

فرانکنشتاین یا پرومته: تحقیق در باب ذات‌گرایی در تکنولوژی پزشکی

مهدی معین‌زاده*

چکیده

قول به ماهیتی مستقل از ارادهٔ آدمیان برای تکنولوژی، از سوی هر اندیشمندی که ارائه شود، تأثیرات درازدامنی بر کل منظومهٔ تأملات او دربارهٔ تکنولوژی بر جای می‌نهد. هایدگر را در زمرهٔ فائیلین به ماهیت مستقل برای تکنولوژی (ذات‌گرایان یا essentialists) آورده‌اند. رأی هایدگر به این ماهیت، مؤکد و سازگار با سایر پاره‌های تفکر او در باب تکنولوژی است. این قول حتی تا نهایت فلسفه‌ورزی او دربارهٔ تکنولوژی یعنی آنجا که راهی به سوی رهایی از گشتل تکنولوژی می‌جوید، جاری است. مقاله حاضر سعی بر آن دارد که ادله و شواهد عرضه‌شده دربارهٔ این موضوع از سوی هایدگر را بر تکنولوژی پزشکی جاری سازد. آنگاه به نقدهایی که ممکن است بر این ادله و شواهد وارد شوند، می‌پردازد. جستن بنیادهای آرای هایدگر در باب تکنولوژی در نخستین اثر کلاسیک وی - هستی و زمان - مطمح نظر مقاله بوده است.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، گشتل، فلسفه تکنولوژی، انکشاف تکنولوژیک، تکنولوژی پزشکی.

مقدمه

قول به وجود یا عدم ماهیتی مستقل از بشر برای تکنولوژی تناظر کامل با قول به این دارد که آیا تکنولوژی صرفاً ابزاری خنثی و فاقد جهت‌گیری است یا خیر؟ در این باب سه طرز تلقی را می‌توان از یکدیگر متمایز ساخت:

* دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی Dr.Moinzadeh@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۸۹/۲/۱۳، تاریخ پذیرش: ۸۹/۶/۱

۱. رأی شایع و مشهور آن است که تکنولوژی، ابزاری است معطوف به رفع حوایج آدمیان. برخی این ابزار را در جهت خیر و برخی آن را در مسیر شر به کار می‌گیرند. به عبارت دیگر تکنولوژی جدید عین ماشینی است که در ابتدا بشر آن را برای بهبود زندگی خود ساخته است و اگر از آن به نفع مقاصد شرورانه استفاده می‌شود، استفاده‌کنندگان مستحق مؤاخذه‌اند و نه تکنیک. تکنولوژی در ذات خود نه خوب است و نه بد، بلکه خنثی است. واضح است که چنین رأی و قولی سهل‌ترین موضع‌گیری در باب چیستی تکنولوژی و نسبت آن با آدمی است و متضمن هیچ‌گونه اندیشیدنی نیست. قاطبه قائلین بدین قول را دانشمندان غرقه در دانش تخصصی خویش، کاربران غافل و بیگانه از اندیشه ابزارهای تکنولوژیک و سیاستمداران و الله توسعه و پیشرفت (اگر نه طالب قدرت و سیطره) تشکیل می‌دهند. از همین رو چنین قولی را جزء مشهورات آوردیم. اینجا اساساً به تکنولوژی اندیشیده نمی‌شود. می‌توان پیش‌بینی کرد که قائلین بدین قول تکنولوژی را فاقد ماهیتی مستقل از اراده آدمیان می‌انگارد.

۲. قول دیگر بر آن است که هرچند تکنولوژی، ابزار است اما ابزاری است که از کنترل بشر خارج شده و اختیار بشر را درنور دیده است. این ابزار متمرد بشر را قسراً به جایی می‌کشاند که از ماهیت انسانی خویش بیگانه می‌گردد (الیناسیون). مارکس بر آن بود که ابزار تولید، مناسبات آدمیان با یکدیگر و با عالم را دستخوش تحول می‌کند؛ اما درعین حال وقتی تکنولوژی تحت نظارت و مراقبت کل جامعه درآید و برنامه‌ریزی کار چنان باشد که دیگر منشأ استثمار و بی‌نظمی نشود، بشر هم به آزادی می‌رسد و از بیگانه‌گشتگی با خود رهایی می‌یابد. سخن مارکس آن بود که بشر با تکنولوژی نقش و صورت خود را به طبیعت می‌دهد و بدین نحو فاصله بین خود و طبیعت را از میان برمی‌دارد و بر از خود بیگانگی فایق می‌آید. به نظر می‌رسد بتوان ژاک الول را نیز با عنایت به پنج خصیصه اصلی که در کتاب *جامعه تکنولوژی زده* برای تکنولوژی برمی‌شمرد، جزء این دسته محسوب داشت. این پنج ویژگی عبارت‌اند از اتوماتیک‌بودن (automatism)، از خودتغذیه کردن و فریه‌شدن (self-augmentation)، همه‌گیری (universalism)، خودمختاری (autonomy) و وحدت و کلیت (holism) monism.

این دسته از یک سو می‌گویند تکنولوژی خنثی است و از سوی دیگر از اسارت بشر در چنگال آن دم می‌زنند. به تبع، در باب قول به ماهیت مستقل برای تکنولوژی نیز گفتار آنان مذبذب و مضطرب است.

۳. گروهی دیگر، تکنولوژی را ابزاری خشی و اساساً ابزار نمی‌دانند. اینان به ماهیتی مستقل از ارادهٔ آدمیان برای تکنولوژی قائل‌اند و نسبت آدمی با ابزارهای تکنولوژیک را فرع بر نسبت وی با ماهیت تکنولوژی می‌دانند. برای این گروه ماهیت تکنولوژی غیر از ابزارهای تکنولوژیک است و اساساً این ماهیت، امری تکنولوژیک نیست. هایدگر و برگمان جزء این دسته‌اند.

مقالهٔ حاضر به بررسی ادله و شواهدی که هایدگر له احراز ماهیتی مستقل توسط تکنولوژی ارائه می‌دهند می‌پردازد، سپس این ادله و شواهد را در باب تکنولوژی پزشکی می‌سنجد و نهایتاً موضع مختار خود دربارهٔ تکنولوژی را بیان می‌کند. نکته‌ای را باید قبل از ورود به بحث روشن ساخت و آن اینکه گروه دوم از سه گروه فوق‌الذکر را بدان سبب که گاه گرایش به قول اول و گاه تمایل به گروه دوم نشان می‌دهند می‌توان از جریان بحث کنار گذاشت. حاصل آن می‌شود که بحث در قالب دوگانه ابزار/ ماهیت به پیش رود. بدان معنا که نفی ابزاریت از تکنولوژی به معنای اثبات ماهیت برای آن باشد و بالعکس. مراد ما از وجود ماهیت برای تکنولوژی نیز، در این بحث، منشأ اثر بودن آن روی ماهیت آدمیان (ربط و نسبت آنان با عالم و آدم) است. به عبارت دیگر اگر نشان دهیم که تکنولوژی عمیقاً روی ماهیت آدمی تأثیر گذاشته است، آن را منشأ اثر حقیقی و مآلاً دارای ماهیت دانسته‌ایم و گرنه رأی به ابزاریت تکنولوژی داده‌ایم.

۱. دلایل و شواهد

۱.۱ اگر تکنولوژی ابزار باشد و ما استلزامات ابزاربودن تکنولوژی را تا به آخر بپذیریم، نتیجه آن می‌شود که تکنولوژی نحوه‌ای انکشاف است. این گزاره گونه‌ای استدلال مألوف هایدگری را نشان می‌دهد که صورت‌بندی آن تا حدی یادآور برهان خلف است. از آنجا که وی به جای صدق و کذب، باطن و ظاهر را می‌نشانند (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ۱۳۰) و باطن و ظاهر بدان سبب که باطن و ظاهر یک امرند به یکدیگر تعلق دارند، لذا در هر دو گانه‌ای همچون ابزار/ ماهیت می‌توان ظاهر (ابزار) را گرفت و به شرط گردن نهادن به ناموس بحث تا گام آخر، به باطن (ماهیت) رسید. این شیوه‌ای معهود نزد هایدگر است. فی‌المثل در بحث «مکانمندی ذاتی دازاین» در هستی و زمان، هایدگر تلقی طبیعی از مکان (که کاذب نیست اما ظاهر امر است) را می‌گیرد و خواننده را درحالی که به ناموس و قانون راه رفتن ملزم ساخته تا باطن مکان (قرب و بعد) می‌برد (همان، ۲۷۴). اما برجسته‌ترین و

درخشان‌ترین نمونه این روش استدلال هایدگری را آنجا می‌توان یافت که وی درباره محل حقیقت بحث می‌کند و به همان طریق، گزاره (statement) را می‌گیرد و تا واگشایی (Auslegung=Interpretation) ره می‌برد (همان: ۴۱۶ و ۴۸۵).

در «پرسش از تکنولوژی» هایدگر به‌هیچ‌روی تعریف ابزاری از تکنولوژی را ناصحیح نمی‌خواند؛ «به‌رحال این گفته درست است که حتی تکنولوژی جدید هم وسیله‌ای است برای رسیدن به هدفی» (هایدگر، ۱۳۸۶ ب: ۶). اما از نظر وی «آنچه صرفاً امری صحیح است هنوز امری حقیقی نیست» (همان، ۷). بنابراین با گفتن اینکه تکنولوژی، امری ابزاری است پاسخی به چستی تکنولوژی هنوز داده نشده است. باید با هایدگر همزمان بود و پرسید «خود امر ابزاری چیست؟» (همان، ۷) و پاسخ شنید که: «حقیقت امر ابزاری بر علیت استوار است.»

در گام بعدی هایدگر علل اربعه را چهار نحوه مسئول بودن می‌شمرد. «این چهار نحوه مسئول بودن، امری را به ظهور می‌آورند و به آن امکان می‌دهند تا به قلمرو حضور درآید ... این کار یعنی راهی کردن چیزی برای رسیدن به حضور، شخصه اصلی مسئول بودن است.» (همان، ۱۱) قلمرو حضور، همان قلمرو کشف حجاب (آلتیا)، همان قلمرو انکشاف است. پس «امکان هرگونه سازندگی مولد [یا تولید هرگونه فرآورده] در انکشاف ریشه دارد» (همان، ۱۳). به تعبیر دیگر تکنولوژی نحوه‌ای انکشاف است و از آنجا که ما در پرتو نوری که عالم و آدم را به‌گونه‌ای خاص منکشف می‌کند، معرفتی حاصل می‌کنیم و این معرفت نسبت ما با عالم و آدم را رقم می‌زند، تکنولوژی واجد ماهیت مستقل است. چرا که در ابتدای بحث واجد ماهیتی مستقل بودن را به‌معنای تأثیرگذاری روی ماهیت آدمی (نسبت آدمی با عالم و آدم) دانستیم.

دلیل راه هایدگر در پیمایش این راه، جابه‌جا نشانه‌های اتیمولوژیک‌اند. خرده‌ای بر او از این حیث نتوان گرفت و حرجی بر او نیست. آنکه «نامه‌ای در باب اومانسیم»، زبان را خانه هستی خواند (هایدگر، ۱۳۸۱: ۳۱۷)، پیداست که به واژه و ریشه‌شناسی آن و به زبان نه به‌عنوان وسیله بیان حقیقتی از پیش موجود بلکه به‌منزله محل رخداد حقیقت بنگرد. مسیر استدلال هایدگر را هم‌ریشگی‌های زبان یونانی — که وی آنجا را مطلع تفکر غربی می‌دانست — تعیین می‌کنند. واژه یونانی به‌ویژه اگر معنای پیش سقراطی آن مد نظر قرار گیرد، حجت موجه هایدگر است و تطور معنای واژه، نشانه تاریخ انکشاف هستی.

