Journal of
Philosophical Theological Research
Vol. 21 • No. 4 • Winter 2019 • Issue 82
ISSN Online: 2538-2500
Print: 9791-1735

Nihilism and Information Technology

Alireza Mansouri* | Ali Paya**

Received: 2019/10/26 | Accepted: 2019/11/28

Abstract

Søren Kierkegaard, in his essay "The Present Age," takes a hostile stance towards the press. This is because he maintains that the press prepares the ground for the emergence of nihilism. Hubert Dreyfus extends this idea to other information technologies, especially the Internet. Since Kierkegaard-Dreyfus' attitude towards various forms of information technology originates from a distinct philosophical anthropology and a particular conception of the meaning of life, assessing the viability of the attitude they hold requires further critical scrutiny. This paper aims to show that, although Kierkegaard's and Dreyfus' insights are important in understanding the dangers of information technology, their approach concerning the meaning of life and human identity is a one-sided analysis of the problem situation; in particular, their reliance on "Unconditional Commitment" could bring about new, undesired consequences. The argument of the paper is, to avoid the ill effects of information technology, and to take an appropriate stance towards it, we need, among other things, to adopt a richer and more effective philosophical anthropology; one that, by utilizing religious-moral wisdom in a sensible manner provides an effective way to safely benefit from various types of technology without falling into the abyss of nihilism. Moreover, we also need to provide institutional control of technology through piecemeal social engineering in a democratic process.

Keywords

Nihilism, Philosophy of technology, Critical rationalism, Ethics of technology, Information technology.

* Associate Professor of philosophy of science and technology, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (**Corresponding Author**) | mansouri@ihcs.ac.ir

** Professor of Philosophy, The Islamic College (affiliated with Middlesex University), London, UK; Adjunct Professor, National Research Institute for Science Policy. Tehran. Iran | apaya@islamic-college.ac.uk

Mansouri, A., & Paya, A. (2019). Nihilism and Information Technology. *Journal of Philosophical Theological Research*, *21*(82), 29-54. doi: 10.22091/jptr.2019.4903.2218.

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

Introduction

Human technologies can and should be controlled through sustained and persistent critical scrutiny, and the Humanities (Human Sciences) are among the most important resources for carrying out the above task. Subjecting technologies to human control bring them further in line with human values and makes them better respond to genuine human needs. The Humanities help us to foresee (at least) some of the unseen and undesirable consequences of technologies. The critical assessment that Hubert Dreyfus has produced by extending Kierkegaard's ideas of the impact of the Internet, is one of the most interesting examples of these insights.

Nihilism and Information Technology

Kierkegaard, in part two of his book *A Literary Review*, entitled "The Present Age," warns that the press and the media in the present world lead us to a kind of nihilism. This nihilism, he believes, is the result of *leveling*. Dreyfus, in his *On the Internet* in a section entitled "Nihilism on the Information Highway," extends this thesis to other information technologies, especially the Internet. For Kierkegaard, one cannot transform information into meaningful knowledge unless one acquires/construct one's identity by means of unconditional, long-term choices that one makes through an unconditional, long-term and sustained commitment.

The Problem of Unconditional Commitments

An important problem with unconditional commitments is that they are risky and could be utopian and unrealistic; moreover, unconditional commitment and the suspension of moral considerations prepares the ground for ideologized thinking and biased and irrational approaches.

[Contrary to what Kierkegaard/Dreyfus suggest], constructing well-balanced human identities and enriching one's life with genuine and worthwhile meanings do not require unconditional commitment; it also does not need a single, and probably unchangeable, lifelong plan. Although the early origin of one's self presumably lies within one's instinctive tendencies, with which one is born, the self evolves through social experiences and is enriched by the synergetic mutual interactions of worlds 2 and 3, and worlds 2 and 1. In other words, the self evolves in the light of knowing others and the environment. The broader and deeper the scope of this knowledge, the

greater is one's free-will, and thus one's moral responsibility. This self-knowledge helps one to avoid anything outside one's plan of life. Such an act of 'self-preservation' is called 'piety' in religious thinking.

Information Technology: Control in the Civil Society

Since the power of technology is immense, and since man is a creature whose natural desire towards evil is part of his existential capacity and one of the negative aspects of his nature, it seems (and this is a conjecture which has been corroborated by countless historical cases in all cultures and traditions) internal controls, in the form of moral reinforcement and faith-based piety, are not enough to counter the consequences of technologies, especially Information technology. This means that to properly control technologies we are in need of external control mechanisms. It is important, however, to emphasise that the external control mechanisms, should be applied through piecemeal social engineering, and in the context of a democratic process and in a rational ecosystem.

Conclusion

Information technology 'facilitates' leveling. But, the actualization of "leveling" occurs due to the poverty of the moral sphere or the laxity in enforcing the criteria of piety and self-control. The optimal functioning of internal control, in the case of each individual, requires the possession of self-knowledge and the creation of a valuable meaning for life.

Nevertheless, internal control and piety alone are not sufficient for optimal control of technology in a global arena. External mechanisms, which rely on legal regulations and relevant institutions and infrastructures which facilitate the effective and yet safe and sensible use of technologies, are also needed. It is clear that the design, regulation, and adoption of these laws and infrastructures must take place in an environment which is shaped and enriched by rational, critical and democratic values. In such an environment, free and unhindered participation of experts from various fields in the process of assessing the consequences of technological advancements and informing the decisions about the ways to deal with them should be encouraged. The critical rationalist approach emphasizes the significance of making use of collective wisdom, public critical scrutiny, the methodology of situational logic/analysis, and the piecemeal engineering approach, as useful tools in the design and refinement of the required infrastructures and institutions.

Main References

Dreyfus, H. L. (2001*). On the Internet.* New York: Routledge.

Kant, I. (1996). Religion Within the Boundaries of Mere Reason. In I. Kant, *Religion and Rational Theology* (W. Wood, & G. diGiovanni, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2007). On Education. In G. Zoller, & R. B. Louden (Eds.), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Antropology, History, and Education.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kirerkegaard, S. (1962). *The Present Age.* New York: Harper & Row.

Paya, A. (2019). Justice and Ethics as Totipotent Emergent Properties: A Critical Rationalist Perspective. *Proceedings of the Annual International Conference on Shi'i Studies. 4.* London: ICAS Press.

References in Persian

Paya, A. (1388 AP). *Fanavari, Farhang va Akhlagh (Technology, Culture and Ethics).* Tehran: Institute for the Arts and Culture of Communication.

Paya, A. (1396 AP). *Be Shiveye Filsoufan va Mohandesan (In the Way of Philosophers and Engineers).* Tehran: Publications of the Institute for Cultural and Social Studies.

Soroush, A. (1373 AP). *Hikmat and Maishat (Wisdom and livelihood).* Tehran: Serat.

پژوهش‌های فلسفی-کلامی
سال ۲۱ • شماره ۴ • زمستان ۱۳۹۸ • شماره پیاپی ۸۲
ISSN Online: 2538-2500 Print: 9791-1735

نیهیلیسم و تکنولوژی اطلاعات

علیرضا منصوری* | علی پایا**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۴ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۷

چکیده

کی‌یرکگور، در نوشتار عصر حاضر، مواجهه‌ای خصمانه علیه مطبوعات دارد؛ زیرا معتقد است مطبوعات زمینهٔ بروز و ظهور نیهیلیسم را فراهم می‌آورند. دریفوس، این اندیشهٔ کی‌یرکگور را به دیگر تکنولوژی‌های اطلاعاتی ـ به‌ویژه اینترنت ـ بسط می‌دهد. مقالهٔ حاضر نشان می‌دهد که این نگرش کی‌یرکگور-دریفوس نتیجهٔ انسان‌شناسی و تلقی خاصی از معنای زندگی است که نیازمند بررسی‌های نقادانهٔ بیشتر است. در مقالهٔ حاضر، توضیح می‌دهیم که هر چند بصیرت‌های کی‌یرکگور و دریفوس در شناخت مخاطرات تکنولوژی اطلاعات با اهمیت‌اند، اما رویکرد آن‌ها در قبال معنابخشی به زندگی و هویت انسانی، تحلیلی یک‌جانبه از موقعیت مسئله ارائه می‌کند و خصوصاً به دلیل اتکای آن به «تعهد غیرمشروط» محل مخاطرات جدیدی است. پیشنهاد نهایی این است که اتخاذ موضع مناسب در قبال تکنولوژی اطلاعات، نیازمند انسان‌شناسی مناسبی است تا با بهره‌گیری از حکمت دینی-اخلاقی ظرفیت لازم برای بهره‌مندی ایمن از تکنولوژی به‌دور از نیهیلیسم را فراهم کند و در عین حال، با استفاده از مهندسی تدریجی و در فرایندی دموکراتیک، به صورت نهادی آن را کنترل نماید.

کلیدواژه‌ها

نیهیلیسم، فلسفهٔ تکنولوژی، عقلانیت نقّاد، اخلاق تکنولوژی، تکنولوژی اطلاعات.[1]

* دانشیار فلسفهٔ علم و فناوری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. **(نویسنده مسئول)** | mansouri@ihcs.ac.ir
** استاد فلسفه، کالج اسلامی (وابسته به دانشگاه میدلسکس) لندن، استاد وابسته مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور | apaya@islamic-college.ac.uk

منصوری، علیرضا؛ پایا، علی. (۱۳۹۸). نیهیلیسم و تکنولوژی اطلاعات. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۱ (۸۲)، ۲۹-۵۴.
doi: 10.22091/jptr.2019.4903.2218

۱. این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی نویسندگان در «طرح جامع اعتلای علوم انسانی معطوف به پیشرفت کشور» در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است. همچنین نویسندگان از دکتر صبا فریدونی بخاطر بازخوانی مقاله و پیشنهاد برخی نکات و توضیحات مفید، تشکر می‌کنند.

مقدمه

از ویژگی‌های تکنولوژی، رشد سریع آن است که در این میانْ تکنولوژی اطلاعات به‌واسطهٔ دامنهٔ تأثیر وسیع آن شایستهٔ توجه ویژه‌ای است. تکنولوژی اطلاعات امکانات بیشتری در اختیار قشر متوسط و فقیر قرار می‌دهد. از سوی دیگر، همین تکنولوژی‌ها که رفاه و امکاناتی را برای افراد به ارمغان آورده‌اند، می‌توانند تبعاتی ناخواسته داشته باشند و نیازهای جدیدی ایجاد کنند. برای مثال، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی مجازی ـ به‌رغم در اختیار قرار دادن امکانات ارتباطی جدید ـ می‌توانند موجب تنهایی بیشتر شهروندان و آسیب‌هایی برای خانواده‌ها باشند. در قرن هجدهم و نوزدهم شماری از نویسندگان با نگرش رومانتیستی به انتقاد از تکنولوژی، صنعتی شدن و هشدار دربارهٔ خطرات آن پرداختند. گوته در رمان فاوست[1](۱۸۰۸ تا ۱۸۳۲)، و مری شلی در رمان فرانکنشتاین[2] (۱۸۱۸)، این سبک و سیاق ادبی را ترویج کردند، اما تکنولوژی‌های نو در قیاس با تکنولوژی‌های قرون هجدهم و نوزدهم و حتی آنچه در قرن بیستم پدیدار شد، می‌تواند خطرات بزرگ‌تری برای بشریت و بقای حیات به وجود آورد. توانایی بی‌سابقهٔ تکنولوژی امکانات عظیمی را برای تأثیر در زیست‌بوم‌های طبیعی و اجتماعی فراهم آورده که این امر توجه به مسئله «کنترل تکنولوژی» را ضروری‌تر می‌سازد (پایا، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵-۱۱۶).

