔ‌عمل به‌عنوان ترکیب فرهنگی است — فضائی از خلاقیت پدید می‌آورد که در مراحل بعدی عمل، گرایش به‌توسعه خواهد داشت. چنین فضائی دراستیلای فرهنگی وجود ندارد، استیلا با ازخودبیگانه ساختن آدمیان شور آفرینندگی را در کسانی که مورد استیلا واقع شده‌اند می‌کشد و آنان را مأیوس می‌کند و از آزمون توأم با خطر، می‌ترساند؛ حال آن‌که بی‌چنین آزمونی خلاقیت راستین وجود ندارد.

کسانی که زیر استیلا قرار گرفته‌اند، در هر سطحی که باشند، بندرت از الگوهائی که مستولیان برایشان تجویز کرده‌اند فراتر می روند. در ترکیب فرهنگی کسی مستولی نیست؛ پس الگوی تحمیل شده‌ای نیز بچشم نمی‌خورد. به‌جای اینها، مردان عملی وجود دارند که واقعیت را نقادانه به‌تحلیل می‌کشند (بی‌آن‌که این تحلیل را از عمل جدا سازند) و به‌صورت کارسازان جریان تاریخی مداخله می کنند.

به‌جای پیروی از طرحهای از پیش تعیین شده، رهبران و مردم که در هم‌آمیخته و یکی شده‌اند، با هم خطوط اصلی عمل خود را تعیین و اجرا می‌کنند. در این ترکیب رهبران و مردم در میان

شناختی تازه و عملی جدید بار دیگر چشم به‌جهان می‌گشایند. پی بردن به فرهنگ بیگانه کننده منجر به‌عمل دگرگون سازی می‌شود که نتیجهٔ آن فرهنگی خواهد بود که از قید بیگانه‌سازی رسته است. دانش سوفسطائی رهبران در دانش تجربی مردم بازسازی می‌شود، و دانش اینان به‌وسیلهٔ دانش رهبران صافی می‌گردد.

در ترکیب فرهنگی — و فقط در ترکیب فرهنگی — می‌توان تناقض بین جهان‌بینی مردم و جهان‌بینی رهبران را در راه غنی ساختن هر دو جهان‌بینی از میان برد. ترکیب فرهنگی منکر وجود تفاوتهائی میان این دو بینش نیست، بلکه در واقع براین اختلاف بنا شده است. آنچه را انکار می‌کند مستولی شدن یکی بر دیگری است، ولی پشتیبانی انکارناپذیر این دو گروه از یکدیگر را تایید می‌کند.

رهبران انقلابی باید از سازمان دادن به‌خود و جدا از مردم، بپرهیزند؛ هر تضادی که برحسب اتفاق در نتیجهٔ شرایط تاریخی خاصی میان رهبران و مردم بوجود آید باید حل شود. نه آن‌که به‌وسیلهٔ استیلای فرهنگی رابطه‌ای تحمیلی بر آن افزوده شود. ترکیب فرهنگی تنها راه حل است.

اگر رهبران انقلابی چیزی واقعی چون واقعیت بینش مردم از جهان را به‌حساب نیاورند، اشتباهات و محاسبات غلط متعدد مرتکب خواهند شد: بینشی که آشکار یا نهفته، در برگیرندهٔ نگرانیها و شکها و امیدهای مردم است. و طرز تلقی آنان از رهبران. و درکشان ازخود و از ستمکران؛ و معتقدات دینی (هرچند تألیفی)، پایبندی به تقدیر، و واکنشهای سرکشانهٔ آنان. هیچ یک از این عناصر را نمی توان جداگانه دید، زیرا که در نتیجهٔ برهمکنش همهٔ آنها، یک کل

پدید می‌آید. ستمگران به‌شناخت این کل فقط از آن جهت علاقه دارند که آن را کمک عمل استیلاجوئی خود برای سلطه یافتن یا حفظ سلطه قرار دهند. برای رهبران انقلابی شناخت این کل برای عمل آنان به‌صورت ترکیب فرهنگی ضروری است.

ترکیب فرهنگی (درست به‌این دلیل که ترکیب است) بدین معنی نیست که هدفهای عمل انقلابی باید به‌تمنیاتی که در جهان‌بینی مردم اظهار شده‌اند محدود شود. اگر برحسب اتفاق (و به‌عنوان احترام گذاشتن به‌بینش مردم) چنین پیشامدی شود رهبران انقلابی به‌صورتی منفعلانه به آن بینش وابسته خواهند شد. نه استیلای رهبران برجهان‌بینی مردم پذیرفتنی است، و نه تطابق محض رهبران با تمنیات مردم (که غالباً ساده‌لوحانه است).

مثالی بزنم که بیشتر عینی باشد: اگر در لحظهٔ معینی از تاریخ خواست اساسی مردم از تقاضای افزایش دستمزدها فراتر نرود، رهبران انقلابی ممکن است سرتکب یکی از این دو خطا بشوند: ممکن است آنان عمل انقلابی خود را به‌تقویت این تنها تقاضا محدود سازند[۶۱]؛ یا این خواست عمومی را نادیده‌گیرند و موضوع دوردست‌تری را به‌جای آن مطرح سازند: موضوعی را که هنوز به صف جلو نیامده و مورد توجه مردم قرارنگرفته است. در حالت نخست رهبران انقلابی درراه‌تطابق محض با خواستهای مردم قدم برمی‌دارند؛ در حالت دوم

۶۱. لنین در کتاب چه باید کرد؟ کنش حزب سوسیال دموکران روسیه را در مورد تأکید برخواستهای اقتصادی کارگران به‌عنوان مبارزه‌ای انقلابی قاطعانه مورد حمله قرار می‌دهد و این کار را «خودجوشی اقتصادی» می‌خواند.

با احترام نگذاردن به خواستهای مردم، به ورطهٔ استیلای فرهنگی سقوط می‌کنند.

راه حل در ترکیب فرهنگی نهفته است. رهبران باید با یک دست با تقاضای اضافهٔ دستمزد مردم همداستان شوند، و با دست دیگر معنی این تقاضا را به صورت مسأله‌ای برای مردم طرح کنند. با این کار رهبران وضعی واقعی و عینی و تاریخی را، نه تقاضای دستمزد یک بعد آن است، به صورت مسأله‌ای مطرح می‌کنند. بدین وسیله روشن خواهد شد که تقاضای دستمزدها بتنهائی نمی‌تواند راه حل مشکل باشد. جوهر این راه‌حل را می‌توان در عبارتی از بیانیهٔ مجمع کشیشان جهان سوم یافت: «اگر کارگران بطریقی نتوانند به‌جائی برسند که مالک کار خود باشند همهٔ اصلاحات نهادی بی‌تأثیر خواهد بود... آنان باید مالک کار خود باشند نه فروشندهٔ آن... زیرا که هر نوع خرید و فروش نیروی کار نوعی بردگی است.»

رسیدن به‌این آگاهی‌نقادانه، که ضروری است آدمی «مالک کار خود باشد»، و کار «قسمتی از وجود آدمی را تشکیل می‌دهد»، و «یک آدمی‌زاده نه می‌تواند فروخته شود و نه می‌تواند خود را بفروشد»، گامی فراتر نهادن از فریب راه‌حلهای تسکین دهنده است. باید در راه دگرگون ساختن واقعیت قدم گذاشت تا با مردمی‌ساختن آن واقعیت، به‌مردمی‌سازی آدمیان نایل آمد.

در نظریهٔ عمل ضدگفت و شنودی، استیلای فرهنگی در خدمت هدفهای فریفتگری است، که به‌نوبت خود به‌هدفهای غلبه خدمت می‌کند، و غلبه نیز در خدمت هدفهای سلطه‌جوئی است. ترکیب فرهنگی در خدمت هدفهای سازماندهی مردم، و سازماندهی

در خدمت هدفهای آزادسازی، است.

این کتاب با حقیقتی بسیار روشن سروکار دارد: درست همان طور که ستمگر برای ستمگری به‌نظریهٔ عمل ستمگری نیاز دارد، ستمکش نیز برای آزاد شدن نیازمند نظریهٔ عمل است.

ستمگر نظریهٔ عمل خود را بی‌دخالت مردم می‌پردازد؛ زیرا که او در مقابل آنان است. مردم تا زمانی که درهم کوفته و ستمکشند، و تصویر ستمگر را در درون خویش دارند، نمی‌توانند بتنهائی نظریهٔ عمل آزادیبخشی خود را بسازند. فقط در برخورد مردم با رهبران انقلابی و در مشارکت آنان و با کردار آنان است که این نظریه می‌تواند پرداخته شود.

هشیارسازی و انقلاب[1]

گفت و گویی با پائولو فریره

— اندیشهٔ تو هر روز بیشتر از پیش جای خود را در ایالات متحد و اروپا و امریکای لاتین باز می‌کند. با وجود این در امریکای لاتین، که بحق خاستگاه نظری و عملی تو بوده است، بر تو سخت‌ترین خرده‌گیریها را می‌کنند. این خرده‌گیریها به دو نقطه متکی هستند: نخست آن‌که تو را سرزنش می‌کنند که تماس با واقعیت امریکای‌لاتین را از دست داده‌ای؛ دیگر آن‌که تو را متهم می‌کنند که آرمانگرا و اصلاحگرا شده‌ای. در این‌باره چه می‌گویی؟

— اول می‌خواهم تأکید کنم که عادت من این است که انتقادهائی را که از من می‌شود جدی بگیرم، ودر مقابل آنها حالت کسی را به‌خود نمی‌گیرم که مورد حمله یا تعرض واقع شده باشد. با این همه بعضی انتقادها به‌سبب ناسازگاریئی که در خود دارند درخور توجه نمی‌توانند بود. مثلاً دلیلی نمی‌بینم که دل به‌این تهمت مشغول دارم که با پذیرفتن دعوت دانشگاه هاروارد برای تدریس، به

---

۱. این گفت و گوی پائولو فریره با گروهی از همکاران l'Institut d'action Culturelle در سند شمارهٔ ۱ آن در ژنو، منتشر کرده است.

تعهد خود نسبت به‌امریکای لاتین پشت پا زده‌ام. در عوض به‌انتقادهای اساسی که از محتوای اندیشهٔ تربیتی و سیاسی من می‌شوند، ومرا آرمانگرا وموضوعگرا و اصلاحگرا می‌خوانند، بشدت علاقه‌مندم. باوجود این، به‌نظرم می‌رسد که حق این است که کسانی که با تکیه بر بعضی بخشهای خام که در برخی از کتابهای من می‌توان یافت —و امروز مورد انتقاد خود من هستند— مرا به‌این عیبها متصف می کنند بکوشند که مرحله‌های تکامل مرا در نظر بگیرند. در نخستین پژوهشهای من دوشادوش خامیها، موضوعهای نقادانه نیز وجود دارد. وانگهی من به‌خود نمی‌گیرم که دارای فکر نقاد مطلق شده‌ام. به‌نظر من واجب است دیدن این که، رفته رفته که کردار و اندیشهٔ من گسترش می‌یابند، کدام یک از دو سیما، سیمای خام یا سیمای نقاد، نزدیک به‌آن است که جای خود را باز کند.

— با این‌همه به‌نظر ما می‌رسد که ، با توجه به تجربهٔ تاریخی جنبش هشیارسازی توده‌ها که در سالهای ۶۲ تا ۶۴ دربرزیل صورت پذیرفت، قهمت آرمانگرائی بر اساسی متین استوار باشد. در آن زمان تمرین سیاسی دادن با سرعتی فوق‌العاده به قشرهای گستردهٔ مردم، که از برکت برنامهٔ سوادآموزی تحقق یافت، کافی نبود برای آن که مردم در مقابل کودتائی نظامی، که امیدهائی‌را که در نتیجهٔ این بیداری وجدان در روستائیان و کم درآمدترین کارگران شهری پیدا شده بود به باد داد، مقاومتی مؤثرکنند. اگر در این نکته همداستان باشیم که تنها آگاه شدن از موضع ستمگری برای تغییر دادن واقعیت کفایت نمی‌کند،در تجربهٔ برزیل،هم از آغاز لازم بود که برای توده‌های مردم سازمان سیاسی داده‌شود، توأم‌با شیوهٔ جنگی‌خاصی، برای جهت بخشیدن به‌عمل دگرگونسازی اجتماعی وسیاسی آنها.

