

امکان استخراج اخلاق تکنولوژی از اندیشه و عمل مارتین هایدگر

سید مرتضی طباطبایی*

چکیده

«مارتین هایدگر» از نخستین فیلسوفانی است که عمیقاً به مسئله تکنولوژی پرداخته است. او در عین حال در مظان این اتهام قرار دارد که هیچ راه حل روشنی برای مواجهه صحیح با این پدیده مدرنیته ارائه نکرده، بلکه صرفاً در کار بررسی پدیدارشناسانه و غیرمتعهدانه آن بوده است. اکنون پرسش اصلی این است که آیا می توان از تفکر و نحوه زیست هایدگر، راه حل عملی برای مواجهه بهتر با تکنولوژی ارائه کرد؟ اگر پاسخ مثبت است، آن راه حل دارای چه مؤلفه هایی است؟ در این نوشتار، با بررسی برخی از مهم ترین آثار هایدگر که در آن ها به تکنولوژی پرداخته شده است و با نیم نگاهی به زندگی خود هایدگر و مواجهه شخصی اش با تکنولوژی مدرن، به این نتیجه رسیدیم که اولاً این متفکر آلمانی، دیدگاه های ارزش داورانه بسیاری را، هم درباره

* - دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان.

کلیت تکنولوژی و هم درباره برخی از گونه‌های ویژه آن، ارائه کرده است. براین اساس، کاملاً مقدور است که از دستگاه فکری او، نبایدها و بایدهایی برای مواجهه صحیح با تکنولوژی استخراج شود؛ ثانیاً برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اخلاق تکنولوژی وی را که خودش به صراحت بر آنها تأکید کرده یا از گفتار و رفتار او استخراج می‌شود، با اتکا به قراین و شواهد برشمرده‌ایم.

واژه‌های کلیدی

تکنولوژی، گشتل، یوئسیس، هنر، اخلاق تکنولوژی، هایدگر.

مقدمه

آلبرت بورگمان، تکنولوژی پژوه مشهور معاصر می‌گوید:

مهم‌ترین بحث در فلسفه هایدگر، بحث تکنولوژی است.

او در پشتیبانی از این مدعا ادله تفصیلی ارائه می‌کند. (Borgman, 2005, p240) از سوی دیگر دون آیدی، دیگر فیلسوف تکنولوژی آمریکایی، فلسفه تکنولوژی هایدگر را از عمیق‌ترین فلسفه‌ها دانسته و او را نخستین کسی به شمار آورده که کوشیده، تکنولوژی را از دست تعابیر ذهنی‌گرا و ابزارگرا برهاند و آن را به یکی از پرسش‌های اصلی فلسفه بدل کند. (رک: کاجی، ۱۳۹۲: ۱۷۵) این در حالی است که به نظر عبدالکریم سروش، امثال هایدگر، هیچ راهکاری برای رویارویی صحیح با تکنولوژی مدرن ارائه نمی‌دهند، بلکه صرفاً می‌گویند:

این بلایی است که به سر انسان آمده و مقتضای تاریخ و عین بسط تمدن غربی است، از آن‌گزیری نبوده و هیچ راهی برای اصلاح امر یا بازگرداندن

آب به جوی نخستین یا خاتمه بخشیدن به شرارت‌های آن نیست. باید دوره‌اش به سر برسد و به احتضار تاریخی بیفتد. فکر دست‌بردن در آن و برنامه اصلاحی دادن و پیشنهاد پی‌اف‌کندن صنعتی انسانی، ساده‌لوحی است، توأم با بوالفضولی. تکنیک از انسان برمی‌خیزد و این هم به نوبه خود، وجودی تکنیکی دارد. تغییر این وجود هم در دست ما نیست، والسلام. (سروش، ۱۳۷۰: ۲۸۶-۲۸۷)

در دامنه گسترده‌تری حتی ممکن است هایدگر را به سبب نگرش ویژه‌اش به علم اخلاق، اساساً فاقد تفکر اخلاقی و مخالف با تجویز قواعد و دستورهای اخلاقی بدانیم؛ چراکه وی نه تنها هیچ اثر مستقلی با محتوای اخلاق هنجاری ننوشته، بلکه به وفور نسبت به اخلاق، به منزله نظامی که در دوره متافیزیک ایجاد شد، انتقاد کرده است. بنابراین می‌توان انتقاد سروش را که گویی صرفاً متوجه اخلاق تکنولوژی هایدگر است، حتی نسبت به کل تفکر هایدگر درباره علم اخلاق بازگویی و تقویت کرد.

در مقابل، برخی شارحان هایدگر، همچون برنشتاین این دست انتقادهای سطحی می‌دانند و معتقدند: توجه بنیادی و حتی وسواسی هایدگر به همین امر [اخلاق] معطوف است. (برنشتاین، ۱۳۷۳: ۳۴)

پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا می‌توان از نظام فکری هایدگر، انتظار ارائه مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای مرتبط با تکنولوژی برای انسان معاصر، به عنوان اخلاق تکنولوژی داشت؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست با مروری بر آثار مهم وی، نگاه کلی وی را نسبت به تکنولوژی بررسی می‌کنیم و سپس به نحوه برخورد عملی خود او با تکنولوژی می‌پردازیم تا

ببینیم آیا می‌توان از اندیشه و عمل او، اخلاقی را برای مواجهه صحیح با تکنولوژی استخراج کرد یا نه؟

گفتنی است درباره اخلاق تکنولوژی هایدگر، تاکنون کتاب یا مقاله مستقلی به فارسی تألیف یا ترجمه نشده است، مگر دو مقاله مرتبط با این موضوع: یکی «تکنولوژی و منش اخلاقی» برنشتاین و دیگری «چگونگی تصدیق تکنولوژی نزد هایدگر و بورگمان»^۱ نوشته دریفوس و ترجمه سیاوش جمادی. مقاله اول، صرفاً شرح و تفسیر «پرسش از تکنولوژی» هایدگر، با نگاهی به توصیف هایدگر از منش اخلاقی و مقاله دوم مقاله‌ای تطبیقی است با محوریت بررسی نگاه کلی آلبرت بورگمان به تکنولوژی و مقایسه آن با نظرات هایدگر متقدم و متأخر. با این وصف، در هیچ‌یک از این دو مقاله، شرح جامع و کاملی از مؤلفه‌های اخلاق تکنولوژی هایدگر ارائه نشده است.

۱. معنای اخلاق تکنولوژی

برای فهم دقیق ترکیب «اخلاق تکنولوژی»، اولاً باید روشن شود که اخلاق در کدام معنا مدنظر است و ثانیاً چه مفهومی از تکنولوژی پیش‌فرض گرفته شده است.

هنگامی که از اخلاق سخن گفته می‌شود، سه معنای اخلاق توصیفی، اخلاق هنجاری و فرااخلاق به ذهن می‌رسد. اخلاق توصیفی که جامعه‌شناسان بیشتر به آن توجه می‌کنند، در پی توصیف این امر است که از

۱- برای خواندن ترجمه مقاله مزبور، رک: جمعی از مترجمان، جستارهایی در رسانه، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۹۰.

نگاه عموم یا بخش خاصی از مردم، کدام عمل خوب و کدام عمل بد است. اخلاق توصیفی صرفاً در مقام گزارش است، نه داوری یا صدور حکم یا حتی تحلیل چرایی این عقاید. در مقابل، اخلاق هنجاری به بررسی انواع امور خوب و بد و نحوه تعیین اعمال خوب و بد می‌پردازد؛ همان اخلاقی که به نظر هایدگر، نظام‌سازی برای آن از زمان افلاطون و ارسطو آغاز شده و در سنت متافیزیک غرب جاری بوده است. (ر.ک: هایدگر، ۱۳۸۱: ۳۱۱) سومین برداشت از علم اخلاق، می‌تواند «فرااخلاق» باشد؛ بدین معنای اصطلاحات و در مجموع، زبان اخلاق، به‌گونه فلسفی تحلیل و بررسی شود؛ مثلاً اینکه «خوب» به چه معناست؟^۱

روشن است که با توجه به انتقادی که در مقدمه از سوی کسانی همچون عبدالکریم سروش بیان شد، منظور اخلاق توصیفی یا فرااخلاق نیست؛ بلکه ایشان از متفکری همچون هایدگر انتظار دارد که روشن سازد در دوره مدرن چه رویکردی خوب است و چه مواجهه‌ای بد؛ چه برخوردی باید داشت و چه برخوردی نباید؛ بنابراین پرواضح است که در ترکیب اخلاق تکنولوژی، منظورمان از اخلاق، اخلاق هنجاری است؛ همان اخلاقی که در نگاه اول، هایدگر هیچ تمایلی به پرداختن به آن ندارد و حتی انتقاداتی را نیز متوجه چنین اخلاقی به‌منزله علم می‌داند. با این همه، چنین نیست که او هیچ سخنی
 ۱- برای توضیح بیشتر درباره این سه گونه اخلاق و تفاوت‌های آن‌ها، ر.ک: مایکل پالمر، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، ص ۱۹-۲۵.

