

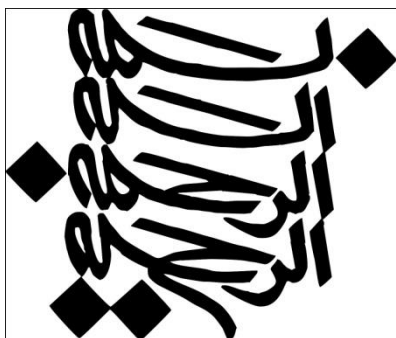


آموزش ستمديدگان

نوشتۀ پائولو فريره

ترجمہ

احمد برونک وسف اللہ داد



پائولو فریره

آموزش ستم‌دیدگان

ترجمه

احمد بیرشک و سیف‌الله داد



This is a Persian translation of

Pedagogy of Oppressed

By Paulo Freire
Continuum, New York, 1970

Translated by Ahmad Birashk & Seifollah Daad
Kharazmi, Tehran, 1979

Republished in Rahaayi Online Library, 2016
www.rahaayi.com/library/

یادداشت ناشر

متنی که پیش رو دارید عیناً از روی کتاب «آموزش ستمدیدگان» نوشته پائولو فریره و ترجمه احمد بیرشک و سیف‌الله داد حروف‌نگاری شده است. این کتاب آخرین بار در آذرماه ۱۳۵۸ توسط انتشارات خوارزمی منتشر شده بود. دلیل بازنشر این کتاب توسط کتابخانه مرکز پژوهش و آموزش رهایی‌نایاب‌بودن آن و همچنین کیفیت پایین حروف‌نگاری پیشین است که بیش از ۳۵ سال پیش انجام شده بود. در حروف‌نگاری جدید کاملاً به متن ترجمه‌شده کتاب که توسط انتشارات خوارزمی منتشر شده بود وفادار بوده‌ایم. همچنین شماره صفحات بر اساس متن اصلی کتاب تعیین شده تا بتوانید به راحتی در متون مختلف به آن ارجاع دهید. همچنین فهرست کتاب نیز جهت کارایی بیشتر مطابق نسخه انگلیسی تنظیم شده است. پیشنهاد می‌کنیم جهت فهم بهتر کتاب ابتدا نگاهی به واژه‌نامه‌ای که در انتهای کتاب آمده است بیندازید تا با نحوه ترجمه برخی کلمات توسط مترجمین آشنا شوید، و سپس به مطالعه کتاب بپردازید.

فهرست

۱	پیشگفتار مترجم
۵	دیباچه
۱۵	فصل اول
	دفاع از پداگوژی‌ای برای ستمدیدگان؛ تضاد بین ستمگران و ستمدیدگان، و چگونگی غلبه آن؛ ظلم و ستمگران؛ ظلم و ستمدیدگان؛ رهایی: نه یک هدیه، نه دستاوردی فردی، بلکه فرایندی دوجانبه.
۵۷	فصل دوم
	نقدی بر مفهوم آموزش «بانکی» - پیشفرض‌های آن - به‌عنوان ابزار ستم؛ مفهوم آموزش مسئله‌طرح‌کن - پیشفرض‌های آن - به‌عنوان ابزاری برای رهایی؛ مفهوم «بانکی» و تضاد معلم-دانش‌آموز؛ مفهوم مسئله‌طرح‌کن و جایگزینی تضاد معلم-دانش‌آموز؛ آموزش: فرایندی دوجانبه، بواسطه

جهان؛ مردم به عنوان وجودی ناکامل، آگاه از نقص خود، و تلاش آن‌ها برای انسان کامل تر شدن.

۸۲

فصل سوم

گفت‌وشنودی - ماهیت آموزش به عنوان تمرین آزادی؛ گفت‌وشنودی و گفت‌وشنود؛ گفت‌وشنود و جستجو برای محتوای برنامه؛ رابطه انسان-جهان، «موضوعات تولیدی»، و محتوای برنامه آموزشی به عنوان تمرین آزادی؛ کشف «موضوعات تولیدی» و روش شناسی آن؛ بیداری آگاهی انتقادی بواسطه کشف «موضوعات تولیدی»؛ مراحل مختلف کشف.

۱۴۱

فصل چهارم

ضد گفت‌وشنودی و گفت‌وشنودی به عنوان ماتریس‌های نظریات مخالف عمل فرهنگی: اولی به عنوان ابزار سرکوب و دومی به عنوان ابزار رهایی؛ نظریه عمل ضد گفت‌وشنودی و ویژگی‌های آن: پیروزی، تفرقه انداختن و حکومت کردن، فریفتگری، و استیلای فرهنگی؛ نظریه عمل گفت‌وشنودی و ویژگی‌های آن: همکاری، یگانگی برای آزادی، سازمان، ترکیب فرهنگی.

۲۳۱

ضمیمه: هشیار سازی و انقلاب

۲۶۱

واژگان فارسی به انگلیسی

۲۶۴

واژگان انگلیسی به فارسی

پیشگفتار مترجم

در این که آموزش و پرورش مهم‌ترین مسئله هر جامعه است جای سخن نیست. جامعه از افراد تشکیل می‌شود و آموزش و پرورش فرد را، و در نتیجه جامعه را، می‌سازد. اجتماعی که آموزش و پرورش آن بر اساس درست استوار نباشد اجتماعی برخوردار از مزایای مردمی نمی‌تواند بود؛ آموزش و پرورش است که مردم را بیدار می‌کند و به حقوق خود آشنا می‌سازد و آنان را برای گرفتن حق خود آماده می‌نماید. و متأسفانه همین آموزش و پرورش است که بهترین وسیله خاموش نگاه‌داشتن و مطیع‌ساختن جامعه‌ها است. بهترین راه و مهم‌ترین وسیله برای «گرداندن» جامعه به وسیله طبقه‌ای خاص آموزش و پرورش است. تاریخ جهان و میهن خودمان مثال‌هایی بارز از استفاده طبقه‌های سلطه‌طلب از این وسیله قاطع به دست می‌دهد. هر جا، و هر وقت، که طبقه خاصی با غرضی خاص راه و رسم آموزش و پرورش را برای مردم تعیین و به آنان املاء کند مردم انفعالی، اتکائی، اتکالی، بی‌تصمیم و دنباله‌رو بار می‌آیند که چشم به دست و گوش به دهان کسی، یا طبقه‌ای، دارند که مدعی داشتن رسالت «نجات دادن» مردم است اما، در حقیقت، نیتی جز تحمیل خویش بر آنان ندارد.

مثال را از جامعه خودمان و آن هم از زمانی که با تاریخ آن زیسته‌ایم برمی‌گزینیم. پیش از انقلاب مشروطیت از دستگاه مسئول آموزش و پرورش و از مدرسه و معلم و شاگرد، به مفهوم جدید، خبری نبود تا چه رسد به نظام آموزشی، چند سالی پیش از مشروطیت تعدادی مدرسه به همت افرادی دلسوز تشکیل شد که در حکم قطره‌ای در مقابل دریای نیاز جامعه ما بود. با روی

۱

کار آمدن رژیم مشروطه پادشاهی، که همه نیک می دانیم که تقریباً در سراسر عمر هفتاد و دو ساله خود نامی بی مفهوم و اسمی بی مسما بیشتر نبود، صحبت ها از نظام آموزشی، از مدرسه و آموزش اجباری، از آموزش بزرگسالان و از جهاد با بی سوادی بود. نزدیک به چهل و پنج سال پیش اولین کلاس های آموزش بزرگسالان (تعلیمات اکابر) تشکیل شد و جلوتر از چهل سال قبل فرمان جهاد با بی سوادی صادر گردید و در این راه - البته و فقط روی کاغذ - آن قدر پیش رفتیم (!) که پرچم پیکار جهانی با بی سوادی برافراشتیم و کشورهایی را که زیر آن پرچم به حرکت در نیامدند (!) به باد ریشخند گرفتیم. آماري که هر سال از طرف دستگاه به مقامات بالاتر داده می شد در مجموع عده سواد آموختگان را چیزی بیشتر از تعداد مردم ساکن در درون مرزهای ما نشان می داد...

اما وقتی که با یک حرکت انقلابی بساط کهن درهم پیچیده شد و طشت رسوایی از بام ها به زیر افتاد معلوم شد که بیشتر از، یا در حدود، هفتاد درصد مردم ما بی سوادند. و بی سواد یعنی کوری، یعنی به جای راست راه رفتن و در راه راست رفتن، تکیه بر بازوی هر کس که خود را غم خوار وانمود می کند دادن، و رشته دوست را بر گردن پذیرفتن، و به هر جا که دلخواه اوست رفتن.

اما در این برهه دراز از زمان که ما عمر عزیز بر باد دادیم - و اگر در گوشه و کنار مردم دلسوزی هم غم آموزش و پرورش می خوردند و برای بهبود آن فکری داشته فکرها در نطفه خفه شد و آتش همان آتش ماند و کاسه همان کاسه - مردانی در دیگر نقاط جهان پیدا شدند، اندیشمند و روشن بین و صاحب اهلیت و مبارز، که در راه تغییر نظام آموزشی جامعه خود کوشیدند و دمی از تلاش نایستادند.

درخور توجه بسیار است که مردانی که فکرهای انقلابی و دگرگون‌ساز در کار آموزش و پرورش داشتند از کشورهای به‌ظاهر گمنام برخاستند، کشورهایی که دست خوش ستم زورمندان و مورد بهره‌کشی جهان‌خواران بودند، آن‌هایی که در آتش نادانی و تیره‌بختی می‌سوختند تا زورمندان خودی و بیگانه از حاصل دسترنج مردم و نعمت‌های طبیعی سرزمین برای انباشتن کیسه‌ها و قانع کردن هوس‌های خود برخوردار شوند. و شاید به دلیل همین وضع بود که مصلحان امور تربیتی از این جامعه‌ها برخاستند. اما اندیشه‌های آنان از مرزها گذشتند و به کشورهای دیگر راه یافتند و بر جامعه‌های دیگر، حتی پیشرفته‌ترین جامعه‌ها، اثر گذاشتند. ایوان ایلیچ مکزیک‌ی اتریشی‌تبار و آثارش از

۲

قبیل قعر آموزش در امریکای لاتین، مدرسه‌زدایی جامعه و انرژی و عدالت در ایران شناخته شده است و کتاب‌های متعدد اریک فروم – که بسیاری از آن‌ها به فارسی نیز ترجمه شده – از کتاب‌های درسی، حتی در دانشگاه‌های امریکا، شمرده می‌شود. از جمله مردانی که در ریختن طرحی نو در کار آموزش و پرورش تأثیر بسیار داشته‌اند، پائولو فریره برزیلی است که با زندگی و کارش در این کتاب و آثار دیگرش – که امید است در دسترس شما قرار گیرد – آشنا خواهید شد؛ او با کتاب‌های متعدد خود درباره‌ی روش‌های انقلابی آموزش و پرورش، یعنی روش‌های آزادکننده و آزاده‌پرور، مقامی ارجمند در میان رهبران و خدمت‌گزاران آموزش و پرورش پیدا کرده است، تا جایی که کرسی درس تعلیم و تربیت در دانشگاه هاروارد را به دست آورده. ویژگی کار پائولو فریره این است که همواره می‌کوشد از افراد استعمارزده و ستم‌کشیده و زیردست و منفعل، کسانی استعمارزدا و آزاد و آزاده و فعال بسازد. وی

با نظام و برنامه آموزشی تحمیلی، یعنی مقرر از بالا، مخالف است و معتقد است که محتوای آموزش و پرورش باید بر اثر گفت‌وشنود راستین با مردم چنان تنظیم شود که جوابگوی خواست‌ها و برآورنده نیازهای آنان باشد؛ آموزش و پرورش را تمرینی برای رسیدن به آزادی و برخورداری از آن می‌داند؛ تا حدی که اعتقاد دارد واژه‌هایی هم که، به‌خصوص به بزرگسالان، آموخته می‌شود باید از زندگی مردم گرفته شود و نیازهای سیاسی و اجتماعی جامعه را تداعی کند؛ به جای عبارت‌های مبتذل باید عبارت‌هایی یاد داده شود که هر کلمه‌شان در آموزنده فکری برانگیزد؛ و آموزاننده با گفت‌وشنود با آموزندگان و همگام با آنان، به سوی مقصود پیش رود و به برانگیخته شدن فکرها یاری دهد. نکته مهم دیگر، و شاید مهم‌ترین نکته، که جای آن است که مورد توجه معلمان، خاصه معلمان جوان، قرار گیرد، این است که معلم فقط آموزاننده نیست بلکه آموزنده نیز هست؛ فقط به شاگردانش چیز یاد نمی‌دهد بلکه از

۳

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

برخلاف تصور بی‌نیاز بودن از اندیشه‌ها و تجارب دیگران که در برخی از مردم پیدا، یا به آنان القا، شده است و می‌شود، معتقدیم که آشنایی با کارهای دیگران و اندیشه‌های نو، خاصه در تعلیم و تربیت، از نخستین ضرورت‌های همه مردم ما، به خصوص دست‌اندرکاران آموزش و پرورش است. ما، با پرهیز از غرور که گام اول به سوی تباهی است، پیرو دستور حکیمانه «بنگر که چه گفت، منگر که که گفت» هستیم

و اندرز سعدی را به کار می‌بندیم که «مرد باید که گیرد اندر گوش، و نوشته است
پند بر دیوار».

از این رو، ترجمه آموزش ستم‌دیدگان پائولو فریره را، به جامعه تشنه پیشروی خود
تقدیم می‌داریم؛ و برای اینکه خوانندگان بیشتر با اندیشه‌های نوئی که وی عرضه
می‌کند آشنا شوند و توضیح مطلب را، تا حدی، از زبان خود او بشنوند ترجمه
گفت‌وگویی را که در همین باره داشته است به آخر کتاب می‌افزاییم. امیدواریم که،
به زودی، ترجمه آثار دیگری از این متفکر برزیلی را در دسترس خوانندگان بگذاریم،
تا از سیر و سلوک ما در کارهای فرهنگی دیگران «ره‌آوردی از بهر دل یاران» باشد.

احمد بیرشک

مهرماه ۱۳۵۸

دیباچه

این چند صفحه که به عنوان مقدمه‌ای بر شیوه آموزش ستم‌دیدگان نوشته‌ام، حاصل مشاهدات من در طول شش سال تبعید سیاسی است، مشاهداتی که مایه غنای مطالعات دیگری شده است که در طول فعالیت‌های 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 آزادکننده‌ای اصیل، من با پدیده «ترس از آزادی» که در فصل نخست درباره آن بحث شده است، مواجه شده‌ام. در دفعاتی نه‌چندان کم شرکت‌کنندگان دوره آموزشی به‌نحوی به «خطر هشیارسازی» اشاره می‌کردند، که ترس‌شان از آزادی آشکار می‌شد. بعضی می‌گویند آگاهی

۵

نقادانه موجد هرج و مرج است، بعضی دیگر اضافه می‌کنند که آگاهی نقادانه احتمالاً منجر به بی‌نظمی می‌شود. اما برخی اعتراف می‌کنند که: چه جای انکار است؟ من از آزادی می‌ترسیدم، ولی حالا دیگر نمی‌ترسم!

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

در یکی از این مباحثه‌ها، گروه در این باره بحث می‌کرد که آیا هشیارسازی آدمیان از بی‌عدالتی خاصی، منجر به آن نخواهد شد که دچار «تعصبی ویرانگر» شوند یا «احساس فروریختگی کامل جهان‌شان» به آن‌ها 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؛ نمی‌توانم بگویم همه چیزهایی را که الان داشتید می‌گفتید فهمیده‌ام، ولی یک چیز را می‌توانم بگویم: زمانی که من این دوره را آغاز کردم، ساده‌دل بودم، و وقتی در طول این دوره به میزان ساده‌دلی خود پی بردم، شروع کردم به خرده‌گیر شدن. اما این کشف نه مرا متعصب کرد و نه احساس فروریختن چیزی به من دست داد.»

تردید درباره تأثیرهایی که ممکن است بر هشیارسازی مترتب شوند متضمن مقدمه‌ای است که تردیدکننده معمولاً آن را تصریح نمی‌کند: برای قربانیان بی‌عدالتی بهتر است که نفهمند قربانی شده‌اند. در واقع هشیارسازی آدمیان را به «تعصبات ویرانگر» رهنمون نخواهد شد. برعکس، امکان بخشیدن به آدمیان که به صورت کارسازان^۱ در جریانی تاریخی شرکت کنند، آنان را در زمره کسانی

۶

در می‌آورد که در پی تایید خود هستند و از تعصب اجتناب خواهند کرد.

^۱ اصطلاح «کارساز» Subject به کسانی اطلاق می‌شود که می‌دانند و عمل می‌کنند، در مقابل «کارپذیر» Object که برای کسانی به کار می‌رود که دانسته‌اند و بر روی آنان عمل می‌شود.

دییاجه

«بیدار شدن حس آگاهی نقادانه راه را به بیان نارضائی‌های اجتماعی منتهی می‌سازد، درست به دلیل آنکه این نارضائی‌ها مولفه‌های واقعی وضعی ستمگرانه‌اند.»^۱

ترس از آزادی – که کسی که می‌ترسد الزاماً نسبت به آن آگاه نیست – آدمی را وادار به دیدن اشباح می‌کند. چنین کسی عملاً به تلاش برای تحصیل امنیت پناه می‌برد و آن را بر خطرهای آزادی ترجیح می‌دهد. چنان که هگل در پدیده‌شناسی روح^۲ می‌نویسد:

«فقط با به خطر انداختن زندگی است که روح به دست می‌آید... بی‌شک کسی هم که زندگی خود را در گرو ننهاده است می‌تواند به عنوان «شخص» شناخته شود، اما او به حقیقت این شناخت به صورت هشپاری مستقل دست نیافته است.»

آدمیان به‌ندرت ترس خود از آزادی را آشکارا می‌پذیرند، به جای

۷

آن – گاهی هشپارانه – با تظاهر به دفاع از آزادی به پنهان‌داشتن آن ترس می‌گیرند. آنان به شک و شبهه‌های خود حالتی هشپارانه می‌بخشند تا خود را برازندهٔ پاسداری از آزادی نشان دهند. اما در حقیقت آن‌ها آزادی را با حفظ «وضع موجود» خلط می‌کنند، به‌طوری که اگر هشپارسازی خطر آن را پیش آورد که وضع موجود مورد تردید قرار گیرد، چنان می‌نماید که تهدید متوجه نفس آزادی است.

^۱ فرانسیسکو وِفرت Francisco Weffert در مقدمه‌ای که بر کتاب تربیت به‌مثابهٔ تمرین آزادی *Educação como Prática da Liberdade* نوشتهٔ مولف کتاب حاضر می‌نویسد.

^۲ Hegel, *The Phenomenology of Mind*

تنها مطالعه و تفکر شیوه آموزش ستم‌دیدگان را به وجود نیاورده‌اند. این کتاب از اوضاع عینی ریشه گرفته است و واکنش‌های کارگران (روستایی یا شهری) و افراد متعلق به طبقه متوسط را - که من در طول دوره کار آموزشی خود، مستقیم و غیرمستقیم به آنان برخوردیم - وصف می‌کند. مشاهدات مستمر بعدی به من فرصت خواهند داد که در کارهای بعدی خود نکاتی را که در این نوشته مقدماتی آورده‌ام اصلاح یا تقویت کنم.

شاید این کتاب موجب واکنش‌های منفی در برخی از خوانندگان شود. بعضی‌ها موضع مرا در برابر مسئله آزادساختن آدمی کاملاً آرمان‌گرایانه خواهند پنداشت، یا حتی مباحث آمادگی وجودی، عشق، گفت‌وشنود، امید، خاکساری، و همدردی را لاطائل‌هایی بیش‌ازحد ارتجاعی خواهند دانست. بعضی دیگر برملا کردن حالتی از ستم را که مایه خوشنودی ستمگر است از من نخواهند پذیرفت (یا نخواهند خواست که بپذیرند)، از این رو این کتاب، با همه نقص‌هایی 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

۸

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

فرقه‌گرایی، 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 خودبیگانه می‌کند، این یکی نقاد است و آدمی

دیباجه

را آزاد می‌سازد. اصل گرایی (رادیکالیسم) آدمی را نسبت به موضعی که گرفته است متعهد می‌کند، پس شرکت بیشتر او را در تلاش برای دگرگون‌ساختن واقعیت عینی و ملموس ایجاب می‌نماید. برعکس، فرقه‌گرایی، که افسانه‌ساز و نامعقول است، واقعیت را به «واقعیتی کاذب» تبدیل می‌کند، که از آن پس آن را تغییر نمی‌توان داد. فرقه‌گرایی، هر منشاءای داشته باشد، همواره مانع آزادشدن آدمیان است. این است که با کمال تاسف دیده می‌شود که تعبیر دست‌راستی فرقه‌گرایی همیشه با مفهوم مقابل آن، یعنی اصل گرایی مردم انقلابی، همراه نیست. کم اتفاق نمی‌افتد که خود انقلابیان در جریان پاسخی که به فرقه‌گرایی راست می‌دهند خود به فرقه‌گرایی مبتلا شوند و مرتجع گردند. اما این امکان نباید سبب شود که شخص اصل‌گرا به صورت مهره شطرنج در دست نخبگان درآید. او که در جریان آزادساختن شرکت بسته است نمی‌تواند در برابر خشونت ستمگران ناعال بماند.

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

۹

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

به‌نوبت خود، فرقه‌گرا به هر چه معتقد باشد، چون با روش نامعقول خود کور شده است پویندگی واقعیت را درک نمی‌کند (یا نمی‌تواند درک کند)، یا از آن تعبیری غلط می‌سازد. اگر جدلی‌بیندیشد «جدلش رام و دست‌آموز» است. فرقه‌گرای دست‌راستی (که قبلاً در کتاب تربیت به‌مثابه تمرین 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 کار خود را به دست رفتاری تقدیر‌گرایانه می‌سپارد.

فرقه‌گرای دست‌راستی از همتای دست‌چپی خود در اینجا متمایز می‌شود که اولی می‌کوشد زمان حال را رام کند به این امید که آینده نیز همین زمان حال رام‌شده را پدید بیاورد؛ درحالی که دومی شکل آینده را، از پیش تعیین‌شده و مشخص - یعنی نوعی تقدیر، بخت، یا سرنوشت اجتناب‌ناپذیر - می‌پندارد. برای فرقه‌گرای دست‌راستی «امروز» به دیروز پیوسته، چیزی معلوم و محتوم است؛ برای دست‌چپی «فردا»، از پیش معین شده و تغییری در آن امکان‌پذیر نیست. این دست‌راستی و دست‌چپی هر دو مرتجع هستند، زیرا با توجه به برداشت‌های غلطی که از تاریخ کرده‌اند، هر دو دست به

* | * *

اعمالی می‌زنند که نفی‌کننده آزادی است. این واقعیت که یکی در رویای زمان حالی خوشایند به سر می‌برد و دیگری در فکر آینده‌ای محتوم است به این معنی نیست که هر دو تماشاگر باشند (یعنی اولی توقع داشته باشد که «اکنون» ادامه بیابد، و دومی منتظر آمدن آینده «شناخته‌شده» باشد)، بعکس با بیشتر نزدیک شدن به «دایره حتمیتی» که فرار از آن برایشان مقدور نیست، «حقیقت»‌هایی خاص خود می‌سازند. این نوع حقیقت‌ها شبیه به حقیقت‌های آدمیانی نیست که برای ساختن آینده مبارزه می‌کنند و خطر‌هایی را که در این آینده‌سازی پیش می‌آید به جان می‌خرند، شبیه به مال‌کسانی هم نیست که دوش به دوش هم پیکار می‌کنند و با هم می‌آموزند که این آینده را - که چیزی محتوم نیست تا این مردان به دست بیاورند، بلکه چیزی است که باید به وسیله

آنان ساخته شود - چگونه بسازند. هردو نوع فرقه گرایی که با تاریخ به شیوه‌ای مالکانه رفتار می‌کنند، همه چیز را بی حضور مردم به پایان می‌رسانند و این نوع دیگری است از ضد مردم بودن.

درحالی که فرقه گرای دست راستی، که خود را در حقیقت «خود» محدود می‌کند، چیزی بیشتر از نقش طبیعی و عادی خود انجام نمی‌دهد، دست چپی که فرقه گرا و متحجر شده است، ماهیت خود را به هیچ می‌گیرد. درهر حال هریک از اینان که گرد «حقیقت» خود طواف می‌کنند، به مجرد اینکه آن حقیقت مورد تردید و شک قرار می‌گیرد، احساس تهدید می‌کنند. لذا هر کدام از این ها آنچه را به حقیقت «خود»ش تعلق نداشته باشد دروغ و افسانه می‌شمارد.

۱۱

همانطور که یک بار روزنامه نویسی به نام مارسیمو مورتیرآلوس به من گفت: «آنان، هردو، از نداشتن شک رنج می‌برند.»

فرد اصل گرا که متعهد آزاد کردن آدمیان است نمی‌تواند در «دایره حقیقت»ی زندانی شود، و واقعیت را نیز به بند نمی‌کشد. برعکس هرچه بیشتر اصل گرا باشد، کامل تر 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، خود را مالک یا صاحب اختیار تاریخ یا آدمیان، و یا آزاد کننده ستم دیدگان 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 بر دوش اصل‌گرایان قرار دارد، این آموزش نمی‌تواند به وسیله فرقه‌گرایان انجام شود.

خوشحال خواهم شد که در میان خوانندگان این کتاب کسانی باشند که به اندازه کافی نقاد باشند و خطاها و کج‌فهمی‌های مرا اصلاح کنند، نظرهای طرح‌شده 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 انقلابی - یعنی مقوله‌ای

۱۲

که در آن تجربه‌ای عینی نداشته‌ام - اظهارنظر کرده‌ام، تردید داشته باشند. ولیکن باید دانست که این امر که شخصاً در هیچ تجربه انقلابی‌ای شرکت نکرده‌ام مرا از تفکر پیرامون این موضوع باز نمی‌دارد. وانگهی از تجربه‌ای که به عنوان مربی با مردم داشته‌ام و با استفاده از آموزش گفت‌وگویی و سوال‌وجوابی، سرمایه‌بالنسبه باارزشی گرد آورده‌ام که مرا به پذیرفتن خطر ابراز نظرهایی که در این کتاب آمده است واداشت. امیدوارم که این صفحات موجب گردند که دست‌کم اعتقاد من به مردم و ایمان من به آدمیان در آفریدن دنیایی که در آن راحت‌تر بتوان دوست داشت همچنان بر جای بماند.

در اینجا می‌خواهم مراتب حق‌شناسی خود را به همسر و «اولین خواننده» کتابم الزا، برای درک و تشویقی که نسبت به کتاب من، که کتاب خود او نیز هست، داشته است ابراز کنم. همچنین می‌خواهم تشکر خود را از گروهی از دوستانم برای نظرهایی که درباره نسخه خطی کتاب ابراز کرده‌اند، به عرض برسانم. با قبول این خطر که نام

دیبیاچه

بعضی از آنان ممکن است از قلم بیفتد از هوائو داویگا کوتینهو، ریچارد شاول، جیم لم، میرا راموس، هوولینو راموس، پائولو دوتارسو، آلمینو آفونسو، پلینیو سامپایو،

۱۳

ارنانی ماریا فیوری، مارسلا گاهاردو، هوزه لوئیس فیوری، و هوائو زاکاریوتی نام ببرم. در عین حال مسئولیت تمامی مطالبی که در این کتاب آمده است، مسلماً به عهده خودم است.

۱۴



درحالی که مسئلهٔ مردمی سازی^۱ از دیدگاه ارزش شناسی^۲ همیشه برای آدمی مسئله‌ای اساسی بوده، اکنون به صورت نگرانی چاره‌ناپذیری در آمده است.^۳ نگرانی نسبت به مردمی سازی، بی‌درنگ موجب

^۱ humanization

^۲ axiology

^۳ نوشته‌های عامیانهٔ زمان ما، به‌خصوص نهضت‌های مربوط به جوانان، در عین حال که منعکس کنندهٔ ویژگی‌های محیطی‌اند که در آن روی می‌دهند در ذات خود نشان‌دهندهٔ این اشتغال فکری آدمی و آدمیان، به عنوان موجوداتی در جهان، و با جهان، است، اشتغال به این فکر که آدمیان چه هستند و چگونه هستند. وقتی این عاصیان تمدن مصرف‌کننده را در معرض داوری قرار می‌دهند، همهٔ صورت‌های دیوان‌سالاری را رد می‌کنند، خواستار تغییر وضع دانشگاه‌ها (به‌وسیلهٔ تغییر ماهیت انعطاف‌ناپذیر رابطهٔ استاد و دانشجو به رابطه‌ای که بر زمینهٔ عینی واقعیت استوار باشد) می‌شوند، دگرگون ساختن خود واقعیت را خواستارند، به‌نحوی که دانشگاه‌ها بازسازی شوند، به نظام‌های کهن و سازمان‌های اجتماعی مقرر و موجود حمله می‌نمایند برای اینکه آدمیان باشند که درباره‌شان تصمیم گرفته می‌شود. همهٔ این جنبش‌ها بازتاب شیوهٔ خاص عصر ما در بررسی مسائل‌اند، شیوه‌ای که بیشتر مردم‌شناسانه است تا مردم‌مدارانه.

۱۵

پی بردن به مردمی‌زدایی می‌شود که نه تنها یک امکان وجودی بلکه یک واقعیت تاریخی است. درحالی که آدمی وسعت دامنهٔ مردم‌زدایی را درک می‌کند از خود می‌پرسد که آیا مردمی‌سازی مسئله‌ای امکان‌پذیر و بادوام است. در درون تاریخ و در زمینه‌های عینی و ملموس، مردمی‌سازی و مردمی‌زدایی، هردو، به صورت دو امکان برای آدمی، این وجود ناقص‌مانده از نقص خویش آگاه، وجود دارند.

اما در حالی که انتخاب مردمی‌سازی و مردمی‌زدایی هردو در اختیار آدمی است، فقط اولی است که رسالت او شمرده می‌شود. این رسالت پیوسته مورد نفی قرار گرفته است ولی همین نفس نفی آن موجب تایید آن است. این رسالت بر اثر بیداد و بهره‌کشی و ستم و خشونت ستمگران نفی گردیده، و با اشتیاق ستم‌دیدگان به آزادی و دادگری، و به وسیلهٔ تقلای آنان برای دستیابی مجدد به انسانیت از دست رفته‌شان، تایید می‌گردد. مردمی‌زدایی که داغ خود را نه تنها بر چهرهٔ کسانی که آنچه مردمی است از آنان ربوده شده، بلکه، هرچند به طریقی دیگر، بر چهرهٔ کسانی هم که آن را ربوده‌اند نهاده است، انحرافی است در راه دستیابی هرچه بیشتر به ملکات انسانی. این انحراف یک امکان تاریخی است، اما نه یک رسالت تاریخی. درواقع پذیرفتن مردمی‌زدایی

۱۶

به عنوان رسالتی تاریخی یا منجر به پشت‌پازدن به هرچه اخلاقی است می‌شود و یا سبب یأس کامل می‌گردد. تقلا برای مردمی‌سازی، برای آزادساختن کارگران، برای غلبه بر ازخودبیگانگی، و برای تایید آدمیان به عنوان افراد با شخصیت مستقل، بی‌معنی خواهد بود. این مبارزه فقط به این دلیل ممکن می‌شود که هرچند مردمی‌زدایی واقعیت ملموس تاریخی است، اما سرنوشتی محتوم نیست، بلکه نتیجهٔ نظامی بیدادگرانه است

که خشونت را در ستمگران، و در نتیجه سلب ملکات مردمی را از ستمکشان، پدید می‌آورد.

از آنجاکه انحراف از بیشتر به ملکات مردمی دست‌یافتن موجب کمتر دارای آن ملکات شدن است، ستمدیدگان را به مبارزه با کسانی که آنان را به چنین روزی نشانده‌اند برخورد انگیزد. برای آن که این مبارزه معنی داشته باشد، ستمدیدگان نباید در تلاش برای دوباره به دست آوردن مردمی خود (که در حقیقت راهی است برای آفریدن آن)، به ستمگر بر ستمگران 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 بر آنان ستم کرده‌اند. ستمگران که در سایه قدرت خود ستم می‌کنند و بهره‌کشی می‌نمایند و به ستمدیدگان تجاوز می‌کنند نمی‌توانند در این قدرت نیروی لازم برای آزاد کردن ستمدیدگان، یا خود، را بیابند. فقط قدرتی که از ضعف ستمدیدگان سرچشمه می‌گیرد برای آزاد کردن هردو 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

۱۷

به صورت سخاوتی دروغین نمایان می‌شود؛ درواقع آن تلاش هرگز از این حد فراتر نمی‌رود. وی برای اینکه 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

فصل اول

بخشش کنندگان با کوچک‌ترین تهدیدی نسبت به سرچشمه آن سخاوت دروغین، وحشت‌زده و نومید می‌شوند.

جوانمردی دقیقاً عبارت است از نبرد برای نابود کردن عللی که نکوکاری دروغین را می‌پرورند. نکوکاری دروغین، وحشت‌زدگان و سرکوفتگان را، «تفاله‌های حیات» را، و می‌دارد که دست‌های خود را دراز کنند. جوانمردی در آن است که سعی شود که آن دست‌ها – چه از آن افراد، و چه از آن خلق‌ها – نیاز کمتر و کمتری برای درازشدن در حال تضرع داشته باشند، و تبدیل به دست‌هایی انسانی شوند که کار می‌کنند، و با کارکردن جهان را دگرگون می‌سازند.

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

۱۸

به نحوی تضادفی تعریف کرد، بلکه باید از کردار جستجوگرانهٔ آنان در پی دست یافتن به آن، و با شناختن ضرورت نبرد برای این دستیابی، به تعریف آن پرداخت. و این نبرد، به دلیل هدفی که ستمدیدگان برای آن تعیین کرده‌اند، به راستی عملی است. مهرآمیز در مقابل بی‌مهری‌ای که در درون خشونت ستمگران نهفته است، بی‌مهری، حتی اگر در لفافهٔ جوانمردی دروغین پیچیده شده باشد.

ولی در جریان نخستین مرحله مبارزه ستمدیده به جای تلاش برای آزادی خود، تقریباً همیشه، به سوی ستمگری یا «خرده ستمگری» می‌گراید. این امر بدان دلیل است که ساخت فکری ستمدیدگان در نتیجه تضادهای درونی وضع واقعی و عینی که در آن سنگر گرفته‌اند 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 تبعیت از ستمگر را می‌پذیرند. در چنین اوضاع و احوالی آنان او را به اندازه کافی به وضوح «در نظر می‌گیرند» تا بتوانند او را تجسم کنند و در «بیرون» وجود خود کشف نمایند. این به ضرورت بدین معنی نیست که ستمدیدگان از اینکه لگدمال 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،

۱۹

شناخت آنان از خودشان به صورت مخالفان ستمگر هنوز حاکی از درگیری در مبارزه‌ای برای غلبه بر تضادهای موجود نیست.^۱ یکی از دو قطب مدعی دست‌یافتن به آزادی نیست بلکه خواستار تطبیق هویت خود با قطب مخالف است.

در این وضع ستمدیدگان نمی‌توانند «انسان جدید»ی را تجسم کنند که باید در جریان جای‌سپردن ستمگری به رهایی و در نتیجه حل شدن تضادها، قدم به عرصه هستی

^۱ اصطلاح «تضاد» در این کتاب نشان‌دهنده ستیز جدلی بین نیروهای متقابل اجتماعی است. (در متن کتاب اصطلاح تناقض contradiction به کار 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 عینی‌تر و ملموس‌تری است. م).

فصل اول

گذارد. تصور آنان از انسان جدیدشان فرد گرایانه است، چون خود را با ستمگر یکی می‌دانند، به وجود خود به عنوان اشخاص و به عنوان اعضای یک طبقهٔ ستم‌کشیده آگاه نیستند. این که خواهان اصلاحات ارضی هستند نه به دلیل آن است که می‌خواهند انسان‌هایی 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 رفقای سابق خود از مالک فعلی ظالم‌تر نباشد. سبب آن است که زمینهٔ وضع دهقان، یعنی ستم، تغییر نمی‌کند. در این مثال مباشر، برای حفظ کار خود، باید به سخت‌گیری مالک باشد، یا سخت‌گیرتر. این امر حکم قبلی ما را دربارهٔ ستم‌دیدگان، مبنی بر اینکه آنان طی نخستین مرحلهٔ مبارزه ستمگر را سرمشق مردمی بودن قرار می‌دهند، تایید می‌کند.

۲۰

حتی انقلاب که واقعیت عینی ستم را با برقرار کردن جریان آزادی دگرگون می‌کند، باید با این پدیده روبرو شود. بسیاری از ستم‌دیدگان به‌طور مستقیم یا نامستقیم در انقلاب شرکت می‌کنند و - چون مقید به افسانه‌های نظام قدیم هستند - قصد آن دارند که انقلاب را از آن خویش سازند: سایهٔ ستمگر قبلی هنوز بر آنان افتاده است. لازم است که به مطالعهٔ «ترس از آزادی» ستم‌دیدگان پرداخت.^۱ 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 رابطهٔ بین ستمگر و ستمکش، «تجویز» است. هر تجویزی نشان‌دهندهٔ تحمیل انتخاب یک فرد بر فرد دیگر است، و وجدان فرد تجویز شده را به

^۱ این «ترس از آزادی» را مسلماً به شکلی دیگر، در ستمگران نیز می‌توان یافت. ستم‌دیدگان از به آغوش کشیدن آزادی می‌ترسند، بیم ستمگران از «از دست دادن» آزادی ستم کردن است.

وجدانی تبدیل می‌کند که با وجدان فرد تجویزکننده مطابقت کند. بدین قرار رفتار ستمکش رفتار تجویز شده‌ای است که به راه‌هایی که ستمگر تجویز کند می‌رود. ستم‌دیدگان که تصویر ستمگر را به باطن خود سپرده و رهنمودهای او را پذیرفته‌اند، لبریز از «ترس از آزادی» هستند. آزادی آنان را ملزم به بیرون راندن این تصویر و قراردادن استقلال و مسئولیت به جای آن می‌کند. آزادی اهدا نمی‌شود، بلکه با غلبه به دست می‌آید. آن را باید پیوسته و با احساس مسئولیت دنبال کرد. آزادی آرمانی نیست که در خارج از وجود آدمی مستقر باشد و آرمانی هم نیست که به اسطوره^۱ بدل شود، بلکه شرط لازم برای به دست آوردن کمال انسانی است.

۲۱

برای آنکه غلبهٔ آدمی بر موضع ستم میسر شود، نخست باید علل آن را نقادانه شناخت تا بتوان، با اقدامی دگرگون‌کننده، موضع جدیدی آفرید - موضعی که پیگیری برای دست یافتن به انسانیتی کامل تر را مسیر می‌سازد. اما تقلای برای انسان تر شدن هم اکنون با تلاش برای دگرگون کردن وضع آغاز شده است. هرچند موضع ستم یک کل نامردمی و نامردمی‌کننده است، که هم بر ستمگران اثر می‌گذارد و هم بر کسانی که آنان بر ایشان ستم می‌کنند، این گروه دوم است که باید از موضع انسانیت خفه شده‌اش مبارزه برای بیشتر مردمی کردن هردو را بر عهده 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 سر تسلیم به آن سپرده‌اند تا وقتی که احساس ناتوانی در پذیرفتن خطرهایی می‌کنند که لازمهٔ تلاش برای آزادی هستند از دست زدن به این تلاش ممنوعند. وانگهی تلاش

^۱ Myth

فصل اول

برای آزادی نه تنها ستمگران را، بلکه یاران ستمکش خودشان را هم، که از ترس ستم بیشتر بر خود می‌لرزند، مورد تهدید قرار می‌دهد. وقتی که آنان در باطن خویش اشتیاق به آزادی را کشف می‌کنند، خواهند دید که این اشتیاق هنگامی به واقعیت بدل می‌شود که در یاران‌شان نیز به وجود بیاید. ولی مادام که آنان در زیرسلطهٔ «ترس از آزادی» قرار دارند، از التجای به دیگران، یا گوش فرا دادن به التجای دیگران، و حتی از ملتجی شدن به تقاضاهای وجدان خود سر می‌پیچند.

۲۲

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

ستم‌دیدگان از دوگانگی‌ای 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 تمنای 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^۱ در انتخاب بین کاملاً خود بودن است یا دوگانه‌بودن، بین بیرون‌راندن ستمگری که درون‌شان است با بیرون‌نراندن او، بین یکپارچگی انسانی است با ازخودبیگانگی، بین تبعیت از نسخه‌های تجویزی است با داشتن اختیار؛ بین تماشاگری بودن است با بازیگری بودن؛ بین عمل کردن است با، به وسیلهٔ انجام کار ستمگر تظاهر به عمل کردن، تعارض بین گفتن است با خاموش بودن، و در قدرت آفرینش و بازآفرینی و از قدرت دگرگون‌ساختن

^۱ ترجمهٔ عبارت Conflict است. این اصطلاح در ترجمه برای ستیز هم آمده است. م.

جهان سترون گردیدن. این است معمای دوپهلوی و غم‌انگیز ستم‌دیده که باید در آموزش و پرورش او مورد توجه قرار گیرد.

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

۲۳

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 تق‌لا است که روش آموزش ساخته و بازساخته خواهد شد.

مسئله اساسی این است: ستم‌دیدگان که موجودهایی تق‌سیم‌شده و نااصیل هستند چگونه می‌توانند در گستردن تربیت آزادی‌بخش خود سهیم شوند؟ پاسخ آن است که فقط وقتی که ستم‌دیدگان کشف کنند که «میزبان» ستم‌گرانند می‌توانند به زاییده‌شدن تربیت آزادی‌بخش خود یاری کنند. تا زمانی که آنان در دوگانگی‌ای به سر می‌برند که در آن بودن به معنی شبیه‌بودن است، و شبیه‌بودن به معنی شبیه ستم‌گر بودن، این کمک از آنان ساخته نیست. تربیت ستم‌دیدگان وسیله‌ای است برای این کشف نقادانه آنان که هم آنان و هم کسانی که بر آنان ستم می‌کنند نمودهایی از مردم‌زدایی هستند. بدین ترتیب آزادشدن نوعی زایمان است و زایمانی دردناک. انسانی که از این زایمان بیرون می‌آید انسان جدیدی است که زنده‌ماندنش منوط است به از میان رفتن تناقض ستم‌گر-ستم‌کش به وسیله مردمی‌شدن همه آدمیان. به بیان 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 آدمی‌ای خواهد بود در جریان دست‌یافتن به آزادی.

فصل اول

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

۲۴

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، اما شرط کافی نیست، بلکه باید نیروی برگزیده برای عمل آزادی بخش گردد. این هم که ستمدیدگان پی ببرند که در رابطه جدلی در حکم برابر نهاد ستمگران اند که ستمگران بی وجود آنان نمی‌توانند زیست (پدیده‌شناسی روح، نوشته هگل) به خودی خود آزادی را به وجود نمی‌آورد. ستمدیدگان فقط وقتی می‌توانند بر تضادی که آنان را دربر گرفته است غلبه کنند که دریافت وضع شان نام آنان را در صف کوشندگان برای آزادی ثبت کند.

عین همین مطلب در مورد فرد ستمگر به عنوان «شخص» صادق است. ممکن است کشف اینکه او فردی ستمگر است سبب تألم بسیارش گردد، ولی به ضرورت منجر به یگانه شدنش با ستمدیده نمی‌شود. مستدل جلوه دادن گناه خود به وسیله رفتار پدرمآبانه با ستمدیدگان و محکم نگاه داشتن آنان در مقام تابع و ستمکش باهم سازگار نمی‌تواند بود. یگانگی 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 می‌گرداند، انقیاد آنان نسبت به شعور ارباب است (آنچنان که هگل می‌گوید)^۱، یگانگی حقیقی با آنان به مفهوم نبرد در کنارشان به منظور دگرگون کردن

^۱ هگل ضمن تجزیه و تحلیل روابط جدلی بین شعور ارباب و شعور ستمدیده در همان کتاب می‌نویسد: «این یکی مستقل است و ماهیت اساسی آن «برای خود بودن» است، دیگری نامستقل و وابسته است، و

۲۵

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

از آنجا که تضاد ستمگر-ستمکش در وضعیتی 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 می‌یابد و هم ستمکش - وضعیت ملموسی که ستم را به وجود می‌آورد باید دگرگون شود.

طرح این خواست انقلابی برای تحول عینی واقعیت، و مبارزه با بی‌حرکی ذهن‌گرایانه‌ای که شناخت ستم را به انتظار صبورانه برای نابودی خودبخودی ستم می‌کشاند، به معنی صرف نظر کردن از نقش ذهنیت در تلاش برای دگرگون کردن نهادها نیست. برعکس، عینیت را نمی‌توان بی‌وجود ذهنیت درک کرد. پیروزی یکی

از این دو نمی‌تواند بی‌دیگری وجود داشته باشد، و نه هم می‌توان آن‌ها را نافی یکدیگر دانست. عین‌گرایی عبارت است از جدا کردن عینیت از

۲۶

ذهنیت و انکار دومی به هنگام تحلیل واقعیت با کار کردن با آن. از سوی دیگر، انکار عینیت در تجزیه و تحلیل یا به هنگام عمل، ذهن‌گرایی را به وجود می‌آورد که منجر به اتخاذ مواضع نفس‌گرایانه^۱ می‌گردد. در اینجا نه عین‌گرایی را پیشنهاد می‌کنیم و نه ذهن‌گرایی را، و نه حتی روان‌گرایی^۲ را، بلکه آنچه در نظر است ذهنیت و عینیت است در یک رابطه مستمر جدلی با یکدیگر.

انکار اهمیت ذهنیت در جریان دگرگون‌سازی جهان و تاریخ، ساده‌دلی و خام‌اندیشی است، و در حکم پذیرفتن محال، یعنی دنیایی بی‌آدمی، است. این موضع عین‌گرایانه به همان اندازه دور از خرد است که ذهن‌گرایی‌ای که اصل را بر امکان وجود آدمی، بی‌دنیا می‌گذارد. جهان و آدمی جدا از هم وجود ندارند بلکه در برهم‌کنش مستمر به سر می‌برند. نه مارکس اینگونه دوگانگی را می‌پذیرد و نه هیچ متفکر منتقد واقع‌گرای دیگر. آنچه مارکس به نقد کشید و به شکلی عملی بیان کرد ذهنیت نبود، بلکه ذهن‌گرایی و روان‌گرایی بود. واقعیت عینی اجتماعی همان‌طور که به صورت تصادفی به وجود نیامده است بلکه حاصل کار آدمی است، به تصادف هم دگرگون نمی‌شود. اگر آدمیان واقعیت اجتماعی را می‌سازند (واقعیتی که در «بازتاب کردار» به آنان بازمی‌گردد و آنان را در شرایط تازه‌ای قرار می‌دهد)، پس دگرگون کردن آن واقعیت وظیفه‌ای تاریخی است و بر عهده آدمیان.

^۱ Solipsistic Positions

^۲ Psychologism

نتیجه واقعی که ستم‌گرا نه شود، مایه تضاد آدمیان در

۲۲

قالب ستمگر و ستمکش می‌گردد. ستم‌دیدگان که وظیفه‌شان تلاش برای آزادی در معیت کسانی است که وحدت حقیقی خود را به آن‌ها نشان داده‌اند، باید از طریق عمل کردن به این تلاش آگاهی نقادانه‌ای از ستمگری به دست آورند. یکی از بزرگترین موانع بر سر راه کسب آزادی آن است که واقعیت ستم‌گرا نه کسانی را که مشمول آن هستند جذب، و بدین وسیله شعور آنان را غرق می‌کند.^۱ وظیفه ستم، رام کردن است. برای آن که آدمی بیش از این صید آن نشود، باید از آن بدرآید و بر آن چیره گردد. این کار فقط به وسیله کردار تحقق‌پذیر است، یعنی به وسیله اندیشیدن و به کار 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 به آن بیفزاییم و ننگین‌تر نمایان کنیم.»

«ستم را با افزودن نتایج ستمگری به آن ستم‌گرا نه‌تر ساختن» شبیه به رابطه جدلی بین عینیت و ذهنیت است. فقط در این حالت

۲۸

^۱ «عمل آزادی‌بخش لزوماً متضمن یک لحظه درک و اراده است. این عمل هم مقدم بر این لحظه است و هم پس از آن ادامه می‌یابد: یعنی اول مقدمه‌ای است برای آن لحظه و سپس بر تاریخ تاثیر می‌گذارد و در آن ادامه می‌یابد. ولیکن عمل تسلط به ضرورت دارای این بعد نیست، زیرا که نهاد سلطه توسط وظیفه خود کار و ناآگاهانه آن حفظ می‌شود.» به نقل از نوشته‌ای چاپ نشده از هوزه لوئیس فیوری Jose Luis Foiri که بزرگوارانه اجازه این نقل را به من داد.

فصل اول

بستگی متقابل کردار اصیل ممکن می‌شود، کردار اصیلی که بی‌آن حل تضاد ستمگر- ستمکش ناممکن است. برای رسیدن به این هدف، ستم‌دیدگان باید نقادانه با واقعیت برخورد کنند، و در همان زمان آن واقعیت را مجسم کنند و مورد عمل قرار دهند. درک خشک و خالی از واقعیت و بی‌انجام این مداخله عملی بعدی، منجر به تحول آن واقعیت نخواهد شد - درست به این علت که درک مزبور درکی صحیح نیست. چنین حالتی مربوط به درکی کاملاً ذهن‌گرایانه به وسیله کسی است که واقعیت عینی را کنار می‌گذارد و جانشین کاذبی برایش می‌تراشد.

نوع دیگری از درک کاذب هنگامی دست می‌دهد که هر نوع تغییر واقعیت عینی منافع فردی یا طبقاتی مشاهده‌گر را تهدید کند. در مورد اول هیچ مداخله نقادانه‌ای در واقعیت صورت نخواهد پذیرفت زیرا که واقعیت مزبور ساختگی است؛ در مورد دوم نیز چنین مداخله‌ای وجود نخواهد داشت زیرا که با علایق طبقاتی مشاهده‌گر در تضاد واقع می‌شود. در این حالت فرد به رفتاری ناشی از اختلال عصبی متمایل می‌شود: واقعیت وجود دارد، اما هم واقعیت و هم آنچه ناشی از آن است ممکن است برای او زیان‌آور باشند. در نتیجه این ضرورت پیدا می‌شود که او حقیقت را انکار نکند، اما آن را به شکلی دیگر ببیند. در نهایت این موجه جلوه‌دادن به عنوان یک سازوکار دفاعی با ذهن‌گرایی 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 دشواری‌هایی نهفته است

که برای بازداشتن مردم از مداخلهٔ نقادانه در واقعیت طرح شده‌اند و در فصل چهارم به تفصیل مورد بحث واقع خواهند شد. ستمگر به‌خوبی می‌داند که این مداخله به نفع او نخواهد بود. آنچه به نفع او است آن است که مردم در همان حالت غرقه‌بودن، و ناتوانی در برخورد با واقعیت ستمگری، باقی بمانند. در اینجا هشدار می‌دهم که لوکاچ در کتاب *لنین به حزب انقلابی می‌دهد* حائز اهمیت است:

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

در توضیح این نیاز، لوکاچ بی‌تردید نتیجهٔ مداخلهٔ انتقاده را پیش می‌کشد. «عمل خاص توده‌ها را برای آن‌ها روشن 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 دیگرگون‌کنندهٔ آن‌ها باشد، پرده برمی‌دارند نقادانه‌تر در واقعیت شرکت می‌جویند. 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 نمی‌توانست

۳۰

خود را تعالی بخشد و واقعیت خود را ببیند و آن را درک کند، هیچ عملی انسانی پدید نمی‌آید.

