



آموزش ستمديدگان

نوشتۀ پائولو فريره

ترجمۀ

احمد پيرشك و سيف الله داد

آموزش ستم‌دیدگان

نوشتہ پائولو فریرہ

ترجمہ احمد بیرنک و سیف اللہ داد



پائولو فریره
Paulo Freire

آموزش ستمدیدگان
Pedagogy of the Oppressed

چاپ اول، آذرماه ۱۳۵۸ ه. ش. - تهران

چاپ و صحافی، چاپخانه بهار

تعداد ۵۵۰۰ نسخه

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

فهرست

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

پیشگفتار

در این که آموزش و پرورش مهمترین مسأله 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 براساسی 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 نگاه داشتن و مطیع ساختن جامعه‌هاست. 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 باغرضی خاص راه و رسم آموزش و پرورش را برای مردم تعیین و به آنان املا کند مردم انفعالی، اتکالی، 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، لیتی جز تحمیل خویش بر آنان ندارد.

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

کار آمدن رژیم مشروطه پادشاهی، که همه نیک می‌دانیم که تقریباً در سراسر عمر هفتاد و دو ساله خود ناسی بی‌مفهوم و اسمی بی‌سما بیشتر نبود، صحبتها از نظام آموزشی، از مدرسه و آموزش اجباری، از آموزش بزرگسالان و از جهاد با یسوادی بود. نزدیک به چهل و پنج سال پیش اولین کلاسهای آموزش بزرگسالان (تعلیمات اکابر) تشکیل شد و جلوتر از چهل سال قبل فرمان جهاد با یسوادی صادر گردید و در این راه - البته و فقط روی کاغذ - آن قدر پیش رفتیم (!) که پرچم بیکارجهانی با یسوادی برافراشتیم و کشور-هائی را که زیر آن پرچم به حرکت درنیامدند (!) به جهاد ریشخند گرفتیم. آساری که هر سال از طرف دستگاه به مقامات بالاتر داده می‌شد در مجموع عده سواد آموختگان را چیزی بیشتر از تعداد مردم ساکن در درون مرزهای ما نشان می‌داد...

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

اما در این برهه دراز از زمان که ما عمر عزیز به باد دادیم - و اگر در گوشه و کنار مردم دلسوزی هم لحم آموزش و پرورش می‌خوردند و برای بهبود آن فکری داشتند فکرها در نطفه خفه شد و آتش همان آتش ماند و کاسه همان کاسه - مردانی در دیگر نقطه‌های جهان پیدا شدند، اندیشمند و روشن بین و صاحب اهلیت و مبارزه، که در راه تغییر نظام آموزشی جامعه خود کوشیدند و دمی از تلاش ناپستادند.

در خور توجه بسیار است که مردانی که فکرای انقلابی و دگرگون‌ساز در کار آموزش و پرورش داشتند از کشورهای بظاهر گمنام برخاستند، کشورهائی که دستخوش ستم زورمندان و مورد بهره کشی جهانخواران بودند، آنهایی که در آتش لادانی و تیره‌بختی می‌سوختند تا زورمندان خودی و بیگانه از حاصل دسترنج مردم و نعمتهای طبیعی سرزمین برای الباشتن کیسه‌ها و قانع کردن هوسهای خود برخوردار شوند. و شاید به دلیل همین وضع بود که صلحان 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 'مکزیکوی اتریشی تبار و آثارش از

قیل فلو آموزش دد امریکای لاتین^۱، مدرسه زدائی جامعه^۲ و انرژی و عدالت^۳ در ایران شناخته شده است و کتابهای متعدداریک فروم^۴ - که بسیاری از آنها به فارسی نیز ترجمه شده - از کتابهای درسی، حتی در دانشگاههای امریکا، شمرده می شود.

از جمله مردانی که در ریختن طرحی نو در کار آموزش و پرورش تأثیر بسیار داشته اند، 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 درباره روشهای انقلابی آموزش و پرورش، یعنی روشهای آزادکننده و آزاده پرور، مقاسی ارجمند در میان رهبران و خدمتگزاران آموزش و پرورش پیدا کرده است، تا جایی که کرسی درس تعلیم و تربیت در دانشگاه هاروارد را بدست آورده.

ویژگی کار پائولو فریره این است که، همواره، می کوشد از افراد استعمارزده و ستم کشیده و زبردست و منفعل، کسانی استعمارزدا و آزاده و آزاد 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 گفت و شنود 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 می داند؛ تاحدی که اعتقاد دارد واژه هائی هم که، بخصوص به بزرگسالان، آموخته می شود باید از زندگی مردم گرفته شود و نیازهای سیاسی و اجتماعی جامعه را تداعی کند؛ به جای عبارتهای مبتذل باید عبارتهائی یاد داده شود که هر کلمه شان در آموخته فکری برانگیزد؛ و آموزاننده با گفت و شنود با آموزندگان و همگام با آنان، به سوی مقصود پیش رود و به برالگیخته شدن فکرها باری 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 نمی دهد بلکه از

۲. فلو آموزش دد امریکای لاتین، ترجمه هوشنگ وزیری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۳، ش. تهران.

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

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

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

برخلاف تصور بی‌نیاز بودن از اندیشه‌ها و تجربه‌های دیگران که در برخی از مردم پیدا، یا به‌آنان القاء شده است و می‌شود، معتقدیم که آشنائی با کارهای دیگران و اندیشه‌های نو، خاصه در تعلیم و تربیت، از نخستین ضرورت‌های همه مردم ما، بخصوص دست‌اندرکاران آموزش و پرورش است. ما، با پرهیز از غرور که گام اول به‌سوی تباهی است، پیرو دستور حکیمانه «بنگر که چه گفت، بنگر که گفت» هستیم و اندرز سعدی را بکار می‌بندیم که مرد باید که گیرد اندر گوش، ورنه نوشته است بند بردیوار.

از این رو، ترجمه آموزش متعدیدگان پانولونریره را، به‌جامعه تشنه پیشروی خود تقدیم می‌داریم؛ و برای آن که خوانندگان بیشتر با اندیشه‌های نوی که وی عرضه می‌کند آشنا شوند و توضیح مطلب را، تاحدی، از زبان خود او بشنوند ترجمه گفت و گونی را که در همین باره داشته است به‌آخر کتاب می‌افزائیم. امیدواریم که، بزودی، 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 باران» 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 «هشیار سازی» است و هم در تجربیات عملی با آموزش آزاد-کننده‌ای اصیل، من با پدیده «ترس از آزادی» که در فصل نخست درباره آن بحث شده است، مواجه شده‌ام. در دفعاتی نه‌چندان کم شرکت‌کنندگان دوره آموزشی به‌نوعی به «خطر هشیار سازی» اشاره می‌کردند، که ترشان از آزادی آشکار می‌شد. بعضی می‌گویند آگاهی نقادانه موجب هرج و مرج است، بعضی دیگر اضافه می‌کنند که آگاهی

۱. مراد از هشیار سازی که مرادف *Conscientization* گرفته شده است آموختن راه و رسم درک تضادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است و عمل کردن در برابر منصرهای ستمگر و اقمیت. رجوع شود به فصل سوم (مترجم انگلیسی).

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

در یکی از این مباحثه‌ها، گروه در این باره بحث می‌کرد که آیا هشیارسازی آدمیان از بی‌عدالتی خاصی، منجر به آن نخواهد شد که دچار «تعصبی ویرانگر» شوند با «احساس فروریختگی کامل جهانشان» به آنان دست دهد. در نیمه بحث، مردی که به مدت چند سال کارگری کارخانه کرده بود، چنین گفت: «شاید در اینجا من تنها کسی باشم که ریشه کارگری دارد؛ نمی‌توانم بگویم همه چیزهایی را که الان داشتید می‌گفتید فهمیده‌ام، ولی یک چیز را می‌توانم بگویم: زمانی که من این دوره را آغاز کردم، ساده دل بودم، و وقتی در طول این دوره به میزان ساده‌دلی خود پی‌بردم، شروع کردم به خردگی شدن. اما این کشف نه مرا متعصب کرد و نه احساس فرو-ریختن چیزی به من دست داد.»

تردید درباره تأثیرهایی که ممکن است بر هشیارسازی 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^۲ در جریانی تاریخی شرکت کنند، آنان را در زمره کسانی

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

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

«بیدار شدن حس آگاهی نقادانه راه را به بیان نارضائی-های اجتماعی منتهی می‌سازد، درست به دلیل آنکه این نارضائیها مؤلفه‌های واقعی وضعی ستمگرانه‌اند»^۲.

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

«فقط با به‌خطر انداختن زندگی است که آزادی بلست می‌آید... بی‌شک کسی هم که زندگی خود را در گرو نهادن است می‌تواند به عنوان «شخص» شناخته شود، اما او به حقیقت این شناخت به صورت هشیاری مستقل دست نیافته است.»

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

۳. فرانسیکو ورفرت Francisco Welfert در مقدمه‌ای که بر کتاب تربیت به مثابه تمرین آزادی *Educucão como Practica da Liberdade* نوشته مؤلف کتاب حاضر.

آن — گاهی هشیارانه — با تظاهر به دفاع از آزادی به پنهان داشتن آن ترس می‌گرابند. آنان به شک و شبهه‌های خود حالتی هشیارانه می‌بخشند تا خود را برازنده پاسداری از آزادی نشان دهند. اما در حقیقت آنان آزادی را با حفظ «وضع موجود» خلط می‌کنند، بطوری که اگر هشیارسازی خطر آن را پیش آورد که وضع موجود مورد تردید قرارگیرد، چنان می‌نماید که تهدید متوجه نفس آزادی است. تنها مطالعه و تفکر شیوه آموزش متعهدگان را بوجود نیاورده‌اند. این کتاب از اوضاع عینی ریشه گرفته است و واکنشهای کارگران (روستائی یا شهری) و افراد متعلق به طبقه متوسط را — که من در طول دوره کار آموزشی خود، بطور مستقیم یا نامستقیم به آنان برخورده‌ام — وصف می‌کند. مشاهدات مستمر بعدی 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 سألۀ آزاد ساختن آدمی کاملاً آرمانگرایانه خواهند پنداشت، یا حتی مباحث آمادگی وجودی، عشق، گفت و شنود، امید، خاکساری، و همدردی را لاطائلهائی بیش از حد ارتجاعی خواهند دانست. بعضی دیگر برملا کردن حالتی از ستم را که مایه خشنودی ستمگر است از من نخواهند پذیرفت (یا نخواهند خواست که بپذیرند)، از این رو این کتاب، با همه نقصهائی 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

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

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

فرقه‌گرایی، هرمنشای داشته باشد، همواره مانع آزاد شدن آدمیان است. این است که با کمال تأسف دیده می‌شود که تعبیر دست راستی فرقه‌گرایی همیشه با مفهوم مقابل آن، یعنی اصلگرایی مردم‌انقلابی، 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 آزاد ساختن شرکت جسته است نمی‌تواند در برابر خشونت ستمگران نافع‌ال‌بماند. از سوی دیگر، اصلگرا هرگز ذهن‌گرا نیست. از نظر او جنبه

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

به نوبت خود، فرقه‌گرا به هرچه 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 جدلی بیندیشد «جدلش رام و دست‌آموزه» است. فرقه‌گرای دست‌راستی (که قبلاً در کتاب تربیت به مثابه نمرین 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 رام شده را پدید بیاورد؛ در حالی که دومی شکل آینده را، از پیش تعیین شده و مشخص — یعنی نوعی تقدیر، بخت، یا سرنوشت اجتناب‌ناپذیر — می‌پندارد. برای فرقه‌گرای دست‌راستی «اسروزه» 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 که با توجه به برداشتهای غلطی که از تاریخ کرده‌اند، هر دو دست به

اعمالی می‌زنند که نفی‌کننده آزادی است. این واقعیت که یکی در رؤیای زمان حالی خوشایند بر می‌برد و دیگری در فکر آینده‌ای محتوم است به این معنی نیست که هردو تماشاگر باشند (یعنی اولی توقع داشته باشد که «اکنون» ادامه بیابد، و دومی منتظر آمدن آینده «شناخته شده» باشد)، بعکس با بیشتر نزدیک شدن به «دایره حتمیتی» که فرار از آن برایشان مقدور نیست، «حقیقت» هائی خاص خود می‌سازند. این نوع حقیقتها شبیه به حقیقتهای آدمیانی نیست که برای ساختن آینده مبارزه می‌کنند و خطر هائی را که در این آیندسازی پیش می‌آید بجان 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 بدست بیاورند، بلکه چیزی است که باید به وسیله آنان ساخته شود — چگونه سازند. هردو نوع فرقه‌گرایی که با تاریخ به شیوه‌ای مالکانه رفتار می‌کنند، همه چیز را بی‌حضور مردم پهبان می‌رسانند و این نوع دیگری است از ضد مردم بودن.

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

همان‌طور که یک‌بار روزنامه‌نویسی به نام ماریو مورثیر آل‌وس^۶ به من گفت: «آنان، هردو، از نداشتن شک رنج می‌برند».

فرد اصلگرا که متعهد آزاد کردن آدمیان است نمی‌تواند در «دایره حتمیت»ی زندانی شود، و واقعیت را نیز به بند نمی‌کشد. برعکس عرچه بیشتر اصلگرا باشد، کاملتر وارد واقعیت می‌شود تا با بهتر شناختن آن بتواند بهتر آن را دگرگون کند. او از مواجه شدن با دنیای ناشناخته و گوش دادن و دیدن آن نمی‌هراسد. از ملاقات مردم یا از گفت و شنود با آنان نمی‌ترسد، خود را مالک و صاحب اختیار تاریخ یا آدمیان، و یا آزاده‌کننده ستم‌دیدگان نمی‌داند، اما چون با آنان است متعهد می‌شود که در قلب تاریخ دوشادوش آنان بجنگد. آموزش ستم‌دیدگان، که خطوط مقدماتی آن را در صفحات بعد خواهید دید، وظیفه‌ای است که بردوش اصلگرایان قرار دارد، این آموزش نمی‌تواند به وسیله فرقه‌گرایان انجام شود.

خوشحال خواهم شد که در میان خوانندگان این کتاب کسانی باشند که به اندازه کافی نقاد باشند و خطاها و نج‌فهمیهای مرا اصلاح کنند، نظرهای طرح شده را عمیقتر نمایند و به جنبه‌هایی که من متوجه نشده‌ام اشاره کنند. ممکن است بعضیها در مورد حقی که به خود داده‌ام تا در پیرامون عمل فرهنگی انقلابی — یعنی مقوله‌ای

S. Marcio Moreira Alves

۶. روزا لوکزامبورگ Rosa Luxemburg در اصلاح با انقلاب Reform or Revolution، که در کتاب، مادکس گرایان *The Marxists* نوشته رایت میلز C. Wright Mills به آن اشاره شده، می‌نویسد: «تا وقتی که دانش نظری امتیاز خاص متنی «آکادمیسین»های خوب باشد حزب باخطر سرکشتگی روبه‌رو است.»

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

امیدوارم که این صفحات موجب گردند که دست کم اعتماد من به مردم و ایمان من به آدمیان درآفریدن دنیائی که در آن 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 نظریه‌هایی که دربارهٔ نسخهٔ خطی کتاب ابراز کرده‌اند، به‌عرض برسانم. با قبول این خطر که نام بعضی از آنان ممکن است از قلم بیفتد، از هوانو داویگا کوتینهو^۷، ریچارد شاول^۸، جیم لم^۹، میرا^{۱۰}، هاولینو راموس^{۱۱}، پائولو دوتارو^{۱۲}، آلمینو آفونسو^{۱۳}، پلینیو سامپایو^{۱۴}.

7. João da Veiga Coutinho

8. Richard Shaul

9. Jim Lamb

10. Myra Ramos

11. Jovelino Ramos

12. Paulo de Tarso

13. Almino Afonso

14. Plínio Sampaio

ارنانی ماریا فیوری^{۱۵}، مارسلا گاهاردو^{۱۶}، هوزه لوئیس فیوری^{۱۷}، و هوانوزا کاریوتی^{۱۸} نام ببرم. در عین حال مسؤلیت تمام مطالبی که در این کتاب آمده است، مسلماً به عهده خودم است.

15. Ernani Maria Fiori

17. José Luis Fiori

16. Marcela Gajardo

18. João Zacarioti

در حالی که مسأله مردمی‌سازی^۱ از دیدگاه ارزش‌شناسی^۲ همیشه برای آدمی سآله‌ای اساسی بوده، اکنون به صورت نگرانی چارم ناپذیری درآمده است.^۳ نگرانی نسبت به مردمی‌سازی، بی‌درنگ موجب

1. humanization

۲. axiology، «ارزش‌شناسی»، آن دیدگاهی است که شامل مباحث اخلاقی، زیبایی‌شناسی و مذهب است.
۳. نهضت‌های عاصیانۀ زمان ما، بخصوص نهضت‌های مربوط به جوانان، در عین حال که منعکس‌کننده ویژگی‌های محیطی اند که در آن روی می‌دهند در ذات خود نشان‌دهنده این اشتغال فکری آدمی و آدمیان، به عنوان موجودهائی 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، همه صورت‌های دیوانسالاری را رد می‌کنند، خواستار تغییر وضع دانشگاهها (به وسیله تغییر ماهیت انعطاف ناپذیر رابطه استاد و دانشجو به رابطه‌ای که بر زمینه‌عینی واقمیت استوار باشد) می‌شوند، دگرگون ساختن خود واقمیت را خواستارند، بنحوی که دانشگاهها بازسازی شوند، به نظامهای کهن و سازمانهای اجتماعی مقرر و موجود حمله می‌نمایند برای این که آدمیان باشند که درباره‌شان تصمیم گرفته

بی بردن به مردمی زدائی^۱ می‌شود که نه تنها یک امکان وجودی، بلکه یک واقعیت تاریخی است. در حالی که آدمی وسعت دامنه مردمی زدائی را درک می‌کند از خود می‌پرسد که آیا مردمی‌سازی مسأله‌ای امکان‌پذیر و بادوام است. در درون تاریخ و در زمینه‌های عینی و ملموس، مردمی‌سازی و مردمی زدائی، هر دو، به صورت دو امکان برای آدمی، این وجود ناقص مانده از نقص خویش آگاه، وجود دارند.

اما در حالی که انتخاب مردمی‌سازی و مردمی زدائی هر دو 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 تأیید آن است. این رسالت بر اثر پیداد و بهره‌کشی و ستم و خشونت ستمگران نفی گردیده، و با اشتیاق ستمدیدگان به آزادی و دادگری، و به وسیله تقلاي آنان برای دستیابی مجدد بر انسانیت از دست‌رفته‌شان، تأیید می‌گردد.

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

می‌شود. همه این جنبشها بازتاب شیوه خاص عصر ما در بررسی مسائل انده‌شیوه‌ای، که بیشتر مردم شناسانه است تا مردم مدارانه.

به عنوان رسالتی تاریخی یا منجر به بهشت پازدن به هر چه اخلاقی است می شود و با سبب یأس کامل می گردد. تقلا برای مردمی سازی، برای آزاد ساختن کارگران، برای غلبه بر از خود بیگانگی، و برای تأیید آدمیان به عنوان افراد با شخصیت مستقل، بی معنی خواهد بود. این مبارزه فقط بدین دلیل ممکن می شود که هر چند مردمی زدائی واقعیت ملموس تاریخی است، اما سرنوشتی محتوم نیست، بلکه نتیجه نظامی پیدادگرانه است که خشونت را در ستمگران، و در نتیجه سلب ملکات مردمی را از ستمکشان، هدید می آورد.

از آنجا که انحراف از بیشتر به ملکات مردمی دست یافتن موجب کمتر دارای آن ملکات شدن است، ستمدیدگان را به مبارزه با کسانی که آنان را به چنین روزی نشانده اند برخواهد انگیخت. برای آن که این مبارزه معنی داشته باشد، ستمدیدگان نباید در تلاش برای دوباره بدست آوردن مردمی خود (نه 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 کرده اند. ستمگران که در سایه قدرت خود ستم می کنند و بهره کشی می نمایند و به ستمدیدگان تجاوز می کنند نمی توانند در این قدرت نیروی لازم برای آزاد کردن ستمدیدگان، یا خود، را بیابند. فقط قدرتی که از ضعف ستمدیدگان سرچشمه می گیرد برای آزاد کردن هردو به اندازه کافی نیرومند خواهد بود. هر تلاشی که از طرف ستمگر با توجه به ضعف ستمدیدگان برای «سلایم کردن» قدرت او صورت پذیرد، همواره

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

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

ولیکن این درس و شاگردی باید از جانب خود ستمدیدگان، و از جانب کسانی صورت پذیرد که برآستی با آنان هستند. آنان، چه افراد و چه خلقها، با نبرد برای برقراری مجدد مردمی خود به استقرار تجدید جوانمردی راستین نیز خواهند کوشید. چه کسی بهتر از ستمدیده می‌تواند معنی همگین یک جامعه 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

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

ولی در جریان نخستین مرحله مبارزه ستمدیده به جای تلاش برای آزادی خود، تقریباً همیشه، به سوی ستمگری یا «خردستمگری» می‌گراید. این امر بدان دلیل است که ساخت فکری ستمدیدگان در نتیجه تضادهای درونی وضع واقعی و عینی که در آن سنکر 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 بوضوح «در نظر می‌گیرند» تا بتوانند او را تجسم کنند و در «بیرون» وجود خود کشف نمایند. این ضرورت بدین معنی نیست که ستمدیدگان از این که لگد مال شده‌اند آگاه نیستند، بلکه در نتیجه مستغرق شدن در واقعیت ستم، تصویری که از خودشان به عنوان انسانهای ستمدیده دارند، آسیب پذیرفته است. در این سطح،

۵. اصطلاح «کردار» در این اثر اختصاص دارد به ترجمه Praxie، یعنی

عمل توأم با اندیشه.م.

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

در این وضع ستمدیدگان نمی‌توانند «انسان جدید»ی را تجسم دهند که باید در جریان جای سپردن ستمگری به‌رهائی و در نتیجه حل شدن تضادها، قدم به‌عرصه هستی‌گذارد. تصور آنان از انسان جدیدشان فردگرایانه است، چون خود را با ستمگر یکی می‌دانند، به‌وجود خود به‌عنوان اشخاص و به‌عنوان اعضای یک طبقه ستم‌کشیده آگاه نیستند. این نه 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 به‌عنوان «مباشر» ارتقای مقام یابد نسبت به رفقای سابق خود از مالک فعلی ظالم‌تر نباشد. سبب آن است که زمینه وضع دهقان، یعنی ستم، تغییری نمی‌کند. در این مثال مباشر، برای حفظ کار خود، باید به‌سختگیری مالک باشد، یا سختگیرتر. این امر حکم قبلی ما را درباره ستمدیدگان، مبنی بر این که آنان طی نخستین مرحله مبارزه ستمگر را سرمشق مردمی بودن قرار می‌دهند، تأیید می‌کند.

۶. اصطلاح «تضاد» در این کتاب نشان‌دهنده ستم جدلی بین‌نبره‌های متقابل اجتماعی است. (در متن کتاب اصطلاح تناقض contradiction بکار برده شده است. ولی در ترجمه فارسی بهتر دیدیم که به‌جای آن اصطلاح تضاد را انتخاب کنیم که نسبت به اصطلاح تناقض دارای جنبه عینیتر و ملموس‌تری است. م.)

حتی انقلاب که واقعیت عینی ستم را با برقرار کردن جریان آزادی دگرگون می‌کند، باید با این پدیده روبرو شود. بسیاری از ستم‌دیدگان به‌طور مستقیم با نامستقیم در انقلاب شرکت می‌کنند و چون متیید به افسانه‌های نظام قدیم هستند - قصد آن دارند که انقلاب را از آن خویش سازند: سایه ستمگر قبلی هنوز بر آنان افتاده است. لازم است که به مطالعه «ترس از آزادی» ستم‌دیدگان پرداخت.^۶ ترسی که ممکن است آنان را همان اندازه به آرزو کردن نقش ستمگر سوق دهد، که در نقش ستمکش نگاه دارد. یکی از عناصر اصلی رابطه بین ستمگر و ستمکش، «تجویز» است. هر تجویزی نشان‌دهنده تحمیل انتخاب یک فرد بر فرد دیگر است، و وجدان فرد تجویز شده را به وجدانی تبدیل می‌کند که با وجدان فرد تجویز کننده مطابقت کند. بدین قرار رفتار ستمکش رفتار تجویز شده‌ای است که به راهپائی 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 مسؤولیت به جای آن می‌کند. آزادی اهدا نمی‌شود، بلکه باغبیه بست می‌آید. آن را باید پیوسته و با احساس مسؤولیت دنبال کرد. آزادی آرمانی نیست که در خارج از وجود آدمی مستقر باشد و آرمانی هم نیست که به‌اسطوره^۷ بدل شود، بلکه شرط لازم برای بدست آوردن کمال

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

انسانی است.

برای آن که غلبه 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 انانیت با کاملتر را میسر می‌سازد. اما تقلای برای انسان‌تر 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 برایشان ستم می‌کنند، این گروه دوم است که باید از موضع انانیت خفه شده‌اش مبارزه برای بیشتر مردمی کردن هر دو را برعهده بگیرد. ستمگر، که بر اثر زدودن مردمی دیگران، شرف مردمی خود را از دست داده است، قادر به رهبری مبارزه نیست.

اما ستم‌دیدگانی که خود را با نهاد تسلطی که در آن غرقه‌اند مطابقت داده‌اند و سر تسلیم به آن سپرده‌اند تا وقتی که احساس ناتوانی در پذیرفتن خطرهایی می‌کنند که لازمه تلاش برای آزادی هستند از دست زدن به این تلاش ممنوعند. وانگهی تلاش 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 بوجود بیاید. ولی مادام که آنان در زیر سلطه «ترس از آزادی» قرار دارند، از التجای به دیگران، یا گوش فرادادن به التجای دیگران، و حتی از ملتجی شدن به تقاضاهای وجدان خود سرمی‌پیچند.

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

ستم‌پدگان از دوگانگی که در باطن وجود آنان مستقر شده است عذاب می‌کشند. می‌دانند که با نداشتن آزادی به داشتن وجود اصیل موفق نخواهند شد. با وجود این هر چند 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^۹ در انتخاب بین کاملاً خود بودن است با دوگانه بودن، بین بیرون راندن ستمگری که درونشان است با بیرون نراندن او، بین یکپارچگی انسانی است با از خودیگانگی، بین تبعیت از نسخه‌های تجویزی است با داشتن اختیار؛ بین تماشاگر بودن است با بازیگر بودن؛ بین عمل کردن است با، به وسیله انجام کار ستمگر تظاهر به عمل کردن؛ تعارض بین گفتن است با خاموش بودن، و در قدرت آفرینش و بازآفرینی و از قدرت دگرگون ساختن جهان سترون گردیدن. این است معمای دو پهلو و غم‌انگیز ستم‌پدیده که باید در آموزش و پرورش او مورد توجه قرار گیرد.

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

۹. conflict این اصطلاح در ترجمه برای ستم‌زم آمده است.

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 روش‌آموزش ساخته و باز ساخته خواهد شد.

سؤال اساسی این است: ستم‌دیدگان که موجودهائی تقسیم شده و ناممیل هستند چگونه می‌توانند در گستردن تربیت آزادیبخش خود سهیم شوند؟ پاسخ آن است که فقط وقتی که ستم‌دیدگان کشف کنند که «میزبان» ستمگرانند می‌توانند به‌زائیده شدن تربیت آزادیبخش خود باری کنند. تا زمانی که آنان در دوگانگی بسر می‌برند که در آن بودن به معنی شیه بودن است، و شیه بودن به معنی شیه ستمگر بودن، این کمک از آنان ساخته نیست. تربیت ستم‌دیدگان وسیله‌ای است برای این کشف نقادانه آنان که هم آنان وهم کسانی که بر آنان ستم می‌کنند نمودهائی از مردم‌زدانی هستند. بدین ترتیب آزاد شدن نوعی زایمان است و زایمانی دردناک. انسانی که از این زایمان بیرون می‌آید انسان جدیدی است که زنده ماندنش منوط است به از میان رفتن تناقض ستمگر- ستمکش به وسیله مردمی شدن همه آدمیان. به بیانی دیگر حل این تضاد در تلاشی زاده می‌شود که این انسان جدید را به هستی می‌آورد؛ دیگر نستمگری خواهد بود و نستمکشی، بلکه آدمی خواهد بود در جریان دست یافتن به آزادی.

این رامحل باسخنان آرماتکرایانه بست نخواهد آمد. برای این که ستم‌دیدگان بتوانند تلاش برای آزادی را آغاز کنند باید واقعیت ستم را دریابند، اما نه به صورت جهان بسته‌ای که هیچ راه گریزی از

آن نیست، بلکه به صورت وضع محدود کننده‌ای که می‌توان آن را دگرگون کرد. این دریافت به خودی خود برای آزاد شدن شرط لازم است، ولی شرط کافی نیست، بلکه باید نیروی برگزیده برای عمل آزادبخش گردد. این هم که ستم‌دیدگان پی ببرند که در رابطه جدلی در حکم برابر نهاد ستمگران اند که ستمگران بی‌وجود آنان نمی‌توانند زیست (— پدیدشناسی روح، نوشته هگل) به خودی خود آزادی را بوجود نمی‌آورد. ستمدیدگان فقط وقتی می‌توانند بر تضادی که آنان را دربر گرفته است غلبه کنند که دریافت وضعیتشان نام آنان را در صف نوشندگان برای آزادی ثبت کند.

عین همین مطلب در مورد فرد ستمگر به عنوان «شخص» صادق است. ممکن است تشف این که او فردی ستمگر است سبب تألم بسیارش گردد، ولی بضرورت منجر به یگانه شدنش با ستم‌دیده نمی‌شود. ستم‌دیدگان جلوه دادن گناه خود به وسیله رفتار پدرمآبانه با ستمدیدگان و محکم نگاه داشتن آنان در مقام تابع و ستمکش با هم سازگار نمی‌توانند بود. یگانگی ایجاب می‌کند که فرد در وضعیت کسانی فرار بگیرد که با آنان احساس هویت مشترک می‌کند، این کیفیت اساسی است. اگر آنچه ستمدیدگان را مشخص می‌گرداند، اقتیاد آنان نسبت به شعور ارباب است (آنچنان که هگل می‌گوید) ۱۰، یگانگی حقیقی با آنان به مفهوم نبرد در کنارشان به منظور دگرگون

۱۰. هگل ضمن تجزیه و تحلیل روابط جدلی بین شعور ارباب و شعور ستم‌دیده در همان کتاب می‌نویسد: «این یکی مستقل است و ماهیت اساسی آن برای خود بودن» است. دیگری نامستقل و وابسته است، و جوهر وجودش زندگی، با وجود، برای دیگری است. اولی شعور ارباب یا خداوندگار است، و آن دیگری شعور فلام ۰۴.

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

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

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

ذهنیت و انکار دومی به هنگام تحلیل و اتمیت با کار کردن با آن. از سوی دیگر، انکار عینیت در تجزیه و تحلیل یا به هنگام عمل، ذهن-گرایی را بوجود می آورد که منجر به اتخاذ مواضع نفس گرایانه^{۱۱} می گردد. در اینجا نه عینگرایی را پیشنهاد می کنیم و نه ذهنگرایی را، و نه حتی روانگرایی را^{۱۲}، بلکه آنچه در نظر است ذهنیت و عینیت است در یک رابطه مستمر جدلی با یکدیگر.

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

نتیجه واقعیتهای که ستمگرانه شود، مابعد تضاد آدمیان در

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 قادانده‌ای از ستمگری بدست آورند. یکی از بزرگترین موانع بر سر راه کسب آزادی آن است که واقعیت ستمگرانه کسانی را که مشمول آن هستند جذب، و بدین وسیله شعور آنان را غرق می‌کند.^{۱۲} وظیفه ستم، رام کردن است. برای آن که آدمی بیش از این صید آن نشود، باید از آن بدرآید و برآن چیره گردد. این کار فقط به وسیله کردار تحقق‌پذیر است، یعنی به وسیله اندیشیدن و بکار بستن آن در اندیشه جهان برای دگرگون کردن آن.

«برای آن که همگان را متوجه ستمگری سازیم باید حتی آن را واقع‌تر جلوه دهیم بدین نحو که ننگی را که بر نقش ستم مترتب است به آن بیفزائیم و ننگین‌تر نمایان کنیم.»

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

۱۲. «عمل آزادبخش لزوماً متضمن يك لحظه درك 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 تأثیر می‌گذارد و در آن ادامه می‌یابد. ولیکن عمل تسلط ضرورت دارای این بعد نیست، زیرا که نهاد سلطه به توسط وظیفه خودکار و ناآگاهانه آن حفظ می‌شود.» به نقل از نوشته‌ای چاپ نشده از هوزه لوپس فبوری José Luis Fobri که بزرگوارانه اجازه این نقل را به من داد.

بستگی متقابل کردار اصیل ممکن می‌شود، کردار اصیلی که بی‌آن حل تضاد ستمگر-ستمکش ناممکن است. برای رسیدن به این هدف، ستم‌بدگان 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 بدین 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 علائق 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 اوحقیقت را انکار نکند، اما آن را بشکلی دیگر ببیند. در نهایت این سوجه جلوه‌دادن به‌عنوان یک سازوکار دفاعی با ذهن‌گرایی منطبق می‌شود. واقعیتی که حقایقش سوجه شناخته شده‌اند، اگرچه انکار نشده است مبنای عینی خود را از دست می‌دهد؛ این واقعیت دیگر عینی نیست بلکه افسانه‌ای است که در راه دفاع از طبقه خود مشاهده‌گر آفریده شده است.

در این نکته یکی از دلایل مزاحمتها و دشواریهای نهفته

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

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

در توضیح این نیاز، لوکاج بی‌تردید نتیجه مداخله نقادانه را پیش می‌کشد. «عمل خاص توده‌ها را برای آنها تشریح کردن» به معنی واضح کردن و روشن ساختن آن عمل است هم از حیث ارتباط آن با اموری عینی که آن را موجب می‌شوند و هم از حیث هدفهای آن. هرچه مردم بیشتر از این واقعیت مبارزه، که باید هدف عمل دگرگون‌کننده 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 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 باشد. اندیشه، که برای عمل جنبه‌ای اساسی دارد، در شرط لازم لوکاج در عمل خاص توده‌ها را برای آنها تشریح کردن^{۱۴} نهفته است، همان طور که در هدنی 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 شرکت جستن در گفت‌و شنودی با آنها در مورد آن اعمال است. در هر صورت، هیچ واقعیتی بخودی خود تغییر نمی‌کند^{۱۵}، و وظیفه «تشریح اعمال خاص توده‌ها برای آنها» که لوکاج برای حزب انقلابی در نظر می‌گیرد، با اعتقاد ما در مورد نیاز به مداخله نقادانه مردم در واقعیت به وسیله کردار مطابقت دارد. روش آموزش ستم‌دیدگان، که تربیت کسانی است که دست به‌گریبان با نبرد برای آزادی خود می‌باشند، ریشه در همین امر دارد. و کسانی که دریافته‌اند، با در حال دریافتنند، که ستمکش بوده‌اند، باید در زمره کسانی

۱۴. «آئین ماده‌گرایی که آدمی را محصول اوضاع و نحوه تربیت می‌داند و معتقد است که آدمیان دگرگون شده محصول اوضاع و تربیتهای دیگرگونه هستند، فراموش می‌کند که این آدمیانند که اوضاع را دگرگون می‌کنند، و مریی خود محتاج به تربیت شدن است.» به نقل از آثار منتخب کارل مارکس و فریدریش انگلس.

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

روش آموزش ستمدیدگان که محرک آن جوانمردی حقیقی مردمیگرایانه، و نه بشر دوستانه^{۱۰}، باشد به صورت روش آموزش نوع بشر جلوه می‌کند. علم آموزشی که با علائق خودخواهانه ستمگر (خودخواهی پوشیده در لفافه جوانمردی دروغین پدرسالارانه) آغاز می‌شود و ستمدیدگان را مورد افاضات بشر دوستانه خود قرار می‌دهد، خودش مایه بقا و تجسم ستم است، وسیله‌ای برای مردمی زدائی است. از این روی - همچنان که پیشتر گفتیم - علم آموزش ستمدیدگان نمی‌تواند به وسیله ستمگران تنظیم شود یا اعمال گردد. تناقضی است در این که ستمگران نه تنها از تربیت آزادیبخش حمایت کنند، 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

۱۵. تفاوت مردمگرائی *humanism* با بشر دوستی و نوع پروری *humanitarianism* بالاخص در این نکته نهفته است که ارتباط مردمگر با آدمیان دیگر بر مبنای ارزشهای مساوی انسانی و شیوه‌های آموزشی متقابل قرار دارد. حال آن که در دومی بشر دوست یا نوع پرور کسی است که از به بالا دلش برای آدمیان محروم و فقیر «پائین» می‌سوزد و برای ابراز نوع دوستی خود خیرات و صدقاتی بین محرومان پخش می‌کند. اولی سرشت آدمیان فروزن است و عاشق مردم، و دومی خصلت افراد متکبران است که به طبقات بالای جامعه تعلق دارند و به پایگاه طبقاتی خود نیز چسبیده‌اند.

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

تعلیم ستمدیدگان، به عنوان تعلیمی مردمیگرا و آزاده، دو مرحله متمایز دارد. در مرحله نخستین ستمدیدگان پرده از جهان ستمگری برمی‌گیرند و با عمل خویش دگرگون ساختن آن را عهده‌دار می‌شوند. در مرحله دوم، که واقعیت ستم در آن دگرگون گردیده است، تعلیم دیگر خاص ستمدیدگان نیست بلکه ازان همه آدمیانی می‌شود که دست در کار جریان رستگاری دائمی دارند. در هر دو مرحله با اقدامات در عمق است که از طریق فرهنگی با فرهنگ سلطه‌گر مقابله می‌شود.^{۱۶} در مرحله نخست این رویارویی به وسیله تغییر راهی صورت می‌پذیرد که ستمدیدگان ازان راه دنیای ستم را درسی یابند، و در مرحله دوم به وسیله طرد افسانه‌هایی رخ می‌دهد که در نظام کهن آفریده و پرورده شده‌اند و مانند اشباح دائم به‌سروقت نهاد جدید، که از تحول انقلابی برخاسته است، می‌آیند.

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

۱۶. بنظر می‌رسد که این همان جهره اساسی انقلاب فرهنگی مائو باشد.

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

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

خشونت به وسیله کسانی پدید می‌آید که ستم می‌کنند، استعمار می‌کنند، و در شناختن دیگران به‌عنوان انسان تصور می‌ورزند، اما نه به وسیله آنان که ستم می‌کشند و استعمار می‌شوند، و ناشناخته می‌مانند. این محرومان از مهر نیستند که موجب بيمه‌ری می‌شوند، بلکه کسانی هستند که نمی‌توانند مهر بورزند، از آن روی که فقط خود را دوست می‌دارند؛ این بی‌باوران دستخوش دهشت نیستند که دهشت می‌آفرینند، بلکه جابرائی هستند که وضعی عینی ایجاد می‌کنند که سابه پدید آمدن «وازدگان زندگی» است؛ مظلومان نیستند که منشا ستمگری می‌شوند؛ بلکه ظالمانند؛ نه خوارشدگان

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

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

با این همه — اگر چه ممکن است باطل بنظر آید — دقیقاً در واکنش ستمکشان به خشونت ستمگران است که کنایاتی از عشق را می‌توان یافت. طغیان ستمدیدگان (که خشونت آن همیشه با 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 کسب‌حق انسان شدن در چنین خشونتی ریشه دارد. ستمگران به این علت که مردمی دیگران را می‌زدایند و حقوقشان را نادیده می‌گیرند، خود نامردم می‌شوند. وقتی که ستمدیدگان، که برای مردم شدن پیکار می‌کنند، قدرت سلطه‌جوئی و سرکوب‌کنندگی را از ستمگران می‌ستانند، به آنان انسانیتی را باز-

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

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

باوجود این از لحظه‌ای که رژیم جدید در قالب دیوانسالاری سلطه‌جویانه‌ای متعجر شود، بعد انسانی مبارزه از دست می‌رود و

صحبت کردن از آزادی دیگر ناممکن می‌گردد^{۱۷}. از این روی ما اصرار می‌ورزیم که انحلال صحیح تضاد ستمگرستمکش منوط به معکوس کردن صرف مواضع، و رفتن از قطبی 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.

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

۱۷. این انطاف ناپذیری را نباید با تنگناهایی یکی دانست که باید بر سر راه ستمگران پیشین گذاشت تا قادر به بازگرداندن نظم ستمکرانه قبلی نباشند. در اینجا به انقلابی اشاره می‌شود که دچار رکود یا کاربرد ابزارهای سرکوب کننده و دیوانسالارانه دولت پیشین (دولتی که، همچنان که مارکس بارها تأکید کرده است، می‌باید با فاطمیت منکوب شود و از بین برود) علیه مردم بگردد.

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

توضیح این رفتار و این گونه درک از جهان و آدمیان (که لزماً ستمگران را مجبور به مقاومت در برابر برقراری نظام جدیدی می‌کند) در تجربه‌ای است که به عنوان طبقه مسلط حاصل کرده‌اند. یعنی که موضع خشونت و ستمگری مستقر می‌شود شیوه دیگری از زندگی و رفتار برای آنان که در آن گرفتار آمده‌اند - یعنی هم ستمگران هم ستمکشان - بوجود می‌آورد. هر دو در این وضع غرقه می‌شوند. هر دو داغ ستم را آشکار می‌سازند. تجزیه و تحلیل مواضع وجودی ستم آشکار می‌سازد که ریشه آنها در خشونت است که از طرف آنان نه قدرت را در دست دارند آغاز می‌شود. این جریان خشونت نسل به نسل در ستمگران - که آن را به ارث می‌برند و در فضای آن شکل می‌گیرند - تداوم می‌یابد. این فضا در ستمگران وجدانی الکانه و قوی - مالکیت جهان و آدمیان - بوجود می‌آورد. وجدان ستمگر نمی‌تواند خود را جدا از چنین مالکیت مستقیم و واقعی ملموسی درک کند و حتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. فراموشی درباره این وجدان می‌گوید که بی‌چنین مالکیتی «تماس خود با دنیا را از دست می‌دهد». وجدان ستمگر بی‌آن می‌گراید که هر چه را در

اطراف او است موضوع سلطه خود قرار دهد. زمین، ملک، تولید، آنچه آدمیان می‌آفرینند، خود آدمیان، زمان - همه چیز به صورت چیزهای زیر سلطه او درمی‌آیند.