در این باب نگفته باشد، بلکه در مباحث او می‌توان مطالبی یافت که جنبه ارزش‌گذارانه نیز دارند.^۱

دربارهٔ تکنولوژی چطور؟ منظور از تکنولوژی در این ترکیب چیست؟ آیا هرگونه ابزاری اعم از قدیمی و جدید که برای اهداف انسانی استفاده می‌شود، مدنظر است یا صرفاً تکنولوژی‌های پیچیده عصر جدید؟ آیا منظور از تکنولوژی، مفهومی «کلی» است یا به‌منزله یک «کل» که دربرگیرندهٔ اقسام خاص و گوناگون ابزارهای مدرن است؟ در این‌باره، مباحث نظری و جدال‌های فراوانی موجود است و در چنین مجال کوتاهی، چاره‌ای نیست جز پذیرش یکی از رویکردها به‌منزله اصل موضوعه؛ بنابراین، با توجه به التفاتی که خود هایدگر به تکنولوژی جدید دارد و با توجه به نظر او راجع به تفاوت آن با صرف ابزار و تخنه، بحث ما نیز معطوف به تکنولوژی پیچیده مدرن خواهد بود.

باین‌وصف، اخلاق تکنولوژی در این مقاله به معنای دانشی است که با نگاهی هنجاری و ارزش‌گذارانه، به ما نشان می‌دهد که اولاً انسان در برخورد با خود تکنولوژی مدرن و ثانیاً با توجه به حضور این پدیده در زندگی، در سایر برخوردهای انسانی‌اش، چگونه باید رفتار کند و چه مراقبت‌هایی را در نظر گیرد.^۲ البته پیش‌فرض ما این است که تکنولوژی بر اخلاق تأثیر گذاشته و می‌گذارد؛ بنابراین باید بیشتر مراقب اخلاق بود. هایدگر نیز در این‌باره می‌نویسد:

۱- برای مطالعهٔ مقاله‌ای در اثبات این مدعا، رک: محمدجواد موحدی، «جایگاه اخلاق در اندیشهٔ هایدگر و جایگاه هایدگر در فلسفهٔ اخلاق»، پژوهش‌های فلسفی، شمارهٔ ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲.

۲- در این معنا از اخلاق تکنولوژی، پژوهشگر اخلاق تکنولوژی در پی پاسخ به «پرسش‌های هنجاری عام» است. اگر ملاک، پرسش‌های مفهومی یا فرااخلاقی یا پرسش‌های هنجاری خاص یا پرسش‌هایی دربارهٔ

اشتیاق برای علم‌الاخلاق زمانی برای برآورده شدن شعله می‌کشد که سردرگمی‌های آشکار انسان پایه‌پای سردرگمی‌های پنهان او به قفل ناسنجیدنی پرمی‌کشد. در زمانی که هشیار باقی ماندن انسان تکنولوژیکی که به دست جامعه توده‌ای رها شده است، فقط در گرو آن است که بتواند نقشه‌ها و فعالیت‌های خود را در انطباق با تکنولوژی طراحی و سازماندهی کند، قیود اخلاقی نیازمند بیشترین مراقبت است. (برنشتاین، ۱۳۷۳: ۳۱)^۱

با این نگاه، در بخش دوم مقاله، به سراغ کتاب‌های مهم خود مارتین هایدگر می‌رویم تا ببینیم اولاً آیا او در اظهارات خویش درباره تکنولوژی جدید، باید و نبایدی را مطرح کرده است یا نه و ثانیاً از اظهارات ارزش‌داورانه او درباره تکنولوژی، چه هنجارهایی را می‌توان استخراج کرد. از آنجاکه در بسیاری از آثار پرشمار هایدگر، تکنولوژی کانون بحث نبوده است، تنها به بررسی سه اثر مهم او می‌پردازیم: هستی و زمان،^۲ تصویر عالم عصر جدید،^۳ پرسش از تکنولوژی.^۴ بررسی هستی و زمان، به سبب اهمیت

پیامدهای اخلاقی پیشرفت‌های تکنولوژیک باشد، گونه‌های دیگری از اخلاق تکنولوژی شکل می‌گیرد که مباحثشان متفاوت با اخلاق تکنولوژی مورد بحث است. برای آشنایی بیشتر با این معانی، رک: کریستین شریدر فرشت، «تکنولوژی و اخلاقیات»، ترجمه غلامرضا آذری در: جستارهایی در رسانه، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۹۰.

۱- همچنین برای دیدن ترجمه‌ای دیگر، رک: مارتین هایدگر، نامه درباره انسان‌گرایی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان در: لارنس کهن، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ص ۳۱۰. از آنجاکه در این مورد خاص، ترجمه مستقیم دکتر رشیدیان بسیار دشوار فهم و نارساست، نقل قول از منبع دست دوم صورت گرفته است.

- 2-Being and Time.
- 3-Age of the New World Picture.
- 4-The Question concerning Technology.

فراوان آن در شناخت همه‌جانبه تفکر هایدگر متقدم است و آثار دیگر نیز به دلیل ارتباط مستقیم آن‌ها با تکنولوژی جدید بررسی خواهند شد.

۲. بررسی آثار مرتبط

هستی و زمان

هایدگر در هستی و زمان، به تکنولوژی‌های جدید و نحوه مواجهه ما با آن‌ها پرداخته است. تنها مطالب مرتبط با این مسئله که بتوان به آن‌ها اشاره کرد، ارتباط دازاین با ابزار، تقدم بصیرت (sight) و کنش بر معرفت نظری هنگام مواجهه با ابزار، تفاوت وجود تودستی (ready to hand) و وجود دم‌دستی (present at hand) و تأکید بر کارکرد فاصله‌زدایی ابزار است. (رک: هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۱۲-۱۲۰) هایدگر در بخشی از این کتاب بر آن است تا نشان دهد، تحلیل عمیق ابزار، با عالمیت عالم برای دازاین ارتباط دارد. چنان‌که پیداست، منظور هایدگر در اینجا نه صرفاً ابزار تکنولوژیک مدرن، بلکه هرگونه ابزاری است که «به‌منظور کاری» استفاده شود و تعریفش وابسته به «قابلیت استفاده» باشد.

به نظر هایدگر در برخورد عادی انسان با ابزار و در مجموع با هستی، با دانش مهارتی سروکار داریم، نه دانش نظری و این دانش مهارتی،^۱ مقدم بر

۱- تقابل دانش مهارتی با دانش نظری که گاه با تقابل میان دانستن چگونه و دانستن که نیز از آن یاد می‌شود، در پی برجسته‌کردن تمایز میان مهارت‌ها و فنون با معلومات ذهنی است و هر یک از ویژگی‌هایی برخوردارند که در دیگری موجود نیست. از جمله تمایزات این دو نوع دانش این است که معمولاً دانش مهارتی، به‌سختی از دست می‌رود؛ ولی دانش نظری، به‌راحتی در معرض فراموشی است. برای مطالعه بیشتر در این باره، رک: Ryle, 2009, p.14-30.

