

فرانتس فانون

سعید بوآما

ترجمه‌ی حمیدرضا سعیدیان



مردم که در آغاز نبرد، کیش ثنویت استعمارگر را پذیرفته بودند: سفیدها و سیاهان، عرب‌ها و رومی‌ها - در طی مسیر مبارزه کشف می‌کنند که سیاهان می‌توانند از سفیدها سفیدتر باشند و این که احتمال به دست آوردن یک پرچم ملی و امکان ارتقا به مقام یک ملت مستقل به خودی خود موجب نمی‌شود تا برخی از اقشار مردم از منافع و امتیازات خود چشم ببوشند.

فرانتس فانون، دوزخیان روی زمین، ۱۹۶۱

در اندیشه‌ی فرانتس فانون (۱۹۶۱ - ۱۹۲۵) کلیه‌ی عواملی که به بلوغ آگاهی ضد استعماری، به نخستین حملات و نخستین پیروزی‌ها بر علیه سیستم سرکوبگر استعمار (که شکست‌ناپذیر به نظر می‌رسید) منجر گشتند، جمع شده‌اند. تأثیرات متقابل میان آمریکای سیاه، آفریقای سیاه و آفریقای شمالی؛ میان روشنفکر و مبارز سیاسی؛ میان اندیشه و عمل؛ میان ایده‌آلیسم و پراگماتیسم؛ میان تحلیل فرد و جنبش جمعی؛ میان حیات روانی و مبارزه‌ی فیزیکی؛ میان ناسیونالیسم و پان‌آفریکانیسم؛ میان مسأله‌ی استعمار و استعمار نو را در سیر زندگی فانون می‌توان مشاهده کرد.

فانون اولین کتاب خود (پوست سیاه، صورتک‌های سفید) را دو سال قبل از دین بین فو و آخرین کتابش (دوزخیان روی زمین) را در ۱۹۶۱ - در زمانی که کشورهای آفریقایی به استقلال می‌رسیدند - منتشر می‌کند. استعمار در فاصله‌ی این دو تاریخ شروع به پوست‌اندازی می‌کند، اندیشه‌ی فانون تکامل می‌یابد، غنی می‌شود و ابعاد جدیدی در آن وارد می‌شود که اغلب بدیع هستند.

فانون، که تئوری را از عمل جدا ناپذیر می‌داند، به جزم‌گرایی حساسیت دارد. او به دنبال یافتن پاسخ‌های مشخص برای سؤالات جدیدی است که

خلق‌های تحت استعمار با آن مواجه هستند. قانون با وجود عمر کوتاه خود (او در سی و شش سالگی در اثر ابتلا به سرطان خون از پای درآمد) نویسنده‌ای پرکار و از خلاقیت خارق‌العاده‌ای برخوردار بود.

استعمار مردم را بی‌مغز می‌کند.

فانون، در ۱۹۵۶، در نامه‌ای به وزیر مختار الجزایر دلایل استعفای خود از پست مسئول بخش روانی بیمارستان بلیدا را توضیح می‌دهد. او در این نامه جنگ الجزایر را چونان «نتیجه‌ی منطقی کوششی عقیم به منظور بی‌مغز کردن یک خلق»^۳ تحلیل می‌کند. فانون، از نخستین نوشته‌هایش تا آخرین آن‌ها، بی‌وقفه تحلیل خویش درباره‌ی از خودبیگانگی فرهنگی (که خمیرمایه‌ی برده‌داری و استعمار است و اجازه‌ی برقرار ماندن نظام‌های مبتنی بر استثمار اقتصادی را می‌دهد) را تعمیق می‌بخشد. این تأملات، که فانون را به تعهد تمام‌عیار در یک جنبش آزادی‌بخش ملی هدایت می‌کنند، نتیجه‌ی یک روند طولانی هستند که او با تجربه‌ی شخصی خود آن را توضیح می‌دهد.

فانون، متولد ژوئیه ۱۹۲۵ در یک خانواده‌ی خرده‌بورژوازی سیاه‌پوست در مارتینیک، از پانزده‌سالگی شاهد نژادپرستی استعماری است. در ۱۹۴۰، پس از تسلیم شدن دولت فرانسه در برابر آلمان نازی هزاران سرباز نیروی دریایی فرانسه به فور-دو-فرانس پناهنده می‌شوند. این فرانسوی‌ها، که «ذهنیت نژادپرستانه داشتند، اما تا به حال آن را بروز نداده بودند»^۴ به آن اقلیتی از آنتیلی‌ها که به تحصیلات دست یافته بودند جایگاه مادون ایشان را در جامعه‌ی استعماری یادآوری می‌کردند. این جوانان آنتیلی، با وجود «جذب» شدن‌شان و به‌رغم آن که می‌خواهند با آفریقایی‌ها تفاوت داشته باشند، در نگاه استعمار

سیاه باقی می‌مانند. فانون بعدها این امر را به‌عنوان «تجربه‌ی متافیزیکی» واقعی مورد تحلیل قرار می‌دهد.^۵

فانون چند سال بعد، در ۱۹۴۳، برای مبارزه با نازیسم به‌عنوان داوطلب به «نیروهای فرانسه‌ی آزاد» ملحق می‌شود. او این انتخاب را این‌گونه توضیح می‌دهد که مبارزه بر علیه ستم مسأله‌ای است که به همه مربوط می‌شود. فانون تصریح می‌کند «هر بار که کرامت و آزادی انسان زیر سؤال برود، به ما مربوط است، به ما سفیدها، سیاهان یا زردها»^۶. فانون در حین این نخستین تعهد، نژادپرستی استعماری را دوباره تجربه می‌کند. او، در ۱۹۴۴، برای گذراندن یک دوره‌ی آموزش نظامی چند هفته‌ای را در الجزایر به‌سر می‌برد. فانون، در ۱۹۵۲، در کتاب خود پوست سیاه، صورتک‌های سفید با تأکید بر خصوصیت پلکانی بودن جامعه‌ی استعماری که مانند یک هرم شامل طبقات مختلف (سفیدپوستان ثروتمند، سفیدپوستان خرده‌پا، یهودیان، بومیان پیشرفته، توده‌ی مردم) سازمان‌دهی شده است، به این اقامت کوتاه در الجزایر برمی‌گردد. او ملاحظه می‌کند که «فرانسوی یهودی را دوست ندارد، یهودی عرب را دوست ندارد، عرب سیاه را دوست ندارد...». فانون، از این پس، دائماً تلاش دارد این روند را (که او آن را «تقسیم نژادی مجریمیت»^۷ توصیف می‌کند) درک کند. اقامت سال ۱۹۴۴ در الجزایر فرصتی است برای کشف توهین و تحقیری که استعمار نسبت به بومیان روا می‌دارد. فانون در دوزخیان روی زمین، به‌منظور یادآوری یک «صحنه‌ی وحشتناک»، به این اقامت کوتاه در الجزایر برمی‌گردد: «سال ۱۹۴۴، در شهر اورآن، در اردوگاهی منتظر سوارشدن در کشتی بودیم، نظامیان فرانسوی جلوی کودکان الجزایری تکه‌های نان پرتاب می‌کردند و بچه‌ها برای تصاحب این تکه‌های نان با خشم و نفرت به‌جان هم افتاده بودند»^۸.

در ارتش، فانون دوباره با ساختار هرمی استعمار و عقده‌ی خودبرتربینی سفیدها در قبال بومیان و نیز در میان گروه‌های مختلف بومیان روبه‌رو می‌شود.

