

## پرسش از فن آوری: نحله‌های فکری صاحب نظران در باب فن آوری و سرشت آن

دکتر نرگس نشاط<sup>۱</sup>

پرسشگری تقوای تفکر است  
هایدگر

### مقدمه

نیمه نخست قرن بیستم را می‌توان دوره مهمی در تاریخ تحول فن آوری به‌شمار آورد. از پیدایش اتومبیل گرفته تا نیروگاه‌های اتمی و دیگر صنایع سنگین جزو مختصات این دوره به‌شمار می‌رود. دوره‌ای که تحت تأثیر فن آوری حاکم، طراحان سازمانی و مدیران مؤسسه‌ها سازمان‌های خود را همانند ماشینی می‌دیدند که از بخش‌های گوناگون ولی به هم پیوسته تشکیل شده و هر بخش نقش از پیش تعیین شده‌ای را در مجموعه تولید بازی می‌کند. ساختار تشکیلات و مدیریت بر مبنای نیاز به برنامه‌ریزی همه فعالیت‌های این بخش‌ها و چگونگی هماهنگ کردن آنها در تولید کالاهای نهایی طراحی می‌شد. آن‌گاه سازمان‌ها برای اجرای چنین برنامه‌ای نیازمند برقراری و گسترش بوروکراسی‌های خود شدند. در این عرصه، سازمان‌های تولیدی به بوروکراسی‌ها و ساختارهای فن آوری کلانی مبدل شدند و مدل تشکیلات بوروکراتیک الگوی سازمان‌دهی در عصر صنعت گردید.

۱. استادیار سازمان اسناد و کتابخانه ملی

در اوسط دهه ۱۹۶۰، پیدایش فن‌آوری اطلاعات مرحله نوینی را در مدرنیته آغاز کرد. گروهی این مرحله را پایان مدرنیته و تولد فرامدرنیته یا فراتجد نامیدند. اما جدا از نامگذاری‌های مختلف، آنچه مسلم است فن‌آوری اطلاعات و گسترش سریع آن دنیای کنونی را دگرگون کرده است.

موقعیت کنونی به تجزیه و تحلیل اخلاقی دو سطحی نیاز دارد. به اعتقاد کوهن<sup>۱</sup> چگونگی پیدایش مدل یا الگوهای نو نتیجه ناتوانی الگوهای موجود در پاسخ‌گویی به مشکلات پیش رو است. الگوهای حاکم و فن‌آوری وابسته به آن، قابلیت‌های گذشته خود را از دست می‌دهند و این خود به پیدایش الگوهای نو می‌انجامد و تحول در علم و فن‌آوری بدین ترتیب به وجود می‌آید. چنین تحولاتی که پاسخ‌گویی نیازهای مشخص انسان‌ها در دورانی مشخص هستند نمی‌توانند بر مبنای داده‌هایی از پیش معلوم و با فرایندی تثبیت شده و قابل پیش‌بینی به وقوع بپیوندند. فن‌آوری حاکم وقتی مورد تردید واقع می‌شود که دیگر پاسخ‌گویی نیازهای زمانه نباشد. پس، از یک‌سو باید آثار فن‌آوری و تحولات آن را بر مدرنیته و حرکت روبه جلوی آن ارزیابی کرد و از سوی دیگر، فرایند تحول در فن‌آوری را در اجزای آن جست. مطالعه فن‌آوری باید در دو سطح خرد و کلان مورد بررسی قرار گیرد. بررسی و مطالعه فن‌آوری اطلاعات بدون توجه به آثار اجتماعی آن ناقص و ناکافی است. بررسی پیدایش مرحله نوینی از مدرنیته تحت تأثیر فن‌آوری اطلاعاتی بدون توجه به چگونگی تحول و ساختار انقلاب اطلاعاتی نیز به همان اندازه ناکافی و ناقص است.

بنابراین، لازم است نخست بدانیم که فن‌آوری اطلاعات چیست، دستاوردهای آن را چگونه باید ارزیابی کرد، و در چه شرایطی باید به آن به دیده تردید نگریست. برای پاسخ به این‌گونه پرسش‌ها رویکردهای مختلفی<sup>۲</sup> وجود دارد که مقاله حاضر بر آن است تا آنها را به اجمال بررسی کند و ابعاد مشترک آنها را مورد مطالعه قرار دهد.

## فن‌آوری اطلاعات، سلطه یا قدرت

هنگامی که از قدرت صحبت می‌شود، مخاطب بی‌درنگ به ساختار سیاسی یا حکومت یا طبقه حاکم و جز آن می‌اندیشد. اما، قدرت را در همه روابط انسانی می‌توان متصور بود، خواه این روابط با زبان برقرار شود، یا از نوع عاطفی باشد، و یا در روابط اقتصادی و فنی ظاهر شود. به این معنا، هر رابطه اجتماعی رابطه قدرت است، اما هر رابطه قدرت همواره و به ضرورت بیانگر سلطه نیست. سلطه ویژگی موقعیتی است که

1. Kohn

۲. رویکردهای خوشبینانه و بدبینانه

در آن رابطه قدرت ثابت و تغییرناپذیر و شکل آن هرمی باشد و کنش، کم و بیش از آزادی محروم باشد. پس بود یا نبود سلطه بستگی به درجه انعطاف‌پذیری رابطه قدرت دارد (حقیقی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۵). بنابراین، قدرت به اعتبار جوهر و سرشت خود، شر اجتماعی نیست؛ بلکه اعمال قدرت بر دیگری، یعنی رابطه سیاسی که طی آن، موقعیت کسی از پیش تعیین شده و ثابت نیست و موضع دو طرف می‌تواند جابه‌جا شود. پرسش مهم این است که چگونه می‌توان در مقابل سلطه مقاومت کرد.

