



مرکز ملی فضای مجازی  
پژوهشگاه فضای مجازی

اندیشمندان ۱

عصر  
فضای  
مجازی  
صد و دهم



گزارش ۱۱ از سلسله گزارش‌های اندیشمندان اخلاق فضای مجازی  
**هوبرت دریفوس : بازخوانی پدیدارشناخته  
فناوری‌های فضای مجازی**

Hubert Dreyfus:  
Phenomenological review of  
cyberspace technologies

عصر  
فضای  
مجازی

عصر  
فضای  
مجازی

گزارش شماره ۱۱۰

شهریور ۱۴۰۱



مرکز ملی فضای مجازی  
پژوهشگاه فضای مجازی

## گزارش ۱ از سلسله گزارش‌های اندیشمندان اخلاق فضای مجازی هوبرت دریفوس: بازخوانی پدیدارشناخته فناوری‌های فضای مجازی

محتوای انتشار یافته در این اثر  
الزاماً بیانگر دیدگاه مرکز ملی فضای مجازی نیست

تهیه شده در پژوهشگاه فضای مجازی  
(گروه مطالعات اخلاقی فضای مجازی)

تهیه کننده: دکتر مهدی خلیلی  
(دکتری فلسفه علم و فناوری  
دانشگاه FU آمستردام)

ناظر علمی: یحیی شعبانی  
(دانشجوی دکتری فلسفه علم و فناوری پژوهشگاه  
علوم انسانی)  
محمد مهدی نصر هرندی  
(مدیر گروه مطالعات اخلاقی فضای مجازی)

حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به مرکز ملی فضای  
مجازی است و استفاده از آن با ذکر منبع مجاز می باشد.

نشانی: تهران، میدان آرژانتین، خیابان بیهتی، نیش  
خیابان ۱۶ غربی، پلاک ۲۰  
تلفن: ۰۲۱-۸۶۱۲۱۰۶۱  
کد پستی: ۱۵۱۵۶۷۴۳۱۱

## فهرست

۵	سخن نخست
۹	چکیده
۱۳	مقدمه

### بخش اول

معرفه اندیشمندان ..... ۱۷

### بخش دوم

معرفه آثار ..... ۲۱

### بخش سوم

تشریح رویکرد اخلاقه ..... ۲۵

۱-۳- هوش مصنوعی ..... ۲۸

۲-۳- اینترنت ..... ۳۲

۱-۲-۳- موتور جستجو ..... ۳۵

۲-۲-۳- آموزش از راه دور ..... ۴۰

۳-۲-۳- معنای زندگی بدون بدن ..... ۶۱

۴-۲-۳- بدن‌مندی مجازی ..... ۶۹

### بخش چهارم

تحلیل و بررسی رویکرد اخلاقه ..... ۸۱

۱-۴- مقدمه ..... ۸۵

۲-۴- رویارویی ماهرانه و دلالت‌های آن برای اندیشیدن درباره‌ی فناوری ..... ۸۸

۱-۲-۴- رویارویی ماهرانه ..... ۸۸

۲-۲-۴- فناوری ..... ۹۷

۳-۴- مشکلات تلقی دریفوس درباره‌ی فناوری ..... ۱۰۲

۴-۴- مشکلات دریفوس در (دست‌کم گرفتن) مفهوم‌سازی امر اجتماعی ..... ۱۰۷

- ۱۱۰-۴-۱- نظر در یفوس درباره‌ی پیش‌زمینه (اجتماعی؟)
- ۱۱۵-۴-۲- نظر در یفوس درباره‌ی "das Man" (هرکس)
- ۱۱۸-۴-۳- ویتگنشتاین
- ۱۲۸-۴-۴- دیوبی
- ۱۳۱-۴-۵- مشکلاتی با دلالت‌های اخلاقی و سیاسی و پرسش درباره‌ی فضیلت
- ۱۳۳-۴-۵-۱- فضیلت و مهارت
- ۱۳۷-۴-۵-۲- تخصص اخلاقی: در یفوس مقابل دیوبی
- ۱۴۰-۴-۵-۳- اگر درگیری ماهرانه و کار دستی خوب است، چه دلالتی برای
- ۱۴۱- فناوری‌های روز دارند؟
- ۱۴۷-۴-۵-۴- بعد سیاسی و اجتماعی فضیلت و استادکاری: دیوبی و مک‌اینتایر
- ۱۵۱-۴-۶- نتیجه‌گیری