بر اثر اشتیاق ناسحدودی نه ستمگران به تملک دارند این اعتقاد در آنان گسترش می‌یابد که می‌توانند هرچیز را به موضوع قدرت خرید خود تبدیل کنند. و در اینجاست که از وجود مفهومی بکلی مادی دارند. هون 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. به نظر آنان بودن یعنی داشتن، و جزو طبقه «دارا» قرار داشتن.

ستمگران که از موضع ستم منتفع می‌شوند نمی‌توانند درک کنند که اگر داشتن شرطی برای بودن است، برای همه آدمیان شرطی ضروری است. به این جهت است که جوانمردی آنان دروغین است. انسانیت یک «چیز» است، و آنها آن را به عنوان حقی اختصاصی، به عنوان ملکی موروثی، تصاحب می‌کنند. در نظر آنان انسان شدن «دیگران» به منزله باژگونی 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 خودخواهانه داشتن به عنوان طبقه دارا، از دارائی خود خفه می‌شوند، و دیگر نیستند، بلکه فقط دادند. در نظر آنان، بیشتر داشتن حقی انتقال‌ناپذیر است، حقی که آنان با «کوشش خود»، و با «تهور خود برای خطر کردن»، بدست آورده‌اند. اگر دیگران بیشتر ندارند، برای آن است که نااهل و تنبلند، و بدتر از همه، بی

دلیل در قبال «سلوک جوانمردانه» طبقه مسلط حق ناشناسند. درست، از آنجا که ستم‌دیدگان «ناسپاس» و «حسود» هستند، به چشم دشمنان بالقوه‌ای نگریسته می‌شوند که باید مراقبتشان بود.

طور دیگری نمی‌تواند بود. اگر افسان 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 بی‌جان تبدیل می‌کنند. این گرایش وجدان ستمگر به این که هر چیز و هر کس را بر سر راه خود می‌بیند بی‌روح سازد، و این اشتیاق او به تملک، بی‌تردید متناظر است با گرایش به عقده‌آزارندگی^{۱۸}. فروم در دل آدمی^{۱۹} می‌گوید:

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 بیجان، زیرا که با مراقبت کامل و مطلق موجود زنده کیفیت اساسی حیات، یعنی آزادی، را از دست می‌دهد.

عشق توأم با آزارندگی عشقی منحرف است — عشق مرگ

18. Sadiq

19. *The Heart of Man*

است، نه عشق حیات. بنابراین یکی از ویژگیهای 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 کشتش ناآرام و جستجوگر و نیروی آفریننده‌ای را که خصلت زندگی است از میان بردارد، زندگی را می‌کشد. ستمگران بیشتر از پیش از علم و تکنولوژی، به عنوان ابزارهایی بی‌چون و چرا قدرتمند، برای رسیدن به هدف خود استفاده می‌کنند، یعنی برای حفظ نظام ستمگری به وسیله بکاربردن و سرکوب کردن^{۲۰} ستمدیدگان که در حکم اشیاء، در حکم چیزها هستند، و هدفی ندارند جز آنچه ستمگران برایشان تجویز می‌کنند.

در پرتو آنچه گفته شد نتیجه بی‌شک مهم دیگری حاصل می‌شود: این واقعیت که برخی از اعضای طبقه ستمگر در مبارزه آزادببخش ستمدیدگان بدانها می‌پیوندند، بدین ترتیب از یک قطب تضاد به قطب دیگر آن نقل می‌کنند. نقش آنان اساسی است و در طول تاریخ مبارزه نیز چنین بوده است. اما، برحسب اتفاق، با این که آنان از استثمارگر بودن، یا تماشاگری اعتنا بودن، یا بسادگی میراث‌خوار استثمار بودن، دست می‌کشند و به طرف استثمارشدگان می‌روند، تقریباً همیشه نشانهای منشا خود را به همراه می‌آورند: یعنی پشداوربها و کج‌بینیهایشان را که عبارت از عدم اعتماد به توانائی مردم به فکر کردن و خواستن و دانستن است. از این رو، این ملحق

۲۰. در این مورد به کتابهای انسان یک بعدی *One-Dimensional Man*

عشق و تمدن *Eros and Civilization* اثر هربرت مارکوزه *Herbert Marcuse* رجوع شود.

شدگان به مردم ممکن است رفته رفته دستخوش نوعی جوانمردی شوند که به اندازه جوانمردی ستمگران زبان‌بار است. جوانمردی ستمگران با نظم ناعادلانه‌ای تغذیه می‌شود که می‌بایست برای توجیه آن جوانمردی حفظ شود. «نوگرویدگان» برآستی خواستار دگرگون شدن نظام پیدادگرانه‌اند، اما بر اثر پیشینه خودگمان می‌کنند که باید مجری این دگرگونی باشند. آنان از مردم سخن می‌گویند ولی بدیشان اعتماد ندارند؛ و شرط اصلی و حتمی برای تغییر انقلابی، اعتماد داشتن به مردم است. یک مردمی‌گرایی راستین بیشتر با اعتماد به مردم، که موجب کشانده شدن او به مبارزه آنان است، شناخته می‌شود تا با هزاران کاری که بی‌اعتماد به آنان، برایشان انجام دهد.

آنان که برآستی خود را وقت مردم می‌کنند باید پیوسته خود را بازآزمایی کنند. این تغییر موضع آنقدر اساسی است که مجال دمدسی‌مزاج بودن را نمی‌دهد. ادعای سرپرده‌گی به مردم کردن ولی خود را عقل کل انقلاب دانستن - عقلی که باید به مردم القا (یا برآنان تحمیل) شود - حفظ کردن شیوه‌های کهن است. کسی که ادعای سرپرده‌گی به امر انقلاب داشته باشد ولی هنوز از انجام مشارکت با مردم، با مردمی که همشان را نادان می‌پندارد، عاجز باشد سخت خود فریب است. نوگرویده‌ای که به مردم تمایل می‌یابد، ولی با هر گامی که آنها برمی‌دارند، هر شکلی که اظهار می‌کنند و هر فکری که ابراز می‌نمایند، احساس خطر می‌کند و می‌کوشد که «موضع» خود را بر آنان تحمیل کند، نسبت به منشأ خود احساس غربت می‌کند.

گرویدن به مردم محتاج تولد دوباره عمیقی است. آنان که این

گرویدن را می‌پذیرند باید شکل تازه‌ای از زندگی را قبول کنند، دیگر نمی‌توانند چنان باشند که در گذشته بوده‌اند. نوگرویدگان فقط از راه رفاقت با ستم‌دیدگان می‌توانند حقیقت‌های خاص زندگی و رفتار آنان را، که در لحظات مختلف بازتابی از نهاد سلطه‌گر است، درک کنند. یکی از این خصیلت‌های 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 پذیرفته‌اند. از همین رو، تا زمانی که آنان قاطعاً ستمگر خود را، و متقابلاً شعور خود را، «کشف» نکرده‌اند تقریباً همیشه حالت تسلیم نسبت به وضع خود نشان می‌دهند.

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

وقتی این تسلیم به‌طور سطحی تجزیه و تحلیل شود به یک سربراهی تعبیر می‌گردد که نشانه‌ای از خصیلتی ملی است. این تسلیم به تقدیر ثمره وضع تاریخی و جامعه‌شناختی است نه ویژگی مربوط به رفتار مردم. این تسلیم همیشه وابسته است به قدرت سرنوشت یا تقدیر، یا بخت — نیروهای چاره‌ناپذیر — یا به بینش منحرفی از خدا.

۲۱. عن گفته دهقانی در مصاحبه با مؤلف.

ستم‌دیدگان - و بخصوص دهقانان که تقریباً در طبیعت غرقه هستند - تحت نفوذ جادو و افسانه، رنج‌های خود را که ثمره استثمار است، خواست خدا می‌دانند - گوئی که خدا خالق این «بی‌نظمی سازمان یافته» است.^{۲۲}

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

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

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

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

از سوی دیگر، ستمدیدگان در نقطه خاصی از تجربه وجودی خود، تنش مقاومت‌ناپذیری نسبت به‌ستمگر و راه و رسم زندگی او در خود احساس می‌کنند. سهیم‌شدن در نحوه زندگی او مبدل به آرزویی فوق‌العاده قوی می‌شود. ستمدیدگان درحالت از خودبیگانگی می‌خواهند به هر قیمت نه شده همانند ستمگر شوند. بدو تاسی جویند، و از او پیروی کنند. این پدیده خاصه در ستمدیدگان طبقه متوسط، که آرزوی همتراز شدن با مردان «برجسته» طبقه بالا را در سردارند، رایج است. آلبر می در تحلیلی استثنائی از «ذهنیت استعمارزده»، در «چهره استعمارگر و چهره استعمارزده»^{۲۴}، به‌حقیقی آییخته باکش «احساساتی» که نسبت به استعمارگر احساس کرده بود، اشاره می‌کند:

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

۲۳. فرانتس فانون، *فقرینیان خالا*، ترجمه حمیدعلی رضائی، انتشارات

خوارزمی

۲۴. آلبر می، *چهره استعمارگر، چهره استعمارزده* (ترجمه هما ناطق،

انتشارات خوارزمی)، مقصده چاپ انگلیس ص ۱۰

را به گلوله می‌بندد؟ استعمارزده چگونه می‌تواند
بیرحمانه منکر وجود خود شود و باز چنین تقاضاهائی
افراطی بکند؟ چطور می‌تواند کینه آنان را به دل داشته
باشد و چنین با احساسات آنان را تحسین کند؟ (خود
من هم به‌رغم خودم چنین اعجابی را حس کرده‌ام).

«خود کم‌بینی» 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 نامولندند، که عاقبت به بی‌لیاقتی
خودشان متقاعد می‌شوند. «دهقانان خود را پست‌تر از ارباب حس
می‌کنند، زیرا که ظاهراً ارباب تنها کسی است که همه چیز می‌داند و
می‌تواند همه چیز را بگرداند.»

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 هیچ وقت متوجه نمی‌شوند که آنان هم
«چیزهائی» را که در روابطشان با جهان و انسانهای دیگر یاد

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 دربارهٔ «موضوعی بارآور» می‌پردازند، ولی یکباره خاموش شده به سرب می‌گویند: «ما را ببخشید. باید خاموش باشیم و بگذاریم شما حرف بزنید. شما تنها کسی هستید که می‌دانید، 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 خود کم‌بینی با نخستین تغییرات در وضعیت ستمگری چگونه دگرگون می‌شود: در جلسه‌ای از واحد تولیدی زراعی شیلی از رهبری روستائی شنیده که می‌گفت: «همیشه می‌گفتند که ما نابارور هستیم، چون تنبل هستیم: همه‌اش دروغ بود. حالا که مثل آدم محترمی هستیم، نشان خواهیم داد که هیچ وقت مست یا تنبل نبوده‌ایم. ما استمار شده بودیم!»

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

۲۶. «رحمت بی‌فریزی از ارباب دارد.» از مصاحبه با یک دهقان

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

ستمدیدگان باید نمونه‌هایی از آسیب‌پذیری ستمگر را ببینند تا در آنان اعتقاد راسخ و معکوسی نسبت به او رشد کند. تا زمانی که چنین نشود، آنان دل‌سرد، وحشتزده، و کتک‌خورده خواهند ماند (← انقلاب «انقلاب، نوشته رژه‌دبیره»^{۲۸}. 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 بسر می‌برند، مستعد واکنش کردن به روشی منفعل و از خود بیگانه هستند. ولیکن اندک‌اندک به آزمون صورتهای مختلف عمل سرکشی متمایل می‌شوند. در جریان پیشرفت به سوی آزاد شدن نه باید این انفعال را از نظر دور داشت، و نه به لحظه بیداری وقتی پیش از حد گذاشت.

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

تجربه وجودشان، بودن به معنی شباهت داشتن به ستمگر نیست، بلکه زبردست او بودن، و بستگی به او داشتن است. از این روی ستم‌پدگان از جنبه عاطفی وابسته به اویند.

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

این ناهمیت عاطفی تام و تمام می‌تواند ستم‌پدگان را به چیزی سوق دهد که فروم آن را رفتار مرده ستابانه (نکرویلیک) می‌خوانند: تباه کردن زندگی، زندگی خود یا یاران ستم‌پدشان. فقط وقتی که ستم‌پدگان ستمگر را «بیرون» خود ببینند و در مبارزه سازمان یافته برای آزادی خود شرکت بجویند، شروع به اعتقاد یافتن به خود می‌کنند. این کشف نمی‌تواند صرفاً امری فکری باشد، بلکه باید شامل فعالیت نیز بشود، و نمی‌تواند منحصر به عملگرایی گردد، بلکه باید در برگیرنده اندیشه جدی نیز باشد: فقط

آن‌گاه است که این «کشف» بدل به یک کردار خواهد شد. گفت و شنود با ستم‌پدگان، که عمل متضمن آن است، باید در هر مرحله‌ای از مبارزه برای آزادی اجرا شود.^{۳۰} محتوای گفت و شنود مزبور می‌تواند و باید برحسب شرایط تاریخی، و بر مبنای سطح درک و واقعیت از طرف ستم‌پدگان، تفاوت کند. اما سخن گفتن و شعار دادن و اطلاعیه صادر کردن به جای گفت و شنود در حکم تلاش برای آزاد ساختن ستم‌پدگان است با وسایل لازم برای رام کردن آنان. تلاش برای آزاد کردن ستم‌پدگان بدون دخالت فکری خود آنان در عمل آزادببخش، در حکم رفتار با آنان است مانند اشیائی که باید از یک ساختمان در حال سوختن نجات داده شوند — این کار کشانیدن آنان است به غوغای عوام و تبدیل آنان به توده‌هایی که می‌توانند فریفته شوند.

در همه مراحل آزاد شدن، ستم‌پدگان باید خود را آدمیانی بدانند که در وظیفه وجودی و تاریخی خود برای کاملتر شدن شرکت کرده‌اند. وقتی که آدمی بخطا نکوشد که محتوای آدمیت و صورتهای تاریخی آن را از هم تمیز دهد اندیشه و عمل اسری ضروری می‌شود.

این پانشاری برای شرکت کردن ستم‌پدگان 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 عمل آنگاه کرداری

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

اصیل خواهد بود که نتایج آن مورد تفکر نقادانه قرار بگیرند. بدین معنی، کردار علت وجودی تازه ستم‌دیدگان است، و انقلاب که لحظه تاریخی این علت وجودی را آغاز می‌کند، بدون مداخله آگاهانه ستم‌دیدگان زنده ماندنی نیست. جز در این صورت عمل به عمل‌گرایی محض مبدل می‌شود.

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

عمل سیاسی در کنار ستم‌دیدگان باید عملی تربیتی به‌معنی صحیح‌اللمه، یعنی عمل با ستم‌دیدگان باشد. آنانی که برای آزادی ناری نمی‌کنند نباید از وابستگی عاطفی ستم‌دیدگان، که ثمره وضع ملموس سلطه‌ای است که آنان را احاطه کرده و بینش نادرستان را از جهان بوجود آورده است، سوءاستفاده کنند. وابستگی آنان را بکار بردن تا وابستگی بزرگتری آفریدن شیوه ستمگران است.

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

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

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

رهبران انقلابی باید در یابند 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 نمی‌تواند بسته‌بندی شده به فروش برسد، بلکه به وسیله کلیتی از تفکر و عمل است که می‌توان به آن دست یافت. فقط دخیل بودن خود رهبران در واقعیت، در درون وضعی تاریخی، آنان را به انتقاد از این وضعیت و آرزوی تغییر آن سوق داده است.

همینطور هم ستم‌پدگان (که تا مجاب نشوند خود را نسبت به مبارزه متعهد نمی‌کنند، و تا چنین تعهدی نکنند شرایط ضروری برای مبارزه را دریغ می‌دارند) باید به شکل «کارسازه» به این اعتقاد

برسند نه به صورت کار پذیر. همچنین باید نقادانه در وضعیتی که آنان را در میان گرفته و داغ خود را بر آنان نهاده است مداخله کنند: تبلیغات نمی‌تواند از عهده این مهم برآید. اعتقاد به ضرورت مبارزه (که بی آن مبارزه صورت پذیر نیست) در عین حال که برای رهبری انقلابی واجب است (در واقع همین اعتقاد است که این رهبری را بوجود می‌آورد)، برای ستمدیدگان نیز ضروری است. این امر لازم است، مگر این که کسی قصد داشته باشد که دگرگونی را برای مردم و نه با مردم تحقق بخشد. اعتقاد من این است که فقط نوع دوم دگرگونسازی معتبر است.^{۳۱}

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

توجه به این نکته برای ستمدیدگان مهم است که از همان لحظه‌ای که مبارزه برای مردمی شدن را می‌پذیرند مؤولیت کامل برای مبارزه را نیز برعهده می‌گیرند. باید دریابند که فقط برای رهایی از گرسنگی پیکار نمی‌کنند، بلکه همان‌طور که فروم در کتاب «قلب

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

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 مسؤول باشد، نه برده و پیچ و مهره مناسبی در دستگاہی... کافی نیست که آدمیان برده نباشند؛ اگر شرایط اجتماعی وجود آدمهای ماشینی را موجب شود نتیجه نه عشق به زندگی، که عشق به مرگ خواهد بود.

ستمدیدگان که در فضای مرکزی ستم شکل پذیرفته اند، باید به وسیله مبارزه 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 اشیا پائینشان آورده است. برای آن که بار دیگر سرشت انسانی خود را بازبایند باید از صورت شیء بودن بدرآیند و چون آدمی بجنگند. این شرطی اساسی است. آنان نمی توانند به صورت اشیا وارد مبارزه شوند تا بعدها به صورت آدمیان درآیند.

مبارزه با بی بردن آدمیان به این که مضمحل شده اند شروع می شود. تبلیغات، مدیریت، و فریفتگری،^{۳۲} که همه سلاحهای

سلطه‌اند، نمی‌توانند ابزار مردمی شدن مجدد آنان باشند. تنها ابزار مؤثر، تربیت مردمی‌سازی است که در آن رهبری انقلابی ارتباط پایانی از گفت و شنود با ستم‌دیدگان بنا نهد. در آموزش مردمی‌سازی، 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 قصد کردن و عزم داشتن را به خود می‌پذیرد. جوهر هشیاری با جهان بودن است، و این رفتار دائمی و چاره ناپذیر است. پس هشیاری در ذات خود «راهی به سوی» چیزی است جدا از نفس آن و بیرون از آن، که آن را در میان می‌گیرد، و شعور به وسیله ظرفیت تصویری خود آن را درک می‌کند. بدین ترتیب هشیاری بنابر تعریف، روشی است به مفهوم وسیع کلمهٔ روش^{۴۳}.

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

براین مبنا رهبری انقلابی باید تربیت همزم را بکار ببندد. آموزگاران و شاگردان (رهبری و مردم) که در مورد واقعیت همزم 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 می یابند، خود را بازآفرینندگان همیشگی آن خواهند دید. بدین طریق نحوه حضور ستمدیدگان در مبارزه برای آزادی خود آنان همان خواهد بود که باید باشد: نه مشارکت کاذب، بلکه درگیری و شرکت متعهدانه.

۲

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

روده درازی هوک بیگانه و بیگانه کننده‌ای مبدل می‌شود.

پس مرشت برجسته این آموزش نقلی، مطمئن بودن کلمات است، نه قدرت دگرگون کننده آنها. «چهارضرب در چهار، می‌شود شانزده»، «مرکز استان پارا^۲، بلم^۳ است». دانش آموز یادداشت می‌کند، از بر می‌کند، و این عبارتها را تکرار می‌کند، بی آن که بفهمد چهارضرب در چهار، واقعاً چه معنایی دارد، و بی آن که اهمیت «مرکز استان» را در جمله اخباری «مرکز استان پارا، بلم است» دریابد، یعنی دریابد که بلم چه معنایی برای پارا دارد، و پارا، چه معنایی برای برزیل.

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

بدین ترتیب آموزش نوعی امانت‌پاری می‌شود که در آن شاگردان امانت‌دارند و معلم امانتگذار. او به جای برقرار نمودن ارتباط، اهلایه‌هائی صادر می‌کند و «امانت‌گذاری» هائی می‌کند که شاگردان آنها را با حوصله دریافت می‌کنند، از بر می‌کنند و پس می‌دهند. این مفهوم «بانکی»^۴ آموزش است که در آن میدان

2. Para

3. Balem

4. Banking Concept

عمل دانش‌آموزان منحصر است به دریافت اما نتها و تنظیم پرونده برای آنها و ذخیره کردنشان. راست است که آنان این فرصت را پیدا می‌کنند که گردآورنده و فهرست‌کننده اشیائی باشند که ذخیره کرده‌اند. ولی در آخرین تحلیل دریافت می‌شود که این خود آدمیان هستند که به سبب وجود نداشتن آفرینندگی و دگرگونی و دانش، 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 برستی آدمی شوند. معرفت فقط از طریق اختراع و اختراع مجدد نشأت می‌گیرد، از طریق پژوهشی بی‌آرام و بی‌وقفه و مستمر و ایدبخش، 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 معرفت پذیراند 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 جریانهائی از پژوهشند. معلم خود را به دانش-آموزان به صورت 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 به عنوان توجیه‌کننده علت وجودی معلم می‌پذیرند، ولی، برخلاف بردگان، هرگز نمی‌فهمند که به معلم آموزش می‌دهند.

از سوی دیگر علت وجودی آموزش آزادبخش در کشش آن

بموی آشتی نهفته است. آموزش باید با از میان بردن تضاد معلم و شاگردی، و آشتی دادن دو قطب تضاد، آغاز گردد، بطوری که هر دو در آن واحد هم آموزش دهند باشند و هم آموزش گیرنده.

از بین بردن این تضاد در مفهوم «بانکی» یافته نمی‌شود (و نمی‌تواند هم بشود). بعکس، آموزش بانکی به وسیله رفتارها و کاربردهائی که هم اکنون برمی‌شماریم و بر روی هم جامعه‌ای ستم-پیشه را منعکس می‌کنند، این تضاد را حفظ و حتی تشدید می‌سازند:

۱. معلم می‌آموزاند و شاگردان آموزانده می‌شوند.
۲. معلم همه چیز می‌داند و شاگردان هیچ نمی‌دانند.
۳. معلم فکر می‌کند و شاگردان درباره‌شان فکر می‌شود.
۴. معلم حرف می‌زند و شاگردان - با فروتنی - گوش می‌دهند.
۵. معلم انضباط برقرار می‌کند و شاگردان منضبط می‌شوند.
۶. معلم برمی‌گزیند و گزیده خود را تحمیل می‌کند، و شاگردان همداستانی می‌کنند.

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

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

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

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

عجب نیست که مفهوم «بانکی» آموزش آدمیان را موجود

هائی تطابق پذیر و اداره‌شدنی می‌داند. هر چه دانش آموزان بیشتر برای ذخیره کردن اماتنهائی که به آنان سپرده شده است کار کنند، کمتر به‌گترش آگاهی نقادانه‌ای نایل می‌شوند که نتیجه مداخله آنان در جهان به‌صورت دگرگون‌کنندگان جهان تواند بود. هرچه کاملتر نقش منفعلانه را که به آنان تحمیل می‌شود بپذیرند خود را بهتر با جهان، بدین‌گونه که هست، مطابقت می‌دهند و دید پاره‌پاره شده‌ای از واقعیت را که در آنان رسوخ داده شده است، قبول می‌کنند.

ظرفیت آموزشی بانکی در به‌حدائق رسانیدن یا نابود کردن قدرت خلاقه دانش‌آموزان و در برانگیختن ساده لوحی آنان به‌نفع ستمگران است که نه می‌خواهند راز جهان برملا شود و نه میل دارند که آن را دگرگونه ببینند. ستمگران «مردم دوستی» خود را برای حفظ وضعی سودآور بکار می‌برند. پس تقریباً بفریزه در برابر کارهائی در تربیت و اکنش‌شان می‌دهند که استعدادهاى نقادانه را برانگیزد و به‌ییش جزئی از جهان قناعت نکند، بلکه پیوسته در پی یافتن رشته‌هائی باشد که نقطه‌ای را به نقطه‌ای دیگر و مسأله‌ای را به مسأله‌ای دیگر پیوند دهد.

در واقع مصلحت‌ستمگران در «دگرگون کردن وجدان ستم‌پدگان نهفته است، و نه در تغییر موقعیتی که بر آنان ستم می‌راند» (سیمون دوپوار در تفکر دست «استیبا» «حال حاضر») زیرا که ستم‌پدگان هرچه بیشتر بتوانند خود را با وضع مطابقت دهند، آسانتر به انقیاد

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

حقیقت آن که ستمدیدگان نه در حاشیه اند و نه کسانی هستند که در «بیرون» جامعه زندگی می کنند. آنان همیشه داخل جامعه بوده اند — داخل نهادی که از آنان «موجودهائی برای دیگران» ساخته است. راه حل مسأله «ترکیب شدن» آنان با نهاد ستمگری نیست، بلکه تغییر دادن آن نهاد است بطوری که آنان بتوانند «موجودهائی برای خود» گردند. البته چنین تغییری زیر پای مقاصد ستمگران را خالی خواهد کرد، پس آنان مفهوم بانکی تربیت را بکار می برند تا از گزند هشیاری دانش آموزان محفوظ بمانند. به عنوان مثال، روش بانکی آموزش بزرگسالان هرگز به دانش آموزان تکلیف نمی کند که واقعیت را نقادانه مورد توجه قرار دهند. به جای آن به مطالب بظاهر حیاتی از این نوع که «آیا «زید» علف سبز را به بز داد؟» می پردازد، و پراهمیت یادگرفتن این

مطالب تکیه می کند که «زید بعکس علف سبز را به خرگوش داد.»
ظاهر «مردمیگرایی» روش آموزش بانکی نقاب است بر کوششهایی
که برای تبدیل آدمی به آدمک ماشینی، و برای نفی رسالت وجودی
او در بیشتر آدم خدن، بعمل می آید.

آنان که روش بانکی را دانسته یا ندانسته (زیرا که تعداد
پیشماری از مسلمان در باطن نیکخواه و در ظاهر مانند کارمندان بانک
غافلند از این که در راه «ناسردمی کردن» خدمت می کنند) بکار
می برند از درک این نکته عاجزاند که امانتهایی که به آنان سپرده
شده اند خود متضمن تناقضاتی درباره واقیعت می باشند. اما دیر یا،
زود، ممکن است این تناقضات دانش آموزان منفعیل پیشین را به
اقدام علیه رام شدن خود و کوشش برای رام کردن واقیعت، رهنمون
شوند. ممکن است اینان از طریق تجربه وجودی خود کشف کنند که
روش فعلی زندگیشان با رسالت انسان کامل شدنشان آشتی پذیر
نیست. ممکن است در نتیجه روابطی که با واقیعت دارند دریابند که
واقیعت در واقع جویانی است متحمل یک دگرگونی مستمر. اگر آدمیان
جستجوگر باشند و اگر رسالت وجودی آنان «مردمی کردن» باشد،
ممکن است دیر یا زود متوجه تناقضی شوند که هدف آموزش بانکی
نگاه داشتن آنان در آن تناقض است، و در آن صورت در مبارزه برای
آزاد کردن خود درگیر خواهند شد.

ولی مری انقلابی مردمیگرا نمی تواند 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 مردمی سازی
دوجانبه درگیر شود. تلاشهایش باید به اعتماد عمیق آدمیان و قدرت

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 میان بردن تضاد معلم شاگردی و مبادله کردن نقشهای اسانت‌گذار و تجویزکننده و رام‌کننده با نقش شاگردی در میان شاگردان دیگر، در حکم خالی کردن زیرپوش‌های قدرت ستمگر و خدمت کردن به هدف آزادسازی است.

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

۶. تفاوت آگاه بودن و مالک آگاهی بودن، تفاوت بین شناختن و حفظ

کردن است. شخصی که می‌داند و می‌شناسد، کسی است که نسبت به امور آگاه است. شخصی که مطالب را حفظ می‌کند، و به خاطر می‌سپارد، کسی است که مسائل را آن گونه که خواننده یا شنیده در خود حفظ می‌کند. ادلی کسی است که دانش خود را در خدمت شناخت عمیقتر پدیده‌ها و سپس تغییر تکاملی متنی خود می‌گیرد، پرواضح است که دومی چنین نیست.

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

از مفهوم «بانکی» آگاهی منطقیاً چنین برمی‌آید که نقش مربی تنظیم کردن راهی است که از آن جهان «وارد درون» شاگردان می‌شود. وظیفه او سازمان دادن به جریانی است که هم اکنون خودبخود روی می‌دهد و آن «پُر کردن» شاگردان است به وسیله سپردن اماتهایی از اطلاعات که در نظر او معرفت را تشکیل می‌دهند؛^۷ و چون آدمیان به شکل موجودهائی منفعل جهان را «دریافت» می‌کنند، تربیت باید آنان را بیشتر منفعل کند و با جهان هم‌رنک سازد. آدمی تربیت شده، آدمی هم‌رنک شده است، زیرا که چنین کسی بیشتر با دنیا «متناسب» است. اگر به زبان عملی ترجمه کنیم، این مفهوم بخوبی مناسب است با هدفهای ستمگرانی که آسایششان استوار است بر این 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 هدفهائی که اقلیت حاکم برای آنان تجویز می‌کند (و بدین وسیله آنان را از حق خود بر هدفهای خود محروم می‌سازد) منطبق سازند، این اقلیت آسانتر می‌تواند به حاکمیت ادامه دهد. نگرش و کار تربیت بانکی با کارائی هرچه تمامتر به این هدف — یعنی مطابقت

۷. این مفهوم متناظر است با آنچه سارتر مفهوم آموزش «گوارشی» یا «غذیه‌ای» می‌نامد و در آن معرفت به وسیله معلم به شاگردان «خورانیده» می‌شود تا آنان راه اشباع، کند — مقاله زان پل سارتر، زیر عنوان تصودی اساسی از پدیده شناسی هوسرل: آینده‌نگری وجدان، 'Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité Situations 1.

دادن آدمیان با دنیائی که ستمگران ساخته‌اند - خدمت می‌کند. دروس شفاهی، تکالیف برای قرائت^۸، روشهای ارزیابی «معرفت» فاصله بین آموزنده و آنچه می‌آموزد، ملاکهای ارتقای همه چیز در این «روش حاضر و آماده» به از بین بردن نیاز به تفکر، پاری می‌کند. مربی «کارمند بانکی» نمی‌تواند دربابد که در نقش پیش از حد بزرگ شده او هیچ امنیت راستینی وجود ندارد، امنیتی که باید در طلب آن بود تا بتوان بادهگران 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.

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

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

قلب انسان «زننده دوستی» می‌نامد، بلکه در عوض نقطهٔ مقابل آن یعنی «مرده دوستی» را بوجود می‌آورد:

در حالی که مرثت حیات، رشد با حالتی نهادی و تبمی است مرده دوست هرچه را که رشد نمی‌کند، هرچه را ماشینی است، دوست دارد. مرده دوست دستخوش کشی است به سوی این تماہل که هرچه را جاندار است غیرجاندار کند. و با طرز تفکری ماشینی به زندگی نزدیک شود چنان که گوئی همه اشخاص زننده «شیء» هستند— آنچه به حساب می‌آید... حافظه است به جای تجربه، و داشتن است به جای بودن. شخص مردم دوست در صورتی می‌تواند با یک شیء— یعنی یک گل با یک شخص— ارتباط برقرار کند که مالک آن باشد. از این روی تهدید مالکیت او تهدید خود او است. اگر مالکیت را از دست دهد، تماس خود را با جهان از دست می‌دهد... تسلط بودن را دوست دارد، و با عمل تسلط حیات را می‌کشد.

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

9. biophily

10. necrophily

چون پایه آن برپینشی ماشینی و ایستا و طبیعت گرایانه و فاصله دار از آگاهی قرار دارد، شاگردان را به کار پذیرانی دریافت کننده تبدیل می کند. این نوع تربیت می کوشد 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 متعبدانه بی حاصل می مانند، وقتی که آنان خود را در استفاده از استعدادهای خویش ناتوان می بینند، رنج می برند. فروم می گوید «ریشه های این رنج ناشی از ضعف، در این واقعیت است که تعادل انسانی آسیب پذیرفته است.» ولی ناتوانی به عمل کردن، نه موجب رنج آدمیان می گردد، آنان را به دفع کردن ضعف خود وامی دارد، بدین وسیله نه می کوشند

... استعداد برای عمل کردن را بازیابند. ولی آیا می توانند؟ و چگونه می توانند؟ بک 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 می کنند که کاری انجام می دهند، حال آن که در واقع آنان فقط به کسانی که عمل می کنند تسلیم گردیده و جزئی از زندگی آنان شده اند.

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

فره^{۱۱} چنین احساس می کنند که خودشان هم فعال و مؤثر هستند. شورش و طغیانی نه اینان به وقت ورود به جریان تاریخی از خود نشان می دهند به سبب همین تعایل به عمل کردن مؤثرانه است. نخبگان حاکم علاج این شورش را در تسلط و سرکوبی بیشتری می دانند نه زیر عنوان آزادی و نظم و آرامش اجتماعی (یعنی آرامش نخبگان) اعمال می شود. بنابراین - و از دیدگاه خودشان، منطقی - می توانند «خشونت کارگران در اعتصاب را محکوم کنند و برای درهم شکستن اعتصاب همان دم دولت را برای اعمال خشونت فرا خوانند» (نیبور، انسان اخلاقی و جامعه بی اخلاق)^{۱۲}.

تربیت به عنوان تمرین در تسلط، ساده لوحی شاگردان را برمی انگیزد، با این منظور سلکی (که غالباً معلم آن را نمی بیند) نه به آنان تلقین شود نه خود را با جهان ستمگری همرنک سازند. این اتهام راه این امید خام بر نخبگان سلطه گر وارد نمی کنیم که آنان بسادگی از این نار دست بردارند؛ منظور از آن جلب توجه مردمیکرایان راستین است به این که آنان نمی توانند برای پیگیری عن آزادی بخش از روشهای تربیت بانکی استفاده کنند، مگر این که خودشان این تلاش و پیگیری را قبول نداشته باشند. همچنین جامعه ای انقلابی ممکن نیست این روشها را از جامعه ستمگر به ارث ببرد. آن جامعه انقلابی که تربیت بانکی را اجرا می کند یا گمراه

۱۱ . charismatic leaders: رهبران صاحب فره، کسانی هستند که در پیروان خود عقاید و ایمانی نسبت به خود بوجود می آورند، که بیش از آن که جنبه عقلانی داشته باشد، دارای هاله ای از ایمان است. هتلر نمونه بارز این نوع رهبران بود. م.

است، یا نسبت به آدمیان بی اعتماد. در هر صورت، آن جامعه انقلابی به وسیله روح ارتجاع تهدید می شود.

بدبختانه کسانی که از آزادی حمایت می کنند. خود در جوی احاطه شده و از آن اثر پذیرفته اند که آموزش بانکی را تولید می کند و غالباً معنی حقیقی یا قدرت سردمیزدای آن را درک نمی کنند. طرفه آن که آنان خود این ابزار از خود بیگانم سازی را در چیزی بکار می گیرند که خود آن را کوشش برای آزاد شدن می نامند. در واقع، بعضی «انقلابیان» به کسانی که به این گونه عمل تربیتی اعتراض می کنند داغ ساده دل و خیالباف، و حتی مرتجع می زنند. ولی هیچ کس با از خود بیگانه کردن آدمیان آنان را آزاد نمی کند. آزادسازی اصیل — یا جریان مردمی شدن — «ودیعۀ» دیگری نیست که باید در آدمیان به امانت نهاده شود. آزاد شدن کردار است، عمل و اندیشه آدمی است بر جهان خود به منظور تحول آن. کسانی که خود را برستی وقف آزادسازی کرده اند نه می توانند مفهوم ماشینی هشیاری را همانند ظرفی تهی که باید پر شود بپذیرند، و نه می توانند از روشهای بانکی سلطه (تبلیغها، شعارها، امانتها) به نام آزادسازی استفاده کنند.

یک فرد متعهد راستین باید مفهوم بانکی را بکلی رد کند و به جای آن مفهومی از آدمیان به عنوان موجودهای آگاه — و از آگاهی دریافته آگاهی متوجه جهان باشد — بپذیرد. این افراد باید هدف آموزشی امانتسپاری را رها کنند و به جای آن طرح مسائل آدمیان را در رابطه با دنیایشان قرار دهند. آموزشی که مسأله طرح می کند^{۱۳}

با پاسخگوئی 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: آگاه بودن، نه فقط از امور، بلکه آگاه شدن از نفس این آگاهی، آن‌چنان که کارل یاسپرس^{۱۴} می‌گوید: آگاهی به صورت آگاهی از آگاهی.

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

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

جریانی مسؤول می‌شوند که در آن همه رشد می‌یابند. در این جریان دیگر دلائل متکی به «قدرت» اعتبار ندارند، قدرت برای آن که بتواند کار کند باید جانحد آزادی باشد، نه مخالف آن. در اینجانه کسی به دیگری چیزی یاد می‌دهد، و نه کسی می‌تواند خود آموخته باشد. آدمیان با میانجیگری جهان و اشیای موردشناسائی که در آموزش بانکی به وسیله معلم «تصاحب» می‌شدند، به یکدیگر آموزش می‌دهند.

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

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

موضوعهای مورد شناسائی به صورت ملک طلق خود نگاه نمی کند، بلکه در آنها به عنوان موضوع تفکر برای خود و دانش آموزان می نگرد. بدین طریق معلم مآله 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 باز آزمائی می کند. نقش معلم مآله طرح کن آن است که همراه شاگردان خود شرایطی بیافریند که در آن شرایط، معرفت عمقی^{۱۵} معرفت سطحی^{۱۶} را از میدان بیرون براند.

در حالی که آموزش بانکی قدرت خلاقه را بخواب می برد و از بروز آن جلوگیری می نماید، آموزش مآله 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 مداخله 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 رسوائی نظری نمی دانند، حاصل از زاده آن، گرایش

۱۵. در سطح logos

۱۶. در سطح doxa

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

آموزش به‌عنوان تمرین آزادی - که نقطه مقابل تربیت به عنوان تمرین سلطه است - منکر آن است که آدمی وجودی باشد انتزاعی و منفرد و مستقل و ناوابسته به جهان، و نیز منکر آن است که جهان 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 یک‌ضربه بوجود 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 (بر اساس جدولی که تنظیم شده بود^{۱۷}) 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 دنیائی وجود ندارد.» وقتی که معلم گفت: «برای ادامه بحث فرض کنیم که همه آدمیان روی زمین بمیرند، ولی خود زمین باقی بماند با درختان، پرندگان، جانوران، رودها، دریاها،

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

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

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

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

شده‌اند، اما وقتی که متوجه کاغذ شدم توجهی نسبت به آنها، و درکی از آنها، حتی به معنی فرعی، وجود نداشت. آنها پدیدار شدند ولی اختیار نشدند و در نقش خود بحساب نیامدند. هر درکی از یک شیء دارای چنین محدوده‌ای از شهودهای پیشینه‌ای یا آگاهی پیشینه‌ای است هرگاه «شهود» متضمن حالت توجه کردن باشد، و خود این حالت یک «تجربه» آگاهانه یا به اختصاره آگاهی از همه چیزهایی باشد که در واقع در پیشینه عینی که همزمان با آن شیء درک می‌شود 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 مسأله‌ای را به خود می‌گیرد و در نتیجه مبارز می‌طلبد. بدین ترتیب آدمیان اجزای «زبینه آگاهی» را از آن بیرون می‌کشند و به اندیشیدن درباره آنها می‌پردازند. این اجزا اکنون موضوع توجه آدمیان، و بدین نحو، مورد عمل و شناسائی آنان می‌شوند.

در تربیت مسأله طرح کن آدمیان قدرت خود را برای درک نقادانه نحوه وجود داشتن «جهانی، و با جهانی، که خود را در آن می‌یابند گسترش می‌دهند؛ بدین ترتیب به جایی می‌رسند که جهان را نه به صورت واقعیاتی ایستا، بلکه به عنوان واقعیاتی می‌بینند که در پوشش است و در حال دگرگونی. اگرچه روابط جدلی آدمیان با جهان

بدون بستگی به نحوه‌ای که این روابط درک می‌شوند (و حتی فارغ از مسأله درک شدن یا نشدن) وجود دارد، این نیز راست است که شکل عملی که آدمیان برعهده می‌گیرند تابعی است از این که خود را در جهان چگونه درک کنند. از این روی معلم‌شاگرد و شاگردمعلم 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 مسأله طرح کن خود را وقف افسانه‌زدائی می‌کند. آموزش بانکی در برابر گفت و شنود مقاومت می‌کند؛ آموزش مسأله طرح کن گفت و شنود را برای عمل شناسائی، که از واقعیت پرده برمی‌دارد، واجب می‌داند. آموزش بانکی با دانش‌آموزان به‌مشابه چیزی که مورد کمک واقع می‌شود رفتار می‌کند؛ آموزش مسأله طرح کن آنان را متفکر نقاد بارمی‌آورد. آموزش بانکی جلو رشد خلاقیت را می‌گیرد و (هر چند نمی‌تواند خلاقیت را بکلی نابود کند) با جدا کردن هشیاری از جهان قصد هشیار بودن را مهار می‌کند و بدین وسیله وظیفه وجودی و تاریخی آدمی را که کاملتر شدن است، نفی می‌نماید؛ تربیت مسأله طرح کن خود را برهائیه خلاقیت استوار می‌کند و اندیشه راستین و عمل بر واقعیت را برمی‌انگیزد، و بدین وسیله به ندای وظیفه انانها به‌عنوان موجودهائی که زسانی اعتبار و ارزش

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

تربیت مسأله طرح‌کن آدمیان را به عنوان موجودهائی که در جریان تکوین هستند - به عنوان موجودهائی ناتمام و ناکامل در واقعیتی و با واقعیتی که آن نیز کمال نیافته است - قبول دارد. در واقع در مقایسه با دیگر جانورانی که ناتمام هستند ولی موجودهائی تاریخی نیستند، آدمیان خود را ناتمام می‌شناسند: اینان از ناقص بودن خود آگاه هستند. در این ناتمامی و آگاهی از این ناتمامی است که ریشه‌های اصلی تربیت به مثابه تظاهری منحصرأ مردمی، قرار دارد. خصوصیت ناتمام ماندگی آدمیان و خصوصیت دگرگون‌شوندگی، واقعیت فعالیت مستمر آموزش را امری واجب می‌سازد.