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های فوکو که در اکثر آثار و تحقیقات وی آشکار است، توجه به این نکته است که "قدرت" و "آزادی" دو جریان ناسازگار با هم نیستند (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۲۳۳). قدرت یا صلاحیت و توانمندی ما در تأثیرگذاری بر دیگران، فی نفسه بد نیست، بلکه یک واقعیت اجتماعی غیرقابل انکار، غیرقابل مقاومت، و اجتناب‌ناپذیر است. آزادی نیز کاربستی است که هرگز نمی‌توان آن را به کمک ضمانت‌های نهادین تأمین کرد. وظیفه ما ابداع شیوه‌هایی برای زندگی کردن است که احتمال خطر سلطه یا تثبیت و تحکیم یک جانبه مناسبات قدرت را از بین ببرد (اورمسان و ری<sup>۱</sup>، ۱۹۹۲، ص ۱۱۲).

پیش از بررسی برخی ابعاد مربوط به مبهم بودن جامعه‌ای که به وسیله فن‌آوری اطلاعات احاطه شده است، بهتر است منشاء طرح این پرسش را بیابیم. در حالی که آزادی بیان و صراحت<sup>۲</sup> در یونان باستان، زمینه اصلی برای دموکراسی در دولت‌شهر (Polis) را فراهم ساخت، روشنفکران، بر اهمیت آزادی نوشتار، به‌عنوان مبنایی تازه جهت برقراری دموکراسی نوین، تأکید داشتند.

در برابر "Polis" باستان (یا همان جامعه مدنی)، دموکراسی نوین باید بر مبنای حقوق همه ساکنان کره زمین استوار گردد، حتی اگر به یک ایالت یا گروه خاصی تعلق داشته یا نداشته باشند. پیش فرض این است که گسترش مفهوم حقوق بشر هم منجر به کشف وجوه آسیب‌پذیر انسان می‌شود و هم در نهایت به کاهش رنج بشری می‌انجامد. نظام اخلاقی، فناپذیری، و محدودیت برای تمام انسان‌ها مشترک است و این خود منشاء وحدت انسان‌هاست. تمام وجودهای انسانی همبسته‌اند. بنابراین، باید بتوانند به یکدیگر اعتماد کنند. بحث و گفت‌وگوی آزاد، در ورای دولت‌ها و قدرت‌ها، وسیله‌ای است که با آن می‌توان همکاری اجتماعی ایجاد کرد و بین‌الملل‌صداها را آفرید (قرلسفلی، ۱۳۸۴). این شرط وقتی تحقق می‌یابد که آزادی اندیشه برای ارتباطات

1. Urmson & Ree

2. Parrhesia

کلامی به زمان و مکان محدود نشود.

چنین به نظر می‌رسد که تلفیق دموکراسی با فن‌آوری اطلاعات که ما آن را جامعه اطلاعاتی می‌نامیم بیشتر به بت‌سازی از وجوه فن‌آورانه ارتباط نظر دارد. دغدغه‌های معطوف به دموکراسی و ایدئولوژی در مطالعات رسانه‌ای بر اساس این پنداشت بنا شده‌اند که نظام‌های ارتباطی امروزی، ارتباط مشخصاً یک سویه‌ای را به وجود آورده‌اند؛ هر چند که این نکته گاه به صراحت مورد تأیید قرار نگرفته است. جوامع به اصطلاح توده‌ای بر پایه برخی اشکال ملی همگونی فرهنگی بنا شده‌اند که به نوبه خود توسط فن‌آوری‌های ارتباطی متمرکز پدید آمده‌اند. امروزه با پیدایش استودیوها، ایستگاه‌های ماهواره‌ای، و نظام‌های تصویربرداری ویدئویی شخصی، فن‌آوری‌ها اثراتی منحصر به فرد یافته‌اند. شکل‌های نوین نظارت اجتماعی ناشی از این گونه پیشرفت‌ها بیش از آن که جذب یک جامعه توده‌ای شوند در کار پاره پاره سازی فرهنگی‌اند (استیونسون، ۱۳۸۳). لیوتار در کتاب خود با عنوان "وضعیت پست مدرن" اذعان می‌دارد که طی دهه‌های گذشته علم بخش اعظم تلاش خود را معطوف تحقیق درباره زبان، نظریات زبان‌شناختی، ارتباطات، سبیرنتیک، انفورماتیک، کامپیوتر، و زبان‌های کامپیوتری، ذخیره اطلاعات، پایگاه اطلاعات، و مشکلات ترجمه از یک زبان کامپیوتری به زبان دیگر کرده بود. این تحولات تکنولوژیک به اعتقاد لیوتار در آینده‌ای نه چندان دور آثار و تبعات بسیار مهمی دربر خواهد داشت. از این رو، وی در سال ۱۹۷۴ اعلام می‌کند که هر دانشی که نتوان آن را به زبان کامپیوتری - در قالب اطلاعات کمی - برگرداند دوام نخواهد آورد. در آینده، آموزش دیگر به کمک معلمان صورت نخواهد گرفت؛ چون انتقال و ذخیره‌سازی اطلاعات متکی به افراد نخواهد بود، بلکه متکی به کامپیوترهاست: به صدا در آمدن ناقوس مرگ استاد (لیوتار، ۱۳۸۱).