۲.۱ از آنجا که انکشاف، نه به اختیار ماست، تکنولوژی نیز که نحوه‌ای انکشاف است ابزار - که خصلت اساسی آن، در اختیار ما بودن است - نخواهد بود. چون تکنولوژی ابزار نیست پس دارای ماهیت است.

انکشافی که بر سراسر تکنولوژی جدید حاکم است، خصلت درافتادن به معنای تعرض را دارد. حاصل این انکشاف تعرض آلود آن می‌شود که «همه‌جا، همه‌چیز در حال آماده‌باش است تا بلافاصله مهیا شود و هر زمان که لازم باشد از نو سفارش داده شود. آنچه به این نحو انضباط می‌یابد، ثباتی منحصر به خود دارد» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۸) و هایدگر آن را منبع ثابت یا ذخیره ثابت و قائم (Bestand=standing-reserve) می‌خواند (همان، ص ۱۹). اما چه کسی این درافتادن تعرض‌آمیز را اجرا می‌کند؟ بدون شک اجرای تعرض با بشر است اما آن عدم استتاری که از طریق آن آنچه امر واقع خوانده می‌شود همچون منبع دائم و قائم منکشف می‌گردد، در اختیار بشر نیست. بشر نسبت به طبیعت در روند انضباط‌بخشی درگیر شده است اما آن انکشافی که انضباط در قالب آن شکوفا می‌شود به اراده بشر بسته نیست. بشر صرفاً به ندای انکشافی پاسخ می‌گوید که او را مخاطب ساخته است. «اکنون آن ندای متعرضی را نیز که آدمیان را گرد هم می‌آورد تا امر از خود کشف‌حجاب‌کننده را همچون منبع ثابت انضباط بخشد Ge-stell یا گشتل [اسکلت‌بندی، چهارچوب‌بندی، شبکه‌بندی و...] می‌خوانیم. انکشاف همچون گشتل نه منحصراً در بشر رخ می‌دهد و نه به‌طور حتم با میانجیگری او انجام می‌پذیرد. گشتل ندایی فراخواننده است (همان، ص ۲۲). به معنایی گشتل، حوالت تقدیر است. کلمه schicksal در آلمانی معادل fate در انگلیسی و تقدیر یا حوالت تقدیر در فارسی آورده می‌شود. این کلمه به معنای تدارک دیدن و فرستادن نیز هست.

گشتل از آن رو حوالت تقدیر است که آدمیان را به تخاطب با یک انکشاف راهی می‌کند و گسیل می‌دارد. از این رو هیچ جبری در حوالت تقدیر نیست. البته تخاطب آدمیان در قالب یک انکشاف خاص صورت می‌گیرد اما اگر این قالب موهم جبر باشد، قالب بدن انسان نیز که طبعاً حدی بر تعاملات او می‌زند، موجد جبر خواهد بود.

به‌هر روی انکشاف همچون گشتل به هوس و اراده ما نیست، پس وسیله‌ای در دست ما نیست. تکنولوژی نیز که نحوی انکشاف است در اختیار ما نیست پس وسیله‌ای در دست ما نیست و اگر وسیله نیست پس دارای ماهیت است، ماهیتی مستقل از اختیار و اراده ما.

۳.۱ قائمه تکنولوژی، امری غیرتکنولوژیک است.

هایدگر در موضعی از مقاله «پرسش از تکنولوژی» مقصود خود از امر تکنولوژیک را بیان می‌کند. توجه به این بیان مقصود او از امر غیرتکنولوژیک را نیز معین می‌کند: «آنچه به امر تکنولوژیک تعلق دارد عبارت است از همه آنچه ما به‌عنوان اجزای ساده هر دستگاه می‌شناسیم، نظیر اهرم، پیستون و غیره. لیکن خود دستگاه به‌علاوه کلیه اجزای مذکور به قلمرو فعالیت تکنولوژیک تعلق دارند» (همان، ص ۲۳).

تأکید هایدگر بر غیرتکنولوژیک بودن آنچه تکنولوژی را قوام می‌دهد با ایضاح مرادش از امر تکنولوژیک – و به تبع آن امر غیرتکنولوژیک – کامل می‌شود. امر تکنولوژیک یعنی ابزاری بودن و قوام تکنولوژی به این امر نیست. اگر قوام تکنولوژی به ابزاری بودن نباشد، لاجرم ماهیتی برای آن باید فرض کرد که خصلت ابزاری ندارد، یعنی در اختیار و اراده بشر نیست. اما چیست آنچه قوام تکنولوژی بدان است؟ یک ایده، یک نگرش، یک فهم (بهتر است بگوییم یک عدم فهم).

نگاهی شتاب‌زده به یکی از اولین و یکی از آخرین آثار هایدگر نقشی مبهم از این ایده می‌زند. در بند ۱۷ «هستی و زمان» (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ۲۲۲ و ۲۳۰) هایدگر جهان را نه مجموعه‌ای از اعیان (objects) بلکه مجموعه‌ای از ارجاعات و نشانه‌ها معرفی می‌کند. یک عین ما را به دست‌کاری خود اعم از دست‌کاری نظری و عملی فرامی‌خواند، اما یک ارجاع یا نشانه ما را به ترک خود و عبور از آن به سوی چیزی که آن ارجاع یا نشانه بدان ارجاع دارد یا نشانه‌ای از آن است، فرامی‌خواند. در رساله وارستگی (Glassenheit) – که مضمون آن حتی تایید ناقد هایدگر آندرو فینبرگ در مقاله‌اش تحت عنوان «ارزیابی انتقادی هایدگر و برگمان» (فینبرگ، ۲۰۰۳: ص ۳۲۷ – ۳۳۵) را برانگیخته – هایدگر مفهومی به‌نام «رها کردن امور به حال خود» را پیش می‌کشد که دقیقاً همخوان با تلقی جهان به‌مثابه مجموعه نشانه‌هاست.

در همان اوایل «هستی و زمان» نیز (بند ۷) وقتی هایدگر در راستای توضیح روش جستار خود در کتاب به تأویل فنونولوژی می‌پردازد، با روش اتیمولوژیک خاص خود آن را چنین معرفی می‌کند: مجال دادن به چیزی تا خود را آن‌گونه که هست از جانب خود نشان دهد (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ۳۳). امور وقتی نه با داعیه دست‌کاری بلکه به قصد تماشا (در این کلمه ریشه مشی = راه‌رفتن هست، تماشا یعنی دیدن همراهانه امری، دیدنی که عین همراهی است) نظاره شوند و فهم گردند، خود را آن‌گونه که در حاق واقع هستند، نشان

می‌دهند. در این نشان‌دادن، نظاره‌گر را دعوت به عبور از خود و نظاره در منظری می‌کنند که خود نشانه آن‌اند و ذاتاً بدان ارجاع دارند.

مقصود هایدگر از پوئیسس (poiesis) در مقاله «پرسش از تکنولوژی» نیز همین نظاره همراهانه توأم با پروا و نگهداری و مراقبت است. از همین رو می‌گوید: «مزرعه‌ای که قبلاً کشاورز آن را کشت می‌کرد و به نظم درمی‌آورد، اکنون به‌گونه دیگری ظهور می‌کند، چون قبلاً کشت‌کردن و به‌نظم‌درآوردن هنوز به‌معنای مراقبت‌کردن و نگهداری بود... هنگام بذرپاشی، کشاورز بذر را به دست قوای نامیه [طبیعت] می‌سپرد و رشد آن را تماشا می‌کرد» (هایدگر، ۱۳۸۶ ب: ۱۶). آنچه قوام تکنولوژی بدان است ایده دست‌کاری است به‌جای ایده فهم و تماشا. دست‌کاری معادل گشتل است و فهم و تماشا معادل پوئیسس. و هایدگر صراحتاً انکشاف گشتل را در تقابل با انکشاف پوئیسس (فراآوردن) قرار می‌دهد (همان، ص ۳۵). اینکه هایدگر کشاورزی، بمب‌های هیدروژنی و هولوکاست را به یک اندازه تکنولوژیک می‌داند خود گواه آن‌است که وی ایده‌ای یکسان در بُن این‌همه می‌دیده و به ابزار و جنبه ابزاری اعتقادی نداشته است (فینبرگ، ۲۰۰۳: ص ۳۲۹)

۴.۱ تکنولوژی درک ما از خود «ماهیت» را دگرگون می‌کند.

هایدگر می‌گوید درک تاکنونی ما از ماهیت، مشعر بر وجود امری استمراریابنده و دوام‌یابنده بوده است. ما در حقیقت «جنس عام» یا «کلی» را به‌مثابه ماهیت درک کرده‌ایم. فی‌المثل ماهیت درخت آن چیزی تلقی شده که بر تمام انواع درختان از بلوط و صنوبر و کاج قابل حمل است. آنچه در همه این درختان استمرار می‌یابد و دوام می‌آورد همان ماهیت آن‌ها یا ماهیت درخت تلقی می‌شود. هایدگر بر آن‌است (و در این خصوص با برگمان توافق تام دارد) که تکنولوژی ماهیت‌ها را متفرق و منتشر می‌سازد (دریفوس و اسپینوزا، ۲۰۰۳: ۳۲۳) و ماهیت دیگر متضمن استمرار و دوام نمی‌گردد. ماهیت در تکنولوژی تکه‌تکه می‌شود. این خطر بزرگی است اما به‌قول هولدرلین هر جا خطر هست، نیروی منجی همان‌جاست. تفرق و چندگانگی ماهیت — اگر چیزها واقعاً چیز (گردآورنده Ding) باشند و چهارگان را در خود جمع نمایند و دازاین اگر واقعاً نورگیر (Lichtung) و افشاکنده هستی باشد — سبب خواهد شد که از جهان‌هایی مختلف و متکثر رفع حجاب شود.

پیدااست آنچه توانایی تغییر یک ماهیت و بالاتر از آن توانایی تغییر مفهوم چند هزار ساله ماهیت را داشته باشد، خود نمی‌تواند وسیله‌ای صرف و خشی باشد. پس تکنولوژی

وسیله نیست، بلکه حائز ماهیتی است چنان متقرر و چنان مستقل از ما که حتی توان تغییر عمیق‌ترین دریافت‌های ما را دارد.

۵.۱ تکنولوژی بر علم تقدم وجودی دارد.

یکی از خطاهای نظری مهمی که موهوم معنای ابزاربودن تکنولوژی می‌گردد این تلقی است که تکنولوژی، کاربرد علوم، خاصه علوم دقیقه است و پیداست که کاربردی بودن متضمن ابزاری بودن می‌تواند باشد. وجه کاربردی علم همان وجه ابزاری تکنولوژی است که از این طریق اجازه و امکان دخل و تصرف در عالم به علم می‌دهد. لذا اگر مدلل شود که تکنولوژی بر علم سابق است در ارکان نظریه ابزاری تکنولوژی فتور می‌افتد.

هایدگر ظاهراً می‌پذیرد که علم تقدم تقویمی (و نه تاریخی، اشاره خواهد شد که هایدگر از لفظ تاریخ به‌ویژه اگر با واژه Geshichte مشخص شود، تاریخ هستی را مد نظر دارد و نه تاریخ تقویمی را) بر تکنولوژی دارد و علوم طبیعی - ریاضی تقریباً دو سده پیش از تکنولوژی جدید پدید آمدند. اما به‌لحاظ وجودی، هایدگر سخت به سبق وجودی تکنولوژی بر علم قائل است.