«کنترل تکنولوژی» در معنای صحیح کلمه جلوگیری از بروز فاجعه و ترسیم مسیری برای آینده است؛ بنابراین، در قدم اول نیازمند شناخت مخاطرات تکنولوژی است. مفهوم ریسک یا خطر یک برساختهٔ اجتماعی است که نظیر هر برساختهٔ دیگری واجد انواع کارکردهاست و از توان علّی برای ایجاد تغییرات در جوامع برخوردار است. خطر یا ریسک، امری بالقوّه است که می‌تواند رخ دهد و در عین حال، از آنجاکه مفهوم خطرْ برساختهٔ جمع است، باید بین خطری که تصور می‌شود و زیانی که «واقعاً» وارد می‌آید، فرق گذاشت» (پایا، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵- ۱۱۶).

توضیح ابعاد فرهنگی و اجتماعی «خطر» از مواردی است که علوم انسانی می‌تواند بر عهده بگیرد. علوم انسانی دارای دو وجه علمی و کاربردی است. وجه علمی علوم انسانی می‌تواند در نقد تکنولوژی‌ها از جهت خطرهای فرهنگی و اجتماعی به کار آید. نقد تکنولوژی، از منظر علوم انسانی، موجب کنترل تکنولوژی‌های انسانی ـ اعم از سخت و نرم ـ در چارچوب نیازهای انسانی و هدایت آن در مسیر درست انسانی می‌شود. بنابراین، قسمت مهمی از این فرایند بر عهدهٔ وجه علمی علوم انسانی است. به این ترتیب، می‌توان گفت که عقلانی‌شدن و انسانی‌شدن تکنولوژی درهم‌تنیده‌اند (منصوری و پایا، ۱۳۹۸). بصیرت‌هایی که این علوم به دست می‌دهند، می‌تواند دربردارندهٔ زوایایی از تبعات

1. *Faust*
2. *Frankenstein*

تکنولوژی‌ها باشد که از دید ناظران متعارف پنهان می‌ماند. نمونه‌ای از این تفاسیر و بصیرت‌ها را می‌توان در بازنگری نقادانه‌ای مشاهده کرد که هیوبرت دریفوس از تأثیر اینترنت و با بسط اندیشه‌های کی‌یرکگور، به عمل آورده است.

> نکته‌ای که دریفوس با بازسازی کلام کی‌یرکگور بر آن تأکید می‌کند این است که بدون بُعد عملی و وجودی (اگزیستانسیل) از نوع تعهداتی که شخص دین‌دار یا عاشقْ پذیرا می‌شود، انبوه داده‌هایی که به سهولت در اختیار استفاده‌کنندگان از وب قرار می‌گیرد، نه‌تنها به رشد نظری و اخلاقی و زیبایی‌شناسانه آن‌ها کمکی نمی‌کند که به عکس، با از بین بردن هویت اصیل شخص، او را در برابر رویکردهای نیهیلیستی آسیب‌پذیر می‌سازد (پایا، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸ـ ۱۱۹).[۱]

در مقالهٔ حاضر، ضمن بررسی نقدِ طرح‌شده از جانب کی‌یرکگور- دریفوس، نخست، توضیح می‌دهیم که هر چند اینترنت، رسانه و مطبوعات ـ همانند هر تکنولوژی دیگری ـ می‌تواند تبعات و نتایج نامطلوب یا ناخواسته‌ای از جمله آنچه در تحلیل دریفوس- کی‌یرکگور آمده، داشته باشند، اما فلسفه‌ای که تلقی نادرستی از انسان و کنش‌های او ارائه دهد، تفسیری نادرست از موقعیت مسئله ارائه می‌کند که ممکن است به تصمیم‌های نادرستی در مواجهه با تکنولوژی ـ در اینجا اینترنت و تکنولوژی اطلاعات ـ بیانجامد. در ادامه، به توضیح این مسئله می‌پردازیم که هر چند دغدغه‌های کی‌یرکگور- دریفوس در خصوص مخاطرات تکنولوژی اطلاعات و اینترنت جدّی است، اما نگرش اگزیستانسیالیستی و تقلیل‌گرایانهٔ آن‌ها به انسان، به ارایهٔ تصویر مخدوشی از موقعیت مسئله منجر می‌شود که مواجههٔ عقلانی با تکنولوژی اطلاعات را دچار مشکلاتی می‌کند. در مقالهٔ حاضر، بر لزوم رویکردی حدسی و در عین‌حال جامع‌تر دربارهٔ انسان تأکید می‌شود.

در واقع، ضمن صحه‌گذاردن بر این نکته که برای جلوگیری از مخاطراتی نظیر نیهیلیسم در استفاده از تکنولوژی اطلاعات، نیازمند کنترل درونی انسان در سپهری اخلاقی- دینی هستیم، در عین حال، بر این نکته نیز تأکید می‌شود که نیازمند کنترل بیرونی زیرساخت‌های آموزشی و حقوقی هستیم که از طریق مهندسی تدریجی اصلاح شوند. به‌کارگیری توأمان این دو مؤلفهٔ کنترلی، رویکرد مناسبی برای بهره‌مندی ایمن‌تر از مزایای تکنولوژی‌های اطلاعاتی است.

---

۱. در مقالهٔ پایا (۱۳۸۸) کار دریفوس به‌منزلهٔ نمونه‌ای از مواجههٔ روشنفکران با لایه‌های مختلف خطر، بررسی شده است. این مقاله به ابعاد جدیدی مانند «تبیین» دیدگاه دریفوس-کی‌یرکگور دربارهٔ تکنولوژی اطلاعات در پرتو فلسفهٔ کی‌یرکگور، دیگری رویکردی «نقادانه» به بحث کی‌یرکگور-دریفوس و درنهایت، پیشنهاد «کنترل تکنولوژی» می‌پردازد. در این مقاله، کنترل تکنولوژی از دو جهت (درونی و بیرونی) بررسی شده است.

نیهیلیسم و تکنولوژی اطلاعات

کی‌یرکگور در بخشی از کتاب یک بازبینی ادبی در سال ۱۸۴۶، با عنوان عصر حاضر[1]، هشدار می‌دهد که مطبوعات و رسانه‌ها در دنیای کنونی به نوعی نیهیلیسم می‌انجامد که به اعتقاد او از همسطح‌سازی[2] یا یکسان‌سازی اموزْ سرچشمه می‌گیرد. او معتقد است که مطبوعات و رسانه‌ها از طریق «همسطح‌سازی» مسئول ایجاد روح یا شبحی به نام «عموم»[3] یا «افکار عمومی» هستند. امر انتزاعی موهوم و غول‌آسایی که هیچ چهرهٔ مشخصی ندارد، ولی همه چیز را فرامی‌گیرد. رسانه و مطبوعات با در دسترس قرار دادن هر نوع اطلاعات برای «عموم» مردم، هر گونه تفاوت ارزشی بین امور را از میان می‌برند. وقتی نسبت همهٔ امور با افراد یکسان شد، به وضعیتی منجر می‌شود که نیچه آن را «نیهیلیسم» نامیده است؛ زیرا در چنین موقعیتی هیچ‌چیز آن‌قدر اهمیت ندارد که فرد به‌خاطر آن خود را به خطر اندازد[4] (کی‌یرکگور، ۱۹۶۲، ص ۵۹). به نظر کی‌یرکگور، مطبوعات با توزیع حجم عظیمی از اطلاعات، وضعیتی را موجب شده‌اند که افراد نسبت به هر چیزی ـ بدون هیچ تمایزی بین امور مهم و پیش‌پاافتاده ـ کنجکاوی و علاقه داشته باشند، ولی در عین حال فاقد هر گونه تعهد و پایبندی به آن باشند (کی‌یرکگور، ۱۹۶۲، ص ۶۲-۶۳). به همین دلیل، او هشدار می‌دهد که «اروپا به‌واسطه مطبوعات به وقفه‌ای دچار می‌شود و در این وقفه باقی می‌ماند. نژاد انسانی چیزی را ابداع کرده است که

---

1. *the present age*

2. leveling

همسطح‌سازی، فرایندی اجتماعی است که منحصربه‌فرد بودن فرد را مضمحل می‌کند؛ اینترنت و مطبوعات چنین می‌کنند. هم هایدگر و هم کی‌یرکگور دربارهٔ همسطح‌سازی اشاراتی دارند. هایدگر معتقد است که با متوسط گیری و یکسان‌سازی، همه چیز مبهم می‌شود و هر چه تا به حال مستتر و پوشیده بوده است، برای همه آشنا و دسترس‌پذیر می‌شود. با عدم حساسیت به تمایزها از نظر سطح و اصالت و با فهم پذیری متوسطِ جهانی استاندارد به وجود می‌آید که در آن همهٔ تمایزات بین منحصربه‌فرد و کلی (معمولی) برجسته و متوسط و مهم و پیش‌پاافتاده از بین می‌رود و همه چیز یکسان می‌شود. این نگرش شبیه چیزی است که نیچه در اخلاق برده و خدایگان بیان می‌کند (نقل از Dreyfus, 1990). نکته مهمی که در باره ملاحظه هایدگر باید مورد توجه قرار داد آن است که هرچند یکسان‌سازی آدم‌ها و ارزش‌ها، و پایین آوردن آن‌ها در حد مخرج مشترک متوسط مجموعه، امری مذموم است، اما چنین نیست که یکسان‌سازی و استفاده از متوسط‌گیری یا موازین استاندارد، با آن بیان کلی که مورد اشاره هایدگر است، یکسره مذموم باشد. تکنولوژی و دانش جدید بدون این موارد امکان ظهور و رشد نداشتند. سخن هایدگر البته با نظر منفی او در خصوص علوم جدید که او نظیر اغلب نسبی گرایان علم را به سطح تکنولوژی فرو می‌کاهد و تکنولوژی‌های نو مسانخت تام و تمام دارد، اما البته، دیدگاه هایدگر در این دو زمینه با کاستی‌های فراوان همراه است که می‌باید به نحو مستقل به آن پرداخته شود.

3. public

۴. تذکر این نکته لازم است که نیهیلیسم مورد اشارهٔ کی‌یرکگور، نیهیلیسم وجودی است که ناظر به ارزش‌های ذاتی intrinsic یا ارزش‌های وجودی existential است، نه ارزش‌های ابزاری instrumental. ارزش‌های ذاتی و وجودی، ارزش‌هایی هستند که خودشان فی‌نفسه ارزشمندند، ولی ارزش‌های ابزاری ارزششان به این است که برای رسیدن به هدف و مقصودی ارزشمندند.

نهایتاً بر خود او غلبه می‌کند» (کی‌یرکگور، ۱۹۶۷، ص ۴۸۳). کی‌یرکگور برای این کشف خود چندان اهمیت قائل است که می‌گوید: «حتی اگر زندگی من هیچ اهمیت دیگری نداشت، از این‌که باعث کشف وجود مطلقاً گمراه‌کنندهٔ روزنامه‌ها شدمْ خشنودم» (کی‌یرکگور، ۱۹۶۷، ص ۲۱۶۳).

دریفوس در بخشی از کتاب دربارهٔ اینترنت[1]، با «عنوان نیهیلیسم در بزرگراه اطلاعاتی» اندیشهٔ او را به سایر تکنولوژی‌های اطلاعاتی و به‌خصوص اینترنت، بسط می‌دهد. او بر این باور است که اینترنت و فضای مجازی و تکنولوژی‌های اطلاعات این امکان را فراهم آورده‌اند که امروزه بیش از پیش، افراد و کاربران به‌مثابهٔ نظاره‌گران بی‌نام و نشانی عمل کنند که تعهدی به چیزی ندارند؛ آن‌ها می‌توانند با هویت‌های جعلی پذیرای هیچ خطر یا تهدید و سرخوردگی نباشند. به اعتقاد دریفوس، زندگی در چنین جهانی غیرممکن است؛ زیرا زندگیْ سپهر معنایی خود را از دست می‌دهد و به سرخوردگی، یأس و ناامیدی و دلسردی می‌انجامد.