تبعیض نژادی امری قانونی است. شرایط مادی روزمره متفاوت هستند و بیان خود را در جیره‌های نابرابر و شرایط استراحت و آسایش (که بر اساس این که فرد اهل متروپل یا آنتیلی یا آفریقای باشد، اولویت بندی شده است) می‌یابند. این تجربه، همان‌طور که این نامه‌ی قانون به پدر و مادرش (به تاریخ ۱۲ آوریل ۱۹۴۵) گواهی می‌دهد، تأثیر درازمدتی بر او می‌گذارد:

به همه چیز شک دارم، حتی به خودم. اگر برگشتم، اگر یک روز خبر کشته شدن من در برابر دشمن به شما رسید، آرامش خود را حفظ کنید، اما هیچ وقت نگویید: او در راه آرمانش کشته شد. بگویید: او پیش خدا رفت؛ زیرا این ایدئولوژی کاذب، سپر دفاعی لاییک‌های بنیادگرا و سیاستمداران کودن، دیگر نباید ما را به هیجان آورد. من گول خوردم! این جا هیچ چیز، هیچ چیز، تصمیم ناگهانی من برای دفاع از منافع مزرعه‌دار را، که خود او به آن‌ها اهمیتی نمی‌دهد، توجیه نمی‌کند.^۹

تجرباتی که قانون از سر می‌گذرانند به هیچ وجه استثنایی نیستند. آن‌ها نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر تضادی هستند که در قلب ایدئولوژی استعمار قرار دارد. ایدئولوژی مذکور بر برتری سفید و بر وجود «وظیفه‌ی ترویج تمدن» تکیه می‌کند. نتیجه‌ی چنین منطقی گسترش «میل به سفید شدن» نزد «بومیان پیشرفته» است - تمایلی که به عقیده‌ی قانون، چیزی جز یک «انحراف وجودی»^{۱۰} نیست. اما این تمایل به ناگزیر با سرشت نابرابر نظام استعمار و جایگاه‌هایی که این نظام با توجه به رنگ پوست افراد به آن‌ها اختصاص می‌دهد، برخورد می‌کند. شبیه شدن همزمان پیشنهاد رد می‌شود. این وضعیت غیر قابل دفاع، دیر یا زود، روند رفع از خودبیگانگی را به حرکت درمی‌آورد.

جنگ قانون را، مانند همه‌ی استعمارزدگانی که در نبرد بر علیه آلمان نازی شرکت کرده‌اند، به شدت دگرگون می‌کند. او در بازگشت به مارتینیک، به همراه برادرش جوپی در تیم انتخاباتی امه سزر (کاندیدای حزب کمونیست

فرانسه برای انتخابات مجلس در سال ۱۹۴۵) بسیج می‌شود. فانون بعداً سزر را چهره‌ای اساسی در کسب آگاهی هویتی «سیاهان» مارتینیک توصیف می‌کند:

نزد همه‌ی آنتیلی‌ها، قبل از جنگ ۱۹۳۹، نه تنها این اطمینان وجود داشت که از آفریقایی‌ها برتر هستند، بلکه آن‌ها مطمئن بودند که با آفریقایی‌ها فرق دارند. آفریقایی سیاه پوست بود و آنتیلی اروپایی [...] آنتیلی، پس از ۱۹۴۵، ارزش‌های خود را تغییر می‌دهد. او در حالی که، قبل از ۱۹۳۹، به اروپای سفید خیره شده بود، در حالی که سعادت را در گریختن از رنگ سیاهش می‌دانست، در ۱۹۴۵ کشف کرد که نه فقط سیاه، بلکه سیاه پوست است و به همین جهت نگاه خود را از این پس معطوف آفریقا خواهد کرد. آنتیلی ساکن فرانسه، قبل از ۱۹۳۹، مرتباً خاطر نشان می‌ساخت که سیاه پوست نیست: آنتیلی ساکن فرانسه، از ۱۹۴۵ به بعد، مرتباً متذکر می‌شود که سیاه پوست است.^{۱۱}

فانون که شاهد دگرگون شدن این رابطه‌ی با خویشستن است، از خودبیگانگی ناشی از رنگ پوست (که توسط برده‌داری و استعمار تولید می‌شود) را تئوریزه می‌کند. آمریکای سیاه، آفریقای سیاه و شمال آفریقا از طریق اراده‌ی مشترک اندیشیدن به منظور رفع این از خودبیگانگی به هم مربوط هستند. در نتیجه کوشش‌های آن‌ها به منظور فهمیدن، بر روی از خودبیگانگی استعماری، ترجمان‌های هویتی آن و همچنین مقاومت‌هایی که برمی‌انگیزد، متمرکز می‌شود. این جست‌وجو، انتخاب شغلی و خط سیر روشنفکری فانون را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

استعمار همچون سیستم

فانون که در دانشکده‌ی پزشکی شهر لیون (فرانسه) تحصیلات خود را دنبال می‌کند، منطقاً به فعالیت‌ها و حرکت‌های ضداستعماری علاقه‌مند می‌شود. او مسئول نشریه‌ی ای دانشجویی به نام Tam - Tam است که تنها شماره‌ی شناخته شده‌ی آن (که تاریخ ۲۱ فوریه‌ی ۱۹۴۹ را دارد) توجه فعالین مجله‌ی *Présence africaine* را به خود جلب می‌کند. دیوید مک‌کی، زندگینامه‌نویس فانون، یادآور می‌شود که سال‌های اقامت فانون در لیون همچنین سال‌هایی هستند که با فعالیت‌های مبارزاتی ضد استعماری او در کنار دانشجویان کمونیست مشخص می‌شوند. «او، با وجود این، هیچ‌گاه به عضویت حزب کمونیست درنیامد.»^{۱۲} بالاخره اینکه، فانون در این سال‌ها به مطالعات گسترده مشغول می‌شود. شاهد این امر تعداد و تنوع آثاری است که او در پوست سیاه، صورتک‌های سفید به آن‌ها استناد می‌جوید. او در این کتاب هم به آثار ادبی و هم به آثار مربوط به روان‌کاوی، روان‌شناسی، مارکسیسم یا فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم (که در آن دوره بسیار مد بود) مراجعه می‌کند و یا از آن‌ها نقل قول می‌آورد.

انتخاب روان‌پزشکی توسط فانون به‌عنوان رشته‌ی تخصصی با پرسش او درباره‌ی از خودبیگانگی و ترجمان‌های هویتی و فرهنگی آن هماهنگی دارد. فانون، از همان نخستین کارهای خود، در تلاش به منظور توجه به نتایج روانی ظلم و ستم اعمال شده، مرزهای میان پزشکی و سیاست را در هم می‌ریزد. نخستین مقاله‌ی او، تحت عنوان «سندروم شمال آفریقا»، در فوریه‌ی ۱۹۵۲ در مجله‌ی *Esprit* به چاپ می‌رسد. او شباهت پاتولوژی‌های «بدون ضایعه و مرض» مهاجرین اهل شمال آفریقا را ملاحظه می‌کند. او توضیحات رایج پزشکان که ناله و غرغر بیمار را به فرهنگ او نسبت می‌دهند، به این‌که فرد اهل شمال آفریقا «تمارض می‌کند، دروغگو است، از زیر کار درمی‌رود، دغل است، تنبل

است، دزد است»^{۱۳} را مردود اعلام می‌کند. فانون برعکس توضیحی ماتریالیستی می‌دهد. او علایم مشاهده‌شده را حاصل زندگی مبتنی بر ظلم و ستم می‌داند که نتیجه‌ی آن این است که فرد شمال آفریقا «اولین برخوردی که با خود خواهد داشت به صورت بروز بیماری عصبی، به صورت بروز مرض است.»^{۱۴} مسأله فقط فردی نیست، بلکه همچنین اجتماعی است. علت واقعی، عارضه‌ی عینی نیست، بلکه سلطه‌ی تحمیل شده است.