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

فصل اول

باشد. اندیشه، که برای عمل جنبه‌ای اساسی دارد، در شرط لازم لوکاچ در «عمل خاص توده‌ها را برای آن‌ها تشریح کردن» نهفته است، همانطور که در هدفی که او به این 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 شرکت‌جستن در گفت‌و شنودی با آن‌ها در مورد آن اعمال است. در هر صورت هیچ واقعیتهایی به خودی خود تغییر نمی‌کند^۱، و وظیفه «تشریح اعمال خاص توده‌ها برای آن‌ها» که لوکاچ برای حزب انقلابی در نظر می‌گیرد، با اعتقاد ما در مورد نیاز به مداخله نقادانه مردم در واقعیت به‌وسیله کردار مطابقت دارد. روش آموزش ستمدیدگان، که تربیت کسانی است که دست به گریبان با نبردی برای آزادی خود می‌باشند، ریشه در همین امر دارد. و کسانی که دریافته‌اند، یا در حال دریافتند، که ستمکش بوده‌اند، باید در زمره کسانی باشند که این روش

۳۱

را گسترش می‌دهند. هیچ آموزشی که به‌راستی آزادی‌بخش باشد نمی‌تواند، در نتیجه رفتاری که نشانه بدبخت‌شمردن ستمدیدگان باشد، یا به‌خاطر دلجویی از آنان، یا ارائه الگوهایی مشابه که در میان ستمگران است، از آنان فاصله بگیرد. در مبارزه آزادی‌بخش ستمدیدگان باید الگو و نمونه خودشان باشند.

^۱ «آیین ماده‌گرایی که آدمی را محصول اوضاع و نحوه تربیت می‌داند و معتقد است که آدمیان دگرگون‌شده محصول اوضاع و تربیت‌های دیگرگونه هستند، فراموش می‌کند که این آدمیانند که اوضاع را دگرگون می‌کنند، و مربی خود محتاج به تربیت شدن است.» به نقل از آثار منتخب کارل مارکس و فردریش انگلس.

روش آموزش ستمدیدگان که محرک آن جوانمردی حقیقی مردمی گرایانه، و نه بشردوستانه^۱، باشد به صورت روش آموزش نوع بشر جلوه می‌کند. علم آموزشی که با علایق 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 مردمی‌زدایی است. از این روی - همچنان که پیشتر گفتیم - علم آموزش ستمدیدگان نمی‌تواند به وسیله ستمگران تنظیم شود یا اعمال گردد. تناقضی است در اینکه ستمگران نه تنها از تربیت آزادی‌بخش حمایت می‌کنند، بلکه در اجرای آن هم کوشا باشند.

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

۳۲

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.

^۱ تفاوت مردمی‌گرایی humanism با بشردوستی و نوع‌پروری humanitarianism بالاخص در این نکته نهفته است که در ارتباط مردم‌گرا با آدمیان دیگر بر مبانی ارزش‌های مساوی انسانی و شیوه‌های آموزشی متقابل قرار دارد. حال آنکه در دومی بشردوست یا نوع‌پرور کسی است که از «بالا» دلش برای آدمیان محروم و فقیر «پایین» می‌سوزد و برای ابراز نوع‌دوستی خود خیرات و صدقاتی بین محرومان پخش می‌کند. اولی سرشت آدمیان فروتن است و عاشق مردم، و دومی خصلت افراد متکبر است که به طبقات بالای جامعه تعلق دارند و به پایگاه طبقاتی خود نیز چسبیده‌اند. م.

فصل اول

تعلیم ستم‌دیدگان، به عنوان تعلیمی مردمی گرا و آزاده، دو مرحله متمایز دارد. در مرحله نخستین ستم‌دیدگان پرده از جهان ستمگری برمی‌گیرند و با عمل خویش دگرگون‌ساختن آن را عهده‌دار می‌شوند. در مرحله دوم، که واقعیت ستم در آن دگرگون گردیده است، تعلیم دیگر خاص ستم‌دیدگان نیست بلکه از آن 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.^۱ در مرحله نخست این رویارویی به وسیله تغییر راهی صورت می‌پذیرد که ستم‌دیدگان از آن راه دنیای ستم را درمی‌یابند، و در مرحله دوم به وسیله طرد افسانه‌هایی رخ می‌دهد که در نظام کهن آفریده و پرورده شده‌اند و مانند اشباح دائم به سروقّت نهاد جدید، که از تحول انقلابی برخاسته است، می‌آیند.

در مرحله اول آموزش باید به مسئله وجدان ستمگر و ستم‌دیده بپردازد، یعنی مسئله آنان که ستم می‌کنند و آنان که ستم می‌کشند. باید رفتار آنان و بینش آنان از جهان و اخلاقیات‌شان، را مدنظر قرار دهد. مشکل ویژه‌ای که در این میان وجود دارد دوگانگی درونی

۳۳

ستم‌دیدگان است: آنان موجودهایی ضدونقیض و تقسیم شده‌اند که در موضع عینی ستم و خشونت شکل گرفته‌اند و هم در آن به‌سر می‌برند. هر وضعی که در آن «عمر و» به نحوی عینی «زید» را استثمار می‌کند، یا به عنوان فردی مسئول از پای فشردن «زید» در اظهارنظر خود جلوگیری می‌نماید گوشه‌ای از ستمگری است. چنین وضعی به خودی خود خشونت‌زاست، حتی اگر با حالتی جوانمردانه همراه

^۱ به نظر می‌رسد که این همان چهره اساسی انقلاب فرهنگی مائو باشد.

باشد، زیرا که در رسالت وجودی و تاریخی آدمی برای کامل ترشدن مداخله می‌کند. با استقرار رابطهٔ ستم، خشونت نیز شروع شده است. در طول تاریخ هیچگاه ستم‌دیدگان خشونت را آغاز نکرده‌اند. اگر خود محصول خشونتند چگونه می‌توانند مبتکر آن نیز باشند؟ چطور می‌توانند متولی چیزی باشند که هدف بالفعل آن وجود آنان، به‌عنوان ستم‌دیده، است؟ هیچ ستم‌دیده‌ای وجود پیدا نمی‌کرد اگر از پیش موضع خشونتی برای مقاد کردن آدمیان وجود نداشت.

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

۳۴

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 به‌وسیلهٔ آنان که زیرسلطهٔ اقویا ضعیف شده‌اند اعمال می‌شود، بلکه به‌وسیلهٔ زورمندانی اعمال می‌گردد که آنان را از مردی انداخته‌اند.

اما در چشم ستمگران، همیشه ستم‌دیدگان (که البته ستمگران آنان را ستم‌دیده نمی‌خوانند بلکه برحسب آن که هموطن‌شان باشند یا نباشند آنان را «آن مردم» می‌نامند

فصل اول

یا «توده‌های کور و حسود»، یا «وحشیان»، یا «بومیان»، یا «خرابکاران» که زمانی در برابر خشونت جباران واکنش نشان می‌دهند، «خشن»، «وحشی»، «شروع»، یا «سبع» خوانده می‌شوند.

با این همه - اگرچه ممکن است باطل به نظر 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 ناآگاهانه آغازگر مهر و محبت باشد. از آنجا که خشونت ستمگران مانع از آن است که ستمدیدگان کاملاً انسان باشند، واکنش اینان در تمایل به کسب حق انسان‌شدن در چنین خشونت‌ریزه دارد. ستمگران به این علت که مردمی دیگران را می‌زدایند و حقوق‌شان را نادیده می‌گیرند، خود نامردم می‌شوند. وقتی که ستمدیدگان، که برای مردم‌شدن پیکار می‌کنند، قدرت سلطه‌جویی و سرکوب‌کنندگی را از ستمگران می‌ستانند، به آنان انسانی را

۳۵

باز 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 ستم‌پیشه، 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 نویی 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 قطب‌های آن به این هدف دست نخواهند یافت.

ممکن است به نظر ساده‌لوحانه 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 به دست بیاورند، ستم شمرده نمی‌شود. عملی ستم شمرده می‌شود که سبب جلوگیری انسان‌ها از کامل شدن بشود. بنابراین این قیدهای ضروری به خودی خود حاکی از آن نیست که ستمکشان دیروز ستمگران امروز شوند. رفتاری که از بازگشت نظام ستمگری جوگیری کند. نباید با اعمالی که آن را به وجود می‌آورد و حفظ می‌کند مقایسه شود. آن رفتار را نمی‌توان با اعمال اقلیتی مقایسه کرد که حق انسان بودن اکثریت را نفی می‌کند.

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

۳۶

صحبت کردن از آزادی دیگر ناممکن می‌گردد.^۱ از این روی ما اصرار می‌ورزیم که انحلال صحیح تضاد ستمگر-ستمکش منوط به معکوس کردن صرف مواضع، و رفتن از قطبی به قطب دیگر نیست. همچنین رفع این تضاد منوط به قرار گرفتن ستمگرانی جدید به جای ستمکاران سابق و تلاش برای ادامه انقیاد ستم‌دیدگان نمی‌تواند بود، حتی اگر این جانشینی به نام آزاد کردن آنان صورت پذیرد.

^۱ این انعطاف ناپذیری را نباید با تنگناهایی یکی دانست که باید بر سر راه ستمگران پیشین گذاشت تا قادر به بازگرداندن نظم ستمگرانه قبلی نباشند. در اینجا به انقلابی اشاره می‌شود که دچار رکود یا کاربرد ابزارهای سرکوب‌کننده و دیوان‌سالارانه دولت پیشین (دولتی که همچنان که مارکس بارها تاکید کرده است، می‌باید با قاطعیت منکوب شود و از بین برود) علیه مردم است.

فصل اول

اما اگر هم تضاد یادشده به طرزی صحیح به وسیله وضعی تازه که توسط کارگران آزادشده ایجاد شده است حل شود، ستمگران پیشین احساس آزادی نمی کنند بلکه، بعکس، خود را کاملاً ستمدیده حس می کنند. از آنجاکه به اعمال سلطه بر دیگران عادت کرده اند هر وضعی غیر از وضع قبلی به نظرشان ستمگری می آید. سابق بر این آنان می توانستند بخورند، بپوشند، کفش به پا کنند، آموزش ببینند، سفر کنند، و به آهنگ های بتهوون گوش فرادهند درحالی که میلیون ها انسان نمی خوردند، لباس و کفش نداشتند، نه در خوانده و نه سفر رفته بودند، و خیلی کمتر به بتهوون گوش داده بودند. هر محدودیتی که به نام حقوق جامعه بر این طرز زندگی نهاده شود، از نظر ستمگران قبلی نفی حقوق فردی آنان تلقی می شود - هرچند خودشان هیچ احترامی برای حقوق میلیون ها آدمی که رنج می کشیدند

۳۷

و از گرسنگی و درد و حسرت و یأس می مردند قائل نبودند. از نظر ستمگران «موجود انسانی» فقط به آنان اطلاق می شود؛ 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 نمی شود، بلکه به آنان اعطا می گردد. و این امتیاز را از این روی اعطا می کنند که زنده ماندن ستمدیدگان برای بقای خود آنان ضروری است.

توضیح این رفتار و این گونه درک از جهان و آدمیان (که الزاماً ستمگران را مجبور به مقاومت در برابر برقراری نظام جدیدی می کند) در تجربه ای است که به عنوان طبقه مسلط حاصل کرده اند. وقتی که موضع خشونت و ستمگری مستقر می شود شیوه دیگری از زندگی و رفتار برای آنان که در آن گرفتار آمده اند - یعنی هم ستمگران

و هم ستمکشان - به وجود می‌آورد. هردو در این وضع غرقه می‌شوند و هر دو داغ ستم را آشکار می‌سازند. تجزیه و تحلیل مواضع وجود ستم آشکار می‌سازد که ریشه آن‌ها در خشونت است که از طرف آنان که قدرت را در دست دارند آغاز می‌شود. این جریان خشونت نسل‌به‌نسل در ستمگران - که آن را به ارث می‌برند و در فضای آن شکل می‌گیرند - تداوم می‌یابد. این فضا در ستمگران وجدانی مالکانه و قوی - مالکیت جهان و آدمیان - به وجود می‌آورد. وجدان ستمگر نمی‌تواند خود را جدا از چنین مالکیت مستقیم و واقعی و ملموسی درک کند و حتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. فروم دربارهٔ این وجدان می‌گوید که بی چنین مالکیتی «تماس خود را دنیا را از دست می‌دهد». وجدان ستمگر بی آن می‌گراید که هرچه را در

۳۸

اطراف او است موضوع سلطهٔ خود قرار دهد. زمین، ملک، تولید، آنچه آدمیان می‌آفرینند، خود آدمیان، زمان - همه چیز به صورت چیزهای زیر سلطهٔ او درمی‌آیند. بر اثر اشتیاق نامحدودی که ستمگران به تملک دارند این اعتقاد در آنان گسترش می‌یابد که می‌توانند هر چیز را به موضوع قدرت خرید خود تبدیل کنند. و در اینجا است که از وجود مفهومی به کلی مادی دارند. پول معیار همه چیز 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. در نظر آنان بودن یعنی داشتن، و جزء طبقهٔ «دارا» قرار داشتن.

ستمگران که از موضع ستم منتفع می‌شوند نمی‌توانند درک کنند که اگر داشتن شرطی برای بودن است، برای همهٔ آدمیان شرطی ضروری است. به این جهت است که جوآنمردی آنان دروغین است. انسانیت یک «چیز» است، و آن‌ها آن را به عنوان حقی

فصل اول

اختصاصی، به عنوان ملکی موروثی، تصاحب می‌کنند. در نظر آنان انسان شدن «دیگران» به منزلهٔ واژگونگی است، نه پیگیری کمال انسانی.

ستمگران درک نمی‌کنند که انحصار بیشتر داشتن آنان، دیگران و خودشان را از انسان بودن باز می‌دارد. نمی‌توانند ببینند که در پیگیری خودخواهانهٔ داشتن به عنوان طبقهٔ دارا، از دارایی خود خفه می‌شوند، و دیگر نیستند، بلکه فقط دارند. در نظر آنان، بیشتر داشتن حقی انتقال‌ناپذیر است، حقی که آنان با «کوشش خود»، و با «تهور خود برای خطر کردن» به دست آورده‌اند. اگر دیگران بیشتر ندارند، برای آن است که نااهل و تبیلند، و بدتر از همه،

۳۹

بی‌دلیل در قبال «سلوک جوانمردانه» طبقهٔ مسلط حق ناشناسند. درست، از آنجاکه 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 بازگونی باشد، آزادی آنان نیز چنین خواهد بود، از این رو است ضرورت مراقبت مداوم از آنان. و هرچه ستمگران بیشتر مواظب ستمکشان باشند آنان را بیشتر به «چیز»های ظاهراً بی‌جانی تبدیل می‌کنند. این گرایش وجدان ستمگر به این که هرچیز و هرکس را بر سر راه خود می‌بیند بی‌روح سازد، و این اشتیاق او به تملک، بی‌تردید متناظر است با گرایش به عقدهٔ آزارندگی^۱. فروم در دل آدمی^۲ می‌گوید:

^۱ Sadism

^۲ *The Heart of Man*

لذت بردن از سلطه کامل بر شخص 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 به شیء، تبدیل چیز جاندار به چیز بی جان، زیرا که با مراقبت کامل و مطلق موجود زنده کیفیت اساسی حیات، یعنی آزادی، را از دست می دهد.

عشق توام با آزارندگی عشقی منحرف است - عشق مرگ

۴۰

است، نه عشق حیات. بنابراین یکی از ویژگی های شعور ستمگر و بینش مرده دوستی آن در جهان عقده آزارندگی است. از آنجا که وجدان هشیار ستمگر برای تسلط داشتن در صدد برمی آید که کشش ناآرام و جستجوگر و نیروی آفریننده ای را که خصلت زندگی است از میان بردارد، زندگی را می کشد. ستمگران بیشتر از پیش از علم تکنولوژی، به عنوان ابزارهایی بی چون و چرا قدرتمند، برای رسیدن به هدف خود استفاده می کنند، یعنی برای حفظ نظام ستمگری به وسیله به کاربردن و سرکوب کردن^۱ ستمدیدگان که در حکم اشیاء، در حکم چیزها هستند، و هدفی ندارند جز آنچه ستمگران برایشان تجویز می کنند.

در پرتو آنچه گفته شد نتیجه بی شک مهم دیگری حاصل می شود: این واقعیت که برخی از اعضای طبقه ستمگر در مبارزه آزادی بخش ستمدیدگان بدانها می پیوندند، بدین ترتیب از یک قطب تضاد به قطب دیگر آن نقل می کنند. نقش آنان اساسی است و در طول تاریخ مبارزه نیز چنین بوده است. اما، برحسب اتفاق، با این که آنان از

^۱ در این مورد به کتاب های انسان یک بعدی *One-Dimensional Man*، عشق و تمدن *Eros and*

Civilization اثر هربرت مارکوزه Herbert Marcuse رجوع شود.

فصل اول

استثمار گربودن، یا تماشاگر بی‌اعتنا بودن، یا به‌سادگی میراث‌خوار استثمار بودن، دست می‌کشند و به‌طرف استثمارشدگان می‌روند، تقریباً همیشه نشانه‌ای منشاء خود را به همراه می‌آورند: یعنی پیش‌داوری‌ها و کج‌بینی‌های‌شان را که عبارت از عدم اعتماد به توانایی مردم به فکر کردن و خواستن و دانستن است. از این‌رو، این

* ۴۱ *

ملحق‌شدگان به مردم ممکن است رفته‌رفته دست‌خوش نوعی جوانمردی شوند که به‌اندازهٔ جوانمردی ستمگران زیان‌بار است. جوانمردی ستمگران با نظم ناعادلانه‌ای تغذیه می‌شود که می‌بایست برای توجیه آن جوانمردی حفظ شود. «نوگرویدگان» به‌راستی خواستار دگرگون‌شدن نظام بیدادگرانه‌اند، اما بر اثر پیشینهٔ خود گمان می‌کنند که باید مجری این دگرگونی باشند. آنان از مردم سخن می‌گویند ولی به ایشان اعتماد ندارند؛ و شرط اصلی و حتمی برای تغییر انقلابی، اعتماد داشتن به مردم است. یک مردمی‌گرای راستین بیشتر با اعتماد به مردم، که موجب کشانده‌شدن او به مبارزهٔ آنان است، شناخته می‌شود تا با هزاران کاری که بی‌اعتماد به آنان، برایشان انجام بدهد.

آنان که به‌راستی خود را وقف مردم می‌کنند باید پیوسته خود را بازآزمایی کنند. این تغییر موضع آنقدر اساسی است که مجال دمدمی‌مزاج بودن را نمی‌دهد. ادعای سرسپردگی به مردم کردن ولی خود را عقل کل انقلاب دانستن – عقلی که باید به مردم القا (یا بر آنان تحمیل) شود – حفظ کردن شیوه‌های کهن است. کسی که ادعای سرسپردگی به امر انقلاب داشته باشد ولی هنوز از انجام مشارکت با مردم، با مردمی که همه‌شان را نادان می‌پندارد، عاجز باشد سخت خودفریب است. نوگرویده‌ای که به مردم تمایل می‌یابد، ولی با هر گامی که آن‌ها برمی‌دارند، هر شکلی که اظهار می‌کنند

و هر فرکی که ابراز می نمایند، احساس خطر می کند و می کوشد که «موضع» خود را بر آنان تحمیل کند، نسبت به منشاء خود احساس غرب می کند. گرویدن به مردم محتاج تولد دوباره عمیقی است. آنان که این

۴۲

گرویدن را می پذیرند باید شکل تازه ای از زندگی را قبول کنند؛ دیگر نمی توانند چنان باشند که در گذشته بوده اند. نوگرویدگان فقط از راه رفاقت با ستمدیدگان می توانند حقیقت های خاص زندگی و رفتار آنان را، که در لحظات مختلف بازتابی از نهاد سلطه گر است، درک کنند. یکی از این خصلت های خاص (که قبلاً شرحش گذشت) دوگانگی وجودی ستمدیدگان است که در عین حال هم خودشان هستند و هم ستمگری که تصویر او را در خود پذیرفته اند. از همین رو، تا زمانی که آنان قاطعاً ستمگر خود را، و متقابلاً شعور خود را، «کشف» نکرده اند تقریباً همیشه حالت تسلیم نسبت به وضع خود نشان می دهند.

دهقان وقتی شروع به کسب شجاعت برای غلبه بر وابستگی اش می کند که دریابد که وابسته است: پیش از آن پیوسته بسته به ارباب بوده است و می گفته: «چکار می توانم کرد؟ من که رعیتی بیش نیستم»^۱.

وقتی این تسلیم به طور سطحی تجزیه و تحلیل شود به یک سربراهی تعبیر می گردد که نشانه ای از خصلتی ملی است. این تسلیم به تقدیر ثمره وضع تاریخی و جامعه شناختی است نه ویژگی ای مربوط به رفتار مردم. این تسلیم همیشه وابسته است به قدرت سرنوشت یا تقدیر، یا بخت - نیروهای چاره ناپذیر - یا به بینش منحرفی از خدا.

۴۳

^۱ عین گفته دهقانی در مصاحبه با مولف.

فصل اول

ستمیدگان - و به خصوص دهقانان که تقریباً در طبیعت غرقه هستند - تحت نفوذ جادو و افسانه، رنج‌های خود را که ثمرهٔ استثمار است، خواست خدا می‌دانند - گویی که خدا خالق این «بی‌نظمی سازمان‌یافته» است.^۱

ستمیدگان که در واقعیت غرقه هستند، نمی‌توانند به‌روشنی متوجه «نظمی» شوند که در خدمت منافع ستمگرانی است که آنان تصویرشان را در خود پذیرفته‌اند. آنان که زیر محدودیت‌های این نظم، تحلیل رفته‌اند، غالباً خشونت واقعی نشان داده و به کوچک‌ترین دلیلی با رفقای خود به زدوخورد می‌پردازند. فرانتس فانون در *نفرینیان خاک* می‌نویسند:

«استعمارزده این میل به تهاجم را که در عضلاتش ته‌نشین شده است نخست علیه خودی‌ها به کار می‌برد. این دوره‌ای است که سیاهان در آن به جان هم می‌افتند. در برابر موج جنایتی که شمال افریقا را در خود گرفته است پلیس و بازپرس درمی‌مانند و نمی‌دانند به کدام برسند... با اینکه مستعمره‌نشین یا پاسبان، می‌تواند در سراسر روز استعمارشده را بزند، دشنام دهد، و به زانوزدن وادارش کند، او را می‌بینیم که به محض دیدن نگاه دشمنانه یا مهاجم استعمارشدهٔ دیگری، چاقوی خود را بیرون می‌کشد؛ زیرا که آخرین کاری که استعمارزده می‌تواند به آن دست بزند دفاع از شخصیت خود است در برابر همچون خودی.»^۲

* ۴۴ *

^۱ Mendes, *Memento de Vivos*

^۲ فرانتس فانون، *نفرینیان خاک*، ترجمهٔ حیدرعلی رضایی، انتشارات خوارزمی

شاید که آنان با این رفتار بخواهند یک بار دیگر دوگانگی خود را نشان دهند. وقتی که آنان به یاران خود حمله ور می شوند، در حقیقت به طور نامستقیم به ستمگران حمله می کنند، زیرا که ستمگران در درون رفقای ستمدیده خودشان «وجود» دارند.

از سوی دیگر، ستمدیدگان در نقطه خاصی از تجربه وجودی خود، کشش مقاومت ناپذیری نسبت به ستمگر و راه و رسم زندگی او در خود احساس می کنند. سهم شدن در نحوه زندگی او مبدل به آرزویی فوق العاده قوی می شود. ستمدیدگان در حالت از خود بیگانگی می خواهند به هر قیمت که شده همانند ستمگر شوند، بدو تأسی جویند، و از او پیروی کنند. این پدیده خاصه در ستمدیدگان طبقه متوسط، که آرزوی همتراز شدن با مردان «برجسته» طبقه بالا را در سر دارند، رایج است. آلبر ممی در تحلیلی استثنایی از «ذهنیت استعمارزده»، در *چهره/استعمارگر و چهره/استعمارزده*^۱، به حقدی آمیخته با کشش «احساساتی» که نسبت به استعمارگر احساس کرده بود، اشاره می کند:

استعمارگر چگونه می تواند تیمار کارگزارانش را بخورد در صورتی که هر چند یک بار انبوهی از استعمارشدگان

۴۵

را به گلوله می بندد؟ استعمارزده چگونه می تواند بی رحمانه منکر وجود خود شود و باز چنین تقاضاهایی 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 کرده ام).

^۱ آلبر ممی، *چهره/استعمارگر و چهره/استعمارزده* (ترجمه همناطق، انتشارات خوارزمی)، مقدمه چاپ

فصل اول

«خودکم‌بینی» سرشت دیگر ستم‌دیدگان است که از جذب عقیده ستمگران در وجودشان نشأت می‌گیرد. آنقدر می‌شنوند که به هیچ کاری نمی‌خورند، هیچ چیز نمی‌دانند، و از یاد گرفتن هر چیزی عاجز هستند، و بیمار و کودن و نامولدنند، که عاقبت به بی‌لیاقتی خودشان متقاعد می‌شوند. «دهقانان خود را پست‌تر از ارباب حس می‌کنند، زیرا که ظاهراً ارباب تنها کسی است که همه‌چیز می‌داند و می‌تواند همه‌چیز را بگرداند.»^۱

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

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

۴۶

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

بارها اتفاق افتاده که دهقانان در طرح‌های آموزشی با سرزندگی به بحث درباره «موضوعی بارآور» می‌پردازند، ولی یک‌باره خاموش شده به مربی می‌گویند: «ما را ببخشید، باید خاموش باشیم و بگذاریم شما حرف بزنید. شما تنها کسی هستید که

^۱ عین گفته دهقانی در مصاحبه با مؤلف

می‌داند، ما هیچ نمی‌دانیم.» غالباً اصرار می‌کنند که فرقی بین آنان و حیوانات نیست، وقتی هم فرقی را بپذیرند، به نفع حیوانات است. «آنها از ما آزادتر هستند».

اما جالب دقت است دیدن آن که این خودکم‌بینی با نخستین تغییرات در وضعیت ستمگری چگونه دگرگون می‌شود: در جلسه‌ای از واحد تولیدی زراعی شیلی از رهبری روستایی شنیدم که می‌گفت: «همیشه می‌گفتند که ما ناباور 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 به کلی نسبت به خود بی‌اطمینان خاطر هستند. آنها اعتقاد مبهم و جادو صفتی به آسیب‌ناپذیری و قدرت ستمگر دارند.^۱ نیروی سحرآمیز مالک در نواحی روستایی رواج خاصی دارد. یکی از دوستان جامعه‌شناسم از یک گروه مسلح دهقان در یکی از کشورهای آمریکای لاتین صحبت می‌کرد که اخیراً مالک یکی از مزارع وسیع^۲ را

۴۷

خلع ید کرده بودند. به علل نقشه‌های رزمی مصمم شدند که او را به صورت گروگان نگه دارند. ولی هیچ‌یک از دهقانان جرأت نگهداری او را نداشت، نفس حضورش وحشت‌آور بود. همچنین احتمال دارد که اقدام در مخالفت با ارباب در آنان احساس گناه به وجود آورده باشد. در حقیقت، ارباب «در درون» آنان بود.

ستمدیدگان باید نمونه‌هایی از آسیب‌پذیری ستمگر را ببینند تا در آنان اعتقاد راسخ و معکوسی نسبت به او رشد کند. تا زمانی که چنین نشود، آنان دلسرد، وحشت‌زده، و

^۱ «رعیت بیمی غریزی از ارباب دارد.» از مصاحبه با یک دهقان

فصل اول

کتک خورده خواهند ماند (انقلاب در انقلاب، نوشته رژه دبره)^۱. مادام که ستمدیدگان نسبت به علل وضعی خود ناآگاه بمانند، استثمار را چون سرنوشت محتوم می‌پذیرند. وانگهی، وقتی که آنان با ضرورت مبارزه برای آزادی و قبولانیدن خود مواجه می‌شوند ولی هنوز نسبت به علل وضعیت خود در ناآگاهی به‌سر می‌برند، مستعد واکنش کردن به روشی منفعل و ازخودبیگانه هستند. ولیکن اندک‌اندک به آزمون صورت‌های مختلف عمل سرکشی متمایل می‌شوند. در جریان پیشرفت به‌سوی آزادشدن نه باید این انفعال را از نظر دور داشت، و نه به لحظه بیداری واقعی بیش‌ازحد گذاشت.

در بینش نادرستی که ستمدیدگان از جهان و از خود دارند، خود را مثل «چیزهایی» احساس می‌کنند که به‌وسیله 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

۴۸

تجربه وجودی‌شان، بودن به‌معنی 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 بر زبان بیاورد. قبل از آن که وابستگی خود را کشف کند رنج می‌برد. در خانه توفان به‌پا می‌کند، سر بچه‌هایش داد می‌کشد، آن‌ها را کتک می‌زند، و بیچاره می‌شود. از همسرش گلایه دارد و هر چیزی را وحشتناک می‌پندارد. با ارباب دعوا نمی‌کند زیرا که

^۱ Roger Debray, *Revolution in the Revolution*

ارباب را موجودی برتر می‌انگارد. بسا اوقات از دست اندوه به مشروب‌خواری پناه می‌برد.^۱

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

فقط وقتی که ستمدیدگان ستمگر را «بیرون» خود بیابند و در مبارزه سازمان‌یافته برای آزادی خود شرکت بجویند، شروع به اعتقادیافتن به خود می‌کنند. این کشف نمی‌تواند صرفاً امری فکری باشد، بلکه باید شامل فعالیت نیز بشود، و نمی‌تواند منحصر به عمل‌گرایی گردد، بلکه باید در برگیرنده اندیشه جدی نیز باشد: فقط آن‌گاه است که این «کشف» بدل به یک کردار خواهد شد.

۴۹

گفت‌وشنود با ستمدیدگان، که عمل متضمن آن است، باید در هر مرحله‌ای از مبارزه برای آزادی اجرا شود^۲، محتوای گفت‌وشنود مزبور می‌تواند و باید برحسب شرایط تاریخی، و بر مبنای سطح درک واقعیت از طرف ستمدیدگان، تفاوت کند. اما سخن‌گفتن و شعاردادن و اطلاعیه صادر کردن به‌جای گفت‌وشنود در حکم تلاش برای آزادساختن ستمدیدگان است با وسایل لازم برای رام کردن آنان. تلاشی برای آزاد کردن ستمدیدگان بدون دخالت فکری خود آنان در عمل آزادی‌بخش، در حکم رفتار با آنان است مانند اشیایی که باید از یک ساختمان در حال سوختن نجات داده

^۱ از مصاحبه با یک دهقان

^۲ البته نه آشکارا، زیرا که در این صورت فقط موجب برانگیخته شدن خشم ستمگر، و منجر به زیاده‌تر شدن ستم او خواهد شد.

فصل اول

شوند - این کار کشانیدن آنان است به غوغای عوام و تبدیل آنان به توده‌هایی که می‌توانند فریفته شوند.

در همهٔ مراحل آزادشدن، ستمدیدگان باید خود را آدمیانی بدانند که در وظیفهٔ وجودی و تاریخی خود برای کامل‌ترشدن شرکت کرده‌اند. وقتی که آدمی به خطا نکوشد که محتوای آدمیت و صورت‌های تاریخی آن را از هم تمیز دهد اندیشه و عمل امری ضروری می‌شود.

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

۵۰

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

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

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

عمل آزادی‌بخش باید این وابستگی را نقطه عطفی بشناسد و بکوشد تا از راه اندیشه و عمل آن را به ناوابستگی تبدیل کند. ولیکن حتی خوش‌نیت‌ترین رهبران هم نمی‌توانند ناوابستگی را هدیه کنند. آزادساختن ستمدیدگان، آزادساختن آدمیان است نه اشیاء. در نتیجه، درحالی که هیچ‌کس نمی‌تواند خود را تنها با کوشش‌های خودش آزاد کند نمی‌تواند توسط دیگران هم آزاد شود.

۵۱

آزادی، که پدیده‌ای انسانی است، نمی‌تواند به وسیله شبه‌انسان‌ها به دست بیاید. هر تلاشی که طی آن با آدمیان به مثابه شبه‌آدمی رفتار شود فقط می‌تواند آنان را نامردمی کند. حال که شرف مردمی از آدمیان در نتیجه ستمی که بر آنان رفته سلب شده است، جریان آزادساختن آنان نباید روش‌های مردمی‌زدا را به کار گیرد.

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

فصل اول

رهبران انقلابی باید دریابند که اعتقاد خود آنان به نیاز به مبارزه (که بعد قاطعی از دانش انقلابی است) اگر اعتقادی اصیل باشد به وسیله کس دیگری به آنان داده نشده است. این اعتقاد نمی تواند بسته بندی شده به فروش برسد، بلکه به وسیله کلیتی از تفکر و عمل است که می توان به آن دست یافت. فقط دخیل بودن خود رهبران در واقعیت، در درون وضعی تاریخی، آنان را به انتقاد از این وضعیت و آرزوی تغییر آن سوق داده است.

همینطور هم ستمدیدگان (که تا معجب نشوند خود را نسبت به مبارزه متعهد نمی کنند، و تا چنین تعهدی نکنند شرایط ضروری برای مبارزه را دریغ می دارند) باید به شکل «کارساز» به این اعتقاد

۵۲

برسند نه به صورت کارپذیر. همچنین باید نقادانه در وضعیتی که آنان را در میان گرفته و داغ خود را بر آنان نهاده است مداخله کنند: تبلیغات نمی تواند از عهده این مهم برآید. اعتقاد به ضرورت مبارزه (که بی آن مبارزه صورت پذیر نیست) در عین حال که برای رهبری انقلابی واجب است (درواقع همین اعتقاد است که این رهبری را به وجود می آورد)، 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 دگرگون سازی معتبر است^۱.

هدف از طرح این ملاحظات، دفاع از سرشت تربیتی برجسته انقلاب است. رهبران انقلابی هر دوره - این نکته بدیهی را - تایید کرده اند که ستمدیدگان باید مبارزه برای رهایی خود را بپذیرند در همان حال تلویحاً سیمای تربیتی این مبارزه را شناخته اند.

^۱ این نکات به تفصیل در فصل چهارم مورد بحث واقع خواهند شد.

ولیکن تعدادی از این رهبران (شاید به سبب تعصبات طبیعی و قابل فهم علیه علم تربیت) روش های آموزشی مورد استفاده ستمگران را کنار گذاشته اند. آنان عمل تربیتی را در جریان آزادشدن انکار می کنند، ولی از تبلیغات برای متقاعد کردن استفاده می نمایند. توجه به این نکته برای ستمدیدگان مهم است که از همان لحظه ای که مبارزه برای مردمی شدن را می پذیرند مسئولیت کامل برای مبارزه را نیز برعهده می گیرند. باید دریابند که فقط برای رهایی از گرسنگی پیکار نمی کنند، بلکه همان طور که فروم در کتاب «قلب انسان» می گوید:

۵۳

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

ستمدیدگان که در فضای مرگ زای ستم شکل پذیرفته اند، باید به وسیله مبارزه برای خود راه مردمی شدن زندگی بخش را پیدا کنند، و این فقط در بیشتر داشتن برای خوردن نهفته نیست (گرچه شامل آن هم می شود و نمی تواند بیشتر داشتن برای خوردن را در برنگیرد). ستمدیدگان درست بدان سبب آسیب دیده اند که موضع آنان تا حد اشیاء پایین شان آورده است. برای آن که بار دیگر سرشت انسانی خود را بازیابند باید از صورت شیء بودن در آیند و چون آدمی بجنگند. این شرطی اساسی است. آنان نمی توانند به صورت اشیاء وارد مبارزه شوند تا بعدها به صورت آدمیان در آیند.

فصل اول

مبارزه برای پی بردن آدمیان به این که مضمحل شده‌اند شروع می‌شود. تبلیغات، مدیریت، و فریفتگری^۱، که همه سلاح‌های

۵۴

سلطه‌اند، نمی‌توانند ابزار مردمی شدن مجدد آنان باشند. تنها ابزار موثر، تربیت مردمی‌سازی است که در آن رهبری انقلابی ارتباط پایایی از گفت‌و شنود با ستم‌دیدگان بنا نهد. در آموزش مردمی‌ساز، روش کار از این که ابزاری در دست معلمان (و در اینجا رهبری انقلابی) 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 تجلی هشیارانه است در عمل، که خاصیت اصلی هشیاری، یعنی که قصدکردن و عزم‌داشتن را به‌خود می‌پذیرد. جوهر هشیاری با جهان‌بودن است، و این رفتار دائمی و چاره‌ناپذیر است. پس هشیاری در ذات خود «راهی به سوی» چیزی است جدا از نفس آن و بیرون از آن، که آن را در میان می‌گیرد، و شعور به‌وسیله ظرفیت تصویری خود آن را درک می‌کند. بدین ترتیب هشیاری بنابر تعریف، روشی است به‌مفهوم وسیع کلمه روش^۲.

۵۵

^۱ manipulation

^۲ این قسمت را از کتاب آلوارو ویثرا 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 مسئله (که در فصل دوم و سوم ارائه شده) می‌دانم، و میل دارم از پروفیسور ویثرا پینتو برای اجازه نقل این قسمت از کتابش را قبل از چاپ آن تشکر کنم.

بر این مبنا رهبری انقلابی باید تربیت هم‌عزم را به کار بیندد. 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 که باید باشد: نه مشارکت کاذب، بلکه درگیری و شرکت متعهدانه.

فصل اول



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 می کند. این رابطه متضمن یک کارساز نقال (معلم) و کارپذیرانی بیمار و شنونده (شاگردان) است. محتوای تعلیم چه ارزش ها باشد و چه ابعاد تجربی واقعیت، در جریان تعلیم، بی جان و متحجر می شود. معلم در مورد واقعیت چنان سخن می گوید که گویی واقعیت چیزی است بی حرکت، ایستا، حجره حجره شده، قابل پیش بینی. یا آن که در باب موضوعی که نسبت به تجربه زیستی شاگردان کاملاً بیگانه است داد سخن می دهد. وظیفه او «انباشتن» شاگردان است از محتویات نقل های خود: محتویاتی که از واقعیت جدا شده است، و یا از کلیتی که آن ها را به وجود آورده و می تواند به آن ها معنایی ببخشد، قطع ارتباط کرده است. کلمات از عینیت خود تهی می گردد و به

۵۷

روده درازی پوک بیگانه و بیگانه کننده ای مبدل می شود.

^۱ Narrative

فصل دوم

پس سرشت برجسته این آموزش نقلی، مطمئن بودن کلمات است، نه قدرت دگرگون‌کننده آن‌ها. «چهار ضرب در چهار، می‌شود شانزده»، «مرکز استان پارا، بلم است». دانش آموز یادداشت می‌کند، از بر می‌کند، و این عبارت‌ها را تکرار می‌کند، بی‌آن‌که بفهمد چهار ضرب در چهار، واقعاً چه معنایی دارد، بی‌آن‌که اهمیت «مرکز استان» را در جملهٔ 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) دانش‌آموزان را به از برکردن ماشین‌وار محتوای نقل وامی‌دارد. از این بدتر، آنان را به ظرف‌ها و «مخزن»هایی مبدل می‌کند که باید به‌وسیلهٔ معلم پر شوند. هر قدر که او این ظرف‌ها را کامل‌تر پر کند معلم بهتری است؛ هر قدر این ظرف‌ها با فروتنی بیشتری اجازه دهند که پرشان کنند، دانش‌آموزان بهتری خواهند بود.

بدین ترتیب آموزش نوعی امانت‌سپاری می‌شود که در آن شاگردان امانت‌دارند و معلم امانت‌گذار. او به جای برقرارنمودن ارتباط، ابلاغیه‌هایی صادر می‌کند و «امانت‌گذاری»هایی می‌کند که شاگردان آن‌ها را با حوصله دریافت می‌کنند، از بر می‌کنند و پس می‌دهند. این مفهوم «بانکی»^۱ آموزش است که در آن میدان

۵۸

عمل دانش‌آموزان منحصر است به دریافت امانت‌ها و تنظیم پرونده برای آن‌ها و ذخیره کردن‌شان. راست است که آنان این فرصت را پیدا می‌کنند که گردآورنده و فهرست‌کنندهٔ اشیا باشند که ذخیره کرده‌اند. ولی در آخرین تحلیل دریافته می‌شود که این خود آدمیان هستند که به سبب وجودنداشتن آفرینندگی و دگرگونی و دانش،

^۱ Banking Concept

در دستگاهی بایگانی می‌شوند که (کمترین چیزی که درباره آن می‌توان گفت این است که) غلط اداره می‌شود. زیرا که جدا از پژوهش، و جدا از عمل، آدمیان نمی‌توانند به‌راستی آدمی شوند. معرفت فقط از طریق اختراع و اختراع مجدد نشأت می‌کند، از طریق پژوهشی بی‌آرام و بی‌وقفه و مستمر و امیدبخش، که آدمیان در جهان، و با جهان، و با یکدیگر دنبال می‌کنند.

در مفهوم «بانکی» آموزش و پرورش، معرفت هدیه‌ای است از جانب کسانی که به عقیده خودشان معرفت‌پذیراند به کسانی که به عقیده آنان هیچ چیز نمی‌دانند. فرا افکندن و نسبت دادن جهلی مطلق به دیگران، که سرشت مسلک ستمگران است، منکر آن است که آموزش و معرفت جریان‌هایی از پژوهشند. معلم خود را به دانش‌آموزان به‌صورت کسی عرضه می‌کند که به حکم ضرورت نقطه مقابل آنان است. با مطلق انگاشتن نادانی آنان وجود خود را توجیه می‌کند. دانش‌آموزان که، مانند بردگان بحث جدلی هگل، از خود بیگانه شده‌اند جهل خود را به‌عنوان توجیه‌کننده علت وجودی معلم می‌پذیرند، ولی، برخلاف بردگان، هرگز نمی‌فهمند که به معلم آموزش می‌دهند. از سوی دیگر علت وجودی آموزش آزادی‌بخش در کشش آن

۵۹

به‌سوی آشتی نفهته است. آموزش باید با از میان بردن تضاد معلم و شاگردی، و آشتی دادن دو قطب تضاد، آغاز گردد، به‌طوری‌که هردو در آن واحد هم آموزش‌دهنده باشند و هم آموزش‌گیرنده.

از بین بردن این تضاد در مفهوم «بانکی» یافته نمی‌شود (و نمی‌تواند هم بشود). بعکس، آموزش بانکی به‌وسیله رفتارها و کاربردهایی که هم‌اکنون برمی‌شماریم و بر روی هم جامعه‌ای ستم‌پیشه را منعکس می‌کنند، این تضاد را حفظ و حتی تشدید می‌سازند:

۱. معلم می آموزاند و شاگردان آموزانده می شوند.
 ۲. معلم همه چیز می داند و شاگردان هیچ نمی دانند.
 ۳. معلم فکر می کند و شاگردان درباره شان فکر می شود.
 ۴. معلم حرف می زند و شاگردان - با فروتنی - گوش می دهند.
 ۵. معلم انضباط برقرار می کند و شاگردان منضبط می شوند.
 ۶. معلم برمی گزیند و گزیده خود را تحمیل می کند، و شاگردان هم داستانی می کنند.
 ۷. معلم عمل می کند و شاگردان با دیدن عمل معلم گمان می برند که عمل می کنند.
 ۸. معلم محتوای برنامه را انتخاب می کند و شاگردان (که طرف مشورت نبوده اند) خود را با آن هماهنگ می سازند.
 ۹. معلم قدرت معرفت را با قدرت حرفه ای خود، که مقابل آزادی شاگردان قرار می دهد، خلط می کند.
 ۱۰. در جریان یادگیری معلم کارساز است، درحالی که شاگردان فقط کارپذیراند.
- عجیب نیست که مفهوم «بانکی» آموزش آدمیان را موجوداتی

۶۰

تطابق پذیر و اداره شدنی می داند. هرچه دانش آموزان بیشتر برای ذخیره کردن امانت هایی که به آنان سپرده شده است کار کنند، کمتر به گسترش آگاهی نقادانه ای نایل می شوند که نتیجه مداخله آنان در جهان به صورت دگرگون کنندگان جهان تواند بود. هرچه کامل تر نقش منفعلانه را که به آنان تحمیل می شود بپذیرند خود را بهتر با

جهان، بدین گونه که هست، مطابقت می‌دهند و دید پاره‌پاره شده‌ای از واقعیت را که در آنان رسوخ داده شده است، قبول می‌کنند.

ظرفیت آموزش بانکی در به‌حداقل رسانیدن یا نابود کردن قدرت خلافت دانش‌آموزان و در برانگیختن ساده‌لوحی آنان به نفع ستمگران است که نه می‌خواهند راز جهان برملا شود و نه میل دارند که آن را دگرگونه ببینند. ستمگران «مردم‌دوستی» خود را برای حفظ وضعی سودآور به کار می‌برند. پس تقریباً به‌غریزه در برابر کارهایی در تربیت واکنش نشان می‌دهند که استعدادها و نقادانه را برانگیزد و به بینش جزئی از جهان قناعت نکنند، بلکه پیوسته در پی یافتن رشته‌هایی باشد که نقطه‌ای را به نقطه‌ای دیگر و مسئله‌ای را به مسئله‌ای دیگر پیوند دهد.

درواقع مصلحت ستمگران در «دگرگون کردن وجدان ستمدیدگان نهفته است، و نه در تغییر موقعیتی که بر آنان ستم می‌راند» (سیمون دوبوار در تفکر دست راستی‌ها در حال حاضر)^۱ زیرا که ستمدیدگان هر چه بیشتر بتوانند خود را با وضع مطابقت دهند، آسان‌تر به انقیاد

۶۱

درمی‌آیند. برای تحقق‌بخشیدن به این مقصود ستمگران از مفهوم بانکی تربیت استفاده می‌کنند، توأم با ابزارکاری اجتماعی و پدرسالارانه که در آن به ستمدیدگان عنوان شکوهمند «برخوردار شوندگان از رفاه» داده می‌شود. با آنان به‌صورت حالت‌های فردی، مانند افرادی در حاشیه که از آرایش کلی یک جامعه «خوب و سازمان‌یافته و بانصاف» منحرف شده‌اند، رفتار می‌شود. در آنان به‌صورت آسیب‌های اجتماعی سالم نگریسته می‌شود، اجتماعی که باید با دگرگون کردن طرز رفتار این جماعت «نالایق و

^۱ Simone de Beauvoir, *La Pensee de Droite Aujourd'hui*.

فصل دوم

تنبل» آنان را با الگوهای خود جور کند. لازم است که این افراد که در حاشیه هستند بار دیگر با جامعهٔ سالمی که ترکش گفته‌اند «جمع آیند» و با آن «ترکیب شوند». حقیقت آن که ستم‌دیدگان نه در حاشیه‌اند و نه کسانی هستند که در «بیرون» جامعه زندگی می‌کنند. آنان همیشه داخل جامعه بوده‌اند - داخل نهادی که از آنان «موجوداتی برای دیگران» ساخته است. راه‌حل مسئله «ترکیب‌شدن» آنان به نهاد ستمگری نیست، بلکه تغییر دادن آن نهاد است به‌طوری که آنان بتوانند «موجوداتی برای خود» گردند. البته چنین تغییری زیر پای مقاصد ستمگران را خالی خواهد کرد، پس آنان مفهوم بانکی تربیت را به کار می‌برند تا از گزند هشیاری دانش‌آموزان محفوظ بمانند.

به عنوان مثال، روش بانکی آموزش بزرگسالان هرگز به دانش‌آموزان تکلیف نمی‌کند که واقعیت را نقادانه مورد توجه قرار دهند. به جای آن به مطالب به‌ظاهر حیاتی از این نوع که «آیا «زید» علف سبز را به بز داد؟» می‌پردازند، و بر اهمیت یادگرفتن این

۶۲

مطالب تکیه می‌کند که «زید بعکس علف سبز را به خرگوش داد.» ظاهر «مردمی‌گرایی» روش آموزش بانکی نقابی است بر کوشش‌هایی که برای تبدیل آدمی به آدمک ماشینی، و برای نفی رسالت وجودی او در بیشتر آدم شدن، به‌عمل می‌آید. آنان که روش بانکی را دانسته یا ندانسته (زیرا که تعداد بی‌شماری از معلمان در باطن نیک‌خواه و در ظاهر مانند کارمندان بانک غافلند از این که در راه «نامردمی‌کردن» خدمت می‌کنند) به کار می‌برند از درک این نکته عاجزاند که امانت‌هایی که به آنان سپرده شده‌اند خود متضمن تناقضاتی دربارهٔ واقعیت می‌باشند. اما دیر یا زود، ممکن است این تناقضات دانش‌آموزان منفع‌پیشین را به اقدام علیه رام‌شدن خود و کوشش

برای رام کردن واقعیت، رهنمون شوند. ممکن است اینان از طریق تجربه وجود خود کشف کنند که روش فعلی زندگی‌شان با رسالت انسان کامل شدن‌شان آشتی‌پذیر نیست. ممکن است در نتیجه روابطی که با واقعیت دارند دریابند که واقعیت در واقع جریانی 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 نگاه‌داشتن آنان در آن تناقض است، و در آن صورت در مبارزه برای آزاد کردن خود درگیر خواهند شد.

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

۶۳

آفریننده آنان آغشته گردد. برای رسیدن به این مقصود 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 میان‌بردن تضاد معلم شاگردی و مبادله کردن نقش‌های امانت‌گذار و تجویزکننده و رام‌کننده با نقش شاگردی در میان شاگردان دیگر، در حکم خالی کردن زیرپای قدرت ستمگر و خدمت کردن به هدف آزادسازی است.

فرض دوگانگی آدمی و جهان تلویحاً در مفهوم بانکی آموزش نهفته است، آدمی در جهان است نه با جهان یا با دیگران، آدمی تماشاگر است نه بازآفرین. در این بینش

فصل دوم

آدمی موجودی آگاه نیست، بلکه مالک آگاهی^۱ است؛ «مغز»ی خالی است که به شکلی منفعل برای دریافت امانت‌هایی از واقعیت جهان خارج آماده است. مثلاً میز من، کتاب‌های من، فنجان قهوه من، همه اشیایی که در برابر من وجود دارند - و به صورت اجزای دنیایی که مرا در میان گرفته است - باید «درون» من باشند، همچنان که الان من درون اتاق کار خود قرار دارم. این بینش بین در دسترس آگاهی بودن و جزء آگاهی بودن فرقی قائل نیست، درحالی که فرق گذاشتن آن دو امری اساسی

۶۴

است. چیزهایی که مرا احاطه کرده‌اند، به سادگی 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 برمی آید که نقش مربی تنظیم کردن راهی است که از آن جهان «وارد درون» شاگردان می شود. وظیفه او سازمان دادن به جریانی است که هم اکنون خودبخود روی می دهد و آن «پر کردن» شاگردان است به وسیله سپردن امانت‌هایی از اطلاعات که در نظر او معرفت را تشکیل می دهند^۲؛ و چون آدمیان به شکل موجوداتی منفعل جهان را «دریافت» می کنند، تربیت باید آنان را بیشتر منفعل

^۱ تفاوت آگاه بودن و مالک آگاهی بودن، تفاوت بین شناختن و حفظ کردن است. شخصی که می داند و می شناسد، کسی است که نسبت به امور آگاه است. شخصی که مطالب را حفظ می کند، و به خاطر می سپارد، کسی است که مسائل را آن گونه که خوانده یا شنیده در خود حفظ می کند. اولی کسی است که دانش خود را در خدمت شناخت عمیق تر پدیده ها و سپس تغییر تکاملی مشی خود می گیرد، پرواضح است که دومی چنین نیست. م.