درک این‌که چرا افکار عمومی و نقش آن در همسطح‌سازی امور و از بین رفتن تعهد بی‌قید و شرط برای کی‌یرکگور، مهم و تهدیدآمیز است، نیازمند فهم تلقی او از انسان و معنای زندگی است. در نظر کی‌یرکگور، انسانیتِ انسان در نسبت اصیلی که با امور برقرار می‌کند، تحقق می‌یابد. از این رو، اگر امور با آدمی دارای نسبتی اصیل نباشند و اگر آدمی علقه‌ای با امری برقرار نکند و به آنها تعهدی احساس نکند، انسانیتِ او ظهور پیدا نمی‌کند. از نظر او، ویژگی اساسی انسان در همین تعهد و علقه داشتن نسبت به چیزی است. کی‌یرکگور انسانیت را در گرو علقه و علاقه و ایمان یا به تعبیری نسبت اصیل و متعهدانه به چیزی یا کسی می‌داند. از نظر او، نفس انسانی چیزی مستقل و حاضرْآماده و از قبل موجود نیست؛ نفس انسانی با برقراری نسبتی که با خودش یا با دیگری پیدا می‌کند، شکل می‌گیرد و این نسبت از نظر کی‌یرکگور، وقتی اصیل و واقعی است که در رابطه‌ای با خداوند باشد. حتی می‌توان گفت نفس انسانی بذاته در ارتباط با خداوند است و با این نگاه، هر مشکلی در نفس (مثل نومیدی) در واقع، مشکلی در رابطهٔ فرد با خداوند است (Kirekegaard, 1980b, pp. 29-31, 13-16). کی‌یرکگور، به همین دلیل، اضطراب را از ویژگی‌های انسانی می‌شمارد که می‌تواند به مرتبهٔ خطرپذیری و جهش ایمانی صعود کند و اعتلا یابد. از نظر او، تفاوت انسان با حیوان در اضطراب وجودی‌ای است که انسان از آن جهت که سنتزی است بین امر متناهی و نامتناهی (امر محدود و نامحدود) به آن دچار می‌شود. به عقیدهٔ او، تا آنجا که از امکان‌ها آگاهیم و با آینده‌ای مواجهیم که فاقد تعیّن است، ما نامحدود یا نامتناهی هستیم، اما در عین حال، موجودات محدودی هستیم. حیوانات صرفاً متناهی‌اند و خداوند هم

---

۱. این کتاب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است:

دریفوس، هیوبرت .(۱۳۸۳). نگاهی فلسفی به اینترنت. (ترجمه: علی ملائکه) تهران: گام نو.

نامتناهی است و به همین اعتبار نیز دچار اضطراب نیستند. در مجموع، اضطرابْ حالتِ ناشی از تنشی است که به واسطهٔ سنتز ابعاد نامتناهی و متناهی انسان در جهت برقراری این نسبت، بر انسان عارض می‌شود، یعنی انسان از یک‌سو کمال‌گراست و بر این امر آگاه است که امکان‌های بسیاری برای صعود و کمال دارد و می‌خواهد آن امکان‌ها تحقق یابد، ولی از سوی دیگر، دچار محدودیت‌هایی است که مانع از رسیدن به آن‌هاست. «اگر انسان جانور یا فرشته می‌بود، نمی‌توانست دچار اضطراب باشد. ازآنجا که او سنتز است، می‌تواند دچار اضطراب باشد و هر چه اضطرابش ژرف‌تر باشد، انسان بزرگ‌تری است» (Kierkegaard, 1980a, p. 155). پس، قابلیت مضطرب شدن نشانه‌ای از سرشتِ معنویِ انسان است. به اعتقاد او، ایمانِ واقعی در آن سوی رنج و اضطراب جای دارد. ایمانْ تنها بر اساس کشمکشی عظیم به وجود می‌آید. ایمانْ رستگاری از اضطراب است، ولی با این همه از طریق اضطراب نائل‌شدنی است. در مقابل، «نومیدی» نتیجهٔ قطع این رابطه و نسبت است[1] و ایمانْ رهایی از نومیدی از طریق برقراری چنین نسبتی است که به رستگاری می‌انجامد (کارلایل، ۱۳۹۷، ص ۱۳۴-۱۳۹).

بنابراین، راه رهایی از این اضطراب، رسیدن به مقام ایمان است. از نظر کی‌یرکگور، این رهایی از طریق تصمیمی خطیر حاصل می‌شود که او از آن با عنوان «جهش ایمانی» یاد می‌کند و اگر بخواهیم زندگی‌مان معنایی داشته باشد، چنین «جهشی» است که ما را به فراسوی شناخت می‌برد و به ایمان می‌رساند. با این توضیحات، معلوم می‌شود که چرا این تصمیم‌ها و جهش‌های ایمانی تا این حد برای کی‌یرکگور مهم‌اند؛ زیرا آن‌ها هستند که زندگی را معنادار و شایستهٔ زیستن می‌کنند، نه زندگی‌هایی از سر تقلید و از روی عادت. بی‌جهت نیست که الگوی او نوع زیست مسیح‌گونه و ابراهیم‌گونه است که مطابق «بازسازیِ» او به تصمیم خطیری می‌انجامد که عزیزترین دارایی‌هایش را در پای ایمانش قربانی می‌کند.[2]

با این توضیحات، روشن می‌شود که چرا مطبوعات و فضای عمومی تا این حد کی‌یرکگور را نگران

---

۱. به همین دلیل از نظر کی‌یرکگور، نومیدی «گناه» است. نومیدی با اضطراب متفاوت است؛ زیرا نومیدی ـ در واقع ـ مشکلی است در رابطهٔ فرد با خدا که از آن تعبیر به گناه می‌کند.

۲. توجه به این نکته مهم است که ما با «گزارش‌های» تاریخی مواجهیم، نه «وقایع» تاریخی و هر کس از منظر خود یک موقعیت تاریخی را بازسازی و تفسیر می‌کند و همیشه امکان دارد تفسیرهایی از یک واقعهٔ تاریخی ارائه داد که هر چند باهم منافات دارند، ولی خود را با همان اسناد و مدارک تاریخی وفق می‌دهند. این نکته و تبعات آن به تفصیل در فصل ۲۵ کتاب جامعهٔ باز و دشمنان آن بررسی شده است (see Popper, 1966, ch. 25). در خصوص داستان حضرت ابراهیم (ع) هم تفسیرهای مختلفی وجود دارد و برای نمونه، در حالی‌که کی‌یرکگور می‌کوشد تا تفسیری از این واقعهٔ تاریخی ارائه دهد که برتری ایمان بر عقل را با تعلیق امر اخلاقی نشان دهد، لویناس ضمن بازسازی متفاوت این واقعهٔ تاریخی، تفسیری ارائه می‌دهد که بیش از آن‌که دینی باشد، اخلاقی است (در زمینهٔ مقایسهٔ این دو تفسیر نک: اصغری، ۱۳۸۹). اشاره به این نکته نیز خالی از فایده نیست که اساسا ماجرای حضرت ابراهیم (ع) در ذبح فرزندش در تورات و قرآن به دو شکل اساساًمتفاوت بیان شده‌اند (نک: شُکر ۱۳۹۴).

می‌کند؛ زیرا همسطح‌سازی مطبوعات و پیدایش فضای عمومی معادل است با پیدایش موقعیتی که برای آنچه در فلسفهٔ او دارای اهمیت اساسی است، یعنی «تصمیم‌های خطیر» و «جهش‌های ایمانی» یک تهدید به حساب می‌آید. از نظر کی‌یرکگور، چنان‌که گفته شد، آنچه موجب معنابخشی به زندگی انسان می‌شود، تجربه‌های انسانی است که در موقعیت‌های خطیر رخ می‌دهد. این تجربه‌های وجودی برای هر فرد انسانی منحصربه‌فرد است، اما در عصر جدید، سیطرهٔ «افکار عمومی» از طریق مطبوعات امکان چنین تجربه‌های وجودی را منتفی می‌سازد؛ زیرا امکان بروز موقعیت‌هایی را که به چنین تصمیم‌ها و جهش‌هایی می‌انجامند، می‌گیرد. مطبوعات و رسانه‌ها و چنان‌که دریفوس این نگرش را بسط می‌دهد، اینترنت و فضای مجازی، با «هم‌سطح‌سازیِ» امور، امکان بروز چنین تصمیم‌هایی را می‌گیرند و مانع زیست انسانی به معنای کی‌یرکگوری آن می‌شوند؛ زیرا اگر امور آن‌چنان کثیر شود و نزد آدمی عرضه شود که گویی همگی برای او یکسان است، آنگاه آدمی دیگر در وضعیتی که دچار کشمکش و رنج و اضطراب باشد قرار نمی‌گیرد تا از رهگذر آن و با فرارَوی از آن به مرتبهٔ ایمان دست یابد. در چنین وضعیتی، آدمی علقه و تعهدی اصیل و بی‌قید و شرط پیدا نمی‌کند.

به اعتقاد دریفوس، کی‌یرکگور ــ در نوشته‌های مذهبی خود ـ نیهیلیسم مضمر در این اندیشه را که می‌گوید: خدا به یک اندازه دلمشغول رستگاری یک کناهگار و مرگ یک گنجشک است و این‌که «برای خدا هیچ چیز واجد اهمیت نیست و هیچ چیز بی‌اهمیت نیست» را نقد می‌کند. او می‌گوید: این اندیشه شخص را «به لبه ناامیدی می‌کشاند». مقصود کی‌یرکگور ــ همان‌گونه که در بالا توضیح داده شد ــ آن است که اگر آدمی به نادرستی ــ چنان‌که نیهیلیست‌ها مدعی‌اند ــ اینگونه بپندارد که برای خدا هیچ چیز واجد اهمیت نیست، آنگاه خود نیز در زندگی شخصی‌اش با موقعیتی مواجه شود که به‌واسطه «همسطح‌سازی» ناشی از کاربرد تکنولوژی اطلاعات (روزنامه و دیگر رسانه‌های مدرن) هیچ چیز برایش واجد اهمیت و معنا نباشد و آنگاه حضور در چنین موقعیتی وی را به ورطه نومیدی و نیهیلیسم می‌کشاند؛ زیرا یکسان شدن همه امور برای شخص هر نوع انگیزه‌ای برای عمل و حتی ادامهٔ زندگی را از میان می‌برد و این چیزی جز تسلیم شدن در برابر نیهیلیسم نیست (کی‌یرکگور، ۱۹۵۸، ص ۲۵۶، ۲۶۰ـ ۲۶۲؛ Dreyfus, 2001, p. 79).

هیوبرت دریفوس هم که اندیشهٔ کی‌یرکگور را با توجه به وضعیت کنونی رسانه‌ها و توسعهٔ فضای مجازی و اینترنت بسط می‌دهد، می‌گوید: در عصر اینترنت و شبکه‌های اطلاعاتی همه چیز با یک کلیک به‌طور یکسان در دسترس است و در دنیای کنونی با ورود اینترنت و شبکه‌های اجتماعی گسترده، پدید آمدن چنین منظر خداگونه‌ای برای آدمی صدچندان شده است. در بسیاری مواقع، برای افراد به نحو اعتیادآوری جست‌وجوی بی‌هدف پایگاه‌ها و سایت‌های اینترنتی فی‌نفسه خوشایند و هدف است. این وضعیت، سبکِ زندگی را به سمت تماشاگری هر چیز «جالب»، ولو سطحی، می‌برد و آن را از معنا

تهی می‌کند. در واقع، تکنولوژی اطلاعات موجب شده است موقعیت‌هایی که ممکن است فرد از رهگذر تصمیم‌های خطیر و سرنوشت‌ساز به زندگی خود معنا ببخشد و به لحاظ وجودی و شخصیتی بالغ شود، تا حد زیادی در پرتو جاذبه‌هایی قرار گیرد که جاذب و جالب، اما فاقد معنای غنا هستند و فقدان معنا نه‌تنها موجب ملال است، که می‌تواند آدمی را از انسانیت خویش تهی سازد (Dreyfus, 2001, p. 79).