به درستی می‌توان گفت که دورنماهای آینده دموکراسی با جریان علم جدید پیوندی تنگاتنگ دارند. پیشرفت علمی برای دموکراسی سودمند است. اما علم جدید دارای سرشتی فن‌آورانه است؛ بدین معنا که نه تنها نتایج عملی پدید می‌آورد، بلکه بر کل جامعه اثر می‌گذارد. هرگاه بپذیریم که، با توجه به همه جوانب، جامعه شکل گرفته با علم و فن‌آوری لزوماً خصلت دموکراتیک کسانی را که متأثر از آنند از میان نمی‌برد، این پرسش مطرح است که برای کسانی که متأثر از آن نیستند چه اتفاقی می‌افتد. زیرا همچنان که روح علم و فنون آن موجب دگرگون شدن سازوکار اقتصادی می‌شود،

آموزش علمی - به ویژه در فنونی که پیوسته علوم پایه پدید می‌آورند - به صورت کلید موفقیت مادی و جایگاه فرد در نظام اجتماعی در می‌آید. اما آن آموزش آسان نیست، و امکان دارد که تعداد نسبتاً زیادی از افراد جامعه نتوانند بدان دست یابند. از این رو، امکان دارد که همچنان که علم و فن‌آوری در واقع همه را آسایش بیشتری می‌بخشد، ریشهٔ اختلاف میان ثروتمندان نسبی و فقیران نسبی را فراهم آورد و رشد این اختلاف نه در بی‌عدالتی‌های اتفاقی طبقهٔ اجتماعی و زمینهٔ خانوادگی، بلکه در تفاوت‌های موجود در توانایی‌ها و شایستگی‌ها باشد (وینبرگر، ۱۳۸۲ ب).

در پی پیشرفت‌های عظیم و عدیده در عرصهٔ علم و فن‌آوری، تحولات و دگرگونی‌های چشمگیری در سرشت و ماهیت دانش پیدا شده است. این تحولات و دگرگونی‌ها نیز آثار بازگشتی عظیمی بر حوزهٔ کارکرد قدرت‌های عمومی موجود دارند، به طوری که آنها را به بازنگری و در نوع مناسب‌تشان - اعم از مناسبات عملی و بالفعل و مناسبات قانونی، ذاتی و بالقوه - با شرکت‌ها و مؤسسات عظیم و در سطح گسترده‌تر آن با جامعهٔ مدنی و ادار می‌سازند. در این راستا، فن‌آوری‌های نوین فقط می‌توانند موجب افزایش ضرورت این بازنگری‌ها گردند، زیرا اطلاعات مورد نیاز و مورد استفاده در روند تصمیم‌گیری، و به تبع آن ابزار کنترل و نظارت را بسیار پویا، فعال، و سریع‌الانتقال ساخته و حتی امکان سرقت اطلاعات را فراهم می‌سازند. لیونار (۱۳۸۱) در جای دیگری عنوان می‌کند که "سناریوی کامپیوتریزه شدن پیشرفته‌ترین و توسعه یافته‌ترین جوامع امکان پرتو افکندن و روشن ساختن جنبه‌های معینی از تحول دانش و آثار آن بر قدرت عمومی و نهادهای مدنی را برای ما میسر می‌سازند". درک این نکته نیز حائز اهمیت است که فن‌آوری معاصر چه مسیر دیگری را می‌توانست به‌عنوان بدیلی جایگزین کامپیوتریزه کردن جامعه در پیش بگیرد. این نکته که دانش علمی و فنی جریان انباشتی است هرگز مورد تردید نیست، اما چیزی که مورد مناقشه قرار دارد شکلی است که این انباشت به خود می‌گیرد. برخی آن را به صورت جریانی منظم، قاعده‌مند، مستمر، هماهنگ، و کلی ترسیم می‌کنند و برخی دیگر نیز آن را جریانی ادواری، گسسته، و متضاد می‌دانند.

برخی افراد - که غالباً تحت تأثیر آراء مارتین هایدگر، فیلسوف آلمانی، قرار دارند - گمان می‌کنند که همزیستی فرخندهٔ فن‌آوری و دموکراسی صرفاً نوعی توهم است. بر طبق این دیدگاه، ذهنیت متأثر از فن‌آوری به ظهور وضعیتی منجر می‌شود که فرهنگ توده‌ای بهترین نام برای توصیف آن است. از آنجا که گسترش فن‌آوری موجب تسهیل

آموزش همگانی و ارتباطات آسان است، شکاف میان قشرهای برخوردار از حداکثر و حداقل تحصیلات در جامعه تنگ‌تر می‌شود. با توجه به معیار ذوق و برتری، که توده مردم - که خود از فن‌آوری بهره می‌برند - بدان معتقدند، فرهنگ به صورت "مردمی" در می‌آید. وجه مشخصه این معیار نسبی‌گرایی است که بر اساس آن هیچ چیز بهتر یا بدتر از چیز دیگری نیست. در جهان فن‌آورانه همه اشیا و امور - انسان‌ها و فعالیت‌های گوناگونشان، طبیعت، آثار هنری و فرهنگی، و حتی چیزهایی که پرستیده می‌شوند - جملگی یکسان به شمار می‌آیند. همه آنها، به نحو یکسان، منابع قابل مصرف انرژی یا مواد خام برای نوعی اراده بی‌هدف معطوف به قدرتند. در چنین جهانی، تفاوت‌های موجود میان اشیاء ناپدید می‌شود و همه اشیا و امور محصولات همگن چرخه بی‌پایان تولید و مصرف به شمار می‌آیند. چنین جهانی، به گفته هایدگر، در بهترین حالت دنیایی یکنواخت، مبتذل، و بی‌جان خواهد بود (وینبرگر<sup>۱</sup>، ۱۳۸۲ "الف"، ص ۴۹۶).