^۲ این مفهوم متناظر است با آنچه سارتر مفهوم آموزش «گوارشی» یا «تغذیه ای» می نامد و در آن معرفت به وسیله معلم به شاگردان «خورانیده» می شود تا آنان را «اشباع» کند. ر.ک. به مقاله ژان پل سارتر، زیر عنوان تصویری اساسی از پدیده شناسی هوسرل: آینده نگری وجدان.

کند و با جهان هم‌رنگ سازد. آدمی تربیت‌شده، آدمی هم‌رنگ‌شده است، زیرا که چنین کسی بیشتر با دنیا «متناسب» است. اگر به زبان عملی ترجمه کنیم، این مفهوم به‌خوبی مناسب است با هدف‌های ستمگرانی که آسایش‌شان استوار است برای آن که آدمیان تا چه حد متناسب جهانی شده‌اند که ستمگران آفریده‌اند و تا چه 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 سازد، این اقلیت آسان‌تر می‌تواند به حاکمیت ادامه دهد. نگرش و کار تربیت بانکی با کارایی هرچه تمام‌تر به این هدف – یعنی مطابقت دادن

۶۵

آدمیان با دنیایی که ستمگران ساخته‌اند – خدمت می‌کند. دروس شفاهی، تکالیف برای قرائت^۱، روش‌های ارزیابی «معرفت» فاصله بین آموزنده و آنچه می‌آموزد، ملاک‌های ارتقای همه‌چیز در این «روش حاضر و آماده» به از بین بردن نیاز به تفکر، یاری می‌کند.

مربی «کارمند بانکی» نمی‌تواند دریابد که در نقش بیش‌ازحد بزرگ‌شده او هیچ امنیت راستینی وجود ندارد، امنیتی که باید داوطلب آن بود تا بتوان با دیگران در کمال همبستگی زیست. کسی نمی‌تواند خود را به دیگران تحمیل کند، و حتی نمی‌تواند با شاگردان همزیستی 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.

^۱ مثلاً بعضی از معلمان در ضمن کارهایی که به عنوان تکلیف می‌دهند خواندن فلان کتاب است از صفحه ۱۰ تا ۱۵، و به خیال خود این کار را برای کمک به آنان می‌کنند.

فصل دوم

اما به وسیله ارتباط است که زندگی آدمی می تواند معنی داشته باشد. اصالت اندیشه معلم فقط به سبب اصالت اندیشه شاگردان اعتبار می یابد. معلم نه می تواند به جای شاگردان خود فکر کند، و نه می تواند فکر خود را بر آنان تحمیل نماید. تفکر اصیل، تفکری که با واقعیت مرتبط است، نه در عالم خیال، بلکه فقط در ارتباط تحقق می پذیرد. اگر راست باشد که تفکر فقط وقتی معنا دارد که از تاثیر بر جهان پدید آید، انقیاد شاگردان نسبت به معلم ناممکن می شود.

از آنجا که آموزش بانکی با درک غلطی از آدمی به مثابه شیء آغاز می شود، نمی تواند موجب رشد چیزی شود که فروم در

۶۶

قلب انسان «زنده دوستی»^۱ می نامد، بلکه در عوض نقطه مقابل آن یعنی «مرده دوستی»^۲ را به وجود می آورد:

درحالی که سرشت حیات، رشد با حالتی نهادی و تبعی است مرده دوست هرچه را که رشد نمی کند، هرچه را ماشینی است، دوست دارد. مرده دوست دست خوش کششی است به سوی این تمایل که هرچه را جاندار است غیرجاندار کند. و با طرز تفکری ماشینی به زندگی نزدیک شود چنان که گویی همه اشخاص زنده «شیء» هستند - آنچه به حساب می آید... حافظه است به جای تجربه، و داشتن است به جای بودن. شخص مرده دوست در صورتی می تواند 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

^۱ biophily

^۲ necrophily

است. اگر مالکیت را از دست بدهد، تماس خود را با جهان از دست می‌دهد... مسلط بودن را دوست دارد، و با عمل تسلط حیات را می‌کشد. ستمگری - که تسلطی است خردکننده - مرده‌دوستانه است، با عشق به مرگ تغذیه می‌شود نه با عشق به زندگی. مفهوم بانکی تربیت هم، که در خدمت علایق ستمگران است، مرده‌دوستانه است.

۶۷

چون پایه آن بر بینش ماشینی و ایستا و طبیعت گرایانه و فاصله‌دار از آگاهی قرار دارد، شاگردان را به کارپذیرانی دریافت‌کننده تبدیل می‌کند. این نوع تربیت می‌کوشد تا فکر کردن و عمل را تحت تسلط درآورد. آدمیان را به منطبق شدن با جهان وادارد، و در برابر 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 می‌بینند، 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 ضعف خود وامی‌دارد، 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 نمادی در زندگی شخص دیگر، این توهم را پیدا می‌کنند که کاری انجام می‌دهند، حال آنکه درواقع آنان فقط به کسانی که عمل می‌کنند تسلیم گردیده و جزئی از زندگی آنان شده‌اند.

فصل دوم

شاید تظاهرات توده‌ای مثال خوبی برای این رفتار مردم باشد که با هم‌هویت نمودن خود و تطبیق خویش را رهبران صاحب‌فره^۱

۶۸

چنین احساس می‌کنند که خودشان هم فعال و موثر هستند. شورش و طغیانی که اینان به وقت ورود به جریانی تاریخی از خود نشان می‌دهند به سبب همین تمایل به عمل کردن موثرانه است. نخبگان حاکم علاج این شورش را در تسلط و سرکوبی بیشتر 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 درهم‌شکستن اعتصاب همان‌دم دولت را برای اعمال خشونت فراخوانند» (نیبور، *انسان اخلاقی و جامعه بی‌اخلاق*)^۲.

تربیت به عنوان تمرین در تسلط، ساده‌لوحی شاگردان را برمی‌انگیزد، با این منظور مسلکی (که غالباً معلم آن را نمی‌بیند) که به آنان تلقین شود که خود را با جهان ستمگری هم‌رنگ سازند. این اتهام را به این امید خام بر نخبگان سلطه‌گر وارد نمی‌کنیم که آنان به‌سادگی 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 اینکه خودشان این تلاش و پیگیری را

^۱ رهبران صاحب‌فره charismatic leaders: کسانی هستند که در پیروان خود عقاید و ایمانی نسبت به خود به‌وجود می‌آورند، که بیش از آن که جنبه عقلانی داشته باشد، دارای هاله‌ای از ایمان است. هیتلر نمونه بارز این نوع رهبران بود. م.

^۲ Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*

قبول نداشته باشند. همچنین جامعه‌ای انقلابی ممکن نیست این روش‌ها را از جامعه ستمگر به ارث ببرد. آن جامعه انقلابی که تربیت بانکی را اجرا می‌کند یا گمراه

۶۹

است، یا نسبت به آدمیان بی‌اعتماد. در هر صورت، آن جامعه انقلابی به وسیله روح ارتجاع تهدید می‌شود.

بدبختانه کسانی که از آزادی حمایت می‌کنند. خود در جوی احاطه شده و از آن اثر پذیرفته‌اند که آموزش بانکی را تولید می‌کند و غالباً معنی حقیقی یا قدرت مردمی زدای آن را درک نمی‌کنند. طرفه آن که آنان خود این ابزار از خودبیگانه‌سازی را در چیزی به کار می‌گیرند که خود آن را کوشش برای آزادشدن می‌نامند. در واقع، بعضی «انقلابیان» به کسانی که به این گونه عمل تربیتی اعتراض می‌کنند داغ ساده‌دل و خیال‌باف، و حتی مرتجع می‌زنند. ولی هیچ کس با از خودبیگانه کردن آدمیان آنان را آزاد نمی‌کند. آزادسازی اصیل - یا جریان مردمی شدن - «ودیعۀ» دیگری نیست که باید در آدمیان به امانت نهاده شود. آزادشدن کردار است، عمل و اندیشه آدمی است بر جهان خود به منظور تحول آن. کسانی که خود را به راستی وقف آزادسازی کرده‌اند نه می‌توانند مفهوم ماشینی هشیاری را همانند ظرفی تهی که باید پر شود بپذیرند، و نه می‌توانند از روش‌های بانکی سلطه (تبلیغ‌ها، شعارها، امانت‌ها) به نام آزادسازی استفاده کنند.

یک فرد متعهد راستین باید مفهوم بانکی را به کلی رد کند و به جای آن مفهومی از آدمیان به عنوان موجودهای آگاه - و از آگاهی دریافتش آگاهی متوجه جهان باشد

فصل دوم

– بپذیرد. این افراد باید هدف آموزشی امانت‌سپاری را رها کنند و به‌جای آن طرح مسائل آدمیان را در رابطه با دنیای‌شان قرار دهند. آموزشی که مسئله طرح می‌کند^۱

۷۰

با پاسخگویی به جوهر آگاهی، یعنی *از سر قصد و عمد*، ابلاغیه‌ها را نفی می‌کند و ابلاغ را فعلیت می‌بخشد. این آموزش سرشت خاص آگاهی را چنین خلاصه می‌کند: آگاه‌بودن، نه فقط از امور، بلکه آگاه شدن از نفس این آگاهی، آن‌چنان که کارل یاسپرس^۲ می‌گوید: آگاهی به صورت آگاهی / از آگاهی.

تربیت آزادی‌بخش عبارت است از عمل شناسایی‌ها، نه از انتقال اطلاع‌ها. وضعی را آموزشی می‌توان گفت که در آن شیء موردشناسایی (که باید هدف عمل شناسایی باشد) میانجی بین عاملان شناسایی – معلمان از یک سو و شاگردان از سوی دیگر – گردد. بنابراین اجرای تربیت مسئله‌طرح‌کن، بیش از هر چیز به راه‌حلی برای رفع تضاد معلم شاگردی نیاز دارد. روابط گفت‌وشنودی به هر شکل دیگری ناممکن است – و این روابط لازمه استعداد عاملان شناسایی‌اند تا آنان بتوانند برای درک موضوع مورد شناسایی همکاری کنند.

در واقع تربیت مسئله طرح‌کن، با شکستن الگوهای عمودی که تربیت آموزش بانکی است، فقط وقتی می‌تواند وظیفه خود را که عبارت از تمرین آزادی است ایفا کند که بتواند بر تضادی که گفته‌شد، غلبه نماید. به‌وسیله گفت‌وشنود دیگر اصطلاح‌های معلم شاگردان و شاگردان معلم از میان می‌روند و اصطلاحات جدیدی جای آن‌ها را می‌گیرند: معلم-شاگرد یا شاگردان-معلمان. دیگر معلم کسی نیست که فقط تعلیم

^۱ Problem-posing

^۲ Carl Jasperse

می دهد بلکه کسی است که خود نیز در گفت و شنود با دانش آموزان تعلیم می بیند و شاگردان به نوبه خود در حالی که تعلیم می گیرند تعلیم می دهند. همه با هم در

۷۱

جریانی مسئول می شوند که در آن همه رشد می یابند. در این جریان دیگر دلایل متکی به «قدرت» اعتبار ندارند، قدرت برای آن که بتواند کار کند باید جانب دار آزادی باشد، نه مخالف آن. در اینجا نه کسی به دیگری چیزی یاد می دهد و نه کسی می تواند خود آموخته باشد. آدمیان با میانجی گری جهان و اشیای موردشناسایی که در آموزش بانکی به وسیله معلم «تصاحب» می شدند، به یکدیگر آموزش می دهند.

مفهوم بانکی (با تمایلی که برای دو گانه کردن همه امور دارد) عمل آموزگار را به دو مرحله جدا از هم منقسم می سازد: در مرحله نخست، معلم در حالی که درس ها را ضمن مطالعه، یا در آزمایشگاه، برای گفتن سر کلاس آماده می کند، یا شیء موردشناسایی آشنا می شود؛ در مرحله دوم درباره آن شیء یا موضوع برای شاگردان توضیح می دهد. آنچه از شاگردان خواسته می شود دانستن یا شناختن نیست، بلکه از بر کردن چیزی است که معلم نقل می کند. آنان به اجرای هیچ گونه عمل ادراکی نیز نمی پردازند، زیرا موضوعی که باید درباره آن عمل شود به جای آن که واسطه ای 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 می پردازد و نه به فرهنگ.

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

۷۲

فصل دوم

موضوعات موردشناسایی به صورت ملک طلق خود نگاه نمی کند، بلکه در آن‌ها به عنوان موضوعات تفکر برای خود و دانش آموزان می نگرد. بدین طریق معلم مسئله طرح کن، پیوسته اندیشه های خود را در اندیشه شاگردان از نو شکل می دهد. شاگردان - که دیگر شنوندگان رام نیستند - در گفت و شنود با معلم خود همکار در پژوهندگی هستند. معلم مطلب را برای مطالعه شاگردانش عرضه می کند، و وقتی که شاگردان ملاحظات خود را شرح می دهند، او ملاحظات و نظرهای قبلی خویش را بازآزمایی می کند. نقش معلم مسئله طرح کن آن است که همراه شاگردان خود شرایطی بیافریند که در آن شرایط، معرفت عمقی^۱ معرفت سطحی^۲ را از میدان بیرون براند.

درحالی که آموزش بانکی قدرت خلاقه را به خواب می برد و از بروز آن جلوگیری می نماید، آموزش مسئله طرح کن متضمن پرده برداشتن دائمی از واقعیت است. اولی می کوشد تا هشیاری را مستغرق نگاه دارد، دومی سعی می کند هشیاری را بیرون بکشد و به *مدخله نقادانه* در واقعیت وادارد.

دانش آموزان، که بیشتر و بیشتر در جهان و با جهان، با مسائلی مربوط به خود مواجه می شوند، به طرز فزاینده ای نیز احساس می کنند که به مبارزه خوانده شده اند و باید به این مبارزطلبی پاسخ دهند. چون این مبارزه را در داخل زمینه ای کلی با مسائل دیگر در ارتباط می بینند، و آن را سوالی نظری نمی دانند، حاصل از زاده آن، گرایش

۷۳

^۱ در سطح logos

^۲ در سطح doxa

دارد به این که هرچه بیشتر نقادانه و هرچه کمتر از خودبیگانه شود. پاسخ آنان به این مبارزطلبی مبارزطلبی‌های دیگری را برمی‌انگیزد که درک‌های تازه‌ای به دنبال دارد، و به تدریج معلمان-شاگردان خود را افرادی متعهد می‌یابند.

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

۷۴

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

آن دهقان می‌خواست این فکر را بیان کند که در آن صورت آگاهی از جهان که به‌ضرورت جهان آگاهی را ایجاب می‌کند، وجود نخواهد داشت. «من» بی «نه من»

فصل دوم

نمی تواند وجود داشته باشد. به نوبت خود «نه من» به هستی «من» بستگی دارد. جهانی که آگاهی را به وجود می آورد، جهان خود آن آگاهی می شود. از اینجا است که سارتر می گوید «وجدان و جهان با یک ضربه به وجود آمده اند.»

از آنجا که آدمیان، که در یک زمان به خود و به جهان می اندیشند، قلمرو درک خود را وسعت می بخشند ملاحظات خود را متوجه پدیده هایی می سازند که سابق بر این مشخص و روشن نبوده اند. هوسرل می نویسد:

«در ادراک به معنی اخص کلمه، من متوجه شیء ای مثلاً کاعذ، می شوم. آن را به عنوان شیء ای که در اینجا و در این زمان وجود دارد درک می کنم. چون هر شیء ای دارای یک سابقه تجربی در ذهن ماست درک کردن آن یعنی جدا کردن یا اختیار نمودن آن. در اطراف و در ارتباط با کاغذ، کتاب ها، مدادها، دولت و از این قبیل قرار دارند، و آن ها هم، به مفهومی، از جنبه ادراکی در «حوزه شهود»، مورد «ادراک» واقع

۷۵

شده اند. اما وقتی که متوجه کاغذ شدم توجهی نسبت به آن ها، و درکی از آن ها، حتی به معنی فرعی، وجود نداشت. آن ها پدیدار شدند ولی اختیار نشدند و در نقش خود به حساب نیامدند. هر درکی از یک شیء دارای چنین محدوده ای از شهودهای پیشینه ای یا آگاهی پیشینه ای است هرگاه «شهود» متضمن حالت توجه کردن باشد، و خود این حالت یک «تجربه آگاهانه» یا به اختصار «آگاهی از همه چیزهایی باشد که در واقع در پیشینه عینی که همزمان با آن شیء درک می شود واقع شده باشند.»

آنچه به صورت عینی وجود داشته اما به ایجابی‌ترین وجه خود درک نشده باشد (اگر اصلاً درک 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 شناسایی آنان می‌شوند.

در تربیت مسئله‌طرح‌کن آدمیان قدرت خود را برای درک نقادانه نحوه وجود داشتن در جهانی، و با جهانی، که خود را در آن می‌یابند گسترش می‌دهند؛ بدین ترتیب به جایی می‌رسند که جهان را نه به صورت واقعی‌ایستا، بلکه به عنوان واقعی‌ای می‌بینند که در پویش است و در حال دگرگونی. اگرچه روابط جدلی آدمیان با جهان

۷۶

بدون بستگی به نحوه‌ای که این روابط درک می‌شوند (و حتی فارغ از مسئله درک شدن یا نشدن) وجود دارد، این نیز راست است که شکل عملی که آدمیان برعهده می‌گیرند تابعی است از این که خود را در جهان چگونه درک کنند. از این روی معلم-شاگرد و شاگرد-معلم در یک زمان به خود و به جهان می‌اندیشند بی آن که این اندیشه را از عمل جدا کنند؛ و بدین ترتیب صورت اصلی از اندیشه و عمل بنا می‌نهند.

یک بار 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 مسئله‌طرح‌کن خود را وقف افسانه‌زدایی می‌کند. آموزش بانکی در برابر گفت‌وشنود مقاومت می‌کند؛ آموزش مسئله‌طرح‌کن گفت‌وشنود را برای عمل شناسایی، که از

فصل دوم

واقعیت پرده برمی دارد، واجب می داند. آموزش بانکی با دانش آموزان به مثابه چیزی که مورد کمک واقع می شود رفتار می کند؛ آموزش مسئله طرح کن آنان را متفکر نقاد بار می آورد. آموزش بانکی جلوی رشد خلاقیت را می گیرد و (هرچند نمی تواند خلاقیت به به کلی نابود کند) با جدا کردن هشیاری از جهان قصد هشیاربودن را مهار می کند و بدین وسیله وظیفه وجودی و تاریخی آدمی را که کامل ترشدن است، نفی می نماید؛ تربیت مسئله طرح کن خود را برپایه خلاقیت استوار می کند و اندیشه راستین و عمل بر واقعیت را برمی انگیزد، و بدین وسیله به ندای وظیفه انسان ها به عنوان موجودهایی که زمانی اعتبار و ارزش

۲۲

خواهند داشت که در پژوهش و دگرگون سازی آفریننده شرکت جویند، پاسخ مثبت می دهد. در مجموع: نظریه و عمل آموزش بانکی چون نیروهای انسان را بی تحرک و منجمد می کند، در آگاه ساختن آدمیان به صورت موجودهایی تاریخی شکست می خورد؛ نظریه و عمل تربیت مسئله طرح کن تاریخی بودن آدمیان را به عنوان نقطه آغاز حرکت در نظر می گیرد.

تربیت مسئله طرح کن آدمیان را به عنوان موجوداتی که در جریان تکوین هستند - به عنوان موجوداتی ناتمام و ناکامل در واقعیتی و با واقعیتی که آن نیز کمال نیافته است - قبول دارد. درواقع در مقایسه با دیگر جانورانی که ناتمام هستند ولی موجوداتی تاریخی نیستند، آدمیان خود را ناتمام می شناسند: اینان از ناقص بودن خود آگاه هستند. در این ناتمامی و آگاهی از این ناتمامی است که ریشه های اصلی تربیت به مثابه تظاهراتی منحصرأ مردمی، قرار دارد. خصوصیت ناتمام ماندگی آدمیان و خصوصیت دگرگون شوندگی، واقعیت فعالیت مستمر آموزش را امری واجب می سازد.

پس در کردار است که آموزش بازسازی می‌شود. آموزش برای این که باشد، مجبور است بشود. «استمرار» آن (به معنی برگسونی کلمه^۱) را می‌توان نتیجه تأثیر متقابل دو امر متضاد *تداوم* و *تغییر* دانست. روش آموزش بانکی بر تداوم اصرار می‌ورزد و از این رو ارتجاعی می‌شود؛ تربیت مسئله طرح کن – که نه زمان حالی «خوش رفتار» را می‌پذیرد و نه آینده‌ای از پیش تعیین شده را – خود را در زمان حال پوینده جا می‌دهد و انقلابی می‌شود.

۲۸

آموزش مسئله طرح کن آینده‌ای انقلابی است. از این رو پیغمبرانه (و لذا امیدبخش) است، و بدین ترتیب با ماهیت تاریخی آدمی مطابقت دارد. بنابراین آدمیان را موجودهایی می‌داند که خود را تعالی می‌بخشند، به سوی آینده حرکت می‌کنند و به پیش می‌نگرند، بی‌حرکی برای آنان نماینده تهدید شوم است، به گذشته نگاه نمی‌کنند مگر برای آن که واضح تر دریابند که چیستند و کیستند، تا بتوانند آینده را هشیارانه تر بسازند. از این رو آموزش مسئله طرح کن با جنبشی که آدمیان را به عنوان موجوداتی آگاه از ناتمامی خود به وسط معرکه می‌کشد یکی است؛ با جنبشی تاریخی که مبداء حرکتی دارد، و موضوعات خاص خود، و هدفی خاص خویش.

نقطه آغاز این حرکت در خود آدمیان نهفته است. ولی از آنجا که آدمیان جدا از جهان و واقعیت نیستند، حرکت باید با رابطه انسان-جهانی آغاز شود. بر این مناسبت که نقطه آغاز باید همیشه با آدمیان در «اینجا و اکنون» باشد که سازنده وضعی است که در آن غرقه‌اند، از آن برمی‌آیند، 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

¹ Bergsonian (duration)

فصل دوم

آن که این کار به نحوی اصیل انجام شود، باید وضع خود را نه محتوم و تغییرناپذیر، بلکه محدودکننده — و در نتیجه مبارزطلبانه بدانند.

درحالی که روش بانکی به طور مستقیم یا نامستقیم اندیشهٔ مقدر و محتوم بودن وضع اجتماعی آدمیان را تقویت می‌کند، روش مسئله‌طرح‌کن همان وضع را به صورت مسئله‌ای پیش روی آنان می‌گذارد. چون وضع موردشناسایی آنان قرار می‌گیرد، درک ساده‌لوحانه

۷۹

یا خرافاتی که نتیجهٔ تسلیم آنان به تقدیر بوده است جای خود را به درکی می‌دهد که می‌تواند خود را درک کند حتی درحالی که واقعیت را درک 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 بپذیرند. تسلیم جای خود را به کشش به سوی دگرگون‌سازی و پژوهندگی می‌دهد و آدمی خود را بر آن‌ها مسلط احساس می‌کند. اگر آدمیان به عنوان موجوداتی تاریخی که با آدمیان دیگر در یک نهضت پژوهندگی درگیر شده‌اند آن حرکت را تحت تسلط خود درنیاورند، آن نهضت نقض شرف مردمی آدمیان می‌شود (و هست). هر وضعی که در آن بعضی آدمیان مانع شرکت بعضی دیگر در جریان پژوهندگی شوند، وضع خشونت خواهد بود. وسایلی که به کار برده شوند مهم نیست، ولی بیگانه کردن آدمیان نسبت به تصمیم‌گیری برای خود، تبدیل نمودن آنان است به موجوداتی منفعل.

این جنبش پژوهندگی باید در جهت مردمی‌سازی — که رسالت تاریخی آدمی است — باشد. در هر حال دستیابی به آدمیت کامل نمی‌تواند در انزوا یا با فردگرایی صورت

بپذیرد، بلکه فقط با همداستانی و همبستگی تحقق‌پذیر است؛ پس نمی‌تواند در روابط بین ستمگران و ستمکشان شکوفا شود. هیچ‌کس نمی‌تواند به‌نحوی اصیل انسان شود درحالی‌که جلوی انسان‌شدن دیگران را بگیرد. کوشش فردگرایانه برای انسان‌ترشدن به بیش‌ترداشتن خودگرایانه منجر می‌شود، که خود نوعی مردمی‌زدایی است. نه چنان است که

۸۰

داشتن برای انسان‌بودن امری اساسی نباشد: درست از این‌رو که داشتن برای انسان‌شدن ضروری است نباید اجازه داده شود که داشتن بعضی سدی در راه داشتن دیگران به‌وجود آورد، و قدرت آنان سبب خردشدن اینان گردد.

آموزش مسئله‌طرح‌کن، به‌عنوان عملی مردمی و آزادی‌بخش، بنا را بر این می‌گذارد که انسان‌های زیرسلطه باید برای آزادکردن خود پیکار کنند، و برای رسیدن به این هدف آموزگاران و دانش‌آموزان را قادر می‌سازد که با غلبه بر «قدرت‌گرایی» و روشنفکرمایی بیگانه‌کننده، کارسازان جریان آموزشی شوند. همچنین به آدمیان توانایی می‌بخشد که بر درک غلطی که از واقعیت دارند چیره شوند. جهان – که دیگر چیزی نیست که با کلمات فریبنده توصیف شود – موضوع آن عمل دگرگون‌کننده آدمیان می‌شود که مردمی‌سازی آنان را به‌دنبال خواهد آورد.

تربیت مسئله‌طرح‌کن در خدمت منافع ستمگر نیست و نمی‌تواند باشد. هیچ نظام ستمگرانه‌ای تاکنون به ستم‌دیده مجال نداده است که بپرسد: چرا؟ درحالی‌که فقط یک جامعه انقلابی می‌تواند این تربیت را به‌طریقی اصولی اجرا کند، رهبران انقلابی نیاز ندارند که اول قدرت کامل به‌دست آورند و بعد این روش را به کار گیرند. در جریان انقلابی رهبران نمی‌توانند با نیت آن که بعدها به‌طریقی انقلابی رفتار خواهند

فصل دوم

کرد روش بانکی را به صورت اقدامی موقت و بر مبنای مصلحت به کار برند. آنان باید

از همان آغاز، انقلابی - یعنی اهل گفت و شنود - باشند. *۸۰*



وقتی که می‌کوشیم که گفت‌وشنود را به‌عنوان پدیده‌ای انسانی تجزیه و تحلیل کنیم، چیزی را کشف می‌کنیم که جوهر خود گفت‌وشنود است: یعنی کلمه را. لیکن «کلمه» چیزی بیشتر از ابزاری است که گفت‌وشنود را ممکن می‌سازد، از این‌رو باید عناصر تشکیل‌دهنده آن را جستجو کنیم. در درون کلمه دو بعد «اندیشه» و «عمل» را در چنان برهم‌کنش^۱ اساسی می‌یابیم که اگر یکی از آن‌ها – حتی جزئی از آن – قربانی شود دیگری نیز بی‌درنگ آسیب می‌بیند. هیچ کلمه‌ای وجود ندارد که در عین حال یک کردار^۲ نباشد. بنابراین گفتن کلمه‌ای حقیقی دگرگون کردن جهان است.^۳

۸۲

یک کلمه نااصیل، کلمه‌ای که از دگرگون‌ساختن واقعیت عاجز باشد، نتیجه دوگانگی‌ای است که بر عناصر تشکیل‌دهنده آن تحمیل شده باشد. وقتی کلمه‌ای از

^۱ interaction

^۲ کنش + اندیشه = کلمه = کار = کردار

فدا نمودن کنش = لفظ‌گرایی

فدا نمودن اندیشه = عمل‌گرایی

^۳ پاره‌ای از این نظریات نتیجه گفتگویی است با پروفیسور ارنانی ماریا فیوری Ernani Maria Fiori

فصل سوم

بعد عمل خود محروم می شود «اندیشه» نیز خود به خود آسیب می بیند، و کلمه به گپ بیخود، به لفظ گرایی و به بانگی بیگانه و بیگانه کننده مبدل می شود. کلمه ای می شود تهی، که نمی تواند جهان را لو دهد، زیرا که لودادن چیزی بی داشتن قصد دگرگون ساختن آن ناممکن است. دگرگون کردن بی عمل وجود پیدا نمی کند.

از سوی دیگر، اگر بی در نظر گرفتن اندیشه منحصرأ بر عمل تاکید شود، کلمه به «عمل گرایی» تغییر ماهیت می دهد. عمل گرایی – عمل برای عمل – کردار راستین را انکار می کند و گفتگو را ناممکن می سازد. این هر دو نوع دوگانه سازی با آفریدن صورت های نادرستی از هستی، صورت های نادرستی از اندیشه را به وجود می آورند که خود سبب تقویت دوگانگی اصلی می شود.

وجود آدمی نه می تواند خاموش بماند، و نه می تواند با کلمه های دروغین پرورده شود، بلکه فقط با کلمات راستین می تواند تغذیه شود که به کمک آن ها آدمیان جهان را دگرگون می کنند. آدم وار وجود داشتن نامی به جهان دادن و آن را دگرگون ساختن است. جهان یک بار که نام گرفت، بار دیگر به صورت مسئله ای به نام گذاری خود رخ می نماید و نام گذاری تازه ای را از آنان طلب

۸۳

می کند. آدمیان در خاموشی^۱ ساخته نمی شوند، بلکه در کلمه، در کار و در عمل – اندیشه به وجود می آیند.

^۱ آشکار است که مراد من خاموشی ناشی از تفکری ژرف نیست، تفکری که در آن آدمی به ظاهر جهان را ترک می کند و خود را از آن بیرون می کشد تا بتواند کلیت آن را دریابد، و بدین ترتیب با جهان باقی می ماند. ولی این کنار کشیدن از جهان هنگامی اصالت دارد که متفکر در واقعیت غوطه ور گردد، نه هنگامی که معنی آن خوار شمردن جهان و گریز از آن، به صورت نوعی «دوگانگی شخصیت تاریخی» historical schizophrenia باشد.

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

گفت‌وشنود برخورد بین آدمیان است، به میانجی‌گری جهان، و برای نامیدن جهان. از این رو گفت‌وشنود 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 گفتن‌شان انکار شده است. کسانی که حق اساسی سخن گفتن آنان انکار شده است باید نخست این حق را بازستانند و مانع ادامه این تجاوز مردمی‌زدا شوند.

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

۸۴

می‌کنند. بنابراین گفت‌وشنود ضرورتی وجودی است. و از آنجا که گفت‌وشنود مواجهه‌ای است که در آن اندیشه و عمل وحدت‌یافته دو طرف صحبت رو به جهانی دارند که باید دگرگون شود و مردمی گردد، این گفت‌وشنود نه می‌تواند تا حد «ودیعہ‌گذاری» عقاید یک تن در دیگری منحص شود، و نه می‌تواند مبادله ساده عقایدی گردد که بایستی توسط شرکت کنندگان در بحث «مصرف» شوند. حتی این گفت‌وگو مشاجره 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 می‌پندارند به دیگران است. از آنجا که گفت‌وشنود رویارویی آدمیانی است که بر جهان نام می‌گذارند، نباید تبدیل به فرصتی شود که عده‌ای معدود به جای دیگران نام‌گذاری کنند، و عمل آفرینش است، و نباید وسیله‌ای خدعه‌آمیز برای سلطه فردی بر فرد دیگر بشود. سلطه‌ای که در گفت‌وشنود نهفته است، سلطه بر جهان است به وسیله کسانی که در بحث شرکت می‌کنند، غلبه بر جهان است برای آزادشدن آدمیان.

اما گفت‌وشنود نمی‌تواند بی‌وجود «عشق» ژرفی به جهان و آدمیان به‌وجود بیاید. اسم گذاشتن بر جهان، که عملی آفریننده و بازآفریننده است، اگر با «عشق» آمیخته نباشد امری است محال^۱،

۸۵

«عشق» در عین حال اساس گفت‌وشنود است و خود گفت‌وشنود.

^۱ هرچه می‌گذرد بیشتر متقاعد می‌شود که انقلابیان راستین باید انقلاب را برای خلاقیت و ماهیت آزادکننده آن چون عملی عاشقانه دریابند. به نظر من انقلاب، که بی‌وجود نظریه‌ای انقلابی - و لذا علمی - ممکن نیست، با عشق در تضاد نیست. برعکس انقلاب به یاری آدمیانی برپا می‌شود که خواستار شرف مردمی خود هستند. به راستی کدام انگیزه ژرف‌تر از زدودن شرف آدمی، آدمیان را به انقلابی شدن می‌کشانند؟ تغییر شکلی که از طرف جهان سرمایه‌داری بر واژه «عشق» تحمیل شده است، نه می‌تواند انقلاب را از داشتن سرشت عاشقانه باز دارد، و نه هم می‌تواند انقلابیان را از عشق‌ورزیدن به زندگی مانع شود. چه گوارا (با پذیرفتن «خطر مسخره به‌نظر آمدن») از اظهار این عشق نمی‌هراسید. در کتاب Venceremos به نقل از او آمده است:

«با این که ممکن است مسخره به‌نظر آید می‌گویم که انقلابی راستین با احساس‌هایی عمیق از عشق راهنمایی می‌شود. تصور یک انقلابی اصیل که این صفت را نداشته باشد ناممکن است.»

پس لزوماً وظیفه کارسازان مسئول است و نمی‌تواند در رابطه‌ای سلطه‌جویانه وجود داشته باشد. سلطه آسیب‌پذیری عشق را برملا می‌سازد: آزارندگی (سادیسزم) در سلطه‌گر و آزارجویی در موجود سلطه‌پذیر. چون عشق عملی ناشی از دلیری است نه از ترس، پس خود نوعی تعهد نسبت به دیگر آدمیان است. هر جا ستم‌دیده‌ای باشد، عشق تعهدی است نسبت به او، و به آزادی او. و چون این تعهد عاشقانه است، ذاتاً گفت‌وشنودی است. عشق که عملی دلیرانه است نمی‌تواند احساساتی باشد، و چون عملی آزادی‌بخش است نمی‌تواند بهانه‌ای برای معامله قرار گیرد. باید موجد دیگر اعمال آزادی‌بخش باشد، وگرنه عشق نیست. فقط با نابود کردن وضع ستمگری که عشق را غیرممکن می‌سازد می‌توان عشق را بازگرداند. اگر من جهان را دوست نداشته باشم، اگر به زندگی بی‌علاقه باشم، و اگر به آدمیان عشق نورزم. نخواهم توانست در گفت‌وشنود شرکت کنم.

از سوی دیگر، گفت‌وگو نمی‌تواند بی‌فروتنی وجود پیدا

۸۶

کند. نامیدن جهان، که به وسیله آن آدمیان جهان را پیوسته از نو می‌آفرینند، نمی‌تواند عملی گستاخانه باشد. اگر دوطرف گفت‌وشنود (یا یکی از آن‌ها) از فروتنی بی‌بهره باشد، گفت‌وشنود که رویارویی آدمیانی است که به وظیفه مشترک آموختن و عمل کردن روی آورده‌اند، از هم خواهد پاشید. چگونه می‌توانم در گفت‌وشنود شرکت کنم اگر همیشه جهل را منعکس سازم، یعنی آن را همیشه در دیگران ببینم و هیچ‌گاه متوجه جهل خود نشوم؟ چگونه می‌توانم در گفت‌وشنود شرکت کنم، اگر خود را تافته‌ای جدا بافته می‌انگارم. آنچه را «از او است» ببینم نه آن چنان که «او است». چگونه می‌توانم به گفت‌وشنود 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 می شوند؟ اگر با این مقدمه شروع کنم که اسم گذاشتن بر جهان، کار «نخبه» هاست و حضور خلق در تاریخ نشانه فساد است که باید از آن اجتناب کرد، چگونه می توانم به گفت و شنود تن دردهم؟ هرگاه آمده 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 می تواند وجود پیدا کند؟ خودبستگی با گفت و شنود سازگار نیست. کسانی که «فروتنی» ندارند، یا آن را از کف داده اند، نمی توانند با مردم دم خور 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 رویاروشدن برسد. در مرحله مواجهه نه نادانان محض وجود دارند و

۸۷

نه دانشمندان کامل. فقط آدمیانی هستند که، باهم، 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 مردمی ترشدن (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 ببیند به آنان اعتقاد دارد. ولیکن ایمان او ناپخته است. «گفت و شنودگر» نقاد است و می داند که اگرچه در قدرت آدمی است که بیافریند و دیگرگون سازد ولی ممکن است در موقعیتی عینی از خود بیگانگی از

به کار بردن قدرت خود بازماند. ولیکن به جای آن که این امکان ایمانش به آدمیان را سست کند در نظرش چون هم‌آوردطلبی‌ای جلوه می‌کند که او باید به آن پاسخ گوید؛ و معتقد است که قدرت آفریدن و دگرگون کردن، حتی وقتی که در موقعیت‌های ملموسی خنثی شده باشد، تمایل به باز زاده شدن دارد. تولد مجدد آن قدرت می‌تواند – نه به‌رایگان، بلکه از طریق مبارزه برای آزادی – در نیروی کار برده‌ای قرار گیرد که کار آزادشده‌ای که به حیات لطف می‌بخشد جای آن را گرفته باشد. بدون این «ایمان» به انسان‌ها، گفت‌وشنود نمایش مسخره‌ای است که ناگزیر به درجه بازی دادن پدرسالارانه خلق تنزل خواهد کرد.

گفت‌وشنود که خود را بر «عشق» و «فروتنی»، و «ایمان» بنا می‌نهد، رابطه‌ای افقی بین گفتگوکنندگان خواهد شد که نتیجه



منطقی آن اعتماد متقابل بین شرکت‌کنندگان در گفت‌وشنود است. تناقض خواهد بود اگر گفت‌وشنود – که عاشقانه است و فروتن، و سرشار از ایمان – فضایی آکنده از «اعتماد» متقابل به وجود نیاورد تا مردم را به شرکت هرچه نزدیک‌تر در دادن نامی به جهان، سوق دهد. بعکس، جای چنین اعتمادی در روش ضد گفت‌وشنودی بانکی آشکارا خالی است. درحالی که ایمان به آدمی شرط پیشین گفت‌وشنود است، اعتماد به آدمیان بدین وسیله برقرار می‌شود. اگر گفت‌وشنود به شکست بیانجامد، خواهیم دید که مقدمات واجب برای این کار فراهم نبوده است. عشق دروغین، فروتنی دروغین، و ایمان سست به آدمی، نمی‌تواند «اعتماد» بیافریند. اعتماد مبتنی است بر صداقتی که با آن هر گروه مقاصد اصلی و واقعی خود را برای دسته دیگر بازگو کند. اگر سخنان یک طرف با کارهایش یکی نباشد، اعتماد به وجود نخواهد آمد. چیزی

گفتن و به چیز دیگر عمل کردن - یعنی به سخنان خود وقع نگذاشتن - نمی تواند مایهٔ دمیدن اعتماد در دیگری شود. تکریم و تجلیل از دموکراسی و در همان حال خفه کردن مردم فقط نمایشی مسخره است. دربارهٔ مردمی گرایي 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 ای که آدمیان آن را در یک طلب مستمر پشت سر می گذارند: طلبی که فقط به وسیلهٔ ارتباط با آدمیان دیگر می تواند به مطلوب برسد. ناامیدی شکلی از سکوت، از انکار جهان، و گریز از آن است. مردمی زدایی ناشی از یک نظام ظالمانه، نه موجب یأس، بلکه مایهٔ امید می شود، و منجر به طلب مستمر

۸۹

مردمی ای می گردد که به وسیلهٔ همان بی عدالتی انکار شده است. اما «امید» دست بر دست نهادن و چشم به راه ماندن نیست. من تا زمانی که می جنگم، به وسیلهٔ «امید» به حرکت درمی آیم، و اگر امیدوارانه بجنگم می توانم چشم به راه داشته باشم. گفت و شنود به عنوان برخورد آدمیانی که جویای کمال آدمیتند، نمی تواند در جو ناامیدی صورت پذیرد. اگر شرکت کنندگان از کوشش های شان توقع هیچ نتیجه ای نداشته باشند، برخوردشان تهی، و نازا و دیوان سالارانه، و کسالت آور خواهد بود. کلام آخر، گفت و شنود حقیقی نمی تواند وجود داشته باشد مگر وقتی که شامل «تفکر نقادانه» باشد - تفکری که یک همبستگی خلل ناپذیر میان آدمیان و جهان، با طرد کردن هر گونه دوگانگی بین آنها، برقرار کند؛ تفکری که واقعیت را به صورت پویندگی و دگرگونی بپذیرد نه به صورت موجودی ایستا؛ تفکری که خود را از عمل جدا نکند، بلکه بی ترس از خطرهایی که در کمین نشسته اند، خود را در زمان غوطه ور

سازد. فرق است میان تفکر نقادانه با تفکر ساده‌لوحانه که «واقعیت تاریخی را به صورت یک وزنه، و یک طبقه‌بندی از مکتسبات و تجارت گذشته می‌بیند»^۱. برای متفکر ساده‌دل، مسئله مهم انطباق یافتن با «امروز» به‌هنجار شده است. در نظر متفکر نقاد، مهم ادامه‌دادن به دگرگون کردن واقعیت است به‌منظور تداوم بخشیدن به آدمی‌کردن آدمیان. به سخن پی‌یر فورتر^۲:

۹۰

دیگر هدف حذف خطرات گذرا بودن زمان به‌وسیله آویختن در دامن فضای تضمین‌شده نیست، بلکه گذرا ساختن فضا است... جهان دیگر در نظر من به‌صورت فضایی ظاهر نمی‌شود که باید خود را با حضور سهمگین آن مطابقت دهیم، بلکه به‌صورت مقصدی و محدوده‌ای به من رخ نشان می‌دهد که چون روی واقعیت حاضر آن کار کنم، تغییر شکل می‌دهد و شکل تازه‌ای به‌خود می‌گیرد.

برای تفکر ساده‌لوحانه بی‌شک هدف دست‌یافتن به این امکان تضمین‌شده و خود را با آن سازگار کردن است. پس اگر متفکر منکر گذرا بودن امور شود، نفس خود را نیز نفی و انکار می‌کند.

فقط گفت‌وشنود که مستلزم تفکر نقادانه است، قادر به تداوم بخشیدن به این گونه تفکر نیز هست. بی‌گفت‌وشنود ارتباط به‌وجود نمی‌آید و بی‌ارتباط هیچ تربیت راستین نمی‌تواند وجود داشته باشد. آموزشی که توانایی حل تضاد بین معلم و شاگرد را دارا باشد در وضعیتی انجام می‌شود که در آن هر دو عمل، شناسایی خود را متوجه شی‌ءای

^۱ از نامه دوستی

بسازند که با میانجی‌گری آن به هم مربوط شده‌اند. خصوصیت گفت‌وشنودی آموزش، به‌عنوان کاربرد آزادی، هنگامی آغاز نمی‌شود که معلم-شاگرد و شاگرد-معلمان در یک وضع تربیتی گردهم آیند، هنگامی شروع می‌شود، که معلم-شاگرد ابتدا از خود بیرسد گفتگوی او با آنان درباره‌ی چه خواهد بود. تعلق خاطر به محتوای گفت‌وشنود درواقع تعلق خاطر به محتوای برنامه‌ی آموزش است.

۹۱

برای معلم ضد گفت‌وشنودی بانکی، مسئله‌ی محتوای برنامه به‌سادگی، مربوط است به برنامه‌ای که درباره‌ی آن برای شاگردانش سخن می‌گوید، و او این مسئله را که مربوط به خود او است با تنظیم برنامه‌ی خودش حل می‌کند. برای معلم-شاگرد مسئله‌ی طرح‌کن گفت‌وشنودی، محتوای برنامه‌ی آموزشی نه اهدایی می‌تواند باشد و نه تحمیلی؛ یعنی خرده اطلاعاتی نیست که باید در شاگردان به امانت گذارده شوند، بلکه «بازنمای» سازمان‌یافته و اصولی و گسترده‌ی چیزها به افرادی است که می‌خواهند درباره‌ی آن‌ها مطالب بیشتری بدانند.^۱

آموزش اصیل، با فعالیت «آ» برای «ب»، یا «آ» در مورد «ب» صورت نمی‌پذیرد، بلکه با فعالیت «آ» با «ب»، با میانجی‌گری جهان اجرا می‌شود - جهانی که بر هردو تاثیر می‌گذارد و با دعوت آنان به مبارزه بینش‌ها و اندیشه‌هایی در آنان برمی‌انگیزد. این بینش‌ها که آمیخته به دلهره‌ها، دودلی‌ها، امیدها و نومیدی‌هاست، موضوعات مهمی را

^۱ مائوتسه‌تونگ در گفت‌وگویی طولانی با آندره مالرو گفت: «می‌دانید که از خیلی وقت پیش اعلام کرده‌ام که: باید به توده‌ها به‌وضوح چیزهایی بیاموزیم که به‌طور مبهم از آنان فرا گرفته‌ایم» (از کتاب: ضدخاطرات) این گفته حاوی یک نظریه‌ی کامل گفت‌وشنودی در مورد نحوه‌ی تنظیم محتویات برنامه‌ی آموزشی است که نمی‌تواند بر مبنای آنچه مربی برای شاگردان خود بهتر تشخیص می‌دهد ساخته و پرداخته شود.

دربردارد که محتوای برنامه آموزش بر مبنای آن‌ها می‌تواند ساخته شود. هنگامی که مردمی‌گرایی «ساده‌پندار» به آفریدن نمونه‌ای آرمانی از «انسان نیک» علاقه‌مند

۹۲

می‌شود، غالباً وضع عینی وجودی فعلی انسان واقعی را از نظر دور می‌دارد. مردمی‌گرایی اصیل، به قول پی‌یر فورتتر، «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 نمی‌توانیم به شیوه تربیت بانکی، به سادگی پیش کارگران - چه شهری و چه دهقان^۱ - برویم تا به آنان معرفت بیاموزیم، یا نمونه «انسان نیکی» را به آنان تحمیل کنیم که در برنامه‌ای جا دارد که محتویاتش را خود ما تنظیم کرده‌ایم. بسیاری از طرح‌های تربیتی و سیاسی به این دلیل شکست خورده‌اند که طرح‌کنندگان آن‌ها را بر مبنای دید شخصی خود از واقعیت طرح کرده، و حتی یک‌بار هم آدمیان موردنظر را (جز به عنوان اثرپذیر) در نظر نگرفته بودند، آدمیانی که ظاهراً این برنامه‌ها برای آنان بوده است!

برای مربی به راستی 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 بر آدمیان اثر می‌گذارند تا آنان را با تعالیم خاص بار آورند و با واقعیتی جور کنند که باید دست نخورده بماند. با وجود این، بدبختانه، غالباً رهبران

^۱ دهقانان، که غالباً در بافتی اجتماعی و استعماری غوطه‌ورند، تقریباً با وضعی شبیه به بند ناف به دنیای طبیعت متصل هستند، به دنیایی که در رابطه با آن خود را به صورت یکی از اجزای تشکیل دهنده آن احساس می‌کنند نه به عنوان شکل دهنده آن.

انقلابی در اشتیاق جلب پشتیبانی مردم برای کار انقلابی به طرف جنبه بانکی کردن می‌گیرند تا محتوای برنامه را

۹۳

از بالا به پایین طرح‌ریزی کنند. آنان با طرح‌هایی به توده‌های شهری و روستایی نزدیک می‌شوند که ممکن است با بینش خودشان از جهان مطابقت داشته باشد، نه با بینش مردم.^۱ آنان از یاد می‌برند که هدف اصلی‌شان پیکار کردن در کنار مردم است برای پس گرفتن شرف مردمی که از آنان ربوده شده است، نه برای «جلب و جذب مردم» به سوی خود. چنین عبارتی به فرهنگ اصطلاحات رهبران انقلابی تعلق ندارد بلکه خاص قانون ستمگران است. نقش یک انقلابی آزاد کردن است و آزادشدن با مردم، نه چیره‌شدن بر آنان...

طبقهٔ نخبگان صاحب تسلط در فعالیت‌های سیاسی خود مفهوم بانکی کردن را به کار می‌برند تا با توجه به حالت وجدانی غرقه‌شدهٔ ستمدیدگان حالت انفعالی را در آنان

^۱ «کارکنان تربیتی ما باید با شور و فداکاری زیاد به مردم خدمت کنند، و باید خود را با توده‌ها مرتبط سازند، نه آن که پیوند خود را با آن‌ها بگسلند. برای چنین کاری باید بر مبنای 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 باشند. اغلب اتفاق می‌افتد که تودهٔ مردم عملاً نیازمند تغییری هستند، ولی خودشان از نظر ذهنی هنوز نسبت به آن نیاز آگاهی ندارند و هنوز مایل یا آماده برای آن تغییر نیستند. ما نباید تا زمانی که از طریق کارهای خود، توده‌ها را متوجه آن نیاز نکرده ایم و آن‌ها را مایل یا آمادهٔ آن تغییر نساخته‌ایم، دست به آن تغییر بزنیم، در غیر این صورت، خود را از تودهٔ مردم جدا می‌سازیم... در اینجا دو اصل وجود دارد، اصل اول آنکه آنچه اصالت دارد نیازهای واقعی توده‌هاست نه آنچه ما نیازهای آن‌ها می‌پنداریم، و اصل دیگر خواسته‌های توده‌هاست که باید خودشان تصمیم بگیرند نه آن که برایشان تصمیم بگیریم.» از کتاب آثار برگزیدهٔ مائوتسه‌توئنگ.

تشویق نمایند و از آن حالت انفعالی استفاده کرده وجدان و شعور آنان را به شعارهایی پر کنند

۹۴

که موجب ترس بیشتری از آزادی شوند. این طرز عمل با جریان عمل آزادی‌بخش واقعی منافات دارد، یعنی با عملی که در آن شعارهای ستمگران به صورت مسائلی مطرح می‌گردند و به ستمدیدگان کمک می‌شود که آن شعارها را از باطن خود طرد کنند. هر چه باشد مسلماً وظیفه مردمی گرایان این نیست که شعارهای خود را در مقابل شعارهای ستمگران صف آرایی کنند و ستمدیدگان را به صورت یک عرضه آزمایش در آورند تا نخست شعارهای اولی را و سپس شعارهای این مردمی گرایان را در خود «جا» دهند. بعکس، وظیفه آنان این است که ملتفت باشند که ستمدیدگان چگونه به این اصل پی می‌برند که تا وقتی به صورت موجودی دوگانه، ستمگران را در خانه دل جا داده‌اند، نمی‌توانند به راستی آدمی شوند.

این وظیفه ایجاب می‌کند که رهبران انقلابی برای آن به سوی مردم نروند که برایشان «رستگاری» آورند، بلکه به آنان روی آورند تا از راه گفت‌و 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 به دید خاصی که مردم از جهان دارند عاجز بماند، انتظار نتایج مثبت داشت: چنین برنامه‌ای با وجود حسن‌نیت‌ها، عبارت از یک استیلای فرهنگی^۱ است.

نقطه شروع تنظیم محتوای برنامه آموزشی یا سیاسی، باید

^۱ این نکته در فصل چهارم به تفصیل تجزیه و تحلیل خواهد شد.