دانش نظری است. بنابر اندیشه های دیگر، چکش هنگام استفاده، برای دازاین امری تودستی است و تنها هنگامی امری دم‌دستی خواهد شد که در یکی از مراحل کوبیدن میخ مشکلی ایجاد شود و مجبور شویم اطلاعاتی نظری درباره چکش پیدا کنیم؛ یعنی تا وقتی ابزار، کارمان را راه می‌اندازد، ما به ابزار، توجه مستقل و علمی نداریم. گویا ابزار، بخشی از بدن ماست و صرفاً می‌کوشیم با داشتن مهارت هرچه بیشتر، بهترین استفاده را از آن ببریم؛ اما به محض اینکه مشکلی پیش می‌آید، سعی می‌کنیم با کسب دانشی نظری درباره خود ابزار، به عیب‌یابی پردازیم و برای مدتی، دانش مهارتی پیشین را متوقف می‌سازیم؛ بنابراین روشن است که دانش مهارتی، بر دانش نظری مقدم است و وجود تودستی ابزار، بر وجود دم‌دستی آن تقدم دارد.

این تقدم وجود تودستی بر وجود دم‌دستی، مقدمه‌ای است برای بحث درباره تقدم تکنولوژی بر علم که با صراحت بیشتر در تفکر های دیگر متأخر نمود می‌یابد. روشن است که های دیگر در اینجا مخالف رأی غالب است که علم را مقدم بر تکنولوژی می‌شمارند. نتیجه تقدم دانش مهارتی بر دانش نظری، این است که ابزار برای دازاین، همیشه برای کاری مدنظر است و اشیا هرگز جدا از هم و بدون در نظر گرفتن کاربری‌شان ملاحظه نمی‌شوند، بلکه از حیث هستی‌شناختی، با هم و با توجه به کاربردشان معنا می‌یابند.

ابزار بودن ابزار همیشه از تعلق ابزاری به ابزارهای دیگر ناشی می‌شود؛ نوشت ابزار، قلم، مرکب، زیردستی، میز، لامپ، مبل، پنجره‌ها و درها. ابتدا در بعدی کلان، ما جایی به نام اتاق را مدنظر داریم و ذیل همین سکونت‌افزار است که ابزارهای مختلف، معنا و مفهوم می‌یابند. (هایدگر،

۱۳۸۸: ۲۰۴-۲۰۵)

این مباحث نشان‌دهنده نگاه کل‌گرایانه و بسترگرایانه هایدگر به ابزار است؛ بدین معناکه اولاً هیچ ابزاری، جدا از ابزار دیگر معنادار نیست؛ ثانیاً کلیت اشیا صرفاً برآمده از مجموع اشیا نیست، بلکه مثلاً کنشی مانند نوشتن باید از مجموع کنش‌ها و ابزارها فراتر رود و درعین حال، مجموعه‌ای از کنش‌ها و ابزارها را در بستری خاص مدنظر قرار دهد. (ر.ک: کاجی، ۱۳۹۲: ۱۶۶)

هایدگر نحوه ارتباط دازاین با اشیا را التفات (concern) و ارتباط با دیگران را دلگرای (solicitude) می‌نامد. دلگرایی، گونه‌های مثبت و منفی دارد و گونه‌های منفی هستند که ما را دچار وجود غیراصیل می‌کنند؛ بدین معناکه دازاین در حالت میانه‌بودن و روزمرگی، خود را به دست «ایشان» می‌سپارد تا برایش تعیین کنند که با چه چیزی می‌توان مواجه شد. این دازاین بدون استقلال، در مقابل دازاین اصیلی قرار می‌گیرد که خودش را براساس امکاناتش برمی‌گزیند؛ بنابراین به نظر هایدگر، چنان نیست که انسان مدرن، با رشد علم و تکنولوژی، لزوماً به وجود اصیل رسیده باشد، بلکه انسان مدرن در همه‌جا و هیچ‌جاست. فقدان «مکان»، به چیزی می‌انجامد که هایدگر متقدم آن را بی‌اصلتی می‌خواند و این بی‌اصلتی را با ابهام و وراجی و کنجکاو بی‌هدف و سرسری مشخص می‌سازد. هایدگر متأخر آن را «بی‌خانمانی» می‌نامد؛ بدین معناکه انسان مدرن ریشه‌داری‌اش را از دست داده است. (Smith, 1991, p.377)

بنابراین اگر بخواهیم تفسیری اخلاقی و ارزش‌گذارانه از مجموع این مباحث در کتاب هستی و زمان ارائه دهیم، دست‌کم دو نتیجه عایدمان می‌شود: اولاً نگاه نظری و تجزیه‌گرایانه مدرن به ابزار و اشیا، نگاه صحیحی نیست و گویی برخورد طبیعی پیشامدرن با اشیا و جهان، بر برخورد علمی و

مبتنی بر اندازه‌گیریِ مدرن با اشیا ارجحیت دارد؛ ثانیاً انسان مدرن که گمان می‌رفت از تعبد و تقلید و تقلید رهیده و با جهان اطراف خود برخوردی اصیل و آزادانه دارد، همچنان غیراصیل و از خود بیگانه و تحت سیطره جو غالب سنت متافیزیک است و نمی‌تواند نسبتی اصیل با وجود برقرار کند. درباره نتیجه اول، همان‌گونه که بعدها خواهیم دید، هایدگر اصرار دارد که نمی‌توان به نگاه پیشامدرن بازگشت و او چنین توصیه‌ای ندارد. در باب نتیجه دوم که می‌تواند دست‌مایه‌ای برای اخلاق تکنولوژی باشد، گویی از نظر هایدگر، گرچه تکنولوژی جدید اسباب رفاه مادی هرچه بیشتر را برای انسان فراهم آورده و از این حیث، پیشرفت‌های چشمگیری را نصیب انسان کرده، در نحوه زیست اصیل و تفکر او تأثیری نداشته است.

تصویر عالم عصر جدید

هایدگر در مقاله «تصویر عالم عصر جدید» که در مجموعه «راه‌های جنگلی» به چاپ رسیده، عصر جدید را با پنج پدیده نوظهور معرفی می‌کند: علم جدید، تکنیک، نگاه استحسانی به اثر هنری، فرهنگ به منزله الگوی رفتار و خدازدایی؛ بنابراین، عصر جدید از دیدگاه هایدگر، صرفاً دوره تاریخی ساده‌ای نیست که آن را فقط براساس مقاطع زمانی از دوره قبلش مجزا کنیم؛ بلکه دارای ویژگی‌های خاصی است که؛

نه تنها تفاوت فاحش با دیگر اعصار دارد، بلکه همچنین دارای مفهوم خاصی از مقیاس و عظمت است. (هایدگر، ۱۳۷۸: ۱۳۶)

هایدگر در این نوشتار به پدیده علم جدید می‌پردازد که گوهرش عبارت است از «پژوهش». او پس از بررسی جایگاه علمی همچون ریاضی، فیزیک و تاریخ در دوره جدید و برشماری ویژگی‌هایی همچون آزمایش و

محاسبه و نیز مفاهیمی مانند دانشگاه، می‌کوشد ماهیت پژوهش را مشخص سازد و نشان دهد که تخصصی شدن علوم، «نه معلول، بلکه علت پیشرفت هر پژوهشی است.» (همان، ۱۰۸)

خلاصه سخن وی این است که در پژوهش، انسان در مقام سوژه، هر هستنده‌ای را موضوع تحقیق می‌داند و در نتیجه، همه هستندگان، ابژه انگاشته می‌شوند؛ پس انسان خود را به‌عنوان موجودی می‌شناسد که می‌تواند همه‌چیز را بشناسد و بر همه‌چیز مسلط شود؛ بنابراین جهان نیز در نگاه او، تبدیل به تصویر می‌شود، تصویری که می‌توان آن را دید و شناخت:

ما در اینجا درباره ماهیت علم عصر جدید می‌اندیشیم تا به این طریق بنیاد متافیزیکی را بشناسیم. کدام دریافت درباره «موجود» و کدام معنا از «حقیقت» در بنیاد قرار دارد که «علم» را چونان «پژوهش» تحقق می‌بخشد؟ شناخت به‌عنوان پژوهش، موجود را به جهت محاسبه‌ای (ریاضی - عددی) سوق می‌دهد که این موجود، چگونه و تا چه گستره‌ای برای تصور کسب‌شدنی است. وضعیت «موجود» در برابر پژوهش این‌گونه است که «موجود» را یا در روند بعدی آن محاسبه می‌کند یا آن را به‌عنوان چیزی که دورانش سپری شده، می‌تواند ارزیابی کند. (همان، ۱۱۳)

هایدگر یادآور می‌شود که انسان پیشامدرن چنین نگاهی به جهان نداشت و بر این اعتقاد نبود که می‌تواند جهان را به‌کلی بشناسد و آن را تسخیر کند؛ بنابراین جهان برای آن‌ها «تصویر» نبود. همچنین برای انسان قرون وسطا، شناخت «عبارت از پژوهش عصر جدید نبوده، بلکه ادراک راستین کلام الهی و مبلغان دینی بوده است.» (همان، ۱۰۶) بنابراین قرون وسطاییان اگر هم به تصویری از جهان قایل بودند، تنها خدا را دارنده این تصویر و مسلط بر آن می‌دانستند.