والتر بنیامین<sup>۲</sup> (۱۹۷۳) نیز چنین استدلال می‌کند که تولید سرمایه‌داری روح اثر هنری را از میان برده است. در عصر سینما و عکاسی، سخن گفتن از نسخه اصلی به هنگامی که این نسخه را می‌توان تا بی‌نهایت تکثیر کرد چندان معنایی ندارد. واتیمو<sup>۳</sup> (۱۹۸۹) نیز دیدگاه‌های بنیامین را مورد تأیید قرار داده و معتقد است که در این صورت ما به مکانی به نام جامعه یا تجربه‌ای هنرشناختی می‌رسیم که ویژگی‌های آن التقاط‌گرایی<sup>۴</sup>، ناپایداری<sup>۵</sup>، و بی‌اصالتی<sup>۶</sup> است (نقل در کاپورو، ۲۰۰۵).

بنابراین، دیگر نمی‌توان حلقه‌ی رابطی میان حقیقت و افسانه، واقعیت و وانمایی، و سطح و عمق یافت. تناقض در این است که درست در همان وهله‌ای که جهان بیش از حد آکنده از اطلاعات می‌شود، خالی و عاری از معنا می‌گردد. این وانمایی، به قول بودریار<sup>۷</sup>، نوعی نوستالژی نسبت به واقعیت را پدید می‌آورد.

نیل پست‌مان<sup>۸</sup> (۱۹۹۱) نیز کثرت اطلاعات را برای تأمل انتقادی و فرهنگ خطر آفرین می‌داند و نظر بودریار را مورد تأکید قرار می‌دهد که "تولید فرهنگی بیش از حد به معنی آن است که حجم اطلاعات تولید شده بیش از ظرفیت تأویل سوژه است". ابژه، سوژه را خاموش ساخته است. این رویکردها به دریافت و بستر<sup>۹</sup> و رایبیز<sup>۱۰</sup> از بیانات رونالد دکتر<sup>۱۱</sup> شبیه است. تأثیر فن‌آوری اطلاعات بر جامعه، امکان انتخاب دیگری به غیر از کنترل کامل یا آسیب‌پذیری کامل ندارد (کاپورو، ۲۰۰۵). در واقع، بودریار ادعای مک لوهان را مبنی بر اینکه فن‌آوری‌های جدید امکان اشکال‌گسترده‌تر مشارکت و

1. Weinberger
2. Benjamin
3. Vattimo, Gianni
4. Electicism
5. Ephemerality
6. Non- essentiality
7. Baudrillard
8. Neil Postman
9. Webster
10. Robins
11. Ronald Doctor

وحدت را ایجاد می‌کنند رد می‌کند. روند تکثیر اطلاعات و مسکوت‌سازی توده‌ها، به ناپدید شدن معنا به‌طور کل منجر شده است. در تحلیل وی، اشکال فرهنگی‌ای که برای دلالت بر تمایزات اجتماعی به کار می‌رفتند در میان غوغای نامفهوم ارتباطات ناپدید شده‌اند. علم نشانه‌شناسی جای خود را به علم "ذوب" امر اجتماعی داده است (استیونسون، ۱۳۸۳، ص ۲۱۷).

در مقابل این آراء، بومان<sup>۱</sup>، هال<sup>۲</sup>، و کلنر<sup>۳</sup> همگی استدلال می‌کنند که نوشته‌های بودریار متضمن گرایش ضد هرمنوتیکی‌اند. زیرا توده‌ها را به‌عنوان بدنه همگون بی‌تفاوتی در نظر می‌گیرد که راهبردهای رسانه‌ای برای ایجاد مشارکت را پس می‌زنند. وی کنش‌گران را از زمینه‌های بین‌ذهنی خود جدا کرده و تنها به نوعی جبر باوری فن‌آورانه منجر می‌شود (ویلیامز، ۱۹۶۵؛ نقل در استیونسون، ۱۳۸۳). بی‌تردید حرکت از فرهنگ چاپی به سوی فرهنگ الکترونیکی از این نظر، استلزامات خاصی را به همراه داشته است و توفان اطلاعات بازنمون شده که مشخصه مدرنیته به شمار می‌رود سبب شده است که واکنش‌های مخاطبان اسیر فرهنگ پوشتابی گردد که هر چه بیشتر وجهه فردی می‌یابد. اما، این لزوماً به معنی از میان رفتن توان سوژه برای تأمل انتقادی نیست. بنابراین، چنانچه مشاهده می‌شود وجود بینش‌ها و نگرش‌های متضاد نشان‌دهنده مبهم بودن تأثیر فن‌آوری اطلاعات است. فن‌آوری اطلاعات راه‌های سلطه و آزادی، انهدام و طراحی هنرمندانه، ایدئولوژی و کثرت‌گرایی، وفاق و مخالفت را گشوده است؛ به تعبیر دیگر، غیر خنثی است (فرولیش<sup>۴</sup>، ۱۹۹۰)؛ به این معنا که نمی‌توان فن‌آوری را فقط به‌عنوان ابزاری دانست که هیچ ریشه بنیادینی در زندگی اجتماعی و فردی ما ندارد. بر این اساس، رابطه فن‌آوری و فرهنگ رابطه‌ای دو سویه تلقی می‌شود؛ یعنی خود از فرهنگ تأثیر می‌پذیرد و می‌تواند تأثیری سازنده یا مخرب بر بخش‌های فرهنگی و اجتماعی بگذارد. فن‌آوری امری خطرناک و شیطانی نیست. ماشین‌آلات و دستگاه‌های بالقوه مهلک فن‌آوری نیز تهدیدی دربر ندارد. تهدید فن‌آوری آنجاست که آدمی نتواند با تکیه بر ماهیت وجودی خویش به معارضة جویی فن‌آوری پاسخ گوید و در عوض، خود را به امری فن‌آورانه بدل شود و به‌صورتی فن‌آورانه تحت انضباط درآید.