پس در کردار است که آموزش بازسازی می‌شود. آموزش برای این که باشد، مجبور است بشود. «استمرار» آن (به معنی برگسونی کلمه^{۱۸}) را می‌توان نتیجه تأثیر متقابل دو امر متضاد نهادم و تغییر دانست. روش آموزش بانکی بر تداوم اصرار می‌ورزد و از این رو ارتجاعی می‌شود؛ تربیت مسأله طرح‌کن - که نه زمان حالی «خوش‌رفقار» را می‌پذیرد و نه آینده‌ای از پیش تعیین شده را - خود را در زمان حال پوینده جا می‌دهد و انقلابی می‌شود.

آموزش مسأله طرح کن آینده‌ای انقلابی است. از این رو پیغمبرانه (و لذا امیدبخش) است، و بدین ترتیب با ماهیت تاریخی آدمی مطابقت دارد. بنابراین آدمیان را موجودهائی می‌داند که خود را تعالی می‌بخشند، به سوی آینده حرکت می‌کنند و به پیش می‌نگرند، بی‌تحریکی برای آنان نماینده تهدیدی شوم است، به گذشته نگاه نمی‌کنند مگر برای آن که واضعتر دریابند که چیستند و کیستند، تا بتوانند آینده را هشیارانه‌تر بسازند. از این رو آموزش مسأله طرح کن با جنبشی که آدمیان را به عنوان موجودهائی آگاه از ناتمامی خود به وسط معرکه می‌کشد یکی است؛ با جنبشی تاریخی که مبدأ حرکتی دارد، و موضوعهای خاص خود، و هدفی خاص خویش.

نقطه آغاز این حرکت در خود آدمیان نهفته است. ولی از آنجا که آدمیان جدا از جهان و از واقعیت نیستند، حرکت باید با رابطه انسان‌جهانی آغاز شود. بر این مبناست 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 آن که این کار بنحوی اصيل انجام شود، باید وضع خود را نه محتوم و تغییرناپذیر، بلکه محدود کننده — و در نتیجه مبارزطلبانه بدانند.

در حالی که روش بانکی به طور مستقیم یا نامستقیم اندیشه مقدر و محتوم بودن وضع اجتماعی آدمیان را تقویت می‌کند، روش مسأله طرح کن همان وضع را به صورت مسأله‌ای پیش روی آنان می‌گذارد. چون وضع مورد شناسائی آنان قرار می‌گیرد، درک ساد-

لوحانه یا خرافانی که نتیجه تسلیم آنان به تقدیر بوده است جای خود را به درکی می‌دهد که می‌تواند خود را درک کند حتی در حالی 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 موجود-هائی 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 حرکت بعضی دیگر در جریان پژوهندگی شوند، وضع خشونت خواهد بود. وسایلی که بکار برده شوند مهم نیست، ولی بیکانه کردن آدمیان نسبت به تصمیم‌گیری برای خود، تبدیل نمودن آنان است به موجودهائی 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 پذیرد، بلکه فقط با همدستانان و همبستگی تحقق‌پذیر است؛ پس نمی‌تواند در روابط بین ستمگران و ستمکشان شکوفا شود. هیچ‌کس نمی‌تواند بنحوی اسیل انسان شود در حالی که جلو انسان شدن دیگران را بگیرد. کوشش فردگرایانه برای انسانتر شدن به بیشتر داشتن خودگرایانه منجر می‌شود، که خود نوعی سردمیزدانی است. نه چنان است که

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

آموزش مسأله طرح کن. به عنوان عملی مردمی و آزادبخش، بنا را بر این می‌گذارد که انسانهای زیر سلطه باید برای آزاد کردن خود پیکار کنند، و برای رسیدن به این هدف آموزگاران و دانش-آموزان را قادر می‌سازد که با غلبه بر «قدرت گرانی» و روشنفکرمایی بیگانه‌کننده، کارسازان جریان آموزشی شوند. همچنین به آدمیان توانائی می‌بخشد که بردرک غلطی که از واقعیت دارند چیره شوند. جهان — که دیگر چیزی نیست که با کلمات فریبنده توصیف شود — موضوع آن عمل دگرگون‌کننده آدمیان می‌شود که مردمی‌سازی آنان را بدنبال خواهد آورد.

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

۳

وقتی که می‌کوشیم که گفت و شنود را به‌عنوان پدیده‌ای انسانی تجزیه و تحلیل کنیم، چیزی را کشف می‌کنیم که جوهر خود گفت و شنود است: یعنی کلمه را. لیکن «کلمه» چیزی بیشتر از ابزاری است که گفت و شنود را ممکن می‌سازد، از این روی باید عناصر تشکیل دهنده آن را جستجو کنیم. در درون کلمه دو بُعد «اندیشه» و «عمل» را در چنان برهمکنش اساسی می‌بایم 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

1. Interaction

۲. کتشر { کلمه = کار = کردار
اندیشه
فدا نمودن کتشر = لفظ‌گرایی
فدا نمودن اندیشه = عمل‌گرایی

است.^۳

یک کلمه ناصیل، کلمه‌ای که از دگرگون ساختن واقعیت عاجز باشد، نتیجه دوگانگینی است که بر عناصر تشکیل دهنده آن تحمیل شده باشد. وقتی کلمه‌ای از بُعد عمل خود محروم می‌شود «اندیشه» نیز خود به خود آسیب می‌بیند، و کلمه به گپ بیخود، به لفظ‌گرایی و به بانگی بیگانه و بیگانه کننده بدل می‌شود. کلمه‌ای می‌شود تهی، که نمی‌تواند جهان را لو دهد، زیرا که لو دادن چیزی بی داشتن قصد دگرگون ساختن آن ناممکن است. دگرگون کردن بی عمل وجود پیدا نمی‌کند.

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

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

۳. پاره‌ای از این نظریات نتیجه گفتگوئی است با پرودسود ارنانی

می‌کند. آدمیان در خاموشی^۴ ساخته نمی‌شوند، بلکه در کلمه، در کار و در عمل - اندیشه بوجود می‌آیند.

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

گفت و شنود برخورد بین آدمیان است. به‌میانگیری جهان. و برای نامیدن جهان. از این رو گفت و شنود نمی‌تواند بین کسانی صورت پذیرد که می‌خواهند ناسی به‌جهان 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 مازع ادامه این تجاوز مردمی زدا شوند.

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

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

می‌کنند. بنابراین گفت و شنود ضرورتی وجودی است. و از آنجا که گفت و شنود مواجهه‌ای است که در آن اندیشه و عمل وحدت یافته دو طرف صحبت رو به جهانی دارند که باید دگرگون شود و مردمی گردد، این گفت و شنود نه می‌تواند تا حد «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 گفت و گو 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 گفت و شنود رویارویی آدمیانی است که بر جهان نام می‌گذارند، نباید تبدیل به فرصتی شود که عده‌ای محدود به جای دیگران نامگذاری کنند، و عمل آفرینش است، و نباید وسیله‌ای خدعه‌آمیز برای سلطه فردی بر فرد دیگر بشود. سلطه‌ای که در گفت و شنود نهفته است، سلطه بر جهان است به وسیله کسانی که در بحث شرکت می‌کنند، غلبه بر جهان است برای آزاد شدن آدمیان.

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

۵. هر چه می‌کنند بیشتر متقاعد می‌شوم که انقلابیان راستین باید انقلاب را برای خلاقیت و ماهیت آزاد کننده آن چون عملی عاشقانه در یابند. به نظر من انقلاب، که بی‌وجود نظریه‌ای انقلابی- و لذا علمی- ممکن نیست، با عشق در تضاد نیست. برعکس انقلاب به یاری آدمیانی بر پا می‌شود که خواستار شرف مردمی خود هستند. براساسی کدام انگیزه ژرفتر از زدودن شرف آدمی، آدمیان را به انقلابی-
←

«عشق» در عین حال اساس گفت و شنود است و خود گفت و شنود پس لزوماً وظیفه کارسازان مؤول است و نمی‌تواند در رابطه‌ای سلطه‌جویانه وجود داشته باشد. سلطه آسب‌پذیری عشق را برملا می‌سازد: آزارندگی (سادسیم) 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 ستم‌پدیده‌ای باشد، عشق تعهدی است نسبت به او؛ و به آزادی او. و چون این تعهد عاشقانه است، ذاتاً گفت و شنودی است. عشق که عملی دلیرانه است نمی‌تواند احساساتی باشد، و چون عملی آزادببخش است نمی‌تواند بهانه‌ای برای معامله قرار گیرد. باید موجد دیگر اعمال آزادببخش 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 گفت و شنود شرکت کنم.

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

→
شدن می‌کشد؛ تغییر شکلی که از طرف جهان سرمایه‌داری سرواژه «عشق» تحمیل شده است. نمی‌تواند انقلاب را از داشتن سرشت عاشقانه باز دارد، و نه هم می‌تواند انقلابیان را از عشق ورزیدن به زندگی مانع شود. چه گوآرا (با پذیرفتن «خطر منخره بنظر آمدن») از اظهار این عشق نمی‌هراسد. در کتاب *Venceremos* به نقل از او آمده است:

«با این که ممکن است منخره بنظر آید می‌گویم که انقلابی‌دستان با احساس‌هایی عمیق از عشق راضی می‌شود. تصور يك انقلابی اصیل که این صفت را نداشته باشد ناممکن است.»

کند. ناپیدن جهان، که به وسیله آن آدمیان جهان را پیوسته از نو می‌آفرینند، نمی‌تواند عملی گستاخانه باشد. اگر دوطرف گفت و شنود (با یکی از آنها) از فروتنی بی‌بهره باشد، گفت و شنود که رویارویی آدمیانی است که به وظیفه مشترک آسختن و عمل کردن روی آورده‌اند، از هم خواهد پاشید. چگونه می‌توانم در گفت و شنود شرکت کنم اگر همیشه جهل را منعکس سازم، یعنی آن را همیشه در دیگران ببینم و هیچ‌گاه متوجه جهل خود نشوم؟ چگونه می‌توانم در گفت و شنود شرکت کنم، اگر خود را تافته‌ای جدا بافته می‌انگارم. آنچه را «از اوست» ببینم نه آن چنان که «او است». چگونه می‌توانم به گفت و شنود با مردم بپردازم اگر خود را عضو گروه مردان «ناب» بدانم که صاحبان حقیقت و معرفتند و در نظرشان همه افراد دیگری که عضو نیستند «خلق الله» خوانده، یا «عوام الناس» نامیده می‌شوند؟ اگر با این مقدمه شروع کنم که اسم گذاشتن بر جهان، کار «نخبه» هاست و حضور خلق در تاریخ نشانه فساد است که باید از آن اجتناب کرد، چگونه می‌توانم به گفت و شنود تن در دهم؟ هرگاه آماده به قبول همکاری دیگران نباشم و حتی اگر از این کار ناراحت شوم، اگر از امکان این که موقعیتم را از دست بدهم معذب و آزرده شوم، چطور گفت و شنودی می‌تواند وجود پیدا کند؟ خود بسندگی با گفت و شنود سازگار نیست. کسانی که «فروتنی» ندارند، با آن را از کف داده‌اند، نمی‌توانند با مردم دمخور شوند و در ناپیدن جهان شریک آنان باشند. کسی که نتواند به خود بفهماند که به اندازه هر کسی دیگر میراست، هنوز راه درازی در پیش دارد تا به مرحله رویاروشدن برسد. در مرحله مواجهه نه نادانان محض وجود دارند و

نه دانشمندان کامل. فقط آدمیانی هستند که، با هم، می‌کوشند تا بیشتر از آنچه فعلاً می‌دانند یاد بگیرند.

وانگهی گفت و شنود نیاز به یک «ایمان» قوی به آدمی دارد، «ایمان» به قدرت او در ساختن و بازساختن، به آفریدن و بازآفریدن، «ایمان» به رسالت او برای مردمیتر شدن (که امتیازی برای یک نخبه نیست، بلکه حقی است که همه با آن زاده شده‌اند). «ایمان» به آدمی شرطی پیشین و مقدمه‌ای 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 نیست. «گفت و شنودگر» نقاد است و می‌داند که اگر چه در قدرت آدمی است که بیافریند و دیگرگون سازد ولی ممکن است در موقعیتی عینی از خود یگانگی از به‌کار بردن قدرت خود بازماند. ولیکن به‌جای آن نه این امکان ایمانش به آدمیان راست کند در نظرش چون هم‌اورد طلبی 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 برای یگان، بلکه از طریق مبارزه برای آزادی — در نیروی کاربرده‌ای نرار گیرد که کار آزادشده‌ای که به حیات لطف می‌بخشد جای آن را گرفته باشد. بدون این «ایمان» به انسانها، گفت و شنود نمایش مسخره‌ای است که ناگزیر به درجه بازی دادن پدروسالارانه خلق تنزل خواهد کرد.

گفت و شنود نه خود را بر «عشق» و «فروتنی»، و «ایمان» بنا می‌نهد، رابطه‌ای اقی بین گفتگوکنندگان خواهد شد که نتیجه

منطقی آن اعتماد متقابل بین شرکت کنندگان در گفت و شنود است. تناقض خواهد بود اگر گفت و شنود - که عاشقانه است و فروتن، و سرشار از ایمان - فضائی آکنده از «اعتماد» متقابل بوجود نیاورد تا مردم را به شرکت هرچه نزدیکتر در دادن نامی به جهان، سوق دهد. بعکس، جای چنین اعتمادی در روش ضد گفت و شنودی بانکی آشکارا خالی است. در حالی که ایمان به آدمی شرط پیشین گفت و شنود است، اعتماد به آدمیان بدین وسیله برقرار می‌شود. اگر گفت و شنود به شکست بینجامد، خواهیم دید که مقدمات واجب برای این کار فراهم نبوده است. عشق دروغین، فروتنی دروغین، و ایمان ست 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 بوجود نخواهد آمد. چیزی گفتن و به چیز دیگر عمل کردن - یعنی به سخنان خود وقع نگذاشتن - نمی‌تواند مایهٔ دمیدن اعتماد در دیگری شود. تکریم و تجلیل از دموکراسی و در همان حال خفه کردن مردم فقط نمایشی مسخره است. دربارهٔ مردمیگرایی داد سخن دادن و منکر وجود آدمی شدن خلاف حقیقت است.

گفت و شنود بی «امید» هم نمی‌تواند وجود پیدا کند. امید از ناتمامی آدمیان ریشه می‌گیرد، ناتمامی که آدمیان آن را در یک طلب مستمره‌شترمی گذارند؛ طلبی که فقط به وسیلهٔ ارتباط با آدمیان دیگر می‌تواند به مطلوب برسد. ناامیدی شکلی از سکوت، از انکار جهان، و گریز از آن است. مردمیزدائی ناشی از یک نظام ظالمانه، نه موجب یأس، بلکه مایهٔ امید می‌شود، و منجر به طلب مستمر

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

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

برای متفکر ساده دل، مسأله مهم انطباق یافتن با «امروز» بهنجار شده است. در نظر متفکر نقاد، مهم ادامه دادن به دگرگون کردن واقعیت است به منظور تداوم بخشیدن به آدمی کردن آدمیان. به سخن پی‌فورتز^۶:

۶. از نامه دوستی.

دیگر هدف حذف خطرات گذرا بودن زمان به وسیله آویختن در دامن فضای تضمین شده نیست، بلکه گذرا ساختن فضاست... جهان دیگر در نظر من به صورت فضائی ظاهر نمی‌شود که باید خود را با حضور همگین آن مطابقت دهم، بلکه به صورت مقصدی و معدوده‌ای به من رخ نشان می‌دهد که چون روی واقعیت حاضر آن کارکنم، تغییر شکل می‌دهد و شکل تازه‌ای بخود می‌گیرد.

برای تفکر ساده لوحانه بی‌شک هدف دست یافتن به این مکان تضمین شده و خود را با آن سازگار کردن است. پس اگر تفکر منکر گذرا بودن امور شود، نفس خود را نیز نفی و انکار می‌کند. فقط گفت و شنود که مستلزم تفکر نقادانه است، قادر به تداوم بخشیدن به این گونه تفکر نیز هست. بی‌گفت و شنود ارتباط بوجود نمی‌آید و بی‌ارتباط هیچ تربیت راستین نمی‌تواند وجود داشته باشد. آموزشی که توانائی حل تضاد بین معلم و شاگرد را دارا باشد در وضعیتی انجام می‌شود که در آن هر دو عمل، شناسائی خود را متوجه شیئی بسازند که با میانجیگری آن به هم مربوط شده‌اند. خصوصیت گفت و شنودی آموزش، به عنوان کاربرد آزادی، هنگامی آغاز نمی‌شود که معلم شاگرد و شاگرد معلم در یک وضع تربیتی گردهم آیند، بلکه هنگامی شروع می‌شود، که معلم شاگرد ابتدا از خود بپرسد گفتگوی او با آنان درباره چه خواهد بود. تعلق خاطر به محتوای گفت و شنود در واقع تعلق خاطر به محتوای برنامه آموزش

است.

برای معلم ضد گفت و شنودی بانکی، سألہ محتوای برنامه بسادگی، مربوط است به برنامه‌ای که درباره آن برای شاگردانش سخن می‌گوید، و او این سألہ را که مربوط به خود او است با تنظیم برنامه خودش حل می‌کند. برای معلم شاگرد سألہ طرح کن گفت و شنودی، محتوای برنامه آموزشی نه اهدائی می‌تواند باشد و نه تحمیلی؛ یعنی خرده اطلاعاتی نیست که باید در شاگردان به امانت گذارده شوند، بلکه «بازنمای» سازمان یافته و اصولی و گسترده چیزها به افرادی است که می‌خواهند درباره آنها مطالب بیشتری بدانند.^۸

آموزش اصیل، با فعالیت «آ» برای «ب»، یا «آ» در مورد «ب» صورت نمی‌پذیرد، بلکه با فعالیت «آ» با «ب»، با میانجیگری جهان اجرا می‌شود - جهانی که بر هر دو تأثیر می‌گذارد و با دعوت آنان به مبارزه بینشها و اندیشه‌هایی در آنان برمی‌انگیزد. این بینشها که آمیخته به دلهره‌ها، دودلیها، امیدها و نومیدیهاست، موضوعهای مهمی را در بردارد که محتوای برنامه آموزش بر مبنای آنها می‌تواند ساخته شود. هنگامی که مردمیگرایی «ساده‌پنداره» به آفریدن نمونه‌ای آرمانی از «انسان نیک» علاقه‌مند

۸. مائوتسه‌تونگه در گفت و گوئی طولانی با آئنده مالرو گفت، «می‌دانید» از خیلی وقت پیش اعلام کرده‌ام که، باید به توده‌ها بوضوح چیزهایی بیاموزیم که به طور مهم از آنان فرا گرفته‌ایم» (از کتاب، خضناطرات) این گفته حاوی یک نظریه کمال گفت و شنودی در مورد نحوه تنظیم محتویات برنامه آموزشی است که نمی‌تواند بر مبنای آنچه مربی برای شاگردان خود بهتر تشخیص می‌دهد ساخته و پرداخته شود.

می‌شود، غالباً وضع عینی وجودی فعلی انسان واقعی را از نظر دور می‌دارد. مردمیگرایی اصیل، به قول پی یر فورتر، «عبارت است از مجال دادن به ظهور آگاهی از کل مردمی ما، به عنوان شرط و به عنوان اجبار، به عنوان وضع و به عنوان طرح.» ما نمی‌توانیم به شیوه تربیت بانکی، بسادگی پیش‌کارگران - چه شهری و چه دهقان - برویم تا به آنان معرفت بیاموزیم، با 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 دهد شخصی خود از واقعیت طرح کرده، و حتی بک‌بار هم آدمیان مورد نظر را (جز به عنوان اثرپذیر) در نظر نگرفته بودند، آدمیانی را که ظاهراً این برنامه‌ها برای آنان بوده است!

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

۹. دهقانان، که غالباً در بافتی اجتماعی و استعماری غوطه‌وراند، تقریباً با وضعی شبه به بند ناف به دنیای طبیعت متصل هستند. به‌دنیایی که در رابطه با آن خود را به صورت یکی از اجزای تشکیل دهنده آن احساس می‌کنند نه به عنوان شکل دهنده آن.

از بالا به پائین طرح‌ریزی کنند. آنان با طرح‌هایی به‌توده‌های شهری و روستائی نزدیک می‌شوند که ممکن است با بینش خودشان از جهان مطابقت داشته باشد، نه با بینش مردم^{۱۰}. آنان از باد 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» به‌سوی خود. چنین عبارتی به فرهنگ اصطلاحات رهبران انقلابی تعلق ندارد بلکه خاص قانون‌سنگران است. نقش یک انقلابی آزاد کردن است و آزاد شدن با مردم، نه چیره شدن بر آنان... طبقهٔ نخبگان صاحب تسلط در فعالیتهای سیاسی خود مفهوم بانکی کردن را بکار می‌برند تا با توجه به‌حالت وجدانی غرقه شدهٔ ستم‌دیدگان حالت انفعالی را در آنان تشویق نمایند و از آن حالت انفعالی استفاده کرده وجدان و شعور آنان را با شعارهایی پر کنند

۱۰. کارکنان تربیتی ما باید با شور و فداکاری زیاد به مردم خدمت کنند، و باید خود را با توده‌ها مرتبط سازند، نه آن‌که پیوند خود را با آنها بگسند. 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 تغییر 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 نکرده‌ایم و آنها را مایل یا آمادهٔ آن تغییر ساخته‌ایم، 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 آن‌که برایشان تصمیم بگیریم. از کتاب *آثار برگزیدهٔ مائوتسه‌تونگ*.

که موجب ترس بیشتری از آزادی شوند. این طرز عمل با جریان عمل آزادیبخش واقعی منافات دارد، یعنی با عملی که در آن شعارهای ستمگران به صورت مسائلی مطرح می‌گردند و به ستمدیدگان کمک می‌شود که آن شعارها را از باطن خود طرد کنند. هرچه باشد مسلماً وظیفهٔ مردمیگرایان این نیست که شعارهای خود را در مقابل شعارهای ستمگران صف آرایی کنند و ستمدیدگان را به صورت یک عرصهٔ آزمایش درآورند تا نخست شعارهای اولی را و سپس شعارهای این مردمیگرایان را در خود «جا» دهند. بعکس، وظیفهٔ آنان این است که ملتفت باشند که ستمدیدگان چگونه به این اصل پی می‌برند که تا وقتی به صورت موجودی دوگانه، ستمگران را در خانهٔ دل جا داده‌اند، نمی‌توانند برآستی 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 گفت و شنود با آنان به شناختی از وضع عینی آنان، و هم از آگاهی آنان از آن وضع، دست یابند که شامل سطوح مختلف درکشان از خود و جهانی باشد که در آن، و با آن، وجود دارند؛ نمی‌توان از یک برنامهٔ 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 حسن نیتها، عبارت از یک استیلای فرهنگی^{۱۱} است.

نقطهٔ شروع تنظیم محتوای برنامهٔ آموزشی یا سیاسی، باید

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

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

ما مرکز نباید فقط در مورد وضع موجود داد سخن بدهیم؛ مرکز نباید برنامه‌هایی برای مردم تدارک ببینیم که هیچ با دلمشغولینها و شکها و امیدها و هراسهای آنان بستگی نداشته باشد، یا کم بستگی داشته باشد؛ برنامه‌هایی که در واقع خود سبب فزونتر شدن هراس ستم‌دیدگان می‌شوند. نقش ما این نیست که با مردم دربارهٔ بینشان از جهان صحبت کنیم، یا برای تحمیل این بینش بر آنان بکوشیم، بلکه این است که با مردم دربارهٔ بینشهای آنان خودمان، هردو، گفت‌وگو کنیم. باید متوجه باشیم که بینش آنان از جهان، که به شکل‌های مختلف در عمل آنان ظاهر می‌شود، منعکس‌کننده وضع آنان در جهان است. عمل آموزشی یا سیاسی که نقادانه از این وضع آگاه نباشد در معرض خطر «بانگی کردن» است یا در خطر در بیابان برهوت و عجز کردن قرار گرفتن.

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

۱۲. استفاده از روش بانگی به همان اندازه برای مرده‌یگرایان راستین نقض فرض خواهد بود که پرداختن به تربیت مآله طرح‌کن برای دست‌انتهای (اینان همیشه ثابت قلمند، و هیچ‌گاه روش تربیت مآله طرح‌کن را بکار نمی‌برند).

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

ما باید برای یافتن معنوی برنامه آموزشی به‌سوی واقعیتی که میانجی مردم است، و به‌سوی درکی که مرییان و مردم از آن واقعیت دارند، برویم. پژوهشی درباره آنچه من «جهان موضوعی»^{۱۳} خلق اصطلاح کرده‌ام، و عبارت از مجموعه «موضوعهای تولیدی»^{۱۴} آنان است، مفتاح گفت و شنود تربیتی به‌عنوان کاربرد آزادی است. روش‌شناسی این پژوهش هم باید گفت و گوئی باشد تا هم برای کشف موضوعهای تولیدی و هم برای برانگیختن آگاهی مردم در رابطه با این موضوعها مجال فراهم آورد. آنچه باهدف آزادببخشی تربیت گفت و شنودی سازگار است این است که موضوع پژوهش تن آدمی — یعنی اجزای کالبد او — نیست بلکه آنچه مورد پژوهش است اندیشه و زبانی است که آدمی بکار می‌برد تا به واقعیت اشاره کند، و به‌سطوح درک او از واقعیت. و نیز به بینش او از جهان، که منشأ موضوعهای تولیدی او است.

به نظر من قبل از آن که یک «موضوع تولیدی» با دقت بیشتری تشریح شود (که در ضمن آن منظور از اصطلاح «حداقل جهان موضوعی»^{۱۵} نیز روشن می‌شود) عرضه کردن چند فکر مقدماتی واجب است. مفهوم موضوع تولیدی نه اختراعی دلخواه است و نه فرضیه‌ای برای کار که محتاج به اثبات باشد. اگر فرضیه‌ای بود که می‌بایست اثبات شود، پژوهش نخستین نه برای معین کردن ماهیت موضوع بود، بلکه به سألۀ بود یا نبود خود موضوعها می‌پرداخت. در این صورت پیش از آن که برای فهم غنا و معنی و تنوع و دگرگونیهای موضوع (به کتاب دیگر «لرنگ برای آزادی»^{۱۶}) و ترکیبهای تاریخی آن پردازیم باید تحقیقی کنیم که آیا آن موضوع واقعی عینی هست یا نیست؛ و فقط آن زمان می‌توانیم برای درک آن اقدام کنیم. اگر چه شک کردن نقادانه کاری است روا، امکان تحقیق واقعیت موضوع تولیدی قطعی بنظر می‌رسد، آن هم نه تنها متکی به تجربه وجودی خود شخص، بلکه هم به وسیلۀ ملاحظۀ نقادانۀ 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. لایه بخاطر دارید که — هرچند مبتذل بنظر رسد — در میان موجودهای ناتمام، آدمی تنها موجودی است که نه فقط به مطالعۀ کارهای خود بلکه به مطالعۀ نفس وجود خود به عنوان موضوع اندیشه‌های خویش می‌پردازد. این استعداد او را از جانوران، که قادر به جدا کردن خود از

15. minimum thematic universe

16. *Cultural Action for Freedom*

فعالیت‌هایشان نیستند، و در نتیجه نمی‌توانند درباره آنها فکر کنند، متمایز می‌کند. در این تفاوت بظاهر سطحی است که مرزهایی قرار دارند که عمل هر یک را در فضای زندگی محدود می‌کند. از آنجا که فعالیت جانوران در حد وجود خود آنهاست نتایج آن فعالیت نیز از وجود آنها جدا شدنی نیست: جانوران نه می‌توانند هدفی برای خود در نظر بگیرند، و نه می‌توانند دگرگونی و تغییر ماهیت خود را با هیچ 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 «موجودهائی 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 دنیائی تاریخی است، برای «موجود در خود» فقط در حکم «پشتیبان» است، جانوران به وسیله آرایش‌هایی که رویشان 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 خطرا «درک» نمی‌کنند، بلکه فقط به وسیله علاماتی که دال بر وجود خطر است «متوجه» آن می‌شوند؛ پس به پاسخ‌هایی

که مستلزم تصمیم گرفتن باشد نیاز ندارند.

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 به وسیله زندگی آسیب می‌بینند زیرا که نمی‌توانند دنیائی را که «پشتیبان» آنهاست به دنیائی با معنی 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 «جانورزدائی» کنند. آنها حتی در جنگل هم «موجودهائی در خود» هستند، یعنی همچنان جانور می‌مانند - همانطور که در باغ وحش نیز.

در مقابل جانوران، آدمیان از فعالیت خود و جهانی که در آن قرار دارند آگاه هستند. بسته به هدفهائی که برای خود تعیین کرده‌اند کار می‌کنند، مقر تصمیم‌گیرینا در خودشان است و در روابطشان با جهان و دیگران؛ و جهان را به وسیله تغییراتی که بر آن تحمیل می‌کنند با حضور خلاق خود درمی‌آمیزند. برخلاف جانوران، فقط «زندگی» نمی‌کنند، بلکه «وجود»^{۱۷} دارند؛ و وجود داشتن آنان دارای کیفیتی تاریخی است. جانوران زندگی خود را در یک «حفاظ» بی‌زمان، خمود، و بی‌تغییر بیابان می‌رسانند؛ آدمیان در جهانی وجود دارند که پیوسته در کار آفریدن و دگرگون کردن آن

۱۷. در اینجا غرض از «زندگی کردن» ادامه به حیات دادن است و مراد

از «وجود داشتن» در گه‌ری عمیقتری است در جریان «شدن».

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

دقیقتاً بگوئیم: «اینجا»، «آنون»، «آنجا»، «فردا» و «دیروز» برای جانوران که زندگیشان کاملاً با بی‌بهرگی از هشیاری معین شده است، اصلاً وجود ندارند. جانوران 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 موجودهائی هشیارند — در ارتباطی جدلی میان تعیین حدود و آزادی خود بر می‌برند. آدمیان چون خود را از جهانی که به آن عینیت می‌بخشند تمیز می‌دهند، چون خود را از کارها و فعالیت‌های خود جدا می‌کنند، چون مقر تصمیمات خود را در خود و در روابطشان با جهان و با دیگران قرار می‌دهند، بر اوضاعی که آنان را محدود می‌سازد چیره می‌شوند: یعنی بر «اوضاع حدی»^{۱۸}. به مجرد آن که آدمیان این اوضاع را به صورت قیود و سوانمی برای آزادی خود درک کنند، دیگر این اوضاع به نحوی برجسته از سابقه بیرون می‌جهد و ماهیت حقیقی خود را به عنوان

18. Limit-situations. پروفسور آلوارو ویسوا Alvaro Vieira
 Plato مسألة اوضاع حدی را تجزیه و تحلیل می‌کند و این مفهوم را بدون
 جنبه بدبینانه‌ای که در نوشته‌های «یاسپرس» دیده می‌شود بکار می‌برد. در نظر
 ویسوا این اوضاع حدی «مرزهای غیر قابل عبوری که در آنها همه امکانات
 و راهها بسته می‌شود نیستند، بلکه در واقع مرزهایی واقعی هستند که از آنجا
 امکان شروع می‌شوند؛ مرزهایی نیستند که بود را از نبود جدا می‌سازند بلکه
 مرزهایی هستند حائل بین بودن و بیشتر بودن.»

ابعاد تاریخی و عینی یک واقعیت معین آشکار می‌سازد. آدمی با اعمالی که ویتیرا پینتو «اعمال حدی»^{۱۹} می‌نامد به مبارز طلبی جهان پاسخ می‌دهد: کارهایی که در جهت نفی کردن و چیره شدن انجام می‌شود، نه در جهت پذیرتن منفعلانه آنچه داده می‌شود.

بنابراین، این «اوضاع حدی» نیستند که جو نومییدی را در خود و به وسیله خود می‌سازند، بلکه سبب نومییدی، نحوه درک آنهاست به وسیله آدمیان در یک لحظه معین تاریخی، که در آن، آن اوضاع به صورت پایبندها یا سدهائی درهم ناشکستی جلوه می‌کنند. هنگامی که درک نقادانه در عمل شکل پذیرفت فضائی از امید و اعتماد گسترش می‌یابد که آدمیان را به کوشش برای غلبه بر «اوضاع حدی» رهنمون می‌شود. دست یافتن به این هدف فقط از راه عمل برواقعیت عینی تاریخی میسر است که اوضاع حدی به صورتی تاریخی در آن وجود دارد. همین که این واقعیت دگرگون شود و اوضاع حدی جای بپردازد اوضاع حدی تازه‌ای رخ می‌نمایاند که به نوبت خود اعمال حدی تازه‌ای را ایجاد می‌کند.

دنیای حفاظ جانوران، بر اثر سرشت بی تاریخی 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 نه، آنها فاقد توانائی جدا شدن از جهان و تجسم بخشیدن به آن برای دگرگون کردن دردنش هستند. از آنجا که جانوران به محیط زیست خود محدودند می‌توانند میان خرد و جهان ترقی بکنند. از این رو جانوران نه به وسیله اوضاع حدی — که دارای ماهیتی تاریخی است —

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 تطابق یابند. بنابراین وقتی که جانوران آشیانه‌ای، کندوئی یا لانه‌ای زیرزمینی «می‌سازند»، چیزی بوجود نمی‌آورند که از «اعمال حدی» آنها یعنی از پاسخهای دگرگون‌کننده ناشی شده باشد. فعالیت تولیدکننده آنها برای اقلای یک ضرورت فیزیکی است که به جای چالشگر بودن برانگیزنده است. مارکس در دستنویس خود، که در ۱۸۸۴ به وسیله «دیپک اشترویک» منتشر شده است می‌نویسد: «محصول کار یک جانور بی‌هیچ واسطه‌ای به جسم فیزیکی او تعلق دارد، در حالی که آدمی با آزادی با محصول کار خود روبرو می‌شود.»

فقط آن محصولاتی که از فعالیت یک موجود ناشی می‌شود ولی به جسم فیزیکی تعلق ندارد (هرچند ممکن است نشانه‌هایی از آن داشته باشد) می‌تواند به زمینه، بعدی از معنی بدهد و در نتیجه همان زمینه مبدل به جهان شود. موجودی که به چنین تولیدی توانا باشد (و بدین وسیله ضرورتاً از خویشتن آگاه، و «موجودی برای خود» باشد) دیگر نمی‌تواند بود، مگر این که در 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 به وسیله تأثیر عمل خود بر جهان قلمروهای «فرهنگ» و «تاریخ» را می‌آفرینند —

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

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

۲۱. در این باره جدل عینی *Dialéctico de lo Concreto* نوشته Karel

.Kosik

22. epochal units

۲۳. در مورد دوره‌های تاریخی رجوع شود به نظریه عمل دوره‌ای

Teoría de la Época Actual نوشته Hans Freyer

ترکیبی است از عقاید، مفاهیم، امیدها، شکتها، ارزشها و مبارزه با زدهای خود که برای تحقق یافتن در تلاشند. نمایش عینی بسیاری از این عقاید و ارزشها و مفاهیم و امیدها، و نیز موانعی که جریان مردمی‌سازی کامل آدمی را کند می‌کند، موضوعهای هر دوره را تشکیل می‌دهند. این موضوعها، موضوعهای دیگری را ایجاب می‌کنند که مقابل، حتی برابر نهاد آنها هستند؛ این موضوعها نیز وظایفی را مشخص می‌گردانند که باید انجام شوند. بنابراین موضوعهای تاریخی هیچ‌گاه ایستا و منفرد و مستقل و بی‌ارتباط با موضوعهای دیگر نیستند؛ آنها همیشه در حال برهمکنش جدلی با نقطه‌های مقابل خود بسر می‌برند. و در هیچ جا جز در رابطه میان آدمی و جهان یافته نمی‌شوند. در هر دوره مجتمع موضوعهای در حال برهمکنش «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 موضوعها که بیان واقعیت هستند ژرفتر می‌شود، در موضوعها و از خود واقعیت‌گرایی به سوی افسانه شدن پیدا می‌شود که جوی از بی‌منطقی و تفرق‌پذیری ایجاد می‌کند. این جو موضوعها را در خطر خشکیدن تدریجی معانی عمیق‌ترشان و محروم شدن از جنبه سرشتی پویانیشان قرار می‌دهد. در چنین وضعی بی‌منطقی‌السانه‌آفرین خود موضوعی اساسی می‌شود. موضوع معارض و مقابل آن، یعنی دید نقادانه و پویا از جهان، می‌کوشد که از واقعیت پرده بردارد و نقاب افسانه شدن آن را کنار بزند و به‌اجرای

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

موضوعها^{۲۴} در تحلیل نهائی هم اوضاع حدی را دربرمی گیرند و هم دربر آنها قرار دارند؛ تلاشهایی که لازمه این موضوعها هستند «اعمال حدی» را ایجاب می کنند. وقتی که موضوعها به وسیله اوضاع حدی پوشیده می شوند در نتیجه بروشنی درک نمی گردند، و تلاشهای وابسته به آنها — که پاسخهای آدمیان در قالب عمل تاریخند — نمی توانند نه با اصالت و نه نقادانه تحقق پذیرند. در چنین وضعی آدمیان از فائق آمدن بر اوضاع حدی عاجزاند تا کشف کنند که در آن سوی اوضاع — و از تضاد با آنها — امکان آزمون نشده ای وجود دارد.

بطور خلاصه، اوضاع حدی هم وجود کسانی را ایجاب می کنند که این اوضاع بطور مستقیم یا نامستقیم در خدمت آنها هستند، و هم وجود کسانی را که به وسیله این اوضاع انکار و سرکوب می شوند. به مجرد آن که دسته اخیر به درک این اوضاع، به عنوان مرز میان بودن و انسانتر بودن و نه مرز میان بود و نبود، نائل شوند، شروع می کنند به جهت دادن به اقدامات نقادانه فزاینده خود برای دست یافتن بر امکان آزمون نشده مستر در آن درک. از سوی دیگر آنانی که وضع حدی موجود در خدمتشان است آن امکان

۲۴. من این موضوعها را «تولیدی» خوانده ام زیرا که (صرف نظر از هر نوع که درک شوند و هر عملی که ایجاب کنند) تولیدکننده موضوعهای متعدد دیگری هستند که اینها نیز به نوبت خود مستلزم تلاشهای تازه ای می باشند که باید صورت پذیرند.

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

موضوعهای تولیدی را می‌توان به صورت دایره‌های هم مرکزی قرار داد که از عام به خاص پیش روند. وسیعترین واحد دوره‌ای که مشتمل است بر یک سلسله واحدهای اصلی و فرعی - قاره‌ای، منطقه‌ای، ملی، و از این قبیل - موضوعهائی با سرشت جهانی را در بر می‌گیرد. به نظر من موضوع اساسی دوره خود ما سلطه است. این امر ايجاب 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 مردم‌سازی، که پیش از آن باید حذف ستم مردمیزدا صورت پذیرفته باشد، بی‌گفت و گولازم است بر اوضاع حدی، که در آنرا آدمی تا حد «چیز»، تنزل یافته است. فایده آید.

در درون دایره‌های کوچکتر، موضوعیها و اوضاع حدی را می‌یابیم نه سرشت بنامه‌شانی (در یک ناره یا در ناره‌های مختلف) است که به وسیله این موضوعها و اوضاع حدی دارای شباهتهای تاریخی هستند مثلاً توسعه نیاتکنی، که ممکن نیست جدا از رابطه وابستگی فهمیده شود، یک وضع حدی جوامع پیشان سود را نشان

می دهد. وظیفه‌ای که به وسیله این وضع حدی ایجاب می شود غلبه کردن بر رابطه تضاد بین این جوامع چیزگونه و جوامع کشورهای مادر (متروپل) است؛ این وظیفه امکان آزمون نشده را برای جهان سوم تشکیل می دهد.

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

در این واحدهای فرعی موضوعهای ملی ممکن است با مفهوم واقعی خود درک شوند یا درک نشوند. ممکن است این مسائل را فقط احساس کرد، نه بیشتر. اما این که در واحدهای فرعی مسأله‌ای وجود نداشته باشد مطلقاً ناممکن است. این واقعیت که در ناحیه خاصی افراد موضوعی را تولیدی تشخیص نمی دهند یا آن را بد می فهمند، ممکن است فقط نمایاننده وضع حدی ستمگرانه‌ای باشد که مردم هنوز در آن غرقه اند.

بطور کلی، آن شعور زیر سلطه‌ای که هنوز یک وضع حدی را به شکل جامع آن درک نکرده است، فقط آثار تبعی آن را درسی یابد و نیروهای بازدارنده آن را که متعلق به وضع حدی هستند به این آثار

انتقال می‌دهد.^{۲۵} این امر در پژوهش موضوعهای تولیدی واجد اهمیت بسیار است. وقتی که آدمیان فهمی نقادانه از واقعیت خود نداشته باشند و آن را به صورت اجزائی پراکنده درک کنند، چنان که گویی جزءهای برهمکنش کننده تشکیل دهنده کل نیستند، نمی‌توانند واقعیت را بدرستی دریابند. برای آن که آن را بدرستی بشناسند لازم است نقطه آغاز حرکت خود را برعکس کنند؛ به عبارت دیگر نخست به بینشی کلی از زمینه نیاز دارند تا در نتیجه بتوانند عناصر تشکیل دهنده آن را از هم جدا کنند و به وسیله چنین تجزیه و تحلیلی به دریافت روشنتری از کل وضع دست یابند.

مسأله‌ای که هم برای روش‌شناسی پژوهش موضوعی و هم برای آموزش مسأله طرح‌کن متناسب است، کوشش در نشان دادن ابعاد مهم واقعیت زمینه‌ای است که فرد در آن است، و تجزیه و تحلیل آن به‌او امکان می‌دهد که برهمکنش مؤلفه‌های مختلف آن واقعیت را درک کند. در ضمن این ابعاد مهم که به‌نوبه خود عبارتند از اجزای در حال برهمکنش، باید به‌صورت ابعاد یک واقعیت کل درک شوند. بدین ترتیب، تجزیه و تحلیل نقادانه

۲۵. افراد طبقه متوسط جامعه غالباً چنین رفتاری را نشان می‌دهند، هر چند طرز رفتار آنان بار رفتار دهقانانی که همین رفتار را دارند فرق می‌کند. نرس از آزادی آنان را به‌موضع‌گیری یا به‌توجه‌هایی می‌کشاند که در آنها اساس نادیده گرفته می‌شود و بر تصادف تأکید می‌گردد و واقعیت ملموس انکار می‌شود. وقتی که با مسأله‌ای روبرو می‌شوند که تحلیل آن کار را به‌درک ناخوشایند وضع حدی می‌کشاند، تمایل آنان به باقی ماندن در حاشیه بحث است و از رسیدن به قلب موضوع ابا دارند. حتی اگر کسی به‌مطلبی اساسی اشاره کند که اتفاقی بودن یا از دست دوم بودن موضوعی را که آنان برایش درجه اول اهمیت را قائل‌اند فانسازد، آنان آزرده و نگران می‌شوند.

