



آموزش ستمدیدگان

نوشتہ پائولو فریرہ

ترجمہ

احمد برشک و سیف اللہ داد





آموزش ستمدیدگان

نوشتہ پائولو فریره

ترجمہ
احمد برشک و سیف اللہ داد

آموزش ستمدیدگان

نوشنہ بالولو فریره

نوشنہ احمد برشک و سیف اللہ داد



بها : ۲۹۰ ریال

طرح حاشیه روی جلد: نقش فلکی شاه عباس از محمود جوادی پور

آموزش ستمدیدگان

نوشتہ پائولو فریرہ

ترجمہ احمد بیوشک و سیف اللہ داد



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

فهرست

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

پائولو فریره

Paulo Freire

آموزش ستمدیدگان

Pedagogy of the Oppressed

چاپ اول، آذرماه ۱۳۵۸ ه. ش. - تهران

چاپ و صحافی، چایخانه سپهر

تعداد ۵۵۰۰ نسخه

حق هرگونه چاپ و انتشار مخصوص شرکت سهامی انتشارات خوارزمی است.

پیشگفتار

در این که آموزش و پرورش بهترین ساله هر جامعه است جای سخن نیست. جامعه از افراد تشکیل می شود و آموزش و پرورش فرد را، و در نتیجه جامعه را، می سازد. اجتماعی که آموزش و پرورش آن براساسی درست استوار نباشد اجتماعی بروخوردار از مزایای مردمی نمی تواند بود؛ آموزش و پرورش است که مردم را پیدار می کند و به حقوق خود آشنا می سازد و آنان را برای گرفتن حق خود آماده می نماید. و، متأسفانه، همین آموزش و پرورش است که بهترین وسیله خاموش نگاه داشتن و مطبع ساختن جامعه هاست. بهترین راه و مهترین وسیله برای «گرداندن» جامعه به وسیله طبقه ای خاص آموزش و پرورش است. تاریخ جهان و میهن خودمان مثالهای بارز از استفاده طبقه های سلطه طلب از این وسیله قاطع بدلست می دهد. هر جا، و هر وقت، که طبقه خاصی با غرضی خاص راه و رسم آموزش و پرورش را برای مردم تعیین و به آنان املا کند مردم انفعالی، اتکائی، اتکالی، می تضمیم و دنباله رو بارمی آیند که چشم بددست و گوش بددهان کسی، یا طبقه ای، دارند که مدعی داشتن رسالت «نجات دادن» مردم است اما، در حقیقت، نیتی جز تحمل خویش بر آنان ندارد.

مثال را از جامعه خودمان و آن هم از زبانی که با تاریخ آن زیسته ایم برمی گزینیم. پیش از انقلاب مشروطیت از دستگاه سئول آموزش و پرورش و از مدرسه و معلم و شاگرد، به مفهوم جدید، خبری نبود تا چه رسد به نظام آموزشی، چندسالی پیش از مشروطیت تعدادی مدرسه به همت افرادی دلسوز تشکیل شد که در حکم قطره ای در مقابل دریای نیاز جامعه ما بود. با روی

پیشگفتار

قبيل فتو آهونش دا هويکاي لاتين، هدرسه زداني جامعه^۱ و ازري و عدالت^۲ در ايران شناخته شده است و كتابهای متعدداريک فروم^۳ که بسياري از آنها به فارسي نيز ترجمه شده – از كتابهای درسي، حتی در دانشگاههای امريکا، شمرده می‌شود.

از جمله مردانی که در ریختن طرحی نو در کار آموزش و پرورش تأثیر پسيار داشته‌اند، پائولو فریره بزيلی است که با زندگی و کارش در اين کتاب – و آثار دیگر^۴ – که اميد است در دسترس شما قرار گیرد – آشنا خواهيد شد؛ او با كتابهای متعدد خود درباره روش‌های انقلابي آموزش و پرورش، يعني روشهای آزاد‌كتنده و آزاده‌پرور، مقامی ارجمند در ميان رهبران و خدمتگزاران آموزش و پرورش پيدا کرده است، تا جائي که کرسی درس تعلیم و تربیت در دانشگاه هاروارد را بدست آورد.

ویژگي کار پائولوفریره اين است که، همواره، می‌کوشد از افراد استعمار زده و ستم کشیده و زيردست و منفعل، کسانی استعمارزدا و آزاده و آزاد و فعل پسازد. وي با نظام و برنامه آموزشي تحميلى، يعني مقرر از بالا، مخالف است و معتقد است که محتواي آموزش و پرورش باید بر اثر گفت و شنود راستين با مردم چنان تنظيم شود که جوابگوی خواستها و برآورنده نيازهای آنان باشد؛ آموزش و پرورش را تمرني برای رسيدن به آزادی و بخورداري از آن می‌داند؛ تاحدی که اعتقاد دارد و ازهائی هم که، بخصوص به بزرگسالان، آموخته می‌شود باید از زندگي مردم گرفته شود و نيازهای سیاسي و اجتماعي جامعه را تداعی کند؛ بهجای عبارتهای مبتذل باید عبارتهای ياد داده شود که هر کلمه‌شان در آموزنده فكري برانگيزد؛ و آموزانده با گفت و شنود با آموزنده‌گان و همگام با آنان، بدسوی مقصود پيش رود و به برانگيخته شدن فکرها ياري دهد. نكته مهم ديگر، و شايد مهمترین نكته، که جاي آن است که مورد توجه معلمان، خاصه معلمان جوان، قرار گيرد، اين است که معلم فقط آموزنده نیست بلکه آموزنده نيز هست؛ فقط به شاگردانش چيز ياد نمی‌دهد بلکه از

- ۲. فتو آموزش دا هويکاي لاتين، ترجمه هوشك وزير، انتشارات خوارزمي، ۱۳۵۳ ه. ش. تهران.
- ۳. Deschooling Society، ترجمه اين كتاب بزودي از طرف انتشارات خوارزمي منتشر خواهد شد.
- ۴. ازري و عدالت، ترجمه محمد على موحد، مؤسه انتشارات علمي دانشگاه صنعتي (آريا مهر سابق)، ۱۳۵۶، تهران.

آموزش ستم‌يدگان

كار آمدن رژيم مشروطه پادشاهي، که همه نيك می‌دانيم که تقریباً در سراسر عمر هفتاد و دو ساله خود نامي بی‌مفهوم و اسمی بی‌سمما بیشتر نبود، صحبتها از نظام آموزشی، از مدرسه و آموزش اجباري، از آموزش بزرگسالان و از جهاد با پيسوادي بود. نزديك به چهل و پنج سال پيش اولين کلاسهاي آموزش بزرگسالان (تعلیمات اکابر) تشکيل شد و جلوتر از چهل سال قبل فرمان جهاد با پيسوادي صادر گردید و در اين راه – البته و فقط روی کاغذ – آن قدر پيش رفتم (!) که پرچم پيکارجهانی با پيسوادي برافراشتيم و کشور-هائی را که زير آن پرچم به حركت در زيامند (!) بدباد ريسخند گرفتم. آماري که هر سال از طرف دستگاه به مقامات بالاتر داده می‌شد در مجموع عده سواد آموختگان را چيزی پيشتر از تعداد مردم ساكن در درون مرزهای ما نشان می‌داد...

اما وقتی که با يك حركت انقلابي بساط کهن درهم پيچیده شد و طشت رسوائي از باها به زير افتاد معلوم شد که بيشتر از یا در حدود، هفتاد درصد مردم ما می‌سواندند. و بی‌سوادي يعني کوري، يعني بهجای راست راه رفتن و در راه راست رفتن، تکيه بر بازوی هر کس که خود را غم‌خوار و آنمود می‌کند دادن، و رشته دوست را برگردان پذيرفتن، و به هر جا که دلخواه اوست رفتن.

اما در اين برهه دراز از زمان که ما عمر عزيز پر باد داديم – و اگر در گوش و کنار مردم دلسوزی هم غم‌آموزش و پرورش می‌خوردند و برای بهبود آن فكري داشتند فکرها در نقطه خفه شد و آش همان آش ماند و کاسه همان کاسه – مردانی در دیگر نقطه های جهان پيدا شدند، اندیشمند و روشن بین و صاحب اهليت و مبارز، که در راه تغيير نظام آموزشی جامعه خود گوشيدند و دمى از تلاش نايستادند.

در خور توجه سپيار است که مردانی که فکرهاي انقلابي و دگرگونساز در کار آموزش و پرورش داشتند از کشورهای بظاهر گمنام برخاستند، کشورهائی که دستخوش ستم زورمندان و مورد بهره کشي جهانخواران بودند، آنهائي که در آتش ناداني و تيره بختي می‌سوختند تا زورمندان خودي و پیگانه از حاصل دسترنج مردم و نعمتهاي طبیعي سرزین برای اباشتند کيسه‌ها و قائم – کردن هوسهای خود بخوددار شوند. و شايد به دليل همین وضع بود که مصلحان امور تربیتي از اين جامعه ها برخاستند. اما اندیشه های آنان از مرزها گذشتند و به کشورهای ديگر راه یافتند و بر جامعه های ديگر، حتی پيشرفة ترين جامعه ها، اثر گذاشتند. ايوان ايليج^۱ مکزیکي اتریشي تيار و آثارش از

آموزش ستمدیدگان

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

برخلاف تصور بی‌تیاز بودن از اندیشه‌ها و تجربه‌های دیگران که در پرخی از مردم پیدا، یا به آنان القا، شده است و می‌شود، معتقدیم که آشنائی با کارهای دیگران و اندیشه‌های تو، خاصه در تعلیم و تربیت، از نخستین ضرورتهای همه مردم ما، بخصوص دست‌اندرکاران آموزش و پرورش است. ما، با پرهیز از غروری‌که گام اول پهلوی تباہی است، پیرو دستور حکیمانه «بنگر که چه گفت، منگر که که گفت» هستیم و اندرز سعدی را بکار می‌بندیم که مرد پاید که گیرداندرگوش، ورنوشه است پند بردوار.

از این رو، ترجمة آموزش ستمدیدگان پائولو فریره را، به جامعه تشنه پیش روی 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 ترجمة گفت و گوئی را که در همین باره داشته است به آخر کتاب می‌افزاییم. امیدواریم که، بزودی، ترجمة 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 صفحه‌که به عنوان مقدمه‌ای پرشیوه آموزش ستمدیدگان نوشته‌ام، حاصل مشاهدات من در طول شش سال تبعید سیاسی است، مشاهداتی که مایه غنای مطالعات دیگری شده است که در طول فعالیتهاي آموزشی در برزیل کرده بودم.

هم در طول دوره‌های آموزشی که مربوط به تحلیل نقش «هشیارسازی^۱» است و هم در تجربیات عملی با آموزش آزاد-کننده‌ای اصیل، من با پدیده «ترس از آزادی» که در فصل نخست درباره آن بحث شده است، مواجه شده‌ام. در دفاعتی نه‌چندان کم شرکت کنندگان دوره آموزشی به نحوی به «خطر هشیارسازی» اشاره می‌کردند، که ترس‌شان از آزادی آشکار می‌شد. بعضی می‌گویند آگاهی نقادانه موجود هرج و مرچ است، بعضی دیگر اضافه می‌کنند که آگاهی

۱. مراد از هشیارسازی که مرادف Conscientization گرفته شده است آموختن راه و رسم در راه تضادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است و عمل کردن در بر ابعاد عصرهای ستمگر واقعیت. رجوع شود به فصل سوم (مترجم انگلیسی).

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

«بیدار شدن حس آگاهی نقادانه راه را به بیان نارضائی-های اجتماعی منتهی می سازد، درست به دلیل آنکه این نارضائیها مؤلفه های واقعی وضعی ستمگرانه اند».^۳

ترس از آزادی - که کسی که می ترسد الزاماً نسبت به آن آگاه نیست - آدمی را وادار به دیدن اشباح می کند. چنین کس عالملاً به تلاش برای تحصیل امنیت پناه می برد و آن را برخطرهای آزادی ترجیح می دهد. چنان که هگل در پدیده شناسی «وح^۴» می نویسد:

«فقط با به خطر انداختن زندگی است که آزادی بدست می آید... بی شک کسی هم که زندگی خود را در گرو نهاده است می تواند به عنوان «شخص» شناخته شود، اما او به حقیقت این شناخت به صورت هشیاری مستقل دست نیافته است.»

آدمیان بندرت ترس خود از آزادی را آشکارا می پذیرند، به جای

۳. فرانسیسکو ورفت Francisco Weffert در مقدمه ای که بر کتاب تربیت پهلوانی تعریف آزادی Educacão como Pratica da Liberdade نوشته مؤلف کتاب حاضر.

4. Hegel, *The Phenomenology of Mind*

قادانه احتمالاً منجر به بی نظمی می شود. اما برخی اعتراف می کنند که: چه جای انکار است؟ من از آزادی می ترسیدم، ولی حالا دیگر نمی ترسم!

در یکی از این مباحثه ها، گروه در این باره بحث می کرد که آیا هشیارسازی آدمیان از بی عدالتی خاصی، منجر به آن نخواهد شد که دچار «تعصیبی ویرانگر» شوند یا «احساس فروریختگی کامل جهانشان» به آنان دست دهد. در نیمه بحث، مردی که به مدت چند سال کارگری کارخانه کرده بود، چنین گفت: «شاید در اینجا من تنها کسی باشم که ریشه کارگری دارد؛ نمی توانم بگویم همه چیزهایی را که الان داشتید می گفتید فهمیده ام، ولی یک چیز را می توانم بگویم: زمانی که من این دوره را آغاز کردم، ساده دل بودم، وقتی در طول این دوره به میزان ساده دلی خود پی بردم، شروع کردم به خوده گیشدن. اما این کشف نه مرا متعصب کرد و نه احساس فرو ریختن چیزی به من دست داد.»

تردید درباره تأثیرهایی که ممکن است بر هشیارسازی مترب شوند متضمن مقدمه ای است که تردید کننده معمولاً آن را تصریح نمی کند: برای قربانیان بی عدالتی بهتر است که نفهمند قربانی شده اند. در واقع هشیارسازی آدمیان را به «تعصیبات ویرانگر» رهنمون نخواهد شد. بر عکس، امکان بخشیدن به آدمیان که به صورت کارسازان^۵ در جریانی تاریخی شرکت کنند، آنان را در زمرة کسانی

۵. اصطلاح «کارساز» Subject به کسانی اطلاق می شود که می دانند و عمل می کنند، در مقابل «کارپذیر» Object که برای کسانی بکار می رود که دانسته اند و بر روی آنان عمل می شود.

آموزش ستمدیدگان

آن — گاهی هشیارانه — با تظاهر به دفاع از آزادی به پنهان داشتن آن ترس می‌گرایند. آنان به شک و شبیه‌های خود حالتی هشیارانه می‌بخشنند تا خود را برآزندۀ پاسداری از آزادی نشان دهند. اما در حقیقت آنان آزادی را با حفظ «وضع موجود» خلط می‌کنند، بطوری که اگر هشیارسازی خطر آن را پیش آورد که وضع موجود مورد تردید قرار گیرد، چنان می‌نماید که تهدید متوجه نفس آزادی است. تنها مطالعه و تفکر شیوه آموزش ستمدیدگان را بوجود نیاورده‌اند. این کتاب از اوضاع عینی ریشه گرفته است و واکنشهای کارگران (روستائی یا شهری) و افراد متعلق به طبقه متوسط را — که من در طول دوره کار آموزشی خود، بطور مستقیم یا نامستقیم به آنان برخورده‌ام — وصف می‌کند. مشاهدات مستمر بعدی بهمن فرصل خواهند داد که در کارهای بعدی خود نکاتی را که در این نوشته مقدماتی آورده‌ام اصلاح یاتقویت کنم.

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

دیباچه

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

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

فرقه گرائی، هر منشأی داشته باشد، همواره مانع آزاد شدن آدمیان است. این است که با کمال تأسف دیده می‌شود که تعبیر دست راستی فرقه گرائی همیشه با مفهوم مقابل آن، یعنی اصلگرائی مردم انقلابی، همراه نیست. کم اتفاق نمی‌افتد که خود انقلابیان در جریان پاسخی که بد فرقه گرائی راست می‌دهند خود به فرقه گرائی مبتلا شوند و مرتاجع گردند. اما این امکان نباید سبب شود که شخص اصلگرا به صورت مهره شترنج در دست نخبگان درآید. او که در جریان آزاد ساختن شرکت جسته است نمی‌تواند در برابر خشونت ستمگران نافعال بماند. از سوی دیگر، اصلگرا هرگز ذهن‌گرا نیست. از نظر او جنبه

اعمالی می‌زنند که نقی کننده آزادی است. این واقعیت که یکی در رؤای 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 آینده «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 به حقیقت‌های آدمیانی نیست که برای ساختن آینده مبارزه می‌کنند و خطرهائی را که در این آینده‌سازی پیش می‌آید بجان می‌خرند، شبیه به مال‌کسانی هم نیست که دوش به‌دش هم پیکار می‌کنند و با هم می‌آموزنند که این آینده را — که چیزی محتوم نیست تا این مردان بdest بیاورند، بلکه چیزی است که باید به‌وسیله 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 dest راستی، که خود را در حقیقت «خود» محدود می‌کند، چیزی بیشتر از نقش طبیعی و عادی خود انجام نمی‌دهد، dest‌چیزی که فرقه‌گرا و متحجر شده است، ماهیت خود را به‌هیچ می‌گیرد. در هر حال هریک از اینان که گرد «حقیقت» خود طوف می‌کنند، به مجرد این که آن حقیقت مورد تردید و شک قرار می‌گیرد، احساس تهدید می‌کنند. لذا هر کدام از اینها آنچه را به حقیقت «خود» ش تعلق نداشته باشد دروغ و افسانه می‌شمارد.

ذهنی فقط می‌تواند در رابطه با جنبه عینی (یعنی واقعیت عینی موضوع تحلیلهای او) وجود داشته باشد، لذا ذهنیت و عینیت در وحدتی جدلی بهم می‌پیوندند و معرفت را در وحدت با عمل، و عکس، بوجود می‌آورند.

به نوبت خود، فرقه‌گرا به هرچه معتقد باشد، چون با روش نامعقول خود کور شده است پویندگی واقعیت را در کث نمی‌کند (یا نمی‌تواند در کث کند)، یا از آن تعبیری غلط می‌سازد. اگر جدلی بیندیشد «جلش رام و دست آموز» است، فرقه‌گرای dest راستی (که قبل از در کتاب توبیت به مثابه تمرين آزادی به او لقب «فرقه‌گرای مادرزاد» داده‌ام) می‌خواهد جریان تاریخ را کند، و زمان را «رام» سازد تا بتواند آدمی را «رام» نماید و به همین دلیل است که وقتی یک فرد چپ‌گرا فرقه‌گرا می‌شود در کوششی که برای تعبیر واقعیت و تاریخ به صورت جدلی می‌کند به یکباره سرگشته می‌شود و کارخود را به‌dest رفتاری تقدیرگرایانه می‌سپارد.

فرقه‌گرای dest راستی از همتای dest‌چیزی خود در اینجا متمایز می‌شود که اولی می‌کوشد زمان حال را رام کند بداین امید که آینده نیز همین زمان حال رام شده را پدید بیاورد؛ در حالی که دومی شکل آینده را، از پیش تعیین شده و مشخص — یعنی نوعی تقدیر، بخت، یا سرنوشت اجتناب ناپذیر — می‌پندارد. برای فرقه‌گرای dest راستی «امروز» بدیروز پیوسته، چیزی معلوم و محتوم است؛ برای dest چهی «فردا»، از پیش معین شده و تغییری در آن امکان پذیر نیست. این dest راستی و dest‌چیزی هردو مرتاج هستند، زیرا که با توجه به برداشتهای غلطی که از تاریخ کرده‌اند، هر دو dest به

که در آن تجربه‌ای عینی نداشته‌ام—اظهار نظر کرده‌ام، تردید داشته باشند. ولیکن باید دانست که این امر که شخصاً درهیچ تجربه انتلاقابی شرکت نکرده‌ام مرا از تفکر پیرامون این موضوع باز نمی‌دارد. وانگهی از تجربه‌ای که به عنوان مریبی با مردم داشتم و با استفاده از آموزش گفت‌وگوئی و سؤال و جوابی، سرمایه‌بالنسبة با ارزشی گرد آورده‌ام که مرا به پذیرفتن خطر ابراز نظرهایی که در این کتاب آمده است واداشت.

امیدوارم که این صفحات موجب گردند که دست کم اعتماد من به مردم و ایمان من به آدمیان درآفریدن دنیائی که در آن راه‌تر بتوان دوست داشت همچنان بر جای بماند.

در اینجا می‌خواهم مراتب حق‌شناسی خود را به همسر و «اولین خواننده» کتابیم 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 نظرهایی که درباره نسخه خطی کتاب ابراز کرده‌اند، به‌عرض برسانم. با قبول این خطر که نام بعضی از آنان ممکن است از قلم بیفتند، از هواتو داویگا کوتینهو^۷، ریچارد شاول^۸، جیم لم^۹، میرا^{۱۰}، هوولینو راموس^{۱۱}، پائولو دوتارسو^{۱۲}، آلینو 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

همان طور که یک‌بار روزنامه‌نویسی به نام مارسیومورئآل وس^{۱۵} به من 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 به بند نمی‌کشد. بر عکس هرچه بیشتر اصلگرا باشد، کامبلتر وارد واقعیت می‌شود تا با بهتر شناختن آن بتواند بهتر آن را دگرگون کند. او از مواجه شدن با دنیای ناشناخته و گوش دادن و دیدن آن نمی‌هراسد. از ملاقات مردم یا از گفت و شنود با آنان نمی‌ترسد^{۱۶}، خود را مالک و صاحب اختیار تاریخ یا آدمیان، و یا آزاده کننده ستمدیدگان نمی‌داند، اما چون با آنان است متعهد می‌شود که در 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.

خشحال خواهم شد که در میان خوانندگان این کتاب کسانی باشند که به اندازهٔ کافی تقاضه باشند و خطاهای و کج فهمیهای مرا اصلاح کنند، نظرهای طرح شده را عمیقتر نمایند و به جنبه‌هایی که من متوجه نشده‌ام اشاره کنند. ممکن است بعضیها در مورد حقی که به خود داده‌ام تا در پیرامون عمل فرهنگی انتلاقابی—یعنی مقوله‌ای

5. Marcio Moreira Alves

۶. روزا لوکزامبورگ Rosa Luxemburg در اصلاح یا انقلاب Reform or Revolution رایت میلن C. Wright Mills به آن اشاره شده، می‌نویسد، «تا وقتی که دانش نظری امتیاز خاص مشتی «آکادمیسین»‌های خوب باشد حزب با خطر سرگشتش رو ببرد و است».

ارنانی ماریا فیوری^{۱۰}، مارسل‌گا هاردو^{۱۶}، هوزه‌لوئیس فیوری^{۱۷}، و هوانوزا کاریوتی^{۱۸} نام ببرم. در عین حال مسؤولیت تمام مطالبی که در این کتاب آمده است، مسلمًا به عهده خودم است.

در حالی که مسئله مردمی‌سازی^۱ از دیدگاه ارزش‌شناسی^۲ همیشه برای آدمی مسائله‌ای اساسی بوده، اکنون به صورت نگرانی چاره‌ناپذیری درآمده است^۳. نگرانی نسبت به مردمی‌سازی، بی‌درنگ موجب

1. humanization

۲. axiology، «ارزش‌شناسی»، آن دیدگاهی است که شامل مباحث اخلاقی، زیباشناسی و مذهب است.
 ۳. نهضتهای عاصیانه زمان ما، بخصوص نهضتهای من بوت به جوانان، در عین حال که منعکس‌کننده ویژگیهای محیطی اند که در آن روی می‌دهند در ذات خود نشان‌دهنده این اشتغال فکری آدمی و آدمیان، به عنوان موجودهایی در جهان، و با جهان، است، اشتغال به این فکر که آدمیان چه هستند و چگونه هستند. وقتی این عاصیان تمدن مصرف‌کننده را در عرض داوری قرار می‌دهند، همه سورتهای دیوانسالاری را رد می‌کنند، خواستار تغییر وضع دانشگاهها (به وسیله تغییر ماهیت انعطاف ناپذیر رابطه استاد و دانشجو به رابطه‌ای که بروزمنه‌عینی داقعیت استوار باشد) می‌شوند، دکر گون ساختن خود واقعیت را خواستارند، بتوحی که دانشگاهها بازسازی شوند، به نظامهای کهن و سازمانهای اجتماعی مقرر و موجود حمله می‌نمایند برای این که آدمیان باشند که در باره‌شان تصمیم گرفته ←

15. Ernani Maria Fiori
17. José Luis Fiori

16. Marcela Gajardo
18. João Zacarioti

بعد عنوان رسالتی تاریخی یا منجر به پشت پازدن به هرچه اخلاقی است می شود و یا سبب یأس کامل می گردد. تقلای برای مردمی سازی، برای آزادساختن کارگران، برای غلبه بر از خود بیگانگی، و برای تأیید آدمیان به عنوان افراد با شخصیت مستقل، بی معنی خواهد بود. این مبارزه فقط بدین دلیل ممکن می شود که هر چند مردمی زدائی واقعیت ملموس تاریخی است، اما سرنوشتی محظوم نیست، بلکه نتیجه نظامی پیادگرانه است که خشونت را در ستمگران، و در نتیجه سلب ملکات مردمی را از ستمکشان، پدید می آورد.

از آنجا که انحراف از بیشتر به ملکات مردمی دست یافتن موجب کمتر دارای آن ملکات شدن است، ستمدیدگان را به مبارزه با کسانی که آنان را به چنین روزی نشانده اند 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)، به ستمگر پرستمگران پیشین تبدیل شوند، بلکه باید مردمی را برای هردو طرف تجدید نمایند.

بدین ترتیب وظیفه بزرگ مردمی و تاریخی ستمدیدگان چنین است: آزاد کردن خود، و آزاد کردن کسانی که برآنان ستم کرده اند. ستمگران که در سایه قدرت خود ستم می کنند و بهره کشی می نمایند و به ستمدیدگان تجاوز می کنند نمی توانند در این قدرت نیروی لازم برای آزاد کردن ستمدیدگان، یا خود، را بیابند. فقط قدرتی که از ضعف ستمدیدگان سرچشمه می گیرد برای آزاد کردن هردو به اندازه کافی نیرومند خواهد بود. هر تلاشی که از طرف ستمگر با توجه به ضعف ستمدیدگان برای «ملایم کردن» قدرت او صورت پذیرد، همواره

پی بردن به مردمی زدائی^۴ می شود که نه تنها یک امکان وجودی، بلکه یک واقعیت تاریخی است. در حالی که آدمی وسعت دامنه مردمی زدائی را در کم می کند از خود می پرسد که آیا مردمی سازی مسئله ای امکان پذیر و بادوام است. در درون تاریخ و در زمینه های عینی و ملموس، مردمی سازی و مردمی زدائی، هردو، به صورت دو اسکان برای آدمی، این وجود ناقص مانده از نقص خوبیش آگاه، وجود دارند.

اما در حالی که انتخاب مردمی سازی و مردمی زدائی هردو در اختیار آدمی است، فقط اولی است که رسالت او شمرده می شود. این رسالت پیوسته مورد نقی قرار گرفته است ولی همین نفس نقی آن موجب تأیید آن است. این رسالت براثر بیداد و بهره کشی و ستم و خشونت ستمگران نقی گردیده، و با اشتیاق ستمدیدگان به آزادی و دادگری، و به وسیله تقلای آنان برای دستیابی مجدد بر انسانیت از دست رفته شان، تأیید می گردد.

مردمی زدائی که داغ خود را نه تنها بر چهره کسانی که آنچه مردمی است از آنان ریوده شده، بلکه، هر چند به طریقی دیگر، بر چهره کسانی هم که آن را ریوده اند نهاده است، انحرافی است در رسالت دست یابی هرچه بیشتر به ملکات انسانی. این انحراف یک امکان تاریخی است، اما نه یک رسالت تاریخی. در واقع پذیرفتن مردمی زدائی

→ می شود. همه این جنبشها بازناب شیوه خاص عصر ما در بررسی مسائل اند شیوه ای، که بیشتر مردم شناسafe است نا مردم مدارانه.

به نحوی تصادفی تعریف کرد، بلکه باید از کردار^۵ جستجوگرانه آنان دریی دست یافتن به آن، و باشناختن ضرورت نبرد برای این دست یابی، به تعریف آن پرداخت. و این نبرد، به علت هدفی که ستمدیدگان برای آن تعیین کرده‌اند، براستی عملی است مهرآمیز در مقابل بی‌مهری که در درون خشونت ستمگران نهفته است، بی‌مهری، حتی آگر در لفاظه جوانمردی دروغین پیچیده شده باشد.

ولی در جریان نخستین مرحله مبارزه ستمدیده به جای تلاش برای آزادی خود، تقریباً همیشه، به سوی ستمگری یا «خرده‌ستمگری» می‌گراید. این امر بدان دلیل است که ساخت فکری ستمدیدگان در نتیجه 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 لحظه خاصی از جریان زندگی خود نوعی تعییت از ستمگر را می‌پذیرند. در چنین اوضاع و احوالی آنان او را به اندازه 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 نتیجه مستغرق شدن در واقعیت ستم، تصویری که از خودشان به عنوان انسانهای ستمدیده دارند، آسیب پذیرفته است. در این سطح،

۵. اصطلاح «کردار» در این اثر اختصاص دارد به ترجمه Praxis، یعنی عمل توأم با اندیشه.^m

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. به همین دلیل است که بخشش کنندگان با کوچکترین تهدیدی نسبت به سروچشمۀ آن سخاوت دروغین، وحشت‌زده و نومید می‌شوند.

جوانمردی دقیقاً عبارت است از نبرد برای نابود کردن علی‌که نکوکاری دروغین را می‌پرورند. نکوکاری دروغین، وحشت‌زدگان و سرکوقتگان را، «تعاله‌های حیات» را، وامی‌دارد که دستهای لرzan 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 به دستهای 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 جامعه ستمگر را دریابد؟ چه کسی بیشتر از ستمدیده از اشرهای ستمگری رنج می‌برد؟ چه کسی می‌تواند بهتر از او ضرورت آزادی را در کنند؟ آزادی را نمی‌توان

حتی انقلاب که واقعیت عینی ستم را با برقرار کردن جریان آزادی دگرگون می کند، باید با این پدیده رویرو شود. بسیاری از ستمدیدگان به طور مستقیم یا نامستقیم در انقلاب شرکت می کنند و چون مقید به افسانه های نظام قدیم هستند — قصد آن دارند که انقلاب را از آن خویش سازند: سایه ستمگر قبلی هنوز برآنان افتاده است. لازم است که به مطالعه «ترس از آزادی» ستمدیدگان پرداخت.^۷ ترسی که ممکن است آنان را همان اندازه به آرزو کردن نقش ستمگر سوق دهد، که در نقش ستمکش نگاه دارد. یکی از عناصر اصلی رابطه بین ستمگر و ستمکش، «تجویز» است. هر تجویزی نشان دهنده تحمیل انتخاب یک فرد برفرد دیگر است، و وجود آن فرد تجویز شده را به وجود آنی تبدیل می کند که با وجود آن فرد تجویز کننده مطابقت کند. بدین قرار رفتار ستمکش رفتار تجویز شده ای است که به راهه ای که ستمگر تجویز کند می رود.

ستمدیدگان که تصویر ستمگر را به باطن خود سپرده و رهنمودهای او را پذیرفته اند، لبریز از «ترس از آزادی» هستند. آزادی آنان را ملزم به بیرون راندن این تصویر و قراردادن استقلال و مسؤولیت به جای آن می کند. آزادی اهدا نمی شود، بلکه با غلبه بدست می آید. 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 به اسطوره^۸ بدل شود، بلکه شرط لازم برای بدست آوردن کمال می توان یافت. ستمدیدگان از به آغوش کشیدن آزادی می ترسند، بیم ستمگران از «از دست دادن» آزادی ستم کردن است.

شناخت آنان از خودشان به صورت مخالفان ستمگر هنوز حاکمی از درگیری در مبارزه ای برای غلبه بر تضادهای موجود نیست^۹: یکی از دو قطب مدعی دست یافتن به آزادی نیست بلکه خواستار تطبیق هویت خود با قطب مخالف است.

در این وضع ستمدیدگان نمی توانند «انسان جدید»^{۱۰} را تجسم کنند که باید در جریان جای سپردن ستمگری به رهائی و در نتیجه حل شدن تضادها، قدم به عرصه هستی گذارد. تصور آنان از انسان جدیدشان فردگرایانه است، چون خود را با ستمگر یکی می دانند، به وجود خود به عنوان اشخاص و به عنوان اعضای یک طبقه ستم کشیده آگاه نیستند. این که خواهان اصلاحات ارضی هستند نه به دلیل آن است که می خواهند انسانه ای آزاد شوند؛ بلکه برای تملک زمین و سپس «مالک» شدن — یا دقیقتر، کارفرمای کارگران دیگر شدن — است. بسیار نادر است دهقانی که به عنوان «مباشر» ارتقای مقام یابد نسبت به رفقاء سابق خود از مالک فعلی ظالم تر نباشد. سبب آن است که زمینه وضع دهقان، یعنی ستم، تغییری نمی کند. در این مثال مباشر، برای حفظ کار خود، باید به سختگیری مالک باشد، یا سختگیرتر. این امر حکم قبلی ما را در برابر ستمدیدگان، مبنی بر این که آنان طی نخستین مرحله مبارزه ستمگر را سرمشق مردمی بودن قرار می دهند، تأیید می کند.

۶. اصطلاح «تضاد» در این کتاب نشان دهنده ستیز جدلی بین نیروهای متقابل اجتماعی است. (در هنر کتاب اصطلاح تناقض contradiction بکار برده شده است، ولی در ترجمه فارسی بهتر دیدیم که به جای آن اصطلاح تضاد را انتخاب کنیم که نسبت به اصطلاح تناقض دارای جنبه عنتیتر و ملموستری است.)

انسانی است.

برای آن که غلبه آدمی بر موضع ستم میسر شود، نخست باید علل آن را نقادانه شناخت تا بتوان، با اقدامی دگرگون کننده، موضع جدیدی آفرید — موضعی که پیگیری برای دست یافتن به انسانیتی کاملتر را میسر می‌سازد. اما تقلای برای انسان ترشدن هم اکنون با تلاش برای دگرگون کردن وضع آغاز شده است. هرچند موضع ستم یک کل نامردمی و نامردی کننده است، که هم بر ستمگران اثر می‌گذارد و هم بر کسانی که آنان برایشان ستم می‌کنند، این گروه دوم است که باید از موضع انسانیت خفه شده‌اش مبارزه برای بیشتر مردمی کردن هر دو را برعهده بگیرد. ستمگر، که بر اثر زدودن مردمی دیگران، شرف مردمی خود را از دست داده است، قادر به رهبری مبارزه نیست.

اما ستمدیدگانی که خود را با نهاد تسلطی که در آن غرقه‌اند مطابقت داده‌اند و سرتسلیم به آن سپرده‌اند تا وقتی که احساس ناتوانی در پذیرفتن خطرهایی می‌کنند که لازمه تلاش برای آزادی هستند از دست زدن به‌این تلاش منوعند. وانگهی تلاش برای آزادی نه تنها 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 به آزادی را کشف می‌کنند، خواهند دید که این اشتیاق هنگامی بدواقعیت بدل می‌شود که در یارانشان نیز بوجود بیاید. ولی مدام که آنان در زیر سلطه «ترس از آزادی» قرار دارند، از التجای به دیگران، یا گوش فرادادن به التجای دیگران، و حتی از ملتوجی شدن به تغایرهای وجودان خود سرمی‌بیچند.

آنان زندگی گروهی را بر رفاقت اصیل ترجیح می‌دهند، و حریم امن سازش با حالت ناآزاد را بر مشارکت خلاقی که نتیجه آزادی خواهد بود، و حتی بر طلب آزادی، برتری می‌نهند.

ستمدیدگان از دوگانگی که در باطن وجود آنان مستقر شده است عذاب می‌کشند. می‌دانند که با نداشتن آزادی به داشتن وجود اصیل موفق نخواهند شد. با وجود این هرچند در تعنای وجود راستین هستند، از آن می‌ترسند. در عین حال 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 خود بیگانگی، بین تبعیت از نسخه‌های تجویزی است با داشتن اختیار؛ بین تماشاگر بودن است با بازیگر بودن؛ بین عمل کردن است با، به وسیله انجام کار ستمگر تظاهر به عمل کردن؛ تعارض بین گفتن است با خاموش بودن، و در قدرت آفرینش و بازآفرینی و از قدرت دگرگون ساختن جهان ستون گردیدن. این است معماً دو پهلو و غم‌انگیز ستمدیده که باید در آموزش و پژوهش او مورد توجه قرار گیرد.

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

^۹ این اصطلاح در ترجمه برای ستیز هم آمده است.

فصل اول

آن نیست، بلکه به صورت وضع محدود کننده‌ای که می‌توان آن را دگرگون کرد. این دریافت به خودی خود برای آزاد شدن شرط لازم هست، ولی شرط کافی نیست، بلکه باید نیروی برگزیده برای عمل آزادی‌بخش گردد. این هم که ستمدیدگان بی‌برند که در رابطه جدلی در حکم برابر نهاد ستمگران اند که ستمگران بی‌وجود آنان نمی‌توانند زیست (— پدیده‌شناسی «وح، نوشته هگل») به خودی خود آزادی را بوجود نمی‌آورد. ستمدیدگان فقط وقتی می‌توانند برخادی که آنان را در برگرفته است غلبه کنند که دریافت وضعشان نام آنان را در صفت کوشندگان برای آزادی ثبت کند.

عین همین مطلب در مرور فرد ستمگر به عنوان «شخص» صادق است. ممکن است کشف این که او فردی ستمگر است سبب تالم بسیارش گردد، ولی بضرورت منجر به یگانه شدنش با ستمدیده نمی‌شود. مستدل جلوه دادن گناه خود به وسیله رفتار پدرمانی‌بانه با ستمدیدگان و محکم نگاه داشتن آنان در مقام تابع و ستمکش با هم سازگار نمی‌توانند بود. یکانگی ایجاب می‌کند که فرد در وضعیت کسانی قرار بگیرد که با آنان احساس هویت مشترک می‌کند، این کیفیتی اساسی است. اگر آنچه ستمدیدگان را مشخص می‌گردداند، انتقاد آنان نسبت به شعور ارباب است (آنچنان که هگل می‌گوید)^{۱۰}، یکانگی حقیقی با آنان به مفهوم نبرد در کنارشان به منظور 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 دایسته است، و جوهر وجودش زندگی، یا وجود، برای دیگری است. اولی شعور ارباب یا خداوندگار است، و آن دیگری شعور غلام.»

آموزش ستمدیدگان

علم تربیت ستم و موجبات آن را موضوع تفکر ستمدیدگان قرار می‌دهد، و از این تفکر ضرورت درگیری آنان در تلاش برای آزادی‌شان نتیجه خواهد شد؛ و در جریان این تلاش است که روش آموزش ساخته و باز ساخته خواهد شد.

سؤاله اساسی این است: ستمدیدگان که موجودهای تقسیم‌شده و نااصیل هستند چگونه می‌توانند درگستردن تربیت آزادی‌بخش خود سهیم شوند؟ پاسخ آن است که فقط وقتی که ستمدیدگان کشف کنند که «میزان» ستمگرانند می‌توانند به زائیده شدن تربیت آزادی‌بخش خود یاری کنند. تا زمانی که آنان در دوگانگی بسر می‌برند که در آن بودن به معنی شبیه بودن است، و شبیه بودن به معنی شبیه ستمگر بودن، این کمک از آنان ساخته نیست. تربیت ستمدیدگان وسیله‌ای است برای این کشف تقاضانه آنان که هم آنان وهم کسانی که برآنان ستم می‌کنند نمودهایی از مردم زدایی هستند. بدین ترتیب آزاد شدن نوعی زایمان است وزایمانی در دنیا ک. انسانی که از این زایمان بیرون می‌آید انسان جدیدی است که زندم ماندنش منوط است به از میان رفتن تنافض ستمگر- ستمکش به وسیله مردمی شدن همه آدمیان. به بیانی دیگر حل این تضاد در تلاشی زاده می‌شود که این انسان جدید را به هستی می‌آورد؛ دیگر نه ستمگری خواهد بود و نه ستمکشی، بلکه آدمی خواهد بود در جریان دست یافتن به آزادی.

این رام حل با سخنان آرمانگرایانه بدست نخواهد آمد. برای این که ستمدیدگان بتوانند تلاش برای آزادی را آغاز کنند باید واقعیت ستم را دریابند، اما نه به صورت جهان بسته‌ای که هیچ راه گریزی از

ذهنیت و انکار دوسي به هنگام تحلیل واقعیت با کار کردن با آن، از سوی دیگر، انکار عینیت در تجزیه و تحلیل یا به هنگام عمل، ذهن-گرائی را بوجود می آورد که منجر به اتخاذ مواضع نفس گرا یانه^{۱۱} می گردد. در اینجا نه عینگرائی را پیشنهاد می کنیم و نه ذهنگرائی را، و نه حتی روانگرائی را^{۱۲}، بلکه آنچه در نظر است ذهنیت و عینیت است در یک رابطه مستمر جدلی با یکدیگر.

انکار اهمیت ذهنیت جریان دگرگونسازی جهان و تاریخ، ساده دلی و خام اندیشه‌گی است، و در حکم پذیرفتن محل، یعنی دنیائی بی آدمی، است. این موضع عینگرایانه به همان اندازه دور از خرد است که ذهنگرائی که اصل را برآمکان وجود آدمی، بی دنیا می گذارد. جهان و آدمی جدا از هم وجود ندارند بلکه در برهمکنش مستمر بسر می برند. نه مارکس این گونه دوگانگی را می پذیرد و نه هیچ متفکر معتقد واقعگرای دیگر. آنچه مارکس به نقد کشید و به شکلی علمی بیان کرد ذهنیت نبود، بلکه ذهنگرائی و روانگرائی بود. واقعیت عینی اجتماعی همان‌طور که به صورت تصادفی بوجود نیامده است بلکه حاصل کار آدمی است، به تصادف هم دگرگون نمی شود. اگر آدمیان واقعیت اجتماعی را می سازند (واقعیتی که در «بازتاب کردار» بدآنان باز می گردد و آنان را در شرایط تازه‌ای قرار می دهد)، پس دگرگون کردن آن واقعیت وظیفه‌ای تاریخی است و بر عهده آدمیان.

نتیجه واقعیتی که ستمگرانه شود، مایه تضاد آدمیان در

کردن واقعیت عینی است که آنان را «موجودهای متعلق به غیر» ساخته است. ستمگر فقط هنگامی می‌تواند یگانگی خود را با ستمگران نشان دهد که از شناختن آنان به عنوان گروهی موهوم دست بردارد و آنان را به مثابه کسانی بنگرد که مورد رقتار ظالماهه بوده‌اند، از ابراز عقیده محروم گشته‌اند، و در فروش محصولشان کلاه به سرشان رفته است؛ هنگامی که از حرکات فردی پرهیز گارانه و احساساتی دست بردارد و خطر کرده به عملی مهرآمیز دست بزند. یگانگی حقیقی فقط در زیاد کردن این مهورو رزی، و در وجود داشتن آن، و در عمل کردن به آن است. مسخره است ادعای آن که همه آدمیان برآبراند و در نتیجه باید آزاد باشند، اما هیچ عمل محسوسی برای واقعیت دادن به این ادعا انجام نشود.

از آنجا که تضاد ستمگرستمکش در «ضعیتی عینی بنیان نهاده شده است، رفع این تضاد نیز باید به نحوی عینی انجام پذیرد. از این رو برای واقعگرایان – هم آن کس که خود را ستمگر می‌پاید و هم ستمکش – وضعیت ملموسی که ستم را بوجود می‌آورد باید دگرگون شود.

طرح این خواست اقلایی برای تعویل عینی واقعیت، و مبارزه با بی‌تحرکی ذهنگرایانه‌ای که شناخت ستم را به انتظار صبورانه برای نابودی خود بخودی ستم می کشاند، به معنی صرف نظر کردن از نقش ذهنیت در تلاش برای دگرگون کردن نهادها نیست. بر عکس، عینیت را نمی‌توان بی وجود ذهنیت در ک کرد. پیروزی یکی از این دو نمی‌تواند بی دیگری وجود داشته باشد، و نه هم می‌توان آنها را نافی یکدیگر دانست. عین گرائی عبارت است از جدا کردن عینیت از

فعل اول

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 و مورد عمل قرار دهند. در کخشک و خالی از واقعیت و بی‌انجام این‌داخله عملی‌بعدی، منجر به تحول آن واقعیت نخواهد شد— درست بدین علت که در ک مذبور در کی صحیح نیست. چنین‌حالی مربوط به‌در کی کاملاً ذهنگرایانه به‌وسیله کسی است که واقعیت عینی را کنار می‌گذارد و جانشین کاذبی برایش می‌ترشد. نوع دیگری از در ک کاذب هنگامی دست می‌دهد که هر نوع تغییر واقعیت عینی منافع فردی یا طبقاتی مشاهده‌گر را تهدید کند. درمورد اول هیچ مداخله‌نقدانه‌ای در واقعیت صورت نخواهد پذیرفت زیرا که واقعیت مذبور ساختگی است؛ درمورد دوم نیز چنین مداخله‌ای وجود نخواهد داشت زیرا که با علاقه‌طلبی مشاهده‌گر در تضاد واقع می‌شود. در این حالت فرد به‌رفتاری ناشی از اختلال عصبی متمايل 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 اوحیقت را انکار نکند، اما آن را بشکلی دیگر ببینند. 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 از طبقه خود مشاهده‌گر آفریده شده است. در این نکته یکی از دلایل مزاحمتها و دشواریهای نهفته

آموزش ستمدیدگان

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 نقادانه‌ای از ستمگری بدست آورند. یکی از بزرگترین موانع برس راه کسب آزادی آن است که واقعیت ستمگرانه کسانی را که مشمول آن هستند جذب، و بدین وسیله شعور آنان را غرق می‌کند.^{۱۳} وظیفه ستم، رام کردن است. برای آن که آدمی بیش از این حدید آن نشود، باید از آن بدرا آید و برآن چیره گردد. این کار فقط به‌وسیله کردار تحقیق پذیر است، یعنی به‌وسیله اندیشیدن و بکار بستن آن در اندیشه جهان برای دگرگون کردن آن.

«برای آن که همگان را متوجه ستمگری سازیم باید حتی آن را واقعیتر جلوه دهیم بدین نحو که ننگی را که بر نقش ستم مترتب است به‌آن بیفزاییم و ننگین تر نمایان کنیم.»

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

عمل آزادبخش لزوماً متنضم یک لحظه درک و اراده است. این عمل هم مقدم براین لحظه است و هم پس از آن ادامه می‌باید؛ یعنی اول مقدمه‌ای است برای آن لحظه و سپس بر تاریخ تأثیر می‌گذارد و در آن ادامه می‌باید. ولیکن عمل تسلط بضرورت دارای این بعدنیست، زیرا که نهاد سلطه به‌توسط وظیفه خود کار و نا آگاهانه آن حفظ می‌شود. به‌نقل از نوشته‌ای چاپ نشده از هوزه لویس فیوری José Luis Foiri که بزرگوارانه اجازه این نقل را به‌من داد.

نمی‌توانست خود را تعالی بخشد و واقعیت خود را ببیند و آن را درک کند، هیچ عملی انسانی پدید نمی‌آمد.
در تفکر جدلی جهان و عمل بستگی نزدیک دارند. 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 تodehها 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 از نظر ما شرط اساسی تشریح کردن اعمال مردم نیست، بلکه شرکت جستن در گفت‌وشنودی با آنها درمورد آن اعمال است. در هر صورت، هیچ واقعیتی بخودی خود تغییر نمی‌کند^{۱۴}، و وظیفه «تشریح اعمال خاص تodehها برای آنها» که لوکاچ برای حزب انقلابی در نظر می‌گیرد، با اعتقاد ما درمورد نیاز به مداخله نقادانه ستمدیدگان، که تربیت کسانی است که دست به گریبان با نبرد برای آزادی خود می‌باشند، ریشه در همین امر دارد. و کسانی که دریافت‌های آن در حال دریافت‌نند، که ستمکش بوده‌اند، باید در زمرة کسانی

^{۱۴} آئین هاده‌گرایی که آدمی را محصول اوضاع و نحوه تربیت می‌داند و معتقد است که آدمیان دگرگون شده محصول اوضاع و تربیتهای دیگر گونه هستند، فراموش می‌کند که این آدمیانند که اوضاع را دگرگون می‌کنند، و من بی خود محتاج به تربیت شدن‌است. به نقل از آثار منتخب کارل مارکس و فریدریش انگلش.

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

بنا بر گفته مارکس «... عمل خاص تodehها را باید برای آنها تشریح کرد نه تنها برای تداوم اعمال اقلایی رنجبران (پرولتاپیا)، بلکه برای فعال ساختن هشیارانه بسط بعدی این اعمال.»

در توضیح این نیاز، لوکاچ بی‌تردید نتیجه مداخله نقادانه را پیش می‌کشد. «عمل خاص تodehها را برای آنها تشریح کردن» به معنی واضح کردن و روشن ساختن آن عمل است هم از حیث ارتباط آن با اموری عینی که آن را موجب می‌شوند و هم از حیث هدفهای آن. هرچه مردم بیشتر از این واقعیت مبارز، که باید هدف عمل دگرگون. کننده آنها باشد، پرده بر می‌دارند نقادانه‌تر در واقعیت شرکت می‌جوینند. 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 به مبارزه بخواند هیچ عملی انسانی وجود پیدا نمی‌کرد، و نیز اگر آدمی «برونتاب» نبود و

از انقلاب به آموزش ستمدیدگان پرداخت؟ پرسشی است در درجه اول اهمیت که پاسخ آن، دست کم به صورت کوششی، در فصل چهارم خواهد آمد. جنبه‌ای از پاسخ را باید در تفاوت آموزش منظم، که فقط به وسیله قدرت سیاسی می‌تواند تغییر یابد، با طرحهای آموزشی، که با ستمدیدگان در جریان سازماندهی آنان اجرا می‌شود، یافت.

تعلیم ستمدیدگان، به عنوان تعلیمی مردمیگرای آزاده، دو مرحله متمایز دارد. در مرحله نخستین ستمدیدگان پرده از جهان ستمگری بر می‌گیرند و با عمل خویش دگرگون ساختن آن را عهده‌دار می‌شوند. در مرحله دوم، که واقعیت ستم در آن دگرگون گردیده است، تعلیم دیگر خاص ستمدیدگان نیست بلکه ازان همه 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}. در مرحله نخست این رویاروئی به وسیله تغییر راهی صورت می‌پذیرد که ستمدیدگان ازان راه دنیای ستم را در می‌یابند، و در مرحله دوم به وسیله طرد افسانه‌های رخ می‌دهد که در نظام کهن آفریده و پروردۀ شده‌اند و مانند اشباح دائم به سروقت نهاد جدید، که از تحول انقلابی برخاسته است، می‌آیند.

در مرحله اول آموزش باید به مسئله وجودان ستمدیده و ستمگر پردازد، یعنی مسئله آنان که ستم می‌کنند و آنان که ستم می‌کشند. باید رفتار آنان و بینش آنان از جهان، و اخلاقیاتشان، را در مدد نظر قرار دهد. مشکل ویژه‌ای که در این میان وجود دارد، دوگانگی درونی ۱۶. بنظر می‌رسد که این همان چهرۀ اساسی انقلاب فرهنگی مائو باشد.

باشند که این روش را گسترش می‌دهند. هیچ آموزشی که براستی آزادی‌بخش باشد نمی‌تواند، در نتیجه رفتاری که نشانه بدبخت شمردن ستمدیدگان باشد، یا به خاطر دلجهوئی از آنان، یا ارائه الگو. هائی مشابه که در میان ستمگران است، از آنان فاصله بگیرد. در مبارزه آزادی‌بخش ستمدیدگان باید نمونه و الگوی خودشان باشند.

روش آموزش ستمدیدگان که محرك آن جوانمردی حقیقی مردمیگرایانه، و نه بشر دوستانه^{۱۷}، باشد به صورت روش آموزش نوع بشر جلوه می‌کند. علم آموزشی که با علائق خودخواهانه ستمگر (خودخواهی پوشیده در لفافه جوانمردی دروغین پدرسالارانه) آغاز می‌شود و ستمدیدگان را مورد افاضات بشردوستانه خود قرار می‌دهد، خودش مایه بقا و تجسم ستم است، وسیله‌ای برای مردمی زدائی است. از این روی - همچنان که پیشتر گفتیم - علم آموزش ستمدیدگان نمی‌تواند به وسیله ستمگران تنظیم شود یا اعمال گردد. تنافضی است در این که ستمگران نه تنها از تربیت آزادی‌بخش حمایت کنند، بلکه در اجرای آن هم کوشنا باشند.

اما اگر اجرای آموزش آزادی‌بخش نیازمند به قدرت سیاسی باشد و ستمدیدگان این قدرت را نداشته باشند، چگونه ممکن است پیش

۱۵. تفاوت مردمیگرائی *humanism* با بشر دوستی و نوع پروری *humanitarianism* بالاخص در این نکته نهفته است که ارتباط مردمگرای آدمیان دیگر بر میان ارزش‌های مساوی انسانی و شیوه‌های آموزشی متقابل قرار دارد، حال آن که در دو نوع پروری است که از «بالا» دلش برای آدمیان محروم و فقیر «وابئین» می‌وزد و برای ابراز نوع دوستی خود خیرات و صدقانی بین محروم و فقیر می‌کند. اولی سرشت آدمیان فروتن است و عاشق مرد، و دومی خصلت افراد متکبر است که به طبقات بالای جامعه تعلق دارند و به یادگاه طبقاتی خود نیز چسبیده‌اند. م.

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 پا بر شرف مردمی خود گذاشته‌اند) آدمی را نفی می‌کنند. زور نه به وسیله آنان که زیرسلطه اقویا ضعیف شده‌اند اعمال می‌شود، بلکه به وسیله زورمندانی اعمال می‌گردد که آنان را از مردمی اندخته‌اند.