کتاب پوست سیاه، صورتک‌های سفید (که در همین سال منتشر می‌گردد) با همین رویکرد مشخص می‌شود. فانون در این کتاب رفتارهای هویتی «شرم از خود» سیاهان را، همچون نتیجه‌ی سلطه‌ی استعمار، تحلیل می‌کند:

برای ما کاملاً واضح است که رفع واقعی از خودبیگانگی سیاهپوست مستلزم آگاهی فوری و مستقیم او از واقعیت‌های اقتصادی و اجتماعی است. زیرا اگر عقده‌ی حقارتی وجود دارد، نتیجه‌ی دو فرآیند است: ابتدا، اقتصادی؛ و سپس، از طریق درونی‌شدن حقارت یا، بهتر بگوییم، حقارت از رنگ پوست.^{۱۵}

فانون، در این نخستین کتاب خود، رویکردهای فرهنگ‌گرا را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. او برای مثال به اکتاو مانونی، مردم‌شناس و روان‌کاو فرانسوی و نویسنده‌ی کتاب روان‌شناسی استعمار،^{۱۶} ایراد می‌گیرد؛ زیرا برای مانونی «عقده‌ی حقارت چیزی است که قبل از استعمار وجود داشته است.»^{۱۷} برای فانون، برعکس، رفتارهای هویتی استعمارزدگان نتیجه‌ی رابطه‌ی نابرابر استعماری است. این رابطه‌ی نابرابر فرد تحت سلطه را در وضعیتی عصبی فرومی‌برد که نفرت از خود ترجمان آن است. بنابراین، راه‌حل واقعی این است که استعمارزده را از «ناآگاهی‌اش آگاه کرد، تا در خیال خود تلاش نکند سفید شود، بلکه در جهت تغییر ساختارهای اجتماعی اقدام نماید.»^{۱۸}

فرانتس فانون برای افشای از خودبیگانگی فرهنگی از تحلیل‌های امه سزر چیزهایی را قرض می‌گیرد. رویکرد ماتریالیستی و ضد فرهنگ‌گرایی، فانون را به نقد رویکرد سنگور، که او آن را در ۱۹۶۱ «محدودیت‌های» سیاه‌ستایی می‌نامد، هدایت می‌کند.^{۱۹} سیاه‌ستایی برای فانون مطمئناً مرحله‌ای در فرآیند رفع از خودبیگانگی است؛ اما فقط یک مرحله، که باید از آن عبور کرد. این لحظه «آنتی تز عاطفی و گرنه منطقی، توهینی است که انسان سفیدپوست نثار انسانیت کرده است.»^{۲۰} سیاه‌ستایی اگر چه، با در نظر گرفتن استعمار (که همه چیز استعمارزده را انکار می‌کند)، ضروری است؛ اما اگر استعمارزده را به سمت یک ذات‌گرایی (essentialisme) جدید هدایت کند، خیلی زود به زندان تبدیل می‌شود. سیاه‌ستایی، در فرآیند آزادسازی، یک ابزار است و نه یک هدف. محبوس شدن در این لحظه، و در این ابزار، به تلاش دیوانه‌وار برای احیای گذشته‌ای منجر می‌شود که برای همیشه سپری شده است. این امر باعث ایجاد توهم تجدید فرهنگی و در نتیجه دورافتادن از مبارزه برای تغییر حال می‌شود. برای فانون، ذات سفید وجود ندارد همان‌طور که ذات سیاه موجود نیست. تنها وضعیت سیاه وجود دارد که در طول تاریخ به وجود آمده است:

مسأله‌ی مورد بررسی در این‌جا، امری است مربوط به زمان. فقط آن عده از سیاهان و سفیدانی از قید از خودبیگانگی در خواهند آمد که نگذارند در برج پایدار گذشته، محبوس‌شان سازند. در مورد بسیاری از سیاه‌پوستان دیگر هم، رفع از خودبیگانگی با نپذیرفتن زمان حال به صورت امری قطعی، پایدار خواهد شد... به هیچ وجه نباید الهام اساسی خویش را از گذشته‌ی مردمان رنگین پوست به دست آورم. به هیچ وجه نباید در صدد تجدید حیات تمدن سیاه، که ناروا ناشناخته مانده است، برآیم. من خودم را برده‌ی هیچ گذشته‌ای نمی‌سازم. من نمی‌خواهم به

زیان حال و آینده‌ی خویش، سرود گذشته سردهم [...] سیاه‌پوست
 مأموریتی ندارد؛ سفیدپوست بار و زحمتی نیست [...] من برده‌ی نظام
 برده‌داری که پدرانم را از انسانیت بری نمود، نیستم [...] سیاه‌پوست وجود
 ندارد، همان طور که سفیدپوست وجود ندارد.^{۲۱}

به نوشته‌ی ژان پل سارتر در ۱۹۵۶، «استعمار یک سیستم است.»^{۲۲} فانون
 تأکید دارد که این سیستم دارای یک پایه‌ی اقتصادی است که ایدئولوژی‌ها،
 رفتارهای هویتی و روانی تولید می‌کند که به نوبه‌ی خود اجازه می‌دهند سیستم
 خود را بازتولید کند. وارونه کردن این رفتارها، مانند مثلاً تأکید بر برتری سیاه
 (در پاسخ به گفتار نژادپرستانه‌ی استعمار)، برای بیرون آمدن از سیستم کافی
 نیست؛ زیرا «کسی هم که سیاهان را می‌پرستد، مثل کسی که از سیاهان نفرت
 دارد "بیمار" است» و «از آن طرف، سیاهی هم که می‌خواهد نژادش را سفید
 کند، مثل سیاهی که نفرت از سفیدها را موعظه می‌کند، بدبخت و زبون
 است.»^{۲۳} آزادشدن از سلطه مستلزم اقدام به تخریب نظام سلطه است. فانون، با
 تکرار جمله‌ای از مارکس، دعوت به عمل می‌کند: «مسأله، شناختن دنیا نیست،
 بلکه تغییر دادن آن است.»^{۲۴} ایجاد ارتباط میان تفکر درباره‌ی سرکوب
 استعماری و مبارزه برای آزادی، میان اندیشه و عمل یکی دیگر از توانایی‌های
 فانون است. او همزمان یک روشنفکر و یک مبارز سیاسی خواهد بود.

استعمار، برای فانون، یک رابطه‌ی اجتماعی است. این رابطه‌ی اجتماعی
 تشکیل دهنده‌ی استعمارزده و همچنین استعمارگر است: «عقده‌ی حقارت
 نقطه‌ی مقابل احساس برتری است.»^{۲۵} پوست سیاه، صورتک‌های سفید جنبه‌ی
 حقارت رابطه‌ی اجتماعی استعماری را مورد تحلیل قرار می‌دهد. فانون چند
 سال بعد، در نخستین کنگره‌ی نویسندگان و هنرمندان سیاهپوست که به ابتکار
 مجله‌ی *Présence africain* در دانشگاه سوربن برگزار می‌شود، از جنبه‌ی دیگر

این رابطه، یعنی احساس برتری، تحلیلی ماتریالیستی ارائه می‌دهد. سخنرانی او، تحت عنوان «نژادپرستی و فرهنگ»، در تقابل با بسیاری از سخنرانی‌های دیگر است که رنگ فرهنگ‌گرایی دارند. فانون تحلیل خود را با یادآوری رابطه‌ی میان استثمار اقتصادی و نژادپرستی آغاز می‌کند. منشاء نژادپرستی «اقدام عظیم به منظور اسارت اقتصادی، و حتی انقیاد بیولوژیک است.»^{۲۶} بنابراین نژادپرستی محصول اجتماعی یک نظام استثمارگر است و نه یک «تمایل روحی» یا یک «عیب روانی».^{۲۷} در نتیجه همه‌ی فرهنگ‌ها نژادگرا نیستند. تنها فرهنگ‌هایی نژادگرا هستند که به یک نظام سلطه مربوط هستند.

رویکرد فانون در سخنرانی‌اش همچون تاریخی است. نژادپرستی تاریخ دارد. نژادپرستی خود را با شرایط و متناسب با توازن قوا تطبیق می‌دهد. نژادپرستی از لحاظ شکلی تحول پیدا می‌کند برای این که اساس آن حفظ شود. فانون به‌ویژه بر تأثیر مبارزه بر علیه آلمان هیتلری و قیام استعمارزدگان بر روی نژادپرستی تأکید می‌کند: پس از هولوکاست، نژادپرستی شکل بیولوژیک خود را رها می‌کند و شکلی فرهنگی به خود می‌گیرد. «این نژادپرستی، که ادعا می‌کند عقلانی و فردی و بر عوامل ارثی سازنده‌ی یک فرد و خصوصیات و عکس‌العمل‌های بارز افراد در برابر محیط خود و موقعیت‌های مختلف استوار است، به نژادپرستی فرهنگی تبدیل می‌شود.»^{۲۹} سرانجام آن که، رویکرد فانون به نژادپرستی، نظام‌مند (systemique) است. نژادپرستی (که برای مشروعیت بخشیدن به سلطه‌ی اقتصادی ضروری است) در جامعه‌ای که جامعه‌ای دیگر را تحت استعمار در آورده است، اجتناب‌ناپذیر است. نژادپرستی نشان خود را بر تمامی جنبه‌های این جامعه می‌گذارد؛ تمامی ابعاد این جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ در تمامی اجزاء این جامعه رخنه می‌کند.