یک بعد وجودی مهم، وضع نقادانه جدیدی را نسبت به اوضاع حدی ممکن می‌سازد، دریافت و فهم واقعیت تصحیح می‌شود و ژرفای تازه‌ای پیدا می‌کند. وقتی که پژوهش در موضوع تولیدی محتوی در حداقل جهان موضوعی (یعنی موضوعهای تولیدی در حال برهمکنش) با روشی هشیارازانه^{۲۶} 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 به صورتی متراکم، و نفوذناپذیر، و در استنار 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 به عنوان مخالفهائی به نحوی جدلی در ارتباط متقابل هستند. این حرکت جدلی تفکر در تجزیه و تحلیل وضعی عینی وجودی و «رمز»^{۲۷} شده کاملاً متجلی می‌شود. کشف مرز آن 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 «کارسازه خود را در مسأله مورد مطالعه (یعنی وضع رمز شده عینی وجودی) تشخیص بدهد و

26. Conscientization

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

مورد مطالعه را به صورتی که در برگیرنده او و سایر کارسازان است بشناسد. اگر «کشف رمز» بخوبی انجام شود، این حرکت رفت و برگشت از انتزاعی به عینی که در جریان تحلیل یک وضع رمز شده رخ می دهد، منجر به کنار رفتن انتزاع، که دیگر واقعییتی نشده و نفوذناپذیر نیست، در نتیجه دریافت تفادانه عینیت می شود.

وقتی که یک فرد با وضع وجودی رمزشده‌ای (مثلاً طرحی، یا عکسی که به وسیله انتزاع برعینیت واقعیت وجودی دلالت می کند) عرضه می شود، تمایزش به درهم شکستن آن وضع رمز شده است. در جریان کشف رمز، این جدائی متناظر است با مرحله‌ای که آن را «توصیف وضع» می خوانیم، و کشف برهمکنش بین قسمت‌های متفصل یک کل را تسهیل می کند. در حالی که فکر از ابعاد مختلف به سوی این کل (وضع رمز شده) روی می آورد، کل مزبور که قبلاً به صورتی مبهم درک شده بود، شروع به پیدا کردن معنی می کند. و لیکن از آنجا که رمز کردن نمایشی از وضع وجودی است، کشف کننده مایل است که این نمایش به سوی واقعییتی عینی، که خود را در آن و با آن می بیند، حرکت کند. بدین ترتیب امکان توضیح این مفهوم پیدا می شود که چرا وقتی که واقعیت چهره راستین خود را نشان دهد و دیگر به راهی بیست شبیه نباشد افراد کم کم در برابر آن رفتارهایی متفاوت از خود نشان می دهند.

در همه مراحل کشف رمز، آدمیان نظر خود را درباره جهان بروز می دهند؛ و موضوعهای تولیدی را می توان در طرز تفکر آنان نسبت به جهان (متعصبانه، پویا، ایستا) و روپوشدن با آن یافت. بعکس، گروهی که به نحوی عینی موضوعی تولیدی را بیان نکند - واقعییتی

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

باز تأکید می‌کنم که موضوع تولیدی نه می‌تواند از واقعیت جدا باشد و در آدمیان یافته شود؛ و نه در واقعیتی که از آدمیان جدا باشد؛ و البته نیز نه در «رزمین بی‌آدمی». آن را فقط می‌توان از رابطهٔ انسان-جهانی درک کرد. پژوهیدن در موضوع تولیدی، پژوهیدن در تفکر آدمی است دربارهٔ واقعیت و نار کردن 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 به صورت چیزی که مورد پژوهش است در نظر گرفته شوند). هرچه آدمیان رفتار فعالانه‌تری در کاوش موضوعهای مربوط به خود نشان دهند، آگاهی نقادانهٔ خود از واقعیت را عمیق‌تر می‌کنند، و ضمن بیان تدریجی آن موضوعها، واقعیت را تملک می‌نمایند.

ممکن است بعضی مصلحت‌ندانند که مردم در کاوش در موضوعهای پر معنی خود به عنوان پژوهنده دخیل شوند، شاید که تأثیر فضولی‌آنان (متوجه باشید، «فضولی» کسانی که بیشترین علاقه را به تربیت خود دارند یا باید داشته باشند) نتایج پژوهش را «تحریف» نماید و بدین وسیله عینیت پژوهش را فدا کند. این پینش از پیش، بخلط، چنین فرض می‌کند که موضوعها به صورت خالص اصلی عینی خود «بیرون» از آدمیان وجود دارند - چنان که گویی

موضوعها «شیء» هستند. حقیقت آن کس موضوعها، با توجه به واقعیات عینی، در آد میان و در رابطه آنان با جهان وجود دارند. واقعیت عینی واحدی، می تواند در واحدهای فرعی دوره ای مختلف، مجتمعهای مختلفی از موضوعهای تولیدی بوجود آورد. بدین دلیل، رابطه ای است بین واقعیت عینی داده شده، و درک آد میان از آن واقعیت، و موضوعهای تولیدی.

طبیعی است که موضوعهای سخن پر معنی به وسیله آد میان بیان می شوند و اگر آنان دریانت خود را از واقعیات عینی که اساس موضوعها هستند تغییر دهند. طرز بیان موضوع در هر لحظه با لحظه قبل تفاوت خواهد داشت. از دیدگان پژوهشگر مطلب مهم کشف نقطه آغاز است، که در آن آدمی واقعیت «داده شده» را پیش چشم صورت می کند، و پس تحقیق این نکته است که آیا طی جریان پژوهش تغییری در نحوه درک واقعیت برایش رخ داده است یا نه (خود واقعیت عینی بی تغییر می ماند. اگر نحوه درک آن در طول پژوهش تغییر کند به ارزش پژوهش آسیبی نمی رسد).

باید توجه داشته باشیم که اشتیاقها، و انگیزه ها، و هدفهای که در موضوعهای با معنی نهفته اند. همه اشتیاقها، و انگیزه ها، و هدفهای انسانی اند. آنها در جایی حی و حاضر، به صورت موجودهائی ایستا، وجود ندارند، بلکه در حال وقوع یافتن هستند. آنها به همان اندازه آد میان ماهیت تاریخی دارند؛ پس نمی توانند جدا از خود آد میان درک شوند. دریافتن این موضوعها و فهمیدن آنها هم درک آد میانی است که آنها را در بردارند و هم فهم واقعیتی که مرجع آنهاست. اما درست به همین دلیل که فهمیدن این موضوعها

جدا از آدمیان ممکن نیست، لازم است که آدمیان نیز این موضوعها را که به آنان مربوطند درک کنند. پس پژوهش موضوعی، مجاهدتهای مشترک است به سوی شناخت واقعیت و شناخت خود، و بدین ترتیب نقطه شروعی است برای جریان تربیتی با برای عملی تربیتی با سرشتی آزادببخش.

خطر واقعی که پژوهش را تهدید می کند آن نیست که وقتی افراد مورد پژوهش کشف کنند که خود همکاران پژوهشی هستند احتمالاً نتایج پژوهش را «تعریف» نمایند؛ بلکه، بعکس، خطر در تغییر مکان پژوهش از موضوعهای با معنی به خود افراد است، و بدین ترتیب رفتار کردن با مردم به مثابه اشیای مورد تحقیق. از آنجا که این پژوهش اساسی است برای گسترش یک برنامه آموزشی که در آن معلم-دانش آموز، و دانش آموزان معلم شناختهای خود از یک شیء را با هم تلفیق می کنند، خود پژوهش نیز باید برستقابل بودن عمل بنا شود.

«پژوهش موضوعی» که در قلمرو آدمی صورت می پذیرد، نمی تواند به یک عمل ماشینی تبدیل شود. این پژوهش که جریانی است در جست و جو، و در معرفت، و در نتیجه جریانی است در آفرینش، ایجاب می کند که پژوهندگان در پیوند موضوعهای با معنی نفوذ متقابل مسائل را کشف کنند. پژوهش بیشتر تربیتی خواهد بود وقتی که بیشتر انتقادی باشد، و بیشتر انتقادی است وقتی که پژوهنده از زمینه محدود پینش جزئی یا مترکز واقعیت پرهیزد و بکسره به درک دل آن پردازد. بدین ترتیب جریان جست و جوی موضوعهای با معنی باید مشتمل باشد برعلاقه‌ای به یافتن پیوندهای

بین موضوعها، علاقه‌ای به طرح آنها به صورت مسأله، و علاقه‌ای هم به زمینه تاریخی-فرهنگی آنها.

درست همان طور که مری 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 هر دو باید عبارت باشند از ارتباط، و از آسودگی مشترک واقعی که با همه پیچیدگی، «تکوین» مستمر آن درک شود.

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

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

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

آدمیان به‌عنوان موجودهائی «در وضعی خاص» ریشهٔ خود را در شرایطی وابسته به زمان و مکان می‌بینند که بر آنان اثر می‌گذارد 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 مبارز مطالبانه به تأثیر بخشیدن 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 خاص» در حکم بازتاب داشتن بر خود شرط وجود است: تفکر نقادانه‌ای که بدان وسیلهٔ آدمیان بازتاب داشتن بر یکدیگر را «در وضعی خاص» کشف می‌کنند فقط هنگامی که این وضع دیگر به‌صورت واقعی متراکم و در میان گیرنده یا به‌شکل نوره‌رایی بن‌بست تجلی نکند، و وقتی که آدمیان بتوانند آن را به‌صورت وضعی عینی و غامض درک کنند، فقط آن وقت است که تعهد می‌تواند وجود داشته باشد. آدمیان از حالت غرقه بودن بیرون می‌آیند و توانائی مداخله در واقعیت را، که اینک بی‌پرده آشکار شده است، بدست می‌آورند. پس مداخله در واقعیت — که

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، نه صفت بارز بیرون آمدن از هر حالت اضطراری است.

هر پژوهش موضوعی که آگاهی تاریخی را عمیق‌تر کند برآستی آموزشی است، حال آن‌که هر تربیت اصیل اندیشه را مورد تحقیق قرار می‌دهد. هر قدر که سربان و مردم، اندیشه مردم را بیشتر کاوش کنند، و بدین ترتیب با عم آموزش بیابند، بیشتر به پژوهش ادامه خواهند داد. در مفهوم آموزش سألہ طرح کن، آموزش و پژوهش موضوعی در حقیقت نشان‌دهنده دو لحظه متفاوت از یک جریان‌اند.

برخلاف «امانت‌گذاری» های ضد گفت و شنودی و غیر ارتباطی روش آموزش بانکی، در روش سألہ طرح کن، که به بهترین وجه گفت و شنودی است، محتوای برنامه با بینش دانش‌آموزان از جهان تهیه و تنظیم می‌شود، بنابراین محتوای برنامه پیوسته در حال توسعه است و خود را نو سازی می‌کند. وظیفه مربی گفت و شنودی - در گروهی که براساس انضباط متقابل تشکیل شده و درباره جهانی موضوعی که بر اثر پژوهش خودشان آشکار شده است، کار می‌کنند - آن است نه همان جهان را به کسانی که آن را از آنان گرفته است «بازنمایی» کند و این «بازنمایی» نه به صورت درس بلکه به صورت سألہ انجام شود.

مثلاً گروهی را در نظر می‌گیریم که در یک ناحیه دهقانی که دارای درصد بالایی از یسواد است مسؤولیت تنظیم طرحی برای آموزش بزرگسالان را برعهده دارد. طرح، شامل جهاد برای سوادآموزی و مرحله پس از سوادآموزی است. در مرحله اول، آموزش سواد را به گونه‌ای طراحی می‌کنیم که «کلمه تولیدی» را می‌جوید و آن را مورد پژوهش قرار می‌دهد؛ در مرحله پس از سوادآموزی، «موضوع تولیدی» را جست و جوی کنند و به پژوهش درباره آن می‌پردازد.

اما در اینجا فقط پژوهش در موضوعهای تولیدی یا موضوعهای با معنی را در نظر می‌گیریم^{۲۹}. همین که پژوهشگران قلمروی را که در آن بکار خواهند برداخت تعیین کردند و از طریق منابع دست دوم آشنائی 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 بنظر نمی‌رسند. در این اولین تماس، پژوهندگان نیاز دارند که تعداد قابل توجهی افراد را با تشکیل جلسه‌ای غیر رسمی موافق سازند تا در آن جلسه درباره هدفهایشان که در آن قلمرو موجود است گفت و گو کنند. در این گرد همائی دلیل پژوهش، و نحوه انجام آن، و استنادهائی را که از آن خواهد شد توضیح می‌دهند؛ پس روشن می‌کنند که بی‌وجود یک رابطه تفاهم و اعتماد متقابل پژوهش میسر نخواهد بود. اگر

۲۹. در مورد پژوهش و استناد از «کلمات تولیدی» به کتاب دیگر

فرهنگ به مثابه تمرین آزادی *Educação Como Prática da Liberdade*

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

در این ضمن پژوهشگران 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 اسری عادی است که با ارزشهایی به قلمرو گام نهند که در کهای آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهند، اما این بدان معنی نیست که آنان می‌توانند پژوهش موضوعی را وسیله‌ای برای تحمیل آن ارزشها قرار دهند. تنها 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) در یافتی «نقادانه» از جهان است که موجب برخورداری از روشی صحیح برای گرایش به واقعیت به منظور آشکار نمودن ماهیت آن باشد. و درک نقادانه را نمی‌توان تحمیل کرد. بنابراین از همان ابتدا، پژوهش موضوعی به صورت یک پیگیری تربیتی و یک عمل فرهنگی

۳۰. بر اساس نظریات جامعه‌شناس برزیلی ماریا ادی فریه ابرا Marta Edy Ferrelra (در بک کتاب چاپ نشده)، پژوهش موضوعی فقط تا آن حد رواست که آنچه را برآستی از آن مردم است به آنان باز گرداند، یعنی تا آن حد که پژوهش مزبور نشاندهنده تلاشی باشد نه برای آموختن مطالبی درباره مردم، بلکه برای آن که با مردم به‌واقفیتی که آنان را به مبارزه می‌خواند، پی برده شود.

تبیین می‌شود.

پژوهشگران طی بازدیدها، «هدف» نقادانه خود را به صورتی 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 به صورت یک کل می‌نگرند و در بازدیدهای پی‌درپی خود سعی می‌کنند که با شوشکافی در ابعاد جزئی آن کل که آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، آن را به اجزا تقسیم نمایند. با این روش آنان می‌توانند درک خود را از نحوه برعکس‌گشتن قسمتهای مختلف وسعت بخشند؛ این امر بعد به آنان برای نفوذ در آن کل یاری خواهد داد؛ طی مرحله کشف رمز، پژوهندگان گاهی بدون مستقیم و گاهی به وسیله صحبت‌های غیر رسمی با ساکنان قلمرو، «لحظات» خاصی از زندگی آن را می‌بینند. آنان همه چیز را، و از جمله موارد بظاهر بی‌اهمیت؛ مانند طرز حرف زدن 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 بکار می‌برند، و ترکیب‌بندی دستوری عبارتها را ضبط می‌کنند (نه تلفظ نادرست را، بلکه راه ساختن افکارشان را^{۳۱}).

۳۱. داستان نویس برزیلی گیمادائس روزا Guimarães Rosa نمونه درخشانی است از اینکه چگونه نویسنده‌ای می‌تواند بدرستی نه نحوه تلفظ یا غلط‌های دستوری زبان مردم را، بلکه نحو زبان، یعنی ترکیب‌بندی عبارتها، و نهاد فکر آنان را به نحوی اصل درک و ضبط کند. در واقع (می‌آن که ارزش استثنائی او به عنوان داستان نویس نادیده گرفته شود) گیمادائس روزا پژوهشگری عالی برای «موضوعهای بامعنی» ساکنان نقاط دور افتاده برزیل است. پروفسور پائولو دوتارو Paulo de Tarso در کار تهیه رساله‌ای است که این

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

پس از هر بازدید پژوهشگر باید گزارشی مختصری تهیه کند که به وسیله کل گروه به منظور ارزشیابی یافته های مقدماتی پژوهشگران حرفه ای 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 می دهد. چون هر کس در مقاله کشف رمز خود بیان می کند که پیشامدی با وضعی را چگونه در یافته است، نحوه طرح مطلب از طرف او، کشف کنندگان دیگر رمز را به مبارزه می خواند، زیرا همان واقعیتی که آنان خود تصد آن را داشته اند، به صورت دیگری به آنان عرضه می شود. از این لحظه آنان «مشاهده» خود را با توجه به «مشاهدات دیگران»، مشاهده مجدد می کنند. بدین ترتیب تحلیل واقعیت به وسیله هر فرد کاشف رمز همه آنان را از راه گنت و شنود به

چند کار نویسنده کتاب *Grande Sertao-Veredas* «شیطانی که باید در نقاط دور مانع گردد» را که تا کنون به اندازه کافی مورد توجه قرار نگرفته است، تجزیه و تحلیل می کند.

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

هرچه، این گروه کل را بیشتر تقسیم و سپس بازسازی کند، بیشتر به هفته تضادهای اصلی و فرعی که اهالی قلمرو را در بر گرفته است نزدیک می‌شود. با پیدا کردن هفته این تضادها، چه بسا حتی در همین مرحله پژوهشگران قادر به تنظیم محتوای برنامه عمل آموزشی خود شوند. در واقع اگر محتوای برنامه مزبور این تضادها را منعکس کند، بی‌شک موضوعهای با معنی 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 هفته‌های 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، موضوعها را شامل می‌شوند، و وظیفه‌ها را تعیین می‌کنند. اگر افراد در این اوضاع حدی گرفتار شوند و قادر به ره‌اندیدن خود از آنها نباشند، موضوع آنها با توجه به این اوضاع ملجم به مقدمات است و وظیفه‌ای که به وسیله این موضوع برای آنها تعیین می‌شود

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

یک وضع حدی به عنوان واقعیتی عینی، می‌تواند برای مردم نواحی مختلف (و حتی مردم نواحی جزو یک ناحیه) موضوعها و وظایف کاملاً متضادی ایجاد کند. پس کار اساسی پژوهشگران باید متمرکز شدن بر معرفتی باشد که «گلدسن» آن را «هشیاری راستین»^{۳۲} و «هشیاری نهفته»^{۳۳} می‌خواند. «هشیاری راستین نتیجه مانعها و کجراهیهای متعددی است که عاملهای مختلف واقعیت تجربی در مقابل یکدیگر قرار می‌دهند و برای تحقق یافتن به هشیاری نهفته می‌سپارند.»

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

32. real consciousness

33. potential consciousness

34. testing action

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

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

اولین شرط لازم آن است که این رمزنامه‌ها الزاماً نمایاننده آن دسته از اوضاعی باشند که در نظر افرادی که موضوعهایشان در حال آزمایش است آشنا آیند، بطوری که آنان بتوانند براحتی اوضاع را، و بدین ترتیب رابطه خودشان با آنها را، تشخیص دهند. (خواه طی جریان پژوهش و خواه در مرحله بعدی، که موضوعهای با معنی به صورت محتوای برنامه عرضه می‌شوند). به نمایش درآمدن

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

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 هر یک را بیابند) 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 نایل می‌آیند.

شرط دیگری که به همان اندازه برای تهیهٔ رمزنامه‌ها ضروری است این است که هسته‌های موضوعی آنها نه زیادتر از حد آشکار باشند و نه بیشتر از حد معما مانند. در صورت وضوح بیش از اندازهٔ رمزنامه‌ها، مسأله ممکن است تا حد تبلیغات صرف پائین بیاید بی‌آن که در ورای محتوای از پیش تعیین شدهٔ آن هیچ راز و رمزی بکار گرفته شده باشد؛ شکل دوم خطر تبدیل رمزنامه را به معماهای حسی بوجود می‌آورد. از آنجا که رمزنامه‌ها وضعهای وجودی را نشان می‌دهند، در عین پیچیدگی باید ساده باشند، و کشف رمز باید امکانهای متعدد داشته باشد تا از گرایش به شست و شوی مغزی شبیه به تبلیغات مصون ماند. رمزنامه‌ها شعار نیستند؛ بلکه چیزهایی شناختنی هستند و کوششهایی که اندیشهٔ نقادانهٔ رمزگشایان باید به سوی آن هدایت شود.

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

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

در جریان کشف رمز شرکت کنندگان موضوعهای خود را از ضمیر خویش بیرون کشیده صریح می‌سازند، و بدین وسیله «درک واقعی» خود از جهان را آشکار می‌نمایند. وقتی چنین کنند، تدریجاً متوجه خواهند شد که در زمانی که عملاً وضعی را می‌آزموده‌اند که اکنون آن را تجزیه و تحلیل می‌کنند، خودشان چگونه عمل می‌کرده‌اند؛ و آنگاه به «دریافتی از دریالت 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 دریالت قبلی» و «معرفتی از معرفت قبلی»، «بیب دیدایش درسامتی تازه» و معرفتی جدید نیز می‌شود. با کشایش برزانه آرزویی دریالت و معرفت، جدید به نحوی اصولی ادامه می‌یابد و برزانه فریبی امکان آرزوین شده را به عمل آزمون شده تبدیل می‌کند در حالی که هشیاره، نیفته جاتی هشیاری راستین را می‌گیرد.

بعلاوه تهیه رمزنامه‌ها مستلزم آن است که آنها در حد امکان

بتوانند تضادهای شامل تضادهای دیگری را نمایان سازند که دستگاه تضادهای قلمرو تحت مطالعه را تشکیل می‌دهند.^{۳۶} در ضمن این که هر یک از این رمزنامه‌های «شامل» تهیه می‌شود تضادهای دیگری هم که در زندگی اخالی آن قلمرو وجود دارد باید رمز شود. کشف رمزنامه اولی باید به صورت جدلی به وسیله کشف رمزنامه دومی روشن شود.

در این مورد جوانی از مردم شیلی به نام «گابریل بوده»^{۳۷} که کارمند کشوری مؤسسه توسعه کشاورزی در شیلی^{۳۸} (INDAP) — یکی از مهمترین مؤسسات 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 کشاندن بحث کشف رمز به زمینه‌های دیگر موجب خاموشی و بی‌اعتنائی می‌شد. از سوی دیگر متوجه شد که حتی وقتی رمزنامه بر نیازها و کمبودهای محسوس آنان متمرکز باشد، اما به آن معنی که هوزه لویس فیوری 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

۳۶. این تومبه را هوزه لویس فیوری José Luis Fiuri در يك انرچاپ نشده خود کرده است.

37. Gabriel Bode

۳۸. INDAP نا این لواخر به وسیله اقتصاددان و مردمکرای راستین Jacques Chouchol اداره می‌شد.

تقریباً هیچ وقت 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 بوجود می‌آورد.

آنگاه گابریل بوده تصمیم گرفت که با طرح همزمان وضعهای متفاوت به آزمایشی بپردازد. ارزش خدمت او در این شیوه است. او در آغاز مقررات بسیار ساده یک وضع وجودی را طرح می‌کند و آن را رمزنامه «اصلی» می‌نامد؛ این رمزنامه هفتة 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 بی‌درپی در کنار آن، رمزنامه‌های «کمکی» را طرح می‌کند. به وسیله این رمزنامه‌های کمکی که بطور 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 بدر آمدند و علل نیازهای خود را دریافتند. بدین ترتیب آنان توانستند با سرعت بیشتری از سطح هشجاری راستین فراتر روند و به هشجاری نهفته برسند.

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

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

۳۹. هر حلقه پژوهشی باید حداکثر بیست عضو داشته باشد. و تا وقتی که کسری از جمعیت ناحیه یا ناحیه جزء که مورد مطالعه قرار می‌گیرد بوده در صد برسد تعداد این حلقه‌ها می‌تواند هر قدر لازم باشد افزایش یابد.

۴۰. 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 به عنوان همکاران پژوهشی متخصصان، تعبیر و تفسیرهای اینان را از یافته‌هایشان تصحیح یا تأیید خواهند کرد. از دیدگاه روش تربیتی برای شرکت آنان موجب تأیید دیگری از امر تحقیق (که از آغاز بر مبنای روابط سمپاتیک استوار شده بود) می‌شود، حضور نقادانه نمایندگان مردم از آغاز تا مرحله نهایی، یعنی تحلیل موضوعی، و ادامه این حضور در سازمان دادن به محتوای برنامه عمل تربیتی به عنوان یک عمل فرهنگی آزادپیشی.

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

در یکی از پژوهشهای موضوعی که در سانتیاگو انجام می‌شد گروهی از اجاره‌نشینها نمایش تک‌پرده‌ای کوتاهی را مورد بحث قرار دادند که مرد مستی را نشان می‌داد که در خیابان می‌رفت، و در گوشه‌ای به جوان با هم صحبت می‌کردند. گروه شرکت کننده نظر داد که «از میان آنان تنها کسی که تولید کننده و برای کشورش مفید است، همان مرد مست است که پس از آن که تمام روز را برای حقوقی کم و ناچیز کار کرده است به خانه‌اش برمی‌گردد و درباره وضع خانواده‌اش دلبواپس است زیرا که نمی‌تواند نیازهای آنان را برآورد. تنها او است که کارگر است. نارگری مثل ما نجیب و لول». نیت پژوهشگر^{۴۱} این بود که وجوه مختلف الکلیسم را مورد مطالعه قرار دهد. احتمالاً اگر به شرکت کنندگان پرسشنامه‌ای را که خود تنظیم کرده بود داده بود تا تکمیل کنند، نمی‌توانست به جوابهای بالا برسد. اگر به‌طور مستقیم هم از آنان سؤال شده بود، حتی انکار می‌کردند که لب به مشروب زده باشند. اما هنگام بیان نظریاتشان درباره رمزنامه وضعی وجودی که برایشان قابل درک بود و خود را در عمان وضع و شرایط درسی یافتند برآستی آنچه حس می‌کردند برزبان آوردند.

۴۱. این پژوهشگر Patricia Lopez روانکار است که کارهایی در کتاب

نویبت به‌مثابه تمرین آزادی توصیف شده‌اند.

در اظه: رات آنان دو وجه مهم وجود دارد. از یکسو آنان رابطه میان گرفتن دستمزدهای بائین و احساس استثمارشدگی، و مست شدن را بازمی‌گویند: مست شدن برای گریز از واقعیت راه، به عنوان تلاشی برای غلبه بر نازائی بی‌عملی، به عنوان راهی که اساس آن خودتباهی است؛ از سوی دیگر نیاز ارج نهادن بر شخص مست را نشان می‌دهند: او «تنها کسی است که برای مملکت خود مفید است، زیرا که کاری می‌کند، در حالی که دیگران فقط و راجی می‌کنند.» پی از ستایش و تمجید مرد مست شرکت‌کنندگان خود را به عنوان کارگرانی که آنان هم می‌می‌نوشتند — «کارگران نجیب» — با او یکی می‌دانند.

در مقابل، شکست مری اخلاق زده‌ای^{۲۲} را در نظر بگیرید که علیه می‌گاری و عطف و تبلیغ می‌کند و چیزی را به عنوان فضیلت نشان می‌دهد که برای این مردان تجلی فضیلت نیست. در این حالت و حالات دیگر، تنها روش سالم آگامازی نسبت به وضع است که باید از آغاز پژوهش موضوعی برای رسیدن به آن تلاش شود (مسلماً هشیار سازی در سطح درک ذهنی محض وضع معینی متوقف نمی‌شود، بلکه آدمیان را به وسیله عمل آماده مبارزه با موانع آدمی شدن آنان می‌کند).

در تجربه دیگری که از مبارزه دهقانان دانسته‌ام، در برخی کامل پیرایین و نمی‌اندازد ناروا در سزارخ سیرج می‌کرد، ددم که موضوع ناپنی در ذهن دهقانان وجود دارد. و آن تقاضای انزایش

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

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

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

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

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

موضوع توسعه بتوسط علوم سیاسی (فلسفه مرتبط با تصمیماتی که متضمن توسعه‌اند)، و آسوزش و پرورش، و مانند اینها نیز می‌تواند مطالعه شود. بدین ترتیب هرگز نمی‌توان با انعطاف‌ناپذیری به موضوعهایی که شخص‌کننده‌کلیتی هستند نزدیک شد. در واقع درینج است اگر پس از آن که موضوعها در غنای نفوذ متقابلشان با جنبه‌های دیگر واقعیت پژوهیده شدند، با آنها به گونه‌ای معامله شود که غنای آنها (و در نتیجه نیروی دگرگون‌کننده آنها) فدای ریزه کاریهای متخصصان شود.

وقتی که تعیین حدود موضوعی تمام شود، هر منحصمی طرحی برای «خرید کردن» موضوع خودبه‌گروه ارائه می‌کند. در خرید کردن موضوع، متخصص در پی یافتن هسته‌هایی اساسی است که در ضمن آن که واحدهای آموختنی را در بررسی‌گیرد توالی بین آنها ایجاد می‌کند، و دیدی کلی از موضوع ارائه می‌دهد. در حالی که هر یک از طرحها مورد بحث قرار می‌گیرد، متخصصان دیگر فکرهایی القا می‌کنند. این فکرها ممکن است در طرح مزبور گنجانیده شوند یا ضمن مقالات کوتاهی درباره موضوع بیان شوند. این مقالات که توأم با معرفی کتابهایی هم خواهد بود، کمکهای باارزشی است در تربیت «دانش‌آموز سلطانی» که در «حلقه‌های فرهنگی» تار خواهند کرد. ضمن این کوشش برای خرید کردن موضوعهای بامعنی، گروه

به نیاز به وارد کردن چند موضوع پی‌می‌برد که در خلال پژوهش قبلی مستقیماً به توسط مردم اظهار نشده‌اند. ثابت شده است که داخل نمودن این موضوعها در محتوای برنامه هم ضروری است و هم با خصلت گفت و شنودی آموزش ارتباط دارد. اگر بپذیریم که برنامه ریزی آموزشی امری گفت و شنودی است، «معلم - دانش‌آموزان» هم حق دارند که با گنجاندن موضوعهایی که قبلاً پیشنهاد نشده، در برنامه شرکت کنند. با در نظر گرفتن نقش موضوعهای اخیر، من آنها را «موضوعهای وابسته»^{۴۳} می‌نامم. این موضوعها ممکن است یا با هر کردن 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 روشن‌سازد. از این رو می‌توان یکی از این موضوعهای وابسته را در ابتدای واحدهای موضوعی قرار داد.

مفهوم مردم‌شناسانه فرهنگ یکی از این موضوعهای وابسته است. این مفهوم نقش آدمیان را به عنوان موجودهائی دگرگون‌ساز، و نه تطبیق‌پذیر، در جهان و با جهان روشن می‌کند.^{۴۴}

وقتی که تقسیم موضوع کامل شد^{۴۵} مرحله رمز کردن آن

43. binged themes

۴۴. در رابطه با اهمیت تجزیه و تحلیل مردم‌شناسانه مفهوم فرهنگ نوبیت به مثابه تمرین آزادی.

۴۵. توجه داشته باشید که برنامه تربیتی کلی است مشکل از آحاد بهم پیوسته‌ای که هر يك از آنها به نوبت خود کلیتی شمرده می‌شود. موضوعها خود کلهائی هستند، و در عین حال عنصرهائی هستند که در حال برهمکنش واحدهای موضوعی، موضوعهای کل را برای یافتن هسته‌های اصلی، که خود نیز عناصر جزئی هستند، به اجزا تقسیم می‌کند.

شروع می‌شود: یعنی انتخاب بهترین وسیله ارتباطی برای هر موضوع و نمایش آن. یک رمزنامه ممکن است بیض یا مرکب باشد. اولی وسائل ارتباطی بصری (تصویر یا نمودار) و لامه‌ای را بکار می‌گیرد: یا وسائل سمعی را. دومی وسایل متعدد و مختلفی را به‌استفاده می‌گیرد^{۴۶}. انتخاب وسایل تصویری و نموداری نه تنها به موادی بستگی دارد که باید رمز شوند، بلکه به باسوادی یا بیسوادی افرادی که می‌خواهیم با آنها ارتباط برقرار نماییم نیز بستگی دارد. پس از آنکه موضوعها رمز شدند، ابزارهای آموزشی (عکسها، اسلایدها، فیلمهای کوتاه، آگهیهای دیواری، کتابهای درسی، و غیره) آماده می‌شوند. گروه می‌تواند تعدادی موضوع یا جنبه‌هایی از بعضی موضوعها را به صورت عنوانهایی برای مصاحبه ضبط شده، پیشنهاد کند.

→
 رمزنامه می‌گوید که موضوعهای از هم گسیخته را، به وسیله نمایش مجدد وضعی وجودی بار دیگر کلیت بخشند.
 در کشف رمز، افراد برای فهمیدن موضوع یا موضوعهای نهفته در رمزنامه، آن را می‌شکافتند. جریان جدلی به همین جا خاتمه نمی‌یابد، بلکه با کلیت بخشیدن مجدد به کن از هم گسیخته به نحوی روشنتر درک می‌شود همچون روابط آن با اوضاع رمز شده دیگر که هر یک از آنها اوضاع وجودی را نمایش می‌دهد.

۴۶. رمزگرد

(آ) بیضه

مجرای بصری

تصویری

نموداری

مجرای لامه‌ای

مجرای سمعی

(ب) مرکب: وجود مجراهای مختلف در یک زمان

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

وقتی مصاحبه ضبط شده به حلقه فرهنگی عرضه می‌شود، یک توضیح مقدماتی مشخص می‌کند که هر یک از سخنرانان کیست، چه کتابها و مقالاتی تا کنون نوشته، چه کارهایی کرده است، و در حال حاضر چه می‌کند. ضمناً عکس او را روی پرده‌ای نشان می‌دهند. اگر سخنران مثلاً استاد دانشگاه باشد، این مقدمه می‌تواند شامل بحثی باشد درباره این که شرکت کنندگان درباره دانشگاهها چه می‌اندیشند و از آنها چه توقعی دارند. به گروه از پیش گفته شده است که به دنبال مصاحبه ضبط‌شده بحثی درباره محتوای آن نوار (که به صورت رمزنامه‌ای سعی بکار خواهد رفت) آغاز می‌شود. سپس گروه واکنش شرکت کنندگان را در طول بحث یادداشت می‌کند و به متخصص مربوط گزارش می‌دهد. این شیوه روشنفکران را که غالباً خوش‌نیت 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 موضوعها یا هسته‌های تضادها ممکن است به وسیله نمایش کوتاهی که فقط شامل موضوع است (ونه راه‌حلها!) ارائه

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

منبع تربیتی دیگری - البته تا وقتی که با روش مسأله طرح کن اجرا شود نه با روش بانکی - عبارت است از مطالعه و بحث پیرامون مقالات مجلات، روزنامه ها و فصولی از کتابها (با شروع از مقالات). همانطور که در مورد مصاحبه های ضبط شده گفته شد قبل از آن که گروه بکار پردازد، مؤلف این مقالات معرفی می شود و سپس محتوای مقاله مورد بحث قرار می گیرد.

به موازات این کارها، ضروری است که محتوای سرمقاله های روزنامه ها درباره هر واقعه معین تجزیه و تحلیل شوند: «چرا روزنامه های مختلف تا این حد تفسیرها و تعبیرهای متفاوتی از امر واحدی دارند؟» این عمل به بسط حس انتقاد کمک می کند بطوری که مردم نه به صورت کارپذیران منفعل در برابر دستورالعملهای صادر شده، بلکه همانند آدمیان هشیار و در تلاش برای آزاد بودن، در برابر روزنامه ها با اخبار رسانه های 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 موضوعهایی را که از خود مردم گرفته است به نحوی اصولی و منظم و صورتی بسط یافته بار دیگر به آنان عرضه کند. موضوعهایی که از جانب مردم آمده است به آنان بازمی گردد اما به صورت مسائلی که باید حل گردند نه مطالبی که باید به ودیعه گذاشته شوند.

نخستین وظیفه آموزگاران آموزش پایه ای، ارائه برنامه کلی

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 مریبان (بربنای مرثت گفت و شنودی تربیت) وجود موضوعهای دانسته را در برنامه و نیز اهمیت آنها را توضیح خواهند داد.

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

یکی از موضوعهای اصلی (که در نظر من موضوع مرکزی و واجب است) مفهوم مردم‌شناسانه «فرهنگ» است. تلاش مردم برای 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 سواد آموزی گام نهاده باشند. وقتی که این مردم دنیای فرهنگ را مورد بحث قرار می‌دهند، سطح آگاهی خود را از واقعیت، که موضوعهای متعدد در آن نهفته است، عیان می‌سازند. بحث آنان با وجوه دیگر واقعیت نیز - که رفته‌رفته با روشی هر چه بیشتر نقادانه در حال درک شدن است - تماس پیدا می‌کند. این وجوه به نوبت خود موضوعهای متعدد دیگری را در بردارند.

با تجربیاتی که اندوخته‌ام، می‌توانم با تأکید بگویم که

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، مربیان می توانند مستقیماً پرسند: «به نظر شما علاوه بر این موضوعها درباره چه موضوعهای دیگری می توانیم بحث کنیم؟» در همان حال هر کسی پاسخی می دهد، پاسخها یادداشت می شوند و در دم به صورت سآله 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 سآله ای در برابر گروه نهاده شود، موضوعهای تازه ای مطرح می شود. اگر (مثلاً) در ناحیه ای سی حلقه فرهنگ در یک شب تشکیل جلسه دهند، و همه «هماهنگ کنندگان» (مربیان) با همین روش کار کنند، گروه مرکزی مجموعه بسیار متنوعی از مطالب موضوعی برای مطالعه خواهد داشت.

از دیدگاه آموزش آزادبخش مهمترین سآله برای آدیبان رسیدن به این احساس است که به سبب بحث پیرامون اندیشه ها و نظرهای آشکار یا مستتری که در پیشنهادها ی آنان و یاران شان وجود دارد، خود را صاحب و مالک اندیشه های خود می شمارند. از آنجا که این طرز فکر نسبت به تربیت براین اعتقاد استوار است که مربی

نمی‌تواند و نباید خود برنامه آموزشی خود را ارائه دهد، بلکه باید با گفت و شنود با مردم به این برنامه دست یابد، این طرز فکری می‌تواند مقدمه تربیت ستمدیدگان قرار گیرد و آنان در بطن و گسترش این برنامه دخیل گردند.

۴

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

فصل را با تأیید مجدد این مطلب شروع می‌کنم که آدمیان، به‌عنوان موجودهای اهل کردار، با جانوران، که موجودهائی دارای فعالیت محض هستند، تفاوت دارند. جانوران، جهان را در نظر نمی‌گیرند؛ آنها در آن مستغرق‌اند. بعکس، آدمیان از جهان بیرون می‌آیند، 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 این رو هرگونه‌ای از جانوران در زمینه‌ای

زندگی می‌کند که خاص آن گونه است، و این زمینه‌ها در حالی که به‌روی آدمی گشوده‌اند، نمی‌توانند میان خودشان در ارتباط باشند. اما فعالیت آدمیان از کنش و اندیشه ترکیب شده است: این فعالیت کردار است؛ و دگرگون کردن جهان است. و چون کردار است، محتاج نظریه‌ای است که آن را روشن کند. فعالیت آدمی نظریه و کاربرد است؛ اندیشه و کنش است. همان‌طور که در فصل دوم تأکید کردم فعالیت آدمی نمی‌تواند به‌لفاظی با فلسفه عمل تبدیل شود.

گفته معروف لنین «با نبودن یک نظریه انقلابی، حرکت انقلابی نمی‌تواند باشد» (چاپ هنری کریستین) 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 نهادهائی باشند که باید دگرگون شوند. کوشش انقلابی برای دگرگونی بنیادی این نهادها نمی‌تواند رهبران خود را به‌عنوان متفکران، و ستمدیدگان را فقط به‌عنوان اجراکنندگان تعیین کند.

اگر سرپرده‌گی حقیقی به‌مردم، که متضمن دگرگون کردن واقعیتی است که برائیان، آنان ستم کشیده‌اند، به‌نظریه‌ای برای عمل دگرگون‌ساز نیاز داشته باشد، این نظریه نمی‌تواند در تفویض نقشی اساسی به‌مردم در جریان دگرگونی تصور ورزد. رهبران نمی‌توانند با ستمدیدگان مانند اجراکنندگان محض رفتار کنند که فرصت اندیشه از آنان سلب شود، و فقط مجاز باشند که «فکر کنند که عمل می‌کنند» و درحقیقت باز هم بازی داده شوند، اما این بار به‌وسیله

دشمنان قسم خورده بازی دادن و فریفتن.

رهبران مسؤولیت «هماهنگ کردن» - و در بعضی مواقع مسؤولیت جهت دادن - را برعهده دارند؛ ولی رهبرانی که کردار را برای مردم روانی دانند بدین وسیله کردار خود را فلج می کنند. آنان با تحمیل گفته خود بر دیگران، آن گفته را تحریف می کنند و تضادی بین روش و هدفهای خود ایجاد می نمایند. اگر آنان براستی سرسپرده آزادی باشند اندیشه و کنش آنان بی اندیشه و کنش دیگران نمی تواند پیشرفت کند.

کردار انقلابی باید نقطه مقابل کردار نخبگان مسلط باشد، زیرا که اینان ماهیتاً برابر نهادی هستند. عمل انقلابی نمی تواند دوگانگی ابلهانه‌ای را تحمل کند که در آن کردار مردم فقط پیروی از تصمیمات رهبران باشد - دوگانگی که بازتاباننده روش تجویزی نخبگان مسلط است. کردار انقلابی یگانگی است، و رهبران نمی توانند با ستمدیدگان همانند مایسک خود رفتار کنند.

فریفتگری، شماردهی، «ودبعه‌گذاری»، منقادسازی، و تجویز نمی توانند 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 نمی تواند گفت و شنودی عمل کند؛ اگر چنین کند بدین معنی است که با از قدرت سلطه‌جویی خود صرف نظر کرده و به صف ستمدیدگان پیوسته، و با در نتیجه محاسبه غلط قدرت را از دست داده است.

در جهت مقابل، آن دسته از رهبران انقلابی که در روابطشان با مردم به شیوه گفت و شنودی عمل نمی کنند، یا خصوصیات سلطه گر را حفظ کرده اند و برستی انقلابی نیستند؛ یا در درک نقش خود بکلی به بیراهه رفته اند و اسیر فرقه گرایی خویش، و باز هم غیرانقلابیند. ممکن است که اینان حتی به قدرت دست یابند. اما اعتبار هر انقلابی که از عمل ضدگفت و شنودی ناشی شده باشد کاملاً مورد تردید است.