اما در چشم ستمگران، همیشه ستمدیدگان (که البته ستمگران آنان را ستمدیده نمی‌خوانند بلکه بحسب آن که هموطنشان باشند یا نباشند آنان را «آن مردم» می‌نامند یا «توده‌های کور و حسود»، یا «وحشیان»، یا «بوییان»، 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 به خشونت ستمگران است که کنایاتی از عشق را می‌توان یافت. طغیان ستمدیدگان (که خشونت آن همیشه یا تقریباً همیشه به شدت خشونت ستمگران در آغاز کار آنان است) می‌تواند آگاهانه یا ناگاهانه 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 به این 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 سرکوب‌کنندگی را از ستمگران می‌ستانند، به آنان انسانیتی را باز-

ستمدیدگان است: آنان موجودهای ضدوقایع و تقسیم شده‌اند که در موضع عینی ستم و خشونت شکل گرفته‌اند و هم در آن بسر می‌برند.

هر وضعی که در آن «عمرو» به نحوی عینی «زید» را استثمار می‌کند، یا به عنوان فردی مسئول از پای فشردن «زید» در اظهار نظر خود جلوگیری می‌نماید گوشه‌ای از ستمگری است. چنین وضعی بخودی خود خشونت‌زاست، حتی اگر با حالتی جوانمردانه همراه باشد، زیرا که در رسالت وجودی و تاریخی آدمی برای کاملتر شدن مداخله می‌کند. با استقرار رابطه 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 چیزی باشند که هدف بالفعل آن وجود آنان، به عنوان ستمدیده، است؟ هیچ ستمدیده‌ای وجود پیدا نمی‌کرد اگر از پیش موضع خشونتی برای منقاد کردن آدمیان وجود نداشت.

خشونت به وسیله کسانی پدید می‌آید که ستم می‌کنند، استثمار می‌کنند، و در شناختن دیگران به عنوان انسان قصور می‌ورزند، اما نه به وسیله آنان که ستم می‌کشند و استثمار می‌شوند، و ناشناخته می‌مانند. این محرومی از مهر نیستند که موجب بیمه‌ری می‌شوند، بلکه کسانی هستند که تمی‌توانند مهر بورزند، از آن روی که فقط خود را دوست می‌دارند؛ این بی‌یاوران دستخوش دهشت نیستند که دهشت می‌افرینند، بلکه جابرانی هستند که وضعی عینی ایجاد می‌کنند که مایه پدید آمدن «وازدگان زندگی» است؛ مظلومان نیستند که منشا ستمگری می‌شوند؛ بلکه ظالمانند؛ نه خوارشگان

آموزش ستمدیدگان

می‌گردانند که به هنگام اعمال ستم از دست داده بودند. فقط ستمدیدگانند که با آزاد کردن خود می‌توانند ستمگران را نیز آزاد سازند. اینان، به عنوان طبقه‌ای ستم پیشه، نه خود را و نه دیگران را آزاد نمی‌توانند کرد. واجب است که ستمدیدگان برای حل تضادی که به آن گرفتار آمده‌اند تلاش را آغاز کنند. آن تضاد با ظهور انسان نوی از میان خواهد رفت که نه ستمگر است و نه ستمکش، بلکه انسانی است در جریان آزادشدن. اگر هدف ستمدیدگان انسان کامل شدن باشد، با جابه‌جا کردن عوامل تضاد و با عوض کردن قطباهای آن به‌این هدف دست نخواهد یافت.

ممکن است بنظر ساده لوحانه جلوه کند، اما چنین نیست. انحلال تضاد ستمگر- ستمکش در واقع مستلزم ناپدید شدن ستمگران به عنوان طبقه مسلط است. ولیکن قیودی که از طرف ستمدیدگان سابق بر ستمگران 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 قیده‌های ضروری بخودی خود حاکی از آن نیست که ستمکشان دیروز ستمگران امروز شوند. رقتاری که از بازگشت نظام ستمگری جلوگیری کند. نباید با اعمالی که آن را بوجود می‌آورد و حفظ می‌کند مقایسه شود. آن رقتار را نمی‌توان با اعمال اقلیتی مقایسه کرد که حق انسان بودن اکثربت را نفی می‌کند.

با وجود این از لحظه‌ای که رژیم جدید در قالب دیوانسالاری سلطه‌جویانه‌ای متوجه شود، بعد انسانی مبارزه از دست می‌رود و

فصل اول

صحبت کردن از آزادی دیگر ناممکن می‌گردد^{۱۷}. از این روی ما اصرار می‌ورزیم که انحال صحیح تضاد ستمگر- ستمکش منوط به معکوس کردن صرف موضع، و رفقن از قطبی به قطب دیگر نیست. همچنین رفع این تضاد منوط به قرار گرفتن ستمگرانی جدید به جای ستمگران سابق و تلاش برای ادامه اتفاقات ستمدیدگان نمی‌تواند بود، حتی اگر این جانشینی به نام آزاد کردن آنان صورت پذیرد.

اما اگر هم تضاد یاد شده بطریق صحیح بدوسیله وضعی تازه که بتوسط کارگران آزاد شده ایجاد شده است حل شود، ستمگران پیشین احساس آزادی نمی‌کنند بلکه، عکس، خود را کاملاً ستمدیده حس می‌کنند. از آنجا که به اعمال سلطه بر دیگران عادت کرده‌اند هر وضعی غیر از وضع قبلی به نظرشان ستمگری می‌آید. سابق براین آنان می‌توانستند بخورند، بیوشند، کفش به پا کنند، آموزش بینند، سفر کنند، و به آهنگهای بتھوون گوش فرادهند در حالی که میلیونها انسان نمی‌خورند، لباس و کفش نداشته‌اند، نه درس خوانده و نه سفر رفته بودند، و خیلی کمتر به بتھوون گوش داده بودند. هر محدودیتی که به نام حقوق جامعه براین طرز زندگی نهاده شود، از نظر ستمگران قبلی نفی حقوق فردی آنان تلقی می‌شود - هرچند خودشان هیچ احترامی برای حقوق میلیونها آدمی که رنج می‌کشیدند

۱۷. این انتعاف ناپذیری را نباید با تشكناهائی یکی دانست که باید بر سر داه ستمگران پیشین گذاشت تا قادر به بازگرداندن نظم ستمگرانه قبلی نباشند. در اینجا به انتقامی اشاره می‌شود که دچار رکود یا کاربرد این ارهای سر کوب کننده و دیوانسالارانه دولت پیشون (دولتی که، همچنان که مادر کس بارها تأکید کرده است، می‌باید با قاطعیت منکوب شود و از بین بروند) علیه مردم بکار می‌افتد.

آموختن ستمدیدگان

و از گرسنگی و درد و حسرت و یأس می‌مردند قائل نبودند. از نظر ستمگران «موجود انسانی» فقط به آنان اطلاق می‌شود؛ بقیه مردم «چیز» هستند. به نظر 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 به آنان اعطای گردد. و این امتیاز را از این روی اعطای می‌کنند که زنده ماندن ستمدیدگان برای بقای خود آنان ضروری است.

توضیح این رفتار و این گونه در ک از جهان و آدمیان (که الزاماً ستمگران را مجبور به مقاومت در برابر برقراری نظام جدیدی می‌کند) در تجربه‌ای است که به عنوان طبقه مسلط حاصل کرده‌اند. وقتی که موضع خشونت و ستمگری مستقر می‌شود شیوه 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 و تحلیل مواضع وجودی ستم آشکار می‌سازد که ریشه آنها در خشونتی است که از طرف آنان که قدرت را در دست دارند آغاز می‌شود. این جریان خشونت نسل به نسل در ستمگران — که آن را به ارث می‌برند و در فضای آن شکل می‌گیرند — تداوم می‌یابد. این فضا در ستمگران وجودی و الکانه و قوی — مالکیت جهان و آدمیان — بوجود می‌آورد. وجودان ستمگر نمی‌تواند خود را جدا از چنین مالکیت مستقیم و واقعی و ملموسی در ک اند و حتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. فروم درباره این وجودان می‌گوید که بی‌چنین مالکیتی «تماس خود با دنیا را از دست می‌دهد». وجودان ستمگر بی‌آن می‌گراید که هرچه را در

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

برایش اشتیاق نامحدودی که ستمگران به تملک دارند این اعتقاد در آنان گسترش می‌یابد که می‌توانند هرچیز را به موضوع قدرت خریدن خود تبدیل کنند. و در اینجاست که از وجود 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 به قیمت کم داشتن یا هیچ نداشتن ستمدیدگان باشد.

«نظر آنان بودن یعنی داشتن، و جزو طبقه دارا» قرار داشتن. ستمگران که از موضع ستم منتفع می‌شوند نمی‌توانند در ک اند که اگر داشتن شرطی برای بودن است، برای همه آدمیان شرطی ضروری است. به این جهت است که جوانمردی آنان دروغین است. انسانیت یک «چیز» است، و آنها آن را به عنوان حق اختصاصی، به عنوان ملکی موروثی، تصاحب می‌کنند. در نظر آنان انسان شدن «دیگران» به منزله بازگونگی است، نه پیگیری کمال انسانی.

ستمگران در ک اند که انحصار بیشتر داشتن آنان، دیگران و خودشان را از انسان بودن باز می‌دارد. نمی‌توانند بینند که در پیگیری خودخواهانه داشتن به عنوان طبقه دارا، از دارائی خود خفه می‌شوند، و دیگر نیستند، بلکه فقط دلاند. در نظر آنان، بیشتر داشتن حق انتقال ناپذیر است، حقی که آنان با «کوشش خود»، و با «تهور خود برای خطر کردن»، بدست آورده‌اند. اگر دیگران بیشتر ندارند، برای آن است که نااهل و تنبیلنده، و بدتر از همه، بی

است، نه عشق حیات. بنابراین یکی از ویژگیهای شعورستمگر و ینش مرده دوستی آن در جهان عقدۀ آزارندگی است. از آنجا که وجودان هشیارستمگر 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، به عنوان ابزارهایی بی‌چون و پرا قدرتمند، برای رسیدن به هدف خود استفاده می‌کنند، یعنی برای حفظ نظام‌ستمگری به وسیله 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 نتیجه بی‌شک مهم دیگری حاصل می‌شود: این واقعیت که برخی از اعضای طبقه ستمگر در مبارزۀ آزادی‌بخش ستمدیدگان بدانها می‌پیوندند، بدین ترتیب از یک قطب تضاد به قطب دیگر آن نقل می‌کنند. نقش آنان اساسی است و در طول تاریخ مبارزه نیز چنین بوده است. اما، برحسب اتفاق، با این که آنان از استثمارگر بودن، یا تماشاگر یی اعتنا بودن، یا بسادگی میراث خوار استثمار بودن، دست می‌کشند و به طرف استثمار شدگان می‌روند، تقریباً همیشه نشانه‌ای منشأ خود را بهمراه می‌آورند: یعنی پیشداوریها و کج یینیهاشان را که عبارت از عدم اعتماد به توانائی مردم به فکر کردن و خواستن و دانستن است. از این رو، این ملحق

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

دلیل در قبال «سلوک جوانمردانه» طبقه مسلط حق ناشناستند. درست، از آنجا که ستمدیدگان «ناسپاس» و «حسود» هستند، به چشم دشمنان بالقوه‌ای نگریسته می‌شوند که باید مراقبشان بود. طور دیگری نمی‌تواند بود. اگر انسان شدن ستمدیدگان به معنی بازگونگی باشد، آزادی آنان نیز چنین خواهد بود، از این رو است ضرورت مراقبت مداوم از آنان. و هرچه ستمگران بیشتر مواطلب ستمکشان باشند آنان را بیشتر به «چیز»‌های ظاهرآ بی‌جانی تبدیل می‌کنند. این گرایش وجودان ستمگر به این که هر چیز و هر کس را برسر راه خود می‌یند بی‌روح سازد، و این اشتیاق او به تملک، بی‌تردید متناظرات است با گرایش به عقدۀ آزارندگی.^{۱۸} فروم در دل آدمی^{۱۹} می‌گوید:

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

عشق توأم با آزارندگی عشقی منحصراً است – عشق مرگ

18. Sadism

19. *The Heart of Man*

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 قبل‌آ شرحش گذشت) دوگانگی وجودی ستمدیدگان است که در عین حال هم خودشان هستند و هم ستمگری که تصویر او را در خود پذیرفته‌اند. از همین رو، تا زبانی که آنان قاطعاً ستمگر خود را، و متقابلاً شعور خود را، «کشف» نکرده‌اند تقریباً همیشه حالت تسليم نسبت به‌وضع خود نشان می‌دهند.

دهقان وقتی شروع به کسب شجاعت برای غلبه بر وابستگیش می‌کند که دریابد که وابسته است: بیش از آن پیوسته بسته به اریاب بوده است و می‌گفته: «چکار می‌توانم کرد؟ من که رعیتی بیش نیستم^{۲۱}.»

وقتی این تسليم به‌طور سطحی تعزیه و تحلیل شود به یک سربراهی تعبیر می‌گردد که نشانه‌ای از خصلتی ملی است. این تسليم به تقدیر شمره وضع تاریخی و جامعه‌شناختی است نه ویژگی مربوط به رفتار مردم. این تسليم همیشه وابسته است به قدرت سرنوشت یا تقدیر، یا بخت—نیروهای چاره‌ناپذیر—یا بهینش منحرفی از خدا.

۲۱. عین گفته دعاقانی در مصاحبه با مؤلف.

شدگان به‌مردم ممکن است رفته رفته دستخوش نوعی جوانمردی شوند که به‌اندازه جوانمردی ستمگران زیان‌بار است. جوانمردی ستمگران با نظم ناعادلانه‌ای تغذیه می‌شود که می‌بایست برای توجیه آن جوانمردی حفظ شود. «نوگرویدگان» براستی خواستار‌گرگون شدن نظام پیدادگرانه‌اند، اما بر اثر پیشینه خودگمان می‌کنند 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 مردم‌گرای راستین بیشتر با اعتماد به‌مردم، که موجب کشانده شدن او به‌مبازه آنان است، شناخته می‌شود تا با هزاران کاری که بی‌اعتماد به‌آنان، برایشان انجام بدهد.

آنان که براستی خود را وقت مردم می‌کنند باید پیوسته خود را بازآزمائی کنند. این تغییر موضوع آنقدر اساسی است که مجال دمدمی مزاج 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 به‌امراں انقلاب داشته باشد ولی هنوز از انجام مشارکت با مردم، با مردمی که همه‌شان را نادان می‌پنداشد، عاجز باشد سخت خود فریب است. نوگرویده‌ای که به مردم تعامل می‌باید، ولی با هر گامی که آنها بر می‌دارند، هر شکی که اظهار می‌کنند و هر فکری که ابراز می‌نمایند، احساس خطر می‌کند و می‌کوشد که «موضوع» خود را برآنان تحمیل کند، نسبت به منشاء خود احساس غربت می‌کند.

گرویدن به‌مردم محتاج تولد دوباره عیقی است. آنان که این

از شخصیت خود است در برابر همچون خودی.^{۲۳}

شاید که آنان با این رفتار بخواهند یک بار دیگر دوگانگی خود را نشان دهند. وقتی که آنان به یاران خود حمله ور می‌شوند، در حقیقت به طور نامستقیم به ستمگران حمله می‌کنند، زیرا که ستمگران در درون رفقاء ستمدیدگان خودشان «وجود» دارند. از سوی دیگر، ستمدیدگان در نقطهٔ خاصی از تجربهٔ وجودی خود، کشش مقاومت ناپذیری نسبت به ستمگرو راه ورسم زندگی او در خود احساس می‌کنند. سهیم شدن در نحوهٔ زندگی او مبدل به آرزوئی فوق العاده قوی می‌شود. ستمدیدگان درحالت از خودبیگانگی می‌خواهند به هر قیمت که شده همانند ستمگر شوند، بدؤ تأسی جویند، و از او پیروی کنند. این پدیدهٔ خاصه در ستمدیدگان طبقهٔ متوسط، که آرزوی همتراز شدن با مردان «برجسته» طبقهٔ بالا را در سردارند، رایج است. آلبرمی در تحلیلی استثنائی از «ذهنیت استعمار زده»، در چهاره استعمادگر و چهاره استعماد زده^{۲۴}، به حدی آمیخته با کشش «احساساتی» که نسبت به استعمارگر احساس کرده بود، اشاره می‌کند:

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

۲۳. فرانس فانون، *نفرینیان خاک*، ترجمهٔ حیدرعلی رضائی، انتشارات

خوارزمی

۲۴. آلبرمی، چهاره استعمادگر، چهاره استعماد زده (ترجمهٔ هما ناطق، انتشارات خوارزمی)، مقدمهٔ چاپ انگلیس ص ۱۰

ستمدیدگان – و بخصوص دهقانان که تقریباً در طبیعت غرقه هستند – تحت نفوذ جادو و افسانه، رنجهای خود را که ثمرة استعمار است، خواست خدا می‌دانند – گوئی که خدا خالق این «بی‌نظمی سازمان یافته» است.^{۲۵}

ستمدیدگان که در واقعیت غرقه هستند، نمی‌توانند بروشنه متوجه «نظمی» شوند که در خدمت منافع ستمگرانی است که آنان تصویرشان را در خود پذیرفته‌اند. آنان که زیر محدودیتهای این نظام، تحلیل رفته‌اند، غالباً خشونت واقعی نشان داده و به کوچکترین دلیلی با رفقاء خود به زد و خورد می‌پردازند. فرانس فانون در نظریهٔ خاک می‌نویسد:

«استعمار زده این میل به تهاجم را که در عضلاتش ته‌نشین شده است نخست عليه خودیها بکار می‌برد. این دوره‌ای است که سیاهان در آن به جان هم می‌افتنند. در برابر موج جنایتی که شمال افریقا را در خود گرفته است پلیس و بازپرس در می‌مانند و نمی‌دانند به کدام برسند... با این که مستعمره‌نشین یا پاسبان، می‌توانند در سراسر روز استعمار شده را بزنند، دشنا مدهد، و به زانو زدن و ادارش کند، او را می‌بینیم که به محض دیدن نگاه دشمنانه یا مهاجم استعمار شده دیگری، چاقوی خود را بیرون می‌کشد؛ زیرا که آخرین کاری که استعمار زده می‌تواند به آن دست بزنند دفاع

را به گلوله می بندد؟ استعمار زده چگونه می تواند بی رحمانه منکر وجود خود شود و باز چنین تقاضاها را افراطی بکند؟ چطور می تواند کینه آنان را به دل داشته باشد و چنین با احساسات آنان را تحسین کند؟ (خود من هم به رغم خودم چنین اعجابی را حس کرده‌ام).

«خود کم بینی» سرشت دیگر ستمدیدگان است که از جذب عقیده ستمگران در وجودشان نشأت می گیرد. آنقدر می شنوند که به هیچ کاری نمی خورند، هیچ چیز نمی دانند، و از یادگرفتن هر چیزی عاجز هستند، و بیمار و کوبدن و نامولدن، که عاقبت به بی لیاقتی خودشان متلاعده می شوند. «دھقانان خود را پست‌تر از ارباب حس می کنند، زیرا که ظاهرآ ارباب تنها کسی است که همه چیز می دارد و می تواند همه چیز را بگرداند^{۲۶}.

آنان خود را نادان می خوانند و می گویند که «استاد» تنها کسی است که دانش دارد و باید بد و گوش فرا دهند. ملا کهای دانش که به آنان تحمیل شده‌اند، از نوع قراردادی هستند. یکبار دھقانی که در یکی از انجمنهای فرهنگی شرکت کرده بود، گفت: «چرا شما از همان اول تصویرها را توضیح نمی دهید؟ از این راه هم وقت کمتری گرفته می شود و هم ما دچار سردرد نمی شویم». ستمدیدگان تقریباً هیچ وقت متوجه نمی شوند که آنان هم «چیزهایی» را که در روابطشان با جهان و انسانهای دیگر باد

گرفته‌اند، «می دانند». با اوضاعی که دوگانگی آنان را موجب شده است کاملاً طبیعی است که به خود بی اعتماد باشند.

بارها اتفاق افتاده که دھقانان در طرحهای آموزشی با سرزنشگی به بحث درباره «موضوعی بارآور» می پردازند، ولی یکباره خاموش شده به مرتبه می گویند: «ما را بیخشید، باید خاموش باشیم و بگذاریم شما حرف بزنید. شما تنها کسی هستید که می داند، ما هیچ نمی دانیم.» غالباً اصرار می کنند که فرقی بین آنان و حیوانات نیست، وقتی هم فرقی را پیدا می کنند، به نفع حیوانات است. «آنها از ما آزادتر هستند.

اما جالب دقت است دیدن آن که این خود کم بینی با نخستین تغییرات در وضعیت ستمگری چگونه دگرگون می شود: در جلسه‌ای از واحد تولیدی زراعی شیلی از رهبری روستائی شنیدم که می گفت: «همیشه می گفته‌اند 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 به خود بی اطمینان خاطر هستند. آنان اعتقاد مبهم و جادو صفتی به آسیب تاپذیری و قدرت ستمگر دارند^{۲۷}. نیروی سحرآمیز مالک در نواحی روستائی رواج خاصی دارد. یکی از دوستان جامعه‌شناسم از یک گروه مسلح دھقان در یکی از کشورهای امریکای لاتین صحبت می کرد که اخیراً مالک یکی از مزارع وسیع

۲۶. «رعیت بیمی غریزی از ارباب دارد.» از مصاحبه با یک دھقان

27. latifundium

آموختن ستمدیدگان

را خلخ پد کرده بودند. به علل نقشه‌های رزمی مصمم شدن‌که او را به صورت گروگان نگه دارند. ولی هیچ یک از دهقانان جرأت نگهداری او را نداشت، نفس حضورش وحشت‌آور بود. همچنین احتمال دارد که اقدام در مخالفت با ارباب در آنان احساس گناه بوجود آورده باشد. در حقیقت، ارباب «در درون» آنان بود.

ستمدیدگان باید نمونه‌هایی از آسیب‌پذیری ستمگر را بینند تا در آنان اعتقاد راسخ و معکوسی نسبت به او رشد کند. تا زمانی که چنین نشود، آنان دلسُر، وحشتزده، و کنک‌خورده خواهند ماند (→ انقلاب ده انقلاب، نوشته رژه‌دبره)^{۲۸}. مادام که ستمدیدگان نسبت به علل وضعی خود ناگاه بمانند، استثمار را چون سرنوشت محظوم می‌پذیرند. وانگهی، وقتی که آنان با ضرورت مبارزه برای آزادی و قبولانیدن خود مواجه می‌شوند ولی هنوز نسبت به علل وضعیت خود در ناگاهی بسر می‌برند، مستعد واکنش‌کردن به روشنی منفعل و از خود بینگانه هستند. ولیکن اندک‌کاندک به آزمون صورتهای مختلف عمل سرکشی متمایل می‌شوند. در جریان پیشرفت به سوی آزادشدن نه باید این افعال را از نظر دور داشت، و نه به لحظه بیداری وقوعی پیش از حد گذاشت.

در بینش نادرستی که ستمدیدگان از جهان و از خود دارند، خود را مثل «چیزهایی» احساس می‌کنند که به وسیله ستمگر تصاحب شده است. در نظر ستمگران بودن داشتن است، آن هم تقریباً همیشه به خرج آنانی که هیچ ندارند. برای ستمدیدگان، از نقطه معینی از

فصل اول

تجربه وجودیشان، بودن به معنی شباهت داشتن به ستمگر نیست، بلکه زیردست او بودن، و بستگی به او داشتن است. از این روی ستمدیدگان از جنبه عاطفی وابسته به اویند.

دهقان آدمی است تابع. نمی‌تواند آنچه را می‌خواهد بزرگان بیاورد. قبل از آن که وابستگی خود را کشف کند رنج می‌برد. در خانه توفان پیا می‌کند، سر بجهه‌هاش داد می‌کشد، آنها را کنک 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 به مشروطخواری پناه می‌برد.^{۲۹}

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

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

۲۹. از مصاحبه با یک دهقان.

آموخته ستمدیدگان

آن‌گاه است که این «کشف» بدل به یک کردار خواهد شد. گفت و شنود با ستمدیدگان، که عمل متنضم آن است، باید در هر مرحله‌ای از مبارزه برای آزادی اجرا شود.^{۳۰} محتوای گفت و شنود مزبور می‌تواند و باید بر حسب شرایط تاریخی، و بر مبنای سطح درک واقعیت از طرف ستمدیدگان، تفاوت کند. اما سخن گفتن و شعار دادن و اطلاعیه صادر کردن به جای گفت و شنود در حکم تلاش برای آزاد ساختن ستمدیدگان است با وسائل 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 بدغوغای عوام و تبدیل آنان به توده‌هایی که می‌توانند فریته شوند.

در همه مراحل آزاد شدن، ستمدیدگان باید خود را آدمیانی بدانند که در وظیفه وجودی و تاریخی خود 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 سورد موقعیت عینی خودشان دعویی به انقلاب راحت و بی دردرس نیست. بعکس، تفکر—تفکر حقیقی—به عمل 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 برانکوبی شدن خشم ستمکر، 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 تازه ستمدیدگان است، و انقلاب که لحظه تاریخی این علت وجودی را آغاز می‌کند، بدون مداخله آگاهانه ستمدیدگان زنده ماندنی نیست. جز در این صورت عمل به عمل گرایی محض مبدل می‌شود.

اما برای تحقق بخشیدن به این کردار لازم است که به ستمدیدگان و به توانائی آنان در استدلال کردن اعتماد 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 ورطه استفاده از شعار و ابلاغیه و سخن و دستور خواهد افتاد. گرایش سطحی به مسئله آزادی این خطر را همراه می‌آورد.

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

عمل آزادی‌بخش باید این وابستگی را نقطه ضعفی بشناسد و بکوشد تا از راه اندیشه و عمل آن را بهنا وابستگی 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 به توسط دیگران هم آزاد شود.

برسند نه به صورت کارپذیر. همچنین باید تقادانه در وضعیتی که آنان را در میان گرفته و داغ خود را بر آنان نهاده است مداخله کنند؛ تبلیغات نمی‌تواند از عهده این مهم برآید. اعتقاد به ضرورت مبارزه (که بی‌آن مبارزه صورت پذیر نیست) در عین حال 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^۱.

هدف از طرح این ملاحظات، دفاع از سرشت تربیتی بر جسته انقلاب است. رهبران انقلابی هر دوره – این نکته بدیهی را – تأیید کرده‌اند که ستمدیدگان باید مبارزه برای رهائی خود را پذیرند در همان حال تلویح‌سیمای 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 متفاوت کردن استفاده می‌نمایند.

توجه به این نکته برای ستمدیدگان مهم است که از همان لحظه‌ای که مبارزه برای مردمی شدن 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

۱. این نکات بتفصیل در فصل چهارم مورد بحث واقع خواهد شد.

آزادی، که پدیده‌ای انسانی است، نمی‌تواند به وسیله شباهنگان بدلست بیاید. هر تلاشی که طی آن با آدمیان به‌متابه شباهنگی رفتار شود فقط می‌تواند آنان را نامردی 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 اسر آزادسازی می‌تواند بکار بگیرد، «تبلیغات آزادی دوستانه» نیست. همچنین رهبر نمی‌تواند نهال اعتقاد به آزادی 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 به‌وسیله رهبری انقلابی به آنان پیشکش شود، بلکه باید نتیجه هشیاری خود ستمدیدگان باشد.

رهبران انقلابی باید دریابند که اعتقاد خود آنان به نیاز به مبارزه (که بعد قاطعی از دانش انقلابی است) اگر اعتقادی اصولی باشد به‌وسیله کس دیگری به آنان داده نشده است. این اعتقاد نمی‌تواند بسته‌بندی شده به فروش بررسد، بلکه به‌وسیله کلیتی از تفکر و عمل است که می‌توان به آن 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 به مبارزه متعهد نمی‌کنند، و تا چنین تعهدی نکنند شرایط ضروری برای مبارزه را دریغ می‌دارند) باید به‌شكل «کارساز» به‌این اعتقاد

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

روش کار در حقیقت شکل بیرونی تعجلی هشیارانه است در عمل، که خاصیت اصلی هشیاری، یعنی که قصد کردن و عزم داشتن را به خود می‌پذیرد. جوهر هشیاری با جهان بودن است، و این رفتار دائمی و چاره ناپذیر است. پس هشیاری در ذات خود «راهی بدسوسی» چیزی است جدا از نفس آن و بیرون از آن، که آن را در میان می‌گیرد، و شعور به وسیله ظرفیت تصوری خود آن را در رک می‌کند. بدین ترتیب هشیاری بنابر تعریف، روشن است به مفهوم وسیع کلمه روش.^{۳۳}.

۳۳. این قسمت را از کتاب آلوارو دیمیرا پینتو Alvaro Vieira Pinto که پیرامون فلسفه علم است نقل کرده‌ام. من این قسمت نقل شده را واجد اهمیت زیادی در درک آموزش مبتنی بر طرح مآل (که در فصل دوم و سوم ارائه شده) می‌دانم، و میل دارم از پروفسور ویراپین تو برای اجازه نقل این قسمت از کتابش را قبل از جای آن تشکر کنم.

انسان» می‌گوید:

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

ستمدیدگان که در فضای مرگزای ستم شکل پذیرفته‌اند، باید به وسیله مبارزه خود راه مردمی‌شدن زندگی بخش را پیدا کنند، و این فقط در بیشتر داشتن برای خوردن نهفته نیست (گرچه شامل آن هم می‌شود و نمی‌تواند بیشتر داشتن برای خوردن را در بر نگیرد). ستمدیدگان درست بدان سبب آسیب 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 به صورت آدمیان درآینند.

مبارزه با پی بردن آدمیان به این که مضمحل شده‌اند شروع می‌شود. تبلیغات، مدیریت، و فریفتگری،^{۳۴} که همه سلاحهای

براین مبنا رهبری انقلابی باید تربیت همعزم را بکار بیند. آموزگاران و شاگردان (رهبری و مردم) که در مورد واقعیت همعزم هستند نه تنها هر دو در پرده برداشتن از آن واقعیت—و در نتیجه نیل به شناخت نقادانه آن—، بلکه در وظیفه بازآفرینی آن شناخت، «کارساز» هستند. در همان حال که به وسیله اندیشه و عمل مشترک به شناخت واقعیت دست می‌یابند، خود را بازآفرینندگان همیشگی آن خواهند دید. بدین طریق نحوه حضور ستمدیدگان در مبارزه برای آزادی خود آنان همان خواهد بود که باید باشد: نه مشارکت کاذب، بلکه درگیری و شرکت متعهدانه.

۲

تجزیه و تحلیل دقیقی از رابطه معلم شاگردی، در هر سطح چه در درون و چه در بیرون مدرسه، خصوصیت نقلی^۱ آن را آشکار می‌کند. این رابطه متضمن یک کارساز نقال (معلم) و کار پذیرانی بیمار و شنوونده (شاگردان) است. محتوای تعلیم چه ارزشها باشدو چه ابعاد تجربی واقعیت، در جریان تعلیم، بیجان و متحجر می‌شود. معلم در مورد واقعیت چنان سخن می‌گوید که گوئی واقعیت چیزی است بیحرکت، ایستا، حجره‌حجره شده، و قابل پیش‌بینی. یا آن که در باب موضوعی که نسبت به تجربه زیستی شاگردان کاملاً بیگانه است داد سخن می‌دهد. وظیفه او «انباشت» شاگردان است از محتویات نقلهای خود: محتویاتی که از واقعیت جدا شده است، یا از کلیتی که آنها را بوجود آورده و می‌تواند به آنها معنائی ببخشد، قطع ارتباط کرده است. کلمات از عینیت خود تهی می‌گردد و به

عمل دانش آموزان منحصر است به دریافت اما تنها و تنظیم پرونده برای آنها و ذخیره کردنشان. راست است که آنان این فرصت را پیدا می کنند که گردآورنده و فهرست کننده اشیائی باشند که ذخیره کرده اند. ولی در آخرین تحلیل دریافتنه می شود که این خود آدمیان هستند که به سبب وجود نداشتن آفرینندگی و دگرگونی و دانش، در دستگاهی با یگانی می شوند که (کمترین چیزی که درباره آن می توان گفت این است که) غلط اداره می شود. زیرا که جدا از پژوهش، و جدا از عمل، آدمیان نمی توانند براستی آدمی شوند. معرفت فقط از طریق اختراع و اختراع مجدد نشأت می کند، از طریق پژوهشی بی آرام و بسی وقفه و مستمر و امیدبخش، که آدمیان در جهان، و با جهان، و با یکدیگر دنبال می کنند.

در مفهوم «بانکی» آموزش و پرورش، معرفت هدیه ای است از جانب کسانی که به عقیده خودشان معرفت پذیراند به کسانی که به عقیده آنان هیچ چیز نمی دانند. فرا افکنند و نسبت دادن جهلي مطلق به دیگران، که سرشت مسلک ستگران است، منکر آن است که آموزش و معرفت جریانه ائی از پژوهشند. معلم خود را به دانش آموزان به صورت کسی عرضه می کند که به حکم ضرورت نقطه مقابل آنان است. با مطلق انگاشتن نادانی آنان وجود خود را توجیه می کند. دانش آموزان که، مانند بردگان بحث جدلی هگل، از خود ییگانه شده اند جهل خود را به عنوان توجیه کننده علت وجودی معلم می پذیرند، ولی، برخلاف بردگان، هرگز نمی فهمند که به معلم آموزش می دهند.

از سوی دیگر علت وجودی آموزش آزاد بی خش در کشش آن

روده درازی پوک ییگانه و ییگانه کننده ای مبدل می شود. پس سرشت بر جسته این آموزش نقلی، مطنطن بودن کلمات است، نه قدرت دگرگون کننده آنها. «چهار ضرب در چهار، می شود شانزده»، «مرکز استان پارا»، بلم^۲ است. دانش آموز یادداشت می کند، از بر می کند، و این عبارتها را تکرار می کند، بی آن که به همدم چهار ضرب در چهار، واقعاً چه معنایی دارد، و بی آن که اهمیت «مرکز استان» را در جمله اخباری «مرکز استان پارا، بلم است» دریابد، یعنی دریابد که بلم چه معنایی برای پارا دارد، و پارا، چه معنایی برای برزیل.

نقل (با معلم که نقال است) دانش آموزان را به از بر کردن ماشینوار محتوای نقل و اسی دارد. از این بدتر، آنان را به ظرفها و «محزن» هائی مبدل می کند که باید به وسیله معلم پر شوند. هر قدر که او این ظرفها را کاملتر پر کند معلم بهتری است؛ هر قدر این ظرفها با فروتنی بیشتری اجازه دهنده که پوشان کنند، دانش آموزان بهتری خواهند بود.

بدین ترتیب آموزش نوعی امانتسپاری می شود که در آن شاگردان امانتدارند و معلم امانتگذار، او به جای برقرار نمودن ارتباط، ابلاغیه هائی صادر می کند و «امانتگذاری» هائی می کند که شاگردان آنها را با حوصله دریافت می کنند، از بر می کنند و پس می دهند. این مفهوم «بانکی»^۳ آموزش است که در آن میدان

2. Para

3. Belem

4. Banking Concept

بهسیوی آشتی نهفته است. آموزش باید با از میان بردن تضاد معلم و شاگردی، و آشتی دادن دوقطب تضاد، آغاز گردد، بطوری که هردو در آن واحد هم آموزش دهنده باشند و هم آموزش گیرند. از بین بردن این تضاد در مفهوم «بانکی» یافته نمی‌شود (و نمی‌تواند هم بشود). عکس، آموزش بانکی به وسیله رفتارها و کاربردهائی که هم‌اکنون برمی‌شماریم ویرروی هم جامعه‌ای ستم-پیشه را منعکس می‌کنند، 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. معلم حرف‌سی زند و شاگردان — بافروتنی — گوش می‌دهند.

۵. معلم انبساط برقرار می‌کند و شاگردان منضبط می‌شوند.

۶. معلم برمی‌گزیند و گزینده 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 حرفة‌ای 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 اداره‌شدنی می‌داند. هر چه دانش آموزان بیشتر برای ذخیره کردن امانتهائی که به آنان سپرده شده است کار کنند، کمتر به گسترش آگاهی نقادانه‌ای نایل می‌شوند که نتیجه مداخله آنان در جهان به صورت دگرگون 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 از واقعیت را که در آنان رسوخ داده شده است، قبول می‌کنند.

ظرفیت آموزشی بانکی در به‌حداقل رسانیدن یا نابود کردن قدرت خلاقه دانش آموزان و در برانگیختن ساده لوحی آنان به‌تفع ستمگران است که نه می‌خواهند راز جهان برملا شود و نه می‌دارند که آن را دگرگونه بینند. ستمگران «مردم‌دوستی» خود را برای حفظ وضعی سودآور بکار می‌برند. پس تقریباً بغیره درباره‌کارهائی در تربیت واکنش‌نیشان می‌دهند که استعدادهای نقادانه را برانگیزد و به‌ینش جزئی از جهان قناعت نکند، بلکه پیوسته در پی یافتن رشته‌هائی باشد که نقطه‌ای را به نقطه‌ای دیگر و مسئله‌ای را به مسئله‌ای دیگر پیوند دهد.

درواقع مصلحت ستمگران در «دگرگون کردن و جدان ستمدیدگان نهفته است، و نه در تغییر موقعیتی که برآنان ستم می‌راند» (سیمون دوبوار در تفکر دست (استیها «حال حاضر»). 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*.

مطلوب تکیه می کند که «زید علف سبز را به خرگوش داد.» ظاهر «مردمیگرایی» روش آموزش بانکی نقابی است برکوشهاشی که برای تبدیل آدمی به آدمک ماشینی، و برای نفی رسالت وجودی اودر بیشتر آدم شدن، بعمل می آید.

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 می بند از در ک این نکته عاجزاند که امانتهایی که به آنان سپرده شده اند خود متضمن تناقضاتی درباره واقعیت می باشند. اما دیر یا، زود، ممکن است این تناقضات دانش آموزان منفعل پیشین را به اقدام علیه رام شدن خود و کوشش برای رام کردن واقعیت، رهنمون شوند. ممکن است اینان از طریق تجربه وجودی خود کشف کنند که روش فعلی زندگیشان با رسالت انسان کامل شدنشان آشنا پذیر نیست. ممکن است در نتیجه روابطی که با واقعیت دارند دریابند که واقعیت در واقع جویانی 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 مری افقلایی مردمیگرا نمی تواند در انتظار تعجب یافتن این امکان بماند. از همان اول بار کوششها یش باید با تلاشهاش شاگردان در هم آمیزد تا در تفکر نقادانه وسیعی در مردمی ساری دوچانبه درگیر شود. تلاشها یش باید به اعتماد عمیق آدمیان و قدرت

در می آیند. برای تحقق بخشیدن به این مقصود ستمگران از مفهوم بانکی تربیت استفاده می کنند، توأم با ابزار کاری اجتماعی و پدر سالارانه که در آن به ستمدیدگان عنوان شکوهمند «برخوردار شوندگان از رفاه» داده می شود. با آنان به صورت حالت های فردی، مانند افرادی در حاشیه که از آرایش کلی یک جامعه «خوب و سازمان- یافته و با انصاف» منحروف شده اند، رفتار می شود. در آنان به صورت آسیبهای اجتماعی سالم نگریسته می شود، اجتماعی که باید با دگرگون کردن طرز رفتار این جماعت «نالایق و تنبل» آنان را با الگوهای خود جور کند. لازم است که این افراد که در حاشیه هستند بار دیگر با جامعه سالمی که ترکش گفته اند «جمع آیند» و با آن «ترکیب شوند».

حقیقت آن که ستمدیدگان نه در حاشیه اند و نه کسانی هستند که در «بیرون» جامعه زندگی می کنند. آنان همیشه داخل جامعه بوده اند — داخل نهادی که از آنان «موجوده ای برای دیگران» ساخته است. راه حل مسأله «ترکیب شدن» آنان با نهاد ستمگری نیست، بلکه تغییر دادن آن نهاد است بطوری که آنان بتوانند «موجوده ای برای خود» گردند. البته چنین تغییری زیر پای مقاصد ستمگران را خالی خواهد کرد، پس آنان مفهوم بانکی تربیت را بکار می بند تا از گزند هشیاری دانش آموزان محفوظ بمانند.

به عنوان مثال، روش بانکی آموزش بزرگسالان هرگز به دانش آموزان تکلیف نمی کند که واقعیت را نقادانه مورد توجه قرار دهند. به جای آن به مطالب بظاهر حیاتی از این نوع که «آیا «زید» علف سبز را به بزداد؟ می پردازد، و برآهمیت یادگرفتن این

است. چیزهایی که مرا احاطه کرده‌اند، بسادگی در دسترس آگاهی من قرار دارند، ولی در آن قرار ندارند. من از وجود آنها آگاهم، ولی آنها در درون من قرار ندارند.

از مفهوم «بانکی» آگاهی منطقاً چنین برمی‌آید که نقش مریٰ تنظیم کردن راهی است که از آن جهان «وارد درون» شاگردان می‌شود. وظیفه او سازمان دادن به جریانی است که هم‌اکنون خودبخودروی می‌دهد و آن «پرکردن» شاگردان است به وسیله سپردن امانتهای از اطلاعات که در نظر او معرفت را تشکیل می‌دهند؟ و چون آدمیان به‌شکل موجودهای منفعل جهان را «دریافت» می‌کنند، تربیت باشد آنان را بیشتر منفعل کند و با جهان همزنگ سازد. آدمی تربیت شده، آدمی همزنگ شده است، زیرا که چنین کسی بیشتر با دنیا متناسب است. اگر به زیان عملی ترجمه کنیم، این مفهوم بخوبی مناسب است با هدفهای ستمگرانی که آسایشسان استوار است براین که آدمیان تا چه حد متناسب جهانی شده‌اند که ستمگران آفریده‌اند و تاچه حد در آن تردید می‌کنند. هرچه اکثریت خود را بیشتر با هدفهایی 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 مفهوم آموزش «گوارشی» یا «تقدیه‌ای» می‌نامد و در آن معرفت به وسیله معلم به شاگردان «خورانیده» منشود تا آنان را «اشبع» کند ← مقاله زان پل‌سارتر، زیر عنوان تصویی اساسی از پدیده شناسی هوسدل: آینده‌نگری و جدان، *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionalité Situations 1.*

آفریننده آنان آغشته گردد. برای رسیدن به این مقصد باید در روابطش با شاگردان، شریک آنان باشد.

مفهوم آموزش بانکی با این گونه شرکت موافق نیست، و به حکم ضرورت چنین باید باشد. از میان بردن تضاد معلم شاگردی و مبالغه کردن نقشهای امانت‌گذار و تجویز‌کننده و رام‌کننده با نقش شاگردی در میان شاگردان دیگر، در حکم خالی کردن زیرینی‌های قادر ستمگر و خدمت‌کردن به هدف آزادسازی است.

فرض دوگانگی آدمی و جهان تلویحاً در مفهوم بانکی آموزش نهفته است، آدمی «جهان است نه با جهان یا با دیگران، آدمی تماشاگر است نه بازآفرین. در این بینش آدمی موجودی آگاه نیست، بلکه مالک آگاهی است؟» «معز»‌ی خالی است که به‌شکلی منفعل برای دریافت امانتهایی از واقعیت جهان خارج آماده است. مثلاً میز من، کتابهای من، فنجان قهوه من، همه اشیائی که در برابر من وجود دارند – و به صورت اجزای دنیائی که مرا در میان گرفته است – باید «درون» من باشند، همچنان که آن من درون اتفاق کار خود قرار دارم. این بینش بین در دسترس آگاهی بودن و جزء آگاهی بودن فرقی قائل نیست، درحالی که فرق گذاشتن آن دو امری اساسی

۶. تفاوت آگاه بودن و مالک آگاهی بودن، تفاوت بین شناختن و حفظ کردن است. شخصی که می‌داند و می‌شناسد، کسی است که نسبت به امور آگاه است. شخصی که مطالب را حفظ می‌کند، و به خاطر می‌سپارد، کسی است که مسائل را آن گونه که خوانده یا شنیده در خود حفظ می‌کند. اولی کسی است که دانش خود را در خدمت شناخت عمیقت پدیده‌ها و سپس تغییر تکاملی مشی خود می‌گیرد، پر واضح است که دومی چنین نیست.^۳

قلب انسان «زنده دوستی^۹» می‌نامد، بلکه در عوض نقطه مقابل آن یعنی «مرده دوستی^{۱۰}» را بوجود می‌آورد:

در حالی که سرشت حیات، رشد با حالتی نهادی و تبعی است مرده دوست هرچه را که رشد نمی‌کند، هرچه را مایینی است، دوست دارد. مرده دوست دستخوش کششی است بدسوی این تعامل که هرچه را جاندار است غیرجاندار کند. و با طرز تفکری مایینی به زندگی نزدیک شود چنان که گوئی همه اشخاص زنده «شیء» هستند— آنچه به حساب می‌آید... حافظه است به جای تجربه، و داشتن است به جای بودن. شخص مردم دوست در صورتی می‌تواند با یک شیء— یعنی یک 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... مسلط بودن را دوست دارد، و با عمل تسلط حیات را می‌کشد.

ستمگری— که تسلطی است خرد کننده— مرده دوستانه است، با عشق به مرگ تغذیه می‌شود نه با عشق به زندگی. مفهوم بانکی تربیت هم، که در خدمت علائق ستمگران است، مرده دوستانه است.

9. biophily

10. necrophily

دادن آدمیان با دنیائی که ستمگران ساخته‌اند— خدمت می‌کند. دروس شفا‌هی، تکالیف برای قرائت^۸، روشهای ارزیابی «معرفت» فاصله بین آموزنده و آنچه می‌آموزد، ملاک‌های ارتقای همه چیز در این «روش حاضر و آماده» به‌از بین بردن نیاز به‌تفکر، پاری می‌کند. مربی «کارمند بانکی» نمی‌تواند دریابد که در نقش بیش از حد بزرگ شده او هیچ اینیت راستینی وجود ندارد، اینیتی که باید در طلب آن بود تا بتوان بادیگران در کمال همبستگی زیست. کسی نمی‌تواند خود را به‌دیگران تحمیل کند، و حتی نمی‌تواند با شاگردان همبستی داشته باشد. لازمه همبستگی ارتباط راستین است و مفهومی از آموزش که چنین تربیتی را رهبری می‌کند از ارتباط وحشت دارد و آن را تحریم می‌کند.

اما به‌وسیله ارتباط است که زندگی آدمی می‌تواند معنی داشته باشد. احوالات اندیشه معلم فقط به‌سبب احوالات اندیشه شاگردان اعتبار می‌باید. معلم نه می‌تواند به جای شاگردان خود فکر کند، و نه می‌تواند فکر خود را برآنان تحمیل نماید. تفکر اصیل، تفکری که با واقعیت مرتبط است، نه در عالم خیال، بلکه فقط در ارتباط تحقق می‌پذیرد. اگر راست باشد که تفکر فقط وقتی معنی دارد که از تأثیر بر جهان پدید آید، انتقاد شاگردان نسبت به معلم ناممکن می‌شود. از آنجا که آموزش بانکی با درک غلطی از آدمی به متابه شیء آغاز می‌شود، نمی‌تواند موجب رشد چیزی شود که فروم در

۸. مثلاً بعضی از معلمان در ضمن کارهایی که به عنوان تکلیف می‌دهند خواندن فلان کتاب است از صفحه مثلاً ۱۵ تا ۱۰، و به خیال خود این کار را برای کمک به آنان می‌کنند.

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 تمايل به عمل کردن مؤثرانه است. نخبگان حاکم علاج این شورش را در تسلط و سرکوبی پیشتری 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 دم دولت را برای اعمال خشونت فرا خوانند» (Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*).^{۱۲}

تریت به عنوان تمرین در تسلط، ساده‌لوحی شاگردان را برمی‌انگیزد، با این منظور مسلکی (که غالباً معلم آن را نمی‌پیند) که به آنان تلقین شود که خود را با جهان ستمگری همنگ سازند. این اتهام را به این امید خام بر نخبگان سلطه‌گر وارد نمی‌کنیم که آنان بسادگی از این کار دست بردارند؛ منظور از آن جلب توجه مردمیگرایان راستین است به این 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 روشهای را از جامعه ستمگر بهارت ببرد. آن جامعه 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 جنبه عقایدی داشته باشد، دارای حاله‌ای از ایمان است. هیتلر نمونه بارز این نوع رهبران بود.^{۱۲}

12. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*

چون پایه آن برینشی ماشینی و ایستاو طبیعت‌گرایانه و فاصله‌دار از آگاهی قرار دارد، شاگردان را به کارپذیرانی دریافت کننده تبدیل می‌کند. این نوع تربیت می‌کوشد تا فکر کردن و عمل را تحت تسلط درآورد. آدمیان را به منطبق شدن با جهان وادارد، و دربرابر نیروی آفریننده آنان سدی شود.

وقتی که کوشش‌های آدمیان برای عمل متعهدانه بی‌حاصل می‌مانند، وقتی که آنان خود را در استفاده از استعدادهای خویش ناتوان می‌پینند، رنج می‌برند. فروم می‌گوید «ریشه‌های این رنج ناشی از ضعف، در این واقعیت است که تعادل انسانی آسیب پذیرفته است». ولی ناتوانی به عمل کردن، که موجب رنج آدمیان می‌گردد، آنان را به دفع کردن ضعف‌خود وامی دارد، بدین وسیله که می‌کوشند

... استعداد برای عمل کردن را بازیابند. ولی آیا می‌توانند؟ و چگونه می‌توانند؟ یک راه، تسلیم شدن به شخص یا گروه صاحب قدرت، و هم هویت شدن با او است. آدمیان با این اشتراک کننده کاری شخص دیگر، این توهمند را پیدا می‌کنند که کاری انجام می‌دهند، حال آن که در واقع آنان فقط به 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-

با پاسخگوئی به جوهر آگاهی، یعنی اذ سر قصد و عمد، ابلاغیه‌ها را نفی می‌کند و ابلاغ را فعلیت می‌پنخد. 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^{۱۴} می‌گوید: آگاهی به صورت آگاهی اذ آگاهی.

تریبیت آزاد بیخش عبارت است از عمل شناسائیها، نه از انتقال اطلاعها. وضعی را آموزشی می‌توان گفت که در آن شیء مورد شناسائی (که باید هدف عمل شناسائی باشد) میانجی بین عاملان شناسائی — معلم از یک سو و شاگردان از سوی دیگر — گردد. بنابراین اجرای تریبیت مسأله طرح کن، بیش از هر چیز به راه حلی برای رفع تضاد معلم شاگردی نیاز دارد. روابط گفت و شنودی به هر شکل دیگری ناممکن است — و این روابط لازمه استعداد عاملان شناسائی اند تا آنان بتوانند برای در رک موضوع مورد شناسائی همکاری کنند.

در واقع تریبیت مسأله طرح کن، با شکستن الگوهای عمودی که تریبیت آموزش بانکی است، فقط وقتی می‌تواند وظیفه خود را که عبارت از تمرین آزادی است ایفا کند که بتواند بر تضادی که گفته شد، غلبه نماید. به وسیله گفت و شنود دیگر اصطلاحهای معلم شاگردان و شاگردان، معلم از میان می‌روند و اصطلاح جدیدی جای آنها را می‌گیرند: معلم شاگرد با شاگردان معلمان. دیگر معلم کسی نیست که فقط تعلیم می‌دهد بلکه کسی است که خود نیز در گفت و شنود با دانش آموزان تعلیم می‌یند و شاگردان بدنبویه خود در حالی که تعلیم می‌گیرند تعلیم می‌دهند. همه با هم در

است، یا نسبت به آدمیان می‌اعتماد. در هر صورت، آن جامعه اقلایی به وسیله روح ارتیجاع تهدید می‌شود. بدینخانه 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 مردمیزدای آن را در رک 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 «انقلایان» به کسانی که به این گونه عمل تربیتی اعتراض می‌کنند داغ ساده دل و خیالباف، و حتی مرتاجع می‌زنند. ولی هیچ کس با از خود بیگانه کردن آدمیان آنان را آزاد نمی‌کند. آزادسازی اصلیل — یا جریان مردمی شدن — «ودیعه» دیگری نیست که باید در آدمیان به امانت نهاده شود. آزاد شدن کردار است، عمل و اندیشه آدمی است برجهان خود به منظور 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 (تبليغها، شعارها، امانتها) به نام آزادسازی استفاده کنند.

یک فرد متعهد راستین باید مفهوم بانکی را بکلی رد کند و به جای آن مفهومی از آدمیان به عنوان موجودهای آگاه — و از آگاهی دریافتیش آگاهی متوجه جهان باشد — پیذیرد. این افراد باید هدف آموزشی امانتسپاری را رها کنند و به جای آن طرح مسائل آدمیان را در رابطه با دنیا یشان قرار دهن. آموزشی که مسأله طرح می‌کند^{۱۵}

موضوعهای مورد شناسائی به صورت ملک طلق خود نگاه نمی‌کند، بلکه در آنها به عنوان موضوع تفکر برای خود و دانش آموزان می‌نگرد. بدین طریق معلم مسأله طرح کن، پیوسته اندیشه‌های خود را در اندیشه شاگردان از نوشکل می‌دهد. شاگردان — که دیگر شنوندگان رام نیستند — در گفت و شنود با معلم خود همکار در پژوهندگی هستند. معلم مطلب را برای مطالعه شاگردانش عرضه می‌کند، وقتی که شاگردان ملاحظات خود را شرح می‌دهند، او ملاحظات و نظرهای قبلی خویش را باز آزمائی می‌کند. نقش معلم مسأله طرح کن آن است که همراه شاگردان خود شرایطی بیافریند که در آن شرایط، معرفت عمقی^{۱۰} معرفت سطحی^{۱۱} را از میدان بیرون براند.