ارتباط و نسبت این علم با تکنولوژی روشن است. علمی که برای شناخت جهان به پژوهش فروکاسته می‌شود، برآمده از گسترش گشتل تکنولوژی مدرن است و این تکنولوژی می‌کوشد تا در عمل، جهان را به تسخیر خود درآورد؛ بنابراین «در همه جا و در گوناگون‌ترین ساختارها، عنصر غول‌آسا ظاهر می‌شود.» (همان، ۱۳۶-۱۳۷)

در این نوشتار، هرگز تلاشی برای انکار علم جدید و متافیزیک صورت نمی‌گیرد و هایدگر حتی کسانی همچون دیلتای را که در این مقام برآمده‌اند، سرزنش می‌کند (همان، ص ۱۱۵-۱۱۶)؛ زیرا او این منتقدان و حتی خود را پیامد چنین دوران و نحوه تفکری می‌داند و خطاست که تصور کنیم منظور او از این بررسی پدیدارشناسانه، توصیه به تخریب و انکار بنیاد متافیزیک و علم عصر جدید است. با این حال لحن او در سرتاسر نوشتار، لحنی ستاینده هم نیست و علم جدید را نیز در ادامه همان غفلت ۲۵۰۰ ساله عصر متافیزیک از «وجود» و بسا غافلانه‌تر ارزیابی می‌کند و این ارزیابی غیرخوش‌بینانه و منتقدانه با اشاره او به شعر حسرت‌بار هولدرلین در پایان خطابه، صراحت بیشتری می‌یابد. (همان، ۱۳۸)

اگر بخواهیم تفسیری اخلاقی از این متن به دست دهیم، می‌توان به این نتیجه رسید که هایدگر، تبدیل جهان را به ابژه‌ای که باید با نگاهی محاسبه‌گرانه و منفعت‌نگر، آن را شناخت و بر آن چیره شد، خوش نمی‌داند؛ بنابراین ناروا نیست که دست‌کم «نباید» اخلاقی را از این متن سراسر توصیفی استنتاج کنیم و آن اینکه در برخورد با جهان و به تعبیر کاربردی‌ترش، در مواجهه با محیط‌زیست، نباید تنها شناخت پژوهش‌گرانه موجودات، آن هم به قصد تسلط بر آن‌ها مدنظر باشد.

اگر به صورت تطبیقی بخواهیم این رویکرد اخلاقی را با نظریات مطرح در حوزه اخلاق محیط‌زیست بسنجیم، گویی هایدگر ما را فرامی‌خواند تا از «محیط‌زیست‌گرایی سبز روشن» فراتر رویم و به «محیط‌زیست‌گرایی سبز تیره» نظر داشته باشیم. بنابر نظریه اول، مراقبت و توجه اخلاقی ما به محیط‌زیست، تنها از آن روست که رعایت نکردن ملاحظات زیست‌محیطی، برای انسان آسیب‌زا و مشکل‌آفرین است؛ بنابراین در این‌گونه از اخلاق محیط‌زیست، توصیه می‌شود به شناخت هرگونه رفتار مضر از این حیث و مبادرت ورزیدن به انجام اقدام‌های پیشگیرانه؛ اما پیروان محیط‌زیست‌گرایی سبز تیره با توسل به استدلال‌های «واپسین انسان»، برآن‌اند تا ثابت کنند، اگر در برخورد با جهان، ملاک فقط سود و زیان انسانی باشد، مشکلاتی بروز می‌کند؛ مثلاً اینکه در این صورت، واپسین انسان موجود روی کره زمین، مجاز خواهد بود که هر آسیبی به طبیعت برساند؛ زیرا اعمال او، به هیچ انسان دیگری آسیب نمی‌زند. با این حال می‌دانیم که کار او از نظر اخلاقی خطاست؛ بنابراین نظریه محیط‌زیست‌گرایی سبز روشن، ناقص است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۲۰۲-۲۰۵).

هایدگر نیز همانند محیط‌زیست‌گرایان سبز تیره، معتقد است تبدیل جهان به صرف ابژه‌ای برای انسان، ناصحیح است و نباید به‌گونه‌ای با جهان روبه‌رو شویم که گویا جهان، تنها برای انسان و نیازهای او است. اتفاقاً هایدگر بر این عقیده است که تکنولوژی و سیطره آن بر انسان، «سرابی نهایی را دامن می‌زند که گویی بشر همه‌جا فقط خودش را می‌بیند و بس». (هایدگر، ۱۳۷۳: ۲۱) بدین معنا، اولاً هایدگر معتقد است نظر محیط‌زیست‌گرایان سبز روشن، نتیجه طبیعی و برآیند تقدیر تکنولوژیک عصر جدید است؛ ثانیاً نظر خود او، می‌تواند مؤید یا دست‌مایه رأی محیط‌زیست‌گرایان سبز تیره باشد.

پرسش از تکنولوژی

هایدگر در سال ۱۹۵۵ سخنرانی ویژه‌ای در باب حقیقت یا ماهیت تکنولوژی انجام داد. او در این سخنرانی برای آنکه نشان دهد تکنولوژی و حقیقت (الثیا) با هم بیوستگی دارند، به تحلیل ماهیت اصلی و ذاتی تکنولوژی می‌پردازد؛ یعنی در پی آن است که نشان دهد تکنولوژی نیز مانند تخته باید در ارتباط با ظهور و خفای وجود فهم شود. بحث مهم‌تر برای ما، مرحله بعد است؛ جایی که این پرسش مطرح می‌شود: در عصر تکنولوژی، انسان چگونه به آنچه به او عرضه می‌شود، پاسخ می‌دهد و میان او و موجود، چه نسبتی برقرار است؟

هایدگر می‌گوید اینکه تاکنون تکنولوژی را شکل سازمان‌یافته ساختن و تولید، یعنی پیشرفت نظام‌مند انطباق ابزار با اهداف و رابطه محصولات تولیدی با نیازها تعریف کرده‌اند، صحیح است؛ اما حقیقی نیست؛ زیرا چنین تعریف‌هایی محدودند و راهی به فهم گوهر تکنولوژی نمی‌یابند؛ گوهر تکنولوژی، تکنولوژیک نیست. (ر.ک: همان، ۲-۳) او با بحثی واژه‌شناسانه نشان می‌دهد که یونانیان علیت را در هر چهار شکلش (مادی، صوری، فاعلی و غایی) به معنای مسئول یا مدیون بودن می‌فهمیده‌اند؛ مسئولیتی برای مشخص کردن حضور امر حاضر؛ یعنی علت آن است که «امری را به ظهور می‌آورد و به آن امکان می‌دهد تا به قلمرو حضور درآید و آن را در این قلمرو رها کرده، در راه رسیدن به حضور کامل قرارش می‌دهد.» (همان، ۶)

البته تفاوت تکنولوژی جدید در این است که انکشاف آن، خود را نه در فرا-آوردن، بلکه به منزله نوعی تعرض به طبیعت برای تأمین انرژی محقق می‌سازد. در تکنولوژی جدید، برخلاف فنون قدیم، با طبیعت درافتاده می‌شود

تا همه انرژی موردنیاز به دست آید؛ درافتادنی که «نوعی اکتشاف است، آن هم به دو معنا؛ از سویی اکتشاف است؛ زیرا انرژی را حبس و عرضه می‌کند؛ لیکن این اکتشاف از همان ابتدا اصرار به پیشبرد امری دیگر دارد؛ یعنی آنکه جهت آن معطوف است به حداکثر بازدهی با حداقل هزینه.» (همان، ۱۰) بدین ترتیب رودخانه راین که با زیبایی و شکوهش روزگاری الهام‌بخش اشعار هولدرلین بود، اکنون صرفاً جزئی از یک منبع برای تأمین برق است.