گفتنی است که هرچند ظهور تکنولوژی جدید را به‌لحاظ تقویمی متأخر از علم جدید می‌دانند و ظاهراً تردیدی در این امر روا نیست؛ اما برخی شواهد نشان می‌دهند که چندان نیز نمی‌توان به این تفکیک تاریخی قاطع اعتماد کرد. فی‌المثل این امر مسلم است که علم جدید فیزیک ریاضی در دانشگاه‌ها پدید نیامد، بلکه گاليله که بی‌گفت‌وگو پدر علم فیزیک آمیخته به ریاضی کنونی است تحقیقات خود را در میان آلات و ابزار کشتی‌سازی و دریانوردی انجام داد (داوری اردکانی، ۱۳۸۶: ص ۶۲). حتی اکنون نیز هیچ تحقیق علمی بدون استفاده از ابزار تکنولوژیکی که به‌رحال قبل از تحقیق علمی مزبور به‌وجود آمده‌اند، قابل تصور نیست.

در خصوص تقدم وجودی تکنولوژی بر علم اما به اعتقاد هایدگر تردیدی نیست. هایدگر در مقاله «عصر تصویر جهان» می‌گوید: «جهان برای آنکه بتواند موضوع (ابژه) علم قرار گیرد، پیشاپیش باید به‌صورتی از پرده برون افتاده باشد که بتوان تحقیق علمی با خصلت عمدتاً ریاضی را روی آن اعمال کرد. تحقیق علمی به‌لحاظ ایدئولوژیک خستی نیست و برای تحقق آن جهان قبلاً باید به‌نحوی خاص نمودار شده باشد.» (هایدگر، ۱۳۷۸: ۱۰۳) فقره‌ای به همین مضمون در مقاله «پرسش از تکنولوژی» چنین می‌گوید:

«در گشتل آن عدم استتاری رخ می‌دهد که در انطباق با آن امر واقع خود را به‌صورت امری قابل محاسبه [ریاضی]، قابل دست‌کاری و انضباط‌پذیر منکشف می‌سازد ... علم جدید

آن‌گاه چنین طبیعی را که به‌مثابه نیروهای محاسبه‌پذیر اندیشیده شده، دنبال و محصور می‌کند و آن را موضوع خود می‌سازد». (هایدگر، ۱۳۸۶ ب: ص ۲۰)

هرچند چنین می‌نماید که تکنولوژی، غایت علم است، اما حتی اگر چنین باشد، هایدگر می‌گوید که خللی بر سبق وجودی تکنولوژی بر علم وارد نمی‌آید؛ چرا که به‌قول متفکرین یونان، «آنچه در پیدایش و مسلط‌شدن امور، مقدم است، بر ما آدمیان در آخر آشکار می‌شود» (همان، ۲۵). اوّل فکر، آخر آمد در عمل.

به‌هرحال تقدم تکنولوژی بر علم را می‌توان به‌مثابه برهانی یا حداقل نشانه‌ای له وجود ماهیتی مستقل برای تکنولوژی و علیه ابزاری بودن آن تلقی کرد. زیرا چنان‌که گفته شد، دیدگاهی که علم را بر تکنولوژی مقدم می‌دارد، تکنولوژی را در واقع کاربرد علم می‌شمرد و این البته یعنی تکنولوژی را حالت ابزاری علم دانستن. پس لاجرم دیدگاه معارض که تکنولوژی را مقدم بر علم می‌انگارد نافی آن خواهد بود که تکنولوژی علم کاربردی باشد و لذا نافی ابزاری بودن تکنولوژی و مآلاً مثبت وجود ماهیتی مستقل از کاربرد به‌وسیله علم برای تکنولوژی خواهد گردید. کاربردی نبودن یعنی ابزاری نبودن یا ابزار دست بشر نبودن و در قبضه اختیار آدمی نبودن. این آخری نیز معنایی ندارد جز احراز ماهیتی مستقل از اراده بشر.

۶.۱ اینکه هایدگر از ارائه راه‌حل‌های موضعی - که متضمن اخذ پاره‌هایی از تکنولوژی و طرد پاره‌های دیگرند - سر باز می‌زند می‌تواند نشانه آن باشد که وی تکنولوژی را یک کل یکپارچه می‌داند و این یعنی قول به وجود ماهیت برای تکنولوژی.

هایدگر لجوجانه و تا آخر عمر از اندیشیدن به راه‌حل‌های موضعی به‌ظاهر آشتی‌جویانه و مسالمت‌آمیز استنکاف ورزید و این را که بتوان بین تکنولوژی و هویت انسانی انسان از طریق برخی اقدامات تکنولوژیک آشتی برقرار ساخت، ساده‌لوحانه دانست و ناشی از نیندیشیدن به گوهر تکنولوژی. «هرگونه طرح اصلاحی به اعتقاد هایدگر چیزی جز گسترش سیطره تکنولوژی مدرن نیست» (فینبرگ، ۲۰۰۳: ۳۲۸). این طرح‌های اصلاحی مصداق «خون به خون شستن» هستند. هایدگر به شرحی که خواهد آمد به‌جای طرح‌های فعالانه، انفعال را، البته به‌معنای هایدگری آن که به مفهوم رستگاری (Glassenheit) است، چاره کار می‌داند. حتی در آخرین اثر به‌جامانده از وی - مصاحبه با اشپیگل در ۱۹۶۷ که او آن را به شرط انتشار متن مصاحبه بعد از مرگش، انجام داده بود - گفت که «فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد». کس نمی‌داند که مراد او از «خدا»، خدای متشخص ادیان

ابراهیمی است و هایدگر به کسانی که مشتاقانه منتظر جمله‌ای از او بودند که وی را در یکی از دو قطب الحاد/ایمان جای دهند، پاسخ آخر را داده است یا مقصودش چیزی همچون الهه‌های یونان یا خدایگان (امر قدسی) مطرح شده در مقاله «چیز» (در کنار فانیان و زمین و آسمان) بوده است؟ این قدر هست که انتظار فرج از خدایی داشتن که به انتظار ظهور اَبَرمرد نیچه نیز در زرتشت بسیار می‌ماند، نشان از آن دارد که هایدگر از وافی به مقصود بودن راه‌حل‌های مقطعی و موضعی، از مهندسی اجتماعی امثال پوپر سخت مأیوس است و چشم بر آسمان و عطایای آن دوخته.

هایدگر اگر تکنولوژی را یک کل یکپارچه نمی‌دید که فراخوانی جزئی از آن، اعلام حضور تمامی اجزای دیگر را در پی دارد، قطعاً با کسانی که حتی تکنولوژی را نیز دست‌کاری می‌کنند تا زیان و آسیب آن به عالم و آدم را محدودتر سازند، همراهی می‌نمود. این همراهی که البته سهل‌تر از انتظار نجات توسط خداست، اما هرگز رخ ننمود چرا که هایدگر آنچه را در بُن تکنولوژی می‌دید، میل لجام‌گسیخته آدمی بود به دست‌کاری (manipulation). چگونه ممکن بود دست‌کاری دیگری، دست‌کاری اولیه تکنولوژی را مهار زند؟ این درست به دعوی خون‌خواهی اقوام و طوایف می‌مانست که «خون‌بس» برای آن متصور نبود. تکنولوژی برای هایدگر ماهیتی یکپارچه داشت، مستقل از دست‌کاری‌های آدمیان.

اما آیا عدم همراهی با راه‌حل‌های منطقی به معنای تجویز تسلیم در برابر تکنولوژی بود؟ هرگز. هایدگر در مقاله «وارستگی، یا همان «در باب تفکر»» (Heidegger, 1966) از برقراری «نسبت آزاد» با تکنولوژی دم زد و چاره کار فروبسته تکنولوژی را در آن دانست. برای درک چستی این «نسبت آزاد» ناگزیریم نکاتی را از دیگر آثار هایدگر که همه پیش از رساله «وارستگی» نوشته شده‌اند، توضیح دهیم.

اولاً فهم و عمل نزد هایدگر به هیچ‌روی منفک از هم نیستند. در «هستی و زمان» فهم نوعی قیام و گشودگی عملی است (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ۳۵۶ - ۳۷۴). به همین جهت هایدگر به جای واژه معمول‌تر «begreifen» که بیشتر معنای فهم نظری دارد، از واژه «verstehen» استفاده می‌کند. ریشه stehen معادل stand در انگلیسی و استادان در فارسی است و اِذا فهم توأم با قیام و عمل را می‌رساند. این بصیرت هایدگر در گادامر به کمال خود رسید و وی به حکمت عملی (فرونسیس) ارسطو معنایی تازه دارد و برای به‌هم‌ریختن تفکیک تئوری و پراکسیس از آن سود جست. ثانیاً هایدگر در مقاله «چیز»، شیء را امری دانست که چهارگان زمین، آسمان، فانیان، و خدایان (قدسیان) اگر شیء واقعاً شیئیت کند، در آن جمع می‌شوند. این البته بعد از آن بود که

وی در «سرچشمه اثر هنری» هنر را حاصل تعامل و پیکار (پیکار از نظر هایدگر اوج تعامل است، در پیکار یک امر، امر دیگر را تا حد گرامی داشتن و جدی شمردن ذات وی بالا می‌برد. در پیکار طرف مقابل یا حریف، هم‌اورد ماست، یعنی ما آن را هم‌سطح خود عزیز داشته‌ایم. ما از پیکار با حریفی که او را هم‌سطح خود نمی‌دانیم سر باز می‌زنیم و آن را برای خود عار و ننگ می‌دانیم) زمین و آسمان دانسته بود. (هایدگر، ۱۳۷۸: ۶۴).

ثالثاً چنان‌که دریفوس و اسپینوزا (دریفوس و اسپینوزا، ۲۰۰۳: ۳۲۰) به درستی دریافته‌اند به اعتقاد هایدگر ابزارهای تکنولوژیک از شیئیت منسلخ نمی‌شوند و کماکان قدرت «جمع‌کنندگی» (gathering) چهارگان را با خود دارند.

اما این سه مقدمه که ذکر آن رفت، چه ارتباطی با برقراری «نسبت آزاد» دارند؟ از آنجا که فهم، عین عمل و طرح‌افکنی است (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ۶۸۴) فهم تکنولوژی کنشی است متناسب با آن. فهم ماهیت تکنولوژی یعنی فهم گشتل به‌مثابه نحوه‌ای انکشاف که حوالت تقدیر است در واقع خود عملی است که بر دیگرگونه‌شدن این انکشاف و تقدیر مؤثر می‌افتد. ما اگر فهم کنیم که گشتل ما را چگونه راهی تعاملی خاص با عالم و آدم می‌کند (تقدیر = fate = schicksal = اعزام، راهی کردن، گسیل)، همین فهم عملی است در جهت فائق آمدن بر گشتل تکنولوژی و این یعنی برقراری نسبتی آزاد با آن. در خصوص ابزارهای تکنولوژیک نیز، فهم اینکه آن‌ها پیش از هرچیز، شی‌ء‌اند و می‌توانند شیئیت کنند (یعنی چهارگان را جمع آورند) به تصریح هایدگر سبب خواهد شد، به‌رغم اینکه آن‌ها را داخل در زندگی خود می‌کنیم و ظاهراً از این امر گریز و گزیری نیز نداریم، متفطن باشیم که آن‌ها به چیزی والاتر (چهارگان) قوام دوام دارند (فینبرگ، ۲۰۰۳: ص ۳۲۸). این معنای حقیقی رستن از بند چیزی و برقراری نسبت آزاد با آن است. حال آنکه حذف ابزارهای تکنولوژیک از زندگی درست به‌اندازه کاربست غافلانه آن‌ها در حقیقت تسلیم در برابر تکنولوژی و گشتل آن است. آنچه بر ماست فهمیدن است، آنگاه نجات، پنهان و آرام و به‌موقع خود فرامی‌رسد. (هایدگر، ۱۳۸۶ ب: ص ۳۴)

۲. انطباق قول هایدگر بر تکنولوژی پزشکی

۱.۲ پیش از هرچیز باید روشن سازیم که مقصود من از تکنولوژی پزشکی در این جستار هم جنبه سخت‌افزاری آن (ابزار و ادوات پزشکی و داروسازی) و هم جنبه نرم‌افزاری (به‌ویژه دانش، نهادهای علمی و درمانی و سازمان‌های مرتبط با آن) است.