— حقیقت آن که، یکی از ضعیفترین نقطه های کار من، که من

خود از آن انتقاد می کنم. همان چیزی است که فرایند هشیارسازی خوانده می‌شود. از آنجا که بویژه در اولین کارهای نظری خود هیچ، یا تقریباً هیچ، اشاره‌ای به‌سرشت سیاسی آموزش و پرورش نکرده‌ام، یا مسألهٔ طبقات اجتماعی و مبارزهٔ آنها را نادیده گرفته‌ام، راه برای هرگونه تعبیر یا عمل ارتجاعی باز مانده است. تعبیرها و اعمالی که، عمده، هشیارسازی را از صورتی که باید براستی داشته باشد منحرف ساخته است. با وجود این من چند بارمورد انتقادهائی قرار گرفته‌ام که ارتباطی با روشن نبودن تحلیل و پایه‌های نظری هشیارسازی نداشته است؛ بلکه برعکس، بسیاری از این انتقادها، براساس همان فلسفهٔ ضد گفت و شنودی، موضع عینگرای ماشینی طراحان خود را برملا می‌سازد. چون ماشینی هستند و واقعیت وجدان را انکار می کنند، در نتیجه هشیارسازی را مردود می شمارند. پس می‌خواهم بار دیگر بگویم که در عین حال که میل دارم ضعفهای دیرپای خود را پشت سربگذارم هیچ دلیلی نمی‌بینم برای این که منکر نقش هشیارسازی در جریان انقلابی شوم.

— با تو موافقیم. اغلب این انتقادها از منشائی برمی‌خیزند که توآن‌را ماشینی وعینگرا می‌نامی. با وجوداین مادکس جداً تأکید کرده است که‌موضع انقلابی نه فقط مستلزم وجود عاملهای عینی است (مانند ستمی واقعی‌که بر طبقه‌ها یا گروههای اجتماعی وارد می‌آید و آنهارا به صورت «نفی زنده» دستگاهی‌که از آنها بهره می‌کشد درمی‌آورد)، بلکه به عاملهای ذهنی(مثلاً آگاهی بودن طبقات بهره‌کشی شده به واقعیت ستمی که بر آنها وارد می‌آید، و آماده بودن آنها برای دست زدن به عمل در واژگون کردن نظامی‌که برقرار است) نیز نیازدارد.اما سالهای اخیر به‌یکی از این دوجهت شاخص بوده‌اند: یا در محاق واقع شدن قطب ذهنی این رابطهٔ جدلی (با این اعتقادکه‌عمل انقلابی امکان پذیر نیست مگر پس از تحقق کامل برخی از شرایط زیر-

بنالی، از قبیل توسعهٔکامل سرمایه‌داری درکشورهای مجاور به‌عنوان شرط‌قبلی برای انتقال به‌سوی سوسیالیسم)، و یا به‌وسیلهٔ نوعی فساد در عنصر ذهنی، خواه فساد بر اثر اعتقاد به اصالت ارادهٔ استالین‌مآبانه و خواه در نتیجهٔ بیش از حد ارزیابی‌کردن استعداد عمل گروههای کوچك پیشتاز که در کشاکش کار از توده‌ها جدا شده‌اند. با این‌همه، شکست تاریخی عینگرائی واین‌دوانحراف ذهنگرایانه،موجب گردیده است که اهمیت مسأله عامل ذهنی به‌عنوان‌عامل دگرگونی واقعیت در مرکزبحث سیاسی معاصر قرار گیرد. به‌عقیدهٔ تو این‌مسأله چگونه عرضه می‌گردد؟

— این سؤال ما را درست در قلب یکی از مسائل بنیادیی قرار می‌دهد که همواره فلسفه، خاصه فلسفهٔ نوین، را به‌خود مشغول داشته است. منظورم رابطه‌های بین موضوع و محمول، بین وجدان و واقعیت، بین اندیشه و هستی، و بین نظر و عمل است. هر کوششی برای فهم این رابطه‌ها که اساسش بردوگانگی موضوع-محمول باشد چون وحدت جدلی را انکار می‌کند نمی‌تواند، بنحوی قانع‌کننده، این رابطه‌ها را تشریح کند. بینش دوگانگی‌گرا، با درهم‌شکستن وحدت موضوع-محمول‌لازم می‌سازد که یا عینیت، با قرار گرفتن در اختیار وجدانی که آن را دوباره مطابق میل خود خواهد آفرید، نفی شود؛ یا واقعیت وجدان، که در این حالت به نسخهٔ دوم عینیت تبدیل شده است، مورد انکار قرار گیرد. در فرض اول برخطای ذهنگرایانه یا روانشناختی، که تجسم آرمانگرائی ضد جدلی — پیش از هگلی — است برمی‌خوریم؛ و در فرض دوم با عینگرائیی ماشینی روبرو می‌شویم که آن هم ضد جدلی است.

در حقیقت، وجدان فقط نسخهٔ دوم واقعیت نیست، و واقعیت نیزتنها ساختهٔ بلهوسانهٔ وجدان نمی‌تواند بود. وجز با درک وحدتی

جدلی، که در آن ذهنیت و عینیت با همبستگی به‌یکدیگر وجود دارند، نمی‌توانیم از خطای ذهنگرایانه، و نیز از خطای ماشینی، برهیم تا متوجه نقش وجدان، با «وجود صاحب وجدان»، در دگرگونی واقعیت بشویم.

مثلاً چگونه می‌توان با توسل به‌اصطلاحات ذهنگرایانه دست به‌تشریح موضع آدمیزادگانی زد که به‌عنوان افراد یا نسل یا طبقهٔ اجتماعی رویاروی موقعیتهای مشخص تاریخی قرار می‌گیرند، و بی‌آن که از شعور یا ارادهٔ خود پیروی کنند به‌آن اوضاع «داخل می‌شوند»؟ از سوی دیگر چگونه می‌توان همین مساله را از دیدگاه ماشینی تشریح کرد؟ اگر وجدان واقعیت را به‌دلخواه می‌آفرید یک نسل یا یک طبقهٔ اجتماعی می‌توانست با نپذیرفتن فلان وضعی که در آن شروع به‌زیستن کرده است آن را با یک حرکت سادهٔ با معنی دگرگون سازد. بعکس، اگر وجدان جز پرتو ساده‌ای از حقیقت نبود، وضعی که داده شده بود برای ابد به‌همان صورت باقی می‌ماند؛ «کارسازی» بود که خود تصمیم می‌گرفت و تعیین می کرد، و آدمیزادگان جزء کارپذیران» سربه‌راه آن نمی‌بودند. به‌بیانی دیگر وضعی که داده شده بود به‌خودش تبدیل می‌شد. این امر ایجاب می‌کرد که تاریخ به‌عنوان وجودی افسانه‌ای، خارج از آدمیان و برتر از آنان، پذیرفته شود، و بتواند برآنان، هوسناکانه، از خارج و از بالا فرمان براند. اینک آنچه را مارکس در خانوادهٔ مقدس[۲] گفته است یادآوری می کنم.

---

۲. *Die heilige Familie*. کتابی که مارکس باهمکاری انگلس در ۱۸۴۵ بصورت جدل با معلم سابقش برونو باثور Bruno Bauer نوشت و یکی از تنها پنج کتابی است که مارکس در زمان حیات خود منتشر ساخت.م.

«تاریخ کاری نمی‌کند، هیچ غنای بزرگی ندارد، هیچ طبقه‌ای را از این مبارزه‌ها نمی‌رهاند. کسی که همهٔ این کارها را می‌کند، که دارد می‌جنگد، خود آدمی است، آدمی راستین، زنده. این تاریخ نیست که آدمی را — چنان که گوئی موجودی جدا است — بکار می‌گیرد تا به هدفهای خود برسد، زیرا که تاریخ جز فعالیت آدمیی نیست که به دنبال هدفهای خویش است.»

حقیقت آن که وقتی ما با موقعیت معینی مواجهیم که بی تبعیت از وجدان خویش به‌درون آن می‌رویم در آن وضعی معین می‌بینیم که ما را به‌مبارزه می‌خواند. این وضع معین، از آنجا که وضعی سؤال‌انگیز است، چیزی را ایجاب می‌کند که من در آموزش ستمدیدگان خودم آن‌را ناگفتهٔ ممکن[1] نامیده‌ام، یعنی آینده‌ای که باید ساخته شود. اما تحقق یافتن ناگفتهٔ ممکن، که ملازمه دارد با گذشتن از موقعیت بسته‌ای که نتیجهٔ وضعی معین است که ما بی‌پیروی از وجدان خود در آن می‌زیم، جز با کردار میسر نیست. و باید تأکید کرد که این گفته بدان معنی است که آدمیان نمی توانند فقط با وجدان و نیت، هرقدر هم پاک وخالص باشند، از موقعیت ملموس وضعی که در آن‌بسرمی‌برند فراتر روند. امکان این که من از نظر فکری حدود تنگ سلول ۱/۷۰ متردر. ۶ سانتیمتری را، که بعد از کودتای اول آوریل ۱۹۶۴ برزیل در آن زندانی شدم، وسعت بخشم کافی نبود برای آن که در وضع زندانی بودن خود تغییری دهم. اگر هم می‌توانستم در عالم خیال جهان بیرون

۱. در ترجمهٔ انگلیسی کتاب که مبنای ترجمهٔ فارسی است معادل این اصطلاح بکار نرفته است.م.

را مجسم کنم باز هم در آن سلول بودم و محروم از آزادی. اما، از سوی دیگر، کردار عبارت از عمل کور کورانه و عاری از نیت و غایت نیست، بلکه عمل است و اندیشه.

مردان و زنان آدمیزاده‌اند، زیرا که از جنبهٔ تاریخی خویشتن را به‌شکل موجودهای کرداری ساخته و پرداخته‌اند و در این جریان لایق آن شده‌اند که با بخشیدن معنائی به‌جهان، آن را دگرگون سازند. و ما، به‌عنوان موجودهای اهل کردار، فقط در صورتی می‌توانیم معنی وضع ملموسی را که در آن بسر می‌بریم با عمل خود تغییر دهیم که آن را وضعی مبارزطلب انگاریم. از این روی است که در خلاء ضد گفت و شنودی، که نتیجهٔ هردوگانگی کارساز ـ کارپذیر است، کردار راستین امکانپذیر نیست. و بدین دلیل است که ذهنگرائی و عینگرائی ماشینی، به‌هر لباسی که در کردار درآیند، همواره مانعهائی برسر راه جریان انقلابی اصیل هستند. بدین معنی، ذهنگرائی که فقط با زبان بیدادهای اجتماعی را برملا می‌سازد و بی‌آن که به‌ساختهای جامعه دست بزند دربارهٔ دگرگونی وجدانها داد سخن می‌دهد، به‌همان اندازه منفی است که روش ماشینی اراده‌گرایانه‌ای که با خوارشمردن تحلیل علمی دقیق و مداوم دربارهٔ واقعیت عینی، تا جائی که برواقعیتی اختراعی اثر می‌بخشد، به‌ذهنگرائی تمایل پیدا می‌کند.

و درست همین ذهنگرائی‌ماشینی است که هربار که به‌نقش ذهنگرائی در مسیر انقلابی رجوع می‌شود آرمانگرائی‌و اصلاحگرائی را کشف می‌کند. در عمق مطلب، این تجلیات هرقدر متفاوت

باشند از یک منبع مسلکی برمی‌خیزند، و آن خرده بورژوائی است.

