

تعارض دو نگرش در فلسفه تکنولوژی و پژواک آن در فضای فکری ایران

روش‌شناسی علوم انسانی / س ۲۱ / ش ۸۲ / بهار ۱۳۹۴

رهبر محمودزاده *

چکیده

این مقاله به بررسی بنیان‌های روش‌شناختی روبرویی دو نحله فکری در باب فلسفه تکنولوژی و پژواک این روبرویی در فضای فکری ایران می‌پردازد. دو تن از متفکرانی که آرایشان در حوزه عقلانیت نقاد قرار می‌گیرد عبارت‌اند از: عبدالکریم سروش و علی پایا. در آن سوی، اندیشمندی که نظریاتش عمدتاً در چهارچوب فلسفه هایدگر قرار می‌گیرد، رضا داوری اردکانی است. سمت و سوی مقاله حاضر در جهت نقد اندیشه پیروان هایدگر است.

واژگان کلیدی: تکنولوژی، علم، عقلانیت نقاد، پدیدارشناسی، شهودگرایی، پوزیتیویسم، زبان، واقع‌گرایی

مقدمه

تقابلی که در اوایل قرن بیستم در جهان فلسفه اروپایی روی داد، عبارت بود از: رویارویی میان نحله‌های فکری مانند پوزیتیویسم، از یک سو، و پدیدارشناسی و رویکردهای هرمنوتیکی، از سوی دیگر. یک نمونه از این رویارویی را می‌توان در مقاله‌ای که رودولف کارنپ در نقد مارتین هایدگر با عنوان «غلبه بر متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان» نوشت، مشاهده کرد. از آن سوی، در میان طیف گوناگونی از متفکرانی که به نقادی و احیاناً نفی و طرد مبانی فکری مدرنیته - از نقد مفهوم عقلانیت گرفته تا علم و تفکر علمی - پرداخته‌اند، این گرایش نیرومند وجود دارد که فکر معجم و مجسمه فکری آنچه را که ایشان می‌خواهند نقد یا نفی کنند، در رویکردهای پوزیتیویستی خلاصه کنند.

مبانی پوزیتیویسم را عصاره مدرنیته فرض کردن و سپس نصب‌العین قرار دادن این مبانی، به عنوان سبیلی برای هدف قرار دادن بنیان‌های مدرنیته، رویکردی است که از پدیدارشناسی هایدگری و هرمنوتیک گادامری گرفته تا پست‌مدرنیسم لیوتاری به قوت تمام به چشم می‌خورد.^۱ حدود نیم‌قرن بعد، پژوهشی از این تقابل و تعارض فلسفی در فضای فکری ایران طنین‌انداز شد، اما این بار در بر همان پاشنه قبلی نچرخیده بود. این بار پیروان ایرانی کارنپ و طرفداران پوزیتیویسم منطقی نبودند که در نقد مبانی فکری هایدگری‌های ایرانی کوشیده بودند. اتفاقاً این بار کسانی که به نقد بنیان‌های پدیدارشناسی پرداخته بودند، منتقد پوزیتیویسم نیز بودند و اصلاً یکی از نقدهای جدی وارد بر پدیدارشناسی، از سوی این متفکران - که بعداً درباره آن با تفصیل بیشتری صحبت خواهیم کرد - بازتولید رویکردهای پوزیتیویستی در قالب نقدهایی است که ظاهراً متوجه نفی پوزیتیویسم هستند، اما در اساس، این نقدها در تثبیت و تأیید باورهای پوزیتیویستی بی‌تأثیر نیستند. علی‌پایا در

۱. «هایدگر بر اساس دستاوردهای هستی و زمان در آثار بعدی خود نشان داد که در علوم مدرن جهان فقط مورد پژوهش است و به مجموعه‌ای از داده‌های علمی که در ساحت یکه عدد و امتداد موجودند، کاهش می‌یابد. در این علوم تفاوت‌های درونی عناصر تا حد ممکن به تفاوت‌های کمی تبدیل می‌شود. همه چیز باید قابل محاسبه و اندازه‌گیری باشد» (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۰)، آشکارا می‌بینیم که هایدگر نگاه مدرن به علوم را همان نگاه پوزیتیویستی می‌داند و از آن انتقاد می‌کند. سخنان بسیار شبیه به این رویکرد را در آثار لیوتار هم مشاهده می‌کنیم: «[دانش] تنها در صورتی می‌تواند در درون مجاری جدید جا باز کند و به صورت عملی و اجرایی درآید که جریان یادگیری به قالب اطلاعات کمی برگردانده شود. می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که در پیکره تثبیت شده دانش، هر چیزی که قابل برگردان به این شکل نباشد، کنار گذاشته خواهد شد و قابلیت برگردانده شدن نتایج نهایی تحقیقات جدید به زبان کامپیوتری نیز تعیین‌کننده سمت و سوی این تحقیقات خواهد بود» (لیوتار، ۱۳۸۰، ۶۲).

دو مورد، يك بار در نقد آرای ژان فرانسوا لیوتار و يك بار در نقد رویکردهای هایدگر - و در هر دو مورد در توضیح نادرستی نگره تقلیل علم به تکنولوژی - از فتاویی که در عمل پوزیتیویستی تر از رویکرد خود پوزیتیویست هاست، پرده برمی دارد و به این ترتیب انتقاد خود را متوجه نقدی می کند که به ظاهر در جهت نفی رویکردهای پوزیتیویستی است، اما در اساس در کار بازتولید پنهان آنهاست (پایا، ۱۳۸۶، ص ۴۹).

باری تقابل فکری ای که در ایران روی داد، میان طرفداران عقل گرایی نقاد از يك سو و طرفداران پدیدارشناسی از سوی دیگر بود. فیلسوفی که آرای او مهم ترین آبخور فکری پیروان عقل گرایی نقاد است، کارل پوپر، فیلسوف نامبردار و مؤثر معاصر است. احتمالاً نخستین نشانه های رویارویی میان این دو نحله فکری را می توان در مقاله عبدالکریم سروش با عنوان «صناعت و قناعت، تأملی در بدی و نیکی نظام تکنیکی» یافت و یکی از تازه ترین نمونه های این تقابل را در مقاله ای از علی پایا با نام «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی» می توان سراغ گرفت و اتفاقاً این دو مقاله، در برگزیده ملاحظات در باب فلسفه تکنولوژی هستند.