در حالی که آموزش بانکی قدرت خلاقه را بخواب می‌برد و از بروز آن جلوگیری می‌نماید، آموزش مسأله طرح کن متنضم‌پرده برداشتن دائمی از واقعیت است. اولی می‌کوشد تا هشیاری را مستفوت نگاه دارد، دومی سعی می‌کند هشیاری را بیرون بکند و به مداخلة نقادانه در واقعیت وادرد.

دانش آموزان، که بیشتر و بیشتر در جهان و با جهان، با مسائلی مربوط به خود مواجه می‌شوند، به طرز فزاینده‌ای نیز احساس می‌کنند که به مبارزه خوانده شده‌اند و باید به‌این مبارزه‌طلبی پاسخ دهند. چون این مبارزه را در داخل زمینه‌ای کلی با مسائل دیگر در ارتباط می‌بینند، و آن راسوآلی نظری نمی‌دانند، حاصل از زاده آن، گرایش

۱۵. در سطح logos
۱۶. در سطح doxa

جویانی 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 جانبداد آزادی باشد، نه مخالف آن. در اینجا نه کسی به دیگری چیزی یاد می‌دهد، و نه کسی می‌تواند خودآموخته باشد. آدمیان با میانجیگری جهان و اشیای مورد شناسائی که در آموزش بانکی به وسیله معلم «تصاحب» می‌شوند، به یکدیگر آموزش می‌دهند.

مفهوم بانکی (با تمايلی که برای دوگانه کردن همه امور دارد) عمل آموزگار را بهدو مرحله جدا از هم منقسم می‌سازد: در مرحله نیخت، معلم در حالی که درسها را ضمن مطالعه، یا در آزمایشگاه، برای گفتن سر کلاس آماده می‌کند، با شیء مورد شناسائی آشنا می‌شود؛ در مرحله دوم درباره آن شیء یا موضوع برای شاگردان توضیح می‌دهد. آنچه از شاگردان خواسته می‌شود دانستن و شناختن نیست، بلکه از برگردان چیزی است که معلم نقل می‌کند. آنان به اجرای هیچ گونه عمل ادراکی نیز نمی‌پردازند، زیرا موضوعی که باید درباره آن عمل شود بدرجای آن که واسطه‌ای جهت برانگیختن اندیشه نقاد معلم و شاگردان باشد به معلم تعلق دارد. از این رو به نام «حفظ فرهنگ و معرفت» دستگاهی داریم که نه به معرفت می‌پردازد و نه به فرهنگ.

روش مسأله طرح کن فعالیت معلم - شاگرد را دوپاره نمی‌کند: وی از یک سر «شناسنده» و از سر دیگر «نقال» نیست. همیشه «شناسنده» است، چه زمانی که طرحی را آماده می‌کند و چه وقتی که در گفت و شنود با شاگردان خود شرکت می‌نماید. او به

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

آن دهقان می خواست این فکر را بیان کند که در آن صورت آگاهی از جهان که بضرورت جهان آگاهی را ایجاد می کند، وجود نخواهد داشت. «من» لی «نه من» نمی تواند وجود داشته باشد. به نوبت خود «نه من» به هستی «من» بستگی دارد. جهانی که آگاهی را بوجود می آورد، جهان خود آن آگاهی می شود. از اینجا است که سارتر می گوید «وجود و جهان با یک ضربه بوجود آمده اند.»

از آنجا که آدمیان، که در یک زمان به خود و به جهان می اندیشند، قلمرو در ک خود را وسعت می بخشنند ملاحظات خود را متوجه پدیده هائی می سازند که سابق برای مشخص و روشن نبوده اند. هوسرل می نویسد:

«در ادراک به معنی اخض کلمه، من متوجه شیئی مثلاً کاغذ، می شوم. آن را به عنوان شیئی که در این- جاو در این زمان وجود دارد در ک می کنم. چون هر شیئی دارای یک سابقه تجربی در ذهن ماست در ک 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، به مفهومی، از جنبه ادراکی در «حوزه شهود»، مورد «ادراک» واقع

دارد به این که هرچه بیشتر نقادانه و هرچه کمتر از خود بیگانه شود. پاسخ آنان به این مبارز طلبی مبارز طلبیهای دیگری را برمی انگیزد که در کهای تازه ای به دنبال دارد، و بتدریج معلمان شاگردان خود را افرادی متعهد می یابند.

آموزش به عنوان تمرین آزادی — که نقطه مقابل تربیت به عنوان تمرین سلطه است — منکر آن است که آدمی وجودی باشد انتزاعی و منفرد و مستقل و ناوابسته به جهان، و نیز منکر آن است که جهان به صورت واقعیتی وجود داشته باشد جدا از آدمیان. تفکر اصیل نه آدمی تنها را در نظر می گیرد و نه جهان تهی از آدمی را، بلکه آدمیان را با رابطه هایشان با جهان، یکجا، در نظر دارد. در این رابطه ها وجود و جهان با یکدیگر همزمان هستند: وجود و جهان نه جلوتر از جهان بوده است و نه عقب تر از آن نخواهد بود. سارتر می نویسد: «وجود و جهان با یک ضربه بوجود آمده اند، جهان که در ذات خود از وجود بیرون است هم در ذات خود به آن وابسته است». در یکی از حلقه های فرهنگی در شیلی، گروه (بر اساس جدولی که تنظیم شده بود^{۱۷}) در مورد مفهوم مردم شناختی فرهنگ بحث می کرد. در اواسط بحث، دهقانی که با معیارهای آموزش بانکی فردی کاملاً نادان شمرده می شد گفت: «حالا می فهم که لی وجود آدمی دنیائی وجود ندارد.» وقتی که معلم گفت: «برای ادامه بحث فرض کنیم که همه آدمیان روی زمین بیرنند، ولی خود زمین باقی بماند با درختان، پرندگان، جانوران، رودها، دریاها،

شده‌اند، اما وقتی که متوجه کاغذ شدم توجهی نسبت به آنها، و در کی از آنها، حتی به معنی فرعی، وجود نداشت. آنها پدیدار شدن ولی اختیار نشدن و در نقش خود بحساب نیامندند. هر در کی از یک شیء دارای چنین محدوده‌ای از شهودهای پیشنهادی یا آگاهی پیشنهادی است هرگاه «شهود» متنضم حالت توجه کردن باشد، و خود این حالت یک «تجربه آگاهانه» یا به اختصار «آگاهی از همه‌چیزهایی باشد که درواقع در پیشنهاد عینی که همزمان با آن شیء در کی می‌شود واقع شده باشند.»

فصل دوم
۷۷

بدون بستگی به نحوه‌ای که این روابط در کی می‌شوند (و حتی فارغ از مسئله در کی شدن یا نشدن) وجود دارد، این نیز راست است که شکل عملی که آدمیان بر عهده می‌گیرند تابعی است از این که خود را در جهان چگونه در کی کنند. از این روی معلم‌شاگرد و شاگرد معلمان در یک زمان به خود و به جهان می‌اندیشنند 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 (به دلایل آشکار) با افسانه‌ای کردن واقعیت می‌کوشد که برخی حقایق را که راههای زیست آدمیان را در جهان توصیف می‌کنند، مخفی نماید؛ روش مسئله طرح کن خود را وقف افسانه‌زدائی می‌کند. آموزش بانکی در برابر گفت و شنود مقاومت می‌کند؛ آموزش مسئله طرح کن گفت و شنود را برای عمل شناسائی، که از واقعیت پرده بر می‌دارد، واجب می‌داند. آموزش بانکی با دانش آموزان به مثابه چیزی که مورد کمک واقع می‌شود رفتار می‌کند؛ آموزش مسئله طرح کن آنان را متفکر نقاد بار می‌آورد. 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 وظیفه وجودی و تاریخی آدمی را که کاملتر شدن است، نفی می‌نماید؛ ترتیب مسئله طرح کن خود را برپایه خلاقیت استوار می‌کند و اندیشه راستین و عمل بر واقعیت را بر می‌انگیزد، و بدین وسیله به ندای وظیفه انسانها به عنوان موجودهایی که زمانی اعتبار و ارزش

آنچه به صورت عینی وجود داشته اما به ایجادی ترین وجه خود در کی نشده باشد (اگر اصلاً در کی شده باشد) شروع می‌کند به نمایان شدن، و حالت مسئله‌ای را به خود می‌گیرد و در نتیجه مبارز می‌طلبد. بدین ترتیب آدمیان اجزای «زمینه آگاهی» را از آن بیرون می‌کشند و به اندیشیدن درباره آنها می‌پردازند. این اجزا اکنون موضوع توجه آدمیان، و بدین نحو، مورد عمل و شناسائی آنان می‌شوند.

در ترتیب مسئله طرح کن آدمیان قدرت خود را برای در کی نقادانه نهاده وجود داشتن «جهانی»، و با جهانی، که خود را در آن می‌یابند گسترش می‌دهند؛ بدین ترتیب به جائی می‌رسند که جهان را نه به صورت واقعیتی ایستا، بلکه به عنوان واقعیتی می‌بینند که در پویش است و در حال دگرگونی. اگرچه روابط جدلی آدمیان با جهان

آموزش مساله طرح کن آینده‌ای اقلابی است. از این رو پیغمبرانه (ولذا امیدبخش) است، و بدین ترتیب با ماهیت تاریخی آدمی مطابقت دارد. بنابراین آدمیان را موجودهایی می‌داند که خود را تعالی می‌بخشند، بهسوی آینده حرکت می‌کنند و به پیش می‌نگرند، بی‌تحرکی برای آنان نماینده تهدیدی شوم است، به‌گذشته نگاه نمی‌کنند مگر برای آن که واضحتر دریابند که چیستند و کیستند، تا بتوانند آینده را هشیارانه تر بسازند. از این رو آموزش مساله طرح کن با جنبشی که آدمیان را به عنوان موجودهای آگاه از ناتمامی خود به‌وسط معز که می‌کشد یکی است؛ با جنبشی تاریخی که مبدأ حرکتی دارد، موضوعهای خاص خود، و هدفی خاص خویش.

نقطه آغاز این حرکت در خود آدمیان نهفته است. ولی از آنجا که آدمیان جدا از جهان و از واقعیت نیستند، حرکت باید با رابطه انسان-جهانی آغاز شود. براین مبناست که نقطه آغاز باید همیشه با آدمیان در «اینجا و اکنون» باشد که سازنده وضعی است که در آن غرقه‌اند، از آن برمی‌آینند، و در آن مداخله می‌کنند. آدمیان فقط با شروع از این وضع — که بستگی به درک آنان از آن دارد — می‌توانند به حرکت درآیند. برای آن که این کار بنحوی اصیل انجام شود، باید وضع خود را نه محروم و تغییر ناپذیر، بلکه محدود کننده — و در نتیجه مبارز طلبانه بدانند.

در حالی که روش بانکی به‌طور مستقیم یا نامستقیم اندیشه مقدر و محروم بودن وضع اجتماعی آدمیان را تقویت می‌کند، روش مساله طرح کن همان وضع را به صورت مساله‌ای پیش‌روی آنان می‌گذارد. چون وضع مورد شناسائی آنان قرار می‌گیرد، درک ساده

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 به صورت موجودهای تاریخی شکست می‌خورد؛ نظریه و عمل تربیت مساله طرح کن تاریخی بودن آدمیان را به عنوان نقطه آغاز حرکت در نظر می‌گیرد.

تربیت مساله طرح کن آدمیان را به عنوان موجودهایی که در جریان تکوین هستند — به عنوان موجودهای ناتمام و ناکامل در واقعیتی و با واقعیتی که آن نیز کمال نیافتد است — قبول دارد. در واقع در مقایسه با دیگر جانورانی که ناتمام هستند ولی موجودهای 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 به مثابه تظاهری منحصر آمدی، 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. «استمرا» آن (به معنی برگسونی کلمه^{۱۸}) را می‌توان نتیجه تأثیر متقابل دو امر متضاد تقادم و تغییر دانست. روش آموزش بانکی بر تداوم اصرار می‌ورزد و از این رو ارجاعی می‌شود؛ تربیت مساله 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 اقلابی می‌شود.

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 مسأله طرح کن، به عنوان عملی مردمی و آزاد بیخش، بنا را براین می‌گذارد که انسانهای زیر سلطه باید برای آزاد کردن خود پیکار کنند، و برای رسیدن به این هدف آموزگاران و دانش-آموزان را قادر می‌سازد که با غلبه بر «قدرت گرائی» و روش فکر مایی بیگانه کنند، کارسازان جریان آموزشی شوند. همچنین به آدمیان توانائی می‌بخشد که بر در ک غلطی که از واقعیت دارند چیره شوند. جهان — که دیگر چیزی نیست که با کلمات فربنده توصیف شود — موضوع آن عمل دگرگون کننده آدمیان می‌شود که مردمی سازی آنان را بدنبال خواهد آورد.

تریت مسأله طرح کن در خدمت منافع ستمگر نیست و نمی‌تواند باشد. هیچ نظام ستمگرانه‌ای تا کنون به ستمدیده مجال نداده است که بپرسد: چرا؟ در حالی که فقط یک جامعه انقلابی می‌تواند این تریت را بطريقی اصولی اجرا کند، رهبران انقلابی نیاز ندارند که اول قدرت کامل بدست آورند و بعد این روش را بکار گیرند. در جریان انقلابی رهبران نمی‌توانند با نیت آن که بعدها بطريقی انقلابی رفتار خواهند کرد روش بانکی را به صورت اقدامی موقت و بر مبنای مصلحت بکار برند. آنان باید از همان آغاز، انقلابی — یعنی اهل گفت و شنود — باشند.

لوحانه یا خرافی که نتیجه تسلیم آنان به تقدیر بوده است جای خود را به در کی می‌دهد که می‌تواند خود را در ک کند حتی در حالی که واقعیت را در ک می‌کند؛ و بدین ترتیب نسبت به آن واقعیت صاحب عینیتی نقادانه بشود.

آگاهی عمیق آدمیان از وضع خود، موجب می‌شود که آن وضع را به عنوان واقعیتی تاریخی و قابل تغییر پیذیرند. تسلیم جای خود را به کشش بهسوی دگرگون سازی پژوهندگی می‌دهد و آدمی خود را برآنها مسلط احساس می‌کند. اگر آدمیان به عنوان موجود-هایی تاریخی که با آدمیان دیگر در یک نهضت پژوهندگی درگیر-شده اند آن حرکت را تحت تسلط خود در نیاورند، 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 به موجودهای متفعل.

این جنبش پژوهندگی باید در جهت مردمی سازی — که رسالت تاریخی آدمی است — باشد. در هر حال دستیابی به آدمیت کامل نمی‌تواند در انزوا یا با فرد گرائی صورت پیدا کرد، بلکه فقط با همداستانی و همبستگی تحقق پذیر 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 فرد گرایانه برای انسانتر شدن به بیشتر داشتن خود گرایانه نجر می‌شود، که خود نوعی مردمیزدائی است. نه چنان است که

است.^۲

یک کلمه نااصیل، کلمه‌ای که از دگرگون ساختن واقعیت عاجز باشد، نتیجه دوگانگی است که برعناصر تشکیل دهنده آن تحمیل شده باشد. وقتی کلمه‌ای از بعد عمل خود محروم می‌شود «اندیشه» نیز خود به خود آسیب می‌یند، 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 بی‌داشت قصد دگرگون ساختن آن ناممکن است. دگرگون کردن بی‌عمل وجود پیدا نمی‌کند.

از سوی دیگر، اگری درنظر گرفتن اندیشه منحصرآ بر عمل تأکید شود، کلمه به «عمل گرائی» تغییر ماهیت می‌دهد. عمل گرائی—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 به جهان دادن و آن را دگرگون ساختن است. جهان یک بار که نام گرفت، بار دیگر به صورت مسئله‌ای به نامگذاران خود رخ می‌نماید و نامگذاری تازه‌ای را از آنان طلب

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

۳

وقتی که می‌کوشیم که گفت و شنود را به عنوان 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 دهنده آن را جستجو کنیم. در درون کلمه دو بعد «اندیشه» و «عمل» را در چنان برهمنکنش^۱ اساسی می‌یابیم که اگر یکی از آنها—حتی جزئی از آن—قربانی شود دیگری نیز بی‌درنگ آسیب می‌یند. هیچ کلمه‌ای وجود ندارد که در عین حال یک کردار^۲ نباشد. بنابراین گفتن کلمه‌ای حقیقی دگرگون کردن جهان

1. interaction

۲. کنش $\left\{ \begin{array}{l} \text{کلمه} \\ \text{اندیشه} \end{array} \right.$ — کار = کردار

فدا نمودن کنش = لفظگرائی
فدا نمودن اندیشه = عمل گرائی

می‌کنند. بنابراین گفت و شنود ضرورتی وجودی است. و از آنجا که گفت و شنود مواجهه‌ای است که در آن اندیشه و عمل وحدت یافته دو طرف صحبت رو به جهانی 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 مبادله ساده عقایدی گردد که بایستی توسط شرکت کنندگان در بحث «صرف» شوند. حتی این گفت و گو مشاجرة خصمانه و جدلی بین کسانی نیست که نه متعهد به نامیدن جهان شده‌اند و نه ملتزم به جستجوی حقیقت، بلکه نیتشان تحمیل چیزهایی که خود حقیقت می‌پندازند به دیگران است. از آنجا که گفت و شنود رویاروئی آدمیانی است که بر جهان نام می‌گذارند، باید تبدیل به فرصتی شود که عده‌ای محدود به جای دیگران نام‌گذاری کنند، و عمل آفرینش است، و باید وسیله‌ای خدude آمیز برای سلطه فردی برفرد دیگر بشود. سلطه‌ای که در گفت و شنود نهفته است، سلطه بر جهان است به وسیله کسانی که در بحث شرکت می‌کنند، غلبه بر جهان است برای آزاد شدن آدمیان.

اما گفت و شنود نمی‌تواند بی‌وجود «عشق» ژرفی به جهان و آدمیان بوجود بیاید. اسم گذاشتن بر جهان، که عملی آفریننده و بازآفریننده است، اگر با «عشق» آمیخته نباشد امری است محال.^۵

۵. هر چه می‌گذرد بیشتر متقاعد می‌شوم که انقلابیان راستین باید انقلاب را برای خلاقیت و ماهیت آزاد کننده آن چون عملی عاشقا نه دریابند. به نظر من انقلاب، که بی وجود نظریه‌ای انقلابی— و لذا علمی— ممکن نیست، با عشق در تضاد نیست. بر عکس انقلاب به باری آدمیانی بر پا می‌شود که خواستار شرف مردمی خود هستند. بر استی کدام انگیزه ژرفتر از نزد دون شرف آدمی، آدمیان را به انقلابی— ←

می‌کند. آدمیان در خاموشی^۶ ساخته نمی‌شوند، بلکه در کلمه، در کار و در عمل - اندیشه بوجود می‌آیند. لیکن هرگاه گفتن کلمه راستین — که کار است و کردار — به معنی دگرگون کردن جهان باشد، گفتن آن کلمه امتیازی برای کسانی محدود نیست، بلکه حقی است برای همه. در نتیجه هیچ کس نمی‌تواند بtentهایی کلمه‌ای راستین را بکار برد — و نه هم می‌تواند آن را به جای کسی دیگر بکار برد — یعنی در عملی که کلمات دیگران را از آنان می‌رباید.

گفت و شنود برخورد بین آدمیان است، به میانجیگری جهان، ویرای نامیدن جهان. از این رو گفت و شنود نمی‌تواند بین کسانی صورت پذیرد که می‌خواهند نامی به جهان بدهند با آنان که مایل به دادن این نام نیستند؛ بین کسانی که منکر حق سخن گفتن برای دیگران هستند و آنانی که حق سخن گفتشان انکار شده است. کسانی که حق اساسی سخن گفتن آنان انکار شده است باید نخصیت این حق را بازستانند و مانع ادامه این تجاوز مردمی زدا شوند.

اگر چنین باشد که آدمیان با گفتن سخن خود و دادن نامی به جهان، آن را دگرگون می‌سازند، گفت و شنود خود را به عنوان راهی تحمیل می‌کند که در آن آدمیان به عنوان انسان قدر و اعتباری پیدا

۶. آشکار است که هر آدمن خاموشی ناشی از تکری زرف نیست، تکری که در آن آدمی فقط بظاهر جهان را تسریک می‌کند و خود را از آن بیرون می‌کشد تا بتواند کلیت آن را دریابد، و بدین ترتیب با جهان باقی می‌ماند. ولی این کار کشیدن از جهان هنگامی اصالت دارد که متکر در واقعیت غوطه‌ور گردد، نه هشکامی که معنی آن خوار شمردن جهان و گریز از آن، به صورت نوعی «دوگانگی شخصیت تاریخی schizophrenia historical» باشد.

آموزش ستمدیدگان

«عشق» در عین حال اساس گفت و شنود است و خود گفت و شنود. پس لزوماً وظیفه کارسازان مسؤول است و نمی‌تواند در رابطه‌ای سلطه‌جویانه وجود داشته باشد. سلطه آسیب‌پذیری عشق را برملا می‌سازد؛ آزارنده‌گی (садیسم) در سلطه‌گر و آزارجوئی در موجود سلطه‌پذیر. چون عشق عملی ناشی از دلیری است نه از ترس، پس خود نوعی تعهد نسبت به دیگر آدمیان است. هرجا ستمدیده‌ای باشد، عشق تعهدی است نسبت به او؛ و به آزادی او. و چون این تعهد عاشقانه است، ذاتاً گفت و شنودی است. عشق که عملی دلیرانه است نمی‌تواند احساساتی باشد، و چون عملی آزادی‌بخشن^۱ است نمی‌تواند بهانه‌ای برای معامله قرار گیرد. باید موجد دیگر اعمال آزادی‌بخشن باشد، و گرننه عشق نیست. فقط با نابود کردن^۲ وضع ستمگری که عشق را غیرممکن می‌سازد می‌توان عشق را بازگرداند. اگر من جهان را دوست نداشته باشم، اگر به زندگی نی‌علاقه باشم، و اگر به آدمیان عشق نورزم، نخواهم توانست در گفت و شنود شرکت کنم.

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

فصل سوم

کند. نامیدن جهان، که به وسیله 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 که به وظیفه مشترک آموختن و عمل کردن روی آورده‌اند، از هم خواهد پاشید. چگونه می‌توانم در گفت و شنود شرکت کنم اگر همیشه جهل را منعکس سازم، یعنی آن را همیشه در دیگران ببینم و هیچ‌گاه متوجه جهل خود نشوم؟ چگونه می‌توانم در گفت و شنود شرکت کنم، اگر خود را تافته‌ای جدابافتہ می‌انگارم. آنچه را «از اوست» ببینم نه آن چنان که «او است». چگونه می‌توانم به گفت و شنود با مردم پردازم اگر خود را عضو گروه مردان «ناب» بدانم که صاحبان حقیقت و معرفتند و در نظرشان همه افراد دیگری که عضو نیستند «خلق الله» خوانده، یا «عوام الناس» نامیده می‌شوند؟ اگر با این مقدمه شروع کنم که اسم گذاشتن برجهان، کار «نخبه» هاست و حضور خلق در تاریخ نشانه فسادی است که باید از آن اجتناب کرد، چگونه می‌توانم به گفت و شنود تن در دهم؟ هرگاه آماده به قبول همکاری دیگران نباشم و حتی اگر 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 بسندگی با گفت و شنود سازگار نیست. کسانی که «فروتنی» ندارند، یا آن را از کف داده‌اند، نمی‌توانند با مردم دمخور شوند و در نامیدن جهان شریک آنان باشند. کسی که نتواند به خود بفهماند که به اندازه هر کس دیگر میراست، هنوز راه درازی در پیش دارد تا به مرحله رویارویی شدن برسد. در مرحله مواجهه نه نادانان محض وجود دارند و

شدن می‌کشند؛ تغییر شکلی که از طرف جهان سرمایه‌داری بسروازه «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. چه گوارا (با پذیرفتن «خططر مسخره بنظر آمدن») از اظهار این عشق نمی‌هراسید. در کتاب *Venceremos* به نقل از او آمده است:

«با این که ممکن است مسخره بمنظور آید می‌گوییم که انقلابی داستین با احساس هائی عمیق از عشق راهنمایی می‌شود. تصور یک انقلابی اصیل که این صفت را نداشته باشد ناممکن است.»

منطقی آن اعتماد متقابل بین شرکت کنندگان درگفت و شنود است. تناقض خواهد بود اگر گفت و شنود — که عاشقانه است و فروتن، و سرشار از ایمان — فضایی آنده از «اعتماد» متقابل بوجود نیاورد تا مردم را به شرکت هرجه نزدیکتر در دادن نامی به جهان، سوق دهد. عکس، 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 به آدمیان بدین وسیله برقرار می شود. اگر گفت و شنود به شکست بینجامد، خواهیم دید که مقدمات واجب برای این کار فراهم نبوده است. عشق دروغین، فروتنی دروغین، و ایمان سست به آدمی، نمی تواند «اعتماد» بیافریند. اعتماد مبنی است بر صداقتی که با آن هرگره مقاصد اصلی و واقعی خود را برای دسته دیگر بازگو کند. اگر سخنان یک طرف با کارهاش یکی نباشد، اعتماد بوجود نخواهد آمد. چیزی گفتن و به چیز دیگر عمل کردن — یعنی به سخنان خود وقوع نگذاشت — نمی تواند مایه دمیدن اعتماد در دیگری شود. تکریم و تجلیل از دموکراسی و در همان حال خفه کردن مردم فقط نمایشی مسخره است. درباره مردمیگرانی داد سخن دادن و منکر وجود آدمی شدن خلاف حقیقت است.

گفت و شنود بی «امید» هم نمی تواند وجود پیدا کند. امید از ناتمامی آدمیان ریشه می گیرد، ناتمامی که آدمیان آن را در یک طلب مستمر پشتسرمی گذارند؛ طلبی که فقط به وسیله ارتباط با آدمیان دیگر می تواند به مطلوب برسد. نامیدی شکلی از سکوت، ازانکار جهان، و گریز از آن است. مردمیزدائی ناشی از یک نظام ظالمانه، نه موجب یأس، بلکه مایه امید می شود، و منجر به طلب مستمر

نه دانشمندان کامل. فقط آدمیانی هستند که، با هم، می کوشند تا بیشتر از آنچه فعلاً می دانند یاد بگیرند. وانگهی گفت و شنود نیاز به یک «ایمان» قوی به آدمی دارد، «ایمان» به قدرت او در ساختن و بازساختن، به آفریدن و بازآفریدن، «ایمان» به رسالت او برای مردمیتر شدن (که امتیازی برای یک نخبه نیست، بلکه حقی است که همه با آن زاده شده اند). «ایمان» به آدمی شرطی پیشین و مقدمه ای واجب برای گفت و شنود است. «آدمی گفت و شنودگر» پیش از آن که آدمیان دیگر را بینند به آنان اعتقاد دارد. ولیکن ایمان او ناپخته نیست. «گفت و شنودگر» نقاد است و می داند که اگر چه در قدرت آدمی است که بیافریند و دیگرگون سازد ولی ممکن است در موقعیتی عینی از خود بیگانگی از بکاربردن قدرت خود بازماند. ولیکن به جای آن که این امکان ایماش به آدمیان را سست کند در نظرش چون هماورده طلبی جلوه می کند که او باید به آن پاسخ گوید؛ و معتقد است که قدرت آفریدن و دیگرگون کردن، حتی وقتی که در موقعیتهای ملموسی خشی شده باشد، تمایل بدیاباز زاده شدن دارد. تولد مجدد آن قدرت می تواند — نه برایگان، بلکه از طریق مبارزه برای آزادی — در نیروی کاربردهای قرار گیرد که کار آزادشده ای که به حیات لطف می بخشد جای آن را گرفته باشد. بدون این «ایمان» به انسانها، گفت و شنود نمایش مسخره ای است که ناگزیر به درجه بازی دادن پدرسالارانه خلق تنزل خواهد کرد.

گفت و شنود که خود را بر «عشق» و «فروتنی»، و «ایمان» بنا می نهد، رابطه ای افقی بین گفتگو کنندگان خواهد شد که نتیجه

دیگر هدف حذف خطرات گذرا بودن زمان به وسیله آویختن در دامن فضای تضمین شده نیست، بلکه گذرا ساختن فضاست... جهان دیگر در نظر من به صورت فضائی ظاهر نمی‌شود که باید خود را با حضور سهمگین آن مطابقت دهم، بلکه به صورت مقصدی و محدوده‌ای به من 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 به این 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 تقادانه است، قادر به تداوم بخشیدن به این گونه 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 به هم مربوط شده‌اند. خصوصیت گفت و شنودی آموزش، به عنوان کاربرد آزادی، هنگامی آغاز نمی‌شود که معلم شاگرد و شاگرد معلمان در یک وضع تربیتی گرد هم آیند، بلکه هنگامی شروع می‌شود، که معلم شاگرد ابتدا از خود پرسد گفتگوی او با آنان درباره چه خواهد بود. تعلق خاطر به محتوا گفت و شنود در واقع تعلق خاطر به محتوا بر نامه آموزش

مردمی می‌گردد که به وسیله همان بیعدالتی انکار شده است. اما «امید» دست برداشت نهادن و چشم به راه ماندن نیست. من تا زمانی که می‌جنگم، به وسیله «امید» به حرکت در می‌آیم، و اگر امیدوارانه بجنگم می‌توانم چشم به راه داشته باشم. گفت و شنود به عنوان برخورد آدمیانی که جویای کمال آدمیتند، نمی‌تواند در جو نامیدی صورت پذیرد. اگر شرکت کنندگان از کوششها یشان توقع هیچ نتیجه‌ای نداشته باشند، برخوردشان تهی، و نازا و دیوانسالارانه، و کسالت‌آور خواهد بود.

کلام آخر، گفت و شنود حقیقی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر وقتی که شامل «تفکر تقادانه» باشد—تفکری که یک همبستگی خلل ناپذیر میان آدمیان و جهان، با طرد کردن هرگونه دوگانگی بین آنها، برقرار کند؛ تفکری که واقعیت را به صورت پویندگی و دگرگونی پذیرد نه به صورت موجودی ایستا؛ تفکری که خود را از عمل جدا نکند، بلکه بی‌ترس از خطرهایی که در کمین نشسته‌اند، خود را در زمان غوطه‌ور سازد. فرق است میان تفکر تقادانه با تفکر ساده‌لوحانه که «واقعیت تاریخی را به صورت یک وزنه، و یک طبقه‌بندی از مکتبات و تجارب گذشته می‌یند».

برای متفکر ساده دل، مسأله مهم انطباق یافتن با «امروز» به نجارشده است. در نظر متفکر تقاد، مهم ادامه دادن به دگرگون کردن واقعیت است به منظور تداوم بخشیدن به آدمی کردن آدمیان. به سخن بی‌پر فورتر^۷:

۶. از نامه دوستی.

می شود، غالباً وضع عینی وجودی فعلی انسان واقعی را از نظر دور می دارد. مردمیگرائی اصیل، به قول پیر فورتر، «عبارت است از مجال دادن به ظهور آگاهی از کل مردمی ما، به عنوان شرط و به عنوان اجبار، به عنوان وضع و به عنوان طرح.» ما نمی توانیم به شیوه تربیت بانکی، بسادگی پیش کارگران — چه شهری و چه دهقان^۹ — برویم تا به آنان معرفت بیاموزیم، یا نمونه «انسان نیکی» را به آنان تحمیل کنیم که در برنامه ای جا دارد که محتویاتش را خود ما تنظیم کرده ایم. بسیاری از طرحهای تربیتی و سیاسی به این دلیل شکست خورده اند که طرح کنندگان آنها را بر بنای دید شخصی خود از واقعیت طرح کرده، و حتی یک بار هم آدمیان مورد نظر را (جز به عنوان اثرباز) در نظر نگرفته بودند، آدمیانی را که ظاهراً این برنامه ها برای آنان بوده است!

برای مربی براستی مردمیگرا و برای انقلابی راستین موضوع عمل واقعیتی است که باید به وسیله آنان و دیگر آدمیان — و نه فقط به وسیله خود آن آدمیان — دگرگون شود. ستمگران آنانی هستند که برآدمیان اثر می گذارند تا آنان را با تعالیم خاص بار آورند و با واقعیتی جور کنند که باید دست نخورده بماند. با وجود این، بدینختانه، غالباً رهبران انقلابی در اشتیاق جلب پشتیبانی مردم برای کار انقلابی به طرف جنبه بانکی کردن می گردند تا محتوای برنامه را

۹. دهقانان، که غالباً در بافتی اجتماعی و استعماری غوطه وراند، تقریباً با وضعی شبیه به بند ناف به دنیای طبیعت متصل هستند، به دنیائی که در رابطه با آن خود را به صورت یکی از اجزاء تشکیل دهنده آن احساس می کنند نه به عنوان شکل دهنده آن.

است.

برای معلم ضد گفت و شنودی بانکی، مسئله محتوای برنامه بسادگی، مربوط است به برنامه ای که درباره آن برای شاگردانش سخن می گوید، و او این مسئله را که مربوط به خود او است با تنظیم برنامه خودش حل می کند. برای معلم شاگرد مسئله طرح کن گفت و شنودی، محتوای برنامه آموزشی نه اهدائی می تواند باشد و نه تحریلی؛ یعنی خرده اطلاعاتی نیست که باید در شاگردان به امانت گذارده شوند، بلکه «بازنمای» سازمان یافته و اصولی و گسترده چیزها به افرادی است که می خواهند درباره آنها مطالب بیشتری بدانند.^{۱۰}

آموزش اصیل، با فعالیت «آ» برای «ب»، یا «آ» در مورد «ب» صورت نمی پذیرد، بلکه با فعالیت «آ» با «ب»، با میانجیگری جهان اجرا می شود — جهانی که بر هر دو تأثیر می گذارد و با دعوت آنان به مبارزه یینشها و اندیشه هائی در آنان برمی انگیزد. این یینشها که آمیخته به دلهره ها، دودلیها، امیدها و نویمیدیهای است، موضوعهای مهمی را در بردارد که محتوای برنامه آموزش بر مبنای آنها می تواند ساخته شود. هنگامی که مردمیگرائی «ساده پندار» به آفریدن نمونه ای آرمانی از «انسان نیک» علاقه مند

۱۰. مائوتسه تونگ در گفت و گوئی طولانی با آندره مالرو گفت، «می دانید که از خیلی وقت پیش اعلام کرده ام که، باید به تودها بوضوح چیزهایی بیاموزیم که به طور مبهم از آنان فرا گرفته ایم» (از کتاب، ضد خاطرات) این گفته حاوی یک نظریه کامل گفت و شنودی در مورد نحوه تنظیم محتویات برنامه آموزشی است که نمی تواند بر مبنای آنچه مربی برای شاگردان خود بهتر تشخیص می دهد ساخته و پرداخته شود.

آموزش ستمدیدگان

از بالا به پائین طرح ریزی کنند. آنان با طرحهایی به توده‌های شهری و روستائی نزدیک می‌شوند که ممکن است با یینش خودشان از جهان مطابقت داشته باشد، نه با یینش مردم.^{۱۰} آنان از یاد می‌برند که هدف اصلیشان پیکار کردن در کنار مردم است برای «جلب و جذب شرف مردمی که از آنان ربوه شده است، نه برای فرهنگ اصطلاحات رهبران مردم» به سوی خود. چنین عبارتی به فرهنگ اصطلاحات رهبران انقلابی تعلق ندارد بلکه خاص قانون ستمگران است. نقش یک آزادکردن از آزاد شدن با مردم، نه چیزی دل جا... طبقه نخبگان صاحب تسلط در فعالیتهای سیاسی خود مفهوم بانکی کردن را بکار می‌برند تا با توجه به حالت وجودی غرقه شده ستمدیدگان حالت انفعالی را در آنان تشویق نمایند و از آن حالت انفعالی استفاده کرده وجودی و شعور آنان را با شعارهایی پر کنند

فصل سوم

که موجب ترس پیشتری از آزادی شوند. این طرز عمل با جریان عمل آزادی‌بخش واقعی منافات دارد، یعنی با عملی که در آن شعارهای ستمگران به صورت مسائلی مطرح می‌گردند و به ستمدیدگان کمک می‌شود که آن شعارها را از باطن خود طرد کنند. هرچه باشد مسلماً وظیفه مردمیگرایان این نیست که شعارهای خود را در مقابل شعارهای ستمگران صفت آرائی کنند و ستمدیدگان را به صورت یک عرصه آزمایش درآورند تا نخست شعارهای اولی را وسیس شعارهای این مردمیگرایان را در خود «جا» دهند. بعکس، وظیفه آنان این است که ملتلت باشند که ستمدیدگان چگونه به این اصل پی می‌برند که تا وقتی به صورت موجودی دوگانه، ستمگران را در خانه دل جا داده‌اند، نمی‌توانند براستی آدمی شوند.

این وظیفه ایجاب می‌کند که رهبران انقلابی برای آن به سوی مردم نزوند که برایشان «رستگاری» آورند، بلکه به آنان روی آورند تا از راه گفت و شنود با آنان به شناختی از وضع عینی آنان، و هم از آگاهی 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 برنامه عمل آموزشی یا سیاسی که از احترام گذاشتن بدید خاصی که مردم از جهان دارند عاجز بماند، انتظار تتابع مثبت داشت: چنین برنامه‌ای با وجود حسن نیتها، عبارت از یک استیلای فرهنگی^{۱۱} است.

نقطه شروع تنظیم محتوای برنامه آموزشی یا سیاسی، باید

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

۱۰. «کارکنان تربیتی ما باید باشور و فدایکاری زیاد به مردم خدمت کنند، و باید خودرا با توده‌ها مرتبط سازند، نه آن که پیوند خودرا با آنها بگسلند. برای چنین کاری باید برمبنای نیازها و خواسته‌های توده‌های مردم عمل کنند. هر کاری که برای توده‌ها انجام می‌گردد، باید از نیازهای آنها آغاز شود، نه از تمایلات کارکنان تربیتی، هر چند که حسن نیت داشته باشد. اغلب اتفاق می‌افتد که توده مردم عملاً نیازمند تغییری هستند، ولی خودشان از نظر ذهنی هنوز نسبت به آن نیازآگاهی ندارند و هنوز مایل یا آماده برای آن تغییر نیستند. ما نباید تا زمانی که از طریق کارهای خود، توده‌ها را متوجه آن نیاز نکرده‌ایم و آنها را مایل یا آماده آن تغییر نساخته‌ایم، دست به آن تغییر بنزنیم، در غیر این صورت، خود را از توده مردم جدا می‌سازیم... در اینجا دو اصل وجود دارد، اصل اول آن که آنچه اصالت دارد نیازهای واقعی توده‌های است نه آنچه ما نیازهای آنها می‌پنداریم، و اصل دیگر خواسته‌های توده‌هایست که باید خودشان تصمیم بگیریم. از کتاب آنالوگریده هائوتسه‌تونگ.

آموزش ستمدیدگان

وضع عینی وجودی فعلی که منعکس کننده خواست مردم است باشد. ما باید با استفاده از یک رشته تناقضات اساسی، وضع فعلی عینی وجودی را به صورت مسئله‌ای برای مردم طرح کنیم که آنان را به مبارزه می‌طلبد و خواهان پاسخی است – نه تنها درسطح فکری، بلکه درسطح عمل نیز.^{۱۲}

ما هرگز نباید فقط در مورد وضع موجود داد سخن بدھیم؛ هرگز نباید برنامه‌هائی برای مردم تدارک بینیم که هیچ با دلمشغولیها و شکها و امیدها و هراسهای آنان بستگی نداشته باشد، یا کم بستگی داشته باشد؛ برنامه‌هائی که درواقع خود سبب فزوونتر شدن هراس ستمدیدگان می‌شوند. نقش ما این نیست که با مردم درباره بینشمان از جهان صحبت کنیم، یا برای تحمیل این بینش برآنان بکوشیم، بلکه این است که با مردم درباره بینش‌های آنان و خودمان، هردو، گفت و گو کنیم. باید متوجه باشیم که بینش آنان از جهان، که به شکل‌های مختلف در عمل آنان ظاهر می‌شود، منعکس کننده 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 مریبان و سیاستمداران سخن می‌گویند، اما سخن‌شان درک نمی‌شود، زیرا که زیان‌شان با وضع عینی آدمیان مخاطب‌شان

۱۲. استفاده از روش بانکی به عنوان اندازه برای مردم یکرايان راستین نقض غرض خواهد بود که پرداختن به تربیت مسئله طرح کن برای دست راستیها (ایران همیشه ثابت قدمند، و هیچ‌گاه روش تربیت مسئله طرح کن را بکار نمی‌برند).

فصل سوم

هماهنگ نیست. از این‌رو است که گفته‌های آنان براستی صنایع ادبی بیگانه و بیگانه کننده است. زیان مریبی یا سیاستمدار (و پراوضح بنظر می‌رسد که سیاستمدار نیز باید، به معنی وسیع کلمه، مریب باشد)، و نیز زیان مردم، نمی‌تواند عاری از اندیشه باشد؛ نه زیان و نه تفکر، نمی‌توانند بی‌نهادی که اساس آنهاست وجود داشته باشند. برای آن که القای فکر بنحوی مؤثر صورت پذیرد مریب و سیاستمدار باید شرایطی نهادی را که اندیشه و زیان مردم از جنبه جدلی در آن شرایط بی‌ریزی شده‌اند، بشناسند.

ما باید برای یافتن محتوای برنامه آموزشی به‌سوی واقعیتی که میانجی مردم است، و به‌سوی درکی که مریبان و مردم از آن واقعیت دارند، برویم. پژوهشی درباره آنچه من «جهان موضوعی»^{۱۳} خلق اصطلاح کرده‌ام، و عبارت از مجموعه «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 رابطه با این موضوعها مجال فراهم آورد. آنچه باهدف آزادی بیخشی 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.

فعالیتها یشان نیستند، و در تنتیجه نمی‌توانند درباره آنها فکر کنند، متمایز می‌کند. در این تفاوت بظاهر سطحی است که مرزهای قرار دارند که عمل هر یک را در فضای زندگیش محدود می‌کند. از آنجاکه 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 معنای خارج از وجود خویش بیامیزند. وانگهی، «تصمیم» به اجرای این فعالیت نه به آنها، بلکه به «گونه» آنها مربوط است. از این روی جانوران ذاتاً «موجودهای درخود» هستند.

جانوران، که نمی‌توانند برای خود تصمیم گیرند، و قادر نیستند که برای خود و فعالیتهای خود هدفی داشته باشند، و نمی‌توانند قصد کنند، و در جهانی غرقه‌اند که برایش معنای ندارند، و فاقد فردا و امروزه‌اند، زیرا در زمان حالی مطلق می‌زیند، بی‌تاریخند. زندگی بی‌تاریخ آنها در «جهان» — به مفهوم 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 به وسیله آرایشهایی که روی‌ویشان قرار می‌گیرند به مبارزه خوانده نمی‌شوند؛ آنها فقط تعریک می‌گردند. زندگی آنها با خطر کردن همراه نیست، زیرا که از خطر کردن آگاه نیستند. جانوران با اندیشه و تفکر خطررا «در ک» نمی‌کنند، بلکه فقط به وسیله علاماتی که دال بر وجود خطر است «متوجه» آن می‌شوند؛ پس به پاسخهای

به نظر من قبل از آن که یک «موضوع تولیدی» با دقت بیشتری تشریح شود (که در ضمن آن منظور از اصطلاح «حداقل جهان موضوعی^{۱۵}» نیز روش 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 می‌باشد اثبات شود، پژوهش نخستین نه برای معین کردن ماهیت موضوع بود، بلکه به مسأله بود یا نبود خود موضوعها می‌پرداخت. در این صورت پیش از آن که برای فهم غنا و معنی و تنوع و دگرگونیهای موضوع (به کتاب دیگرم «فوهنگ برای آزادی^{۱۶}») و ترکیبیهای تاریخی آن پردازیم باید تحقیق کنیم که آیا آن موضوع واقعیتی عینی هست یا نیست؛ و فقط آن زمان می‌توانیم برای درک آن اقدام کنیم. اگرچه شک کردن نقادانه کاری است روا، امکان تحقیق واقعیت موضوع تولیدی قطعی بنظر می‌رسد، آن هم نه تنها متکی به تجربه وجودی خود شخص، بلکه هم به وسیله ملاحظه نقادانه رابطه انسان با جهان و نیز روابط میان آدمیان (که به تلویح در رابطه انسان با جهان نهفته است).

این نکته درخور توجه بیشتری است. لابد بخاطر دارید که هر چند مبتذل بنظر رسد — در میان موجودهای ناتمام، آدمی تنها موجودی است که نه فقط به مطالعه کارهای خود بلکه به مطالعه نفس وجود خود به عنوان موضوع اندیشه‌های خویش می‌پردازد. این استعداد او را از جانوران، که قادر به جدا کردن خود از

15. minimum thematic universe

16. Cultural Action for Freedom

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

دقیقترا بگوئیم: «اینجا»، «اکنون»، «آنجا»، «فردا» و «دیروز» برای جانوران که زندگیشان کاملاً با بی بهرگی از هشیاری معین شده است، اصلاً وجود ندارند. جانوران نمی توانند بر محدودیتهایی که به وسیله «اینجا»، «حالاً» و «آنجا» برآنها تحمیل می شود فائق آیند. ولیکن آدمیان از آنجا که از خود، و در نتیجه از جهان، آگاه هستند – از آنجا که موجودهای هشیارند – در ارتباطی جدلی میان تعیین حدود و آزادی خود بسر می برند. آدمیان چون خود را از جهانی که به آن عینیت می بخشنده تمیز می دهند، چون خود را از کارها و فعالیتهای خود جدا می کنند، چون مقر تصمیمات خود را در خود و در روابطشان با جهان و با دیگران قرار می دهند، بر اوضاعی که آنان را محدود می سازد چیره می شوند؛ یعنی بر «اوپاچ حدی^{۱۸}». به مجرد آن که آدمیان این اوضاع را به صورت قیود و موانعی برای آزادی خود در کنند، دیگر این اوضاع بدنحوی پر جسته از سابقه بیرون می جهد و ماهیت حقیقی خود را به عنوان

۱۸. Alvaro Vieira Pinto پروفسور آلوارو ویئرا پینتو مسئله اوضاع حدی را تجزیه و تحلیل می کند و این مفهوم را بدون چنین بدینهای که در نوشهای «یاسپرس» دیده می شود بکار می برد. در نظر وی پیراپینتو اوضاع حدی «مرزهای غیر قابل عبوری که در آنها همه امکانها و راهها بسته می شود نیستند، بلکه در واقع مرزهای واقعی هستند که از آنجا امکانها شروع می شوند؛ منزهای نیستند که بود را از نبود جدا می سازند بلکه منزهای هستند حائل بین بودن و بیشتر بودن.»

که مستلزم تصمیم گرفتن باشد نیاز ندارند. در نتیجه جانوران نمی توانند خود را «معهد» نمایند. وضع بی تاریخ آنها اجازه بر عهده گرفتن زندگی را نمی دهد. چون نمی توانند زندگی را بر عهده بگیرند نمی توانند آن را سازند؛ و چون نمی توانند زندگی را سازند پس نمی توانند آرایش آن را دگرگون کنند. و هم نمی توانند بدانند که به وسیله زندگی آسیب می بینند زیرا که نمی توانند دنیائی را که «پشتیبان» آنهاست به دنیائی با معنی و نمادی مبدل کنند که شامل فرهنگ و تاریخ است. در نتیجه جانوران نمی توانند آرایش خود را «جانوری» کنند تا خود را جانوری سازند، و نه هم می توانند که از خود یا دیگری «جانورزدایی» کنند. آنها حتی در جنگل هم «موجودهایی در خود» هستند، یعنی همچنان جانور می مانند – همانطور که در باغ وحش نیز.

در مقابل جانوران، آدمیان از فعالیت خود و جهانی که در آن قرار دارند آگاه هستند. بسته به هدفهایی که برای خود تعیین کرده اند کار می کنند، مقر تصمیم گیریها در خودشان است و در روابطشان با جهان و دیگران؛ و جهان را به وسیله تغییراتی که برآن تحمیل می کند با حضور خلاق خود در می آمیزند. برخلاف جانوران، فقط «زندگی» نمی کنند، بلکه «وجود»^{۱۷} دارند؛ و وجود داشتن آنان دارای کیفیتی تاریخی است. جانوران زندگی خود را در یک «حافظ» بی زمان، خمود، و بی تغییر بیان می رسانند؛ آدمیان در جهانی وجود دارند که پیوسته در کار آفریدن و دگرگون کردن آن

۱۷. در اینجا غرض از «زندگی کردن» ادامه به حیات دادن است و مراد از «وجود داشتن» در گیری عمیقتری است در جریان «شدن».

بلکه به وسیله حفاظ خود محدود می‌شوند. نقشی که از جانوران انتظار می‌رود آن نیست که با «حافظت» خود رابطه پرقرار کنند (در آن صورت «حافظت» 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 تولید کننده آنها برای اقناع یک ضرورت فیزیکی است که به جای چالشگر بودن برانگیزند است. مارکس در دستنویس خود، که در ۱۸۸۴ به وسیله «دیرک اشترویک^{۲۰}» منتشر شده است می‌نویسد: «محصول کار یک جانور بی‌هیچ واسطه‌ای به جسم فیزیکی او تعلق دارد، در حالی که آدمی با آزادی با محصول کار خود رویرو می‌شود.» فقط آن محصولهایی که از فعالیت یک موجود ناشی می‌شود ولی به جسم فیزیکیش تعلق ندارد (هرچند ممکن است نشانه‌هایی از آن داشته باشد) می‌تواند به زمینه، بعدی از معنی بددهد و در نتیجه همان زمینه مبدل به جهان شود. موجودی که به چنین تولیدی توانا باشد (و بدین وسیله ضرورتاً از خویشتن آگاه، و «موجودی برای خود» باشد) دیگر نمی‌تواند بود، مگر این که در جویان 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—که (چون فعالیتشان اعمال حدی نیست) نمی‌توانند محصولهایی جدا از خود بسازند—و آدمیان—که به وسیله تأثیر عمل خود بر جهان قلمروهای «فرهنگ» و «تاریخ» را می‌آفرینند—

ابعاد تاریخی و عینی یک واقعیت معین آشکار می‌سازد. آدمی با اعمالی که وینیرا پینتو «اعمال حدی^{۱۹}» می‌نامد به مبارز طلبی جهان پاسخ می‌دهد: کارهایی که در جهت نفی کردن و چیره شدن انجام می‌شود، نه در جهت پذیرفتن منفعلانه آنچه داده می‌شود. بنابراین، این «وضع حدی» نیستند که جو نومیدی را در خود و به وسیله خود می‌سازند، بلکه سبب نومیدی، نحوه درک آنهاست به وسیله آدمیان در یک لحظه معین تاریخی، که در آن، آن اوضاع به صورت پاییندها یاسدهایی درهم ناشکستنی جلوه می‌کنند. هنگامی که درک نقادانه در عمل شکل پذیرفت فضایی از امید و اعتماد گسترش می‌یابد که آدمیان را به کوشش برای غلبه بر «وضع حدی» رهمنون می‌شود. دست یافتن به این هدف فقط از راه عمل برواقعیت عینی تاریخی میسر است که اوضاع حدی به صورتی تاریخی در آن وجود دارد. همین که این واقعیت دگرگون شود و اوضاع حدی جای پردازد اوضاع حدی تازه‌ای رخ می‌نمایاند که به نوبت خود اعمال حدی تازه‌ای را ایجاد می‌کند.

دبای حفاظ جانوران، بر اثر سرشت لی تاریخی 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 قادر توانایی جدا شدن از جهان و تجسم بخشیدن به آن برای دگرگون کردنش نیستند. از آنجا که جانوران به محیط زیست خود محدوداند نمی‌توانند میان خود و جهان فرق بگذارند. از این روی جانوران نه به وسیله اوضاع حدی—که دارای ماهیتی تاریخی است—

ترکیبی است از عقاید، مفاهیم، امیدها، شکستها، ارزشها و مبارزه با خدھای 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 که باید انجام شوند. بنابراین موضوعهای تاریخی هیچ گاه ایستا و منفرد و مستقل و بی ارتباط با موضوعهای دیگر نیستند؛ آنها همیشه در حال برهمکنش جدلی با نقطه‌های مقابل خود بسر می‌برند. و در هیچ جا جز در رابطه 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 به خود می‌گیرند؛ برخی برای حفظ نهادها و بعضی برای دگرگون کردن آنها تلاش می‌کنند در حالی که مخصوصه میان موضوعها که بیان واقعیت هستند ژرفتر می‌شود، در موضوعها و از خود واقعیت گراشی بهسوی افسانه شدن پیدا می‌شود که جوی از بی‌منطقی و تفرق پذیری ایجاد می‌کند. این جو موضوعها را در خطر خشکیدن تدریجی معانی عمیق ترشان و محروم شدن از جنبه سرشنی پویاییشان قرار می‌دهد. در چنین وضعی بی‌منطقی افسانه‌آفرین خود موضوعی اسامی 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 به اجرای

در آن است که فقط دسته اخیر موجودهای اهل عمل هستند. فقط آدمیان مرد کردار هستند – کرداری که، به عنوان اندیشه و کنشی که براستی واقعیت را دگرگون می‌کند، منشأ معرفت و آفرینش است. فعالیت جانور – که بی عمل رخ می‌دهد – خلاق نیست؛ فعالیت دگرگونساز آدمی، خلاق است.

آدمیان همچون موجودهای 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 موجودهای تاریخی - اجتماعی می‌شوند. بدین علت که آدمیان – برخلاف جانوران – می‌توانند زمان را در گذشته و حال و آینده سه‌بعدی کنند، تاریخ آنان، به تبعیت از آفرینشها یشان، آسان، به صورت جریان مستمری از دگرگونسازی، که «واحدهای دوره‌ای»^{۲۲} در آن تعجم می‌یابد، بسط پیدا می‌کند. این واحدهای دوره‌ای برده‌های 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. بر عکس 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 Karel Dialéctico de la Concreto نوشته Kosik.
۲۲. epochal units
۲۳. در مورد دوره‌های تاریخی رجوع شود به نظریه عمل دوره‌ای Hans Freyer نوشته Teoria de la Epoca Actual

آزمون نشده را به صورت وضع حدی تهدید کننده‌ای می‌بینند که نباید به آن مجال فعلیت یافتن داد، و در نتیجه برای حفظ وضع موجود عمل می‌کنند. در نتیجه، اعمال آزادی‌بخش در محیطی تاریخی نه تنها با موضوعهای تولیدی، بلکه با نحوه درک این موضوعها نیز، باید تناظر داشته باشند. این الزام الزام دیگری را به دنبال دارد و آن جست و جوی موضوعهای پرمغای است.