۹۵

وضع عینی وجودی فعلی که منعکس کننده خواست مردم است باشد. ما باید با استفاده از یک رشته تناقضات اساسی، وضع فعلی عینی وجود را به صورت مسئله‌ای برای مردم طرح کنیم که آنان را به مبارزه می‌طلبد و خواهان پاسخی است - نه تنها در سطح فکری، بلکه در سطح عمل نیز^۱.

ما هرگز نباید فقط در مورد وضع موجود داد سخن بدهیم؛ هرگز نباید برنامه‌هایی برای مردم تدارک ببینیم که هیچ با دل‌مشغولی‌ها و شک‌ها و امیدها و هراس‌های آنان بستگی نداشته باشد، یا کم بستگی داشته باشد؛ برنامه‌هایی که درواقع خود سبب فزون‌تر شدن هراس ستمدیدگان می‌شوند. نقش ما این نیست که با مردم دربارهٔ بینش مان از جهان صحبت کنیم، یا برای تحمیل این بینش بر آنان بکوشیم، بلکه این است که با مردم دربارهٔ بینش‌های آنان و خودمان، هردو، گفت‌وگو 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.

چه‌بسا که مریبان و سیاست‌مداران سخن می‌گویند، اما سخن‌شان درک نمی‌شود، زیرا که زبان‌شان با وضع عینی آدمیان مخاطب‌شان

۹۶

^۱ استفاده از روش بانکی به همان اندازه برای مردمی گرایان راستین نقض غرض خواهد بود که پرداختن به ترتیب مسئله‌طرح‌کن برای دست راستی‌ها (اینان همیشه ثابت‌قدمند، و هیچ‌گاه روش تربیت مسئله‌طرح‌کن را به کار نمی‌برند).

هماهنگ نیست. از این رو است که گفته‌های آنان به‌راستی صنایع ادبی بیگانه و بیگانه‌کننده است. زبان مرئی یا سیاست‌مدار (و پرواضح به‌نظر می‌رسد که سیاست‌مدار نیز باید، به معنی وسیع کلمه، مرئی باشد)، و نیز زبان مردم، نمی‌تواند عاری از اندیشه باشد؛ نه زبان و نه تفکر، نمی‌توانند بی‌نهادی که اساس آن‌هاست وجود داشته باشند. برای آن که القای فکر به‌نحوی موثر صورت پذیرد مرئی و سیاست‌مدار با شرایطی نهادی را که در آن اندیشه و زبان مردم از جنبه جدلی در آن شرایط پی‌ریزی شده‌اند، بشناسند.

ما باید برای یافتن محتوای برنامه آموزشی به‌سوی واقعیتی که میانجی مردم است، و به‌سوی درکی که مرئی و مردم از آن واقعیت دارند، برویم. پژوهشی درباره آنچه من «جهان موضوعی^۱» خلق اصطلاح کرده‌ام، و عبارت از مجموعه «موضوعات تولیدی^۲» آنان است، مفتاح گفت‌وشنود تربیتی به‌عنوان کاربرد آزادی است. روش‌شناسی این پژوهش هم باید گفت‌وگویی باشد تا هم برای کشف موضوع‌های تولیدی و هم برای برانگیختن آگاهی مردم در رابطه با این موضوعات مجال فراهم آورد. آنچه با هدف آزادی‌بخشی تربیت گفت‌وشنودی 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 به‌کار می‌برد تا به واقعیت اشاره کند، و به‌سطوح درک او از واقعیت. و نیز به بینش او از جهان، که منشاء موضوعات تولیدی او است.

۹۷

^۱ thematic universe

^۲ generative themes

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»^۱ نیز روشن می شود) عرضه کردن چند فکر مقدماتی واجب است. مفهوم موضوع تولیدی نه اختراعی دلخواه است و نه فرضیه ای برای کار که محتاج به اثبات باشد. اگر فرضیه ای بود که می بایست اثبات شود، پژوهش نخستین نه برای معین کردن ماهیت موضوع بود، بلکه به مسئله بود یا نبود خود موضوع ها می پرداخت. در این صورت پیش از آنکه برای فهم غنا و معنی و تنوع و دگرگونی های موضوع (به کتاب دیگرم «فرهنگ برای آزادی»^۲) و ترکیبات تاریخی آن پردازیم باید تحقیقی کنیم که آیا آن موضوع واقعی عینی هست یا نیست؛ و فقط آن زمان می توانیم برای درک آن اقدام کنیم. اگرچه شک کردن نقادانه کاری است روا، امکان تحقیق واقعیت موضوع تولیدی قطعی به نظر می رسد، 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 به خاطر دارید که — هرچند مبتدل به نظر رسد — در میان موجودات ناتمام، آدمی تنها موجودی است که نه فقط به مطالعه کارهای خود بلکه به مطالعه نفس وجود خود به عنوان موضوع اندیشه های خویش می پردازد. این استعداد او را از جانوران، که قادر به جداکردن خود از

¹ minimum thematic universe

² Cultural Action for Freedom

فعالیت‌های‌شان نیستند، و در نتیجه نمی‌توانند درباره آن‌ها فکر کنند، متمایز می‌کند. در این تفاوت به‌ظاهر سطحی است که مرزهایی قرار دارند که عمل هر یک را در فضای زندگی‌اش محدود می‌کند. از آنجا که فعالیت جانوران در حد وجود خود آن‌هاست نتایج آن فعالیت نیز از وجود آن‌ها جداشدنی نیست: جانوران نه می‌توانند هدفی برای خود در نظر بگیرند، و نه می‌توانند دگرگونی و تغییر ماهیت خود را با هیچ معنایی 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 «موجوداتی 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 معنایی ندارند، و فاقد فردا و امروزاند، 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 دنیایی تاریخی است، برای «موجود درخود» فقط در حکم «پشتیبان» است، جانوران به‌وسیله آرایش‌هایی که روبروی‌شان قرار می‌گیرند به مبارزه خوانده نمی‌شوند؛ آن‌ها فقط تحریک می‌گردند. زندگی آن‌ها با خطر کردن همراه نیست، زیرا که از خطر کردن آگاه نیستند. جانوران با اندیشه و تفکر خطر را «درک» نمی‌کنند، بلکه فقط به‌وسیله علاماتی که دال بر وجود خطر است «متوجه» آن می‌شوند؛ پس به پاسخ‌هایی که مستلزم تصمیم گرفتن باشد نیاز ندارند.

۹۹

در نتیجه جانوران نمی‌توانند خود را «متعهد» نمایند. وضع بی‌تاریخ آن‌ها اجازه برعهده گرفتن زندگی را نمی‌دهد. چون نمی‌توانند زندگی را برعهده بگیرند نمی‌توانند

آن را بسازند؛ و چون نمی‌توانند زندگی را بسازند پس نمی‌توانند آرایش آن را دگرگون کنند. و هم نمی‌توانند بدانند که به‌وسیلهٔ زندگی آسیب می‌بیند زیرا که نمی‌تواند دنیایی را که «پشتیان» آن‌هاست به دنیایی بامعنی و نمادی مبدل کنند که شامل فرهنگ و تاریخ است. در نتیجه جانوران نمی‌توانند آرایش خود را «جانوری» کنند تا خود را جانوری سازند، و نه هم می‌توانند که از خود یا دیگری «جانورزدایی» کنند. آن‌ها حتی در جنگل هم «موجوداتی درخود» هستند، یعنی همچنان جانور می‌مانند – همانطور که در باغ وحش نیز.

در مقابل جانوران، آدمیان از فعالیت خود و جهانی که در آن قرار دارند آگاه هستند. بسته به هدف‌هایی که برای خود تعیین کرده‌اند کار می‌کنند، مقر تصمیم‌گیری‌ها در خودشان است و در روابطشان با جهان و دیگران؛ و جهان را به‌وسیلهٔ تغییراتی که بر آن تحمیل می‌کنند با حضور خلاق خود درمی‌آمیزند. برخلاف جانوران، فقط «زندگی» نمی‌کنند، بلکه «وجود»^۱ دارند؛ و وجودداشتن آنان دارای کیفیتی تاریخی است. جانوران زندگی خود را در یک «حفاظ» بی‌زمان، خمود، و بی‌تغییر به پایان می‌رسانند؛ آدمیان در جهانی وجود دارند که پیوسته در کار آفریدن و دگرگون کردن

۱۰۰

آن هستند. برای جانوران «اینجا» مأوایی است که با آن در تماس هستند؛ برای آدمیان «اینجا» نه تنها بر فضایی فیزیکی، بلکه بر فضایی تاریخی نیز دلالت دارد. دقیق‌تر بگوییم: «اینجا»، «اکنون»، «آنجای»، «فردا» و «دیروز» برای جانوران که زندگی‌شان کاملاً بای‌بهرگی از هشیاری معین شده است، اصلاً وجود ندارند. جانوران

^۱ در اینجا غرض از «زندگی کردن» ادامه به حیات دادن است و مرا از «وجودداشتن» درگیری عمیق‌تری است در جریان «شدن».

نمی‌توانند بر محدودیت‌هایی که به وسیله «اینجا»، «حالا»، و «آنجا» بر آن‌ها تحمیل می‌شود فائق آیند.

ولیکن آدمیان از آنجا که از خود، و در نتیجه از جهان، آگاه هستند - از آنجا که موجوداتی هشیارند - در ارتباطی جدلی میان تعیین حدود و آزادی خود به سر می‌برند. آدمیان چون خود را از جهانی که به آن عینیت می‌بخشد تمیز می‌دهند، چون را از کارها و فعالیت‌های خود جدا می‌کنند، چون مقر تصمیمات خود را در خود و در روابط‌شان با جهان و با دیگران قرار می‌دهند، بر اوضاعی که آنان را محدود می‌سازد چیره می‌شوند: یعنی بر «اوضاع حدی»^۱. به مجرد آنکه آدمیان این اوضاع را به صورت قیود و موانعی برای آزادی خود درک کنند، دیگر این اوضاع به نحوی برجسته از سابقه بیرون می‌جهد و ماهیت حقیقی خود را به عنوان

* ۱۰۱ *

ابعاد تاریخی و عینی یک واقعیت معین آشکار می‌سازد. آدمی با اعمالی که ویشرا پینتو «اعمال حدی»^۲ می‌نامد به مبارزطلبی جهان پاسخ می‌دهد: کارهایی که در جهت نفی کردن و چیره شدن انجام می‌شود، نه در جهت پذیرفتن منفعلانه آنچه داده می‌شود.

^۱ پروفسور آلوارو ویشرا پینتو Alvaro Vieira Pinto مسئله اوضاع حدی Limit-situations را تجزیه و تحلیل می‌کند و این مفهوم را بدون جنبه بدبینانه‌ای که در نوشته‌های «یاسپرس» دیده می‌شود به کار می‌برد. در نظر ویشرا پینتو اوضاع حدی «مرزهای غیرقابل عبوری که در آن‌ها همه امکان‌ها و راه‌ها بسته می‌شود نیستند، بلکه درواقع مرزهایی واقعی هستند که از آنجا امکان‌ها شروع می‌شوند؛ مرزهایی نیستند که بود را از نبود جدا می‌سازند بلکه مرزهایی هستند حائل بین بودن و بیشتر بودن.»

^۲ Limit-acts

فصل سوم

بنابراین، این «اوضاع 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 پاینده‌ها یا سدهایی درهم ناشکستی 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 «اوضاع حدی» رهنمون می‌شود. دست یافتن به این هدف فقط از راه عمل بر واقعیت عینی تاریخی‌ای مسیر است که اوضاع حدی به صورتی تاریخی آن وجود دارد. همین که این واقعیت دگرگون شود و اوضاع حدی جای پردازد اوضاع حدی تازه‌ای رخ می‌نمایند که به نوبت خود اعمال حدی تازه‌ای را ایجاب می‌کند.

دنیای حفاظ جانوران، بر اثر سرشت بی‌تاریخی خود، هیچ وضع حدی را در بر نمی‌گیرد. همین طور هم جانوران از انجام اعمال حدی که مستلزم رفتاری قاطع با جهان است عاجز دارند: در حقیقت امر، آن‌ها فاقد توانایی جداشدن از جهان و تجسم‌بخشیدن به آن برای دگرگون‌کردنش هستند. از آنجاکه جانوران به محیط‌زیست خود محدوداند نمی‌توانند میان خود و جهان فرق بگذارند. از این روی جانوران نه به وسیله اوضاع حدی - که دارای ماهیتی تاریخی است -

۱۰۲

بلکه به وسیله حفاظ خود محدود می‌شوند. نقشی که از جانوران انتظار می‌رود آن نیست که با «حفاظ» خود رابطه برقرار کنند (در آن صورت «حفاظ» یعنی دنیا)، بلکه آن است که با آن انطباق یابند. بنابراین وقتی که جانوران آشیانه‌ای، کندویی یا لانه‌ای زیرزمینی «می‌سازند»، چیزی به وجود نمی‌آورند که از «اعمال حدی» آن‌ها یعنی از پاسخ‌های دگرگون‌کننده ناشی شده باشد. فعالیت تولیدکننده آن‌ها برای اقناع یک

ضرورت فیزیکی است که به‌جای چالش‌گریز بودن برانگیزنده است. مارکس در دست‌نویس خود، که در سال ۱۸۸۴ به‌وسیلهٔ «دیرک اشترویک»^۱ منتشر شده است می‌نویسد: «محصول کار یک جانور بی‌هیچ واسطه‌ای به جسم فیزیکی او تعلق دارد، درحالی‌که آدمی با آزادی با محصول کار خود روبرو می‌شود.»

فقط آن محصولاتی که از فعالیت یک موجود ناشی می‌شود ولی به جسم فیزیکی‌اش تعلق ندارد (هرچند ممکن است نشانه‌هایی از آن داشته باشد) می‌تواند به زمینه، بعدی از معنا بدهد و در نتیجهٔ 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 این‌که در جریان بودن در جهانی که با آن مربوط است حضور داشته باشد، درست همانطور که اگر این موجود نبود جهان نیز وجود نمی‌داشت. تفاوت میان جانوران - که (چون فعالیت‌شان اعمال حدی نیست) نمی‌توانند محصولاتی جدا از خود بسازند - و آدمیان - که به‌وسیلهٔ تاثیر عامل خود بر جهان قلمروهای «فرهنگ» و «تاریخ» را می‌آفرینند -

۱۰۳

در آن است که فقط دستهٔ اخیر موجوداتی اهل عمل هستند. فقط آدمیان مرد‌کردار هستند - کرداری که، به‌عنوان اندیشه و کنشی که به‌راستی واقعیت را دگرگون می‌کند، منشاء معرفت و آفرینش است. فعالیت جانور - که بی‌عمل رخ می‌دهد - خلاق نیست؛ فعالیت دگرگون‌ساز آدمی، خلاق است.

آدمیان همچون موجوداتی دگرگون‌ساز و آفریننده در ارتباط دائم‌شان با واقعیت، نه تنها کالاهای مادی - اشیاء ملموس و محسوس - بلکه نهادهای اجتماعی، اندیشه‌ها،

¹ Drik Struik

فصل سوم

و مفاهیم را به وجود می آورند.^۱ آدمیان همزمان با این ابدعات و از طریق عمل مستمر، تاریخ را می آفرینند و موجوداتی تاریخی-اجتماعی می شوند. بدین علت که آدمیان - برخلاف جانوران - می توانند زمان را در گذشته و حال و آینده سه بعدی کنند، تاریخ آنان، به تبعیت از آفرینش های شان، آسان، به صورت جریان مستمری از دگرگون سازی، که «واحدهای دوره ای»^۲ در آن تجسم می یابد، بسط پیدا می کند. این واحدهای دوره ای برهه های محدودی از زمان و قسمت های ایستایی نیستند که آدمیان در آن زندانی باشند؛ اگر چنین می بود، یک شرط اساسی تاریخ، یعنی استمرار آن، رخت برمی بست. برعکس واحدهای دوره ای در پویش استمرار تاریخی به هم مربوط می شوند.^۳

در یک برهم کنش جدلی آنچه یک دوره را مشخص می سازد

۱۰۴

ترکیبی است از عقاید، مفاهیم، امیدها، شکست ها، ارزش ها و مبارزه با ضدهای خود که برای تحقق یافتن در تلاشند. نمایش عینی بسیاری از این عقاید و ارزش ها و مفاهیم و امیدها، و نیز موانعی که جریان مردمی سازی کامل آدمی را کند می کند، موضوعات هر دوره را تشکیل می دهند. این موضوعات، موضوعات دیگری را ایجاب می کنند که مقابل، حتی برابر نهاد آن ها هستند؛ این موضوعات نیز وظایفی را مشخص می گردانند که باید انجام شوند. بنابراین موضوعات تاریخی هیچ گاه ایستا و منفرد و مستقل و بی ارتباط با موضوعات دیگر نیستند؛ آن ها همیشه در حال برهم کنش جدلی

^۱ در این باره رجوع شود به *جدل عینی Dialectico de la Concreto* نوشته Karel Kosik.

^۲ epochal units

^۳ در مورد دوره های تاریخی رجوع شود به نظریه عمل دوره ای *Teoria de la Epoca Actual* نوشته

Hans Freyer

با نقطه‌های مقابل خود به سر می‌برند. و در هیچ جا جز در رابطه میان آدمی و جهان یافته نمی‌شوند. در هر دوره مجتمع موضوعات در حال برهم کنش «جهان موضوعی» آن دوره را تشکیل می‌دهد.

در رویارویی 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 مخاصمه میان موضوعات که بیان واقعیت هستند ژرف‌تر می‌شود، در موضوعات و از خود واقعیت‌گرایی به سوی افسانه‌شدن پیدا می‌شود که جوی از بی‌منطقی و تفرق‌پذیری ایجاد می‌کند. این جو موضوعات را در خطر خشکیدن تدریجی معانی عمیق‌ترشان و محروم‌شدن از جنبه سرشتی پویایی‌شان قرار می‌دهد. در چنین وضعی بی‌منطقی افسانه‌آفرین خود موضوعی اساسی می‌شود. موضوع معارض و مقابل آن، یعنی دید نقادانه و پویا از جهان، می‌کوشد که از واقعیت پرده بردارد و نقاب افسانه‌شدن آن را کنار بزند و به اجرای

۱۰۵

کامل وظیفه انسانی، که دگرگون کردن مستمر واقعیت در راه آزادشدن آدمیان است، دست یابد.

موضوعات^۱ در تحلیل نهایی هم اوضاع حدی را دربرمی‌گیرند و هم در بر آن‌ها قرار دارند؛ تلاش‌هایی که لازمه این موضوعات هستند «اعمال حدی» را ایجاد می‌کنند. وقتی که موضوعات به وسیله اوضاع حدی پوشیده می‌شوند در نتیجه به روشنی درک

^۱ من این موضوعات را «تولیدی» خوانده‌ام زیرا که (صرف‌نظر از هر نوع که درک شوند و هر عملی که که ایجاد کنند) تولیدکننده موضوعات متعدد دیگری هستند که این‌ها نیز به نوبت خود مستلزم تلاش‌های تازه‌ای می‌باشند که باید صورت پذیرد.

فصل سوم

نمی‌گردند، و تلاش‌های وابسته به آن‌ها - که پاسخ‌های آد미ان در قالب عمل تاریخنه - نمی‌توانند نه با اصالت و نه نقادانه تحقیق پذیرند. در چنین وضعی آد미ان از فائق آمدن بر اوضاع حدی عاجزاند تا کشف کنند که در آن سوی اوضاع - و از تضاد با آن‌ها - امکان آزمون‌نشده‌ای وجود دارد.

به‌طور خلاصه، اوضاع حدی هم وجود کسانی را ایجاب می‌کنند که این اوضاع به‌طور مستقیم یا نامستقیم در خدمت آن‌ها هستند، و هم وجود کسانی را که به‌وسیله این اوضاع انکار و سرکوب می‌شوند. به‌مجرد آن که دسته اخیر به درک این اوضاع، به‌عنوان مرز میان بودن و انسان‌تر بودن و نه مرز میان بود و نبود، نائل شوند، شروع می‌کنند به جهت‌دادن به اقدامات نقادانه فزاینده خود برای دست‌یافتن بر امکان آزمون‌نشده مستتر در آن درک. از سوی دیگر آنانی که وضع حدی موجود در خدمت‌شان است آن امکان

۱۰۶

آزمون‌نشده را به‌صورت وضع حدی تهدیدکننده‌ای 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 نه‌تنها بای موضوعات تولیدی، بلکه با نحوه درک این موضوعات نیز، باید تناظر داشته باشند. این الزام، الزام دیگری را به دنبال دارد و آن جست‌وجوی موضوعات پر معنی است.

موضوعات تولیدی را می‌توان به‌صورت دایره‌های هم‌مرکزی 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 - موضوعات با سرشت جهانی را در بر می‌گیرد. به‌نظر 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 پیش‌تر به آن اشاره شد، می‌بخشد. برای تحقق بخشیدن به مردمی‌سازی، که پیش‌از آن باید حذف ستم مردمی‌زدا صورت پذیرفته باشد، بی‌گفت‌وگو لازم است بر اوضاع حدی، که در آن‌ها آدمی تا حد «چیز» تنزل یافته است، فائق آید.

در درون دایره‌های کوچک‌تر، موضوعات و اوضاع حدی‌ای را می‌یابیم که سرشت جامعه‌هایی (در یک قاره یا در قاره‌های مختلف) است که به وسیله این موضوعات و اوضاع حدی دارای شباهت‌های تاریخی هستند مثلاً توسعه‌نیافتگی، که ممکن نیست جدا از رابطه وابستگی فهمیده شود، یک وضع حدی جوامع جهان سوم را

۱۰۷

نشان می‌دهد. وظیفه‌ای که به وسیله این وضع حدی ایجاب می‌شود غلبه کردن بر رابطه تضاد بین این جوامع چیزگونه و جوامع کشورهای مادر (متروپل) است؛ این وظیفه امکان آزمون‌نشده را برای جهان سوم تشکیل می‌دهد.

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

در این واحدهای فرعی موضوعات ملی ممکن است با مفهوم واقعی خود درک شوند یا درک نشوند. ممکن است این مسائل را فقط احساس کرد، نه بیشتر. اما این که در

واحد‌های فرعی مسئله‌ای 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. به‌طور کلی، آن شعور زیر سلطه‌ای که هنوز یک وضع حدی را به‌شکل جامعه آن درک نکرده است، فقط آثار تبعی آن را درمی‌یابد و نیروهای بازدارنده آن را که متعلق به وضع حدی هستند به این آثار

۱۰۸

انتقال می‌دهد.^۱ این امر در پژوهش موضوعات تولیدی واجد اهمیت بسیار است. وقتی که آدمیان فهمی نقادانه از واقعیت خود نداشته باشند و آن را به‌صورت اجزائی پراکنده درک کنند، چنان که گویی اجزای برهم‌کنش‌کننده تشکیل‌دهنده کل نیستند، نمی‌توانند واقعیت را به‌درستی دریابند. برای آن که آن را به‌درستی بشناسند لازم است نقطه آغاز حرکت خود را برعکس کنند: به عبارت دیگر نخست به بیش‌کی کلی از زمینه نیاز دارند تا در نتیجه بتوانند عناصر تشکیل‌دهنده آن را از هم جدا کنند و به‌وسیله چنین تجزیه و تحلیلی به دریافت روشن‌تری از کل وضع دست یابند.

^۱ افراد طبقه متوسط جامعه غالباً چنین رفتاری را نشان می‌دهند، هرچند طرز رفتار آنان با رفتار دهقانانی که همین رفتار را دارند فرق می‌کند. ترس از آزادی آنان را به موضع‌گیری یا به توجه‌هایی می‌کشاند که در آن‌ها اساس نادیده گرفته می‌شود و بر تصادف تأکید می‌گردد و واقعیت ملموس انکار می‌شود. وقتی که با مسئله‌ای روبرو می‌شوند که تحلیل آن کار را به درک ناخوشایند وضع حدی می‌کشاند، تمایل آنان به باقی‌ماندن در حاشیه بحث است و از رسیدن به قلب موضوع ابا 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 فاش سازد، آنان آزرده و نگران می‌شوند.

مسئله‌ای که هم برای روش‌شناسی پژوهش موضوعی و هم برای آموزش مسئله‌طرح‌کن متناسب است، کوشش در نشان‌دادن ابعاد مهم واقعیت زمینه‌ای است که فرد در آن است، و تجزیه و تحلیل آن به او امکان می‌دهد که برهم‌کنش مؤلفه‌های مختلف آن واقعیت را درک کند. در ضمن این ابعاد مهم که به‌نوبه خود عبارتند از اجزای درحال برهم‌کنش، باید به‌صورت ابعاد یک واقعیت کل درک شوند. بدین ترتیب، تجزیه و تحلیل نقادانه

۱۰۹

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 موضوعات تولیدی درحال برهم‌کنش) با روشی هشیارسازانه^۱ صورت پذیرد آدمیان را با صورتی انتقادی از تفکر درباره جهان خود آشنا می‌کند، یا شروع می‌کند به آشنا کردن.

ولیکن در حالتی که آدمیان واقعیت را به‌صورتی متراکم، و نفوذناپذیر، و در استتار ببینند، ضروری است که کار را با پژوهش از راه انتزاع آغاز کنند. این روش متضمن تحویل امری عینی به امری مجرد (که سبب نفی ماهیت جدلی این روش شود) نیست، بلکه متضمن حفظ هر دو عنصر عینی و مجرد است که در تفکر به‌عنوان مخالف‌هایی به‌نحوی جدلی در ارتباط متقابل هستند. این حرکت جدلی تفکر در تجزیه و تحلیل وضعی عینی وجودی و «رمز شده»^۲ کاملاً متجلی می‌شود. کشف رمز آن وضع رمز شده

^۱ Conscientization

^۲ مراد از رمز کردن وضعی وجودی بازنمایاندن آن است و نشان‌دادن برخی از عناصر تشکیل‌دهنده آن درحال برهم‌کنش. کشف رمز عبارت است از تجزیه و تحلیل وضع رمز شده.

مستلزم حرکت از امر مجرد به امر ملموس است؛ و این حرکت از جزء به کل، و سپس بازگشت به اجزاء، را ایجاب می‌کند. این حرکت رفت و برگشت مستلزم آن است که «کارساز» خود را در مسئله مورد مطالعه (یعنی وضع رمز شده عینی وجودی) تشخیص بدهد و

۱۱۰

مورد مطالعه را به صورتی که دربرگیرنده او و سایر کارسازان است بشناسد. اگر «کشف رمز» به خوبی 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 رمز شده‌ای (مثلاً طرحی، یا عکسی که به وسیله انتزاع بر عینیت واقعیت وجودی دلالت می‌کند) عرضه می‌شود، تمایلش به درهم شکستن آن وضع رمز شده است. در جریان کشف رمز، این جدایی متناظر است با مرحله‌ای که آن را «توصیف وضع» می‌خوانیم، و کشف برهم کنش بین قسمت‌های منفصل یک کل را تسهیل می‌کند. درحالی که فکر از ابعاد مختلف به سوی این کل (وضع رمز شده) روی می‌آورد، کل مزبور که قبلاً به صورتی مبهم درک شده بود، شروع 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 می‌دهد و دیگر به راهی بن بست شبیه نباشد افراد کم کم در برابر آن رفتارهایی متفاوت از خود نشان می‌دهند.

در همهٔ مراحل کشف رمز، آدمیان نظر خود را دربارهٔ جهان بروز می‌دهند؛ و موضوعات تولیدی را می‌توان در طرز تفکر آنان نسبت به جهان (متعصبانه، پویا، ایستا) و روبروشدن با آن یافت. بعکس، گروهی که به‌نحوی عینی موضوعی تولیدی را بیان نکند - واقعیتی

۱۱۱

که ممکن است حکایت از نبودن موضوع کند - موضوعی بسیار غم‌انگیز را به‌خاطر می‌گذرانند، و آن موضوع خاموشی است. موضوع خاموشی نوعی نهاد گنگی را در برابر نیروی خردکنندهٔ اوضاع حدی القا می‌نماید.

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

ممکن است بعضی مصلحت‌ندانند که مردم در کاوش در موضوعات پرمعنی خود به‌عنوان پژوهنده دخیل شوند، شاید که تاثیر فضولی آنان (متوجه باشید، «فضولی» کسانی که بیشترین علاقه را به تربیت خود دارند یا باید داشته باشند) نتایج پژوهش را

فصل سوم

«تحریف» نماید و بدین وسیله عینیت پژوهش را فدا کند. این بینش از پیش، به غلط، چنین فرض می‌کند که موضوعات به صورت خالص اصلی عینی خود «بیرون» از آدمیان وجود دارند - چنان که گویی

۱۱۲

موضوعات «شیء» هستند. حقیقت آن است که موضوعات، 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 موضوعات تولیدی به وجود آورد. بدین دلیل، رابطه‌ای است بین واقعیت عینی داده شده، و درک آدمیان از آن واقعیت، و موضوعات تولیدی.

طبیعی است که موضوعات سخن پرمعنی به وسیله آدمیان بیان می‌شوند و اگر آنان دریافت خود را از واقعیات عینی که اساس موضوعات 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 بی‌تغییر می‌ماند. اگر نحوه درک آن در طول پژوهش تغییر کند به ارزش پژوهش آسیبی نمی‌رسد).

باید توجه داشته باشیم که اشتیاق‌ها، و انگیزه‌ها، و هدف‌هایی که در موضوعات بامعنی نهفته‌اند، همه اشتیاق‌ها، و انگیزه‌ها، و هدف‌های انسانی‌اند. آن‌ها در جایی حی و حاضر، به صورت موجوداتی 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. دریافتن این موضوعات و فهمیدن آن‌ها هم درک آدمیانی است که آن‌ها

را در بردارند و هم فهم واقعیتهایی که مرجع آنهاست. اما درست به همین دلیل که فهمیدن این موضوعات

۱۱۳

جدا از آدمیان ممکن نیست، لازم است که آدمیان نیز این موضوعات را که به آنان مربوطند درک کنند. پس پژوهش موضوعی، مجاهده‌ای مشترک است به‌سوی شناخت واقعیت و شناخت خود، و بدین ترتیب نقطه‌شروعی 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 موضوعات بامعنی به خود افراد است، و بدین ترتیب رفتارکردن با مردم به‌مثابه اشیای مورد تحقیق. از آنجاکه این پژوهش اساسی است برای گسترش یک برنامه آموزشی که در آن معلم-دانش‌آموز، و دانش‌آموزان-معلم شناخت‌های خود از یک شیء را با هم تلفیق می‌کنند، خود پژوهش نیز باید بر متقابل‌بودن 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 پیوند موضوعات بامعنی نفوذ متقابل مسائل را کشف کنند. پژوهش بیشتر تربیتی خواهد بود وقتی که بیشتر انتقادی باشد، و بیشتر انتقادی است وقتی که پژوهنده از زمینه محدود بینش جزئی یا متمرکز واقعیت بپرهیزد و یک‌سره به درک کل آن بپردازد. بدین ترتیب جریان جست‌وجوی موضوعات بامعنی باید مشتمل باشد بر علاقه‌ای به یافتن پیوندهای

۱۱۴

بین موضوعات، علاقه‌ای به طرح آن‌ها به صورت مسئله، و علاقه‌ای هم به زمینه تاریخی-فرهنگی آن‌ها.

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

پژوهشگری که به نام عینیت علمی آلی را به «غیرآلی»، و آنچه را «در حال شدن است» به آنچه «هست» و زندگی را به مرگ، مبدل می‌کند، کسی است که از دگرگونی می‌ترسد. او در دگرگونی (که منکرش نیست، بلکه از آن خوشش نمی‌آید) نه نشانی از زندگی، بلکه نشانی از مرگ و فساد می‌بیند. می‌خواهد که به تبع در دگرگونی بپردازد، اما برای آن که آن را متوقف سازد، نه برای آن که آن را برانگیزد، یا عمیق‌تر کند. ولی با نگریستن در دگرگونی به عنوان نشانه‌ای از مرگ و با تبدیل مردم به موضوعاتی غیرفعال برای پژوهش، وی سرشت خود را به صورت تباه‌کننده زندگی نمایان می‌سازد.

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

۱۱۵

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

آدمیان به عنوان موجوداتی «در وضعی خاص» ریشهٔ خود را در شرایطی وابسته به زمان و مکان می‌بینند که بر آنان اثر می‌گذارند و آنان هم بر آن‌ها اثر می‌گذارند. آنان میل دارند که آنقدر بر «در وضع خاص بودن» خود بازتاب پیدا کنند تا آن وضع آنان را مبارزه طلبانه به تاثیربخشیدن بر خودش دعوت کند. آدمیان وجود دارند زیرا که در وضعی خاص هستند. و هر قدر بیشتر نقادانه بر وجود خود بازتاب بگذارند و نیز بیشتر نقادانه بر آن اثر ببخشند، بیشتر وجود خواهند داشت.

بازتاب داشتن بر «وضع خاصی» در حکم بازتاب داشتن بر خود شرط وجود است: تفکر نقادانه‌ای که بدان وسیله آدمیان بازتاب داشتن بر یکدیگر را «در وضعی خاص» کشف می‌کنند فقط هنگامی که این وضع دیگر به صورت واقعیتی متراکم و در میان گیرنده یا به شکل کوره‌راهی بن‌بست تجلی نکند، و وقتی که آدمیان بتوانند آن را به صورت وضعی عینی و غامض درک کنند، فقط آن وقت است که تعهد می‌تواند وجود داشته باشد. آدمیان از حالت غرقه بودن بیرون می‌آیند و توانایی مداخله در واقعیت را، که اینک بی‌پرده آشکار شده است، به دست می‌آورند. پس مداخله در واقعیت — که

۱۱۶

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

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

برخلاف «امانت‌گذاری»های ضد گفت‌و شنودی و غیرارتباطی روش آموزش بانکی، در روش مسئله‌طرح‌کن، که به بهترین وجه گفت‌و شنودی است، محتوای برنامه با بینش دانش‌آموزان از جهان تهیه و تنظیم می‌شود، بنابراین محتوای برنامه پیوسته در حال توسعه است و خود را نوسازی می‌کند. وظیفهٔ مربی گفت‌و شنودی - در گروهی که براساس انضباط متقابل تشکیل شده و دربارهٔ جهانی موضوعی که بر اثر پژوهش خودشان آشکار شده است، کار می‌کنند - آن است که همان جهان را به کسانی که آن را از آنان گرفته است «بازنمایی»^۱ کند و این «بازنمایی» نه به‌صورت درس بلکه به‌صورت مسئله انجام شود.

۱۱۷

مثلاً گروهی را در نظر می‌گیریم که در یک ناحیهٔ دهقانی که دارای درصد بالایی از بی‌سوادی است مسئولیت تنظیم طرحی برای آموزش بزرگسالان را برعهده دارد. طرح، شامل جهاد برای سوادآموزی و مرحلهٔ پس از سوادآموزی است. در مرحلهٔ اول،

¹ re-present

آموزش مسئله طرح کن، «کلمه تولیدی» را می‌جوید و آن را مورد پژوهش قرار می‌دهد؛ در مرحله پس از سوادآموزی، «موضوع تولیدی» را جست‌وجو می‌کند و به پژوهش درباره آن می‌پردازد.

اما در اینجا فقط پژوهش در موضوعات تولیدی یا موضوعات بامعنی را در نظر می‌گیریم.^۱ همین که پژوهشگران قلمروی را که در آن به کار خواهند پرداخت تعیین کردند و از طریق منابع دست دوم آشنایی مقدماتی با آن یافتند، 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 به نظر نمی‌رسد. در این اولین تماس، پژوهندگان نیاز دارند که تعداد قابل توجهی افراد را با تشکیل جلسه‌ای غیررسمی موافق سازند تا در آن جلسه درباره هدف‌های‌شان که در آن قلمرو موجود است گفت‌وگو کنند. در این گردهمایی دلیل پژوهش، و نحوه انجام آن، و استفاده‌هایی را که از آن خواهد شد توضیح می‌دهند؛ سپس روشن می‌کنند که بی‌وجود یک رابطه تفاهم و اعتماد متقابل پژوهش میسر نخواهد بود. اگر

۱۱۸

شرکت کنندگان با پژوهش و نیز با جریان بعدی موافقت نمودند^۲، پژوهشگران باید از میان شرکت کنندگان تعدادی داوطلب برای دستیاری دعوت کنند. این داوطلبان

^۱ در مورد پژوهش و استفاده از «کلمات تولیدی» به کتاب دیگرم فرهنگ به‌مثابه تمرین آزادی *Educação Como Prática da Liberdade* رجوع کنید.

^۲ براساس نظریات جامعه‌شناس برزیلی ماریا ادی فره‌ایرا Maria Edy Ferreira (در یک کتاب چاپ‌نشده)، پژوهش موضوعی فقط تا آن حد رواست که آنچه را به‌راستی از آن مردم است به آنان بازگرداند، یعنی تا آن حد که پژوهش مزبور نشان‌دهنده تلاشی باشد نه برای آموختن مطالبی درباره مردم، بلکه برای آن که با مردم به‌واقعیتی که آنان را به مبارزه می‌خواند، پی برده شود.

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 باز دیده‌های خود از قلمرو را آغاز می‌کنند؛ هرگز خود را مجبور نمی‌بینند، بلکه چون ناظرانی دلسوز و با رفتاری حاکی از درک آنچه می‌بینند عمل می‌کنند. هرچند برای پژوهندگان امری عادی است که با ارزش‌هایی به قلمرو گام نهند که درک‌های آنان را تحت تاثیر قرار می‌دهند، اما این بدان معنی نیست که آنان می‌توانند پژوهش موضوعی را وسیله‌ای برای تحمیل آن ارزش‌ها قرار دهند. تنها بعدی از این ارزش‌ها که امید می‌رود کسانی که موضوع‌های‌شان مورد پژوهش قرار می‌گیرد در آن سهم 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 به‌منظور آشکار نمودن ماهیت آن باشد. و درک نقادانه را نمی‌توان تحمیل کرد. بنابراین از همان ابتدا، پژوهش موضوعی به‌صورت یک پیگیری تربیتی و یک عمل فرهنگی تبیین می‌شود.

۱۱۹

پژوهشگران طی باز دیده‌ها، «هدف» نقادانه خود را به‌صورتی در قلمرو مورد مطالعه طرح می‌کنند که گویی برای آنان «رمز»ی بزرگ و زنده و یگانه است که باید کشف شود. آنان این قلمرو را به‌صورت یک کل می‌نگرند و در باز دیده‌های پی‌درپی خود سعی می‌کنند که با موشکافی در ابعاد جزئی آن کل که آنان را تحت تاثیر قرار می‌دهد، آن را به اجزا تقسیم نمایند. با این روش آنان می‌توانند درک خود را از نحوه برهم‌کنش قسمت‌های مختلف وسعت بخشند؛ این امر بعد به آنان برای نفوذ در آن کل یاری خواهد داد؛ طی مرحله کشف رمز، پژوهندگان گاهی به‌طور مستقیم و گاهی به‌وسیله

صحبت‌های غیررسمی با ساکنان قلمرو، «لحظات» خاصی از زندگی آن را می‌بینند. آنان همه‌چیز را، و از جمله موارد به‌ظاهر بی‌اهمیت: مانند طرز حرف‌زدن مردم، شیوه زندگی‌شان، رفتارشان در کلیسا و در محل کار را در کتابچه‌های خود یادداشت می‌کنند.

آنان لهجه خاص مردم را، طرز بیان آنان را، واژه‌هایی را که به کار می‌برند، و ترکیب‌بندی دستوری عبارت‌ها را ضبط می‌کنند (نه تلفظ نادرست را، بلکه راه ساختن افکارشان را)^۱.

۱۲۰

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

^۱ داستان‌نویس برزیلی گیمارائس روزا Guimaraes Rosa نمونه درخشانی است از اینکه چگونه نویسنده‌ای می‌تواند به‌درستی نه نحوه تلفظ یا غلط‌های دستوری زبان مردم را، بلکه نحو زبان، یعنی ترکیب‌بندی عبارت‌ها، و نهاد فکر آنان را به‌نحوی اصیل درک و ضبط کند. درواقع (بی‌آن‌که ارزش استثنایی او به‌عنوان داستان‌نویس نادیده گرفته شود) گیمارائس روزا پژوهشگری عالی برای «موضوعات بامعنی» ساکنان نقاط دورافتاده برزیل است. پروفیسور پائولو دو تارسو Paulo de Tarso در کار تهیه رساله‌ای است که این جنبه کار نویسنده کتاب «Grande Sertao-Veredas» شیطانی که باید در نقاط دور قانع گردد^۲ را تاکنون به اندازه کافی موردتوجه قرار نگرفته است، تجزیه و تحلیل می‌کند.

فصل سوم

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 دومی را نشان می‌دهد. چون هر کس در مقاله کشف رمز خود بیان می‌کند که پیشامدی یا وضعی را چگونه دریافته است، نحوه طرح مطلب از طرف او، کشف کنندگان دیگر رمز را به مبارزه می‌خواند، زیرا همان واقعیتهایی 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 رمز همه آنان را از راه گفت‌و شنود به

۱۲۱

کل قطعه قطعه شده‌ای باز می‌گرداند 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 همه فعالیت‌ها به عنوان اعضای گروه پژوهش شرکت می‌جویند.

هرچه، این گروه کل را بیشتر تقسیم و سپس بازسازی کند، بیشتر به هسته تضادهای اصلی و فرعی که اهالی قلمرو را در برگرفته است نزدیک می‌شود. با پیدا کردن هسته این تضادها، چه بسا حتی در همین مرحله پژوهشگران قادر به تنظیم محتوای برنامه عمل آموزشی خود شوند. درواقع اگر محتوای برنامه مزبور این تضادها را منعکس کند، بی‌شک موضوعات بامعنی را نیز در بر می‌گیرد؛ و با اطمینان خاطر می‌توان ادعا

کرد که کاری که بر مبنای این مشاهدات صورت می‌پذیرد، به مراتب امکان موفقیت 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 متضمن تضاد عمده اجتماع، یعنی واحد دوره‌ای بزرگ‌تر، نیز هست) شروع می‌شود مطالعه در سطح آگاهی ساکنان محلی در این تضادهاست.

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

۱۲۲

نداشتن وظیفه است. پس هرچند اوضاع حدی واقعیت‌هایی 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 حدی به عنوان واقعیتی عینی، می‌تواند برای مردم نواحی مختلف (و حتی مردم نواحی جزء یک ناحیه) موضوعات و وظایف کاملاً متضادی ایجاد کند. پس کار اساسی پژوهشگران باید متمرکز شدن بر معرفتی باشد که «گلدمن» آن را «هشیاری راستین»^۱ و «هشیاری نهفته»^۲ می‌خواند. «هشیاری راستین نتیجه موانع و کج‌راهی‌های متعددی است که عوامل مختلف واقعیت تجربی در مقابل یکدیگر قرار می‌دهند و برای تحقق یافتن به هشیاری نهفته می‌سپارند.»

¹ real consciousness

² potential consciousness

هشیاری راستین دلالت دارد بر ناممکن بودن مشاهده^۱ «امکان آزمون نشده» ای که در آن سوی اوضاع حدی قرار دارد. اما درحالی که در سطح «هشیاری راستین (یا حاضر)» نمی توان به امکان آزمون نشده ای دست یافت، می توان آن را به وسیله «عمل آزمونی^۱» که از زیست پذیری آن که تاکنون پنهان بوده است پرده برمی دارد، دریافت. همانطور که عمل آزمونی و هشیاری راستین به یکدیگر مربوط اند، امکان آزمون نشده و هشیاری نهفته نیز با هم ارتباط دارند. مفهوم «هشیاری نهفته» گلدمن شبیه است به آنچه نیکلایی «راه حل های عمل کردنی

۱۲۳

درک نشده» (همان «امکان آزمون نشده» ما) اصطلاح می کند، در برابر «راه حل های عمل کردنی درک شده» و «راه حل های به کاررفته» که متناظر است با مفهوم «هشیاری راستین» گلدمن. بنابراین امکان این که پژوهشگران در نخستین مرحله پژوهش مجتمع تضادها را به تقریب دریابند، آنان را مجاز نمی سازد که به ساختن محتوای برنامه عمل تربیتی بپردازند. این درک واقعیت هنوز مال خود آنان است، نه مال مردم.

با درک مجتمع تضادهاست که مرحله دوم پژوهش آغاز می شود. پژوهشگران که همیشه به صورت گروهی عمل می کنند، مقداری از این تضادها را برای ساختن «رمزنامه» هایی که باید در پژوهش موضوعی مورد استفاده قرار گیرد انتخاب می کنند. از آنجا که رمزنامه ها (طرح ها و عکس ها^۲) چیزهایی هستند که باید در تحلیل نقادانه

¹ testing action

^۲ وسیله کشف رمز می تواند شفاهی هم باشد. در این حالت این وسیله شامل یک رشته الفاظ است که نشان دهنده مسئله ای وجودی است که کشف رمز به دنبال آن می آید. گروه مربوط به موسسه توسعه کشاورزی در شیلی (با اختصار INDAP) از این شیوه در پژوهش های موضوعی استفاده کرده و موفق شده است.

واسطهٔ میان کاشفان رمز باشند، تهیهٔ آن‌ها باید تابع برخی اصول باشد غیر از اصول معمولی که برای ساختن وسایل بصری به کار می‌روند.

اولین شرط لازم آن است که این رمزنامه‌ها الزاماً نمایندۀ آن دسته از اوضاعی باشند که در نظر افرادی که موضوعات‌شان در حال آزمایش است آشنا آیند، به‌طوری که آنان بتوانند به راحتی اوضاع را، و بدین ترتیب رابطهٔ خودشان با آن‌ها را، تشخیص دهند. (خواه طی جریان پژوهش و خواه در مرحلهٔ بعدی، که موضوعات بامعنی به صورت محتوای برنامه عرضه می‌شوند). به نمایش در آمدن

۱۲۴

تصاویری از واقعیتی که برای شرکت کنندگان ناآشنا باشد پذیرفتنی نیست. روش اخیر (با این که جدلی است، زیرا که در آن افراد ضمن تحلیل واقعیتی ناآشنا می‌توانند آن را با واقعیت خودشان مقایسه کنند و محدودیت‌های هریک را بیانند) نمی‌تواند پیش از آن روش اساسی قرار گیرد که به وسیلهٔ 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 نائل می‌آیند.

شرط دیگری که به همان اندازه برای تهیهٔ رمزنامه‌ها ضروری است این است که هسته‌های موضوعی آن‌ها نه زیاده‌تر از حد آشکار باشند و نه بیشتر از حد معما مانند. در صورت وضوح بیش از اندازهٔ رمزنامه‌ها، مسئله ممکن است تا حد تبلیغات صرف پایین بیاید بی آن که در ورای محتوای از پیش تعیین شدهٔ آن هیچ راز و رمزی به کار گرفته شده باشد؛ شکل دوم خطر تبدیل رمزنامه را به معماهای حدسی به وجود می‌آورد. از آنجا که رمزنامه‌ها وضع‌های وجودی را نشان می‌دهند، در عین پیچیدگی

فصل سوم

باید ساده باشند، و کشف رمز باید امکان‌های متعدد داشته باشد تا از گرایش به شست‌وشوی معزی‌ای شبیه به تبلیغات مصون ماند. رمزنامه‌ها شعار نیستند؛ بلکه چیزهایی 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 به‌صورت یک «بادبزین موضوعی» منظم شوند. درحالی‌که کاشفان رمز در مورد رمزنامه‌ها فکر می‌کنند، این‌ها باید

۱۲۵

در جهت سایر موضوعات گشوده شوند. این گشوده‌شدن (که اگر محتوای موضوعی بیشتر از حد لزوم صریح یا معما مانند باشد صورت نمی‌پذیرد) برای درک رابطه جدلی بین موضوعات و اضداد آن‌ها ضروری است. براین‌اساس، رمزنامه‌ها که یک واقعیت وجودی را منعکس می‌سازند باید به‌طور عینی کلی را تشکیل دهند، که اجزای آن باید در ساختن آن برهم‌کنش داشته باشند.

در جریان کشف رمز شرکت‌کنندگان موضوعات خود را از ضمیر 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 آزموده‌اند که اکنون آن را تجزیه و تحلیل می‌کنند، خودشان چگونه عمل می‌کرده‌اند؛ و آنگاه به «دریافتی از دریافت قبلی» خود نائل می‌شوند؛ با استفاده از این آگاهی به درک دیگرگونه‌ای از واقعیت دست می‌یابند؛ با وسعت بخشیدن به افق درک خود آسان‌تر می‌توانند در «زمینه آگاهی خود» روابط جدلی میان این دو بعد واقعیت را کشف کنند.

کشف رمز با برانگیختن «دریافتی از دریافت قبلی» و «معرفتی از معرفت قبلی»، سبب پیدایش دریافتی تازه و معرفتی جدید نیز می‌شود. با گشایش برنامه آموزشی دریافت و معرفت جدید به نحوی اصولی ادامه می‌یابد و برنامه تربیتی امکان آزمون‌نشده را به عمل آزمون‌کننده تبدیل می‌کند درحالی که هشیاری نهفته جای هشیاری راستین را می‌گیرد.

به علاوه تهیه رمزنامه‌ها مستلزم آن است که آن‌ها در حد امکان

۱۲۶

بتوانند تضادهای شامل تضادهای دیگری را نمایان سازند که دستگاه تضادهای قلمروی تحت مطالعه را تشکیل می‌دهند.^۱ 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 رمزنامه دومی روشن شود.

در این مورد جوانی از مردم شیلی به نام «گابریل بوده»^۲ که کارمند کشوری موسسه توسعه کشاورزی در شیلی - یکی از مهم‌ترین موسسات دولتی شیلی - است، خدمت بسیار ارزنده‌ای به روش تربیتی ما کرده 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 مربی برای کشانیدن بحث کشف رمز به زمینه‌های دیگر موجب خاموشی و بی‌اعتنایی می‌شد. از سوی دیگر متوجه شد که حتی وقتی رمزنامه بر نیازها

^۱ این توصیه را هوزه لوئیس فیوری Jose Luis Fiuri در یک اثر چاپ نشده خود کرده است.

^۲ Gabriel Bode

و کمبودهای محسوس آنان متمرکز باشد، اما به آن معنی که هوزه لويس فيوري گفته بود «شامل» نباشد، دهقانان موفق نمی‌شوند که حواس خود را در بحث متمرکز سازند و غالباً چنان به بیراهه کشیده می‌شوند که هرگز به ترکیب نمی‌رسند. همچنین تقریباً هیچ وقت

۱۲۷

رابطه میان نیازهای محسوس خود و موجبات این نیازها را در نمی‌یابند. ممکن بود گفته شود که آنان از پی بردن به امکان آزمون نشده‌ای عاجز بودند که در آن سوی اوضاع حدیثی قرار داشت که نیازهای آنان را به وجود می‌آورد.