عینگرائی ماشینی، تا جائی که به روابط کارساز ـ کارپذیر ارتباط پیدا می‌کند، انحراف بی‌پروائی از موضع مارکسیسم است. در نظر مارکس این رابطه‌ها متضاد و پویا هستند، کارساز و کارپذیر در حالت دوگانگی نیستند و با هم یگانه هم نمی‌باشند؛ بلکه واحدی جدلی (دیالکتیک) تشکیل می‌دهند. همان جدلی که نظریه و عمل در آن بهم می‌پیوندند.

— آیا باور داری که پی‌بردن به موقعیت استثماری در آن چیزی میسر باشدکه تو «زمینهٔ نظری»اش می‌نامی، مانند حلقه‌های فرهنگی؛ تجربه‌ای که در برزیل شد؛ در آنها گروههائی از دهقانان بی‌سواد، درعین‌حال که خواندن مطلبی مربوط به زبان را می‌آموختند، با توجه به‌این‌که بیسوادی آنان فقط یکی از سیماهای جریان استثمار اقتصادی و اجتماعی است که گریبانگیرشان است، به‌کندوکاو در واقعیت اجتماعی ـ تاریخی می‌پرداختند؟ یا معتقدی که این‌کشف، واین‌تلمذ در خواندن و نوشتن واقعیت میسر نیست مگر در عملی، وبا عملی، که واقعیت ستمگری را دگرگون سازد؟

— پاسخ دادن به‌این پرسش نیازمند به‌توجه به‌برخی نکات مقدماتی است. نخست سعی کنیم ببینیم که «زمینهٔ نظری» عبارت از چیست؟ مبدأ حرکت ما این نکته است که از یک طرف ذهنگرائی، و از طرف دیگر عینگرائی ماشینی، هیچ یک قادر نیست این مسأله را، که در عمق خود شبیه است به‌مسأله‌ای که به‌آن اشاره کرده‌ایم، بدقت روشن سازد؛ و به‌این‌دلیل از عهدهٔ این کار برنمی‌آیند و با از هم جدا کردن و روبروی هم قرار دادن کارساز و کارپذیر، خود بخود کاربرد و نظریه‌را از هم جدا می‌کنند و روبروی هم قرار می‌دهند و بدین‌ترتیب وحدتی جدلی را که از آن

یاد کردیم، درهم می‌شکنند. وقتی که نظریه از کاربرد جدا شود جز مشتی لفظ نخواهد بود؛ و کاربردی که از نظریه جدا گردد چیزی نیست جز عملگرائی کورکورانه. از این روی است که بیرون از وحدت جدلی عمل ـ اندیشه و کاربرد ـ نظریه کردار اصیل وجود نمی‌تواند داشت. و نیز «زمینهٔ نظری» حقیقی وجود ندارد، مگر در وحدت جدلی با زمینهٔ ملموس. در زمینهٔ اخیر، که وقایع در آن روی می‌دهد، ما خود رادر واقعیت محاط و به‌آن «آغشته» می‌بینیم، بی‌آن که الزاماً به‌نحوی انتقادی به‌دلایل وجود آن وقایع پی ببریم. در «زمینهٔ نظری»، ما با فاصله گرفتن از آنچه ملموس است به‌جست وجوی علت وجودی وقایع می‌پردازیم.

در زمینهٔ ملموس ما در رابطهٔ جدلی با موضوع هم کارساز هستیم و هم کارپذیر. در زمینهٔ نظری نقش موضوعهای رابطهٔ کارساز ـ کارپذیر را، که در زمینهٔ ملموس وقوع می‌یابد، برعهده می‌گیریم به‌این نیت که وقتی به‌زمینهٔ ملموس بازگردیم نسبت به موضوع به‌عنوان کارساز بهتر عمل کنیم.

این لحظه‌ها بین کاربرد و نظریه، و بین عمل و اندیشه وحدت فراهم می‌آورند، نه جدائی. اما از آنجا که این لحظه‌ها نمی‌توانند جز به‌عنوان واحد و به‌عنوان جریان وجود داشته باشند، هریک از این دو — یعنی واحد وجریان — که درلحظهٔ معینی مبدأ حرکت باشد نه فقط خواستار دیگری است بلکه آن را دربردارد. بدین‌دلیل اندیشیدن روا نیست مگر وقتی که، به‌گفتهٔ سارتر، ما را به‌سوی «ملموسی» سوق دهد که در پی توضیح آن است، و بدین‌ترتیب

عمل ما را برآن لحظه‌ها مؤثرتر سازد. و وقتی که اندیشهٔ اصیل بر عملی که انجام شده، یا در کارانجام شدن است، پرتوافکند در همان زمان عمل آینده را هم، که آزمونی است برای خود آن و به‌نوبت خود در را برروی اندیشهٔ تازه‌ای می‌گشاید، روشن می‌کند. برای کسانی که‌در زمینهٔ نظری به‌عنوان کارساز شرکت می‌کنند، و در صدد گذشتن از سطوح مختلف عقیده‌ای هستند که در روابط گره خوردهٔ زمینهٔ ملموس تشکیل می‌شود، رفتار دیگری متصور نیست. مهم نیست که در یکی از قطبهای رابطهٔ شناسائی کارگران روستا باشند یا کارگران شهر یا دانشجویان: در همه حال تلاشی که‌برای شبهه‌زدائی می‌شود باید یکی باشد.

وقتی که همهٔ این نکات را در نظر بگیریم به‌نظر من روشن است که دهقانان بیسواد برای دریافتن وضع عینی ستمکشی خودشان نیازی به‌زمینهٔ نظری —مثلاً دربرزیل به‌حلقه‌های‌فرهنگی— ندارند. این دریافت در زمینهٔ ملموس صورت می‌پذیرد، و در ضمن تجربهٔ روزانه، که براستی تأثرانگیز است، به‌وضع خود پی‌می‌برند. اما آنچه این دریافت — که زادهٔ مشکلات روزانه است —به‌آنان نمی‌دهد درک علت وجودی وضعی است که در آن بهره‌کشی می‌شوند. این یکی از وظایف عمده‌ای است که ما در زمینهٔ نظری برعهده گرفته‌ایم. در عوض، درست از این روی که آگاهی جز با کردار دگرگون نمی‌شود، زمینهٔ نظری نمی‌تواند به‌یک مرکز مطالعات «بی‌تعهد» منحصر گردد. حلقهٔ فرهنگی باید راههائی را که هر واقعیت محلی تعیین می‌نماید پیدا کند و به‌عنوان یک

مرکز عمل سیاسی از آن راهها به‌زندگی خود ادامه دهد. اگر در ساختهای جامعه که مبین وضعی عینی هستند که دهقانان در آن بسر می‌برند دگرگونی قاطعی صورت نپذیرد، دهقانان همان باقی می‌مانند که بودند، و به‌همان وضع از آنان بهره‌کشی می‌شود؛ و این که از میان آنان معدودی به‌شناختن علت وجودی واقعیت خود موفق شده باشند اهمیتی ندارد. درست بگوییم، پرده برداشتن از واقعیت بی‌آن که راه بسوی عمل سیاسی روشن و واضحی نشان داده شود بسیار بی‌معنی است.

البته دستیابی به‌این معرفت، که در حکم نیروی دگرگونسازی است، در جریان‌روزمره امکانپذیر نیست. فقط در وحدت کردار و نظریه، و عمل و اندیشه است که می‌توانیم از خصلت بیگانه‌ساز کار روزمره فراتر رویم، خواه این کار تجلی حرکت خودبخودی ما در جهان باشد و خواه نتیجهٔ عملی که ماشینی و اداری شده است. در این دو تجلی امور روزمره به‌کسب معرفت درستی از وقایع موفق نمی‌گردیم، زیرا که تقریباً متوجه آنها نمی‌شویم. پس، از یک طرف لازم است که از مشاهدهٔ سطحی وقایع فراتر رویم، و برای این کار نه‌تنها باید پیوستگی متقابل وقایع را در نظر بگیریم، بلکه به‌آنچه سازندهٔ کل هریک از وقایع‌است پی‌ببریم؛ و ازسوی دیگر ضروری است که بطور مداوم مراقب فعالیت فکری خود باشیم.

و اینک، در تحلیل آخر، به‌حرکتی جدلی می‌رسیم که از دیدگاه ذهنگرائی و نیز از چشم‌انداز عینگرائی ماشینی، قابل فهم

نیست، و در حکم شرط مقدم بنیادی است برای هر تلاشی که برای معرفت یافتن به‌وقایع می‌شود. این حرکت ایجاب می‌کند: در وهلهٔ اول، کسی که در پی کسب معرفت است ابزارهای نظری لازم برای پرداختن به‌شناخت واقعیت را داشته باشد، و در وهلهٔ دوم این ضرورت را دریابد که باید پیوسته این ابزارها را — بسته به‌نتایجی که بدست می‌آورد — با وضع مطابقت دهد. منظورم از این گفته آن است که نتایج عمل شناسائی شخص، سازندهٔ معیارهای خود او برای داوری دربارهٔ رفتار خودش در این زمینه است.

— اگر درست فهمیده باشیم در نظر تو تعهد سیاسی یک مرد علم شرط اساسی «علمیت» علم او است. همچنین علمی که سیاسی نباشد جز علمی دروغین نیست.

— هر پژوهندهٔ راستین می‌داند که بیطرفی ادعائی علم — که بیغرضی معروف مرد علم، و نیز بی‌اعتنائی جنایتکارانهٔ او به کار- برد کشفهایش، زادهٔ آن است — افسانه‌ای‌است از افسانه‌هائی که برای طبقه‌های تسلط‌گر لازم است. مرد علم هوشیار و نقاد نباید تیمار حقیقت را، که سرشت هر کوشش علمی جدی است، با این افسانهٔ بیطرفی خلط کند. بعکس، پژوهنده‌ای که در پی شناختن واقعیت باشد نمی‌تواند مدعی «اهلی کردن» آن شود. آنچه مطلوب او است حقیقت واقعیت است نه وابسته کردن واقعیت به‌حقیقتی که در نظر خود او است. ما نمی‌توانیم با قلب حقیقت به‌افسانهٔ بیطرفی علم و بیغرضی مرد علم‌پاسخ گوئیم، بلکه برای این کار باید حقیقت را محترم شماریم. راستی آن که، در همان لحظه که آدمی فریب این حقیقت قلب شده را بخورد از منتقد بودن بازمی‌ماند، و

عملی که نتیجهٔ این معرفت «دروغین» باشد با توفیق قرین نخواهد بود. پژوهندهٔ منتقد و متعهد باید دقیق باشد، و البته مراد از دقیق بودن این نیست که تجزیه و تحلیل او به‌ترسیم طرحی کامل یا قطعی از واقعیت اجتماعی منتهی شود. این واقعیت، به‌حکم طبیعت، در کار دگرگونی است.

این رفتار هوشیارانه، سرشت پژوهندهٔ منتقد، یعنی کسی است که به‌ظواهر اکتفا نمی‌کند. او خوب‌می‌داند که معرفت چیزی مشخص و معین نیست، بلکه جریانی اجتماعی است که خواستار عمل دگرگون‌کنندهٔ آدمیان برجهان است. بدین سبب نمی‌تواند بپذیرد که جست و جوی معرفت تنها با بیان واقعیت بپایان رسد، و نه هم می‌تواند مطلب بدتری را قبول کند، و آن این که معرفت عبارت باشد از اعلام این که آنچه وجود دارد باید آن چیزی باشد که باید وجود داشته باشد. درست برعکس، او در صدد دگرگون کردن واقعیت است تا آنچه به‌نحوی در شرف وقوع است شروع کند به‌این که به‌نحوی دیگر وقوع یابد.