موضوعهای تولیدی را می‌توان به صورت دایره‌های هم مرکزی قرار داد که از عام به خاص پیش روند. وسیعترین واحد دوره‌ای که مشتمل است بر یک سلسله واحدهای اصلی و فرعی — قاره‌ای، منطقه‌ای، ملی، و از این قبیل — موضوعهایی با سرشت جهانی را در بر می‌گیرد. به نظر من موضوع اساسی دوره خود ما سلطه است. این امر ایجاب می‌کند که غایتی که باید به آن دست یافت آزادی باشد، که موضوع مقابل سلطه است. این همان «موضوع» عذاب‌آوری است که به عصر ما سرشتی مردمشناسانه، که پیشتریه آن اشاره شد، می‌بخشد. برای تحقق بخشیدن به مردمیسازی، که پیش از آن باید حذف ستم مردمیزدا صورت پذیرفته باشد، بی‌گفت و گولازم است بر اوضاع حدی، که در آنها آدمی تا حد «چیز» تنزل یافته است، فایت آید.

در درون دایره‌های کوچکتر، موضوعها و اوضاع حدی را می‌پاییم که سرشت جامعه‌هایی (در یک قاره یا در ناراهای مختلف) است که به وسیله این موضوعها و اوضاع حدی دارای شباهتی‌ای تاریخی هستند. مثلاً توسعه نیاقتگی، که ممکن نیست جدا از رابطه وابستگی فهمیده شود، یک وضع حدی جوامع جهان سوم را نشان

کامل وظیفه 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؛ تلاش‌هایی که لازمه‌این موضوعها هستند «اعمال حدی» را ایجاد می‌کنند. وقتی که موضوعها به وسیله اوضاع حدی پوشیده می‌شوند در نتیجه بروشنه درک نمی‌گردند، و تلاش‌های وابسته به آنها — که پاسخهای آدمیان در قالب عمل تاریخند — نمی‌توانند نه با احالت 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 ایجاد می‌کنند که این اوضاع بطور مستقیم یا نامستقیم در خدمت آنها هستند، و هم وجود کسانی را که به وسیله این اوضاع انکار و سرکوب می‌شوند. به مجرد آن که دسته اخیر به درک این اوضاع، بدعنوان مرز میان بودن و انسانتر بودن و نه مرز میان بود و نبود، نائل شوند، شروع می‌کنند به جهت دادن به اقدامات نقادانه فزایندهٔ خود برای دست یافتن برآمکان آزمون نشده 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 هن نوع که درک شوند و هر عملی که ایجاد کنند) تولید کننده موضوعهای متعدد دیگری هستند که اینها نیز به نوبت خود مستلزم تلاش‌های نازه‌ای می‌باشند که باید صورت پذیرند.

آموزش ستمدیدگان

می‌دهد. وظیفه‌ای که به‌وسیله این وضع حدی ایجاب می‌شود غلبه کردن بر رابطه 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 جامعه خاص علاوه بر موضوعهای مشابه جهانی یا 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 به‌جامعه کل مربوط است، می‌توان یافت. اینها واحدهای جزء دوره‌ای را تشکیل می‌دهند. مثلاً در درون واحدی ملی می‌توان تنافض «همزیستی عناصر ناهمزمان» را یافت.

در این واحدهای فرعی موضوعهای ملی ممکن است با مفهوم واقعی خود در ک شوند یا در ک 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 ناحیه خاصی افراد موضوعی را تولیدی تشخیص نمی‌دهند یا آن را بد می‌فهمند، ممکن است فقط نمایاننده وضع حدی ستمگرانه‌ای باشد که مردم هنوز در آن غرقه‌اند.

بطور کلی، آن شعور زیر سلطه‌ای که هنوز یک وضع حدی را به شکل جامع آن در ک نکرده است، فقط آثار تبعی آن را در می‌یابد و نیروهای بازدارنده آن را که متعلق به‌وضع حدی هستند به‌این آثار درجه اول اهمیت را قائل‌اند. فاتح‌ساز، آنان آزرده و نگران می‌شوند.

فصل سوم

انتقال می‌دهد^{۲۰}. این امر در پژوهش موضوعهای تولیدی واحد اهمیت بسیار است. وقتی که آدمیان فهمی نقادانه از واقعیت خود نداشته باشند و آن را به صورت اجزائی پراکنده در ک کنند، چنان که گوئی جزء‌های برهمکنش کننده تشکیل دهنده کل نیستند، نمی‌توانند واقعیت را بدرستی دریابند. برای آن که آن را بدرستی بشناسند لازم است نقطه آغاز حرکت خود را بر عکس کنند؛ به عبارت دیگر نخست به‌ینشی کلی از زمینه نیاز دارند تا در نتیجه بتوانند عناصر تشکیل دهنده آن را از هم جدا کنند و به‌وسیله چنین تجزیه و تحلیلی به دریافت روش‌تری از کل وضع دست یابند.

مسأله‌ای که هم برای روش شناسی پژوهش موضوعی و هم برای آموزش مسأله طرح کن مناسب است، کوشش در 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 در ک کند. در ضمن این ابعاد مهم که به‌نوبه خود عبارتند از اجزای در حال برهمکنش، باید به صورت ابعاد یک واقعیت کل در ک شوند. بدین ترتیب، تجزیه و تحلیل نقادانه

۲۵. افراد طبقه متوسط جامعه غالباً چنین رفتاری را نشان می‌دهند، هر چند طرز رفتار آنان بار فتار دھقانانی که همین رفتار را دارند فرق می‌کند. تورس از آزادی آنان را به‌موقع گیری یا به‌توجه هائی می‌کشاند که در آنها اساس نادیده گرفته می‌شود و بر تصادف تأکید می‌گردد و واقعیت ملموس انکار می‌شود. وقتی که بامساله‌ای رویرو می‌شوند که تحلیل آن کار را به درک ناخوشایند وضع حدی می‌کشند، تمايل آنان به باقی ماندن در حاشیه بحث است و از رسیدن به قلب موضوع ایسا دارند. حتی اگر کسی به مطلبی اساسی اشاره کند که اتفاقی بودن یا از دست دوم بودن موضوعی را که آنان برایش درجه اول اهمیت را قائل‌اند فاتح‌ساز، آنان آزرده و نگران می‌شوند.

آموزش ستمدیدگان

یک بعد وجودی مهم، وضع نقادانه جدیدی را نسبت به اوضاع 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 روشنی هشیارسازانه^{۶۶} صورت پذیرد آدمیان را با صورتی انتقادی از تنکر درباره جهان خود آشنا می‌کند، با شروع می‌کند به آشنا کردن.

ولیکن در حالتی که آدمیان واقعیت را به صورتی متراکم، و نفوذناپذیر، و در استنار بینند، ضروری است که کار را با پژوهش از راه انتزاع آغاز کنند. این روش متضمن تحويل 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 تنکر به عنوان مخالفهایی به نحوی جدلی در ارتباط متقابل هستند. این حرکت جدلی تنکر در تجزیه و تحلیل وضعی عینی وجودی و «رمز^{۶۷} شده» کاملاً متجلى می‌شود. کشف رمز آن وضع رمز شده مستلزم حرکت از امر مجرد به امر ملموس است؛ و این حرکت از جزء به کل، و سپس بازگشت به اجزا، را ایجاد می‌کند. این حرکت رفت و برگشت مستلزم آن است که «کارساز» خود را در مسأله مورد مطالعه (یعنی وضع رمزشده عینی وجودی) تشخیص بدهد و

26. Conscientization

۲۷. مراد از رمز کردن وضعی وجودی باز نمایاندن آن است و نشان دادن برخی از عناصر تشکیل دهنده آن در حال برهمکنش. کشف رمز عبارت است از تجزیه و تحلیل وضع رمز شده.

فصل سوم

مورد مطالعه را به صورتی که در برگیرنده او و سایر کارسازان است بشناسد. اگر «کشف رمز» بخوبی انجام شود، این حرکت رفت و برگشت از انتزاعی به عینی که در جریان تحلیل یک وضع رمز شده رخ می‌دهد، منجر به کنار رفتن انتزاع، که دیگر واقعیتی فشرده و نفوذناپذیر نیست، در نتیجه دریافت نقادانه عینیت می‌شود. وقتی که یک فرد با وضع وجودی رمزشده‌ای (مثلًا طرحی، یا عکسی که به وسیله انتزاع بر عینیت واقعیت وجودی دلالت می‌کند) عرضه می‌شود، تمایلش به درهم 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 رمزشده) روی می‌آورد، کل مزبور که قبله به صورتی مبهم در کششه بود، شروع به پیدا کردن معنی می‌کند. و لیکن از آنجا که رمز کردن نمایشی از وضع وجودی است، کشف کننده مایل است که این نمایش به سوی 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 چهره راستین خود را نشان دهد و دیگر به راهی بن بست شبیه نباشد افراد کم در برابر آن رفتارهایی متناوی از خود نشان می‌دهند.

در همه مراحل کشف رمز، آدمیان نظر خود را درباره جهان بروز می‌دهند؛ و موضوعهای تولیدی را می‌توان در طرز تفکر آنان نسبت به جهان (متعصبانه، پویا، ایستا) و رویرو شدن با آن یافت. عکس، گروهی که به نحوی عینی موضوعی تولیدی را بیان نکند — واقعیتی

موضوعها «شیء» هستند. حقیقت آن که موضوعها، با توجه به واقعیات عینی، در آدمیان و در رابطه آنان با جهان 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 بهوسیله 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 لحظه قبل تفاوت خواهد داشت. از دیدگان پژوهشگر مطلب مهم کشف نقطه 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 نحوه درک واقعیت برایش رخ داده است یا نه (خود واقعیت عینی بی تغییر می‌ماند. اگر نحوه درک آن در طول پژوهش تغییر کند به ارزش پژوهش آسیبی نمی‌رسد).

باید توجه داشته باشیم که اشتیاقها، و انگیزه‌ها، و هدفهایی که در موضوعهای با معنی نهفته‌اند، همه اشتیاقها، و انگیزه‌ها، و هدفهای انسانی‌اند. آنها در جائی حی و حاضر، به صورت موجودهایی ایستا، وجود ندارند، بلکه در حال وقوع یافتن هستند. آنها به همان اندازه آدمیان ماهیت تاریخی دارند؛ پس نمی‌توانند جدا از خود آدمیان درک شوند. دریافت 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

که ممکن است حکایت از نبودن موضوع کند – موضوعی بسیار غم‌انگیز را به‌خاطر می‌گذراند، و آن موضوع خاموشی است. موضوع خاموشی نوعی نهادگری را در برابر نیروی خردکننده 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 رابطه انسان-جهانی درک کرد. پژوهیدن در موضوع تولیدی، پژوهیدن در تفکر آدمی است درباره واقعیت و کارکردن او است با واقعیت – یعنی کردار او. 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 به صورت چیزی که مورد پژوهش است در نظر گرفته شوند). هرچه آدمیان رفتار فعالانه‌تری در کاوش موضوعهای مربوط به‌خود نشان دهند، آگاهی نقادانه خود از واقعیت را عمیق‌تر می‌کنند، و ضمن بیان تدریجی آن موضوعها، واقعیت را تملک می‌نمایند.

ممکن است بعضی مصلحت ندانند که مردم در کاوش در موضوعهای پر معنی خود به عنوان پژوهنده دخیل شوند، شاید که تأثیر فضولی آنان (متوجه باشید، «فضولی» کسانی که بیشترین علاقه را به تربیت خود دارند یا باید داشته باشند) ترتیب پژوهش را «تحریف» نماید و بدین وسیله عینیت پژوهش را فدا کند. این بینش از پیش، بغلط، چنین فرض می‌کند که موضوعها به صورت خالص اصلی عینی خود «بیرون» از آدمیان وجود دارند – چنان‌که گوئی

بین موضوعها، علاقه‌ای به طرح آنها به صورت مسأله، و علاقه‌ای هم به زمینه تاریخی‌فرهنگی آنها.

درست همان‌طور که مرلی نمی‌تواند برنامه‌ای برای ارائه به مردم طرح کند، پژوهشگر نیز نمی‌تواند خودش، براساس نکاتی که خود از پیش تعیین کرده است «خط سیره‌هائی» برای فحص در جهان موضوعی تعیین نماید. هم آموزش، و هم پژوهشی که برای پشتیبانی از آن تعیین شده است، باید قابلیتی، به معنی لغوی کلمه، سمباتیک (سوق‌انگیز) داشته باشد، و از یک احساس سرچشمید بگیرند. یعنی این هر دو باید عبارت باشند از ارتباط، و از آزمودگی مشترک واقعیتی که، با همه پیچیدگی، «تکوین» مستمر آن در کشش شود.

پژوهشگری که به‌نام عینیت علمی آلت را به «غیر آلت»، 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 خوش نمی‌آید) نه نشانی از زندگی، بلکه نشانی از مرگ و فساد می‌بیند. می‌خواهد که به تبع در دگرگونی پیردازد، اما برای آن که آن را متوقف سازد، نه برای آن که آن را برانگیزد، یا عیقتو کند. ولی با نگریستن در دگرگونی به عنوان نشانه‌ای از مرگ و با تبدیل مردم به موضوعهای غیرفعال برای پژوهش، وی سرشت خود را به صورت تباہ کننده زندگی نمایان می‌سازد.

بازسی‌گوییم: پژوهش موضوعهای با معنی متنضم پژوهش در اندیشیدن مردم است؛ اندیشیدنی که فقط در وجود آدمیان و در میان آدمیانی رخ می‌دهد که با هم در بی یافتن واقعیت هستند. من

جدا از آدمیان ممکن نیست، لازم است که آدمیان نیز این موضوعها را که به آنان مربوطند در کشند. پس پژوهش موضوعی، مجاھده‌ای مشترک است به‌سوی شناخت واقعیت و شناخت خود، و بدین ترتیب نقطه شروعی است برای جریان تربیتی یا برای عملی تربیتی با 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 با معنی به‌خود افراد است، و بدین ترتیب رفتار کردن با مردم به مثابه اشیای مورد تحقیق. از آنجا که این پژوهش اساسی است برای گسترش یک برنامه آموزشی که در آن معلم-دانش آموز، و دانش آموزان معلم، شناختهای خود از یک شیء را با هم تلقیق می‌کنند، خود پژوهش نیز باید بر مقابل بودن عمل بنا شود.

«پژوهش موضوعی» که در قلمرو آدمی صورت می‌پذیرد، نمی‌تواند به یک عمل ماشینی تبدیل شود. این پژوهش که جریانی است در جست‌وجو، و در معرفت، و در نتیجه جریانی است در آفرینش، ایجاب می‌کند که پژوهندگان در بیوند موضوعهای با معنی نفوذ متقابل مسائل را کشف کنند. پژوهش بیشتر تربیتی خواهد بود وقتی که بیشتر انتقادی باشد، و بیشتر انتقادی است وقتی که پژوهنده از زمینه محدود بینش جزئی یا متمرکز واقعیت پیرهیزد و یکسره به در کش کل آن پیردازد. بدین ترتیب جریان جست و جوی موضوعهای با معنی باید مشتمل باشد بر علاقه‌ای به یافتن بیوندهای

نقش آگاهی تاریخی است—گامی فراتر از بیرون آمدن از حالت غوطه‌وری را نشان می‌دهد، و از هشیارسازی از وضع ناشی می‌شود. هشیارسازی، عمیق ترکردن حالت آگاهی است، که صفت بازی بیرون آمدن از هر حالت اضطراری است.

هر پژوهش موضوعی که آگاهی تاریخی را عمیقتر کند براستی آموزشی است، حال آن که هر تریت اصیل اندیشه را مورد تحقیق قرار می‌دهد. هرقدرت که سریان و مردم، اندیشه مردم را بیشتر کاوش کنند، و بدین ترتیب با هم آموزش بیانند، بیشتر به پژوهش ادامه خواهند داد. در مفهوم آموزش مسئله طرح کن، آموزش و پژوهش موضوعی در حقیقت نشاندهنده دو لحظه متفاوت از یک جریان اند.

برخلاف «امانت‌گذاری»‌های ضد گفت و شنودی و غیر ارتباطی روش آموزش بانکی، در روش مسئله طرح کن، که به بهترین وجه گفت و شنودی است، محتوای برنامه با بینش دانش آموزان از جهان تهیه و تنظیم می‌شود، بنابراین محتوای برنامه پیوسته درحال توسعه است و خود را نوسازی می‌کند. وظیفه مربی گفت و شنودی—درگروهی که براساس انصباط متقابل تشکیل شده و درباره جهانی موضوعی که برایر پژوهش خودشان آشکار شده است، کارمی کنند—آن است که همان جهان را به کسانی که آن را از آنان گرفته است «بازنمائی^{۲۸}» کند و این «بازنمائی» نه به صورت درس بلکه به صورت مسئله انجام شود.

نمی‌توانم به جای دیگران یا بی‌دیگران فکر کنم، و دیگران نیز نمی‌توانند به جای من بیندیشنند. حتی اگر تفکر مردم، خرافی یا خام باشد، فقط تفکری تازه درباره فرضهایشان است که در عمل موجب دگرگونی آنان می‌شود. این جریان باید متشكل باشد از بکار بستن و عمل کردن آنان براساس اندیشه‌های خودشان، نه به وسیله جذب اندیشه‌های دیگران.

آدمیان به عنوان موجودهای «دروضعی خاص» ریشه خود را در شرایطی وابسته به زمان و مکان می‌بینند که برآنان اثر می‌گذارند و آنان هم برآنها اثر می‌گذارند. آنان میل دارند که آنقدر بر «دروضع خاص بودن» خود بازتاب پیدا کنند تا آن وضع آنان را مبارزه‌طلبانه به تأثیر بخشیدن بر خودش دعوت کند. آدمیان وجود دارند زیرا که در وضعی خاص هستند. و هرقدرت بیشتر تقاضانه بر وجود خود بازتاب بگذارند و نیز بیشتر تقاضانه برآن اثر بیخشند، بیشتر وجود خواهند داشت.

بازتاب داشتن بر «وضعی خاص» در حکم بازتاب داشتن بر خود شرط وجود است: تفکر تقاضانه‌ای که بدان وسیله آدمیان بازتاب داشتن بر یکدیگر را «دروضعی خاص» کشند می‌کنند فقط هنگامی که این وضع دیگر به صورت واقعیتی متراکم و در میان گیرنده یا به شکل کوره راهی بن بست تجلی نکند، وقتی که آدمیان بتوانند آن را به صورت وضعی عینی و غامض در ک کنند، فقط آن وقت است که تعهد می‌تواند وجود داشته باشد. آدمیان از حالت غرقه بودن بیرون می‌آینند و توانائی مداخله در واقعیت را، که اینک بی پرده آشکار شده است، بدست می‌آورند. پس مداخله در واقعیت—که

آموزش ستمدیدگان

مثالاً گروهی را در نظر می‌گیریم که در یک ناحیه دهقانی که دارای درصد بالائی از ییسوادی است مسؤولیت تنظیم طرحی برای آموزش بزرگسالان را بر عهده دارد. طرح، شامل جهاد برای سواد آموزی و مرحله پس از سواد آموزی است. در مرحله اول، آموزش مسئله‌طرح کن، «کلمه تولیدی» را می‌جوید و آن را مورد پژوهش قرار می‌دهد؛ در مرحله پس از سواد آموزی، «موضوع تولیدی» را جست و جو می‌کند و به پژوهش درباره آن می‌پردازد. اما در اینجا فقط پژوهش در موضوعهای تولیدی یا موضوعهای با معنی را در نظر می‌گیریم.^{۲۹} همین‌که پژوهشگران قلمروی را که در آن بکار خواهند پرداخت تعیین کردند و از طریق منابع دست دوم آشنائی مقدماتی با آن یافتنند، نخستین مرحله پژوهش را آغاز می‌کنند. این آغاز (مانند شروع هر فعالیت انسانی) دشواریها و خطرهایی 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 درباره هدفهایشان که در آن قلمرو موجود است گفت و گو کنند. در این گرد همایی دلیل پژوهش، و نحوه انجام آن، و استفاده‌هایی را که از آن خواهد شد توضیح می‌دهند؛ سپس روشن می‌کنند که بی وجود یک رابطه تفاهم و اعتماد متقابل پژوهش میسر نخواهد بود. اگر

۲۹. در مورد پژوهش و استفاده از «کلمات تولیدی» به کتاب دیگررم *Educação Como Prática da Liberdade* فرهنگ به مثابه تمدن آزادی

شرکت کنندگان با پژوهش و نیز با جریان بعدی موافقت نمودند.^{۳۰} پژوهشگران باید از میان شرکت کنندگان تعدادی داوطلب برای دستیاری دعوت کنند. این داوطلبان مجموعه‌ای از اطلاعات لازم درباره زندگی در آن قلمرو را گرد خواهند آورد. اما مهمتر از این حضور فعالانه این داوطلبان در امر پژوهش است.

در این ضمن پژوهشگران بازدیدهای خود از قلمرو را آغاز می‌کنند؛ هرگز خود را مجبور نمی‌بینند، بلکه چون ناظرانی دلسوز و با رفتاری حاکمی از درک آنچه می‌بینند عمل می‌کنند. هرچند برای پژوهندگان امری عادی است که با ارزشها و گام نهند که در کهای 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 بعد 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 به واقعیت به منظور آشکار نمودن ماهیت آن باشد. و در ک نقادانه را نمی‌توان تحمیل کرد. بنابراین از همان ابتدا، پژوهش موضوعی به صورت یک پیگیری تربیتی و یک عمل فرهنگی

۳۰. بر اساس نظریات جامعه شناس برزیلی ماریا ادی فرمایرا Maria Edy Ferreira (دیگر کتاب چاپ نشده)، پژوهش موضوعی فقط تا آن حد رواست که آنچه را براستی از آن مردم است به آنان باز گرداند، یعنی تا آن حد که پژوهش منزبور نشانده باشد نه برای آموختن مطالبی درباره مردم، بلکه برای آن که با مردم به واقعیتی که آنان را به مبارزه می‌خوانند، بی برده شود.

دیدن قلمرو در فرصنهای مختلف برای پژوهشگران امری اساسی است: در کشتزارها، جلسات انجمن محلی (با توجه به رفتار شرکت‌کنندگان و طرز صحبت و روابط میان مسؤولان انجمن با اعضا)، نقش زنان و جوانان، ساعات فراغت، بازیها و ورزشها، گفت و گو با مردم در خانه‌هایشان (با توجه به روابط زن با شوهر، و پدر و مادر با فرزندان). در طول مطالعه نخستین در قلمرو، هیچ چیز نباید از دید پژوهشگران پنهان بماند.

پس از هر بازدید پژوهشگر باید گزارش مختصری تهیه کند که به وسیله کل گروه به منظور 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 زنده واحد مرحله دوسری را نشان می‌دهد. چون هر کس در مقاله کشف رمز خود بیان می‌کند که پیشامدی یا وضعی را چگونه دریافت‌های است، نحوه طرح مطلب از طرف او، کشف کنندگان دیگر رمز را به مبارزه می‌خوانند، زیرا همان واقعیتی که آنان خود قصد آن را داشته‌اند، به صورت دیگری به آنان عرضه می‌شود. از این لحظه آنان «مشاهده» خود را با توجه به «مشاهدات دیگران»، مشاهده مجدد می‌کنند. بدین ترتیب تحلیل واقعیت به وسیله هر فرد کاشف رمزهای آنان را از راه گفت و شنود به

→ جنبه کار توانسته کتاب *Grande Sertao-Veredas* «شیطانی» که باید در نقاط دور قانع گردد را که ناکنون به اندازه کافی مورد توجه قرار نگرفته است، تجزیه و تحلیل می‌کند.

تبیین می‌شود.

پژوهشگران طی بازدیدهای «هدف» نقادانه خود را به صورتی 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 می‌نگردند و در بازدیدهای پی در 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 در کل خود را از نحوه برهmekش قسمتهای مختلف وسعت بخشند؛ این امر بعد از آنان برای نفوذ در آن کل باری خواهد داد؛ طی مرحله کشف رمز، پژوهندگان گاهی بطور مستقیم و گاهی به وسیله صحبت‌های غیر رسمی با ساکنان قلمرو، «لحاظات» خاصی از زندگی آن را می‌بینند. آنان همه چیز را، واز جمله موارد بظاهر بی‌اهمیت: مانند طرز حرف زدن مردم، شیوه زندگی‌شان، رفتارشان در کلیسا و در محل کار را در کتابچه‌های خود بداداشت می‌کنند. آنان لهجه خاص مردم را، طرز بیان آنان را، واژه‌هایی 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 گیمارائی روزا Guimaraes Rosa نموفه درخشنانی است از اینکه چگونه نویسنده‌ای می‌تواند بدرستی نحوه تلفظ یا غلطهای دستوری زبان مردم را، بلکه نحو زبان، یعنی ترکیب‌بندی عبارتها، و نهاد فکر آنان را به‌ نحوی اصول درک و ضبط کند. در واقع (بی‌آن که ارزش استثنائی او به عنوان داستان نویس نادیده گرفته شود) گیمارائی روزا پژوهشگری عالی برای «موضوعهای باطنی» ساکنان نقاط دور افتاده برزیل است. پروفسور پاؤلودوتارسو Paulo de Tarso در کار تهیه رساله‌ای است که این ←

نداشتن «ظیفه» است. پس هر چند اوضاع حدى واقعیتهای عینی هستند که نیازهایی در افراد برمی‌انگیزند، لازم است سطح آگاهی این افراد درباره این اوضاع، با خود آنان مورد بررسی قرار گیرد. یک وضع حدى به عنوان واقعیتی عینی، می‌تواند برای مردم نواحی مختلف (و حتی مردم نواحی جزو یک ناحیه) موضوعها و وظایف کاملاً متضادی ایجاد کند. پس کار اساسی پژوهشگران باید متمرکز شدن بر معرفتی باشد که «گلدمن» آن را «هشیاری راستین»^{۳۲} و «هشیاری نهفته»^{۳۳} می‌خواند. «هشیاری راستین نتیجه مانعها و کجرایهای 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 مشاهده «امکان آزمون نشده»‌ای که در آن سوی اوضاع حدى قرار دارد. اما در حالی که در سطح «هشیاری راستین» [یا حاضر] نمی‌توان به امکان آزمون نشده‌ای دست یافت، می‌توان آن را به وسیله «عمل آزمونی»^{۳۴} که از زیست‌پذیری آن که تا کنون پنهان بوده است پرده بر می‌دارد، 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 به آنچه نیکلائی «راه حل‌های عمل کردنی در کث نشده» (همان «امکان آزمون نشده» ما) اصطلاح می‌کند، در برابر «راه حل‌های عمل کردنی

32. real consciousness
34. testing action

33. potential consciousness

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

هرچه، این گروه کل را بیشتر تقسیم و سپس بازسازی کند، بیشتر به هستهٔ تضادهای اصلی و فرعی که اهالی قلمرو را در برگرفته است نزدیک می‌شود. با پیدا کردن هستهٔ این تضادها، چه بسا حتی در همین مرحله پژوهشگران قادر به تنظیم محتوای برنامهٔ عمل آموزشی خود شوند. در واقع اگر محتوای برنامهٔ مزبور این تضادها را منعکس کند، بی‌شک موضوعهای بامعنی را نیز در برابر می‌گیرد؛ و با اطمینان خاطر می‌توان ادعا کرد که کاری که بر مبنای این مشاهدات صورت می‌پذیرد، بمراتب امکان موقیت بیشتری دارد از عملی که بر مبنای «تصمیم‌گیری از بالا» انجام شود. اما پژوهشگران نباید به وسیله این امکان اغوا شوند. کار اساسی که با اولین مشاهده این هسته‌های تضاد (که متناسب تضاد عمده اجتماع، یعنی واحد دوره‌ای بزرگتر، نیز هست) شروع می‌شود مطالعه در سطح آگاهی ساکنان محلی در این تضادهای است.

این تضادها ذاتاً «اوضاع حدى» را تشکیل می‌دهند، موضوعها را شامل می‌شوند، و وظیفه‌ها را تعیین می‌کنند. اگر افراد در این اوضاع حدى گرفتار شوند و قادر به رهانیدن خود از آنها نباشند، موضوع آنها با توجه به این اوضاع تسليم به مقدادات است و وظیفه‌ای که به وسیله این موضوع برای آنها تعیین می‌شود

تصاویری از واقعیتی که برای شرکت‌کنندگان 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 بیش از آن روش اساسی قرار گیرد که به وسیله حالت مستغرق بودن شرکت کنندگان املا شده است، یعنی جریانی که در آن افرادی که واقعیت خود را تحلیل می‌کنند، به درکهای منحرف پیشین خود پی می‌برند و در نتیجه به درک جدیدی از واقعیت نایل می‌آیند.

شرط دیگری که به همان اندازه برای تهیه رمزنامه‌ها ضروری است این است که هسته‌های موضوعی آنها نه زیادتر از حد آشکار باشند و نه بیشتر از حد بعمامانند. در صورت وضوح بیش از اندازه رمزنامه‌ها، ممکن است تا حد تبلیغات صرف پائین بیاید لی آن که در ورای محتوای از پیش تعیین شده آن هیچ راز و رمزی بکار گرفته شده باشد؛ شکل دوم خطر تبدیل رمزنامه را به معماهای حدسی بوجود می‌آورد. از آنجاکه رمزنامه‌ها وضعهای وجودی را نشان می‌دهند، در عین پیچیدگی باید ساده باشند، و کشف رمز باید امکانهای متعدد داشته باشد تا از گرایش بهشت و شوی مغزی شیوه به تبلیغات مصون ماند. رمزنامه‌ها شعار تیستند؛ بلکه چیزهای شناختنی هستند و کوشش‌هایی که اندیشه نقادانه رمزگشایان باید بهسوی آن هدایت شود.

برای ارائه امکانات و راههای متعدد تحلیل در جریان کشف رمز، رمزنامه‌ها باید به صورت یک «بادیزن موضوعی» منظم شوند. در حالی که کاشفان رمز در مورد رمزنامه‌ها فکری کنند، اینها باید

در کشیده و «راه حل‌های بکار رفته» که متناظر است با مفهوم «هشیاری راستین» گلدمون. بنابراین امکان این که پژوهشگران در نخستین مرحله پژوهش مجتمع تضادها را بتقریب دریابند، آنان را مجاز نمی‌سازد که به ساختن محتوای برنامه عمل تربیتی پردازند. این درک واقعیت هنوز مال خود آنان است، نه مال مردم.

با درک مجتمع تضادهای است که مرحله دوم پژوهش آغاز می‌شود. پژوهشگران که همیشه به صورت گروهی عمل می‌کنند، مقداری از این تضادها را برای ساختن «رمزنامه» هائی که باید در پژوهش موضوعی مورد استفاده قرار گیرد انتخاب می‌کنند. از آنجا که رمزنامه‌ها (طرحها و عکسها^{۳۵}) چیزهای هستند که باید در تحلیل نقادانه واسطه میان کاشفان رمز باشند، تهیه 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 نماینده 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 بدین ترتیب رابطه خودشان با آنها را، تشخیص دهند. (خواه طی جریان پژوهش و خواه در مرحله بعدی، که موضوعهای با معنی به صورت محتوای برنامه عرضه می‌شوند). به نمایش درآمدن

۳۵. وسیله کشف رمز می‌تواند شفاهی هم باشد. در این حالت این وسیله شامل یک رشته الفاظ است که نشانه‌های مسئله‌ای وجودی است که کشف رمز به دنبال آن می‌آید. گروه مربوط به مؤسسه توسعه کشاورزی در شیلی Instituto de Desarrollo Agropecuario (با اختصار INDAP) از این شیوه در پژوهش‌های موضوعی استفاده کرده و موفق شده است.

بتوانند تضادهای شامل تضادهای دیگری را نمایان سازند که دستگاه تضادهای قلمرو تحت مطالعه را تشکیل می‌دهند.^{۳۷} در ضمن این که هریک از این رمزنامه‌های «شامل» تهیه می‌شود تضادهای دیگری هم که در زندگی اهالی آن قلمرو وجود دارد باید رمز شود. کشف رمزنامه اولی باید به صورت جدلی به وسیله کشف رمزنامه دومی روشن شود.

در این مورد جوانی از مردم شیلی به نام «گابریل بوده»^{۳۸} که کارمند کشوری مؤسسه توسعه کشاورزی در شیلی (INDAP) – یکی از مهمترین مؤسسات دولتی شیلی – است، خدمت بسیار ارزشمند به روش تربیتی ماکرده است. در جریان کاربرد این روش در مرحله پس از سوادآموزی وی مشاهده کرد که دهقانان فقط زمانی به مباحثه علاقه نشان می‌دهند که وضع رمز شده مربوط به نیازهای محسوس آنان باشد. هر انحرافی در رمزنامه، و هر تلاش مربوط برای کشیدن بحث کشف رمز به زمینه‌های دیگر موجب خاموشی و بی‌اعتنائی می‌شد. از سوی دیگر متوجه شد که حتی وقتی رمزنامه بر نیازها و کمبودهای محسوس آنان متوجه نشود، اما به آن معنی که هوزه لویس فیوری گفته بود «شامل» نباشد، دهقانان موفق نمی‌شوند که حواس خود را در بحث متوجه نشوند و غالباً چنان به بیراهه کشیده می‌شوند که هرگز به ترکیب نمی‌رسند. همچنین

۳۶. این توصیه را هوزه لویس فیوری José Luis Fiuri در یک ارچاپ نشده خود کرده است.

37. Gabriel Bode

INDAP تا این اواخر به وسیله اقتصاددان و مردمکسرای راستین Jacques Chonchol اداره می‌شد.

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

در جریان کشف رمز شرکت کنندگان موضوعهای خود را از خمیر خویش بیرون کشیده صریح می‌سازند، و بدین وسیله «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 و تحلیل می‌کنند، خودشان چگونه عمل می‌کرده‌اند؛ و آنگاه به «دریافت قبلي» خود نائل می‌شوند؛ با استفاده از این آگاهی به درک دیگرگونه‌ای از واقعیت دست می‌یابند؛ با وسعت بخشنیدن به افق درک خود آسانتر می‌توانند در «زمینه آگاهی خود» روابط جدلی میان این دو بعد واقعیت را کشف کنند.

کشف رمز با برانگیختن «دریافت قبلي» و «معرفتی از معرفت قبلي»، سبب پیدایش دریافتی تابه و معرفتی جلدید نیز می‌شود. با کشایش بزرگتر آموزشی دریافت و معرفت پیشیده به تحری اصولی ادامه می‌یابد و برآنست تربیتی امکان آزادون نشانه را به عمل آزمون کننده تبدیل می‌کند در حالی که هشیاری، نهفته جای هشیاری راستین را می‌گیرد. بعلاوه تهیه رمزنامه‌ها مستلزم آن است که آنها در حد امکان

متقابل تشکیل شده است مورد مطالعه قرار گرفت، پژوهشگران با بازگشت به قلمرو، برای آغازگفت و شنودهای رمزگشاینده در «حلقه‌های پژوهش موضوعی»^{۳۹} سومین مرحله را آغاز می‌کنند. این بحثات که در آن مواردی که در مرحله قبل مهیا شده است مورد کشف قرار می‌گیرد بروی نوار ضبط می‌شود تا در تحلیل بعدی این گروه مورد استفاده واقع شود.^{۴۰} علاوه بر پژوهشگری که به عنوان «ماهنگ کننده» در گروه کار می‌کند، دو متخصص دیگر—یک روانشناس و یک جامعه‌شناس—نیز در جلسات حضور دارند. وظیفه آنان یادداشت و ثبت واکنشهای مهم (ویژاً غیر مهم) کاشفان رمز است.

در جریان رمزگشائی، هماهنگ کننده باید نه تنها به مخنان افراد گوش بدهد، بلکه باید آنان را به نبرد اندیشه فرا خواند؛ هم وضع وجودی رمز شده را و هم پاسخهای خود آنان را به صورت مسئله

۳۹. هر «حلقه پژوهشی» باید حداقل بیست عضو داشته باشد. و تا وقتی که کسری از جمعیت ناحیه یا ناحیه‌چزء که مورد مطالعه قرار می‌گیرد به درصد برسد تعداد این حلقه‌ها می‌تواند هر قدر لازم باشد افزایش باید.

۴۰. این جلسات تحلیلی بعده می‌باید باشرکت داوطلبانی از خود ناخیه، که قبل از جریان پژوهش شرکت داشته‌اند، و تعدادی از اعضای «حلقه‌های پژوهش موضوعی» تشکیل گردند. شرکت آنان هم حقیقت است که احراز کرده‌اند و هم یادی مسلمی است به متخصصان که در تحلیلهای آنان به عنوان همکاران پژوهشی متخصصان، تعیین و تفسیرهای اینان را از یافته‌هایشان تصحیح یا تأیید خواهند کرد. از دیدگاه روش تربیتی برای شرکت آنان موجب تأیید دیگری از امر تحقیق (که از آغاز بر مبنای روابط سهایاتیک استوار شده بود) می‌شود؛ حضور نقادانه نماینده‌گان مردم از آغاز تا مرحله نهائی، یعنی تحلیل موضوعی، داده‌مان این حضور در سازمان دادن به محتوای برنامه عمل تربیتی به عنوان یک عمل فرهنگی آزادیبخش.

تقریباً هیچ وقت رابطه 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 حديثی قرار داشت که نیازهای آنان را بوجود می‌آورد.

آنگاه گابریل بوده تصمیم گرفت که با طرح همزمان وضعهای متفاوت به آزمایش پردازد. ارزش خدمت او در این شیوه است. او در آغاز مقررات بسیار ساده یک وضع وجودی را طرح می‌کند و آن را رمزنامه «اصلی» می‌نامد؛ این رمزنامه هسته اصلی را نمایش می‌دهد و به صورت یک شبکه بادیگزی به رمزنامه‌های «کمکی» باز می‌شود. پس از آن که رمزنامه «اصلی» گشوده شد، مرتب تصویر طرح شده آن را برای شرکت کنندگان به عنوان مرجعی نگه می‌دارد و پی دریی در کنار آن، رمزنامه‌های «کمکی» را طرح می‌کند. به وسیله این رمزنامه‌های کمکی که بطور مستقیم با رمزنامه اصلی مرتبط هستند، مرتبی علاقه شرکت کنندگان را، که بدین وسیله توانسته‌اند به ترکیبی دست یابند، زنده نگاه می‌دارد.

کار بزرگ گابریل بوده آن است که توانست به یاری جدل‌های میان رمزنامه‌های اصلی و کمکی، به شرکت 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 به هشیاری نهفته برسند.

همین که رمزنامه‌ها آماده شد و همه وجوده موضوعی آنها که امکان‌پذیر باشد به وسیله گروه پژوهشگری که بر مبنای انضباط

در اظهارات آنان دووجه مهم وجود دارد. از یکسو آنان رابطه میان گرفتن دستمزدهای پائین و احساس استثمارشگی، و مست شدن را بازمی‌گویند: مست شدن برای گریز از واقعیت را، به عنوان تلاشی برای غلبه بر نازائی بی‌عملی، به عنوان راهنمی که اساس آن خودتباہی است؛ از سوی دیگر نیاز ارج نهادن بر شخص مست را نشان می‌دهند؛ او «تنها کسی است که برای مملکت خود مفید است، زیرا که کار می‌کند، در حالی که دیگران فقط وراجی می‌کنند». پس از ستایش و تمجید مرد مست شرکت کنندگان خود را به عنوان کارگرانی که آنان هم می‌نوشند — «کارگران نجیب» — با او یکی می‌دانند.

در مقابل، شکست مرلي اخلاق زدهای^{۴۲} را در نظر بگیرید که علیه میگساری وعظ و تبلیغ می‌کند و چیزی را به عنوان فضیلت نشان می‌دهد که برای این مردان تجلی فضیلت نیست. در این حالت و حالات دیگر، تنها روش سالم آگاماساری نسبت به وضع است که باید از آغاز پژوهش موضوعی برای رسیدن به آن تلاش شود (مسلسلماً هشیارسازی در سطح درک ذهنی محض وضع معینی متوقف نمی‌شود، بلکه آدمیان را به وسیله عمل آماده مبارزه با موافع آدمی شدن آنان می‌کند).

در تجربه دیگری که این بار با دهقانان داشتیم، در پنجی کامل پیرامون وشمی که کار را در مزارع تشریح می‌کرد، دیدم که موضوع ثابتی در ذهن دهقانان وجود دارد، و آن تقاضای افزایش

برایشان طرح کند. در نتیجه نیروی افساگر این روش آموزشی، شرکت کنندگان حلقه‌های پژوهش موضوعی یک رشته احساسات و عقایدی را پیرامون خود و جهان و دیگران بروز می‌دهند که احتمالاً در شرایط دیگر آنها را بزبان 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 شرکت کننده نظر داد که «از میان آنان تنها کسی که تولید کننده 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 به خانه‌اش برمی‌گردد و درباره وضع خانواده‌اش دلوایس است زیرا که نمی‌تواند نیازهای آنان را برآورد. تنها او است که کارگر است. کارگری مثل ما نجیب و لول». نیت پژوهشگر^{۴۳} این بود که وجه مختلف الکلیسم را مورد مطالعه قرار دهد. احتمالاً اگر به شرکت کنندگان پرسشنامه‌ای را که خود تنظیم کرده بود داده بود تا تکمیل کنند، نمی‌توانست به جوابهای بالا برسد. اگر بد طور مستقیم هم از آنان سوال شده بود، حتی انکار می‌کردند که لب به مسروب زده باشند. اما هنگام بیان نظریاتشان درباره رمزنامه وضعی وجودی که برایشان قابل درک بود و خود را در همان وضع و شرایط درمی‌یافتد براستی آنچه حس می‌کردند بزبان آوردند.

۴۱. این پژوهشکر Patricio Lopes روانکار است که کارها یعنی در کتاب تربیت به مثابة تعریف آزادی توصیف شده‌اند.

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 برجاماند.

حال مرتبی را در نظر بیاورید که برنامه تریتی خود «۱» برای این اشخاص تنظیم کرده است، و عبارت است از خواندن کامل کتابهایی که در آن شخص می‌آموزد که «آب در چاه است» چنین پیشامدی دقیقاً همیشه در آموزش و سیاست بوده است زیرا که هنوز در کث 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 مطالعه منظم و مقابلي از یافته‌هایشان را آغاز کنند، آخرین مرحله پژوهش شروع می‌شود.

باشندن نوارهایی که در طول جلسات کشف رمز ضبط شده‌اند، و با مطالعه یادداشت‌هایی که توسط روانشناس و جامعه‌شناس گروه تهیه گردیده‌اند، پژوهشگران شروع به مرتب کردن موضوعهای می‌کنند که در خلال صحبت‌هایی 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 به طبقه‌های 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 منحصرآ در این قلمرو

مورد بطالعه قرار گیرد؛ این موضوع به‌یاری جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و روانشناسی اجتماعی (حوزه‌هایی مربوط به تغییرات فرهنگی و با دگرگونیها در نگرشها و ارزشها؛ یعنی مطالبی که به فلسفه توسعه نیز مربوط است) نیز مورد بررسی واقع می‌شود.

موضوع توسعه بتوسط علوم سیاسی (قلمرو مرتبط با تصمیماتی که متنضم توسعه‌اند)، و آموزش و پرورش، و مانند اینها نیز می‌تواند مطالعه شود. بدین ترتیب هرگز نمی‌توان با انعطاف‌ناپذیری به موضوعهایی که مشخص کننده 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 کننده آنها) فدای ریزه کاریهای متخصصان شود.

وقتی که تعیین حدود موضوعی تمام شود، هر متخصصی طرحی برای «خرد کردن» موضوع خود به گروه ارائه می‌کند. در خرد کردن موضوع، متخصص در پی یافتن هسته‌های اساسی است که در ضمن آن که واحدهای آموختنی را در بر می‌گیرد توالی بین آنها ایجاد می‌کند، و دیدی کلی از موضوع ارائه می‌دهد. در حالی که هریک از طرحها مورد بحث قرار می‌گیرد، متخصصان دیگر فکرهایی القا می‌کنند. این فکرها ممکن است در طرح مزبور گنجانیده شوند یا ضمن مقالات کوتاهی درباره موضوع بیان شوند. این مقالات که توأم با معرفی کتابهایی هم خواهد بود، کمکهای بالارزشی است در ترتیب «دانش آموز-علماني» که در «حلقه‌های فرهنگی» کار خواهد کرد. ضمن این کوشش برای خرد کردن موضوعهای بامعنی، گروه

به نیاز بهوارد کردن چند موضوع پی‌می‌برد که در خلال پژوهش قبلی مستقیماً به توسط مردم اظهار 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 پیذیریم که برنامه‌ریزی آموزشی امری گفت و شنودی است، «علم - دانش آموزان» هم حق دارند که با گنجاندن موضوعهایی که قبلاً پیشنهاد نشده، در برنامه شرکت کنند. با در نظر گرفتن نقش موضوعهای اخیر، من آنها را «موضوعهای وابسته^{۴۲}» می‌نامم. این موضوعها ممکن است یا با پرکردن فاصله احتمالی بین دو موضوع در واحد برنامه‌ای، پیوستگی بین آنها را آسان کنند؛ و یا ممکن است رابطه بین محتوای برنامه کلی و جهان‌بینی مردم را روشن سازد. از این روی توان یکی از این موضوعهای وابسته را در ابتدای واحدهای موضوعی قرار داد.

مفهوم مردم شناسانه فرهنگ یکی از این موضوعهای وابسته است. این مفهوم نقش آدمیان را به عنوان موجودهایی دگرگونساز، و نه تطبیق‌پذیر، در جهان و با جهان روشن می‌کند^{۴۳}. وقتی که تقسیم موضوع کامل شد^{۴۴} مرحله رمز کردن آن

43. hinged themes

۴۴. در رابطه با اهمیت تجزیه و تحلیل مردم‌شناسانه مفهوم فرهنگ تقویت به هنایه تحریک آزادی.

۴۵. توجه داشته باشد که برنامه تربیتی کلی است متشکل از آحاد بهم پیوسته‌ای که هر یک از آنها به نوبت خود کلماتی شمرده می‌شود. موضوعها خود کلمه‌ای هستند؛ و در عین حال عنصرهای هستند که در حال برهمکنش واحدهای موضوعی، موضوعهایی کل را برای یافتن هسته‌های اصلی، که خود نیز عناصر جزئی هستند، به اجزا تقسیم می‌کند.

شروع می‌شود؛ یعنی انتخاب بهترین وسیله ارتباطی برای هر موضوع و نمایش آن. یک رزنمانه ممکن است بسیط یا مرکب باشد. اولی وسائل ارتباطی بصری (تصویر یا نمودار) و لامسه‌ای را بکار می‌گیرد؛ یا وسائل سمعی را. دویی وسائل متعدد و مختلفی را به استفاده می‌گیرد^{۴۵}. انتخاب وسائل تصویری و نموداری نه تنها به موادی بستگی دارد که باید رمز شوند، بلکه به باسادی یا یوسادی افرادی که می‌خواهیم با آنها ارتباط برقرار نمائیم نیز بستگی دارد. پس از آنکه موضوعها رمز شدند، ابزارهای آموزشی (عکسها، اسلامیدها، فیلمهای کوتاه، آگهیهای دیواری، کتابهای درسی، و غیره) آماده می‌شوند. گروه می‌تواند تعدادی موضوع یا جنبه‌هایی از بعضی موضوعها را به صورت عنوانهایی برای مصاحبه ضبط شده، پیشنهاد کند.

→ رمز نامه می‌کوشد که موضوعهای از هم گستاخته را، به وسیله نمایش مجدد وضهای وجودی بار دیگر کلیت بخشد. در کشف رمز، افراد برای فهمیدن موضوع یا موضوعهای نهفته در رمز نامه، آن را می‌شکافند. جریان جدلی به همین جا خاتمه نمی‌یابد، بلکه با کلیت بخشیدن مجدد به کل از هم گستاخته به نحوی روشنتر درگ می‌شود؛ همچنین روابط آن با اوضاع رمز شده دیگر که هر یک از آنها اوضاع وجودی را نمایش می‌دهد.
۴۶. رمز کردن
(آ) بسیطه

مجرای بصری

تصویری

نموداری

مجرای لامسه‌ای

مجرای سمعی

(ب) هرکب؛ وجود مجراهای مختلف در یک زمان

آموزش ستمدیدگان

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

وقتی مصاحبه ضبط شده به حلقة فرهنگی عرضه می‌شود، یک توضیح مقدماتی مشخص می‌کند که هریک از سخنرانان کیست، چه کتابها و مقالاتی تا کنون نوشته، چه کارهایی کرده است، و در حال حاضر چه می‌کند. ضمناً عکس او را روی پرده‌ای نشان می‌دهند. اگر سخنران مثل آن استاد دانشگاه باشد، این مقدمه می‌تواند شامل بعضی باشد درباره این که شرکت کنندگان درباره دانشگاه‌ها چه می‌اندیشند و از آنها چه توقعی دارند. به گروه از پیش گفته شده است که به دنبال مصاحبه ضبط شده بعضی درباره محتوای آن نوار (که به صورت روزنامه‌ای معنی بکار خواهد رفت) آغاز می‌شود. سپس گروه واکنش شرکت کنندگان را در طول بحث یادداشت می‌کند و به متخصص مربوط گزارش می‌دهد. این شیوه روشنفکران را که غالباً خوش نیت هستند ولیکن غالباً از واقعیت مردم بیگانه‌اند، با واقعیت آنان پیوند می‌دهد. همچنین به مردم فرصتی می‌دهد که به‌اندیشه‌های روشنفکران گوش داده آن را نقد و بررسی کنند.

بعضی موضوعها یا هسته‌های تضادها ممکن است به وسیله نمایش کوتاهی که فقط شامل موضوع است (ونه راه حلها!) ارائه

شود – نمایشی کردن مثل رمز کردن عمل می‌کند یعنی به صورت طرح مسائلی که باید پیرامون آنها گفت و گوشود.

منبع تربیتی دیگری – البته تا وقتی که باروش مسئله‌طرح کن اجرا شود نه با روش بانکی – عبارت است از مطالعه و بحث 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.

به موازات این کارها، ضروری است که محتوای سرمهقاله‌های روزنامه‌ها درباره هر واقعه معین تجزیه و تحلیل شوند: «چرا روزنامه‌های مختلف تا این حد تفسیرها و تعبیرهای متفاوتی از امر واحدی دارند؟» این عمل به بسط حس انتقاد کمک می‌کند بطوری که مردم نه به صورت کارپذیران منفعل در برابر دستورالعملها صادر شده، بلکه همانند آدمیان هشیار و در تلاش برای آزاد بودن، در برابر روزنامه‌ها یا اخبار رسانه‌های گروهی واکنش نشان خواهد داد.

با وسائل آموزشی که فراهم آمده است، و باید برخی کتابهای مربوط به مطلب مورد بحث را به آنها افزود، گروه مربیان آماده است که موضوعهای را که از خود مردم گرفته است به نحوی اصولی و منظم و صورتی بسط یافته بار دیگر به آنان عرضه کند. موضوعهای که از جانب مردم آمده است به آنان بازمی‌گردد اما به صورت مسائلی که باید حل گردد نه مطالبی که باید به ودیعه گذاشته شوند.

نخستین وظیفه آموزگاران آموزش پایه‌ای، ارائه برنامه کلی

مفهوم فرهنگ وقتی به صورت تصوری در همه، یا بیشتر، ابعادش مورد بحث قرار گرفت می‌تواند وجوه مختلف یک برنامه آموزشی را فراهم کند. وانگهی پس از چند روز گفت و شنود با شرکت کنندگان در حلقهٔ فرهنگی، مریبان می‌توانند مستقیماً پرسند: «به نظر شما علاوه براین موضوعها دربارهٔ چه موضوعهای دیگری می‌توانیم بحث کنیم؟» در همان حال هر کسی پاسخی می‌دهد، پاسخها یادداشت می‌شوند و دردم به صورت مسئله‌ای به گروه پیشنهاد می‌گردد.

به عنوان مثال، یکی از اعضای گروه شرکت کننده ممکن است بگوید «من دوست دارم دربارهٔ «ملیت‌گرائی» صحبت کنیم». مریبی ضمن یادداشت پیشنهاد او، می‌گوید «خیلی خوب، ملیت‌گرائی یعنی چه؟ بحث دربارهٔ ملیت‌گرائی چه ربطی به ما دارد؟» تجربه‌ای که من دارم نشان می‌دهد که وقتی پیشنهادی به صورت مسئله‌ای در برابر گروه نهاده شود، موضوعهای تازه‌ای مطرح می‌شود. اگر (مثال) در ناحیه‌ای سی‌حلقهٔ فرهنگ در یک شب تشکیل جلسه دهنده، و همه «هماهنگ‌کنندگان» (مریبان) با همین روش کار کنند، گروه مرکزی مجموعهٔ بسیار متنوعی از مطالب موضوعی برای مطالعه خواهد داشت.