آنگاه گابریل بوده تصمیم گرفت که با طرح همزمان وضع‌های متفاوت به آزمایش بپردازد. ارزش خدمت او در این شیوه است. او در آغاز مقررات بسیار اسده یک وضع وجودی را طرح می‌کند و آن را رمزنامه «اصلی» می‌نامد؛ این رمزنامه هسته اصلی را نمایش می‌دهد و به صورت یک شبکه بادبزی به رمزنامه‌های «کمکی» باز می‌شود. پس از آن که رمزنامه «اصلی» گشوده شد، مربی تصویر طرح شده آن را برای شرکت کنندگان به عنوان مرجعی نگه می‌دارد و پی‌درپی در کنار آن، رمزنامه‌های «کمکی» را طرح می‌کند. به وسیله این رمزنامه‌های کمکی که به طور مستقیم با رمزنامه اصلی مرتبط هستند، مربی 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 به در 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 همهٔ وجوه موضوعی آن‌ها که امکان‌پذیر باشد به‌وسیلهٔ گروه پژوهشگری که بر مبنای انضباط

۱۲۸

متقابل تشکیل شده است مورد مطالعه قرار گرفت، پژوهشگران با بازگشت به قلمرو، برای آغاز گفت‌ووشنودهای رمزگشاییده در «حلقه‌های پژوهش موضوعی»^۱ سومین مرحله را آغاز می‌کنند. این مباحثات که در آن مواردی که در مرحلهٔ قبل مهیا شده است مورد کشف قرار می‌گیرد بر روی نوار ضبط می‌شود تا در تحلیل بعدی این گروه مورد استفاده واقع شود.^۲ علاوه بر پژوهشگری که به‌عنوان «هماهنگ‌کننده» در گروه کار می‌کند، دو متخصص دیگر - یک روان‌شناس و یک جامعه‌شناس - نیز در

^۱ هر «حلقهٔ پژوهشی» باید حداکثر بیست عضو داشته باشد. و تا وقتی که کسی از جمعیت ناحیه یا ناحیهٔ جزء که مورد مطالعه قرار می‌گیرد به ده درصد برسد تعداد این حلقه‌ها می‌تواند هر قدر لازم باشد افزایش یابد.

^۲ این جلسات تحلیلی بعدی می‌باید با شرکت داوطلبانی از خود ناحیه، که قبلاً در جریان پژوهش شرکت داشته‌اند، و تعدادی از اعضای «حلقه‌های پژوهش موضوعی» تشکیل گردند. شرکت آنان هم حقی است که احراز کرده‌اند و هم یاری مسلمی است به متخصصان که در تحلیل‌های آنان به‌عنوان همکاران پژوهشی متخصصات، تعبیر و تفسیرهای اینان را از یافته‌های‌شان تصحیح یا تایید خواهند کرد. از دیدگاه روش تربیتی برای شرکت آنان موجب تایید دیگری از امر تحقیق (که از آغاز بر مبنای روابط سمپاتیک استوار شده بود) می‌شود، حضور نقادانهٔ نمایندگان مردم از آغاز تا مرحلهٔ نهایی، یعنی تحلیل موضوعی، و ادامهٔ این حضور در سازمان‌دادن به محتوای برنامهٔ عمل تربیتی به‌عنوان یک عمل فرهنگی آزادی‌بخش.

جلسات حضور دارند. وظیفه آنان یادداشت و ثبت واکنش‌های مهم (و به‌ظاهر غیرمهم) کاشفان رمز است.

در جریان رمزگشایی، هماهنگ‌کننده باید نه تنها به سخنان افراد گوش بدهد، بلکه باید آنان را به نبرد اندیشه فرا خواند؛ هم وضع وجودی رمز شده را و هم پاسخ‌های خود آنان را به‌صورت مسئله

۱۲۹

برایشان طرح کند. در نتیجه نیروی افشاگر این روش آموزشی، شرکت‌کنندگان حلقه‌های پژوهش موضوعی یک رشته احساسات و عقایدی را پیرامون خود و جهان و دیگران بروز می‌دهند که احتمالاً در شرایط دیگر آن‌ها را بر زبان نمی‌آوردند. در یکی از پژوهش‌های موضوعی که در سانتیاگو انجام می‌شد گروهی از اجاره‌نشین‌ها نمایش تک‌پرده‌ای کوتاهی را مورد بحث قرار دادند که مرد مسی را نشان می‌داد که در خیابان می‌رفت، و در گوشه‌ای سه جوان باهم صحبت می‌کردند. گروه شرکت‌کننده نظر داد که «از میان آنان تنها کسی که تولیدکننده و برای کشورش مفید است، همان مرد مست است که پس از آن که تمام روز را برای حقوقی کم و ناچیز کار کرده است به خانه‌اش برمی‌گردد و درباره‌ی وضع خانواده‌اش دلوپس است زیرا که نمی‌تواند نیازهای آنان را برآورد. تنها او است که کارگر است. کارگری مثل مانجیب و لول».

نیت پژوهشگر^۱ این بود که وجوه مختلف الکیسم را مورد مطالعه قرار دهد. احتمالاً اگر به شرکت‌کنندگان پرسشنامه‌ای را که خود تنظیم کرده بود داده بود تا تکمیل

^۱ این پژوهشگر پاتریسیو لوپز Patricio Lopes روانکاو است که کارهایش در کتاب تربیت به‌مثابه تمرین آزادی توصیف شده‌اند.

کنند، نمی‌توانست به جواب‌های بالا برسد. اگر به‌طور مستقیم هم از آنان سوال شده بود، حتی انکار می‌کردند که لب به مشروب زده باشند. اما هنگام بیان نظریات‌شان دربارهٔ رمزنامهٔ وضعی وجودی که برایشان قابل درک بود و خود را در همان وضع و شرایط درمی‌یافتند به‌راستی آنچه حس می‌کردند بر زبان آوردند.

۱۳۰

در اظهارات آنان دو وجه مهم وجود دارد. از یک سو آنان رابطهٔ میان گرفتن دستمزدهای پایین و احساس استثمارشدگی، و مست‌شدن را باز می‌گویند: مست‌شدن برای گریز از واقعیت را، به‌عنوان تلاشی برای غلبه بر نازایی بی‌عملی، به‌عنوان راه‌حلی که اساس آن خودتباهی است؛ از سوی دیگر نیاز ارج‌نهادن بر شخص مست را نشان می‌دهند: او «تنها کسی است که برای مملکت خود مفید است، زیرا که کار می‌کند، درحالی‌که دیگران فقط وراجی می‌کنند». پس از ستایش و تمجید مرد مست شرکت‌کنندگان خود را به‌عنوان کارگرانی که آنان هم می‌می‌نوشتند - «کارگران نجیب» - با او یکی می‌دانند.

در مقابل، شکست مربی اخلاق‌زده‌ای^۱ را در نظر بگیرید که علیه می‌گساری و عجز و تبلیغ می‌کند و چیزی را به‌عنوان فضیلت نشان می‌دهد که برای این مردان تجلی فضیلت نیست. در این حالت و حالات دیگر، تنها روش سالم آگاه‌سازی نسبت به وضع است که باید از آغاز پژوهش موضوعی برای رسیدن به آن تلاش شود (مسلماً هشیارسازی در سطح درک ذهنی محض وضع معینی متوقف نمی‌شود، بلکه آدمیان را به‌وسیلهٔ عمل آمادهٔ مبارزه با موانع آدمی‌شدن آنان می‌کند).

^۱ رجوع شود به کتاب Niebuhr.

در تجربه دیگری که این بار با دهقانان داشتیم، در بحثی کامل پیرامون وضعی که کار را در مراکز تشریح می کرد، دیدم که موضوع ثابتی در ذهن دهقانان وجود دارد، و آن تقاضای افزایش

۱۳۱

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

حال مربی ای را در نظر بیاورید که برنامه تربیتی خود را برای این اشخاص تنظیم کرده است، و عبارت است از خواندن کامل کتاب هایی که در آن شخص می آموزد که «آب در چاه است» چنین پیشامدی دقیقاً همیشه در آموزش و سیاست بوده است زیرا که هنوز درک نشده است که ماهیت گفت و شنودی آموزش با پژوهش موضوعی آغاز می شود.

هنگامی که کشف رمز در حلقه ها کامل شود، و هنگامی که پژوهشگران مطالعه منظم و متقابلی از یافته هایشان را آغاز کنند، آخرین مرحله پژوهش شروع می شود.

با شنیدن نوارهایی که در طول جلسات کشف رمز ضبط شده اند، و با مطالعه یادداشت هایی که توسط روان شناس و جامعه شناس گروه تهیه گردیده اند، پژوهشگران شروع به مرتب کردن موضوعات می کنند که در خلال صحبت هایی که در طول جلسات گذشته ردوبدل شده، به طور آشکار یا ضمنی عنوان شده اند. این موضوعات براساس علوم اجتماعی مختلف باید طبقه بندی شوند. طبقه بندی به این معنی نیست که وقتی برنامه ساخته و پرداخته شد، موضوعات متعلق به طبقه های مجزا شناخته شوند، بلکه فقط بدین معنی است که هر موضوع با سبک خاصی توسط آن علوم اجتماعی ای

که مربوط به آن‌هاست، مورد مطالعه قرار بگیرد؛ مثلاً موضوع «توسعه» به‌طور اخص مناسب با قلمرو اقتصاد است، ولی نه آن که منحصراً در این قلمرو

۱۳۲

مورد مطالعه 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 توسط علوم سیاسی (قلمرو مرتبط با تصمیماتی که متضمن توسعه‌اند)، و آموزش و پرورش، و مانند این‌ها نیز می‌تواند مطالعه شود. بدین ترتیب هرگز نمی‌توان با انعطاف‌ناپذیری به موضوعاتی که مشخص‌کننده کلیتی هستند نزدیک شد. درواقع دریغ است اگر پس از آن که موضوعات در غنای نفوذ متقابل شان با جنبه‌های دیگر واقعیت پژوهیده شدند، با آن‌ها به گونه‌ای معامله شود که غنای آن‌ها (و در نتیجه نیروی دگرگون‌کننده آن‌ها) فدای ریزه‌کاری‌های 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 هسته‌هایی اساسی است که در ضمن آن که واحدهای آموختنی را دربرمی‌گیرد توالی‌ای بین آن‌ها ایجاد می‌کند، و دیدی کلی از موضوع ارائه می‌دهد. درحالی که هریک از طرح‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد، متخصصان دیگر فکریابی 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 باارزشی است در تربیت «دانش‌آموز-معلمانی» که در «حلقه‌های فرهنگی» کار خواهند کرد.

ضمن این کوشش برای خرد کردن موضوعات بامعنی، گروه

۱۳۳

به نیاز به وارد کردن چند موضوع پی می‌برد که در خلال پژوهش قبلی مستقیماً توسط مردم اظهار نشده‌اند. ثابت شده است که داخل نمودن این موضوعات در محتوای برنامه هم ضروری است و هم با خصلت گفت‌وشنودی آموزش ارتباط دارد. اگر بپذیریم که برنامه‌ریزی آموزشی امری گفت‌وشنودی است، «معلم-دانش‌آموزان» هم حق دارند که با گنجاندن موضوعاتی که قبلاً پیشنهاد نشده، در برنامه شرکت کنند. با در نظر گرفتن نقش موضوعات اخیر، من آن‌ها را «موضوعات وابسته»^۱ می‌نامم. این موضوعات ممکن است یا با پرکردن فاصله احتمالی بین دو موضوع در واحد برنامه‌ای، پیوستگی بین آن‌ها را آسان کند: و یا ممکن است رابطه بین محتوای برنامه کلی و جهان‌بینی مردم را روشن سازد. از این رو می‌توان یکی از این موضوعات وابسته را در ابتدای واحدهای موضوعی قرار داد.

مفهوم مردم‌شناسانه فرهنگ یکی از این موضوعات وابسته است. این مفهوم نقش آدمیان را به عنوان موجوداتی دگرگون‌ساز، و نه تطبیق‌پذیر، در جهان و با جهان روشن می‌کند.^۲

^۱ hinged themes

^۲ در رابطه با اهمیت تجزیه و تحلیل مردم‌شناسانه مفهوم فرهنگ رجوع کنید به تربیت به مثابه تمرین آزادی.

وقتی که تقسیم موضوع کامل شد^۱ مرحله رمز کردن آن

۱۳۴

شروع می شود: یعنی انتخاب بهترین وسیله ارتباطی برای هر موضوع و نمایش آن. یک رمزنامه ممکن است بسیط یا مرکب باشد. اولی وسایل ارتباطی بصری (تصویر یا نمودار) و لامسه ای را به کار می گیرد؛ یا وسایل سمعی را. دومی وسایل متعدد و مختلفی را به استفاده می گیرد^۲. انتخاب وسایل تصویری و نموداری نه تنها به موادی

^۱ توجه داشته باشید که برنامه تربیتی کلی است متشکل از آحاد به هم پیوسته ای که هریک از آنها به نوبت خود کلیتی شمرده می شود.

موضوعات خود کل هایی هستند: و در عین حال عناصری هستند که در حال برهم کنش واحدهای موضوعی، موضوعات کل را برای یافتن هسته های اصلی، که خود نیز عناصر جزئی هستند، به اجزا تقسیم می کند.

رمزنامه می کوشد که موضوعات از هم گسیخته را، به وسیله نمایش مجدد وضع های وجودی بار دیگر کلیت بخشد. <

در کشف رمز، افراد برای فهمیدن موضوع یا موضوعات نهفته در رمزنامه، آن را می شکافند. جریان جدلی به همین جا ختم نمی یابد، بلکه با کلیت بخشیدن مجدد به کل از هم گسیخته به نحوی روشن تر درک می شود، همچنین روابط آن با اوضاع رمز شده دیگر که هریک از آنها اوضاع وجودی را نمایش می دهد.

^۲ رمز کردن

(آ) بسیط:

مجرای بصری

تصویری

نموداری

مجرای لامسه ای

مجرای سمعی

(ب) مرکب: وجود مجراها مختلف در یک زمان

بستگی دارد که باید رمز شوند، بلکه به باسوادی یا بی سوادى افرادى که مى خواهيم با آن ها ارتباط برقرار نماييم نيز بستگى دارد.

پس از آنکه موضوعات رمز شدند، ابزارهاى آموزشى (عکس ها، اسلايدها، فيلم هاى کوتاه، آگهى هاى ديوارى، کتاب هاى درسى، و غيره) آماده مى شوند. گروه مى تواند تعدادى موضوع يا جنبه هاى از بعضى موضوعات را به صورت عنوان هاى براى مصاحبه ضبط شده، پيشنهاد کند.

۱۳۵

موضوع «گسترش» را به عنوان مثال بر مى گزينيم. گروه با دو يا چند اقتصاددان از مکاتب مختلف فکرى نزديک مى شود، درباره برنامه به آنان اطلاعاتى مى دهد، و از آنان براى انجام مصاحبه اى درباره اين مقوله زبانى که براى حضار قابل فهم باشد، دعوت مى کند. اگر پذيرفتند، يک مصاحبه پانزده تا بيست دقيقه اى ضبط مى شود. مى توان از هر متخصص درحالى که سخن مى گويد عکس نيز تهيه کرد.

وقتى مصاحبه ضبط شده به حلقه فرهنگى عرضه مى شود، يک توضيح مقدماتى مشخص مى کند که هريک از سخنرانان کيست، چه کتاب ها و مقالاتى تاکنون نوشته، چه کارهاى کرده است، و درحال حاضر چه مى کند. ضمناً عکس او را روى پرده اى نشان مى دهند. اگر سخنران مثلاً استاد دانشگاه باشد، اين مقدمه مى تواند شامل بحثى باشد درباره اين که شرکت کنندگان درباره دانشگاه ها چه مى انديشند و از آن ها چه توقعى دارند. به گروه از پيش گفته شده است که به دنبال مصاحبه ضبط شده بحثى درباره محتوای آن نوار (که به صورت رمزنامه اى سمعى به کار خواهد رفت) آغاز مى شود. سپس گروه واکنش شرکت کنندگان را در طول بحث يادداشت مى کند و به متخصص مربوط گزارش مى دهد. اين شيوه روشنفکران را که غالباً خوش نيت هستند

ولیکن غالباً از واقعیت مردم بیگانه‌اند، با واقعیت آنان پیوند می‌دهد. همچنین به مردم فرصتی می‌دهد که به اندیشه‌های روشنفکران گوش داده آن را نقد و بررسی کنند. بعضی موضوعات یا هسته‌های تضادها ممکن است به وسیله نمایش کوتاهی که فقط شامل موضوع است (و نه راه حل‌ها!) ارائه

۱۳۶

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

منبع تربیتی دیگری - البته تا وقتی که با روش مسئله طرح 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 به کار پردازد، مؤلف این مقالات معرفی می‌شود و سپس محتوای مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد.

به موازات این کارها، ضروری است محتوای سرمقاله‌های 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 به طوری که مردم نه به صورت کارپذیران منفعل در برابر دستورالعمل‌های صادر شده، بلکه همانند آدمیان هشیار و در تلاش برای آزادبودن، در برابر روزنامه‌ها یا اخبار رسانه‌های گروهی واکنش نشان خواهند داد.

با وسایل آموزشی که فراهم آمده است، و باید برخی کتاب‌های مربوط به مطلب مورد بحث را به آن‌ها افزود، گروه مربیان آماده است که موضوعات را که از خود مردم گرفته است به نحوی اصولی و منظم و صورتی بسط یافته بار دیگر به آنان عرضه کند.

موضوعاتی که از جانب مردم آمده است به آنان بازمی‌گردد اما به صورت مسائلی که باید حل گردند نه مطالبی که باید به ودیعه گذاشته شوند.

نخستین وظیفه آموزگاران آموزش پایه‌ای، ارائه برنامه کلی

۱۳۷

مبارزه 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 مربیان (برمبنای سرشت گفت‌وشنودی تربیت) وجود موضوعات دانسته را در برنامه و نیز اهمیت آن‌ها را توضیح خواهند داد.

اگر مربیان اعتبار مالی کافی برای اجرای پژوهش موضوعی مقدماتی به‌صورتی که در بالا گفته شد، نداشته باشند، می‌توانند - با حداقل شناخت وضعی - چند موضوع اساسی را برای به کار بردن به‌صورت «رمزنامه‌هایی که باید پژوهیده شوند» انتخاب نمایند: بنابراین می‌توانند نخست با موضوعات مقدماتی شروع کنند و همزمان با آن پژوهش‌های موضوعی بالاتری را آغاز کنند.

یکی از موضوعات اصلی (که در نظر من موضوع مرکزی و واجب است) مفهوم مردم‌شناسانه «فرهنگ» است. تلاش مردم برای بیشتر دانستن (به مفهوم ابزاری اصطلاح) با بحث در این مفهوم آغاز می‌شود، خواه مردم دهقان باشند و خواه کارگر شهری، خواه در حال فراگیری خواندن باشند و خواه به برنامه پس از سوادآموزی گام نهاده باشند. وقتی که این مردم دنیای فرهنگ را مورد بحث قرار می‌دهند، سطح آگاهی خود را از واقعیت، که موضوعات متعدد در آن نهفته است، عیان می‌سازند. بحث آنان با وجوه دیگر واقعیت نیز - که رفته‌رفته با روی هرچه بیشتر نقادانه در حال

درک شدن است - تماس پیدا می کند. این وجوه به نوبت خود موضوعات متعدد دیگری را دربردارند.

با تجربیاتی که اندوخته ام، می توانم با تاکید بگویم که

۱۳۸

مفهوم فرهنگ وقتی به صورت تصویری در همه، یا بیشتر، ابعادش مورد بحث قرار گرفت می تواند وجوه مختلف یک برنامه آموزشی را فراهم کند. وانگهی پس از چند روز گفت و شنود با شرکت کنندگان در حلقه فرهنگی، مریان می تواند مستقیماً بپرسند: «به نظر شما علاوه بر این موضوعات درباره چه موضوعات دیگری می توانیم بحث کنیم؟» در همان حال هرکسی پاسخ می دهد، پاسخ ها یادداشت می شوند و در دم به صورت مسئله ای به گروه پیشنهاد می گردد.

به عنوان مثال، یکی از اعضای گروه شرکت کننده ممکن است بگوید «من دوست دارم درباره «ملیت گرایی» صحبت کنیم.» مربی ضمن یادداشت پیشنهاد او، می گوید «خیلی خوب، ملیت گرایی یعنی چه؟ بحث درباره ملیت گرایی چه ربطی به ما دارد؟» تجربه ای که من دارم نشان می دهد که وقتی پیشنهادی به صورت مسئله ای در برابر گروه نهاده شود، موضوعات تازه ای مطرح می شود. اگر (مثلاً) در ناحیه ای سی حلقه فرهنگی در یک شب تشکیل جلسه دهند، و همه «هماهنگ کنندگان» (مریان) با همین روش کار کنند، گروه مرکزی مجموعه بسیار متنوعی از مطالب موضوعی برای مطالعه خواهد داشت.

از دیدگاه آموزش آزادی بخش مهم ترین مسئله برای آدمیان رسیدن به این احساس است که به سبب بحث پیرامون اندیشه ها و نظرهای آشکار یا مستتری که در

فصل سوم

پیشنادهای آنان و یاران‌شان وجود دارد، خود را صاحب و مالک اندیشه‌های خود می‌شمارند. از آنجا که این طرز فکر نسبت به تربیت بر این اعتقاد استوار است که مربی

۱۳۹

نمی‌تواند و نباید خود برنامه آموزشی خود را ارائه دهد، بلکه باید با گفت‌وشنود با مردم به این برنامه دست بیابد، این طرز فکر می‌تواند مقدمه تربیت ستمدیدگان قرار گیرد و آنان در بسط و گسترش این برنامه دخیل گردند.

۱۴۰



در این فصل که به نظریه‌های عمل فرهنگی‌ای که از قالب‌های ضدگفت‌وشنودی به گفت‌وشنودی 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 تاییدهای تازه.

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

جانوران، که کار مولد نمی‌کنند، در صحنه‌ای می‌زیند که نمی‌توانند آن را تعالی بخشند. از این‌رو هر گونه‌ای از جانوران در زمینه‌ای

۱۴۱

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

فصل چهارم

اما فعالیت آدمیان از کنش و اندیشه ترکیب شده است: این فعالیت کردار است؛ و دگرگون کردن جهان است. و چون کردار است، محتاج نظریه‌ای است که آن را روشن کند. فعالیت آدمی نظریه و کاربرد است؛ اندیشه و کنش است. همان‌طور که در فصل دوم تاکید کردم فعالیت آدمی نمی‌تواند به لفاظی یا فلسفه عمل تبدیل شود. گفته معروف لنین «با نبودن یک نظریه انقلابی، حرکت انقلابی نمی‌تواند باشد» (چاپ هنری کریستین)^۱ به این معنی است که انقلاب نه با لفاظی و نه با فلسفه عمل، بلکه با کردار، تحقق می‌پذیرد یعنی با اندیشه و عملی که متوجه نهادهایی باشند که باید دگرگون شوند. کوشش انقلابی برای دگرگونی بنیادی این نهادها نمی‌تواند رهبران خود را به‌عنوان متفکران، و ستم‌دیدگان را فقط به‌عنوان اجراکنندگان تعیین کند.

اگر سرسپردگی حقیقی به مردم، که متضمن دگرگون کردن واقعیتی است که بر اثر آن، آنان ستم کشیده‌اند، به نظریه‌ای برای عمل دگرگون‌ساز نیاز داشته باشد، این نظریه نمی‌تواند در تفویض نقشی اساسی به مردم در جریان دگرگونی قصور ورزد. رهبران نمی‌توانند با ستم‌دیدگان مانند اجراکنندگان محضی رفتار کنند که فرصت اندیشه از آنان سلب شود، و فقط مجاز باشد که «فکر کنند که عمل می‌کنند»؛ و در حقیقت بازهم بازی داده شوند، اما این بار به‌وسیله دشمنان قسم‌خورده بازی‌دادن و فریفتن.

۱۴۲

رهبران مسئولیت «هماهنگ کردن» - و در بعضی مواقع مسئولیت جهت‌دادن - را بر عهده دارند؛ ولی رهبرانی که کردار را برای مردم روا نمی‌دانند بدین‌وسیله کردار خود را فلج می‌کنند. آنان با تحمیل گفته خود بر دیگران، آن گفته را تحریف می‌کنند و

¹ Henry M. Christian

تضادی بین روی و هدف‌های خود ایجاد می‌نمایند. اگر آنان به‌راستی سرسپردهٔ آزادی باشند اندیشه و کنش آنان بی‌اندیشه و کنش دیگران نمی‌تواند پیشرفت کند. کردار انقلابی باید نقطهٔ مقابل کردار نخبگان مسلط باشد، زیرا که اینان ماهیتاً برابر نهادی^۱ هستند. عمل انقلابی نمی‌تواند دوگانگی ابلهانه‌ای را تحمل کند که در آن کردار مردم فقط پیروی از تصمیمات رهبران باشد - دوگانگی‌ای که بازتابانندهٔ روش تجویزی نخبگان مسلط است. کردار انقلابی یگانگی است، و رهبران نمی‌توانند با ستم‌دیدگان همانند مایملک خود رفتار کنند.

فریفته‌گری، شعاردهی، «ودیعہ‌گذاری»، منقادسازی، و تجویز نمی‌توانند مؤلفه‌های کردار انقلابی باشند، درست به این دلیل که مؤلفه‌های کردار سلطه‌جویانه‌اند. سلطه‌جو برای تسلط یافتن چاره‌ای ندارد مگر انکار کردن کردار راستین مردم را، انکار حق آنان را با گفتن حرف‌های خود و اندیشیدن فکرهای خویش. او نمی‌تواند گفت‌وشنودی عمل کند؛ اگر چنین کند بدین معنی است که یا از قدرت سلطه‌جویی خود صرف‌نظر کرده و به صف ستم‌دیدگان پیوسته، و یا در نتیجهٔ محاسبهٔ غلط قدرت را از دست داده است.

۱۴۳

در جهت متقابل، آن دسته از رهبران انقلابی که در روابطشان با مردم به شیوهٔ گفت‌وشنودی عمل نمی‌کنند، یا خصوصیات سلطه‌گر را حفظ کرده‌اند و به‌راستی انقلابی نیستند؛ یا در درک نقش خود به کلی به بیراهه رفته‌اند و اسیر فرقه‌گرایی خویش، و باز هم غیرانقلابی‌اند. ممکن است که اینان حتی به قدرت دست یابند. اما

¹ antithetical

فصل چهارم

اعتبار هر انقلابی که از عمل ضدگفت‌وشنودی ناشی شده باشد کاملاً مورد تردید است.

به‌طور قطع واجب است که ستم‌دیدگان در جریان انقلابی شرکت کنند، آن هم با آگاهی فزایندهٔ نقادانه‌ای از نقشی که به‌عنوان موضوع دگرگونی بر عهده دارند. اگر آنان به‌صورت موجوداتی دوپهلوی – یعنی یک قسمت خودشان و یک قسمت ستمگرانی که در درون‌شان «خانه» کرده‌اند – به انقلابی کشانیده شوند، و اگر با حفظ همان دوپهلویی که وضع ستمگری با وجود آنان درآمیخته است به قدرتی برسند، به اعتقاد من فقط خیال می‌کنند که به قدرت رسیده‌اند.^۱ حتی دوگانگی وجودی آنان ممکن است طلوع فضایی فرقه‌گرایانه را تسهیل کند و به برقراری دیوان‌سالاری‌های منجر شود که انقلاب را به تباهی کشانند. اگر ستم‌دیدگان در طی جریان انقلاب از این دوپهلویی خود آگاه نشوند،

۱۴۴

^۱ به‌علاوه این خطر ایجاب می‌کند که رهبران انقلابی که به درون ستم‌دیدگان «وارد» می‌شدند و در آنان «خانه» می‌کردند، درمقابل روش‌های ستمگران مقاومت کنند. انقلابیان راستین با کردار خود با ستم‌دیدگان نمی‌توانند سعی کنند که در آنان «مستقر شوند». بعکس، وقتی که آنان با ستم‌دیدگان می‌کوشند تا ستمگران را از درون آنان «بیرون کنند» این کار را برای آن می‌کنند که با آنان زندگی کنند، نه در آن.

ممکن است بیشتر با روحیه‌ای انتقام‌جویانه در آن شرکت کنند تا با روحیه‌ای انقلابی^۱؛ ممکن است آنان مشتاق انقلاب به‌عنوان وسیله‌ای برای تسلط باشند نه به‌عنوان راهی به‌سوی آزادشدگی.

اگر رهبران انقلابی‌ای که مظهر مردمی‌گرایی هستند مشکلاتی داشته باشند، مشکلات و مسائل آن دسته از رهبرانی که (حتی با کمال حسن‌نیت) تلاش می‌کنند 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 شیوه‌هایی به جریان انقلاب کشانده می‌شوند که برای ستم‌کردن بر آنان به کار رفته بوده است.

گفت‌وشنود با مردم برای هر انقلاب اصلی ذاتاً ضروری است. این همان چیزی است که انقلاب را از کودتای نظامی متمایز می‌سازد. از کودتا نمی‌توان انتظار گفت‌وشنود داشت بلکه فقط فریب (برای احراز «مشروعیت») چشم باید داشت و ابراز زور (برای سرکوب کردن). یک انقلاب راستین باید دیر یا زود گفت‌وشنودی شجاعانه با مردم را بیاغازد. نفس مشروعیت انقلاب نیز در همین گفت‌وشنود نهفته^۲ است. انقلاب نمی‌تواند از مردم، از بیان آنان، و از شرکت

۱۴۵

^۱ با این که ممکن است ستم‌دیدگان، که همیشه زیر یوغ دستگاهی استثمارگر بوده‌اند. به‌دلایلی قابل فهم به‌پیکار انقلابی خود بعدی از انتقام‌جویی بیفزایند، انقلاب نباید نیروهای خود را در این بعد فرسوده سازد.

^۲ زمانی که فیدل کاسترو مرگ چه‌گوارا را به اطلاع مردم کوبا می‌رساند، گفت: «درحالی که ممکن است تردید برای ما نفعی داشته باشد، اما هرگز دروغ و ترس از واقعیت و هم‌دستی با فریب و هم‌داستانی با دروغ سلاح‌های انقلاب نبوده است.» (به نقل از روزنامه گراما Gramma، ۱۷ اکتبر ۱۹۶۷).

فصل چهارم

موثرشان در قدرت، بهراسد. انقلاب باید به مردم حساب پس بدهد، و توفیق‌ها، اشتباه‌ها، محاسبه‌های غلط، و دشواری‌های خود را صادقانه با آنان در میان بگذارد.

هرچه گفت‌وشنود زودتر آغاز شود، نهضت به‌راستی انقلابی‌تر خواهد بود. این گفت‌وشنود که ذاتاً برای انقلاب ضروری است، به نیاز اساسی دیگری نیز ارتباط دارد: به این نیاز که آدمیان موجوداتی هستند که بی‌ارتباط با یکدیگر نمی‌توانند حقیقتاً انسان باشند، چون اساساً آفریدگانی هستند ارتباطی. جلوگیری از ارتباط به منزلهٔ تنزل دادن آدمیان است به منزلت اشیاء؛ و این کار ستمگران است، نه کار انقلابیان.

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

قبلاً نوشتم که در تربیت کوششی که «معلم-دانش‌آموز» برای فهمیدن یک شیء دانستی می‌کند در آن شیء متوقف نمی‌گردد، زیرا که عمل او به‌نحوی به دیگر «دانش‌آموز-معلمان» سرایت می‌کند و آن شیء دانستی میانجی‌ای استعداد درک آنان

۱۴۶

می‌گردد. همین حکم بر عمل انقلابی جاری است، بدین معنی که ستمدیدگان و رهبران متساویاً موضوع عمل انقلابی هستند، و واقعیت میانجی‌ای برای دگرگون کردن

هر دو گروه است. در این نظریه عمل نمی‌توان از یک عامل، یا به‌سادگی از عاملان، صحبت کرد، بلکه می‌توان از عاملانی که در ارتباط متقابل هستند سخن به‌میان آورد. شاید به‌نظر 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 می‌بینیم: رهبران در یک سو و مردم در سویی دیگر، عیناً نسخه دوم روابط ستمگری. نفی همدلی در جریان انقلابی، اجتناب از گفت‌و شنود با مردم به بهانه سازماندهی 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 برای مردم صورت نگرفته است، بلکه «به‌وسیله» مردم برای رهبران صورت پذیرفته: یک نفی کامل وجود خود. انقلاب نه به‌وسیله رهبران برای مردم، و نه توسط مردم برای رهبران، انجام می‌شود، بلکه به‌وسیله هر دو دسته که با یکپارچگی خلل‌ناپذیر عمل می‌کنند صورت می‌پذیرد. این یکپارچگی زمانی به‌وجود می‌آید که رهبران تجلی آن را به‌وسیله رویارویی فروتنانه و مهرآمیز و دلیرانه با مردم گواهی دهند. و نه چنان است که همه‌کس

۱۴۷

را شجاعت کافی برای این رویارویی است. اما زمانی که آدمیان از این روبروشدن احتراز می‌کنند، انعطاف‌ناپذیر می‌شوند و با دیگران به‌مثابه شیء رفتار می‌کنند؛ به‌جای تغذیه حیات، آن را می‌کشند؛ به‌جای جست‌وجوی حیات، از آن می‌گریزند؛ و این‌ها جمله خوی ستمگران است.

فصل چهارم

شاید بعضی فکر کنند که تاکید بر گفت و شنود - رویارویی آدمیان در جهان برای دگرگونه ساختن آن - اعتقادی ساده لوحانه و آرمانی و ذهن گرایانه^۱ است. اما هیچ چیز واقعی تر و عینی تر نیست از وجود آدمیانی در جهان و با جهان، و آدمیانی با آدمیان دیگر، و آدمیانی در مقابل دیگران به شکل طبقات ستمگر و ستمکش.

انقلاب راستین به دگرگون کردن واقعیتی می پردازد که این وضع مردمی را به وجود می آورد. کسانی که منافعشان به وسیله آن واقعیت تامین می شود نمی توانند این دگرگونی را انجام دهند؛ این دگرگونی باید توسط مظلومان همراه رهبرانشان حاصل شود. ولیکن این حقیقت باید اساساً نتیجه بخش باشد؛ به این معنی که رهبران باید آن حقیقت را از طریق مشارکت با مردم تجسم بخشند. در این مشارکت هر دو دسته با هم رشد می کنند و رهبران به جای آن که به سادگی «خودگماشته» باشند، در کردار خود با کردار مردم به رهبری منصوب می شوند، یا رهبری شان تایید می گردد. بسیار کسان که به بینشی ماشینی از واقعیت مقید هستند، در نمی یابند که وضع عینی آدمیان درک آنان از جهان را مشروط

۱۴۸

می سازد، و این درک به نوبت خود نگرش ها و نحوه رفتار آنان را با جهان مشروط می کند. آنان می پندارند که واقعیت می تواند به طور خودبه خود دگرگون شود^۲

^۱ بار دیگر تکرار می کنم که رویارویی گفت و شنودی بین دو متخاصم صورت پذیر نیست.

^۲ گلدمن می نویسد: «دوره هایی که در خلال آن ها طبقات مسلط از ثبات برخوردار هستند، دوره هایی که در آن ها جنبش های کارگری باید از خود در برابر دشمن قدرتمندی دفاع کنند که هر لحظه تهدیدشان می کند و در همه حال بر مسند قدرت استوار است، طبیعتاً ادبیاتی جامعه گرایانه (سوسیالیستی) به وجود می آورند که متکی است بر عنصر «مادی» واقعیت، و بر موانعی که باید کنار زده شوند، و بر تاثیر ناچیز آگاهی و عمل آدمی.»

بی‌آن‌که درک نادرست واقعیت به‌وسیلهٔ آدمیان به‌صورت مسئله‌ای طرح گردد، و بی‌آن‌که به‌وسیلهٔ عملی انقلابی شعوری رشد یابد که کمتر و کمتر دروغین است. هیچ واقعیت تاریخی وجود ندارد که در عین حال واقعیتی مردمی نباشد. هیچ تاریخی بی‌آدمیان وجود ندارد، و هیچ تاریخی برای آدمیان یافته نمی‌شود. فقط تاریخ آدمیان وجود دارد که توسط آدمیان ساخته می‌شود و (همچنان که مارکس اشاره می‌کند) به‌نوبت خود آدمیان را می‌سازد. وقتی که از اکثریت‌ها حق شرکت آن‌ها در تاریخ به‌عنوان کارساز سلب شود آن‌ها تحت سلطهٔ درمی‌آیند و از خودبیگانه می‌شوند. برای آن‌که 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 تایید کرد که آدمیان، به صرف اندیشیدن دربارهٔ واقعیت ستمگری، و کشف این که کارپذیر هستند، تبدیل به کارساز می‌شوند. اما از آنجا که چنین درکی به

۱۴۹

نفس خود و در نفس خود به معنی آن نیست که آدمیان کارساز می‌شوند، همانطور که یکی از همکارانم^۱ در کار پژوهش تایید کرده است، بدین معنی است که آنان «کارسازان در صف انتظار» هستند، انتظاری که آنان را به تکاپو برای تحکیم وضع تازهٔ خود وامی‌دارد.

^۱ فرناندو گارسیا Fernando Garcia، از مردم هندوراس، در دوره‌ای برای امریکاییان لاتین در سانتیاگو، در سال ۱۹۶۷.

فصل چهارم

از سوی دیگر باور کردن این که فلسفه عمل (که غیر از عمل اصیل است) راه انقلاب است، فرضی است باطل. آدمی در صورتی به راستی منتقد خواهد شد که در میان میدان عمل زندگی کند، یعنی هرگاه عمل او هم‌عنان با تفکری انتقادی باشد که بیش از پیش به طرز اندیشیدن او سروصورتی بدهد و به او توانایی بخشد که در معرفت ساده لوحانه‌ای که درباره واقعیت دارد به سطحی بالاتر نقل کند، سطحی که او را به درک علل واقعیت قادر سازد. اگر رهبران انقلابی این حق را برای مردم منکر شوند، در ظرفیت تفکر خود - یا حداقل تفکر درست خود - نیز آسیب زده‌اند. رهبران انقلابی نمی‌توانند بی‌مردم یا برای مردم فکر کنند؛ بلکه فقط می‌توانند با مردم بیندیشند. از سوی دیگر، نخبگان مسلط می‌توانند بی‌مردم فکر کنند - و می‌کنند، هرچند این نعمت را بر خود روا نمی‌دارند که آن قدر تنزل کنند که درباره مردم بیندیشند، باشد که آنان را بهتر بشناسند تا موثرتر بر آنان مسلط شوند. در نتیجه هر نوع گفت‌و شنود یا ارتباط ظاهری بین نخبگان و توده‌ها، در واقع برای به ودیعه سپردن «ابلاغیه»‌هایی است که محتوای آن‌ها به نیت اعمال تأثیری رام‌کننده تهیه شده است.

۱۵۰

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»^۱ می‌نویسد:

¹ Niebuhr

آقای گیدی^۱ نامی، که آخرین رئیس انجمن همایونی بود، ایرادهایی گرفت که می‌تواند با وضع هر کشوری جور باشد: «هرقدر که طرح آموزش طبقات کارگر فقیر از جنبه نظری به‌ظاهر آراسته باشد، در عمل برای اخلاق و نیک‌بختی آنان زیان‌آور است؛ به‌جای آن که آنان را خدمت‌گزاران خوبی برای کشاورزی و سایر مشاغل فعال بارآورد، سبب می‌شود که سهم خود را در زندگی خوار بشمرند؛ به‌جای آن که به آنان فرمان‌برداری بیاموزد، آنان را، چنان که در کشورهای صنعتی می‌بینیم، سرکش و متمرّد باری‌آورد؛ آموزش آنان را قادر به خواندن جزوهای فتنه‌انگیز و کتاب‌ها و نشریات فاسدی علیه مسیحیت می‌کند؛ آموزش آنان را نسبت به مقامات بالاتر گستاخ می‌سازد و در اندک مدتی قوه قانون‌گذار لازم خواهد دید که بازوی نیرومند قدرت را علیه آنان به‌کار اندازد.»

۱۵۱

آنچه آقای گیدی می‌خواست (و آنچه نخبگان امروزی می‌خواهند، هرچند درواقع آنان آموزشی عمومی را با آن بدگمانی و به آن آشکاری مردود نمی‌شمارند) آن است که مردم فکر نکنند از آنجا که گیدی‌های هر زمان، به‌عنوان 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 تشکیل‌دهنده آنانند، نه فقط موضوع اندیشه ایشان. اگرچه 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

¹ Giddy

فصل چهارم

فکر کردن پیرامون مردم برای آزاد کردن (و نه سلطه یافتن بر) آنان، رهبران از خود مایه می گذارند. آن یک تفکر *اربابان* است و این یک اندیشه *یاران*.

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 می ورزد، علاوه بر این قطب ها، وجود گروه رهبری ای را ایجاب می کند که در خلال این اهتمام ظاهر می شود. این گروه رهبری یا با حالت ستم کشیدگی مردم وحدت پیدا می کند، یا اصلاً انقلابی نیست، فقط،

۱۵۲

مانند سلطه گران، فکر کردن درباره مردم بدون مایه گذاشتن چیزی از خود، و قصور در اندیشیدن با مردم، موجب از دست رفتن خصلت انقلابی گروه رهبری خواهد شد. در جریان ستمگری، نخبگان از «لاشه های زنده» ستمکشان اعاشه می کنند و اصالت خود را در رابطه عمودی میان خود و ستمدیدگان می یابند؛ در جریان انقلابی، برای رهبرانی که از میان جمع برمی آیند فقط یک راه برای اصالت یافتن وجود دارد: مردن، تا همراه ستمدیدگان تولدی دیگر یافتن.

به حق می توان گفت که در جریان ستمگری کسی بر کسی دیگر ستم می کند، اما نمی توان گفت که در جریان انقلاب کسی کس دیگری را آزاد می سازد، و نیز نمی توان گفت که کسی خود را آزاد می کند، بلکه می توان گفت که آدمیان با مشارکت هم یکدیگر را آزاد می سازند. آنچه گفته شد نه برای کاستن از اهمیت رهبران انقلابی است، بلکه بعکس، برای تاکید بر ارزش آنان است. چه چیز می تواند مهم تر از زیستن و کار کردن با ستمدیدگان، با «وازدگان زندگی»، و با «نفربینان 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 ماهیت شان می توانند آنچه را نخبگان حاکم - به سبب همان ماهیت شان - نتوانستند از راهی صحیح انجام دهند به پایان برسانند.

هر گونه نزدیکی نخبگان - به عنوان یک طبقه - با ستمدیدگان از جوانمردی دروغینی برمی خیزد که در فصل یکم شرحش گذشت. ولی رهبران انقلابی نه می توانند جوانمردانی دروغین باشند و نه

۱۵۳

می توانند دیگران را بازی دهند. درحالی که نخبگان ستمگر با زیر پا گذاشتن مردم پیش می روند، رهبران انقلابی فقط در مشارکت با مردم می توانند پیشرفت کنند. بنابراین فعالیت ستمگران نمی تواند مردمی گرایانه باشد، حال آن که فعالیت انقلابیان به ضرورت چنین است.

نامردمی ستمگران و مردمی گرایی انقلابی هر دو از «علم» بهره می گیرند. اما علم و فن در خدمت گروه اول برای نازل کردن مقام آدمیان به سطح «اشیاء» اند؛ حال آن که در خدمت مردمی گرایی انقلابی برای تایید و تکریم مردمی شدن به کار می روند. ولیکن ستمکشان باید کارسازان جریان اخیر شوند، مبدا که همچنان به صورت کارپذیر علایق علمی باقی بمانند.

مردمی گرایی علمی انقلابی نمی تواند با ستمدیدگان همانند اشیا و اموری رفتار کند که باید تجزیه و تحلیل شوند (و بر مبنای آن تحلیل) نسخه هایی برایشان تجویز شود. با ستمدیدگان بدین گونه رفتار کردن منجر به سقوط در یک از افسانه های مسلک ستمگران می شود: یعنی در مطلق کردن جهل. این افسانه مستلزم وجود کسی است که حکم نادانی دیگری را صادر می کند. آن کس که این حکم را صادر می کند خود و

فصل چهارم

طبقه‌اش را به‌عنوان کسانی می‌ستاید که می‌دانند، یا برای این زاده شده‌اند که بدانند؛ از این‌رو دیگران را موجودهایی بیگانه تعریف می‌کند. کلمات طبقه او همه به‌ضرورت «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 می‌دزدند تردیدی عمیق نسبت به استعدادهای

۱۵۴

دیگران می‌پرورند و آنان را نااهل می‌دانند. هر زمان که سخن می‌گویند و سخن آن کسانی را که از حرف‌زدن و اظهارنظر کردن منع شده‌اند نمی‌شنوند، دلبستگی بیشتری به قدرت پیدا می‌کنند، و ذوق تازه‌ای به رهبری کردن، و دستور دادن، و حکم راندن. آنان دیگر نمی‌توانند بی‌وجود آن کسی زندگی کنند که به او فرمان می‌دهند. در چنین اوضاعی گفت‌وشنود ناممکن است.

از سوی دیگر رهبران علمی و مردمی گرای انقلابی نمی‌توانند افسانه نادانی مردم را باور کنند. آنان حق ندارند حتی برای یک لحظه در افسانه‌بودن 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. هرچند ممکن است به‌حق 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 نمی‌تواند خود و شعور خود را بر مردم تحمیل کنند. آنان نباید برای مردم شعار بدهند، بلکه باید با آنان گفت‌وشنود راه بیندازند تا وقوف تجربی مردم، با تغذیه از معرفت نقادانه رهبران، به تدریج به وقوف بر علل 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 برطبق 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

۱۵۵

انقلابی به جای این کار در تقلید 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 می‌گذارند رام شوند؛ در اوضاعی دیگر ممکن است از «کلمه‌ای» که ستمگر در درون آن‌ها خانه کرده را تهدید می‌کند، رم^۱ کنند. در هیچ یک از این دو حالت آنان انقلابی نمی‌شوند. انقلاب در حالت اول خیالی بیش نیست، و در حالت دوم امری ناشدنی است.

^۱ بعضی وقت‌ها این «کلمه» حتی بر زبان هم نمی‌آید. حضور کسی (می‌تواند عضو گروهی انقلابی هم نباشد) که بتواند ستمگر در درون مردم «خانه» کرده را مورد تهدید قرار دهد برای آن که موجب شود مردم در موضعی ویرانگر قرار گیرند کافی است.

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

فصل چهارم

بعضی اشخاص خوش نیت ولی گمراه، فرض می کنند که چون جریان گفت و شنود به درازا می کشد^۱ (که تصادفاً چنین نیست)،

۱۵۶

آنان باید انقلاب را بی ارتباط و به وسیله «ابلاغیه» به انجام برسانند، و بعد از پیروزشدن انقلاب حرکت آموزشی تمام و کمالی را شروع کنند. به علاوه این روش را چنین توجیه می کنند که می گویند قبل از به دست گرفتن قدرت ممکن نیست بتوان آموزش را - آموزش آزادی بخش را - تحقق بخشند.

شایسته است که چند نکته اساسی از اظهارات فوق را تحلیل

۱۵۷

کنیم. این کسان (یا بیشتر آنان) به ضرورت 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 به دست گرفتن قدرت به شیوه آموزشی نقادانه عمل نمایند نفی می کنند، در حقیقت به نفی کیفیت آموزشی انقلاب به عنوان یک عمل فرهنگی که آماده می شود تبدیل به /انقلاب فرهنگی شود، می پردازند. از طرف

^۱ یکبار دیگر می خواهم تاکید کنم که هیچ دوگانگی ای بین گفت و شنود و عمل انقلابی نیست. یک مرحله برای گفت و شنود و یک مرحله دیگر برای انقلاب وجود ندارند. بعکس، 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 آن هاست)، می کنند و این عمل را از طریق مردم سازی آدمیان (که به وسیله دگرگون ساختن آن واقعیت انجام پذیر است) به عنوان هدف انجام می دهند.

در نظریه عمل ستمگرانه، که در ذات خود ضد گفت و شنودی است، طرح بالا به صورتی ساده انجام می شود. عاملان توأماً، هم واقعیت و هم ستمدیدگان را موضوع عمل خود قرار می دهند و هدف شان نیز باقی نگاه داشتن ستمگری (به وسیله باقی نگاه داشتن واقعیت ستمگر) است.

دیگر، آنان عمل فرهنگی را با آموزش جدیدی که باید پس از کسب قدرت انجام گیرد، خلط می‌کنند.

پیش‌ازاین گفته‌ام که به‌راستی ساده‌لوحی است از نخبگان ستمگر اجرای آموزشی آزادی‌بخش را توقع داشتن. اما از آنجا که، هرچه باشد، انقلاب ماهیتی آموزشی دارد، بدین معنی که اگر آزادی‌بخش نباشد انقلاب نیست، در دست گرفتن قدرت فقط یک لحظه - هر قدر هم که قاطع باشد - از جریان انقلاب است. دوره پیش‌ازانقلاب، به‌عنوان جریان، در درون جامعه ستمگر واقع شده است و فقط در چشم وجدان انقلابی هویدا است.

انقلاب در درون جامعه ستمگر به‌عنوان موجودی اجتماعی، متولد شده است؛ و تا جایی که عمل فرهنگی شمرده می‌شود نمی‌تواند به توانایی‌های نهفته آن موجود اجتماعی که از آن سربرآورده است وابسته نباشد. هر موجودی در درون خود بر اثر تاثیر متقابل تضادهای خود گسترش می‌یابد (یا دگرگون می‌شود). عواملی که از خارج شرایطی تحمیل می‌کنند، در عین حال که ضروری هستند، فقط زمانی موثر توانند بود که بر آن توانایی‌های نهفته منطبق شوند.

۱۵۸

تازگی انقلاب در جامعه ستمگر کهنسال به‌وجود آمده است؛ به‌دست گرفتن قدرت فقط لحظه حساسی است در جریان پیوسته انقلاب. با دیدی پویا، و نه ایستا، از انقلاب، هیچ «قبل» و «بعد» مطلق وجود ندارد که لحظه کسب قدرت حد فاصل آن دو باشد. انقلاب که در شرایطی عینی به‌وجود می‌آید، بر آن است که در جریان پیوسته آزادسازی با گشایش جامعه‌ای از آدمیان جانشین وضع ستمگری شود. خصلت آموزشی و گفت‌و شنودی انقلاب، که آن را یک «انقلاب فرهنگی» نیز می‌سازد، باید

فصل چهارم

در همهٔ مراحل انقلاب حضور داشته باشد. این خصلت آموزشی موثرترین ابزار است برای بازداشتن انقلاب از تبدیل به موسسه شدن یا طبقاتی شدن در یک دیوان سالاری ضدانقلابی، زیرا که ضدانقلاب به وسیلهٔ انقلابیانی اجرا می شود که به ارتجاع بازمی گردند.

جایی که چون مردم، تجربه ای 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 تجربه اند. جریان انقلابی پویاست، و در این پویش مستمر، و در عمل و اندیشه مردم با رهبران انقلابی، است که مردم و رهبران راه ورسم گفت و شنود و استفاده از قدرت را باهم یاد می گیرند. (و مطلب به همان اندازه آشکار است که بگویم آدمی شنا کردن را در آب یاد می گیرد، نه در کتابخانه).
گفت و شنود با مردم نه امتیاز است و نه هدیه، و مسلماً نه هم شیوه ای برای سلطه جویی. گفت و شنود به عنوان رویاروشدن مردم با هم برای «نامیدن» جهان مقدمه ای است واجب برای مردمی شدن

۱۵۹

آنان، به قول گایو پتروویچ^۱:

عمل آزاد فقط آن عملی است که آدمی با آن بتواند دنیایش و خودش را دگرگون سازد... یک شرط مثبت آزادی وقوف به مرزهای ضرورت است، و آگاهی از امکان های آفرینندهٔ آدمی. تلاش برای دست یافتن به جامعهٔ

^۱ از Socialist Humanism ویراستهٔ اریک فروم (نیویورک. ۱۹۶۵) ۲۷۴-۲۷۶ و نیز Marx in the

Mid-Twentieth Century نوشتهٔ Gajo Petrovic.