از سوی دیگر، پس از مرگ احمد فردید، یکی از شناخته شده ترین مدافعان و مبلغان پدیدارشناسی هایدگری، در ایران رضا داوری اردکانی است که آرایش را درباره فلسفه تکنولوژی در مقالاتی، مانند «ملاحظات در باب تکنیک» ارائه داده است. پرسشی که در اینجا می توان طرح کرد، این است که آیا اینکه این دو نحله فکری عمدتاً در سرزمین فلسفه تکنولوژی به مصاف هم رفتند، تنها يك اتفاق ساده بود و این رویارویی با حفظ همین سطح از چالش و نقد متقابل در هر زمینه دیگری از رویکردهای این دو نحله می توانست در جریان باشد؟ یا اردو زدن سپاه نقدها در زمین و زمینه فلسفه تکنولوژی تنها به واسطه تصادف نبود و دلیل خاصی داشت؟

(۱)

به مقاله کارنپ در نقد هایدگر بازگردیم. چکیده کلام کارنپ در این مقاله این است که گزاره های متافیزیکی مهم^۱ هستند. کارنپ می خواهد استدلالش را بر مبنای زبانی و

1. nonsense

منطقی استوار سازد. وی از تحلیل‌های زبانی و منطقی به عنوان «شگردهایی» برای اثبات مهم‌بودن گزاره‌های متافیزیکی استفاده می‌کند. همین استفاده کارنپ از زبان به مثابه شگرد یا تکنیک است که در نگاه هایدگر به عنوان غلبه تفکر تکنیکی در رویکرد امثال کارنپ شناخته می‌شود. از دیدگاه هایدگر «تحلیل منطقی کارنپی متعلق به آن لحظه تاریخی است که فلسفه به تفکر تکنیکی فروکاسته می‌شود» (کریچلی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴). هایدگر شیوه تحلیل کارنپ را فرازبان‌شناسی می‌نامد و اساساً فرازبان‌شناسی را با تکنولوژی‌هایی مانند ماهواره و موشک‌سازی یکی می‌داند (همان، ص ۱۴۴)، اینجاست که صحنه رویارویی این دو رأی در حوزه فلسفه تکنولوژی تعیین می‌شود.

به نظر نمی‌رسد که پوپر در مواجهه با رویکرد زبانی فیلسوفانی مانند کارنپ، بحث را به حوزه فلسفه تکنولوژی کشانده باشد، اما وی این رویکرد زبانی را در هماهنگی با کلیت منظومه فکری اش رد می‌کند. اگر نقطه عزیمت هایدگر فلسفه تکنولوژی است، به نظر می‌رسد نقطه عزیمت پوپر در مواجهه با رویکرد فیلسوفان زبانی، رهیافت واقع‌گرایانه او و شأن و جایگاهی است که زبان در این رهیافت واقع‌گرایانه می‌یابد.

از دیدگاه واقع‌گرایان عقل‌گرای نقاد اگر بر فرض محال، حدس‌ها و پیش‌فرض‌های یک فاعل شناسا هرگز در عدم تطابق با هیچ جنبه‌ای از امر واقع قرار نگیرد، آن‌گاه هیچ مسئله نیز نزد آن فاعل شناسا شکل نمی‌گیرد. اما از آنجا که اولاً، معرفت همواره سرشتی موقتی و حدسی دارد و ثانیاً، بر اساس رویکردی واقع‌گرایانه که امر واقع دیر یا زود با این مجموعه از حدس‌های موقتی درمی‌افتد و آنها را ابطال می‌کند، بنابراین فرایند حصول دانش همواره از مسائل آغاز می‌شود. برای این مسائل باید راه‌حل‌های موقت حدس زده شود ($P_1 \rightarrow TT$)، این همه فرایند حصول دانش نیست، اما همین جاست که شأن زبان در این فرایند آشکار می‌شود. در مواردی که این مسائل و راه‌حل‌های موقت آنها صورت‌بندی می‌شوند، توسط زبان است که این صورت‌بندی انجام می‌شود (البته گاهی مسئله و حل مسئله بدون صورت‌بندی‌های زبانی وجود دارد، مانند حالتی که یک آمیب احساس سرما می‌کند و برای حل این مسئله اقدامی عملی انجام می‌دهد) (پوپر، ۲۰۰۲، ص ۱۵۳).

حال اگر گاهی دیدیم که صورت‌بندی زبانی مسائل و حل موقت آنها به اندازه کافی دقیق و واضح نیستند و موجب بروز سوءتفاهم‌هایی می‌شوند، می‌توان به دوراهاکار که مبتنی بر دو استراتژی کاملاً متفاوت‌اند، توسل جست:

الف) راهکار اول: راهکار اول مبتنی بر این وسوسه است که یک بار و برای همیشه از شرّ این سوء تفاهم و صورت بندی های نادقیق و ناواضح خلاص شویم و این کار را از راه بنیان نهادن یک چهارچوب مفهومی دقیق یا یک زبان صوری، که اساساً پذیرای هیچ گونه سوء تفاهمی نباشد، به انجام برسانیم. این سودایی بود که در سر کارنپ - و قبل و بعد از او در سر متفکران شناخته شده دیگری - بود.

ب) راهکار دوم: وقتی که به این فرض شک می کنیم که می توان چنین چهارچوب مفهومی را که پذیرای هیچ گونه سوء تفاهمی نباشد و با استفاده از آن بتوانیم همواره همه گزاره ها را به یک اندازه دقیق و واضح صورت بندی کنیم، به این رهیافت معقول تر می رسیم که دغدغه ما باید همان مسائل و یافتن راه حل های مسائل باشد. حال اگر در صورت بندی این مسائل و راه حل هایشان سوء تفاهم هایی به وجود آمد، باید به صورت موردی^۱ و گام به گام^۲ در رفع همان سوء تفاهم ها بکوشیم و صورت بندی مان را یک بار دیگر بازبینی کنیم. پس تا اینجا مشخص شد که در عقل گرایی نقاد از زبان برای صورت بندی مسائل و راه حل هایشان و به طور کلی برای نقد حدس ها و اندیشه ها استفاده می شود و این استفاده نیز گامی است در جهت هدف تقرب به صدق. به عبارتی دقیق تر، ما با استفاده از زبان کاری می کنیم که اندیشه ها در جهان ۳ تقرر یابند و وقتی چنین اتفاقی افتاد، اندیشه ها عینی، یعنی قابل نقد، می شوند. هدف نقد هم کمتر کردن محتوای کذب گزاره ها و تقرب به صدق است. اکنون می خواهیم وارد مرحله دیگری شویم، بر اساس تمایزی که پایا میان مفاهیم علم و تکنولوژی قائل است، می توان توضیح داد که اساساً زبان در همه موارد، نوعی تکنولوژی محسوب می شود. نحوه استفاده خود هایدگر هم از زبان استثنائی بر این مقوله نیست. او نیز زبان را به مثابه یک ابزار مورد استفاده قرار می دهد. با ژرف کاوی بیشتر متوجه می شویم که اتفاقاً نحوه نگاه هایدگر به زبان با نحوه نگاه پوزیتیویست ها به این مقوله، در لایه های پنهان اش، اشتراک های عمده ای هم دارد و این نگاه عقل گرایی نقاد به زبان است که از هسته مشترک فرض های این دو رهیافت درباره زبان فراتر می رود و آن را نقد می کند.^۳

1 - ad hoc

2 - piecemeal

۳. برخی از نویسندگان بر ادعای مقاله حاضر که عبارت است از: هم داستانی پنهان میان هایدگر و فیلسوفان تحلیل زبان در مورد برخورد آنها

حال این پرسش مطرح می شود که چرا زبان نوعی تکنولوژی محسوب می شود؟ پایا توضیح می دهد که علم و تکنولوژی هر دو در زمرهٔ برساخت‌های بشری به شمار می آیند و این برساخته‌های بشری محصول حیث‌های التفاتی جمعی آدمیان هستند (پایا، ۱۳۸۶، ص ۴۹)، ولی تفاوت‌های این دو را می توان به نحو زیر برشمرد:

الف) هدف علوم از هر سنخ که باشند شناخت واقعیتی است که کم و بیش مستقل از آدمی است، ولی هدف تکنولوژی‌ها از هر نوع که باشند، رفع نیازهای عمدتاً غیر معرفتی آدمیان است. به عبارتی موجزتر، هدف علم شناخت واقعیت است، ولی هدف تکنولوژی رفع نیازهای عملی است.