اهمیت کنترل درونی در تکنولوژی اطلاعات

فضای مجازی و اینترنت مانند هر تکنولوژی دیگر تبعاتی مثبت و منفی دارد که باید دربارهٔ کنترل آن اندیشید. پاره‌ای از این کنترل‌ها درونی‌اند و پاره‌ای بیرونی و این هر دو مکمل یکدیگرند. تا زمانی که کنترلی درونی از جانب خود آدمی و با اختیار و انتخاب خودش وجود نداشته باشد، کنترل بیرونی نمی‌تواند مؤثر باشد. از آنجا که شرایط انسانی دائماً در حال تغییر است و تکنولوژی‌ها در ظرف و زمینه‌های مختلف تبعات مختلفی از خود بروز می‌دهند، نمی‌توان برای همهٔ وضعیت‌های مختلفی که رخ‌داده یا هنوز رخ نداده و ما از آن بی‌خبریم، قوانین و کنترل‌های بیرونی وضع کرد، حتی در وضعیت‌هایی که قوانینی وضع می‌کنیم، ضمانت اجرایی آن هم محدود است. باید در سطحی بنیادی‌تر مانع از تأثیرات مخرب احتمالی و پیش‌بینی‌نشده برای تکنولوژی‌ها شد. البته، از نظر کی‌یرکگور، این کنترل درونی از رهگذر ایمان و تعهدی غیرمشروط امکان بروز پیدا می‌کند و مانعی برای همسطح‌سازی است.

می‌توان گفت که کنترل درونی همان چیزی است که در نگرش دینی با عنوان تقوا از آن یاد می‌شود و بر ایمان و سپهر اخلاقی متکی است و موجب پرهیز فرد از برخی امور می‌شود. دل، محل آرزوها و خواسته‌های ماست و فقدان نیرو و نگهبانی که به این خواسته‌ها و آرزوها جهت معناداری ببخشد، موجب پراکنده‌دلی است. می‌توان گفت پراکنده‌دلی، در واقع، همان حالتی است که از همسطح‌شدگی امور بر ما عارض می‌شود. نگهبان درونی یا تقوا می‌تواند با مرزگذاری، به انتخاب‌های ما جهت دهد. تقوا در عین حال نیازمند وجود اختیار در انتخاب است و اختیار هم در وهلهٔ اول به شناخت خود و خودآگاهی متکی است؛ زیرا اختیار «مقهورِ غیر نبودن» است و موجودی که هویت و شخصیتش محفوظ است، موجود مختاری است. کارهای ما ـ اعم از اختیاری و اجباری ـ توأم با اراده است و تفاوت آن در این است که در کارهای اختیاری «خودِ» ما اراده می‌کنیم و در کار جباری به قهر و زور «دیگری» اراده می‌کنیم. بنابراین، اختیار با وجود یک مرزگذاری بنیادی بین خود و بیگانه و بیرون کردن بیگانه میسّر است. در فقدان این خودآگاهی مرز بین خود و بیگانه شناخته نمی‌شود و آدمی کار «دیگری» یا «بیگانه» می‌کند و به تعبیری، گرفتار «کار بیگانه‌شده» می‌شود (سروش، ۱۳۷۳، ص ۷۸ ـ ۸۳، ۱۱۴). به همین دلیل است که فقدان خودشناسی موجب غفلت از امور بیگانه و عدم

مرزگذاری و جهت‌مندی می‌شود که به تبع، غفلت و پراکندگی دل به بار می‌آورد.

نکتهٔ دیگری که باید به آن توجه داشت این است که انسان به تکیه‌گاه فکری و روحی محتاج است، اما این تکیه‌گاه باید بر حق تکیه زده باشد و تکیه‌گاه روحی نیز باید از جایی مدد بگیرد که به‌واقع نیروبخش باشد. ما آدمیان برای آنکه پشتوانه‌های روحی فراهم بیاوریم تا فرو نریزیم، دو راه بیشتر نداریم: یا باید به پشتوانه‌های مستقل از خودمان رو آوریم و بر آن‌ها تکیه کنیم و یا پشتوانه‌های موهومی را که به‌واقع متکی به ما هستند، مستقل بپنداریم و بر آن‌ها تکیه بزنیم که در این صورت، به واقع بی‌تکیه‌گاهیم. در تعالیم دینی، منفعت انسانی متکی به هدف و غایتی بیرون از آدمی است. مؤمنان و دینداران بر این باوراند که وحدت حقیقی باید متکی به شناخت ما از حضرت حق باشد. حقیقت، در دقیق‌ترین تعبیر فلسفی آن، ارتباطی تنگاتنگ با واقعیت دارد و حکایت‌گر بی‌غشّ آن است. شناخت خدا با اخلاقی بودن فرد ارتباط مستقیم دارد. بی‌اخلاقی بر تار و پودهای وجودی انسان و سنجنده‌هایی که راه او را به خدا هموار می‌سازند تأثیر منفی می‌گذارد (پایا، ۱۳۹۸، ۲۰۱۹). قلب آدمی از جمله این سنجنده‌ها و قطب‌نماهاست. قساوتِ قلب، نوعی ویرانی قلب است که در اثر تشتّت دل در غیر یاد خدا حاصل می‌شود. جهت واحد در دل داشتن و دل را از تشتّت یادهای مختلف رهانیدن، کلید آبادانی دل است و این نمی‌شود مگر به یاد خدا (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۱۹ـ۱۲۲).

برساخت‌گرایی اجتماعی نیز به همین دلیل در نهایت، به ویرانی انسان و نیهیلیسم منجر می‌شود؛ زیرا نزد آنان واقعیت و صدق، هر دو، برساختهٔ آدمیان‌اند. یکی از نتایج مترتب بر این دیدگاه، نسبی‌گرایی افراطی در همه عرصه‌ها _ خواه معرفتی و خواه اخلاقی، خواه زیباشناسانه و ناظر به ارزش‌ها _ است. نسبی‌گرایی، به اعتبار آن که امکان تعامل معنادار و سازنده با دیگران را از بین می‌برد، محمل ارتباط شخص با «دیگری» را به اِعمال قدرت و کاربرد خشونت فرومی‌کاهد. نسبی‌گرای افراطی هر فرد را، چنان که پروتاگوراس می‌گفت، به معیار و میزان و محک سنجش همه امور بدل می‌سازد. این امر از یک‌سو شخص را به غرور و استکبار و خیره‌سری و تفرعن می‌کشاند و از سوی دیگر، همان‌گونه که در داستان فرعون در قرآن با ظرافت توضیح داده شده است، وی را در مواجهه با واقعیت‌های بشدت متفاوت و پیچیده بیرونی و ناکامی‌های احتمالی، از رهگذر تعامل با آن‌ها، به یأس و حرمان و سپر انداختن در برابر واقعیت سوق می‌دهد، اما برای آن که از اوج غرورِ «معیار همه چیز بودن» به حضیض عجز و ذلتِ بیچارگی در برابر «واقعیت» سقوط می‌کند، اگر همچنان بر انکار حق، مُصرّ باشد، آنگاه تنها راهی که برایش باقی می‌ماند، تسلیم شدن به پوچ انگاشتن همه امور و نیهیلیسم است.

کی‌یرکگور، در تحلیلی که از نومیدی ارائه می‌کند و آن را به نوعی عدم ارتباط در نفس و خود انسانی گره می‌زند، در نهایت، تأکید می‌کند که «... نومیدی نتیجهٔ بی‌رابطگی نیست، بلکه نتیجهٔ رابطه‌ای است که خود را به خود مربوط می‌کند» (Kirekegard, 1980b, p. 19). انسان نمی‌تواند مدت مدیدی خود را

به گزاف و با تلقین سرپا نگه دارد. برگزیدن هنر بـه منزلـهٔ تکیـه‌گاه روحـی و جـایگزین کـردن آن بـه‌جای خداوند از همین قسم است. این پناهندگی‌ها بُرد محدودی دارند، به همین دلیـل ایـن مصـنوعاتْ نشـاط جاودانه نمی‌آورند (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۲۵).

درمان نیهیلیسم با تعهدات بی‌قید و شرط

به اعتقاد کی‌یرکگور، در فقدان توانایی برای تمییز و انتخـاب بـین امـور مهـم از غیـر مهـم، نمی‌تـوان بـر همسطح‌سازی غلبه کرد و «تکرار لذت‌های مشابه، موجب ملال می‌شود». در واقع، انسانی که در سـپهر زیبایی‌شناختی[1] بماند، روزی دچـار مـلال خواهـد شـد؛ زیـرا دغدغـه اصـلی «شخصـی کـه در سـپهر زیبایی‌شناختی زندگی می‌کند، رضایت شخصی است؛ نه چیزی بیرونی». به گمـان او سـاحت بـالاتری از وجود ضرورت دارد که او آن را «سپهر اخلاقی»[2] می‌نامد؛ انسان، در چنین سـپهری کـه نفـس انسـانی واجد سکینه و ثبات است، در کنشی پیچیده درگیر می‌شود که باید دسـت بـه قضـاوت و انتخـاب بزنـد. آنگونه که دریفوس توضیح می‌دهد، در این‌جا دیگر جمع‌آوری اطلاعات فی‌نفسه هدف نیست، بلکه هـر اطلاعات قابل اعتمادی که روی وب قرار دارد، می‌تواند برای دغدغه‌های جدّی منبـع ارزشـمندی باشـد. این دغدغه‌ها مستلزم این است که فرد طرحی برای زندگی داشته باشد و در همان راستا وظـایفی جـدّی را بر عهده بگیرد (Dreyfus, 2001, p. 83).

اما در گام بعدی کی‌یرکگور وجود سپهر اخلاقی را کافی نمی‌داند؛ زیرا بـه گمـان او، اگـر همـه چیـز حتی معیارهای گزینش اخلاقی نیز به انتخـاب فـرد وابسـته باشـد، دلیلـی بـرای تـرجیح مجموعـه‌ای از معیارها بر مجموعه‌ای دیگر وجود ندارد. از آنجا که برای این گزینش‌ها «هزینـه»ای پرداخـت نمـی‌شـود فرد مـی‌توانـد یکـی را لغـو و دیگـری را برگزینـد. بنـابراین، گـزینشِ چشـم‌انداز کـه قـرار بـود دوای درد همسطح‌شدن حجم زیاد اطلاعات باشد، بدون وجود تعهدی که بر افراد نفوذ داشته باشد، در نهایت، بـه نومیدی ختم می‌شود. اساساً، معنای زندگی بر چیزی غیـر از انتخـاب دلخواهانـه خـود شـخص مبتنـی است و در واقع، او معتقد است که تعهداتی که به‌طور آزادانه انتخـاب می‌شـوند، ولـی همپـای اطلاعـات

۱. به بیان دیگر، کی‌یرکگور سه سپهر سلسله‌مراتبیِ متفاوت در زنـدگی آدمیـان در نظـر می‌گیـرد: «زیبایی‌شـناختی»، «اخلاقـی» و «دینی». منظور او از سپهر زیبایی‌شناختی که گاهی آن را «حسانی» نیز ترجمه کرده‌اند، همـان نـوع زنـدگی اسـت کـه مـردم در حالت پیش‌فرض و اولیه خود دارند. زندگی اخلاقی، یک زندگی قانون‌مدارانه است و زندگی دینی مرتبه‌ای است که در آن ایمـان وجود دارد و فرد، مؤمن است. چنان‌که در ادامه، توضیح می‌دهیم در خصوص مواجهه با تکنولوژی اطلاعـات نیـز ایـن عبـور از سپهر زیبایی‌شناختی به سپهر اخلاقی و از آنجا به سپهر دینی در اندیشهٔ کی‌یرکگور-دریفوس به چشم می‌خورد (دربارهٔ بازسـازی اندیشهٔ کی‌یرکگور بر مبنای این سه سپهر، نک: اندرسن، ۱۳۹۸).