بطور قطع واجب است که ستمدیدگان در جریان انقلابی شرکت کنند، آن هم با آگاهی فزاینده نقادانه ای از نقشی که به عنوان موضوع دگرگونی بر عهده دارند. اگر آنان به صورت موجودهائی دو پهلو - یعنی یک قسمت خودشان و یک قسمت ستمگرانی که در درونشان «خانه» کرده اند - به انقلابی کشانیده شوند، و اگر با حفظ همان دو پهلوئی که وضع ستمگری با وجود آنان در آمیخته است به قدرتی برسند، به اعتقاد من فقط خیال می کنند که به قدرت رسیده اند. حتی دوگانگی وجودی آنان ممکن است طلوع فضائی فرقه گرایانه را تسهیل کند و به برقراری دیوانسالاری منجر شود که انقلاب را به تباهی کشاند. اگر ستمدیدگان در طی جریان انقلاب از این دو پهلوئی خود آگاه نشوند،

۳. علاوه بر این خطر ایجاب می کند که رهبران انقلابی که به درون ستمدیدگان «وارد» می شدند و در آنان «خانه» می کردند، در مقابل روشهای ستمگران مقاومت کنند. انقلابیان راستین با کردار خود با ستمدیدگان نمی توانند می کنند که در آنان «مستقر شوند». بعکس، وقتی که آنان با ستمدیدگان می کوشند تا ستمگران را از درون آنان «بیرون کنند» این کار را برای آن می کنند که با آنان زندگی کنند، نه در آنان.

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

اگر رهبران انقلابی 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 به‌ثمر برسانند بسیار بزرگتر خواهد بود. چنین تلاشی هم‌سنگ است با اجرای انقلاب بدون مردم، زیرا که مردم به‌همان روشها و شیوه‌هایی به‌جریان انقلاب کشانده می‌شوند که برای ستم کردن بر آنان به‌کار رفته بوده است.

گفت‌و شنود با مردم برای هر انقلاب‌امیلی ذاتاً ضروری است. این همان چیزی است که انقلاب را از کودتای نظامی متمایز می‌سازد. از کودتا نمی‌توان انتظار گفت‌و شنود داشت بلکه فقط فریب (برای احراز مشروعیت) چشم باید داشت و ابراز زور (برای سرکوب کردن). یک انقلاب راستین باید دیر با زودگفت‌و شنودی شجاعانه با مردم را بیاغازد. نفس مشروعیت انقلاب نیز در همین گفت‌و شنود نهفته است. انقلاب نمی‌تواند از مردم، از بیان آنان، و از شرکت

۴. با این که ممکن است ستم‌دیدگان، که همیشه زیرسوغ دستگامی استعمارگر بوده‌اند، بعدلایلی قابل فهم به‌بیکار انقلابی خود بعدی از انتقام-جوئی بیفزایند، انقلاب نباید نبردهای خود را در این بعد فرسوده سازد.
 ۵. زمانی که فیدل کاسترو مرکه‌جه‌گوارا را به‌اطلاع مردم کوبا می‌رساند، گفت: «در حالی که ممکن است تردید برای ما نفی داشته باشد، اما هرگز ددوغ و قرص از اهمیت و هم‌دستی با فریب و هم‌دستانی با دروغ‌سلاجهای انقلاب نبوده است.» (به نقل از روزنامه‌گر اما Gramma، ۱۷ اکتبر ۱۹۶۷.
 (تاکید بر کلمات از نویسنده کتاب است.)

مؤثرشان در قدرت، به‌راند. انقلاب باید به مردم حساب پس بدهد، و توفیقاها، اشتباهها، محاسبه‌های غلط، و دشواریهای خود را صادقانه با آنان در میان بگذارد.

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

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

قبلاً نوشتم که در تربیت کوششی که «معلم-دانش‌آموزه برای فهمیدن یک شیء دانستی می‌کند در آن شیء متوقف نمی‌گردد، زیرا که عمل او به نحوی به دیگر «دانش‌آموزمعلمان» رایت می‌کند و آن شیء دانستی میانجی استعداد درک آنان

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

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

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

کس را شجاعت کافی برای این رویارویی است. اما زمانی که آدمیان از این رویرو شدن 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.

شاید بعضی فکر کنند که تا‌کید بر گفت‌وشنود - رویارویی آدمیان در جهان برای دگرگونه ساختن آن - اعتقادی ساده‌لوحانه و آرمانی و ذهن‌گرایانه^۶ است. اما هیچ چیز واقعیت‌ور و عینیتر نیست از وجود آدمیانی در جهان و با جهان، و آدمیانی با آدمیان دیگر، و آدمیانی در مقابل دیگران به‌شکل طبقات ستمگر و ستمکش.

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

بسیارکسان که به‌بینشی مایشینی از واقعیت مقید هستند، در نمی‌یابند که وضع عینی آدمیان درک آنان از جهان را مشروط

۶. بار دیگر تکرار کنم که رویارویی گفت‌وشنودی بین دو متخصص

صورت‌پذیر نیست.

می‌سازد، و این درک به نوبت خود نگرشها و نحوه‌های رفتار آنان را با جهان مشروط می‌کند. آنان می‌پندارند که واقعیت می‌تواند بطور خود به خود دگرگون شود^۷ بی آن که درک نادرست واقعیت به وسیله آدمیان به صورت مسأله‌ای طرح گردد، و بی آن که به وسیله عملی انقلابی شعوری رشد یابد که کمتر و کمتر دروغین باشد. هیچ واقعیت تاریخی وجود ندارد که در عین حال واقعیتی مردمی نباشد. هیچ تاریخی بی آدمیان وجود ندارد. و هیچ تاریخی برای آدمیان یافته نمی‌شود. فقط تاریخ آدمیان وجود دارد که توسط آدمیان ساخته می‌شود و (همچنان که مارکس اشاره می‌کند) به نوبت خود آدمیان را می‌سازد. وقتی که از اکثریتها حق شراکت آنها در تاریخ به عنوان کارساز سلب شود آنها تحت سلطه درمی‌آیند و از خود بیگانه می‌شوند. برای آن که وضع مردم از نارپذیر به کارساز تبدیل شود - کاری که هدف هر انقلاب راستین است - لازم می‌آید که آنان درباره واقعیتی که باید دگرگون گردد هم بیندیشند و هم عمل کنند.

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

۷. کلمن می‌نویسد، «دورمخانی که در خلال آنها طبقات مسلط از ثبات برخوردار هستند، دورمخانی که در آنها جنبشهای کلاگری باید از خود در برابر دشمن قدرتمندی دفاع کنند که هر لحظه تهدیدشان می‌کند و در همه حال برمی‌تند قدرت استوار است، طبیعتاً ادبیاتی جامعه‌گرایانه (سوسالستی) بوجود می‌آورند که متکی است بر عنصر «مادی» واقعیت، و بر موانعی که باید کنار زده شوند، و بر تأثیر ناچیز آگاهی و عمل آدمی.»

نفس خود و در نفس خود به معنی آن نیست که آدمیان کارساز می‌شوند، همانطور که یکی از همکارانم^۸ در کار پژوهش تأیید کرده است، بدین معنی است که آنان «کارسازان در صف انتظار» هستند، انتظاری که آنان را به تکاپو برای تحکیم وضع تازه خود وامی‌دارد. از سوی دیگر باور کردن این که فلسفه عمل (که غیر از عمل اصیل است) راه انقلاب است، فرضی است باطل. آدمی در صورتی برستی منتقد خواهد شد که در میان میدان عمل زندگی کند، یعنی هرگاه عمل او هم‌عنان با تفکری انتقادی باشد که پیش از پیش به طرز اندیشیدن او و صورتی بدهد و به او توانائی 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، بر ظرفیت تفکر خود - با حداقل تفکر درست خود - نیز آسیب زده‌اند. رهبران انقلابی نمی‌توانند بی‌مردم یا برای مردم فکر کنند؛ بلکه فقط می‌توانند با مردم بیندیشند.

از سوی دیگر، نخبگان مسلط می‌توانند بی‌مردم فکر کنند - و می‌کنند، هر چند این نعمت را بر خود روا نمی‌دارند که آن قدر تنزل کنند که درباره مردم بیندیشند، باشد که آنان را بهتر بشناسند تا مؤثرتر بر آنان مسلط شوند. در نتیجه هر نوع گفت‌و شنود یا ارتباط ظاهری بین نخبگان و توده‌ها، در واقع برای به‌ودیع سپردن «ابلاغیه» هائی است که محتوای آنها به نیت اعمال تأثیری رام

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

کننده تهیه شده است.

چرا نخبگان مسلط، با وجود آن که با مردم فکر نمی‌کنند، ضعیف نمی‌شوند؟ به دلیل آن که مردم برابر نهاد آنان را، که درست علت وجود آنان است، تشکیل می‌دهند. اگر نخبگان می‌خواستند با مردم فکر کنند، دیگر تضادی در میان نبود و آنان دیگر نمی‌توانستند مسلط باقی بمانند. از دیدگاه سلطه‌گران هر عصر آنچه لازمه تفکر صحیح است، فکر نکردن مردم است. «نیبورا» می‌نویسد:

آقای کیدی، نامی، که آخرین رئیس انجمن همپونی بود، ایرادهائی گرفت که می‌تواند با وضع هر کشوری جور باشد: «هر قدر که طرح آموزش طبقات کارگر فقیر از جنبه نظری بظاهر آراسته باشد، در عمل برای اخلاق و نیکبختی آنان زیان آور است؛ به جای آن که آنان را خدمتگزاران خوبی برای کشاورزی و سایر مشاغل فعال بار آورد، سبب می‌شود که سهم خود را در زندگی خوار بشمرند؛ به جای آن که به آنان فرمانبرداری بیاموزد، آنان را، چنان که در کشورهای صنعتی می‌بینیم، سرکش و متمرد باری آورد؛ آموزش آنان را قادر به خواندن جزوه‌های 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 بکار اندازد.

آنچه آقای گیدی می‌خواست (و آنچه نخبگان اسروزی می‌خواهند، هرچند در واقع آنان آموزش عمومی را با آن بدگمانی و به آن آشکاری مردود نمی‌شمارند) آن است که مردم فکر نکنند از آنجا که گیدی بی‌عمر 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 تشکیل دهنده آنانند، نه فقط موضوع اندیشه ایشان. اگر چه ممکن است لازم شود که رهبران انقلابی هم درباره مردم فکر کنند تا آنان را بهتر درک کنند، ولی این تفکر با تفکر نخبگان تفاوت دارد؛ زیرا که در فکر کردن پیرامون مردم برای آزاد کردن (و نه سلطه یافتن بر) آنان، رهبران از خود سایه می‌گذارند. آن یک تفکر «داهان است و این یک اندیشه پادان».

سلطه، بنا بر ماهیت خود، فقط به یک قطب مسلط و یک قطب زیر سلطه احتیاج دارد که با یکدیگر در تضاد برابرنهادی باشند. آزادسازی انقلابی که به حل این تضاد اهتمام می‌ورزد، علاوه بر این قطبها، وجود گروه رهبری را ایجاب می‌کند که در خلال این اهتمام ظاهر می‌شود. این گروه رهبری یابا حالت ستم کشیدگی مردم وحدت پیدا می‌کند، با اصلاً انقلابی نیست، فقط،

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

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

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

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

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

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

مردمیگرایی علمی انقلابی نمی‌تواند با ستمدیدگان همانند اشیا و اموری رفتار کند که باید تجزیه و تحلیل شوند (و پرمبنای آن تحلیل) نسخه‌هایی برایشان تجویز شود. با ستمدیدگان بدین‌گونه رفتار کردن منجر به سقوط در یکی از افسانه‌های سلک ستمگران می‌شود: یعنی در مطلق کردن جهل. این افسانه مستلزم وجود کسی است که حکم نادانی دیگری را صادر می‌کند. آن‌کس که این حکم را صادر می‌کند خود و طبقه‌اش را به‌عنوان کسانی می‌ستاید که می‌دانند، یا برای این زاده شده‌اند که بدانند؛ از این‌رو دیگران را موجودهائی بیگانه تعریف می‌کند. کلمات طبقه او همه بضرورت «حقیقت» هستند، و او آنها را بر ستمدیدگانی که کلماتشان دزدیده شده‌اند تحمیل می‌کند، یا می‌کوشد که تحمیل کند. آن‌کسانی که کلمات دیگران را می‌دزدند تردیدی عمیق نسبت به استعدادهای

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

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

ساده‌دلی است توقع این که نخبگان ستمگر افسانه مطلق بودن جهل مردم را تزیین 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 مسأله برای مردم طرح کنند. اگر رهبران

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 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.

بعضی اشخاص خوش نیت ولی گمراه، فرض می‌کنند که چون جریان گفت و شنود به درازا می‌کشد^{۱۱} (که تصادفاً چنین نیست)،

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

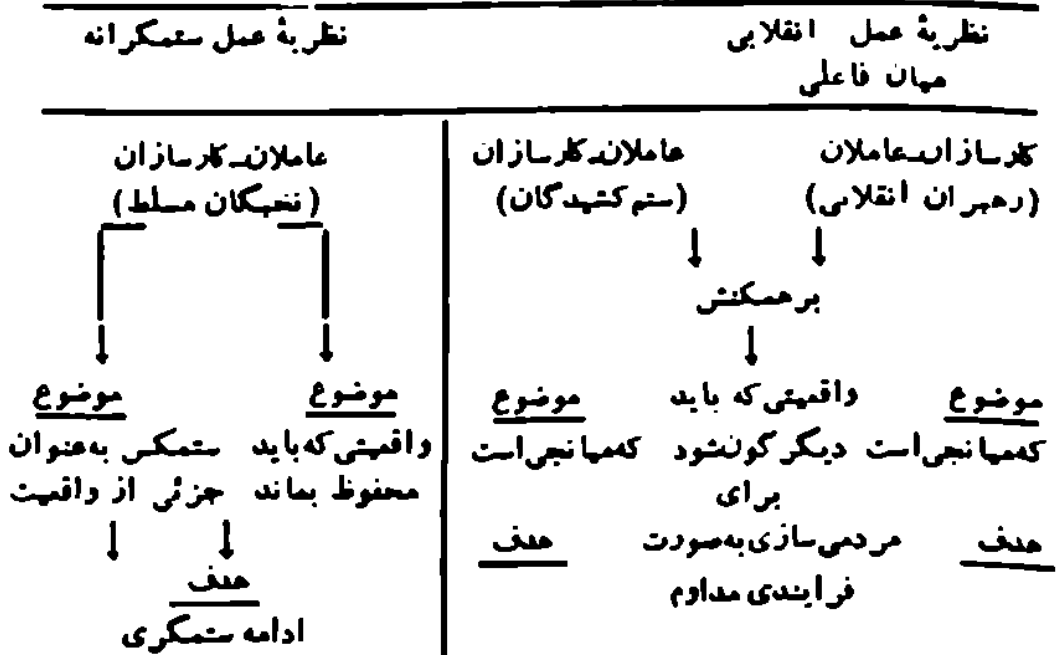
یک بار دانشجویی برای من حکایت کرد که چگونه در مجمعی روسفاتی در امریکای لاتین کشتی متعصب حضور دو کمونیست را، که آنچه او «ایمان کانولیکی» می‌خواند به «خطر» انداخته بودند، تسبیح کرد. همان شب دهقانان جمع شدند تا آن دو آموزگار را که کودکان محلی را درس می‌دادند، زنده زنده بسوزانند. شاید آن کشتی در خانه آن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

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

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. بعلاوه این روش را چنین توجیه می کنند که می گویند قبل از بدست گرفتن قدرت ممکن نیست بتوان آموزش را - آموزش آزادبخش را - تحقق بخشند.

شایسته است که چند نکته اساسی از اظهارات فوق را تحلیل

در نظریه عمل ستمگرانه، که در ذات خود ضدگفت و شنودی است، طرح بالا به صورتی ساده انجام می شود. عاملان توأماً، هم واقفیت را وهم ستمبندگان را موضوع عمل خود قرار می دهند و هدفشان نیز باقی نگاه داشتن ستمگری (به وسیله باقی نگاه داشتن واقفیت ستمگر) است.



(اصطلاحهای میان فاعلی برای intersubjectively و میان فاعلانه برای intersubjectivity وضع شده اند. منظور از آن ارتباط بین دو یا چند امر ذهنی است با بین: دو یا چند عامل با موضوع .۴۰)

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 بدست گرفتن قدرت به شیوه آموزشی نقادانه عمل نمایند نفی می کنند، در حقیقت به نفی کینیت آموزشی انقلاب به عنوان یک عمل فرهنگی که آماده می شود تبدیل به انقلاب فرهنگی شود، می پردازند. از طرف دیگر، آنان عمل فرهنگی را با آموزش جدیدی که باید پس از کسب قدرت انجام گیرد، خلط می کنند.

پیش از این گفته ام که براساسی ساده لوحی است از نخبگان ستمگر اجرای آموزشی آزادبخش را توقع داشتن. اما از آنجا که، هرچه باشد، انقلاب ماهیتی آموزشی دارد، بدین معنی که اگر آزادی-بخش نباشد انقلاب نیست، در دست گرفتن قدرت فقط یک لحظه — هر قدر هم که قاطع باشد — از جریان انقلاب است. دودا پیش از انقلاب، به عنوان جریان، در درون جامعه ستمگر واقع شده است و فقط در چشم وجدان انقلابی هویدا است.

انقلاب در درون جامعه ستمگر به عنوان موجودی اجتماعی، متولد شده است؛ و تا جایی که عمل فرهنگی شمرده می شود نمی تواند به توانائیهای نهفته آن موجود اجتماعی که از آن سربرآورده است وابسته نباشد. هر موجودی در درون خود بر اثر تأثیر متقابل تضادهای خود گسترش می یابد (یا دگرگون می شود). عواملی که از خارج شرایطی تحمیل می کنند، در عین حال که ضروری هستند، فقط زمانی مؤثر خواهند بود که بر آن توانائیهای نهفته منطبق شوند.^{۱۳}

۱۳. در این باره رجوع شود به منتخب آلام مالونسه تونگ.

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

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

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

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

آنان، به قول گایو پتروویچ:

عمل آزاد فقط آن عملی است که آدمی با آن بتواند
دنیایش و خودش را دگرگون سازد... یک شرط مثبت
آزادی وقوف به سرزهای ضرورت است، و آگاهی از
امکانهای آفریننده آدمی. تلاش برای دست یافتن به
جامعه آزاد تلاش برای دست یافتن به چنین جامعه‌ای
نخواهد بود مگر زمانی که بدین وسیله درجه بالاتری
برای آزادی فردی آفریده شود.

اگر این دید حقیقت داشته باشد خصلت جریان انقلابی در
سطح بسیار عالی آموزشی است. بنا بر این راه انقلاب مستلزم رو راست
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 ضد گفت و شنودی و عمل گفت و شنودی می‌پردازیم.

پیروزی

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

۱۴. از *Socialist Humanism* و سرآیند اریک فردم (نیویورک، ۱۹۶۵)

۲۷۴-۲۷۶ نیز *Marx in the Mid-Twentieth Century* نوشته Gajo Petrovic.

هدف کسی که ضد گفت و شنودی باشد در روابطش با کسان دیگر پیروز شدن بر آنان است، پیوسته و به هر وسیله. از شدیدترین تا ظریفترین و از لوفنده‌ترین 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 کسی دیگری را در خود «خانه» داده‌اند. پیروزی که آدمیان را تا مرتبه «اشیاء» پائین می‌آورد، هم از آغاز عملی است مرده‌دوستانه.

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

از آنجا که عمل آزادببخشی در ذات خود گفت و شنودی است، گفت و شنود نمی‌تواند اسری متأخر بر آن باشد، بلکه باید

سلازم و همراه آن باشد. و چون آزادسازی باید شرطی دائمی باشد، گفت و شنود یک جنبه مداوم عمل آزادیبخش می‌شود.^{۱۵}

میل به پیروزی (یا بهتر بگویم ضرورت پیروزی) همیشه در عمل ضد گفت و شنودی حضور دارد. بدین منظور ستمگران سعی می‌کنند که در آدمیان خصلت «در نظر گیرندگی» جهان را منهدم سازند. از آنجا که ستمگران نمی‌توانند این انهدام را به حد کمال برسانند باید جهان را انسانه‌ای سازند. ستمگران برای آن که دنیائی از نیرنگ را که برای بالا بردن از خود ییکانگی و انفعال ستمکشان و منقادان طرح شده است مورد توجه و ملاحظه آنان قرار دهند، یک سلسله روشهایی ابداع می‌کنند که از هرگونه ارائه جهان به صورت سآله جلوگیری می‌کنند و برعکس آن را به صورت موجودی ثابت و چیزی محتوم جلوه‌گرمی‌سازند. 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 در حال انفعال نگاه دارند. ولیکن این نزدیکی، نه مستلزم با مردم بودن است و نه موجبی برای ارتباط حقیقی. این نزدیکی به وسیلهٔ ودیعه‌گذاری افسانه‌هایی انجام می‌شود که برای حفظ وضع موجود ضروری هستند، مثلاً این افسانه که نظام ستمگر

۱۵. این که به مجرد به قدرت رسیدن يك انقلاب سوده‌ای وظیفهٔ اخلاقی قدرت جدید سرکوب کردن هر تلاشی به منظور اعادهٔ قدرت ستمکرانه است به هیچ روی بدین معنی نیست که انقلاب با خصلت گفت و شنودی خود در تضاد قرار گرفته باشد قبل از انقلاب گفت و شنود بین ستمگران فعلی و ستمکشان به عنوان طبقات متخاصم امکان‌پذیر نبوده پس از آن نیز همچنان ناممکن خواهد ماند.

«جامعه‌ای آزاد» است؛ این افسانه که همه آدمیان آزادند که هر جا دلشان بخواهد کار کنند، و اگر کارفرمای خود را دوست ندارند می‌توانند او را ترک کنند و به دنبال کار دیگری بگردند؛ این افسانه که این نظام به «حقوق بشر» احترام می‌گذارد و لذا شایسته تقدیر است؛ این افسانه که هر کسی که کارگری ماهر باشد می‌تواند خود صاحب کارخانه بشود— و از اینها بدتر، این افسانه که هر فروشنده دوره‌گردی به همان اندازه مدیر است که صاحب کارخانه‌ای بزرگ؛ افسانه حق آموزش و پرورش برای همگان، در حالی که کس کوچکی از کودکان برزیلی که به دبستان می‌روند، به دانشگاه راه می‌یابند؛ افسانه برابری همه آدمیان، در حالی 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 ماده‌گرائی»؛ افسانه نیکوکاری و جوانمردی نخبگان، در حالی که کاری که آنان برآستی به عنوان طبقه انجام می‌دهند بزرگ جلوه دادن «اعمال خوب» انتخابی است (که متعاقباً استادانه به صورت افسانه «مساعدت بی‌فرزانه» ای درمی‌آید که در سطح بین‌المللی از جانب پاپ یوحنا سیزدهم بشدت مورد انتقاد قرار گرفت)^{۱۶}؛ این افسانه که نخبگان مسلط «وظایف خود را تشخیص

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

اگر احتمالاً چنین تلاشهایی بشود، آشکارا صورت دیگری است از استثمار، با وجود تمهید نام، فقط بازتاب سلطه قبلی آنهاست، که بسیاری از

می‌دهند، پیشرفت و ترقی مردم را خواستارند بطوری که مردم باید با اظهار حق‌شناسی گفته‌های این نخبگان را بپذیرند و خود را با آنان مطابقت دهند؛ این افسانه که شورش گناهی است 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^{۱۷}.

همه این افسانه‌ها (و افسانه‌های دیگری که خواننده می‌تواند فهرست کند) که عجیب شدن آنها برای انقیاد ستمکشان امری اساسی است، به‌وسیله دستگاه‌های بسیار منظم تبلیغاتی و شعار پراکنی، از طریق رسانه‌های «ارتباط جمعی» به آنان ارائه می‌شوند، چنان که گوئی چنین از خود بیگانگی عبارت از ارتباط واقعی است^{۱۸}! در مجموع، هیچ واقعیت ستمگرانه‌ای وجود ندارد که در عین حال، و بضرورت، ضد گفت و شنودی نباشد، همانطور که هیچ نظام ضد گفت و شنودی نیست که در آن ستمگران، بی‌آن که خسته

کشورها امروزه آن را کنار گذاشته‌اند. دقتی روابط بین‌المللی بدین ترتیب با مانع مواجه شود پیشرفت منظم همه خلقها به خطر می‌افتد. به نقل از بخشنامه پاپ‌یوحنا سیزدهم، از نامه *Mater et Magistra*.

۱۷. آلبرمی درباره تصویربرداری که استعمارگر از استعمار شده برای خود ساخته است چنین می‌گوید: «استعمارگر نیز پروری را در استعمار زده نهادی» می‌کند، و تصمیم می‌گیرد عامل سازنده شخصیت استعمار زده باشد. چهره استعمارگر، چهره استعمار زده، ترجمه همان ناطق، ص ۱۰۰، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹، تهران.

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

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

تفرقه انداختن و حکومت کردن

این یکی دیگر از ابعاد اساسی نظریه ستمگرانه است که به قدمت خود ستمگری است. چون اقلیت ستمگر اکثریت ستمکش را منقاد و زیر سلطه خود دارد، باید آن را قطعه قطعه کند و بدان صورت نگاه دارد تا براریکه قدرت باقی بماند. اقلیت نمی‌تواند به خود اجازه تحمل یگانگی مردم را بدهد، زیرا که بی‌شک این کار به معنی تهدید جدی برتری خود آن است. بنابراین ستمگران به هر وسیله (از جمله خشونت) هر اقدامی را که ممکن باشد، حتی به شکلی ابتدائی، حس نیاز به وحدت را در ستمکشان بیدار کنند متوقف می‌سازند. مفهومی مانند وحدت و سازمان و مبارزه در دم برچسب «خطرناک» می‌خورند. در واقع، این مفاهیم — تماماً — برای ستمگران — خطرناکند، زیرا که درک آن مفهوم برای اعمال آزادببخش ضروری است.

به سود ستمگر است که ستمکشان را بیشتر ضعیف کند،

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

یکی از سرشتهای فرهنگ ستمگرانه که تقریباً هیچ‌گاه به وسیله مسؤولان صاحب اهلیت اما ساده بدرستی درک نمی‌شود این است که پیوسته دل به نظریه متمرکز ساختن مسائل بپارند 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 بتنهائی 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 پیشان تفرقه انداخت و آنان را در حالت تفرقه نگاه داشت. این صورتهای تمرکز یافته عمل، روش متمرکز زندگی را (بخصوص در نواحی روستائی) 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^{۱۹}.

۱۹. این انتقاد مسلماً متوجه عملیاتی نیست که در يك چشم انداز جدلی، و بر مبنای شناخت جامعه محلی هم بصورت يك كل فی نفسه و هم به صورت قسمتی از يك كل بزرگتر، صورت می‌پذیرد. این انتقاد متوجه کسانی است که درك نمی‌کنند که گسترش جامعه محلی صورت نمی‌پذیرد جز در زمینه کلی که

عین همین کوشش نفاق افکنانه در رابطه با «دوره‌های تربیت رهبری» روی می‌دهد که (اگرچه بدون هیچ‌گونه قصد نفاق افکنانه‌ای از جانب بعضی ستم‌دیدگان صورت می‌گیرد، ولی) در تحلیل آخر ییکانه‌کننده 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 دل را پیش می‌رانند، نه خود کل که ضمن آن که به پیش رانده می‌شود، اجزا را نیز به پیش می‌برد. آن عضوهای جامعه‌ها که آنقدر استعداد برای رهبری نشان می‌دهند که برای این دوره‌ها انتخاب شوند به حکم ضرورت تمایلات افراد جامعه خود را منعکس می‌سازند و بیان می‌کنند. اینان با راه و رسم زندگی و چگونگی برداشت از واقعیت که از خصوصیات یاران‌شان است هماهنگ هستند، حتی اگر استعداد‌های خاصی نشان دهند که وضع «رهبری» برای آنان تأمین کند، به مجرد این که دوره‌گذائی را تمام کردند و با مایه‌هایی که قبلاً نداشتند به اجتماع خود بازگشتند؛ با این مایه‌ها را برای تسلط یافتن بر شعور مستغرق و منکوب یاران خود بنکار می‌گیرند، و یا با جامعه خود ییکانه می‌شوند و موضع رهبری سابق‌شان در معرض تهدید قرار می‌گیرد. احتمال می‌رود که برای از دست ندادن رهبری خود بر آن شوند که به بازی دادن جامعه ادامه

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 دگرگون ساختن واقعیت داشته باشد. و این همان چیزی است که (بدلایل قابل فهم) سبب هراس و وحشت ستمگران می‌شود.

دهند، منتها این بار به نحوی کارآمدتر.

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 خود بیگانگی را دوام بخشد و از بیداری وجدانها و دخالت نقادانه آنها در واقعیتی که به صورت یک لیل تنقی 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 آنجا که هرچه تلاش کنند قادر به انکار وجود طبقات اجتماعی نیستند، درباره نیاز به تفاهم و هماهنگی بین کسانی که مجبور به فروش کار خود هستند و آنان که آن را می‌خرند موعظه می‌کنند.^{۲۰}

۲۰. اسقف فرانک اسپلت Franck Spillت بافصاحت تمام به این نکته اشاره می‌کند، «اگر کارگران به نحوی مالک کار خود نشوند، همه اصلاحات نهادی نامؤثر خواهند بود. [این مطلب درست است] حتی اگر کارگران در دستگاهی اقتصادی دستمزد بالاتری دریافت کنند، باز به این 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 خرید و فروش کار نوعی سرزدگی است. تکامل جامعه انسانی از این جهت، موضوع در درون دستگاهی بیش می‌شود که گفته می‌شود از جامعه خود ما به مسأله شرافت انسانی کمتر جوابگوست، یعنی مارکس گرایی.»

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

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

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

می‌دهد تا بدین وسیله حفظ وضع ستمگران آسانتر شود. دخالت این طبقه در اتحادیه‌ها که با طرفداری از «نمایندگانی» خاص از طبقات تحت سلطه توأم است (که در واقع اینان نمایندگی ستمگر را برعهده دارند، نه یاران خود را) ترقی دادن 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 تفرقه افکنی برای حفظ نظامی است که نخبگان را تأیید و تقویت می‌کند. اینها صورتهای مختلف عملی هستند که بطور مستقیم یا نامستقیم، از یکی از نقاط ضعف ستمدیدگان بهره‌برداری می‌کند، یعنی از بی‌تأمینی اساسی آنان. ستمدیدگان به سبب دوگانگی خود به صورت موجودهائی 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 باسانی نتایج مثبت را بدست می‌آورند.

بعلاوه، ستمدیدگان به تجربه قیمت رد دعوتی را که به منظور پیشگیری از وحدت آنان به صورت طبقه‌ای خاص بعمل آمده است می‌دانند؛ کمترین چیزی که ممکن است روی دهد از دست دادن شغل، و یافتن نام خود در «لیست سیاهی» است که دال بر درهای بسته به دیگر مشاغل است. پس بی‌تأمینی اساسی آنان مستقیماً مربوط است به بردگی نیروی کارشان (که در واقع، همانطور که اسقف اسپیلت تأکید کرده است، بردگی خودشان است).

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

دنیائی انسانی است) بیافرینند، و با کار دگرگون کننده 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 پیش برنده نیست، بل ابزار مؤثری است برای مردمی زدائی.

هر حرکت ستمدیدگان به سوی وحدت، متوجه عملهای دیگری هم هست؛ و بدین معنی است که ستمدیدگان دیر یازود زدودگی شخصیت خود را درک خواهند کرد و کشف خواهند نمود که تا وقتی که در حال تفرقه هستند، به آسانی دستخوش فریفتگی و انقیاد خواهند بود. وحدت و سازمان می تواند آنان را قادر سازد که ضعف خود را به نیروئی دگرگون کننده مبدل کنند که با آن بتوانند دنیا را از نو بیافرینند و آن را بیشتر مردمی سازند^{۲۲}. اما دنیای مردیتری که آنان به حق آرزوی کنند، نقطه مقابل «دنیای مردسی» ستمگران است: دنیائی که درست در اختیار ستمگرانی است که می خواهند با

۲۲. 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 طنهیان در دانشجویان (در حالی که آنان يك طبقه اجتماعی را تشکیل نمی دهند) پیوستن آنان را به مردم خطرناک می کند. بدین ترتیب ضروری است که طبقات پائینتر را متقاعد کرد که دانشجویان امرادی نامزول و بی نظم هستند و نظاهرات آنها کاذب است زیرا که به عنوان دانشجو باید درشان را بخوانند، همانطور که کارگران کارخانه ها و دهقانان باید برای «ترقی ملی» پیش بروند.

پند و اندرز هماهنگی تحقق‌ناپذیری میان خودشان (که مردمی-زدائی می‌کنند) و ستم‌دیدگان (که مردمی زدوده می‌شوند) برقرار سازند. از آنجا که ستمگران و 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، هدنی اساسی در نظریهٔ عمل ضد گفت و شنودی است. بعلاوه سلطه-گران می‌کوشند که خود را به صورت نجات‌دهندهٔ آدمیانی نشان دهند که شرف انسانیتشان را زایل می‌کنند و بینشان تفرقه می‌اندازند. ولیکن این رسالت مسیحائی نمی‌تواند نیت حقیقی آنان را، که نجات دادن خودشان است، پنهان کند. آنان می‌خواهند ثروت خود را، قدرت خود را، و طرز زندگی خود را، یعنی چیزهایی را نجات دهند که آنان را قادر به مطیع کردن و به انقیاد کشیدن دیگران ساخته است. اشتباه آنان این است که آدمیان، خواه تنها و خواه دسته‌جمعی، نمی‌توانند خود را رستگار سازند (مقصود از «رستگاری» هر چه باشد). رستگار شدن فقط با دیگران حاصل می‌شود؛ و نخبگان تا آنجا که ستم می‌کنند نمی‌توانند با ستمکشان باشند؛ زیرا که جوهر ستم علیه ستمکشان بودن است.

یک روانکاوی دربارهٔ عمل ستمگری ممکن است، «جوانمردی دروغین» ستمگر را (که در فصل اول وصف شد) به صورت بعدی از احساس گناه او آشکار کند. او با این جوانمردی دروغین می‌کوشد که نه تنها یک نظم نا عادلانه و سرده‌دوستانه را حفظ کند، بلکه می‌کوشد که صلح را برای خود «بخرد»؛ از قضا صلح را نمی‌توان خرید؛ صلح در وحدت و اعمال مهرآمیز آرزو می‌شود؛ و اینها

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

از آنجا که برای حفظ وضع موجود و قدرت سلطه‌گران لازم است میان مردم تفرقه انداختن، برای ستمگران لازم است که ستمکشان را از درک فنون جنگی خود باز دارند. پس باید اولیها دومیها را متقاعد سازند که از آنان در مقابل عمل شیطانی «حاشیه‌نشینان و هیاهو کنندگان 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، ویران کنندگان خود را سازندگان می‌نامند و سازندگان راستین را به ویرانگری متهم می‌کنند. اما تاریخ همیشه کار تغییردادن این صفتها را برعهده می‌گیرد. امروز با این که در زبان رسمی اداری، تیرادنتس^{۲۳} را «توطئه‌گر»، و جنبش آزادببخش تحت رهبری او را «توطئه» می‌خوانند، قهرمان ملی آن کس نیست که «تیرادنتس» را «راهزن» خواند^{۲۴} 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 گرداندند. تیرادنتس قهرمان است. تاریخ «عنوانی»

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

۲۴. Visconde de Barbacena حاکم رسمی ایالت میناس گرائس.

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

فریفتگری^{۱۰}

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

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

در بعضی شرایط تاریخی، فریفتگری به‌وسیله میثاق‌هایی بین طبقات مسلط و زیرسلطه انجام می‌شود: میثاق‌هایی که اگر بطور سطحی در آنها نگریسته شود ممکن است به‌صورت گفت و شنود بین طبقات جلوه کند. اما این میثاق‌ها، در حقیقت گفت‌و شنود نیست، زیرا

که هدفهای حقیقی آنها به توسط مصلحت مسلم نخبگان سلطه مشخص شده است. در تحلیل نهائی این میثاقها، به توسط سلطه‌گران برای دست یافتن اینان به منظورهایشان بکار گرفته می‌شود^{۲۶}. پشتیبانی مردم از به اصطلاح «طبقه متوسط ملی» برای دفاع از به اصطلاح «سرمایه‌داری ملی»، نمونه‌ای است بارز. همیشه، دیر یا زود، این میثاقها بر انقیاد مردم می‌افزاید. این میثاقها فقط وقتی عرضه می‌شوند که مردم (حتی ساده‌لوحانه) شروع به بیرون آمدن از این جریان تاریخی کنند و با این کار اضطراری شروع به تهدید نخبگان سلطه نمایند. حضور مردم در جریان تاریخی، نه دیگر به عنوان تماشاچی صرف بلکه با نخستین نشانه‌هایی از پرخاش. تا آن حد مایه نگرانی است که نخبگان سلطه را می‌ترساند و به مضاعف کردن تدابیر برای فریفتگری واسی دارد.

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

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

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

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

پادزهر فریفتگری، سازمان انقلابی آگاه نقادی است که جریان تاریخی، و واقعیت ملی، و نفس فریفتگری را برای مردم به صورت مسأله‌هائی طرح کند؛ به‌گفته فرانیسکو ورفرت^{۲۸}:

همه سیاستهای جناح چپ بر توده‌ها بنا شده است و

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

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

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

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

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

یکی از روشهای فریفتگری عجیب کردن افراد به ولع فوق-العاده طبقه متوسط به موفقیت شخصی است. این فریفتگری گامی بطور مستقیم به توسط نخبگان انجام می شود، و گاه بطور نامستقیم به وسیله رهبران عوام پسند صورت می پذیرد. همانطور که «وفرت» می گوید، این رهبران ادعائی به صورت میانجیهای بین نخبگان معدود و صاحب نفوذ و مردم تکرار دارند. بنابراین ظهور رهبری عوام پسند به صورت شیوه‌ای کار سیاسی، مقارن است با سر برآوردن ستمدیدگان. رهبر عوام پسند که از این جریان سر بر می آورد، موجودی دو پهلو، موجودی «دوزیستی» است که در دو عنصر زندگی می کند. او که دائماً بین توده مردم و افراد معدود مسلط در حال پس و پیش رفتن است نشان از هر دو دسته دارد.

از آنجا که رهبر عوام پسند به جای آن که برای یک سازمان واقعاً مردمی پیکار کند، فقط بازی می کند، این نوع رهبران، اگر نگوئیم هیچ، خیلی کم به انقلاب خدمت می کنند. فقط با رها کردن این سرشت دو پهلو و عمل دوگانه و با انتخاب قاطع مردم (و در نتیجه چشم پوشیدن از مردم پسند بودن) است که فریفتگری را کنار می گذارد و خود را وقف و تحفیقه انقلابی سازماندهی می کند. در این نقطه او از میانجی بودن میان مردم و نخبگان دست می کشد و ضد نخبگان می شود. در نتیجه نخبگان در دم نیروهای خود را برای خرد کردنش متحد می کنند. به بیانات عم انکیز و نهایتاً صریحی که

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

می‌خواهم به شما بگویم که نار بسیار بزرگ نوسازی را که دولت من دست به اجرای آن زده است نمی‌توان بی‌پشتیبانی و همکاری ثابت‌قدمانه روزانه نارگران با موفقیت پایان برد^{۳۰}.

سپس وارگاس از نود روز اول نار دولت خود صحبت کرد و آن را «برآوردی از مشکلات و موانعی که اینجا و آنجا در مخالفت با اقدامات دولتش علم شده بوده نامید. او از این که «بی‌پناهی و فقر و هزینه بالای زندگی و دستمزدهای کم... نومییدی درماندگان و تقاضاهای اکثریتی را که به امید روزهای بهتری زندگی می‌کنند» تا چه حد عمیقاً احساس کرده است مستقیماً با مردم در میان گذاشت. سپس توسل او به نارگران در همان نطق لحنی عینیت‌یافت:

آمده‌ام بگویم که در این لحظه دولت هنوز قوانین

۲۹. Getulio Vargas رهبر انقلابی که در ۱۹۳۵ منجر به سقوط و استبداد لئوئیس Washington Luis رئیس جمهور برزیل شد، تا سال ۱۹۴۵ به عنوان دیکتاتور برمسند قدرت بود. در ۱۹۵۰ به عنوان رئیس جمهور انتخابی به قدرت بازگشت. در اوت ۱۹۵۴ وقتی که مخالفان در صدد ساقط کردنش بودند، خودکشی کرد (بازداشت مترجم انگلیسی).

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

یا وسایل شخصی را برای اقدام سریع به منظور دفاع از اقتصاد مردم در اختیار ندارد. بنابراین برای مردم واجب است که سازمان بیابند، نه تنها برای دفاع از مصالح خود، بلکه برای تأمین پایگاهی به منظور پشتیبانی از دولت که برای انجام عده‌های خود به آن احتیاج دارد... من به وحدت شما نیازمندم. از شما می‌خواهم که با همبستگی خود را در اتحادیه‌های سازمان بدهید. من احتیاج دارم که شما یک قوه قوی و یکپارچه بازید که به‌لوی دولت بایستد، بطوری که دولت همه نیروی را که برای حل مسائل شما لازم دارد، در اختیار داشته باشد؛ من به وحدت شما محتاجم تا بتوانید با خرابکاران بجنگید. تا برای حفظ منافع سفته‌بازان و دلهای غارتگر و به‌ضرر مصالح مردم به دام نیفتید... اینک ساعت استمداد از نارگران در رسیده است؛ در اتحادیه‌های خود به‌صورت نیروهای آزاد و سازمان یافته متحد شوید... در زمان حاضر هیچ دولتی نمی‌تواند باقی بماند با نیروی کافی برای دست یافتن به هدلهای اجتماعی خود داشته باشد مگر این که از پشتیبانی سازمانهای کادری برخوردار باشد^{۳۱}.

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

۳۱. تا کیدما از مترجم انگلیسی است.