از دیدگاه آموزش آزاد یبخش مهمترین مسئله برای آدمیان رسیدن به این احساس است که به سبب 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 به تربیت براین اعتقاد استوار است که مری

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

اگر مریبان 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 به صورت «زمینه‌هایی 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 مردم‌شناسانه «فرهنگ» است. تلاش مردم برای پیشتر دانستن (به مفهوم ابزاری اصطلاح) با بحث در این مفهوم آغاز می‌شود، خواه مردم دهقان باشند و خواه کارگر شهری، خواه در حال فراغیری خواندن باشند و خواه به برنامه 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 وجود دیگر واقعیت نیز — که رفته‌رفته با روشی هر چه بیشتر نقادانه در حال درک شدن است — تماس پیدا می‌کند. این وجوده به نوبت خود موضوعهای متعدد دیگری را در بردارند. با تجربیاتی که اندوخته‌ام، می‌توانم با تأکید بگویم که

نمی‌تواند و نباید خود برنامه آموزشی خود را ارائه دهد، بلکه باید با گفت و شنود با مردم به‌این برنامه دست بیابد، این طرز فکر می‌تواند مقدمه 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 به گفت و شنودی بسط می‌یابند پرداخته می‌شود، اشارات متعدد به نکاتی 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، به عنوان موجودهای اهل کردار، با جانوران، که موجودهایی دارای فعالیت محض هستند، تفاوت دارند. جانوران، جهان را در نظر نمی‌گیرند؛ آنها در آن مستغرق‌اند. عکس، آدمیان از جهان بیرون می‌آیند، به آن عینیت می‌بخشند، و با این عمل می‌توانند آن را در کنند و با کار خود آن را دگرگون سازند.

جانوران، که کار مولد نمی‌کنند، در صحنه‌ای می‌زینند که نمی‌توانند آن را تعالی بخشند. از این روهرگونه‌ای از جانوران در زمینه‌ای

دشمنان قسم خورده بازی دادن و فریقتن.
 رهبران مسؤولیت «هماهنگ کردن» — و در بعضی مواقع مسؤولیت جهت دادن — را بر عهده دارند؛ ولی رهبرانی که کردار را برای مردم روانی دانند بدین وسیله کردار خود را فلنج می کنند. آنان با تحمیل گفته خود بردیگران، آن گفته را تحریف می کنند و تضادی بین روش و هدفهای خود ایجاد می نمایند. اگر آنان براستی سرسپرده آزادی باشند اندیشه و کنش آنان بی اندیشه و کنش دیگران نمی توانند پیشرفت کنند.
 کردار انقلابی باید نقطه مقابل کردار نخبگان مسلط باشد، زیرا که اینان ماهیتاً برابر نهادی^۱ هستند. عمل انقلابی نمی تواند دوگانگی ابلهانه ای را تحمل کند که در آن کردار مردم فقط پیروی از تصمیمات رهبران باشد — دوگانگی که بازتاباندۀ روش تجویزی نخبگان مسلط است. کردار انقلابی یگانگی است، و رهبران نمی توانند با ستمدیدگان همانند مایلک خود رفتار کنند.
 فریقتگری، شعاردهی، «ودیعه گذاری»، منقادسازی، و تجویز نمی توانند مؤلفه های کردار انقلابی باشند، درست به این دلیل که مؤلفه های کردار سلطه جویانه اند. سلطه جو برای تسلط یافتن چاره ای ندارد مگر انکار کردن کردار راستین مردم را، انکار حق آنان را با گفتن حرفهای خود و اندیشیدن فکرهای خویش. او نمی تواند گفت و شنودی عمل کند؛ اگر چنین کند بدین معنی است که یا از قدرت سلطه جوئی خود صرف نظر کرده و به صفت ستمدیدگان پیوسته، و یا در نتیجه محاسبه غلط قدرت را از دست داده است.

2. antithetical

زندگی می کند که خاص آن گونه است، و این زمینه ها در حالی که به روی آدمی گشوده اند، نمی توانند 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 نظریه ای است که آن را روشن کند. فعالیت آدمی نظریه و کاربرد است؛ اندیشه و کنش است. همان طور که در فصل دوم تأکید کردم فعالیت آدمی نمی تواند به لفاظی یا فلسفه عمل تبدیل شود.

گفته معروف لینن «با نبودن یک نظریه انقلابی، حرکت انقلابی نمی تواند باشد» (چاپ هنری کریستین)^۲ به این معنی است که انقلاب نه با لفاظی و نه با فلسفه عمل، بلکه با کردار، تحقق می پذیرد یعنی با اندیشه و عملی که متوجه نهاده هائی باشند که باید دگرگون شوند. کوشش انقلابی برای دگرگونی بنیادی این نهادها نمی تواند رهبران خود را به عنوان متغیران، و ستمدیدگان را فقط به عنوان اجوانندگان تعیین کند.

اگر سرسپرده گی حقیقی به مردم، که متنضم دگرگون کردن واقعیتی است که براثر آن، آنان ستم کشیده اند، به نظریه ای برای عمل دگرگون ساز نیاز داشته باشد، این نظریه نمی تواند در تقویض نقشی اساسی به مردم در جریان دگرگونی قصور ورزد. رهبران نمی توانند با ستمدیدگان مانند اجرا کنندگان مخصوصی رفتار کنند که فرصت اندیشه از آنان سلب شود، و فقط مجاز باشند که «فکر کنند که عمل می کنند»؛ و در حقیقت باز هم بازی داده شوند، اما این بار به وسیله

1. Henry M. Christian

در جهت مقابل، آن دسته از رهبران انقلابی که در روابطشان با مردم بهشیوه گفت و شنودی عمل نمی کنند، یا خصوصیات سلطه گر را حفظ کرده اند و براستی انقلابی نیستند؛ یا در درک نقش خود بکلی به پیراهه رقت اند و اسیر فرقه گرائی خویش، و باز هم غیرانقلابیند. ممکن است که اینان حتی به قدرت 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 فزاینده نقادانه ای از نقشی که به عنوان موضوع دگرگونی بر عهده دارند. اگر آنان به صورت موجودهایی دو پهلو — یعنی یک قسمت خودشان و یک قسمت ستمگرانی که در درونشان «خانه» کرده اند — به انقلابی کشانیده شوند، و اگر با حفظ همان دو پهلوئی که وضع ستمگری با وجود آنان در آمیخته است به قدرتی برسند، به اعتقاد من فقط خیال می کنند که به قدرت رسیده اند. حتی دوگانگی وجودی آنان ممکن است طلوع فضائی فرقه گرایانه را تسهیل کند و به برقراری دیوانسalarیهای منجر شود که انقلاب را به تباہی کشانند. اگر ستمدیدگان در طی جریان انقلاب از این دو پهلوئی خود آگاه نشوند،

۳. بعلاوه این خطر ایجاد می کند که رهبران انقلابی که به درون ستمدیدگان «وارد» می شوند و در آنان «خانه» می کرددند، در مقابل دوشاهی ستمگران مقاومت کنند. انقلابیان راستین باکسردار خود با ستمدیدگان نمی توانند سعی کنند که در آنان «مستقر شوند». بدین، وقتی که آنان با ستمدیدگان می کوشند تا ستمگران را از درون آنان «بپرون کنند» این کار را برای آن می کنند که با آنان زندگی کنند، نه دآن.

ممکن است بیشتر با روحیه ای انتقام جویانه در آن شرکت کنند تا با روحیه ای انقلابی؛ ممکن است آنان مستنق انصباب به عنوان وسیله ای برای تسلط باشند نه به عنوان راهی به سوی آزادشدن.

اگر رهبران انقلابی که مظہر مردمیگرائی هستند مشکلاتی داشته باشند، مشکلات و مسائل آن دسته از رهبرانی که (حتی با کمال حسن نیت) تلاش می کنند انقلاب را برای مردم به ثمر برسانند بسیار بزرگتر خواهد بود. چنین تلاشی همسنگ است با اجرای انقلاب بدون مردم، زیرا که مردم به همان روشها و شیوه هایی به جریان انقلاب کشانده می شوند که برای ستم کردن بر آنان بکار رفته بوده است.

گفت و شنود با مردم برای هر انقلاب اصلی ذاتاً ضروری است. این همان چیزی است که انقلاب را از کودتای نظامی متمایز می سازد. از کودتا نمی توان 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 در همه میں گفت و شنود نهفته است. انقلاب نمی تواند از مردم، از بیان آنان، و از شرکت

۴. با این که ممکن است ستمدیدگان، که همیشه زیر بوغ دستگاهی استعمارگر بوده اند، به دلایلی قابل فهم به پیکار انقلابی خود بعدی از انتقام جوئی بیفزایند، انقلاب ناید نیروهای خود را در این بعد فرسوده سازد.
۵. زمانی که فیدل کاسترو مرگ چه گوازارا به اطلاع مردم کویا می رساند، گفت، «در حالی که ممکن است تردید برای ما نمی داشته باشد، اما هرگز دووغ و قوس اذ واقیت و همدستی با فریب و همداستانی با سادوغ سلاحهای انقلاب نیوده است.» (به نقل از روزنامه گراما Gramma، ۱۷ اکتبر ۱۹۶۷) تأکید بر کلمات از نویسنده کتاب است).

مؤثرشان در قدرت، بهراسد. انقلاب باید به مردم حساب پس بدهد، و توفيقها، اشتباها، محاسبه‌های غلط، و دشواریهای خود را صادقانه با آنان در میان بگذارد.

هر چه گفت و شنود زودتر آغاز شود، نهضت براستی انقلابی تر خواهد بود. این گفت و شنود که ذاتاً برای انقلاب ضروری است، به نیاز اساسی دیگری نیز ارتباط دارد؛ به این نیاز که آدمیان موجود‌هائی هستند که بی ارتباط با یکدیگر نمی‌توانند حقیقتاً انسان باشند، چون اساساً آفریدگانی هستند ارتباطی. جلوگیری از ارتباط به منزله تنزل دادن آدمیان است به منزلت اشیا؛ و این کار ستمگران است، نه کار انقلابیان.

تاكید می‌کنم، جانبداری من از کردار، یعنی از عمل و اندیشه، حمایت از دوگانگی نیست که آن را به یک مرحله قبلی اندیشه و یک مرحله 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 به آینده موکول شود یا عمل دیگری جانشین آن گردد) در کم می‌کنند، نمی‌توانند بدین وسیله به

بی عملی متهم شوند؛ تفکر نقادانه نیز عمل است.

قبل نوشتم که در تربیت کوششی که «علم-دانش آموز» برای فهمیدن یک شیء دانستنی می‌کند در آن شیء متوقف نمی‌گردد، زیرا که عمل او به نحوی به دیگر «دانش آموز-علمان» سراایت می‌کند و آن شیء دانستنی میانجی می‌شود. استعداد در کم آنان

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

شاید بنظر برسد که این سخن دال بر تقسیم و دوگانگی، و گسیختگی نیروهای انقلابی باشد؛ اما درست بر نقطه مقابل این فرضها، یعنی بر همدلی بین آنها، دلالت دارد؛ بر مشارکت نیروهای انقلابی، جدا از این همدلی یک دوگانگی را می‌یابیم: رهبران در یک سو و مردم در سوی دیگر، عیناً سخنه دوم روابط ستمگری. نفی همدلی در جریان انقلابی، اجتناب از گفت و شنود با مردم بهبهانه سازماندهی به مردم، و تقویت نیروی انقلابی، یا تدارک یک جبهه 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 بروای مردم صورت نگرفته است، بلکه «بومبلا» مودم بروای (رهبران هوت پذیرفته) یک نفی کامل وجود خود.

انقلاب نه به وسیله رهبران برای مردم، و نه به توسط مردم برای رهبران، انجام می‌شود، بلکه به وسیله هر دو دسته که با یکپارچگی خلخل ناپذیر عمل می‌کنند صورت می‌پذیرد. این یکپارچگی زمانی بوجود می‌آید که رهبران تجلی آن را به وسیله رویاروئی فروتنانه و مهرآییز و دلیرانه با مردم گواهی دهند. و نهچنان است که همه

آموزش ستمگران

کس را شجاعت‌کافی برای این رویاروئی است. اما زمانی که آدمیان از این رویروشنی احتراز می‌کنند، انعطاف‌ناپذیر می‌شوند و با دیگران بهمثابهٔ شیء رفتار می‌کنند؛ بهجای تغذیهٔ حیات، آن را می‌کشند؛ بهجای جست و جوی حیات، از آن می‌گریزنند؛ و اینها جملهٔ خوبی ستمگران است.

شاید بعضی فکر کنند که تأکید بر گفت و شنود — رویاروئی آدمیان در جهان برای دگرگونه ساختن آن — اعتقادی ساده‌لوحانه و آرمانی و ذهن‌گرایانه^۶ است. اما هیچ چیز واقعیت‌و عینیت‌تر نیست از وجود آدمیانی در جهان و با جهان، و آدمیانی با آدمیان دیگر، و آدمیانی در مقابل دیگران به‌شكل 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 دگرگونی باید به‌توسط مظلومان همراه رهبرانشان حاصل شود. ولیکن این حقیقت باید اساساً نتیجهٔ بخش باشد؛ به‌این معنی 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 آن که بسادگی «خودگماشته» باشند، درکردار خود با کردار مردم به‌رهبری منصوب می‌شوند، یا رهبریشان تأیید می‌گردد.

بسیار کسانی که به‌ینشی ماشینی از واقعیت مقید هستند، درنمی‌باشند که وضع عینی آدمیان در ک آنان از جهان را مشروط

^۶. بار دیگر تکرار کنم که رویاروئی گفت و شنودی بین دو مתחاصم صورت پذیر نیست.

فصل چهارم

می‌سازد، و این در ک به نوبت خود نگرشها و نحوه‌های رفتار آنان را با جهان مشروط می‌کند. آنان می‌پنداشند که واقعیت می‌تواند بطور خود به خود دگرگون شود^۷ بی‌آن که در ک نادرست واقعیت به‌وسیلهٔ آدمیان به‌صورت مسئله‌ای 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) به نوبت خود آدمیان را می‌سازد. وقتی که از اکثریتها حق شرکت آنها در تاریخ به عنوان کارساز سلب شود آنها تحت سلطه در می‌آیند و از خود بیگانه می‌شوند. برای آن که وضع مردم از کارپذیر به کارساز تبدیل شود — کاری که هدف هر انقلاب راستین است — لازم می‌آید که آنان دربارهٔ واقعیتی که باید دگرگون گردد هم بیندیشند و هم عمل کنند.

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

⁷. گلدمون می‌نویسد، «دوره‌هایی که در خلال آنها طبقات مسلط از قبایل بن‌خورداد هستند، دوره‌هایی که در آنها جنبش‌های کارگری باید از خود در بر ابر دشمن قدر تندی دفاع کنند که هر لحظه تهدیدشان می‌کند و در همه حال بر همین قدر استوار است، طبیعتاً ادبیاتی جامعه‌گرایانه (سوسالیستی) بوجود‌مدی آورند که متکی است بن عنصر «مادی» واقعیت، و بر موافقی که باید کنار زده شوند، و بر تأثیر ناجیز آکاها و عمل آدمی.»

کننده تهیه شده است.

چرا نخبگان مسلط، با وجود آن که با مردم فکر نمی‌کنند، ضعیف نمی‌شوند؟ به دلیل آن که مردم برابر نهاد 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 مسلط باقی بمانند. از دیدگاه سلطه‌گران هر عصر آنچه لازمه تفکر صحیح است، فکر نکردن مردم است. «نیبور» می‌نویسد:

آقای گیدی^۹! نامی، که آخرین رئیس انجمن همایونی بود، ایرادهایی گرفت که می‌تواند با وضع هر کشوری جور باشد: «هر قدر که طرح آموزش طبقات کارگر فقیر از جنبه نظری بظاهر آواسته باشد، در عمل برای اخلاق و نیکبختی آنان زیان آور است؛ به جای 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 به آنان فرمانبرداری یاموزد، آنان را، چنان که در کشورهای صنعتی می‌بینیم، سرکش و متمرد بارمی‌آورد؛ آموزش آنان را قادر به خواندن جزوه‌های قرنها نگیز و کتابها و نشریات فاسدی علیه مسیحیت می‌کند؛ آموزش آنان را نسبت به مقامات بالاتر گستاخ می‌سازد و در اندک

نفس خود و در نفس خود به معنی آن نیست که آدمیان کارساز می‌شوند، همانطور که یکی از همکارانم^{۱۰} در کار پژوهش تأیید کرده است، بدین معنی است که آنان «کارسازان در صفت انتظار» هستند، انتظاری که آنان را به تکاپو برای تعکیم وضع تازه خود وامی دارد. از سوی دیگر باور کردن این که فلسفه 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 او هم‌معنان با تفکری انتقادی باشد که بیش از پیش به طرز اندیشه‌یدن او سروصورتی پدهد و به او توانائی بخشید که در معرفت ساده‌لوحانه‌ای که در برآراء واقعیت دارد بسطحی بالاتر نقل کند، سطحی که او را به درک 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 بی مردم یا بی‌ای مردم فکر کنند؛ بلکه فقط می‌توانند با مردم بینندیشند.

از سوی دیگر، نخبگان مسلط می‌توانند بی مردم فکر کنند — و می‌کنند، هر چند این نعمت را بر خود روا نمی‌دارند که آن قدر تنزل کنند که در برآراء مردم بینندیشند، باشد که آنان را بهتر بشناسند تا مؤثرتر بر آنان مسلط شوند. در نتیجه هر نوع گفت و شنود یا ارتباط ظاهری بین نخبگان و توده‌ها، در واقع برای بهودیه سپردن «ابlagیه»‌هایی است که محتوای آنها به نیت اعمال تأثیری رام

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

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

در جریان ستمگری، نخبگان از «لاشه‌های زنده» ستمکشان اعشه می‌کنند و اصالت خود را در رابطه 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.

بعق می‌توان گفت که در جریان ستمگری کسی بر کسی دیگر ستم می‌کند، اما نمی‌توان گفت که در جریان انقلاب کسی کس دیگری را آزاد می‌سازد، و نیز نمی‌توان گفت که کسی خود را آزاد می‌کند، بلکه می‌توان گفت که آدمیان با مشارکت هم یکدیگر را آزاد می‌سازند. آنچه گفته شد نه برای کاستن از اهمیت رهبران انقلابی است، بلکه عکس، 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 نه تنها علت وجودی خود را، بلکه انگیزه تشویق و ترغیب کردن خویش را در این مشارکت بیابند. رهبران انقلابی به سبب همین ماهیتشان می‌توانند آنچه را نخبگان حاکم—به سبب همان ماهیتشان—نتوانستند از راهی صحیح انجام دهند پیاسان برسانند. هرگونه نزدیکی نخبگان—به عنوان یک طبقه—با ستمدیدگان از جوانمردی دروغینی برمی‌خizد که در فصل یکم شرحش گذشت. ولی رهبران انقلابی نه می‌توانند جوانمردانی دروغین باشند و نه

مدتی قوه قانونگذار لازم خواهد دید که بازوی نیرومند قدرت را علیه آنان بکار اندازد.»

آنچه آقای گیدی می‌خواست (و آنچه نخبگان اسرورزی می‌خواهند، 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 هر زمان، به عنوان طبقه 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 قالبهای تشکیل دهنده آنانند، نه فقط موضوع اندیشه ایشان. اگر چه ممکن است لازم شود که رهبران انقلابی هم درباره 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 ادبیان است و این یک اندیشه پادان.

سلطه، بنابر ماهیت خود، فقط به یک قطب مسلط و یک قطب زیر سلطه احتیاج دارد که با یکدیگر در تضاد برابرنهادی باشند. آزادسازی انقلابی که به حل این تضاد اهتمام می‌ورزد، علاوه بر این قطبهای، وجود گروه رهبری را ایجاد می‌کند که در خلال این اهتمام ظاهر می‌شود. این گروه رهبری یا باحال است کشیدگی مردم وحدت پیدا می‌کند، یا اصلاً انقلابی نیست، فقط،

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 آن‌که فعالیت انقلابیان بضرورت چنین است.

نامردی ستمگران و مردمیگرایی انقلابی هر دو از «علم» بهره می‌گیرند. اما علم و فن در خدمت گروه اول برای نازل‌کردن مقام آدمیان به سطح «اشیا» اند؛ حال آن‌که در خدمت مردمیگرایی انقلابی برای تأیید و تکریم مردمی شدن بکار می‌روند. ولیکن ستمکشان باید کارسازان جریان اخیر شوند، مباداً‌که همچنان به صورت کارپذیر علاقه علمی باقی بمانند.

مردمیگرایی علمی انقلابی نمی‌تواند با ستمدیدگان همانند اشیا و اموری رفتار کند که باید تجزیه و تحلیل شوند (و بربنای آن تحلیل) نسخه‌هایی برایشان تجویز شود. با ستمدیدگان بدین‌گونه رفتار کردن منجر به سقوط 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. آن‌کس که این حکم را صادر می‌کند خود و طبقه‌اش را به عنوان کسانی می‌ستاید که می‌دانند، یا برای این زاده شده‌اند که بدانند؛ از این رو دیگران را موجودهایی ییگانه تعریف می‌کند. کلمات طبقه او همه بضرورت «حقیقت» هستند، و او آنها را بر ستمدیدگانی که کلماتشان دزدیده شده‌اند تحمیل می‌کند، یا می‌کوشد که تحمیل کند. آن کسانی که کلمات دیگران را می‌دزند تردیدی عمیق نسبت به استعدادهای

دیگران می‌پرورند و آنان را نااهل می‌دانند. هر زمان که سخن می‌گویند و سخن آن‌کسانی را که از حرف زدن و اظهار نظر کردن منع شده‌اند نمی‌شنوند، دلستگی بیشتری به قدرت پیدا می‌کنند، و ذوق تازه‌ای به رهبری کردن، و دستور دادن، و حکمراندن. آنان دیگر نمی‌توانند بی‌وجود آن‌کسی زندگی کنند که به او فرمان می‌دهند. در چنین اوضاعی گفت و شنود ناممکن است.

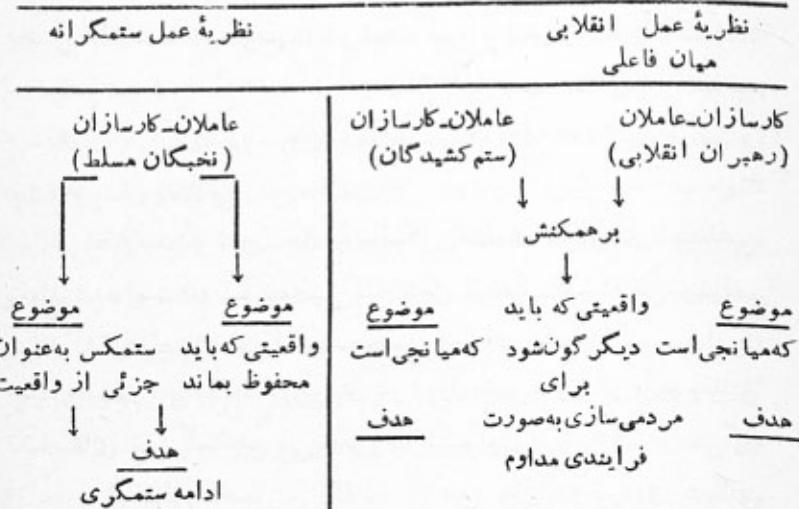
از سوی دیگر رهبران علمی و مردمیگرایی انقلابی نمی‌توانند افسانه نادانی مردم را باور کنند. آنان حق ندارند حتی برای یک لحظه در افسانه بودن این ادعا شک کنند؛ نمی‌توانند معتقد باشند که خودشان، و فقط خودشان، همه‌چیز را می‌دانند. زیرا که این اعتقاد به معنی شک کردن درباره مردم است. هر چند ممکن است بحق خود را 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 بر مردم 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 نقادانه رهبران، بتدربیج به وقوف برغلل واقعیت تبدیل شود.

ساده‌دلی است توقع این که نخبگان ستمگر افسانه مطلق بودن جهل مردم را تقبیح کنند. نقض غرض خواهد بود اگر رهبران انقلابی مجبور نباشند که چنین کنند، و نقض غرضی بیشتر اگر آنان بطبق آن افسانه عمل نمایند. وظیفه رهبران انقلابی آن است که نه تنها این افسانه را، بلکه همه افسانه‌هایی را که نخبگان ستمگر برای ستم کردن ساز کرده‌اند به صورت مسئله برای مردم طرح کنند. اگر رهبران

آنان باید انقلاب را بی ارتباط و به وسیله «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 می گویند قبل از بدست گرفتن قدرت ممکن نیست بتوان آموزش را—آموزش آزاد بیخش را—تحقیق بخشنده.

شایسته است که چند نکته اساسی از اظهارات فوق را تحلیل

در نظریه عمل ستمگرانه، که در ذات خود ضدگفت و شنودی است، طرح بالا به صورتی ساده انجام می شود. عاملان توأم، هم واقعیت را وهم ستمگران را موضوع عمل خود قرار می دهند و هدف شان نیز باقی نگاهداشتن ستمگری (به وسیله باقی نگاهداشتن واقعیت ستمگر) است.



(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 یا موضوع (۰.۰۰۰).)

انقلابی به جای این کار در تقليید از شیوه‌های ستمگری صاحبان سلطه اصرار ورزند، مردم به یکی از این دو راه پاسخ خواهند گفت: در اوضاع خاص تاریخی ممکن است که به وسیله محتوای مطالب تازه‌ای که رهبران در آنان به ودیعه می گذارند رام شوند؛ در اوضاعی دیگر ممکن است از «کلمه‌ای» که ستمگر در درون آنها خانه کرده را تهدید می کند، رم^{۱۱} کنند. در هیچ یک از این دو حالت 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 می کنند که چون جریان گفت و شنود بدرازا می کشد^{۱۲} (که تصادفاً چنین نیست)،

۱۱. بعضی وقتها این «کلمه» حتی بر زبان هم نمی آید. حضور کسی (می تواند 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 موضوعی ویرانگر قرار گیرند کافی است.

یک بار دانشجویی برای من حکایت کرد که چگونه در مجتمع روستائی در امریکای لاتین کشیشی متعصب حضور دو کمونیست را، که آنچه او «ایمان کاتولیکی» می خواند به «خطر» انداخته بودند، تقبیح کرد. همان شب دهقانان جمع شدند تا آن دو آموزگار را که کودکان محلی را درس می دادند، زنده زنده بسوزانند. شاید آن کشیش در خانه آن آموزگاران کتابی را دیده بود که در پشت جلد آن عکس مردی شوئی چاپ شده بود و...

۱۲. یکبار دیگر می خواهم تأکید کنم که هیچ دوگانگی بین گفت و شنود و عمل انقلابی نیست. یک مرحله برای گفت و شنود و یک مرحله دیگر برای انقلاب وجود ندارند. یمکن، گفت و شنود جوهر عمل انقلابی است. در نظریه این عمل، عاملان به صورتی «میان فاعلانه» عمل خود را متوجه موضوع (یعنی واقعیت، که میانجی آنهاست)، می کنند و این عمل را از طریق مردم‌سازی آدمیان (که به وسیله دیگر گون ساختن آن واقعیت انجام پذیر است) به عنوان هدف انجام می دهند.

کنیم. این کسان (یا بیشتر آنان) به خبرورت گفت و شنود با مردم اعتقاد دارند، ولی اعتقاد ندارند که این گفت و شنود پیش از رسیدن به قدرت ممکن باشد. وقتی که آنان امکان آن را که رهبران بتوانند قبل از بدست گرفتن قدرت به شیوه آموزشی نقادانه عمل نمایند نفی می‌کنند، در حقیقت به نفی کیفیت آموزشی انقلاب به عنوان 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 بر اساتی ساده‌لوحی است از نخبگان ستمگر اجرای آموزشی آزاد پیش را توقع داشتن. اما از آنجاکه، هرچه باشد، انقلاب ما هیئتی آموزشی دارد، بدین معنی که اگر آزادی-بخش نباشد انقلاب نیست، در دست گرفتن قدرت فقط یک لحظه هرقدرت هم که قاطع باشد—از جریان انقلاب است. دو دلیل از انقلاب، به عنوان جریان، در درون جامعه ستمگر واقع شده است و فقط در چشم وجود آنقلابی هویدا است.

انقلاب در درون جامعه ستمگر به عنوان موجودی اجتماعی، متولد شده است؛ و تا جائی که عمل فرهنگی شمرده می‌شود نمی‌تواند به تواناییهای نهفته آن موجود اجتماعی که از آن سبرآورده است وابسته نباشد. هر موجودی در درون خود بر اثر تأثیر متقابل تضادهای خود گسترش می‌یابد (یا دگرگون می‌شود). عواملی که از خارج شرایطی تحمل می‌کنند، در عین حال که ضروری هستند، فقط زمانی مؤثر توانند بود که برآن تواناییهای نهفته منطبق شوند.^{۱۳}

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

تا زگی انقلاب در جامعه ستمگر کهنسال بوجود آمده است؛ به دست گرفتن قدرت فقط لحظه حساسی است در جریان پیوسته انقلاب. با دیدی پویا، ونه ایستا، از انقلاب، هیچ «قبل» و «بعد» مطلقی وجود ندارد که لحظه کسب قدرت حد فاصل آن دو باشد.

انقلاب که در شرایطی عینی بوجود می‌آید، برآن است که در جریان پیوسته آزادسازی با گشايش جامعه‌ای از آدمیان جانشین وضع ستمگری شود. خصلت آموزشی و گفت و شنودی انقلاب، که آن را یک «انقلاب فرهنگی» نیز می‌سازد، باید در همه مراحل انقلاب حضور داشته باشد. این خصلت آموزشی مؤثرترین ابزار است برای بازداشتمن انقلاب از تبدیل به مؤسسه شدن یا طبقاتی شدن در یک دیوانسالاری ضد انقلابی، زیرا که ضد انقلاب به وسیله انقلابیانی اجرا می‌شود که به ارجاع بازمی‌گردند.

جائی که چون مردم، تجربه‌ای در گفت و شنود ندارند، گفت و شنود با آنان پیش از رسیدن به قدرت ناممکن باشد، رسیدن به قدرت هم برای مردم ناممکن است زیرا که آنان در کاربرد قدرت بی تجربه‌اند. 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 یاد می‌گیرند. (و مطلب به همان اندازه آشکار است که بگوئیم آدمی شناکردن را در آب یاد می‌گیرد، نه در کتابخانه.)

گفت و شنود با مردم نه امتیاز است و نه هدیه، و مسلماً نه هم شیوه‌ای برای سلطه‌جوئی. گفت و شنود به عنوان رویاروشن مردم با هم برای «نامیدن» جهان مقدمه‌ای است واجب برای مردمی شدن

آنان، بدقول گایو پترویچ:

عمل آزاد فقط آن عملی است که آدمی با آن بتواند دنیايش و خودش را دگرگون سازد... یک شرط مثبت آزادی وقوف به مرزهای ضرورت است، و آگاهی از امکانهای آفریننده آدمی. تلاش برای دست یافتن به جامعه آزاد تلاش برای دست یافتن به چنین جامعه‌ای نخواهد بود مگر زمانی که بدین وسیله درجه 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 بی اعتمادی به آنان. و همانطور که لینین اشاره کرده است، هرچه انقلاب بیشتر به نظریه نیاز داشته باشد، رهبران آن باید بیشتر با مردم باشند تا در مقابل قدرت ستمکاری بهتر ایستادگی کنند. برینبنای این گفته‌های کلی به تحلیل مفصلتری از نظریه‌های عمل ضد گفت و شنودی و عمل گفت و شنودی می‌پردازیم.

پیروزی

نخستین سرشت عمل ضد گفت و شنودی نیاز به پیروزی است.

۱۴. از Socialism and Humanism ویراسته اریک فروم (نیویورک ۱۹۶۵) نوشته Gajo Petrovic Marx in the Mid-Twentieth Century ۲۷۴-۲۷۶ دنیز

هدف کسی که ضد گفت و شنودی باشد در روابطش با کسان دیگر پیروز شدن برآنان است، پیوسته و به هر وسیله، از شدیدترین تا طرفهای ترین و از کوینده‌ترین تا ملایمترین (پدرمآبانه‌ترین) وسایل. هر پیروزی مستلزم داشتن یک غالب و یک مغلوب است. پیروزمند هدفهای خود را بر مغلوبان تحمیل می‌کند و آنان را مایملک خود می‌سازد. او هیأت وجودی خود را برآنان تحمیل می‌سازد، و آنان این شکل را به درون می‌برند و موجودهای دوگانه‌ای می‌شوند که کس دیگری را در خود «خانه» داده‌اند. پیروزی که آدمیان را تا سرتبله «اشیا» پائین می‌آورد، هم از آغاز عملی است مرده دوستانه.

درست همان‌طور که عمل ضد گفت و شنودی جزء جدانشدنی وضع واقعی و عینی ستمگری است، عمل گفت و شنودی برای انهدام انقلابی آن وضع ضروری است. آدمی در این جهان گفت و شنودی یا ضد گفت و شنودی است نه در عالم تجربید. 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 به عنوان وسیله‌ای برای ستم بیشتر ضروری است – نه فقط از جنبه اقتصادی، بلکه از جنبه فرهنگی هم، زیرا که از مظلومان حق صحبت و ابراز مقصود، و فرهنگ آنان سلب شده است. و از آن پس، 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 متاخر برآن باشد، بلکه باید

«جامعه‌ای آزاد» است؛ این افسانه که همه آدمیان آزادند که هر جا دلشان بخواهد کار کنند، و اگر کار فرمای خود را دوست ندارند می‌توانند او را ترک کنند و به دنبال کار دیگری بگردند؛ این افسانه که این نظام به «حقوق بشر» احترام می‌گذارد و لذا شایسته تقدیر است؛ این افسانه که هر کسی که کارگری ماهر باشد می‌تواند خود صاحب کارخانه بشود— و از اینها بدتر، این افسانه که هر فروشنده دوره‌گردی به همان اندازه مدیر است که صاحب کارخانه‌ای بزرگ—؛ افسانه حق آموزش و پیروزش برای همگان، در حالی که کسر کوچکی از کودکان بزریلی که به دستان می‌روند، به دانشگاه راه می‌یابند؛ افسانه برابری همه آدمیان، در حالی که سؤال «می‌دانی با کسی صحبت می‌کنی؟» هنوز میان ما رایج است؛ افسانه قهرمانی طبقات ستمگران به عنوان مدافعان «تمدن مسیحی غرب» در برابر «توحش ماده‌گرائی»؛ افسانه نیکوکاری و جوانمردی نخبگان، در حالی که کاری که آنان برآستی به عنوان طبقه انجام می‌دهند بزرگ جلوه دادن «اعمال خوب» انتخابی است (که متعاقباً استادانه به صورت افسانه «مساعدت یغرضانه» ای در می‌آید که در سطح بین‌المللی از جانب پاپ یوحنا سیزدهم بشدت مورد انتقاد قرار گرفت)^{۱۶}؛ این افسانه که نخبگان مسلط «وظایف خود را تشخیص

۱۶. «علاوه، کشورهایی که از جنبه اقتصادی رشد یافته‌اند باید دقت کنند که مباداً ضمن کمک دادن به کشورهای فقیرتر، کوشش کنند تا وضع سیاسی موجود در آن کشورها را به نفع خود تغییر دهند و آنها را به زیر سلطه درآورند.

اگر احتمالاً چنین تلاشهایی بشود، آشکارا صورت دیگری است از استعمار که، با وجود تغییر نام، فقط بازنای سلطه قبلی آنهاست، که بسیاری از

ملازم و همراه آن باشد. و چون آزادسازی باید شرطی دائمی باشد، گفت و شنود یک جنبه مداوم عمل آزادیبخش می‌شود^{۱۷}. میل به پیروزی (یا بهتر بگوییم ضرورت پیروزی) همیشه در عمل ضد گفت و شنودی حضور دارد. بدین منظور ستمگران سعی می‌کنند که در آدمیان خصلت «در نظر گیرندگی» جهان را منهم سازند. از آنجا که ستمگران نمی‌توانند این انهدام را به حد کمال برسانند باید جهان را افسانه‌ای سازند. ستمگران برای آن که دنیائی از نیرنگ را که برای بالا بردن از خود بیگانگی و افعال ستمکشان و منقادان طرح شده است مورد توجه و ملاحظه آنان قرار دهند، یک سلسله روش‌های ابداع می‌کنند که از هرگونه ارائه جهان به صورت مسأله جلوگیری می‌کنند و بر عکس آن را به صورت موجودی ثابت و چیزی محظوم جلوه‌گری سازند— چیزی که آدمیان باید خود را به صورت تماشگران صرف با آن مطابقت دهند.

برای ستمگران ضروری است نزدیک شدن به مردم، تا آنان را از طریق انتقاد در حال افعال نگاه دارند. ولیکن این نزدیکی، نه مستلزم با مردم بودن است و نه موجبی برای ارتباط حقیقی. این نزدیکی به وسیله و دیجه‌گذاری افسانه‌هایی انجام می‌شود که برای حفظ وضع موجود ضروری هستند، مثلاً این افسانه که نظام ستمگر

۱۷. این که به مجرد به قدرت رسیدن یک انقلاب توشهای وظیفه اخلاقی قدرت جدید سر کوب کردن هر تلاشی به منظور اعاده قدرت ستمگرانه است به هیچ رویدین معنی نیست که انقلاب با خصلت گفت و شنودی خود در تضاد قرار گرفته باشد. قبل از انقلاب گفت و شنود بین ستمگران قبلي و ستمکشان به عنوان طبقات متناخاص امکان نداشته باشد؛ پس از آن نیز همچنان ناممکن خواهد بود.

شوند، برای پیروزی برستمکشان نکوشند. در روم باستان نخبگان سلط از ضرورت فراهم آوردن «نان و سیر ک» برای مردم صبحت می‌کردند تا آن که «آنان را نرم کنند (به روایت «گناه اصلی») و آرامش خود را تأمین نمایند. نخبگان سلط امروزی مانند نخبگان سلط هر دوره‌ای به نیاز داشتن به غلبه بر دیگران – با دادن یا بسی دادن نان و سیر ک – ادامه می‌دهند. محتوا و روش‌های غلبه با تاریخ تغییر می‌کند؛ آنچه تا وقتی که نخبگان سلط وجود دارند تغییر نمی‌کند شهوت مرده دوستانه ستم را ندارند.

تفرقه انداختن و حکومت کودن

این یکی دیگر از ابعاد اساسی نظریه ستمگرانه است که به قدرت خود ستمگری است. چون اقلیت ستمگر اکثریت ستمکش را منقاد و زیر سلطه خود دارد، باید آن را قطعه قطعه کند و بدان صورت نگاه دارد تا برایکه قدرت باقی بماند. اقلیت نمی‌تواند به خود اجازه تحمل یگانگی مردم را بدهد، زیرا که بسی شک این کار به معنی تهدید جدی برتری خود آن است. بنابراین ستمگران به هر وسیله (از جمله خشونت) هر اقدامی را که ممکن باشد، حتی به شکلی ابتدائی، حسن نیاز به وحدت را در ستمکشان بیدار کند متوقف می‌سازند. مفهوم‌هایی مانند وحدت و سازمان و مبارزه در دم برچسب «خطرنا کک» می‌خورند. درواقع، این مفاهیم مسلماً برای ستمگران – خطرنا کند، زیرا که در ک آن مفهوم برای اعمال آزادی‌بخش ضروری است.

به سود ستمگر است که ستمکشان را بیشتر ضعیف کند،

می‌دهند^{۱۷}، پیشرفت و ترقی مردم را خواستارند بطوری که مردم باید با اظهار حق‌شناصی گفته‌های این نخبگان را بپذیرند و خود را با آنان مطابقت دهند؛ این افسانه که شورش گناهی است به درگاه پروردگار؛ افسانه مالکیت خصوصی به عنوان پایه اصلی رشد شخصیت انسانی (مادام که ستمگران تنها آدمیان راستینند)؛ افسانه کوشندگی ستمگران و تنبیلی ستمکشان و نیز افسانه فروتی ذاتی اینان و برتری خلق‌تی آنان^{۱۸}.

همه این افسانه‌ها (و افسانه‌های دیگری که خواننده می‌تواند فهرست کند) که عجین شدن آنها برای انتیاد ستمکشان امری اساسی است، به وسیله دستگاههای بسیار منظم تبلیغاتی و شعار پراکنی، از طریق رسانه‌های «ارتباط جمعی به آنان ارائه می‌شوند» چنان که گوئی چنین از خود بیگانگی عبارت از ارتباط واقعی است!^{۱۹} در مجموع، هیچ واقعیت ستمگرانه‌ای وجود ندارد که در عین حال، و بضرورت، ضد گفت و شنودی نباشد، همان‌طور که هیچ نظام ضد گفت و شنودی نیست که در آن ستمگران، بی‌آن که خسته

کشورها امروزه آن را کنار گذاشته‌اند. وقتی روایت بین‌المللی بسی دین ترتیب بامانع مواجه شود پیشرفت منظم همه خلق‌ها به خطر می‌افتد.» به نقل از بخششame پاب‌یوهنای سیزدهم، از نامه Mater et Magistra.

۱۷ آلبرمی درباره تصویری که استعمارگر از استعمار شده برای خود ساخته است چنین می‌گوید: «استعمارگر تن پروری را در استعمار زده «نهادی» می‌کند، و تصمیم می‌گیرد عامل سازنده شخصیت استعمار زده باشد. چهروءاستعمادگر، چهروءاستعماد ذده» ترجمه هما ناطق، ص ۱۰۵، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹، تهران.

۱۸ آنچه مورد انتقاد است نحوه استفاده از دسانه‌های گروهی است نه خود آنها.

عین همین کوشش نفاق افکنانه در رابطه با «دوره‌های تربیت رهبری» روی می‌دهد که (اگرچه بدون هیچ گونه قصد نفاق افکنانه‌ای از جانب بعضی ستمدیدگان صورت می‌گیرد، ولی) در تحلیل آخر بیگانه‌کننده هستند. این دوره‌ها بر مبنای این فرض خام استوارند که می‌توان با تربیت رهبران جامعه، جامعه را ترقی داد — گوئی که این اجزا هستند که کل را پیش می‌رانند، نه خود کل که ضمن آن که به پیش رانده می‌شود، اجزا را نیز به پیش می‌برد. آن عضوهای جامعه‌ها که آنقدر استعداد برای رهبری نشان می‌دهند که برای این دوره‌ها انتخاب شوند به حکم ضرورت تمایلات افراد جامعه خود را منعکس می‌سازند و بیان می‌کنند. 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، به مجرد این که دوره کذاشی را تمام کردند و با مایه‌هایی که قبلًا نداشتن به اجتماع خود بازگشتد؛ یا این مایه‌ها را برای تسلط یافتن بر شعور مستعرق و منکوب یاران خود بکار می‌گیرند، و یا با جامعه خود بیگانه می‌شوند و موضع رهبری سابقشان در معرض تهدید قرار می‌گیرد. احتمال می‌رود که برای از دست ندادن رهبری خود برآن شوند که به بازی دادن جامعه ادامه

آن جامعه 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 به ضرورت دگرگون ساختن واقعیت داشته باشد. و این همان‌چیزی است که (به دلایل قابل فهم) سبب هراس و وحشت ستمگران می‌شود.

آن را از هم جدا سازد، و در میان آنان شکاف اندازد و هر روز شکاف را عیقتو کند. این کار با وسائل 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 می‌کنند.

یکی از سرشتهای فرهنگ ستمگرانه که تقریباً هیچ گاه به وسیله مسؤولان صاحب اهلیت اما ساده بدروستی در کث نمی‌شود این است که پیوسته دل به نظریه متمرکز ساختن مسائل بسپارند و از مطالعه آنها به عنوان 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 بنهایی به صورت 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 می‌کنند. هرچه مردم بیشتر از خود بیگانه شوند، ساده‌تر می‌توان بیشان تفرقه انداخت و آنان را در حالت تفرقه نگاه داشت. این صورتهای تمرکز یافته عمل، روش متمرکز زندگی را (بخصوص در نواحی روسنائی) تشدید می‌کند و مانع آن می‌شود که ستمدیدگان واقعیت را نقادانه در کث کنند، و بدین ترتیب آنان را از مسائل ستمدیدگان نواحی دیگر دور نگاه می‌دارند.^{۱۹}

۱۹. این انتقاد مسلمًا متوجه عملیاتی نیست که در یک چشم انداز جدلی، و بر مبنای شناخت جامعه محلی هم به صورت یک کل فی نفسه و هم به صورت قسمی از یک کل بزرگتر، صورت می‌پذیرد. این انتقاد متوجه کسانی است که در کث نمی‌کنند که گسترش جامعه محلی صورت نمی‌پذیرد جز در زمینه کلی که

دهند، متنها این بار به نحوی کارامدتر.

وقتی که عمل فرهنگی، به صورت جریانی که کلیت یافته است و کلیت می‌بخشد به تمام جامعه نزدیک شود و نه فقط به رهبران آن، آنگاه جریانی درجهت مقابل روی می‌دهد که یا رهبران پیشین همراه دیگران رشد می‌کنند، یا رهبران جدیدی که در نتیجه شعور تازه 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 وجود انها و دخالت نقادانه آنها در واقعیتی که به صورت یک‌کل تلقی گردد جلوگیری کند، و بدین ترتیب با وحدت طبقه ستم کشیده مقابله نماید.

«ستیز طبقاتی» مفهوم دیگری است که ستمگران را آشفته می‌سازد؛ زیرا که آنان نمی‌خواهند خود را طبقه‌ای ستمگر بدانند. از آنجاکه هرچه تلاش کنند قادر به انکار وجود طبقات اجتماعی نیستند، درباره نیاز به تفاهم و هماهنگی بین کسانی که مجبور به فروش کار خود هستند و آنان که آن را می‌خرند موعظه می‌کنند.^{۲۰}

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 شیشه مغازه‌ای نگاه می‌کنند. تنها هماهنگی که ممکن است وجود داشته باشد و قابل ابراز باشد، آن است که میان ستمگران یافته می‌شود. اگرچه آنان ممکن است اختلاف پیدا کنند، و تصادفاً برای منافع گروهی حتی به ستیز برحیزنند، ولی با تهدیدی علیه طبقه‌شان دردم متعدد می‌شوند. هماهنگی طبقه ستم کشیده نیز فقط هنگامی ممکن می‌شود که عضوهای 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 به تضادی که ماهیت آنها را نشان می‌دهد، و هیچ‌گاه واقعاً از بین نرفته بوده است، بازی گردند.

همه اعمال طبقه مسلط نیاز آن طبقه را به نفاق افکنی نشان

۲۱. در مورد طبقات اجتماعی و مبارزه میان آنها (که اغلب مارکس را به اختراع آن می‌نامند) رجوع شود به نامه مارکس به دایده مایر J. Veydemeyer به تاریخ اول مارس ۱۸۵۲، که در آثار منشعب او و انگلیس درج شده است؛ در آنچه مارکس می‌نویسد، «... در کشف وجود طبقات در جامعه نوین یا مبارزه میان آنها، هیچ امتیازی بهمن تعلق ندارد، خیلی پیش از من، تاریخ نویسان طبقه متوسط رشد تاریخی این مبارزه 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 مناحل خاص تاریخی در رشد تولید. ۲) مبارزه طبقاتی بضرورت منجر به دیکتاتوری پرولترها خواهد شد. ۳) این دیکتاتوری خود فقط عبارت است از انتقال به حذف همه طبقات و رسیدن به جامعه بی‌طبقه...»

۲۰. اسقف فرانیک اسپیلت Franic Spilt با فاصاحت تمام به این نکته اشاره می‌کند، «اگر کارگران به نحوی مالک کار خود نشوند، همه اصلاحات نهادی نامؤثر خواهند بود. [این مطلب درست است] حتی اگر کارگران در دستگاهی اقتصادی دستمزد بالاتری دریافت کنند، باز به این بالارفتن دستمزد قانع نمی‌شوند. آنان می‌خواهند مالک کار خود شوند و فروشنده آن... در حال حاضر کارگران بیش از بیش آگاهند از این که کار جزوی است از وجود آدمی؛ و آدمی را نمی‌توان خرید. واو هم نمی‌تواند خود را بفروشد. هر نوع خرید و فروش کارگاهی بیش می‌شود که گفته می‌شود از جامعه خود ما به مسئله شرافت انسانی کمتر جوابگوست، یعنی هارکس گرایی».

می‌دهد تا بدین وسیله حفظ وضع ستمگران آسانتر شود. دخالت این طبقه در اتحادیه‌ها که با طرفداری از «نمايندگاني» خاص از طبقات تحت سلطه توأم است (که در واقع اينان نمايندگي ستمگر را بر عهده دارند، نه ياران خود را) ترقی دادن به افرادی که استعداد رهبری از خود بروز می‌دهند و اگر بدین طريق آنان را «نرم» نکنند می‌توانند تهدیدی عليه آنها باشند؛ تقسيم منافع با عده‌اي، و مجازاتها برای ديجران: همه اينها راههای تفرقه افکني برای حفظ نظامي است که نخبگان را تأييد و تقويت می‌كنند. اينها صورتهای مختلف عملی هستند که بطور مستقيم یا نامستقيم، از يكی از نقاط ضعف ستمدیدگان بهره‌برداری می‌کند، یعنی از بی‌تأمينی اساسی آنان. ستمدیدگان به سبب دوگانگی خود به صورت موجودهائی که ستمگر را در درون خود «خانه» داده‌اند احساس نامنی می‌کنند؛ از يك سو دربرابر او مقاومت می‌کنند، از سوی دیگر در مرحله خاصی از ارتباط با او مجنوب او می‌شوند. تحت اين شرایط، ستمگران از تفرقه افکني باسانی نتایج مثبت را باست می‌آورند.

بعلاوه، ستمدیدگان به تجربه قيمت رد دعوتی را که به منظور پيشگيري از وحدت آنان به صورت طبقه‌اي خاص بعمل آمدده است می‌دانند: کمترین چيزی که ممکن است روی دهد از دست دادن شغل، و یافتن نام خود در «ليست سياهي» است که دال بردرهای پسته به دیگر مشاغل است. پس بی‌تأمينی اساسی آنان مستقیماً مربوط است به بردگی نيروي کارشان (که در واقع، همانطور که اسقف اسپيلت تأکيد کرده است، بردگي خودشان است). آدميان فقط تا جائي پيشرفت می‌کنند که دنياي خود را (که

دنيائي انساني است) ييارينند، ويکار دگرگون گننده خود ييارينند. پس پيشرفت آدميان به عنوان آدمي در پيشرفت جهان نهفته است. اگر برای آدميان، در دنياي کار، بودن عبارت باشد از کاملاً وابسته بودن، بى تامين بودن و پيوسته مورد تهدید قرار داشتن، و اگر کار آنان به خودشان تعلق نداشته باشد، پيشرفتی نخواهد کرد. کاري که آزاد نباشد، ديجركاري پيش برنده نیست، بل ابزار مؤثري است برای مردمي زدائی.

هر حركت ستمدیدگان به سوي وحدت، متوجه عملهای ديجري هم هست؛ و بدین معنی است که ستمدیدگان دير يازود زدودگی شخصيت خود را در رك خواهند کرد و کشف خواهند نمود که تا وقتی که در حال تفرقه هستند، به آسانی دستخوش فريفتگي و انتقام رف خواهند بود. وحدت و سازمان می‌تواند آنان را قادر سازد که ضعف خود را به نيروي دگرگون گننده مبدل گنند که با آن بتوانند دنيا را از نو ييارينند و آن را پيشتر مردمي سازند.^{۲۲} اما دنياي مردميتری که آنان به حق آرزو می‌کنند، نقطه مقابل «دنياي مردمي» ستمگران است: دنيائي که در بست در اختيار ستمگرانی است که می‌خواهند با

۲۲. بدین دليل برای ستمگران لازم است که دهقانان را از کارگران شهری جدا نگذارند، همانطور که لازم است که هر دو دسته را از دانشجویان مجزا سازند. تجلی طغيان در دانشجویان (درحالی که آنان يك طبقه اجتماعي را تشکيل نمی‌دهند) پيوستن آنان را به مردم خطرناك می‌کند. بدین ترتيب ضروري است که طبقات پائينتر را مقاعد کرد که دانشجویان افرادي نامؤول و بسي نظم هستند و ظاهرات آنها کاذب است زيرا که به عنوان دانشجو بايد درشان را بخوانند، همانطور که کارگران کارخانه‌ها و دهقانان بايد برای «ترقي ملي» پيش برنند.

هم نمی‌توانند در ستمگری تجلی کنند. از این رو عنصر مسیح‌ها صفتی در نظریه 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 اویلها دوییها را مقاعده سازند که از آنان در مقابل عمل شیطانی «حاشیه‌نشینان و هیاهو کنندگان و دشمنان خدا» (صفتهاشی که به کسانی داده می‌شود که در راه هدف دلیرانه 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 بر عهده می‌گیرد. امروز با این که در زبان رسمی اداری، تیرادنتس^{۲۳} را «توطنگر»، و جنبش آزاد بیخش تحت رهبری او را «توطنه» می‌خوانند، قهرمان ملی آن‌کس نیست که «تیرادنتس» را «راهنزن» خواند^{۲۴} و دستور داد او را به‌دار آویخته، جسدش را به‌چهار شقه کردنده، و تکه‌های جسد خونینش را در خیابانهای دهکده‌های اطراف به‌عنوان درس عبرت گردانند. تیرادنتس قهرمان است. تاریخ «علوانی»

۲۳ تیرادنتس رهبر شورشی ناموفق برای استقلال برزیل از پرتغال در سال ۱۷۸۹ در Ouro Preto در ایالت Minas Gerais بود. در تاریخ، این جنبش، Inconfidencia Mineira خوانده شده است.
۲۴ حاکم رسمی ایالت میتاس گرائیس. Vlsconde de Barbacena

پند و اندرز هماهنگی تحقق ناپذیری میان خودشان (که مردمی- زدائی می‌کنند) و ستمگران (که مردمی زدوده می‌شوند) برقرار سازند. از آنجا که ستمگران و ستمکشان دو طبقه مقابل هم هستند آنچه به مصلحت یک گروه است مخالف مصالح دیگری است.

بنابراین تفرقه افکنی برای حفظ وضع موجود به حکم ضرورت، هدفی اساسی در نظریه عمل ضدگفت و شنودی است. بعلاوه سلطه‌گران می‌کوشند که خود را به صورت نجات‌دهنده آدمیانی نشان دهند که شرف انسانیت‌شان را زایل می‌کنند و بینشان تفرقه می‌اندازند. ولیکن این رسالت مسیح‌ها نمی‌تواند نیت حقیقی آنان را، که نجات دادن خودشان است، پنهان کند. آنان می‌خواهند ثروت خود را، قدرت خود را، و طرز زندگی خود را، یعنی چیزهایی را نجات دهند که آنان را قادر به مطیع کردن و به‌انقیاد کشیدن دیگران ساخته است. اشتباه آنان این است که آدمیان، خواه تنها و خواه دسته جمعی، نمی‌توانند خود را رستگار سازند (مقصود از «رستگاری» هر چه باشد). رستگارشدن فقط با دیگران حاصل می‌شود؛ و نخبگان تا آنجا که ستم می‌کنند نمی‌توانند با ستمکشان باشند؛ زیرا که جوهر ستم علیه ستمکشان بودن است.