اما این تکنولوژی، به چه معنا انکشاف است؟ یعنی به چه معنا، نامستوری و آشکارگی وجود است؟ هایدگر می‌گوید انکشاف تعرض‌آمیز بدین معناست که اکنون، در «انضباطی» نو، همه‌چیز در حال آماده‌باش است تا در هر زمان که لازم است، سفارش داده شود. در این حالت، خود شیء و شبیئتش پنهان می‌شود و تنها کاربرد آن به منزله «منبع ثابت» است که رخ می‌نماید. چرخه منضبط تکنولوژی که انسان‌ها درگیر آن شده‌اند، انکشافی است که صرفاً ساخته بشر نیست و انسان به آن فراخوانده شده است. این فراخوانی چنان تعیین‌کننده است که بشر در هر لحظه، فقط به اعتبار فراخوانده‌شدنش بشر به‌شمار می‌آید. هر پاسخی که انسان به این فراخوان بدهد، حتی اگر در تعارض با آن باشد، لیبکی به ندای مستتر نبودن و انکشاف تعرض‌آمیز است؛ بنابراین همه مواد برای تعیین ماهیت تکنولوژی به‌عنوان «گشتل»، فراهم آمده است که هایدگر آن را این‌چنین تعریف می‌کند:

اکنون آن ندای متعرضی را که آدمیان را گرد هم می‌آورد تا امر «از خود کشف حجاب‌کننده» را همچون منبع ثابت انضباط بخشد، Ge-stell (گشتل) می‌خوانیم. ... گشتل به‌معنای آن امر گردآورنده تعرض‌آمیزی است که انسان را مخاطب قرار می‌دهد و به معارضه می‌خواند تا امر واقع را

به نحوی منضبط به منزله منع ثابت منکشف کند. گشتل عبارت است از نحوی انکشاف که بر ماهیت تکنولوژی جدید استیلا دارد و خود به هیج وجه امری تکنولوژیک نیست. (همان، ۱۴-۱۵)

هایدگر در ادامه مقاله، گشتل را به منزله ماهیت تکنولوژی، با تقدیر در ارتباط می‌داند؛ بدین معنا که تکنولوژی به آدمی مرتبط است؛ اما در اختیار انسان نیست و تعینی غیراختیاری دارد. بدین ترتیب، «گشتل [نیز] حوالت تقدیر است، مثل همه انحاء انکشاف.» (همان، ۱۹) البته این تقدیر، به معنای جبر سرنوشت نیست؛ زیرا «آدمی هنگامی به راستی آزاد می‌شود که به قلمرو تقدیر تعلق داشته باشد و در نتیجه کسی شود که گوش فرامی‌دهد [و می‌شنود] و نه کسی که فقط گوش می‌سپارد [و اطاعت می‌کند].»

از همین بحث که تکنولوژی حوالت تقدیر است، نه امری صرفاً جبری یا اختیاری، هایدگر به طور مستقیم وارد یکی از مباحث اخلاق تکنولوژی می‌شود: وقتی ماهیت تکنولوژی را در نظر می‌گیریم، آنگاه گشتل را همچون تقدیر انکشاف تجربه می‌کنیم. به این ترتیب از قبل در فضای باز تقدیر اقامت می‌گزینیم؛ تقدیری که به هیج وجه ما را وانمی‌دارد تا با جبری تحمیق‌کننده، خود را کورکورانه به دست تکنولوژی بسپاریم یا آنکه سراسیمه برضد آن قیام کنیم و آن را به عنوان امری شیطانی لعن کنیم - که این هر دو یکی است. درست به عکس، وقتی ما خود را به صراحت در معرض ماهیت تکنولوژی قرار می‌دهیم، به ناگهان خود را درگیر فراخوانی آزادی بخش می‌یابیم. (همان، ۲۰)

می‌توان از این سخن هایدگر به خوبی دریافت که وی، نه تسلیم شدن در برابر تکنولوژی و استفاده نیندیشیده و خوشبینانه از آن را می‌پذیرد، نه نفی و طرد کلی‌اش را. با این حال معتقد است تکنولوژی این خطر را دارد که به دلیل حضورش، امر حقیقی در لابه‌لای احکام صحیح ناشی از مجموعه

محاسبه‌پذیر نیروها محو شود. اینکه تقدیر در قالب گشتل حاکم شود، بزرگ‌ترین خطر است. به‌رغم این مخاطره، بشر خود را متکبرانه در مقام خداوند زمین می‌ستاید.

خلاصه سخن اینکه گشتل به معنای واقعی، خطر است و این خطر آن است که انسان خود را در مقابل سلطه گشتل واداده و راه را برای هرگونه انکشاف و ظهور حقیقت دیگری بسته باشد. خطر دیگر این است که بشر به «انضباط» به‌منزله تنها راه تصورپذیر انکشاف، توسل یابد و در نتیجه ماهیت آزاد خود را تسلیم کند. (همان، ۲۶)

هایدگر توجه می‌دهد که انسان نمی‌تواند با کردار یا دستاوردهای خود، به‌طور مستقیم با این مخاطرات مقابله کند، بلکه باید با تأمل هرچه بیشتر در ماهیت تکنولوژی، دریابد که هرچا خطر هست، امر نجات‌دهنده نیز ظهور خواهد کرد و نیروی منجی در عین خویشاوندی با گشتل، ماهیت والاتری نسبت به آن دارد. با این تأمل روشن می‌شود که این نیروی منجی، هنر است؛ زیرا اولاً خویشاوند تکنولوژی است (هنر از خانواده پوئیس و ذیل مفهوم عام‌تر تخنه است) و ثانیاً نسبت به تکنولوژی ماهیتی والاتر دارد؛ چراکه در هنر، انکشاف و ظهور واحد و درعین حال چندجانبه حقیقت است. هنر، انکشافی است که فرامی‌آورد و حضور می‌بخشد و بر همه هنرهای زیبا و نیز بر شعر و هر امر شاعرانه‌ای که درخور نام پوئیس باشد، استیلا دارد. (همان، ۲۸-۳۰)

برخلاف هایدگری که در «تصویر عالم عصر جدید»، معتقد بود جهان بر فهم سوژه‌ها و کاربرد ابژه‌ها مبتنی است، هایدگر جدید می‌گوید آدمی سوژه می‌شود و جهان ابژه، پیامد ذات تکنولوژی است که آن را خود تکنولوژی بنیان می‌نهد و نه به‌عکس. (دریفوس و اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۱۵۹) بر مبنای این خوانش از رساله پرسش تکنولوژی، می‌توان بایدهای روشنی را در باب اخلاق تکنولوژی استخراج کرد:

۱. نباید به واسطه اشتغال تمام‌عیار به تکنولوژی، از ماهیت تکنولوژی غفلت کرد و آن را امری تکنولوژیک پنداشت؛ بلکه باید آن را بیشتر جدی گرفت و با وسواس بیشتر و با «پرسشگری» که تقوای فکر است، دقیقاً به حقیقت تکنولوژی اندیشید.

۲. نباید تکنولوژی را ابزار پنداشت؛ زیرا همین ساده‌انگاری، ما را وسوسه می‌کند که بخواهیم بر آن سلطه یابیم و در نتیجه از ماهیت تکنولوژی بی‌خبر بمانیم.

۳. نباید با تغافل از معارضه‌جویی گشتل، اسیر انضباط خشک آن شد و آزادی خود را فراموش کرد.

۴. نباید بی‌اعتنا از کنار خطر انکشاف تعارض طلب گشتل گذشت؛ زیرا در این صورت، تنها اسیر همین انکشاف باقی خواهیم ماند و راه را بر هر ظهور و انکشاف دیگری از جانب حقیقت خواهیم بست.