همین رویکرد ماتریالیستی، نظام‌مند و تاریخی در تجربه‌ی شغلی فانون به چشم می‌خورد. فانون، در ۱۹۵۳، دوره‌ی انترنی خود را در بیمارستان سنت آلبن می‌گذراند. این تجربه‌ی پانزده ماهه، چه از لحاظ شغلی چه از لحاظ روانی، نشان خود را بر فانون می‌گذارد. بیمارستان سنت آلبن تحت مدیریت فرانسوا توسکل قرار دارد که یکی از پیشگامان روان‌درمانی نهادی (Psychothérapie institutionnelle) محسوب می‌شود. روان‌پزشکان و روان‌شناسانی که رویکرد مسلط (عزلت - زندان) در خصوص بیماری روانی را نمی‌پذیرند، جذب تجربه‌ای می‌شوند که در این بیمارستان جریان دارد. فرانسوا توسکل این تجربه را چنین توضیح می‌دهد:

در سنت آلبن فرض بر این بود که همه‌ی زنان و مردان، دیوانه یا سالم، دور هم جمع می‌شوند برای این‌که بتوانند بر حسب امکانات خود در من و خویشتن خود، که در طی تجربه‌ی وجودی شان ایجاد شده و متأسفانه اغلب مغشوش شده‌اند، به جست‌وجو بپردازند و با تکیه بر سه پایه‌ی «رابطه با خود»، «رابطه با دیگران» و «رابطه با جهان خارج» و با استفاده از روش‌هایی مانند گفت‌وگو کردن، گوش دادن و راهنمایی کردن به درمان اختلالات روحی، احساسی، شخصیتی و رفتاری پرداخته شود.^{۳۰}

تجربه‌ی سنت آلبن این اعتقاد را نزد فانون تقویت می‌کند که «جنون باید در تمامی حوزه‌های آن - در محل تلاقی جسم و روان، ساختار و تاریخ - مورد سؤال قرار گیرد».^{۳۱}

انتصاب فانون به‌عنوان روان‌پزشک در بلیدا (شهری در ۵۰ کیلومتری الجزیره) در ژوئن ۱۹۵۳، و مواجهه با نتایج روانی خشونت تمام‌عیار و سیستماتیک استعمار، باعث تقویت این اعتقاد در او می‌شود.

خشونت سرکوبگر و خشونت آزادی‌بخش

فانون، با رسیدن به بلید، تلاش می‌کند برداشت‌های نوآورانه‌ی خود را در عمل پیاده کند. او سریعاً کشف می‌کند که «استعمار، مطابق جوهر خود، تهیه‌کننده‌ی بزرگ بیمار برای بیمارستان‌های روانی است.»^{۳۲} او در جست‌وجوی ویژگی خاص استعمار است، که آن را از دیگر اشکال موجود یا سابقاً موجود سلطه متمایز می‌کند. برای او استعمار «نفسی سازمان‌یافته‌ی دیگری و تصمیم دیوانه‌واری است که به موجب آن از پذیرش هرگونه خصیصه‌ی انسانی برای دیگری امتناع می‌شود.»^{۳۳} خشونت در این جا، برخلاف سایر سلطه‌ها، تمام‌عیار، گسترده، دائمی و عمومی است.

برای فهم این «حساسیت» کافی است به سادگی تعداد و عمق جراحاتی که رژیم استعماری (تنها طی یک روز) بر استعمارزده وارد می‌کند مطالعه و برآورد شود. در هر صورت باید در نظر داشت که خلق استعمارزده تنها یک خلق زیرسلطه نیست. فرانسوی‌ها، در زمان اشغال فرانسه توسط آلمان، انسان باقی ماندند.^{۳۴}

فانون، که هم شکنجه‌گران و هم قربانیان آن‌ها را در بیمارستان خود معالجه می‌کند، نمی‌تواند از این خشونت تمام‌عیار فرار کند. او این خشونت را مورد تحلیل قرار می‌دهد. این کار تحلیلی، او را به استعفا از پست خود و پیوستن به جبهه‌ی آزادی‌بخش الجزایر در ۱۹۵۶ هدایت می‌کند. زیرا، «عرب، در کشور خود، یک از خودبیگانه‌ی دائمی است که در حالت بی‌شخصیتی مطلق به سر می‌برد.»^{۳۵} همان‌طور که مونگو بتی و ادیل تُبِنر یادآور می‌شوند براساس یک دعوی نادرست بر علیه فانون، «او به‌عنوان رسول آتشین مزاج خشونت معرفی می‌شود.»^{۳۶} اما خشونت در نظام استعماری به پیامبر احتیاج ندارد و فانون فقط خشونت را، به آن شکل که جریان دارد، شرح می‌دهد.

برای فانون بررسی و تحلیل خشونت استعمارزدگان از بررسی و تحلیل خشونت نظام استعماری، که آن نیز چند شکلی است، جدایی ناپذیر است. اولی نتیجه‌ی منطقی دومی است. فراموش کردن این نقطه‌ی شروع، به معکوس کردن رابطه‌ی علیت میان دو خشونت و یا ایجاد تقارن میان این دو منجر می‌شود. فانون دایماً بر این امر تأکید و بر اهمیت آن پافشاری می‌کند. او، در وهله‌ی نخست، مثال‌های متعددی از خصلت ذاتاً خشن استعمار به دست می‌دهد. فانون در مقاله‌ای درباره‌ی شکنجه، که در سپتامبر ۱۹۵۷ منتشر می‌شود، خاطر نشان می‌کند که شکنجه «یکی از کیفیات روابط میان اشغالگر و اشغال‌شده است و در نتیجه نمی‌توان هم خواستار حفظ تسلط فرانسه بر الجزایر بود و هم راه‌های حفظ این تسلط را محکوم کرد.»^{۳۷} فانون سه ماه بعد، خطاب به «دموکرات‌های فرانسه»، برخوردی را که برای توجیه عدم حمایت از مبارزه‌ی آزادی‌بخش ملی، «تروریسم» جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی الجزایر را بهانه قرار می‌دهد به سخره می‌گیرد: «بنابراین، اگر خلقی بخواهد از پشتیبانی این دموکرات‌ها بهره‌مند شود، مبارزه‌ی او برای استقلال باید روشن و شفاف باشد.»^{۳۸}

این موضع‌گیری‌ها منجر به نخستین عقلانی‌سازی مسأله‌ی قهر توسط فانون، در سخنرانی او در آکرا در آوریل ۱۹۶۰ درباره‌ی صلح و امنیت، می‌شود. او سخنرانی خود، تحت عنوان «چرا ما قهر را به کار می‌بریم»، را با این یادآوری اساسی آغاز می‌کند:

رژیم استعماری رژیم‌ست است که با خشونت برقرار شده است. رژیم استعماری رژیم‌ست است که همواره با زور مستقر می‌شود. برخلاف اراده‌ی مردم، مردمان دیگری که از لحاظ تکنیک‌های تخریبی پیشرفته‌تر و یا از لحاظ عددی نیرومندتر هستند خود را تحمیل کرده‌اند. من می‌گویم که چنین سیستمی که با خشونت مستقر شده است به منطق وجودی خود

وفادار می‌ماند و بقای آن تابع حفظ این خشونت است. [...] خشونت در رفتار روزانه، خشونت نسبت به گذشته که از هرگونه محتوایی تهی شده است، خشونت نسبت به آینده، زیرا رژیم استعماری اظهار می‌کند که ابدی است.^{۳۹}

این خشونت چندشکلی که «بر روح و جسم» اعمال می‌شود، اجباراً «موجب تولید یک خشونت درونی در مردم استعمارزده می‌گردد.»^{۴۰} فانون در آخرین اثر خود (دوزخیان روی زمین) به این تحلیل خود بازمی‌گردد و به تعمیق آن دست می‌زند. او روند تاریخی این خشونت درونی و شکل‌های پی‌درپی بیان آن را بازیابی می‌کند. خشونت استعماری غیر قابل تحمل است و نخستین اثر آن این است که نزد استعمارزده «خشونت را ایجاد می‌کند که در عضلات او رسوب می‌نماید و استعمارزده این خشونت را نخست بر علیه هموعان خود به کار می‌برد.» برای فانون این لحظه از روند خشونت «مرحله‌ای است که در آن سیاهان به جان هم می‌افتند.»^{۴۱} شکل دوم این خشونت تلاشی است که استعمارزده برای کانالیزه کردن آن انجام می‌دهد. فانون، در صفحات قابل‌تحسینی از کتاب خود، رؤیا، رقص، خلسه و مراسم زار را تلاش‌هایی برای رهایی خیالی توصیف می‌کند؛ هنگامی که رهایی واقعی هنوز امکان‌پذیر نیست:

حلقه‌ی رقص رخصت می‌دهد. حلقه‌ی رقص حمایت می‌کند و رخصت می‌دهد. مردان و زنان، در ساعات معین، در تاریخ‌های معین، در یک محل معین گرد هم می‌آیند و، زیر نگاه سنگین قبیله، نمایش صامتی را شروع می‌کنند که در ظاهر نظمی ندارد، اما در حقیقت بسیار منظم است. سرها را به علامت انکار تکان دادن، خم کردن ستون فقرات و پرتاب بدن

به عقب حاکی از تلاش دسته‌جمعی برای دور کردن ارواح خبیث برای آزاد شدن و برای اظهار وجود هستند.^{۴۲}

برای استعمارگر این نخستین شکل‌های خشونت استعمارزده نگران‌کننده نیستند. برای دسترسی به «راه‌های جدید و پل‌های سرمایه‌گذاری جدید»^{۴۳} باید منتظر ماند تا شرایط مشخص سیاسی فراهم شوند. احزاب ناسیونالیست، همان‌طور که فانون خاطر نشان می‌سازد، به خشونت تمایل ندارند و به مبارزه‌ی قانونی و مسالمت‌آمیز فراخوان می‌دهند. در نتیجه، آن‌ها خلق را به حرکت درمی‌آورند با نشان دادن این امر به او که استعمار فقط درس‌های مبارزه‌ی قدرت را می‌فهمد: رهبر در بسیاری از اوقات، به فکر «نشان دادن» قدرت‌های خویش است... برای این که آن‌ها را به کار نبرد. اما آشنفتگی‌هایی که از این رهگذر ایجاد می‌شوند - رفتن، آمدن، شنیدن نطق‌ها، دیدن مردمی که گردهم آمده‌اند، پلیس‌های دوروبر، تظاهرات نظامی، دستگیری و تبعید رهبران - تمامی این جوش و خروش‌ها این فکر را در مردم القا می‌کنند که لحظه‌ی اقدام فرارسیده است و باید کاری کرد.^{۴۴} در این فاز از تجربه‌ی مردمی دو بدیل ممکن هستند: یا یک نیروی سیاسی ناسیونالیست این خشونت را کانالیزه و مبارزه‌ی مسلحانه را سازمان‌دهی می‌کند؛ یا، برعکس، این نیرو وجود ندارد و ما وضعیت کنیا را داریم. رهبران ناسیونالیست، در این مورد آخر، خود را از خشونت مردمی کنار می‌کشند. فانون (که جومو کیناتا را در نظر دارد) خاطر نشان می‌سازد که رهبر ناسیونالیست «آشکارا تأکید می‌کند که هیچ ارتباطی با این مائوئوها، با این تروریست‌ها، با این قاتل‌ها، ندارد»^{۴۵}

او خود را به نیروهای استعمارگر به‌عنوان مخاطبی معرفی می‌کند که آماده‌ی آغاز مذاکرات است. فانون، با توضیح فرایند ظهور و توسعه‌ی خشونت استعمارزده، تلاش می‌کند اثرات آن را بر خود استعمارزدگان شرح دهد. به نظر

او، تأثیر مبارزه‌ی مسلحانه بر روی خلق این است که او را از لحاظ روانی بازسازی می‌کند، او را از عقده‌ی حقارت آزاد می‌کند و عزت و شرف را به او بازمی‌گرداند. استعمارزده شخصیت خود را باز می‌یابد. «چیز» استعمارزده در فرآیندی که در جریان آن خود را آزاد می‌کند، به انسان تبدیل می‌شود.^{۴۷}

قهر به این ترتیب فقط یک ابزار ناگزیر (با توجه به ماهیت استعمار) نیست. قهر همچنین رهایی‌بخش است، به این معنا که استعمارزده را، از عقده‌ی حقارت و نیز از خشونت مخربی که بر علیه خودش و هموعانش به کار می‌برد، آزاد می‌سازد. از لحاظ فردی، «قهر سم‌زدایی می‌کند» و استعمارزده را از رفتارهای ناامیدانه آزاد می‌کند.^{۴۸} در سطح جمعی نیز اثرات ایجادشده در نتیجه‌ی درگیر شدن در یک مبارزه‌ی مسلحانه عظیم هستند. فانون در کتاب خود سال پنجم انقلاب الجزایر (که در ۱۹۵۹ منتشر شد) دگرگونی‌های گوناگون خلق در جنبش، در مورد حاضر خلق الجزایر، را با جزئیات توضیح می‌دهد: به زیر سؤال بردن تابوهای خانوادگی، واگذار کردن ساختارهای کهنه‌ی اجتماعی، وارد شدن رادیو به خانه‌های روستاییان برای این که بتوان به برنامه‌های جبهه‌ی آزادی‌بخش الجزایر گوش کرد، استفاده از شیوه‌های پزشکی که تا این زمان به دلیل بی‌اعتمادی به استعمارگر از آن‌ها دوری می‌شد، و غیره. کل جامعه‌ی الجزایر که درگیر مبارزه‌ای مرگبار شده است، برای روبه‌رو شدن با ضرورت‌های این مبارزه، خود را دوباره سازمان‌دهی می‌کند. فانون، با نظری به مارکس، وسعت تغییرات به‌وجود آمده توسط مبارزه برای استقلال ملی را توضیح می‌دهد:

صحت تزی که به موجب آن انسان‌ها در همان حال که جهان را تغییر می‌دهند خود نیز تغییر می‌کنند، بیش از هر زمان دیگری در الجزایر به اثبات می‌رسد. این جنگ فقط آگاهی انسان از خویش، ایده‌ی او

درباره‌ی کسانی که پیش از این بر او مسلط بودند و نیز اندیشه‌ی او درباره‌ی جهان را تغییر نمی‌دهد. این نبرد در سطوح مختلف نمادها، اسطوره‌ها، اعتقادات، احساسات یک خلق را بازسازی می‌کند. ما در الجزایر شاهد به حرکت درآمدن مجدد انسان هستیم.^{۴۹}

با این حال، در نوشته‌های فانون هیچ کشش بیمارگونه‌ای به خشونت به چشم نمی‌خورد. او فقط واقعیت جلوی چشم را توصیف می‌کند. او کاری جز این نمی‌کند که بی‌تأثیر بودن خشونت استعمار بر علیه آرمان آزادی ملی یک ملت را یادآور شود. او در این جا فقط از وضعیت‌هایی صحبت می‌کند که در آن خشونت توسط استعمارگر تحمیل می‌شود. فانون در سخنرانی خود در آکرا یادآور می‌شود که این مورد الجزایر و بسیاری از مستعمرات دیگر است که اروپاییان در آن‌ها سکونت دارند. بالاخره این که، فانون در دوزخیان روی زمین یادآور می‌شود که در وضعیت‌های دیگر «به یمن مبارزه‌ی سیاسی و کار توضیحی حزب، مردم به همین نتایج رسیده‌اند.»^{۵۰} حتی در وضعیت الجزایر، فانون (که به نام جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی الجزایر صحبت می‌کند) برخی از عملیات قهرآمیز را محکوم می‌کند، در همان حال که منشاء واقعی آن‌ها را یادآور می‌شود: «ما، با قلبی پر از اندوه، این برادرانی را که با بی‌رحمی تقریباً بیمارگونه (که در نتیجه‌ی ستم در طی قرن‌ها به وجود آمده و پرورش یافته است) درگیر عمل انقلابی می‌شوند محکوم می‌کنیم.»^{۵۱} مسأله برای فانون انتخاب میان قهر و مبارزه‌ی مسالمت آمیز نیست. شکل مبارزه تنها نتیجه‌ی شرایط مشخص و متغیر در زمان است.