اگر کسی همچنان در این حقیقت که نسبت تکنولوژی با آدمی، نسبت سیطره است تردید داشته باشد، تأملی در تکنولوژی پزشکی می‌تواند رافع این تردید گردد. سیطره تکنولوژی پزشکی بر انسان آینه تمام‌نمای سیطره تکنولوژیک است. حیات ما امروزه حتی قبل از اینکه متولد شویم و گاه حتی قبل از انعقاد نطفه (با بررسی‌های ژنتیکی والدین) تحت نظارت تکنولوژیک پزشکی قرار دارد. سخت‌افزارهای پزشکی همچون سونوگرافی و روش‌های تشخیص داخل رحمی (همچون آمنیوسنتز) وضعیت جنین را کنترل می‌کنند.

دانش پزشکی نیز البته با تدارک معیارهای سلامت جنین نقش نرم‌افزاری و لجستیکی این نظارت و کنترل را ایفا می‌کند. تکنولوژی پزشکی در تمام طول حیات «دیده سراسرین» (اصطلاح فوکو در کتاب «تاریخ جنون» و «پیدایش کلینیک») خود را از زندگی ما برنمی‌دارد. گاه حتی پس از مرگ نیز فراموش و رها نمی‌شویم، کالبدشکافی تا علت مرگ ما را نداند رخصت آرمیدن در خاک گور نصیب ما نخواهد شد.

اگر ابزارهای تکنولوژیک پزشکی را بگیریم و ابزار بودن را گام‌به‌گام تا واپسین استلزامات آن پرسشگرانه پی بگیریم، بدان خواهیم رسید که تکنولوژی پزشکی نحوه‌ای انکشاف است. ابزارهای تکنولوژیک پزشکی، ابزار چیستند؟ ابزار برای رسیدن به هدفی است، ابزار پزشکی برای رسیدن به کدام هدف است؟ بی‌شک هدف تأمین سلامت آدمی. آیا سلامت آدمی کاملاً معین و متعین است؟ پیداست که چنین است و در واقع تمام دانش پزشکی که در دانشکده‌های عالم تدریس می‌شود، در کار معین کردن معیارهای سلامت است.

اما آیا در تمام طول تاریخ پزشکی، معیارهای سلامت یکسان بوده‌اند؟ آیا پزشکان مصر و بابل و چه می‌گوییم همین حکمای صد سال پیش ما و طبیبان سه سده پیش غرب همین تعبیر و معیارهای کنونی را از سلامت داشتند؟ مسلماً خیر. فی‌المثل وزن انسان را در نظر بگیرید و دیدگاه پزشکی نسبت به آن را ارزیابی کنید. در گذشته، لاغر بودن علامت فقدان سلامت بود و در افواه، همسایه مرگ می‌شد (لاغر مردنی) اما امروز چاقی قرین مرگ شده است. این را می‌توان صرفاً یک پیشرفت در علم دانست و پوپرگونه تفسیری براساس نقد مستمر نظریه‌های علمی از آن ارائه داد. اما گاه تفاوت بیش از آن است که بتوان قدیم و جدید را سابقه و عاقبه یکدیگر دانست. مثلاً مفهوم بیماری از طب جالینوسی و سینوی تا طب کنونی چنان زیر و زبر شده است که به‌زحمت می‌توان آن‌ها را در رشته واحدی همچون نخ تسبیح جمع کرد. عدول از میزان‌های کیهانی کجا و انحراف از معیارهای نرم

(یعنی مقادیری که اکثر مردم در گستره آن قرار می‌گیرند) کجا؟ آن موزون‌بودن با نظام عالم که در طب کهن تعبیر سلامت بود بالکل نامفهوم گشته است.

گویی امری هست که فارغ از امیال و اراده‌های ما غایات ابزارهای پزشکی را رقم می‌زند. او غمزه‌ای می‌کند و ما حیران در آن غمزه تصوراتی می‌کنیم. آن امر گاه به گونه‌ای خود را نامستور و منکشف می‌سازد و ما همچون نقاشان این حصه از حجاب ستر بیرون‌افتاده را نقش می‌کنیم. ابزار پزشکی این چنین ره به انکشاف می‌برد چنان‌که هایدگر در باب کل ابزارها گفت. مسلماً ابزارهای تکنولوژیک پزشکی را ما انسان‌ها می‌سازیم و هم این ماییم که آن‌ها را به کار می‌بریم و هم این ابزارها بر ما اعمال عمل می‌کنند اما آن لمعان برقی که در پرتو آن حوزه‌ای و قلمروی چنان گشوده می‌شود که هم سلامت و بیماری و هم ابزار پزشکی را مجال حضور می‌دهد، مطلقاً از دستبرد اختیار ما آدمیان فراتر است.

۲.۲ مدلل گردید که تکنولوژی پزشکی نحوه‌ای انکشاف است و مانند هر انکشاف دیگری فوق اختیار ماست. ابزار صد البته به اعتبار در قبضه آدمی بودن، ابزار می‌شود. پس آنچه در اختیار آدمی نیست، همچون تکنولوژی پزشکی، ابزار هم نیست و چون ابزار نباشد لاجرم ماهیتی دارد فارغ از اختیار آدمیان. آن تعرضی که خصیصه و بل عین گشتل تکنولوژی است، در تکنولوژی پزشکی نیز هست. خصیصه تعرض برای آنکه خود را متقرر سازد، ابتدا باید محل تعرض را فراهم آورد. محل تعرض تکنولوژی پزشکی بدن آدمی است. تکنولوژی پزشکی البته می‌باید قبلاً بدن آدمی را به گونه‌ای تأویل و تعبیر کند که قابل و پذیرای تعرض گردد.

دکارت با دوگانه انگاری مشهورش مدت‌ها پیش از ظهور تکنولوژی و علم جدید این قابل بودن و پذیرایی بدن برای تعرض را اعلام کرده بود. هایدگر می‌گوید: «دکارت ego cogito [من اندیشنده] و res corporea [شیء جسمانی] را از هم مفارق می‌گیرد» (هایدگر، ۱۳۸۶ الف: ص ۲۴۸-۲۵۱). در گام بعدی، امتداد (Extention) مقوم شیء جسمانی می‌شود. جسم انسان نیز جوهرأ یک امتداد می‌گردد، همچون هر امتداد دیگری قابل محاسبه، موضوع فیزیک و ریاضیات و البته قابل و پذیرای همه‌گونه دراز و کوتاه کردن و جزء جزء نمودن و در یک کلمه دست‌کاری و تعرض.

شاید اگر پدیدارشناسان به‌ویژه گابریل مارسل و مرلو پونتی و حتی فیلسوفان طب چون اسوناوس (Svenaus) دیدگاهی بدیل دیدگاه فوق ارائه نمی‌کردند، مهابت دیدگاهی که تکنولوژی پزشکی خود را در قلمرو آن برپا می‌دارد کمتر مشهود می‌بود. مارسل می‌گوید:

«اگر ما مسئله را از این زاویه [منظر دکارتی] بنگریم، آنگاه جسم خودمان را فقط نوعی ایزه خواهیم یافت؛ تکه‌ای خواهیم یافت؛ تکه‌ای از ماده که ممکن است از آن هرکس دیگری نیز باشد... اما جسم فقط تکه‌ای ماده مانند هر ماده دیگر نیست [این ماندگی همان است که جسم را قابل مداخله تکنولوژیک پزشکی می‌کند] بل شیوه هستی هریک از ما در جهان است. بدن ما امری است که به ما جایگاهی در جهان و یک هویت می‌دهد و تعامل ما با جهان را ممکن می‌سازد. من و جسم من را نمی‌توان موجودیت‌هایی متمایز دانست، بلکه من ذاتاً جسمیت یافته هستم.»

وجود داشتن به‌عنوان انسان، اساساً به‌معنای جسمیت‌داشتن (embodiment) است. جسم محمل نخستین گشایش من به عالم است» (مارسل، ۱۹۶۵: ص ۱۲۷). در تأملات پدیدارشناسانه، بدن به مفهوم بدن زیسته (lived body) است. بدن زیسته فقط یک چیز (a thing) در جهان نیست، بلکه راهی است که از طریق آن جهان برای ما می‌تواند وجود داشته باشد.

آیا دکارت به‌تنهایی می‌تواند نگرش بشریت و نهایتاً آنچه را هایدگر تاریخ هستی می‌نامد، تغییر دهد؟ برای پاسخ‌دادن به این سؤال توسل به آنچه هایدگر درباره پیش‌کشیدن مفهوم ایدوس (eidos) توسط افلاطون که به‌زعم هایدگر یکی از سرفصل‌های تاریخ هستی است، مفید می‌نماید؛ «این حقیقت که امر واقع از زمان افلاطون تاکنون خود را در پرتو ایدوس (مثل) نمایان کرده، ساخته و پرداخته افلاطون نبوده است. این متفکر فقط به امری پاسخ می‌داد که او را مخاطب قرار داده بود». گفتیم که گشتل از منظر هایدگر یک ندا و خطاب است و درعین حال نحوه‌ای است از انکشاف. انکشاف به اختیار بشر نیست. آن‌گونه تلقی از بدن که بدن را قابل تعرض تکنولوژی پزشکی می‌کند نیز به اختیار بشر نیست. آنگاه تکنولوژی پزشکی چگونه می‌تواند صرفاً ابزاری در اختیار بشر باشد و ماهیتی مستقل از این اختیار احراز نکند؟

۳.۲ هایدگر آن امر غیر تکنولوژیکی را که قائمه تکنولوژی است ایده‌ای می‌داند که به‌جای التفات به پوئیسس، یعنی نظاره همراهانه توأم با مراقبت و نگهداری به عناصر جهان به‌مثابه منبع ذخیره دائم و قائم می‌نگرد. مثلاً «کشاورزی اکنون چیزی جز صنعت فرآورده‌های غذایی نیست، اکنون کشاورزی به مفهوم درافتادن (stellen) با طبیعت است» و خبر و اثری از مراقبت و نگهداری و نظاره همراهانه در آن نیست.

در تکنولوژی پزشکی به‌خوبی مفهوم «بدن انسان به‌عنوان منبع ذخیره» را درک کرده و خود را حول آن سامان داده است. شأن اصلی انسان از دیدگاه تکنولوژی پزشکی، خادم‌بودن اوست بر درگاه جهان تکنولوژیک. چرخ جهان تکنولوژیک بی منبع انسانی

نمی‌گردد و جنبه نرم‌افزاری تکنولوژی پزشکی این حقیقت را در مفاهیم اصلی خود یعنی سلامت و بیماری کاملاً مد نظر دارد.

نظام‌های نرم‌افزاری تکنولوژی پزشکی (نظام‌های سلامت) و نهادهای آن (بیمارستان‌ها، دانشکده‌ها، مراکز تحقیقاتی، وزارتخانه‌ها و...) همه کارگزار گردش چرخ جهان تکنولوژیکی‌اند. نظام سلامت در هر تعریفی که از سلامت و به تبع آن بیماری ارائه می‌دهد این جنبه منبع ذخیره‌بودن انسان را کاملاً مد نظر دارد. چه کس می‌داند که عبارت «بیماری ناتوان‌کننده» ناظر بر بیماری‌ای است که انسان را از منبع ذخیره و نیروی کار ماندن، ناتوان می‌کند یا خیر؟ نظام سلامت بیشترین انرژی خود را مصرف بیماری‌هایی می‌کند که در سنین متوسط عمر یعنی سنین حداکثر بازده کاری دامنگیر بشر می‌شوند. در معیارهای تشخیص بسیاری از بیماری‌های روانی، از دست‌دادن کارکرد طبیعی جزئی از ملاک‌های تشخیصی است (مثلاً در اسکیزوفرنی و افسردگی).