2. the ethical sphere

جدید دقیقه به دقیقه می‌توانند مورد تجدیدنظر قرار گیرند، نمی‌توانند موجب عملی جدّی شوند و بنابراین، ارزش معناداری ندارند (Dreyfus, 2001, pp. 85-86).

از نظر کی‌یرکگور، شخصْ تنها در صورتی می‌تواند اطلاعات را به دانش معنادار بدل سازد که هویت خود را از رهگذر گزینش‌هایی که انجام می‌دهد با ابتنا به تعهدی بی‌قید و شرط و درازمدت و پایدار تحصیل کند. به اعتقاد او، این دسته از تعهداتْ غیرمشروطند و طی یک تجربهٔ زیسته، درازمدت و عملی به‌دست‌آمده‌اند و همین‌ها هستند که هویت فرد را به معنای دقیق تعریف می‌کنند و به زندگی او معنا می‌بخشند، از این جمله می‌توان به تعهدات دینی و سیاسی و عاشقانه اشاره کرد. این هویت‌های مبتنی بر تعهدات بی‌قید و شرطْ تنوع و تکثر را محدود می‌کنند و مانعی برای نیهیلیسم می‌شوند و این کار را از طریق تمیز گذاردن کیفی میان آنچه با ارزش و معنادار است و آنچه پیش‌پاافتاده و نامربوط و نه چندان جدّی است، به انجام می‌رسانند.

معضل تعهدات غیرمشروط

چنان‌که گفته شد یکی از نگرانی‌های کی‌یرکگور این بود که به گمان او اگر همه چیز حتی معیارهای گزینش اخلاقی نیز به انتخاب فرد وابسته باشند، دلیلی برای ترجیح مجموعه‌ای از معیارها بر مجموعه‌ای دیگر وجود ندارد و این نتیجه او را به سمت اعتقاد به یک تعهد غیرمشروط سوق می‌دهد. همچنین دریفوس نیز ــ همانند کی‌یرکگور ــ تصدیق می‌کند که وجودِ هویتی معیّن برای فرد که بتواند دنیایی را برای او مشخص کند برای ممانعت از همسان‌شدن تعهدات لازم است. تفاوت این‌جاست که او نسبت به وجود تعهداتی که اهمیت اساسی برای ما دارند همچنان خوش‌بین است. تعهدی که جنبش‌های سیاسی و مذهبی ایجاد می‌کنند، یا عشق در روابط افراد، یا وظایفی که در قبال علم و هنر احساس می‌کنیم، همچنان می‌توانند به‌عنوان تعهدات اساسی بر ما نفوذ داشته باشند و به‌مثابه فراخوان‌هایی به آنچه کی‌یرکگور اشتیاق بی‌پایان و تعهد بی‌قید و شرط می‌نامد، پاسخ دهند (Dreyfus, 2001, pp. 85-86).

در ادامه، به برخی مشکلات این نگرش اشاره می‌کنیم. مشکل مهمی که در خصوص تعهدات غیر مشروط وجود دارد این است که خطرخیزند و می‌توانند سراب از کار درآیند. در این حالت چون شخص همهٔ هویت خود را برمبنای آن‌ها تعیّن بخشیده است، هویت و هستی و جهانش فرومی‌پاشد، اما به نظر کی‌یرکگور نمی‌توان به درستی و به معنای واقعی، انسان بود و پذیرای خطر نشد. خطرپذیری برای کی‌یرکگور نشانهٔ ایمان است و ایمان غیر مشروط تنها درمان نیهیلیسم است. کی‌یرکگور یکی از تبعات رسانه‌ها و مطبوعات را که عرصهٔ وسیع اطلاعات است، کم شدن خطرپذیری در تصمیم‌ها می‌داند و این از نظر کی‌یرکگور، برای زندگی فرهنگی و مذهبی خطرناک است. نقش این تصمیم‌ها در

زندگی آدمی به حدّی است که در ترس و لرز آن را بسط می‌دهد و در اندیشهٔ او، امر اخلاقی در این تصمیم‌ها تعلیق می‌شود.

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که ارزش‌های اخلاقی عینی هستند، یعنی مستقل از ما وجود دارند و به محض کشف ظرفیت‌های تازه‌ای از آن‌ها توسط آدمیان، این ظرفیت‌ها در زمره هستارهایی در یک جهان عینی (شبیه جهان سوم پوپر) جای می‌گیرند و می‌توانند از سوی ناظران مختلف مورد ارزیابی نقادانه قرار گیرند و با نقادی‌ها و تکاپوهای نظری و تعامل‌های عملی، ظرفیت‌های متنوع‌تری از آن‌ها آشکار می‌شود (پایا، ۱۳۹۸ و ۲۰۱۹). معیارها و استانداردها نیز که برساختهٔ خود ما هستند، می‌توانند به‌طور مداوم نقادی و ارزیابی شوند. همان‌طور که پوپر تذکر داد، اصلاح و تغییر مداوم ارزش‌ها و معیارها نباید ـ چنان‌که فلاسفهٔ اگزیستانسیالیست معتقدند ـ نگران‌کننده باشد. آن‌ها به این نظریه قائل شده‌اند که پایهٔ کلیهٔ اعتقادات ما باید تصمیمی بنیادی یا «جهشی ایمانی» باشد، اما انتظار وجود یک مبنای محکم و تغییرناپذیر که بتواند مبنای یک تعهد غیرمشروط شود، ناشی از یک انتظار موجّه‌گرایانه است و از آنجا که این انتظار برآورده نمی‌شود، نیاز به نوعی تعهد بی‌قید و شرط احساس می‌شود، در حالی که چنین نیازی واقعی نیست[1] (پوپر، ۱۳۶۴، ص ۱۲۸).

نکتهٔ دیگر این که هر چند موقعیت‌های بحرانی و تصمیم‌های خطیر موجب ارتقاء تجربهٔ زیستهٔ آدمی می‌شوند، اما باید توجه داشت که فلسفهٔ کی‌یرکگور ملازم برخی مؤلفه‌هاست که خطرش کمتر از همسطح‌سازی و بی‌معنا شدن زندگی نیست. مهم‌ترین نکته این است که تعهد بی‌قید و شرط و تعلیق امر اخلاقی زمینهٔ مساعدی برای ایدئولوژی‌اندیشی، تعصب و رویکرد غیرعقلانی ایجاد می‌کند. کی‌یرکگور نگران از دست رفتن فضا و زمینه‌ای است که در آن فرد، به‌واسطهٔ حضور سنگین فضای عمومی، یا انتخاب‌های فراوان و همسان‌شده، دست به تصمیم‌های خطیر و جهش‌های ایمانی نزند. در حالی‌که از سوی دیگر، کم شدن زمینهٔ چنین تصمیم‌هایی، به ویژه در دنیایی که برخی تکنولوژی‌ها ممکن است با یک تصمیم نادرست موجب تغییرات مخرّب وسیعی شوند، می‌تواند از محاسن این تکنولوژی‌ها باشد.

افزون بر این، به‌رغم بصیرت‌های درستی که نگرش کی‌یرکگور دارد، به نظر نمی‌رسد تعهد غیرمشروط تنها راه معنابخشی و خروج از نیهیلیسم باشد؛ چرا که تعهد بی‌قید و شرط ـ چه در حوزهٔ معرفت و چه در حوزهٔ سیاست و دیانت ـ نه ضرورت دارد و نه مطلوبیت. همچنین جست‌وجوی مبنایی برای تعهد مطلق ـ چه در حوزهٔ معرفت و چه در خصوص معیارها ـ نه ممکن است و نه مطلوب.

به نظر می‌رسد استفاده از رویکرد کانت و توسعهٔ اندیشهٔ او در این زمینه بتواند روشنگر باشد. نفسْ برای کانت به‌مثابهٔ یک جوهر صلب و تغییرناپذیر دکارتی عامل وحدت‌بخش هویت و شخصیت تلقی

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر، نک: میلر، ۱۳۸۷. (see Popper, 1963, pp.32-3; Bartley 1964; Miller; 1994)

نمی‌شود، بلکه نفس به صورت نوعی شعور یا آگاهی است که امکـان اندیشـیدن را فـراهم می‌کنـد. ایـن نفس عامل وحدت‌بخش هویت آدمی است (صانعی درّه‌بیـدی، ۱۳۹۴، ص ۲۸-۲۹). بـه تعبیـر پـوپر، می‌توان گفت لنگرگاهِ «خود» یا «نفسْ» در «جهان سوم» یا جهان اندیشه‌هاست، یعنی درست اسـت کـه خاستگاه اولیهٔ نفسِ انسانی یا خود[1] از تمایلاتی غریزی[2] آغاز می‌شود که با آن به دنیا مـی‌آییم، ولـی نفـس با تجارب اجتماعی و بیرونی تحول می‌یابد و ارتباط برهم‌افـزای جهان‌هـای(دوم) و (سـوم) و جهان‌هـای (دوم) و (اول) موجب غنای آن می‌شود.[3] به عبارتی، «خودْ» در پرتو شناخت دیگری یـا دنیـای اطـراف و بیگانه شکل می‌گیرد و قوام می‌یابد. هر چه دامنهٔ این شناخت وسیع‌تر و عمیق‌تر باشـد، می‌توانـد مـا را از وجود بیگانه‌های جدیدتری آگاه کند و خودِ ما را قوام بیشـتری بخشـد و از رهگـذر آن اختیـار و بنـابراین، مسئولیت اخلاقی ما را بیشتر کند. در عین حال، اگر شناخت ما از آنچه غیرخودی اسـت، سـطحی باشـد به‌راحتی «خود» فرو می‌ریزد (Popper, 1985, p. 144-146).