### بخش پنجم

۱۵۷- استنباط توصیه‌های اخلاقی

۱۶۳- جمع بندی

۱۶۹- منابع

# سخن نخست



فضای مجازی با شتاب شگرف و رو به تزایدی که در حال بسط و گسترش است تمام ساحات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی زندگی بشر را درنوردیده و هر روز بخش بزرگی از زندگی واقعی را در خود فرو برده و حیات متفاوت و جدیدی به آن می‌دهد. لذا به نظر می‌رسد دو نگاه کلان به فضای مجازی وجود دارد: نگاه اول که بالاخص در ابتدای رشد و تکوین فضای مجازی مسلط شده بود، آن را همچون ابزاری کنار سایر ابزارهای بشری تصویر می‌کرد که تنها طریقت داشت. اما نگاه دوم، در نتیجه رشد تحولات خیره‌کننده فضای مجازی و سایه گسترتری آن در حوزه‌ها و شئون بشر در یک دهه اخیر آن را چون سکویی می‌داند که بسیار فراتر از شأن ابزاری حیات انسان‌ها را سامان جدیدی داده و ادعای تمدن نوینی را دارد. رویکردی که از قضا از چشمان بصیر رهبر انقلاب نیز دور نمانده و انتظاری تمدنی از فضای مجازی در ایران را مطالبه داشته‌اند.

در همین راستا گزارش‌های عصر فضای مجازی تلاش می‌کند تا فهم سازمان‌ها و دستگاه‌های مرتبط با حوزه فضای مجازی را ارتقاء بخشیده و آن‌ها را برای مواجهه فعال و خردمندانه با تحولات این عرصه مهیا سازد.

سید ابوالحسن فیروزآبادی  
دبیر شورای عالی ورئیس مرکز ملی فضای مجازی

# چکیده





هوبرت لدرر دریفسوس<sup>۱</sup>، فیلسوف معاصر، تاملات ارزنده‌ای درباره‌ی هوش مصنوعی و اینترنت دارد. در نوشتار حاضر، ابتدا معرفی کلی از زندگی علمی او ارائه می‌شود. بعد، آثار او در حوزه‌ی نقد هوش مصنوعی، به‌طور خلاصه شرح می‌شوند. سپس بر مباحث اخلاقی و وجودی او در نسخه‌ی اول و دوم کتاب درباره‌ی اینترنت<sup>۲</sup> تمرکز می‌شود و ایده‌های او درباره‌ی موتورهای جستجو، آموزش از راه دور، زندگی معنادار در فضای مجازی و بدن‌مندی مجازی شرح می‌شود. سپس، مقاله‌ی رویارویی ماهرانه با و از طریق فناوری‌ها: برخی چالش‌ها و مسیرها برای فلسفه فناوری ملهم از دریفسوس<sup>۳</sup> اثر مارک کوکلببرگ<sup>۴</sup>، فیلسوف فناوری اتریشی، ترجمه می‌شود. این مقاله کمک می‌کند هم برخی ایده‌های متاخر دریفسوس مشخص شود و هم برخی محدودیت‌های دیدگاه او معلوم گردد. در انتها، مباحث مختلفی که در این نوشتار تشریح شده‌اند جمع‌بندی می‌شود و چند توصیه‌ی سیاستی نیز ارائه می‌شود.

1. Hubert Lederer Dreyfus

تلفظ صحیح Dreyfus چنین است: درایفیس (/draɪfəs/). اما با توجه به مصطلح بودن «دریفسوس» در ترجمه‌های فارسی از همین معادل استفاده کرده‌ام.