ب) معیار ارزیابی علم معیاری سمانتیک است ولی معیار ارزیابی تکنولوژی معیاری پراگماتیک است، یعنی در علم، معیار مقبولیت، میزان انطباق با واقعیتی است که قرار است از آن خبر دهد، ولی در تکنولوژی معیار مقبولیت کارآمدی ماشین مورد نظر در رفع حاجتی است که به واسطهٔ آن ساخته شده است.

ج) گزاره‌های علمی می توانند ذات هستارهایی را که هدف شناسایی آنها است، به نحو حدسی و فرضی مشخص کنند. تکنولوژی فاقد ذات و ماهیت است و تنها کارکرد دارد.

د) گزاره‌های علمی به فرض صادق بودن، کلی و عام‌اند و وابسته به زمینه نیستند، ولی فناوری‌ها و ماشین‌ها به ظرف و زمینه‌ها حساس‌اند.

هـ) در حوزهٔ علم، فرضیه‌ها و نظریه‌ها در مقام کشف ممکن است در بردارندهٔ جنبه‌های ارزشی پیشنهاددهندگان آنها باشند، ولی در مقام توجیه، داوری دربارهٔ آنها در حوزهٔ عمومی‌ای که نقد در آن صورت می گیرد، در نهایت، فارغ از جنبه‌های ارزشی اشخاص است. در مورد تکنولوژی باید گفت که مرجع مقایسه آنها هم مانند سرچشمه‌های ابداعشان نیازهای درونی افراد و جوامع و معیار مناسب بودن آنها و میزان پاسخ‌گویی به نیازهاست (پایا، ۱۳۸۶، ص ۴۹-۵۳).

زبان صحه گذاشته‌اند. از جمله به این نقل قول دقت کنید: «به آسانی نمی توان فهمید که این نو واژه‌های مبهم [در آثار هایدگر] چگونه ما را به معناهای گم شده باز می گردانند و اینکه زبان مصنوعی هایدگر به حقیقت نزدیک تر است یا زبان زندگی روزمره. طرفه آنکه دلایل هایدگر برای بازنویسی زبان معمول، از جهاتی شبیه به دلایل راسل و اثباتگرایان منطقی است. اثباتگرایان منطقی نیز یک نحو مصنوعی ابداع کردند؛ زیرا عقیده داشتند که به حقیقت پنهان زبان نزدیک تر است» (پامر، ۱۳۹۱، ص ۴۳۷).

پایا در توضیحی که درباره تفاوت علم و تکنولوژی بیان می‌کند، می‌گوید: «حتی در مواردی که ظاهراً از این ابزارها برای رفع نیازهای نظری کمک گرفته می‌شود، اگر به خوبی دقت شود، روشن می‌گردد که این ابزارها به خودی خود رفع‌کننده نیازهای نظری نیستند، بلکه صرفاً موانع را برای این مقصود کنار می‌زنند یا زمینه را فراهم می‌سازند (همان، ص ۴۹)، می‌توان گفت که زبان از همین مقوله است. به‌ویژه در اینجا باید میان معرفت و زبان که محملی برای صورت‌بندی معرفت است، تفاوت قائل شد. گرچه از زبان برای رفع نیازهای نظری استفاده می‌کنیم، ولی زبان ابزاری است که توسط آن معرفت را نقدپذیر و عینی می‌کنیم و به واسطه همین ابزار بودن است که نوعی تکنولوژی محسوب می‌شود. به عنوان مثال، برای آزمودن نظریه دال بر تکنولوژی بودن زبان می‌پرسیم آیا می‌توان گفت که معیار ارزیابی زبان، اساساً، یک معیار پراگماتیک است و زبان‌ها را بر اساس میزان کارآمدی در بیان و انتقال مفاهیم و اندیشه‌ها می‌سنجیم یا خیر؟ پاسخ سؤال پیش‌گفته مثبت است. معروف است که می‌گویند برخی از زبان‌ها مانند آلمانی، نسبت به برخی دیگر، برای انتقال مفاهیم فلسفی آنها مناسب‌ترند و برخی، مانند انگلیسی، مثلاً برای بیان مطالب علمی توانا تر هستند و...»

کاری به درستی یا نادرستی این پاسخ‌ها، در خصوص این زبان‌های خاص نداریم. مهم این است که می‌توان به این پرسش، پاسخ مثبت داد و این نشان‌دهنده آن است که معیار سنجش یک زبان می‌تواند میزان کارآمدی آن باشد. حال بحث درباره اینکه کدام زبان، در کدام زمینه کارآمدتر است، برای بحث ما امری حاشیه‌ای است. بنابراین، زبان چه در اختیار کارنپ باشد و چه در دست هایدگر، خصوصیت ابزار بودنش را فرو نمی‌نهند، ولی هایدگر که استفاده کارنپ از زبان به مثابه شگرد را بر نمی‌تابد، رویکردش نسبت به زبان در یک مورد مهم با رویکرد افرادی مانند کارنپ مشترک است. برای توضیح این اشتراك بیان مقدمه‌ای لازم است.

وقتی که درباره رأی فروکاستن علم به حوزه‌ای غیر از علم - حال این حوزه خواه تکنولوژی باشد و خواه اطلاعات قابل ذخیره و انتقال و خواه کالای قابل مبادله - به تحقیق می‌پردازیم، می‌بینیم که هایدگری‌ها در این رأی - صرف‌نظر از جزئیات آن - با نحله‌های دیگری هم‌داستان هستند که در ظاهر هم‌آوایی و هم‌عنانی آنها بسیار بعید می‌نماید. چهار نحله‌ای که در رهیافت ناصواب تقلیل علم مشترك هستند عبارت‌اند از: پوزیتیویست‌های

منطقی، ابزارانگاران،^۱ پست‌مدرن‌هایی مانند لیوتار و هایدگری‌ها. اشتراك عام مشرب هایدگری با هر سه رهیافت در تقلیل علم است، ولی با پوزیتیویسم منطقی به غیر از این مورد، در يك مورد مهم دیگر نیز که مرتبط با رویکرد هر دو نحله نسبت به زبان است، اشتراك خاصی نیز دارد.

در توضیح اشتراك عام می‌توان چنین توضیح داد:

اولاً، ابزارانگاران نظریه‌های علمی را مشمول صدق و کذب نمی‌دانند، بلکه از نظر ایشان باید از کارآمدی یا کارآمدنبودن نظریه‌ها صحبت کرد (بانین و یو، ۲۰۰۴، ص ۷۱۴). برابر با توضیحات پایا، این نوع داوری کردن در حوزه تکنولوژی صورت می‌گیرد، نه در حوزه علم. بنابراین، ابزارانگاران به این شیوه علم را به تکنولوژی تقلیل می‌دهند.