پیتر وینچ<sup>۵</sup> (۱۹۷۲) نیز فن‌آوری را در بستری فرهنگی مورد تحلیل قرار می‌دهد. از نظر وی، عقلانیت فن‌آورانه<sup>۶</sup>، شکل معینی از عقلانیت است که در شکل معینی از زندگی، یعنی زندگی در جوامع صنعتی غرب، به ظهور رسیده است. عقلانیت فن‌آورانه،

1. Bauman
2. Hall
3. Kellner
4. Froehlich
5. Winch
6. Technological rationality

عقلانیتی ابزاری (وسیله - هدف) است که سازگار شدن با شرایط نامعین و ناایمن را از طریق جست‌وجوی وسایلی برای مهار فنی موقعیت و افزایش قدرت نسبت به آن به انجام می‌رساند. از نظر وینچ، این‌گونه از عقلانیت مولود فرهنگ معاصر غرب است و نمی‌توان و نباید آن را به همه فرهنگ‌ها تعمیم داد (نقل در باقری، ۱۳۸۱).

از سوی دیگر، ما از خویش به منزله موجوداتی اجتماعی سخن می‌گوییم. "ما" بودن بی‌ارتباط با همراهی ما با مصنوعات و فن‌آوری کنونی ما نیست. به‌طور مثال، هنگامی که مردم از ساعت شنی برای جوشاندن تخم مرغ استفاده می‌کردند این فن‌آوری بخشی از هویت اجتماعی آنان را تشکیل می‌داد. اکنون که ما همان کار را با زمان‌سنج رایانه در مایکرو ویو انجام می‌دهیم هویت اجتماعی و متفاوت و برتری برای خود قائل می‌شویم (باقری، ۱۳۸۱). بنابراین، بایستی به ملازمت و تعامل فن‌آوری و امور اجتماعی، بدون فرو کاستن امور اجتماعی به منزله معلول فن‌آوری یا فرو کاستن فن‌آوری به امور اجتماعی نگریست. میان فن‌آوری، امور اجتماعی، و امور فرهنگی روابط پیچیده‌ای حاکم است که بر ماهیت چند ارزشی بودن آن تأکید می‌کند. به جای جدا کردن تحلیلی فن‌آورانه از حیات زنده‌ای که در آن جای گرفته است، باید سعی کرد وابستگی ذاتی موجود میان انسان، طبیعت، و فن‌آوری شناخته شود. تأثیر فن‌آوری اطلاعات بر جامعه می‌تواند از طریق دورنماهای اخلاقی فن‌آوری "خود"<sup>۱</sup> تغییر کند. "خود"، "ego" نیست، بلکه از اشتراک ابعاد مصنوعی و طبیعی پدید می‌آید. از طریق این مشارکت است که ما هویت خود را شکل می‌دهیم و تفاوت‌هایمان را می‌سازیم (کاپورو، ۲۰۰۵). تفاوتی که مانع یکدستی است و خود، شرطی برای هویت و خود بودن است.

### فن‌آوری اطلاعات به منزله چالشی اخلاقی

چگونه می‌توان اطمینان حاصل کرد که فواید فن‌آوری اطلاعات نه تنها به‌طور مساوی توزیع شده، بلکه از سوی توده مردم برای ساختارمند کردن زندگی مورد استفاده قرار می‌گیرد. بخش اول این پرسش به جنبه‌های حقوقی اشاره دارد و تأکید اصلی آن بر پیروی از مجموعه‌ای از قوانین و مقررات است. بخش دوم معیارهای زنده را دربر می‌گیرد. هر دو بخش پرسش‌هایی از حقیقت، قدرت، و اراده را دربر دارد و به همین سبب، انتخاب‌های فردی و اجتماعی مرتبط را شامل می‌گردد.

فوکو، در آثار پس از ۱۹۷۶، دو نوع اخلاق را از هم باز شناخته است. نخست،

1. The Self



گونه‌ای اخلاق زیبایی شناسانه که هدفش ساختن زندگی فردی است. از این منظر، فرد می‌کوشد زندگی‌اش را همچون اثری هنری بیافریند. تأکید اصلی در این اخلاق بر رابطه فرد با خویش است. نوع دوم، اخلاقی است که تأکید اصلی آن پیروی از مجموعه‌ای از قوانین و مقررات است که فوکو آن را اخلاق آیین‌نامه‌ای می‌نامد. وی معتقد است که عناصری از این هر دو در هر دستگاه اخلاقی وجود دارد. با این همه، بعضی از دستگاه‌های اخلاقی بیشتر شکل آیین‌نامه‌ای دارند و در نتیجه پیروی از قوانین نقش مهم‌تری در آنها بازی می‌کند، در حالی که بعضی دیگر از نظام‌های اخلاقی بیشتر بر خودسازی و بازآفرینی نقش تأکید می‌کنند (حقیقی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۰).