بنابراین، هویت انسانی و معنابخشی نیاز به تعهد بی‌قید و شرط ندارد؛ همان‌طور که پـوپر در تعـدیل و اصلاح نگرش جان راولز بیان می‌کند، این‌طور نیست که یـک طـرح و نقشـهٔ واحـد و احتمـالاً لایتغیـر برای زندگی و ایجاد یک هویت یا نفس (خود) واحد وجود داشته باشد. وجود چنین نقشـهٔ واحـدی و بـر فرض آگاهی شخص از آن، نتیجه‌ای که برای شخص پدید مـی‌آورد سـلب اراده آزاد او و بنـابراین، عـاری ساختن وی از همه مسئولیت‌هایی است که می‌باید در زنـدگی بـا اتخـاذ آن‌هـا «خـود را بسـازد» (بـویر، ۱۳۹۵، ص ۵۳۶-۵۷۹). به‌علاوه، وجود چنین طرح و نقشهٔ پیشینی عیناً شبیه «سرمشق‌هایی» است کـه برای دانشمند «متعارف» تامس کوهنی از پیش موجود است و او تنها مجاز است در چـارچوب آن‌هـا بـه حل مسئله بپردازد. آدمی با ظرفیت‌های نامتناهی که خدا در وی به ودیعه نهاده _ البتـه، ظرفیت‌هـایی کـه شیب تحقق آن‌ها در هیچ دو انسانی یکسان نیست _ با قرار گرفتن در موقعیت‌هایی که باز عیناً برای هـیچ دو انسانی یکسان نیست، هر آنچه در موقعیت‌های تازه‌ای از گـزینش و انتخـاب قـرار مـی‌گیـرد و بـا هـر گزینش، که بخشی از آن لزوماً ارادی و آزادانه است (ولو آن که همـه آن چنـین نباشـد) در شـکل دادن بـه هویت واحدی که برسازنده اوست اقدام می‌کند. در پسِ هر عملی، مجموعه‌ای از انتظـارات یـا نظریـه‌ها اهداف و ترجیحات وجود دارد که می‌تواند توسعه یابـد و پختـه و بـالغ شـود و بـرای نمونـه، در مـواقعی

1. self

2. inborn dispositions

۳. مقصود از غنا در سخن پوپر باید بدرستی فهمیده شود. پوپر، همچون دیگر فلاسفهٔ رئالیست، تأکید دارد که خلق از عدمْ ممکـن نیست و آدمیان با ظرفیت‌های وجودی نامتعین و بی‌شمار پا به عرصه هستی می‌گذارند. این ظرفیت‌ها در تعامـل جهـان (دوم) و جهان (اول) هر فرد (ذهن و بدن او) با جهان‌های (سوم) و (اول) (جهان در بردارندهٔ محصـولات عینـی اندیشـهٔ آدمـی و جهـان طبیعت) از قوّه به فعل بدل می‌شود.

ممکن است، تحت تأثیر بصیرت‌های جدید به صورتی بسیار رادیکال تغییر کند. این طرح و نقشهٔ در حال توسعه است که به شخص وحدت هویت می‌بخشد و همان‌طور که جان راولز می‌گوید، تا حد زیادی شخصیت اخلاقی ما را متعین می‌کند. این اندیشه تا حد زیادی شبیه این ایده است که لنگر و محل ثبات نفس‌های ما در جهان (سوم) است، جز این که در این اندیشه علاوه بر اهداف و ترجیحات، تأکید زیادی بر انتظارات و آن دسته از نظریه‌های ما دربارهٔ جهان‌های (اول)،(دوم) و(سوم) است که در زمان‌های مختلف مورد پذیرش هر فرد است. اعتقاد به چنین نقشهٔ در حال تغییری، مجموعه‌ای از نظریه‌ها و ترجیحات است که باعث فرارَوی از خودمان، یعنی به تعبیر کانت فراروی از تمایلات و امیال غریزی می‌شود (Popper, 1985, p. 145). تعهد مطلق و غیرمشروط همچنین از این جهت «مطلوب» نیست که با بستن زمینهٔ گفت‌وگو و نقدپذیری زمینهٔ مساعدی برای جزمیت و خشونت ایجاد می‌کند. خطر این امر خصوصاً زمانی است که این تعهد غیر مشروط، وارد عرصهٔ سیاسی و اجتماعی شود. در واقع، تحذیرهایی که نسبت به ورود نگرش‌های عرفانی به عالم سیاست شده، از همین جهت است. مقصود از نگرش‌های عرفانی غیر مطلوب در این زمینه، آن نوع نگرش‌هایی‌اند که مطلق‌گرایی و جزمیت‌اندیشی را ترویج می‌کنند. از سوی دیگر، مؤلفه‌هایی از شیوهٔ زیست و نگاه عارفانه به عالم که برای بسیاری از مردم هم جذابیت دارد، قابل اخذ است، که یک جنبهٔ مهم آن روحیهٔ تسامح در تعالیم اصیل عرفانی و تأکید عرفای بزرگ بر خطاپذیر بودن افراد و جدّی‌گرفتن خطاپذیری معرفت بشری است.

کنترل مدنی تکنولوژی اطلاعات

به‌رغم آنچه گفته شد، کنترل‌های درونی ــ اعم از تقویت سپهر اخلاقی و تقوای درونی ــ متکی به ایمان برای مواجهه با تبعات تکنولوژی‌ها، خصوصاً تکنولوژی‌های اطلاعاتی کافی نیست. به‌واسطهٔ قدرت تأثیر وسیع این تکنولوژی‌ها، برای کنترل موثر تر این تکنولوژی های قدرتمند، علاوه بر مکانیزم‌های کنترل اخلاقی که بر عملکرد شخصی افراد در بهره‌گیری از تکنولوژی‌ها نظارت دارند، نیاز به تکنولوژی‌های دیگری است (مثلاً از سنخ قوانین) که با اخلاق تفاوت دارد.[1] به لحاظ انسان‌شناختی

۱. توجه به این نکته مهم است که تکنولوژی‌ها در رویکرد عقلانیت نقّاد، برساخته‌های انسانی‌اند که واجد ذات و حیث التفاتی نیستند. حیث التفاتی مربوط به جهان (۲) یعنی ذهن موجود هوشمند است. بنابراین، تکنولوژی‌ها فی‌نفسه و بی دخالت فاعل قصدمندِ انسانی واجد قدرت تأثیرگذاری نیستند (برای توضیحات بیشتر، نک: پایا، ۱۳۹۶؛ پایا و منصوری، ۱۳۹۷). شماری از نویسندگان تکنولوژی‌ها را به گونه هستارهایی با اراده و حیات مستقل از آدمیان تلقی می‌کنند و بر این اساس، مدعی می‌شوند که تکنولوژی اراده خود را به شیوه‌ای جبرگونه بر آدمیان تحمیل می‌کند. عقل‌گرایان نقّاد به دلیل آنچه گفته شد، معتقدند که تکنولوژی‌ها همگی ــ بجز استثنای در حال حاضر ناموجودی که بدان اشاره می‌شود ــ یکسره تابع نحوه بهره‌گیری آدمیان از ظرفیت‌های آن‌ها هستند. البته، هر نوع بهره‌گیری از تکنولوژی‌ها، احیاناً، با تبعات ناخواسته و حتی

می‌توان این گمانه را پیشنهاد کرد که وضع طبیعی انسان، یعنی آدمی بیرون از دایرهٔ تربیت‌های تمدنی که شامل تربیت‌های دینی، اخلاقی، قانونی، علمی، به‌گونه‌ای است که در آن تمایل به حفظ منافع شخصی یا گروهی از تمایلات غیرخواهانه قوی‌تر است. البته، این نگرش به انسان را نباید به شکلی بدبینانه تفسیر کرد.

کانت که واجد گرایش‌های دینی مثال‌زدنی بود، در عین آن که خودْ فیلسوفی خوش‌بین بود و خوش‌بینی را یک وظیفهٔ اخلاقی تلقی می‌کرد، این گمانه را نیز در نظام فکری‌اش به کار گرفته بود که در همهٔ ما «تمایلی ریشه‌کن نشدنی به بدی» و سرشتی منفعت‌طلبانه وجود دارد.[1] به اعتقاد او، انسان با امید و مقصد و مقصودی که دارد می‌تواند به کمال برسد. کانت، اساساً اهداف غایی را مخصوص انسان می‌دانست و آن را امری طبیعی نمی‌شمرد و معتقد بود که حرکت تاریخ به سمت یک غایت، نتیجهٔ وجود انسان است (نک: کانت، ۱۳۹۰، ص ۹-۳۰). کانت در این انسان‌شناسی، متأثر از تعلیمات مذهبی بود. اهمیت این نوع تلقی از جنبه‌های مثبت و منفی آدمی که با آموزه‌های دینی انطباق دارد، در آن است که زمینهٔ نظری لازم برای کنترل درونی و کنترل بیرونی را مهیا می‌سازد.

به اعتقاد کانت، برای تربیت ابناء بشر به‌منزله کنشگرانی برخوردار از آزادی و خودآئینی، به نهادهایی نیاز داریم که مسئولیت اخلاقی و خروج از صغارت فکری را آموزش دهند. بنابراین، کنترل بیرونی می‌تواند از طریق تنظیم نهادها و قوانین حقوقی، قانونی و آموزشی با استفاده از منطقِ موقعیت و مهندسیِ تدریجی صورت پذیرد. البته، این نهادها باید به شیوهٔ دموکراتیک[2] کنترل شوند تا به بهانه‌های

نامطلوبی همراه تواند بود، اما بهره‌گیری هوشمندانه از تکنولوژی‌ها می‌تواند این تبعات را کاهش دهد. تأکید بر این نکته نیز ضروری است که تبعات مورد اشاره ناشی از تکنولوژی‌ها نیست، بلکه مربوط به ظرفیت ناشناخته موجود در دل واقعیت است که با واسطه به‌کارگیری تکنولوژی‌ها احیاناً از قوه به فعل در می‌آیند. استثنای اشاره در بالا، ناظر به ماشین‌های هوشمند بسیار پیشرفته‌ای است که بنا به فرض از آگاهی و نیز عواطف و احساسات برخوردار شده‌اند و اگر این هستارها موجود شوند، به اعتبار ظرفیت‌هایی که برایشان مفروض گرفتیم، واجد اراده خواهند بود و این اراده می‌تواند در مقابل اراده آدمیان قرار گیرد.

۱. کانت، متأثر از هابز، وضعیت طبیعی انسان را وضع جنگ می‌دانست که به‌واسطهٔ اختلاف دائم یکدیگر را تهدید می‌کنند. مردم، به اعتقاد او، به‌طور طبیعی تمایل دارند که خود را با دیگران مقایسه کنند و به‌شکل خودخواهانه‌ای باهم رقابت کنند و همیشه به فکر سود خود هستند (Kant, 1996, 6: 26-27). او در دین در محدودهٔ عقل تنها تصریح می‌کند که «ما نمی‌توانیم نقطهٔ آغاز را معصومیت طبیعی خویش بگیریم، بلکه باید از اول فرض را بر شرارت اراده بگذاریم که ضوابطی برخلاف آمادگی اخلاقی اصلی اختیار می‌کند» (به نقل از سالیوان، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰).

۲. اصطلاح عام «شیوه دموکراتیک» می‌تواند خطاانگیز باشد؛ زیرا برای دموکراسی مدل‌های گوناگون پیشنهاد شده است که هر یک بر مبنای تفاسیر خاص از اصولی که در زمره کارکردهای اصلی ماشین دموکراسی به شمار می‌آیند، عمل می‌کنند. در تفسیر مختار عقل‌گرایان نقاد از دموکراسی، یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌های این تکنولوژی فراهم آوردن شرایطی است که در آن شهروندان بتوانند به‌منزله کنشگران واجد خودآئینی به نحو مستمر فعالیت نهادهای مختلفی را که زندگی شهروندان را تمشیت می‌کنند و اداره امور مختلف را در جامعه بر عهده دارند، مورد پایش و ارزیابی نقادانه قرار دهند و هر زمان آن‌ها را از انجام

موهوم، ابزار قدرت برای سانسور و محدود کردن آزادی‌های مدنی نشوند.[۱] در عین حال نمی‌توان بـه اسـم آزادی‌های مدنی، طراحی و استفاده از تکنولوژی‌ها را بدون تنظیم قوانین به حال خود رها کرد. این مسـئله در خصوص تکنولوژی‌های اطلاعاتی که قدرت و دامنهٔ تأثیرگذاری آنها در جامعه زیاد اسـت، از اهمیـت بیشتری برخوردار است.[۲]