ثانیاً، پست‌مدرن‌هایی مانند لیوتار، از يك سو، علم را به نوعی اطلاعات تقلیل می‌دهند. لیوتار در کتاب وضعیت پست‌مدرن می‌گوید دانش «به شرطی می‌تواند جایی در جریان جدید داشته باشد و جنبه اجرایی پیدا کند که در فرایند یادگیری بتواند به قالب اطلاعات کمی درآید» (لیوتار، ۱۹۸۴، ص ۴). از سوی دیگر، دانش و معرفت در نگاه لیوتار به يك کالای قابل مبادله که هم‌چون کالاهای دیگر مشمول قوانین عرضه و تقاضا می‌شود، تقلیل می‌یابد. او توضیح می‌دهد که همان رابطه‌ای که تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان کالا با کالایی که تولید و مصرف می‌شود دارند، میان عرضه‌کنندگان و مصرف‌کنندگان دانش وجود دارد. وی می‌گوید اکنون دانش جهت فروش تولید می‌شود و دیگر حوزه دانش به‌ماهو دانش مورد توجه آدمیان نیست، بلکه دانش به مثابه کالا نگریسته می‌شود. به وضوح می‌بینیم که این هم رویکردی تقلیل‌گرایانه نسبت به علم و معرفت است.

ثالثاً، پوزیتیویست‌ها علم را مجموعه‌ای از گزاره‌ها می‌دانند که علی‌الاصول تحقیق‌پذیرند و گزاره‌هایی از نوع دیگر را دربردارنده معنای محصل نمی‌دانند و به این ترتیب علم را نحیف می‌کنند. هم‌چنین نسبت به معیارهای سمانتیک صدق نیز مردد و مشکوک هستند و در عوض بیشتر مایل هستند معیارهای نحوی را بر آن مجموعه از گزاره‌های باقی‌مانده اعمال کنند، ولی برای توضیح اشتراك خاص مشرب هایدگر با پوزیتیویست‌هایی

1. instrumentalists

مانند کارنپ، باید باز هم به پوپر مراجعه کنیم. پوپر در رویکرد روش‌شناسانه‌اش توصیه مهمی را نصب‌العین خود قرار می‌دهد: «هرگز به خود اجازه مده که تحریک شوی تا الفاظ و معانی آن‌ها را جدی بگیری، آنچه که باید جدی گرفته شود پرسش‌هایی دربارهٔ امور واقع و احکامی حاکی از این امور است. آنچه باید جدی گرفته شود، عبارت است از: نظریه‌ها و فرضیه‌ها و مسائلی که حل می‌کنند و مسائلی که از آن‌ها ناشی می‌شود» (پوپر، ۲۰۰۲، ص ۱۵).

سخن این است که فیلسوف پدیدارشناسی مانند هایدگر با متفکر پوزیتیویستی مانند کارنپ در جدی گرفتن الفاظ و کلاً زبان و وانهادن جهان ورای زبان به نفع زبان، مشترک هستند. درست است که هر یک از این دو فیلسوف به نحو خاصی به زبان برجستگی می‌دهند که با دیگری تفاوت دارد، ولی همان‌طور که بیان شد، هر دو در برجسته کردن زبان و وانهادن جهان ورای آن مشترک هستند.

نحوهٔ برجسته کردن زبان توسط کارنپ به این صورت است که او هم‌رأی با متفکران هم‌مشرَب خود، مسائل فلسفه را شبه مسائلی می‌داند که از کاربرد نادرست زبان ناشی شده‌اند. برای نمونه، چهارچوب زبان فارسی به ما اجازه می‌دهد که جملهٔ «باران می‌بارد» را به‌کار ببریم. حال قالب این جمله ما را تحریک می‌کند همین قالب را در جمله‌ای مانند «هیچ می‌هیچد» به‌کار ببریم. از دیدگاه کارنپ در جملهٔ اول زبان را درست به‌کار برده‌ایم، ولی در جملهٔ دوم، زبان را درست به‌کار نبرده‌ایم و همین سوء کاربرد باعث به وجود آمدن یک شبه مسئله شده است که از دیدگاه کارنپ، برخی این شبه مسئله را مسئله‌ای فلسفی و اصیل انگاشته‌اند.

کارنپ می‌گوید مشکل، درون زبان است و حل مشکل هم در همان جاست. شاید کارنپ هم برای توجیه این رویکرد خود به اندازهٔ هایدگر در استفادهٔ استعاره از آن شعر هولدرلین محق بود که می‌گوید «هر جا خطری هست، منجی نیز همان جا می‌بالد». کارنپ به این شکل زبان را برجسته می‌کند.

هایدگر از این شعر برای گوشزد کردن خطر تکنولوژی و نجات از آن استفاده کرده بود، ولی نگاه هایدگر به مقولهٔ زبان و اشتراکش با کارنپ در برجسته کردن زبان چگونه است؟ اگر بخواهیم با اصطلاحات خود هایدگر صحبت کنیم، باید بگوییم که شعر و آفرینش‌های زبانی در انکشاف راز هستی نقشی مؤثری دارند. درست است که کارنپ زبان

را منطقی می‌خواهد و هایدگر زبان را شعری می‌خواهد و چه بسا همین تفاوت باعث شود که برخی افراد، جستجوی وجهی از اشتراك در رویکرد هایدگر و کارنپ به زبان را رهیافتی نادرست تلقی کنند، ولی نمی‌توان انکار کرد که رویکرد هر دو، به قول پوپر، مبتنی بر جدی گرفتن زبان و وانهادن واقعیت یا بخشی از واقعیت ورای زبان است. به همین خاطر است که پوپر نقش زبان را تنها از دیدگاهی رئالیستی می‌پذیرد و اهمیت دادن بیشتر به آن را افتادن در چاه ویل ناواقع‌گرایی - اگر نگویم ضد واقع‌گرایی - می‌داند.

در نگاه کارنپ و هم‌فکرانش زبان منطقی، که قرار است شبه مسائل فلسفی را منحل کند، فربه و پروار می‌شود و به تبع آن واقعیت زار و رنگ‌پریده و حقیر می‌شود. در این حالت نه تنها علم از برخورداری از بنیان‌ها و حمایت‌های متافیزیک محروم می‌شود، بلکه در زبان علمی مورد نظر نیز بسیاری از گزاره‌ها و مفاهیم که از دیدگاه بقیه فیلسوفان علم چنان فرض می‌شود که مرتبط با واقع هستند، غیرمجاز اعلام می‌شود. واقعیتی که به این شیوه مدنظر قرار می‌گیرد، واقعیتی کوچک و حقیر است. از آن سوی، وقتی زبان، شعری می‌شود و تجربه‌های شاعرانه در قالب تجربه‌هایی زبانی که نامأنوس و آشنایی‌زدایی شده و به دور از کاربردهای عادی و روزانه زبان هستند، برجستگی می‌یابند، درست است که هر چه این برجستگی بیشتر باشد، نقش ابزاری زبان کمرنگ‌تر می‌شود - بدون آنکه کاملاً زایل گردد - و بر نقش ادبی و شاعرانه آن افزوده می‌شود، اما از دیدگاه ضیاء موحد، هر جا که نقش شعری و ادبی غالب شد، نظریهٔ مطابقت صدق^۱ بیشتر تمایل دارد که بلا موضوع شود و به جای آن نظریهٔ هماهنگی صدق^۲ - اگر بتوان اساساً آن را نوعی نظریهٔ صدق دانست - موضوعیت می‌یابد پیدا می‌کند (موحد، ۱۳۷۷). در مورد یک متن شعری، کمتر می‌توان ارتباط آن را با واقع بررسی کرد و اگر بررسی چنین ارتباطی هم میسر باشد، در حقیقت عبارت خواهد بود از: بررسی ارتباط با واقعیتی مبهم و شبح‌گون و رنگ‌پریده. می‌بینیم که هر دو مورد به ظاهر معارض با هم و دو نوع نگاه متفاوت به زبان، به یک نتیجهٔ واحد، که همانا تحدید و تقلیل واقعیت است منجر می‌شوند و همین جاست که باید توصیهٔ پوپر را

1. correspondence theory of truth

2. coherence theory of truth

مبنی بر جدی نگرفتن زبان و پافشاری بر نگرستن به آن از منظری واقع‌گرایانه را جدی بگیریم.