فوکو اخلاق یونانی را به دلیل اینکه بر نهادهای اجتماعی غیرعادلانه استوار است پذیرفتنی نمی‌داند؛ و به‌طور ضمنی تعبیر کلی از عدالت را مبنای ارزیابی محتوای روابط اجتماعی و باورها و رفتارهای اخلاقی قرار می‌دهد. پیامد منطقی این قضاوت درباره اخلاق یونانی این است که ساختن زندگی فردی همچون یک اثر هنری نباید بدون توجه به ملاحظات مربوط به عدالت اجتماعی انجام شود. به عبارت دیگر، اخلاق جهان‌گستر و زندگی فردی را نباید به‌صورت دو برداشت متضاد از اخلاق در مقابل یکدیگر قرار داد، بلکه باید به‌صورت دو وجه تکمیل‌کننده یکدیگر در نظر گرفت (کاپورو، ۲۰۰۵).

بنابراین، نظارتی قانونی بر فن‌آوری اطلاعات کافی نیست؛ بلکه جنبه‌های دستوری نه فقط در اخلاق آیین‌نامه‌ای، بلکه در حوزه ارتباط فرد با خویشتن نیز باید رعایت گردد. شاید رابطه میان اخلاق خصوصی و نهادهای اجتماعی رابطه‌ای ضروری نباشد، اما این رابطه امروز یک واقعیت است. وجود این ارتباط به معنای آن نیست که هیچ جنبه زندگی شخصی را بدون تغییر کلی زندگی اجتماعی نمی‌توان تغییر داد. اما به این معناست که شرایط هستی فردی در وضعیت‌های اجتماعی مختلف نابسازند. منابع اجتماعی و فرصت‌های لازم برای ساختن آزادانه شخصیت فرد به‌طور مساوی توزیع نشده‌اند، و این نابرابری فرصت‌ها را نمی‌توان با تصمیم‌های اخلاقی فردی تغییر داد.

مفهوم نفس یا عامل خودفرمانی که مسئول اعمال خویش است، از پیش انگاشت‌های اساسی هر دستگاه اخلاقی است. نفس به گونه‌ای، حامل اعمال، اندیشه‌ها، و خواست‌های ماست؛ ولی با آنها یکی نیست. بدون نفس، مبنایی برای متمایز کردن یک مجموعه از اعمال، اندیشه‌ها، و خواست‌ها از مجموعه‌ای دیگر از اعمال، اندیشه‌ها و خواست‌ها وجود ندارد. تمامیت و فردیت هر زندگی و هویت هر فرد نیازمند وجود

یک عنصر یگانگی بخش است. همه جنبه‌های گوناگون زندگی فرد مدام دچار دگرگونی است؛ اما، در پایان، آن زندگی متعلق به یک فرد است. هرچند که به گمان نیچه، یکی از ویژگی‌های اساسی آنچه ما نفس می‌خوانیم نه یگانگی بلکه چندگانگی است. به اعتقاد وی نفس مجموعه‌ای چندگانه حامل نیروهایی ناهمگون، ناهم‌ساز، و هم‌گریز است. فرض وجود یگانگی در یک تشکیلات فرضی ناموجه است. یگانگی در یک تشکیلات، امری طبیعی نیست باید آن را پدید آورد. پس مبنای یگانگی نفس چیزی نیست جز حاکمیت بعضی از خواست‌ها بر دیگران (حقیقی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۷).

هابرماس نیز از علم و فن‌آوری چون ایدئولوژی سخن می‌گوید و میان "عمل اجتماعی<sup>۱</sup>" و "فن"<sup>۲</sup> تمایز قائل می‌شود. از نظر وی، عمل اجتماعی از ویژگی‌های هنجارین و اخلاقی برخوردار است، در حالی که فن فارغ از ارزش است. بر اساس چنین تمایزی، وی از دو گونه علاقه و عمل در آدمی سخن می‌گوید: علاقه و عمل فنی یا ابزارری و علاقه و عمل ارتباطی (هابرماس، ۱۹۷۰). عمل ابزارری در ارتباط با طبیعت و به صورت تصرف و تسخیر طبیعت جلوه‌گر می‌شود و محمل آن نیز علم و فن‌آوری است. عمل ابزارری برحسب قاعد فن‌آورانه که خود مبنی بر دانش تجربی است شکل می‌گیرد. این‌گونه از عمل به شکل کار و تولید آشکار می‌شود و منجر به رهایی انسان از قهر و سلطه طبیعت بیرونی می‌گردد. اما عمل ارتباطی برحسب قواعد هنجارین و اخلاقی صورت می‌پذیرد که در زبان عادی بشر و چون هنجارهای اجتماعی<sup>۳</sup> متجلی است. در حالی که اعتبار قواعد فن‌آورانه وابسته به پشتوانه تجربی آن است، اعتبار قواعد هنجارین نیز به فهم متقابل میان افراد بستگی دارد. همان‌طور که عمل فن‌آورانه انسان را از قهر طبیعت بیرونی رها می‌کند، عمل ارتباطی نیز وی را از طبیعت درونی خود و روابط اجتماعی سلطه‌گرا رها می‌سازد. در این میان، اگر عمل فن‌آورانه به عرصه عمل ارتباطی بسط یابد علم و فن‌آوری شکل تخریبی به خود می‌گیرند. علم و فن‌آوری از یک سو آزادی آدمی را بسط می‌دهد زیرا امکان سازگار شدن انسان با محیط طبیعی و حل مشکلات اجتماعی با راه‌حل‌های فن‌آورانه را فراهم می‌آورد؛ اما از سوی دیگر، آزادی انسان را محدود می‌کند و این هنگامی رخ می‌دهد که راه‌حل‌های فن‌آورانه به منزله تنها الگوی موجه و مشروع برای تأمل در باب مسائل اجتماعی یا هنجارین و اخلاقی زندگی در نظر گرفته شود (هابرماس، ۱۹۷۰، نقل در باقری، ۱۳۸۱).