— اگر توده‌ها فقط در سطح زمینهٔ ملموس آنها در نظر گرفته شوند، بی‌آن‌که به آنها امکان داده شود که به دیدی انتقادی از این زمینه دست یابند، آیا این توده‌ها به‌حکم ضرورت محکوم به یک گزینش اصلاحگرایانه‌اند؟

— تا حدی که به‌وحدت جدلی ذهنیت ـ عینیت توجه نشود نمی‌توان به‌این واقعیت بسیار بدیهی پی‌برد: وضع وجودی طبقه‌های زیر سلطه را نمی‌توان بخودی خود دریافت، بلکه باید آن را با رابطهٔ جدلی با طبقه‌های سلطه‌گر در نظر گرفت. و چون بدین‌طریق عمل شود تمایل طبقه‌های زیر سلطه به‌یافتن راه‌حلهای اصلاحگرایانه

را می‌توان به‌نوعی ناتوانی طبیعی نسبت داد.

درواقع طبقه‌های زیر سلطه در نتیجهٔ موقعیت ملموسی که دارند اصلاحگرا می‌شوند. چون در از خود بیگانگی روزانه مستغرقند نمی‌توانند خودبه‌خود به‌وجدان خویش، به‌عنوان «طبقه‌ای برای خود»، دست یابند.

— آیا نمی‌توان فکر کرد که این وظیفه دقیقاً بر عهدهٔ حزب انقلابی قرار می‌گیرد؟

— در آخرین تحلیل دیده می‌شود که یکی از وظیفه‌های مهم حزب انقلابی در حقیقت پرداختن به‌پژوهش در سازمان آگاهانهٔ طبقه‌های ستمکشیده است برای این که آنان از مرحلهٔ «طبقه‌ای در خود» بگذرند و «طبقه‌ای برای خود» بشوند. یکی از وجوه اساسی این وظیفه در این واقعیت نهفته است که رابطه‌های میان حزب انقلابی و طبقه‌های ستمکشیده رابطهٔ میان قطبی نیست که دارای وجدان تاریخی باشد با قطب دیگری که عاری از وجدان، یا دارای «وجدان تهی» است. اگر چنین بود وظیفهٔ حزب انقلابی محدود می‌شد به‌انتقال دادن آگاهی به‌طبقه‌های ستمکشیده، بدین معنی که وجدان آنها را از درکی که از طبقه دارند آکنده سازد. در واقع طبقه‌های اجتماعی زیر سلطه از وجدان عاری نیستند و وجدانشان نیز مخزنی تهی نیست. طبقه‌های ستمکشیده که به‌وسیلهٔ طبقه‌های تسلطگر که با آنها در ارتباطند فریفته شده‌اند، و از آنها تقلید می‌کنند و افسانه‌هایشان را بجان پذیرفته‌اند، و وجدانی را منعکس می‌سازند که خاص خود آنها نیست. از آنجاست که گرایشهای اصلاحگرایانه دارند. تمایلات درونی آنها که زیر نفوذ

PersianPDF.com

مسلک طبقه‌های مسلط قرار گرفته‌اند، تا حد زیاد با وجود اصیل خود آنها مطابقت ندارد، بلکه با متنوع‌ترین وسایل فریفتگری اجتماعی از بالا بر آنها تحمیل گردیده است. همهٔ اینها دعوتی است به‌مبارزه از حزب انقلابی، که بی‌تردید باید نقشی تربیتی را برعهده بگیرد.

— با وجود این باید هوشیار بودکه واگذاشتن این نقش تربیتی به‌حزب انقلابی به‌طور ضمنی خطر بازی دادن توده‌ها را دربردارد.

— این خطر در میان هست. اما باید به‌یاد آوریم که روش آموزش یک حزب انقلابی هرگز نمی‌تواند با روش آموزش حزبهای ارتجاعی یکی باشد، و روشهای عمل آن نیز باید الزاماً دیگرگونه باشند. حزبهای ارتجاعی بناچار باید با تمام وسیله‌ها مانع تشکیل شدن وجدان طبقاتی در میان ستمکشیدگان شوند. اما، بعکس، در مورد حزب انقلابی تشکیل دادن این وجدان یکی از مهمترین وظیفه‌های آن است.

در پایان، تصریح این نکته در نظرم لازم می‌آید: در عین حال که به‌تجزیه و تحلیل نقشی می‌پردازم که زمینهٔ نظری برای اصولی ساختن نقادانهٔ بیداری وجدانی ده در زمینهٔ ملموس تحقق می‌پذیرد برعهده دارد، منظورم این نیست که حزب انقلابی مجبور باشد که در هر وضع تاریخی قابل تصوری زمینه‌هائی نظری خلق کند، چنان که گوئی باید به‌همان تعداد «مکتبهای انقلابی» بیافریند، تا بعد از آن‌به‌انقلاب بپردازد. هرگز چنین چیزی نگفته‌ام. آنچه گفته‌ام، و حالا تکرار می‌کنم، این است که هر حزب انقلابی که از یادگرفتن با توده‌های مردم امتناع می‌کند وحدت

جدلی آموزاندن و آموختن را در هم می‌شکند. چنین حزبی دیگر انقلابی نیست بلکه نخبه‌گرا شده است، و یک هشدار اصولی مارکس را، که در سومین رسالهٔ او در مورد فویرباخ داده شده است، از یاد می‌برد: «... مربی خودش نیاز به تربیت شدن دارد.»

— اگر مایل باشی، لحظه‌ای دربارهٔ واژهٔ هشیارسازی، که تو خلق کرده‌ای، سخن بگوئیم: این اصطلاح موجب همه‌گونه تعبیر دو پهلو یا تحریف شده است. برخی از خود می‌پرسند که آیا طبقه‌های تسلطگر نمی‌توانند خودشان «مردم را هشیار سازند؟» بعضی دیگرهم، که کارهای به‌اصطلاح انقلابی می‌کنند، مدعی این واژه‌اند. دست آخر، تعداد زیادی هشیارسازی را مانند عصای جادوگری می‌پندارند که می‌تواند بیداد اجتماعی را تنها با تغییر دادن وجدان آدمیان «درمان کند». آیا می‌توانی باز دیگر این مساله را روشن کنی و محتوای واقعی هشیارسازی را آشکارسازی؟

— لازم می‌دانم اول بگویم که ابلهی است هشیارسازی را نوعی «سرگرمی» فکری پنداشتن، چنان که گوئی مجموعه‌ای عقلی است که از امر ملموس دور مانده است. کوشش برای هشیارسازی، که با عمل فرهنگی برای آزاد ساختن ستمدیدگان یکی است، جریانی است که به‌وسیلهٔ آن کارساز قادر می‌شود که در رابطهٔ کارساز ـ کارپذیر، که بارها از آن یاد شده است، نقادانه وحدت جدلی میان خود و کارپذیر را درک کند. این است که بار دیگر تأیید می‌کنیم که بیرون از کردار، و بیرون از وحدت نظریه ـ کاربرد، و اندیشه ـ عمل، هشیارسازی وجود ندارد.

در عوض، هشیارسازی، که در حکم تعهد به‌رفع شبهه و فریب است، نمی‌تواند به‌وسیلهٔ طبقه‌های اجتماعی سلطه‌گر اجرا شود: ماهیت آنها مانع چنین عملی است. عمل فرهنگی که این

طبقه‌ها می‌توانند بجا آورند، به‌حکم ضرورت، اغفال واقعیت وجدان است و فریب دادن وجدان واقعیت. ساده دلی است انتظار داشتن که طبقه‌های سلطه‌گر صورتی از عمل را تحقق بخشند که به‌طبقهٔ زیر سلطه کمک کند: حتی کمک به‌تحقق چنین عملی را هم انتظار نمی‌توان داشت. باز هم باید گفت که این یکی از «چه کنم»های خاص پیشاهنگ انقلابی است مشروط به‌آن که در چالهٔ خرده‌بورژوا-مآبانهٔ عینگرائی ماشینی نیفتد. واقعیت آن که، در نظر آنان که به کارماشینی‌گرایش دارند طبقه‌های زیر سلطه، به‌عنوان کارپذیر، باید به‌وسیلهٔ آنان، به‌عنوان کارگزاران عمل انقلابی، رهائی یابند. در چشم آنان جریان آزادسازی عملی است ماشینی. و بدین سبب است که آنان اراده‌گرا هستند، و بدین جهت است که به‌عمل نخبگان، که جدا از عمل سیاسی است، اعتمادی جادوانه دارند. و بدین دلیل است که برای آنان تحقق بخشیدن به‌صدها عمل خطرناک، حتی اگر معنی سیاسی نداشته باشند، آسانتر است از ده دقیقه گفت وشنود با گروهی از دهقانان.

اما براین نکته هم باید تکیه کرد که هشیارسازی نمی‌تواند، ماجراجویانه، از حدودی که واقعیت تاریخی بر آن تحمیل می‌کند خارج شود. کوشش هشیارسازی در خوارشمردن «ممکن تاریخی» امکانپذیر نیست. در واقع گاهی عملی که از پرده برداشتن از ساختهای ستمگر یک جامعهٔ ملموس معین، اما جزئی، ناشی می شود تجلی سیاسی «ممکن تاریخی» نیست. به‌بیانی دیگر ممکن است توده‌های مردم متوجه بی واسطه‌ترین دلایلی بشوند که

توضیحی برای یک واقعهٔ خاص باشد ولی، در همان زمان، پیوند های میان این واقعهٔ خاص با کلی را که واقعه جزئی از آن است، و «ممکن تاریخی» در آن قرار دارد، درک نکنند. در این حال، عمل (الف)، با این که با واقعیت (ب) مطابقت دارد، نمی‌تواند از دیدگاه کل درست باشد. و نیز چنین است در مورد عملی که از جنبهٔ سیاسی در نقطهٔ معینی معتبر است اما با مقتضیات مجموع کشور متناسب نیست.

— این اشاره به دشوار بودن درک آن «کل» که «ممکن تاریخی» را در بردارد، سازمان دادن به عنصرهای مختلفی که آن را تشکیل می‌دهند، به نظر ما کاری اساسی است. در واقع سلطه‌گران برای آن که تسلط خود را تأمین کنند باید میان سندیکاها تفرقه بیندازند و آنان را به روی یکدیگر وادارند. بدین ترتیب در ایالات متحد در آغاز جنبش آزادسازی مردم سیاهپوست، دشمن اصلی تنها سفیدپوستان بودند. در عوض، کارگران سفیدپوست یکی از نژادگراترین قشرهای جامعهٔ امریکائی را تشکیل می‌دادند. همین پدیده، اما با مفروضهای متفاوت، در تضادی دیده می‌شود که در امریکای لاتین بین منافع آنی طبقهٔ زنجیر صنعتی شهری و دعاوی دهقانان وجود دارد هنگامی که منافع عمیق آنان موجب تشخیص دشمن مشترک اصلی می‌شود. ما معتقدیم که گذشتن از این دیدهای جزئی و قطعه‌قطعه دقیقاً ایجاب می‌کند که قشرهای سلمکشیده به تمرین کردن «وجدان طبقاتی» بپردازند. تو این جریان را چگونه می‌بینی؟

— نخست تکرار می‌کنم که چون کارشیارسازی نمی‌تواند یک «چه کنم» تجزیه شده و خود بخودی یا پدرسالارانه باشد مستلزم آن است که کسانی که به آن می‌پردازند از روابط بین کلیت و جزئیت، بین فنون جنگی و اصول لشکرکشی، و بین کاربرد و نظریه، درکی روشن داشته باشند. این کار مستلزم آن نیز هست که قسمت پیشاهنگ انقلابی درکی نه کمتر روشن از نقش خود و رابطه‌هایش

با توده‌های مردم دارا باشد: قسمت پیشاهنگ انقلابی باید مراقب باشد که به‌تلهٔ آزادیگرائی (لیبرالیسم) با نداشتن سازمان، و به دام قدرتگرائی دیوانسالارانه، نیفتد؛ در صورت اول نخواهد توانست سیر انقلابی را، که در این صورت به‌اعمال پراکنده تجزیه خواهد شد، هدایت کند؛ در صورت دوم، با خفه کردن استعداد عمل هشیارانهٔ توده‌ها آنها را به‌موضوعهائی برای فریفتگری خود تبدیل خواهد کرد. در هیچ یک از این دو صورت هشیارسازی تحقق نخواهد یافت.