البته اگر بخواهیم، قدری محتاطانه‌تر، رأی پوپر را در این مورد بسط دهیم، شاید بیان ملاحظات زیر خالی از اهمیت نباشد.

اولاً، پوپر هیچ اصراری ندارد که توصیه کلیدی جدی نگرفتن الفاظ و معانی آنها را به کسانی که اصولاً اساس کارشان بر جدی گرفتن الفاظ و معانی آنها قرار دارد، یعنی خود شاعران نیز، تسری بدهد. وقتی که اصلاً هدف مورد نظر آفرینش شاعرانه و تجربه‌های زبانی باشد، چه جای آن است که توصیه‌ای را که اساساً نقض غرض است، مد نظر قرار دهیم؟ مخاطبان توصیه پوپر کسانی هستند که دست‌اندرکار علم و فلسفه‌اند و نه شاعران.

ثانیاً، اگر کثرت‌گرایی معرفتی معتقدان به عقل‌گرایی انتقادی را لحاظ کنیم، حتی شعر و شهوده‌های شاعرانه هم لازم نیست که در مقام کشف^۱ از دایره توجه خارج شوند. مطابق با کثرت‌گرایی معرفتی می‌گوییم، هر چه منابع کشف بیشتر باشد، بهتر است. حال این منابع کشف، شهود شاعرانه است یا اسطوره یا فلسفه‌های مختلف فرقی ندارد، ولی این کثرت‌گرایی وقتی منشأ اثر می‌شود که تیغ نقد نیز بی‌جهت زندانی غلاف جمود نشود.

چون در این بخش از مقاله درباره‌ی موضوعیت یا عدم موضوعیت بحث ذات و ماهیت تکنولوژی صحبتی به میان آمد، قبل از اتمام این بخش به طرح یک سؤال می‌پردازیم و سعی می‌کنیم پاسخی اجمالی به آن بدهیم. سؤال این است که مادامی که ما ذات و ماهیتی را برای هستارهای طبیعی فرض می‌کنیم، چه اشکالی دارد برای برساخته‌های آدمیان و از جمله برای تکنولوژی نیز ذاتی فرض کنیم و با واجد ذات پنداشتن آن به مطالعه و شناختش بپردازیم؟

پاسخ اجمالی این سؤال به این شرح است که هایدگر ذات تکنولوژی مدرن را قهر و غلبه می‌داند. این دیدگاه نتایج زیر را در بردارد:

الف) هایدگر تکنولوژی را يك كل واحد تصور کرده و سپس ذاتی را به این کل واحد نسبت داده است که همانا قهر و غلبه است. وقتی ما پدیده‌ای را به عنوان کل واحدی تلقی

1. discovery

می‌کنیم، ناگزیر در تعیین چگونگی برخوردمان نیز با آن پدیده یا باید آن را يك مرتبه بپذیریم یا آن را يك مرتبه رد کنیم، چون پیش‌فرضمان این است که آن پدیده يك کل واحد است، اگر آن پدیده را متکثر و شامل بخش‌های گوناگون، با کارکردهای متفاوت و در سطوح متمایز، فرض کنیم، آنگاه برخوردهایی مانند گزینش، تغییر، اصلاح و متناسب با زمینه کردن و... همه معنادار می‌شود، ولی آیا دلالت تلقی تکنولوژی به عنوان يك کل واحد و نسبت دادن ذاتی منفی به آن می‌تواند چیزی به غیر از نفی کلیت تکنولوژی باشد؟ اگر بر عکس تلقی ما این باشد که تکنولوژی امری متکثر و شامل بخش‌های گوناگون است، می‌توانیم به يك طبقه‌بندی قائل شویم. برای نمونه، بخشی از تکنولوژی در پزشکی و برای مداوای بیماران صعب‌العلاج استفاده می‌شود. لزومی ندارد مشخصه این تکنولوژی را «قهر» بدانیم. بخشی از تکنولوژی در جنگ‌ها و برای کشتار جمعی استفاده می‌شود. قضاوت ما درباره این کاربرد نباید مانند مصارف پزشکی و بشردوستانه باشد. بخشی دیگر از تکنولوژی مانند کارخانه‌های صنعتی اساساً برای تولید کالاهایی که مصرف عامه دارند، استفاده می‌شود، اما ممکن است به غیر از این کارکرد مثبت، نتایج منفی ناخواسته، مانند تولید گازهای گلخانه‌ای و... داشته باشد که در اینجا این بخش از تکنولوژی نیازمند اصلاح است.

در تاریخ فرهنگ و اندیشه کشورمان، در يك مورد دیگر، سابقه داشته است که متفکران ما با پدیده‌ای متکثر و ذوابعاد به عنوان يك کل واحد برخورد نموده‌اند. این پدیده عبارت است از: «غرب» یا «تمدن غربی». نتیجه هم این شد که گروهی به پذیرش یکباره و درست آن کل واحد - به زعم ایشان - رأی دادند و گروهی نیز به نفی کامل آن معتقد شدند. (ب) میان واجد ذات پنداشتن تکنولوژی و داشتن تلقی آنتروپومورفیک از آن، تنها گام گام کوچکی فاصله است. همچنان‌که هایدگر نیز تکنولوژی را واجد ذات می‌پنداشت، تلقی انسان‌گونه‌ای از آن نیز داشت. خطر چنین رویکردی در آن است که با داشتن این تلقی، ما تکنولوژی را دارای اراده‌ای مستقل از آدمیان فرض می‌کنیم. اراده‌ای که دیگر بر اراده سازندگان آن غالب شده است و همانند برخی از فیلم‌های تخیلی، مانند رباتی عمل می‌کند که از کنترل خارج شده است و آدمیان دیگر نمی‌توانند برای بهبود و اصلاح آن اقدامی انجام دهند. همین سلب مسئولیت از انسان در مقابل کارکردهای منفی تکنولوژی است که زیان‌های جبران‌ناپذیری را متوجه بشریت می‌کند.

(ج) بیان شد که کارکرد تکنولوژی‌ها را انسان‌ها تعریف می‌کنند، بنابراین، تکنولوژی‌ها

وابسته به زمینه هستند و در فرهنگ‌های مختلف، کارکردهای مختلفی برای آن تعریف می‌شود. این رویکرد باعث می‌شود که «بومی کردن تکنولوژی‌ها» امکان‌پذیر شود، در حالی که با واجد ذات پنداشتن تکنولوژی، دیگر بومی کردن آن معنا نخواهد داشت و اتفاقاً همین کاربرد غیرمناسب و نامتناسب با زمینه در فرهنگ‌های مختلف است که باعث بروز آشفتگی‌های بسیار در استفاده از تکنولوژی خواهد شد.