یک روانکاوی درباره عمل ستمگری ممکن است، «جوانمردی دروغین» ستمگر را (که در فصل اول وصف شد) به صورت بعدی از احساس‌گناه او آشکار کند. او با این جوانمردی دروغین می‌کوشد که نه تنها یک نظام ناعادلانه و مردده‌وستانه 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

را که نخبگان به‌وی داده بودند، در هم درید و عملش را چنان که بود باز شناخت. قهرمان آن مردانی هستند که در زمان خود برای آزاد شدن در طلب وحدت برآمدند – نه آنان که قدرت خود را برای تفرقه اندختن و حکومت کردن بکار برdenد.

فروپنه‌گری^{۲۶}

یک بعد دیگر نظریه عمل ضدگفت و شنودی «فریفتگری» است که مثل شیوه تفرقه افکنی ابزاری است برای غلبه، یعنی هدفی که همه بعدهای دیگر 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 بدھند.

مردم به‌وسیله یک رشته افسانه‌هایی که پیشتر در این فصل وصف کردیم فریفتگه می‌شوند؛ و نیز به‌وسیله افسانه‌ای دیگر: طبقه متوسط (بورژوازی) که مدل خود را به مردم عرضه می‌کند و مردم امکان ارتقای خود را در آن می‌یابند؛ اما برای آن که این افسانه‌ها کاری شوند، مردم باید سخن طبقه متوسط را بپذیرند.

در بعضی شرایط تاریخی، فریفتگری به‌وسیله میثاقهایی بین طبقات سلط و زیر سلطه انجام می‌شود: میثاقهایی که اگر بطور سطحی در آنها نگریسته شود ممکن است به صورت گفت و شنود بین طبقات جلوه کند. اما این میثاقها، در حقیقت گفت و شنود نیست، زیرا

که هدفهای حقیقی آنها به توسط مصلحت مسلم نخبگان مسلط مشخص شده است. در تحلیل نهائی این میثاقها، به توسط سلطه‌گران برای دست یافتن اینان به منظورهایشان بکارگرفته می‌شود.^{۲۶}. پشتیبانی مردم از به‌اصطلاح «طبقه 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 به‌پرون آمدن از این جریان تاریخی کنند و با این کار اضطراری شروع به‌تهدید نخبگان مسلط نمایند. حضور مردم در جریان تاریخی، نه دیگر به عنوان تماشچی صرف بلکه با نخستین نشانه‌هایی از پرخاش، تا آن حد مایه نگرانی است که نخبگان مسلط را می‌ترسند و به‌ مضاعف کردن تدابیر برای فریفتگری وامی دارد.

در این مرحله تاریخی، فریفتگری ابزاری اساسی برای حفظ سلطه می‌شود. پیش از سر بر آوردن مردم (اگر به دقت گفته شود) فریفتگری 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 نظریه ضدگفت و شنودی عمل فریفتگری واکنش ستمگر به‌شرایط عینی تازه جریان تاریخی است. نخبگان مسلط به‌وسیله فریفتگری می‌توانند مردم را به‌نوع غیر اصیلی از «سازمان» سوق بدھند، 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 که در جریان است یا می‌باید انجام گردد تا بع تصمیم خود مردم باشد.

به هشیاری آنها بستگی دارد. اگر آن آگاهی مغوش شود، چپ ریشه‌های خود را از دست خواهد داد و بطور قطع بزودی سقوط خواهد کرد، هر چند (مانند سورد 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 بقدرت اغوا می‌شود و از یاد می‌برد که لازم است به استمیدگان ملحق شود تا سازمانی بوجود آورند؛ و گمراهانه به گفت و شنودی ناشدنی با نخبگان مسلط می‌پردازد. سرانجام فریفتۀ همان نخبگان می‌شود، و چه بسا که خود دست به کار بازی «نخبه‌گری» زند که خود آن را «واقع یینی» می‌نامد.

فریفتگری که در راه تحقق هدفهای پیروزی خدمت می‌کند، مانند آن، به تخدیر مردم می‌کوشد تا آنان را از فکر کردن باز دارد. زیرا که اگر مردم تفکر نقادانه درباره جریان تاریخی را به حضور خود در این جریان تاریخی اضافه کنند، تهدید 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. نخبگان حاکم، چنان بخوبی به این امر آگاه هستند که بطور غریزی همه وسایل، از جمله خشونت جسمی، را بکار می‌برند تا مردم را از فکر کردن باز دارند. آنان از راه شهود با تیزه‌هشی بسیار به قدرتی که گفت و شنود برای تقویت استعداد نقادی دارد وقوف دارند. در حالی که بعضی رهبران انقلابی گفت

اجتناب کنند، یعنی از سازمان واقعی مردمی که سر بر آورده است و در حال ظهور است^{۲۷}. مردم وقتی که به جریان تاریخی قدم می‌گذارند فقط دو امکان پیش روی دارند: یا برای آزاد شدن سازمانی صحیح یافتن، یا به دست نخبگان فریفته شدن. آشکار است که سازمان اصیل مورد تأیید سلطه‌گران نخواهد بود؛ این کار بر عهده رهبران انقلابی است.

ولیکن اتفاق می‌افتد که قسمتهاي عمدۀ‌ای از استمیدگان از کارگران شهری تشکیل می‌شوند، خاصه در مراکز کشور که بیشتر صنعتی شده است. اگرچه این قسمتها گاه به گاه سرکش می‌شوند، اما آگاهی انقلابی ندارند و فکر می‌کنند که دارای امتیازاتی هستند. فریفتگری با رشته‌ای از نیرنگها و وعد و وعیدها در اینجا معمولاً زیینی حاصل‌خیز می‌یابد.

پادزهر فریفتگری، سازمان انقلابی آگاه نقادی است که جریان تاریخی، و واقعیت ملی، و نفس فریفتگری را برای مردم به صورت مسئله‌هائی طرح کند؛ به گفته فرانسیسکو ورفت^{۲۸}：

همۀ سیاستهای جناح چپ بر تسویه‌ها بنا شده است و

۲۷. در سازمانی که از اعمالی ناشی می‌شود که به‌قصد فریفتگری اجرا می‌شوند مردم که فقط اشیائی حدایت شده هستند. با هدفهای 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 به توده‌ای قابل اداره شدن و بی‌فکر. مترجم انگلیسی].

فصل چهارم

گتولیو وارگاس^{۲۹} در یکی از جشنهای اول ماه مه در آخرین دوره ریاست کشور، خطاب به کارگران، ایراد کرده است توجه کنید:

می خواهم بهشما بگویم که کار بسیار بزرگ نوسازی را که دولت من دست به اجرای آن زده است نمی توان بسی پشتیبانی و همکاری ثابت قدمانه روزانه کارگران با موقفیت پایان برد.^{۳۰}

سپس وارگاس از نود روز اول کار دولت خود صحبت کرد و آن را «برآوردي از مشکلات و موانعی که اینجا و آنجا در مخالفت با اقدامات دولتش علم شده بود» نامید. او از این که «بی‌پناهی و فقر و هزینه بالای زندگی و دستمزدهای کم... نومیدی درماندگان و تقاضاهای اکثریتی را که به امید روزهای بهتری زندگی می‌کنند» تا چه حد عیقاً احساس کرده است مستقیماً با مردم در میان گذاشت، سپس توسل او به کارگران در همان نقط لحنی عینیتر یافت:

آمده‌ام بگویم که در این لحظه دولت هنوز قوانین

Getúlio Vargas^{۲۹} رهبر انقلابی که در ۱۹۳۵ منجر به سقوط واشینگتن، لوئیس Washington Luis رئیس جمهور برزیل شد، تا سال ۱۹۴۵ به عنوان دیکتاتور بر مبنای قدرت بود. در ۱۹۵۰ به عنوان رئیس جمهور انتخابی به قدرت بازگشت، در اوت ۱۹۵۴ وقتی که مخالفان در صدد ساقط کردنش بودند، خود کشی کرد (یادداشت مترجم انگلیسی).

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

آموزش ستمدیدگان

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

یکی از روش‌های فریفتگری عجین کردن افراد به‌ولع فوق-العاده طبقه متوسط به موفقیت شخصی است. این فریفتگری گاهی بطور مستقیم به توسط نخبگان انجام می‌شود، و گاه بطور نامستقیم به‌وسیله رهبران عوام پسند صورت می‌پذیرد. همانطور که «وفرت» می‌گوید، این رهبران ادعائی به صورت میانجیهای بین نخبگان محدود و صاحب نفوذ و مردم قرار دارند. بنابراین ظهور رهبری عوام پسند به صورت شیوه‌ای کار سیاسی، مقارن است با سر برآوردن ستمدیدگان. رهبر عوام پسند که از این جریان سر بر می‌آورد، موجودی دو پهلو، موجودی «دوزیستی»، است که در دو عنصر زندگی می‌کند. او که دائمًا بین توده مردم و افراد محدود مسلط در حال پس و پیش رفتن است نشان از هر دو دسته دارد.

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

شد تا در دفاع از حقوق خود متشکل و متحد شوند؛ و به عنوان رئیس دولت با آنان از موانع، و قیود دست و پایگیر، و مشکلات بیشماری که در اداره کردن کشور با مردم وجود دارد، سخن گفت. از آن لحظه به بعد تا اوج حادثه که در اوت ۱۹۵۱ روی داد دولت او با مشکلات فرازینده‌ای رویرو شد. اگر وارگاس در آخرین سخن خود چنین تشویق آشکاری از سازماندهی مردم، که متعاقباً به یک رشته اقدامات در دفاع از مصالح ملی مربوط می‌شد، از خود نشان نمی‌داد؛ شاید نخبگان مرتاج به اقدامات شدیدی که انجام دادند، دست نمی‌زدند.

هر رهبر عوام پسند که (حتی با احتیاط) جز با عنوان میانجیگر اقلیت متنفذ (الیگارشی) به سوی مردم رود، به توسط آن طبقه — اگر نیروی کافی برای متوقف کردن او داشته باشند — کوییده خواهد شد. ولی مادام که رهبر خود را به پدرسالاری و فعالیتهای رفاهی اجتماع محدود کند، اگر چه ممکن است بین او و اقلیت متنفذ که به منافعشان دست درازی شده است اختلافهای موقت بوجود آید، ولی اختلافات عمیق نادر خواهد بود. این بدان سبب است که فعالیتهای رفاهی، به عنوان ابزارهای فریتفکری، در اصل به هدف پیروزی کمک می‌کنند. این فعالیتها با منعکر کردن ستمدیدگان از علل واقعی مشکلاتشان و راه حلهای عینی این مشکلات، همانند یک داروی مخدوم عمل می‌کنند. این فعالیتها ستمدیدگان را به گروههایی از افراد تقسیم می‌کنند که امید بدست آوردن سود بیشتری برای خود در دل دارند. اما این وضع حاوی عنصری مستبت نیز هست: افرادی که کمک دریافت می‌دارند

یا وسائل مشخصی را برای اقدام سریع به منظور دفاع از اقتصاد مردم در اختیار ندارد. بنابراین برای مردم واجب است که سازمان بیابند، نه تنها برای دفاع از مصالح خود، بلکه برای تأمین پایگاهی به منظور پشتیبانی از دولت که برای انجام هدفهای خود به آن احتیاج دارد... من به وحدت شما نیازمندم. از شما می‌خواهم که با همبستگی خود را در اتحادیه‌هایی سازمان بدهید. من احتیاج دارم که شما یک توده قوی و یکپاچه بسازید که پهلوی دولت بایستد، بطوری که دولت همه نیروی 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 سفنه بازان و دلهای غادچر و به ضرر مصالح مردم به دام نیقیید... اینک ساعت استمداد از کارگران در رسیده است؛ در اتحادیه‌های خود به صورت نیروهای آزاد و سازمان یافته متحد شوید... در زمان حاضر هیچ دولتی نمی‌تواند باقی بهمند یا نیروی کافی بوای دست یافتن به هدفهای اجتماعی خود داشته باشد هرگز این که از پشتیبانی سازمانهای کارگری بخودداد باشد^{۲۱}.

خلاصه، وارگاس در این نقط خود با حرارت به مردم متولّ

۲۱. تأکیدها از مترجم انگلیسی است.

آموزش ستمدیدگان

همیشه بیشتر می خواهند؛ کسانی که کمک نمی گیرند با دیدن وضع آن کسان که کمک می گیرند به آنان حسد می برند و خواستار کمک می شوند؛ از آنجا که نخبگان حاکم نمی توانند به همه «کمک» کنند با زیاد شدن اعتراض و تمرد ستمدیدگان به کمکهای خود خاتمه می دهند.

رهبران انقلابی باید از تضادهای فریفتگری استفاده کنند، و برای سازمان دادن ستمدیدگان مسئله فریفتگری را به صورت مسئله‌ای برای آنان مطرح سازند.

استیلای فرهنگی

نظریه عمل ضد گفت و شنودی خصوصیتی نهائی و اساسی دارد؛ استیلای فرهنگی، که مثل شیوه‌های نفاق افکناه و فریفتگری به هدفهای پیروزی کمک می کند. در این پدیده گروه مستولی در زمینه فرهنگی گروهی دیگر نفوذ می کند و، با نادیده گرفتن استعدادهای این گروه، بینش خود از جهان را بر آنان تحمیل می نماید و، با جلوگیری کردن از اظهار وجودشان، از آفرینندگی آنان جلوگیری می کند.

پس، استیلای فرهنگی، چه با نزاکت صورت گیرد و چه با خشونت، همیشه عملی قهرآمیز علیه اهل فرهنگ مورد استیلاست، که احتالت خود را از دست می دهد یا با خطر از دست دادن آن مواجه می شوند. در استیلای فرهنگی (مانند همه اسلوبهای عمل ضد گفت و شنودی) استیلای گران هم نویسنده و هم بازی کننده نقش در جریان امور هستند و آنان که زیر استیلا در آمده‌اند

فصل چهارم

موضوع سخن می باشد. استیلا گران قالب‌بازی می کنند، استیلا شدگان قالب‌بازی می شوند. دسته اول انتخاب می کنند، دسته دوم از آن انتخاب پیروی می کنند، یا انتظار می رود که از آن پیروی کنند. استیلا گران عمل می کنند، استیلا شدگان از طریق عمل آنان فقط توهمن عمل کردن دارند.

هر تسلطی متضمن مستولی شدن است – گاه جسمانی و آشکار، گاه پوشیده و در استیلا، که در آن استیلا گر نقش دوستی مدد کار را بر عهده می گیرد. در تحلیل نهائی استیلا صورتی است از سلطه اقتصادی و فرهنگی. استیلا ممکن است به وسیله جامعه‌ای سلطه بر جامعه‌ای وابسته اعمال شود، یا ممکن است در جامعه‌ای در سلطه یک طبقه بر طبقه دیگر نهفته باشد.

پیروزی فرهنگی به بی اصلاحی آنانی منجر می شود که زیر استیلا در آمده‌اند؛ آنان شروع به تأثیر پذیرفتن از ارزشها، معیارها، و هدفهای مهاجمان می کنند. مهاجمان در سوری که برای استیلا یافتن، و دیگران را با الگوها و راه و رسم زندگی خود مطابقت دادن، دارند میل دارند بدانند که اشغال شدگان واقعیت را چگونه در ک می کنند – اما فقط برای آن که بتوانند به نحوی بر آنان سلط شونند.^{۳۲} در استیلای فرهنگی اساس این است که

۳۲. استیلا گران برای رسیدن به چیزی غایی، به نحوی فزاینده از علوم اجتماعی و حرفة و فن، و تا اندازه‌ای هم از علوم فیزیکی استفاده می کنند تا عمل خود را ظرفیتر و بهتر جلوه دهند. برای مستولیان لازم است که گذشته و حال استیلا یافگان را بشناسند تا شقوق آینده آنان را کشف کنند و بدین وسیله بکوشند تا تحول آینده را در همیری حدایت کنند که برای مصالح خودشان مساعد باشد.

آموزش ستمدیدگان

استیلا یافتنگان به جائی برسند که واقعیت خود را بیشتر از دیدگاه مهاجمان ببینند تا از دیدگاه خود؛ زیرا که هر چه بیشتر از استیلا گران تقليید کنند موضع اینان استحکام بیشتری می‌یابد. برای آنکه استیلا فرهنگی توفيق یابد، اساس آن است که آن کسان که استیلا یافته‌اند به پست‌تری ذاتی خود مقاعد شوند. از آنجا که هر چیز نقطه مقابلی دارد، اگر استیلا یافتنگان خود را پست‌تر بدانند، بضرورت باید برتری مستولیان را بیذیرند. بدین وسیله ارزش‌های دسته دوم الگوئی برای دسته اول می‌شود. هر چه بیشتر بر استیلا تأکید شود و استیلا یافتنگان از روح فرهنگ خود و از خودشان بیگانه‌تر شوند، اینان بیشتر می‌خواهند شبیه استیلا گران 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 - فرهنگی» ساختمان اجتماعی شکل می‌گیرد، در نتیجه دوگانگی فرهنگ استیلا یافته را منعکس می‌کند. این دوگانگی (که بیشتر از آن سخن به میان آمد، توضیحی است برای این که چرا افراد استیلا یافته و تحت سلطه در لحظه خاصی از تجربه وجودی خود تقریباً به «تو»ی ستمگر می‌پیوندند. «من» ستمدیده باید این پیوند نزدیک با «تو»ی ستمگر را بشکند و از آن دور شود تا او را عینی تر ببیند؛ و در آن نقطه است که به صورتی 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 به صورت واقعیتی مردمی زدا «می‌بیند». چنین تغییر کیفی از درک جیان فقط در

فصل چهارم

کردار حاصل می‌گردد.
استیلا فرهنگی از یکسو ایجاد سلطه است و از سوی دیگر نتیجه سلطه. پس عملی فرهنگی که سرشت استیلا جویانه داشته باشد (مثل شکل‌های دیگر عمل خدکفت و شنودی) علاوه بر این که عمده و بر طبق نقشه است به معنی دیگر بسادگی محصول واقعیت ستمگری است.

مثلاً یک ساختمان اجتماعی انعطاف ناپذیر و ستمگر، به حکم ضرورت، بر مؤسسات پرورش و آموزش کودک در آن ساختمان تأثیر می‌گذارد. این مؤسسات عمل خود را بر اسلوب آن ساختمان اجتماعی طرح ریزی می‌کنند، افسانه‌های آن را انتقال می‌دهند. خانه‌ها و مدارس (از مهد کودکها تا دانشگاهها) ندر عالم تجربید که در زمان و مکان وجود دارند. آنها در درون ساختمانهای سلطه به صورت عاملانی عمل می‌کنند که مهاجمان آینده را آماده می‌سازند. رابطه پدر و مادر کودک در خانه معمولاً بازتاب اوضاع فرهنگی عینی است که ساختمان اجتماعی محیط است. اگر شرایطی که به خانه‌ها نفوذ می‌کنند قدرتمندانه و انعطاف ناپذیر و سلطه‌جویانه باشند خانه نیز جو ستمگری را تقویت خواهد کرد.^{۲۳} در حالی

۲۳. جوانان بیشتر قدر تئماعی پدر و مادر و معلم را مانند دشمن آزادی خود می‌نگردند، و درست به همین سبب بیشتر و بیشتر به ضدیت با صورت هائی از عمل بر می‌خیزند که اظهار وجود آنان را به حداقل می‌رسانند و مانع تأیید خود آنان می‌شود. این پدیده بسیار مثبت تصادفی نیست؛ بلکه در واقع نشانه‌ای از فضای تاریخی است که (همانطور که در فصل یکم اشاره شده) به عصر ما سرتی مردم شناسانه می‌دهد. به همین دلیل کسی نمی‌تواند (مگر این که مصلحت شخصیش اقتضا کند) شورش جوانان را فقط مثالی از فاصله سنتی

آموزش ستمدیدگان

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

«فروم» با طرح کردن مسأله «مردگی دوستی» و «زندگی دوستی» (با وضوحی که عادت او است)، شرایط عینی را که هر وضع چه در خانه (روابط پدر و مادر 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. بچه‌هایی که در محیطی از بی‌محبتی و ستم پرورش یافته‌اند، و بچه‌هایی که استعدادشان عقیم مانده است، اگر در دوره جوانی به راه شورشی اصیل قدم نگذارند، یا به وسیله مقامات و افسانه‌هایی که این مقامات برای «شکل دادن» به آنان بکارگرفته‌اند بكلی از واقعیت ییگانه و به بی‌اعتنائی کامل کشانیده می‌شوند، و یا دست به عملهای تخریبی می‌زنند.

فضای خانه در مدرسه ادامه می‌یابد؛ در آنجا شاگردان زود (مانند خانه) کشف می‌کنند که برای یافتن خشنودی خاطری 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 به وسیله ساختمان رابطه‌های انعطاف‌ناپذیری که در مدرسه تشید می‌شود در درون خود جا

بین نسلها تلقی کند. موضوع زرقوری در اینجا دخیل است. جوانان در شورش خود نمونه نداده‌گرانه جامعه‌ای زیر سلطه را بر ملا می‌سازند، و آن را محکوم می‌کنند. ولیکن این عصیان با بعد خاص خود، بسیار تازگی دارد، و جامعه همچنان به سرش قدرت برای خود ادامه می‌دهد.

داده‌اند وقتی که مصدر کاری شدند بیل دارند (به سبب همان ترس از آزادی که به وسیله آن روابط با وجودشان عجین شده است) که الگوهای خشکی را که در آنها بار آمده‌اند، تکرار کنند. وقتی که این پدیده بدوضع 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 بی هیچ تردیدی معتقد هستند که رسالت آنان این است که دانشها و فنای خود را به مردم «عطای کنند». آنان خود را «ترقی دهنده‌گان» مردم می‌پندارند. برنامه‌های عمل آنان (که احتمالاً به توسط یک نظریه پرداز ورزیده در عمل ستمگری تجویز شده است) هدفهای خودشان و اعتقادات خودشان، و تمايلات خودشان را در بر می‌گیرد. آنان به حرف مردم گوش نمی‌دهند، اما به جای آن نقشه می‌کشند که به مردم یاموزند چگونه «تبليی 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. به همان اندازه، این ضرورت را هم پوچ می‌دانند که به هنگام تنظیم برنامه عمل آموخته 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 به تعهد انقلابی خود اعتقاد دارند نسبت به مردم بسی اعتماد باقی می‌مانند و از مشارکت با آنها می‌هر استند. این کسان، ناهشیارانه، ستمگر را در درون خود نهفته می‌دارند، و چون ارباب را در خود «خانه» می‌دهند، از آزادی می‌ترسند.

آموزش ستمدیدگان

مناسب نیستند جز برای آموزش گرفتن از مصادر امور. با وجود این وقتی که استیلا یافتنکان در نقطه خاصی از تجربه وجودی خود به نحوی از انحا شروع به پس زدن این استیلا (که ممکن است قبلاً با آن مطابقت یافته بوده باشد) می‌کنند، وقتی که مصادر امور بخواهند شکست خود را توجیه کنند می‌گویند که اعضای گروه استیلا یافته «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 نه به صورت مسلکی عمده، بلکه به عنوان تجلی تربیتی که یافته‌اند، بکار می‌برند) عاقبت کشف می‌کنند که پاره‌ای از ناکامیهای تربیتی خود را باید، نه به فرمایگی ذاتی «افراد ساده‌خلق»، بلکه به خشونت عمل استیلا جویانه خودشان نسبت دهند. کسانی که این کشف را می‌کنند، خود را با مشکلی رویرو می‌بینند: نیاز به کناره‌گیری از تهاجم را احساس می‌کنند، ولی الگوهای سلطه چنان در وجودشان سنگر گرفته است که این کناره‌گیری تهدیدی علیه هویت خود آنان خواهد بود. انصراف از تسلط به معنی پایان دادن به وضع دوگانه خودشان به عنوان «تحت سلطه» و «سلطه‌گرا» خواهد بود، و در حکم کنار گذاشتن همه افسانه‌هایی که تهاجم را تغذیه می‌کردند، و شروع به در خود پذیرفتن عمل گفت و شنودی. درست به همین دلیل، دست کشیدن از (مانند بیگانگان) در بالا یا در دون بودن است، و گرایش به (مانند یاران) با مردم بودن. و بدین ترتیب ترس از آزادی گریبان این مردان را می‌گیرد و طبیعی است که در جریان این لطمہ روانی آنان برای موجه ساختن ترس خود به یک

فصل چهارم

رشته طفره‌ها و تجاھلها دست بزنند.

ترس از آزادی در صاحبکارانی شدیدتر است که خودشان ماهیت تھاجمی اعمال خود را کشف نکرده‌اند اما به آنان گفته شده است که عملشان سردمیزداست. بارها، بخصوص هنگام گشودن رمز وضعهای ملموس، شرکت کنندگان در دوره آموزشی ما، با حالتی اند کسی خشمگین، از هماهنگ کننده می‌پرسند: «جان کلام را بفرمائید فکر می‌کنید که ما را به کجا می‌کشید؟» هماهنگ کننده سعی نمی‌کند که آنان را به جائی «بکشد»؛ بلکه حقیقت آن است که شرکت کنندگان در رویاروئی با وضعی ملموس که به صورت مسئله‌ای 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 اباکردن از آنها در آن لحظه نشانه عملی خشونت‌آمیز است علیه خودشان. از سوی دیگر تأیید مجدد آن افسانه‌ها یعنی بر ملا ساختن خودشان. همانطور که در مدخلی پو عمل فرهنگی^{۳۵} توضیح داده‌ام تنها راه خروج (که مانند یک سازوکار دفاعی عمل می‌کند) فرانکندن اعمال عادی خود، یعنی: هدایت کردن، غلبه کردن، استیلا یافتن، برهمانگ کننده است.

همین عقب‌نشینی—اگرچه به مقیاسی کوچکتر—میان افرادی از مردم روی می‌دهد که به وسیله وضع عینی ستمگری از پا درآمده و با کارهای خیر رام شده‌اند. یکی از معلمان حلقة فول^{۳۶} که برنامه

35. Introducción a la Acción Cultural

۳۶. برای آگاهی از فعالیتهای این مؤسسه به کتاب ڈا بستان

د د شهر Summer in the City اثر مری کول Mary Cole مراجمه کنید.

آموزش ستمدیدگان

آموزشی ارزشمندی را با هماهنگ کنندگی رابرт فاکس، در نیویورک انجام می‌داد، واقعه زیر را به این مسأله مربوط می‌کند: در محله‌ای سیاهنشین در نیویورک به گروهی از سیاهان، یک وضع رمز شده نشان داده شد که تل بزرگی از زباله را در گوشة یک خیابان – همان خیابانی که گروه در آن جلسه داشت – نشان می‌داد. یکی از شرکت کنندگان بنگاهان گفت: «من خیابانی را در افریقا یا امریکای لاتین می‌بینم». معلم پرسید: «چرا نه در نیویورک؟» گفت: «چون ما در ایالت‌های متعدد 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 خطروناک می‌نمود. در نظر فرد از خودیگانه‌ای که در یک محیط فعالیت و «موقعیت شخصی» بار آمده است، قبول این که وضع او به صورت‌هایی محسوس نامساعد است، در حکم جلوگیری از امکانات پیشرفت خود او است.

در حالتی که در بالا گفتم، و نیز در حالت صاحبان مشاغل، آشکارا تأثیر نیروی تعیین‌کننده فرهنگی بچشم می‌خورد که انسانه‌هایی را می‌آفریند که آدمیان آنها را می‌پذیرند، در هر دو مورد فرهنگ طبقه مسلط امتناع دارد از این که آدمیان را به عنوان موجودهای تصمیم‌گیرنده بپذیرد. نه صاحبان مشاغل و نه شرکت‌کنندگان در بحثهای محله فقیرنشین نیویورک، به عنوان افراد مؤثر در این جریان تاریخی برای خود سخن نمی‌گویند و عمل نمی‌کنند. هیچ یک از آنان نظریه‌پرداز یا اندیشه‌گر سلطه‌جوئی نیست. عکس آنان معلومهایی هستند که به نوبت خود علل سلطه می‌شوند. این

فصل چهارم

۱۹۱

یکی از جدی‌ترین مسائلی است که وقتی انقلاب به قدرت رسید، باید با آن رویرو شد. این مرحله به‌دلاکثر هوشیاری سیاسی و تصمیم‌گیری و شجاعت رهبران احتیاج دارد، که به همین دلیل باید دارای قدرت داوری کافی باشند تا احیاناً در مواضع فرقه‌ای غیر عاقلانه نیتفتد.

مردان صاحب حرفة، از هر نظامی که باشند، خواه دانش آموخته دانشگاه و خواه غیر آن، کسانی هستند که از بالا^{۳۷} و به وسیله فرهنگ سلطه‌جوئی تعیین شده‌اند که از آنان موجودهای 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 این صاحبان مشاغل ضروری هستند. و از آنجا که تعداد زیادی از آنان – هرچند «از آزادی می‌ترسند» و از پرداختن به عمل سرمی‌سازی اکراه دارند – نسبت به حقیقت گمراحتاند تا نسبت به هر 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 قبل از عمل گفت وشنودی بود، «انقلاب فرهنگی» را بیان‌گزند. در این برده از زمان قدرت انقلابی از وظیفه‌ای که به عنوان یک مانع ضروری در مقابل کسانی که می‌خواهند آدمیان را نفی کنند برای خود می‌شناخت فراتر می‌رود و با دعوت کاملی از کسانی که می‌خواهند در بازسازی جامعه شرکت جویند، موضع تازه و برجسته‌تری تقبل می‌شوند.

^{۳۷} رجوع کنید به کتاب بواب مالکس Louis Althusser، که در آن فصل کاملی را به جمله «ابسته‌تباری Superdeterminantion» اختصاص داده است.

را در زیربنا — که به نحوی انقلابی درحال دگرگون شدن است — زنده نگاه دارد. دوم این که خود شغل ابزاری است برای دگرگون کردن فرهنگ. درحالی که انقلاب فرهنگی هشیارسازی را درکردار آفرینندۀ جامعه نوین ژرفت می‌سازد، آدمیان شروع می‌کنند به فهمیدن این که چرا بقایای افسانه‌ای جامعه‌کهن در جامعه نو باقی می‌ماند. آنگاه آنان خواهند توانست که خود را سریعتر از چنگ این ارواح، که با جلوگیری از بربا ساختن یک جامعه نوین همیشه برای هر انقلابی مشکلی جدی بوده‌اند، رها سازند. جامعه ستمگر به وسیله این بقایای فرهنگی به استیلاخود ادامه می‌دهد — و این بار به استیلا بر جامعه انقلابی.

این استیلا خصوصاً از این نظر دهشت‌انگیز است که به وسیله تخبگان حاکم، که بار دیگر برای این کار متشکل شده‌اند، انجام نمی‌پذیرد، بلکه به وسیله کسانی اجرا می‌شود که در انقلاب شرکت کرده‌اند. اینان به عنوان کسانی که ستمگر را در خود «خانه» داده‌اند، مانند خود او در برابر گامهای اساسی که انقلاب باید بردارد ایستادگی می‌کنند. و به عنوان موجودهایی دوگانه (باز هم در نتیجه بقایای احساسات کهن) آنها را همچنان قدرتی می‌پذیرند که به دیوانسالاری تغییر شکل می‌دهد و خود آنان را بی‌رحمانه سرکوب می‌کند. این قدرت دیوانسالاری را، که بسیار سرکوب کننده است، می‌توان به وسیله چیزی توضیح داد که آلتوسر «تجدید فعالیت عناصر قدیمی»^{۳۹} در جامعه جدید، وقتی که مقتضیات فراهم

^{۳۹} در این مورد آلتوسر تعبیری دارد که هر جا جدل «تفوق» نداشته باشد تجدید فعالیت هیسر نخواهد شد.

کند. بدین معنی «انقلاب فرهنگی» ادامه 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 همه فعالیتهای انسانی، بازسازی شود. جامعه نمی‌تواند با روشی ماسیونی بازسازی شود؛ ابزار اصلی این بازسازی فرهنگی است که، برای انقلاب، آفرینش نو فرهنگی یافته است. «انقلاب فرهنگی» حداقل کوشش رژیم انقلابی است برای هشیارسازی، و باید شامل حال هر کس، بی در نظر گرفتن وظیفه‌ای که بر عهده دارد، بشود.

در نتیجه، این تلاش برای هشیارسازی نمی‌تواند به تربیت فنی و علمی متخصصان مورد نظر اکتفا کند. امتیاز کیفی جامعه جدید بر جامعه پیشین خیلی بیشتر از کارهای جزئی خواهد بود.^{۴۰} جامعه جدید نمی‌تواند برای تکنولوژی همان هدفهایی را در نظر بگیرد که جامعه قبلی برای آن داشت؛ از این رو تعلیم آدمیان در دو جامعه نیز باید متفاوت باشد. تا وقتی که در جامعه 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 می‌باشند) مستلزم فهم دو مطلب است: نخست آن که فرهنگ رویناست که، به قول آلتوسر، می‌تواند «بقایای» گذشته

^{۴۰} اما این جریان، جنان که متفکران ماشینی ساده لوحانه فرض می‌کند، بناگهان صورت پذیر نخواهد شد.

باشد» می‌نامد.

به همه این دلایل، من سیر انقلابی را به یک عمل گفت و شنودی فرهنگی تعبیر می‌کنم که پس از به قدرت رسیدن در «انقلاب فرهنگی» ادامه می‌یابد. در هر دو مرحله تلاشی جدی و عمیق در هشادسازی ضروری است. این کار وسیله لازمی است که آدمیان با آن، و به وسیله یک عمل راستین، وضع کارپذیر بودن را کنار می‌گذارند و وضع کارسازهای تاریخی را بر عهده 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 گراشتهای دیوانسالارانه (که به شکل‌های تازه ستم کشانیده می‌شود) و «استیلا» (که همیشه همان است که بود) از خود دفاع کند. خواه در یک جامعه بورژوا، و خواه در یک جامعه 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 با مردمی انقلابی.

استیلا فرهنگی، که در خدمت هدفهای غلبه و حفظ ستمگری است، همیشه متضمن یینشی محدود از واقعیت، در کسی ایستا از جهان، و تحمیل جهان‌ینی بر جهان‌ینی دیگر است؛ مستلزم «برتری» استیلاگر است و «فروتری» استیلا یافتنگان، و نیز تحمیل ارزشهاست به وسیله دسته اول که دسته دوم را تصاحب می‌کند، و نگران از دست دادن آن است. ۲

دیگر اینکه استیلا فرهنگی بدین معنی است که مقر تصمیم‌گیری درباره عمل استیلا یافتنگان، 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 جامعه دوگانه، «بازتابی»، و استیلا یافته، نمی‌تواند وجود داشته باشد. برای آن که تکاملی تحقق باید 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 نهضنا نباشد، بلکه در زمان وجودی جوینده هشیار روی دهد.

بدین ترتیب، با این که هر رشدی دگرگونی است، همه دگر رئونیها رشد نیستند. تحولی که در دانه‌ای روی می‌دهد که تحت شرایط مناسب می‌روید و جوانه می‌زند، رشد نیست. و نیز دگرگونی جانور از نهم رشد نیست. دگرگونیهای دانه‌ها و جانوران به وسیله گونه‌ای تعیین نمی‌شود که بدان تعلق دارند؛ این دگرگونیها در زمانی رخ می‌دهند که به آنها تعلق ندارد، زیرا که زمان از آن انسان است.

ربا در میان موجودهای کامل نشده، آدمیان تنها موجودهای هست احمد که کمال می‌یابند. دگرگونی (تکامل) این «موجودهای واپسیتنه به خود» تاریخی و سرگذشت‌دار در زمان وجودی خود آنان روى 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 می‌شوند، نمی‌توانند به نحوی اصیل گسترش یابند. چون از قدرت

که بر مطالعه درآمد ناخالص مرکز است فراتر رفت. معیار اصلی و اساسی آن است که آیا جامعه «موجودی وابسته به خود» هست یا نیست. اگر نیست معیارهای دیگر به جای تکامل یافتن، «باب روز شدن» را نشان می‌دهند.

تضاد اصلی جوامع دوگانه رابطه وابستگی آنها و جامعه کشور مادر است. وقتی این تضاد از میان برود، دگرگونی که تابه‌حال از طریق «کمک» — که در اصل به جامعه کشور مادر سود می‌رساند — صورت می‌پذیرفته است، مبدل به توسعه و تکاملی راستین می‌شود که سودش به «موجود وابسته به خود» می‌رسد.

به‌دلایل پاد شده، راه حل‌های صرفاً اصلاح طلبانه که به توسط این جوامع در تحقیق آنها تلاش می‌شود تضادهای درونی و بیرونی آنها را حل نمی‌کند (هرچند بعضی از این اصلاحات ممکن است عضوهای مرتاجع ترکوه نخبگان را بترسانند و حتی به داشت بیندازند). تقریباً همیشه جامعه کشور مادر این راه حل‌های اصلاح طلبانه را، به عنوان راه تازه‌ای جیت حفظ استیلای خود، در پاسخ خواست جریان تاریخی، القامی کند. مثل آن است که جامعه کشور مادر بگوید: «ما اصلاحی کنیم بیش از آن که مردم انقلابی کنند» و برای رسیدن به این هدف، جامعه کشور مادر جز غلبه، فریتنگری، و استیلای اقتصادی و فرهنگی (و گاه نظامی) به جامعه وابسته، چاره‌ای ندارد؛ استیلائی که در آن رهبران نخبه جامعه استیلا یافته تا حد وسیعی به صورت دلالان ساده برای رهبران جامعه کشور مادر عمل می‌کنند.

برای پی‌بایان رساندن این تحلیل آزمایشی از نظریه عمل ضد

تصمیم، که در وجود ستمگر مستقر شده است، محرومند از آنچه او تجویز کند پیروی می‌کنند. ستم دیدگان فقط وقتی شروع به تکامل می‌کنند که بر تضادی که در چنبر آن گرفتارند فایق آیند و «موجود وابسته به خود» 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 جامعه مستولی، قرار دارد. تحلیل آخر جامعه اخیر سرنوشت آنها را تعیین می‌کند: فقط دگرگونی؛ زیرا که دگرگونی—ونه تکامل— آنهاست که به مصلحت جامعه مسلط است.

مهنم این است که نوگرانی و «باب روز شدن» (مدرنیزاسیون) با تکامل یافتن اشتباه نشود. باب روز شدن، اگرچه احتمالاً برگرهای خاصی از «جامعه اقماری» تأثیر می‌گذارد، ولی تقریباً همیشه القائی است؛ و این جامعه کشور مادر است که از این بابت منتفع می‌شود. جامعه‌ای که بی آن که تکامل یابد فقط «نو شده» است بدواستگی به خارج از کشور — حتی اگر کمی از قدرت تصمیم‌گیری را بدست آورده باشد — ادامه خواهد داد. این سرنوشت هر جامعه وابسته‌ای است، تا زمانی که وابسته باقی بماند.

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

آموزش ستمدیدگان

تصمیم، که در وجود ستمگر مستقر شده است، محرومند از آنچه او تجویز کند پیروی می کنند. ستم دیدگان فقط وقتی شروع به تکامل می کنند که بر تضادی که در چنبر آن گرفتارند فایق آیند و «موجود» هائی وابسته به خود» شوند.

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

مهم این است که نوگرانی و «باب روز شدن» (مدرنیزاسیون) با تکامل یافتن اشتباہ نشود. باب روز شدن، اگرچه احتمالاً بر گروههای خاصی از «جامعه اقماری» تأثیر می گذارد، ولی تقریباً همیشه القائی است؛ و این جامعه کشور مادر است که از این بابت منتفع می شود. جامعه‌ای که بی آن که تکامل یابد فقط «نوشده» است به وابستگی به خارج از کشور - حتی اگر کمی از قدرت تصمیم‌گیری را بدست آورده باشد - ادامه خواهد داد. این سرنوشت هر جامعه وابسته‌ای است، تا زمانی که وابسته باقی بماند.

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

که بر مطالعه درآمد ناخالص متمرکز است فراتر رفت. معیار اصلی و اساسی آن است که آیا جامعه «موجودی وابسته به خود» هست یا نیست. اگر نیست معیارهای دیگر به جای تکامل یافتن، «باب روز شدن» را نشان می دهند.

تضاد اصلی جوامع دوگانه رابطه وابستگی آنها و جامعه کشور مادر است. وقتی این تضاد از میان برود، دگرگونی که تابه‌حال از طریق «کمک» - که در اصل به جامعه کشور مادر سود می رساند - صورت می پذیرفته است، مبدل به توسعه و تکاملی راستین می شود که سودش به «موجود وابسته به خود» می رسد.

به دلایل یاد شده، راه حل‌های صرفاً اصلاح‌طلبانه که به توسط این جوامع در تحقق آنها تلاش می شود تضادهای درونی و بیرونی آنها را حل نمی کند (هرچند بعضی از این اصلاحات ممکن است عضوهای مرتاجع تر گروه نخبگان را بترسانند و حتی به داشت بیندازند). تقریباً همیشه جامعه کشور مادر این راه حل‌های اصلاح-طلبانه را، به عنوان راه تازه‌ای چیز حفظ استیلاً خود، در پاسخ خواست جریان تاریخی، القائی کند. مثل آن است که جامعه کشور مادر بگوید: «ما اصلاحی کنیم بیش از آن که مردم انقلابی کنند» و برای رسیدن به این هدف، جامعه کشور مادر جز غلبه، فریتنگری، و استیلاً اقتصادی و فرهنگی (و گاه نظامی) به جامعه وابسته، چاره‌ای ندارد؛ استیلانی که در آن رهبران نخبه جامعه استیلاً یافته تا حد وسیعی به صورت دلالان ساده برای رهبران جامعه کشور مادر عمل می کنند.

برای پیابان رساندن این تحلیل آزمایشی از نظریه عمل ضد

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

پیش از پرداختن به تجزیه و تحلیل نظریه عمل گفت و شنودی، واجب است که به اختصار درباره چگونگی تشکیل گروه رهبری انقلابی و نیز درباره مقداری از نتایج تاریخی و جامعه‌شناختی جریان انقلابی بحث کنیم. معمولاً این گروه رهبری از کسانی تشکیل می‌شود که به نحوی به قشر اجتماعی سلطه‌گران تعلق داشته‌اند. اینان در بردهای از تجربه وجودی خود از طبقه‌ای که بدان تعلق دارند دوری می‌کنند و با عملی ناشی از همبستگی راستین (یا امید، که چنین باشد) به ستمدیدگان می‌پیوندند. خواه این پیوستگی از یک تحلیل علمی واقعیت ناشی شده باشد و خواه نه، (در صورتی که اصیل باشد) نشان‌دهنده عملی مهرآمیز و سرسپردگی راستین است.^{۴۰} پیوستن به مردم مستلزم رفتن به سوی آنان و ارتباط یافتن با آنان است. مردم باید خود را در رهبران نو خاسته بینند، و رهبران باید خود را در مردم بیابند.

رهبران نو خاسته به حکم ضرورت تضاد نخبگان سلطه‌گر را منعکس می‌سازند، و این تضاد به وسیله ستمدیدگان به آنان راه یافته

^{۴۰}. اندیشه‌های گوارا در این باره در فصل پیشون آمده‌اند. Germán Guzmán درباره Camilo Torres می‌گوید: «... همه چیز را ایثار کرد، عمیشه و در همه حال یک وضع حیاتی سرسپردگی به مردم نشان می‌داد، بعنوان کشیش، بعنوان فردی مسیحی و بعنوان مردی انقلابی.»

است، هرچند ممکن است این ستمدیدگان هنوز آشکارا وضع ستمدیدگی خود را در کث نکنند یا رابطه خصوصت خود با ستمگران را نقادانه در نیابند^{۴۱}. آنان ممکن است هنوز در وضعی باشند که سابقاً اصطلاح «چسبیدگی» به ستمگر را برای آن بکار بردند. از سوی دیگر ممکن است برای شرایط عینی تاریخی خاصی آنان به درک نسبتاً روشی 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 (به قول فانون) او را بیرون از خود قرار بدهند. در حالت دوم آنان می‌توانند ستمگر را بیرون از خود قرار دهند و در نتیجه می‌توانند رابطه خصوصت 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 به توسط ستمگر برانگیخته شده‌اند) صفات جادوگران را بمخدا نسبت می‌دهند، یا بهینش غلطی از خدا روی می‌آورند، و با حالت تسليم، مسئولیت وضع ستمکشانه خود را به خدا منسوب می‌کنند^{۴۲}. کاملاً بعید است که این مردم به خود بی‌اعتماد و لگدمال شده و نویمید، در بی

^{۴۱}. «ضرورت طبقاتی» چیزی است و «آگاهی طبقاتی» چیز دیگر. ^{۴۲}. کشیش از مردم شیلی، که از قدرت اخلاقی و فکری والائی برخوردار بود، پس از بازدیدی که در ۱۹۶۶ از «رسوف» کرد به عنوان گفت: «وقتی بایکی از همکارانم بعدیدن خانواده‌های رفتیم که در کلبه‌هایی نیمه ویرانه، با فقری وصف نایدیم زندگی می‌کردند، از آن پرسیدم که چطور می‌توانند چنین زندگی را تحمل کنند، پاسخ آنها همیشه این بود: «چکار می‌توانیم بکنیم؛ این خواست خداست و باید آن را بپذیریم.»

آموزش ستمدیدگان

آزادی خود برآیند: عمل عاصیانه‌ای که احتمالاً آن را سرپیچی از خواست خدا، و مقابله‌ای بی‌حاصل با سرنوشت خویش می‌پندارند (از این روست که بارها تأکید کرده‌ام که لازم است افسانه‌هایی که به توسط نخبگان به‌خورد مردم داده شده است به صورت مسأله‌هایی با آنان در میان گذاشته شود). در حالت دوم، وقتی که مردم به تصویر نسبتاً روشنی از ستمکشی رسیدند این تصور آنان را به قراردادن 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 برفاصله میان «ضرورت طبقاتی» و «آگاهی طبقاتی» فائق می‌آیند.

در حالت اول بدین‌ختانه رهبران انقلابی بی‌تعمد موضوع تناقض گوئی 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 به صورتی گفت و شنودی و خود به‌خورد بهسوی مردم می‌روند. تقریباً دردم یک هم‌لی میان مردم و رهبران بوجود می‌آید: سرسپردگی متقابل آنان تقریباً فی الفور جوش می‌خورد. در عالم هم‌رامی، هر دو خود را متساویاً مخالف نخبگان حاکم می‌بینند. از این لحظه به بعد، عمل گفت و شنودی که میان مردم و رهبران برقرار شده است تزلزل ناپذیر است. این گفت و شنود پس از کسب قدرت نیز ادامه خواهد یافت؛ و مردم خواهند دانست که به قدرت رسیده‌اند.

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

فصل چهارم

«ماجراجویان غیرمسئول» خوانند)، که یک گروه رهبری گفت و شنودی عالی بودند، با مردمی که خشونت و حشیانه حکومت خود کامه باقیستا را تحمل کرده بودند، یکی شدند؛ این العاق کار آسانی نبود؛ مستلزم شجاعتی از جانب رهبران بود تا مردم را آنقدر دوست بدارند که آماده باشند خود را در راه آنان فدا کنند؛ احتیاج به حضور ذهن دلیرانه رهبران داشت تا پس از هر فاجعه کار را از سرگیرند و امیدی از میان نرفتند به پیروزی آینده داشته باشند، پیروزی 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 به مشابه قطبی شد که مردم کوبا را، که به حکم تجربه تاریخی شروع به شکستن پیوند خود با ستمگر کرده بودند، به خود کشانید. این «پیرون کشیده‌شدن» از ستمگر، مردم را رهمنو شد که ستمگر را به صورت عینی بینند و خود را مخالف او بیابند. چنین بود که فیدل هرگز با مردم در تضاد واقع نشد. (البته انتظار روگردانیها و خیانتهای را هم که چه‌گوارا در کتاب گزارش جنگ انقلابی^{۴۲} خود به آنها اشاره می‌کند باست داشت).

بدین ترتیب 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

در ک نقادانه‌ای از واقعیت ستمگرانه دست نیافتهداند، وضعیت اخیر به رهبران تحمیل می‌شود. ولیکن تقریباً هیچ‌گاه گروه رهبری انقلابی متوجه نمی‌شود که با مردم در تضاد واقع شده است. در واقع چنین درکی در دنیا ک است و مقاومت ممکن است به صورت یک ساز و کار دفاعی عمل کند. در هر حال برای رهبرانی که از طریق هواخواهی مردم برکشیده شده‌اند ساده نیست که خود را به صورت موجودهای بینند که با کسانی که مورد هواخواهی آنان هستند در تضاد واقع شده‌اند. مهم این است که این اکراه به‌هنگام تحلیل برخی شکلهای رفتار و عمل رهبرانی انقلابی در نظر گرفته شود که بطور ناخواسته ضد (اما نه خصم) مردم شده‌اند.

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

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

نقش رهبری انقلابی (در هوشایطی، بخصوص در شرایطی که گفتیم) این است که، به‌نحوی جدی، حتی در حین عمل، به‌دلایل هر نشانه بی‌اعتمادی از طرف مردم عنایت کند و راههای حقیقی برای مشارکت با آنان را بجاید، راههایی که به مردم کمک کند تا آنان به‌خود یاری دهند تا بتوانند واقعیتی را که آنان را به تحمل ستم کشانیده است نقادانه دریابند.

شعور زیر سلطه شعوری است دوگانه و دوپهلو و مملو از ترس و بی‌اعتمادی^{۴۴}. چه گوارا در «ذناغه احوال خود درباره مبارزات بولیوی، چندبار بعدم همکاری دهقانان اشاره می‌کند:

«بسیج دهقانی وجود خارجی ندارد، جز در مورد کارهای اطلاعاتی که این نیز به‌نحوی مزاحم است. دهقانان نه خیلی سریع اند 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، اریش فروم، مقاله «اطلاق روانکاوی مردمکرایانه به نظریه مارکس‌گرا» در *Socialist Humanism* و نیز به Reuben Onsbor نوشته *Marxism and Psychoanalysis*

آموزش ستمدیدگان

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

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

رفتار و واکنشهای ستمدیدگان که ستمگران را به استیلای فرهنگی و اداری کند، باید در فرد انقلابی نظریه عمل دگرگونه‌ای را موجب شود. آنچه رهبران انقلابی را از نخبگان حاکم تمایز می‌کند، نه تنها هدفها بلکه روش‌های آنان است. اگر هردو به یک راه عمل کنند هدفها یشان مشابه خواهند شد. به همان اندازه که اگر نخبگان حاکم روابط آدمیان با جهان را به صورت مسئله‌هائی برای مردم طرح کنند نقض غرض کرده‌اند، برای انقلابیان نقض غرض خواهد بود اگر چنان نکنند.

اکنون به تحلیل نظریه عمل گفت و شنودی فرهنگی می‌پردازیم و می‌کوشیم که عناصر تشکیل دهنده آن را بشناسیم.

همکاری

در نظریه عمل خد گفت و شنودی، غلبه (به عنوان نخستین سرشت آن) شامل کارسازی^۶ است که شخص دیگری را مغلوب کرده او را به «شیء» مبدل می‌کند. در نظریه عمل گفت و شنودی کارسازان برای همکاری گرد هم می‌آیند تا جهان را دگرگون کنند. به گفته مارتین بویر^۷: «من» خد گفت و شنودی سلطه‌جو، «تو»ی

فصل چهارم

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

نظریه عمل گفت و شنودی شامل یک کارساز، که به قدرت غلبه سلطه یافته باشد، و یک کاربیدیر^۸، زیر سلطه، نیست؛ به جای آنان کارسازانی وجود دارند که گرد هم می‌آیند که بر جهان نامی بگذارند تا آن را دگرگون سازند. اگر در لحظه تاریخی معینی ستمدیدگان نتوانند به دلایلی که قبلًاً گفته شد، رسالت خود را به عنوان کارساز انجام دهند، طرح وضع ستمکشی خودشان به صورت یک مسئله (که هیشه شامل نوعی عمل می‌شود)، برای ایفای این رسالت به آنان کمک می‌کند.

آنچه گفته‌یم 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 به سوی رستگاری برانند. این گونه رستگاری فقط هدایت 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، به موضوعهای این عمل.

همکاری، به عنوان خصوصیت عمل گفت و شنودی – عملی که فقط میان کارسازها صورت پذیر است (هرچند ممکن است دارای وظایف، و در نتیجه مسؤولیت، در سطوح مختلف باشد) – فقط می‌تواند از طریق ارتباط حاصل شود. گفت و شنود، به عنوان ارتباط شالوده‌ای، باید پایه و اصل هر نوع همکاری باشد. در نظریه عمل گفت و شنودی جائی برای غلبه بر مردم به نام موجبات انقلابی، نیست، بلکه جا برای جلب هوایخواهی آنان است. گفت و شنود تحمیل نمی‌کند، بازی نمی‌دهد، به رام کردن نمی‌پردازد، و «شعار» نمی‌دهد. اما این بدین معنی نیست که نظریه عمل گفت و شنودی راه به جائی نمی‌برد؛ و نه هم بدین معنی که شخص گفت و شنودی، تصویر واضحی از آنچه می‌خواهد یا از هدفهایی که نسبت به آنها متعهد است ندارد.

تعهد رهبران انقلابی نسبت به ستمکشان در عین حال تعهدی نسبت به آزادی است، و به موجب همین تعهد رهبران نمی‌توانند بکوشند که بر مردم غلبه کنند، بلکه باید الحق آنان را در راه رهائی جلب نمایند. الحق اجباری الحق نیست؛ فقط «الصاق» مغلوب به غالب است که آنچه را خود انتخاب می‌کند به او تجویز می‌نماید. الحق احیل عبارت از انطباق آزادانه خواسته‌هast است؛ و نمی‌تواند دور از ارتباط میان آدمیان به میانجیگری واقعیت تحقق پذیرد.