«شبه‌استقلال‌ها» و «بورژوازی ملی»

برای فانون مبارزه برای استقلال ملی، چه قهرآمیز باشد چه مسالمت‌آمیز، چیزی جز یک انقلاب (یعنی انهدام کامل سیستم و نه بهبود یا نظم و ترتیب دادن به آن) نمی‌تواند باشد. به عقیده‌ی او تنها یک انقلاب می‌تواند اثرات استعمار بر استعمارزده را از میان ببرد.

به حرکت درآمدن استعمارزدگان پیش شرط آزادی واقعی است. آزادی واقعی تنها به دست آنها می‌تواند انجام گیرد. مبارزه برای آزادی همزمان نبرد بر علیه استعمار، تلاش به منظور دگرگون کردن خویشتن و گسترش آگاهی و فرهنگ ملی است. پیکار خلق استعمارزده این خلق را دگرگون می‌کند و، در نتیجه، «نمی‌تواند اشکال و مضامین فرهنگی این خلق را دست‌نخورده باقی بگذارد.»^{۵۲}

بنابراین بیهوده و خطرناک است بخواهیم فرهنگ گذشته را احیا کنیم. اگر سنت‌ها توانستند در لحظه‌ای از تاریخ ابزار مقاومت باشند، وقتی نبرد درمی‌گیرد، معانی آن‌ها تحول پیدا می‌کنند:

فرهنگ هرگز روشنائی و گویایی عادات و رسوم را ندارد، فرهنگ از هرگونه ساده‌گرایی مبراست و ذاتاً در قطب مخالف عادات و رسوم قرار گرفته است. از آن جایی که عادات و رسوم همیشه خود، تباهی فرهنگ است، خود را به سنت چسبانند و یا رونق دادن سنت‌های رهاشده نه تنها خلاف جهت تاریخ است، بلکه علیه مردم نیز هست. هنگامی که مردم از مبارزه‌ی مسلحانه و یا حتی سیاسی برضد استعمار پشتیبانی می‌کنند در آن موقع سنت معنی دیگری به خود می‌گیرد. آنچه تا به حال فن مقاومت منفی بوده است می‌تواند در این مرحله از اساس محکوم شود.^{۵۳}

فرهنگ ملی، همچون ملت، مفهومی ثابت و ازلی نیست: فرهنگ ملی، تاریخ و جنبش است. فرهنگ ملی «در جریان مبارزات، در زندان، جلوی گیوتین و در پاسگاه‌های تصرف‌شده و ویران‌شده‌ی فرانسوی‌ها» دایماً خود را می‌سازد.^{۵۴} این نقد به‌طور ضمنی رهبران برخی از کشورهای آفریقایی فرانسوی‌زبان واقع در جنوب صحرای آفریقا را نشان می‌گیرد، که ضمن این که مرتباً از بازگشت به سرچشمه‌های فرهنگی آفریقا، از سیاه‌ستایی، از اصالت، سخن می‌گویند، در سازمان ملل متحد با استعمارگران سابق‌شان بر ضد مطالبات ملی مردم الجزایر رأی می‌دهند. فانون در نوشته‌ای به تاریخ آوریل ۱۹۵۸، با عنوان تحریک‌کننده‌ی «استعمارزدایی و استقلال»، تفاوت میان استعمارزدایی، که شارل دوگل برای کشورهای آفریقایی واقع در جنوب صحرای آفریقا وعده می‌دهد، و استقلال ملی که آرزوی خلق‌ها است را آشکار می‌سازد:

آزادی واقعی این شبه‌استقلال نیست که در آن وزیرانی که مسئولیت محدود دارند با اقتصادی روبه‌رو هستند که تحت استیلای پیمان استعماری قرار دارد. آزادی عبارت است از پایان بخشیدن به حیات نظام استعماری، از تفوق زبان ستمگر و از «تبدیل شدن به یک ایالت» کشور استعمارگر گرفته تا اتحاد گمرکی که در واقع مستعمره‌ی سابق را کماکان در تاروپود فرهنگ و مد و تصاویر استعمارگر باقی نگاه می‌دارند.^{۵۵}

استعمارزدایی مترادف با استقلال نیست. استعمارزدایی همچنین می‌تواند پوششی برای حفظ پیمان استعماری باشد که تحت اشکال دیگر و به‌ویژه به شکل «جامعه‌ی فرانسوی» - که همه‌ی رهبران کشورهای آفریقایی فرانسوی‌زبان به استثنای سکوتوره، در پایان سال ۱۹۵۸، آن را می‌پذیرند - حفظ می‌شود. فانون عواملی را که به این «شبه‌استقلال‌ها» منتهی می‌شوند مورد تحلیل قرار می‌دهد. او در تحلیل خود مسأله‌ی طبقات اجتماعی و نیز رفتاری را که این

طبقات در روند آزادی برمی‌گزینند بررسی می‌کند. یکی از نتایج نظام استعمار این است که مانع ظهور بورژوازی ملی از نوع صنعتی آن می‌شود که صلاح آن در توسعه‌ی اقتصادی مستقل است. استعمار بورژوازی به اصطلاح ملی را در جهت منافع خاص خود پرورش می‌دهد:

در میان این بورژوازی وطنی اهل صنعت و کارشناسان امور مالی یافت نمی‌شوند. جهت‌گیری بورژوازی وطنی کشورهای عقب‌مانده به سمت تولید، ابداع، سازندگی و کار نیست. این بورژوازی تماماً در مسیر فعالیت‌هایی از نوع دلالتی هدایت شده است. هنر اصلی آن، زدوبند و حفظ بقای خویش است. بورژوازی ملی از روحیه‌ی مدیران صنعتی برخوردار نیست، بلکه روان‌شناسی کاسب‌کارها را دارد.^{۵۶}

استعمار، برای احتراز از استقلال واقعی که خلق‌های استعمارزده خواهان آن هستند، استعمارزدایی را می‌پذیرد و آن را به این بورژوازی وطنی سرسپرده می‌سپارد. این بورژوازی «نقش کارگزار شرکت‌های غربی» را برعهده می‌گیرد و کشور را عملاً به «فاحشه‌خانه‌ی اروپا»^{۵۷} تبدیل می‌کند. بورژوازی وطنی، برای این کار، گفتمانی ایدئولوژیک را بر اساس یکپارچگی ملی حول یک رهبر (که خود را «پدر ملت» می‌خواند)، انکار وجود طبقات اجتماعی، اصلیت و بازگشت به ریشه‌ها گسترش می‌دهد. گفتمان حول یکپارچگی ملی اجازه می‌دهد تا ایجاد حزب واحد (که در وضعیت استعمارزدایی، «شکل جدید دیکتاتوری بی‌نقاب، بدون آرایش، بی‌ملاحظه و وقیحانه‌ی بورژوازی»^{۵۸} را تشکیل می‌دهد) توجیه شود. گفتار درباره‌ی اصالت، سیاه‌ستایی، جوهره و بازگشت به ریشه‌ها اجازه می‌دهند تا وجود طبقات اجتماعی دارای منافع متفاوت انکار شود. طبقات، اگر محافل استعماری و متحدان آفریقایی آن‌ها را باور کنیم، واقعیت‌های غرب هستند و در آفریقا هیچ معنایی ندارند. بالاخره

این که گفتار راجع به «پدر ملت» اجازه می‌دهد، با استفاده از جاذبه‌ی رهبر که او آن را در طی مبارزه‌ی آزادی‌بخش ملی به دست آورده است و اغلب توسط قدرت استعماری سابق حفظ و نگهداری می‌شود، از اعتراضات مردمی پرهیز شود:

در کشورهای عقب‌مانده، رهبر مظهر یک قدرت اخلاقی است که بورژوازی نحیف و درمانده‌ی ملت جوان تصمیم می‌گیرد در پناه آن فریب و غنی شود. مردم که در طی سال‌ها، رهبر را در حال سخنرانی دیده یا سخنان او را شنیده‌اند و، دورادور، در نوعی از رؤیا رهبر را در درگیری‌هایش با قدرت استعماری دنبال کرده‌اند، به‌طور خودبه‌خودی به این وطن‌پرست اعتماد می‌کنند. قبل از استقلال، رهبر مظهر آرزوها و خواسته‌های مردم بود: استقلال، آزادی‌های سیاسی، شرافت ملی. اما، در فردای استقلال، رهبر با دور شدن از مقام مظهریت نیازهای مشخص و ملموس مردم، با دور شدن از مقام ارتقادهنده‌ی حیثیت واقعی مردم - کاری که فقط تهیه‌ی نان و دادن زمین و سپردن کشور به دست‌های مقدس خلق امکان‌پذیر است - عملکرد واقعی خود را برملا می‌کند: مدیر عامل شرکت سودجویان مشتاقی که بورژوازی وطنی تشکیل داده است.^{۵۹}