اینک به‌تحلیل این نکته می‌پردازم که چگونه می‌توان توده‌های مردم را از قرارگاه «وجدان نیازهای‌طبقاتی»، که خودبخود در آن قرار دارند، گذراند تا به قرارگاه «وجدان طبقاتی» برسند. بی‌تردید «تغییرمکان جدلی» بین دو قرارگاه دعوت به‌مبارزه‌ای است از پیشاهنگ انقلابی. این «تغییرمکان جدلی» فضائی سلکی است که طبقه‌های زیر سلطه، در تجربهٔ تاریخی خود، باید بین دو لحظه بپیمایند: لحظه‌ای که به‌عنوان «طبقه‌ای در خود» هم‌آهنگ باوجود خویش عمل نمی‌کنند، و لحظه‌ای که با پذیرا شدن خود به‌عنوان «طبقه‌ای برای خود» رسالت تاریخیی را که خاص آنهاست درک می‌نمایند. فقط در این لحظه است که نیازهای آنان به‌صورت منافع طبقاتی تعریف می‌شوند.

اینک ما رودرروی مسأله‌ای دشوار قرار گرفته‌ایم: از یک سو، وجدان طبقاتی، خودبخود و دور ازکردار انقلابی پدید نمی‌آید، اما، از سوی دیگر، این کردار مستلزم آگاهی روشنی است

از نقش تاریخی طبقهٔ زیر سلطه. مارکس در خانوادهٔ مقدس تأکید می‌کند که عمل آگاهانهٔ طبقهٔ زحمتکش در از میان برداشتن خود به‌عنوان طبقه، الغای شرایطی عینی است که آن طبقه را تشکیل می‌دهد. در حقیقت وجدان طبقاتی نیاز به کاربرد طبقه دارد، که به‌نوبت خود معرفتی را موجب می‌گردد که در خدمت منافع طبقاتی قرار می‌گیرد.

در حالی که طبقهٔ سلطه‌گر، به‌علت وجودی خود، شعور خود را تشکیل می‌دهد و آن را با اعمال قدرت اقتصادی و سیاسی و اجتماعی ـ فرهنگی تقویت می‌کند، و بدین طریق خود را برطبقهٔ زیر سلطه تحمیل می‌نماید و آن طبقه را در این مواضع قرار می‌دهد، طبقهٔ زیر سلطه نمی‌تواند جز با کردار انقلابی به‌وجدان خویش دست یابد. در این جریان طبقهٔ زیر سلطه «طبقهٔ برای خود» می‌شود و آنگاه، در حالی که سازگار با خویشتن خود عمل می‌نماید، شروع می‌کند که هم آنچه را سابق به‌نحوی می‌شناخت به‌نحوی دیگر بشناسد، و هم به‌شناختن چیزی که سابقاً نمی‌شناخت توفیق یابد. بدین دلیل است که وجدان طبقاتی، که نه حالت روانی خاصی است و نه حساسیت ساده‌ای که طبقه‌ها برای کشف آنچه مخالف نیازها و منافعشان است دارند، همیشه یک شناخت طبقاتی را ایجاب می‌کند. اما این شناخت از راه انتقال حاصل نمی‌شود، بلکه در عمل کردن برواقعیت و با آن عمل خلق می‌گردد. گذشتن از این فاصلهٔ جدلی، که محتاج به‌یک روش آموزش انقلابی است، اقتضا دارد که رابطه‌های میان حزب انقلابی وطبقهٔ زیرسلطه چنان

تحقق یابد که حزب، که «وجدان نقاد» توده‌های مردم است، مانعی برسر راه جریان انتقاد از طبقه قرار ندهد.

— می‌توانیم این گفت‌وگو را با بازگشت به مسألهٔ سازمان حزب انقلابی به‌پایان رسانیم. آیا می‌توانی انتقاد خود را نسبت به شکلهای مختلف عمل سیاسی، که با حقیر شمردن شرکت آگاهانه و آفرینندهٔ توده‌های مردم صورت می‌پذیرد و منشأ آنها، چنان که خود گفته‌ای، درک خرده بورژوامآبانه است، در رابطهٔ بین پیشاهنگ انقلابی و توده‌ها، به نحوی اصولی ابراز داری؟

— گمان می‌کنم که یکی از دشوارترین مسائلی که حزب انقلابی به‌هنگام آماده ساختن کادرهای خود با آن روبرو است پر کردن شکافی است که بین گزینش انقلابیی که زبانزد مبارزان است، و عمل آنان — که همیشه براستی انقلابی نیست — وجود دارد؛ شکافی که بیان کنندهٔ چیزی است خلاف آنچه گفته می‌شود. بدین معنی که خطاهای روش شناختی همیشه تجلی عمیق نوعی دریافت مسلکی است. مثلاً تا جائی که مبارزان در باطن خود الفانهٔ «نالایقی طبیعی» توده‌های مردم را می‌پرورند، متمایل به استخفاف آنهایند و می‌خواهند از گفت و شنود با آنها سر باز زنند و احساس کنند که خود تنها مربیان آنانند. با این رفتار کاری جز تولید مجدد دوگانگی، که صفت خاص جامعهٔ طبقاتی است، میان آموزاندن و آموختن نمی‌کنند و در این دوگانگی طبقهٔ تسلط‌گراست که «آموزش می‌دهد» و طبقهٔ زیر تسلط است که «آموزش می‌بیند». پس آنان از آموختن با مردم دریغ می‌ورزند و شروع می‌کنند به اظهار نظر و به‌امانتگذاری دانش انقلابی در توده‌ها.

بدین سبب است که متقاعد شده‌ام که یکی از مقدمات لازم

برای هر سمینار آماده سازی مبارزان، تلاش در روشن ساختن جریان سلکشازی است؛و همزمان‌با آن تمرین برای تحلیل‌جدلی واقعیت. اگر بدین‌گونه عمل شود سمینار برای شرکت کنندگان، که از آنان دعوت شده است از دید جزئی و ساده دلانه‌ای که از واقعیت دارند پیشتر روند، و به‌جای آن دیدی انتقادی از مجموع را قرار دهند، فرصتی خواهد شد که به‌روشنگری سلکی بپردازند. آنان متوجه خواهند شد که در «عمل فرهنگی برای آزادی» گفت و شنود با مردم کاری تشریفاتی نیست، و شرطی است لازم برای پی‌بردن به این که انتخابی که کرده‌ایم انقلابی اصیل هست یا نیست. شرکت‌کنندگان در سمینار متوجه خواهند شد که میان نیت مبارز، که سیاسی است، و روشهاوشیوه‌ها و قاعده‌هائی که برای تحقق این نیت صورت عمل پیدا خواهد کرد، دوگانگی وجود نمی‌تواند داشت. در واقع گزینش سیاسی مبارز خط سیر تجلی فکر او را تعیین می‌کند. همیشه بین یک مبارز چپ و یک مبارز راست در کاربرد پروژکتور اسلایدی که در اختیار او است اختلافهای ریشه‌دار وجود دارد. تعداد زیادی از مانعهائی که بر سر راه یک عمل سیاسی انقلابی صحیح قرار می‌گیرد زادهٔ تضاد میان گزینش انقلابی و استفاده از شیوه‌های عملی است که ممکن است وابسته باشند به کاربردی سلطه‌گرایانه.

اگر گزینش من انقلابی باشد برای من ممکن نیست که مردم را به‌صورت موضوع عمل آزادیبخش خود انگارم. بعکس، اگر گزینش من ارتجاعی باشد مردم برای من جز ابزاری ساده در عمل

من برای حفظ وضع موجود نیستند، و نیت من جز اصلاحی چند نیست. عمل سیاسی و انقلابی نمی‌تواند تقلیدی از عمل سیاسی و سلطه‌گرا باشد. این دو عمل، که از حیث هدف دشمن یکدیگرند، در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و، نه تنها از نظر نتایج عملی روشهای انتخاب شده بلکه از نظر کاربرد یاریها و اتحادهائی که مورد استفادهٔ آنها هستند، نیز با یکدیگر متفاوتند.

یادداشت[1]

در چند سال اخیر، اندیشه و کار پائولوفریره، مربی برزیلی، از شمال شرقی کشور برزیل به‌سراسر قارهٔ امریکا پراکنده شده و، نه‌تنها در قلمرو آموزش و پرورش بلکه، در تلاش کلی در راه پیشرفت ملی اثری عمیق بخشیده است. درست در همان لحظه‌هائی که توده‌های بی‌نصیب کشورهای امریکای لاتین از خواب خرگوشی دیرین بیدار می‌شوند و نگران آنند که، به‌عنوان کارساز، در پیشرفت کشورهای خود سهیم گردند، پائولوفریره برای آموزش بیسوادان روشی پیش می‌آورد که، به‌نحوی شگفت‌آور، به‌این جریان یاری می‌کند. در حقیقت، آنان که ضمن فراگرفتن خواندن و نوشتن، آگاهی تازه‌ای از «خودبودن» پیدا می‌کنند و اندک‌اندک با دیدگان نقاد به‌وضع اجتماعی که در آن قرار دارند می‌نگرند، اغلب ابتکار عمل را دردست می‌گیرند و برای دگرگون کردن جامعه‌ای که همواره فرصت شرکت در کارها را از آنان دریغ داشته است دست بکار می‌شوند. بار دیگر آموزش و پرورش به‌صورت نیروئی باژگون کننده نمودار می‌شود.

در ایالات‌متحد، خرده‌خرده از کار پائولوفریره آگاه می‌شویم، اما تاکنون در آن بیشتر به‌چشم عاملی نگریسته‌ایم که در جهان سوم به‌آموزش سالمندان بیسواد یاری می‌دهد. ولی اگر از نزدیکتر به‌آن بنگریم می‌بینیم که روش‌شناسی

---

۱. این یادداشت مقدمه‌ای‌است که ریچاردشول Richard Shaull مترجم کتاب به زبان انگلیسی برترجمهٔ خود نوشته است.ـم.

و فلسفهٔ آموزشی او برای ما نیز، به‌اندازهٔ بی‌بهرگان امریکای لاتین، مهم است. تقلای آنان برای این که کارسازانی آزاد شوند و در دگرگونی جامعهٔ خویش انبازگردند، از جهات بسیار، شبیه به‌تلاشی است که، نه‌تنها سیاهان و مکزیکیان امریکائی بلکه، جوانان طبقهٔ متوسط امریکا می‌کنند. و چه بسا که حدت و شدت آن تلاش که در جهانی که در حال گسترش است صورت می‌پذیرد ما را، در برابر وضعی که پیش روی خود داریم، از جهان‌بینی نو و سرمشقی جدید و امیدی تازه برخوردار سازد. از این روی فکر می‌کنم که انتشار آموزش ستمدیدگان به‌زبان انگلیسی «واقعه»‌ای شمرده شود.