پس همکاری موجب می‌شود که کارسازان گفت و شنودی توجهشان را بر واقعیتی متمرکر سازند که میانجی آنان است و چون به صورت مسأله‌ای طرح شود آنان را به مبارزه می‌خوانند. پاسخ به این

مبارزه عبارت است از کنش کارسازان گفت و شنودی بر واقعیت به منظور دگرگون کردن آن. بار دیگر تأکید می‌کنم که طرح کردن واقعیت به صورت مسأله به معنی شعار دادن نیست؛ بلکه به معنی تحلیل نقادانه واقعیتی قابل بحث است.

چون نظریه گفت و شنودی نقطه مقابل افسانه‌سازی نخبگان حاکم است، ایجاب می‌کند که جهان بی‌پرده آشکار شود. اما هیچ کس نمی‌تواند جهان را برای دیگری آشکار کند. اگرچه یک کارساز می‌تواند آشکارسازی جهان را از طرف دیگران شروع کند، ولی دیگران هم خود باید کارسازان این عمل شوند. الحق مردم برای آشکارسازی جهان و آشکارسازی واقعیت خود آنان به وسیله عملی راستین میسر می‌شود.

الحق منطبق می‌شود با اعتقادی که مردم اندک‌اندک در خود نسبت به رهبران انقلابی احساس می‌کنند، وقتی که بدفعاً کاری و اصالت آنان بی می‌برند؛ بازتاب اعتقاد مردم به رهبران اعتماد اینان است نسبت به آنان.

اما این اعتماد باید 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 شایسته شرکت در عمل پیگیری آزاد شدن هستند. ولی آنان باید همیشه از دو پهلوئی ستمدیدگان برحدزr باشند، برحدزr از ستمگری که در درون آنان «خانه» کرده است. بنابر این وقتی که

روستائی در سیئرماسترا^{۴۹}، اشاره می‌کند و به بحث ما درباره همکاری مربوط است، بسیار جالب توجه می‌باشد.

در نتیجه تماسهای روزمره با این مردم و مشکلاتشان کاملاً متقادع شدیم که تحول کاملی در زندگی خلقمان ضروری است. فکر اصلاحات کشاورزی به صافی بلور گردید. ضرورت مذاکرت‌ها مودم، از صورت نظریه محض پیرون آمد و جزئی از وجود ما شد.

چریکها و دهقانان شروع به جوش خودن «قدو» واحدی را کردند. هیچ کس نمی‌تواند بگوید که در این جریان طولانی، چه وقت اندیشه‌ها به واقعیت بدل می‌شوند و ما جزوی اذ جامعه دهقانی می‌شویم. تا آنجا که به من مربوط است، تماس با بیمارانم در سیئرا تصمیمی خودبخودی و تا حدی شاعرانه رابه نیروهای خالصه، با اذشی کاملاً متفاوت مبدل ساخت. آن مردم فقیر و رنجکش و صادق سیئرا نمی‌توانند حتی تصور کنند که چه کمک بزرگی پیش بین مسلک انقلابی ما کرده‌اند.

متوجه تأکید گوارا باشید براین که مشارکت با مردم برای

Sierra Maestra کوهستانی بوده مرفوع و خطرناک در کوبا که در ابعادی جنگ چریکی علیه باتیستا، و برای جلب توجه همه کوبائیها به آسیب پذیری دشمن و اهمیت مبارزه، فیدل کاسترو و دیگر انقلابیون که تعدادشان بر هشتاد نفر بالغ می‌شد، در مرفعمات آن سنگر گرفتند. برای باقی قضايا، به جنگ شکر «کوبا رجوع کنید.^{۵۰}

چه گوارا به انقلابی نصیحت می‌کند که همیشه بی اعتماد^{۵۱} باشد، شرط اساسی نظریه عمل گفت و شنودی را نادیده نمی‌گیرد، بلکه فقط دارد واقع بین می‌شود.

هرچند در گفت و شنود اعتماد موضوعی اساسی است، اما شرطی از پیش برای این کار نیست. اعتماد نتیجه برخورد هائی است که در آنها آدمیان، در راه دگرگون ساختن جهان و در بر ملا 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 به جای جهان، رهبران را بر ملا سازد! رهبران نمی‌توانند ساده‌دل باشند بلکه باید مترصد این گونه امکانها باشند. کتاب دودهای جنگ انقلابی چه گوارا این خطر را تأیید می‌کند، نه تنها گریختنها را بلکه خیانت به اصل موضوع را نیز. چه گوارا گاه به گاه در این سند، ضمن تأیید ضرورت تنبیه شخص فراری، برای حفظ همبستگی و انصباط در گروه، بعضی از عواملی را که موجب فرار می‌شوند می‌شناساند. یکی از آن دلایل، و شاید مهمترین آنها، تلوی فکر فرد گریزنه است.

قسمت دیگری از کتاب چه گوارا، که در آن به حضور خود (نه تنها به عنوان چریک بلکه به عنوان پژشک) در جامعه‌ای

۴۸. چه گوارا، خطاب به الیاتوهو El Patojo که جوانی کوانمالائی است که از کوبا آمده است تا در فعالیتهای چریکی کشور خود شرکت کند می‌گوید، «به هیچ کس اعتماد ممکن، در آغاز حتی بمسایه خود اعتماد ممکن. هیچ گاه به دهقانان با محبت، به خبر رسانان، به راهنمایان، یا به را بطان اعتماد ممکن. تا زمانی که منطقه کاملاً آزاد نشده باشد به هیچ چیز و به هیچ کس اعتماد ممکن» (به نقل از دودهای جنگ انقلابی *Pasajes de la guerra revolucionaria*)

یکی از مؤلفات سلطه است، نه انقلاب.
 در نظریه گفت و شنودی، در هیچ مرحله‌ای عمل انقلابی نمی‌تواند از مشارکت با مردم خودداری کند. مشارکت به نوبت خود همکاری بوجود می‌آورد که رهبران و مردم را به آن جوش خوردگی که گوارا توصیف کرده است سوق می‌دهد. این جوش خوردگی فقط وقتی می‌تواند وجود پیدا کند که فرد انقلابی براستی مردمی، یکدل، مهرورزنه، گویا، و فروتن باشد.
 انقلاب دوست می‌دارد و زندگی می‌آفریند؛ و برای آن که زندگی بیافریند، ممکن است بنای این بعضاً آدمیان را از زندگی محدود کننده بازدارد. غیر از دوره زندگی و مرگ که ناموس طبیعت است، نوعی مرگ به نام زندگانی نیز وجود دارد: زندگی که کمال آن انکار شود.^۱

لازم نیست در اینجا به ذکر آمارهای پرداخته شود که نشان می‌دهد چه تعداد از بزرگیلیان (و بطور کلی از مردم امریکای لاتین) به صورت نعش، سایه آدمی، مردان بسیاری، زنان و کودکانی که قربانی جنگی بی پایان و نامنی^۲ شده‌اند وجود دارند که بقیه عمر

۱. درباره دفاعهای آدمی در برابر مرگ خودش و متعاقب مرگ خدا در نظریات معاصر، به کتاب پویانسان Pour L'Homme اثر میکل دوفون Mikel Dufrenne مراجعه کنید.

۲. جان گراسی John Gerassi در کتاب دوخت در امریکای لاتین می‌نویسد: بسیاری (ازدهقانان) برای فرار (ازقطعی) خود یا یکی از اعضوهای خانواده‌شان را به مرگ می‌فرشند. یکی از روزنامه‌های بلژیک زنده Belo Horizonte تا ۵۰۰۰ فربانی (به بهای ۱۰,۵۰۰,۰۰۰ دلار) کشف کرده است و یک خبرنگار برای اثبات این امر خودش مردی با همسرش را به ۳۵۰هـ ←

«تبديل تصمیمی خودبخودی و تا حدی شاعرانه به نیروئی خالصتر، با ارزشی کاملاً مقاومت» مؤثر بوده است. پس درگفت و شنود با دهقانان بود که عمل انقلابی گوارا قطعیت 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 به همکاری گردید. متوجه باشید که گوارا (که مثل جوانهای توسری خورده‌ای که ماجرا می‌جویند، با فیدل و یارانش از کوههای مائسترها بالا نرفته بود) تصدیق می‌کند که «مشاهدات او با مردم» از جنبه نظری محض خارج شده و جزء مکمل وجود «خود» او گردیده است؛ و تأکید می‌کند که چگونه از لحظه 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 شکرف و عمیق این مرد را برای محبت ورزیدن و ارتباط داشتن آشکار می‌سازد. از همین جاست که قوت گواهی جوانمردانه او از کارهای انسان با محبت دیگری، یعنی کامیلوتورس^۳، کشیش چریک، نمایان می‌شود.

بی مشارکتی که همکاری حقیقی را بوجود می‌آورد، کویا بیان فقط اثر پذیر فعالیتهای انقلابی مردان سیئرا مائسترها می‌شند، و با صورت کارپذیر، جلب پشتیبانی آنان ناممکن می‌شد. حدا کثر کاری که ممکن بود این بود که «چسیدگی» بوجود بیاید؛ ولی چسیدگی

آموزش ستمدیدگان

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) فرمی رود. کشیش چنو در گواهی مسیحی^{۳۰} درباره واکنشهای امکان-پذیر 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 رویرو می‌شویم فقط به اعتراضی عاطفی در راه تخفیف دادن به تجلیات و نشانهای فقر و بیعدالتی آکتفا کنیم، بی آن که به تحلیل علل آنها پردازیم، 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 نظریه عمل ضد گفت و شنودی، سلطه‌گران به

دلار خرید. این بردۀ می‌گفت: «خیلی‌هاراتا بهحال دیده‌ام که از گرسنگی مرده‌اند، پس عجیبی نمی‌دیدم در این که فروخته شوم.» هنگامی که بردۀ فروشی را در ۱۹۵۹ در سائوپائولو São Paulo دستگیر کردن اعتراض کرد که قراردادهایی با گله‌داران و قهوه‌کاران و مجری‌بازان پروژه‌های ساختمانی سائوپائولو برای کلاههای خود داشت، — چن دختران ده تا بیست ساله که به فاحشه خانه‌ها فروخته می‌شدند. وحشت ده امریکای لاتین، ترجمۀ م. آقائی پور و م. صفریان، شرکت انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ ش. تهران.

فصل چهارم

حکم ضرورت ناچار هستند که میان ستمدیدگان تفرقه بیدارند تا آسان‌تر وضع ستمگری را حفظ کنند، در نظریه گفت و شنودی رهبران یا ید بی احساس خستگی خود را وقف ایجاد یگانگی میان ستمکشان و یگانگی میان خود رهبران و ستمکشان برای دست یافتن به آزادی کنند.

مشکل این است که این طبقه از عمل گفت و شنودی (مثل دیگر طبقه‌ها) نمی‌تواند جدا از کردار و قوع یابد. عمل ستمگری برای نخبگان حاکم کاری آسان (یا دست کم کاری نه چندان دشوار) است؛ اما برای رهبران انقلابی اجرا کردن عمل آزادی بخش آسان نیست. گروه اول می‌توانند به استفاده از ابزار قدرت اعتماد کنند؛ گروه دوم این قدرت را علیه آن متوجه می‌سازند. دسته‌اول 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 متعدد می‌شود. دسته دوم نمی‌تواند بی مردم وجود داشته باشد، و همین شرط نخستین مانع را در مقابل تلاش‌های آن برای سازماندهی ایجاد می‌کند.

در حقیقت به رهبران 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 مستشتب باشند؛ یگانگی رهبران انقلابی فقط در یگانگی مردم با مردم، و به نوبت با خود رهبران، وجود پیدا می‌کند. وحدت نخبگان از خصوصی آنان با مردم مستقیم شود؛ و یگانگی گروه رهبری انقلابی از مشادکت با مردم (متعدد) سربر می‌آورد.

محسوس و ملموس ساختن وضع ستمگری، «من» شخص ستمکش را دوپاره می‌کند، و بدین وسیله او را دو پهلو، و از جنبه عاطفی ناپایدار، و گرفتار ترس از آزادی می‌سازد و عمل تفرقه انداز سلطه‌گر را در جلوگیری از عمل وحدت بخشی لازم برای آزادی آسان می‌کند.

علاوه خود سلطه از جنبه عینی تفرقه‌انداز است. سلطه، «من» شخص ستمدیده را در وضع «چسبیده» به واقعیتی 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 گرفته‌که او بدان «چسبیده» 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 «چسبیدگی» خود را بشکند و عینیت واقعیتی را که از آن شروع به برآمدن می‌کند در ک نماید، شروع به کامل کردن خود به صورت فاعلی («من») می‌کند که با یک مفعول (واقعیت) مواجه است. در این لحظه او با از هم گستن وحدت دروغین نفس تقسیم شده خود، فردی راستین می‌شود.

برای تفرقه افکنند میان ستمدیدگان، یک مسلک ستمگری لازم است. بر عکس، دست یافتن به یگانگی آنان شکلی از عمل

فرهنگی را ایجاد می‌کند که از طریق آن بدانند که چوا و چگونه به واقعیت چسبیده‌اند، این کار احتیاج به مسلک‌زدایی^۴ دارد. پس کوشش برای متعدد ساختن ستمدیدگان مستلزم «شعار دادن» مسلکی صرف نیست. این کار ضمن منحرف کردن رابطه اصل بین کارزار و واقعیت عینی، جنبه‌های «کی و عاطفی و فعل شخصیت کامل تقسیم ناپذیر را از هم جدا می‌کند.

موضوع عمل گفت و شنودی و آزادی‌بخش «بیرون آوردن» ستمدیدگان نیست از یک واقعیت افسانه‌ای برای پیوند زدن آنان به واقعیتی دیگر. بعکس، موضوع عمل گفت و شنودی امکان پخشیدن به ستمدیدگان است که، با درک چسبیدگی خود، به دگرگون کردن واقعیتی غیرعادلانه مصمم شوند. چون یگانگی ستمدیدگان مستلزم ایجاد همبستگی میان آنان، بی‌توجه به وضع دقیق آنان، است بی‌تردید به هشیاری طبقاتی نیازمند است. اما مستغرق بودن در واقعیت، که صفت مشخص کننده دهقانان امریکای لاتین است، بدین معنی است که وقوف بر جزء طبقه ستم کشیده بودن باید مقدم بر (یا دست کم همزمان با) وقوف به فردی ستمدیده بودن باشد.^۵

54. de-ideologization

۵۵. برای آن کسی که به وضع خود به عنوان فردی ستمدیده وقوفی نقادانه پیدا می‌کند باید از واقعیت اجتماعی خود به صورت واقعیتی ستمگرانه شناختی انتقادی بdest آورد. به همین دلیل باید به درک جوهر اجتماع نایل آید. جوهری که بنا بر نظر لوکاج Lukac «عامل تدقیق» (جهة اول است، زیرا که بی‌گمان سلاخی است که، حافظ و ساده، موجب تفرقه می‌گردد...) از کتاب

آموزش ستمدیدگان

بهدهقان اروپائی گفتن که وضع مردمی خود را بهشكل مسئله‌ای درنظر آورد، ممکن است تاحدی درچشم عجیب بنماید. ولی این وضع در مورد دهقان امریکای لاتین صادق نیست، یعنی دهقانی که دنیاپیش 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 به طبیعت و به ستمگران وابسته شده‌اند باید بتوانند خود را به صورت کسانی که از وجود محروم شده‌اند کشف نمایند. و کشف‌خودشان در وهله اول به معنی کشف‌خودشان است به صورت پدد، به صورت آنونیو، یا به صورت ڈوزا. این کشف متنضم در ک متفاوتی از معنی نام‌گذاریها است: واژه‌های «جهان»، «آدسی»، «فرهنگ»، «درخت»، «کار»، «جانور»، معنی حقیقی خود را دوباره پرست می‌آورند. در این حال دهقانان می‌بینند که به‌وسیله کار آفرینندشان دگرگون سازان واقعیت (که قبل از آن را موجودی مرموز می‌دانستند) هستند. آنان درخواهند یافت که — به عنوان آدمی — نمی‌توانند دیگر «چیزهایی» باشند در تملک دیگران؛ و آنان می‌توانند از پی بردن به‌خود به صورت فردی ستمدیده، به معرفت برطبقه ستمدیده برسند.

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

فصل چهارم

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

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

دهقانان در واقعیتی «بسته» با مرکز یگانه و فشرده تصمیم در دستگاه ستمگر زندگی می‌کنند؛ ستمدیدگان شهری در زمینه گستردگی می‌زیند که در آن مراکز فرماندهی ستمگری متعدد و پیچیده است. دهقانان، زیر مراقبت چهره 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؛ در منطقه روسانی به‌سبب نزدیکی زیاد آن به ستمدیدگان؛ در شهرها به‌علت پراکندگی آن.

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

کنند و به سوی وحدت ستمدیدگان پیش روند.

سازمان

در نظریه عمل ضد گفت و شنودی، فریفتگری برای پیروز شدن و تسلط یافتن ضروری است؛ در نظریه گفت و شنودی عمل، سازمان مردم نقطه مقابل و مخاصل این فریفتگری است. سازمان تنها مستقیماً به وحدت ربط ندارد، بلکه نتیجه طبیعی رشد آن است. براین اساس پیگیری رهبران برای وحدت، الزاماً تلاشی برای سازماندهی مردم نیز هست، و مستلزم اعتراف و گواهی به این 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 — بر می خیزد، از خطرسیطره ضد گفت و شنودی جلوگیری می کند. شکل این اعتراف براساس شرایط تاریخی هو جامعه فرق می کند؛ ولیکن نفس این اعتراف عنصری واجب برای عمل انقلابی است.

آنچه برای تعیین کردن موجب وکیفیت این اعتراف ضروری است داشتن معرفت فرازینده نقادانه است به زمینه تاریخی جاری، و به جهان بینی مردم، و به تضاد اصلی جامعه، و به سیمای اصلی آن تضاد. از آنجا که اعتراف دارای ابعادی تاریخی و گفت و شنودی و در نتیجه جدلی است، نمی تواند ابعاد خود را بسادگی از جوامع دیگر قرض کند بی آن که از ییش ابعاد خود را تحلیل کرده باشد. عمل کردن به شیوه ای غیر از آنچه گفته شد بدین معنی است که امور نسبی را مطلق و افسانه ای سازند، و در چنین حالی از خود ییگانگی اجتناب ناپذیر خواهد بود. در نظریه گفت و شنودی عمل گواهی یکی از

نمودهای اصلی سرشت آموزشی و فرهنگی انقلاب است.

عنصرهای اصلی که لازمه گواهی هستند و از جنبه تاریخی

تغییر نمی کنند عبارتند از: سازگاری میان گفتار و کردار؛ دلیری، که گواه را وامی دارد که همواره با زندگی مانند خطری دائمی رویرو شود؛ گرایش به کار فاطح (نه به فرقه گرانی) که هم گواه را و هم کسانی را که مورد گواهی هستند بیشتر و بیشتر به عمل سوق می دهد؛ شجاعت دوست داشتن (که، دور از هماهنگ شدن با دنیا ظلم و جور، در بی دگرگون کردن آن دنیا به نام آزادی آدمیان است)؛ داعتقاد به مردم، زیرا که گواهی به سود آنان انجام می شود؛ اگر چه اعتراف برای مردم، به سبب روابط جدلی بین آنان و نخبگان حاکم، بر این دسته نیز تأثیر می گذارد (و اینان البته به سنت مألوف نسبت به آن واکنش نشان می دهند).

گواهی و اعتراف اصولی (که در این صورت نقادانه است)

متضمن جرأت برای استقبال از خطرهای است، از جمله خطر این که رهبران پشتیبانی سریع مردم را بدست نیاورند. گواهی که در مرحله ای خاص و با شرایطی معین به ثمر نرسیده باشد ضرورتاً فردا نیز چنین نخواهد بود. از آنجا که گواهی ابراز مطالب ایما و اشاره ای و انتزاعی نیست، بلکه عمل — یعنی روپرور شدن با آدمیان و جهان است — امری ایستا نیست، بلکه عنصر پویائی است که جزوی از زمینه اجتماعی می شود که در آن صورت پذیرفته است. از آن لحظه، دمی از تأثیرگذاشتن بر آن زمینه اجتماعی باز نمی ایستد.^{۶۰}

۵۶. اگر در اعتراف و گواهی به سوی یک فرایند نگریسته شود

در عمل ضد گفت و شنودی بازی دادن مردم آنان را تخدیر می کند و مسلط شدن بر آنان را آسان می سازد؛ در عمل گفت و شنودی، بازی دادن، به وسیله سازمان صحیح، از میان می رود. در عمل ضد گفت و شنودی، بازی دادن در خدمت هدنهای سوری است؛ در عمل گفت و شنودی گواهی شجاعانه و از روی مهر در خدمت هدفهای سازمان است.

برای نخبگان حاکم سازمان به معنی سازمان دادن به خودشان است؛ برای رهبران انقلابی سازمان به معنی سازمان دادن خودشان با مردم است. در رویداد اولی، نخبگان طبقه نخبه مسلط هردم قدرت خود را بیشتر می سازند، 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، انصباط لازم برای هر سازمانی را نباید با مراقبت شدید اشتباه کرد. **کاملاً** درست است که اگر رهبری و انصباط و تصمیم و هدف در کار نباشند، اگر وظایفی که برای انجام شدن و حسابهایی برای پس داده شدن در میان نباشند، سازمان نمی تواند باقی بماند و عمل انقلابی بدین وسیله به محو شدن می گراید. با این واقعیت هیچگاه نمی توان رقتاری را موجه شمرد که مردم را در حکم اشیائی می انگارد که باید مصرف شوند. مردم قبلاً در نتیجه ستمگری شخصیت خود را از دست داده اند؛ اگر رهبران انقلابی به جای آن که

→ می توان گفت که اگر این عمل در دم نتیجه نبخشد نمی توان آن را یک شکست مطلق تلقی کرد. کسانی که تیرادنتی Tiradentes را قصابی کرده‌اند، توانستند بدن اورا شفه کنند، ولی نتوانستند آثار گواهی او را ذایل سازند.

پرای هشیار ساختن آنان کار کنند آنان را بفریبنند، اصل هدف سازمان را (یعنی آزادسازی را) نقی کرده‌اند.

سازمان بخشیدن به مردم جریانی است که در آن رهبران انقلابی، که آنان نیز از گفتن سخن خود منع شده‌اند^{۵۷}، این تجربه را آغاز می کنند که یاد بگیرند چگونه برجهان باید نام گذشت. آموختن نوعه نامگذاری، این تجربه براستی آموختنی است، پس، گفت و شنودی است. این گونه است که رهبران نمی توانند سخن خود را به تنهایی بگویند؛ آنان باید آن را با مردم بگویند. رهبرانی که بطور گفت و شنودی عمل نمی کنند، بلکه برتحمیل تصمیمات خود بر مردم پای می فشارند، مردم را سازمان نمی دهند—آنان را بازی می دهند. این گونه رهبران نه آزاد می کنند و نه خود آزاد می شوند؛ آنان ستم می کنند.

این واقعیت، که رهبرانی که مردم را سازمان می دهند، حق تدارند سخن خود را خودسرانه تحمیل کنند بدین معنی نیست که در نتیجه آنان باید وضعی لیبرال (آزادمنشانه) به خود بگیرند که در در میان مردمی که بدستم خوگرفته‌اند موجب سوءاستفاده از آزادی شود. نظریه عمل گفت و شنودی هم با قدرت‌گرانی مخالف است و

۵۷. دکتر اورلاندو آگویره اورتیز Ortiz Orlando Aguirre، رئیس دانشکده پژوهشی یکی از دانشگاه‌های کوبا، یک بار به عنوان گفت، «انقلاب شامل سه P است، Palavra (سخن) و Povo (مردم) و Pólvora (باروت). انفجار با روت در ک مردم را از وضع عیش خود در راه کسب آزادی روش می کند» جالب توجه است بدین این که این پژوهش انقلابی چگونه بر سخن، به همان معنی که در این مقاله بکار برده شده است، یعنی به عنوان عمل و اندیشه، به معنی کردار، تأکید می کرد.

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 به اقتدار بدل گردد. آزادی و اقتدار نمی‌توانند از هم جدا باشند، بلکه باید در ارتباط با هم در نظر گرفته شوند.^{۵۸}

اقتدار واقعی به صرف انتقال واقعی قدرت تأیید نمی‌شود، بلکه از راه تقویض یا با پیوستن از سرهمدردی بدست می‌آید. اگر قدرت فقط از گروهی به گروه دیگری منتقل شود، یا برآثیرت تحمیل گردد، قدرت به قدرت گرانی استحاله می‌یابد. اقتدار فقط وقتی می‌تواند از تعارض با آزادی اجتناب کند که «آزادی تبدیل شده به قدرت» باشد. رشد بیش از حد یکی، موجب اضمحلال دیگری می‌شود. دقیقاً همانطور که قدرت نمی‌تواند بی‌آزادی وجود داشته باشد، و بر عکس، قدرتگرانی هم نمی‌تواند بی‌انکار آزادی، و هرج و مر ج هم نمی‌تواند بی‌آن که منکر اقتدار شود، وجود پیدا کند.

در نظریه عمل گفت و شنودی سازمان محتاج به قدرت است، و نمی‌تواند قدرتگرا باشد؛ به آزادی نیاز دارد، پس نمی‌تواند هرج و مر ج طلب باشد. سازمان جریانی بسیار تربیتی است که در آن رهبران و مردم با هم اقتدار حقیقی و آزادی را می‌آزمایند که می‌خواهند بعدها با دگرگون کردن واقعیت که میانجی آنهاست، در جامعه مستقر سازند.

۵۸. اگر وضع عینی ستمگری یا هرج و مر ج باشد، این رابطه دچار تناقض خواهد شد.

قوکیب فرهنگی

عمل فرهنگی همواره صورتی اصولی و سنجیده از کنشی است که بر ساخت اجتماعی عمل می‌کند تا آن را حفظ کند یا آن را دگرگون سازد. هر عمل فرهنگی به عنوان صورتی از کنش اصولی و سنجیده، نظریه‌ای خاص خود دارد که هدفها، و در نتیجه روش‌های آن را مشخص می‌کند. عمل فرهنگی یا (هشیارانه یا ناهشیارانه) در خدمت سلطه‌جوئی است، یا به آزادی آدمیان خدمت می‌کند. وقتی که این دو عمل، از جنبه جدلی متضاد، بر ساخت اجتماعی و در آن عمل می‌کنند، 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، به قول 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 بر تضادهای خصم‌انه ساخت اجتماعی، و بدین وسیله تحقق پخشیدن به آزادی آدمیان، است.

۵۹. آنچه ساختی را، ساختی اجتماعی (و در نتیجه تاریخی - فرهنگی) می‌سازد، نهایات مطلق است و نه تغییر مطلق، بلکه رابطه جدلی میان این دو است. در تحلیل آخر، آنچه در ساخت اجتماعی استمرار می‌یابد، ثبات و تغییر نیست بلکه خود بحث جدلی ثبات - تغییر است.

از سوی دیگر هدف عمل فرهنگی ضد گفت و شنودی افسانه کردن چنین تضادهای است، بدین امید که از دگرگونی اساسی واقعیت جلوگیری کند (یا تا جائی که ممکن است آن را بعقب اندازد). هدف آشکار یا نهفته عمل ضد گفت و شنودی حفظ اوضاعی در ساخت اجتماعی است که عاملان خود آن عمل می پسندند. چون اینان هرگز نمی پذیرند که دگرگونی ساخت اجتماعی آن قدر قاطع باشد که بر تضادهای خصمانه جامعه ستمکش چیره شود؛ ممکن است اصلاحاتی را قبل کنند که بر قدرت تصمیم گیری آنان بر مردم ستمکش لطمه‌ای وارد نیاورد. از این رو این نوع عمل متنضم غلبه بر مردم، ترقه افکندن در میان آنان، فریفتشان، و استیلای فرهنگی می شود. این عمل در بنیاد تحمیل کننده است. اما عمل فرهنگی گفت و شنودی نابود کننده هر صورت تحمیلی است. ناتوانی عمل فرهنگی ضد گفت و شنودی به از میان بردن سرشت تحمیل کننده اش، از هدف آن ناشی می شود: سلطه جوئی؛ توانائی عمل فرهنگی گفت و شنودی به نابود ساختن این سرشت نیز ناشی از هدف آن است: آزادسازی. در استیلای فرهنگی، بازیگران محتوای موضوعی عمل خود را از ارزشها و اندیشه مسلکی خود بیرون می کشند؛ مبدأ حرکت آنان دنیای خودشان است که از آن به دنیای استیلا یافتنگان وارد می شوند. در ترکیب فرهنگی^۶، بازیگران که از «دنیای دیگر»ی به دنیای مردم گام می نهند، مانند استیلاگران عمل نمی کنند. اینان نه برای آموزاندن یا انتقال دادن، یا اعطای چیزی، آمده‌اند، بلکه برای یادگرفتن با مردم درباره دنیای مردم است که به دنیای اینان

گام نهاده‌اند.

در استیلای فرهنگی، بازیگران (که حتی نیاز ندارند شخصاً به سوی فرهنگ استیلا یافته بروند؛ زیرا که عمل آنان هرچه بیشتر به ابزارهای فنی سپرده شده است) خود را بر مردم تحمیل می کنند؛ مردمی که نقش تماشاگر، نقش اشیاء، به آنان واگذار شده است. در ترکیب فرهنگی اجرا کنندگان نقشها، با مردم یکی می شوند، و در کاری که بر جهان اعمال می شود 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 رویاروشنده خود فرهنگ به عنوان نگاهبان ساختهای اجتماعی که خود از آنها تشکیل یافته است. عمل فرهنگی، به عنوان عملی تاریخی، ابزاری است برای از میان بردن فرهنگ مستولی از خود ییگانه شده بیگانه کننده. و بدین معنی، هر انقلاب راستین انقلابی فرهنگی است. پژوهش درباره موضوعهای بارور مردم، یا موضوعهای با معنی، که در فصل سوم توصیف شد، نقطه آغازی است برای جریان عمل به عنوان ترکیب فرهنگی. در واقع نمی توان این جریان را به دو مرحله جدا تقسیم کرد: اول، پژوهش موضوعی، و بعد مرحله عمل به صورت ترکیب فرهنگی. چنین دوگانگی می سたلزم مرحله‌ای آغازین خواهد بود که در آن مردم به صورت اشیائی منفعل مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل و بررسی پژوهندگان واقع خواهند شد، و این رو ش مساوی است

آموزش ستمدیدگان

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

در نظریه عمل گفت و شنودی، این تقسیم نمی‌تواند روی دهد. کارسازان پژوهش موضوعی منحصر به پژوهشگران حرفه‌ای نیستند، بلکه با آنان کسانی از مردم در پژوهش شرکت می‌کنند که جهان موضوعی آنان مورد تحقیق قرار گرفته است. پژوهش — که نخستین لحظه عمل به عنوان ترکیب فرهنگی است — فضایی از خلائق پدید می‌آورد که در مراحل بعدی عمل، گرایش به توسعه خواهد داشت. چنین فضایی دراستیلای فرهنگی وجود ندارد، استیلا با ازخودی‌یگانه ساختن آدمیان شور آفرینندگی را در کسانی که مورد استیلا واقع شده‌اند می‌کشد و آنان را مایوس می‌کند و از آزمون توأم با خطر، می‌ترساند؛ حال آن که بی‌چنین آزمونی خلائق راستین وجود ندارد. کسانی که زیر استیلا قرار گرفته‌اند، در هر سطحی که باشند، بندرت از الگوهایی که مستولیان برایشان تجویز کرده‌اند فراتر می‌روند. در ترکیب فرهنگی کسی مستولی نیست؛ پس الگوی تحمیل شده‌ای نیز بچشم نمی‌خورد. بهجای اینها، مردان عملی وجود دارند که واقعیت را نقادانه به تحلیل می‌کشند (بی‌آن که این تحلیل را از عمل جدا سازند) و به صورت کارسازان جریان تاریخی مداخله می‌کنند.

بهجای پیروی از طرحهای از پیش تعیین شده، رهبران و مردم که در هم آمیخته 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 به جهان می‌گشایند. پس بردن به فرهنگ ییگانه کننده منجر به عمل دگرگون سازی می‌شود که نتیجه آن فرهنگی خواهد بود که از قید ییگانه‌سازی رسته است. دانش سوفسطائی رهبران در دانش تجربی مردم بازسازی می‌شود، و دانش اینان به وسیله دانش رهبران صافی می‌گردد.

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

رهبران انقلابی باید از سازماندادن به خود و جدا از مردم، پیرهیزند؛ هر تضادی که برحسب اتفاق در نتیجه شرایط تاریخی خاصی میان رهبران و مردم بوجود آید باید حل شود، نه آن که به وسیله 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 به حساب نیاورند، اشتباهات و محاسبات غلط متعدد مرتکب خواهند شد؛ بینشی که آشکارا یا نهفته، در برگیرنده نگرانیها و شکها و امیدهای مردم است، و طرز تلقی آنان از رهبران، و درکشان از خود و از ستمگران؛ و معتقدات دینی (هرچند تالیفی)، پاییندی به تقدير، و واکنشهای سرکشانه آنان. هیچ یک از این عناصر را نمی‌توان جداگانه دید، زیرا که در نتیجه برهمکنش همه آنها، یک‌کل

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

راه حل در ترکیب فرهنگی نهفته است. رهبران باید با یک دست با تقاضای اضافه 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، که تقاضای دستمزد یک بعد آن است، به صورت مسأله‌ای مطرح می‌کنند. بدین وسیله روشن خواهد شد که تقاضای دستمزدها پنهانی نمی‌تواند راه حل مشکل باشد. جوهر این راه حل را می‌توان در عبارتی از بیانیه مجمع کشیشان جهان سوم یافت: «اگر کارگران بطريقی نتوانند به جائی برسند که مالک کار خود باشند همه اصلاحات نهادی بی‌تأثیر خواهد بود... آنان باید مالک کار خود باشند نه فروشنده آن... زیرا که هر

نوع خرد و فروش نیروی کار نوعی برداگی است.» رسیدن به این آگاهی نقادانه، که ضروری است آدمی «مالک کار خود باشد»، و کار «قسمتی از وجود آدمی را تشکیل می‌دهد»، و «یک آدمی زاده نه می‌تواند فروخته شود و نه می‌تواند خود را بفروشد»، گامی فراتر نیادن از فریب راه حل‌های تسکین دهنده است. باید در راه دگرگون ساختن واقعیت قدم گذاشت تا با مردمی ساختن آن واقعیت، به مردمی سازی آدمیان نایل آمد.

در نظریه عمل ضدگفت و شنویدی، استیلای فرهنگی در خدمت هدفهای فریفتگری است، که به نوبت خود به هدفهای غلبه خدمت می‌کند، و غلبه نیز در خدمت هدفهای سلطه‌جوئی است. ترکیب فرهنگی در خدمت هدفهای سازماندهی مردم، و سازماندهی

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

ترکیب فرهنگی (درست به این دلیل که ترکیب است) بدین معنی نیست که هدفهای عمل انقلابی باید به تمییاتی که در جهان بینی مردم اظهار شده‌اند محدود شود. اگر برحسب اتفاق (و به عنوان احترام گذاشتن به بینش مردم) چنین پیشامدی شود رهبران انقلابی به صورتی منفعلانه به آن بینش وابسته خواهند شد. نه استیلای رهبران بر جهان بینی مردم پذیرفتی است، و نه تطابق محض رهبران با تمییات مردم (که غالباً ساده‌لوحانه است).

مثالی بزنم که بیشتر عینی باشد: اگر در لحظه معینی از تاریخ خواست اساسی مردم از تقاضای افزایش دستمزدها فراتر نرود، رهبران انقلابی ممکن است مرتکب یکی از این دو خطای بشوند: ممکن است آنان عمل انقلابی خود را به تقویت این تنها تقاضا محدود سازند^{۶۱}; یا این خواست عمومی را نادیده‌گیرند و موضوع دوردست‌تری را به جای آن مطرح سازند: موضوعی را که هنوز به صفت جلو نیامده و مورد توجه مردم قرار نگرفته است. در حالت نخست رهبران انقلابی در راه تطابق محض با خواستهای مردم قدم برمی‌دارند؛ در حالت دوم

۶۱. لفین در کتاب «چه باید کرد؟» کشش حزب سوسیال دموکرات روسیه را در مورد تأکید بر خواستهای اقتصادی کارگران به عنوان مبارزه‌ای انقلابی قاطع‌انه مورد حمله قرار می‌دهد و این کار را «خودجوشی اقتصادی» می‌خواند.

در خدمت هدفهای آزادسازی، است.

این کتاب با حقیقتی بسیار روشن سروکار دارد: درست همان طورکه ستمگر برای ستمگری به نظریه عمل ستمگری نیاز دارد، ستمکش نیز برای آزاد شدن نیازمند نظریه عمل است.

ستمگر نظریه عمل خود را بی دخالت مردم می پردازد؛ زیرا که او در مقابل آنان است. مردم تا زمانی که درهم کوفته و ستمکشند، و تصویر ستمگر را در درون خویش دارند، نمی توانند بتنها نظریه عمل آزادیبخشی خود را بسازند. فقط در برخورد مردم با رهبران انقلابی و در مشارکت آنان و با کردار آنان است که این نظریه می تواند پرداخته شود.

هشیارسازی و انقلاب^۱

سفت و گونی با پانولو فریره

— اندیشه توهر (وژ بیشتر از پیش جای خود (ا در ایالات متحده و اروپا و امریکای لاتین باز می کند. با وجود این در امریکای لاتین، که بحق خاستگاه نظری و عملی تو بوده است، بر تو سخت ترین خوده گیریها (امی) کنند. این خوده گیریها به دو نقطه هستند: نخست آن که تو را سوزنیش می کنند که تماس با واقعیت امریکای لاتین (ا از دست داده ای؛ دیگر آن که تو را هفتم هی کنند که آدمانگوا و اصلاحگرا شده ای. در این باره چه می گویند؟

— اول می خواهم تأکید کنم که عادت من این است که انتقاد هائی را که از من می شود جدی بگیرم، و در مقابل آنها حالت کسی را به خود نمی گیرم که مورد حمله یا تعرض واقع شده باشد. با این همه بعضی انتقادها به سبب ناسازگاریشی که در خود دارند درخور توجه نمی توانند بود. مثلاً دلیلی نمی بینم که دل به این تهمت مشغول دارم که با پذیرفتن دعوت دانشگاه هاروارد برای تدریس، به

۱. این گفت و گوی پانولو فریره با گروهی از همارزان l'Institut d'action Culturelle در سند شماره ۱ آن در زنو، منتشر گردیده است.

تعهد خود نسبت به امریکای لاتین پشت پازدهام. در عوض به انتقادهای اساسی که از محتوای اندیشه تربیتی و سیاسی من می‌شوند، و مرا آرمانگرا و موضوعگرا و اصلاحگرا می‌خوانند، بشدت علاقه‌مندم. با وجود 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 منصف می‌کنند پکوشند که مرحله‌های تکامل مرا در نظر بگیرند. در نخستین پژوهش‌های من دشادوش خامیها، موضوعهای نقادانه نیز وجود دارد. وانگهی من به‌خود نمی‌گیرم که دارای فکر نقاد مطلق شده‌ام. بدنهای من واجب است دیدن این که، رفته رفته که کردار و اندیشه من گسترش می‌یابند، کدام یک از دو سیما، سیمای خام یا سیمای نقاد، نزدیک به‌آن است که جای خود را باز کند.

— با این‌همه به‌نظرها می‌رسد که، با توجه به تجربه تاریخی چنین هشیارسازی توده‌ها که ده سالهای ۶۴ تا ۶۶ در پژوهی هودت چذیرفت، قهقهه آدمانگواری به اساسی هنین استوا در باشد. دل آن زمان قمدوین سیاسی دادن با سرعتی فوق العاده به قشراهای گستردۀ هودم، که از پرکت برنامه سوادآموزی تحقق یافتد، کافی نبود برای آن که هودم در مقابل کوتایی نظامی، که اعیدهایی (۱) که در نتیجه این بیداری وجدان در دستاییان و کم در آمدترین کادرگران شهری پیدا شده بود به باد داد، مقاومتی مؤثث کنند. اگر در این ذکر همداستان باشیم که تنها آگاه شدن از هوضع ستمگری برای تغییر دادن واقعیت کفايت نمی‌کند، در تجربه پژوهی، هم اذ آغاز لازم، بود که برای قودهای هودم سازمان سیاسی داده شود، توانبا شیوه‌جنگی خاصی، برای جیت بخشیدن به عمل دگرگونسازی اجتماعی و سیاسی آنها.

— حقیقت آن که، یکی از ضعیفترین نقطه‌های کارمن، که من

خود از آن انتقاد می‌کنم، همان چیزی است که فرایند هشیارسازی خوانده می‌شود. از آنجاکه بویژه در اولین کارهای نظری خود هیچ، یا تقریباً هیچ، اشاره‌ای به سرشت سیاسی آموزش و پرورش نکرده‌ام، یا مسئله طبقات اجتماعی و مبارزه آنها را نادیده گرفته‌ام، راه برای هرگونه تعبیر یا عمل ارتقای بازمانده است، تعبیرها و اعمالی که، همه، هشیارسازی را از صورتی که باید براستی داشته باشد منحرف ساخته است. با وجود این من چند بار برمود انتقادهای قرار گرفته‌ام که ارتباطی با روش نبودن تحلیل و پایه‌های نظری هشیارسازی نداشته است؛ بلکه بر عکس، بسیاری از این انتقادها، براساس همان فلسفه ضد گفت و شنودی، موضع عینگرای ماشینی طراحان خود را بر ملا می‌سازد. چون ماشینی هستند و واقعیت وجودان را انکار می‌کنند، در نتیجه هشیارسازی را مردود می‌شمارند. پس می‌خواهم بار دیگر بگویم که در عین حال که میل دارم ضعفهای دیرپای خود را پشت سربگذارم هیچ دلیلی نمی‌یابم برای این که منکر نقش هشیارسازی در جریان انقلابی شوم.

— با تو موافقم. اغلب این انتقادها از منشائی بومی خیزند که تو آن (۱) هاشینی و عینگرا می‌نامی. با وجود این مادرکس جدا تأکید کرده است که موضع انقلابی نه فقط مستلزم وجود عاملهای عینی است (مانند ستمی واقعی که بر طبقه‌ها یا گروههای اجتماعی وارد می‌آید و آنها را به صورت «نفی زنده» دستگاهی که از آنها برهه‌هی کشد در می‌آورد)، بلکه به عاملهای ذهنی (مثله پی بودن طبقات بهره‌کشی شده به واقعیت ستمی که بر آنها وارد می‌آید، و آماده بودن آنها برای دست زدن به عمل در واگون کردن نظامی که بوقا در است) نیز نیاز دارد. اما سالهای اخیر بهیکی از این درجه شاخص بوده‌اند: یا در محاق واقع شدن قطب ذهنی این رابطه جدلی (با این اعتقاد که عمل انقلابی امکان پذیر نیست مگر پس از تحقق کامل برخی از شرایط زیر-

آموزش ستمدیدگان

بنائی، اذ قبیل توسعه کامل سرمایه داری درکشوهای مجاور به عنوان شرط قبلی برای انتقال به سوی سوسیالیسم)، و یا به عنوان فساد در عنصر ذهنی، خواه فساد پر اثر اعتقاد به اصلاح اراده استالین‌ها باشد و خواه در نتیجه بیش از حد ارزیابی کردن استعداد عمل گردنهای کوچک پیشتر که در کشاکش کار اذ توده‌ها جدا شده‌اند. با این‌همه، شکست تاریخی عینگرائی (این دو انحراف ذهنگرایانه، عوچ گردیده است که اهمیت مسئله عامل ذهنی به عنوان عامل دگرگونی واقعیت دارد هر کوچک بحث سیاسی معاصر قرار نگیرد. به عقیده تو این مسئله چگونه عرضه می‌گردد؟

— این سوال ما را درست در قلب یکی از مسائل بنیادی قرار می‌دهد که همواره فلسفه، خاصه فلسفه نوین، را به خود مشغول داشته است. منظور 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 بروگانگی موضوع-محمول باشد چون وحدت جدلی را انکار می‌کند نمی‌تواند، بنحوی قانون کننده، این رابطه‌ها را تشریح کند. یعنیش دوگانگی گرا، با درهم‌شکستن وحدت موضوع-محمول لازم 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 نسخه دوم عینیت تبدیل شده است، مورد انکار قرار گیرد. در فرض اول برخطای ذهنگرایانه یا روانشناسی، که تجسم آرمانگرائی ضد جدلی — پیش از هگلی — است برمی‌خوریم؛ و در فرض دوم با عینگرائی ماضینی رویرو می‌شویم که آن هم ضد جدلی است.

در حقیقت، وجدان فقط نسخه دوم واقعیت نیست، و واقعیت نیز تنها ساخته بله‌ساخته وجدان نمی‌تواند بود. و جز با درک وحدتی

هشیارسازی و انقلاب

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

مثلث چگونه می‌توان با توصل به اصطلاحات ذهنگرایانه دست به تشریح موضع آدمیزادگانی زد که به عنوان افراد یا نسل یا طبقه اجتماعی رویارویی موقعیتهای مشخص تاریخی قرار می‌گیرند، و بی‌آن که از شعور یا اراده خود پیروی کنند به آن اوضاع «داخل می‌شوند»؟ از سوی دیگر چگونه می‌توان همین مسئله را از دیدگاه ماضینی تشریح کرد؟ اگر وجدان واقعیت را بدلاً خواه می‌آفرید یک نسل یا یک طبقه اجتماعی می‌توانست با نپذیرفتن فلان وضعی که در آن شروع به زیستن کرده است آن را با یک حرکت ساده با معنی دگرگون سازد. بعکس، اگر وجدان جز پرتو ساده‌ای از حقیقت نبود، وضعی که داده شده بود برای ابد به همان صورت باقی می‌ماند؛ «کارسازی» بود که خود تصمیم می‌گرفت و تعیین می‌کرد، و آدمیزادگان جز «کارپذیران» سربه‌راه آن نمی‌بودند. به بیانی دیگر وضعی که داده شده بود به خودش تبدیل می‌شد. این امر ایجاب می‌کرد که تاریخ به عنوان وجودی انسانهای خارج از آدمیان و برتر از آنان، پذیرفته شود، و بتواند برآنان، هومناکانه، از خارج و از بالا فرمان براند. اینک آنچه را مارکس در خانواده مقدس، گفته است یادآوری می‌کنم.

۱۸۴۵. ۲. کتابی که مارکس با همکاری انگلیس Bruno Bauer نوشت و یکی از آنها به صورت جدول با معلم سابقش برنو بائور پنج کتابی است که مارکس در زمان حیات خود منتشر ساخت.

آموزش ستمدیدگان

«تاریخ کاری نمی‌کند، هیچ غنای بزرگی ندارد، هیچ طبقه‌ای را از این مبارزه‌ها نمی‌رهاند. کسی که همه 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 آدمی نیست که به دنبال هدفهای خویش است.»

حقیقت آن که وقتی ما با موقعیت معینی مواجهیم که بی تبعیت از وجودان خویش به درون آن می‌رویم در آن وضعی معین می‌بینیم که ما را به مبارزه می‌خواند. این وضع معین، از آنجا که وضعی سؤال‌انگیز است، چیزی را ایجاب می‌کند که من در آموزش ستمدیدگان خودم آن را ناگفته ممکن^۱ نامیده‌ام، یعنی آینده‌ای که باید ساخته شود. اما تحقق یافتن ناگفته ممکن، که ملازمه دارد با گذشتن از موقعیت بسته‌ای که نتیجه وضعی معین است که ما بی‌پیروی از وجودان خود در آن می‌زییم، جز با کردار میسر نیست. و باید تأکید کرد که این گفته بدان معنی است که آدمیان نمی توانند فقط با وجودان و نیت، هرقدر هم پاک و خالص باشند، از موقعیت ملموس وضعی که در آن بسرمی برند فراتر روند. امکان این که من از نظر فکری حدود تنگ سلول ۱/۷۰ متردر ۶ سانتیمتری را، که بعد از کوتای اول آوریل ۱۹۶۴ برزیل در آن زندانی شدم، وسعت بخشی کافی نبود برای آن که در وضع زندانی بودن خود تغییری دهم. اگر هم می‌توانستم در عالم خیال جهان بیرون

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

هشیارسازی و انقلاب

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

مردان و زنان آدمیزاده‌اند، زیرا که از جنبه تاریخی خویشن را به‌شکل موجودهای کرداری ساخته و پرداخته‌اند و در این جریان لایق آن شده‌اند که با پخشیدن معنائی به‌جهان، آن را دگرگون سازند. و ما، به عنوان 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 خلاصه ضد گفت و شنودی، که نتیجه هردوگانگی کارساز-کارپذیر است، کردار راستین امکان‌پذیر نیست. و بدین دلیل است که ذهنگرانی و عینگرانی ماشینی، به‌هر لباسی که در کردار درآیند، همواره مانعه‌ای برس راه جریان انقلابی اصلی هستند. بدین معنی، ذهنگرانی که فقط با زبان بیدادهای اجتماعی را بر ملا می‌سازد و بی‌آن که به ساختهای جامعه دست بزنند درباره دگرگونی وجودانها داد سخن می‌دهد، به‌همان اندازه منفی است که روش ماشینی اراده‌گرایانه‌ای که با خوارشمردن تحلیل علمی دقیق و مداوم درباره واقعیت عینی، تا جائی که برواقعیت اختراعی اثر می‌بخشد، به ذهنگرانی تمایل پیدا می‌کند.

و درست همین ذهنگرانی ماشینی است که هر بار که به نقش ذهنگرانی در مسیر انقلابی رجوع می‌شود آرمانگرانی و اصلاحگرانی را کشف می‌کند. در عمق مطلب، این تجلیات هر قدر متفاوت

باشند از یک منبع مسلکی برمی خیزند، و آن خرده بورژوازی است. عینگرائی ماشینی، تا جائی که به روابط کارساز - کارپذیر ارتباط پیدا می کند، انحراف بی بروائی از موضع مارکسیسم است. در نظر مارکس این رابطه ها متضاد و پویا هستند، کارساز و کارپذیر در حالت دوگانگی نیستند و با هم یگانه هم نمی باشند؛ بلکه واحدی جدلی (دیالکتیک) تشکیل می دهند. همان جدلی که نظریه و عمل در آن بهم می پیوندند.

— آیا باود دادی که پی بودن به موقعیت استفاده دا آن چیزی می سو باشدکه تو «زمینه نظری» اش می نامی، هاند حلقه های فرهنگی در تجربه ای که د بیزیل شد، در آنها گرد و همایی از دهقانان بی سعاد، دعین حال که خواندن مطلبی مربوط به زبان دا می آموختند، با توجه به این که بیسادی آنان فقط یکی از میماهای هریان استفاده اقتصادی و اجتماعی است که گریانگیرشان است، به کندوکاو د واقعیت اجتماعی - تاریخی می پرداختند؟ یا معتفدی که این کشف، داین تلمذ دخواندن و نوشتن واقعیت می سو نیست مگر د عملی، دبا عملی، که واقعیت ستمگری دا دگرگون سازد؟

— پاسخ دادن به این پرسش نیازمند به توجه بدیرخی نکات مقاماتی است. نخست سعی کنیم بینیم که «زمینه 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 مسئله را، که در عمق خود شبیه است به مسئله ای که به آن اشاره کرده ایم، بدقت روشن سازد؛ و به این دلیل از عهدۀ این کار برنمی آیند و با از هم جدا کردن و روپروری هم قرار دادن کارساز و کارپذیر، خود بخود کاربرد و نظریه را از هم جدا می کنند و روپروری هم قرار می دهند و بدین ترتیب وحدتی جدلی را که از آن

یاد کردیم، در هم می شکنند. 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 - اندیشه و کاربرد - نظریه کردار اصلی وجود نمی تواند داشت. و نیز «زمینه نظری» حقیقی وجود ندارد، مگر در وحدت جدلی با زمینه ملموس. در زمینه اخیر، که وقایع در آن روی می دهد، ما خود رادر واقعیت محاط و به آن «آگشته» می بینیم، بی آن که الزاماً به نحوی انتقادی به دلایل وجود آن وقایع پی ببریم. در «زمینه نظری»، ما با فاصله گرفتن از آنچه ملموس است به جست وجوی علت وجودی وقایع می پردازیم.

در زمینه ملموس ما در رابطه جدلی با موضوع هم کارساز هستیم و هم کارپذیر. در زمینه نظری نقش موضوعهای رابطه کارساز - کارپذیر را، که در زمینه ملموس وقوع می یابد، بر عهده می گیریم به این نیت که وقتی به زمینه ملموس بازگردیم نسبت به موضوع به عنوان کارساز بهتر عمل کنیم.

این لحظه ها بین کاربرد و نظریه، و بین عمل و اندیشه وحدت فراهم می آورند، نه جدائی. اما از آنجا که این لحظه ها نمی توانند جز به عنوان واحد و به عنوان جریان وجود داشته باشند، هریک از این دو - یعنی واحد و جریان - که در لحظه معینی مبدأ حرکت باشد نه فقط خواستار دیگری است بلکه آن را دربردارد. بدین دلیل اندیشیدن روا نیست مگر وقتی که، به گفته سارت، ما را به سوی «ملموسى» سوق دهد که در پی توضیح آن است، و بدین ترتیب

مرکز عمل سیاسی از آن راهها به زندگی خود ادامه دهد. اگر در ساختهای جامعه که میان وضعی عینی هستند که دهقانان در آن بسر می‌برند دگرگونی قاطعی صورت نپذیرد، دهقانان همان باقی می‌مانند که بودند، و به همان وضع از آنان بهره‌کشی می‌شود؛ و این که از میان آنان معادودی به شناختن علت وجودی واقعیت خود موفق شده باشند اهمیتی ندارد. درست بگویم، پرده برداشتن از واقعیت بی‌آن که راه بهسوی عمل سیاسی روشن و واضحی نشان داده شود بسیار بی‌معنی است.