برای فانون، استقلال ملی تنها می‌تواند در تعامل با مسأله‌ی اجتماعی فهمیده شود. دسترسی یا عدم‌دسترسی توده‌های مردم به نان، زمین و قدرت شاخصی برای ارزیابی «درجه‌ی واقعیت» این استقلال به شمار می‌روند. چنین رویکردی منجر می‌شود که فانون میان استقلال و سوسیالیسم پیوند برقرار کند. سوسیالیسم بنا به تعریف فانون «رژیمی است که کاملاً به تمامی ملت روی می‌آورد و بر این اصل استوار است که انسان پربهاترین ثروت‌ها است.»^{۶۰} استقلال بنابراین با

عزیمت نیروهای استعمارگر و به‌دست آوردن یک کرسی در سازمان ملل متحد به دست نمی‌آید. تحلیل‌های قانون در خصوص استقلال‌های جدید آفریقا او را به نظریه‌پرداز گذار از استعمار کهن به استعمار نو و نیز نظریه‌پرداز صورت‌بندی‌های جدید طبقات و مبارزات طبقاتی (که در نتیجه‌ی فروپاشی استعمار کلاسیک ظاهر می‌شوند) تبدیل می‌کند.

رویکرد ماتریالیستی به پان آفریکانیسم

فانون، که در ۱۹۵۹ به‌عنوان سفیر حسن نیت دولت موقت جمهوری الجزایر تعیین می‌شود، در کنفرانس‌های پان آفریکن آن دوره شرکت می‌کند. نوشته‌های فانون در طی این سال‌ها از فعالیت‌های او در آکرا، لئوپولدویل، باماکو، کوناکری و آدیس آبابا گزارش می‌دهند. او در این کنفرانس‌ها به سخنرانی‌های آتشین درباره‌ی پان آفریکانیسم گوش فرامی‌دهد. فانون پان آفریکانیسم را، همزمان به‌عنوان یک آرمان واقعی مردمی و نیز به‌عنوان اسطوره‌ای که منافع متضاد را می‌پوشاند و پنهان می‌کند، مورد تحلیل قرار می‌دهد.

فانون، مثل اغلب اوقات، به دنبال آن است که مسأله‌ی پان آفریکانیسم را در روند تاریخی آن مورد مطالعه قرار دهد. به باور او پان آفریکانیسم ایدئولوژیک و فرهنگی یکی از شکل‌های تاریخی مقاومت در برابر استعمار است. مبارزه‌ی یک ملت برای استقلال خود در آغاز با تجدید دیدار با گذشته‌اش شروع می‌شود. انکار استعماری موجب می‌شود که در ارزش‌گذاری فرهنگ انکارشده مبالغه شود. اما این مرحله‌ای گذرا است که مراحل دیگری باید

جایگزین آن شوند. پان آفریکانیسم باید حوزه‌ی مطلقاً فرهنگی را ترک کند تا به تدریج به پان آفریکانیسم سیاسی، نظامی و اقتصادی تبدیل شود. فانون، از ۱۹۵۶، در مقابل مدافعان سیاه‌ستانی و پان آفریکانیسم فرهنگی خاطر نشان می‌کند که «در وضعیت استعماری، فرهنگ که از حمایت ملت و دولت محروم است ضعیف می‌شود و رو به مرگ می‌رود. بنابراین آزادی ملی و رنسانس دولت شرط وجودی فرهنگ می‌باشد.»^{۶۱} مبارزه بر علیه استعمار در چارچوب هر ملت پیش می‌رود.

رهایی فرهنگی بدون دولت و بدون استقلال یک وهم و خیال است. این به آن معنا نیست که فانون از پان آفریکانیسم چشم می‌پوشد. بر عکس، او عقیده دارد که پان آفریکانیسم یک ساختار سیاسی و عملی است که نخستین مرحله‌ی آن همبستگی با خلق‌های آفریقایی است که به مبارزه بر علیه استعمار برخاسته‌اند. وحدت آفریقا یک میراث فرهنگی نیست که باید از آن پاسداری شود، بلکه ضرورت امروز مبارزه بر علیه استعمار و ضرورت آینده‌ی مبارزه به منظور استقلال اقتصادی است. فانون، قبل از این که بیماری بر او چیره شود، با سخن گفتن از آن چه که آخرین رسالت جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی الجزایر خواهد بود، تأکید می‌کند:

رسالت ما: گشودن جبهه‌ی جنوب. ارسال اسلحه و مهمات از باماکو. شورانیدن مردم صحرا، نفوذ کردن در چهار گوشه‌ی آفریقا، که با تمام آفریقا به سمت بالا برویم، به سمت الجزایر آفریقا، به سمت شمال، به سمت الجزیره، شهر آفریقا. آن چه دلم می‌خواهد: خطوط طویل، کانال‌های عظیم آبیاری از طریق صحرا. حذف کردن صحرا، انکار آن، گرد آوردن آفریقا دور هم، به وجود آوردن آفریقا. که مردم مالی، سنگالی‌ها، گینه‌ای‌ها، ساحل عاجی‌ها، غنایی‌ها، نیجری‌ها، اهالی توگو از طریق مالی به خاک ما سرازیر شوند. که همگی از تپه‌های شنی

صحرا بالا بروند و به برج و باروی استعمار هجوم آورند. آن چه را که پوچ و بیراهه‌ی غیر ممکن است از میان بردارند و قاره‌ای را برای حمله به آخرین خاکریزهای قدرت استعماری به حرکت در آورند.^{۶۲}

پان آفریکانیسم برای فانون قبل از هر چیز یک همبستگی فعالانه است که اجازه می‌دهد شرایط وحدت سیاسی و اقتصادی قاره‌ی آفریقا گرد آیند. وحدت آفریقا، بنابراین، باید پروژه‌ای درازمدت باشد اما با حرکات عینی و فوری بیان شود. ایده‌ی همبستگی عینی بلافاصله و اراده‌ی تشکیل ایالات متحده‌ی آفریقا در آینده به طرز تنگاتنگی به یکدیگر مرتبط هستند. فانون، در ۱۹۵۸، در آکرا، در برابر نمایندگان سازمان‌های سیاسی و سندیکایی، تحلیل خود را خلاصه می‌کند: «پایه‌ریزی بنیادها، تاکتیک و استراتژی مبارزاتی، با در نظر داشتن چشم‌انداز دور ایالات متحده‌ی آفریقا.»^{۶۳} فانون در کنفرانس‌های مختلف، که در آن دوره در آفریقا برگزار می‌شوند، بی‌وقفه از مفهوم ماتریالیستی پان آفریکانیسم دفاع می‌کند. او در تابستان ۱۹۶۰ می‌نویسد:

تقریباً سه سال است که تلاش می‌کنم ایده‌ی نامشخص و نه چندان روشن وحدت آفریقا را از وضعیت خمودگی و حتی فانتری، که توسط اکثر هواداران آن ایجاد شده است، خارج سازم. وحدت آفریقا اصلی است که با تکیه بر آن به تحقق رساندن ایالات متحده‌ی آفریقا، بدون عبور از فاز ملی شوونیستی بورژوازی و بدون زنجیره‌ی جنگ‌ها و عزاداری‌های آن، پیشنهاد می‌شود.^{۶۴}

فانون حاضر نیست ناسیونالیسم را در تقابل با پان آفریکانیسم قرار دهد: فقط کشورهای واقعاً مستقل می‌توانند پروژه‌ی پان آفریکانیسم را به پیش ببرند و پان آفریکانیسم برای تقویت کردن این استقلال‌ها در برابر استعمار نو ضروری

است. این تحلیل فانون را به یکی از اصلی‌ترین اندیشمندان همبستگی جهانی تبدیل می‌کند.