کانت (۱۳۸۰) در رسالهٔ دین در محدودهٔ عقل تنها به نقش اجتمـاع اخلاقـی نهـاد کلیسـا در تحـول ارزش‌های اجتماعی در انسان‌ها اشاره می‌کند. او همچنین در رسالهٔ دربارهٔ تعلیم و تربیت[۳] بـر ایـن مهـم تأکید می‌ورزد که نهادهای آموزشی باید به‌نحوی طراحی شوند که اخـلاق را در وضـع طبیعـی کـه فاقـد خیرِ اخلاقی است، بسط و گسترش دهند. این نهادها باید به‌گونه‌ای باشند که نـه بـر مبنـای وضـع فعلـی بشـر، بلکـه بـرای ایجـاد شـرایط بهتـر احتمـالی آینـده بـه‌عنوان یـک هـدف غـاییِ انسـانی بـه تربیـت بپردازند (Kant, 2007, pp. 437-485). بنابراین، وظیفهٔ آموزش و پرورش در درجـهٔ اول ایـن اسـت کـه اجتماع فعلی را که در وضع طبیعی است به سمت ایجاد جامعه‌ای مدنی با ایده‌آل‌های اخلاقی و انسـانی و برخوردار از آزادی و برابری و حقوق عقلانی سوق دهـد و ازآنجاکـه بـه اعتقـاد کانـت، کمـال انسـانی هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود، در هر مرحله از تکامل ایـده‌آل‌های اخلاقـی، بُعـدی شناسـایی شـده یـا بایـد بشود (کانت، ۱۳۹۰، ص ۷۸ـ۷۹). کانت بر این نکته تأکید داشت که به اعتبار گرایش طبیعـی آدمـی بـه شرّ ــ با توضیحی که گذشت ــ نباید در خصوص مسئولیت تربیت و کنترل ساده‌لوح بود. در عـین حـال،

وظایفشان ناتوان یافتند بتوانند بدون متحمل شدن هزینه‌های گزاف و با سهولت نسبت بـه اعمـال تغییـرات لازم اقـدام کننـد. در مدل دموکراتیک مختار عقل‌گرایان نقاد، جامعه دموکراتیک جامعـه‌ای بـاز و کثرت‌گراسـت. کثرت‌گرایـی یکـی از ارکـان رکـین رویکرد عقلانیت نقاد است و وجود آن، از یک‌سو مانع هم‌سطح شدن و هم‌سطح‌انگاری می‌شود و از سوی دیگر، امکـان ارائـه راه‌حل‌های متنوع برای حل مسائل پیش رو را تسهیل می‌کند.

۱. ممکن است این نقد طرح شود که چگونه می‌توان از جامعه‌ای که به‌واسـطهٔ تکنولوژی‌هـای اطلاعـاتی گرفتـار همسطح‌سـازی است، انتظار داشت که ــ با روش‌های دموکراتیک ــ بتواند کنترل تکنولوژی‌ها را به دست گیرد؟ در پاسخ، باید بر این نکته تأکیـد کرد که همان‌طور که در ابتدای مقاله ذکر شد، وظیفه و مسئولیت اجتماعی علما، روشنفکران و متفکران هر قـوم در هـر عصـری است که همچون پیامبران با آموزش و نقدِ مداومْ، مردم را از اندیشه‌های نادرست و ابعاد مخاطره‌آمیز تکنولوژی‌ها آگاه کننـد و بـا پیشنهاد الگوهای مناسبْ حیث التفاتی جمعی را در جهت اصلاح امور هـدایت کننـد؛ زیـرا همـان‌طور کـه خداونـد در قـرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَومٍ حَتّىٰ يُغَيِّروا ما بِأَنفُسِهِم» (سورهٔ رعد، آیهٔ ۱۱). این امر البته به نوعی خوش‌بینی به امکان هدایت و حرکت به سوی کمال برای آدمی متکی است که در متن به زمینه‌های فلسفی آن در کانت و متون دینی اشاره شده است.

۲. پوپر در یکی از مصاحبه‌های خود بر این نکته تأکید کرد که باید برای تلویزیون ــ مانند قوانینی که برای رانندگی وضع شده است ــ قوانین و مقرراتی حاکم باشد (پوپر، ۱۳۷۶، ص ۱۰۲ـ۱۰۸). در زمینهٔ ضرورت وجود بستری دموکراتیک در زمینـهٔ ضـرورت وجود بستری دموکراتیک برای طراحی و انتقال تکنولوژی‌ها، نک: به (Agassi, p. 1989, 2005).

۳. این رساله با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۲). تعلیم و تربیت: اندیشه‌هایی دربارهٔ آمـوزش وپرورش. (ترجمه: غ. شکوهی) تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

خوش‌بینی به امکان اصلاح و تلاش در جهت آن، خودْ بخشی از مسئولیت و وظیفهٔ اخلاقی ماست. وظیفهٔ اخلاقی ما آن است که در عین توجه به جنبه‌های ضعف آدمی، در خصوص امکان اصلاح و بهبود، خوش‌بین باشیم و برای ایجاد شرایطی بهتر تلاش کنیم. پیشه‌کردن بدبینی و بی‌عملی و تن دادن به نیهیلیسم عین بی‌اخلاقی است.[1] رویکرد خوش‌بینانه و البته، واقع‌بینانهٔ کانت، با نحوه رفتار پیامبران سنخیت و قرابت تام دارد؛ پیامبران حتی در بدترین شرایط موظف به هدایت قوم بودند و به وظیفهٔ خود عمل می‌کردند. در این زمینه، داستان حضرت یونس (ع) و خطاب و عتاب خداوند با او، در زمانی که از هدایت قومش ناامید شده بود، مثال‌زدنی و درس‌آموز است.

مهندسی تدریجی متکی به عناصر هدف و غایت اخلاقی که در آن از ابزار تنظیم قوانین با فرض گرایش طبیعی انسان به سمت شر ــ با توضیحی که گذشت ـ به‌گونه‌ای بهره گرفته می‌شود که آزادی‌های فردی را محدود نکند، به همراه بهره‌گیری همزمان از توانایی‌ها و ظرفیت‌های مندرج در سپهر اخلاقی-دینی، مکانیسم قدرتمندی را پدید می‌آورد که به اعتقاد ما، به افراد و جوامع این امکان را می‌دهد که با استفاده از آن در قبال تکنولوژی‌های مختلف و به‌ویژه تکنولوژی‌های پرقدرتی نظیر تکنولوژی‌های اطلاعاتی، در عین بهره‌مند شدن از مزایای درخور توجه این تکنولوژی‌ها، تا حدود زیادی از خطرات بالقوّه آن‌ها و در رأس همه آن‌ها خطر سقوط در ورطهٔ نیهیلیسم، جلوگیری بعمل آورد. مهندسی تدریجی و دموکراتیک، مستلزم این است که ابداع نهادها و تنظیم قوانین متناسب با ظرف و زمینه‌های بومی و با مشارکت نقادانهٔ حقوق‌دانان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان و دیگر متخصصان مربوطه صورت پذیرد؛ زیرا مسئله‌ای ذوابعاد است.

نتیجه

اگر بپذیریم که آدمی موجودی است که میل طبیعی به شرْ بخشی از ظرفیت وجودی او و یکی از جنبه‌های منفی سرشت اوست، آنگاه از این نتیجه گریزی نخواهد بود که آدمی بدون اِعمال نیرو و کنترل درونیِ اخلاقی یا تقوایِ درونی، و بدون بهره‌گرفتن از ابزار قوانین مناسب، کمال خود و جامعه را به مخاطره می‌اندازد. فقدان تقوایِ درونی و تنک‌مایگی سپهر اخلاقی موجب همسطح‌شدگی امور و در نهایت، پراکنده‌دلی، بی‌مسئولیتی و قساوت قلب آدمی می‌شود. در چنین وضعی، دسترسی آدمیان به ابزارهای تکنولوژی پرقدرت، از جمله اغلب تکنولوژی‌های مدرن، مخاطراتی جدّی برای جوامع انسانی پدید می‌آورد. تکنولوژی‌های اطلاعاتی ــ به‌رغم خدمات و حسناتی که برای فرد و جامعه دارند ــ

۱. فضیلت اخلاقی نزد کانت در عمل و در قالب یک موقعیت اجتماعی بروز و معنا پیدا می‌کند، بنابراین، «بدبینی» که موجب عمل‌نکردن و انزوا شود، غیراخلاقی است (نک: مقدمهٔ صانعی درّه‌بیدی در کانت، ۱۳۹۳، ۷-۲۶).

می‌توانند در صورتی‌که در مسیرهای نامناسب به کار گرفته شوند، زمینهٔ فراخی برای همسطح‌شدگی و پراکنده‌دلی فراهم کنند.

تأکید بر این نکته ضروری است که تکنولوژی اطلاعات، همانند هر تکنولوژی دیگری ـ البته، بر حسب درجات متفاوتشان، هم از حیث قدرت و توانمندی ـ ظرفیت‌هایی را برای تغییر فراهم می‌آورد و برای مثال، تکنولوژی اطلاعات ـ چنان‌که توضیح داده شد ـ همسطح‌شدگی را 'تسهیل' می‌کند، اما فعلیت یافتن «همسطح‌شدگی» به‌واسطه تنک‌مایگی سپهر اخلاقی یا ضعف با فقدان تقوای درونی رخ می‌دهد. یکی از تبعات «هم‌سطح‌شدگی» ـ آنگونه که کی‌یرکگور هشدار می‌دهد ـ قساوت قلب است.[1] نکتهٔ دیگری که باید بدان توجه کرد آن است که عملکرد بهینهٔ کنترل درونی نیازمند خودشناسی است و از آنجا که سپهر اخلاقی و تقوای درونیْ مستلزم شناختِ هر چه بیشتر خود و ایجاد معنایی ارزشمند برای زندگی است، تکاپوهای فردی در راستای ارتقای اخلاقی و معنوی و آموزش‌های عمومی می‌تواند در استفادهٔ بهداشتی از تکنولوژی اطلاعات بسیار مؤثر باشد. البته، باید توجه داشت که برای شناخت ظرفیت‌های سپهر اخلاقی نیز تنها رویکردهای اخلاقی رئالیستی راهگشا هستند و گرنه آن دسته از نظام‌های اخلاقی که اخلاق را به نتیجه‌گرایی یا پراگماتیسم و یا شیوه‌های نسبی‌گرایانه تقلیل می‌دهند، چاره‌ساز نیستند و به نتایج معکوس می‌انجامند.

اما کنترل درونی و تقوای فردی، یکی از شروط لازم کنترل بهینه تکنولوژی در سطح اجتماعی به‌شمار می‌آید. این شرط به‌تنهایی برای کنترل بهینه تکنولوژی در تراز عام، کفایت نمی‌کند. در کنار تشویقِ مکانیسم‌هایی که کنترل درونی را تقویت و ترغیب می‌کند، می‌باید از اهرم کنترل بیرونی نیز بالضروره استفاده به عمل آید. این اهرم به تنظیم قوانین حقوقی و تأسیس نهادها و زیرساخت‌های مشخص برای استفادهٔ مؤثر ـ و در عین حال ایمن ـ متکی است. روشن است که طراحی و تنظیم و تصویب این قوانین و زیرساخت‌ها باید در یک بستر نقادانه و دموکراتیک و با مشارکت عالمان حیطه‌های مختلف و با حفظ آزادی‌های فردی صورت پذیرد. رویکرد عقلانیت نقّاد که در آن بر استفاده از ابزارهایی نظیر عقل جمعی، نقادی در حیط عمومی، متدولوژی منطق موقعیت و روش مهندسی تدریجی، تأکید می‌شود، می‌تواند برای طراحی و اصلاح این زیرساخت‌ها و نهادها بسیار مفید و کارساز باشد.[2]

---

۱. بی‌جهت نیست که کی‌یرکگور در خاطراتش مطبوعات و بی‌هویتی مندرج در آن را از هولناک‌ترین مصائبی می‌داند که عامل اصلی بی‌عاطفگی یا همان قساوت قلب است (Kierkegaard, 1967, p. 480).