«داوری» امکان بومی کردن تکنولوژی را از بیخ و بن رد می‌کند. سخن صریح او این است: «می‌گویند در اقتباس تکنولوژی باید فرهنگ و ادب مردم را در نظر گرفت و تکنولوژی مناسب با آن را برگزید یا سیستم تکنولوژی را با آداب و اخلاق تطبیق داد، اما تکنولوژی‌های متناسب با آداب، وجود ندارند. بلکه تکنولوژی آداب را دگرگون می‌کند» (داوری، ۱۳۷۹، ص ۲۹).

در امکان دگرگون شدن فرهنگ توسط تکنولوژی سخنی نیست، ولی آیا می‌توان گفت که این امکان به معنی نفی امکان بومی کردن تکنولوژی است؟ آیا مثال‌های نقضی در این مورد، نظریه داوری را ابطال نمی‌کند؟

(۲)

حال که به نقش شهودهای شعری در پدیدارشناسی هایدگر اشاره شد، جا دارد که بیشتر به روش شهودگرایی و ارتباط آن با آرای هایدگر در فلسفه تکنولوژی و نقدهایی که بر آن شده است، پردازیم.

ریشه شهودگرایی هایدگر به هوسرل و پدیدارگرایی او باز می‌گردد. شهود در فلسفه هوسرل ادراک بلاواسطه پدیدار است. «هوسرل پدیده را به چیزی اطلاق می‌کند که به ادراک بلاواسطه درآید. اما مقصود از ادراک بلاواسطه مشاهدات حسی و داده‌های خام حسی نیست، بلکه مقصود آن است که ما چیزی را به طریق ویژه مشاهده می‌کنیم مورد مشاهده قرار دهیم و این شیوه نگرش در شعار معروف به سوی خود اشیاء خلاصه می‌شود» (ضمیران، ۱۳۸۰، ص ۷۲). هایدگر از پدیدارشناسی هوسرل فراتر می‌رود. «دن آیدی» معتقد است، که با اندکی تسامح، می‌توان نسبت هایدگر با هوسرل را به علت تأکید هایدگر برکنش، هم‌چون نسبت مارکس با هگل دانست. «هایدگر در پدیدارشناسی خود، اولویت‌های هوسرلی را معکوس کرد. از نظر هوسرل هدف پدیدارشناسی کنار زدن شاخ و

برگ نظریه‌ها و نفوذ به لایه ماقبل نظری پدیدارهاست. هایدگر این مفهوم را نه تنها جذب می‌کند، بلکه آن را معکوس می‌کند، به طوری که درگیری کنشی با امور، نسبت به درگیری معرفتی - نظری با آنها، که مشخصه توصیف‌های هوسرلی است، اولویت می‌یابد» (آیدی، ۱۳۷۷، ص ۷۱). این معکوس کردن نسبت میان پراکسیس و فرضیه پیش‌درآمد مضمون تقدم تکنولوژی بر علم است.

همین تقدم تکنولوژی بر علم است که داوری به پیروی از هایدگر بر آن تأکید می‌کند. داوری می‌گوید: علم جدید «مادر تکنیک نیست، بلکه وجهی از تکنیک و شاید برانگیخته آن است. البته تکنولوژی و ساختن وسایل تکنیک در زمان ما بدون تحقق علم و پژوهش علمی میسر نیست، اما اگر نظر تکنیک‌بین نبود، علم جدید هم به وجود نمی‌آمد» (داوری، ۱۳۷۹، ص ۳۰).

تا اینجا مشخص شد که چگونه اندیشه تقدم تکنولوژی بر علم همبسته و متلائم با این نوع خاص از شهودگرایی هایدگری است. درباره این نوع خاص از شهودگرایی بیان دو نکته مفید است:

اول. شهودگرایی هایدگری به غیر از این تفاوت با شهودگرایی هوسرلی که از تقدم پراکسیس بر فرضیه ناشی می‌شود و به تمایزاتی مانند امر «تو دستی»^۱ و «فراستی» منجر می‌شود و این تمایز نیز به روشن شدن وجهی از تمایز میان تکنولوژی مدرن و تکنولوژی سنتی می‌انجامد، شهودگرایی هایدگری از جهتی دیگر نیز با شهودگرایی هوسرلی تفاوت دارد و این تفاوت در تأکید هایدگر بر شعر و آفرینش‌های شعری در شکل‌گیری شهودهاست. بعید است تأکید هایدگر بر تجربه شاعران تنها تجربه‌های روحی و باطنی آنان را در برگیرد؛ زیرا در این صورت نگاه هایدگر متوجه عارفان می‌شد، نه شاعران. گو اینکه نوعی از عرفان، مورد توجه هایدگر و به‌ویژه پیروان ایرانی اوست، اما نگاه هایدگر به مقوله زبان، تجربه‌های زبانی شاعران را نیز در کنار تجربه‌های باطنی آنها در شکل‌گیری شهودها مؤثر می‌داند؛ چنین تأکیدی بر شعر و شاعری را در شهودگرایی هوسرل نمی‌بینیم.

دوم. شهودگرایی چه از نوع هوسرلی باشد و چه از نوع هایدگری از دیدگاه

روش‌شناختی، خلل‌های عمده‌ای دارد که اساساً آن را به مثابه یک روش برای داوری کردن درباره‌اندیشه‌ها ناتوان می‌سازد. نقدهای جدی سروش همین جاست که شروع می‌شود. وی می‌گوید، در پاسخ به این پرسش که چرا علم و تکنیک در غرب روید، پاره‌ای از فیلسوفان به این شکل پاسخ داده‌اند که «انسان عهد تازه‌ای با وجود بست و نسبت بشر با وجود عوض شد و در نتیجه آدمی نو متولد گردید، با اشتیابی نو و جهان‌نوی را بنا نهاد» (سروش، ۱۳۷۵، ص ۲۸۲). از دیدگاه سروش نسبت این پرسش و پاسخ، مانند نسبت این پرسش است که می‌پرسد، چرا طفل گریه کرد. با این پاسخ که وجود طفل تطوری می‌کند که گریه از ظواهر آن تطور است. سروش این پاسخ را دروغ نمی‌داند، ولی می‌پرسد راست بودنش چه فایده‌ای دارد؟ حال اگر سؤال شود که چرا نام «تغییر نسبت با وجود» را بر برآمدن تکنیک نهاده‌اند، می‌گویند این را به شهود دریافته‌اند. ولی مشکل شهود از نظر سروش در آن است که «اگر به شهود خویشتن تکیه می‌کنیم، دیگر نباید شهود دیگران را بی‌ارج بشماریم. دیگرانی هستند یا خواهند بود که عمق و حاق امر را به نحو دیگری می‌بینند و چرا باید به صرف اطمینان به خود ... دیگران را بی‌مایه و ظاهربین و محروم از بصیرت خوانند؟» (همان، ص ۲۸۳).

از دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی می‌توان دو نقد جدی بر تکیه کردن به شهود به عنوان روش دستیابی به حقیقت طرح کرد که البته این دو نقد از جهاتی مرتبط با هم و اصلاً دو وجه از یک موضوع واحد هستند.