شد تا در دفاع از حقوق خود متشکل و متحد شوند؛ و به عنوان رئیس دولت با آنان از موانع، و قیود دست و پا گیر، 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 (الیکارشی) به سوی مردم رود، به توسط آن طبقه - اگر نیروی کافی برای متوقف کردن او داشته باشند - کوبیده خواهد شد. ولی مادام که رهبر خود را به پدربسالاری و فعالیت‌های رفاهی اجتماع محدود کند، اگر چه ممکن است بین او و اقلیت متنفذ که به منافعشان دست درازی شده است اختلاف‌های موقت بوجود آید، ولی اختلافات عمیق نادر خواهد بود. این بدان سبب است که فعالیت‌های رفاهی، به عنوان ابزارهای فریفتگری، در اصل به هدف پیروزی کمک می‌کنند. این فعالیتها با منحرف کردن ستمدیدگان از علل واقعی مشکلاتشان و راه‌حل‌های عینی این مشکلات، همانند یک داروی مخدر عمل می‌کنند. این فعالیتها ستمدیدگان را به گروه‌هایی از افراد تقسیم می‌کنند که امید بست آوردن سود بیشتری برای خود در دل دارند. اما این وضع حاوی عنصری مثبت نیز هست: افرادی که کمک دریافت می‌دارند

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

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

استیلاي فرهنگي

نظریه عمل ضدگفت و شنودی خصوصیتی نهانی و اساسی دارد: استیلاي فرهنگي، که مثل شیوه‌های نفاق افکنانه و فریفتگری به هدفهای پیروزی کمک می‌کند. در این پدیده گروه مستولی در زمینه فرهنگي گروهی دیگر نفوذ می‌کند و، با نادیده گرفتن استعدادهای این گروه، بینش خود از جهان را بر آنان تحمیل می‌نماید و، با جلوگیری کردن از اظهار وجودشان، از آفرینندگی آنان جلوگیری می‌کند.

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

موضوع سخن می‌باشند. استیلاگران قالب‌ریزی می‌کنند، استیلاشدگان قالب‌ریزی می‌شوند. دسته اول انتخاب می‌کنند، دسته دوه 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 ستولی شدن است - گاه جسمانی و آشکار، گاه پوشیده و در استتار. که در آن استیلاگر نقش دوستی مددکار را برعهده می‌گیرد. در تحلیل نهائی استیلا صورتی است از سلطه اقتصادی و فرهنگی. استیلا ممکن است به وسیله جامعه‌ای مسلط بر جامعه‌ای وابسته اعمال شود، یا ممکن است در جامعه‌ای در سلطه یک طبقه بر طبقه دیگر نهفته باشد.

پیروزی فرهنگی به بی‌اصالتی فرهنگی آنانی منجر می‌شود که زیر استیلا در آمده‌اند؛ 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 راه و رسم 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^{۳۲}. در استیلای فرهنگی اساس این است که

۳۲. استیلاگران برای رسیدن به چنین فایضی، به نحوی فزاینده از علوم اجتماعی و حرفه و فن، و تا اندازه‌ای هم از علوم فیزیکی استفاده می‌کنند تا عمل خود را ظریفتر و بهتر جلوه دهند. برای مسئولان لازم است که گذشته و حال استیلا یافتگان را بشناسند تا حقوق آیندگان را کشف کنند و بدین وسیله بکوشند تا تحول آیندگان را در مسیری هدایت کنند که برای مصالح خودشان مساعد باشد.

استیلا یافتگان به جایی برسند که واقعیت خود را بیشتر از دیدگاه مهاجمان ببینند تا از دیدگاه خود؛ زیرا که هر چه بیشتر از استیلاگران تقلید کنند موضع اینان استحکام بیشتری می یابد. برای آنکه استیلای فرهنگی توفیق یابد، اساس آن است که آن کسان که استیلا یافته اند به پست تری ذاتی خود متقاعد شوند. از آنجا که هر چیز نقطه مقابلی دارد، اگر استیلا یافتگان خود را پست تر بدانند، ضرورت باید برتری مستولیان را بپذیرند. بدین وسیله ارزشهای دسته دوم الگوئی برای دسته اول می شود. هر چه بیشتر بر استیلا تاکید شود و استیلا یافتگان از روح فرهنگ خود و از خودشان بیگانه تر شوند، اینان بیشتر می خواهند شبیه استیلاگران شوند؛ مثل آنان راه بروند، مثل آنان لباس بپوشند، و مثل آنان حرف بزنند.

«من» اجتماعی کسی که زیر استیلا است، مثل «من» اجتماعی دیگر، در روابط «اجتماعی - فرهنگی» ساختمان اجتماعی شکل می گیرد، در نتیجه دوگانگی فرهنگ استیلا یافته را منعکس می کند. این دوگانگی (که پیشتر از آن سخن به میان آمد، توضیحی است برای این که چرا افراد استیلا یافته و تحت سلطه در لحظه خاصی از تجربه وجودی خود تقریباً به «تو» می متمگر می پیوندند. «من» ستمدیده باید این پیوند نزدیک با «تو» می متمگر را بشکند و از آن دور شود تا او را عینی تر ببیند؛ و در آن نقطه است که به صورتی نقادانه خود را می بیند که در تضاد با متمگر قرار دارد. او با این کار ساختمانی را که در آن بر او ستم رفته است به صورت واقعیتی مردسی زدا «می بیند». چنین تغییر کیفی از در لث جنان فقط در

کردار حاصل می‌گردد.

استیلاي فرهنگي از يكسوايواذ سلطه است و از سوي ديگر نتيجۀ سلطه. پس عملي فرهنگي كه سرشت استيلاجويانه داشته باشد (مثل شكلهاي ديگر عمل ضدگفت و شنودي) علاوه بر اين كه عمدي و برطبق نقشه است به معني ديگر بسادگي محصول واقعيست ستمگري است.

مثلاً يك ساختمان اجتماعي انعطاف ناپذير و ستمگر، به حكم ضرورت، برمؤسسات پرورش و آموزش كودك در آن ساختمان تأثير مي گذارد. اين مؤسسات عمل خود را بر اسلوب آن ساختمان اجتماعي طرح ريزي مي كنند، افسانه هاي آن را انتقال مي دهند. خانه ها و مدارس (از مهد كودكها تا دانشگاهها) نه در عالم تجريد كه در زمان و مكان وجود دارند. آنها در درون ساختمانهاي سلطه به صورت عاملاني عمل مي كنند كه مهاجمان آينده را آماده مي سازند. رابطه پدر و مادر كودك در خانه معمولاً بازتاب اوضاع فرهنگي عيني است كه ساختمان اجتماعي محيط است. اگر شرايطي كه به خانه ها نفوذ مي كنند قدرتمندانه و انعطاف ناپذير و سلطه جويانه باشند خانه نيز جو ستمگري را تقويت خواهد كرد.^{۳۳} درحالي

۳۳. جوانان بيتر و بيتر قدرتماني پدر و مادر و معلم را مانند دشمن آزادي خود مي نگرند، و درست به همين جهت بيتر و بيتر به ضديت با صورتهايي از عمل برمي خيزند كه اظهار وجود آنان را به حداقل مي رساند و مانع تاثير خود آنان مي شود. اين پديده بسيار مثبت تصادفي نيست، بلكه در واقع نشانه اي از فضاي ناربخش است كه (همانطور كه در فصل يكم اشاره شده) به عصر ما سرشتي مردم شناسانه مي دهد. به همين دليل كسي نمي تواند (مگر اين كه مصلحت شخصيش اقتضا كند) خودش جوانان را فقط مثالي از فاصله سنتي

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 مسألهٔ «سردگی دوستی» و «زندگی دوستی» (با وضوحی که عادت اوست)، شرایط عینی را که هر وضع چه در خانه (روابط پدر و مادر با بچه در جوی از بی‌اعتنائی و ستم، یا از عشق و آزادی) و چه در زمینه‌های اجتماعی-فرهنگی بوجود می‌آورد، تجزیه و تحلیل می‌کند. بچه‌هایی که در محیطی از بی‌محبتی و ستم پرورش یافته‌اند، و بچه‌هایی که استعدادشان عقیم مانده است، اگر در دورهٔ جوانی به‌راه شورش اصیل قدم نگذارند، یا به‌وسیلهٔ مقامات و افسانه‌هایی که این مقامات برای «شکل دادن» به آنان بکار گرفته‌اند بکلی از واقعیت بیگانه و به بی‌اعتنائی کامل کشانیده می‌شوند، و یا دست به عملهای تخریبی می‌زنند.

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

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

→
بین نسلها تلقی کند. موضوع زردفتری در اینجا دخیل است. جوانان در شورش خود نمونهٔ نادادگرانهٔ جامعه‌ای زیر سلطه را برملا می‌سازند، و آن را محکوم می‌کنند. ولیکن این عصیان باید خاص خود، بسیار تازگی دارد، و جامعه همچنان به‌سرشت قدرت برای خود ادامه می‌دهد.

داده‌اند وقتی که مصدر کاری شدند میل دارند (بمبب عمان ترس از آزادی که به وسیله آن روابط با وجودشان عجین شده است) که الگوهای خشکی را که در آنها بار آمده‌اند، تکرار کنند. وقتی که این پدیده به وضع طبقاتی آنان علاوه شود شاید توضیحی باشد برای این که چرا این همه صاحبان مشاغل به عمل ضد گفت و شنودی ملحق می‌شوند^{۳۴}. تخصصی که آنان را با مردم در تماس می‌گذارد هر چه باشد، آنان تقریباً بی‌هیچ تردیدی معتقد هستند که رسالت آنان این است که دانشها و فنهای خود را به مردم «عطا کنند». آنان خود را «ترقی‌دهندگان» مردم می‌پندارند. برنامه‌های عمل آنان (که احتمالاً به‌توسط یک نظریه پرداز ورزیده در عمل ستمگری تجویز شده است) هدفنای خودشان و اعتقادات خودشان، و تمایلات خودشان را در بر می‌گیرد. آنان به‌حرف مردم گوش نمی‌دهند، اما به‌جای آن نقشه می‌کشند که به مردم بیاموزند چگونه «تنبلی را که موجب عقب‌ماندگی است از خود دور کنند». برای این مصادر امور ضرورت احترام گذاشتن به «جهان‌بینی» مردم کاری است هوج. آنان تنها کسانی هستند که «جهان‌بینی» دارند. به‌همان اندازه، این ضرورت را هم هوج 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

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

مناسب نیستند جز برای آموزش گرفتن از مصادر امور.

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

از میان صاحبان مشاغل آنان که خوش نیتند (یعنی «استیلا» را نه به صورت سلکی عمدی، بلکه به عنوان تجلی تربیتی که یافته اند، بکار می برند) عاقبت کشف می کنند که پاره ای 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 می کنند، خود را با شکلی روبرو می بینند: نیاز به کناره گیری از تهاجم را احساس می کنند، ولی الگوهای سلطه چنان در وجودشان سنکر گرفته است که این کناره گیری تهدیدی علیه هویت خود آنان خواهد بود. انصراف از تسلط به معنی پایان دادن به وضع دوگانه خودشان به عنوان «تحت سلطه» و «سلطه گرا» خواهد بود، و در حکم کناره گذاشتن همه افسانه‌هایی که تهاجم را تغذیه می کردند، و شروع به در خود پذیرفتن عمل گفت و شنودی. درست به همین دلیل، دست کشیدن از (مانند ییگانگان) در بالا یا در دون بودن است، و گرایش به (مانند باران) با مردم بودن. و بدین ترتیب ترس از آزادی گریبان این مردان را می گیرد و طبیعی است که در جریان این لطمه روانی آنان برای سوجه ساختن ترس خود به یک

رشته طفره‌ها و تجاهلها دست بزنند.

ترس از آزادی در صاحبکارانی شدیدتر است که خودشان ماهیت تهاجمی اعمال خود را کشف نکرده‌اند اما به آنان گفته شده است که عملشان سردبیزد است. بارها، بخصوص هنگام گشودن رمز وضعهای ملموس، شرکت کنندگان در دوره آموزشی ما، با حالتی اندکی خشمگین، از هماهنگ کننده می‌پرسند: «جان کلام را بفرمائید فکر می‌کنید که ما را به کجا می‌کشید؟» هماهنگ کننده سعی نمی‌کند که آنان را به جایی «بکشد»؛ بلکه حقیقت آن است که شرکت کنندگان در رویارویی با وضعی ملموس که به صورت مسأله‌ای طرح شده است بتدریج متوجه می‌شوند که اگر تحلیل وضع عمیقتر شود، آنان با باید خود را از افسانه‌های خود خلع کنند یا بار دیگر آنها را تأیید کنند. خلع کردن خود از افسانه‌ها و ابا کردن از آنها در آن لحظه نشانه عملی خشونت‌آمیز است علیه خودشان. از سوی دیگر تأیید مجدد آن افسانه‌ها یعنی برملا ساختن خودشان. همانطور که در مدخلی بر عمل فرهنگی^{۳۵} توضیح داده‌ام تنها راه خروج (که مانند یک سازوکار دفاعی عمل می‌کند) فرافکندن اعمال عادی خود، یعنی: هدایت کردن، غلبه کردن، استیلا یافتن، برهماهنگ کننده است.

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

35. *Introducción a la Acción Cultural*

۳۶. *Full circle*. برای آگاهی از فعالیتهای این مؤسسه به کتاب تابستان

در شهر *Summer in the City* اثر مری کول Mary Cole مراجعه کنید.

آموزشی ارزشمندی را با هماهنگی کنندگی رابرت فاکس، در نیویورک انجام می‌داد، واقعه زیر را به این سأله مربوط می‌کند: در محله‌ای سیاه‌نشین در نیویورک به گروهی از سیاهان، یک وضع رمز-شده نشان داده شد که تل بزرگی از زباله را در گوشه یک خیابان — همان خیابانی که گروه در آن جله داشت — نشان می‌داد. یکی از شرکت کنندگان بناگهان گفت: «من خیابانی را در افریقا با امریکای لاتین می‌بینم». معلم پرسید: «چرا نه در نیویورک؟» گفت: «چون ما در ایالت‌های متحد امریکا هستیم، و چنین امری نمی‌تواند در اینجا رخ دهد.» بی‌شک این کس و تعدادی از بارانش که با او موافق بودند از واقعیتی می‌گریختند که چنان برایشان آزار دهنده بود که حتی تصدیق آن هم برایشان خطرناک می‌نمود. در نظر فرد از خود بیگانگی که در یک محیط فعالیت و «موقعیت شخصی» بار آمده است، قبول این که وضع او به صورت‌هایی محسوس نامساعد است، در حکم جلوگیری از امکانات پیشرفت خود او است.

در حالتی که در بالا گفتیم، و نیز در حالت صاحبان مشاغل، آشکارا تأثیر نیروی تعیین‌کننده فرهنگی برهنگی چشم می‌خورد که افسانه‌ها را می‌آفریند که آدمیان آنها را می‌پذیرند، در هر دو مورد فرهنگ طبقه مسلط امتناع دارد از این که آدمیان را به عنوان موجودهای تصمیم‌گیرنده بپذیرد. نه صاحبان مشاغل و نه شرکت کنندگان در بخشهای محله فقیرنشین نیویورک، به عنوان افراد مؤثر در این جریان تاریخی برای خود سخن نمی‌گویند و عمل نمی‌کنند. هیچ یک از آنان نظریه پرداز با اندیشه‌گر سلطه‌جویی نیست. بعکس آنان معلول‌هایی هستند که به نوبت خود علل سلطه می‌شوند. این

یکی از جدی‌ترین سائلی است که وقتی انقلاب به قدرت رسید، باید با آن روبرو شد. این مرحله به حد اکثر هوشیاری سیاسی و تصمیم‌گیری و شجاعت رهبران احتیاج دارد، که به همین دلیل باید دارای قدرت داورى کافی باشند تا احیاناً در مواضع فرقه‌ای غیرعادلانه نیفتند.

مردان صاحب حرفه، از هر نظامی که باشند، خواه دانش آموخته دانشگاه و خواه غیر آن، کسانی هستند که از بالا^{۳۷} و به وسیله فرهنگ سلطه‌جویی تعیین شده‌اند که از آنان موجودهائی دوگانه ساخته است. (اگر هم از طبقات پائینتر تعیین شده بودند این تربیت نادرست همان بود، اگر بدتر نمی‌بود). ولیکن برای تجدید سازمان جامعه‌ای جدید این صاحبان مشاغل ضروری هستند. و از آنجا که تعداد زیادی از آنان — هر چند «از آزادی می‌ترسند» و از پرداختن به عمل مردمی‌سازی آکراه دارند — نسبت به حقیقت گمراه‌تراند تا نسبت به هر چیز دیگر، نه تنها ممکن است بلکه لازم است که انقلاب آنان را احیا کند.

این احیا مستلزم آن است که رهبران انقلابی با پیشتر رفتن از آنچه 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 می‌خواهند آدمیان را نفی کنند برای خود می‌شناخت فراتر می‌رود و با دعوت کاملی از کسانی که می‌خواهند در بازسازی جامعه شرکت جویند، موضع تازه و برجسته‌تری تقبل می‌

۳۷. رجوع کنید به کتاب *بوی مادکسی For Marx* نوشته لوئیس آلتوسر Louis Althusser، که در آن فصل کلمسی را به جمل «ابر تصمیم Superdetermination» اختصاص داده است.

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 قابل‌بریزی مجدد خود در نظر می‌گیرد که کل جامعه، از جمله همه فعالیت‌های انسانی، بازسازی شود. جامعه نمی‌تواند با روشی ماشینی بازسازی شود؛ ابزار اصلی این بازسازی فرهنگی است که، بر اثر انقلاب، آفرینش نو فرهنگی یافته است. «انقلاب فرهنگی» حداکثر کوشش رژیم انقلابی است برای هشیار سازی، و باید شامل حال هر کس، بی‌در نظر گرفتن وظیفه‌ای که بر عهده دارد، بشود.

در نتیجه، این تلاش برای هشیار سازی نمی‌تواند به تربیت فنی و علمی متخصصان مورد نظر اکتفا کند. امتیاز کیفی جامعه جدید بر جامعه پیشین خیلی بیشتر از کارهای جزئی خواهد بود^{۳۸}. جامعه جدید نمی‌تواند برای تکنولوژی همان هدف‌هایی را در نظر بگیرد که جامعه قبلی برای آن داشت؛ از این رو تعلیم آدمیان در دو جامعه نیز باید متفاوت باشد. تا وقتی که در جامعه انقلابی علم و تکنولوژی در خدمت آزاد سازی مداوم و مردمی سازی باشند آموزش علمی و فنی را نباید دشمن تربیت مردمی‌گرا بانه دانست.

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

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

را در زیربنا — که به نحوی انقلابی در حال دگرگون شدن است — زنده نگاه دارد. دوم این که خود شغل ابزاری است برای دگرگون کردن فرهنگ. درحالی که انقلاب فرهنگی هشیامازی را در کردار آفریننده جامعه نوین ژرفتر می سازد، آدمیان شروع می کنند به فهمیدن این که چرا بقایای افسانه‌ای جامعه کهن در جامعه نو باقی می ماند. آنگاه آنان خواهند توانست نه خود را سریعتر از چنگ این ارواح، نه با جلوگیری از برپا ساختن یک جامعه نوین همیشه برای هر انقلابی مشکلی جدی بوده اند، رها سازند. جامعه ستمگر به وسیله این بقایای فرهنگی به استیلای خود ادامه می دهد — و این بار به استیلا بر جامعه انقلابی.

این استیلا خصوصاً از این نظر دهشت انگیز است که به وسیله نخبگان حاکم، که بار دیگر برای این کار متشکل شده اند، انجام نمی پذیرد، بلکه به وسیله کسانی اجرا می شود که در انقلاب شرکت کرده اند. اینان به عنوان کسانی که ستمگر را در خود «خانه» داده اند، مانند خود او در برابر گامهائی اساسی که انقلاب باید بردارد ایستادگی می کنند. و به عنوان موجودهائی دوگانه (باز هم در نتیجه بقایای احساسات کهن) آنها را همچنان قدرتی می پذیرند که به دیوانسالاری تغییر شکل می دهد و خود آنان را پیرحمانه سرکوب می کند. این قدرت دیوانسالاری را، که بسیار سرکوب کننده است، می توان به وسیله چیزی توضیح داد که آلتوسر «تجدید فعالیت عناصر قدیمی»^{۳۹} در جامعه جدید، وقتی که مقتضیات فراهم

۳۹. در این مورد آلتوسر تمبیری دارد که هر جا جمل «تفوق» نداشته باشد تجدید فعالیت مهر نخواهد شد.

باشد» می‌نامد.

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

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

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

دیگر اینکه استیلای فرهنگی بدین معنی است که مقرر تصمیم‌گیری درباره عمل استیلا یافتگان، نزد آنان نیست، بلکه نزد استیلاگران است. و وقتی که قدرت تصمیم‌گیری نه در درون، بلکه در بیرون کسی باشد که باید تصمیم بگیرد آن شخص فقط گمان می‌برد که تصمیم می‌گیرد. بدین سبب است که هیچ‌گونه رشد اجتماعی-اقتصادی در یک جامعه دوگانه، «بازتایی»، و استیلا یافته، نمی‌تواند وجود داشته باشد. برای آن که تکاملی تحقق یابد لازم است که نخست حرکتی برای جست‌وجو و خلاقیت وجود داشته باشد که در آن حق تصمیم‌گیری با جوینده باشد؛ دیگر آن که این حرکت تنها در ارضیضا نباشد، بلکه در زمان وجودی جوینده هشیار روی دهد. بدین ترتیب، با این که هر رشدی دگرگونی 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 از به رشد نیست. دگرگونیهای دانه‌ها و جانوران به وسیله گونه‌ای تعیین می‌شود که بدان تعلق دارند: این دگرگونیها در زمانی رخ می‌دهند که به آنها تعلق ندارد، زیرا که زمان از آن انسان است. در میان موجودهای کامل نشده، آدمیان تنها موجودهایی هستند که کمال می‌یابند. دگرگونی (تکامل) این موجودهای 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، با «موجود برای خود» دروغینی می‌شوند، نمی‌توانند به نحوی اصیل‌گترش یابند. چون از قدرت

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 فایق آیند و «موجود-عائی وابسته به خود» شوند.

اگر ما جامعه را موجودی فرض کنیم، واضح است که جامعه‌ای تکامل می‌یابد که «موجود برای خود» باشد. جوامعی که دوگانه، «بازتابی»، استیلا یافته و وابسته به کشورهای دیگر باشند نمی‌توانند تکامل یابند، زیرا که از خود یگانه 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 ملط است.

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

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

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

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

به دلایل یاد شده، راه‌های صرفاً اصلاح طلبانه که به توسط این جوامع در تحقق آنها تلاش می شود تضادهای درونی و بیرونی آنها را حل نمی کند (هرچند بعضی از این اصلاحات ممکن است عضوهای مرتجع تر گروه نخبگان را پترمانند و حتی به دهشت بیندازند). تقریباً همیشه جامعه کشور مادر این راه‌های اصلاح-طلبانه را، به عنوان راه تازه‌ای جهت حفظ استیلای خود، در پاسخ خواست جریان تاریخی، القامی کند. 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 به صورت دلالتان ساده برای رهبران جامعه کشور مادر عمل می کنند.

برای پایان رساندن این تحلیل آزمایشی از نظریه عمل ضد

تصمیم، که در وجود ستم‌گرمستقر 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 فایق آیند و «موجود-هائی وابسته به خود» شوند.

اگر ما جامعه را موجودی فرض کنیم، واضح است که جامعه‌ای تکامل می‌یابد که «موجود برای خود» باشد. جوامعی که دوگانه، «بازتایی»، 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 نوگرانی و «باب روز شدن» (مدرنیزاسیون) با تکامل یافتن اشتباه نشود. باب‌روز شدن، اگرچه احتمالاً بر گروه‌های خاصی از «جامعه آماری» تأثیر می‌گذارد، ولی تقریباً همیشه القائی است؛ و این جامعه کشور مادر است که از این بابت منتفع می‌شود. جامعه‌ای که بی‌آن که تکامل یابد فقط «نوشده» است به وابستگی به خارج از کشور- حتی اگر کمی از قدرت تصمیم‌گیری را بدست آورده باشد- ادامه خواهد داد. این سرنوشت هر جامعه وابسته‌ای است، تا زمانی که وابسته باقی بماند.

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

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

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

به دلایل یاد شده، راه‌های صرفاً اصلاح طلبانه که به توسط این جوامع در تحقق آنها تلاش می شود تضادهای درونی و بیرونی آنها را حل نمی کند (هرچند بعضی از این اصلاحات ممکن است عضوهای مرتجع تر گروه نخبگان را بترسانند و حتی به دهشت بیندازند). تقریباً همیشه جامعه کشور مادر این راه‌های اصلاح-طلبانه را، به عنوان راه تازه‌ای جهت حفظ استیلای خود، در پاسخ خواست جریان تاریخی، القامی کنند. 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 به صورت دلالتان ساده برای رهبران جامعه کشور مادر عمل می کنند.

برای پایان رساندن این تحلیل آزمایشی از نظریه عمل ضد

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

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

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

۴۰. اندیشه‌های گوارا در این باره در فصل پیشین آمده‌اند. Germán

Guzmán درباره Camilo Torres می‌گوید، «... همه چیز را ایشار کرد. همیشه و در همه حال یک وضع جهانی سرسپردگی به مردم نشان می‌داد، به عنوان کشیش، به عنوان فردی مسیحی و به عنوان مردی انقلابی.»

است، هرچند ممکن است این ستم‌دیدگان هنوز آشکارا وضع ستم‌دیدگی خود را درک نکنند یا رابطهٔ خصومت خود با ستمگران را نقادانه درنیابند^{۴۱}. آنان ممکن است هنوز در وضعی باشند که سابقاً اصطلاح «چسبیدگی» به ستمگر را برای آن بکار 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 طلب می‌کند که (به قول فانون) او را بیرون از خود قرار دهند. در حالت دوم آنان می‌توانند ستمگر را بیرون از خود قرار دهند و در نتیجه می‌توانند رابطهٔ خصومت خود با او را نقادانه تشخیص دهند.

در حالت اول ستمگر درون مردم «خانه» کرده است، و دو پهلوانی حاصل آنان را از ترس از آزادی لبریز می‌سازد. آنان (که به توسط ستمگر برانگیخته شده‌اند) صفات جادوگران را به خدا نسبت می‌دهند، یا به پیش غلطی از خدا روی می‌آورند، و با حالت تسلیم، مسؤلیت وضع ستمکشانهٔ خود را به خدا منسوب می‌کنند^{۴۲}. تماماً بعید است که این مردم به خود بی‌اعتماد و لگدمال شده و نویسد، در پی

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

۴۲. کنشی از مردم نیلی، که از قدرت اخلاقی و فکری والائی برخوردار

بود، پس از بازدید که در ۱۹۶۶ از «سیف» کرد به سرگفت، «دقتی بایکی از همگرا نم به دیدن خانوادهمائی رفتیم که در کلبه‌هایی نیمه ویرانه، با فقری وصف‌ناپذیر زندگی می‌کردند، از آنان پرسیدم که چگونه می‌توانند چنین زندگی را تحمل کنند، پاسخ آنها همیشه این بود، «چکار می‌توانیم بکنیم! این خواست خداست و باید آن را بپذیریم.»

آزادی خود برآیند: عمل عاصیان‌های که احتمالاً آن را سرپیچی از خواست خدا، و مغایله‌ای بی‌حاصل با سرنوشت خویش می‌پندارند (از این روست نه بارها تأکید کرده‌ام که لازم است انسان‌هایی که به توسط نخبگان به خورد مردم داده شده است به صورت مآله‌هایی با آنان در میان گذاشته شود). در حالت دوم، وقتی که مردم به تصور نسبتاً روشنی از ستمکشی رسیدند این تصور آنان را به قرار دادن ستمگر در خارج از وجودشان هدایت می‌کند، و مبارزه را برای فائق شدن پرتضادی که در آن گرفتار آمداند آغاز می‌کنند. در این لحظه آنان برفاصله 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 گفت و شنودی و خود به خود به سوی مردم می‌روند. تقریباً دردم یک همدلی میان مردم و رهبران بوجود می‌آید: سرسپردگی متقابل آنان تقریباً فی‌النور جوش می‌خورد. در عالم هم‌رأسی، هر دو خود را متساویاً مخالف نخبگان حاکم می‌بینند. از این لحظه به بعد، عمل گفت و شنودی که میان مردم و رهبران برقرار شده است تزلزل‌ناپذیر است. این گفت و شنود پس از کسب قدرت نیز ادامه خواهد یافت؛ و مردم خواهند دانست که به قدرت رسیده‌اند.

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

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

فیدل به‌مثابه قطبی شد که مردم کوبا را، که به‌حکم تجربه تاریخی شروع به‌شکستن پیوند خود با ستمگر کرده بودند، به‌خود کشانید. این «بیرون کشیدن» از ستمگر، مردم را رهنمون شد که ستمگر را به‌صورت عینی ببینند و خود را مخالف او بیابند. چنین بود که فیدل هرگز با مردم در تضاد واقع نشد. (البته انتظار روگردانیها و خیانت‌هایی را هم که چه‌گوارا در کتاب گزارش جنگ انقلابی^{۴۳} خود به آنها اشاره می‌کند بایست داشت).

بدین ترتیب به‌سبب شرایط خاص تاریخی، حرکت رهبران انقلابی به‌سوی مردم با اقی 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

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. در واقع چنین درکی دردناک است و مقاومت ممکن است به صورت یک ساز و کار دفاعی عمل کند. در هر حال برای رهبرانی که از طریق هواخواهی مردم برکشیده شده‌اند ساده نیست که خود را به صورت موجودهائی ببینند که با کسانی که مورد هواخواهی آنان هستند در تضاد واقع شده‌اند. مهم این است که این آنگاه به هنگام تحمیل برخی شکل‌های رفتار و عمل رهبرانی انقلابی در نظر گرفته شود که بطور ناخواسته ضد (اما نه خصم) مردم شده‌اند.

برای آن که رهبران انقلابی انقلاب را پایان برسانند، بی‌شک به هواخواهی مردم احتیاج دارند. وقتی رهبرانی نه با مردم تضاد پیدا کرده‌اند خواستار این هواخواهی می‌شوند و به جای آن نوعی جدائی می‌یابند، غالباً به این واکنش به عنوان نشانه‌ای از نقص ذاتی از جانب مردم نگاه می‌کنند. آنان یک لحظه خاص تاریخی از حیثیاری 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 سه می‌شوند که از همان روشهائی بهره بگیرند که برای ستم کردن مورد استفادهٔ نخبگان حاکم بوده است. رهبران با توجیه بی‌اعتمادی خود به مردم می‌گویند پیش از بلست گرفتن قدرت، گفت و شنود با مردم ناممکن است؛ و در نتیجه به نظریهٔ عمل ضد گفت و شنودی روی می‌آورند و از آن

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

نقش رهبری انقلابی (در هر شرایطی، بخصوص در شرایطی نه گفتیم) این است که، به نحوی جدی، حتی در حین عمل، به دلایل هر نشانه 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 نشانیده است نقادانه دریابند.

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

«هیچ دهقانی وجود خارجی ندارد، جز در مورد کارهای اطلاعاتی که این نیز به‌نحوی 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 می

۴۴. در این باره رجوع کنید به، اریشر فردم، مقاله «اطلاق روانکاوی مردمکرایانه به نظریه مارکس گرا» در *Socialist Humanism* و نیز به *Marxism and Psychoanalysis* نوشته Reuben Ombor

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

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

رفتار و واکنشهای ستمدیدگان که ستمگران را به استیلا
فرهنگی و اداری 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 هر دو به یک
راه عمل کنند هدفهایشان مشابه خواهند شد. به همان اندازه که اگر
نخبگان حاکم روابط آدمیان با جهان را به صورت سآله‌هائی برای
سردم طرح کنند نقض غرض کرده‌اند، برای انقلابیان نقض غرض
خواهد بود اگر چنان نکنند.

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

همکاری

در نظریه عمل ضد گفت و شنودی، غلبه (به عنوان نخستین
سرشت آن) شامل کارسازی^{۴۵} است که شخص دیگری را مغلوب
کرده او را به «شیء» مبدل می‌کند. در نظریه عمل گفت و شنودی
کارسازان برای همکاری گردهم می‌آیند تا جهان را دگرگون کنند.
به گفته مارتین بوبر^{۴۶}: «من» ضد گفت و شنودی سلطه‌جو، «تو» ی

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

نظریه عمل گفت و شنودی شامل یک کارساز، که به قدرت غلبه سلطه یافته باشد، و یک نارپذیر^{۷۷}، زیر سلطه، نیست؛ به جای آنان کارسازانی وجود دارند که گرد هم می‌آیند که بر جهان نامی بگذارند تا آن را دگرگون سازند. اگر در لحظه تاریخی معینی ستم‌دیدگان نتوانند به دلایلی که قبلاً گفته شد، رسالت خود را به عنوان کارساز انجام دهند، طرح وضع ستم‌کشی خودشان به صورت یک مسأله (که همیشه شامل نوعی عمل می‌شود)، برای ایفای این رسالت به آنان کمک می‌کند.

آنچه گفتیم بدین معنی نیست که در عمل گفت و شنودی نقشی برای رهبری انقلابی در نار 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 نورد کورانه به سوی رستگاری برانند. این گونه رستگاری فقط هدیه‌ای خواهد بود از جانب رهبران به مردم و موجب شکسته شدن پیوند گفت و شنودی بین آنان، و تنزل دادن مردم از سازندگان مشترک عمل آزادیبخش، به موضوعهای این عمل.

همکاری، به عنوان خصوصیت عمل گفت و شنودی — عملی که فقط میان کاراها صورت پذیر است (هرچند ممکن است دارای وظایف، و در نتیجه مسؤولیت، 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 جانی برای غلبه بر مردم به نام سوجبات انقلابی، نیست. بلکه جا برای جلب هواخواهی آنان است. گفت و شنود تحمیل نمی کنند، بازی نمی دهد، به رام کردن نمی پردازد، و «شماره» نمی دهد. اما این بدین معنی نیست که نظریه عمل گفت و شنودی راه به جانی نمی برد؛ و نه هم بدین معنی که شخص گفت و شنودی، تصور واضحی از آنچه می خواهد یا از هدفهایی که نسبت به آنها متعهد است ندارد.

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

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

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

چون نظریه گفت و شنودی نقطه مقابل افسانه‌سازی نخبگان حاکم است، ایجاب می‌کند که جهان بی‌پرده آشکار شود. اما هیچ کس نمی‌تواند جهان را برای دیگری آشکار کند. اگر چه 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 منطبق 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 ساده‌لوحانه باشد. رهبران باید استعدادهای مردم را — مردمی را که با آنان نمی‌توانند صرفاً به صورت موضوع عمل خود رفتار کنند — باور دارند؛ آنان باید معتقد شوند که مرده شایسته شرف است در عمل پیکیری آزاد شدن هستند. ولی آنان باید همیشه از دو پهلونی ستم‌دیدگان برحذر باشند، برحذر از ستمگری که در درون آنان «خانه» کرده است. بنابراین وقتی که

چه گوارا به انقلابی نصیحت می‌کند که همیشه بی‌اعتماد^{۴۸} باشد، شرط اساسی نظریه عمل‌گفت و شنودی را نادیده نمی‌گیرد، بلکه فقط دارد واقع‌بین می‌شود.

هرچند در گفت و شنود اعتماد موضوعی اساسی است، اما شرطی از پیش برای این کار نیست. اعتماد نتیجه برخورد هائی است که در آنها آدمیان، در راه دگرگون ساختن جهان و در بر ملا ساختن آن، با یکدیگر همکاری می‌کنند. اما تا وقتی ستمگری که در درون ستمکش خانه کرده است از او قویتر است، ممکن است ترس طبیعی از آزادی او را بر آن دارد که به جای جهان، رهبران را بر ملا سازد! رهبران نمی‌توانند ساده‌دل باشند بلکه باید مترصد این گونه امکانشا باشند. کتاب ده‌دهای جنگ انقلابی چه گوارا این خطر را تأیید می‌کند. نه تنها گریختن را بلکه خیانت به اصل موضوع را نیز. چه گوارا گاه به‌گاه در این سند، ضمن تأیید ضرورت تنبیه شخص فراری، برای حفظ همبستگی و انضباط در گروه، بعضی از عواملی را که موجب فرار می‌شوند می‌شناساند. یکی از آن دلایل، و شاید مهمترین آنها، تلون فکر فرد گریزنده است.

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

۴۸. چه گوارا، خطاب به ال پاتو جو El Patujo که جوانی گوانتالائی است که از کوبا آمده است تا در فعالتهای چریکی کشور خود شرکت کند می‌گوید، «به هیچ کس اعتماد مکن. در آغاز حتی بمایه خود اعتماد مکن. هیچ گاه، دهقانان با محبت، به خبررسانان، به راهنمایان، با برابطان اعتماد مکن. تا زمانی که منطقه کاملاً آزاد نشده باشد به هیچ چیز و به هیچ کس اعتماد مکن» (به نقل از ده‌دهای جنگ انقلابی *Pasajes de la guerra revolucionaria*)

روستائی در سیئراسائتر^{۳۹} اشاره می کند و به بحث ما درباره همکاری مربوط است، بسیار جالب توجه می باشد.

در نتیجه 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 مخالفت با مردم، از صورت نظریه محض بیرون آمد و جزئی از وجود ما شد.

چریکها و دهقانان شروع به جوش خوردن دادند و احدی را نکردند. هیچ کس نمی تواند بگوید که در این جریان طولانی، چه وقت اندیشه ها به واقعیت بدل می شوند و ما جزئی از جامعه دهقانی می شویم. تا آنجا که به من مربوط است، تماس با بیمارانتان در سیئرا تصمیمی خودبهدودی و نا حدی شاعرانه را به نیردلی خالصتر، با ادب کاملاً متفاوت مبدل ساخت. آن مردم فقیر و رنجکش و صادق سینرا نمی توانند حتی تصور کنند که چه کمک بزرگی به پیش بردن مسلک انقلابی ما کرده اند.

متوجه تأکید گوارا باشید بر این که مشارکت با مردم برای

۳۹. Sierra Maestra کوهستانی بوده مرتفع و خطرناک در کوبا که در ابتدای جنگ چریکی علیه باتیستا، و برای جلب توجه همه کوبائوها به آسیب پذیری دشمن و اهمیت مبارزه، فیدل کاسترو و دیگر انقلابیون که تعدادشان برهشتاد نفر بالغ می شد، در مرتفعات آن سنگر گرفتند. برای باقی قضایا، به جنگ شکر در کوبا رجوع کنید.

«تبدیل‌تصمیمی خودبخودی و تا حدی شاعرانه به نیروئی خالصتر، با ارزشی کاملاً متفاوت» مؤثر بوده است. پس درگفت و شنود با دهقانان بود که عمل انقلابی گوارا قطعیت یافت. آنچه گوارا، شاید از راه فروتنی، نگفته است این است که فروتنی و ظرفیت محبت ورزیدن خود او بود که مشارکت او را با مردم میسر ساخت. و این مشارکت مسلماً گفت و شنودی مبدل به همکاری گردید. متوجه باشید که گوارا (که مثل جوانهای توری خورده‌ای 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 تأکید می‌کند که چگونه از لحظه آغاز آن مشارکت، مردم «پیش‌برندگان مسلک انقلابی» چریکهای او شدند.

حتی بیک عاری از خطای گوارا در نقل تجربه‌های خود و یارانش، در توصیف تماسهایش با دهقانان «فقیر و صادق» تقریباً به زبانی روحانی، استعداد شگرف و عمیق این مرد را برای محبت ورزیدن و ارتباط داشتن آشکار می‌سازد. از همین جاست که قوت گواهی جوانمردانه او از کارهای انسان با محبت دیگری، یعنی دامیلوتورس^{۵۰}، کشیش چریک، نمایان می‌شود.

بی‌شارکتی که همکاری حقیقی را بوجود می‌آورد، کوبانیان فقط اثر پذیر فعالیت‌های انقلابی مردان سینرامائسترا می‌شدند، و با صورت کارپذیر، جلب پشتیبانی آنان ناممکن می‌شد. حداثر کاری که ممکن بود این بود که «چسبیدگی» بوجود بیاید؛ ولی چسبیدگی

یکی از مؤلفات سلطه است، نه انقلاب.

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

انقلاب دوست می‌دارد و زندگی می‌آفریند؛ و برای آن که زندگی بیافریند، ممکن است بناچار بعضی آدمیان را از زندگی محدود کننده بازدارد. غیر از دوره زندگی و مرگ که ناموس طبیعت است، نوعی مرگ به نام زندگانی نیز وجود دارد: زندگینی که کمال آن انکار شود^{۵۱}.

لازم نیست در اینجا به ذکر آمارهائی پرداخته شود نه نشان می‌دهد چه تعداد از برزیلیان (و بطور کلی از مردم امریکای لاتین) به صورت نعش، سایه آدمی، مردان بی امید، زنان و کودکانی که قربانی جنگی بی پایان و ناسرئی^{۵۲} شده‌اند وجود دارند نه بقیه عمر

۵۱. 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.

۵۲. جان گراسی John Gerassi در کتاب وحشت در امریکای لاتین می‌نویسد، بسیاری (از دهقانان) برای فرار (از قحطی) خود یا یکی از عضوهای خانوادشان را به سردگی می‌فروشدند. یکی از روزنامه‌های بلوهریزته Belo Horizonte تا ۵۰،۰۰۰ فریبانی (به بهای ۱،۵۰۰،۰۰۰ دلار) کشف کرده است و یک خبرنگار برای اثبات این امر خودش مردی با همسرش را به ۳۰

انان 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 مبحثی^{۳۳} دربارهٔ واکنشهای امکان‌پذیر در مقابل اوضاعی چنان شدید که در بالا گفته شد، می‌نویسد:

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

یگانگی برای آزادی

در حالی که، در نظریهٔ عمل ضد گفت و شنودی، سلطه‌گران به

دلار خرید. این برده می‌گفت، «خیلی‌ها راتا به‌حال دیده‌ام که از گرسنگی مرده‌اند. پس می‌دیدم در این که فروخته شوم». هنگامی که برده فردوسی را در ۱۹۵۹ در ساو پائولو Sao Paulo دستگیر کردند اعتراف کرد که فرار داده‌اشی با گناه داران و فهوه کلران و مجریان پروژهای ساختمانی ساو پائولو برای کالاهای خود داشت. - جز دختران ده تا بیست ساله که به‌فاحته خانها فروخته می‌شدند.

دشت در امریکای لاتین، ترجمهٔ م. آفانی پور و م. صفریان، شرکت

انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ شم. تهران.

حکم ضرورت ناچار هستند که میان سمدیدگان تفرقه پیداژند تا آسانتروف سنکری را حفظ کنند. در نظریه گفت و شنودی رهبران باید بی احساس سنکی خود را وقف ایجاد یگانگی میان ستمکشان و یگانگی میان خود رهبران و ستمکشان برای دست یافتن به آزادی کنند.