۵. باید به نیروی نجات‌دهنده که همانا عبارت است از هنر، اندیشید و از خطر گشتل، به دامان هنر پناه برد.

۶. البته نباید «تأمل در هنر، به سهم خود، چشمان ما را به روی منظومه حقیقت که موضوع پرسشگری ماست ببندد.» (همان، ۲۹)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هایدگر، اشتغال تمام‌عیار به تکنولوژی را به دلیل تأثیرش بر تفکر، مخاطره‌آمیز می‌داند و از این جنبه نیز می‌توان «نبایدی» را از سخنان او استنتاج کرد که نباید با اشتغال نیندیشیده و دائم به تکنولوژی، راه را بر تفکر بست و خود را دچار تفکر تک‌خطه کرد.

۳. زندگی عملی هایدگر، دستمایه‌ای برای رهنمودهایی در اخلاق تکنولوژی

نحوه زندگی هایدگر، کمی متفاوت بوده و آدم‌شار، در کتاب خود، کلبه هایدگر، نشان داده است که تفکر او، عمیقاً بر معماری و انتخاب محل

زندگی‌اش اثرگذار بوده است. (ر.ک: شار، ۱۳۸۹) با توجه به این نحوه زیست اندیشیده، خوب است ببینیم هایدگر در برخورد با تکنولوژی چگونه رفتار می‌کرد؛ چه بسا بدین طریق بایدها و نبایدهای واضح‌تری برای نحوه مواجهه صحیح با تکنولوژی به دست دهیم.

هایدگر در دوره‌ای می‌زیست که آلمان واپس مانده، با سرعتی شگفت‌آور، به یکی از قدرت‌های بزرگ صنعتی اروپا تبدیل شد و شهرها و روستاهایش به سرعت مدرن شدند. با این حال در روستایی که او متولد شده بود، برق نبود. البته در جوانی و میان‌سالی به شهرهایی همچون فرایبورگ و ماربورگ که پیشرفت سریع صنعتی را تجربه می‌کردند، رفت‌وآمد داشت و در آن‌ها تدریس می‌کرد. در عین حال او با دگرگونی جامعه سنتی آلمان به کشوری مدرن همراه نبود و به پیشرفت‌های صنعتی و اقتصادی با بدگمانی می‌نگریست و جنگ و ویرانی‌های انسانی و مادی آن را نتیجه زندگی مدرن معرفی می‌کرد. (احمدی، ۱۳۸۱: ب: ۴۵۳-۴۵۵)

شاید مهم‌ترین جنبه برای بررسی مواجهه هایدگر با تکنولوژی، بررسی نحوه سکونت هایدگر و انتخاب مکان زندگی است: شهر به منزله نمود بارز پیشرفت تمدن و تکنولوژی با ابزار رفاهی برق و آب لوله‌کشی شده و تلفن و تجهیزات نقلیه جدید یا روستا به مثابه زیست‌بوم طبیعت پناه و صنعت‌گریز، با شرایط دشوار و طبیعی زندگی؟ برج و آپارتمان، به عنوان دستاورد معماری تکنولوژیک یا کلبه در مقام ساده‌ترین و طبیعی‌ترین مأمن بشری؟ پاسخ ساده است. هایدگر ساکن روستا و کلبه بود، نه از سرِ اضطرار، بلکه با میل و علاقه. او این نحوه سکونت را حتی کمکی برای آرامش و تفکر فلسفی می‌دانست:

وقتی که در شب زرف زمستانی، توفان وحشی برف با ضربات خود بر اطراف کلبه می‌کوبد و همه چیز پوشیده و پنهان می‌شود، آنگاه فرصتی عالی

برای فلسفه دست می‌دهد. آن وقت باید پرسش‌های فلسفه ساده و اساسی

شود. (هایدگر، ۱۳۸۹ الف: ۲۶)

ضمناً هایدگر در این نحوه سکونت، کاملاً به تفاوت و حتی تعارض شهرنشینی و روستانشینی ملتفت است و با لحنی حاکی از نگاه ارزش‌داورانه، از روستا و کلبه‌اش با عبارت «آن بالا» یاد می‌کند و از شهر و دانشگاه با عنوان حقارت‌آمیز «این پایین». او البته اقامت چندروزه شهرنشینی در روستا را با روستانشینی یکی نمی‌داند. بیان او آشکارا نشان آن دارد که شهرنشینی را عاملی برای سطحی‌نگری به‌شمار می‌آورد و جداسدن از روستا را برای تفکر عمیق خود زبان‌بار می‌پندارد:

کار فلسفی مثل کار نامتعارف پرداختن به امور غیرعادی نیست. این کار سر از وسط کار روستاییان درمی‌آورد. ... کار من مستقیماً به کار و زندگی کشاورزان مربوط است. یک شهرنشین می‌پندارد که به محض آنکه با یک روستایی مدتی طولانی گفت‌وگو کند، به حد «عوام» تنزل کرده است. ... دست‌بالا یک شهرنشین «تحت تأثیر» به اصطلاح اقامت در روستا قرار می‌گیرد؛ اما تمام کار من نتیجه عالم این کوه‌ها و روستاییانش و از اثر هدایت آن‌هاست. اکنون کار من در آن بالا [یعنی روستای توتنبرگ] هر از گاه به مدت طولانی به واسطه گفت‌وگوها، سفرهایی برای انجام سخنرانی و کنفرانس و فعالیت آموزشی در این پایین [فراپیورگ] از هم گسیخته می‌شود؛ اما باز به محض اینکه به آن بالا می‌روم، در نخستین ساعات سکونت در کلبه، تمام عالم پرسش‌های پیشین بر من زورآور می‌شود. (همان، ۲۶-۲۷).

در روستاست که خلوت‌گزینی تحقق می‌یابد. هایدگر شهرنشینی را مانع خلوت‌گزینی و البته عاملی برای شدیدترین نوع تنهایی می‌داند. خلوت‌گزینی

از نظر او دارای بار معنایی مثبت است و تنهایی دارای بار معنایی منفی؛ بدین معناکه خلوت‌گزینی را دربردارنده قدرت اصیل خاصی می‌داند که ما را پراکنده نمی‌کند، بلکه کل وجود انسانی ما را به جوار ذات همه اشیا فرامی‌فکند. هایدگر حتی در محیط دانشگاهی شهر نیز آن آرامش روستایی خود را نمی‌یافت و در نامه‌ای به کارل یاسپرس، محیط دانشگاهی خود را چنین توصیف می‌کند:

حال و هوای خشک و خفقان‌آوری که بار دیگر همه‌جا را فرامی‌گیرد.

(Ott, 1994, p.125)

درحالی‌که درباره کلبه‌اش و مقایسه آن با شهر می‌گوید:

به سمت کلبه می‌روم و شدیداً مشتاق آب‌وهوای خوش کوهستانی‌ام. این

روشنایی اندک در این پایین تحمیل می‌شود و برای زمانی دراز آدم را تباه

می‌کند. (Safranski, 1998, p.142-143)

این مباحث هنگامی پررنگ‌تر و مهم‌تر می‌نمایند که بدانیم هایدگر سکناگزیدن را دارای معنایی بسیار ویژه و مرتبط با ساختن و اندیشیدن می‌داند. هایدگر در مقاله‌ای با عنوان «ساختن، سکناگزیدن و اندیشیدن»، با نگاهی پدیدارشناسانه به بررسی مفهوم سکونت می‌پردازد و در جای‌جای مقاله نشان می‌دهد که حواسش به دغدغه کمبود مسکن ناشی از افزایش جمعیت در عصر تکنولوژی هست. او می‌خواهد نشان دهد که در ساختن کلبه‌ای روستایی، سکناگزیدن با ساختن و بنابراین با اندیشیدن در پیوند عمیق بوده است؛ اما اکنون، پیدا کردن مسکن با بسنده کردن به کمترین فضای مکانی با حداقل امکانات، دغدغه‌ای حیاتی شده است که دیگر به معنای سکناگزیدن نیست و پیوندی با آن دو امر بنیادین، یعنی ساختن و اندیشیدن