اگر کسی برای فراموش کردن بی‌خانمانی انسان معاصر و بی‌وطنی او (تکنولوژی هر جایی را مشابه جای دیگر می‌کند، همه‌جا و بنابراین هیچ‌جا وطن انسان نمی‌شود) به اعتیاد به ماده مخدر رو آورد، بیمار است چرا که ماده مخدر مجال خدمت به تکنولوژی را به انسان نمی‌دهد، اما اگر همین انسان برای فراموش کردن خود، به بیست ساعت کار در روز روی آورد، مثال انسان بااراده و موفق خواهد شد. معاینات پزشکی که در بدو استخدام و گاه با ابزارهای تکنولوژیک انجام می‌پذیرند، آیا غیر از آن‌است که توانایی انسان را در خدمت به گردش چرخ جهان تکنولوژیک می‌سنجد؟ توانایی منبع ذخیره‌بودن را؟

بصیرت‌های فوکو در این زمینه بسیار عمیق است و گزارشی که وی از اولین بیمارستان عمومی پاریس که در دهه ششم قرن شانزده به فرمان پادشاه فرانسه ساخته شد، می‌دهد، بسیار تکان‌دهنده است (فوکو، ۱۹۷۳: ص ۴۰). در این بیمارستان بزه‌کاران، ایتام، مجانین، تهیدستان، معلولان، و بیماران لاعلاج نگهداری می‌شدند. چه رشته وحدت‌بخشی این جمع ناهمگن را یکجا جمع می‌کرد؟ در یک کلمه، عدم توانایی منبع ذخیره و نیروی کار بودن. در این بیمارستان‌ها طبعاً پزشکان به همراه عمال قوای قهریه حضور داشتند، سپس اتفاقی رخ داد. ظاهر قضیه این بود که روشنفکرانی با داعیه انسان‌دوستی، تهدید و ایتام را از این جمع خارج کردند، اما چنان‌که دریفوس می‌گوید علت این امر نه انسان‌دوستی بلکه تحولات اقتصادی‌ای بود که به علت وفور فرصت شغلی، به تهیدستان و ایتام مجال آن می‌داد که منبع ذخیره و نیروی کار شوند (دریفوس، ۱۳۸۲: ص ۶۷).

اگر توانایی منبع ذخیره‌شدن، رخصت ترخیص از بیمارستان بود آیا نمی‌توان گفت که بستری‌شدن در بیمارستان (که مسئله‌ای کاملاً مربوط به دانش پزشکی است و اینکه بیماری بستری گردد یا خیر ظاهراً بحثی کاملاً علمی است) به عدم توانایی کار مربوط است؟ قائمه تکنولوژی، امری غیرتکنولوژیک است و این امر چیزی نیست مگر تلقی انسان به‌منزله منبع ذخیره و نیروی کار. در تکنولوژی پزشکی این امر غیرتکنولوژیک، جان‌گزارتر از هر جای دیگر قابل ردگیری است.

۴.۲ تکنولوژی پزشکی درک ما از خود «ماهیت» را دگرگون می‌کند.

هایدگر در «هستی و زمان» می‌گوید که اگر مرگ، واقعاً مرگ باشد (و نه صرفاً مردار شدن و سقط‌گردیدن) با زدن حدی بر وجود ما که همان حد پایان است، مجال می‌دهد که ما وجود خود را به‌عنوان یک کل و نه مجموعه متفرقی از تجارب به فهم آریم و این فهم خود به‌مثابه یک کل یعنی برای خود ماهیتی متصور شدن. تکنولوژی پزشکی با تغییر معنای مرگ، از عمل مردن (که امری پدیدارشناختی است) به مردار شدن (که امری فیزیولوژیکی است) تلقی ما را از ماهیت دگرگون می‌سازد. مرگ اساساً موضوعی پزشکی نبوده است.

ابن‌سینا در قانون طب را علم به احوال بدن از آن حیث که معروض صحت و مرض قرار می‌گیرد، معرفی می‌کند. صحت و مرض متضاد یکدیگرند و البته جای مرگ اینجا کجاست؟ گویی مرگ برای طب قدیم موضوعی بوده که بخشی از آن باید به سایر حوزه‌های معرفت همچون دین و فلسفه و هنر واگذاشته می‌شد. فوکو در کتاب پیدایش کلینیک این روایت را که مرگ بدان سبب که بیماری گاه ختم بدان می‌گردد، موضوع پزشکی است، روایتی مدرن و برساخته تکنولوژی پزشکی می‌شمارد (فوکو، ۱۹۷۵: ص ۱۰۵).

به‌هر جهت تردیدی نیست که توضیحات فیزیولوژیک پزشکی از مرگ اکنون جایگزین تنبهاات دینی و نوستالوژی‌های هنری و دقایق حکمی در باب آن شده است و این امر به‌نوبه خود روی تلقی ما از ماهیت خودمان (که هایدگر مرگ را در اخذ این ماهیت اساس می‌شمرد) تأثیر نهاده است. ماهیت ما امروز به توالی ژن‌ها بستگی دارد و مهندسی ژنتیک بر آن است که خلق و خوی ما را نیز تغییر دهد. چنان‌که قبلاً اشارت آن رفت البته در این خطر بزرگ یعنی تغییر نسبت ما با ماهیت، نیروی منجی نیز نهفته است. اگر بتوان ماهیت‌های متفرق را معنایی واحد بخشید، آن‌گاه ماهیت سیالی که همچنان ماهیت است گره از بسیاری عقده‌های فلسفی می‌گشاید.

تکنولوژی پزشکی بر علم پزشکی تقدم وجودی دارد. این بدان معناست که پیش از آنکه علم پزشکی تکنولوژیک مدرن امکان‌پذیر گردد، جهان می‌باید به گونه‌ای نمودار شود که در پرتو این کشف‌المحجوب، انسان نیز به منزله امری نموده آید محاسبه‌پذیر و قابل کنترل و پذیرای انضباط. این کشف‌المحجوب (انکشاف، عدم استتار) فی الواقع رخ نیز داده است و انسانی جدید با اوصافی که ذکر آن گذشت (محاسبه‌پذیری و ...) از پرده بیرون افتاده است. نگاهی کوتاه به تطور مفهوم «بیماری» نشانگر این حقیقت می‌تواند باشد.

در پزشکی امروز که مداخلات گستاخانه تکنولوژی آن هم پزشکان و هم حتی بیماران را به هیجان می‌آورد، مفهوم بیماری سخت با مفهوم مقادیر نرمال (= هنجارین) گره خورده است. کلمه «هنجار» به بهترین وجهی پزشکی تکنولوژیک را توضیح می‌دهد. پزشکی تکنولوژیک یا تکنولوژی پزشکی بر مفهوم بیماری بنا گشته (و سلامت را نبودن بیماری تعریف نموده)، مفهوم بیماری نیز بر اساس هنجارها یا مقادیر نرمال تأسیس شده است. یک «هنجار» هیچ بهره‌ای از حقیقت ندارد مگر آنکه مورد توجه و مواجهه اکثر آدمیان است. هنجارشکنی نه یعنی حقیقتی از حقایق را کتمان کردن و زیر پانهادن بل یعنی به گونه‌ای بودن یا رفتار کردن یا سخن گفتن که مألوف همگان و همگنان نیست. هرچند گاه هنجارشکنی با نفی حقیقت همراه است؛ اما این همراهی عرضی است و هنجارشکنی قائم به نفی حقیقت نیست.

مفهوم بیماری در پزشکی نوین (که با تکنولوژی پزشکی تعلق بنیادین دارد) درست به سان مفهوم هنجارشکنی در جامعه است. بیماری پرفشاری خون شاید شایع‌ترین بیماری در پزشکی باشد. عموماً عدد 140mm hg را به عنوان حداکثر فشار خون سیستولیک و 90 را به عنوان حداکثر فشار خون دیاستولیک نرمال عنوان می‌کنند و این در تمام کتاب‌های طبی با تفاوت‌های جزئی هست. اگر فشار خون شما از 140/90 کمتر باشد، در محدوده نرمال و هنجارین هستید، به تعبیر دیگر، بیمار نیستید. اما اگر فشار خونتان بیش از این مقدار باشد، بیمارید و باید به مداخلات پزشکی که گاه تکنولوژیک نیز هستند، تن بدهید. (مثلاً وقتی فشار خون به علت توموری در غده فوق کلیوی باشد، جراحی و درآوردن غده لازم می‌افتد.)

اما این عدد 140/90 از کجا آمده است؟ شاید عامه مردم ندانند که فشار خون 150/100 به لحاظ اکسیژن‌رسانی خون به بافت‌ها هیچ نقصانی ایجاد نمی‌کند. به عبارت دیگر اکسیژن‌رسانی که وظیفه عمده و اصلی خون است (وظایف دیگری همچون دفاع در برابر میکروارگانیسم‌ها و نیز بند آوردن خودبه‌خوری خونریزی‌ها نیز بر عهده خون هستند، اما

این‌ها وظایف فرعی محسوب می‌شوند) در فشار خون 150/100 و 120/80 هیچ تفاوتی نمی‌کند. پس پرفشاری خون به‌عنوان یک بیماری ناظر و قائم بر هیچ اختلال حقیقی در کارکرد اعضای بدن نیست. گذشته از این آدمیان ساختار روانی متفاوت و متنوعی دارند و به‌تصریح خود روانپزشکی، شخصیت آدمیان را می‌توان در دو گروه A و B جای داد. گروه B بیشتر درون‌گرایند و در مواجهه با رخدادهای پیرامونی به‌جای بروز واکنش‌هایی همچون خشم، غم، گریه، خنده، وجد و... مثلاً ممکن است فشار خونشان بالا رود. این یعنی آنکه اگر قرار است من، من باشم، فشار خونم باید بیش از 140/100 باشد. پایین آوردن این مقدار به ضرب داروها و رژیم‌ها و جراحی‌ها شاید چنان کند که ساختار شخصیت من دیگر همان نباشد.

پس اگر فشار خون بالا، ناظر بر هیچ اختلال حقیقی نیست، چرا بد است و چرا بیماری است؟ علت دقیقاً این است: فشار خون بالا در بیش از ۸۰ درصد موارد هیچ علائم آزاردهنده‌ای برای فرد ایجاد نمی‌کند. علائم حقیقی همچون سردرد و احساس گرگرفتگی کاملاً قابل اغماض‌اند. اما به‌لحاظ آماری ثابت شده است که افراد مبتلا به پرفشاری خون اگر درمان نشوند، بیشتر مستعد سکته‌های قلبی و مغزی و نارسایی مزمن کلیه خواهند بود و در یک کلمه طول عمر کمتری خواهند داشت.

به‌توصیف فوق اگر دقت شود، معلوم می‌گردد که انسان و بدن او مانند هر امر دیگری اول باید در پرتو گونه‌ای نگرش به عالم و آدم بتواند موضوع ریاضیات گردند و سپس ایجاد علم عریض و طویلی چون پزشکی ممکن گردد.

اگر بدن، موضوع ریاضیات شد، قابل دست‌کاری‌های مهیب می‌گردد؛ چرا که سهل‌ترین دست‌کاری‌ها، دست‌کاری عدد و رقم است. در توصیف فوق عددی هنجارین برای فشار خون، عددی هنجاری برای طول عمر (طول عمر کمتر یعنی عمری که بیشتر انسان‌ها بیش از آن طی می‌کنند) و عددی آماری برای بررسی طول عمر آدمیان داریم. ریاضی دیدن عالم، قابلیت دست‌کاری تکنولوژیک بر روی آدمی را ممکن ساخته است.