اندیشهٔ پائولو فریره نمایانگر پاسخی است که ذهنی خلاق و وجدانی حساس به‌تیره‌بختی سهمگین ستمدیدگانی می‌دهد که در دور و بر اویند. پائولو به‌سال ۱۹۲۱ (۱۳۵۰ ه.ش) در رسیفه[2]، که‌مرکز یکی‌از فقیرترین و عقب‌ماندهٔ ترین ناحیه‌های جهان‌سوم است، چشم بجهان گشود و دیری نکشید که ناچار شد به‌طور مستقیم مزهٔ این واقعیت، یعنی فقر و عقب‌ماندگی، را بچشد. چون بحران اقتصادی سال ۱۹۲۹، ابالاتمتحد اندک‌اندک بر برزیل نیز سایه افکند وضع استوار، اما لرزان، خانوادهٔ فریره درهم ریخت، و پائولو خود را شریک‌گرفتاریهای «نفرینیان‌خاک»[3] یافت. این وضع اثری ژرف بر زندگی اوگذاشت، زیرا که وی را با دردهای جانکاه ناشی ازگرسنگی آشنا ساخت و، بسبب دلمردگی ناشی از آن، از پیشرفت در درس عقب انداخت؛ و نیز او را برآن داشت که در یازدسالگی با خود عهد کند که عمر خویش را برای تلاش در مبارزه باگرسنگی وتف نماید، باشد که بچه‌های دیگر حالت نزعی را که براوگذشته بودنیازمایند.

شریک شدنش در آغازعمر با زندگی بینوایان او را به‌کشف چیزی نایل ساخت که خود آن را «فرهنگ خاموشی» بی‌بهرگان می‌نامد. دریافت که نادانی و سستی بیش از حد آنان حاصل مستقیم وضع سلطهٔ اقتصادی و اجتماعی و سیاسی— و بدرسالارئی— بود که آنان قربانی آن بودند: به‌جای

---

2. Recife

۳. اشاره‌است‌بمردمی‌که‌روزگارشان‌در کتاب نفرینیان خاک *Les damnés de la terre* نوشتهٔ فرانتس فانون Frantz Fanon وصف شده است.

آن‌که برای شناخت و جوابگوئی واقعیتهای عینی جهان خود تشویق و تجهیز شوند در وضعی «مستفرق» نگاه داشته شده بودند که این وضع هرگونه آگاهی نقادانه و پاسخگوئی راعملاً ناممکن می‌ساخت. بر او آشکار شد که مجموعهٔ دستگاه آموزش وپرورش یکی از مهمترین ابزارها برای حفظ این «فرهنگ خاموشی» است.

فریره که خود را به‌حیاتی‌ترین صورت با این مسأله روباروی دید متوجه قلمرو تعلیم و تربیت‌گردید و به‌کارکردن در این قلمرو آغاز نمود. سالها در مسیری از پژوهش و تفکر گام برداشت که وی را به‌پدید آوردن‌موضوعی تازه و آفریننده در فلسفهٔ آموزشی رهنمون شد. از درگیری مستقیم در مبارزه‌ای که هدف آن آزاد ساختن زنان و مردان به‌منظور آفریدن جهانی نو بود به‌اندیشه و تجربهٔ کسانی رسید که در اوضاع مختلف موضعهای فلسفی متفاوت داشتند: به‌قول خودش به‌تجربهٔ «سارتر[4] و مونیه[5]، اریکفروم و لوی‌آلتوسر، ارتگا ای گاست[6] و مائو، مارتین‌لوترکینگ و چه‌گوارا، اونامونو[7] و مارکوزه.» فریره، با استفاده از بینشهای این مردان، چشم‌اندازی برای آموزش وپرورش آفریده است که اصالتش از خود اواست‌ودر بی‌جواب گفتن‌است به‌واقعیتهای عینی امریکای لاتین.

اندیشهٔ او در فلسفهٔ آموزش و پرورش نخستین بار، به‌سال ۱۹۵۹، در رسالهٔ دکتریش در دانشگاه رسیفه بیان شد و بعد درکاری که در همان دانشگاه به‌عنوان اسناد تاریخ و فلسفهٔ آموزش و پرورش می‌کرد عرضه‌گردید؛ همچنین در اولین آزمایشهائی که برای آموزش بیسوادان در همان شهر بعمل آمد. روشهائی که وی ابداع کرد به‌نحوی‌گسترده به‌وسیلهٔ کاتولیکها و دیگران در سراسر شمال شرقی برزیل به‌مرحلهٔ اجرا درآمد و چنان تهدیدی برای نظام کهن حکومتی شمرده شد که، بعد ازکودتای نظامی ۱۹۶۴، فریره به‌زندان افتاد. پس از هفتاد روزکه آزادگردید تشویق شدکه کشور را ترک‌گوید. وی به‌شیلی رفت و در آنجا به‌مدت پنج‌سال با یونسکو و با مؤسسهٔ شیلیائی اصلاحات زراعی[8] در برنامهٔ آموزش بزرگسالان کارکرد. سپس به‌عنوان مشاور در دانشکدهٔ آموزش و پرورش دانشگاه‌هاروارد مشغول شد و

4. Sartre 5. Mounier 6. Ortega Y Gasset 7. Unamuno
8. Chilian Institute for Agrarean Reform

از خیلی نزدیک با تعدادی ازگروههائی که به‌تجربه‌های تربیتی تازه در ناحیه‌های روستائی و شهری می‌پرداختند کار کرد. اکنون به عنوان مشاور مخصوص در دفتر آموزش و پرورش شورای جهانی کلیساها در ژنو خدمت می‌کند.

فریره مقاله‌های متعددی به‌زبانهای پرتغالی و اسپانیائی نوشته است و اولین کتابش, *Educaçao como Pratica da Liberdade*, در ۱۹۶۸[۹] در برزیل منتشر شد. تازه‌ترین و کاملترین کتاب او، *Pedagogy of the Oppressed* اولین نوشتهٔ او است که در ایالات متحد منتشر می‌شود.

در این مقدمهٔ کوتاه نیت آن نیست که کوشش شود آنچه مؤلف در چندین ده صفحه نوشته است، در چند بند خلاصه‌گردد. این کار اهانتی به‌غنا و ژرفا و پیچیدگی اندیشهٔ او خواهد بود. اما شاید سخنی به‌عنوان‌گوله در اینجا بجا باشد؛گواهی شخصی خود من بر این که چرا گفت وشنود با اندیشهٔ پائولو فریره را ماجرائی هیجان‌انگیز می‌دانم. من که مجردی و بیحاصلی این همه کار فکری در محافل علمی امروز را بجان پذیرفته‌ام، از جریان اندیشه‌ای به‌هیجان می‌آیم که در زمینه‌ای کاملاً تاریخی عرضه می‌شود، و در میان غوغا و تلاش برای آفریدن نظم اجتماعی تازه‌ای بکار می‌افتد، و بدین‌ترتیب وحدت تازه‌ای میان نظریه و کردار را نمایان‌می‌سازد. وبه‌شوق می‌آیم وقتی که‌مردی باقدر و منزلت پائولو فریره کشف مجدد رسالت مردمی‌سازی روشنفکران را تجسم می‌بخشد، و قدرت اندیشه را در نفی کردن حدود پذیرفته شده و بازکردن راهی بسوی آیندهای نو عیان می‌سازد.

فریره می‌تواند چنین کند، زیرا که کار خود را بریک فرض بنیادی قرارداده است: فرض این که رسالت (به‌قول او) زیست‌شناختی آدمی این است که کارسازی باشد که بر جهان خویش عمل کند و آن را دگرگون سازد، و بدین نحو بسوی امکانات تازهٔ یک زندگی فردی و جمعی بارورتر و غنی‌تر پیش برود. جهانی که وی به‌آن اشاره دارد نه ایستا است، نه بسته، و نه هم واقعیت محتومی که آدمی باید بپذیردش و خود را با آن مطابقت دهد؛ بلکه

۹. ترجمهٔ این کتاب با عنوان قویت به‌مثابهٔ تمرین آزادی‌در آینده‌ای نزدیک منتشر خواهد شد.

مسأله‌ای است که باید دربارهٔ آن کار کرد و آن راگشود؛ مصالحی است که با آن آدمی تاریخ را می‌آفریند؛ و این آفریدن وظیفه‌ای است که وی، بر اثر چیره شدن بر هر چه در هر زمان و هر مکان شرف مردمی را می‌زداید، به انجام آن موفق می‌شود و جرأت پیدا می‌کند که چیزی خلق کند که از جنبهٔ کیفی تازه باشد. در نظر فربره منابع لازم برای انجام چنین وظیفه‌ای در زمان حاضر به‌وسیلهٔ تکنولوژی پیشرفتهٔ غرب فراهم می‌آید، اما دیدی اجتماعی که ما را بر آن می‌دارد که نظام کنونی را نفی کنیم و نشان می‌دهد که تاریخ بپایان نرسیده است به‌طور عمده از رنج بردن و مبارزه کردن مردم جهان سوم برمی‌خیزد.

این وضع همراه است با این اعتقاد راسخ فربره (که امروز زمینهٔ گسترده‌ای از تجربه‌ها مؤید آن است) که هر آدمی‌زاده، هر قدر هم که «نادان» و در «فرهنگ خاموشی» مستغرق باشد، باز می‌تواند در برخورد گفت و شنودی با دیگران با چشمی نقاد به‌جهان خود بنگرد. و اگر به‌ابزار لازم برای چنین برخوردی مجهز باشد می‌تواند رفته‌رفته واقعیت شخصی و جامعهٔ خود، و نیز تضادهای موجود در آن را درک کند، و به‌این که واقعیت را درک کرده است پی ببرد، و با آن واقعیت منتقدانه رفتار کند. در این جریان رابطهٔ قدیمی پدرفرزندانهٔ معلم شاگردی مغلوب می‌شود. هر دهقان می‌تواند، به‌نحوی مؤثرتراز هر معلمی که از خارج آورده شود، این جریان را برای همسایهٔ خود آسان سازد. «آدمیان می‌توانند با میانجیگری جهان به‌یکدیگر آموزش دهند.»

و چون چنین شود جهان توانی تازه می‌یابد. دیگر نه تجریدی درکار است و نه جادوئی؛ بلکه وسیله‌ای است برای آن که آدمی، باگذاشتن نامی بر هر چه دوروبر او است، خود را و استعداد نهفته خویش راکشف کند؛ و، به‌گفتهٔ فربره، هرکس بار دیگر این حق را بدست می‌آورد که سخن خود را بگوید و بر جهان نامی بگذارد.

هنگامی که دهقان بیسوادی بدین نحو در تجربهٔ تربیتی شرکت کند برخود وتوفی تازه می‌یابد، از شأن و منزلت درکی تازه پیدا می‌کند و امیدی تازه در وجودش می‌جوشد. بارها دهقانان، پس از چند ساعتی شرکت در کلاس، این کشفها را از راههائی چشمگیر بیان کرده‌اند: «حالا می‌فهمم که

من هم آدمی هستم، آدمی تربیت شده»؛ «ما کور بودیم و حالا چشمان باز شده است»؛ «پیش از این واژه‌ها برای من مفهومی نداشتند، اما حالا با من حرف می‌زنند و می‌توانم به‌حرف زدن وادارشان کنم»؛ «از این پس ما در تعاونی‌روستا وزنه‌ای بیجان نخواهیم بود.» وقتی که چنین وضعی در تعلیم خواندن پیش آید آدمیان کشف می‌کنند که خود آفرینندهٔ فرهنگ هستند، و همهٔ کارآنان می‌تواند خلاق باشد. «کار می‌کنم و با کار خود جهان را دگرگون می‌سازم.» و چون کسانی که بکلی در حاشیه قرارداده شده بودند به نحوی قطعی دگرگون می‌شوند دیگر نمی‌خواهند فقط چیزهائی باشند که به تغییرهائی که در اطرافشان روی می‌دهد پاسخ گویند؛ چنین می‌نمایند که مصمم به‌عهده‌دارشدن مبارزه‌ای هستند که نهادهای جامعه‌ای را که تا این زمان برای ستم کردن به‌آنان بکار می‌رفته است تغییر دهند. به‌این دلیل دانشجوی برزیلی ممتازی در رشتهٔ پیشرفت ملی اخیراً تأیید کرد که این گونه کار آموزشی میان مردم نمایانندهٔ عامل تازه‌ای در تغییر اجتماعی وگسترش است. و «یک ابزار تازهٔ هدایتی است دردست جهان سوم، که به‌وسیلهٔ آن برساختهای سنتی غلبه می‌کند وگام به‌جهان نوین می‌گذارد.»