ندارد. البته هایدگر خود می‌گوید در اینجا منظورش توصیه به بازگشت به خانه‌های دهقانی در جنگل سیاه نیست، بلکه اشاره به چنین خانه‌هایی «سکناگزیدنی در گذشته را نمودار می‌سازد که چگونه قادر به ساختن بوده است.» (هایدگر، ۱۳۸۹ب: ۴۴)

به هر حال هایدگر در روستا به دنیا آمد، در روستا زیست و به‌رغم آنکه در شهر فرایبورگ مُرد، به وصیت خود، در روستا دفن شد. او حتی هستی و زمان را در کلبه خود در توتنابُرج نوشت. بدینی نسبت به شهرنشینی و تکنولوژی همراه با آن، حتی تا واپسین روزهای زندگی او همراه وی بوده است؛ زمانی که تنها چهار روز پیش از مرگش به مردم مسکیرش نوشت:

بگذار روح تعمق‌گر مردم مسکیرش متحد باشد؛ زیرا امروز در تمدن متحد تکنولوژیک، بیش از همه نیاز به تعمق و دل‌بستگی به خانه مطرح است. (احمدی، ۱۳۸۱-الف: ۸۷)

سوی بحث سکونت، تفریحات او نیز تفریحاتی ساده در پیوند با طبیعت و به دور از تکنولوژی بود. وی عاشق پیاده‌روی و کوهنوردی بود و در ورزش‌های اسکی و قایق‌رانی مهارت داشت. (همان، ۸۳) از میان ابزارآلات تکنولوژیک زمان خود، تنها با رادیو سر‌سازگاری داشته است؛ او هرگز تلویزیون نخرید و با ماشین تحریر مخالفت شدید داشت. با این حال چنین نبود که تلویزیون نبیند یا خانه‌اش دارای برق‌کشی نباشد. (رک: همان؛ دریفوس و اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۱۷۵) گویا او به استفاده از وسایل نقلیه مدرن نیز دل‌بستگی چندانی نداشته است؛ به‌گونه‌ای که گاه فاصله هجده کیلومتری دانشگاه فرایبورگ تا کلبه‌اش در توتنابُرج را پیاده می‌پیمود (شار، ۱۳۸۹: ۱۲۱) و وسیله نقلیه‌اش نیز دوچرخه‌اش بود. (اتینگر، ۱۳۷۷: ۷۳)

ممکن است گفته شود که این پرهیزهای هایدگر در استفاده از ابزار و ادوات پیشرفته مدرن، لزوماً بدین معنا نیست که وی قصد و منظوری داشته است؛ بلکه او نیز مانند بسیاری از سالخوردگان روستایی، صرفاً برحسب عادت، امور خود را بدون توسل ابزار مدرن رتق وفتق می‌کرد. در پاسخ باید گفت اولاً هایدگر به سبب موقعیت شغلی‌اش مرتب به شهر رفت و آمد می‌کرد و با دانشجویان جوان و پیشرفت‌های تکنولوژیک سروکار داشت و با علوم جدید و حتی نحوه کار بسیاری از تکنولوژی‌های مدرن آشنا بود؛ ثانیاً به سبب مکنث و شهرتش، توان بهره‌مندی از بهترین تکنولوژی‌های روز را داشت و نمی‌توان گفت چون دستش نمی‌رسید، استفاده نمی‌کرد؛ ثالثاً هنگامی که هایدگر در برخی موارد به تحلیل ابزار مدرن و تأثیر منفی آن‌ها بر نگرش و آزادی انسان می‌پردازد، کاملاً روشن می‌شود که او از پرهیز خود، منظور دارد و این کار برایش معنادار است. برای مثال، تحلیل او از ماشین تحریر، نمایانگر چنین مطلبی است. او معتقد است که در جریان نگارش دستی، گونه‌ای تداعی آزادانه و مجموعه‌ای از امکانات برای برگزیدن واژگان در دسترس است که نگارش با ماشین تحریر، به این امکانات آسیب می‌رساند. برای مثال، در نحوه نگارش دو کلمه با قلم، انواع انتخاب‌ها پیش روی انسان است تا فاصله میان حروف، نقطه‌ها و کلمات و نیز پیوستگی یا گسستگی حروف را به انحاء گوناگون تعیین کند و در هر مورد، دستخطی دلخواه را مثلاً از حیث انحنای یا انحناداشتن حروف به‌کار گیرد. این آزادبودن نگارنده نسبت به حالات مختلف در نگارش دستی، ممکن است حال نگارنده را دگرگون کند و موجب یافتن واژه‌ای شود که جمله بعد با آن آغاز می‌شود و بدین‌سان، خود نگارش، نحوه‌ای تفکر را جریان می‌بخشد. روشن است که

نگارش با ماشین تحریر، همه این امکانات را سلب می‌کند. (احمدی، ۱۳۸۱ب: ۳۷۸-۳۷۹)

از میان هنرها نیز هایدگر با هنرهای مدرن آمیخته با تکنولوژی سروکار چندانی نداشت و مثلاً به موسیقی‌های مدرن روی خوش نشان نمی‌داد؛ بلکه تنها به موسیقی کلاسیک، به‌ویژه آثار موتسارت علاقه داشت. همچنین به‌ندرت پیش آمده که وی به هنر صنعتی عصر جدید، یعنی فیلم و سینما اشاره‌ای کرده باشد. (احمدی، ۱۳۸۱الف: ۸۳) او دربارهٔ تکنولوژی‌های صوتی تصویری و بازاری جدید، در کتاب *مفاهیم بنیادین*، با صراحت «دوران مجله‌های مصور، برنامه‌های مبتذل رادیویی و سالن‌های مُد لباس [را] که معنای فرهنگ را به جلوه‌های حقیر خود کاهش داده‌اند» به باد انتقاد گرفته است. (احمدی، ۱۳۸۱ب: ۳۷۸)

درکل او نسبت به تکنولوژی‌های مدرن خوشبین نبود و در «گفت‌وگویی شبانه در اردوگاه زندانیان جنگی در روسیه میان مردی جوان و مردی سالخورده» نوشته است که «شاید تکنولوژی مواهب مادی و رفاه زندگی هرروزه را به‌همراه بیاورد؛ اما آنچه در مقابل از انسان می‌گیرد، اندیشه‌های اصیل است و آزادی‌گزینش و زیستن.» (همان، ۳۷۷) به‌گمان او، تا زمانی که همه‌چیز فقط از زاویه بهره‌مندی محاسبه شود، امکان پیدایش هر خطری برای سیاره و زندگی انسان وجود دارد. (همان)

به‌نظر می‌رسد بتوان از رویکرد کلی هایدگر نسبت به تکنولوژی، برای اخلاق تکنولوژی برداشتی مهم کرد و آن اینکه نباید خود را بی‌محابا و نیندیشیده به دست تکنولوژی بسپاریم؛ بلکه باید در برخورد با ادوات پیشرفته مدرن، بدون اینکه مقهور و مفتون پیچیدگی و عظمت آن‌ها شویم،

بیندیشیم که آن‌ها چه چیزی را از ما می‌گیرند و چه چیزی را به ما می‌دهند. پیداست که هایدگر در این برخورد، همه ابزار تکنولوژیک را به یک چوب نمی‌راند؛ بلکه همه‌جا با نوعی وسواس و دقت، دست به گزینش می‌زند؛ تلویزیون را پس می‌زند و رادیو را برمی‌گیرد؛ با ماشین تحریر مخالفت می‌کند؛ اما خانه‌اش را برق‌کشی می‌کند. بنابراین چنین نیست که کاملاً دست رد به سینه تکنولوژی بزند یا اینکه برعکس تسلیم بی‌چون و چرای آن باشد.

نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این بود که آیا هایدگر، که به مسئله تکنولوژی بسیار توجه داشته، راه حل عملی هم برای مواجهه با آن ارائه کرده یا صرفاً هشدار داده و بی‌هیچ سفارشی، ما را میان سیل امکانات و مخاطرات تکنولوژی رها ساخته است؟ با بررسی برخی از آثار مهم هایدگر، دیدگاهی کلی از نحوه نگاه او به تکنولوژی و برخی ارزش‌گذاری‌ها و هشدارهای او به دست آوردیم که این دیدگاه کلی را می‌توان طی عناوینی فهرست‌وار بدین شرح خلاصه کرد:

۱. نظر غیرخوشبینانه نسبت به تکنولوژی، به سبب نداشتن تأثیر مثبت بر انسان مدرن جهت زندگی اصیل؛
۲. توجه دادن به تأثیر سوء علم و تکنولوژی جدید بر نگاه ما به جهان اطراف و افزایش میل تسلط بر جهان؛
۳. توجه عمیق و درپیش گرفتن نگاه نو، نسبت به ماهیت تکنولوژی؛
۴. تکنولوژیک‌نپنداشتن ماهیت تکنولوژی؛
۵. التفات به مخاطرات سیطره «گشتل» (به منزله ماهیت تکنولوژی جدید) بر انسان. از جمله آن‌ها می‌توان به مخاطرات زیر اشاره کرد: ۱. اسارت انسان

در دست تکنولوژی و به‌یغمارفتن آزادی او؛ ۲. جلوگیری از انکشاف‌ها و ظهورهای دیگر حقیقت؛ ۳. به‌همراه‌آوردن تفکر تک‌خطه و مانع‌شدن از تفکر اصیل؛

۶. پذیرفتن «گشتل» به‌منزله تقدیر تاریخی؛ بدین‌معناکه گشتل نه امری است کاملاً جبری و نه امری کاملاً در اختیار انسان، بلکه حوالتی تاریخی است از سوی وجود برای ما؛ بنابراین نمی‌توان به دوران پیشامدرن بازگشت؛ ۷. توجه به «هنر» و به‌ویژه شعر، به‌مثابه منجی مخاطرات تکنولوژی.

هایدگر تمایلی به سفارش‌های اخلاقی در برخورد با تکنولوژی ندارد. او بازگشت به عصر پیش از تکنولوژی را باطل و نادرست می‌شمارد و بیشتر نگاه توصیفی و پدیدارشناسانه دارد، نه رویکردی توصیه‌ای و هنجاری به تکنولوژی؛ بنابراین خود او، باصراحت و به‌طور نظام‌مند، راه‌حلی برای مواجهه صحیح با تکنولوژی عرضه نکرده است. باین‌حال با توجه به قراین متنی آثار هایدگر و لحن او و نیز با نگاهی به زندگی خود این اندیشمند آلمانی و مواجهه شخصی‌اش با دنیای تکنولوژیک مدرن، می‌توان «نبایدهای» بسیار و برخی «بایدها» را استخراج و استخراج کرد که اهم آن‌ها بدین شرح است:

۱. در برخورد با جهان و به‌تعبیر کاربردی‌ترش، در مواجهه با محیط‌زیست، نباید تنها شناخت پژوهشگرانه موجودات، آن هم به‌قصد تسلط بر آن‌ها، مدنظر باشد؛

۲. نباید به‌واسطه اشتغال تمام‌عیار به تکنولوژی، از ماهیت تکنولوژی غفلت کرد و آن را امری تکنولوژیک پنداشت؛ بلکه باید آن را بیشتر جدی گرفت و با وسواس و «پرسشگری» که تقوای فکر است، به حقیقت تکنولوژی اندیشید؛

۳. نباید تکنولوژی را ابزار پنداشت؛ زیرا همین ساده‌انگاری، ما را وسوسه می‌کند که بخواهیم بر آن سلطه یابیم و در نتیجه از ماهیت تکنولوژی بی‌خبر بمانیم؛
۴. نباید با تغافل از معارضه‌جویی گشتل، اسیر انضباط خشک آن شد و آزادی خود را فراموش کرد؛
۵. نباید بی‌اعتنا از کنار خطر انکشاف تعارض طلب گشتل گذشت؛ زیرا در این صورت، تنها اسیر همین انکشاف باقی خواهیم ماند و راه را بر هر ظهور و انکشاف دیگری از سوی حقیقت خواهیم بست؛
۶. باید به نیروی منجی که همانا عبارت است از هنر، اندیشید و از خطر گشتل به دامان هنر پناه برد؛
۷. در عین حال، تأمل در هنر، نباید چشمان ما را به روی منظومه حقیقت که موضوع پرسشگری ما است ببندد؛
۸. نباید با اشتغال نیندیشیده و دائم به تکنولوژی، راه را بر تفکر بست و خود را دچار تفکر تک‌خطه کرد؛
۹. در نحوه سکونت، تفریح‌ها، هنرها و استفاده از ابزار و ادوات مدرن، باید بدون اینکه منفعلانه مقهور و مفتون تکنولوژی جدید شویم، مرتب به این بیندیشیم که تکنولوژی چه چیزهایی را به ما می‌دهد و چه چیزهایی را از ما می‌گیرد، سپس با وسواس و دقت دست به گزینش بزنیم.

منابع

الف) منابع فارسی

۱. اتینگر، الزیبتا، ۱۳۷۷، هانا آرت و مارتین هایدگر، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۲. احمدی، بابک، ۱۳۸۱ الف، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: نشر مرکز.
۳. _____، ۱۳۸۱ ب، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز.
۴. برنشتاین، ریچارد، ۱۳۷۳، «تکنولوژی و منش اخلاقی»، شرحی بر پرسش از تکنولوژی، در: ارغنون، ش ۱.
۵. پالمر، مایکل، ۱۳۸۵، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. جمادی، سیاوش، ۱۳۸۵، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: انتشارات ققنوس.
۷. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹، اخلاق کاربردی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. دریفوس، هیوبرت و چارلز اسپینوزا، ۱۳۸۸، «چگونگی تصدیق تکنولوژی نزد هایدگر و بورگمان»، ترجمه سیاوش جمادی، در: جمعی از مترجمان و نویسندگان، جستارهایی در رسانه، ج ۱، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۹. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۰، ت فرج صنع، تهران: سروش.
۱۰. شار، آدم، ۱۳۸۹، کلبه هایدگر، ترجمه ایرج قانونی، تهران: ثالث.
۱۱. فرشت، کریستین شریدر، ۱۳۸۸، «تکنولوژی و اخلاقیات»، ترجمه غلامرضا آذری، در: جستارهایی در رسانه، ج ۱، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱۲. کاجی، حسین، ۱۳۹۲، *فلسفه تکنولوژی دون آیدی*، تهران: هرمس.
۱۳. موحدی، محمدجواد، ۱۳۹۲، «جایگاه اخلاق در اندیشه هایدگر و جایگاه هایدگر در فلسفه اخلاق»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۲.
۱۴. هایدگر، مارتین، ۱۳۷۳، *پرسش از تکنولوژی*، ترجمه شاپور اعتماد، ارغنون، ش ۱.
۱۵. _____، ۱۳۸۸، *چه باشد آنچه خوانندش تفکر*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
۱۶. _____، ۱۳۸۹ الف، «چرا ساکن روستاهایم»، در: *آدم شار*، کلبه هایدگر، ترجمه ایرج قانونی، تهران: ثالث.
۱۷. _____، ۱۳۷۸، *راه‌های جنگلی*، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: درج.
۱۸. _____، ۱۳۸۹ ب، «ساختن، سکنا گزیدن، اندیشیدن»، در: *آدم شار*، کلبه هایدگر، ترجمه ایرج قانونی، تهران: ثالث.
۱۹. _____، ۱۳۸۱، «نامه درباره انسان‌گرایی»، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، در: *لارنس کهون*، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، تهران: نی.
۲۰. _____، ۱۳۸۸، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
۲۱. _____، ۱۳۸۹ ج، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.

ب) منابع انگلیسی

1. Borgmann, Albert(2005), "Technology", in: *A Companion to Heidegger*, ed. Hubert L. Dreyfus, Blackwell Publishing Ltd.



2. Ott, H.(1994), *Martin Heidegger, A political Life*, trans. A. Blunden, London: Fontana.
3. Safranski, R.(1998), *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, Trans. E. Osers, Cambridge, MA: Harvard University Press.
4. Ryle, Gilbert (2009), *the concept of mind*, Routhledge press.
5. Smith, Gregory B.(1991), "Heidegger, Technology and Postmodernity", in: *The Social Science Journal*, Vol. 28, Num. 3.