قتل پاتریس لومومبا در ژانویه ۱۹۶۱ برای فانون فرصتی است تا شکاف عظیمی را که میان آرمان پان‌آفریکانیسم و عمل مشخص رؤسای حکومت‌های جوان آفریقایی وجود دارد برجسته کند. بنا به تحلیل فانون، وحدت آفریقا در کنگو از طریق همبستگی فعالانه با ناسیونالیست‌های کنگو ساخته می‌شود. مبارزه‌ی ناسیونالیست‌های کنگو اصل استقلال تمامی «جنوب آفریقا»، یعنی مستعمرات پرتغال، رودزیا و آفریقای جنوبی، را مطرح می‌کند. مطابق تحلیل فانون، لومومبا به این دلیل (با همدستی رؤسای حکومت‌های آفریقایی) به قتل رسید که مبارزه‌ی او از مسأله‌ی کنگو بسیار فراتر می‌رفت:

موفقیت بزرگ دشمنان آفریقا در این بود که پای خود آفریقایی‌ها را در میان کشیدند. این آفریقایی‌ها - این رؤسای دولت‌های پوشالی، در یک استقلال پوشالی - در قتل لومومبا ذی‌نفع بودند.^{۶۵}

فانون در دسامبر ۱۹۶۱، چند ماه قبل از مرگ خود، از بابت آینده‌ی آفریقا ابراز نگرانی می‌کند:

استعمار و مشتقات آن، در حقیقت، دشمنان کنونی آفریقا را تشکیل نمی‌دهند. این قاره در مدت کوتاهی آزاد خواهد شد. من به‌سه‌سهم خود، هر چه بیشتر با فرهنگ‌های مختلف آشنا می‌شوم و به محافل سیاسی راه می‌یابم، بیشتر متقاعد می‌شوم که خطر بزرگی که آفریقا را تهدید می‌کند فقدان ایدئولوژی است. [...] کارگران ناراضی با همان قساوت و شدت زمان استعمار سرکوب می‌شوند و سندیکاها و احزاب سیاسی مخالف در حالت تقریباً مخفی به‌سر می‌برند.^{۶۶}

او تحلیل خود را با این جمله‌ی وحشتناک، که شکل هشدار دارد، به پایان می‌برد: «مردم، همان مردمی که در ایام سخت مبارزه به خاطر آزادی ملی همه چیز خود را در طبق اخلاص گذاشته بودند، اکنون با دست‌ها و شکم‌های خالی از خود می‌پرسند پیروزی شان تا چه حد واقعی بوده است.»^{۶۷}

یادداشت‌ها

۱. Frantz Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, Paris, ۱۹۵۲ (reproduit in Frantz Fanon, *œuvre*, op.cit. Sauf indication contraire, les références aux textes de Fanon renvoient à ce recueil).
۲. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit.
۳. Frantz Fanon, «Lettre au Ministre Résident (۱۹۵۶) », in *Pour la révolution africaine*, op. cit., p. ۷۳۴.
۴. Frantz Fanon, « Antillais et Africains », in *Pour la révolution...*, op. cit. p. ۷۰۸.
۵. Ibid., p. ۷۰۹.
۶. Cité in Marcel Manville, «Témoignage d'un ami et d'un compagnon de lutte», in *L'Actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque de Brazzaville, ۱۲ – ۱۶ décembre ۱۹۸۴*, Karthala, Paris, ۱۹۸۶, p. ۱۶.
۷. Frantz Fanon, *Peau noire...*, op.cit., p. ۱۴۵.
۸. Frantz Fanon, « Guerre coloniale et troubles mentaux », in *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. ۶۷۱.
۹. Frantz Fanon, « Lettre de Frantz Fanon à ses parents », in *Frantz Fanon*, Revue Sud / Nord, n° ۲۲, ۲۰۰۷, p. ۱۹.
۱۰. Frantz Fanon, *Peau noire...*, op. cit., p. ۶۸.

١١. Frantz Fanon, « Antillais et Africains », *loc. cit.*, p. ٧٠٩ et ٧١٠ – ٧١١.
١٢. David Macey, *op. cit.*, p. ١٤٢.
١٣. Frantz Fanon, « le " syndrome nord – africain " », in *Pour la révolution africaine, op ; cit.*, p. ٩٩٤.
١٤. *Ibid*, p. ٧٠٠.
١٥. Frantz Fanon, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. ٩٩.
١٦. Octave Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Seuil, Paris, ١٩٥٠.
١٧. Frantz Fanon, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. ١٣٠.
١٨. *Ibid*, p. ١٤٢.
١٩. Frantz Fanon, « Sur la culture nationale », *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. ٥٩٧.
٢٠. *Ibid*, p. ٥٩٤.
٢١. Frantz Fanon, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. ٢٤٧ – ٢٥٠.
٢٢. Jean – Paul Sartre, « Le colonialisme est un système », *loc. cit.*
٢٣. Frantz Fanon, *Peau noire...*, p. ٩٤.
٢٤. *Ibid*, p. ٧١.
- ٢٥.. *Ibid*, p. ١٣٩.
٢٦. Frantz Fanon, « Racisme et culture », *loc. cit.*, p. ٧١٥.
٢٧. *Ibid*, p. ٧٢١.
٢٨. *Ibid*, p. ٧١٩.
٢٩. *Ibid*.
٣٠. François Tosquelles, « Frantz Fanon à Saint – Albin », in Frantz Fanon, *Revue Sud: Nord*, n° ٢٢, *op. cit.*, p. ٩.
٣١. Alice Cherki, *Frantz Fanon. Portrait*, Seuil, Paris, ٢٠٠٠, p. ٣٥.
٣٢. Frantz Fanon, « Guerre coloniale et troubles mentaux », in *Damnés...*, *op. cit.*, p. ٩٢٥.

٣٣. *Ibid.*

٣٤. *Ibid.*, p. ٤٢٤.

٣٥. Frantz Fanon, «Lettre au Ministre Résident (١٩٥٤)», *loc. cit.*, p. ٧٣٤.

٣٦. Mongo Beti et Odile Tobner, *Dictionnaire de la négritude*, L'Harmattan, Paris, ١٩٨٩, p. ١٠٧.

٣٧. Frantz Fanon, «L'Algérie face aux tortionnaires français», in *Pour la révolution africaine*, *op. cit.*, p. ٧٤٧.

٣٨. Frantz Fanon, «Les intellectuels et les démocrates français devant la révolution algérienne», in *Pour la révolution africaine*, *op. cit.*, p. ٧٤٨.

٣٩. Frantz Fanon, «Pourquoi nous employons la violence (١٩٦٠)», in *L'An V de la Révolution algérienne* (in œuvres, *op. cit.*, p. ٤١٣).

٤٠. *Ibid.*, p. ٤١٤.

٤١. Frantz Fanon, «De la violence », in *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. ٤٦٤.

٤٢. *Ibid.*, p. ٤٦٧.

٤٣. *Ibid.*, p. ٤٦٩.

٤٤. *Ibid.*, p. ٤٧٤.

٤٥. *Ibid.*, p. ٤٧٨.

٤٦. *Ibid.*, p. ٤٧١.

٤٧. *Ibid.*, p. ٤٥٢.

٤٨. *Ibid.*, p. ٤٩٤.

٤٩. Frantz Fanon, *L'An V...*, *op. cit.*, p. ٢٦٧. ٥٠. Frantz Fanon, «Mésaventure de la conscience nationale», in *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. ٥٧٧.

٥٠. Frantz Fanon, «Mésaventure de la conscience nationale», in *Les Damnés...*, *op. cit.*, p.

٥٧٧.

٥١. Frantz Fanon, *L'An V...*, *op. cit.*, p. ٢٦٢.

٥٢. Frantz Fanon, «Fondements réciproques de la culture nationales et des luttes de libération nationales», in *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. ٦٢٠.

٥٣. Frantz Fanon, «Sur la culture nationale», *op. cit.*, p. ٦٠٣.

٥٤. *Ibid.*, p. ٦١٠.

٥٥. Frantz Fanon, «Décolonisation et indépendance», in *Pour la révolution...*, *op. cit.*, p.

٧٩١.

٥٦. Frantz Fanon, «Mésaventure de la conscience nationale», in *Les Damnés...*, *op. cit.*, p.

٥٤٤.

٥٧. *Ibid.*, p. ٥٤٧.

٥٨. *Ibid.*, p. ٥٥٥ – ٥٥٦.

٥٩. *Ibid.*, p. ٥٥٦.

٦٠. *Ibid.*, p. ٥٠٠.