در نظر اول چنین می‌نماید که روش آموزش بسوادان پائولو فریره متعلق است به‌جهان دیگری که با جهانی که ما در آن می‌زییم فرق دارد. البته ادعای اجرای عین آن در اینجا ابلهانه است. اما هر دو وضع شرایطی متوازی دارند که نباید از نظر دور شود — جامعهٔ فنی پیشرفتهٔ ما بسرعت بیشتر مارا به «چیز» تبدیل می‌کند و با زبردستی برنامهٔ ما را طوری تنظیم می‌نمایدکه خود را با منطق نظام آن سازش دهیم. و بتدریج که این وضع پیش می‌رود ما هم در «فرهنگ خاموشی» تازه‌ای غرقه می‌شویم.

تضاد را بنگر که همین تکنولوژی، که با ما چنین می‌کند، حساسیتی تازه در برابر آنچه روی می‌دهد بوجود می‌آورد. بویژه در میان جوانان، وسایل تازه دست به‌دست فرسودگی مفهومهای قدیمی قدرت می‌دهند و راه را برای پی‌بردن سریع به‌این بردگی می‌گشایند. جوانان می‌بینند که حقی که برای گفتن سخن خود داشته‌اند از آنان ربوده شده است، وکمتر چیزی می‌توان یافت که از تلاش برای پس‌گرفتن این حق مهمتر باشد؛ و نیز در می‌یابند که نظام آموزشی امروزین، از کودکستان تا دانشگاه، دشمن آنان است.

چیزی به‌عنوان فرایند تربیتی بیغرض وجود ندارد. آموزش و پرورش یا به‌عنوان ابزاری بکار می‌رود که ادغام نسل جوان در منطق نظام کنونی را آسان می‌کند و به‌تطابق می‌انجامد، یا «تمرین آزادی» می‌شود، یعنی وسیله‌ای که با آن مرد و زن نقادانه و خلاقانه با واقعیت سروکار پیدا می‌کنند و پی می‌برند که چگونه باید در دگرگون ساختن جهان خود شرکت کنند. تحقق بخشیدن به‌روشهای تربیتی که این کار را آسانتر کنند بناچار در درون جامعهٔ ما موجب اضطراب و ستیزه خواهد شد، اما به‌این کار هم قادر است که به‌پیدایش آدمیی نوکمک کند و در تاریخ مغرب‌زمین عصری جدید آغاز نماید. برای کسانی که خود را به‌این تلاش متعهد ساخته‌اند ودر جست وجوی مفهومها و ابزارهائی برای آزمایشند، در سالهائی که در پیش داریم، اندیشهٔ پائولو فریره کمکی درخور توجه خواهد کرد.

واژگان فارسی به انگلیسی

ابرتصمیم	superdetermination
ارزش شناسی	axiology
اسطوره، افسانه	myth
اصلگرا، واقعگرا	radical
اصلگرائی، واقعگرائی	radicalism
افسانه، اسطوره	myth
بازنمائی کردن	re-present
بازی دادن، فریفتگری	manipulation
برابرنهاد	antithesis
برابرنهادی	antithetic
برنهاد	thesis
برهمکنش	interaction
بشردوستی ـ مردمدوستی	humanitarianism
بیان فاعلیت	intersubjectivity
تجویز	prescription
تعارض، ستیز	conflict
تقدیرگرائی، سرنوشت گرائی	fatalism
خرده گیر، نقاد	critical
جهان موضوعی	thematic universe
دانش‌آموز ـ معلم	student-teacher
دایرهٔ حتمیت	circle of certainty

دوگانگی	dichotomy, duality
دوگانگی شخصیت	schizophrenia
دیوانسالاری	bureaucracy
ذهنگرا	subjectivist
روانگرائی	psychologism
رهبران صاحب فره	chrismatic leaders
زنده دوستی	biophily
ساخت، نهاد	structure
ساده دل	naive
ستیز، تعارض	conflict
سرنوشت گرائی، تقدیر گرائی	fatalism
عقدهٔ آزارندگی	sadism
عملگرائی، فلسفهٔ عمل	activism
فرقه گرائی	sectarianism
فریفتگری، بازی دادن	manipulation
فلسفهٔ عمل ← عملگرائی	
قدرنگرائی	authoritarianism
کارپذیر	object
کارساز	subject
کردار	praxis
ماشینی	mechanistic
مردم دوستی ← بشر دوستی	
مردمشناسی	anthropology
مردممدار	anthropocentric
مردمی زدائی	de-humanization
مردمی سازی	humanization
مردمی گرائی	humanism
مرده دوستی، مرده ستائی	necrophilism
مرده ستائی ← مرده دوستی	
مسلك	ideology
مسلك زدائی	de-ideologization
معلم ـ دانش آموز	teacher-student
ممکن	viable

موضوعهای تولیدی	generative themes
موضوعهای وابسته	hinged themes
نقاد ← خرده‌گیر	
نفس‌گرا	solipsistic
نهاد، ساخت	structure
واقعگرائی ← اصل‌گرائی	
هشیارسازی	conscientization
هشیاری راستین	real consciousness
هشیاری نهفته	potential consciousness

واژگان انگلیسی به فارسی

activism	عمل‌گرائی، فلسفهٔ عمل
anthropocentric	مردم مدار
anthropology	مردم‌شناسی
antithesis	برابرنهاد
antithetic	برابرنهادی
authoritarianism	قدرتگرائی
axiology	ارزش شناسی
biophily	زنده دوستی
bureaucracy	دیوانسالاری
charismatic leaders	رهبران صاحب فره
circle of certainty	دایرهٔ حتمیت
conflict	تعارض، ستیز
conscientization	هشیارسازی
consciousness	هشیاری
—,potential	هشیاری نهفته
—,real	هشیاری راستین
critical	نقاد، خرده‌گیر
de-humanization	مردمی زدائی
de-ideologization	مسلك زدائی
dichotomy	دوگانگی
duality	دوگانگی

fatalism	تقدیرگرائی، سرنوشت‌گرائی
generative themes	موضوعهای تولیدی
hinged themes	موضوعهای وابسته
humanism	مردمیگرائی
humanitarianism	بشردوستی، مردم دوستی
humanization	مردمی سازی
ideology	مسلك
interaction	برهمکنش
intersubjectivity	بیان فاعلیت
manipulation	بازی دادن، فریبکاری
mechanistic	ماشینی
myth	اسطوره، افسانه
necrophilism	مرده‌دوستی، مرده ستائی
object	کارپذیر
praxis	کردار
prescription	تجویز
psychologism	روانگرائی
radical	اصلگرا، واقعگرا
radicalism	اصلگرائی، واقعگرائی
re-present	بازنمائی کردن
sadism	عقدهٔ آزارندگی
schizophrenia	دوگانگی شخصیت
sectarianism	فرقه‌گرائی
solipsistic	نفسگرا
structure	نهاد ـ ساخت
student-teacher	دانش‌آموز-معلم
subject	کارساز
subjectivist	ذهنگرا
superdetermination	ابرتصمیم
teacher-student	معلم‌دانش‌آموز
thematic universe	جهان موضوعی
thesis	برنهاد
viable	ممکن

فهرست نامهای کسان و کتابها

Selected Books of Mao Tse-Tung	آثار برگزیدهٔ مائوتسه تونگ ۹۴
Althusser, Louis	آلتوسر لوئیس ۱۹۳.۱۹۲.۱۹۱
Spilt, Franic	اسپیلت، فرانیك ۱۷۰.۱۶۸
Struic, Dirk	اشتروبك، دیرك ۱۰۳
Reform or Revolution	اصلاح یا انقلاب ۱۲
Moral Man and Immoral Society	انسان اخلاقی و جامعهٔ بی‌اخلاق ۶۹
One-Dimensional Man	انسان یك‌بعدی ۴۱
Revolution in the Revolution	انقلاب در انقلاب ۴۸
Engels	انگلس ۱۶۹
Ortiz, Orlando Aguirre	اورتیز، اورلاندو آگویره ۲۲۱
Onsbor, Reuben	اونسبور، روبین ۲۰۳
Batista	باتیستا ۲۰۱
Barbacena	باربانسا ۱۷۳
For Marx	برای مارکس ۱۹۱
Bergson	برگسون ۷۸
Buber, Martin	بوبر، مارتین ۲۰۴
Bode, Gabriel	بوده، گابریل ۱۲۸.۱۲۷ مکرر
Beauvoir, Simone de	بووار، سیمون دو ۶۱
The Phenomenology of Mind	پدیده شناسی روح ۲۵.۷
Pinto, Alvaro Vieira	پینتو، آلوارو ویئیرا ۱۰۲.۱۰۱

تابستان در شهر ۱۸۹	*Summer in the City*
تارسو، پائولو دو ۱۲۵	Tarso, Paulo de
تاریخ وجدان فرقه‌ها ۲۱۵	*Histoire de la conscience des clans*
تربیت به مثابهٔ تمرین آزادی ۷	
تفکردست راستیها درحال حاضر ۶۱	*La Pensée de la Droite aujourd' hui*
تورس، کامیلو ۱۹۸	Torres, Camilo
تیرادنتس ۱۷۳	Tiradentes
جدل عینی ۱۵۴	*Dialectico de la Concreto*
جنگ شکر درکوبا ۲۰۹	
چه باید کرد؟ ۲۲۸	
چهرهٔ استعمارگر، چهرهٔ استعمارزده ۱۶۴.۴۵	
حکومت کارگری در برزیل ۱۷۹	*O Governo Trabalista no Brasil*
خاطره‌های زندگان ۴۴	*Memento de Vivos*
دبره، روژه ۴۸	Debray, Roger
دل آدمی، قلب انسان ۶۷.۵۴.۴۰	*The Heart of Man*
دوره‌های جنگ انقلابی ۲۰۸	*Pasajes de la Guerra revolucionaria*
رضائی، حیدرعلی ۴۵	
روزا، گیمارائس ۱۲۰	Rosa, Guimaraes
سارتر، ژان پل ۷۵.۷۴.۶۵	Sartre, Jean Paul
شنو ۲۱۲	Chenu
شونشول، ژاك ۱۲۷	Chonchol, Jacques
شیطانی‌که باید در نقاط دور قانع کرد ۱۲۱	*Grande Sertao-Veredas*
ضد خاطرات ۹۲	*Anti-memoirs*
عشق و تمدن ۴۱	*Eros and Civilization*
فاکس، رابرت ۱۹۰	Fox, Robert
فانون، فرانتس ۱۹۹.۴۵.۶۴	Fanon, Franz
فروم، اریك ۲۰۳.۱۸۶.۶۸ ،۶۶.۵۳.۴۹.۴۰.۳۸	Fromm, Eric
فرهایرا، ماریا ادی ۱۱۹	Ferreira, Maria Edy
فریر، هانس ۱۵۴	Freyer, Hans
فورتر، پیر ۹۳.۹۵	Furter, Pierre
فیوری، ارنانی ماریا ۸۳	Fiori, Ernani Maria