البته دستیابی به این معرفت، که در حکم نیروی دگرگونسازی است، در جریان روزمره امکانپذیر نیست. فقط در وحدت کردار و نظریه، و عمل و اندیشه است که می‌توانیم از خصلت پیگانه‌ساز کار روزمره فراتر رویم، خواه این کار تجلی حرکت خودبخودی ما در جهان باشد و خواه نتیجه عملی که ماشینی و اداری شده است. در این دو تجلی امور روزمره به کسب معرفت درستی از واقعیت موفق نمی‌گردیم، زیرا که تقریباً متوجه آنها نمی‌شویم. پس، از یک طرف لازم است که از مشاهده سطحی واقعی فراتر رویم، و برای این کار نه تنها باید پیوستگی متقابل واقعی را در نظر بگیریم، بلکه به آنچه سازنده کل هریک از واقعی است پی‌بریم؛ و از سوی دیگر ضروری است که بطور مداوم مراقب فعالیت فکری خود باشیم.

و اینک، در تحلیل آخر، به حرکتی جدلی می‌رسیم که از دیدگاه ذهنگرائی و نیز از چشم انداز عینگرائی ماشینی، قابل فهم

عمل ما را برآن لحظه‌ها مؤثرتر سازد. وقتی که اندیشه اصیل بر عملی که انجام شده، یا در کار انجام شدن است، پرتوافکند در همان زمان عمل آینده را هم، که آزمونی است برای خود آن و بدنبات خود در را ببروی اندیشه تازه‌ای می‌گشاید، روشن می‌کند. برای کسانی که در زمینه نظری به عنوان کارساز شرکت می‌کنند، و در صدد گذشتن از سطوح مختلف عقیده‌ای هستند که در روابط گره خود را زمینه ملموس تشکیل می‌شود، رفتار دیگری متصور نیست. مهم نیست که در یکی از قطب‌های رابطه شناسائی کارگران روستا باشند یا کارگران شهر یا دانشجویان؛ در همه حال تلاشی که برای شبه‌زدائی می‌شود باید یکی باشد.

وقتی که همه این نکات را در نظر بگیریم به نظر من روشن است که دهقانان بیسواند برای دریافت وضع عینی ستمکشی خودشان نیازی به زمینه نظری—مثلاً دربرزیل به حلقه‌های فرهنگی—ندازند. این دریافت در زمینه ملموس صورت می‌پذیرد، و در ضمن تجربه روزانه، که براستی تأثراً نگیز است، بدوضع خود یا می‌برند. اما آنچه این دریافت—که زاده مشکلات روزانه است—به آنان نمی‌دهد در ک علت وجودی وضعی است که در آن بهره‌کشی می‌شوند. این یکی از وظایف عمدی است که ما در زمینه نظری برعهده گرفته‌ایم. در عوض، درست از این روی که آگاهی جز با کردار دگرگون نمی‌شود، زمینه نظری نمی‌تواند به یک مرکز مطالعات «بی‌تعهد» منحصر گردد. حلقة فرهنگی باید راههای را که هر واقعیت محلی تعیین می‌نماید پیدا کند و به عنوان یک

عملی که نتیجه این معرفت «دروغین» باشد با توفيق قرین نخواهد بود. پژوهنده منتقد و معهود باید دقیق باشد، و البته مراد از دقیق بودن این نیست که تجزیه و تحلیل او به ترسیم طرحی کامل یا قطعی از واقعیت اجتماعی منتهی شود. این واقعیت، به حکم طبیعت، در کار دگرگونی است.

این رفتار هوشیارانه، سرشت پژوهنده منتقد، یعنی کسی است که به ظواهر اکتفا نمی‌کند. او خوب‌می‌داند که معرفت چیزی مشخص و معین نیست، بلکه جریانی اجتماعی است که خواستار عمل دگرگون‌کننده آدمیان برجهان است. بدین سبب نمی‌تواند پیذیرد که جست و جوی معرفت تنها با بیان واقعیت پیایان 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 دگرگون‌کردن واقعیت است تا آنچه به نحوی در شرف وقوع است شروع کند به این که به نحوی دیگر وقوع باید.

— اگر توده‌ها فقط «سطح ذینه ملموس آنها در نظر گرفته شوند، بی‌آن‌که به آنها امکان داده شود که به دیدی انتقادی از این ذینه دست یابند، آیا این توده‌ها به حکم ضرورت محکوم به یک گزینش اصلاح‌گرایانه‌اند؟ — تا حدی که به وحدت جدلی ذهنیت — عینیت توجه نشود نمی‌توان به این واقعیت بسیار بدیهی پی‌برد؛ وضع وجودی طبقه‌های زیر سلطه را نمی‌توان بخودی خود دریافت، بلکه باید آن را با رابطه جدلی با طبقه‌های سلطه‌گر در نظر گرفت. و چون بدین طریق عمل شود تمايل طبقه‌های زیر سلطه به یافتن راه حل‌های اصلاح‌گرایانه

نیست، و در حکم شرط مقدم بنیادی است برای هر تلاشی که برای معرفت یافتن به واقعی می‌شود. این حرکت ایجاد می‌کند: در وهله اول، کسی که در بی کسب معرفت است ابزارهای نظری لازم برای پرداختن به شناخت واقعیت را داشته باشد، و در وهله دوم این ضرورت را دریابد که باید پیوسته این ابزارها را — بسته به نتایجی که بست می‌آورد — با وضع مطابقت دهد. منظورم از این گفته آن است که نتایج عمل شناسائی شخص، سازنده معیارهای خود او برای داوری درباره رفتار خودش در این زمینه است.

— اگر دست فهمیده باشیم دنظر تو تعهد سیاسی یک مرد علم شرط اساسی «علمیت» علم او است. همچنین علمی که سیاسی نباشد چو علمی دوغین نیست.

— هر پژوهنده راستین می‌داند که بیطرفي ادعائی علم — که بیغرضی معروف مرد علم، و نیز بی اعتمائی جنایتکارانه او به کار برداشته باشد، زاده آن است — افسانه‌ای است از افسانه‌هایی که برای طبقه‌های تسلطگر لازم است. مرد علم هوشیار و نقاد نباید تیمار حقیقت را، که سرشت هر کوشش علمی جدی است، با این افسانه بیطرفي خلط کند. بعکس، پژوهنده‌ای که در بی شناختن واقعیت باشد نمی‌تواند مدعی «اهلی کردن» آن شود. آنچه مطلوب او است حقیقت واقعیت است نه وابسته کردن واقعیت به حقیقتی که در نظر خود او است. ما نمی‌توانیم با قلب حقیقت به افسانه بیطرفي علم و بیغرضی مرد علم پاسخ 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

سلک طبقه‌های مسلط قرار گرفته‌اند، تا حد زیاد با وجود اصول خود آنها مطابقت ندارد، بلکه با متنوع‌ترین وسائل فریق‌گری اجتماعی از بالا بر آنها تحمیل گردیده است. همه اینها دعوتی است به مبارزه از حزب انقلابی، که بی‌تردید باید نقشی تربیتی را بر عهده بگیرد.

— با وجود این باید هوشیار بود که واگذاشتن این نقش قویتی به حزب انقلابی به طور خوبی خطر بازی دادن توده‌های دیگرداد.

— این خطر در میان هست. اما باید به بیان 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 بنچار باید با تمام وسیله‌ها مانع تشکیل شدن وجودان طبقاتی در میان ستمکشیدگان شوند. اما، بعکس، در مورد حزب انقلابی تشکیل دادن این وجودان یکی از مهمترین وظیفه‌های آن است.

در پایان، تصریح این نکته در نظرم لازم می‌آید: در عین حال که به تجزیه و تحلیل نقشی می‌پردازم که زمینه نظری برای اصولی ساختن نقادانه بیداری وجودانی که در زمینه ملموس تحقق می‌پذیرد بر عهده دارد، منظورم این نیست که حزب انقلابی مجبور باشد که در هر وضع تاریخی قابل تصویری زمینه‌هائی نظری خلق کند، چنان که گوئی باید به همان تعداد «مکتبهای انقلابی» بیافریند، تا بعد از آن به انقلاب پردازد. 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

را می‌توان به نوعی ناتوانی طبیعی نسبت داد. درواقع طبقه‌های زیر سلطه در نتیجه موقعیت ملموسی که دارند اصلاحگرا می‌شوند. چون در از خود بیگانگی روزانه مستغرقند نمی‌توانند خود به خود بوجдан خویش، به عنوان «طبقه‌ای برای خود»، دست یابند.

— آیا نمی‌توان فکر کرد که این وظیفه دقیقاً بر عده حزب انقلابی فردا می‌گیرد؟

— در آخرین تحلیل دیده می‌شود که یکی از وظیفه‌های سهم حزب انقلابی در حقیقت پرداختن به پژوهش در سازمان آگاهانه طبقه‌های ستمکشیده است برای این‌که آنان از مرحله «طبقه‌ای در خود» بگذرند و «طبقه‌ای برای خود» بشوند. یکی از وجوده اساسی این وظیفه در این واقعیت نهفته است که رابطه‌های میان حزب انقلابی و طبقه‌های ستمکشیده رابطه میان قطبی نیست که دارای وجودان تاریخی باشد با قطب دیگری که عاری از وجودان، یا دارای «وجودان تهی» است. اگر چنین بود وظیفه حزب انقلابی محدود می‌شد به انتقال دادن آگاهی به طبقه‌های ستمکشیده، بدین معنی که وجودان آنها را از درکی که از طبقه دارند آکنده سازد. در واقع طبقه‌های اجتماعی زیر سلطه از وجودان عاری نیستند و وجودانشان نیز مخزنی تهی نیست. طبقه‌های ستمکشیده که به وسیله طبقه‌های تسلطگر که با آنها در ارتباطند فریفته شده‌اند، و از آنها تقليد می‌کنند و افسانه‌هایشان را بجانان پذیرفته‌اند، وجودانی را منعکس می‌سازند که خاص خود آنها نیست. از آنجاست که گرایشهای اصلاحگرایانه دارند. تمایلات درونی آنها که زیر نفوذ

جدلی آموزاندن و آموختن را در هم می‌شکند. چنین حزبی دیگر انقلابی نیست بلکه تعبه‌گرا شده است، و یک هشدار اصولی مارکس را، که در سومین رساله او در مورد فویرباخ داده شده است، از یاد می‌برد: «... مریب خودش نیاز به تربیت شدن دارد.»

— اگر ما ایل باشی، لحظه‌ای داده و آذمه هشیارسازی، که تو خلق کردیده‌ای، سخن بگوئیم: این اصطلاح موجب همه‌گونه تعبیر دو پهلو یا تحریف شده است. پوچی از خود می‌پرسند که آیا طبقه‌های تسلطگر نمی‌توانند خودشان «مردم (اهشیار سازند؟)؟ بعضی دیگرهم، که کارهای به اصطلاح انقلابی می‌کنند، مدعی این و آذمه‌اند. دست آخر، تعداد زیادی هشیار سازی (امانند عصای جادوگری می‌پنداشند که می‌تواند بیداد اجتماعی (ا) قنها با تغییر دادن وجود آدمیان «دمان کند». آیا می‌توانی باد دیگر این مسأله (ا) (وشن کنی (محتوای واقعی هشیارسازی (ا) آشکارسازی؟

— لازم می‌دانم اول بگوییم 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 به وسیله آن کارساز قادر می‌شود که در رابطه کارساز-کارپذیر، که بارها از آن یاد شده است، تقاضانه 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 - کاربرد، و اندیشه - عمل، هشیارسازی وجود ندارد.

در عوض، هشیارسازی، که در حکم تعهد به رفع شبه و فریب است، نمی‌تواند به وسیله طبقه‌های اجتماعی سلطه‌گر اجرا شود: ماهیت آنها مانع چنین عملی است. عمل فرهنگی که این

طبقه‌ها می‌توانند بعجا آورند، به حکم ضرورت، اغفال واقعیت وجدان است و فریب دادن وجدان واقعیت. ساده‌تر است انتظار داشتن که طبقه‌های سلطه‌گر صورتی از عمل را تحقق بخشنده که به طبقه زیر سلطه کمک کند؛ حتی کمک به تحقق چنین عملی را هم انتظار نمی‌توان داشت. باز هم باید گفت که این یکی از «چه کنم»‌های خاص پیشاہنگ انقلابی است مشروط به آن که در چاله خرد بورژوا مآبانه عینگرائی ماشینی نیافتد. واقعیت آن که، در نظر آنان که به کارماشینی گرایش دارند طبقه‌های زیر سلطه، به عنوان کارپذیر، باید به وسیله آنان، به عنوان 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 به عمل تخبگان، که جدا از عمل سیاسی است، اعتمادی جادوانه دارند. و بدین دلیل است که برای آنان تحقق بخشیدن به صدھا عمل خطرناک، حتی اگر معنی سیاسی نداشته باشند، آسانتر است از ده دقیقه گفت و شنود 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 جامعه ملموس معین، اما جزئی، ناشی می‌شود تجلی سیاسی «ممکن تاریخی» نیست. لمبیانی دیگر ممکن است توده‌های مردم متوجه بی واسطه‌ترین دلایلی بشوند که

توضیحی برای یک واقعه خاص باشد ولی، در همان زمان، پیوند های میان این واقعه خاص با کلی را که واقعه جزئی از آن است، و «ممکن تاریخی» در آن قرار دارد، در کث 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 جنبه سیاسی در نقطه معینی معتبر است اما با مقتضیات مجموع کشور متناسب نیست.

— این اشاره به دشوار بودن درک آن «کل» که «ممکن قادیخی» «دبردازد و سازمان دادن به عنصرهای مختلفی که آن را تشکیل می‌دهند، به نظرها کاری اساسی است. در واقع سلطه‌گران برای آن که تسلط خود را تأمین کنند باید میان ستمدیدگان تفرقه بیندازند و آنان را به دوی یکدیگر دادارند. بدین ترتیب در ایالات متحده در آغاز چنین آزاد سازی مردم سیاهپوست، دشمن اصلی تنها سفیدپوستان بودند. در عوض، کارگران سفیدپوست یکی از نژادگاران بین قشراهای جامعه امریکائی را تشکیل می‌دادند. همین پدیده، اما با مفروضهای متفاوت، در تضادی دیده می‌شود که در امریکای لاتین بین منافع آنی طبقه (نجبیر صنعتی شهری و دعاوی دهقانان وجود دارد هنگامی که هنافع عمیق آنان موجب تشخیص دشمن مشترک اصلی می‌شود. ما معتقدیم که گذشتن از این دیدهای جزئی و قطبه قطعه دقیقاً ایجاب می‌کند که قشراهای ستم کشیده به قدرین کردن «وجдан طبقاتی» ببردازند. تو این جریان (اچگونه می‌بینی؟

— نخست تکرار می‌کنم که چون کارهشیارسازی نمی‌تواند یک «چه کنم» تعزیه 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، در کمی روشن داشته باشند. این کار مستلزم آن نیز هست که قسمت پیشاهنگ اقلایی در کمی نه کمتر روشن از نقش خود و رابطه‌ها یش

با توده‌های مردم دارا باشد: قسمت پیشاهنگ اقلایی باید مراقب باشد که بهتله آزادیگرانی (لیبرالیسم) یا نداشتن سازمان، و به دام قدرتگرانی دیوانسالارانه، نیفتند؛ در صورت اول نخواهد توانست سیر اقلایی را، که در این صورت به اعمال پراکنده تعزیه خواهد شد، هدایت کند؛ در صورت دوم، با خفه کردن استعداد عمل هشیارانه توده‌ها آنها را به موضوعهای برای فریفتگری خود تبدیل خواهد کرد. در هیچ یک از این دو صورت هشیارسازی تحقق نخواهد یافت.

اینک به تحلیل این نکته می‌پردازم که چگونه می‌توان توده‌های مردم را از قرارگاه «وجدان نیازهای طبقاتی»، که خود بخود در آن قرار دارند، گذراند تا به قرارگاه «وجدان طبقاتی» برسند. بی‌تردید «تغییر مکان جدلی» بین دو قرارگاه دعوت به مبارزه‌ای است از پیشاهنگ اقلایی. این «تغییر مکان جدلی» قضائی مسلکی است که طبقه‌های زیر سلطه، در تجربه تاریخی خود، باید بین دو لحظه بیپایند: لحظه‌ای که به عنوان «طبقه‌ای در خود» هم‌آهنگ با وجود خویش عمل نمی‌کنند، و لحظه‌ای که با پذیرا شدن خود به عنوان «طبقه‌ای برای خود» رسالت تاریخی را که خاص آنهاست در کمی نمایند. فقط در این لحظه است که نیازهای آنان به صورت منافع طبقاتی تعریف می‌شوند.

اینک ما رودرروی مسئله‌ای دشوار قرار گرفته‌ایم: از یک سو، وجدان طبقاتی، خود بخود و دور از کردار اقلایی پدید نمی‌آید، اما، از سوی دیگر، این کردار مستلزم آگاهی روشنی است

آموزش ستمدیدگان

از نقش تاریخی طبقه زیر سلطه، مارکس در خانواده مقدس تأکید می کند که عمل آگاهانه طبقه زحمتکش در از میان برداشتن خود به عنوان طبقه، الغای شرایطی عینی است که آن طبقه را تشکیل می دهد. در حقیقت وجود طبقاتی نیاز به کاربرد طبقه دارد، که به توبت خود معرفتی را موجب می گردد که در خدمت منافع طبقاتی قرار می گیرد.

در حالی که طبقه سلطه‌گر، به علت وجودی خود، شعور خود را تشکیل می دهد و آن را با اعمال قدرت اقتصادی و سیاسی و اجتماعی - فرهنگی تقویت می کند، و بدین طریق خود را بر طبقه زیر سلطه تعیین می نماید و آن طبقه را در این مواضع قرار می دهد، طبقه زیر سلطه نمی تواند جز باکردار انقلابی به وجود آن خویش دست یابد. در این جریان طبقه زیر سلطه «طبقه برای خود» می شود و آنگاه، در حالی که سازگار با خویشن خود عمل می نماید، شروع می کند که هم آنچه را سابق به نحوی می شناخت به نحوی دیگر بشناسد، و هم به شناختن چیزی که سابقًا نمی شناخت توفیق یابد. بدین دلیل است که وجود طبقاتی، که نه حالت روانی خاصی است و نه حساسیت ساده‌ای که طبقه‌ها برای کشف آنچه مخالف نیازها و منافعشان است دارد، همیشه یک شناخت طبقاتی را ایجاد می کند. اما این شناخت از راه انتقال حاصل نمی شود، بلکه در عمل کردن برواقعیت و با آن عمل خلق می گردد. گذشتن از این فاصله جدلی، که محتاج به یک روش آموزش انقلابی است، اقتضا دارد که رابطه‌های میان حزب انقلابی و طبقه زیر سلطه چنان

هشیارسازی و انقلاب

تحقیق یابد که حزب، که «وجدان تقاضا» توده‌های مردم است، مانع برسر راه جریان انقلاب از طبقه قرار ندهد.

- می توانیم این گفت و گو را با بازگشت به مسئله سازمان حزب انقلابی به پایان (ساییم آیا می توانیم خود را نسبت به شکل‌های مختلف عمل سیاسی، که با حکایت شمردن شرکت آگاهانه و آفرینش توده‌های مردم حدود می بذید و منشأ آنها، چنان که خود گفته‌ای، درک خود بود؟) و آنها باشد است، داده باید این پیشاپنگ انقلابی و توده‌ها، به نحوی اصولی ایجاد دادی؟

- گمان می کنم که یکی از دشوارترین مسائلی که حزب انقلابی به هنگام آماده ساختن کادرهای خود با آن رویرو است پر کردن شکافی است که بین گزینش انقلابی که زبانزد مبارزان است، و عمل آنان - که همیشه براستی انقلابی نیست - وجود دارد؛ شکافی که بیان کننده چیزی است خلاف آنچه گفته می شود. بدین معنی که خطاهای روش شناختی همیشه تجلی عمیق نوعی دریافت مسلکی است. مثلاً تا جائی که مبارزان در باطن خود افسانه «نالایقی طبیعی» توده‌های مردم را می پرورند، متمایل به استخفاف آنها یند و می خواهند از گفت و شنود با آنها سر باز زنند و احساس کنند که خود تنها مریبیان آنانند. با این رفتار کاری جز تولید مجدد دوگانگی، که صفت خاص جامعه طبقاتی است، میان آموزاندن و آموختن نمی کنند و در این دوگانگی طبقه تسلطگر است که «آموزش می دهد» و طبقه زیر تسلط است که «آموزش می بیند». پس آنان از آموختن با مردم دریغ می ورزند و شروع می کنند به اظهار نظر و به امانتگذاری دانش انقلابی در توده‌ها.

بدین سبب است که مقاعده شده‌ام که یکی از مقدمات لازم

برای هر سمینار آماده سازی مبارزان، تلاش در روش ساختن جریان مسلک‌سازی است؛ و همزمان با آن تمرین برای تحلیل جدلی واقعیت. اگر بدین گونه 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 به جای آن دیدی انتقادی از مجموع را قرار دهنده، فرصتی خواهد شد که به روشنگری مسلکی 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. شرکت کنندگان در سمینار متوجه خواهند شد که میان نیت مبارز، که سیاسی است، و روشهایشیوه‌ها و قاعده‌هایی 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 اسلامیدی که در اختیار او است اختلافهای ریشه‌دار وجود دارد. تعداد زیادی از مانعهایی که بر سر راه یک عمل سیاسی انقلابی صحیح قرار می‌گیرد زاده 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 به صورت موضوع عمل آزادیبخشی خود انگارم. عکس، اگر گزینش من ارجاعی 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 تقییدی 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 اتحادهایی که مورد استفاده آنها هستند، نیز با یکدیگر متفاوتند.

یادداشت^۱

در چند سال اخیر، اندیشه و کار پائولوفریره، مردمی بروزیلی، از شمال شرقی کشور بروزیل به سراسر قاره امریکا پراکنده شده و، نه تنها در قلمرو آموزش و پرورش بلکه، در تلاش کلی در راه پیشرفت ملی اثربخشی عمیق بخشیده است. درست در همان لحظه‌هایی که توده‌های بی‌نصیب کشورهای امریکای لاتین از خواب خرگوشی دیرین بیدار می‌شوند و نگران آندگاهه، به عنوان کارساز، در پیشرفت کشورهای خود سهیم گردند، پائولوفریره برای آموزش بیسوادان روشی پیش می‌آورد که، به نحوی شگفت‌آور، بداین 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 درست می‌گیرند و برای دگرگون کردن جامعه‌ای که همواره فرست شرکت در کارها را از آنان دریغ داشته است دست بکار می‌شوند. باز دیگر آموزش و پرورش به صورت نیروئی بازگون کننده نمودار می‌شود.

در ایالات متحده، خوده خرده از کار پائولوفریره آگاه می‌شویم، اما تاکنون در آن پیشتر به چشم عاملی نگریسته‌ایم که در جهان سوم به آموزش سالمندان بیسوادان یاری می‌دهد. ولی اگر از نزدیک‌تر به آن بنگریم می‌بینیم که روش شناسی

۱. این یادداشت مقدمه‌ای است که ریچارد شال Richard Shauall مترجم کتاب به زبان انگلیسی بر ترجمه خود نوشته است.—م.

و فلسفه آموزشی او برای ما نیز، به اندازه بی بهرگان امریکای لاتین، مهم است. تقلای آنان برای این که کارسازانی آزاد شوند و در دگرگونی جامعه خویش انبازگردند، از جهات بسیار، شبیه به تلاشی است که، نه تنها سیاهان و مکزیکیان امریکائی بلکه، جوانان طبقه متوسط امریکا می‌کنند. و چه بسا که حدت و شدت آن تلاش که در حال گسترش است صورت می‌پذیرد ما را، در برابر وضعی که پیش روی خود داریم، از جهان بینی نو و سرمشقی جدید و امیدی تازه برخوردار سازد. از این روی فکر می‌کنم که انتشار آموزش ستمدیدگان به زبان انگلیسی «اقعه» ای شمرده شود.

اندیشه پائولو فریره نمایانگر پاسخی است که ذهنی خلاق و وجودانی حساس به تغیرهای سه‌گین ستمدیدگانی می‌دهد که در دوره برو اونیند. پائولو به سال ۱۹۴۲، (۱۳۰۵ ه.ش) در رسیفه^۱، که مرکز یکی از نقیرترین و عقب‌مانده‌ترین تاحیه‌های جهان سوم است، چشم بجهان گشود و دیری نکشید که ناچار شد به طور مستقیم مزء این واقعیت، یعنی فقر و عقب‌ماندگی، را بجشد. چون بحران اقتصادی سال ۱۹۴۹، ایالات متحده اندک‌اندک بر برزیل نیز سایه افکند وضع استوار، اما لرزان، خانواده فریره در هم ریخت، و پائولو خود را شریک گرفتاریهای «نفرینیان خاک»^۲ یافت. این وضع اثری ژرف بر زندگی او گذاشت، زیرا که وی را با دردهای جانکاه ناشی از گرسنگی آشنا ساخت و، بدسبب دلمدگی ناشی از آن، از پیشرفت در درس عقب انداحت؛ و نیز او را برآن داشت که در یازده‌سالگی با خود عهد کنده عمر خویش را برای تلاش در مبارزه با گرسنگی وقف نماید، باشد که پیچه‌های دیگر حالت نزعی را که بر او گذشته بود نیازمند.

شریک شدنیش در آغاز عمر با زندگی بینوایان او را به کشف چیزی تایل ساخت که خود آن را «فرهنگ خاموشی» بی بهرگان می‌نامد. دریافت که نادانی و سستی بیش از حد آنان حاصل مستقیم وضع سلطه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی – و پدرسالاری – بود که آنان قربانی آن بودند؛ بهجای

2. Recife

۳. اشاره است به مردمی که روز گارشان در کتاب *نفرینیان خاک*
Les damnés de la terre نوشته فرانس فانون Frantz Fanon وصف شده است.

آن که برای شناخت و جوابگوئی واقعیتهای عینی جهان خود تشویق و تجهیز شوند در وضعی «مستغرق» نگاه داشته شده بودند که این وضع هرگونه آگاهی تقاضانه و پاسخگوئی راعمال ناممکن می‌ساخت. بر او آشکار شد که مجموعه دمنشگاه آموزش و پرورش یکی از مهمترین ابزارها برای حفظ این «فرهنگ خاموشی» است.

فریره که خود را به حیاتی ترین صورت با این مسئله رویارویی دید متوجه قلمرو تعلیم و تربیت گردید و به کار کردن در این قلمرو آغاز نمود. سالها در مسیری از پژوهش و تفکر گام برداشت که وی را به پدید آوردن موضوعی تازه و آفریننده در فلسفه آموزشی رهمنمود. از درگیری مستقیم در مبارزه‌ای که هدف آن آزاد ساختن زنان و مردان به منظور آفریدن جهانی نو بود به‌اندیشه و تجربه کسانی رسید که در اوضاع مختلف موضوعاتی فلسفی متفاوت داشتند؛ به قول خودش به تجربه «سارتر^۳ و مونیر^۴، اریکت‌فروم و لوی‌آلتوس، ارتگا ای گاست^۵ و مائو، مارتین لوتر کینگ و چه‌گوارا، اونامونو^۶ و مارکوزه^۷». فریره، با استفاده از بینش‌های این مردان، چشم‌اندازی برای آموزش و پرورش آفریده است که اصالتش از خود او است و در بی‌جواب گفتن است به واقعیتهای عینی امریکای لاتین.

اندیشه او در فلسفه آموزش و پرورش نخستین بار، به سال ۱۹۵۹، در رساله دکتریش در دانشگاه رسیفه بیان شد و بعد در کاری که در همان دانشگاه به عنوان استاد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش می‌کرد عرضه گردید؛ همچنین در اولین آزمایش‌هایی که برای آموزش بیسوسادان در همان شهر بعمل آمد. روشهایی که وی ابداع کرد به نحوی گسترده به وسیله کاتولیکها و دیگران در سراسر شمال شرقی برزیل به مرحله اجرا درآمد و چنان تهدیدی برای نظام کهن حکومتی شمرده شد که، بعد از کودتای نظامی ۱۹۶۴، فریره به زندان افتاد. پس از هفتاد روز که آزاد گردید تشویق شد که کشور را ترک گوید. وی به شیلی رفت و در آنجا به مدت پنج سال با یونسکو و با مؤسسه شیلی‌ای اصلاحات زراعی^۸ در برناه آموزش بزرگسالان کار کرد. سپس به عنوان مشاور در دانشکده آموزش و پرورش دانشگاه‌های وارد مسغول شد و

4. Sartre 5. Mounier 6. Ortega Y Gasset 7. Unamuno

8. Chilean Institute for Agrarean Reform

آموزش ستمدیدگان

از خیلی نزدیک با تعدادی از گروههای که به تجربه‌های تربیتی تازه در ناحیه‌های روستائی و شهری می‌پرداختند کار کرد. آنون به عنوان مشاور مخصوص در دفتر آموزش و پرورش شورای جهانی کلیساها در ژنو خدمت می‌کند.

فریره مقاله‌های متعددی به زبانهای پرتغالی و اسپانیائی نوشته است و اولین کتابش *Educação como Prática da Liberdade*,^۹ در ۱۹۶۸ در برزیل منتشر شد. تازه‌ترین و کاملترین کتاب او، *Pedagogy of the Oppressed* اولین نوشته او است که در ایالات متحده منتشر می‌شود.

در این مقدمه کوتاه نیت آن نیست که کوشش شود آنچه مؤلف در چندین ده صفحه نوشته است، در چند بند خلاصه گردد. این کار اهانتی به غنا و ژرفای پیچیدگی اندیشه او خواهد بود. اما شاید سخنی به عنوان گواه در اینجا بجا باشد؛ گواهی شخص خود من براین که چرا گفت و شنود با اندیشه پائولو فریره را ماجرانی هیجان‌انگیز می‌دانم. من که مجردی و بیحاصلی این همه کار فکری در مخالف علمی امروز را بجان پذیرفته‌ام، از جریان اندیشه‌ای به هیجان می‌آیم که در زمینه‌ای کاسالاً تاریخی عرضه می‌شود، و در سیان غوغای تلاش برای آفریدن نظم اجتماعی تازه‌ای بکار می‌افتد، و بدین ترتیب وحدت تازه‌ای میان نظریه و کردار را نمایان می‌سازد. و بدشوق می‌آیم وقتی که مردی باقدار و ممتاز پائولو فریره کشف مجدد رسالت مردمی سازی روشنگران را تجسم می‌بخشد، و قدرت اندیشه را در نقی کردن حدود پذیرفته شده و باز کردن راهی به سوی آینده‌ای نو عیان می‌سازد.

فریره می‌تواند چنین کند، زیرا که کار خود را بپیک فرض بنیادی فوارداده است: فرض این که رسالت (به قول او) زیست‌شناختی آدمی این است که کارسازی باشد که بر جهان خویش عمل کند و آن را دگرگون سازد، و بدین نحو بهسوی اسکانات تازه یک زندگی فردی و جمعی باورتر و غنی‌تر پیش برود. جهانی که وی به آن اشاره دارد نه ایستا است، نه بسته، و نه هم واقعیت محتوی که آدمی باید پیدا شد و خود را با آن مطابقت دهد؛ بلکه

۹. ترجمه این کتاب با عنوان تربیت بهثابه قمرین آزادی در آینده‌ای نزدیک منتشر خواهد شد.

مسئله‌ای است که باید درباره آن کار کرد و آن را گشود؛ مصالحی است که با آن آدمی تاریخ را می‌آفیند؛ و این آفیدن وظیفه‌ای است که وی، بر اثر چیزه 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 جنبه کیفی تازه باشد. در نظر فریره منابع لازم برای انجام چنین وظیفه‌ای در زمان حاضر به وسیله تکنولوژی پیشرفته غرب فراهم می‌آید، اما دیدی اجتماعی که ما را بر آن می‌دارد که نظام کنونی را نفی کنیم و نشان می‌دهد که تاریخ پیاپیان ترسیله است به طور عمده از رنج بدن و مبارزه کردن مردم جهان سوم برمی‌خیزد.

این وضع همراه است با این اعتقاد راسخ فریره (که امروز زینه کسترده‌ای از تجربه‌ها مؤید آن است) که هر آدمی زاده، هر قدر هم که «نادان» و در «فرهنگ خاموشی» مستغرق باشد، باز می‌تواند در برخورد گفت و شنودی با دیگران با چشمی نقاد به جهان خود بتنگد. و اگر به ایازار لازم برای چنین برخوردی مجهز باشد می‌تواند رفته‌رفته واقعیت شخصی و جامعه خود، و نیز تضادهای موجود در آن را درک کند، و به این که واقعیت را درک کرده است بپردازد، و با آن واقعیت منتقدانه رفتار کند. در این جریان رابطه قدیمی پدر فرزندانه معلم شاگردی مغلوب می‌شود. هر دهقان می‌تواند، به‌نحوی مؤثرتر از هر معلمی که از خارج آورده شود، این جریان را برای همسایه خود آسان سازد. «آدمیان می‌توانند با میانجیگری جهان به یکدیگر آموزش دهند».

و چون چنین شود جهان توانی تازه می‌پاید. دیگر نه تجربیدی در کار است و نه جادوئی؛ بلکه وسیله‌ای است برای آن که آدمی، با گذاشتن نامی بر هر چه دور و پر او است، خود را و استعداد نهفته خویش را کشف کند؛ و به گفته فریره، هر کس بار دیگر این حق را بدست می‌آورد که سخن خود را بگوید و بر جهان نامی بگذارد.

هنجامی که دهقان بیسواندی بدین نحو در تجربه تربیتی شرکت کند برخود وقوفی تازه می‌پاید، از شان و منزلت در کمی تازه پیدا می‌کند و امیدی تازه در وجودش می‌جوشد. بارها دهقانان، پس از چند ساعتی شرکت در کلاس، این کشنهای را از راههای چشمگیر بیان کرده‌اند: «حالا می‌فهمم که

چیزی به عنوان فرایند تربیتی بیغرض وجود ندارد. آموزش و پژوهش یا به عنوان ابزاری بکار می‌رود که ادغام نسل جوان در منطق نظام کنونی را آسان می‌کند و باتفاق می‌انجامد، یا «تمرین آزادی» می‌شود، یعنی وسیله‌ای که با آن مرد و زن تقاضانه و خلاقانه با واقعیت سروکار پیدا می‌کنند و این می‌برند که چگونه باید در دگرگون ساختن جهان خود شرکت کنند. تحقیق بخشیدن به روشهای تربیتی که این کار را آسانتر کنند بنچار در درون جامعه ما موجب اختصار و سیزده خواهد شد، اما به این کار هم قادر است که به پیدایش آدمیی نوکمک کند و در تاریخ مغرب زمین عصری جدید آغاز نماید. برای کسانی که خود را به این تلاش متعهد ساخته‌اند و در جست وجوی مفهومها و ابزارهایی برای آزمایشند، در سالهایی که در پیش داریم، اندیشه پائولو فریره کمکی درخور توجه خواهد کرد.

من هم آدمی هستم، آدمی تربیت شده؟ «ما کور بودیم و حالا چشممان باز شده است؟» پیش از این واژه‌ها برای من مفهومی نداشتند، اما حالا با من حرف می‌زنند و می‌توانم به حرف زدن و ادارشان کنم؛ «از این پس ما در تعاوی روستا وزنه‌ای بیجان نخواهیم بود.» وقتی که چنین وضعی در تعلیم خواندن پیش آید آدمیان کشف می‌کنند که خود آفریننده فرهنگ هستند، و همه کارآنان می‌توانند 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 چیزهایی باشند که به تغییرهایی که در اطرافشان روی می‌دهد پاسخ گویند؛ چنین می‌نماید که مصمم به عهده دارشدن مبارزه‌ای هستند که نهادهای جامعه‌ای را که تا این زمان برای ستم کردن به آنان بکار می‌رفته است، تغییر دهند؛ به این دلیل دانشجوی بروزی ممتازی در رشته پیشرفت ملی اخیراً تأیید کرد که این گونه کار آموزشی میان مردم نمایاننده عامل تازه‌ای در تغییر اجتماعی و گسترش است، و «یک ابزار تازه هدایتی است در دست جهان سوم، که به وسیله آن بر مباحثهای سنتی غلبه می‌کند و گام به جهان نوین می‌گذارد.»

در نظر اول چنین می‌نماید که روش آموزش پیسودان پائولو فریره متعلق است به جهان دیگری که با جهانی که سا در آن می‌زیم فرق دارد. البته ادعای اجرای عین آن در اینجا ابهانه است. اما هر دو وضع شرایطی متوازی دارند که نباید از نظر دور شود — جامعه فنی پیشرفته می‌سرعت پیشتر سارا به «چیز» تبدیل می‌کند و با زبردستی برنامه‌ما را طوری تنظیم می‌نماید که 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، وسائل تازه دست فرسودگی مفهومهای قدیمی قدرت می‌دهند و راه را برای این بردن سریع به این بودگی می‌گشایند. جوانان می‌بینند که حقی که برای گفتن سخن خود داشته‌اند از آنان ربوده شده است، و کمتر چیزی می‌توان یافتد که از تلاش برای پس‌گرفتن این حق مومن باشد؛ و نیز در می‌باشد که نظام آموزشی اسروزین، از کودکستان تا دانشگاه، دشمن آنان است.

واژگان فارسی به انگلیسی

superdetermination	ابر-تصمیم
axiology	ارزش‌شناسی
myth	سطوره، افسانه
radical	اصلکرای، واقعکرای
radicalism	اصلکرایی، واقعکرایی
myth	افسانه، سطوره
re-present	بازنمایی کردن
manipulation	بازی دادن، فریفتگری
antithesis	برابرنهاد
antithetic	برابرنهادی
thesis	برنهاد
interaction	برهمکنش
humanitarianism	بشردوستی - مردمدوستی
intersubjectivity	بيان فاعلیت
prescription	تجویز
conflict	تعارض، ستیز
fatalism	تقدیرگرایی، سرزنشتگرایی
critical	خرده‌گیر، نقاد
thematic universe	جهان موضوعی
student-teacher	دانشآموز - معلم
circle of certainty	دایره حتمیت

generative themes

hinged themes

solipsistic

structure

conscientization

real consciousness

potential consciousness

وازگان فارسی به انگلیسی

موضوعهای تولیدی

موضوعهای وابسته

نقاد ← خردگیر

نفسگرا

نهاد، ساخت

واعنکرائی ← اصلگرائی

هشیارسازی

هشیاری راستهون

هشیاری نهفته

آموزش ستمدیدگان

dichotomy, duality

schizophrenia

bureaucracy

subjectivist

psychologism

charismatic leaders

biophilia

structure

naïve

conflict

fatalism

sadism

activism

sectarianism

manipulation

authoritarianism

object

subject

praxis

mechanistic

anthropology

anthropocentric

de-humanization

humanization

humanism

necrophilism

ideology

de-ideologization

teacher-student

viable

دوگانگی

دوگانگی شخصیت

دیوانسالاری

ذهنکرایی

روانکرایی

رهبران صاحب فرهنگ

زنده دوستی

ساخت، نهاد

ساده دل

ستیز، تعارض

سرفوشت گرایی، تقدیر گرایی

عقده آزارنده

عملگرایی، فلسفه عمل

فرقه گرایی

فریفچکری، بازی دادن

فلسفه عمل ← عملگرایی

قدرتگرایی

کار پذیر

کارساز

کردار

ماشینی

مردم دوستی ← بشر دوستی

مردمشناسی

مردمدار

مردمی زدائی

مردمی سازی

مردمی گرایی

مرده دوستی، مرده ستائی

مرده ستائی ← مرده دوستی

مسلک

مسلک زدائی

علم - دانش آموز

ممکن

واژگان انگلیسی به فارسی

fatalism	تقدیرگرایی، سرنوشتگرایی
generative themes	موضوعهای تولیدی
hinged themes	موضوعهای وابسته
humanism	مردمگرایی
humanitarianism	بشردوستی، مردم دوستی
humanization	مردمی سازی
ideology	مسلک
interaction	برهمکنش
intersubjectivity	بيان فاعلیت
manipulation	بازی دادن، فریفتگری
mechanistic	ماشینی
myth	اسطوره، افسانه
necrophilism	مردم‌دوستی، مردم ستائی
object	کاربردی‌تر
praxis	کردار
prescription	تجویز
psychologism	روانکرایی
radical	اصلگرایانه، واقعگرایانه
radicalism	بازنمایی کردن
re-present	عقدة آزاداندگی
sadism	دوگانگی شخصیت
schizophrenia	فرقه‌گرایی
sectarianism	نفسگرایانه
solipsistic	نهاد - ساخت
structure	دانش آموز - معلم
student-teacher	کارساز
subject	ذهنگرایانه
subjectivist	ابن تصنیم
superdetermination	معلم - دانش آموز
teacher-student	جهان موضوعی
thematic universe	برنهاد
thesis	ممکن
viable	

واژگان انگلیسی به فارسی

activism	عمل‌گرایی، فلسفه عمل
anthropocentric	مردم مدار
anthropology	مردم‌شناسی
antithesis	بر این نهاد
antithetic	بر این نهادی
authoritarianism	قدرتگرایی
axiology	ارزش‌شناسی
biophilia	زنده دوستی
bureaucracy	دیوانسالاری
charismatic leaders	رهبران صاحب فرهنگ
circle of certainty	دایرة حتمیت
conflict	تمارض، ستیز
conscientization	هشیارسازی
consciousness	هشیاری
—, potential	هشیاری نهفته
—, real	هشیاری راستین
critical	نقاد، خردگیر
de-humanization	مردمی زدایی
de-ideologization	مسلک زدایی
dichotomy	دوگانگی
duality	دوگانگی

فهرست نامهای کسان

<i>Summer in the City</i>	کاپستان در شهر ۱۸۹
Tarso, Paulo de	تارسو، پائولو دو ۱۲۰
<i>Histoire de la conscience des clans</i>	تاریخ وجودان فرقه‌ها ۲۱۵
	قربیت به مثابه تمدن آزادی ۷
<i>La Pensée de la Droite aujourd' hui</i>	تفکر دست داشتیها در حال حاضر ۶۱
Torres, Camilo	تورس، کامیلو ۱۹۸
Tiradentes	تیرادنتس ۱۷۳
<i>Dialectico de la Concreto</i>	جدل عینی ۱۰۴
	جنگ شکر دکوبای ۲۰۹
	چه باشد کرد؟ ۲۲۸
	چهار استعادگر، چهار استعماه ۵۵
	۱۶۴.۴۵
<i>O Governo Trabalista no Brasil</i>	حکومت کارگری در برزیل ۱۷۹
<i>Memento de Vivos</i>	ناظرهای زندگان ۴۶
Debray, Roger	دبری، رoger ۴۸
<i>The Heart of Man</i>	دل آدمی، قلب انسان ۶۷.۵۴.۴۰
<i>Pasajes de la Guerra revolucionaria</i>	دوده‌های جنگ انقلابی ۲۰۸
Rosa, Guimaraes	رضایی، حیدرعلی ۴۵
Saintre, Jean Paul	روزا، گیمارائیس ۱۲۰
Chenu	سادر، زان پل ۷۵.۷۶.۶۵
Chonchol, Jacques	شتو ۲۱۲
<i>Grande Sertao-Veredas</i>	شونشول، زاک ۱۲۷
<i>Anti-memoirs</i>	شیطانی که باید در نقاط دور قانع کرد ۱۲۱
<i>Eros and Civilization</i>	ضد خاطرات ۹۲
Fox, Robert	عشق و تمدن ۴۱
Fanon, Franz	فاکس، رابرت ۱۹۰
Fromm, Eric	فافون، فرانس ۱۹۹.۴۵.۶۴
Ferrreira, Maria Edy	فروم، اریک ۲۰۳.۱۸۶.۶۸، ۶۶.۵۳.۴۹.۴۰.۳۸
Freyer, Hans	فرهایرا، ماریا ادی ۱۱۹
Furter, Pierre	فرهیر، هانس ۱۰۴
Fiori, Ernani Maria	فوردتر، پیر ۹۳.۹۰
	فیوری، ارنانی ماریا ۸۳

فهرست نامهای کسان و کتابها

Selected Books of Mao Tse-Tung

Althusser, Louis	آثار برگزیده مائو تونگ ۹۶
Spilt, Franic	آلتوسر لوئیس ۱۹۳.۱۹۲.۱۹۱
Struic, Dirk	اسپیلت، فرانیک ۱۷۰.۱۶۸
<i>Reform or Revolution</i>	اشترویک، دیرک ۱۰۳
<i>Moral Man and Immoral Society</i>	اصلاح یا انقلاب ۱۲
<i>One-Dimensional Man</i>	انسان اخلاقی و جامعه بی‌اخلاق ۶۹
<i>Revolution in the Revolution</i>	انسان یک بعدی ۴۱
Engels	انقلاب در انقلاب ۴۸
Ortiz, Orlando Aguirre	انگل ۱۶۹
Onsbor, Reuben	اورتیز، اورلاندو آگویره ۲۲۱
Batista	اوتبور، روین ۲۰۳
Barbacena	باتیستا ۲۰۱
<i>For Marx</i>	بارباستا ۱۷۳
Bergson	برای مارکس ۱۹۱
Buber, Martin	برگسون ۷۸
Bode, Gabriel	بوین، مارتین ۲۰۴
Beauvoir, Simone de	بوده، گابریل ۱۲۸.۱۲۷ مکرر
<i>The Phenomenology of Mind</i>	بوووار، سیمون دو ۶۱
Pinto, Alvaro Vicira	پدیده شناسی دوح ۲۵.۷
	پینتو، آلوارو ویسرا ۱۰۲.۱۰۱

فهرست نامهای کسان

Niebuhr	نیبور ۱۵۱، ۱۳۱، ۶۹
Nicolai	نیکلائی ۱۲۳
Vargas, Getulio	وارگاس، گتوالو ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹
Veydemeyer	وایده‌مایر ۱۶۹
Weßert, Fransisco	وفرت، فرانسیسکو ۱۷۸، ۱۷۶
Venceremos	ونرموس ۸۶
Hegel	Hegel ۲۵، ۷ مکرر، ۵۹
Husserl	هوسرل ۷۵، ۶۵
Jaspers, Carl	یاسپرس، کارل ۱۰۱، ۷۱
John XXIII, Angelo Giuseppe Roncoli	یوحنا بیست و سوم ۱۹۲

آموزش ستمدیدگان

Fiori, Jose Luis	فیوری، جوزه لویس ۱۲۷، ۲۸
Castro, Fidel	کاسترو، فیدل ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۴۵ مکرر
Christian, Henry M.	کریستیان، هنری ۱۴۲
Kossik, Karel	کوسمیک، کارل ۱۰۴
Cole, Mary	کول، مری ۱۸۹
Garcia, Fernando	گارسیا، فرناندو ۱۵۰
Gajo, Petrovié	گایو، پتروویچ ۱۶۰
<i>Relato de la Guerra Revolucionaria</i>	گزاش جنگ انقلابی ۲۰۱
Goldmann	گلدمن ۱۴۹، ۱۲۴ مکرر، ۱۲۳
Guevara, Che	گواهی مسیحی ۲۱۲
<i>Temoignage Chretien</i>	گوزمان، زرمان ۱۹۸
Guzman, German	گیدی ۱۵۲، ۱۵۱
Guidy	گنین ۲۲۸، ۱۶۰، ۳۰
Lenin	گویز، یاتریسو ۱۳۰
Lopez, Patricio	گوکاج ۲۱۵، ۳۰
Lukaé	گوگز امپورگ، روزا ۱۲
Luxembourg, Rosa	گویس، واشنگتن ۱۷۹
Luis, Washington	گاٹو سه توونگ ۱۵۸، ۹۲
Mao Tse-Tung	گاد و دایه ۱۶۶
<i>Mater et Magistra</i>	گارکس، کارل ۱۶۹، ۱۰۳، ۳۰، ۲۷ مکرر
Marx, Karl	گارکس گرایان ۱۲
<i>The Marxists</i>	گارکس گرافی و دوانکاوی ۲۰۳
<i>Marxism and Psycho-analysis</i>	گارکوزه، هربرت ۴۱
Marcuse, Herbert	گالرو، آندره ۹۲
Malraux, André	گیمی، آلبرت ۱۶۴، ۴۵
Memi, Albert	گندس ۴۴
Mendes	گیلن، رایت ۱۲
Mills, C. Wright	گاطق، هما ۴۵
<i>Teoria de la Epoca Actual</i>	گظریه دوره کنونی ۱۰۴
<i>Les damnés de la terre</i>	گرفنیان خاک ۴۵، ۴۶

فهرست انتشارات کتابهای خوارزمی

فلسفه

- زیر چاپ تیهائوس نوشتہ افلاطون ترجمہ محمد حسن لطفی
دوره آثار افلاطون (7 جلد) نوشتہ افلاطون ترجمہ محمد حسن لطفی
- ۲۹۴۵ و رضا کاویانی آلبر کامو نوشتہ کافن کردا ویرایش این ترجمہ عزت الله فولادوند
- ۱۵۵ فلسفه تحلیل منطقی نوشتہ منوچهر بزرگمهر
- ۲۱۵ فلسفه چیست؟ (چاپ دوم) نوشتہ منوچهر بزرگمهر
- ۲۳۰ تحلیل ذهن نوشتہ بن تراندراسل ترجمہ منوچهر بزرگمهر
- ۳۱۵ مسائل فلسفه نوشتہ بن تراندراسل ترجمہ منوچهر بزرگمهر
- ۱۷۵ فانون نوشتہ دیوید کات ترجمہ رضا بر اهندی
- ۲۱۵ ژان پل سارتر نوشتہ هوریس کرنستن ترجمہ منوچهر بزرگمهر
- ۱۶۵ منطق سمبیلیک نوشتہ سوزان لیکر ترجمہ منوچهر بزرگمهر
- ۱۹۰ انقلاب یا اصلاح (چاپ دوم) گفتگو با هر بر تمار کوزه و کارل پویر
- ۱۱۵ هار کوزه (چاپ دوم) نوشتہ السدرمک ایشتایر ترجمہ حمید عنایت
- ۱۶۵ پوپر نوشتہ برایان مکی ترجمہ منوچهر بزرگمهر
- زیر چاپ کارنات پ نوشتہ آرن نائس ترجمہ منوچهر بزرگمهر
- ۱۹۵ وینگنشتاین نوشتہ یوستوس هارت ناک ترجمہ منوچهر بزرگمهر
- ۱۹۵ خدایگان و بنده (چاپ دوم) نوشتہ هکل ترجمہ حمید عنایت
- زیر چاپ افلاطون نوشتہ کارل یاپرس ترجمہ محمد حسن لطفی
- ۲۶۵ سقراط نوشتہ کارل یاسپرس ترجمہ محمد حسن لطفی
- ۱۷۵

آموزش و پژوهش

هوشناگ وزیری

هوشمنگ و ذیبوی
آموزش ستمه دیدگان

جامعہ شناسی

ساختهای خانواده و خوشاآندی در ایران نوشتۀ جمشید بهنام
عقدۀ بوجامعه‌شناسی نوشتۀ شاپور راسخ و جمشید بهنام
اهربکای دیگر (چاپ دوم) نوشتۀ هایکل هرینکن ترجمه‌ای از اهیم یونسی

دینا نسبت

زره نوشتہ بنچامین بر اولی ترجمه سروش حبیبی
امریکای لاتین «دنیای انقلاب» (چاپ چهارم) نوشتہ ک. بولان
ترجمه و. ح. قمریزی

یالات فاتح مجدد (چاپ دوم) نوشتہ ولادیمه رووزن نز ترجمه محمد تقاضی ز
بادداشت‌های روزانه (چاپ سوم) نوشتہ لشوتروتسکی ترجمه هوشنگ وزیری
۱۹۴۴۱۱۰۰ هردم چین (چاپ دوم) نوشتہ راس تریبل
ترجمه حسن کامشاد

سیاهای پنهان برذیل (چاپ دوم) نوشتہ فرانسیسکو خولیائو
ترجمه محمد علی صفریان

وقایع و دیگرانوری آن نوشتہ آنتونیو د فیگردو ترجمه سروش حبیبی
زمینه‌داری امریکا نوشتہ ماریان دوبوژی ترجمه محمد تقاضی ز
خشونگ و یقnam (چاپ سوم) نوشتہ بن تراوند راسل ترجمه صمد خیرخواه ز
رب و آسرائیل (چاپ سوم) نوشتہ هاکسیم رومنوسون ترجمه رضا براهنی
استعمال هیرا نوشتة فرانس فانون ترجمه محمد امین کارдан
انقلاب افريقا (چاپ چهارم) نوشتة فرانس فانون ترجمه
محمد امین کاردان

حشت در امریکای لاتین نوشتہ جان گراسی ترجمه محمد علی

جنایت و مکافات (چاپ دوم) نوشته فنودوردا-تایف-کی

ترجمه مهری آهنی

سوسوشنون (چاپ هفتم) نوشته سیمین دانشور

کمدی انسانی نوشته ویلیام سارویان ترجمه سیمین دانشور

قام پین نوشته هوارد فاست ترجمه حسن کامشاد

گلدری بهمند نوشته ای. ام فورستر ترجمه حسن جوادی

آزادی یا مرگ (چاپ سوم) نوشته نیکوس کازانتزاکیس

ترجمه محمد قاضی

مسیح باز مصلوب (چاپ سوم) نوشته نیکوس کازانتزاکیس

ترجمه محمد قاضی

پرleshk دهکده نوشته فرانش کافکا ترجمه فرامرز بهزاد

آبروی از دست رفته کاترینا بلوم نوشته هاینریش بل

ترجمه شریف اشکرانی

دانش نهگک نوشته نائانیل هائزرن ترجمه سیمین دانشور

گرداب نوشته میلان ایلشو لوخف ترجمه ضیاءالله فروزانی

مادرآپور نوشته روین هرل ترجمه محمد مجیدی-مسار

۸۹۰/۷۵۰

۲۴۰

۲۶۵

ذیرچاپ

۲۶۰

۸۸۵

۶۹۰

۱۲۰

۱۸۵

۲۶۵

ذیرچاپ

ذیرچاپ