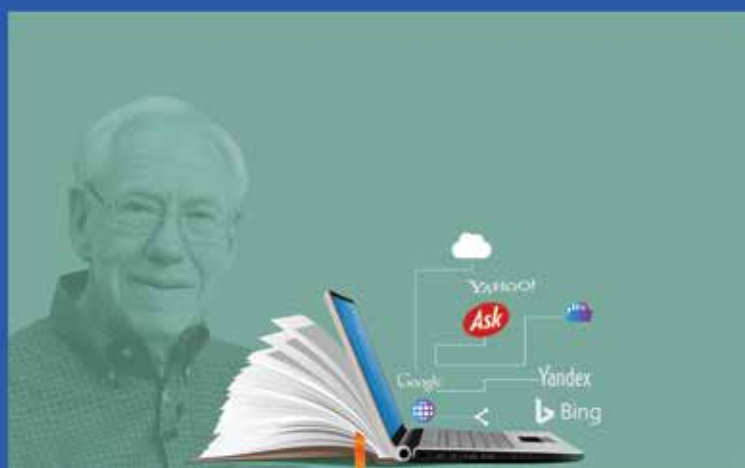
2. On the internet

3. Skillful coping with and through technologies: Some challenges and avenues for a Dreyfus-inspired philosophy of technology

4. Mark Coeckelbergh

واژگان کلیدی: فضای مجازی، دریفوس، موتور جستجو، آموزش  
از راه دور، معنای زندگی، بدن‌مندی

## مقدمه



هوبرت دریفوس بیش از هر چیز برای نقد دلالت‌های فلسفی هوش مصنوعی شناخته می‌شود. اما او آثار مختلفی درباره‌ی پدیدارشناسی، اگزیستنیالیسم، فلسفه ذهن و فلسفه ادبیات نیز دارد. او را هم‌چنین برای معرفی و تفسیری که از فیلسوفان قاره‌ای چون هوسرل<sup>۱</sup>، هایدگر<sup>۲</sup> و مرلوپنتی<sup>۳</sup> ارائه کرده است می‌شناسند. ویژگی متمایز این فیلسوف پرداختن به مسائل انضمامی از منظری عمیقاً فلسفی است. نقد فلسفی او به ایده‌ی هوش مصنوعی و هم‌چنین پرداختن به مسائل اخلاقی و وجودی زندگی در فضای اینترنت دو نمونه از پرداختن‌های عمیق او به مسائل انضمامی روز است. دریفوس می‌تواند الگویی برای دیگر پژوهش‌گران باشد که در عین بحث و بررسی مسائل انضمامی در حوزه‌ی علم و فناوری روز، از عمق بحث نگاهند و بصیرت‌های ژرف فلسفی و اخلاقی به‌دست آورند.

در نوشته‌ی حاضر، ابتدا زندگی علمی هوبرت دریفوس گزارش و آثار او معرفی می‌شود. سپس، مباحث او درباره‌ی هوش مصنوعی و اینترنت تشریح می‌شود. برای تشریح دیدگاه‌های دریفوس درباره‌ی فضای مجازی، محتوای دو نسخه‌ی کتاب درباره‌ی اینترنت توضیح

1. Edmund Husserl
2. Martin Heidegger
3. Maurice Merleau-Ponty

داده و با هم مقایسه می‌شود. به‌طور خاص ایده‌های دریفوس درباره‌ی موتورهای جستجو، آموزش از راه دور، زندگی معنادار در فضای مجازی و بدن‌مندی مجازی تشریح می‌شود. سپس، مقاله‌ای زیر عنوان رویارویی ماهرانه با و از طریق فناوری‌ها: برخی چالش‌ها و مسیرها برای فلسفه فناوری ملهم از دریفوس از مارک کوکلب‌رگ ترجمه می‌شود. این مقاله در سال ۲۰۱۹ منتشر شده است و در آن هم ایده‌های دریفوس درباره‌ی فلسفه‌ی فناوری، هم محدودیت‌های دیدگاه او بحث شده است. در انتهای نوشتار، بحث‌های مختلف جمع‌بندی می‌شوند و در نهایت چند توصیه و پیش‌نهاد ارائه می‌شود.