الف) تلفیق دو جنبه کثرت‌گرایی و نقادی است که بهره‌های معرفتی را به بهترین صورت بالا می‌برد (پایا، ۱۳۸۶، ص ۵۴)، ولی شهودگرایی بیشتر تأکید بر عامل اول، یعنی کثرت‌گرایی، می‌کند. متورم کردن کشف و شهودها بدون به میان آوردن عامل نقد نه تنها به رفع حیرانی بشر کمک نمی‌کند، بلکه عامل افزایش آن نیز هست.

ب) طرد فرض دکارتی تمایز میان سوژه و ابژه، که هایدگر بر آن تأکید بسیار می‌کند، یکی از عوامل این عدم امکان تمایز میان مقام کشف و مقام داوری است، اگر وفادار به عقل‌گرایی انتقادی باشیم، می‌توانیم بگوییم مرزی که میان فاعل شناسا و جهان پیرامون او به عنوان موضوع شناسایی فرض می‌شود، شاید مرزی قاطع که یک‌بار برای همیشه ذهن و عین را از هم جدا می‌کند نباشد، ولی نفس همین تمایز فرضی که به علت همین فرضی بودن می‌توان آن را جابه‌جا کرد و بدون زیرسؤال بردن نفس آن تمایز، تغییراتی در آن داد، در نقد و

بررسی آراء و اندیشه‌ها تأثیری به سزا دارد. وقتی عامل نقد در میان باشد - که وجود بخشی از آن نقد، ناشی از به رسمیت شناختن این تمایز است - بخشی از نظریه‌ها توسط بخشی دیگر، که ارتباط نزدیک‌تری با واقعیت دارند، بازبینی می‌شوند و به این ترتیب نظریه‌ها ارتباط غیرمستقیمی با واقعیت (یا ابژه‌ها) پیدا می‌کنند و نظریه مطابقت صدق اهمیت می‌یابد. اما وقتی حداکثر نقدی که می‌تواند وجود داشته باشد، نه نقدی خارجی که مرتبط با واقعیت‌ها یا ابژه‌ها باشد، بلکه نقدی درونی که متوجه هماهنگی و انسجام بخش‌های مختلف یک نظریه باشد، آن‌گاه نظریه هماهنگی، جای نظریه مطابقت صدق را می‌گیرد و رفته‌رفته متون شعری، که کارکردی زیبایی‌شناختی دارند، جای نظریه‌های فلسفی را که می‌توانند در برنامه‌های پژوهشی علمی نقش مؤثری ایفا کنند، می‌گیرند.

خلاصه نقد اول سروش بر شهودگرایی را می‌توان در این گفته خلاصه کرد که شهودهای به‌دست آمده از این روش، پایان کار پژوهش است، ولی در عقل‌گرایی انتقادی کشف‌ها آغاز کار نقد و بررسی و بحث و فحص هستند.

نقد دیگری که نویسنده مقاله صناعت و قناعت متوجه افکار فیلسوفانی مانند هایدگر می‌کند، نحوه چاره‌جویی این فیلسوفان برای مشکلات تکنولوژی است. وقتی برآمدن تکنولوژی را حاصل عوض شدن نسبت بشر یا جهان و انقلابی در این زمینه بدانیم، ناچار برای حل مشکلات تکنولوژی نیز باید منتظر انقلابی دیگر در این ارتباط باشیم. این سخنی است که داوری آن را به این نحو ابراز می‌دارد: «ما نمی‌توانیم آن [تکنیک] را به هر صورت که بخواهیم در آوریم یا آن را کوچک و بزرگ کنیم، مگر اینکه انقلابی در تفکر و در ما و در جهان پدید آید» (داوری، ۱۳۷۹، ص ۴۹).

داوری تلقی طیف‌های مختلفی از اصناف فیلسوفان گرفته تا دیدگاه تکنسین‌ها و مهندسان تا برداشت عوام از تکنولوژی را نقد می‌کند، ولی دست آخر لب کلام خود را نه دست برداشتن از تکنیک و نه حتی اصلاح و تغییر آن می‌داند، بلکه پیامش را دعوت به تفکر در باب نسبت بشر و تکنیک معرفی می‌کند. «اینکه بشر نمی‌تواند از علم و تکنیک جدید دست بردارد، سخن درستی است و این سخن را به کسی باید گفت که به ترك تکنیک دعوت می‌کند. وقتی به ما تذکر می‌دهند که نسبت خود را با تکنیک نمی‌دانیم، معنی‌اش این نیست که دست از تکنیک برداریم، دعوت به تفکر در باب نسبت بشر و تکنیک را حمل بر مخالفت با آن نباید کرد... اصلاً این بحث که از تکنیک دست برداریم منتفی است»

(همان، ص ۴۷).

برای اینکه بتوانیم تلقی درستی از آرای داوری داشته باشیم، فشرده بخش‌هایی از مقاله «ملاحظات در باب تکنیک» را در اینجا نقل می‌کنیم.

داوری این سخن یاسپرس را بازگو می‌کند که تکنیک و تکنولوژی نیروی مستقلمی شده است که در زندگی بشر همه چیز را ریشه‌کن می‌کند، یعنی آدمی در اسارت تکنیک است و از سر اسارت خود خبر ندارد، ولی وقتی یاسپرس می‌گوید تکنیک وسیله است و چون وسیله است به صفت خوب و بد متصف نمی‌شود، مگر آنکه برای مقاصد خوب و بد به کار رود، داوری از این تغییر سخن او اظهار تعجب می‌کند. داوری آرای مارکس را نیز نقد می‌کند. او احتمال می‌دهد مارکس را بدین جهت متفکر تکنیک خوانده‌اند که گفته بود: بشر باید به طبیعت صورت انسانی بدهد. مارکس این پیشامد را پایان بیگانه‌گشتگی بشر می‌داند، ولی نقد داوری بر این رویکرد این است که بشر تا خود به موجودی تبدیل نشود که با طرح‌های ریاضی به عالم صورت می‌دهد و نیروهای طبیعی را آزاد می‌کند، نمی‌تواند به عالم صورت بدهد. از دیدگاه داوری مخالفت رمانتیک‌ها هم با تکنیک به این علت است که آنها می‌بینند که با تکنیک شیره زمین و دریا را می‌کشند و هوا و محیط زیست را پیوسته آلوده‌تر می‌سازند و زمین و هوا به زرادخانه اسلحه‌های موحش مبدل می‌شود. بنابراین، خواسته رمانتیک‌ها این است که مسیر تکنیک در این جهان متوقف شود یا از تکنولوژی مدرن دست برداریم و به تکنیک ساده و متوسط پناه آوریم. ولی داوری قول مشعر بر انتخاب تکنیک مناسب را نسنجیده‌تر از حرف کسانی می‌داند که می‌گویند: باید مرحله آخر تکنولوژی را اقتباس کرد؛ زیرا این گفته اخیر، تکلفش کمتر است و معمولاً هم به آن بیشتر عمل می‌شود. برخی می‌گویند تکنیک را با برنامه‌ریزی باید محدود کرد. داوری می‌گوید اینها غافل هستند، خود برنامه‌ریزی نیز وجهی از تکنیک است و افزون بر این تاکنون هیچ برنامه‌ریزی‌ای نبوده که در محدودکردن تکنیک موفق عمل کرده باشد.