آزاد تلاش برای دست‌یافتن به چنین جامعه‌ای نخواهد بود مگر زمانی که

بدین‌وسیله درجه بالاتری برای آزادی فردی آفریده شود.

اگر این دید حقیقت داشته باشد خصلت جریان انقلابی در سطح بسیار عالی آموزشی است. بنابراین راه انقلاب مستلزم روراست بودن با مردم است، نه نهان‌کاری با آنان؛ و مشارکت با مردم است، نه بی‌اعتمادی به آنان. و همانطور که لنین 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.

بر مبنای این گفته‌های کلی به تحلیل مفصل‌تری از نظریه‌های عمل ضدگفت‌وشنودی و عمل گفت‌وشنودی می‌پردازیم.

پیروزی

نخستین سرشت عمل ضدگفت‌وشنودی نیاز به پیروزی است.

۱۶۰

هدف کسی که ضدگفت‌وشنودی باشد در روابطش با کسان دیگر پیروزشدن بر آنان است، پیوسته و به هر وسیله، از شدیدترین تا ظریف‌ترین و از کوبنده‌ترین تا ملایم‌ترین (پدرمآبانه‌ترین) وسایل.

هر پیروزی مستلزم داشتن یک غالب و یک مغلوب است. پیروزمند هدف‌های خود را بر مغلوبان تحمیل می‌کند و آنان را مایملک خود می‌سازد. او هیأت وجودی خود را بر آنان تحمیل می‌سازد، و آنان این شکل را به درون می‌برند و موجودهای دوگانه‌ای می‌شوند که کس دیگری را در خود «خانه» داده‌اند. پیروزی‌ای که آدمیان را تا مرتبه «اشیاء» پایین می‌آورد، هم از آغاز عملی است مرده‌دوستانه.

فصل چهارم

درست همان‌طور که عمل ضدگفت‌وشنودی جزء جدانشدنی وضع واقعی و عینی ستمگری است، عمل گفت‌وشنودی برای انهدام انقلابی آن وضع ضروری است. آدمی در این جهان گفت‌وشنودی یا ضدگفت‌وشنودی است نه در عالم تجرید. اول ضدگفت‌وشنودی نمی‌شود تا بعد ستمگر گردد، بلکه در یک زمان هم این است و هم آن. در یک وضع عینی ستمگری، خصلت ضدگفت‌وشنودی برای ستمگر به‌عنوان 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 آن‌پس، بعد از شروع وضع ستمگری مخالفت با گفت‌وشنود برای بقای آن ضروری است.

از آنجاکه عمل آزادی‌بخشی در ذات خود گفت‌وشنودی است، گفت‌وشنود نمی‌تواند امری متأخر بر آن باشد، بلکه باید

۱۶۱

ملازم و همراه آن باشد. و چون آزادسازی باید شرطی دائمی باشد، گفت‌وشنود یک جنبه مداوم عمل آزادی‌بخش می‌شود.^۱

میل به پیروزی (یا بهتر بگویم ضرورت پیروزی) همیشه در عمل ضدگفت‌وشنودی حضور دارد. بدین منظور ستمگران سعی می‌کنند که در آدیان خصلت «درنظر گیرندگی» جهان را منهدم سازند. از آنجاکه ستمگران نمی‌توانند این انهدام را

^۱ این که به‌مجرد به قدرت رسیدن یک انقلاب توده‌ای وظیفه اخلاقی قدرت جدید سرکوب کردن هر تلاشی به‌منظور اعاده قدرت ستمگرانه است به‌هیچ‌رو بدین معنی نیست که انقلاب با خصلت گفت‌وشنودی خود در تضاد قرار گرفته باشد. قبل از انقلاب گفت‌وشنود بین ستمگران قبلی و ستمکشان به عنوان طبقات متخاصم امکان‌پذیر نبود؛ پس از آن نیز همچنان ناممکن خواهد ماند.

به حد کمال برسانند باید جهان را افسانه‌ای سازند. ستمگران برای آن که دنیایی از نیرنگ را که برای بالا بردن از خود بیگانگی و انفعال ستمکشان و منقادان طرح شده است مورد توجه و ملاحظه آنان قرار دهند، یک سلسله روش‌هایی ابداع می‌کنند که از هر گونه ارائه جهان به صورت مسئله جلوگیری می‌کنند و برعکس آن را به صورت موجودی ثابت و چیزی محتوم جلوه‌گر می‌سازند - چیزی که آدمیان باید خود را به صورت تماشاگران صرف با آن مطابقت دهند.

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

۱۶۲

«جامعه‌ای آزاد» است؛ این افسانه که همه آدمیان آزادند که هر جا دل‌شان بخواهد کار کنند، و اگر کارفرمای خود را دوست ندارند می‌توانند آن 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 پرورش برای همگان، درحالی که کسر کوچکی از کودکان برزیلی که به دبستان می‌روند، به دانشگاه راه می‌یابند؛ افسانه برابری همه آدمیان، درحالی که سوال «می‌دانی با کی صحبت می‌کنی؟» هنوز میان ما رایج است؛ افسانه قهرمانی طبقات ستمگر به عنوان مدافعان «تمدن مسیحی غرب» در برابر «توحش ماده‌گرایی»؛ افسانه نیکوکاری و

فصل چهارم

جوانمردی نخبگان، درحالی که کاری که آنان به راستی به عنوان طبقه انجام می دهند بزرگ جلوه دادن «اعمال خوب» انتخاب است (که متعاقباً استادانه به صورت افسانه «مساعدت بی غرضانه» ای درمی آید که در سطح بین المللی از جانب پاپ یوحنا سیزدهم به شدت مورد انتقاد قرار گرفت)^۱؛ این افسانه که نخبگان مسلط «وظایف خود را تشخیص

۱۶۳

می دهند»، پیشرفت و ترقی مردم را خواستارند به طوری که مردم باید با اظهار حق شناسی گفته های 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 تنبلی ستمکشان و نیز افسانه فروتری ذاتی اینان و برتری خلقتی آنان^۲.

^۱ «به علاوه، کشورهایی که از جنبه اقتصادی رشد یافته اند باید دقت کنند که مبدا ضمن کمک دادن به کشورهای فقیرتر، کوشش کنند تا وضع سیاسی موجود در آن کشورها را به نفع خود تغییر دهند و آن ها را به زیر سلطه درآورند.

اگر احتمالاً چنین تلاش هایی بشود، آشکارا صورت دیگری است از استعمار که، با وجود تغییر نام، فقط بازتاب سلطه قبلی آن هاست، که بسیاری از کشورها امروزه آن را کنار گذاشته اند. وقتی روابط بین المللی بدین ترتیب با مانع مواجه شود پیشرفت منظم همه خلق ها به خطر می افتد.» به نقل از بخشنامه پاپ یوحنا سیزدهم، از نامه Mater et Magistra.

^۲ آلبر ممی درباره تصویری که استعمارگر از استعمار شده برای خود ساخته است چنین می گوید: «استعمارگر تن پروری را در استعمارزده «نهادی» می کند، و تصمیم می گیرد عامل سازنده شخصیت استعمارزده باشد. چهره استعمار، چهره استعمارزده، ترجمه هما ناطق، ص ۱۰۰، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹، تهران.

همهٔ این افسانه‌ها (و افسانه‌های دیگری که خواننده می‌تواند فهرست کند) که عجین شدن آن‌ها برای انقیاد ستمکشان امری اساسی است، به وسیلهٔ دستگاه‌های بسیار منظم تبلیغاتی و شعارپراکنی، از طریق رسانه‌های «ارتباط جمعی به آنان ارائه می‌شوند» چنان که گویی چنین از خود بیگانگی عبارت از ارتباط واقعی است!^۱

در مجموع، هیچ واقعیت ستمگرانه‌ای وجود ندارد که در عین حال، و به ضرورت، ضد گفت‌و شنودی نباشد، همانطور که هیچ نظام ضد گفت‌و شنودی نیست که در آن ستمگران، بی آن که خسته

۱۶۴

شوند، برای پیروزی بر ستمکشان نکوشند. در روم باستان نخبگان مسلط از ضرورت فراهم آوردن «نان و سیرک» برای مردم صحبت می‌کردند تا آن که «آنان را نرم کنند (به روایت «گناه اصلی»)» و آرامش خود را تامین نمایند. نخبگان مسلط امروزی مانند نخبگان مسلط هر دوره‌ای به نیاز داشتن به غلبه بر دیگران - با دادن یا بی دادن نان و سیرک - ادامه می‌دهند. محتوا و روش‌های غلبه به تاریخ تغییر می‌کند؛ آنچه تا وقتی که نخبگان مسلط وجود دارند تغییر نمی‌کند شهوت مرده‌دوستانهٔ ستم‌راندن است.

تفرقه‌انداختن و حکومت کردن

این یکی دیگر از ابعاد اساسی نظریهٔ ستمگرانه است که به قدمت خود ستمگری است. چون اقلیت ستمگر اکثریت ستمکش را منقاد و زیرسلطهٔ خود دارد، باید آن را قطعه‌قطعه کند و بدان صورت نگاه دارد تا بر اریکهٔ قدرت باقی بماند. اقلیت نمی‌تواند به خود اجازهٔ تحمل یگانگی مردم را بدهد، زیرا که بی شک این کار به معنی تهدید جدی برتری خود آن است. بنابراین ستمگران به هر وسیله (از جمله خشونت) هر اقدامی

^۱ آنچه مورد انتقاد است نحوهٔ استفاده از رسانه‌های گروهی است نه خود آن‌ها.

فصل چهارم

را که ممکن باشد، حتی به شکلی ابتدایی، حس نیاز به وحدت را در ستمکشان بیدار کند متوقف می‌سازند. مفهوم‌هایی مانند وحدت و سازمان و مبارزه در دم برچسب «خطرناک» می‌خورند. درواقع، این مفاهیم مسلماً - برای ستمگران - خطرناکند، زیرا که درک آن مفهوم برای اعمال آزادی‌بخش ضروری است. به سود ستمگر است که ستمکشان را بیشتر ضعیف کند،

۱۶۵

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

یکی از سرشت‌های فرهنگ ستمگرانه که تقریباً هیچ‌گاه به وسیله مسئولان صاحب اهلیت اما ساده به درستی درک 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» هر قدر ناحیه‌ای را بیشتر به «جوامع محلی» خرد کنند بی‌آن که هر یک از این جوامع به تنهایی 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. هر چه مردم بیشتر از خود بیگانه شوند، ساده‌تر می‌توان بین‌شان تفرقه انداخت و آنان را در حالت تفرقه نگاه داشت. این صورت‌های تمرکز یافته عمل، روش متمرکز زندگی را (به خصوص در نواحی روستایی) تشدید می‌کند و مانع آن می‌شود که ستم‌دیدگان واقعیت را

نقادانه درک کنند، و بدین ترتیب آنان را از مسائل ستم‌دیدگان نواحی دیگر دور نگاه می‌دارند.^۱

۱۶۶

عین همین کوشش نفاق‌افکنانه در رابطه با «دوره‌های تربیت رهبری» روی می‌دهد که (اگرچه بدون هیچ‌گونه قصد نفاق‌افکنانه‌ای 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 - گویی 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 اعضای جوامع 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 راه‌ورسم 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 اینکه دوره کذایی را تمام کردند و با مایه‌هایی که قبلاً نداشتند به اجتماع خود بازگشتند؛ یا این مایه‌ها را برای تسلط یافتن بر شعور مستغرق و منکوب یاران خود به کار می‌گیرند، و یا با جامعه خود

^۱ این انتقاد مسلماً متوجه عملیاتی نیست که در یک چشم‌انداز جدلی، و بر مبنای شناخت جامعه محلی هم به صورت یک کل فی‌نفسه و هم به صورت قسمتی از یک کل بزرگ‌تر، صورت می‌پذیرد. این انتقاد متوجه کسانی است که درک نمی‌کنند که گسترش جامعه محلی صورت نمی‌پذیرد جز در زمینه کلی که آن جامعه محلی جزئی از آن است، و نیز در برهم‌کنش با دیگر 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 دگرگون‌ساختن واقعیت داشته باشد. و این همان چیزی است که (به دلایل قابل فهم) سبب هراس و وحشت ستمگران می‌شود.

فصل چهارم

بیگانه می‌شوند و موضع رهبری سابق‌شان در معرض تهدید قرار می‌گیرد. احتمال می‌رود که برای ازدست‌ندادن رهبری خود بر آن شوند که به بازی‌دادن جامعه ادامه دهند، منتها این بار به نحوی کارآمدتر.

۱۶۷

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 در جهت 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 به جای آن عملی را ترجیح می‌دهند که از خودبیگانگی را دوام بخشد و از بیداری وجدان‌ها و دخالت نقادانه آن‌ها در واقعیتی که به صورت یک کل 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.^۱

^۱ اسقف فرانیک اسپیک Franic Spilt با فصاحت تمام به این نکته اشاره می‌کند: «اگر کارگران به نحوی مالک کار خود نشوند، همه اصلاحات نهادی ناموثر خواهند بود. این مطلب درست است، حتی اگر کارگران در دستگاهی اقتصادی دستمزد بالاتری دریافت کنند، باز به این بالا رفتن دستمزد قانع نمی‌شوند. آنان می‌خواهند مالک کار خود شوند نه فروشنده آن... در حال حاضر کارگران بیش از پیش آگاهند از این که کار جزئی است از وجود آدمی؛ و آدمی را نمی‌توان خرید، و او هم نمی‌تواند خود را بفروشد. هر نوع از خرید و فروش کار نوعی بردگی است. تکامل جامعه انسانی از

۱۶۸

ولیکن دشمنی آشکاری که میان دو طبقه وجود دارد این «هماهنگی» را ناممکن می‌سازد.^۱ نخبگان برای هماهنگ کردن طبقات چنان می‌کوشند که گویی طبقات انبوه اتفاقی کسانی هستند که در بعد از ظهر روزی تعطیل، با کنجکاوی به اجناس پشت شیشه مغازه‌ای نگاه می‌کنند. تنها هماهنگی‌ای 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 برخیزند، ولی با تهدیدی علیه طبقه‌شان در دم متحد می‌شوند. هماهنگی طبقه ستم‌کشیده نیز فقط هنگامی ممکن می‌شود که عضوهای آن در مبارزه برای آزادی درگیر شوند. فقط در مواردی استثنایی 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، بازمی‌گردند.

همه اعمال طبقه مسلط نیاز آن طبقه را به نفاق‌افکنی نشان

این حیث، به‌وضوح در درون دستگاهی پیش می‌رود که گفته می‌شود از جامعه خود را به مسئله شرافت انسانی کمتر جوابگوست: یعنی مارکسیسم.

^۱ در مورد طبقات اجتماعی و مبارزه میان آن‌ها (که اغلب مارکس را به اختراع آن متهم می‌کنند) رجوع شود به نامه مارکس به وایده مایر J. Veydemeyer. به تاریخ اول مارس ۱۸۵۲، که در آثار منتخب او و انگلس درج شده است؛ در آنجا مارکس می‌نویسد: «... در کشف وجود طبقات در جامعه نوین یا مبارزه میان آن‌ها، هیچ امتیازی به من تعلق ندارد. خیلی پیش از من، تاریخ‌نویسان طبقه متوسط رشد تاریخی این مبارزه طبقاتی را توصیف کرده و اقتصاددانان آن طبقه ساخت اقتصادی طبقات را نشان داده‌اند. آنچه من کرده‌ام و تازه بود، اثبات این بود که (۱) وجود طبقات فقط محدود است به مراحل خاص تاریخی در رشد تولید. (۲) مبارزه طبقاتی به‌ضرورت منجر به دیکتاتوری پرولترها خواهد شد. (۳) این دیکتاتوری خود فقط عبارت است از انتقال به حذف همه طبقات و رسیدن به جامعه بی طبقه...»

۱۶۹

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

به‌علاوه، ستمدیدگان به تجزیه قیمت رد دعوتی را که به‌منظور پیشگیری از وحدت آنان به‌صورت طبقه‌ای خاص به‌عمل آمده است می‌دانند: کمترین چیزی که ممکن است روی دهد از دست دادن شغل، و یافتن نام خود در «لیست سیاهی» است که دال بر درهای بسته به دیگر مشاغل است. پس بی‌تأیینی اساسی آنان مستقیماً مربوط است به بردگی نیروی کارشان (که درواقع، همانطور که اسقف اسپیلت تأکید کرده است، بردگی خودشان است).

آدمیان فقط تا جایی پیشرفت می‌کنند که دنیای خود را (که)

۱۷۰

دنیایی انسانی است) بیافرینند، و با کار دگرگون‌کننده خود بیافرینند. پس پیشرفت آدمیان به عنوان آدمی در پیشرفت جهان نهفته است. اگر برای آدمیان، در دنیای کار، بودن عبارت باشد از کاملاً وابسته بودن، بی تأمین بودن و پیوسته مورد تهدید قرار داشتن، و اگر کار آنان به خودشان تعلق نداشته باشد، پیشرفتی نخواهند کرد. کاری که آزاد نباشد، دیگر کاری پیش‌برنده نیست، بل ابزار موثری است برای مردمی‌زدایی. هر حرکت ستمدیدگان به سوی وحدت، متوجه عمل‌های دیگری هم هست؛ و بدین معنی است که ستمدیدگان دیر یا زود زدودگی شخصیت خود را درک خواهند کرد و کشف خواهند نمود که تا وقتی که در حال تفرقه هستند، به آسانی دست‌خوش فریفتگی و انقیاد خواهند بود. وحدت و سازمان می‌تواند آنان را قادر سازد که ضعف خود را به نیرویی دگرگون‌کننده مبدل کنند که با آن بتوانند دنیا را از نو بیافرینند و آن را بیشتر مردمی سازند.^۱ اما دنیای مردمی‌تری که آنان به حق آرزو می‌کنند، نقطه مقابل «دنیای مردمی» ستمگران است: دنیایی که در بست در اختیار ستمگرانی است که می‌خواهند با

۱۷۱

پند و اندرز هماهنگی تحقق‌ناپذیری میان خودشان (که مردمی‌زدایی می‌کنند) و ستمدیدگان (که مردمی زدوده می‌شوند) برقرار سازند. از آنجا که ستمگران و

^۱ بدین دلیل برای ستمگران لازم است که دهقانان را از کارگران شهری جدا نگه دارند، همانطور که لازم است که هر دو دسته را از دانشجویان مجزا سازند. تجلی طغیان در دانشجویان (درحالی که آنان یک طبقه اجتماعی را تشکیل نمی‌دهند) پیوستن آنان را به مردم خطرناک می‌کند. بدین ترتیب ضروری است که طبقات پایین‌تر را متقاعد کرد که دانشجویان افرادی نامشول و بی‌نظم هستند و تظاهرات آن‌ها کاذب است زیرا که به عنوان دانشجو باید درس‌شان را بخوانند، همانطور که کارگران کارخانه‌ها و دهقانان باید برای «ترقی ملی» پیش بروند.

فصل چهارم

ستمکشان دو طبقهٔ 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 نظریهٔ عمل ضدگفت و شنودی است. به علاوه سلطه گران می کوشند که خود را به صورت نجات دهندهٔ آدمیانی نشان دهند که شرف انسانیت شان را زایل می کنند و بین شان تفرقه می اندازد. ولیکن این رسالت مسیحایی نمی تواند نیت حقیقی آن را، که نجات دادن خودشان است، پنهان کند. آنان می خواهند ثروت خود را، قدرت خود را، و طرز زندگی خود را، یعنی چیزهایی را نجات دهند که آنان را قادر به مطیع کردن به انقیاد کشیدن دیگران ساخته است. اشتباه آنان این است که آدمیان، خواه تنها و خواه دسته جمعی، نمی توانند خود را رستگار سازند (مقصود از «رستگاری» هرچه باشد). رستگار شدن فقط با دیگران حاصل می شود؛ و نخبگان تا آنجا که ستم می کنند نمی توانند با ستمکشان باشند؛ زیرا که جوهر ستم علیه ستمکشان بودن است.

یک روانکاو دربارۀ عمل ستمگری ممکن است، «جوانمردی دروغین» ستمگر را (که در فصل اول وصف شد) به صورت بعدی از احساس گناه او آشکار کند. او با این جوانمردی دروغین می کوشد که نه تنها یک نظم ناعادلانه و مرده دوستانه را حفظ کند، بلکه می کوشد که صلح را برای خود «بخرد»؛ از قضا صلح را نمی توان خرید؛ صلح در وحدت و اعمال مهرآمیز آزموده می شود؛ و این ها

۱۷۲

هم نمی توانند در ستمگری تجلی کنند. از این رو عنصر مسیحا صفتی در نظریهٔ عمل ضدگفت و شنودی نخستین سرشت این عمل را تقویت می کند: یعنی ضرورت غلبه را.

از آنجاکه 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 بازدارند. پس باید اولی‌ها دومی‌ها را متقاعد سازند که از آنان درمقابل عمل شیطانی «حاشیه‌نشینان و هیایوکنندگان و دشمنان خدا» (صفت‌هایی 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، ویران‌کنندگان خود را سازندگان می‌نامند و سازندگان راستین را به‌ویرانگری متهم می‌کنند. اما تاریخ همیشه کار تغییردادن این صفت‌ها را برعهده می‌گیرد. امروز با این که در زبان رسمی اداری، تیرادنتس^۱ را «توطئه‌گر»، و جنبش آزادی‌بخش تحت رهبری او را «توطئه» می‌خوانند، قهرمان ملی آن کس نیست که «تیرادنتس» را «راهزن» خواند^۲ و دستور داد او را به دار آویخته، جسدش را به چهار شقه کردند، و تکه‌های جسد خونینش را در خیابان‌های دهکده‌های اطراف به‌عنوان درس عبرت گردانند. تیرادنتس قهرمان است. تاریخ

۱۷۳

«عنوانی» را که نخبگان به وی داده بودند، درهم درید و عملش را چنان که بود بازساخت. قهرمان آن مردانی هستند که در زمان خود برای آزادشدن در طلب وحدت برآمدند — نه آنان که قدرت خود را برای تفرقه‌انداختن و حکومت کردن به‌کار بردند.

^۱ تیرادنتس Tiradentes 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.

^۲ حاکم رسمی ایالت میناس گرائیس Visconde de Barbacena.

فریفتگری^۱

یک بعد دیگر نظریه عمل ضدگفت‌وشنودی «فریفتگری» است که مثل شیوه تفرقه‌افکنی ابزاری است برای غلبه، یعنی هدفی که همه بعدها‌های دیگر نظریه بر محور آن می‌چرخند. با این عمل نخبگان می‌کوشند که توده‌ها را با هدف‌های خود مطابق سازند. و هرچه رشد سیاسی این مردمان (روستایی یا شهری) کمتر باشد، آسان‌تر می‌توانند آلت دست کسانی باشند که نمی‌خواهند قدرت را از دست بدهند.

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

در بعضی شرایط تاریخی، فریفتگری به وسیله میثاق‌هایی بین طبقات مسلط و زیرسلطه انجام می‌شود: میثاق‌هایی که اگر به‌طور سطحی در آن‌ها نگریسته شود ممکن است به‌صورت گفت‌وشنود بین طبقات جلوه کند. اما این میثاق‌ها، در حقیقت گفت‌وشنود نیست، زیرا که

۱۷۴

هدف‌های حقیقی آن‌ها توسط مصلحت مسلم نخبگان مسلط مشخص شده است. در تحلیل نهایی این میثاق‌ها، توسط سلطه‌گران برای دست یافتن اینان به منظورهای شان

¹ Manipulation

به کار گرفته می شود.^۱ پشتیبانی مردم از به اصطلاح «طبقه متوسط ملی» برای دفاع از به اصطلاح «سرمایه داری ملی»، نمونه ای است بارز. همیشه، دیر یا زود، این میثاق ها بر انقیاد مردم می افزاید. این میثاق ها فقط وقتی عرضه می شوند که مردم (حتی ساده لوحانه) شروع به بیرون آمدن از این جریان تاریخی کنند و با این کار اضطرابی شروع به تهدید نخبگان مسلط نمایند. حضور مردم در جریان تاریخی، نه دیگر به عنوان تماشاچی صرف بلکه با نخستین نشانه هایی از پرخاش، تا آن حد مایه نگرانی است که نخبگان مسلط را می ترساند و به مضاعف کردن تدابیر برای فریفتگری وامی دارد.

در این مرحله تاریخی، فریفتگری ابزاری اساسی برای حفظ سلطه می شود. پیش از سربر آوردن مردم (اگر به دقت گفته شود) فریفتگری در کار نیست، بلکه به جای آن سرکوبی کامل است. وقتی که ستمدیدگان تقریباً به طور کامل در واقعیت مستغرقند، دیگر بازی دادن آنان لازم نیست. در نظریه ضد گفت و شنودی عمل فریفتگری واکنش ستمگر به شرایط عینی تازه جریان تاریخی است. نخبگان مسلط به وسیله فریفتگری می توانند مردم را به نوع غیر اصیلی از «سازمان» سوق بدهند، و بدین ترتیب از شرق

۱۷۵

تهدید کننده اجتناب کنند، یعنی از سازمان واقعی مردمی که سربر آورده است و در حال ظهور است.^۲ مردم وقتی که به جریان تاریخی قدم می گذارند فقط دو امکان پیش

^۱ میثاق ها فقط زمانی برای توده ها معتبرند (و در این صورت دیگر میثاق شمرده نمی شود) که هدف های عملی که در جریان است یا می باید انجام گردد تابع تصمیم خود مردم باشد.

^۲ در سازمانی که از اعمالی ناشی می شود که به قصد فریفتگری اجرا می شوند مردم - که فقط اشیایی هدایت شده هستند - با هدف های فریفتگری تطابق داده می شوند. در «سازمان» راستین، افراد در جریان سازماندهی موثر و فعال هستند و هدف های سازمان بر دیگران تحمیل نمی شود. در حالت اول سازمان

فصل چهارم

روی دارند: با برای آزاد شدن سازمانی صحیح یافتن، یا به دست نخبگان فریفته شدن. آشکار است که سازمان اصیل موردتایید سلطه گران نخواهد بود؛ این کار بر عهده رهبران انقلابی است.

ولیکن اتفاق می افتد که قسمت های عمده ای از ستمدیدگان از کارگران شهری تشکیل می شوند، خاصه در مراکز کشور که بیشتر صنعتی شده است. اگرچه این قسمت ها گاه به گاه سرکش می شوند، اما آگاهی انقلابی ندارند و فکر می کنند که دارای امتیازاتی هستند. فریفتگری با رشته ای از نیرنگ ها و وعد و وعیدها در اینجا معمولاً زمینی حاصل خیز می یابد.

پادزهر فریفتگری، سازمان انقلابی آگاه نقادی است که جریان تاریخی، و واقعیت ملی، و نفس فریفتگری را برای مردم به صورت مسئله هایی طرح کند؛ به گفته فرانسسکو و فرت^۱:

همه سیاست های جناح چپ بر توده ها بنا شده است و به هشیاری آن ها

۱۷۶

بستگی دارد. اگر آن آگاهی مغشوش شود، چپ ریشه های خود را از دست خواهد داد و به طور قطع به زودی سقوط خواهد کرد، هر چند (مانند مورد برزیل) ممکن است اغفال شود و فکر کنند که می تواند با کسب سریع قدرت انقلاب را اجرا کند.

وسیله ای است برای توده کردن؛ در حالت دوم وسیله ای برای آزاد ساختن. [در فرهنگ اصطلاحات سیاسی برزیل، توده کردن massification جریان تبدیل کردن مردم است به توده ای قابل اداره شدن و بی فکر. مترجم انگلیسی].

¹ Francisco Weffert

در وضع فریفتگری چپ تقریباً همیشه با فکر بازگشت سریع به قدرت اغوا می‌شود و از یاد می‌برد که لازم است به ستمدیدگان ملحق شود تا سازمانی به‌وجود آورند؛ و گمراهانه به گفت‌وشنودی ناشدنی با نخبگان مسلط می‌پردازد. سرانجام فریفته همان نخبگان می‌شود، و چه بسا که خود دست به کار بازی «نخبه‌گری» زند که خود آن را «واقع‌بینی» می‌نامند.

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 به‌خوبی به این امر آگاه هستند که به‌طور غریزی همه وسایل، از جمله خشونت جسمی، را به کار می‌برند تا مردم را از فکر کردن بازدارند. آنان از راه شهود با تیزهوشی بسیار به قدرتی که گفت‌وشنود برای تقویت استعداد نقادی دارد وقوف دارند. درحالی که بعضی رهبران انقلابی گفت‌وشنود

۱۷۷

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

یکی از روش‌های فریفتگری عجین کردن افراد به ولع فوق‌العاده طبقه متوسط به موفقیت شخصی است. این فریفتگری گاهی به‌طور مستقیم توسط نخبگان انجام می‌شود، و گاه به‌طور نامستقیم به‌وسیله رهبران عوام‌پسند صورت می‌پذیرد. همانطور

فصل چهارم

که «وُفرت» می گوید، این رهبران ادعایی به صورت میانجی‌هایی بین نخبگان معدود و صاحب نفوذ و مردم قرار دارند. بنابراین ظهور رهبری عوام‌پسند به صورت شیوه‌ای کار سیاسی، مقارن است با سربرآوردن ستم‌دیدگان. رهبر عوام‌پسند که از این جریان سربرمی آورد، موجودی دوپهلوی، موجودی «دوزیستی»، است که در دو عنصر زندگی می‌کند. او که دائماً بین توده مردم و افراد معدود مسلط در حال پس و پیش رفتن است نشان از هر دو دسته دارد.

از آنجاکه رهبر عوام‌پسند به جای آن که برای یک سازمان واقعاً مردمی بیکار کند، فقط بازی می‌کند، این نوع رهبران، اگر نگوییم هیچ، خیلی کم به انقلاب خدمت می‌کنند. فقط با رهاکردن این سرشت دوپهلوی و عمل دوگانه و با انتخاب قاطع مردم (و در نتیجه چشم‌پوشیدن از مردم‌پسند بودن) است که فریفتگری را کنار می‌گذارد و خود را وقف وظیفه انقلابی سازماندهی می‌کند. در این نقطه او از میانجی‌بودن میان مردم و نخبگان دست می‌کشد و ضدنخبگان می‌شود. در نتیجه نخبگان در دم نیروهای خود را برای خرد کردنش متحد می‌کنند. به بیانات غم‌انگیز و نهایتاً صریحی که

۱۷۸

گتولیو وارگاس^۱ در یکی از جنبش‌های اول ماه مه در آخرین دوره ریاست کشور، خطاب به کارگران، ایراد کرده است توجه کنید:

^۱ گتولیو وارگاس Getulio Vargas رهبر انقلابی که در ۱۹۳۰ منجر به سقوط واشینگتن لوئیس Whashington Luis رئیس‌جمهور برزیل شد، تا سال ۱۹۴۵ به عنوان دیکتاتور بر مسند قدرت بود. در ۱۹۵۰ به عنوان رئیس‌جمهور انتخابی به قدرت بازگشت. در اوت ۱۹۵۴ وقتی که مخالفان در صدد ساقط کردنش بودند، خودکشی کرد (یادداشت مترجم انگلیسی).

می‌خواهم به شما بگویم که کار بسیار بزرگ نوسازی را که دولت من دست به اجرای آن زده است نمی‌توان بی‌پشتیبانی و همکاری ثابت‌قدمانه روزانه کارگران با موفقیت به پایان برد^۱.

سپس وارگاس از نود روز اول کار دولت خود صحبت کرد و آن را «برآوردی 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 نقاضاهای اکثریتی را که به امید روزهای بهتری زندگی می‌کنند» تا چه حد عمیقاً احساس کرده است مستقیماً با مردم در میان گذاشت، سپس توسط او به کارگران در همان نطق لحنی عینی‌تر یافت:

آمده‌ام بگویم که در این لحظه دولت هنوز قوانین

۱۷۹

یا وسایل مشخصی را برای اقدام سریع به‌منظور 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 به‌منظور 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 یکپارچه بسازید که پهلوی دولت بایستد. به‌طوری که دولت همه نیرویی را که برای حل مسائل شما لازم دارد، در اختیار داشته باشد؛ من به وحدت شما محتاجم تا بتوانید با

^۱ این سخنرانی که در ورزشگاه واسکو دو گاما در اول ماه مه ۱۹۵۰ انجام شده است، از کتاب حکومت کارگری در برزیل O Governo Trabalhista no Brasil چاپ ریودوژانیرو، ص ۲۲۴-۲۲۲ نقل شد.

فصل چهارم

خراب کاران بچنگید، تا برای حفظ منافع سفته‌بازان و رذل‌های غارت‌گر و به ضرر مصالح مردم به دام نیفتید... اینک ساعت استمداد از کارگران در رسیده است؛ در اتحادیه‌های خود به‌صورت نیروهای آزاد و سازمان‌یافته متحد شوید... در زمان حاضر هیچ دولتی نمی‌تواند باقی بماند یا نیروی کافی برای دست‌یافتن به اهداف اجتماعی خود داشته باشد مگر این که از پشتیبانی سازمان‌های کارگری برخوردار باشد.^۱

خلاصه، وارگاس در این نطق خود با حرارت به مردم متوسل

۱۸۰

شد تا در دفاع از حقوق خود متشکل و متحد شوند؛ و به‌عنوان رئیس دولت با آنان از موانع، و قیود دست‌وپاگیر، 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 ۱۹۵۴ روی داد دولت او با مشکلات فزاینده‌ای روبرو 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 مرتجع به اقدامات شدیدی که انجام دادند، دست نمی‌زدند.

هر رهبر عوام‌پسند که (حتی با احتیاط) جز با عنوان میانجی‌گر اقلیت متنفذ (الیگارش) به‌سوی مردم رود، توسط آن طبقه - اگر نیروی کافی برای متوقف کردن او داشته باشند - کوبیده خواهد شد. ولی مادام که رهبر خود را به پدرسالاری و فعالیت‌های رفاهی اجتماع محدود کند، اگرچه ممکن است بین او و اقلیت متنفذ که به منافع‌شان دست‌درازی شده است اختلاف‌های موقت به‌وجود آید، ولی اختلافات عمیق نادر

^۱ تأکیدها از مترجم انگلیسی است.

خواهد بود. این بدان سبب است که فعالیت‌های رفاهی، به عنوان ابزارهای فریفتگری، در اصل به هدف پیروزی کمک می‌کنند. این فعالیت‌ها به منحرف کردن ستمدیدگان از علل واقعی مشکلات‌شان و راه‌حل‌های عینی این مشکلات، همانند یک داروی مخدر عمل می‌کنند. این فعالیت‌ها ستمدیدگان را به گروه‌هایی از افراد تقسیم می‌کنند که امید به دست آوردن سود بیشتری برای خود در دل دارند. اما این وضع حاوی عنصری مثبت نیز هست: افرادی که کمک دریافت می‌دارند

۱۸۱

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

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

استیلای فرهنگی

نظریه عمل ضدگفت‌و شنودی خصوصیتی نهایی و اساسی دارد: استیلای فرهنگی، که مثل شیوه‌های نفاق‌افکنانه و فریفتگری به هدف‌های پیروزی کمک می‌کند. در این پدیده گروه مستولی در زمینه فرهنگی گروهی دیگر نفوذ می‌کند و، با نادیده گرفتن استعدادهای این گروه، بیش خود از جهان را بر آنان تحمیل می‌نماید و، با جلوگیری کردن از اظهار وجودشان، از آفرینندگی آنان جلوگیری می‌کند.

پس، استیلای فرهنگی، چه با نزاکت صورت گیرد و چه با خشونت، همیشه عملی قهرآمیز علیه اهل فرهنگ مورد استیلا است، که اصالت خود را از دست می‌دهند یا با

فصل چهارم

خطر از دست دادن آن مواجه می‌شوند. در استیلای فرهنگی (مانند همهٔ اسلوب‌های عمل ضد گفت‌و شنودی) استیلاگران هم نویسنده و هم بازی‌کنندهٔ نقش در جریان امور هستند و آنان که زیر استیلا درآمده‌اند

۱۸۲

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

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

پیروزی فرهنگی به بی‌اصالتی فرهنگی آنان منجر می‌شود که زیر استیلا درآمده‌اند؛ آنان شروع به تأثیر پذیرفتن از ارزش‌ها، معیارها، و هدف‌های مهاجمان می‌کنند. مهاجمان در شوری که برای استیلا یافتن، و دیگران را با الگوها و راه‌ورسم زندگی خود مطابقت دادن دارند، میل دارند بدانند که اشغال‌شدگان واقعیت را چگونه درک می‌کنند – اما فقط برای آن که بتوانند به نحوی بر آنان مسلط شوند.^۱ در استیلای فرهنگی اساس این است که

^۱ استیلاگران برای رسیدن به چنین غایتی، به نحوی فزاینده از علوم اجتماعی و حرفه‌وفن، و تا اندازه‌ای هم از علوم فیزیکی استفاده می‌کنند تا عمل خود را ظریف‌تر و بهتر جلوه دهند. برای مستولیان لازم

۱۸۳

استیلا‌یافتگان به جایی برسند که واقعیت خود را بیشتر از دیدگاه مهاجمان ببینند تا از دیدگاه خود؛ زیرا که هرچه بیشتر از استیلاگران تقلید کنند موضع اینان استحکام بیشتری می‌یابد.

برای آنکه استیلای فرهنگی توفیق یابد، اساس آن است که آن کسان که استیلا یافته‌اند به پست‌تری ذاتی خود متقاعد شوند. از آنجاکه هرچیز نقطهٔ مقابلی دارد، اگر استیلا‌یافتگان خود را پست‌تر بدانند، به‌ضرورت باید برتری مستولان را بپذیرند. بدین وسیله ارزش‌های دستهٔ دوم الگویی برای دستهٔ اول می‌شود. هرچه بیشتر بر استیلا تأکید شود و استیلا‌یافتگان از روح فرهنگ خود و از خودشان بیگانه‌تر شوند، اینان بیشتر می‌خواهند شبیه استیلاگران شوند: مثل آنان راه بروند، مثل آنان لباس بپوشند، و مثل آنان حرف بزنند.

«من» اجتماعی که زیر استیلا است، مثل هر «من» اجتماعی دیگر، در روابط «اجتماعی- فرهنگی» ساختمان اجتماعی شکل می‌گیرد، در نتیجه دوگانگی فرهنگ استیلا‌یافته را منعکس می‌کند. این دوگانگی (که پیش‌تر از آن سخن به میان آمد، توضیحی است برای این که چرا افراد استیلا‌یافته و تحت سلطه در لحظهٔ خاصی از تجربهٔ وجودی خود تقریباً به «تو»ی ستمگر می‌پیوندند. «من» ستم‌دیده باید این پیوند نزدیک با «تو»ی ستمگر را بشکند و از آن دور شود تا او را عینی‌تر ببیند؛ و در آن نقطه است که به‌صورتی نقادانه خود را می‌بیند که در تضاد با ستمگر قرار دارد. او با این کار

است که گذشته و حال استیلا‌یافتگان را بشناسد تا شقوق آیندهٔ آنان را کشف کند و بدین‌وسیله بکوشد تا تحول آینده را در مسیری هدایت کند که برای مصالح خودشان مساعد باشد.

فصل چهارم

ساختمانی را که در آن بر او ستم رفته است به صورت واقعیتی مردمی زدا «می بیند». چنین تغییر کیفی از درک جهان فقط در کردار حاصل می گردد.

۱۸۴

استیلای فرهنگی از یک سو ابزار سلطه است و از سوی دیگر نتیجه سلطه. پس عملی فرهنگی که سرشت استیلاجویانه داشته باشد (مثل شکل های دیگر عمل ضد گفت و شنودی) علاوه بر این که عمدی و بر طبق نقشه است به معنی دیگر به سادگی محصول واقعیت ستمگری است.

مثلاً یک ساختمان اجتماعی انعطاف ناپذیر و ستمگر، به حکم ضرورت، بر مؤسسات پرورش و آموزش کودک در آن ساختمان تاثیر می گذارد. این مؤسسات عمل خود را بر اسلوب آن ساختمان اجتماعی طرح ریزی می کنند، افسانه های آن را انتقال می دهند. خانه ها و مدارس (از مهد کودک ها تا دانشگاه ها) نه در عالم تجرید که در زمان و مکان وجود دارند. آن ها در درون ساختمان های سلطه به صورت عاملانی عمل می کنند که مهاجمان آینده را آماده سازند.

رابطه پدر و مادر کودک در خانه معمولاً بازتاب اوضاع فرهنگی عینی است که ساختمان اجتماعی محیط است. اگر شرایطی که به خانه ها نفوذ می کنند قدرتمندانه و انعطاف ناپذیر و سلطه جویانه باشند خانه نیز جو ستمگری را تقویت خواهد کرد.^۱

^۱ جوانان بیشتر و بیشتر قدرت نمایی پدر و مادر و معلم را مانند دشمن آزادی خود می نگرند، و درست به همین سبب بیشتر و بیشتر به ضدیت با صورت هایی از عمل برمی خیزند که اظهار وجود آنان را به حداقل می رساند و مانع تایید خود آنان می شود. این پدیده بسیار مثبت تصادفی نیست؛ بلکه درواقع نشانه ای از فضای تاریخی است که (همانطور که در فصل یکم اشاره شده) به عصر ما سرشتی مردم شناسانه می دهد. به همین دلیل کسی نمی تواند (مگر این که مصحلت شخصی اش اقتضا کند) شورش جوانان را فقط مثالی از فاصله سنتی بین نسل ها تلقی کند. موضوع ژرف تری در اینجا دخیل

۱۸۵

درحالی که این روابط قدرتمندانه بین پدر و مادر و فرزندان شدت می‌یابد، بچه‌ها در دورهٔ بچگی به‌نحوی فزاینده اقتدار پدران را در درون خود می‌پذیرند و جا می‌دهند. «فروم» با طرح کردن مسئلهٔ «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 بی‌اعتنایی و ستم، یا از عشق و آزادی) و چه در زمینه‌ای اجتماعی-فرهنگی به‌وجود می‌آورد، تجزیه و تحلیل می‌کند. بچه‌هایی که در محیطی از بی‌محبتی و ستم پرورش یافته‌اند، و بچه‌هایی که استعدادشان عقیم مانده است، اگر در دورهٔ جوانی به راه شورشی اصیل قدم نگذارند، یا به‌وسیلهٔ مقامات و افسانه‌هایی که این مقامات برای «شکل دادن» به آنان به کار گرفته‌اند به کلی از واقعیت بیگانه و به بی‌اعتنایی کامل کشانیده می‌شوند، و یا دست به اعمال تخریبی می‌زنند.

فضای خانه در مدرسه ادامه می‌یابد؛ و 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 پدران را به‌وسیلهٔ ساختمان رابطه‌های انعطاف‌ناپذیری که در مدرسه تشدید می‌شود در درون خود جا

۱۸۶

است. جوانان در شورش خود نمونهٔ نادادگراانهٔ جامعه‌ای زیرسلطه را برملا می‌سازند، و آن را محکوم می‌کنند. ولیکن این عصیان با بعد خاص خود، بسیار تازگی دارد، و جامعه همچنان به سرشت قدرت برای خود ادامه می‌دهد.

داده‌اند وقتی که مصدرکاری شدند میل دارند (به سبب همان ترس از آزادی که به وسیله آن روابط با وجودشان عجیب شده است) که الگوهای خشکی را که در آنها بار آمده‌اند، تکرار کنند. وقتی که این پدیده به وضع طبقاتی آنان علاوه شود شاید توضیحی باشد برای این که چرا با این همه صاحبان مشاغل به عمل ضدگفت‌وشنودی ملحق می‌شوند.^۱ تخصصی که آنان را با مردم در تماس می‌گذارد هرچه باشد، آنان تقریباً بی‌هیچ تردیدی معتقد هستند که رسالت آنان این است که دانش‌ها و فن‌های خود را به مردم «عطا کنند». آنان خود را «ترقی‌دهندگان» مردم می‌پندارند. برنامه‌های عمل آنان (که احتمالاً توسط یک نظریه پرداز ورزیده در عمل ستمگری تجویز شده است) اهداف خودشان و اعتقادات خودشان، و تمایلات خودشان را دربرمی‌گیرد. آنان به حرف مردم گوش نمی‌دهند، اما به جای آن نقشه می‌کشند که به مردم بیاموزند چگونه «تبلی را که موجب عقب ماندگی است از خود دور کنند». برای این مصادرات 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 آموزشی با مردم مشورت کنند. آنان احساس می‌کنند که نادانی مردم آن قدر کامل است که برای هیچ چیز مناسب نیستند جز برای آموزش گرفتن از مصادر امور.

^۱ شاید هم توضیحی باشد برای رفتار ضدگفت‌وشنودی کسانی که در عین حال که به تعهد انقلابی خود اعتقاد دارند نسبت به مردم بی‌اعتماد باقی می‌مانند و از مشارکت با آنها می‌هراسند. این کسان، ناهشیارانه، ستمگر را درون خود نهفته می‌دارند، و چون ارباب را در خود «خانه» می‌دهند، از آزادی می‌ترسند.

با وجود این وقتی که استیلا یافتگان در نقطه خاصی از تجربه وجودی خود به نحوی از انحنا شروع به پس زدن این استیلا (که ممکن است قبلاً با آن مطابقت یافته بوده باشند) می‌کنند، وقتی که مصادر امور بخواهند شکست خود را توجیه کنند می‌گویند که اعضای گروه استیلا یافته «پست تر» اند، زیرا که «ناسپاس» اند و «بی‌دست‌وپا» و «بیمار» و «از نژاد ناخالص».

از میان صاحبان مشاغل آنان که خوش‌نیتند (یعنی «استیلا» را نه به صورت مسلکی عمدی، بلکه به عنوان تجلی تربیتی که یافته‌اند، به کار می‌برند) عاقبت کشف می‌کنند که پاره از ناکامی‌های تربیتی خود را باید، نه به فرومایگی ذاتی «افراد ساده خلق»، بلکه به خشونت عمل استیلاجویانه خودشان نسبت دهند. کسانی که این کشف را می‌کنند، خود را با مشکلی روبرو می‌بینند: نیاز به کناره‌گیری از تهاجم را احساس می‌کنند، ولی الگوهای سلطه چنان در وجودشان سنگر گرفته است که این کناره‌گیری تهدید علیه هویت خود آنان خواهد بود. انصراف از تسلط به معنی پایان دادن به وضع دوگانه خودشان به عنوان «تحت سلطه» «سلطه‌گرا» خواهد بود، و در حکم کنار گذاشتن همه افسانه‌هایی که تهاجم را تغذیه می‌کردند، و شروع به در خود پذیرفتن عمل گفت‌وشنودی. درست به همین دلیل، دست کشیدن از (مانند بیگانگان) در بالا یا در درون بودن است، و گرایش به (مانند یاران) با مردم بودن. و بدین ترتیب ترس از آزادی‌گریبان این مردان را می‌گیرد و طبیعی است که در جریان این لطمه روانی آنان برای موجه ساختن ترس خود به یک رشته طفره‌ها و تجاهل‌ها دست بزنند.

۱۸۸

ترس از آزادی در صاحب‌کارانی شدیدتر است که خودشان ماهیت تهاجمی اعمال خود را کشف نکرده‌اند اما به آنان گفته شده است که عمل‌شان مردمی‌زداست. بازها،

فصل چهارم

به خصوص هنگام گشودن رمز وضع های ملموس، شرکت کنندگان در دوره آموزشی ما، با حالتی اندکی خشمگین، از هماهنگ کننده می پرسند: «جان کلام را بفرمایید فکر می کنید که ما را به کجا می کشید؟» هماهنگ کننده سعی نمی کند که آنان را به جایی «بکشد»؛ بلکه حقیقت آن است که شرکت کنندگان در رویارویی با وضعی ملموس که به صورت مسئله ای طرح شده است به تدریج متوجه می شوند که اگر تحلیل وضع عمیق تر شود، آنان یا باید خود را از افسانه های خود خلع کنند یا بار دیگر آن ها را تایید کنند. خلع کردن خود از افسانه ها و ابا کردن از آن ها در آن لحظه نشانه عملی خشونت آمیز است علیه خودشان. از سوی دیگر تایید مجدد آن افسانه ها یعنی برملا ساختن خودشان. همانطور که در مدخلی بر عمل فرهنگی^۱ توضیح داده ام تنها راه خروج (که مانند یک سازوکار دفاعی عمل می کند) فرافکندن اعمال عادی خود، یعنی: هلاکت کردن، غلبه کردن، استیلا یافتن، بر هماهنگ کننده است.

همین عقب نشینی – اگرچه به مقیاسی کوچک تر – میان افرادی از مردم روی می دهد که به وسیله وضع عینی ستمگری از پا در آمده و با کارهای خیر رام شده اند. یکی از معلمان حلقه قول^۲ که برنامه

۱۸۹

آموزشی ارزشمندی را با هماهنگ کننده رابرت فاکس، در نیویورک انجام می داد، واقعه زیر را به این مسئله مربوط می کند: در محله ای سیاه نشین در نیویورک که به گروهی از سیاهان، یک وضع رمز شده نشان داده شد که تل بزرگی از زباله را در

^۱ *Introduccion a la Accion Cultural*

^۲ حلقه قول Full circle، برای آگاهی از فعالیت های این مؤسسه به کتاب تابستان در شهر Summer *in the City* اثر مری کول Mary Cole مراجعه کنید.

گوشهٔ یک خیابان - همان خیابانی که گروه در آن جلسه داشت - نشان می‌داد. یکی از شرکت‌کنندگان به ناگهان گفت: «من خیابانی را در افریقا یا امریکای لاتین می‌بینم». معلم پرسید: «چرا نه در نیویورک؟» گفت: «چون ما در ایالت‌های متحده امریکا هستیم، و چنین امری نمی‌تواند در اینجا رخ دهند.» بی‌شک این کس و تعدادی از یارانش که با او موفق بودند از واقعیتی می‌گریختند که چنان برایشان آزاردهنده بود که حتی تصدیق آن هم برایشان خطرناک می‌نمود. در نظر فرد از خودبیگانه‌ای که در یک محیط فعالیت و «موقعیت شخصی» بار آمده است، قبول این که وضع او به‌صورت‌هایی محسوس نامساعد است، در حکم جلوگیری از امکانات پیشرفت خود او است.

درحالتی که در بالا گفتیم، و نیز در حالت صاحبان مشاغل، آشکارا تاثیر نیروی تعیین‌کنندهٔ فرهنگی‌ای به چشم می‌خورد که افسانه‌هایی را می‌آفریند که آدمیان آنها را می‌پذیرند، در هر دو مورد فرهنگ طبقهٔ مسلط امتناع دارد از این که آدمیان را به‌عنوان موجوداتی تصمیم‌گیرنده بپذیرد. نه صاحبان مشاغل و نه شرکت‌کنندگان در بحث‌های محلهٔ فقیرنشین نیویورک، به‌عنوان افراد موثر در این جریان تاریخی برای خود سخن نمی‌گویند و عمل نمی‌کنند. هیچ‌یک از آنان نظریه‌پرداز یا اندیشه‌گر سلطه‌جویی نیست. بعکس آنان معلول‌هایی هستند که به‌نوبت خود علل سلطه می‌شوند.

۱۹۰

این یکی از جدی‌ترین مسائلی است که وقتی انقلاب به قدرت رسید، باید با آن روبرو شد. این مرحله به حداکثر هوشیاری سیاسی و تصمیم‌گیری و شجاعت رهبران احتیاج دارد، که به همین دلیل باید داری قدرت داوری کافی باشند تا احیاناً در مواضع فرقه‌ای غیرعاقلانه نیفتند.