بر این مبنای، می‌توان بار دیگر پرسید که چگونه می‌توان اطمینان یافت که فواید

1. Praxis
2. Techne
3. Consensual

حاصل از فن آوری اطلاعات نه فقط به طور برابر توزیع می شود بلکه می تواند به وسیله توده مردم برای قالب بندی زندگیشان به کار رود. ما به پرسش از فن آوری می پردازیم تا با آن نسبتی آزاد برقرار کنیم. این نسبت از آن حیث آزاد است که وجود بشری ما را در معرض ماهیت و سرشت فن آوری قرار می دهد. هرگاه بتوانیم با این ماهیت وارد گفت و گو شویم، قادر خواهیم بود امر فن آوران را در حدود و ثغور خود آن تجربه کنیم. فن آوری اطلاعات فن آوری پرگویی<sup>۱</sup> است. ما باید هنر سکوت را فراگیریم تا گفته های دیگران بشنویم. به همین دلیل به لوگوس<sup>۲</sup> اخلاقی جهانی نیاز داریم تا بتوانیم با هم در جهانی مشترک زندگی کنیم. هرگاه که این لوگوس از نظر فنی در قالب رسانه های گروهی درآید به صورت مونولوژیک باقی می ماند.

انسان گرایی اتوپایی بر پایه تعهدات اساسی انسانی استوار است و حفظ و تقویت یکپارچگی وجودهای انسانی، به رغم تنوع تجربیات آنها و حسن نیتشان در جهت همکاری متقابل، پایه زیرین این انسان گرایی است. در این شرایط است که باید دانست مفهوم واقعی حقوق بشر چیست و چطور این مفهوم با مفهوم عمومی مدرنیته قابل سازگاری است. بی تردید پاسخ مناسب، تعمیق دموکراسی از حوزه های فردی به تمام جنبه های زندگی، گسترش و توسعه مفهوم حقوق بشر از سطح سازمان های سیاسی و دولتی به عمق نیازهای انسانی است.

پیدایش مراکز متعدد و صداهاى متعدد از گستره جغرافیایی زمین به انسان ها این فرصت را می دهد تا از نقاط ضعف الگوی خود نیز مطلع شوند و، بر اساس ملاحظات تأویلی، نقطه عزیمت گفتمانی مناسب در خصوص حقوق بشر را تدارک ببینند. همان طور که میسگلد<sup>۳</sup> (فلسفی، ۱۳۸۴) اشاره می کند:

حسن و تجربه همه مردم را باید فهمید و از یکپارچه کردن فهم آدمیان نسبت به مسائل عالم و آدم پرهیز کرد. ما باید حسن مردمی را که در حین فرار از ستم و آدم کشی های هولناک تجربه کرده اند یاد بگیریم. ما باید یاد بگیریم که بر روی این قاره ها، انسان هایی زندگی می کنند با درک هایی متفاوت نسبت به دیگری و به طبیعت. ما باید حسن عمیقی که مردم بومی امریکا نسبت به مکان خود دارند درک کنیم. کافی نیست که آنها را به عنوان مهاجران اولیه بپذیریم. باید یاد بگیریم که آنها را جزئی از خود بدانیم. ما باید حسن حاشیه ای بودن، حسن آوارگی، احساس انقیاد مطلق را که در ملت های تحت ستم طنین می اندازد یاد بگیریم.

#### 1. Verbosity

۲. Logos (واژه یونانی به معنای تأمل کردن).

۳. دیستر میسگلد استاد فلسفه سیاسی دانشگاه تورنتو (کانادا)

باید بتوانیم در غم بازماندگان قربانیان شریک شویم. نباید جهانی را طلب کنیم که دیگران در اختیار ما گذاشته‌اند. از خنده‌ای لذت ببریم که در پس خشونت فتح به چهره‌ای نشسته است. ما باید به جای آموزش خشونت فتح، آموزش برای آزادی را ترویج کنیم. این آموزش ما را متحد می‌کند، ما نزاده‌های مختلف انسانی و توده‌های پراکنده را که هیچگاه فرصت آن به ما داده نشده که مسئولیت ساختن زندگیمان را خودمان برعهده بگیریم.