داوری مشابهت سخن دانشمندان و حتی بسیاری از اهل فلسفه با عامه مردم درباره تکنیک را بدان جهت می‌داند که نه علم جدید و نه فلسفه هیچ‌کدام به ذات تکنیک راه ندارند و دست‌آخر پس از ردّ رویکرد همه این طیف‌ها به تفکر در ذات تکنیک و نسبت بشر با آن دعوت می‌کند. عکس‌العمل پایا در این مورد بررسی شد. او فرض ذات برای تکنیک را نادرست می‌داند. همچنین توضیح دادیم که این نگره چگونه مبنا و مقدمه‌ای برای نظریه

فروکاستن علم به تکنولوژی می‌شود. بنابراین، از طریق نقد این نتیجه تقلیل‌گرایانه نیز می‌توان در جهت ابطال آن مقدمه کوشید.

عکس‌العمل سروش در برابر این نوع چاره‌جویی چیست؟ اوکه نام طفره‌فیلسوفانه را به این نوع رهیافت می‌دهد، می‌گوید: «طفره‌فیلسوفانه می‌گوید این بلایی است که به سر انسان آمده است و مقتضای تاریخ و عین بسط تمدن غربی است و از آن‌گزییر و گریزی نیست. هیچ راهی برای اصلاح امر یا بازگرداندن آب به جوی نخستین یا خاتمه بخشیدن به شرارت‌های آن نیست. باید دوره‌اش به سر رسد و به احتضار تاریخی بیفتد. فکر دست بردن در آن و برنامه‌اصلاحی دان ... ساده‌لوحی است توأم با بوالفضولی» (سروش، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶-۲۸۷).

ولی مسئله مهم‌تر این است که اگر همه سخن ما دعوت به تفکر درباره ارتباط بشر با تکنیک است، دیگران هم که دارند همین کار را می‌کنند، اما این یک بحث نظری است. در عمل چه باید کرد؟ سروش در اینجا بحثی را مطرح می‌کند که در توضیح رابطه نظریه و عمل راهگشا است. او در مقالات و مناسبت‌های بسیاری چه در نوشته‌های قدیمی‌تر و چه در تقریرات جدیدش بر این نکته تأکید کرده است که نظریه‌ها مبنای اعمال ما هستند و نظریه‌های مغشوش باعث پریشانی و تردید در عمل می‌شود و بالعکس نظریه‌های منسجم می‌تواند به انسجام در کنش‌ها بینجامد، ولی او در مقاله «صناعت و قناعت» تأکید می‌کند که در پاسخ به پرسشی چاره‌جویانه لازم نیست به آغاز تاریخ و خلقت بازگردیم و از جایگاه انسان در وجود سؤال کنیم و بحث کنیم که ما در کجای تاریخ ایستاده‌ایم. سروش چنین برخوردی را مانند روبه‌رو شدن با بیماری می‌بیند که بعد از این روبه‌رویی به جای فهم درد و مداوای او «بحث مبسوطی را طرح کنیم که جایگاه مرض در نظام احسن چیست و آیا شر است یا نه و چرا پیدا شده» (همان، ص ۲۸۷) و بدتر از این، بعد هم پاسخی بدهیم که با پاسخ ندادن یکسان باشد، مثلاً بگوییم «بالاخره طوری شده که مرض پیدا شده و همین است که هست و ما چه کاره‌ایم و مگر دستی از غیب بیرون آید و کاری کند» (همان‌جا). نقد سروش این است که «اولاً، مبنا جای عمل را نمی‌گیرد و ثانیاً، چنین نیست که همه این مقدمات و مبانی در هر قدم محتاج بازنگری باشد، چرا که بحث بر سر تنقیح مبانی هم خود مبتنی بر مبانی و مقدماتی است در این صورت کار به دور و تسلسل می‌انجامد و ثالثاً، مقدمات و مبانی بعیده داریم و مقدمات و مبانی قریبه و آن که تکلیف ما را در عمل معین

می‌کند، مبانی قریب است نه بعید» (همان، ص ۲۸۸).

نتیجه‌گیری

در بخش نخست این مقاله به بسط این اندیشه پرداختیم که نوع نگرش پیروان هایدگر به تکنولوژی اساساً از تلقی نادرست آنان نسبت به زبان ناشی می‌شود و این تلقی نیز عمدتاً از کم‌اهمیت دادن به یک نگاه واقع‌گرایانه نسبت به زبان سرچشمه می‌گیرد. پیروان هایدگر از شأن ابزاری و تکنولوژیک زبان غافل می‌مانند تا در ادعایی نادرست، علم را به جای زبان، تکنولوژی بدانند. پرسش اساسی این است که چگونه علم را تکنولوژی می‌دانیم در حالی که برای زبان که خود وسیله‌ای جهت بیان و صورت‌بندی همین علم (و دیگر برساخته‌های فکری بشر) است، شأنی ورای هر نوع ابزار قائل می‌شویم؟ آیا در این رویکرد، علم را فرونکاسته‌ایم و زبان را برنکشیده‌ایم؟ خطر همه این خلط مقوله‌ها در اتخاذ رویکرد روش شناختی پوپر به زبان رخت برمی‌بندد. با توضیح این خلط مقوله می‌توان مفروضات و ملاحظات پنهان تفکر هایدگر را با آرائی که در ظاهر معارض با آنهاست، یافت. همچنین می‌توان توضیح داد که چرا صحنه اصلی رویارویی دو نحله فکری مورد بحث در این مقاله، مبحث فلسفه تکنولوژی است. برای تبیین رهیافت‌های اساسی در این بخش از آرای علی‌پایا استفاده شده است.

در بخش دوم، شهودگرایی به عنوان بنیان روش شناختی رویکرد پیروان هایدگر به تکنولوژی نقد و بررسی شده است. در این بخش از اندیشه‌های عبدالکریم سروش استفاده شده است.

منابع

- آیدی، دن (۱۳۷۷)، «هنر و تکنولوژی: فلسفه پدیدارشناختی هایدگر در باب تکنولوژی»، در هایدگر، مارتین و دیگران، فلسفه تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۱)، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز.
- پامر، دونالد (۱۳۹۱)، نگاهی به فلسفه، سبک کردن بار فلسفه، چ ۳، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- پایا، علی (۱۳۸۶)، «ملاحظات نقدانه درباره دومفهوم علم دینی و علم بومی»، مجله حکمت و فلسفه، س ۳، ش ۲-۳، ص ۳۹-۷۶.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، درباره علم، تهران: انتشارات هرمس.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، چ ۴، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- ضمیران، محمد (۱۳۸۰)، اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم، گفتگوها از محمد رضا ارشاد، تهران: انتشارات هرمس.
- کارنپ، رودولف (۱۳۸۳)، «غلبه بر متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان»، در: خرمشاهی، بهاء‌الدین، پوزیتیویسم منطقی، تهران: چ ۳، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳۵-۵۳.
- کریجلی، سایمون (۱۳۸۷)، فلسفه قاره‌ای، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۰)، وضعیت پست مدرن، گزارشی درباره دانش، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: انتشارات گام نو.
- موحد، ضیاء (۱۳۷۷)، شعر و شناخت، تهران، انتشارات مروارید.

Bunnin, Nicholas And Yn, Diyuan (2004), *The Blackwell Dictionary of western Philosophy*, Blackwell Publishing

Liotard, Jean-Francois (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translated by Geoff Bennington and Brian Massumi, University of Minnesota Press

3. Popper, Karl (2002), *Unended Quest, An Intellectual Autobiography*, London, Routledge.