می‌گویند علیت در پزشکی، توالی ثابت رویدادها (Constant conjunctions) چنان‌که هیوم می‌گفت، نیست. چه بسیار سیگارکشیدنی که سرطان ریه را به‌دنبال نمی‌آورد و چه بسیار سرطان ریه که مسبوق به سیگارکشیدن نیستند. اما می‌توان گفت که سیگارکشیدن علت سرطان ریه است. علیتی که اینجا منظور است طبعاً نه توالی ثابت رخدادها که همراهی آماری آن‌ها با یکدیگر است. در بیش از ۹۰ درصد سرطان‌های ریه، سابقهٔ تدخین سیگار

وجود دارد. عبارت بدن معناست که اگر کسانی سیگار بکشند، جزء معتنابهی از چنین (= چون این = such a) افرادی به سرطان ریه مبتلا می‌شوند. سؤال این است، پزشکی به کدام مجوزی انسان‌ها را چون یکدیگر تلقی کرده؟ انسان هماره این یا آن است و هرگز چون این و چون آن نیست. چنین تلقی‌ای فقط به برکت انکشاف گشتل ممکن می‌گردد. انکشافی که همه را یکسان، این را چون آن و آن را چون این می‌شمارد. از فرط یکسان‌نگریستن و نسیان تفاوت‌های ماهوی آدمیان است که اعداد هنجارین معرف وضعیت وجود ما می‌شوند. گشتل تکنولوژی همانند آنچه در زندان‌ها رخ می‌دهد، به آدمیان عدد و شماره اختصاص می‌دهد.

درست است که فرض همگن‌بودن (unity) طبیعت، فرضی است که علم را ممکن می‌سازد؛ اما اولاً این فرض چیزی را ممکن نمی‌سازد مگر همان علم تکنولوژیک و ثانیاً این معامله همگن‌سازی را با هر موجودی اگر بتوان کرد، یقیناً با انسان، نمی‌توان. پزشکی از این حیث همانند علوم انسانی می‌شود. بحث‌های داغی را مشعر بر اینکه آیا با توجه به منحصربه‌فردبودن رفتار هر آدمی، می‌توان علم انسانی قانون‌بنیاد (nomological) داشت، در مورد پزشکی نیز که موضوع آن همانند علوم انسانی، انسان است، می‌باید جاری ساخت.

به‌راستی آیا دستگاه فشارسنج (به‌عنوان یکی از ساده‌ترین ابزارهای تکنولوژی پزشکی) فقط اندازه‌گیرنده ختای فشار خونی است که از قبل (قبل وجودی) موجود است یا چون تکنولوژی هم از لحاظ سخت‌افزاری امکان ساختن چنین دستگاهی را فراهم نموده و هم از لحاظ نرم‌افزاری (دانش پزشکی مسبق به انکشاف تکنولوژیک) اعداد هنجارین را برای سلامت و بیماری آدمی مقرر ساخته، این دستگاه بیماری فشار خون بالا را تعیین و تقرر بخشیده است؟ ابزارهای تکنولوژیک پزشکی روزبه‌روز اعداد و وضعیت‌های هنجارین را دقیق‌تر می‌کنند. حاصل آن می‌شود که روزبه‌روز افراد بیشتری خارج از محدوده این اعداد و رقم‌ها و وضعیت‌ها قرار می‌گیرند. روزبه‌روز هم بر تعداد بیماری‌ها و هم بر تعداد بیماران افزوده می‌شود.

شاید گفته آید که باریک‌شدن محدوده سلامت و افزایش تعداد بیماری‌ها و بیماران، بدان سبب است که برخی از بیماری‌ها در قدیم تشخیص داده نمی‌شدند و برخی افراد، خود را به‌ظاهر سالم می‌پنداشتند حال آنکه در واقع بیمار بودند. باید گفت که حقیقت بیماری احساس ناخوشی است، اصلاً بیماری^۱ dis-ease یعنی راحتی و آرام‌حسن‌نکردن. اگر امروز مفهوم بیماری به حس ناخوشی یا عدم ناخوشی افراد کمترین وقعی نمی‌نهد و خود را براساس قوانین خویش تقرر می‌بخشد، بدان سبب است که در این حوزه نیز مانند سایر حوزه‌های تکنولوژی و علم، سوژه (انسان) و خواست‌ها و احساس‌های او رو به امحاء

کامل دارد. اگر تکنولوژی ارتباطات ابتدائاً تماسی با نیازهای انسان و مسألت‌های او داشت، اکنون سؤال‌های خود را از متن و بطن حرکت رو به جلوی خویش می‌گیرد.

در فلسفه طب اما نظریه ناخوشی — یعنی احساس خوبی نداشتن — همچنان یکی از نظریات مطرح است. هایدگر مطابق معمول عمیق‌ترین بصیرت‌ها را در باب بیماری دارد. از سال ۱۹۵۹ — ۱۹۶۹ هایدگر سخنرانی‌هایی در خانه مدارد باس (Medard Boss) در زولیکن برای پزشکان و روانپزشکان ایراد کرد. در این سخنرانی‌ها بیماری به‌حالتی اطلاق شد که فرد با جهان کوک نیست و از راه‌ای که برای کوک بودن استفاده شد Stimmung بود که به کوک شدن دو ساز با هم در موسیقی اطلاق می‌شود. در این سخن هایدگر، طنین جالینوسی همنمویی انسان سالم با نظام کیهانی کاملاً به‌گوش می‌رسد. حقیقت سلامت — ابزارهای تکنولوژیک پزشکی هرچه می‌خواهند بگویند — حس هماهنگی با نظام علم است ولو در حضرات مرگ باشد. اساساً مرگ، ربطی به احساس سلامت و بیماری ندارد. مرگ مؤجل است و معجل. او فرا خواهد رسید و ما را حداقل در سالم یا بیمار انگاشتن خودمان کاری با او نیست. هایدگر همچنین بیماری را با اصطلاحی بین که در «هستی و زمان» نیز به‌کار رفته بود در سمینارهای زولیکن معرفی کرد: نا-در-خانه-بودن = Nicht-zuhause-sein = not-being-at-home. این پزشکی تکنولوژیک است که خود را به مرگ معطوف داشته. فوکو چنان‌که گذشت پیشگام افشاء روایت ساختگی تولد ← بیماری ← مرگ بود.

به هر جهت تردیدی نیست که ابزارهای تکنولوژیک پزشکی و مطلق تکنولوژی پزشکی در کار نقل روایاتی در باب بیماری‌هایند.

آن‌ها فقط تشخیص و درمان بیماری نمی‌کنند. بیماری به مفهوم مدرن آن — که معطوف مرگ است و کاری به ناخوشی و ناهنمویی و موزون‌بودن با نظام کیهانی و... ندارد — در دامان تکنولوژی پزشکی پرورده می‌شود. آن‌گاه چنین تکنولوژی‌ای با این کارکردها چگونه می‌تواند وسیله صرف باشد و چون وسیله نیست ماهیتی مستقل از اراده بشر دارد.

۵.۲ گفتیم که اجتناب هایدگر از ارائه راه‌حل‌های موضعی و مقطعی برای معضل تکنولوژی، گواه آن است که وی تکنولوژی را یک امر یکپارچه و کل لایتجزی می‌شمرد. چرا که هر راه‌حل موضعی بر پذیرفتن پاره‌هایی از یک امر و طرد پاره‌هایی دیگر استوار است و بدین ترتیب یکپارچه‌نبودن و قابلیت تجزیه را برای آن امر پیش‌فرض می‌دارد. اگر وضع امری در برابر آدمی چنان باشد که آدمی ناگزیر از قبول کلی یا رد کلی آن گردد، این امر به آدمی رخصت دست‌کاری خود را نمی‌دهد. بدین نحو تکنولوژی به اعتقاد هایدگر رخصت

دست‌کاری در جهت برآوردن اغراض را به بشر نخواهد داد و این بدان معناست که تکنولوژی آلت دست آدمی نیست و به‌صورت کلی یکپارچه، مواجهه تام و تمام آدمی را به‌صورت رد یا قبول مطلق می‌طلبد. هایدگر بر آن بود که می‌توان وسایل تکنولوژیک را وارد زندگی کرد، بدون اینکه الزاماً تسلیمی به تکنولوژی در کار باشد. این همان برقراری نسبت آزاد با تکنولوژی است که متضمن ره‌اشدن از آن و فائق‌شدن بر آن است. اما چنان‌که تکنولوژی به‌مثابه نحوه‌ای انکشاف با خصلت گشتل فهم نشود و کماکان تلقی ابزاری از آن گردد این امر یعنی پذیرفتن تام و تمام آن و تسلیم‌شدن در برابرش.

اما در خصوص پزشکی، مدت‌هاست راه‌حل‌های مقطعی و موضعی ارائه می‌شوند و رشد فزاینده‌ای می‌یابند. از این راه‌حل‌ها عموماً با اصطلاح «طب‌های مکمل» یا «طب‌های جایگزین» یاد می‌شود. هومئوپاتی، انرژی‌درمانی، هیپنوتیزم، طب سوزنی و... فقط مواردی اندک از یک سیاهه طویل‌اند. بیشتر این موارد فقط توفیقاتی چند، آن‌هم در عرصه‌هایی که طب مدرن خود به عدم توفیق خویش مقرر است، داشته‌اند. این راه‌حل‌های موضعی هیچ‌کدام از متافیزیک پرداخته‌شده‌ای برخوردار نیستند و زیربنای تئوریک آن‌ها جز نقطه‌نظراتی درهم و برهم در باب بدن انسان، روح او و البته جهان نیست. بدتر آنکه این راه‌حل‌ها به‌طور اولیه به درمان بیماری‌ها نمی‌پردازند؛ بلکه به‌نحوی فرصت‌طلبانه، بیماری‌های مزمن را که نقطه ضعف پزشکی مدرن است، نشانه می‌گیرند و لذا هر توفیقی اگرچه بسیار کوچک باشد، چون با عدم توفیق پزشکی مدرن قیاس می‌شود، عظیم جلوه خواهد کرد. این راه‌حل‌های موضعی هیچ‌کدام مؤثر نتوانند بود.

راه‌حل هایدگری برقراری نسبت آزاد با تکنولوژی که یکپارچه‌بودن و ماهیت‌داشتن تکنولوژی (و نیز تکنولوژی پزشکی) را متضمن است، اینجا نیز نافذ به‌نظر می‌رسد. چاره کار نه در دست‌کاری برخی قسمت‌های طب بلکه در فهم فعالیت پزشکی به‌مثابه یک کل واجد ماهیت است. برخی از فیلسوفان طب که عمده‌تاً خود پزشک نیز بوده‌اند، این راه را پیموده‌اند. براکن (Bracken)، براسینگتون (Brassington) – که مقاله «درباره هایدگر، طب و تکنولوژی پزشکی مدرن» او مشهور است – (Brassington, 2007)، ژاک وریبورگ (Jaco. Verburget) و جمعی دیگر از این دسته‌اند. مساعی اینان معطوف به فهم فعالیت پزشکی است که با مراجعه یک بیمار نزد پزشک آغاز می‌شود. «جوهر فعالیت پزشکی رابطه بین بیمار و طبیب است که رابطه‌ای انسانی است. بیمار معضل خود را بر طبیب آشکار می‌کند، همچنان‌که گاه گناهکاری (مشکل خویش بر پیر مغان) می‌برد. اظهار درد و طلب شفا امری است مقدس که در