فصل چهارم

مردان صاحب حرفه، از هر نظامی که باشند، خواه دانش آموخته دانشگاه و خواه غیر آن، کسانی هستند که از بالا^۱ و به وسیله فرهنگ سلطه جویی تعیین شده‌اند که از آنان موجوداتی دوگانه ساخته است. (اگر هم از طبقات پایین تر تعیین شده بودند این تربیت نادرست همان بود، اگر بدتر نمی بود). ولیکن برای تجدید سازمان جامعه‌ای جدید این صاحبان مشاغل ضروری هستند. و از آنجا که تعداد زیادی از آنان - هر چند «از آزادی می ترسند» و از پرداختن به عمل مردمی سازی اکراه دارند - نسبت به حقیقت گمراه تراند 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 پیش تر رفتن از آنچه قبلاً عمل گفت و شنودی بود، «انقلاب فرهنگی» را بیاغازند. در این برهه از زمان قدرت انقلابی از وظیفه‌ای که به عنوان یک مانع ضروری در مقابل کسانی که می خواهند آدمیان را نفی کنند برای خود می شناخت فراتر می رود و با دعوت کاملی از کسانی که می خواهند در بازسازی جامعه شرکت جویند، موضع تازه و برجسته تری تقبل

۱۹۱

می 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 قالب ریزی مجدد خود در نظر می گیرد که کل جامعه، از جمله همه فعالیت های انسانی، بازسازی شود. جامعه نمی تواند با روشی ماشینی بازسازی شود؛ ابزار اصلی این بازسازی فرهنگی است که، بر اثر انقلاب، آفرینش

^۱ رجوع کنید به کتاب برای مارکس *For Marx* نوشته لویس آلتوسر Louis Althusser، که در آن فصل کاملی را به جلد «ابر تصمیم Superdetermination» اختصاص داده است.

نوفرهنگی یافته است. «انقلاب فرهنگی» حداکثر کوشش رژیم انقلابی است برای هشیارسازی، و باید شامل حال هرکس، بی‌درنظر گرفتن وظیفه‌ای که برعهده دارد، بشود.

در نتیجه، این تلاش برای هشیارسازی نمی‌تواند به تربیت فنی و عملی متخصصان موردنظر اکتفا کند. امتیاز کیفی جامعه جدید بر جامعه پیشین خیلی بیشتر از کارهای جزئی خواهد بود.^۱ جامعه جدید نمی‌تواند برای تکنولوژی همان هدف‌های را در نظر بگیرد که جامعه قبلی برای آن داشت؛ ازاین‌رو تعلیم آدمیان در دو جامعه نیز باید متفاوت باشد. تاوقتی 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 می‌یابند) مستلزم فهم دو مطلب است: نخست آن که فرهنگ روبناست که، به‌قول آلتوسر، می‌تواند «بقایای» گذشته

۱۹۲

را در زیربنا - که به‌نحوی انقلابی در حال دگرگون‌شدن است - زنده نگاه دارد. دوم این که خود شغل ابزاری است برای دگرگون‌کردن فرهنگ. درحالی که انقلاب فرهنگی هشیارسازی را در کردار آفریننده جامعه نوین ژرف‌تر می‌سازد، آدمیان شروع می‌کنند به فهمیدن این که چرا بقایای افسانه‌ای جامعه کهن در جامعه نو باقی می‌ماند. آنگاه آنان خواهند توانست که خود را سریع‌تر از چنگ این ارواح، که با جلوگیری

^۱ اما این جریان، چنان‌که متفکران ماشینی ساده‌لوحانه فرض می‌کنند، به‌ناگهان صورت‌پذیر نخواهد شد.

فصل چهارم

از برپاساختن یک جامعه نوین همیشه برای هر انقلابی مشکلی جدی بوده‌اند، رها سازند. جامعه ستمگر به وسیله این بقایای فرهنگی به استیلای خود ادامه می‌دهد - و این بار به استیلا بر جامعه انقلابی.

این استیلا خصوصاً از این نظر دهشت‌انگیز است که به وسیله نخبگان 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 گام‌هایی اساسی که انقلاب باید بردارد ایستادگی می‌کنند. و به عنوان موجوداتی دوگانه (بازهم در نتیجه بقایای احساسات کهن) آن‌ها را همچنان قدرتی می‌پذیرند که به دیوان‌سالاری تغییر شکل می‌دهد و خود آنان بی‌رحمانه سرکوب می‌کند. این قدرت دیوان‌سالاری را، که بسیار سرکوب‌کننده است، می‌توان به وسیله چیزی توضیح داد که آلتوسر «تجدید فعالیت عناصر قدیمی»^۱ در جامعه جدید، وقتی که مقتضیات فراهم باشد» می‌نامد.

۱۹۳

به همه این دلایل، من سیر انقلابی را به یک عمل گفت‌وشنودی فرهنگی تعبیر می‌کنم که پس از به قدرت رسیدن در «انقلاب فرهنگی» ادامه می‌یابد. در هر دو مرحله تلاشی جدی و عمیق در هشیارسازی 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 برعهده می‌گیرند.

در کلام آخر، انقلاب فرهنگی جریان گفت‌وشنود دائم میان مردم و رهبران را گسترش می‌دهد، امر و شرکت مردم را به در قدرت مستحکم می‌سازد. از این‌راه،

^۱ در این مورد آلتوسر تغییری دارد که هر جا جدل «تفوق» نداشته باشد تجدید فعالیت میسر نخواهد شد.

درحالی که رهبران و مردم، هر دو، فعالیت نقادانه خود را ادامه می دهند، انقلاب آسان تر می تواند در برابر گرایش های دیوان سالارانه (که به شکل های تازه ستم کشانیده می شود) 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 ای باشد یا جامعه شناسی، اقتصاددانی باشد یا مسئول بهداشت عمومی، کشیشی باشد یا پیشوایی دینی، معلمی باشد یا کارگری اجتماعی - و مردی انقلابی. استیلای فرهنگی، که در خدمت اهداف غلبه و حفظ ستمگری است، همیشه متضمن بینشی محدود از واقعیت، درکی ایستا از جهان، و تحمیل جهان بینی ای بر جهان بینی دیگر است؛ مستلزم «برتری» استیلاگر است و «فروتری» استیلا یافتگان، و نیز تحمیل ارزش هاست به وسیله دسته اول که دسته دوم را تصاحب می کند، و نگران از دست دادن آن است.

۱۹۴

دیگر اینکه استیلای فرهنگی بدین معنی است که مقر تصمیم گیری درباره عمل استیلا یافتگان، نزد آنان نیست، بلکه نزد استیلاگران است. و وقتی که قدرت تصمیم گیری نه در درون، بلکه در بیرون کسی باشد که باید تصمیم بگیرد آن شخص فقط گمان می برد که تصمیم می گیرد. بدین سبب است که هیچ گونه رشد اجتماعی - اقتصادی در یک جامعه دو گانه، «بازتابی»، و استیلا یافته، نمی تواند وجود داشته باشد. برای آن که تکاملی تحقق یابد لازم است که نخست حرکتی برای جست و جو و خلاقیت وجود داشته باشد که در آن حق تصمیم گیری با جوینده باشد؛ دیگر آن که این حرکت تنها در فضا نباشد، بلکه در زمان وجودی جوینده هشیار روی دهد.

فصل چهارم

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

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

۱۹۵

تصمیم، که در وجود ستمگر مستقر شده است، محرومند از آنچه او تجویز کند پیروی می‌کنند. ستم‌دیدگان فقط وقتی شروع به تکامل می‌کنند که بر تضادی که در چنبر آن گرفتارند فائق آیند و «موجوداتی وابسته به خود» شوند.

اگر ما جامعه را موجودی فرض کنیم، واضح است است 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 - و نه تکامل - آن‌هاست که به مصلحت جامعه مسلط است.

مهم این است که نوگرایی و «باب روزشدن» (مدرنیزاسیون) با تکامل یافتن اشتباه نشود. در باب روزشدن، اگرچه احتمالاً بر گروه‌های خاصی از «جامعه اقماری» تاثیر می‌گذارد، ولی تقریباً همیشه القایی است؛ و این جامعه کشور مادر است که از این بابت منتفع می‌شود. جامعه‌ای که بی آن که تکامل یابد فقط «نوشده» است به وابستگی به خارج از کشور - حتی اگر کمی از قدرت تصمیم‌گیری را به دست 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 گمراه‌کننده هستند) و نیز شاخص‌هایی

۱۹۶

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 روزشدن» را نشان می‌دهند.

تضاد اصلی جوامع دوگانه رابطه وابستگی آن‌ها و جامعه کشور مادر است. وقتی این تضاد از میان برود، دگرگونی‌ای که تا به حال 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.

به دلایل یادشده، راه‌حل‌های صرفاً اصلاح طلبانه که به توسط این جوامع در تحقق آن‌ها تلاش می‌شود تضادهای درونی و بیرونی آن‌ها را حل نمی‌کند (هرچند بعضی از این اصلاحات ممکن است عضوهای مرتجع‌تر گروه نخبگان را بترسانند و حتی به

فصل چهارم

دهشت بیندازند). تقریباً همیشه جامعه کشور مادر این راه‌حل‌های اصلاح‌طلبانه را، به‌عنوان راه تازه‌ای جهت حفظ استیلای خود، در پاسخ خواست جریان تاریخی، القا می‌کند. مثل آن است که جامعه کشور مادر بگوید: «ما اصلاحی کنیم پیش از آن که مردم انقلابی کنند» و برای رسیدن به این هدف، جامعه کشور مادر جز غلبه، فریفتگری، 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 به‌صورت دلالتان ساده برای رهبران جامعه کشور ما در عمل می‌کنند.

برای به‌پایان رساندن این تحلیل آزمایشی از نظریه عمل ضدگفت‌وشنودی،

۱۹۷

می‌خواهم بار دیگر تأکید کنم که رهبران انقلابی نباید همان روش‌های ضدگفت‌وشنودی را که ستمگران به کار می‌بردند، به کار ببرند؛ بعکس، رهبران انقلابی باید راه گفت‌وشنود و ارتباط را پیش گیرند.

پیش از پرداختن به تجزیه و تحلیل نظریه عمل گفت‌وشنودی، 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 به‌نحوی به قشر اجتماعی سلطه‌گران تعلق داشته‌اند. اینان در برهه‌ای از تجربه وجودی خود از طبقه‌ای که بدان تعلق دارند دوری می‌کنند و با عملی ناشی از همبستگی‌ای 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 سرسپردگی‌ای راستین است.^۱ پیوستن به مردم مستلزم رفتن به سوی آنان و ارتباط یافتن با آنان است. مردم باید خود را در رهبران نوحاسته ببینند، و رهبران باید خود را در مردم بیابند. رهبران نوحاسته به حکم ضرورت تضاد نخبگان سلطه‌گر را منعکس می‌سازند، و این تضاد به وسیله ستم‌دیدگان به آنان راه یافته

۱۹۸

است، هرچند ممکن است این ستم‌دیدگان هنوز آشکارا وضع ستم‌دیدگی خود را درک نکنند یا رابطه خصومت خود با ستمگران را نقادانه درنیابند.^۲ آنان ممکن است هنوز در وضعی باشند که سابقاً اصطلاح «چسبیدگی» به ستمگر را برای آن به کار برده‌ایم. از سوی دیگر ممکن است بر اثر شرایط عینی تاریخی خاصی آنان به درک نسبتاً روشنی از حالت ستم‌کشی خود رسیده باشند. در حالت اول، چسبیدگی - یا چسبیدگی جزئی - مردم به ستمگر، این امکان را ستمگر از آنان سلب می‌کند که (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 خصومت خود با او را نقادانه تشخیص دهند.

در حالت اول ستمگر درون مردم «خانه» کرده است، و دوپهلویی حاصل آنان را از ترس از آزادی لبریز می‌سازد. آنان (که توسط ستمگر برانگیخته شده‌اند) صفات

^۱ اندیشه‌های گوارا در این باره در فصل پیشین آمده‌اند. German Guzman درباره Camilo Torres می‌گوید: «... همه چیز را ایتار کرد. همیشه و در همه حال یک وضع حیاتی سرسپردگی به مردم نشان می‌داد، به عنوان کشیش، به عنوان فردی مسیحی و به عنوان مردی انقلابی.»

^۲ «ضرورت طبقاتی» چیزی است و «آگاهی طبقاتی» چیز دیگر.

فصل چهارم

جادوگران را به خدا نسبت می‌دهند، یا به بینش غلطی از خدا روی می‌آورند، و با حالت تسلیم، مسئولیت وضع ستمکشانه خود را به خدا منسوب می‌کنند.^۱ کاملاً بعید است که این مردم به خود بی‌اعتماد و لگدمال شده و نومید، در پی

۱۹۹

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 توسط نخبگان به خورد مردم داده شده است به صورت مسئله‌هایی با آنان در میان گذاشته شود). در حالت دوم، وقتی که مردم به تصور نسبتاً روشنی از ستمکشی رسیدند این تصور آنان را به قرارداد ستمگر در خارج از وجودشان هدایت می‌کند، و مبارزه را براقی فائق‌شدن بر تضادی که در آن گرفتار آمده‌اند آغاز می‌کنند. در این لحظه آنان بر فاصله میان «ضرورت طبقاتی» و «آگاهی طبقاتی» فائق می‌آیند.

در حالت اول بدبختانه رهبران انقلابی بی‌تعمد موضوع تناقض‌گویی 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 گفت‌وشنودی و خودبه‌خود به سوی مردم می‌روند. تقریباً دردم یک همدلی میان مردم و رهبران به وجود می‌آید: سرسپردگی متقابل آنان تقریباً فی‌الفور جوش

^۱ کشیشی از مردم شیلی، که از قدرت اخلاقی و فکری والایی برخوردار بود، پس از بازدیدی که در ۱۹۶۶ از «رسیف» کرد به من گفت: «وقتی با یکی از همکارانم به دیدن خانواده‌هایی رفتم که در کلبه‌هایی نیمه ویرانه، با فقری وصف‌ناپذیر زندگی می‌کردند، از آنان پرسیدم که چطور می‌توانند چنین زندگی‌ای را تحمل کنند، پاسخ آن‌ها همیشه این بود: «چکار می‌توانیم بکنیم؛ این خواست خداست و باید آن را بپذیریم.»

می‌خورد. در عالم هم‌مرامی، هر دو خود را متساویاً مخالف نخبگان حاکم می‌بینند. از این لحظه به بعد، عمل گفت‌وشنودی که میان مردم و رهبران برقرار شده است تزلزل‌ناپذیر است. این گفت‌وشنود پس از کسب قدرت نیز ادامه خواهد یافت؛ و مردم خواهند دانست که به قدرت رسیده‌اند.

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

۲۰۰

«ماجرایان غیرمسئول» خواندند)، که یک گروه رهبری گفت‌وشنودی عالی بودند، به مردمی که خشونت و وحشیانه حکومت خودکامه باتیستا را تحمل کرده بودند، یکی شدند؛ این الحاق کار آسانی نبود؛ مستلزم شجاعتی از جانب رهبران بود تا مردم را آن قدر دوست بدانند 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 نرفتنی به پیروزی آینده داشته باشند، پیروزی‌ای 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 جزء آنانند.

فیدل به مثابه قطبی شد که مردم کوبا را، که به حکم تجربه تاریخی شروع به شکستن پیوند خود با ستمگر کرده بودند، به خود کشانید. این «بیرون کشیده شدن» از ستمگر، مردم را رهنمون شد که ستمگر را به صورت عینی ببینند و خود را مخالف او ببانند. چنین بود که فیدل هرگز با مردم در تضاد واقع نشد. (البته انتظار روگردانی‌ها و

فصل چهارم

خیانت‌هایی را هم که چه گوارا در کتاب گزارش جنگ انقلابی^۱ خود به آن‌ها اشاره می‌کند بایست داشت).

بدین ترتیب به سبب 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

۲۰۱

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

ولیکن تقریباً هیچ‌گاه گروه رهبری انقلابی متوجه نمی‌شود که با مردم در تضاد واقع شده است. درواقع چنین درکی دردناک است و مقاومت ممکن است به‌صورت یک سازوکار دفاعی عمل کند. درهرحال برای رهبرانی که از طریق هواخواهی مردم برکشیده شده‌اند ساده نیست که خود را به‌صورت موجوداتی ببینند که با کسانی که مورد هواخواهی آنان هستند در تضاد واقع شده‌اند. مهم این است که این اکراه به هنگام تحلیل برخی شکل‌های رفتار و عمل رهبرانی انقلابی در نظر گرفته شود که به‌طور ناخواسته ضد (اما نه خصم) مردم شده‌اند.

برای آن که رهبران انقلابی انقلاب را به‌پایان برسانند، بی‌شک به هواخواهی مردم احتیاج دارند. وقتی رهبرانی که با مردم تضاد پیدا کرده‌اند خواستار این هواخواهی می‌شوند و به‌جای آن نوعی جدایی می‌یابند، غالباً به این واکنش به‌عنوان نشانه‌ای از نقص ذاتی از جانب مردم نگاه می‌کنند. آنان یک لحظه خاص تاریخی از هشیاری

¹ *Relato de la Guerra Revolucionaria*

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) و سوسه می‌شوند که از همان روش‌هایی بهره‌برگیرند که برای ستم کردن مورد استفادهٔ نخبگان حاکم بوده است. رهبران با توجیه بی‌اعتمادی خود به مردم می‌گویند پیش از به‌دست گرفتن قدرت، گفت‌و شنود با مردم ناممکن است؛ و در نتیجه به نظریهٔ عمل ضد گفت‌و شنودی روی می‌آورند و از آن‌پس

۲۰۲

— درست مثل نخبگان مسلط — می‌کوشند تا بر مردم غلبه کنند؛ روش مسیحایی پیش می‌گیرند؛ آنان از فریفتگری بهره می‌جویند 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 هر شرایطی، به‌خصوص در شرایطی که گفتیم) این است که، به‌نحوی جدی، حتی در حین عمل، به‌دلایل هر نشانهٔ بی‌اعتمادی از طرف مردم عنایت کند و راه‌های حقیقی برای مشارکت با آنان را بجوید، راه‌هایی که به مردم کمک کند تا آنان به خود یاری دهند تا بتوانند واقعیتی را که آنان را به تحمل ستم کشانیده است نقادانه دریابند.

شعور زیرسلطه شعوری است دوگانه و دوپهلوی و مملو از ترس و بی‌اعتمادی^۱. چه گوارا در روزنامهٔ احوال خود دربارهٔ مبارزات بولیوی، چندبار به‌عدم همکاری دهقانان اشاره می‌کند:

^۱ در این باره رجوع کنید به، به ایش فروم، مقالهٔ «اتلاق روانکاوی مردمی گرایانه به نظریهٔ مارکس گرا» در *Socialist Humanism* و نیز به *Marxism and Psychoanalysis* نوشتهٔ Reuben Onsbor.

فصل چهارم

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

۲۰۳

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

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

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

اکنون به تحلیل نظریه عمل گفت‌وشنودی فرهنگی می‌پردازیم و می‌کوشیم که عناصر تشکیل‌دهنده آن را بشناسیم.

همکاری

در نظریه عمل گفت‌وشنودی، غلبه (به عنوان نخستین سرشت آن) شامل کارسازی^۱ است که شخص دیگری را مغلوب کرده او را به «شیء» مبدل می‌کند. در نظریه عمل

¹ Subject

گفت‌وشنودی کارسازان برای همکاری گردهم می‌آیند تا جهان را دگرگون کنند. به گفتهٔ مارتین بوبر^۱: «من» ضد گفت‌وشنودی سلطه‌جو، «تو»ی

۲۰۴

تحت سلطهٔ مغلوب را به یک «آن» صرف مبدل می‌کند. اما «من» گفت‌وشنودی می‌داند که این دقیقاً «تو» («نه من») است که موجد وجود خویش است. و نیز می‌داند که «تو»یی که موجد 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.

نظریهٔ عمل گفت‌وشنودی شامل یک کارساز، که به قدرت غلبه سلطه یافته باشد، و یک کارپذیر^۲، زیرسلطه، نیست؛ به جای آنان کارسازانی وجود دارند که گردهم می‌آیند که بر جهان نامی بگذارند تا آن را دگرگون سازند. اگر در لحظهٔ تاریخی معینی ستمدیدگان نتوانند به دلایلی که قبلاً گفته شد، رسالت خود را به عنوان کارساز انجام دهند، طرح وضع ستمکشی خودشان به صورت یک مسئله (که همیشه شامل نوعی عمل می‌شود)، برای ایفای این رسالت به آنان کمک می‌کند.

آنچه گفتیم بدین معنی نیست که در عمل گفت‌وشنودی 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 هدیه‌ای خواهد بود از جانب رهبران به مردم

¹ Martin Buber

² Object

فصل چهارم

و موجب شکسته شدن پیوند گفت و شنودی بین آنان، و تنزل دادن مردم از سازندگان مشترک عمل آزادی بخش، به موضوعات این عمل.

۲۰۵

همکاری به عنوان خصوصیت عمل گفت و شنودی - عملی که فقط میان کارسازها صورت پذیر است (هرچند ممکن است دارای وظایف، و در نتیجه مسئولیت، در سطوح مختلف باشد) - فقط می تواند از طریق ارتباط حاصل شود. گفت و شنود، به عنوان ارتباط شالوده ای، باید پایه و اصل هر نوع همکاری باشد. در نظریه عمل گفت و شنودی جایی برای غلبه بر مردم به نام موجبات انقلابی، نیست. بلکه جا برای جلب هواخواهی آنان است. گفت و شنود تحمیل نمی کند، بازی نمی دهد، به رام کردن نمی پردازد، و «شعار» نمی دهد. اما این بدین معنی نیست که نظریه عمل گفت و شنودی راه به جایی نمی برد، و نه هم بدین معنی که شخص گفت و شنودی، تصور واضحی از آنچه می خواهد یا از اهدافی که نسبت به آن ها متعهد است ندارد.

تعهد رهبران انقلابی نسبت به ستمکشان در عین حال تعهدی نسبت به آزادی است، و به موجب همین تعهد رهبران نمی توانند بکوشند که بر مردم غلبه کنند، بلکه باید الحاق آنان را در راه رهایی جلب نمایند. الحاق اجباری الحاق نیست؛ فقط «الصاق» مغلوب به غالب است که آنچه را در خود انتخاب می کند به او تجویز می نماید. الحاق اصیل عبارت از انطباق آزادانه خواسته هاست؛ و نمی تواند دور از ارتباط میان آدمیان به میانجی گری واقعیت تحقق پذیرد.

پس همکاری موجب می شود که کارسازان گفت و شنودی توجهشان را بر واقعیتی متمرکز سازند که میانجی آنان است و چون به صورت مسئله ای طرح شود آنان را به مبارزه می خواند. پاسخ به این

۲۰۶

مبارزه عبارت است از کنش کارسازان گفت‌وشنودی بر واقعیت به منظور دگرگون کردن آن. بار دیگر تأکید می‌کنم که طرح کردن واقعیت به صورت مسئله به معنی شعاردادن نیست؛ بلکه به معنی تحلیل نقادانه واقعیتهای قابل بحث است. چون نظریه عمل گفت‌وشنودی نقطه مقابل افسانه‌سازی نخبگان حاکم است، ایجاب می‌کند که جهان بی‌پرده آشکار شود. اما هیچ‌کس 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. الحاق مردم بر اثر آشکارسازی جهان و آشکارسازی واقعیت خود آنان به وسیله عملی راستین میسر می‌شود.

الحاق منطق می‌شود با اعتقادی که مردم اندک‌اندک در خود نسبت به رهبران انقلابی احساس می‌کنند، وقتی که به فداکاری و اصالت آنان پی می‌برند؛ بازتاب اعتقاد مردم به رهبران اعتماد اینان است نسبت به آنان.

اما این اعتماد نباید ساده لوحانه 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 آزادشدن هستند. ولی آنان باید همیشه از دوپهلویی ستم‌دیدگان برحذر باشند، برحذر از ستمگری که در درون آنان «خانه» کرده است. بنابراین وقتی که

۲۰۷

فصل چهارم

چه گوارا را به انقلابی نصیحت می کند که همیشه بی اعتماد^۱ باشد، شرط اساسی نظریه عمل گفت و شنودی را نادیده نمی گیرد، بلکه فقط دارد واقع بین می شود.

هرچند در گفت و شنود اعتماد موضوعی اساسی است، اما شرطی از پیش برای این کار نیست. اعتماد نتیجه برخوردهایی است که در آن ها آدمیان، در راه دگرگون ساختن جهان و در برملا ساختن آن، با یکدیگر همکاری می کنند. اما تا وقتی که ستمگری در درون ستمکش خانه کرده است از او قوی تر است، ممکن است ترس طبیعی از آزادی او را بر آن دارد که به جای جهان، رهبران را برملا سازد! رهبران نمی توانند ساده دل باشند بلکه باید مترصد این گونه امکان ها باشند. کتاب دوره های جنگ انقلابی چه گوارا این خطر را تایید می کند، نه تنها گریختن ها 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 انضباط در گروه، بعضی از عواملی را که موجب فرار می شوند می شناساند. یکی از آن دلایل، و شاید مهم ترین آن ها، تلون فکر فرد گریزنده است. قسمت دیگری از کتاب چه گوارا، که در آن به حضور خود (نه تنها به عنوان چریک بلکه به عنوان پزشک) در جامعه ای

۲۰۸

^۱ چه گوارا، خطاب به ال پاتوهو El Patojo که جوانی گواتمالایی است که از کوبا آمده است تا در فعالیت های چریکی کشور خود شرکت کند می گوید: «به هیچ کس اعتماد مکن، در آغاز حتی به سایه خود اعتماد مکن. هیچ گاه به دهقانان با محبت، به خیرسانان، به راهنمایان، یا به رابطان اعتماد مکن. تا زمانی که منطقه کاملاً آزاد نشده باشد به هیچ چیز و به هیچ کس اعتماد مکن» (به نقل از دوره های جنگ انقلابی *Pasajes de la Guerra revolucionaria*).

روستایی در سیئرامائسترا^۱ اشاره می‌کند و به بحث ما دربارهٔ همکاری مربوط است، بسیار جالب توجه می‌باشد.

در نتیجهٔ تماس‌های روزمره با این مردم و مشکلات‌شان کاملاً متقاعد شدیم که تحول کاملی در زندگی خلق‌مان ضروری است. فکر اصلاحات کشاورزی به صافی بلور گردید. ضرورت مشارکت با مردم، از صورت نظریهٔ محض بیرون آمد و جزئی از وجود ما شد.

چریک‌ها و دهقانان شروع به جوش خوردن در تودهٔ واحدی را کردند. هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که در این جریان طولانی، چه وقت اندیشه‌ها به واقعیت بدل می‌شوند و ما جزئی از جامعهٔ دهقانی می‌شویم. تا آنجا که به من مربوط است، تماس با بیمارانم در سیئرا تصمیمی خودبه‌خودی و تا حدی شاعرانه را به نیرویی خالص‌تر، با ارزشی کاملاً متفاوت مبدل ساخت. آن مردم فقیر و رنجکش و صادق سیئرا نمی‌توانند حتی تصور کنند که چه کمک بزرگی به پیش‌بردن مسلک انقلابی ما کرده‌اند.

متوجه تاکید گوارا باشید بر این که مشارکت با مردم برای

۲۰۹

«تبدیل تصمیمی خودبه‌خودی و تا حدی شاعرانه به نیرویی خالص‌تر، با ارزشی کاملاً متفاوت» موثر بوده است. پس در گفت‌و شنود با دهقانان بود که عمل انقلابی گوارا

^۱ سیئرامائسترا Sierra Maestra کوهستانی بوده مرتفع و خطرناک در کوبا که در ابتدای جنگ چریکی علیه باتیستا، و برای جلب توجه همهٔ کوبایی‌ها به آسیب‌پذیری دشمن و اهمیت مبارزه، فیدل کاسترو و دیگر انقلابیون که تعدادشان بر هشتاد نفر بالغ می‌شد، در مرتفعات آن سنگر گرفتند. برای باقی قضایا، به جنگ شکر در کوبا رجوع کنیم. م.

فصل چهارم

قطیعت یافت. آنچه گوارا، شاید از راه فروتنی، نگفته است این است که فروتنی و ظرفیت محبت‌ورزیدن خود او بود که مشارکت او را با مردم میسر ساخت. و این مشارکت مسلماً گفت‌وشنودی مبدل به همکاری گردید. متوجه باشید که گوارا (که مثل جوان‌های توسری‌خورده‌ای که ماجرا می‌جویند، با فیدل و یارانش از کوه‌های مائسترا بالا نرفته بود) تصدیق می‌کند که «مشارکت او با مردم» از جنبه نظری محض خارج شده و جزء مکمل وجود «خود» او گردیده است؛ و تاکید می‌کند که چگونه از لحظه آغاز آن مشارکت، مردم «پیش‌برندگان مسلک انقلابی» چریک‌های او شدند. حتی سبک عاری از خطای گوارا در نقل تجربه‌های خود و یارانش، در توصیف تماس‌هایش با دهقانان «فقیر و صادق» تقریباً به زبانی روحانی، استعداد شگرف و عمیق این مرد را برای محبت‌ورزیدن و ارتباط‌داشتن آشکار می‌سازد. از همین جاست که وقت گواهی جوانمردانه او از کارهای انسان با محبت دیگری، یعنی کامیلو تورس^۱، کشیش چریک، نمایان می‌شود.

بی‌مشارکتی که همکاری حقیقی به‌وجود می‌آورد، کوبانیان فقط اثرپذیر فعالیت‌های انقلابی مردان سیرامائسترا می‌شدند، و با صورت کارپذیر، جلب پشتیبانی آنان ناممکن می‌شد. حداکثر کاری که ممکن بود این بود که «چسبیدگی به‌وجود بیاید؛ ولی چسبیدگی یکی از مؤلفات سلطه است، نه انقلاب.

۲۱۰

در نظریه گفت‌وشنودی، در هیچ مرحله‌ای عمل انقلابی نمی‌تواند از مشارکت با مردم خودداری کند. مشارکت به‌نوبت خود همکاری به‌وجود می‌آورد که رهبران و مردم را به آن جوش‌خوردگی که گوارا توصیف کرده است سوق می‌دهد. این

¹ Camilo Torres

جوش خوردگی فقط وقتی می‌تواند وجود پیدا کند که فرد انقلابی به‌راستی مردمی، یک‌دل، مهرورزنده، گویا، و فروتن باشد.

انقلاب دوست می‌دارد و زندگی می‌آفریند؛ و برای آن که زندگی بیافریند، ممکن است به‌ناچار بعضی آدمیان را از زندگی محدودکننده بازدارد. غیر از دوره زندگی و مرگ که ناموس طبیعت است، نوعی مرگ به‌نام زندگانی نیز وجود دارد: زندگی‌ای که کمال آن انکار شود^۱.

لازم نیست در اینجا به ذکر آمارهایی پرداخته شود که نشان می‌دهد چه تعداد از برزیلیان (و به‌طور کلی از مردم امریکای لاتین) به‌صورت نعش، سایه آدمی، مردان بی‌امید، زنان و کودکانی که قربانی جنگی بی‌پایان و نامرئی^۲ شده‌اند وجود دارند که بقیه عمر

۲۱۱

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

^۲ جان گراسی John Gerassi در کتاب وحشت در امریکای لاتین می‌نویسد: بسیاری (از دهقانان) برای فرار (از قحطی) خود یا یکی از اعضای خانواده‌شان را به بردگی می‌فروشتند. یکی از روزنامه‌های بلوهریزنته Belo Horizonte تا ۵۰۰۰۰ قربانی (به بهای ۱۵۰۰۰۰۰ دلار) کشف کرده است و یک خبرنگار برای اثبات این امر خودش مردمی با همسرش را به ۳۰ دلار خرید. این برده می‌گفت: «خیلی‌ها را تا به حال دیده‌ام که از گرسنگی مرده‌اند. پس عیبی نمی‌دیدم در این که فروخته شوم.» هنگامی که برده‌فروشی را در سال ۱۹۵۹ در سائوپائولو دستگیر کردند اعتراف کرد که قراردادهایی با گله‌داران و قهوه‌کاران و مجریان پروژه‌های ساختمانی سائوپائولو برای کالاهای خود داشت، - جز دختران ده تا بیست ساله که به فاحشیه خانه‌ها فروخته می‌شدند.

وحشت در امریکای لاتین، ترجمه م. آقائی‌پور و م. صفریان. شرکت انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ ش. تهران.

فصل چهارم

آنان به کام سل و جذام و اسهال کودکان... و هزاران بیماری ناشی از فقر (که بسیاری از آنها در اصطلاح ستمگران «بیماری‌های گرمسیری» نام دارند) فرو می‌رود. کشیش چنو در گواهی مسیحی^۱ دربارهٔ واکنش‌های امکان‌پذیر در مقابل اوضاعی چنان شدید که در بالا گفته شد، می‌نویسد:

بسیاری، هم در میان کشیشانی که به شورا می‌روند و هم در میان مردم غیردینی آگاه، بیم آن دارند که وقتی ما با نیازها و رنج‌های جهانی روبرو می‌شویم فقط به اعتراضی عاطفی در راه تخفیف‌دادن به تجلیات و نشانی‌های فقر و بی‌عدالتی اکتفا کنیم، بی‌آن‌که به تحلیل علل آنها بپردازیم، یا دستگاهی را که این بی‌عدالتی را در خود دارد و این فقر را به وجود می‌آورد، رسوا سازیم.

یگانگی برای آزادی

در حالی که، در نظریهٔ عمل گفت‌وشنودی، سلطه‌گران به حکم

۲۱۲

ضرورت ناچار هستند که میان ستمدیدگان تفرقه بیندازند تا آسان‌تر وضع ستمگری را حفظ کنند، در نظریهٔ گفت‌وشنودی رهبران باید بی‌احساس خستگی خود را وقف ایجاد یگانگی میان ستمکشان و یگانگی میان خود رهبران و ستمکشان برای دست‌یافتن به آزادی کنند.

مشکل این است که این طبقه از عمل گفت‌وشنودی (مثل دیگر طبقات) نمی‌تواند جدا از کردار وقوع یابد. عمل ستمگری برای نخبگان حاکم کاری آسان (یا دست‌کم کاری نه‌چندان دشوار) است؛ اما برای رهبران انقلابی اجراکردن عمل آزادی‌بخش

^۱ Chenu, *Temoignage Chretien*

آسان نیست. گروه اول می‌توانند به استفاده از ابزار قدرت اعتماد کنند؛ گروه دوم این قدرت را علیه آن متوجه می‌سازند. دسته اول می‌تواند خود را آزادانه سازمان دهد، و هرچند ممکن است دست‌خوش تفرقه‌های اتفاقی و کوتاه شود، اما در برابر هرچه منافع اساسی آن را تهدید کند به سرعت متحد می‌شود. دسته دوم نمی‌تواند بی‌مردم 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 مصلحت‌نخبگان مسلط سازگار نیست؛ وحدت درونی نخبگان مسلط، که قدرت آنان را تقویت می‌کند و سازمان می‌بخشد، ملازمه دارد با این که مردم متشت باشند؛ یگانگی رهبران انقلابی فقط در یگانگی مردم با مردم، و به نوبت با خود رهبران، وجود پیدا می‌کند. وحدت نخبگان از خصومت آنان با مردم مشتق می‌شود؛ و یگانگی گروه رهبری انقلابی از مشارکت با مردم (متحد) سر برمی‌آورد.

۲۱۳

محسوس و ملموس ساختن وضع ستمگری، «من» شخص ستمکش را دوپاره می‌کند، و بدین وسیله او را دوپهلوی و از جنبه عاطفی ناپایدار، و گرفتار ترس از آزادی می‌سازد و عمل تفرقه‌انداز سلطه‌گر را در جلوگیری از عمل وحدت‌بخشی لازم برای آزادی آسان می‌کند.

به 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 به نظر می‌رسد، و سپس با نمایش دادن نیروهای مرموز برای توضیح این قدرت، او را از خود بیگانه می‌کند. جزئی از «من» ستم‌دیده در واقعیتی قرار گرفته که او بدان «چسبیده»

فصل چهارم

است؛ جزء دیگر در خارج از وجودش و در نیروهای مرموزی قرار دارد که او آنها را مسئول 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 خود را 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 درک نماید، شروع به کامل کردن خود به صورت فاعلی («من») می‌کند که با یک مفعول (واقعیت) مواجه است. در این لحظه او با ازهم گسستن وحدت دروغین نفس تقسیم‌شده خود، فردی راستین می‌شود. برای تفرقه‌افکندن میان ستمدیدگان، یک مسلک ستمگری لازم است. برعکس، دست‌یافتن به بیگانگی آنان شکلی از عمل

۲۱۴

فرهنگی را ایجاد می‌کند که از طریق آن بدانند که چرا و چگونه به واقعیت چسبیده‌اند، این کار احتیاج به مسلک‌زدایی^۱ دارد. پس کوشش برای متحدساختن ستمدیدگان مستلزم «شعاردادن» مسلکی صرف نیست. این کار ضمن منحرف کردن رابطه اصل بین کارساز و واقعیت عینی، جنبه‌های درکی و عاطفی و فعال شخصیت کامل تقسیم‌ناپذیر را از هم جدا می‌کند.

موضوع عمل گفت‌وشنودی و آزادی‌بخش «بیرون آوردن» ستمدیدگان نیست از یک واقعیت افسانه‌ای برای پیوندزدن آنان به واقعیتی دیگر. برعکس، موضوع عمل گفت‌وشنودی امکان‌بخشیدن به ستمدیدگان است که، با درک چسبیدگی خود، به دگرگون کردن واقعیتی غیرعادلانه مصمم شوند.

¹ de-ideologization

چون یگانگی ستمدیدگان مستلزم ایجاد همبستگی میان آنان، بی توجه به وضع دقیق آنان، است بی تردید به هشپاری طبقاتی نیازمند است. اما متسغرق 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 ستم دیده بودن باشد^۱.

۲۱۵

به دهقان اروپایی گفتن اینکه وضع مردمی خود را به شکل مسئله ای در نظر آورد، ممکن است تاحدی در چشمش عجیب بنماید. ولی این وضع در مورد دهقان امریکای لاتین صادق نیست، یعنی دهقانی که دنیایش معمولاً به مرزهای ملک ارباب محدود است، و حرکاتش تا حدودی شبیه حرکات جانوران و درختان است، و خود را غالباً با این ها برابر می داند.

آدمیانی که بدین گونه به طبیعت و به ستمگران وابسته شده اند باید بتوانند خود را به صورت کسانی که از وجود محروم شده اند کشف نمایند. و کشف خودشان در وهله اول به معنی کشف خودشان است به صورت پدرو، به صورت آنتونیو، یا به صورت ژوزفا. این کشف متضمن درک متفاوتی از معنی نام گذاری ها است: واژه های «جهان»، «آدمی»، «فرهنگ»، «درخت»، «کار»، «جانور»، معنی حقیقی خود را دوباره به دست می آورند. در این حال دهقانان می بینند که به وسیله کار آفریننده شان دگرگون سازان

^۱ برای آن که کسی به وضع خود به عنوان فردی ستم رسیده وقوفی نقادانه پیدا می کند باید از واقعیت اجتماعی خود به صورت واقعیستی ستمگرانه شناختی انتقادی به دست آورد. به همین دلیل باید به درک جوهر اجتماع نایل آید، جوهری که بنا بر نظر لوکاک Lukac «عامل قدرتی درجه اول است، زیرا که بی گمان سلاحی است که، صاف و ساده، موجب تفرقه می گردد...» از کتاب *Histoire et Conscience de Clanes*

فصل چهارم

واقعیت (که قبلاً آن را موجودی مرموز می دانستند) هستند. آنان درخواهند یافت که - به عنوان آدمی - نمی توانند دیگر «چیزهایی» باشند در تملک دیگران؛ و آنان می توانند از پی بردن به خود به صورت فردی ستمدیده، به معرفت بر طبقه ستمدیده برسند.

هر تلاشی که برای وحدت بخشیدن به دهقانان می شود اگر مبتنی بر روش هایی عملی باشد که به «شعار» بستگی داشته باشد، و به این جنبه های اساسی کاری نداشته باشد، صرفاً پهلوی هم قراردادن افراد است و به عمل آنان سرشتی کاملاً ماشینی دادن. وحدت ستمدیدگان در سطحی انسانی روی می دهد، نه در سطح اشیاء. این

۲۱۶

وحدت در واقعیتی روی می دهد که فقط در رابطه جدلی بین زیربنا و روبنا به درستی فهمیده می شود.

ستمدیدگان برای آن که متحد شوند باید اول بند ناف جادو و افسانه ای که آنان را به دنیای ستمگری متصل کرده است ببرند؛ وحدتی که آنان را به یکدیگر وصل می کند باید ماهیت دیگری داشته باشد. برای دست یافتن به این وحدت ضروری، جریان انقلابی باید از آغاز عملی فرهنگی باشد. روش هایی که برای تحقق یافتن یگانگی ستمدیدگان به کار می رود به تجربه تاریخی و وجودی اینان در ساختمان اجتماعی، بستگی خواهد داشت.

دهقانان در واقعیتی «بسته» با مرکز یگانه و فشرده تصمیم در دستگاه ستمگر زندگی می کنند؛ ستمدیدگان شهری در زمینه گسترده ای می زیند که در آن مراکز فرماندهی ستمگری متعدد و پیچیده است. دهقانان، زیر مراقبت چهره مسلطی هستند که دستگاه ستم را مجسم می سازد؛ در نواحی شهری ستمدیدگان در معرض نفوذ «نظام ستمگری»

هستند که در آن اشخاص دیده نمی‌شوند. در هر دو مورد نیروی ستمگر تا حدی «نادیدنی» است؛ در منطقه روستایی به سبب نزدیکی زیاد آن به ستمدیدگان؛ در شهرها به علت 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 مرئی و خواه نامرئی، وابسته می‌کند. فقط صورت‌هایی از عمل که از یک سو از سخنرانی و «مهملات» 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.

۲۱۷

سازمان

در نظریه عمل ضدگفت‌وشنودی، فریفتگری برای پیروشدن و تسلط یافتن ضروری است؛ در نظریه گفت‌وشنودی عمل، سازمان مردم نقطه مقابل و مخاصم 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 آدیان برمی‌خیزد، از خطر سیطره ضدگفت‌وشنودی جلوگیری می‌کند. شکل این اعتراف براساس شرایط تاریخی هر جامعه فرق می‌کند؛ ولیکن نفس این اعتراف عنصری واجب برای عمل انقلابی است.

فصل چهارم

آنچه برای تعیین کردن موجب و کیفیت این اعتراف ضروری است داشتن معرفت فراینده نقادانه است به زمینه تاریخی جاری، و به جهان‌بینی مردم، و به تضاد اصلی جامعه، و به سیمای اصلی آن تضاد. از آنجا که اعتراف دارای ابعادی تاریخی و گفت‌وشنودی و در نتیجه جدلی است، نمی‌تواند ابعاد خود را تحلیل کرده باشد. عمل کردن به شیوه‌ای غیر از آنچه گفته شد بدین معنی است که امور نسبی را مطلق و افسانه‌ای سازند، و در چنین حالی از خود بیگانگی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. در نظریه گفت‌وشنودی عمل گواهی یکی از نموده‌های اصلی سرشت آموزشی و فرهنگی انقلاب است.

۲۱۸

عناصر اصلی که لازمه گواهی هستند و از جنبه تاریخی تغییر نمی‌کنند عبارتند از: سازگاری میان گفتار و کردار؛ دلیری، که گواه را واهی دارد که همواره با زندگی مانند خطری دائمی روبرو شود؛ گرایش به کار قاطع (نه به فرقه‌گرایی) که هم گواه را و هم کسانی را که مورد گواهی هستند بیشتر و بیشتر به عمل سوق می‌دهد؛ شجاعت دوست‌داشتن (که، دور از هماهنگ شدن با دنیای ظلم و جور، در پی دگرگون کردن آن دنیا به نام آزادی آدمیان است)؛ و اعتقاد به مردم، زیرا که گواهی به سود آنان انجام می‌شود؛ اگرچه اعتراف برای مردم، به سبب روابط جدلی بین آنان و نخبگان حاکم، بر این دسته نیز تأثیر می‌گذارد (و اینان البته به سنت مألوف نسبت به آن واکنش نشان می‌دهند).

گواهی و اعتراف اصیل (که در این صورت نقادانه است) متضمن جرأت برای استقبال از خطرهاست، از جمله خطر این که رهبران پشتیبانی سریع مردم را به دست نیاورند. گواهی‌ای که در مرحله‌ای خاص و با شرایطی معین به ثمر نرسیده باشد ضرورتاً فردا

نیز چنین نخواهد بود. از آنجاکه گواهی ابراز مطالب ایما و اشاره‌ای و انتزاعی نیست، بلکه عمل - یعنی روبرو شدن با آدمیان و جهان است - امری ایستا نیست، بلکه عنصر پویایی است که جزئی از زمینه اجتماعی می‌شود که در آن صورت پذیرفته است. از آن لحظه، دمی از تاثیر گذاشتن بر آن زمینه اجتماعی باز نمی‌ایستد.^۱

۲۱۹

در عمل ضد گفت‌وشنودی بازی دادن مردم آنان را تخدیر می‌کند و مسلط شدن بر آنان را آسان می‌سازد؛ در عمل گفت‌وشنودی، بازی دادن، به وسیله سازمان صحیح، از میان می‌رود. در عمل ضد گفت‌وشنودی، بازی دادن در خدمت هدف‌های سروری است؛ در عمل گفت‌وشنودی گواهی شجاعانه و از روی مهر در خدمت اهداف 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 هر دم قدرت خود را بیشتر می‌سازند، تا بتوانند مؤثرتر سلطه یابند و سلب شخصیت کنند؛ در دومی سازمان فقط مطابقت دارد با ماهیت و هدف خود، هرگاه در وجود خود عبارت باشد از کاربرد آزادی. بر این اساس، انضباط لازم برای هر سازمانی را نباید با مراقبت شدید اشتباه کرد. کاملاً درست است که اگر رهبری و انضباط و تصمیم و هدف در کار نباشند، اگر وظایفی که برای انجام شدن و حساب‌هایی برای پس داده شدن در میان نباشند، سازمان نمی‌تواند باقی بماند و عمل انقلابی بدین وسیله

^۱ اگر در اعتراف و گواهی به صورت یک فرایند نگریسته شود می‌توان گفت که اگر این عمل در دم نتیجه نبخشد نمی‌توان آن را یک شکست مطلق تلقی کرد. کسانی که تیردانتس Tiradentes را قصابی کردند، توانستند بدن او را شقه کنند، ولی نتوانستند آثار گواهی او را زایل سازند.

فصل چهارم

به محو شدن می گراید. با این واقعیت هیچ گاه نمی توان رفتاری را موجه شمرد که مردم را در حکم اشیایی 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 برای

۲۲۰

هشیار ساختن آنان کار کنند آنان را بفریبند، اصل هدف سازمان را (یعنی آزادسازی را) نفی کرده اند.

سازمان بخشیدن به مردم جریانی است که در آن رهبران انقلابی، که آنان نیز از گفتن سخن خود منع شده اند^۱، این تجربه را آغاز می کنند که یاد بگیرند چگونه بر جهان باید نام گذاشت. آموختن نحوه نام گذاری، این تجربه به راستی 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 به طور گفت و شنودی عمل نمی کنند، بلکه بر تحمیل 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 ندارند سخن خود را خودسرانه تحمیل کنند بدین معنی نیست که در نتیجه آنان باید وضعی لیبرال (آزادمنشانه) به خود بگیرند که در میان مردمی که به ستم خو گرفته اند موجب

^۱ در اورلاندو آگوییرو اورتیز Orlando Aguirre Ortiz، رئیس دانشکده پزشکی یکی از دانشگاه های کوپا، یک بار به من گفت: «انقلاب شامل سه P است: Palavra (سخن) و Povo (مردم) و Polvora (باروت). انفجار باروت درک مردم از وضعیت عینی خود در راه کسب آزادی روشن می کند» جالب توجه است دیدن این که این پزشک انقلابی چگونه بر سخن، به همان معنی که در این مقاله به کار برده شده است، یعنی به عنوان عمل و اندیشه، به معنی کردار، تأکید می کند.

سوءاستفاده از آزادی شود. نظریه عمل گفت‌وشنودی هم با قدرت‌گرایی مخالف است و

۲۲۱

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 در میان 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 باهم در نظر گرفته شوند.^۱

اقتدار واقعی به صرف انتقال واقعی قدرت تأیید نمی‌شود، بلکه از راه تفویض یا با پیوستن از سر هم‌دردی به‌دست می‌آید. اگر قدرت فقط از گروهی به گروه دیگری منتقل شود، یا بر اکثریت تحمیل گردد، قدرت به قدرت‌گرایی استحاله می‌یابد. اقتدار فقط وقتی می‌تواند از تعارض با آزادی اجتناب کند که «آزادی تبدیل‌شده به قدرت» باشد. رشد بیش‌ازحد یکی، موجب اضمحلال دیگری می‌شود. دقیقاً همانطور که قدرت نمی‌تواند بی‌آزادی وجود داشته باشد، و برعکس، قدرت‌گرایی هم نمی‌تواند بی‌انکار آزادی، و هرج و مرج هم نمی‌تواند بی‌آن که منکر اقتدار شود، وجود پیدا کند. در نظریه عمل گفت‌وشنودی سازمان محتاج به قدرت است، و نمی‌تواند قدرت‌گرا باشد؛ به آزادی نیاز دارد، پس نمی‌تواند هرج و مرج طلب باشد. سازمان جریانی بسیار تربیتی است که در آن رهبران و مردم باهم اقتدار حقیقی و آزادی را می‌آزمایند که می‌خواهند بعدها با دگرگون کردن واقعیت که میانجی آن‌هاست، در جامعه مستقر سازند.

^۱ اگر وضع عینی ستمگری یا هرج و مرج باشد، این رابطه دچار تناقض خواهد شد.

۲۲۲

ترکیب 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 سلطه‌جویی 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 به وجود 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.^۱ هدف عمل فرهنگی گفت‌و 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 بنابراین نابودی آدمیان می‌شود)؛ بعکس، هدف آن چیره شدن بر تضادهای خصمانه ساخت اجتماعی، و بدین وسیله تحقق بخشیدن به آزادی آدمیان، است.

۲۲۳

از سوی دیگر هدف عمل فرهنگی ضد گفت‌و شنودی افسانه کردن چنین تضادهاست، بدین امید که از دگرگونی اساسی واقعیت جلوگیری کند (یا تا جایی که ممکن است

^۱ آنچه ساختن را، ساختی اجتماعی (و در نتیجه تاریخی-فرهنگی) می‌سازد، نه ثبات 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.