Fiori, Jose Luis	فیوری، هوزه لویس ۱۲۷.۲۸
	قلب انسان ← دل آدمی
Castro, Fidel	کاسترو، فیدل ۲۰۱.۲۰۰.۱۴۵ مکرر
Christian, Henry M.	کریستیان، هنری ۱۴۲
Kossik, Karel	کوسیك، کارل ۱۰۴
Cole, Mary	کول، مری ۱۸۹
Garcia, Fernando	گارسیا، فرناندو ۱۵۰
Gajo, Petrović	گایو، پتروویچ ۱۶۰
Relato de la Guerra Revolucionaria	گزارش جنگ انقلابی ۲۰۱
Goldmann	گلدمن ۱۲۳ مکرر، ۱۴۹.۱۲۴
Guevara, Che	گوارا، چه ۲۰۱.۱۹۸.۱۴۵.۸۶، ۲۰۸.۲۰۳ مکرر
Temoignage Chretien	گواهی مسیحی ۲۱۲
Guzman, German	گوزمان، ژرمان ۱۹۸
Guiddy	گیدی ۱۵۲.۱۵۱
Lenin	لنین ۲۲۸.۱۶۰.۳۰
Lopez, Patricio	لوپز، پاتریسیو ۱۳۰
Lukaé	لوکاچ ۲۱۵.۳۰
Luxembourg, Rosa	لوکزامبورگ، روزا ۱۲
Luis, Washington	لویس، واشینگتن ۱۷۹
Mao Tse-Tung	مائوتسه تونگ ۱۵۸.۹۲
Mater et Magistra	مادر و دایه ۱۶۴
Marx, Karl	مارکس، کارل ۲۷مکرر، ۱۶۹ ،۱۰۳.۳۰
The Marxists	مارکسیستها ۱۲
Marxism and Psycho-analysis	مارکسیسم و روانکاوی ۲۰۳
Marcuse, Herbert	مارکوزه، هربرت ۴۱
Malraux, André	مالرو، آندره ۹۲
Memi, Albert	ممی، آلبرت ۱۶۴.۴۵
Mendes	مندس ۴۴
Mills, C. Wright	میلز، ـ رایت ۱۲
	ناطق، هما ۴۵
Teoria de la Epoca Actual	نظریهٔ دوران کنونی ۱۰۴
Les damnés de la terre	نفرینیان خاك ۴۵.۴۴

Niebuhr نیبور ۱۵۱،۱۳۱،۶۹
Nicolai نیکلائی ۱۲۳
Vargas, Getullo وارگاس، گتولیو ۱۸۱،۱۸۰،۱۷۹
Veydemeyer وایدمایر ۱۶۹
Weffert, Fransisco وفرت، فرانسیسکو ۱۷۸،۱۷۶
Vencereamos ونسرموس ۸۶
Hegel هگل ۲۵،۷ مکرر، ۵۹
Husserl هوسرل ۷۵،۶۵
Jaspers, Carl یاسپرس، کارل ۱۰۱،۷۱
John XXIII, Angelo Giuseppe Roncoli یوحنای بیست وسوم ۱۶۲

PersianPDF.com

فهرست انتشارات کتابهای خوارزمی

فلسفه

تیمائوس نوشتهٔ افلاطون ترجمهٔ محمد حسن لطفی	زیر چاپ
دورهٔ آثار افلاطون (۷ جلد) نوشتهٔ افلاطون ترجمهٔ محمد حسن لطفی و رضا کاویانی	۲۰۹۴۵
آلبر کامو نوشتهٔ کاتر گروه‌اوبرایان ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند	۱۵۵
فلسفهٔ تحلیل منطقی نوشتهٔ منوچهر بزرگمهر	۲۱۵
فلسفه چیست؟ (چاپ دوم) نوشتهٔ منوچهر بزرگمهر	۲۳۰
تحلیل ذهن نوشتهٔ برتراندراسل ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر	۳۱۵
مسائل فلسفه نوشتهٔ برتراندراسل ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر	۱۷۵
فانون نوشتهٔ دبویه‌کلن ترجمهٔ رضا براهنی	۲۱۵
ژان‌پل‌سارتر نوشتهٔ موریس کرنستن ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر	۱۶۵
منطق سمبلیک نوشتهٔ سوزان‌لنگر ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر	۱۹۰
انقلاب یا اصلاح (چاپ دوم) گفتگو با هربرت‌مارکوزه و کارل‌پوپر	۱۱۵
مارکوزه (چاپ دوم) نوشتهٔ السدیرمک‌اینتایر ترجمهٔ حمید عنایت	۱۶۵
پوپر نوشتهٔ برایان مگی ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر	زیر چاپ
کارناپ نوشتهٔ آرن‌نائس ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر	۱۹۵
ویتگنشتاین نوشتهٔ یوستوس هارت‌ناک ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر	۱۹۵
خدایگان وبنده (چاپ دوم) نوشتهٔ هگل ترجمهٔ حمید عنایت	زیر چاپ
افلاطون نوشتهٔ کارل‌یاسپرس ترجمهٔ محمد حسن لطفی	۲۶۵
سقراط نوشتهٔ کارل‌یاسپرس ترجمهٔ محمد حسن لطفی	۱۷۵

آموزش و پرورش

فقر آموزش در امریکای لاتین (چاپ سوم) نوشتهٔ ایوان ایلیچ ترجمهٔ هوشنگ وزیری ۱۷۵ ریال

آموزش ستمدیدگان نوشتهٔ پائولو فریره ترجمهٔ احمد بهرشتی و سیف‌الله داد زیر چاپ

جامعه‌شناسی

ساختهای خانواده و خویشاوندی در ایران نوشتهٔ جمشید بهنام ۱۲۰

مقدمه بر جامعه‌شناسی نوشتهٔ شاپور راسخ و جمشید بهنام زیر چاپ

امریکای دیگر (چاپ دوم) نوشتهٔ مایکل هرینگتن ترجمهٔ ابراهیم یونسی ۲۵۵

سیاست

لیه رزه نوشتهٔ بنجامین براولی ترجمهٔ سروش حبیبی ۲۸۰

امریکای لاتین «دنیای انقلاب» (چاپ چهارم) نوشتهٔ ک. بیلز ترجمهٔ و. ح تبریزی ۲۹۵

ایالات نامتحد (چاپ دوم) نوشتهٔ دلادیمیر بوزنز ترجمهٔ محمد قاضی زیر چاپ

یادداشتهای روزانه (چاپ سوم) نوشتهٔ شوتروتسکی ترجمهٔ هوشنگ وزیری ۱۷۵

۸۰۰٬۰۰۰٬۰۰۰ مردم چین (چاپ دوم) نوشتهٔ راس تریل ترجمهٔ حسن کامشاد ۳۴۵

سیمای پنهان برزیل (چاپ دوم) نوشتهٔ فرانسیسکو خولیائو ترجمهٔ محمد علی صفریان ۱۸۵

پرتقال و دیکتاتوری آن نوشتهٔ آنتونیو د فیگردو ترجمهٔ سروش حبیبی ۳۴۰

سرمایه‌داری امریکا نوشتهٔ ماریان دوبوزی ترجمهٔ محمد قاضی زیر چاپ

جنگ ویتنام (چاپ سوم) نوشتهٔ برتراند راسل ترجمهٔ سمد خیرخواه زیر چاپ

عرب و اسرائیل (چاپ سوم) نوشتهٔ ماکسیم رودنسون ترجمهٔ رضا براهنی ۲۸۰

استعمار هیرا نوشتهٔ فرانتس فانون ترجمهٔ محمد امین کاردان ۲۴۵

انقلاب افریقا (چاپ چهارم) نوشتهٔ فرانتس فانون ترجمهٔ محمد امین کاردان ۲۶۵

وحشت در امریکای لاتین نوشتهٔ جان گرامی ترجمهٔ محمد علی

آقائی بورـ محمد علی‌صفریان ۵۹۰ ریال
سیاهان امریکارا ساختند نوشتهٔ بنجامین کوارلز ترجمهٔ ابراهیم یونسی ۲۸۵
درجبههٔ مقاومت فلسطین نوشتهٔ روژه کودروا ـ فایض ا. سائق
ترجمهٔ اسدالله مبشری ۱۶۵
ژاپن نوشتهٔ هرمان کان ترجمهٔ سروش حبیبی ۳۷۵
سفری درگردباد نوشتهٔ یوگنیا. س. گینزبرگ ترجمهٔ مهدی سمسار زیرچاپ
مسالهٔ فلسطین نوشتهٔ اسدالله مبشری ۲۱۵
چهرهٔ استعمارگر، چهرهٔ استعمار زده (چاپ سوم) نوشتهٔ آلبرممی
ترجمهٔ هما ناطق ۱۹۰
روزهای سیاه غنا نوشتهٔ قوام‌نکرومه ترجمهٔ جوادپیمان زیرچاپ
بیست کشور امریکای‌لاتین (۳جلد) نوشتهٔ مارسل نیدرکانگ
ترجمهٔ محمد قاضی ۹۸۵
هالیتی ودیکتاتورآن نوشته برنارد دیدریج وال برت ترجمهٔ
سروش حبیبی ۳۱۵
آنگولا نوشتهٔ داگلاس‌ویلر و رنه‌پلی‌سیه ترجمهٔ محمدفخرداعی ۳۲۵
هیروشیما (چاپ دوم) نوشتهٔ جان‌هرسی ترجمهٔ چنگیرحیات داوودی زیرچاپ
تجارت اسلحه گزارش انجمن جهانی پژوهش درصلح ـ استکهلم
ترجمهٔ ابراهیم یونسی ۳۷۵
آخرین نامه‌های محکومان بمرگ (با مقدمهٔ توماس‌مان) نوشتهٔ
یولیوس فوچیک ـ جوانی‌پیرلی ترجمهٔ هوشنگ وزیری ۳۴۵
آلبرت‌لولولی نوشتهٔ مری‌بنسن ترجمهٔ حسین‌ابوالحسنی ۱۴۵
زندگی من نوشتهٔ لئوتروتسکی ترجمهٔ هوشنگ وزیری ۸۲۰
زندگی من نوشتهٔ ایگور استراینسکی ترجمهٔ کیکاوس جهانداری ۳۲۰

رمانها

آقای رئیس جمهور (چاپ چهارم) نوشتهٔ میگل انخل استوریاس
ترجمهٔ زهری خانلری (کیا) ۳۷۵
لورولومبو نوشتهٔ میگل انخل استوریاس ترجمهٔ زهری خانلری (کیا) ۱۶۵
بنال وطن (چاپ سوم) نوشتهٔ آلن پیتون ترجمهٔ سیمین دانشور ۲۸۰
بوقلمون‌صفتان نوشتهٔ آنتون چخوف ترجمهٔ ضیاءالله فروشانی ۲۳۵

جنایت ومکافات (چاپ دوم) نوشتهٔ فئودور داستایفسکی
ترجمهٔ مهری آهی ۸۹۰/۷۵۰

سووشون (چاپ هفتم) نوشتهٔ سیمین دانشور ۲۴۰

کهدی انسانی نوشتهٔ ویلیام سارویان ترجمهٔ سیمین دانشور ۲۶۵

لام پین نوشتهٔ هاوارد فاست ترجمهٔ حسن کامشاد زیرچاپ

گذری بهند نوشتهٔ ای. ام فورستر ترجمهٔ حسن جوادی ۲۶۰

آزادی یا مرگ (چاپ سوم) نوشتهٔ نیکوس کازانتزاکیس
ترجمهٔ محمد قاضی ۸۸۵

مسیح باز مصلوب (چاپ سوم) نوشتهٔ نیکوس کازانتزاکیس
ترجمهٔ محمد قاضی ۶۹۰

پزشک دهکده نوشتهٔ فرانتس کافکا ترجمهٔ فرامرز بهزاد ۱۲۰

آبروی از دست رفتهٔ کاترینا بلوم نوشتهٔ هاینریش بل
ترجمهٔ شریف لنکرانی ۱۸۵

داغ ننگ نوشتهٔ ناتانیل هاثورن ترجمهٔ سیمین دانشور ۲۶۵

گرداب نوشتهٔ میخائیل شولوخف ترجمهٔ ضیاء الله فروشانی زیرچاپ

مادراپور نوشتهٔ رومن رولان ترجمهٔ محمدمهدی سماء زیرچاپ