طبابت اصیل رخ می‌دهد. در چنین بیاناتی البته نشانه‌های بازگشت به ایده‌اسطوره‌ای بیماری به‌مثابه گناه و طبیب به‌مثابه واسطه نیروهای ماورائی قابل ردیابی است. لیکن هرجا نام هایدگر هست گویی بازگشت به پریروز (یا خیز به پس فردا؟ چه کس می‌داند؟) نیز یافتنی است. تلاش‌های سترگی در راستای فهم همدلانه و تأییدآمیز پزشکی تکنولوژیک مدرن به همین صورتی که هست (و نه با دست‌کاری مبتنی بر پاره‌پاره کردن آن از طریق راه‌حل‌های موضعی) صورت پذیرفته است. قدر مشترک تمام این تلاش‌ها، استخراج مفاهیم اصیلی در پزشکی بوده است که تکنولوژی با استحاله آن‌ها، تکنولوژی پزشکی را به جزئی از گشتل تکنولوژیک و همخوان با صفات متعرضانه و انضباط‌بخش آن بدل نموده. هایدگر در سمینارهای زولیکن، پزشکی و تکنولوژی آن را نزدیک‌ترین علم و تکنولوژی به مفهوم تخنه (Techne) یونان خواند که اشعار بر و وجود جنبه‌ای از هنر در پزشکی داشت. (Heidegger, 2001) گادامر نیز که همچون سلفش، هایدگر، تأملاتی در قالب سخنرانی برای پزشکان در پزشکی و تکنولوژی آن کرده بود - و این تأملات در کتابی به‌نام «معمای سلامت» (Gadamer, 1996) گرد آمده‌اند، بر وجه هرمنوتیکی پزشکی تأکید کرد. فردریک اسوناس، ادامه‌دهنده راه گادامر در فهم پزشکی مدرن و بازگرداندن مفاهیم جاری آن به مفاهیم اصیل وجودی گردید. او در کتاب «هرمنوتیک پزشکی و پدیدارشناسی سلامت» (Svenaeus, 2000) پزشکی را تنها علمی شمرد که با نشانه (sing) ارتباط تام دارد و اساساً پزشکی بدون این مفهوم متصور نیست. توضیح آنکه در پزشکی به علائمی که بیمار شکایت از آن‌ها دارد (همچون تب و سردرد و...)، sing و به علائمی که پزشک نزد بیمار می‌یابد (مثل فشار خون بالا، از بین رفتن صداهای روده، بزرگ شدن کبد و...) symptom می‌گویند. واضح است آن علم و تکنولوژی که نشانه در آن نقشی اساسی داشته باشد، لاجرم واجد جنبه هرمنوتیکی است.

فهم تکنولوژی پزشکی به‌مثابه یک کل - و نه ارائه راه‌حل‌های موضعی - هم به‌خوبی ممثّل مفهوم هایدگری برقراری نسبت آزاد با تکنولوژی است و هم مؤید این حقیقت که تکنولوژی واجد ماهیتی است مستقل از اختیار و اراده آدمیان.

۳. نقد آرای هایدگر در باب تکنولوژی (و تکنولوژی پزشکی)

نقد‌های وارد بر را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد، نقدهایی که با تلقی تکنولوژی به‌مثابه یک ماهیت کلی مشکل دارند و دسته دوم نقدهایی که به پاره‌ای عناصر جزئی‌تر رأی هایدگر اعتراض می‌کنند.

۱.۳ نقدهایی که متوجه تلقی تکنولوژی به‌مثابه یک ماهیت واجد کلیت هستند. نقد اول مشعر بر آن است که راه هایدگر به‌سوی قول به ماهیتی واجد کلیت برای تکنولوژی نه براساس استدلال‌ات مألوف فلسفی، که از یک فیلسوف انتظار اقامه آن‌ها می‌رود، بلکه مبنی بر تأملاتی اتیمولوژیک است. هایدگر خود البته بر این دقیقه تفتن دارد و در همان مقاله «پرسش از تکنولوژی» قبل از آنکه سیل استدلال‌ات اتیمولوژیک را بر سر ما جاری سازد، تکلیف خود با ما و نحوه استدلال منتظر ما را چنین روشن می‌کند: «همه راه‌های تفکر، به‌گونه‌ای کم‌وبیش محسوس، و به‌نحوی خلاف عرف، از زبان می‌گذرند» (هایدگر، ۱۳۸۶ ب: ص ۴).

حتی برخی علمای فقه‌اللغه در صحت تأملات لغوی وی تردید روا داشته‌اند. مثلاً در مورد آلتیا (= αλεθεια = alethia) که هایدگر می‌گوید یونانیان به‌معنای «نامستوری»، کشف‌المحجوب و...» به‌کار برده‌اند و پس از استقرار تمدن مسیحی در روم، به Factum یا همان Fact ترجمه شده و از آن به بعد این کلمه «حقیقت» را ممثل کرده است، مناقشه رفته. اما چنان‌که گذشت هایدگر زبان را خانه هستی می‌داند و به وجود حقیقتی ماقبل‌زبانی که زبان و واژه‌های آن صرفاً نشانه چنین حقیقت از پیش اندیشیده‌شده‌ای باشند، قائل نیست. محل اندیشه نه ذهن آدمی که زبان است. مطابق این قول پیداست که استدلال‌ات مألوف و معهود فلسفی نیز که ما حقیقت را از آن‌ها می‌جوییم، جز اموری زبانی که حاصل نگرش خاصی نسبت به زبان و نحوه خاصی به‌کارگیری آن‌اند، نیستند. هایدگر و ویتگنشتاین هردو زاده یکسال‌اند (۱۸۸۹) و هردو به زبان آلمانی فلسفه‌ورزی می‌کنند. هرچند هیچ مدرکی در دست نیست که این دو از تفکر یکدیگر خبری داشته باشند، اما توافقتشان در مورد «زبان» حیرت‌انگیز است.

نقد دوم این می‌تواند باشد که تلقی تکنولوژی به‌عنوان یک ماهیت یکپارچه، تنوعات واقعی درون این کل را نادیده می‌گیرد. این نقد دقیقاً مشابه نقدی است که می‌گوید «غرب» دارای یک ماهیت و کلیت حقیقی نیست و اگر کلیتی برای آن متصور است، کلیت اعتباری است. یعنی «غرب» روحی و ماهیتی مقدم بر مغرب‌زمینیان و اطوار و شئون آنان نیست تا به آنان وحدت هویت و ماهیت بخشد. بلکه به‌عکس، غرب، چیزی جز همین اطوار و شئون و علوم و آداب و تدین و الحاد ظاهرشده در مغرب‌زمینیان نیست، و وحدت (اعتباری) این نظام، عین وحدت (اعتباری) غرب است (سروش، ۱۳۷۴: ص ۲۴۴). اما اگر دیده بصیرت گشوده شود، تفرق اجزای غرب در کنار وحدت اعتباری دیده خواهد شد ...

در غرب هزاران شأن و حال و وصف و وضع وجود دارد و به هرکدام حکمی تعلق می‌گیرد. همه این اطوار و شئون را به یک ماهیت برگرداندن و بر همه یک حکم واحد راندن، محض افسانه‌خواندن است (همان، ص ۲۵۰).

تمام این سخنان را در مورد «ماهیت» یکپارچه تکنولوژی نیز می‌توان صادق دانست. اولاً ماهیت تکنولوژی را - اگر ماهیتی داشته باشد - چیزی جز عالمان و تکنولوژیست‌ها رقم می‌زند. و ثانیاً عالمان و تکنولوژیست‌ها حتی آکادمیسین‌ها و سرمایه‌داران و سیاستمداران به‌هرحال انسانند و مگر می‌شود تنوع دواعی و اغراض و اهواء و حالات آدمیان را به یک داعیه و غرض و هوا و حالت فرو کاست و آن‌ها را اوصاف واحد یک ماهیت یکپارچه شمرد؟

البته به نظر نمی‌رسد مراد هایدگر از تلقی تکنولوژی به‌مثابه یک ماهیت چنان‌که خود نیز تصریح کرده است چیزی همچون جنس و نوع و فصل و... باشد، که استثناء بر ندارد (هایدگر، ۱۳۸۶ ب: ص ۳۴). او کجا از تقسیم ماهیت به حقیقی و اعتباری دم زده است که اکنون بر سر آن استنطاق شود؟ مراد هایدگر از اینکه ماهیت تکنولوژی، نحوه‌ای انکشاف است تا حدود به مفهوم فوکوئی «ایبسته» یا صورت‌بندی دانایی هر عصر و حتی مفهوم کوهنی «پارادایم» نزدیک است با این تفاوت که قول هایدگر مقیاسی بسیار بزرگ‌تر را در بر می‌گیرد (و مثلاً عصر کلاسیک و عصر مدرن فوکو و نیز پارادایم نیوتونی و پارادایم اینشتنی فیزیک جدید همه در انکشاف همانند گشتل هایدگر جای دارند).

اما یک بصیرت فوکو می‌تواند اینجا به بحث ما مدد رساند و روشن‌گر باشد. فوکو می‌گوید هر صورت‌بندی دانایی در هر عصر حاوی اصول راهنمای اندیشیدن است. این اصول اندیشه عموم (و نه الزاماً تمام بلا استثناء) اندیشندگان و به تبع مردم عادی را جهت می‌دهد. کسانی که در جهت این جهت‌گیری نباشند؛ اما به حاشیه رانده می‌شوند. زندان‌ها، بیمارستان‌ها، یتیم‌خانه‌ها، و... همه جایگاه چنین افراد حاشیه‌ای (Marginal) اند. عمیق‌ترین متفکر اگر در قالب صورت‌بندی دانایی عصر - که زبان تخصصی، شیوه نوشتار و استدلال، قالب‌های انتقال و انتشار اندیشه و... خاص خود را دارد - نیندیشد و اندیشه خود را در این قالب سامان ندهد، دانا محسوب نمی‌شود.

سخن هایدگر نیز نه آن‌است که در گشتل تکنولوژی همه فعالیت‌های متنوع بشری در جهت تعرض و انضباط‌بخشی و کنترل و... است. هایدگر دهه‌ها پیش از اندیشیدن به تکنولوژی، در «هستی و زمان» همگنان یا فلانیان (لفظ فلانی دقیقاً مراد هایدگر از

Das Man را که متضمن نداشتن شخصیتی مستقل از همگان و مستقل از جهت‌گیری غالب اصول تفکر رایج است، می‌رساند) را افرادی دانست که حسن و قبح، فخر و ذلت، توفیق و شکست و... برای آنان یک معنا و مصداق واحد دارد. مثلاً امروز برای هر خانواده‌ای توفیق در کنکور مایه مباهات است و عکس آن مایه شرم.

دریفوس و اسپینوزا به‌درستی دریافته‌اند که هرآنچه خود را از جانب خود آن‌گونه که هست، نشان می‌دهد به حاشیه فرهنگ رانده می‌شود (دریفوس و اسپینوزا، ۲۰۰۳: ص ۳۲۴) و این سخن هایدگر نیز هست. به‌علاوه مگر هایدگر راه‌هایی از گشتل تکنولوژی را در هنر و به‌ویژه شاعری ندانسته؟ آیا هنرمندی و شاعری را کسانی جز همین انسان‌های درگیر با گشتل، تحقق خواهند بخشید؟

– نقد دیگری را نیز می‌توان مطرح ساخت: اگر ماهیت تکنولوژی جدید خود را در امری همچون گشتل نشان می‌دهد و اگر گشتل نحوه‌ای انکشاف است و حوالت تقدیر، آن‌گاه آیا جای بر آزادی و عمل آدمی تنگ نمی‌شود؟

در باب آزادی، هایدگر رأی خود را در همان مقاله «پرسش از تکنولوژی» داده است. «حوالت تقدیر، هرگز جبر سرنوشت نیست. چون آدمی هنگامی به‌راستی 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]» (هایدگر، ۱۳۸۶ ب: ص ۲۸). هایدگر در واقع مسئله آزادی را در قالب دیگری غیر از قالب جبر علی مطرح می‌سازد. نقد مطرح‌شده فقط وقتی وارد می‌شود که تلقی هایدگر از آزادی، همان تلقی در قالب جبر علی ماندگار می‌شود، اما چنین نیست و دریافت او از آزادی تفاوت ماهوی با دریافت‌های دیگر دارد. تقدیر چنان‌که گذشت برای هایدگر معنای راهی‌کردن در قلمرو انکشاف را دارد. آزادی نیز «قلمرو تقدیری است که در هر لحظه معین، انکشافی را راهی‌راه خود می‌کند» (همان، ص ۲۹). به عبارت دیگر آزادی در قلمرو انکشاف به‌وقوع پیوسته از سوی هستی امکان‌پذیر است. آیا اگر این جبر باشد زاده‌شدن با ژنتیکی خاص – که از جانب خالق یا طبیعت یا هرچیز دیگر رقم خورده – و محیطی معین که انتخاب آن با ما نبوده و تمام رفتارهای ما حتی اگر در جهت قیام علیه این ژنتیک و محیط باشد باز هم برقراری نسبی است با آن‌ها و لذا در قالب آن‌هاست، نفی آزادی از ماست؟

در خصوص مسئله عمل نیز اشاره کردیم که برای هایدگر، فهم عین عمل است؛ بنابراین کسی که می‌فهمد در واقع عمل می‌کند.