۲. برای توضیح ایدهٔ منطق موقعیت و مهندسی تدریجی اجتماعی پوپر، نک: پوپر، ۱۳۸۳؛ Popper, 1957, 1966 .

فهرست منابع

اصغری، محمد. (۱۳۸۹). تفسیر فلسفی کرکگور و لویناس از داستان ابراهیم (ع). پژوهشنامه فلسفه دین، ۱۶(۸)، ۵۱-۷۴.

اندرسن، سوزان لی. (۱۳۹۷). فلسفه کی یر کگور. (ترجمه: خشایار دیهیمی). تهران: انتشارات فرهنگ نشر نو.

بویر، آلن. (۱۳۹۵). آیا یک جامعه باز یک جامعه عادلانه است؟ (ترجمه: علی پایا). ماهنامه آیین. ۱۳-۱۴(۱)، ۴۱-۵۴.

پایا، علی. (۱۳۸۷). فناوری، فرهنگ و اخلاق. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

پایا، علی. (۱۳۹۵). فلسفه تحلیلی از منظر عقلانیت نقاد نظریه‌ها و کاربردها. تهران: انتشارات طرح نقد.

پایا، علی. (۱۳۹۶). گره‌گشایی به شیوه فیلسوفان و مهندسان: مجموعه مقالاتی درباره علم و تکنولوژی و سیاست‌گذاری. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

پایا، علی. (۱۳۹۸). درباره اصول عام عدالت و اخلاق: تحلیلی از منظر عقلانیت نقاد. حکیم پارسا: یادمان استاد حجةالاسلام والمسلمین دکتر احمد احمدی. تهران: انتشارات سمت.

پایا، علی؛ منصوری، علیرضا. (۱۳۹۷). علم و تکنولوژی: تفاوت‌ها، تعامل‌ها، و تبعات آن‌ها. فلسفه علم، ۱۶(۸)، ۱۰۵-۱۳۴.

پایا، علی؛ منصوری، علیرضا. (۱۳۹۸). رابطه فلسفی علوم انسانی و تکنولوژی. فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، ۲۵(۹۹)، ۱۹-۲۳.

پوپر، کارل. (۱۳۶۴). جامعه باز و دشمنان آن. (ترجمه: عزت اللّه فولادوند). تهران: انتشارات خوارزمی.

پوپر، کارل. (۱۳۸۱). اسطوره چارچوب (در دفاع از علم و عقلانیت). (ترجمه: علی پایا). تهران: انتشارات طرح نو.

پوپر، کارل؛ بوزتی، جیانکارلو. (۱۳۷۶). درس این قرن: همراه با دو گفتار درباره آزادی و حکومت دمکراتیک: گفتگوی جیانکارلو بوزتی با کارل پاپر. (ترجمه: علی پایا). تهران: انتشارات طرح نو.

دریفوس، هیوبرت. (۱۳۸۳). درباره اینترنت: نگاهی فلسفی به اینترنت آنچه اینترنت نمی‌تواند انجام دهد. (ترجمه: علی ملائکه). تهران: انتشارات گام نو.

سالیوان، راجر. (۱۳۸۰). اخلاق در فلسفه کانت. (ترجمه: عزت اللّه فولادوند). تهران: انتشارات طرح نو .

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). حکمت و معیشت؛ شرح نامه امام علی به امام حسن (ع). تهران: انتشارات صراط.

شکر، عبدالعلی. (۱۳۹۴). نقد ناسازگاری عقل و ایمان در اندیشه کی یرکگارد. فصلنامه معارف عقلی، ۳۰(۱۰)، ۱۲۵-۱۴۴.

صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۹۴). جایگاه انسان در اندیشه کانت. تهران: انتشارات ققنوس.

کارلایل، کلر. (۱۳۹۷). کیرکگور: راهنمای سرگشتگان (ترجمه: محمد هادی حاجی‌بیگلو). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۴ تعلیم و تربیت .(ترجمه: غلامحسین شکوهی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۰). دین در محدوده عقل تنها .(ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی). تهران: انتشارات نقش و نگار.

کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۰). رشد عقل: معنای تاریخ کلّی در غایت جهان وطنی .(ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی). تهران: انتشارات نقش و نگار.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۹۰). مثنوی معنوی. (تصحیح: رینولد نیکلسون). تهران: انتشارات هرمس.

میلر، دیوید. (۱۳۸۷). غلبه بر اعتیاد به موجه‌سازی. (ترجمه: علی پایا). پژوهشهای فلسفی، ۱(۱)، ۱-۱۶.

References

Agassi, J. (1989). Technology Transfer to Poor Nations. In E. F. Byrne, & J. Pitt, *Technological Transformation: Contextual and Conceptual Implications* (pp. 277-284). Dordrechti Boston I London: Kluwer Academic Publishers.

Agassi, J. (2005). *Technology social and Philosophical Aspect*. Dordrecht, Boston/Lancaster: D. Reidel.

Bartley, W. W. (1964). Rationality versus the Theory of Rationality. In M. Bunge, *The Critical Approach to Science and Philosophy*. London, New York: The Free Press of Glencoe.

Dreyfus, H. L. (1990). *Being-in-the-World A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge: MIT Press.

Dreyfus, H. L. (2001). *On the Internet*. New York: Routledge.

Kant, I. (1996). Religion within the Boundaries of Mere Reason. In I. Kant, *Religion and Rational Theology*. (W. Wood, & G. diGiovanni, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2007). On Education. In G. Zoller, & R. B. Louden (Eds.). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Antropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kierkegaard, S. (1958). *Edifying Discourses*. (P. L. Holmer, Ed.) New York: Harper Torchbooks.

Kierkegaard, S. (1959). *Either/or* (Vol. II). Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1967). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (Vol. 2). H. V. Hong (Ed.). Bloomington: Indiana University Press.

Kierkegaard, S. (1980a). *Concept of Anxiety* (Vols. Kierkegaard's Writings, Vol. 8). (R. Thomte, & A. B. Anderson, Trans.) Princeton: Princeton University Press.

Kirekegaard, S. (1980b). *The Sickness Unto Death* (Vols. Kierkegaard's Writings, V.19). (H. V. Hong, & E. H. Hong, Trans.) Princeton: Princeton University Press.

Kirerkegaard, S. (1962). *The Present Age*. New York: Harper & Row.

Kranzberg, M. (1986). Technology and History: ‘Kranzberg's Laws’. *Technology and Culture*, 27 (3), 544-560.

Miller, D. (1994). *Critical Rationalism*. Open Court.

Miller, D. (2007). Overcoming the Justificationist Addiction. Translated into Persian as: Ghalabe bar E‘tiyad be Mowj Sazi, by Ali Paya. *Journal of Philosophical Investigations*, 1 (1), 1-16.

Paya, A. (2019). Justice and Ethics as Totipotent Emergent Properties: A Critical Rationalist Perspective. *Proceedings of the Annual International Conference on Shi‘i Studies*, 4. London: ICAS Press.

Popper, K. (1957). *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.

Popper, K. (1963/2001). *Conjectures and Refutations*. Routledge.

Popper, K. (1966). *The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato*. London: Routledge.

Popper. (1985). *Self and Its Brain*. Verlag Berlin Heidelberg.

Wittgenstein, L. (1980). *Culture and Value*. Chicago: University of Chicago Press. Chicago: University of Chicago Press.

References in Arabic / Persian

Anderson, S. L. (1398 AP). *On Kierkegaard*. Translated into Persian as: *Falsafe-i Kierkegaard (Kierkegaard's philosophy)*, by Khoshayar Deihimi. Tehran: Farhang-i Nashr-i No.

Asghari, M. (1389 AP). Kierkegaard's Abraham and Levinas's Abraham. *Philosophy of Religion Research (Namah-i Hikmat)*, 8 (2), 51-74.

Boyer, A. (1395 AP). Is an Open Society a Just Society? Trans. by Paya. *Aein*, 13-*14*(1), 41–54.

Carlyle, C. (1397 AP). *Kierkegaard*. (Trans. M. Haji Beglou). Tehran: Ilmi va Fahangi Publications.

Dreyfus, H. (1383 AP). *On the Internet*. Translated into Persian as: *Negahi Falsafi be Internet (a philosophical look at the internet)*, by A. Malaike. Tehran: Gam-i No.

Kant, I. (1372 AP). *Réflexions sur l'éducation*. Translated into Persian as: *Ta'lim va Tarbiyat: Andishe-ha-i darbare-i Amoozesh va Parvaresh (education and training: thoughts about teaching and nurture)*, by G. Shokouhi. Tehran: University of Tehran Press.

Kant, I. (1380 AP). *Religion within the Limits of Reason Alone*. Translated into Persian as: *Din dar Mahdude-i Aql-i Tanha, by Sanei Darrebidi*. Tehran: Naqsh va Negar.

Kant, I. (1390 AP). *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*. Translated into Persian as: *Rushd-i Aql: Ma'na-i Tarikh-i Kulli dar Ghayat-i Jahan-i Watani (the growth of intellect: the meaning of universal history with a cosmopolitan purpose)*, by Sanei Darrebidi. Tehran: Naqsh va Negar.

Paya, A. (1398 AP/2019). Darbare-i Usul-i Aam-i Adalat va Akhlaq: Tahlili az Manzar-i Aqlaniyat-i Naqqad (on universal principles of justice and morals: an analysis based on critical reasoning). In *Hakim-i Parsa: Yademan-i Ustad Hujjatul Islam wal Muslimeen Doctor Ahmad Ahmadi* (an event commemorating Hojjatul Islam wal Muslimeen Dr. Ahmad Ahmadi). Tehran: Samt Publications.

Paya, A. (1387 AP). *Fanavari, Farhang, va Akhlagh (Technology, Culture and*

Ethics). Research Center for Culture, Art and Communications.

Paya, A. (2016). *Analytic Philosophy from the Perspective of Critical Rationalism*. Tehran: Tarh-i Naqd.

Paya, A. (1396 AP/2017). *Gereh Goshaii be Shive-i Filsufan va Mohandesan* (Problem-solving in Accordance with the Approaches of Philosophers and Engineers: Essays Concerning Science, Technology and Science Policy). Tehran: Institute for Social and Cultural Studies.

Paya, A; Mansouri, A. (2019). Science and Technology: Differences, Interactions, and Implications. *Philosophy of Science*, *8* (16), 105-134.

Popper, K. (1364 AP). *The Open Society and Its Enemies*. Translated into Persian as: Jamiʿe-i Baz va Dushmanane Aan, by I. Fouladmand). Tehran: Khwarazmi.

Popper, K. (1383 AP). *The Lesson of this Century*. Translated into Persian as: Dars-i een Qarn, by A. Paya. Tehran: Tarh-i No.

Popper, K. (1383 AP). *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*. Translated into Persian as: Usture-i Charchub (the myth of the framework), by Ali Paya. Tehran: Tarh-i No.

Rumi. (1990). *Mathnawi of Jalaluddin Rumi*. (Trans. by Reynold Nicholson). Tehran: Hermes.

Sanei Darrebidi, M. (1394 AP). *Jayegah-i Insan dar Andishe-i Kant* (man's status in Kant's thought). Qoqnus.

Shokr, A. (1394 AP). Naqd-i Nasazegari-i Aql va Iman dar Andishe-i Kierkegaard (a critique of the conflict between rationality and faith in Kierkegaard's thought). *Maarefe Aqli*, 30, 125-144.

Soroush, A.(1373 AP). *Hekmat va Ma'ishat* (wisdom and livelihood). Tehran: Serat

Sullivan, R. J. (1380 AP). *An Introduction to Kant's Ethics*. Translated into Persian as: Akhlaq dar Falsafe-i Kant (ethics in Kant's philosophy), by I. Fouladmand. Tehran: Ney Publications.