مشکل این است که این طبقه از عمل گفت و شنودی (مثل دیگر طبقه‌ها) نمی‌تواند جدا از کردار وقوع یابد. عمل سنکری برای نخبگان حاکم کاری آسان (یا دست کم کاری نه‌چندان دشوار) است؛ اما برای رهبران انقلابی اجرا کردن عمل آزادبخشی 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 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 مصلحت نخبگان مسلط سازگار نیست؛ وحدت درونی نخبگان مسلط، که قدرت آنان را تقویت می‌کند و سازمان می‌بخشد، ملازمه دارد با این که مردم مشتت باشند؛ یگانگی رهبران انقلابی فقط در یگانگی مردم با مردم، و به‌نوبت با خود رهبران، وجود پیدا می‌کند. وحدت نخبگان از خصومت آنان با مردم مشتق می‌شود؛ و یگانگی گروه رهبری انقلابی از مشابهت با مردم (متحد) سربر می‌آورد.

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

بعلاوه خود سلطه از جنبه عینی تفرقه انداز است. سلطه، «من» شخص ستم‌دیده را در وضع «چسبیده» به واقعیتی چنان نگه می‌دارد که در نهایت قدرت و خرد کنندگی بنظر می‌رسد، و سپس با نمایش دادن نیروهای مرموز برای توضیح این قدرت، او را از خود بیگانه می‌کند. جزئی از «من» ستم‌دیده در واقعیتی قرار گرفته که او بدان «چسبیده» است؛ جزء دیگر در خارج از وجودش و در نیروهای مرموزی قرار دارد که او آنها را مسؤول واقعیتی می‌داند که در مورد آن کاری از او ساخته نیست. او میان گذشته و حالی همانند، و آینده‌ای بی‌امید تقسیم شده است؛ کسی است که 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 از هم گستن وحدت دروغین نفس تقسیم‌شده خود، فردی راستین می‌شود.

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

فرهنگی را ایجاب می‌کند که از طریق آن بدانند که چرا و چگونه به واقعیت چسبیده‌اند. این کار احتیاج به مسلک‌زدائی^{۵۴} دارد. پس کوشش برای متحد ساختن ستمدیدگان مستلزم «شعار دادن» مسلکی صرف نیست. این کار ضمن منحرف کردن رابطه اصل بین کارساز و واقعیت عینی، جنبه‌های دلی و عاطفی و فعال شخصیت کامل تقسیم‌ناپذیر را از هم جدا می‌کند.

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

چون یگانگی ستمدیدگان مستلزم ایجاد همبستگی میان آنان، بی‌توجه به وضع دقیق آنان، است بی‌تردید به هشیاری طبقاتی نیازمند است. اما مستغرق بودن در واقعیت، که صفت مشخص‌کننده دهقانان امریکای لاتین است، بدین معنی است که وقوف بر جزء طبقه ستم‌کشیده بودن باید مقدم بر (یا دست‌کم همزمان با) وقوف به فردی ستم‌دیده بودن باشد^{۵۵}.

54. de-ideologization

۵۵. برای آن کسی که به وضع خود به‌عنوان فردی ستم‌دیده وقوفی نقادانه پیدا می‌کند باید از واقعیت اجتماعی خود به‌صورت واقعیتی ستمکرانه شناختی انتقادی بدست آورد. به همین دلیل باید به‌درک جوهر اجتماع ناپل آید. جوهری که بنا بر نظر لوکاچ Lukacs «عامل قدرتی دوجت اول است، زیرا که بی‌گمان سلاخی است که، صاف و ساده، موجب تفرقه می‌گردد...» از کتاب

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

آدمیانی که بدین گونه به طبیعت و به متمگران وابسته شده‌اند باید بتوانند خود را به صورت کسانی که از وجود محروم شده‌اند کشف نمایند. و کشف خودشان در وهله اول به معنی کشف خودشان است به صورت پدیده، به صورت آنتونیو، یا به صورت اودن. این کشف متضمن درک متفاوتی از معنی نام گذارینها است: واژه‌های «جهان»، «آدمی»، «فرهنگ»، «درخت»، «کار»، «جانور»، معنی حقیقی خود را دوباره بست می‌آورند. در این حال دهقانان می‌پینند که به وسیله کار آفرینندیشان دگرگون‌سازان واقعیت (که قبلاً آن را موجودی مرموز می‌دانستند) هستند. آنان درخواست یافتن که — به عنوان آدمی — نمی‌توانند دیگر «چیزهائی» باشند در تملک دیگران؛ و آنان می‌توانند از پی بردن به خود به صورت فردی ستمدیده، به معرفت بر طبقه ستمدیده برسند.

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

وحدت در واقعیتی روی می دهد که فقط در رابطه جدلی بین زیر بنا و رو بنا بدرستی فهمیده می شود.

ستمديدگان برای آن که متحد شوند باید اول بند ناف جادو و افسانه‌ای را که آنان را به دنیای ستمگری متصل کرده است ببرند؛ وحدتی که آنان را به یکدیگر وصل می کند باید ماهیت دیگری داشته باشد. برای دست یافتن به این وحدت ضروری، جریان انقلابی باید از آغاز عملی فرهنگی باشد. روشهایی که برای تحقق یافتن یگانگی ستمديدگان بکار 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؛ ستمديدگان شهری در زمینه گسترده‌ای 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 ستمديدگان در معرض نفوذ «نظام ستمگری» هستند که در آن اشخاص دیده نمی شوند. در هر دو مورد نیروی ستمگر تا حدی «نادیدنی» است: در منطقه روستائی به سبب نزدیکی زیاد آن به ستمديدگان؛ 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 ستمديدگان، وضعی که آنان را به ستمگران، خواه برنی و خواه ناسرئی، وابسته می کند. فقط صورتهائی از عمل که از یکسو از سخنرانی و «مهمات» بی اثر، و از سوی دیگر از کارهای ماشینی اجتناب ورزند می توانند با عمل تفرقه انداز نخبگان حاکم مقابله

کنند و به‌سوی وحدت ستمدیدگان پیش روند.

سازمان

در نظریه عمل ضد گفت و شنودی، فریفتگری برای پیرو شدن و تسلط یافتن ضروری است؛ در نظریه گفت و شنودی عمل، سازمان مردم نقطه مقابل و مخاصم این فریفتگری است. سازمان تنها مستقیماً به وحدت ربط ندارد، بلکه نتیجه طبیعی رشد آن است. بر این اساس پیگیری رهبران برای وحدت، الزاماً تلاشی برای سازماندهی مردم نیز هست، و مستلزم اعتراف و گواهی به این واقعیت است که مبارزه برای آزادی یک واجب عینی است. این اعتراف مداوم و فروتنانه و دلیرانه، که از همکاری در تلاشی مشترک یعنی آزادسازی آدمیان - برمی‌خیزد، از خطر سیطره ضدگفت و شنودی جلوگیری می‌کند. شکل این اعتراف بر اساس شرایط تاریخی هر جامعه فرق می‌کند؛ ولیکن نفس این اعتراف عنصری واجب برای عمل انقلابی است.

آنچه برای تعیین کردن موجب و کیفیت این اعتراف ضروری است داشتن معرفت فزاینده نقادانه است به زمینه تاریخی جاری، و به جهان بینی مردم، و به تضاد اصلی جامعه. و به سیمای اصلی آن تضاد. از آنجا که اعتراف دارای ابعاد تاریخی و گفت و شنودی و در نتیجه جدلی است، نمی‌تواند ابعاد خود را بسادگی از جوامع دیگر فرض کند بی آن که از پیش ابعاد خود را تحلیل کرده باشد. عمل کردن به شیوه‌ای غیر از آنچه گفته شد بدین معنی است که اسور نسبی را مطلق و افسانه‌ای سازند، و در چنین حالی از خود بیگانگی اجتناب ناپذیر خواهد بود. در نظریه گفت و شنودی عمل گواهی یکی از

نمودهای اصلی سرشت آموزشی و فرغنگی انقلاب است.

عنصرهای اصلی که لازمه گواهی هستند و از جنبه تاریخی تغییر نمی کنند عبارتند از: سازگاری میان گفتار و کردار؛ دلیلی، که گواه را واهی دارد نه عواره با زندگی مانند خطری دائمی روبرو شود؛ گواهی به کاد فاطح (نه به فرقه گرانی) نه هم گواه را و هم کسانی را که مورد گواهی هستند بیشتر و بیشتر به عمل سوق می دهد؛ شجاعت دست داشتن (نه، دور از هماعتک شدن با دنیای ظلم و جور، در پی دگرگون کردن آن دنیا به نام آزادی آدمیان است)؛ و اعتقاد به مردم، زیرا نه گواهی به سود آنان انجام می شود؛ اگر چه اعتراف برای مردم، به سبب روابط جدلی بین آنان و نخبگان حاکم، بر این دسته نیز تأثیر می گذارد (و اینان البته به منت مألوف نسبت به آن واکنش نشان می دهند).

گواهی و اعتراف اصیل (نه در این صورت نقادانه است) متضمن جرأت برای استقبال از خطر هاست، از جمله خطر این نه رهبران پشتیبانی سریع مردم را بدست نیاورند. گواهی که در مرحله ای خاص و با شرایطی معین به ثمر نرسیده باشد ضرورتاً فردا نیز چنین نخواهد بود. از آنجا که گواهی ابراز مطالب ایما و اشاره ای و انتزاعی نیست، بلکه عمل - یعنی روبرو شدن با آدمیان و جهان است - امری ایستا نیست، بلکه عنصر پویائی است که جزئی از زمینه اجتماعی می شود که در آن صورت پذیرفته است. از آن لحظه، دمی از تأثیر گذاشتن بر آن زمینه اجتماعی باز نمی ایستد.^{۵۶}

۵۶. اگر در اعتراف و گواهی به صورت يك فرايند فکريته شود

در عمل خد گفتم و شنودی بازی دادن مردم آنان را تخدیر می‌کند و مسلط شدن بر آنان را آنان می‌سازد؛ در عمل گفت و شنودی، بازی دادن، به وسیله سازمان صحیح، از میان می‌رود. در عمل خد گفتم و شنودی، بازی دادن در خدمت هدفهای سروری است؛ در عمل گفت و شنودی گواهی شجاعانه و از روی مهر در خدمت هدفهای سازمان است.

برای نخبگان حاکم سازمان 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 مردم قدرت خود را بیشتر می‌سازند، تا بتوانند مؤثرتر سلطه بپایند 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 نار نباشند، اگر وظایفی که برای انجام شدن و حسابهای برای پس داده شدن در میان نباشند، سازمان نمی‌تواند باقی بماند و عمل انقلابی بدین وسیله به محو شدن می‌گراید. با این واقعیت عیجکاه نمی‌توان رفتاری را موجه شمرد که مردم را در حکم اشیانی می‌انگارد که باید مصرف شوند. مردم قبلاً در نتیجه ستمگری شخصیت خود را از دست داده‌اند؛ اگر رهبران انقلابی به جای آن که

می‌توان گفت که اگر این عمل در دم نتیجه نبخشد نمی‌توان آن را بکنشکت مطلق تلقی کرد. کسانی که نیرادنتس Tiradentes را قصابی کردند، نتوانستند بدن او را شقه کنند، ولی نتوانستند آثار گواهی او را زایل سازند.

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

سازمان بخشیدن به مردم جریانی است که در آن رهبران انقلابی، که آنان نیز از گفتن سخن خود منع شده‌اند^{۵۷}، این تجربه را آغاز می‌کنند که یاد بگیرند چگونه بر جهان باید نام گذاشت. آموختن نحوه نامگذاری، این تجربه برآستی آموختنی است، پس، گفت و شنودی است. این گونه است که رهبران نمی‌توانند سخن خود را به تنهایی بگویند؛ آنان باید آن را با مردم بگویند. رهبرانی که بطور گفت و شنودی عمل نمی‌کنند، بلکه بر تحمیل تصمیمات خود بر مردم پای می‌نشانند، مردم را سازمان نمی‌دهند — آنان را بازی می‌دهند. این گونه رهبران نه آزاد می‌کنند و نه خود آزاد می‌شوند؛ آنان ستم می‌کنند.

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

۵۷. دکتر اورلاندو آگویرو اورتیز Orlando Aguirre Ortiz، رئیس دانشکده پزشکی یکی از دانشگاه‌های کوبا، یک بار به من گفت، «انقلاب شامل P است، Palabra (سخن) و Povo (مردم) و Pólvara (باروت). انفجار باروت درک مردم را از وضع عینی خود در راه کسب آزادی روشن می‌کند» جالب توجه است دیدن این که این پزنک انقلابی چگونه بر سخن، به همان معنی که در این مقاله بکار برده شده است، یعنی به عنوان عمل و اندیشه، به معنی کردار، تأکید می‌کرد.

هم با سوءاستفاده از آزادی؛ و بدین وسیله اقتدار و آزادی را تأیید می‌کند. بدون قدرت هیچگونه آزادی وجود ندارد، همچنان‌که 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 با هم در نظر گرفته شوند^{۵۸}.

اقتدار واقعی به‌صرف انتقال واقعی قدرت تأیید نمی‌شود، بلکه از راه تفویض یا با پیوستن از سرهم‌دردی بدست می‌آید. اگر قدرت فقط از گروهی به گروه دیگری منتقل شود، یا بر اثر ثروت تحویل گردد، قدرت به قدرت‌گرانی استعمال می‌یابد. اقتدار فقط وقتی می‌تواند از تعارض با آزادی اجتناب کند که آزادی تبدیل شده به قدرت باشد. رشد بیش از حد یکی، موجب اضمحلال دیگری می‌شود. دقیقاً همانطور که قدرت نمی‌تواند بی‌آزادی وجود داشته باشد، و برعکس، قدرت‌گرانی هم نمی‌تواند بی‌انکار آزادی، و هرچ و مرج هم نمی‌تواند بی‌آن که منکر اقتدار شود، وجود پیدا کند.

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

۵۸. اگر وضع عینی ستمگری با هرچ و مرج باشد، این رابطه دچار تناقض خواهد شد.

گرو کیمپ فرهنگی

عمل فرهنگی عموماً 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 نشر اصولی و سنجیده، نظریه‌ای خاص خود دارد که هدفها، و در نتیجه روشهای آن را مشخص می‌کند. عمل فرهنگی یا (عشیارانه 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 بوجود می‌آورند. ساخت اجتماعی برای آن که باشد، باید بشود؛ به بیان دیگر، شدن راهی است که ساخت اجتماعی در آن، به قول برگسون، «دام خود را نشان می‌دهد».

هدف عمل فرهنگی گفت و شنودی از بین بردن جدل ثبات و تغییر نیست (هدفی ناممکن، زیرا که نابودی جدل میان ثبات و تغییر، موجب نابودی خود ساخت اجتماعی، و بنابراین نابودی آدمیان می‌شود)؛ بعکس، هدف آن چیره شدن بر تضادهای خصمانه ساخت اجتماعی، و بدین وسیله تحقق بخشیدن به آزادی آدمیان، است.

۵۹. آنچه ساختی 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.

از سوی دیگر هدف عمل فرهنگی ضد گفت و شنودی افسانه کردن چنین تضادهاست. بدین امید که از دگرگونی اساسی واقعیت جلوگیری کند (با تا جایی که ممکن است آن را بعقب اندازد). هدف آشکار با نهفته عمل ضد گفت و شنودی حفظ اوضاعی در ساخت اجتماعی است که عاملان خود آن عمل می‌پسندند. چون اینان هرگز نمی‌پذیرند که دگرگونی ساخت اجتماعی آن قدر قاطع باشد که بر تضادهای خصمانه جامعه متمکش چیره شود؛ ممکن است اصلاحاتی را قبول کنند که بر قدرت تصمیم‌گیری آنان بر مردم متمکش لطمه‌ای وارد نیاورد. از این رو این نوع عمل متضمن غلبه بر مردم، تفرقه افکندن در میان آنان، لوپختشان، و استیلای فرهنگی می‌شود. این عمل در بنیاد تحمیل کننده است. اما عمل فرهنگی گفت و شنودی ناپود کننده هر صورت تحمیلی است. ناتوانی عمل فرهنگی ضد گفت و شنودی به از میان بردن سرشت تحمیل کننده‌اش. از هدف آن ناشی می‌شود؛ سلطه‌جویی؛ توانائی عمل فرهنگی گفت و شنودی به ناپود 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 استیلا یافتگان وارد می‌شوند. در ترکیب فرهنگی، بازیگران که از دنیای دیگری به دنیای مردم گام می‌نهند، مانند استیلاگران عمل نمی‌کنند. اینان نه برای آموزاندن یا انتقال دادن، یا اعطای چیزی، آمده‌اند، بلکه برای یاد گرفتن با مردم درباره دنیای مردم است که به دنیای اینان

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

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

پس ترکیب فرهنگی، نوعی عمل است برای رویارو شدن با خود فرهنگ به عنوان نگاهبان ساختهای اجتماعی که خود از آنها تشکیل یافته است. عمل فرهنگی، به عنوان عملی تاریخی، ابزاری است برای از میان بردن فرهنگ مستولی از خود بیگانه شده بیگانه کننده. و بدین معنی، هر انقلاب راستین انقلابی فرهنگی است.

پژوهش درباره موضوعهای بارور مردم، با موضوعهای با معنی، که در فصل سوم توصیف شد، نقطه آغازی است برای جریان عمل به عنوان ترکیب فرهنگی. در واقع نمی‌توان این جریان را به دو مرحله جدا تقسیم کرد: اول، پژوهش موضوعی، و بعد مرحله عمل به صورت ترکیب فرهنگی. چنین دوگانگی مستلزم مرحله‌ای آغازین خواهد بود که در آن مردم به صورت اشیائی منفعل مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل و بررسی پژوهندگان واقع خواهند شد، و این روش مساوی است

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 از مردم در پژوهش شرکت می کنند که جهان موضوعی آنان مورد تحقیق قرار گرفته است. پژوهش - که نخستین لحظه عمل به عنوان ترکیب فرهنگی است - فضائی از خلاقیت پدید می آورد که در مراحل بعدی عمل، گرایش به توسعه خواهد داشت. چنین فضائی در استیلای فرهنگی وجود ندارد، استیلا با از خود بیگانه ساختن آدمیان شور آفرینندگی را در کسانی که مورد استیلا واقع شده اند می کشد و آنان را مأیوس می کند و از آزمون توأم با خطر، می ترساند؛ حال آن که بی چنین آزمونی خلاقیت راستین وجود ندارد. کسانی که زیر استیلا قرار گرفته اند، در عرض سطحی که باشند، بندرت از الگوهائی که مسئولان برایشان تجویز کرده اند فراتر می روند. در ترکیب فرهنگی کسی مسئولی نیست؛ پس الگوی تحمیل شده ای نیز بچشم نمی خورد. به جای اینها، مردان عملی وجود دارند که واقعیت را نقادانه به تحلیل می کشند (بی آن که این تحلیل را از عمل جدا سازند) و به صورت کارسازان جریان تاریخی مداخله می کنند.

به جای پیروی از طرحهای از پیش تعیین شده، رهبران و مردم که در هم آمیخته و یکی شده اند، با هم خطوط اصلی عمل خود را تعیین و اجرا می کنند. در این ترکیب رهبران و مردم در میان

شناختی تازه و عملی جدید بار دیگر چشم به‌جیان می‌گشایند. پی بردن به فرهنگ بیکانه‌کننده منجر به عمل دگرگون‌سازی می‌شود که نتیجه آن فرهنگی خواهد بود که از قید بیکانه‌سازی رسته است. دانش سופسطائی رهبران در دانش تجربی مردم بازسازی می‌شود، و دانش اینان به‌وسیله دانش رهبران حافی می‌گردد.

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

رهبران انقلابی باید از سازمان دادن به خود و جدا از مردم، بهره‌بیزند؛ هر تضادی که بر حسب اتفاق در نتیجه شرایط تاریخی خاصی میان رهبران و مردم بوجود آید باید حل شود. نه آن که به‌وسیله استیلای فرهنگی رابطه‌ای تحمیلی بر آن افزوده شود. ترکیب فرهنگی تنها راه حل است.

اگر رهبران انقلابی چیزی واقعی چون واقعیت بینش مردم از جهان را به‌حساب نیاورند، اشتباهات و محاسبات غلط متعدد مرتکب خواهند شد: بینشی که آشکار یا نهفته، 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)، پایبندی به تقدیر، و واکنشهای سرکشانه آنان. هیچ یک از این عناصر را نمی‌توان جداگانه دید، زیرا که در نتیجه برهمکنش همه آنها، یک کل

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

ترکیب فرهنگی (درست به این دلیل که ترکیب است) بدین معنی نیست که هدفهای عمل انقلابی باید به تمنیاتی که در جهان بینی مردم اظهار شده‌اند محدود شود. اگر برحسب اتفاق (و به عنوان احترام گذاشتن به بینش مردم) چنین پیشامدی شود رهبران انقلابی به صورتی منفعلانه به آن بینش وابسته خواهند شد. نه استیلاي رهبران بر جهان بینی مردم پذیرفتنی است، و نه تطابق محض رهبران با تمنیات مردم (که غالباً ساده لوحانه 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 سرتکب یکی از این دو خطا بشوند: ممکن است آنان عمل انقلابی خود را به تقویت این تنها تقاضا محدود سازند^{۶۱}؛ با 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 خواسته‌های مردم قدم برمی‌دارند؛ در حالت دوم

۶۱. همین در کتاب چه باید کرد؟ کتخ حزب سوسیال دموکراتان روسیه را در مورد تأکید برخواستهای اقتصادی کارگران به عنوان مبارزه‌ای انقلابی قاطمانه مورد حمله قرار می‌دهد و این کار را «خودجوشی اقتصادی» می‌خواند.

با احترام نگذاردن به خواسته‌های مردم، به‌ورطه استیلای فرهنگی سقوط می‌کنند.

راه حل در ترکیب فرهنگی نیفته‌است. رهبران باید با یک دست با تقاضای اضافه دستمزد مردم همداستان شوند، و با دست دیگر معنی این تقاضا را به صورت سأل‌های برای مردم طرح کنند. با این کار رهبران وضعی واقعی و عینی و تاریخی را، نه تقاضای دستمزد یک بعد آن‌است، به صورت سأل‌های مطرح می‌کنند. بدین وسیله روشن خواهد شد که تقاضای دستمزدها بنهایی نمی‌تواند راه حل مشکل باشد. جوهر این راه حل را می‌توان در عبارتی از بیانیه مجمع کشیشان جهان سوم یافت: «اگر کارگران بنظریقی نتوانند به جایی برسند که مالک کار خود باشند عمده اصلاحات نهادی بی‌تأثیر 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 «تعمتی از وجود آدمی را تشکیل می‌دهد»، و «یک آدمی زاده نه می‌تواند فروخته شود و نه می‌تواند خود را بفروشد»، گامی فراتر نهادن از فریب راه‌حلهای تسکین دهنده است. باید در راه دگرگون ساختن واقعیت قدم گذاشت تا با مردمی ساختن آن واقعیت، به مردمی‌سازی آدمیان نایل آمد.

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

در خدمت هدفهای آزادسازی، است.

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

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

هشیار سازی و انقلاب

گفت و گوی با پائولو فریره

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

— اول می‌خواهم تأکید کنم که عادت من این است که انتقادهائی را که از من می‌شود جدی بگیرم، و در مقابل آنها حالت کسی را به خود نمی‌گیرم که مورد حمله یا تعرض واقع شده باشد. با این همه بعضی انتقادهای به سبب ناسازگارینی 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

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

تعهد خود نسبت به امریکای لاتین پشت بازدهام. در عوض به انتقادهای اساسی که از محتوای اندیشه تربیتی و سیاسی من می‌شوند، و مرا آرمانگرا و موضوعگرا و اصلاحگرا می‌خوانند، پشت علاقه مندم. 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، موضوعهای نقادانه نیز وجود دارد. وانگیزی من به خود نمی‌گیرم که دارای فکر نقاد مطلق شده‌ام. به نظر من واجب است دیدن این که، رفته رفته که کردار و اندیشه من گسترش می‌یابند، کدام یک از دو سیمای خام یا سیمای نقاد، نزدیک به آن است که جای خود را باز کنند.

-- با این همه به نظر ما می‌رسد که، با توجه به تجربه تاریخی جنبش چهارسازی توده‌ها که در سالهای ۶۲ تا ۶۴ در برزیل صورت پذیرفت، مهمت آرمانگرانی 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 کودتائی نظامی، که امیدهای را که در نتیجه این بیداری و جان در دست‌ان‌یان و کم در آمدترین کارگران شهری پیدا شده بود به باد داد، مقاومتی مؤثرکنند. اگر در این نکته همداستان باشیم که تنها آگاه شدن از موضع سنگری برای تغییر دادن واقعیت کفایت نمی‌کند، در تجربه برزیل، هم از آغاز لازم بود که برای توده‌های مردم سازمان سیاسی داده‌شود، توأم با شیوه جنگی خاصی، برای جهت بخشیدن به عمل دگرگونسازی اجتماعی سیاسی آنها.

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

خود از آن انتقاد می‌نم. همان چیزی است که فرایند هشیار سازی خوانده می‌شود. از آنجا که بویژه در اولین تارهای نظری خود هیچ، یا تقریباً هیچ، اشاره‌ای به سرشت سیاسی آموزش و پرورش نکرده‌ام، یا مسأله طبقات اجتماعی و مبارزه آنها را نادیده گرفته‌ام، راه برای هرگونه تعبیر یا عمل ارتجاعی باز مانده است. تعبیرها و اعمالی که، همه، هشیار سازی را از صورتی که باید برآستی داشته باشد منحرف ساخته است. با وجود این من چند بار مورد انتقادهائی قرار گرفته‌ام که ارتباطی با روشن نبودن تحلیل و پایه‌های نظری هشیار سازی نداشته است؛ بلکه برعکس، بسیاری از این انتقادهای، بر اساس همان فلسفه خد گفتم و شنودی، موضع عینگرایی ماشینی طراحان خود را بر ملا می‌سازد. چون ماشینی هستند و واقعیت وجدان را انکار می‌کنند، در نتیجه هشیار سازی را مردود می‌شمارند. پس می‌خواهم بار دیگر بگویم که در عین حال که میل دارم ضعفهای دیربای خود را پشت سر بگذارم هیچ دلیلی نمی‌بینم برای این که منکر نقش هشیار سازی در جریان انقلابی شوم.

— با تو موافقم. اغلب این انتقادهای از منشائی بر می‌خیزند که توانا ماشینی و عینگرایی نامی. با وجود این مادکس چنان تأکید کرده است که موضع انقلابی نه فقط منظم وجود عاملهای عینی است (مانند ستمی واقعی که بر طبقه‌ها با گروههای اجتماعی وارد می‌آید و آنها را به صورت «ظلمی زندگی» دستگامی که از آنها بهره می‌کشند درمی‌آورد)، بلکه به عاملهای ذهنی (مثلاً پی بردن طبقات بهره‌کشی شده به واقعیت ستمی که بر آنها وارد می‌آید، و آماده بودن آنها برای دست زدن به عمل در الگورن کردن نظامی که برقرار است) نیز نیاز دارد. اما سالهای اخیر به یکی از این دو جهت شاخص بوده‌اند: یا در محاق واقع شدن طبقه ذهنی این رابطه جدلی (با این اعتقاد که عمل انقلابی امکان پذیر نیست مگر پس از تحقق کامل برخی از شرایط زیر-

بنایی، 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 ادانه استالین یا بانه و خواه در نتیجه بیش از حد ارزیابی کردن استعداد عمل گروه‌های کوچک پیش‌تاز که در کشاکش کار از توده‌ها جدا شده‌اند. با این همه، شکست تاریخی عینگرایی و این دو انحراف ذهن‌گرایانه، موجب گردیده است که اهمیت مآله عامل ذهنی به عنوان عامل دیگرگونی واقعیت در مرکز بحث سیاسی مفاخر قرار گیرد. به عقیده تو این مآله چگونه عرضه می‌گردد؟

— این سؤال ما را درست در قلب یکی از مسائل بنیادینی 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 اساس بردوگانگی موضوع-محمول باشد چون وحدت جدلی را انکار می‌کند نمی‌تواند، بنحوی قانع‌کننده، این رابطه‌ها را تشریح کند. بینش دوگانگی‌گرا، با درهم‌شکستن وحدت موضوع-محمول لازم می‌سازد که یا عینیت، با قرار گرفتن در اختیار وجدانی که آن را دوباره مطابق میل خود خواهد آفرید، نفی شود؛ یا واقعیت وجدان، که در این حالت به نسخه دوم عینیت تبدیل شده است، مورد انکار قرار گیرد. در فرض اول برخطای ذهن‌گرایانه یا روانشناختی، که تجسم آرمانگرایی ضد جدلی — پیش از هگلی — است برمی‌خوریم؛ و در فرض دوم با عینگرایی ماشینی روبرو می‌شویم که آن هم ضد جدلی است.

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

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

مثلاً چگونه می‌توان با توسل به اصطلاحات ذهنگرایانه دست به تشریح موضع آدمیزادگانی زد که به عنوان افراد یا نسل یا طبقه اجتماعی رویاروی موقعیتهای مشخص تاریخی قرار می‌گیرند، و بی‌آن که از شعور یا اراده خود پیروی کنند به آن اوضاع «داخل می‌شوند»؟ از سوی دیگر چگونه می‌توان همین مسأله را از دیدگاه ماشینی تشریح کرد؟ اگر وجدان واقعیت را به دلخواه می‌آفرید یک نسل با یک طبقه اجتماعی می‌توانست با نپذیرفتن فلان وضعی که در آن شروع به زیستن کرده است آن را با یک حرکت ساده با معنی دگرگون سازد. بعکس، اگر وجدان جز پرتو ساده‌ای از حقیقت نبود، وضعی که داده شده بود برای ابد به همان صورت باقی می‌ماند؛ «کارسازی» بود که خود تصمیم می‌گرفت و تعیین می‌کرد، و آدمیزادگان جزء کارپذیران «سربه‌راه آن نمی‌بودند. به بیانی دیگر وضعی که داده شده بود به خودش تبدیل می‌شد. این امر ایجاب می‌کرد که تاریخ به عنوان وجودی 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^۲ گفته است یادآوری می‌کنم.

۲. *Die heilige Familie*. کتابی که مارکس با همکارش انگلس در ۱۸۴۵ به صورت جدل با معلم سابقش برنوبائور Bruno Bauer نوشت و یکی از آنها پنج کتابی است که مارکس در زمان حیات خود منتشر ساخت. م.

«تاریخ کاری نمی‌کند، هیچ غنای بزرگی ندارد، هیچ طبقه‌ای را از این مبارزه‌ها نمی‌رهاند. کسی که 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—بکار می‌گیرد تا به هدفهای خود برسد، زیرا که تاریخ جز فعالیت آدمی نیست که به دنبال هدفهای خویش است.»

حقیقت آن که وقتی ما با موقعیت معینی مواجهیم که بی تبعیت از وجدان خویش به درون آن می‌رویم در آن وضعی معین می‌بینیم که ما را به مبارزه می‌خواند. این وضع معین، از آنجا که وضعی سؤال‌انگیز است، چیزی را ایجاب می‌کند که من در آموزش ستمدیدگان خودم آن را ناکفته ممکن^۱ نامیده‌ام، یعنی آینده‌ای که باید ساخته شود. اما تحقق یافتن ناکفته 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 بسر می‌برند فراتر روند. امکان این که من از نظر فکری حدود تنگ سلول ۱/۷۰ متر در ۶ سانتیمتری را، که بعد از کودتای اول آوریل ۱۹۶۴ برزیل در آن زندانی شدم، وسعت بخشم کافی نبود برای آن که در وضع زندانی بودن خود تغییری دهم. اگر هم می‌توانستم در عالم خیال جهان بیرون

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

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

مردان و زنان آدمیزادند، زیرا نه از جنبه تاریخی خویشتن را به شکل موجودهای کرداری ساخته و پرداخته‌اند و در این جریان لایقی آن شده‌اند که با بخشیدن معنایی به جهان، آن را دگرگون سازند. و ما، به عنوان موجودهای اعلیٰ کردار، فقط در صورتی می‌توانیم معنی وضع ملموسی را که در آن بسر می‌بریم با عمل خود تغییر دهیم که آن را وضعی مبارزطلب انگاریم. از این روی است که در خلاء خدگفت و شنودی، که نتیجه هردوگانگی کارساز-کارپذیر است، کردار راستین امکانپذیر نیست. و بدین دلیل است که ذهنگرایی و عینگرایی ماشینی، به هر لباسی که در کردار درآیند، همواره مانع‌نهایی بر سر راه جریان انقلابی اصیل هستند. بدین معنی، ذهنگرایی که فقط با زبان پیدادهای 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 خوار شمردن تحلیل علمی دقیق و مداوم درباره واقعیت عینی، تا جایی که برواقعیتی اختراعی اثر می‌بخشد، به ذهنگرایی تمایل پیدا می‌کند.

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

باشند از یک منبع ملکی برمی‌خیزند، و آن خرده بورژوازی است. عینگرانی ماشینی، تا جایی که به روابط کارساز-کارپذیر ارتباط پیدا می‌کند، انحراف بی‌پروائی از موضع مارکسیم است. در نظر مارکس این رابطه‌ها متضاد و پویا هستند، کارساز و کارپذیر در حالت دوگانگی نیستند و با هم یگانه هم نمی‌باشند؛ بلکه واحدی جدلی (دیالکتیک) تشکیل می‌دهند. همان جدلی که نظریه و عمل در آن بهم می‌پیوندند.

— آیا باور داری که پی‌بردن به موفقیت استشاری در آن چیزی میسر باشد که تو «زمینه نظری» اش می‌نامی، مانند حلقه‌های فرهنگی-تجربه‌ای که در برزیل شده‌بود آنها گروه‌هایی از دهقانان بی‌سواد، در عین حال که خواندن مطلبی مربوط به زبان را می‌آموختند، با توجه به این که بیسوادی آنان فقط یکی از سیاه‌های جریان استعمار اقتصادی و اجتماعی است که گریبانگیرشان است، به‌کندوکاو در واقعیت اجتماعی-فادری می‌پرداختند؟ یا منتقدی که این‌کشف، 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 طرف ذهنگرانی، و از طرف دیگر عینگرانی ماشینی، هیچ یک قادر نیست این سؤال را، که در عمق خود شبیه است به مسأله‌ای که به آن اشاره کرده‌ایم، بدقت روشن سازد؛ و به این دلیل از عهده این کار بر نمی‌آیند و با از هم جدا کردن و روبروی هم قرار دادن کارساز و کارپذیر، خود بخود کاربرد و نظریه را از هم جدا می‌کنند و روبروی هم قرار می‌دهند و بدین ترتیب وحدتی جدلی را که از آن

یاد کردیم، درهم می‌شکنند. وقتی که نظریه از کاربرد جدا شود جز مشتی لفظ نخواهد بود؛ و کاربردی که از نظریه جدا گردد چیزی نیست جز 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 رادر واقعیت محاط و به آن «آغشته» می‌بینیم، بی‌آن که الزاماً به نحوی انتقادی به دلایل وجود آن وقایع پی ببریم. در «زمینه نظری»، ما با فاصله گرفتن از آنچه ملموس است به جست و جوی علت وجودی وقایع می‌پردازیم.

در زمینه ملموس ما در رابطه جدلی با موضوع هم کارساز هستیم و هم کارپذیر. در زمینه نظری نقش موضوعهای رابطه کارساز - کارپذیر را، که در زمینه ملموس وقوع می‌یابد، برعهده می‌گیریم به این نیت 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 جدائی. اما از آنجا که این لحظه‌ها نمی‌توانند جز به عنوان واحد و به عنوان جریان وجود داشته باشند، هر یک 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

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

وقتی که همه این نکات را در نظر بگیریم به نظر من روشن است که دهقانان پیسواد برای دریافتن وضع عینی متمکشی خودشان نیازی به زمینه نظری—مثلاً دربرزیل به حلقه‌های فرهنگی—ندارند. این دریافت در زمینه ملموس صورت می‌پذیرد، و در ضمن تجربه روزانه، که برآستی تأثرانگیز است، به وضع خود پی می‌برند. اما آنچه این دریافت—که زاده 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 زمینه نظری برعهده گرفته‌ایم. در عوض، درست از این روی که آگاهی جز با کردار دگرگون نمی‌شود، زمینه نظری نمی‌تواند به یک مرکز مطالعات «بی‌تعهد» منحصر گردد. حلقه فرهنگی باید راههایی را که هر واقعیت محلی تعیین می‌نماید پیدا کند و به عنوان یک

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

البته دستیابی به این معرفت، که در حکم نیروی دگرگونسازی است، در جریان روزمره امکانپذیر نیست. فقط در وحدت‌کردار و نظریه، و عمل و اندیشه است که می‌توانیم از خصلت بیگانهاز کار روزمره فراتر رویم، خواه این کار تجلی حرکت خودبخودی ما در جهان باشد و خواه نتیجه عملی که ماشینی و اداری شده است. در این دو تجلی امور روزمره به کسب معرفت درستی از 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 بطور مداوم مراقب فعالیت فکری خود باشیم.

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

نیست، و در حکم شرط مقدم بنیادی است برای هر تلاشی که برای معرفت یافتن 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 در یابد که باید پیوسته این ابزارها را — بسته به نتایجی که بدست می‌آورد — با وضع مطابقت دهد. منظورم از این گفته آن است که نتایج عمل شناسائی شخص، سازنده معیارهای خود او برای داوری درباره رفتار خودش در این زمینه است.

— اگر «است 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 می‌داند که بیطرفی ادعائی علم — که بی‌فرضی معروف مرد علم، و نیز بی‌اعتنائی جنایتکارانه او به کاربرد کشف‌هایش، زاده آن است — افسانه‌ای است از افسانه‌هایی که برای طبقه‌های تسلط‌گر لازم است. مرد علم هوشیار و نقاد نباید تیمار حقیقت را، که سرشت هر کوشش علمی جدی است، با این افسانه بیطرفی خلط‌کند. بعکس، پژوهنده‌ای که در پی شناختن واقعیت باشد نمی‌تواند مدعی «اهلی کردن» آن شود. آنچه مطلوب او است حقیقت واقعیت است نه وابسته کردن واقعیت به حقیقتی که در نظر خود او است. ما نمی‌توانیم با قلب حقیقت به افسانه بیطرفی علم و بی‌فرضی مرد علم پاسخ گوئیم، بلکه برای این کار باید حقیقت را معترم شماریم. راستی آن که، در همان لحظه که آدمی فریب این حقیقت قلب شده را بخورد از منتقد بودن باز می‌ماند، و

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 به‌ترسیم طرحی کامل یا قطعی از واقعیت اجتماعی منتهی شود. این واقعیت، به‌حکم طبیعت، در کار دگرگونی است.

این رفتار هوشیارانه، سرشت پژوهنده منتقد، یعنی کسی است که به‌ظواهر اکتفا نمی‌کند. او خوب‌می‌داند که معرفت چیزی مشخص و معین نیست، بلکه جریانی اجتماعی است که خواستار عمل دگرگون‌کننده آدمیان بر جهان است. بدین سبب نمی‌تواند بپذیرد که جست و جوی معرفت تنها با بیان واقعیت 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. درست برعکس، او در صدد دگرگون کردن واقعیت است تا آنچه به‌نعوی در شرف وقوع است شروع کند به این که به‌نعوی دیگر وقوع یابد.

— اگر نوده‌ها فقط در سطح زمینه ملموس آنها در نظر گرفته شوند، بی‌آن که به آنها امکان داده شود که به دیدی انتقادی از این زمینه دست یابند، آیا این توده‌ها به‌حکم ضرورت محکوم به یک‌گزینش اصلاح‌گرایانه‌اند؟ — تا حدی که به‌وحدت جدلی ذهنیت - عینیت توجه نشود نمی‌توان به این واقعیت بسیار بدیهی پی برد: وضع وجودی طبقه‌های زیر سلطه را نمی‌توان به‌خودی خود دریافت، بلکه باید آن را با رابطه جدلی با طبقه‌های سلطه‌گر در نظر گرفت. و چون بدین طریق عمل شود تمایل طبقه‌های زیر سلطه به یافتن راحلهای اصلاح‌گرایانه

را می‌توان به‌نوعی ناتوانی طبیعی نسبت داد.

درواقع طبقه‌های زیر سلطه در نتیجه موقعیت ملموسی که دارند اصلاح‌گرا می‌شوند. چون در از خود بیگانگی روزانه مستغرقند نمی‌توانند خود به‌خود به‌وجدان خویش، به‌عنوان «طبقه‌ای برای خود»، دست یابند.

— آیا نمی‌توان فکر کرد که این «وظیفه دقیقاً بر عهده حزب انقلابی قرار می‌گیرد؟

— در آخرین تحلیل دیده می‌شود که یکی از وظیفه‌های مهم حزب انقلابی در حقیقت پرداختن به پژوهش در سازمان آگاهانه طبقه‌های ستمکشیده است برای این که آنان از مرحله «طبقه‌ای در خود» بگذرند و «طبقه‌ای برای خود» بشوند. یکی از وجوه اساسی این وظیفه در این واقعیت نهفته است که رابطه‌های میان حزب انقلابی و طبقه‌های ستمکشیده 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 طبقه‌های ستمکشیده، بدین معنی که وجدان آنها را از درکی که از طبقه دارند آکنده سازد. در واقع طبقه‌های اجتماعی زیر سلطه از وجدان عاری نیستند و وجدانشان نیز مخزنی تهی نیست. طبقه‌های ستمکشیده که به‌وسیله طبقه‌های تسلط‌گر که با آنها در ارتباطند فریفته شده‌اند، و از آنها تقلید می‌کنند و افسانه‌هایشان را بجان پذیرفته‌اند، و وجدانی را منعکس می‌سازند که خاص خود آنها نیست. از آنجاست که گرایش‌های اصلاح‌گرایانه دارند. تمایلات درونی آنها که زیر نفوذ

سلک طبقه‌های مسلط قرار گرفته‌اند، تا حد زیاد با وجود اصیل خود آنها مطابقت ندارد، بلکه با متنوع‌ترین وسایل فریفتگری اجتماعی از بالا بر آنها تحمیل گردیده است. 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 به طرد 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 حزبهای ارتجاعی یکی باشد، و روشهای عمل آن نیز باید الزاماً دیگرگونه باشند. حزبهای ارتجاعی بناچار باید با تمام وسیله‌ها مانع تشکیل شدن وجدان طبقاتی در میان ستمکشیدگان شوند. اما، بعکس، در مورد حزب انقلابی تشکیل دادن این وجدان یکی از مهمترین وظیفه‌های آن است.