در یک دهکده سنتی افراد با یکدیگر در رابطه رویاروی هستند، با یکدیگر برنامه‌ریزی‌های مشترک دارند، یکدیگر را دوست دارند یا از هم متنفرند، با هم حرف می‌زنند و یا سکوت می‌کنند و، در یک کلام، با یکدیگر زندگی می‌کنند؛ زیرا از نظر جغرافیایی به هم نزدیک هستند. دهکده سنتی اجتماعی است که برای افراد حالت الزامی دارد، اما مملو از تنوع است و در برگیرنده همه کسانی است که در آن سکونت دارند. در نقطه مقابل، روابطی که بر اثر فن‌آوری‌های نوین ایجاد می‌شود روابطی انتخابی است و فقط کسانی را به هم نزدیک می‌کند که می‌خواهند. بر این اساس، فن‌آوری اطلاعات ظهور دسته‌بندی‌های نوینی را تسهیل می‌کند، افراد دارای علائق خاصی را به دور هم گرد می‌آورد و قبیله‌های بدون مرزی را موجودیت می‌بخشد. این واقعیت البته می‌تواند با انزوا، جداسازی، و یا طرد همراه باشد، حالتی که معمولاً در ابتدا قابل تشخیص نیست. در پرتو فن‌آوری اطلاعات می‌توان جهانی مبتنی بر رابطه‌های خاص ایجاد کرد: جایی که نوعی غربالگری اجتماعی ضروری است و این امر می‌تواند خطر اتمی شدن واحدهای اجتماعی را مطرح کند، دنیایی متشکل از گروه‌هایی که وجود همدیگر را نادیده می‌گیرند.

به این ترتیب، برای شناخت فن‌آوری و سرشت آن لازم است تا آن را در چارچوب اکولوژیکی<sup>۱</sup> مورد مطالعه قرار داد. برحسب نوع محیط، نوع عناصر دخیل و چگونگی روابط آنها، و نیز با نگرشی سیستمی از اکولوژی اطلاعات و اکوسیستم‌های آن سخن گفت. با شناخت اکولوژیکی از فن‌آوری و درک مؤلفه‌های آن می‌توان از قابلیت‌های محیط بهره گرفت، از خطرها و خساراتش پرهیز کرد و بر توسعه مثبت آن اثر گذاشت.

ماهیت فن‌آوری به هیچ وجه امری فن‌آورانه نیست. بنابراین، مادام که صرفاً به امر فن‌آورانه می‌اندیشیم و به آن دامن می‌زنیم، با آن کنار می‌آیم یا از آن طفره می‌رویم، هرگز نخواهیم توانست نسبت خود را با ماهیت فن‌آوری تجربه کنیم. چه آن را با ذوق و

۱. برای مطالعه در باب اکولوژی اطلاعات نگاه کنید به حری، عباس. "اکولوژی اطلاعات". اطلاع‌شناسی، س. اول، ش ۲، (زمستان ۸۲).

شوق بپذیریم و چه آن را طرد کنیم، به بدترین صورت تسلیم آن خواهیم شد زیرا چنین تصویری از فن‌آوری، چشم ما را به کلی بر ماهیت آن می‌بندد (هایدگر، ۱۳۷۷). فلسفه و دانش حقیقی در این کتاب بزرگ - یعنی جهان - که همواره در برابر دیدگان ما قرار دارد نوشته شده است. اما نمی‌توان آن را دریافت مگر آنکه ابتدا نحوه فهم زبان آن و شیوه تفسیر و علائمی را که این دانش بدان نوشته شده است فراگیریم (گالیله، نقل در لازی، ۱۳۷۷). جهان را باید در اجزاء و عناصر آن شناخت.

## ماخذ

- استیونسون، نیک (۱۳۸۳). "کولاک بودریار: پسامدرنیته، ارتباطات جمعی، و مبادله نمادین". ترجمه پیام یزدانجو. رسانه. سن. پانزدهم، ۱ (بهار): ۱۹۷-۲۴۳.
- اسکویی، نادر (۱۳۸۲). "فن‌آوری، مدرنیته و چالش سازماندهی". نگاه نو. دوره جدید، ۱۶ (بهمن): ۴۸-۵۶.
- باقری، خسرو (۱۳۸۱). "فلسفه فن‌آوری و آموزش فن‌آوری". مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی. س. سی و دوم، ۱، ص ۷۵-۹۸.
- حری، عباس (۱۳۸۲). "اکولوژی اطلاعات". اطلاع‌شناسی. سن. اول، ۲ (زمستان): ۷-۳۰.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹). گذر از مدرنیته... تهران: آگه.
- قرلسفلی، محمدتقی (۱۳۸۴). "مراکز متعدد، صداهای متعدد". در [http:// www.dialoguecentre.org](http://www.dialoguecentre.org)
- لازی، جان (۱۳۷۷). درآمدی تاریخی به فلسفه علم. ترجمه علی پایا. تهران: سمت.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۱). وضعیت پست مدرن. ترجمه حسینعلی نودری. تهران: گام نو.
- وینبرگر، جری (۱۳۸۲ الف). "تکنولوژی". ترجمه مراد فرهادپور. دایرةالمعارف دموکراسی.
- وینبرگر، جری (۱۳۸۲ ب). "علم". ترجمه موسی اکرمی. دایرةالمعارف دموکراسی.
- هایدگر، مارتین ... [و دیگران] (۱۳۷۷). فلسفه تکنولوژی. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: نشر مرکز.
- Benjamin, W (1975). *The work of art in an age of mechanical reproduction in illuminations*. London: Fonta.
- Capurro, R (2005). "Information technology and technologies of the self". [online] Available: [http:// www.capurro. de/ self.htm](http://www.capurro.de/self.htm)
- Capurro, R. (1990). "Towards an information ecology". in *Information quality: definitions & dimensions*. London: Taylor Graham, pp. 122-139.
- Habermas, Y. (1970). "Technology and science as ideology". in *Toward a Pational Societ*. London: Heinemann.
- Postman, Neil (1991). *Technopoly*. New York: A. A. Knopf.
- Williams, R. (1965). *The long revolution*. Harmondsworth, Penguin.
- Winch, P (1972). *Ethics and action*. London: Routledge & Keganpaul.