آن را به عقب اندازد). هدف آشکار یا نهفته عمل ضدگفت‌وشنودی حفظ اوضاعی در ساخت اجتماعی است که عاملان خود آن عمل می‌پسندند. چون اینان هرگز نمی‌پذیرند که دگرگونی ساخت اجتماعی آن‌قدر قاطع باشد که بر تضادهای خصمانه جامعه ستمکش چیره شود؛ ممکن است اصلاحاتی را قبول کنند که بر قدرت تصمیم‌گیری آنان بر مردم ستمکش لطمه‌ای وارد نیاورد. از این رو این نوع عمل متضمن غلبه بر مردم، تفرقه/فکندن در میان آنان، فریفتنشان، و استیلای فرهنگی می‌شود. این عمل در بنیاد تحمیل‌کننده است. اما عمل فرهنگی گفت‌وشنودی نابودکننده هر صورت تحمیلی است. ناتوانی عمل فرهنگی ضدگفت‌وشنودی به از میان بردن سرشت تحمیل‌کننده‌اش، از هدف آن ناشی می‌شود: سلطه‌جویی؛ توانایی عمل فرهنگی گفت‌وشنودی 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 می‌کشند؛ مبدأ حرکت آنان دنیای خودشان است که از آن به دنیای استیلایافتگان وارد می‌شوند. در ترکیب فرهنگی^۱، بازیگران که از «دنیای دیگر»ی به‌دنبال مردم گام می‌نهند، مانند استیلایگران عمل نمی‌کنند. اینان نه برای آموزاندن یا انتقال‌دادن، با اعطای چیزی، آمده‌اند، بلکه برای یادگرفتن با مردم درباره دنیای مردم است که به دنیای اینان گام نهاده‌اند.

۲۲۴

در استیلای فرهنگی، بازیگران (که حتی نیاز ندارند شخصاً به‌سوی فرهنگ استیلایافته بروند؛ زیرا که عمل آنان هرچه بیشتر به ابزارهای فنی سپرده شده است) خود را بر مردم

¹ Cultural Synthesis

فصل چهارم

تحلیل می کنند؛ مردمی که نقش تماشاگر، نقش اشیاء، به آنان واگذار شده است. در ترکیب فرهنگی اجراکنندگان نقش ها، 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 آزادساختن آدمیان دگرگون شود.

پس ترکیب فرهنگی، نوعی عمل است برای رویاروشدن با خود فرهنگ به عنوان نگاهبان ساخت‌هایی اجتماعی که خود از آن‌ها تشکیل یافته است. عمل فرهنگی، به عنوان عملی تاریخی، ابزاری است برای از میان بردن فرهنگ مستولی از خود بیگانه شده بیگانه کننده. و بدین معنی، هر انقلاب راستین انقلابی فرهنگی است. پژوهش درباره موضوعات بارور مردم، یا موضوعات بامعنی، 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 ای مستلزم مرحله ای آغازین خواهد بود که در آن مردم به صورت اشیایی منفعل مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل و بررسی پژوهندگان واقع خواهند شد، و این روش مساوی است

۲۲۵

با عمل ضد گفت و شنودی. چنین تقسیمی به این نتیجه ساده لوحانه منجر خواهد شد که عمل به عنوان ترکیب فرهنگی، نتیجه می شود از عمل به عنوان / استیلای فرهنگی. در نظریه عمل گفت و شنودی، این تقسیم نمی تواند روی دهد. کارسازان پژوهش موضوعی منحصر به پژوهشگران حرفه ای نیستند، بلکه با آنان کسانی که 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 خلاقیت پدید می‌آورد که در مراحل بعدی عمل، گرایش به توسعه خواهد داشت. چنین فضایی در استلای فرهنگی وجود ندارد، استیلا با از خود بیگانه ساختن آدمیان شورآفرینندگی را در کسانی که مورد استیلا واقع شده‌اند می‌کشد و آنان را مأیوس می‌کند و از آزمون توأم با خطر، می‌ترساند؛ حال آن که بی چنین آزمونی خلاقیت راستین وجود ندارد. کسانی که زیر استیلا قرار گرفته‌اند، در هر سطحی که باشند، به ندرت از الگوهای که مسئولان برایشان تجویز کرده‌اند فراتر می‌روند. در ترکیب فرهنگی کسی مسئولی نیست؛ پس الگوی تحمیل شده‌ای نیز به چشم نمی‌خورد. به جای این‌ها، مردان عملی وجود دارند که واقعیت را نقادانه به تحلیل می‌کشند (بی آن که این تحلیل را از عمل جدا سازند) و به صورت کارسازان جریان تاریخی مداخله می‌کنند. به جای پیروی از طرح‌های از پیش تعیین شده، رهبران و مردم که درهم آمیخته و یکی شده‌اند، باهم خطوط اصلی عمل خود را تعیین و اجرا می‌کنند. در این ترکیب رهبران و مردم در میان

۲۲۶

شناختی تازه و عملی جدید بار دیگر چشم به جهان می‌گشایند. پی بردن به فرهنگ بیگانه کننده منجر به عمل دگرگون‌سازی می‌شود که نتیجه آن فرهنگی خواهد بود که از قید بیگانه‌سازی رسته است. دانش سوفسطایی 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 جهان‌بینی مردم و جهان‌بینی رهبران را در راه غنی‌ساختن هر دو جهان‌بینی از میان برد. ترکیب فرهنگی

فصل چهارم

منکر وجود تفاوت‌هایی میان این دو بینش نیست، بلکه درواقع بر این اختلاف بنا شده است. آنچه را انکار می‌کند مستولی‌شدن یکی بر دیگری است، ولی پشتیبانی انکارناپذیر این دو گروه از یکدیگر را تأیید می‌کند.

رهبران انقلابی باید از سازمان‌دادن به‌خود و جدا از مردم، بپرهیزند؛ هر تضادی که برحسب اتفاق در نتیجه شرایط تاریخی خاصی میان رهبران و مردم به‌وجود آید باید حل شود، نه آن که به‌وسیله استیلای فرهنگی رابطه‌ای تحمیلی بر آن افزوده شود. ترکیب فرهنگی تنها راه‌حل است.

اگر رهبران انقلابی چیزی واقعی چون واقعیت بینش مردم از جهان را به‌حساب نیاورند، اشتباهات و محاسبات غلط متعدد مرتکب خواهند شد: بینشی که آشکار یا نهفته، دربرگیرنده نگرانی‌ها و شک‌ها و امیدهای مردم است، و طرز تلقی آنان از رهبران. و درک‌شان از خود و از ستمگران؛ و معتقدات دینی (هرچند تألیفی)، پابندی به تقدیر، و واکنش‌های سرکشانه آنان. هیچ‌یک از این عناصر را نمی‌توان جداگانه دید، زیرا که در نتیجه برهم‌کنش همه آن‌ها، یک کل

۲۲۷

پدید می‌آید. ستمگران به شناخت این کل فقط از آن جهت علاقه دارند که آن را کمک عمل استیلاجویی خود برای سلطه‌یافتن یا حفظ سلطه قرار دهند. برای رهبران انقلابی شناخت این کل برای عمل آنان به‌صورت ترکیب فرهنگی ضروری است. ترکیب فرهنگی (درست به این دلیل که ترکیب است) بدین معنی نیست که اهداف عمل انقلابی باید به تمنیاتی که در جهان‌بینی مردم اظهار شده‌اند محدود شود. اگر برحسب اتفاق (و به‌عنوان احترام گذاشتن به بینش مردم) چنین پیشامدی شود رهبران انقلابی به‌صورتی منفعلانه به آن بینش وابسته خواهند شد. نه استیلای رهبران بر

جهان‌بینی مردم پذیرفتنی است، و نه تطابق محض رهبران با تمنیات 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 خطا بشوند: ممکن است آنان عمل انقلابی خود را به تقویت این تنها تقاضا محدود سازند؛^۱ یا این خواست عمومی را نادیده گیرند و موضوع دوردست‌تری را به جای آن مطرح سازند: موضوعی را که هنوز به صف 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

۲۲۸

با احترام‌نگذاشتن به خواست‌های مردم، به ورطه استیلای فرهنگی سقوط می‌کنند. راه‌حل 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 مسئله‌ای برای مردم طرح کنند. با این کار رهبران وضعی واقعی و عینی و تاریخی را، که تقاضای دستمزد یک بعد آن است، به صورت مسئله‌ای مطرح می‌کنند. بدین وسیله روشن خواهد شد که تقاضای دستمزدها به تنهایی نمی‌تواند راه‌حل مشکل باشد. جوهر این راه‌حل را می‌توان در عبارتی از بیانیه مجمع کشتیشان جهان سوم یافت: «اگر کارگران به طریقی نتوانند به جایی برسند که مالک کار خود باشند همه اصلاحات

^۱ لنین 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.

فصل چهارم

نهادی بی تأثیر خواهد بود... آنان باید مالک کار خود باشند نه فروشنده آن... زیرا که هر نوع خرید و فروش نیروی کار نوعی بردگی است.»

رسیدن به این آگاهی نقادانه، که ضروری است آدمی «مالک کار خود باشد»، و کار «قسمتی از وجود آدمی را تشکیل می‌دهند»، و «یک آدمی زاده نه می‌تواند فروخته شود و نه می‌تواند خود را بفروشد»، گامی فراتر نهادن از فریب راه‌حل‌های تسکین‌دهنده است. باید در راه دگرگون‌ساختن واقعیت قدم گذاشت تا با مردمی ساختن آن واقعیت، به مردمی‌سازی آدمیان نایل آمد.

در نظریه عمل ضدگفت‌وشنودی، استیلای فرهنگی در خدمت اهداف فریفتگری است، که به نوبت خود به اهداف غلبه خدمت می‌کند، و غلبه نیز در خدمت اهداف سلطه‌جویی است. ترکیب فرهنگی در خدمت اهداف سازماندهی مردم، و سازماندهی در خدمت اهداف آزادسازی، است.

۲۲۹

این کتاب با حقیقتی بسیار روشن سروکار دارد: درست همان‌طور که ستمگر برای ستمگری به نظریه عمل ستمگری نیاز دارد، ستمکش نیز برای آزادشدن نیازمند نظریه عمل است.

ستمگر نظریه عمل خود را بی‌دخال مردم می‌پردازد؛ زیرا که او در مقابل آنان است. مردم تازمانی که درهم کوفته و ستمکشند، و تصویر ستمگر را در درون خویش دارند، نمی‌توانند به تنهایی 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 می‌تواند پرداخته شود.

۲۳۰

ضمیمه

هشیار سازی و انقلاب^۱

گفت‌وگویی با پائولو فریره

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

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

۲۳۱

^۱ این گفت‌وگوی پائولو فریره با گروهی از مبارزان l'institut d'action Culturelle در سند شماره ۱ آن در ژنو، منتشر گردیده است.

ضمیمه: هشیارسازی و انقلاب

تعهد خود نسبت به امریکای لاتین پشت پا زده‌ام. در عوض به انتقادهای اساسی که از محتوای اندیشه تربیتی و سیاسی من می‌شوند، و مرا آرمان‌گرا و موضوع‌گرا و اصلاح‌گرا می‌خوانند، به شدت علاقه‌مندم. با وجود این، به نظر 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 به این عیب‌ها متصف می‌کنند بکوشند که مرحله‌های تکامل مرا در نظر بگیرند. در نخستین پژوهش‌های من دوشادوش خامی‌ها، موضوعات نقادانه نیز وجود دارد. وانگهی من به خود نمی‌گیرم که دارای فکر نقاد مطلق شده‌ام. به نظر من واجب است دیدن این که، رفته‌رفته که کردار و اندیشه من گسترش می‌یابند، کدام یک از دو سیمای سیمای خام یا سیمای نقاد، نزدیک به آن است که جای خود را باز کند.

- با این همه به نظر می‌رسد که، با توجه به تجربه تاریخی جنبش هشیارسازی توده‌ها که در سال‌ها ۶۲ تا ۶۴ در برزیل صورت پذیرفت، تهمت آرمان‌گرایی بر اساسی متین استوار باشد. در آن زمان تمرین سیاسی دادن با سرعتی فوق‌العاده به قشرهای گسترده مردم، که از برکت برنامه سوادآموزی تحقق یافت، کافی نبود برای آن که مردم در مقابل کودتایی نظامی، که امیدهایی را که در نتیجه این بیداری وجدان در روستاییان و کم‌درآمدترین کارگران شهری پیدا شده بود به باد داد، مقاومتی مؤثر کنند. اگر در این نکته هم داستان باشیم که تنها آگاه شدن از موضع ستمگری برای تغییر دادن واقعیت کفایت نمی‌کند، در تجربه برزیل، هم از آغاز لازم بود که برای توده‌های مردم سازمان سیاسی داده شود، توأم با شیوه جنگی خاصی، برای جهت‌بخشیدن به عمل دگرگون‌سازی اجتماعی و سیاسی آن‌ها.

- حقیقت آن که، یکی از ضعیف‌ترین نقطه‌های کار من، که من

۲۳۲

خود از آن انتقاد می‌کنم، همان چیزی است که فرایند هشیارسازی خوانده می‌شود. از آنجاکه به‌ویژه 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 ارتجاعی بازمانده است، تعبیرها و اعمالی که، همه، هشیارسازی را از صورتی که باید به‌راستی داشته باشد منحرف ساخته است. با وجود این من چندبار مورد انتقاداتی قرار گرفته‌ام که ارتباطی با روشن‌نبودن تحلیل و پایه‌های نظری هشیارسازی نداشته است؛ بلکه برعکس، بسیاری از این انتقادهای براساس همان فلسفه ضدگفت‌وشنودی، موضع عینی‌گرای ماشینی طراحان خود را برملا می‌سازد. چون ماشینی هستند و واقعیت وجدان 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 سر بگذارم هیچ دلیلی نمی‌بینم برای این که منکر نقش هشیارسازی در جریان انقلابی شوم.

- با تو موافقم. اغلب این انتقادات از منشائی برمی‌خیزند که تو آن را ماشینی و عین‌گرا می‌نامی. با وجود این مارکس جداً تأکید کرده است که موضع انقلابی نه فقط مستلزم وجود عامل‌های عینی است (مانند ستمی واقعی که بر طبقات یا گروه‌های اجتماعی وارد می‌آید و آن‌ها را به‌صورت «نفی زنده» دستگاهی که از آن‌ها بهره می‌کشد درمی‌آورد)، بلکه به عاملان ذهنی (مثلاً پی‌بردن طبقات بهره‌کشی‌شده به واقعیت ستمی که بر آن‌ها وارد می‌آید، و آماده‌بودن آن‌ها برای دست‌زدن به عمل در واژگون کردن نظامی که برقرار است) نیز نیاز دارد. اما سال‌های اخیر به یکی از این دو

جهت شاخص بوده‌اند: یا در محاق واقع شدن قطب ذهنی این رابطه جدلی (با این اعتقاد که عمل انقلابی امکان‌پذیر نیست مگر پس از تحقق کامل برخی از شرایط زیربنایی،

۲۳۳

از قبیل توسعه کامل سرمایه‌داری در کشورهای مجاور به عنوان شرط قبلی برای انتقال به سوی سوسیالیسم)، و یا به وسیله نوعی فساد در عنصر ذهنی، خواه فساد بر اثر اعتقاد به اصالت اراده استالین مآبانه و خواه در نتیجه بیش از حد ارزیابی کردن استعداد عمل گروه‌های کوچک پیش‌تاز را که در کشاکش کار از توده‌ها جدا شده‌اند. با این همه، شکست تاریخی عین‌گرایی و این دو انحراف ذهن‌گرایانه، موجب گردیده است که اهمیت مسئله عامل ذهنی به عنوان عامل دگرگونی واقعیت در مرکز بحث سیاسی معاصر قرار گیرد. به عقیده تو این مسئله چگونه عرضه می‌گردد؟

- این سوال ما را درست در قلب یکی از مسائل بنیادی‌ای قرار می‌دهد که همواره فلسفه، خاصه فلسفه نوین، را به خود مشغول داشته است. منظورم رابطه‌های بین موضوع و محمول، بین وجدان و واقعیت، بین اندیشه و هستی، و بین نظر و عمل است. هر کوششی برای فهم این رابطه‌ها که اساسش بر دوگانگی موضوع-محمول باشد چون وحدت جدلی را انکار می‌کند نمی‌تواند، به نحوی قانع‌کننده، این روابط را تشریح کند. بینش دوگانگی گرا، با درهم شکستن 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 بر خطای ذهن‌گرایانه یا روان‌شناختی، که تجسم آرمان‌گرایی ضدجدلی - پیش از هگلی - است برمی‌خوریم؛ و در فرض دوم با عین‌گرایی ماشینی روبرو می‌شویم که آن هم ضدجدلی است.

در حقیقت، وجدان فقط نسخهٔ دوم واقعیت نیست، و واقعیت نیز تنها ساختهٔ بلهوسانهٔ وجدان نمی‌تواند بود. و جز با درک وحدتی

۲۳۴

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

مثلاً چگونه می‌توان با توسل به اصطلاحات ذهن گرایانه دست به تشریح موضع آدمی‌زادگانی زد که به‌عنوان افراد یا نسل یا طبقهٔ اجتماعی رویاروی موقعیت‌های مشخص تاریخی قرار می‌گیرند، و بی‌آن‌که از شعور یا ارادهٔ خود پیروی کنند به آن اوضاع «داخل می‌شوند»؟ از سوی دیگر چگونه می‌توان همین مسئله را از دیدگاه ماشینی تشریح کرد؟ اگر وجدان واقعیت را به دلخواه می‌آفرید یک نسل یا یک طبقهٔ اجتماعی می‌توانست با نپذیرفتن فلان وضعی که در آن شروع به زیستن کرده است آن را با یک حرکت سادهٔ بامعنی 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 به‌عنوان وجودی افسانه‌ای، خارج از

آدمیان و برتر از آنان، پذیرفته شود، و بتواند بر آنان، هوسناکانه، از خارج و از بالا فرمان براند. اینک آنچه را مارکس در *خانواده مقدس*^۱ گفته است یادآوری می‌کنم.

۲۳۵

«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 گویی موجودی جدا است - به کار می‌گیرد تا به اهداف خود برسد، زیرا که تاریخ جز فعالیت آدمی‌ای نیست که به دنبال اهداف خویش است.»

حقیقت آن که وقتی ما با موقعیت معینی مواجهیم که بی‌تبعیت از وجدان خویش به درون آن می‌رویم در آن وضعی معین می‌بینیم که ما را به مبارزه می‌خواند. این وضع معین، از آنجاکه وضعی سوال‌انگیز است، چیزی را ایجاب می‌کند که من در آموزش ستم‌دیدگان خودم آن را ناگفته ممکن^۲ 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 بی‌پروای از وجدان خود در آن می‌زییم، جز با کردار میسر نیست. و باید تأکید کرد که این گفته بدان معنی است که آدمیان نمی‌توانند فقط با وجدان و نیت، هر قدر هم پاک و خالص باشند، از موقعیت ملموس وضعی که در آن به سر می‌برند قراتر روند. امکان این که من از نظر فرکی حدود تنگ سلول ۱۷۰ در ۶۰

^۱ *خانواده مقدس Die heilige Familie*، کتابی که مارکس با همکاری انگلس در ۱۸۴۵ به صورت جدل با معلم سابقش برونو بائور Bruno Bauer نوشت و یکی از تنها پنج کتابی است که مارکس در زمان حیات خود منتشر ساخت. م.

^۲ در ترجمه انگلیسی کتاب که مبنای ترجمه فارسی است معادل این اصطلاح به کار نرفته است. م.

سانتی‌متری را، که بعد از کودتای اول آوریل ۱۹۶۴ برزیل در آن زندانی شدم، وسعت بخشم کافی نبود برای آن که در وضع زندانی‌بودن خود تغییری دهم. اگر هم می‌توانستم در عالم خیال جهان بیرون

۲۳۶

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 خویشتن را به شکل موجوداتی کرداری ساخته و پرداخته‌اند و در این جریان لایق آن شده‌اند که با بخشیدن معنایی به جهان، آن را دگرگون سازند. و ما، به عنوان موجوداتی اهل کردار، فقط در صورتی می‌توانیم معنی وضع ملموسی را که در آن به سر می‌بریم با عمل خود تغییر دهیم که آن را وضعی مبارز طلب انگاریم. از این روی است که در خلاء ضدگفت‌وشنودی، که نتیجه هر دوگانگی کارساز-کارپذیر است، کردار راستین امکان‌پذیر نیست. و بدین دلیل است که ذهن‌گرایی و عین‌گرایی ماشینی، به هر لباسی که در کردار درآیند، همواره موانعی بر سر راه جریان انقلابی اصیل هستند. بدین معنی، ذهن‌گرایی که فقط با زبان بیدادهای اجتماعی را برملا می‌سازد و بی‌آن که به ساخت‌های جامعه دست بزند درباره دگرگونی وجدان‌ها داد سخن می‌دهد، به همان اندازه منفی است که روش ماشینی اراده‌گرایانه‌ای که با خوارشمردن تحلیل علمی دقیق و مداوم درباره واقعیت عینی، تا جایی که بر واقعیتهای اختراعی اثر می‌بخشد، به ذهن‌گرایی تمایل پیدا می‌کند. و درست همین ذهن‌گرایی ماشینی است که هربار که به نقش ذهن‌گرایی در مسیر انقلابی رجوع می‌شود آرمان‌گرایی و اصلاح‌گرایی را کشف می‌کند. در عمق مطلب، این تجلیات هر قدر متفاوت

۲۳۷

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

- آیا باور داری که پی بردن به موقعیت استثماری در آن چیزی میسر باشد که تو «زمینه نظری» اش می نامی، مانند حلقه های فرهنگی در تجربه ای که در برزیل شده، و در آن ها گروه هایی از دهقانان بی سواد، در عین حال که خواندن مطلبی مربوط به زبان را می آموختند، با توجه به این که بی سوادى آنان فقط یکی از سیماهای جریان استثمار اقتصادی و اجتماعی است که گریبان گیرشان است، به کندوکاو در واقعیت اجتماعی - تاریخی می پرداختند؟ یا معتقدی که این کشف، و این تلمذ در خواندن و نوشتن واقعیت میسر نیست مگر در عملی، و با عملی، که واقعیت ستمگری را دگرگون سازد؟ - پاسخ دادن به این پرسش نیازمند به توجه به برخی نکات مقدماتی است. نخست سعی کنیم ببینیم که «زمینه نظری» عبارت از چیست؟ مبدأ حرکت ما این نکته است که از یک طرح ذهن گرایی، و از طرف دیگر عین گرایی ماشینی، هیچ یک قادر نیست این مسئله را، که در عمق خود شبیه است به مسئله ای که به آن اشاره کرده ایم، به دقت روشن سازد؛ و به این دلیل از عهده این کار بر نمی آیند و با از هم جدا کردن و روبروی هم قراردادن کارساز و کارپذیر، خود به خود کاربرد و نظریه را از هم جدا می کنند و روبروی هم قرار می دهند و بدین ترتیب وحدتی جدلی را که از آن

۲۳۸

یاد کردیم، درهم می‌شکنند. وقتی که نظریه از کاربرد جدا شود جز مشت‌ی لفظ نخواهد بود؛ و کاربردی که از نظریه جدا گردد چیزی نیست جز عمل‌گرایی کورکورانه. از این روی است که بیرون از وحدت جدلی عمل-اندیشه و کاربرد-نظریه کردار اصیل وجود نمی‌تواند داشت. و نیز «زمینه نظری» حقیقی وجود ندارد، مگر در وحدت جدلی با زمینه ملموس. در زمینه اخیر، که وقایع در آن روی می‌دهد، ما خود را در واقعیت محاط و به آن «آغشته» می‌بینیم، بی‌آن‌که الزاماً به نحوی انتقادی به دلایل وجود آن وقایع پی ببریم. در «زمینه نظری»، ما با فاصله گرفتن از آنچه ملموس است به جست‌وجوی علت وجودی وقایع می‌پردازیم.

در زمینه ملموس ما در رابطه جدلی با موضوع هم کارساز هستیم و هم کارپذیر. در زمینه نظری نقش موضوعات رابطه کارساز-کارپذیر را، که در زمینه ملموس وقوع می‌یابد، برعهده می‌گیریم به این نیست که وقتی به زمینه ملموس بازگردیم نسبت به موضوع به عنوان کارساز بهتر عمل کنیم.

این لحظه‌ها بین کاربرد و نظریه، و بین عمل و اندیشه وحدت فراهم می‌آورند، نه جدایی. اما از آنجا که این لحظات نمی‌توانند 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 سارتر، ما را به سوی «ملموسی» سوق دهد که در پی توضیح آن است، و بدین ترتیب

۲۳۹

ضمیمه: هشیارسازی و انقلاب

عمل ما را بر آن لحظه‌ها مؤثرتر سازد. و وقتی که اندیشهٔ اصیل بر عملی که انجام شده، یا در کار انجام‌شدن است، پرتو افکند در همان زمان عمل آینده را هم، که آزمونی است برای خود آن و به‌نوبت خود در را به‌روی اندیشهٔ تازه‌ای می‌گشاید، روشن می‌کند. برای کسانی که در زمینهٔ نظری به‌عنوان کارساز شرکت می‌کنند، و در صدد گذشتن از سطوح مختلف عقیده‌ای هستند که در روابط گره‌خوردهٔ زمینهٔ ملموس تشکیل می‌شود، رفتار دیگری متصور نیست. مهم نیست که در یکی از قطب‌های رابطهٔ شناسایی کارگران روستا باشند یا کارگران شهر یا دانشجویان: در همه حال تلاشی که برای شبهه‌زدایی می‌شود باید یکی باشد.

وقتی که همهٔ این نکات را در نظر بگیریم به‌نظر من روشن است که دهقانان بی‌سواد برای دریافتن وضع عینی ستمکشی خودشان نیازی به زمینهٔ نظری – مثلاً در برزیل به حلقه‌های فرهنگی – ندارند. این دریافت در زمینهٔ ملموس صورت می‌پذیرد، و در ضمن تجربهٔ روزانه، که به‌راستی تأثرانگیز است، به وضع خود پی می‌برند. اما آنچه این دریافت – که زادهٔ مشکلات روزانه است – به آنان نمی‌دهد درک علت وجودی وضعی است که در آن بهره‌کشی می‌شوند. این یکی از وظایف عمده‌ای است که ما در زمینهٔ نظری برعهده گرفته‌ایم. در عوض، درست از این روی که آگاهی جز با کردار دگرگون نمی‌شود، زمینهٔ نظری نمی‌تواند به یک مرکز مطالعات «بی‌تعهد» منحصر گردد. حلقهٔ فرهنگی باید راه‌هایی را که هر واقعیت محلی تعیین می‌نماید پیدا کند و به‌عنوان یک

۲۴۰

مرکز عمل سیاسی از آن راه‌ها به زندگی خود ادامه دهد. اگر در ساخت‌های جامعه که مبین وضعی عینی هستند که دهقانان در آن به‌سر 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 معدودی به شناختن علت وجودی واقعیت خود موفق شده باشند اهمیتی ندارد. درست بگوییم، پرده برداشتن از واقعیت بی‌آن که راه به سوی عمل سیاسی روشن و واضحی نشان داده شود بسیار بی‌معنی است.

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

و اینک، در تحلیل آخر، به حرکتی جدلی می‌رسیم که از دیدگاه ذهن‌گرایی و نیز از چشم‌انداز عین‌گرایی ماشینی، قابل فهم

۲۴۱

نیست، و در حکم شرط مقدم بنیادی است برای هر تلاشی که برای معرفت یافتن به وقایع می‌شود. این حرکت ایجاب می‌کند: در وهله اول، کسی که در پی 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 به‌دست

می آورد - با وضع مطابقت دهد. منظورم از این گفته آن است که نتایج عمل شناسایی شخص، سازنده معیارهای خود او برای داوری درباره رفتار خودش در این زمینه است. - اگر درست فهمیده باشیم در نظر تو تعهد سیاسی یک مرد علم شرط اساسی «علمیت» علم او است. همچنین علمی که سیاسی نباشد جز علمی دروغین نیست.

- هر پژوهنده راستین می داند که بی طرفی ادعایی علم - که بی غرضی معروف مرد علم، و نیز بی اعتنایی جنایت کارانه او به کاربرد کفش هایش، زاده آن است - افسانه ای است از افسانه هایی که برای طبقات تسلط گر لازم است. مرد علم هوشیار و نقاد نباید تیمار حقیقت را، که سرشت هر کوشش علمی جدی است، با این افسانه بی طرفی خلط کند. بعکس، پژوهنده ای که در پی شناختن واقعیت باشد نمی تواند 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 نمی توانیم با قلب حقیقت به افسانه بی طرفی علم و بی غرضی مردم 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 بازمی ماند، و

۲۴۲

عملی که نتیجه این معرفت «دروغین» باشد با توفیق قرین نخواهد بود. پژوهنده منتقد و متعهد 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 ظاهر اکتفا نمی کند. او خوب می داند که معرفت چیزی مشخص و معین نیست، بلکه جریانی

اجتماعی است که خواستار عمل دگرگون‌کنندهٔ آدمیان بر جهان است. بدین سبب نمی‌تواند بپذیرد که جست‌وجوی معرفت تنها با بیان واقعیت به پایان 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. درس برعکس، او در صدد دگرگون کردن واقعیت است تا آنچه به نحوی در شرف وقوع است شروع کند به این که به نحوی دیگر وقوع یابد.

- اگر توده‌ها فقط در سطح زمینهٔ ملموس آن‌ها در نظر گرفته شوند، بی‌آن‌که به آن‌ها امکان داده شود که به دیدی انتقادی از این زمینه دست یابند، آیا این توده‌ها به حکم ضرورت محکوم به یک گزینش اصلاح‌گرایانه‌اند؟

- تاحدی که به وحدت جدلی ذهنیت-عینیت توجه نشود نمی‌توان به این واقعیت بسیار بدیهی پی برد: وضع وجودی طبقات زیرسلطه را نمی‌توان به خودی خود دریافت، بلکه باید آن را با رابطهٔ جدلی با طبقات سلطه‌گر در نظر گرفت. و چون بدین طریق عمل شود تمایل طبقات زیرسلطه به یافتن راه‌حل‌های اصلاح‌گرایانه را می‌توان به نوعی ناتوانی طبیعی نسبت داد.

۲۴۳

در واقع طبقات زیرسلطه در نتیجهٔ موقعیت ملموسی که دارند اصلاح‌گرا می‌شوند. چون در از خودیگانی روزانه مستغرق نمی‌توانند خود به خود به وجدان خویش، به عنوان «طبقه‌ای برای خود»، دست یابند.

- آیا نمی‌توان فکر کرد که این وظیفهٔ دقیقاً برعهدهٔ حزب انقلابی قرار می‌گیرد؟

- در آخرین تحلیل دیده می‌شود که یکی از وظایف مهم حزب انقلابی در حقیقت پرداختن به پژوهش در سازمان آگاهانهٔ طبقات ستم‌کشیده است برای این که آنان از

ضمیمه: هشیارسازی و انقلاب

مرحله «طبقه‌ای در خود» بگذرند و «طبقه‌ای برای خود» بشوند. یکی از وجوه اساسی این وظیفه در این واقعیت نهفته است که روابط میان حزب انقلابی و طبقات ستم کشیده رابطه میان قطبی نیست که دارای وجدان تاریخی باشد با قطب دیگری که عاری از وجدان، یا دارای «وجدان تهی» است. اگر چنین بود وظیفه حزب انقلابی محدود می‌شد به انتقال دادن آگاهی به طبقات ستم کشیده، بدین معنی که وجدان آن‌ها را از درکی که از طبقه دارند آکنده سازد. درواقع طبقات اجتماعی زیرسلطه از وجدان عاری نیستند و وجدان‌شان نیز مخزنی تهی نیست. طبقات ستم کشیده که به وسیله طبقات تسلط‌گر که با آن‌ها در ارتباطند فریفته شده‌اند، و از آن‌ها تقلید می‌کنند و افسانه‌هایشان را به‌جان پذیرفته‌اند، و وجدانی را منعکس می‌سازند که خاص خود آن‌ها نیست. از آنجاست که گرایش‌های اصلاح‌گرایانه دارند. تمایلات درونی آن‌ها که زیر نفوذ

۲۴۴

مسلك طبقات مسلط قرار گرفته‌اند، تا حد زیاد با وجود اصیل خود آن‌ها مطابقت ندارد، بلکه با متنوع‌ترین وسایل فریفتگری اجتماعی از بالا بر آن‌ها تحمیل گردیده است. همه این‌ها دعوتی است به مبارزه از حزب انقلابی، که بی‌تردید باید نقشی تربیتی را برعهده بگیرد.

- با وجود این باید هوشیار بود که واگذاشتن این نقش تربیتی به حزب انقلابی به‌طور ضمنی خطر بازی دادن توده‌ها را دربردارد.

- این خطر در میان هست. اما باید به یاد آوریم که روش آموزش یک حزب انقلابی هرگز نمی‌تواند با روش آموزش احزاب ارتجاعی یکی باشد، و روش‌های عمل آن نیز باید الزاماً دیگرگونه باشند. احزاب ارتجاعی به‌ناچار باید با تمام وسیله‌ها مانع

تشکیل شدن وجدان طبقاتی در میان ستمکشیدگان شوند. اما، بعکس، در مورد احزاب انقلابی تشکیل دادن این وجدان یکی از مهم‌ترین وظایف آن است.

در پایان، تصریح این نکته در نظرم لازم می‌آید: در عین حال که به تجربه و تحلیل نقشی می‌پردازم که زمینه نظری برای اصولی ساختن نقادانه بیداری وجدانی که در زمینه ملموس تحقق می‌پذیرد برعهده دارد، منظورم این نیست که حزب انقلابی مجبور باشد که در هر وضع تاریخی قابل تصویری زمینه‌هایی نظری خلق کند، چنان که گویی باید به همان تعداد «مکاتب انقلابی» بیافریند، تا بعد از آن به انقلاب بپردازد. هرگز چنین چیزی نگفته‌ام. آنچه گفته‌ام، و حالا تکرار می‌کنم، این است که هر حزب انقلابی که از یاد گرفتن با توده‌های مردم امتناع می‌کند وحدت

۲۴۵

جدلی آموزاندن و آموختن را درهم می‌شکنند. چنین حزبی دیگر انقلابی نیست بلکه نخبه‌گرا شده است، و یک هشدار اصولی مارکس را، که در سومین رساله او در مورد فوئرباخ داده شده است، از یاد می‌برد: «... مربی خودش نیاز به تربیت شدن دارد.»

- اگر مایل باشی، لحظه‌ای درباره‌ی واژه‌ی هشیارسازی، که تو خلق کرده‌ای، سخن بگویم: این اصطلاح موجب همه‌گونه تعبیر دو پهلوی تحریف شده است. برخی از خود می‌پرسند که آیا طبقات تسلط‌گر نمی‌توانند خودشان «مردم را هشیار سازند؟» بعضی دیگر هم، که کارهای به اصطلاح انقلابی می‌کنند، مدعی این واژه‌اند. دست آخر، تعداد زیادی هشیارسازی را مانند عصای جادوگری می‌پندارند که می‌تواند بیداد اجتماعی را تنها با تغییر دادن وجدان آدمیان «درمان کند». آیا می‌توانی بار دیگر این مسئله را روشن کنی و محتوای واقعی هشیارسازی را آشکار سازی؟

ضمیمه: هشیارسازی و انقلاب

- لازم می‌دانم اول بگویم که ابلهی است هشیارسازی را نوعی «سرگرمی» فکری پنداشتن، چنان که گویی مجموعه‌ای عقلی است که از امر ملموس دور مانده است. کوشش برای هشیارسازی، که با عمل فرهنگی برای آزادساختن ستمدیدگان یکی است، جریانی است که به وسیله آن کارساز قادر می‌شود که در رابطه کارساز-کارپذیر، که بارها از آن یاد شده است، نقادانه وحدت جدلی میان خود و کارپذیر را درک کند. این است که بار دیگر تأیید می‌کنیم که بیرون از کردار، و بیرون از وحدت نظریه-کاربرد، و اندیشه-عمل، هشیارسازی وجود ندارد.

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

۲۴۶

طبقات می‌توانند به جا آورند، به حکم ضرورت، اغفال واقعیت وجدان است و فریب‌دادن وجدان واقعیت. ساده‌دلی است انتظار داشتن که طبقات سلطه‌گر صورتی از عمل را تحقق بخشند که به طبقه زیرسلطه کمک کند؛ حتی کمک به تحقق چنین عملی را هم انتظار نمی‌توان داشت. باز هم باید گفت که این یکی از «چه کنیم‌های خاص پیشاهنگ انقلابی است مشروط به آن که در چاله خرده بورژواآبانه عین‌گرایی ماشینی نیفتد. واقعیت آن که، در نظر آنان که به کار ماشینی گرایش دارند طبقات زیرسلطه، به عنوان کارپذیر، باید به وسیله آنان، به عنوان کارگزاران عمل انقلابی، رهایی یابند. در چشم آنان جریان آزادسازی عملی است ماشینی. و بدین سبب است که آنان اراده‌گرا هستند، و بدین جهت است که به عمل نخبگان، که جدا از عمل سیاسی است، اعتمادی جاودانه دارند. و بدین دلیل است که برای آنان تحقق بخشیدن

به صدها عمل خطرناک، حتی اگر معنی سیاسی نداشته باشند، آسان‌تر است از ده دقیقه گفت‌و شنود با گروهی از دهقانان.

اما بر این 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. درواقع گاهی عملی که از پرده برداشتن از ساخت‌های ستمگر یک جامعه ملموس معین، اما جزئی، ناشی می‌شود تجلی سیاسی «ممکن تاریخی» نیست. به بیانی دیگر ممکن است توده‌های مردم متوجه بی‌واسطه‌ترین دلایلی بشوند که

۲۴۷

توضیحی برای یک واقعه خاص باشد ولی، در همان زمان، پیوندهای میان این واقعه خاص با کلی را که واقعه جزئی از آن است، و «ممکن تاریخی» در آن قرار داد، درک نکنند. در این حال، عمل (الف)، با این که با واقعیت (ب) مطابقت دارد، نمی‌تواند از دیدگاه کل درست باشد. و نیز چنین است در مورد عملی که از جنبه سیاسی در نقطه معینی معتبر است اما با مقتضیات مجموع کشور متناسب نیست.

- این اشاره به دشواری درک آن «کل» که «ممکن تاریخی» را دربردارد، و سازمان‌دادن به عناصر مختلفی که آن را تشکیل می‌دهند، به نظر ما کاری اساسی است. درواقع سلطه‌گران برای آن که تسلط خود را تأمین کنند باید میان ستم‌دیدگان تفرقه بیندازند و آنان را به‌روی یکدیگر وادارند. بدین ترتیب در ایالات متحده در آغاز جنبش آزادسازی مردم سیاه‌پوست، دشمن اصلی تنها سفیدپوستان بودند. درعوض، کارگران سفیدپوست یکی از نژادگراترین قشرهای جامعه آمریکایی را تشکیل می‌دادند. همین پدیده، اما با مفروضات متفاوت، در تضادی دیده می‌شود که در

ضمیمه: هشیارسازی و انقلاب

امریکای لاتین بین منافع آنی طبقه رنجبر صنعتی شهری و دعاوی دهقانان وجود دارد هنگامی که منافع عمیق آنان موجب تشخیص دشمن مشترک اصلی می شود. ما معتقدیم گذشتن از این دیدهای جزئی و قطعه قطعه دقیقاً ایجاب می کند که قشرهای ستمکشیده به تمرین کردن «وجدان طبقاتی» بپردازند. تو این جریان را چگونه می بینی؟ - نخست تکرار می کنم که چون کار هشیارسازی نمی تواند یک «چه کنم» تجزیه شده و خودبه خودی یا پدرسالارانه باشد مستلزم آن است که کسانی که به آن می پردازند از روابط بین کلیت و جزئیت، بین فنون جنگی و اصول لشکرکشی، و بین کاربرد و نظریه، درکی روشن داشته باشند. این کار مستلزم آن نیز هست که قسمت پیشاهنگ انقلابی درکی نه کمتر روشن از نقش خود و روابطش

۲۴۸

با توده های مردم دارا باشد: قسمت پیشاهنگ انقلابی باید مراقب باشد که به تله آزادی گرایی (لیبرالیسم) یا نداشتن سازمان، و به دام قدرت گرایی دیوان سالارانه، نیفتد؛ در صورت اول نخواهد توانست سیر انقلابی را، که در این صورت به اعمال پراکنده تجزیه خواهد شد، هدایت کند؛ در صورت دوم، با خفه کردن استعداد عمل هشیارانه توده ها آن ها را به موضوعاتی برای فریفتگری خود تبدیل خواهد کرد. در هیچ یک از این دو صورت هشیارسازی تحقق نخواهد یافت.

اینک به تحلیل این نکته می پردازیم که چگونه می توان توده های مردم را از قرارگاه «وجدان نیازهای طبقاتی»، که خودبه خود در آن قرار دارند، گذراند تا به قرارگاه «وجدان طبقاتی» برسند. بی تردید «تغییر مکان جدلی» بین دو قرارگاه دعوت به مبارزه ای است از پیشاهنگ انقلابی. این «تغییر مکان جدلی» فضایی مسلکی است که طبقات زیرسلطه، در تجربه تاریخی خود، باید بین دو لحظه پیمایند: لحظه ای که

به عنوان «طبقه‌ای در خود» هم آهنگ با وجود خویش عمل نمی‌کنند، و لحظه‌ای که با پذیراشدن خود به عنوان «طبقه‌ای برای خود» رسالت تاریخی‌ای را که خاص آن‌هاست درک می‌نمایند. 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، خودبه‌خود و دور از کردار انقلابی پدید نمی‌آید، اما، از سوی دیگر، این کردار مستلزم آگاهی روشنی است

۲۴۹

از نقش تاریخی طبقه زیرسلطه. مارکس در خانواده مقدس تأکید می‌کند که عمل آگاهانه طبقه زحمتکش در از میان برداشتن خود به عنوان طبقه، الغای شرایط عینی است که آن طبقه را تشکیل می‌دهد. در حقیقت وجدان طبقاتی نیاز به کاربرد طبقه دارد، که به نوبت خود معرفتی را موجب می‌گردد که در خدمت منافع طبقاتی قرار می‌گیرد.

درحالی که طبقه سلطه‌گر، به علت وجودی خود، شعور خود را تشکیل می‌دهد و آن را با اعمال قدرت اقتصادی و سیاسی و اجتماعی-فرهنگی تقویت می‌کند، و بدین طریق خود را بر طبقه زیرسلطه تحمیل می‌نماید و آن طبقه را در این مواضع قرار می‌دهد، طبقه زیرسلطه نمی‌تواند جز با کردار انقلابی به وجدان خویش دست یابد. در این جریان طبقه زیرسلطه «طبقه برای خود» می‌شود و آنگاه، درحالی که سازگار با خویشتن خود عمل می‌نماید، شروع می‌کند که هم آنچه را سابق به نحوی می‌شناخت به نحوی دیگر بشناسد، و هم به شناختن چیزی که سابقاً نمی‌شناخت توفیق یابد. بدین دلیل است که وجدان طبقاتی، که نه حالت روانی خاصی است و نه حساسیت ساده‌ای

که طبقه‌ها برای کشف آنچه مخالف نیازها و منافع‌شان است دارند، همیشه یک شناخت طبقاتی را ایجاب می‌کند. اما این شناخت از راه انتقال حاصل نمی‌شود، بلکه در عمل کردن بر واقعیت و با آن عمل خلق می‌گردد. گذشتن از این فاصله جدلی، که محتاج به یک روش آموزش انقلابی است، اقتضا دارد که رابطه‌های میان حزب انقلابی و طبقه زیرسلطه چنان

۲۵۰

تحقق یابد که حزب، که «وجدان نقاد» توده‌های مردم است، مانعی بر سر راه جریان انتقاد از طبقه قرار ندهد.

- می‌توانیم این گفت‌وگو را بازگشت به مسئله سازمان حزب انقلابی به پایان رسانیم. آیا می‌توانی انتقاد خود را نسبت به اشکال مختلف عمل سیاسی، که با حقیر شمردن شرکت آگاهانه و آفریننده توده‌های مردم صورت می‌پذیرد و منشاء آن‌ها، چنان که خود گفته‌ای، درک خرده بورژوازمآبانه است، در رابطه بین پیشاهنگ انقلابی و توده‌ها، به نحوی اصولی ابراز داری؟

- گمان می‌کنم که یکی از دشوارترین مسائلی که حزب انقلابی به هنگام آماده ساختن کادرهای خود با آن روبرو است پرکردن شکافی است که بین گزینش انقلابی‌ای که زبانزد مبارزان است، و عمل آنان - که همیشه به راستی انقلابی نیست - وجود دارد؛ شکافی که بیان‌کننده چیزی است خلاف آنچه گفته می‌شود. بدین معنی که خطاهای روش شناختی همیشه تجلی عمیق نوعی دریافت مسلکی است. مثلاً تا جایی که مبارزان در باطن خود افسانه «نالایقی طبیعی» توده‌های مردم را می‌پرورند، متمایل به استخفاف آن‌ها می‌شوند و می‌خواهند از گفت‌و شنود با آن‌ها سر باز زنند و احساس کنند که خود تنها مربیان آنانند. با این رفتار کاری جز تولید مجدد دوگانگی، که صفت خاص جامعه

طبقاتی است، میان آموزاندن و آموختن نمی‌کنند و در این دوگانگی طبقه تسلط‌گراست که «آموزش می‌دهد» و طبقه زیرتسلط است که «آموزش می‌بیند». پس آنان از آموختن به مردم دریغ می‌ورزند و شروع می‌کنند به اظهارنظر و به امانت‌گذاری دانش انقلابی در توده‌ها.

بدین سبب است که متقاعد شده‌ام که یکی از مقدمات لازم

۲۵۱

برای هر سمینار آماده‌سازی مبارزان، تلاش در روشن‌ساختن جریان مسلک‌سازی است؛ و همزمان با آن تمرین برای تحلیل جدلی واقعیت. اگر بدین گونه عمل شود سمینار برای شرکت‌کنندگان، که از آنان دعوت شده است از دید جزئی و ساده‌دلانه‌ای که از واقعیت دارند پیشتر روند، و به جای آن دیدی انتقادی از مجموع را قرار دهند، فرصتی خواهد شد که به روشنگری مسلکی بپردازند. آنان متوجه خواهند شد که در «عمل فرهنگی برای آزادی» گفت‌و شنود با مردم کاری تشریفاتی نیست، و شرطی است لازم برای پی‌بردن به این که انتخابی که کرده‌ایم انقلابی اصیل هست یا نیست. شرکت‌کنندگان در سمینار متوجه خواهند شد که میان نیت مبارز، که سیاسی است، و روش‌ها و شیوه‌ها و قواعدی که برای تحقق این نیت صورت عمل پیدا خواهد کرد، دوگانگی وجود نمی‌تواند داشت. در واقع گزینش سیاسی مبارز خط سیر تجلی فکر او را تعیین می‌کند. همیشه بین یک مبارز چپ و یک مبارز راست در کاربرد پروژکتور اسلایدی که در اختیار او است اختلافات ریشه‌دار وجود دارد. تعداد زیادی از موانعی 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 آزادی بخش خود انگارم. بعکس، اگر گزینش من ارتجاعی باشد مردم برای من جز ابزاری ساده در عمل

۲۵۲

من برای حفظ وضع موجود نیستند، و نیت من حز اصلاحی چند نیست. عمل سیاسی و انقلابی نمی تواند تقلیدی از عمل سیاسی و سلطه گرا باشد. این دو عمل، که از حیث هدف دشمن یکدیگرند، در مقابل یکدیگر قرار می گیرند و، نه تنها از نظر نتایج عملی روش های انتخاب شده بلکه از نظر کاربرد یاری ها و اتحادهایی که مورد استفاده آنها هستند، نیز با یکدیگر متفاوتند.

۲۵۳

۲۵۴

۲۵۵

۲۵۶

۲۵۷

۲۵۸

۲۵۹

۲۶۰

۲۶۱

۲۶۲

واژگان فارسی به انگلیسی

superdetermination	ابر تصمیم
axiology	ارزش‌شناسی
myth	اسطوره، افسانه
radical	اصل‌گرا، واقع‌گرا
radicalism	اصل‌گرایی، واقع‌گرایی
re-present	بازنمایی کردن
manipulation	بازی‌دادن، فریفت‌گری
antithesis	برابر نهاد
antithetic	برابر نهادی
thesis	بر نهاد
interaction	برهم‌کنش
humanitarianism	بشر دوستی، مردم دوستی
intersubjectivity	بیان فاعلیت
prescription	تجویز

conflict	تعارض، ستیز
fatalism	تقدیرگرایی، سرنوشت گرایی
critical	خرده گیر، نقاد
thematic universe	جهان موضوعی
student-teacher	دانش آموز-معلم
circle of certainty	دایره حتمیت

۲۶۳

dichotomy, duality	دوگانگی
schizophrenia	دوگانگی شخصیت
bureaucracy	دیوان سالاری
subjectivist	ذهن گرا
psychologism	روان گرایی
charismatic leaders	رهبران صاحب فره
biophily	زنده دوستی
structure	ساخت، نهاد
naive	ساده دل
conflict	ستیز، تعارض
sadism	عقده آزارندگی
activism	عمل گرایی، فلسفه عمل
sectarianism	فرقه گرایی
authoritarianism	قدرت گرایی
object	کارپذیر

subject	کار ساز
praxis	کردار
mechanistic	ماشینی
anthropology	مردم‌شناسی
anthropocentric	مردم‌مدار
de-humanization	مردمی‌زدایی
humanization	مردمی‌سازی
humanism	مردمی‌گرایی
necrophilism	مرده‌دوستی، مرده‌ستایی
ideology	مسلک
de-ideologization	مسلک‌زدایی
teacher-student	معلم-دانش‌آموز
viable	ممکن

۲۶۴

generative themes	موضوعات تولیدی
hinged themes	موضوعات وابسته
solipsistic	نفس‌گرا
conscientization	هشیار سازی
real consciousness	هشیاری راستین
potential consciousness	هشیاری نهفته

۲۶۵

واژگان انگلیسی به فارسی

activism	عمل گرایی، فلسفه عمل
anthropocentric	مردم مدار
anthropology	مردم شناسی
antithesis	برابر نهاد
antithetic	برابر نهادی
authoritarianism	قدرت گرایی
axiology	ارزش شناسی
biophily	زننده دوستی
bureaucracy	دیوان سالاری
charismatic leaders	رهبران صاحب فره
circle of certainty	دایره حتمیت
conflict	تعارض، ستیز
conscientization	هشیار سازی
potential consciousness	هشیاری نهفته
real consciousness	هشیاری راستین
critical	خرده گیر، نقاد

de-humanization	مردمی‌زدایی
de-ideologization	مسلک‌زدایی
dichotomy	دوگانگی
duality	دوگانگی

۲۶۶

fatalism	تقدیرگرایی، سرنوشت‌گرایی
generative themes	موضوعات تولیدی
hinged themes	موضوعات وابسته
humanism	مردمی‌گرایی
humanitarianism	بشر‌دوستی، مردم‌دوستی
humanization	مردمی‌سازی
ideology	مسلک
interaction	برهم‌کنش
intersubjectivity	بیان‌فاعلیت
manipulation	بازی‌دادن، فریفت‌گری
mechanistic	ماشینی
myth	اسطوره، افسانه
necrophilism	مرده‌دوستی، مرده‌ستایی
object	کارپذیر
praxis	کردار
prescription	تجویز
psychologism	روان‌گرایی

radical	اصل‌گرا، واقع‌گرا
radicalism	اصل‌گرایی، واقع‌گرایی
re-present	بازنمایی کردن
sadism	عقدۀ آزارندگی
schizophrenia	دوگانگی شخصیت
sectarianism	فرقه‌گرایی
solipsistic	نفس‌گرا
structure	ساخت، نهاد
student-teacher	دانش‌آموز-معلم
subject	کارساز
subjectivist	ذهن‌گرا
superdetermination	ابر تصمیم
teacher-student	معلم-دانش‌آموز
thematic universe	جهان موضوعی
thesis	برنهاد
viable	ممکن