۲.۳ نقدهای وارد بر عناصر جزئی رأی هایدگر

- تکنولوژی مدرن چیزی جز همان ادامه ابزارهای قدیمی نیست.

هایدگر البته تصریحی بر این نکته ندارد که بین تکنولوژی مدرن و ابزار قدیمی شکافی پرنشدنی هست. اما مثالی که وی در مقایسه بین استخراج زغال‌سنگ و سنگ‌آهن از یک سو (به‌عنوان تکنولوژی مدرن) و آسیاب بادی از سوی دیگر می‌زند، کسانی چون دریفوس و اسپینوزا را به‌درستی بدین واقعیت رهنمون می‌سازد که هایدگر تکنولوژی جدید را ادامه پیشرفت طبیعی ابزارهای قدیمی نمی‌داند (دریفوس و اسپینوزا، ۲۰۰۳: ص ۳۱۷) و قائل به وجود تفاوتی ماهوی بین آنهاست. این تفاوت ماهوی خود مسبوق به تفاوتی ماهوی در نسبت آدمی با وجود است.

اما اینجا کاملاً رواست که پرسیده شود، آن تفاوت ماهوی در چیست؟ هایدگر می‌گوید در به‌نظم‌آوردن، حبس و ذخیره طبیعت، که تکنولوژی جدید آن را روا می‌دارد؛ اما ابزارهای قدیمی چنان رفتاری با طبیعت نداشتند. همین مسئله در مورد تغییر نسبت آدمی با وجود نیز قابل ردیابی است؟ کی، کجا و چگونه آدمیان با به‌قول هایدگر هستی (چرا که او معتقد است سررشته نسبت آدمی با هستی در دست هستی است و نه آدمی) به برقراری رابطه‌ای متفاوت از رابطه پیشین با یکدیگر شروع کردند؟ وانگهی وجه تمایز این نسبت جدید آدمی با هستی یا وجود با نسبت قبلی دقیقاً چیست؟

اما آیا هایدگر ملزم است که زمان دقیق و مختصات صریح گذر از ابزار قدیمی به تکنولوژی جدید یا از نسبت قدیمی آدمی و وجود به نسبت جدید را تعیین کند؟ کدام‌یک از کسانی که دوره‌های مختلف مربوط به حیات آدمی را از هم متمایز کرده‌اند به چنین کاری قادر هستند؟ این البته ضعف و نقصانی بر آنان نیست چرا که در واقع امر نیز مثلاً در طیف نور هرگز مرزی قاطع، رنگی را از رنگی یا دوره‌ای را از دوره‌ای جدا نمی‌سازد. رنسانس دقیقاً کی و در کدام موقع جغرافیایی و مشخصاً توسط چه کسانی آغاز شد؟ رمانتیسم چطور؟ انقلاب صنعتی یا پست‌مدرنیسم چطور؟ آنچه هست در برهه‌هایی و بازه‌هایی زمانی و محدوده‌هایی جغرافیایی و به‌واسطه افرادی شاید نه چندان مشهور تغییر لحنی در عنصری از عناصر مقوم حیات آدمی (از هنر و تاریخ و علم و تکنیک و دین و...) روی می‌دهد و با گذشت زمان خود را قوام می‌بخشد و تازه آن زمان است که می‌توان طلوع دوره جدید را نوید و مختصات و مقومات آن را برشمرد.

اما در مورد اینکه آیا واقعاً در ابزارهای قدیمی به‌نظم‌آوردن، حبس‌کردن و ذخیره‌نمودن طبیعت وجود نداشته است، چه می‌توان گفت؟ آیا انسان‌های قدیم با ذخیره‌کردن بیگانه بودند؟

آیا حضرت یوسف(ع) نفرمود که هفت سال گندم سال‌های فراوانی را برای مصرف هفت سال خشکسالی ذخیره کنند؟ آیا کشاورز قدیم، علف‌های هرز را از محصولاتش نمی‌زدود و بدین‌سان محصولاتش را به نظم در نمی‌آورد؟ آیا واژه هرس کردن بعد از رنسانس در زبان‌های بشری وارد شده است؟ و مهم‌تر از همه اینکه آیا هایدگر این واقعیت ساده را درک نمی‌کرده که حتی برخی حیوانات نیز - که خود جزئی از طبیعت‌اند و تصور تعرض و گشتل و این حرف‌ها در مورد آن‌ها بی‌مورد است - گاه ذخیره می‌کنند و نظم می‌بخشد؟

بر اینکه نحوه انکشاف همچون گشتل با کدام دوره تاریخی (مثلاً کدام قرن‌ها) مطابق می‌افتد، بر آثار هایدگر اغتشاشی تمام حکم فرماست. در همین مقاله «پرسش» کج‌فهمی ما از مفاهیم چون علیت و ماهیت به افلاطون و ارسطو نَسب می‌برد. (هایدگر، ۱۳۸۶ ب: ص ۳۴) این نشانگر آن است که مقصود هایدگر از تعبیر نسبت آدمی با وجود نه متوجه تغییراتی تاریخی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، تکنولوژیک و... که تغییری در صفات و نگرش‌های آدمی است. هایدگر برای آنکه بتواند این صفات و نگرش‌ها را برجسته سازد به حکم تعرف الاشیاء باضدادها ناگزیر گردیده اوصافی را که ضد این اوصاف و نگرش‌ها هستند با انتساب به دوره‌ای خاص برجسته سازد. آنچه مطمح نظر هایدگر از گشتل است، در واقع عقل عدداندیش مصلحت‌پیشه هراس‌آلود خودمحور... است که در همه تاریخ همچون معنای غالب عقل خود را جا زده است. Ratio یعنی عقل و معنای آن نسبت و به‌ویژه نَسب عددی است و محاسبه‌گری (calculation) یکی از مضامین مقوم آن است.

هایدگر برای آنکه عقلی غیر از این عقل را برای ما متصور سازد، داستانی از گذشته برای ما نقل می‌کند؛ از یونان پیش از سقراط، از پارمنیدس و هراکلیتوس که به‌زعم وی نسبتی غیر از این نسبت که ما با وجود برقرار کرده‌ایم، برقرار کرده بودند. مسلماً آنچه از فیلسوفان عصر اسطوره یونان، عصر پیش از طلوع فلسفه وارد شده است، آن‌قدر ناچیز است که این مأثوره ناچیز هرگز توان آن ندارد که نتیجه‌ای چنان سترگ از آن استخراج شود. روایت هایدگر مجعول است؛ اما گویا بیش از آنکه روایت گذشته باشد، امید به آینده است. آینده‌ای که در آن، عقل دیگر زیرک نباشد - زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است. معلوم نیست عصر اسطوره، عصر اندیشمندان پیش از سقراط در گذشته بوده است یا در آینده خواهد بود؟ (فینبرگ، ۲۰۰۳: ص ۳۳۳). تاریخ هستی هایدگر را از چنین منظری باید نگریست.

- ابزارهای تکنولوژیک پیش از هرچیز شیء‌اند، پس چرا مانند هرچیز دیگر چهارگان را در خود جمع نکنند؟ صورت‌بندی دیگری از این سؤال را فینبرگ در مقاله انتقادی خود نسبت به

هایدگر و برگمان چنین آورده است: آیا برقراری نسبت جدید با وجود [نسبت تکنولوژیک] تنها به نگرش آدمی محدود است یا در ابزارهای تکنولوژیک نیز یافتنی است؟ (همان، ص ۳۲۹)

به اعتقاد من این نقد یک بی‌انصافی در مورد هایدگر است. در مقاله «بناکردن، سکونت‌کردن، فکرکردن» هایدگر نه تنها پل را یک «چیز» می‌داند، که «به‌نحو خاص خود، آسمان و زمین و فانیان و قدسیان را در خود جمع می‌آورد» (هایدگر، ۱۹۷۱: ص ۱۴۹) بلکه حتی پل مدرن را نیز با جمله «پل‌هایی که می‌توانند رفت‌وآمد راه دور را حساب‌شده و به سریع‌ترین شکل ممکن میسر کنند» (همان، ص ۱۵۰) از این قاعده مستثنا نمی‌کند. هرچیزی به نحوه خاص خود چهارگان را در خود جمع می‌کند و این خصلت، مدرن و ماقبل مدرن ندارد. ابزارهای تکنولوژیک نیز همانند ابزارهای قدیمی فقط چنانچه خصلت جمع‌کنندگی آن‌ها فهم شود، حائز چنین خصلتی‌اند؛ لذا چیزند - بدان مفهوم که هایدگر در مقاله «چیز چیست» مراد کرد.

پی‌نوشت

۱. این واژه در انگلیسی روزمره بدون خط تیره و به‌هم‌چسبیده نوشته می‌شود؛ اما در اصل از دو قسمت dis به معنای فقدان یا نفی و ease به معنای راحتی تشکیل شده است.

منابع

- هایدگر، مارتین ۱۳۸۶. الف. هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین ۱۳۸۶. ب. «پرسش از تکنولوژی»، فلسفه تکنولوژی، گردآوری و ترجمه شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکز.
- هایدگر، مارتین ۱۳۸۱. «نامه در باب انسان‌گرایی»، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، کهن، ل. ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- هایدگر، مارتین ۱۳۷۸. راه‌های جنگلی، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: درج.
- سروش، عبدالکریم ۱۳۷۴. تفرج صنعت، تهران: مؤسسه صراط.
- داوری اردکانی، رضا ۱۳۸۶. درباره علم، تهران: هرمس.
- دریغوس، ه. ۱۳۸۲. میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

Heidegger, M. 1971. "Building, Dwelling, Thinking", in *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper&Row.

Heidegger, M. 1966. *Discourse on Thinking*. Anderson, J.M.(Trans.), New York: Harper&Row.

Heidegger, M. 2001. *Zollikon Seminars*. Boss, M.(Ed.), Illinois: Northwestern University Press.

مهدی معین‌زاده ۱۰۳

- Foucault, M. 1975. *The Birth of Clinic*. Sheridan Smith, A.M. (Trans.), New York: Vintage\ Random House.
- Foucault, M. 1973. *Madness and Civilization*. Howard, R. (Trans.), New York: Vintage\ Random House.
- Marcell, G. 1965. *Being and Having*. New York: Harper&Row.
- Dreyfus, H. D, Spinoza, c. (2003). "Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology" in *Philosophy of Thecnology: The Thecnological Condition: An Anthology*. Scharrf, R.C, Val Dusek. (Eds.), Blackwell Publishing, PP 315-326.
- Feenberg, A. 2003. "Critical Evaluation of Heidegger and Borgmann" in *Philosophy of Technology: The Tecnological Condition: An Anthology*. Schraff, R.C, Val Dusek. (Eds.), Blackwell Publishing, PP 327-335
- Brassington, I. 2007 "On Heidegger, Medicine and Modern Medical Technology". *Medical Health Care and Philosophy*, 10(4): 185-195
- Gadammer, H.G. 1996. *The Enigma of Health*. Stanford University Press.