در پایان، تصریح این نکته در نظر لازم می‌آید: در عین حال که به تجزیه و تحلیل نقشی می‌پردازیم که زمینه نظری برای اصولی ساختن نقادانه بیداری وجدانی ده 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 «مکتبهای 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 یادگرفتن با توده‌های مردم امتناع می‌کند وحدت

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

— اگر مایل باشی، لحظه‌ای دربارهٔ ویژهٔ هشیارسازی، که تو خلق کرده‌ای، سخن بگویم: این اصطلاح موجب همه‌گونه تعبیر دو پهلو یا تحریف شده است. برخی از خود می‌پرسند که آیا طبقه‌های تسلط‌گر نمی‌توانند خودشان «مردم» (هشیار سازند)؟ بعضی دیگر هم، که کارهای به اصطلاح انقلابی می‌کنند، مدعی این واژه‌اند. دست آخر، تعداد زیادی هشیارسازی (ا مانند عسای جادوگری می‌پندارند که می‌تواند بیداد اجتماعی را تنها با تغییر دادن وجدان آدمیان «درمان کند». آیا می‌توانی با دیگر این سأل‌ها (و شن کنی و محتوای واقعی هشیارسازی را آشکارسازی؟

— 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 آزاد ساختن ستمدیدگان یکی است، جریانی است که به وسیلهٔ آن کارساز قادر می‌شود که در رابطهٔ 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.

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

طبقه‌ها می‌توانند بجا آورند، به‌حکم ضرورت، اغفال واقعیت وجدان است و فریب دادن وجدان واقعیت. ساده دلی است انتظار داشتن که طبقه‌های سلطه‌گر صورتی از عمل را تحقق بخشند که به طبقه زیر سلطه کمک کند؛ حتی کمک به تحقق چنین عملی را هم انتظار نمی‌توان داشت. باز هم باید گفت که این یکی از «چه‌کنم»های خاص پیشاهنگ انقلابی است مشروط به آن که در چاله خرده‌بورژوا-مابانه عینگرانی ماشینی نیفتد. واقعیت آن که، در نظر آنان که به کارماشینی‌گرایی دارند طبقه‌های زیر سلطه، به‌عنوان کارپذیر، باید به‌وسیله آنان، به‌عنوان کارگزاران عمل انقلابی، رهائی یابند. در چشم آنان جریان آزادسازی همی است ماشینی. و بدین سبب است که آنان اراده‌گرا هستند، و بدین جهت است که به‌عمل نخبگان، که جدا از عمل سیاسی است، اعتمادی جادوانه دارند. و بدین دلیل است که برای آنان تحقق بخشیدن به‌صدها عمل خطرناک، حتی اگر معنی سیاسی نداشته باشند، آسانتر است از ده دقیقه گفت‌و شنود با گروهی از دهقانان.

اما براین نکته هم باید تکیه کرد که هشپارسازی نمی‌تواند، ماجراجویانه، از حدودی که واقعیت تاریخی بر آن تحمیل می‌کند خارج شود. کوشش هشپارسازی در خوارشمردن «ممکن تاریخی» امکانپذیر نیست. در واقع گاهی عملی که از پرده برداشتن از ساختهای ستمگر یک جامعه ملموس معین، اما جزئی، ناشی می‌شود تجلی سیاسی «ممکن تاریخی» نیست. به‌بیانی دیگر ممکن است توده‌های مردم متوجه بی‌واسطه‌ترین دلایلی بشوند که

توضیحی برای یک واقعه خاص باشد ولی، در همان زمان، پیوند های میان این واقعه خاص با کلی را که واقعه جزئی از آن است، و «ممکن تاریخی» در آن قرار دارد، درک نکنند. در این حال، عمل (الف)، با این که با واقعیت (ب) مطابقت دارد، نمی تواند از دیدگاه کل درست باشد. و نیز چنین است در مورد عملی که از جنبه سیاسی در نقطه معینی معتبر است اما با مقتضیات مجموع کشور متناسب نیست.

— این اشاره به دشوار بودن درک آن «کل» که «ممکن تاریخی» را دربردارد. سازمان دادن به عنصرهای مختلفی که آن را تشکیل می دهند، به نظرم کاری اساسی است. در واقع سلسله گران برای آن که تسلط خود را تأمین کند باید میان سمدیدگان تفرقه بیندازند و آنان را به روی یکدیگر وادارند. بدین ترتیب در ایالات متحد در آغاز جنبش آزاد سازی مردم - باهپوست، دشمن اصلی آنها سفیدپوستان بودند. در عوض، کارگران سفیدپوست یکی از نزدیکترین قشرهای جامعه امریکائی را تشکیل می دادند. همین پدیده، اما با مفروضهای متفاوت، در تضادی دیده می شود که در امریکای لاتین بین منافع آنی طبقه دنجبر صنعتی شهری و دعای دهقانان وجود دارد هنگامی که منافع عمیق آنان موجب تشبیه دشمن مشترک اصلی می شود. ما معتقدیم که 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 کارهشیار سازی نمی تواند یک «چه کنم» تجزیه شده و خود بخودی یا پدرسالارانه باشد مستلزم آن است که کسانی که به آن می پردازند از روابط بین کلیت و جزئیت، بین فنون جنگی و اصول لشکر کشی، و بین کاربرد و نظریه، درکی روشن داشته باشند. این کار مستلزم آن نیز هست که قسمت پیشاهنگ انقلابی در لی نه کمتر روشن از نقش خود و رابطه هایش

با توده‌های مردم دارا باشد: قسمت پیشاهنگ انقلابی باید مراقب باشد که به تله آزادیگرانی (لیبرالیسم) یا نداشتن سازمان، و به دام قدرتگرانی دیوانسالارانه، 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 توده‌ها آنها را به موضوعهائی برای فریفتگری خود تبدیل خواهد کرد. در هیچ یک از این دو صورت هشپارسازی تحقق نخواهد یافت.

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

اینک ما رودرروی سآله‌ای دشوار قرار گرفته‌ایم: از یک سو، وجدان طبقاتی، خودبخود و دور از کردار انقلابی پدید نمی‌آید، اما، از سوی دیگر، این کردار مستلزم آگاهی روشنی است

از نقش تاریخی طبقه زیر سلطه. مارکس در خانواده مقدس تأکید می‌کند که عمل آگاهانه طبقه زحمتکش در از میان برداشتن خود به عنوان طبقه، الغای شرایطی 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.

در حالی 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 زیر سلطه تحمیل می‌نماید و آن طبقه را در این مواضع قرار می‌دهد، طبقه زیر سلطه نمی‌تواند جز با کردار انقلابی به وجدان خویش دست یابد. در این جریان طبقه زیر سلطه «طبقه برای خود» می‌شود و آنگاه، در حالی 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 برواقعیت 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 زیر سلطه چنان

تحقق یابد که حزب، که «وجدان نقاد» توده‌های مردم است، مانعی بر سر راه جریان انتقاد از طبقه قرار ندهد.

— می‌توانیم این گفت‌وگورا با بازگشت به مسأله سازمان حزب انقلابی به پایان رسانیم آیا می‌توانی انتقاد خود را نسبت به شکلهای مختلف عمل سیاسی، که با حقیر شردن شرکت آگاهانه و آفریننده توده‌های مردم صورت می‌پذیرد رمنشا آنها، چنان که خود گفته‌ای، ددک خرده بود و اما بانه است، دد 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 پر کردن شکافی است که بین گزینش انقلابی که زبانزد مبارزان است، و عمل آنان — که همیشه براساس 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 الفاسه «نالایقی طبیعی» توده‌های مردم را می‌پرورند، متمایل به استخفاف آنهایند و می‌خواهند از گفت و شنود با آنها سر باز زنند و احساس کنند که خود تنها مریبان 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 زیر تسلط است که «آموزش می‌بیند». پس آنان از آموختن با مردم دریغ می‌ورزند و شروع می‌کنند به اظهار نظر و به امانتگذاری دانش انقلابی در توده‌ها.

بدین سبب است که متقاعد شده‌ام که یکی از مقدمات لازم

برای هر سمینار آماده سازی مبارزان، تلاش در روشن ساختن جریان مسلک‌سازی است؛ و همزمان با آن تمرین برای تحلیل جدلی واقعیت. اگر بدین‌گونه عمل شود سمینار برای شرکت‌کنندگان، که از آنان دعوت شده است از دید جزئی و ساده دلانه‌ای که از واقعیت دارند پیشتر روند، و به‌جای آن دیدی انتقادی از مجموع را قرار دهند، فرصتی خواهد شد که به‌روشنگری مسلکی بپردازند. آنان متوجه خواهند شد که در «عمل فرهنگی برای آزادی» گفت و شنود با مردم کاری تشریفاتی نیست، و شرطی است لازم برای پی‌بردن به این که انتخابی که کرده‌ایم انقلابی اصیل هست یا نیست. شرکت‌کنندگان در سمینار متوجه خواهند شد که میان نیت مبارز، که سیاسی است، و روش‌ها و شیوه‌ها و قاعده‌هایی که برای تحقق این نیت صورت عمل پیدا خواهد کرد، دوگانگی وجود نمی‌تواند داشت. در واقع گزینش سیاسی مبارز خط سیر تجلی فکر او را تعیین می‌کند. همیشه بین یک مبارز چپ و یک مبارز راست در کاربرد پروژکتور اسلایدی که در اختیار او است اختلاف‌های ریشه‌دار وجود دارد. تعداد زیادی از مانع‌هایی که بر سر راه یک عمل سیاسی انقلابی صحیح قرار می‌گیرد زاده تضاد میان گزینش انقلابی و استفاده از شیوه‌های عملی است که ممکن است وابسته باشند به کاربردی سلطه‌گرایانه.

اگر گزینش من انقلابی باشد برای من ممکن نیست که مردم را به‌صورت موضوع عمل آزادبخشی خود انگارم. بعکس، اگر گزینش من ارتجاعی باشد مردم برای من جز ابزاری ساده در عمل

من برای حفظ وضع موجود نیستند، و نیت من جز اصلاحی چند نیست. عمل سیاسی و انقلابی نمی‌تواند تقلیدی از عمل سیاسی و سلطه‌گرا باشد. این دو عمل، که از حیث هدف دشمن یکدیگرند، در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و، نه تنها از نظر نتایج عملی روشهای انتخاب شده بلکه از نظر کاربرد یاریها و اتحادهایی که مورد استفاده آنها هستند، نیز با یکدیگر متفاوتند.

یادداشت'

در چند سال اخیر، اندیشه و کار پائولو فریره، مربی برزیلی، از شمال شرقی کشور برزیل به سراسر قاره آمریکا پراکنده شده و، نه تنها در قلمرو آموزش و پرورش بلکه، در تلاش کلی در راه پیشرفت ملی اثری عمیق بخشیده است. درست در همان لحظه‌هایی که توده‌های بی‌نصیب کشورهای آمریکای لاتین از خواب خرگوشی دیرین بیدار می‌شوند و نگران آندک، به‌عنوان کارساز، در پیشرفت کشورهای خود سهمیم کردند، پائولو فریره برای آموزش بی‌سوادان روشی پیش می‌آورد که، به نحوی شگفت‌آور، به این جریان باری می‌کند. در حقیقت، آنان که ضمن فراگرفتن خواندن و نوشتن، آگاهی تازه‌ای از «خودبودن» پیدا می‌کنند و اندک‌اندک با دهدگان نفاذ به‌وضع اجتماعی که در آن قرار دارند می‌نگرند، اغلب ابتکار عمل را در دست می‌گیرند و برای دگرگون کردن جامعه‌ای که همواره فرصت شرکت در کارها را از آنان دریغ داشته است دست به‌کار می‌شوند. بار دیگر آموزش و پرورش به‌صورت نیروئی بازگون‌کننده نمودار می‌شود.

در ایالات متحده، خرده‌خرده از کار پائولو فریره آگاه می‌شویم، اما تاکنون در آن بیشتر به‌چشم‌عاسلی نگریسته‌ایم که در جهان سوم به آموزش سالندان بی‌سواد باری می‌دهد. ولی اگر از نزدیکتر به آن بنگریم می‌بینیم که روش‌شناسی

۱. این یادداشت مقدمه‌ای است که ریچارد شاول Richard Shaul مترجم کتاب به زبان انگلیسی برترجمه خود نوشته است. —

و فلسفه آموزشی او برای ما نیز، به اندازه بی‌بهرگان امریکای لاتین، مهم است. تقلای آنان برای این که کارسازانی آزاد شوند و در دگرگونی جامعه خویش انبازگردند، از جهات بسیار، شبیه به تلاشی است که، نه تنها سیاهان و مکزیکیان امریکائی بلکه، جوانان طبقه متوسط امریکای می کنند. وجهی که با که حدت و شدت آن تلاش که در جهانی که در حال گسترش است صورت می پذیرد ما را، در برابر وضعی که پیش روی خود داریم، از جهان بینی نو و سرشتی جدید و اسیدی تازه برخوردار سازد. از این روی فکر می کنم که انتشار آموزش ستمدیدگان به زبان انگلیسی «واقعه» ای شمرده شود.

اندیشه پائولو فریره نمایانگر پاسخی است که ذهنی خلاق و وجدانی حساس به تیره بختی همگین ستمدیدگانی می دهد که در دور و بر اویند. پائولو به سال ۱۹۶۱ (۱۳۵۵ ش) در ریفنه^۱، که مرکز یکی از فقیرترین و عقب مانده ترین ناحیه های جهان سوم است، چشم جهان گشود و دهری نکشید که ناچار شد به طور مستقیم مرز این واقعیت، یعنی فقر و عقب ماندگی، را ببیند. چون بحران اقتصادی سال ۱۹۶۹ ایالات متحده اندک اندک بر برزیل نیز سایه افکند وضع استوار، اما لرزان، خانواده فریره درهم ریخت، و پائولو خود را شریک گرفتارهای «فرینیان خاک»^۲ یافت. این وضع اثری ژرف بر زندگی او گذاشت، زیرا که وی را با دردهای جانکاه ناشی از گرسنگی آشنا ساخت و، به سبب دل مردگی ناشی از آن، از پیشرفت در درس عقب انداخت؛ و نیز او را بر آن داشت که در یازده سالگی با خود عهد کند که عمر خویش را برای تلاش در مبارزه با گرسنگی وقف نماید، باشد که بچه های دیگر حالت نزعی را که بر او گذشته بود نیازمایند.

شریک شدنش در آغاز عمر با زندگی بینوایان او را به کشف چیزی ناپل ساخت که خود آن را «فرهنگ خاموشی» بی‌بهرگان می نامد. دریافت که نادانی و سستی بیش از حد آنان حاصل مستقیم وضع سلطه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی - و پدرسالارنی - بود که آنان قربانی آن بودند: به جای

2. Recife

۳. اشاره است به مردمی که روز کارشان در کتاب «فرینیان خاک» *Les damnés de la terre* نوشته فرانتس فانون Frantz Fanon وصف شده است.

آن که برای شناخت و جواہرگونی واقعیت‌های عینی جهان خود تشویق و تجهیز شوند در وضعی «متفروق» نگاه داشته شده بودند که این وضع هرگونه آگاهی فزادانه و پاسخگونی را عملاً ناممکن می‌ساخت. بر او آشکار شد که مجموعه دستگاه آموزش و پرورش یکی از مهمترین ابزارها برای حفظ این «فرهنگ خاسوشی» است.

فربره که خود را به حیاتی‌ترین صورت با این مسأله رویاروی دید متوجه قلمرو تعلیم و تربیت گردید و به کار کردن در این قلمرو آغاز نمود. سالها در مسیری از پژوهش و تفکر گام برداشت که وی را به پدید آوردن موضوعی تازه و آفریننده در فلسفه آموزشی رهنمون شد. از درگیری مستقیم در مبارزه‌ای که هدف آن آزاد ساختن زنان و مردان به منظور آفریدن جهانی نو بود به اندیشه و تجربه کسانی رسید که در اوضاع مختلف موضع‌های فلسفی متفاوت داشتند: به قول خودش به تجربه «سارترا» و «مونیه»^۴، اریک فروم و لوی آلتوسر، ارتگای گاست^۵ و مائو، سارتین لوتر کینگ و چه گوارا، اوانسونو^۶ و مارکوزه. فربره با استفاده از بینش‌های این مردان، چشم‌اندازی برای آموزش و پرورش آفرید است که اصالتش از خود او است و در پی جواب گفتن است به واقعیت‌های عینی امریکای لاتین.

اندیشه او در فلسفه آموزش و پرورش نخستین بار، به سال ۱۹۵۹، در رساله دکتریش در دانشگاه رسینه بیان شد و بعد در کاری که در همان دانشگاه به عنوان اسناد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش می‌کرد عرضه گردید؛ همچنین در اولین آزمایش‌هایی که برای آموزش بیسوادان در همان شهر بعمل آمد. روش‌هایی که وی ابداع کرد به نحوی گسترده به وسیله کاتولیکها و دیگران در سراسر شمال شرقی برزیل به مرحله اجرا درآمد و چنان تهدیدی برای نظام کهن حکومتی شمرده شد که، بعد از کودتای نظامی ۱۹۶۴، فربره به زندان افتاد. پس از هفتاد روز که آزاد گردید تشویق شد که کشور را ترک گوید. وی به شیلی رفت و در آنجا به مدت پنج سال با یونسکو و با مؤسسه شیلیایی اصلاحات زراعی^۷ در برنامه آموزش بزرگسالان کار کرد. سپس به عنوان مشاور در دانشکده آموزش و پرورش دانشگاه هاروارد مشغول شد و

4. Sartre 5. Mounier 6. Ortega Y Gasset 7. Unamuno
8. Chilean Institute for Agrarean Reform

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

فربره مقاله‌های متعددی به زبانهای پرتغالی و اسپانیائی نوشته است و اولین کتابش *Edncação como Pratica da Liberdade* در ۱۹۶۸ در *Pedagogy of the Oppressed* اولین نوشته او است که در ایالات متحد منتشر می‌شود.

در این مقدمه کوتاه نیت آن نیست که کوشش شود آنچه مؤلف در چندین ده صفحه نوشته است، در چند بند خلاصه گردد. این کار اهانتی به غنا و ژرفا و پیچیدگی اندیشه او خواهد بود. اما شاید سخنی به عنوان گوله در اینجا بجا باشد؛ گواهی شخص خود من بر این که چرا گفت و شنود با اندیشه پائولو فربره را ساجرائی هیجان‌انگیز می‌دانم. من که مجردی و بی‌حاصلی این همه کار فکری در محافل علمی امروز را بجان پذیرفته‌ام، از جریان اندیشه‌ای به هیجان می‌آیم که در زمینه‌ای کاملاً تاریخی عرضه می‌شود، و در میان شوغا و تلاش برای آفریدن نظم اجتماعی تازه‌ای بکار می‌افتد، و بدین ترتیب وحدت تازه‌ای میان نظریه و کردار را نمایان می‌سازد. و به شوق می‌آیم وقتی که سردی با قدر و منزلت پائولو فربره کشف مجدد رسالت مردمی‌سازی روشنفکران را تجسم می‌بخشد، و قدرت اندیشه را در تنی کردن حدود پذیرفته شده و باز کردن راهی هموی آبنمای نوعیان می‌سازد.

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

۹. ترجمه این کتاب با عنوان قریب به مشابه همین آزادی در آبنده‌ای

نزدیک منتشر خواهد شد.

مسئله‌ای است که باید درباره آن کار کرد و آن را آگشود؛ مصالحی است که با آن آدمی تاریخ را می‌آفریند؛ و این آفریدن وظیفه‌ای است که وی، بر اثر چیره شدن بر هر چه در هر زمان و هر مکان شرف مردسی را می‌زداهد، به انجام آن سولق می‌شود و جرات پیدا می‌کند که چیزی خلق کند که از جنبه کیفی تازه باشد. در نظر فریره منابع لازم برای انجام چنین وظیفه‌ای در زمان حاضر به وسیله تکنولوژی پیشرفته غرب فراهم می‌آید، اما دهنی اجتماعی که ما را بر آن می‌دارد که نظام کنونی را نفی کنیم و نشان می‌دهد که تاریخ پایان نرسیده است به طور عمده از رنج بردن و مبارزه کردن مردم جهان سوم برسی‌خیزد.

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

و چون چنین شود جهان توانی تازه می‌یابد. دیگر نه تجربیدی در کار است و نه جادویی؛ بلکه وسیله‌ای است برای آن که آدمی، باگذشتن ناسی بر هر چه دوروبر او است، خود را و استعداد نهفته خویش را کشف کند؛ و، به‌گفته فریره، هر کس بار دیگر این حق را دست می‌آورد که سخن خود را بگوید و بر جهان ناسی بگذارد.

هنگامی که دهقان پیوادی بدین نحو در تجربه تربیتی شرکت کند بر خود و توفی تازه می‌یابد، از شان و منزلت درکی تازه پیدا می‌کند و اسیدی تازه در وجودش می‌جوشد. بارها دهقانان، پس از چند ساعتی شرکت در کلاس، این کشفها را از راههائی چشمگیر بیان کرده‌اند: «حالا می‌فهمم که

من هم آدمی هستم، آدمی تربیت شده؛ «ما کور بودیم و حالا چشمان باز شده است»؛ «پیش از این واژه‌ها برای من مفهومی نداشتند، اما حالا با من حرف می‌زنند و می‌توانم به حرف زدن وادارشان کنم»؛ «از این پس ما در تعاونی‌روستا و زنه‌ای بیجان نخواهیم بود.» وقتی که چنین وضعی در تعلیم خواندن پیش آید آدمیان کشف می‌کنند که خود آفرینندهٔ فرهنگ هستند، و همهٔ کارآنان می‌تواند خلاق باشد. «کار می‌کنم و با کار خود جهان را دگرگون می‌سازم.» و چون کسانی که بکلی در حاشیه قرار داده شده بودند به نحوی قطعی دگرگون می‌شوند دیگر نمی‌خواهند فقط چیزهایی باشند که به تغییرهایی که در اطرافشان روی می‌دهد پاسخ گویند؛ چنین می‌نماید که مصمم به عهده‌دار شدن مبارزه‌ای هستند که نهادهای جامعه‌ای را که تا این زمان برای ستم کردن به آنان بکار می‌رفته است تغییر دهند؛ به این دلیل دانشجوی برزیلی مستازی در رشتهٔ پیشرفت ملی اخیراً تأکید کرد که این گونه کار آموزشی میان مردم نمایانندهٔ عامل تازه‌ای در تغییر اجتماعی و گسترش است، و «بک ابزار تازهٔ هدایتی است در دست جهان سوم، که به وسیلهٔ آن بر ساختهای سنتی غلبه می‌کند و گام به جهان نوین می‌گذارد.»

در نظر اول چنین می‌نماید که روش آموزش بیسوادان پائولو فریره متعلق است به جهان دیگری که با جهانی که ما در آن می‌زیسیم فرق دارد. البته ادعای اجرای عین آن در اینجا اهلپانه است. اما هر دو وضع شرایطی متوازی دارند که نباید از نظر دور شود - جامعهٔ فنی پیشرفتهٔ ما سرعت بیشتر ما را به «چیز» تبدیل می‌کند و با زبردستی برنامهٔ ما را طوری تنظیم می‌نماید که خود را با منطقی نظام آن سازش دهیم. و بتدریج که این وضع پیش می‌رود ما هم در «فرهنگ خاموشی» تازه‌ای غرقه می‌شویم.

تضاد را بنگر که همین تکنولوژی، که با ما چنین می‌کند، حاسیتی تازه در برابر آنچه روی می‌دهد بوجود می‌آورد. بویژه در میان جوانان، وسایل تازه دست به دست فرسودگی مفهومی قدیمی قدرت می‌دهند و راه را برای بی‌بردن سریع به این بردگی می‌گشایند. جوانان می‌بینند که حتی که برای گرفتن سخن خود داشته‌اند از آنان رها شده است، و کمتر چیزی می‌توان یافت که از تلاش برای پس گرفتن این حق مهمتر باشد؛ و نیز در می‌یابند که نظام آموزشی امروزین، از کودکتان تا دانشگاه، دشمن آنان است.

چیزی به عنوان فرایند تربیتی بی‌غرض وجود ندارد. آموزش و پرورش با به‌عنوان ابزاری بکار می‌رود که ادغام نسل جوان در منطق نظام کنونی را آسان می‌کند و بدتطابق می‌انجامد، یا «تمرین آزادی» می‌شود، یعنی وسیله‌ای که با آن سرد و زن تقادانه و خلاقانه با واقعیت سروکار پیدا می‌کنند و بی‌می‌برند که چگونه باید در دگرگون ساختن جهان خود شرکت کنند. تحقق بخشیدن به روشهای تربیتی که این کار را آسانتر کنند بناچار در درون جامعه ما موجب اضطراب و ستیزه خواهد شد، اما به این کار هم قادر است که به‌پیدایش ادسی نوکمک کند و در تاریخ مغرب‌زمین عصری جدید آغاز نماید. برای کسانی که خود را به این تلاش متعهد ساخته‌اند و در جستجوی مفهوسها و ابزارهائی برای آزمایشند، در سالهائی که در پیش داریم، اندیشه پانولو فریره کمکی درخور توجه خواهد کرد.

واژگان فارسی به انگلیسی

superdetermination	ابر تصمیم
axiology	ارزش شناسی
myth	اسطوره، افسانه
radical	اصلگرا، واقفکرا
radicalism	اصلگرایی، واقفگرایی
myth	افسانه، اسطوره
re-present	بازنمایی کردن
manipulation	بازی دادن، فریفتگری
antithesis	برابر نهاد
antibiotic	برابر نهادی
thesis	بر نهاد
interaction	بر همکنش
humanitarianism	بشر دوستی - مردودوستی
intersubjectivity	بیان فاعلیت
prescription	تجویز
conflict	تعارض، شمش
fatalism	تقدیرگرایی، سرنوشت گرایی
critical	خرده گیر، نقاد
thematic universe	جهان موضوعی
student-teacher	دانش آموز - معلم
circle of certality	دایره حتمیت

dichotomy, duality	دوگانگی
schizophrenia	دوگانگی شخصیت
bureaucracy	دیوانسالاری
subjectivist	ذهنکرا
psychologism	روانگرایی
charismatic leaders	رهبران صاحب فره
biophily	زنده دوستی
structure	ساخت، نهاد
naive	ساده دل
conflict	ستیز، تضاد
fatalism	سرنوشت‌گرایی، تقدیرگرایی
sadism	عقده آزارندگی
activism	عملگرایی، فلسفه عمل
sectarianism	فرقه‌گرایی
manipulation	فریفتگری، بازی دادن
authoritarianism	فلسفه عمل ← عملگرایی
object	قدرنگرایی
subject	کارپذیر
praxis	کارساز
mechanistic	کردار
	ماشینی
anthropology	مردم دوستی ← بشر دوستی
anthropocentric	مردم‌شناسی
de-humanization	مردم‌مدار
humanization	مردمی‌زدایی
humanism	مردمی‌سازی
necrophilism	مردمی‌گرایی
	مرده دوستی، مرده ستایی
ideology	مرده ستایی ← مرده دوستی
de-ideologization	مسلک
teacher-student	مسلک‌زدایی
viable	معلم - دانش‌آموز
	ممکن

generative themes	موضوعهای تولیدی
linked themes	موضوعهای وابسته
ecollapsistic	نقاد ← خرده‌گیر
structure	نفرگرا نهاد، ساخت
conscientization	واقعگرائی ← اصلگرائی
real consciousness	هشیارسازی
potential consciousness	هشیاری راستین
	هشیاری نهفته

واژگان انگلیسی به فارسی

activism	عمل‌گرایی، فلسفه عمل
anthropocentric	مردم‌مدار
anthropology	مردم‌شناسی
antithesis	برابرنهاد
aesthetic	برابر نهادی
authoritarianism	قدرتگرایی
axiology	ارزش‌شناسی
biophilia	زنده دوستی
bureaucracy	دیوانسالاری
charismatic leaders	رهبران صاحب‌فره
circle of certainty	دایره حتمیت
conflict	تعارض، ستیز
conscientization	هشیارسازی
consciousness	هشیاری
—, potential	هشیاری نهفته
—, real	هشیاری راستین
critical	نقاد، خرده‌گیر
de-humanization	مردمی‌زدائی
de-ideologization	مسلك‌زدائی
dichotomy	دوگانگی
duality	دوگانگی

fatalism	تقدیرگرایی، سرلشت‌گرایی
generative themes	موضوعهای تولیدی
hinged themes	موضوعهای وابسته
humanism	مردمیگرایی
humanitarianism	بشر‌دوستی، مردم‌دوستی
humanization	مردمی‌سازی
ideology	مسلك
interaction	برهمکنش
intersubjectivity	بیان‌فاعلیت
manipulation	بازی‌دادن، فریفتگری
mechanistic	ماشینی
myth	اسطوره، افسانه
necrophilia	مردم‌دوستی، مرده‌ستانی
object	کارپذیر
praxis	کردار
prescription	تجویز
psychologism	روانگرایی
radical	اصلگرا، واقفگرا
radicalism	اصلگرایی، واقفگرایی
re-present	بازنمایی کردن
radism	عقدۀ آوارندگی
schizophrenia	دوگانگی شخصیت
sectarianism	فرقه‌گرایی
solipsistic	فکرا
structure	نهاد - ساخت
student-teacher	دانش‌آموز-معلم
subject	کارساز
subjectivist	ذهنگرا
superdetermination	ابر تصمیم
teacher-student	معلم-دانش‌آموز
thematic universe	جهان موضوعی
thesis	بر نهاد
viable	ممکن

فہرست نامہای کان و کتابہا

<i>Selected Books of Mao Tse-Tung</i>	آلما دیوگزیڈا مالونہ ٹونگ ۹۴
Althusser, Louis	آلتوسر لوئیس ۱۹۳.۱۹۲.۱۹۱
Spill, Franic	اسپیلٹ، فرانیک ۱۷۰.۱۶۸
Struik, Dirk	اشٹرویک، دیرک ۱۰۳
<i>Reform or Revolution</i>	اصلاح یا انقلاب ۱۲
<i>Moral Man and Immoral Society</i>	انسان اخلاقی و جامعہ بی اخلاق ۶۹
<i>One-Dimensional Man</i>	انسان یک بعدی ۴۱
<i>Revolution in the Revolution</i>	انقلاب دد انقلاب ۳۸
Engels	انگلس ۱۶۹
Ortiz, Orlando Aguirre	اورتیز، اورلاندو آگورہ ۲۲۱
Onsbor, Reuben	اونسبور، روپین ۲۰۳
Batista	باتیستا ۲۰۱
Barbaccna	باربائنا ۱۷۳
<i>For Marx</i>	برای مارکس ۱۹۱
Bergson	برگسون ۷۸
Buber, Martin	بوبر، مارٹین ۲۰۴
Bode, Gabriel	بودہ، گابریل ۱۲۷.۱۲۸ مکرر
Beauvoir, Simone de	بودوار، سمون دو ۶۱
<i>The Phenomenology of Mind</i>	پدیده شناسی «روح» ۲۵.۷
Pinto, Alvaro Vicira	پینتو، آلوارو ویشیرا ۱۰۲.۱۰۱

<i>Summer in the City</i>	تابستان در شهر ۱۸۹
Tarso, Paulo de	تارسو، پائولو دو ۱۲۰
<i>Histoire de la conscience des clans</i>	تاریخ وجدان فرقه‌ها ۲۱۵
<i>La Pensée de la Droite aujourd'hui</i>	تفکر دست راستیها در حال حاضر ۶۱
Tiriac, Camilo	تورس، کامیلو ۱۹۸
Tiradentes	تیرادنتس ۱۷۳
<i>Dialectico de la Concreto</i>	جدل عینی ۱۰۴
	جنگ شکر در کوبا ۲۰۹
	چه باید کرد؟ ۲۲۸
	چهره استعداگر، چهره استعمار زده ۱۶۳.۳۵
<i>O Governo Trabalhista no Brasil</i>	حکومت کارگری در بوزیل ۱۷۹
<i>Memento de Tiro</i>	خاطره‌های زندگان ۳۴
Dehry, Roger	دبره، روزه ۴۸
<i>The Heart of Man</i>	دل آدمی، قلب انسان ۶۷.۵۴.۳۰
<i>Pasajes de la Guerra revolucionaria</i>	دوره‌های جنگ انقلابی ۲۰۸
	رضائی، حیدرنلی ۴۵
Rosa, Guimaraes	روزا، گومارائس ۱۲۰
Sartre, Jean Paul	سارتز، جان پل ۷۵.۷۴.۶۵
Chenu	شنو ۲۱۲
Chonchol, Jacques	شونشول، ژاک ۱۲۷
<i>Grande Sertao-heredas</i>	شیطانی که باید در نقاط دور قانع کرد ۱۲۱
<i>Anti-memoirs</i>	خدا خاطرات ۹۲
<i>Eros and Civilization</i>	عشق و تمدن ۴۱
Fox, Rubert	فاکس، رابرت ۱۹۰
Fanon, Franz	فانون، فرانز ۱۹۹.۴۵.۶۲
Fromm, Eric	فروم، اریک ۲۰۳.۱۸۶.۶۸ .۶۶.۵۳.۴۹.۴۰.۳۸
Ferreira, Maria Edy	فره‌ایرا، ماریا ادی ۱۱۹
Freyer, Hans	فره‌یر، هانس ۱۰۴
Furter, Pierre	فورتر، پیر ۹۳.۹۰
Fiori, Ernani Maria	فیوری، ارنانی ماریا ۸۳

Fiori, Jose Luis	فهوری، هوزه لویس ۱۲۷.۲۸ قلب انسان - دل آدمی
Castro, Fidel	کاسترو، فیدل ۲۰۱.۲۰۰.۱۴۵ مکرر
Christian, Henry M.	کریستیان، هنری ۱۴۲
Kossik, Karel	کوسیک، کارل ۱۰۴
Cole, Mary	کول، مری ۱۸۹
Garcia, Fernando	گارسیا، فرناندو ۱۵۰
Gajo, Petrović	گایو، پتروویچ ۱۶۰
<i>Relato de la Guerra Revolucionaria</i>	گزارش جنگ انقلابی ۲۰۱
Goldmann	گلدمن ۱۲۳ مکرر، ۱۴۹.۱۲۴
Guevara, Che	گوارا، چه ۲۰۱.۱۹۸.۱۴۵.۸۶، ۲۰۸.۲۰۳ مکرر
<i>Temoignage Chretien</i>	گواهی مسیحی ۲۱۲
Guzman, German	گوزمان، ژرمان ۱۹۸
Gulddy	گیدی ۱۵۲.۱۵۱
Lenin	لنین ۲۲۸.۱۶۰.۳۰
Lopez, Patricio	لوپز، پاتریسو ۱۳۰
Lukse	لوکاخ ۲۱۵.۳۰
Luxembourg, Rosa	لوگزامبورگ، روزا ۱۲
Luls, Washington	لویس، واشینگتن ۱۷۹
Mao Tse-Tung	مائوتسه تونگ ۱۵۸.۹۲
<i>Mater et Magistra</i>	مادردایه ۱۶۴
Marx, Karl	مارکس، کارل ۲۷ مکرر، ۱۰۳.۳۰، ۱۶۹
<i>The Marxists</i>	مارکسی‌گرایان ۱۲
<i>Marxism and Psycho-analysis</i>	مارکسی‌گرایی و روانکاری ۲۰۴
Marcuse, Herbert	مارکوزه، هربرت ۴۱
Malraux, André	مالرو، آندره ۹۲
Mami, Albert	ممی، آلبرت ۱۶۴.۳۵
Mendes	منس ۴۴
Mills, C. Wright	میلز، - رایت ۱۲ ناطق، هما ۴۵
<i>Teoria de la Epoca Actual</i>	نظریهٔ دوران کنونی ۱۰۴
<i>Les damnés de la terre</i>	نفرینان خاکی ۴۵.۴۴

Niebuhr	نیبور ۱۵۱.۱۳۱.۶۹
Nicolai	نیکلانی ۱۲۳
Vargas, Getulio	وارگاس، گتولیو ۱۸۱.۱۸۰.۱۷۹
Veydenmeyer	وایدنمایر ۱۶۹
Welfert, Fransisco	وelfert، فرانسیکو ۱۷۸.۱۷۶
Venceremos	وینریموس ۸۶
Hegel	هگل ۲۵۰.۷ مکرر، ۵۹
Husserl	هوسرل ۷۵.۶۵
Jaspers, Carl	یاسپرس، کارل ۱۰۱.۷۱
John XXIII, Angelo Giuseppe Roncalli	یوحنا بیست و سوم ۱۶۲

فهرست انتشارات کتابهای خوارزمی

فلسفه

زیر چاپ	لهمالوس نوشته افلاطون ترجمه محمد حسن لطفی
	دوره آثار افلاطون (۷ جلد) نوشته افلاطون ترجمه محمد حسن لطفی
۲۰۹۳۵	و رضا کلبانی
۱۵۵	آلبر کامو نوشته ژان ژرژ اوبراین ترجمه عزت‌الله فولادوند
۲۱۵	فلسفه تحلیل منطقی نوشته منوچهر بزرگ‌مهر
۲۳۰	فلسفه چیست (چاپ دوم) نوشته منوچهر بزرگ‌مهر
۳۱۵	تحلیل ذهن نوشته برتراند راسل ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر
۱۷۵	مسائل فلسفه نوشته برتراند راسل ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر
۲۱۵	فانون نوشته دبویس کتن ترجمه رضا براهنی
۱۶۵	ژان پل سارتر نوشته موریس کورنتین ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر
۱۹۰	منطق سببیک نوشته روزان لگر ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر
۱۱۵	انقلاب یا اصلاح (چاپ دوم) گفتگو با هربرت مارکوزه و کارل پوپر
۱۶۵	مارکوزه (چاپ دوم) نوشته السدمک اینتایر ترجمه حمید عنایت
زیر چاپ	پوپر نوشته برابان مکی ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر
۱۹۵	کارناب نوشته آرن نائس ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر
۱۹۵	ویتگنشتاین نوشته یوستوس هارت‌ناک ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر
زیر چاپ	خداایگان و بنده (چاپ دوم) نوشته هگل ترجمه حمید عنایت
۲۶۵	افلاطون نوشته کلرل یا-هرس ترجمه محمد حسن لطفی
۱۷۵	سقراط نوشته کلرل یا-هرس ترجمه محمد حسن لطفی

- آقای بود - محمد علی صفریان
- ۵۹۰ ریال
- ۲۸۵ سیاهان امریکارا ساختند نوشته بنجامین کوارلز ترجمه ابراهیم یونسی
درجبهه مقاومت فلسطین نوشته روزه کودروا - فایض ا. سائق
- ۱۶۵ ترجمه اسداله مبشری
- ۳۷۵ ژاپن نوشته هرمان کلن ترجمه سروش حبیبی
- زیر چاپ سفری در گردباد نوشته یوکتیا. س. گهنزبرگ ترجمه مهدی سمسار
- ۲۱۵ مسأله فلسطین نوشته اسداله مبشری
- چهره استعمارگر، چهره استعمار زده (جواب سوم) نوشته آلبرمی
- ۱۹۰ ترجمه عما ناطق
- زیر چاپ روزهای سیاه غنا نوشته فوام نکرومه ترجمه جواد بهمان
- بیست کشور امریکای لاکین (۳ جلد) نوشته عادل نهدرکانگ
- ۹۸۵ ترجمه محمد قاضی
- هالیتی و دیکتاتور آن نوشته برنارد دیندیج وال برن ترجمه
- ۳۱۵ سروش حبیبی
- ۳۲۵ آنگولا نوشته داکلاس دیلر و رنه پلسیه ترجمه محمد فخر داهی
- زیر چاپ هیروشیما (جواب دوم) نوشته جان هرسی ترجمه چنگیز حیات داوودی
- تجارت اسلحه گزارش انجمن جهانی پژوهش در صلح - استکهلم
- ۳۷۵ ترجمه ابراهیم یونسی
- آخرین نامه‌های محکومان به مرگ (با مقدمه نوام اسمان) نوشته
- ۳۴۵ پیرده الوتسی - جوانی پیرلی ترجمه هوشنگ وزیری
- ۱۴۵ آلبرت لوتولی نوشته مری بنسن ترجمه حسین ابوالحسنی
- ۸۲۰ زندگی من نوشته لئو ترونسکی ترجمه هوشنگ وزیری
- ۳۲۰ زندگی من نوشته ایکور استرایسکی ترجمه کیلوس جهاننداری

رمانها

- آقای رئیس جمهور (جواب چهارم) نوشته میکال انخل استودیاس
- ۳۷۵ ترجمه زهری خانلری (کیا)
- ۱۶۵ لور و لومبو نوشته میکال انخل استودیاس ترجمه زهری خانلری (کیا)
- ۲۸۰ بنال وطن (جواب سوم) نوشته آلن بیتون ترجمه سیمین دانشور
- ۲۳۵ بوللمون صفتان نوشته آنتون چخوف ترجمه ضیاء الله فردشانی

جنایت و مکافات (جواب دوم) نوشته فتودورد۔ تالیف سکی

۸۹۰/۷۵۰	ترجمہ مہری آمی
۲۴۰	سووشون (جواب ہفتم) نوشته سمین دانشور
۲۶۵	کھلی انسانی نوشته ویلیام۔ رویان ترجمہ سمین دانشور
زیر چاپ	لام بین نوشته اواردفانت ترجمہ حسن کامنادر
۲۶۰	گذری بدهند نوشته ای۔ ام مورسٹر ترجمہ حسن جوادی
	آزادی یا مرگ (جواب سوم) نوشته نیکوس گلزانتراکوس
۸۸۵	ترجمہ محمد فاضی
	مسیح باز مصلوب (جواب سوم) نوشته نیکوس گلزانتراکوس
۶۹۰	ترجمہ محمد فاضی
۱۲۰	پزشک دہکده نوشته درانس کاکا ترجمہ فرامرذ بہزاد
	آبروی از دست رفته کاترینا بلوم نوشته ہاینریش بل
۱۸۵	ترجمہ شریف انکرانی
۲۶۵	داغ نمک نوشته نائمانول ہائورن ترجمہ سمین دانشور
زیر چاپ	گوداب نوشته ہینز ایل شولوخف ترجمہ ضیاء لہ فروشانی
زیر چاپ	ہادر اپور نوشته روبرمرل ترجمہ محمد مہدی۔ مسار