# بخش اول

معرفی اندیشمند



## بخش اول

### معرفه اندیشمند

دریفوس در سال ۱۹۲۹ در ایالت ایندیانا آمریکا به دنیا آمد. در ۱۹۴۷ به هاروارد پیوست و تز کارشناسی‌اش را روی «علیت و نظریه کوانتوم» تعریف کرد. ویلارد کواین<sup>۱</sup>، از شناخته‌شده‌ترین فیلسوفان قرن بیستم، ممتحن اصلی این تز بود. او پس از اخذ مدرک کارشناسی و کارشناسی ارشد و دوره‌ای کوتاه از تدریس در هاروارد<sup>۲</sup>، برای طی دوره‌ای مطالعاتی (۱۹۵۴-۱۹۵۴) به دانشگاه فرایبورگ<sup>۳</sup> رفت و در آن‌جا با مارتین هایدگر برخورد داشت. سپس در آرشیو هوسرل<sup>۴</sup> در بلژیک مشغول پژوهش شد (۱۹۵۶-۱۹۵۷). او سپس مدتی مربی فلسفه در دانشگاه برندیس<sup>۵</sup> و برای مدتی هم در مدرسه عالی نرمال پاریس<sup>۶</sup> مشغول پژوهش بود. از ۱۹۶۰ در MIT<sup>۷</sup> مشغول به تدریس فلسفه بود و در همین حین، در سال ۱۹۶۴ در دانشگاه هاروارد از تز دکتریش درباره‌ی «پدیدارشناسی ادراک حسی نزد هوسرل» دفاع کرد. از ۱۹۶۴ به بعد، علاوه بر MIT، در موسسه‌ی رند<sup>۸</sup> نیز به‌عنوان

1. Willard Van Orman Quine
2. Harvard University
3. University of Freiburg
4. Husserl Archives
5. Brandeis University
6. Ecole Normale Supérieure, Paris
7. Massachusetts Institute of Technology

8. RAND (مخفف Research AND Development) نام اندیشکده‌ای در ایالات متحده است که به ارتش این کشور تحلیل و پژوهش پیش‌نهاد می‌کند.

مشاور استخدام شد. کار او در رند بررسی و داوری کارهای آلن نوئل<sup>۱</sup> و هربرت آ. سیمون<sup>۲</sup> در زمینه‌ی هوش مصنوعی بود. نتیجه‌ی علمی این شغل انتشار نقدهای دریفوس علیه مفروضاتِ هوش مصنوعی بود. این نقدها موجبات شهرت عمومی دریفوس را فراهم آورد.

دریفوس که مربی‌گری، استادیاری و دانشیاری را در MIT تجربه کرده بود، از ۱۹۶۸ به استخدام دائم دانشگاه کالفرنیا، برکلی<sup>۳</sup> درآمد و در سال ۱۹۷۲ استاد تمام این دانشگاه شد. او گرچه در ۱۹۹۴ بازنشسته شد، همچنان در دانشکده فلسفه این دانشگاه مشغول تدریس و پژوهش بود و از ۱۹۹۹ با دانشکده‌ی بلاغت دانشگاه برکلی نیز همکاری داشت. دریفوس در آوریل ۲۰۱۷ در ۸۷ سالگی در برکلی کالفرنیا فوت کرد.

1. Allen Newell  
2. Herbert A. Simon  
3. University of California, Berkeley



## بخش دوم

معرفی آثار



آثار اصلی دریفوس بدین قرار اند:

• آن‌چه کامپیوترها نمی‌توانند انجام دهند: محدودیت‌های هوش مصنوعی<sup>۱</sup> که در سال ۱۹۷۲ منتشر شده و در آن دریفوس به نقد پروژه هوش مصنوعی پرداخته است. نسخه‌ی بعدی این کتاب در سال ۱۹۷۹ منتشر شد. نسخه‌ی سوم اما با عنوانی جدید، یعنی آن‌چه کامپیوترهای هنوز نمی‌توانند انجام دهند: نقدی بر خرد مصنوعی<sup>۲</sup> در سال ۱۹۹۲ نشر یافت.

• ذهن‌ها و رای ماشین‌ها: قدرت شهود و تخصص انسان در عصر کامپیوتر<sup>۳</sup> که هوبرت دریفوس آن را در سال ۱۹۸۶ به‌طور مشترک با برادرش استوارت دریفوس<sup>۴</sup> نوشته و در آن چنین استدلال می‌کند که کامپیوتر نمی‌تواند شهود و مهارت انسانی داشته باشد.

• مشیل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک<sup>۵</sup>، که دریفوس آن را به‌طور مشترک با پاول رابینو<sup>۶</sup> در سال ۱۹۸۳ منتشر کرده است و در این کتاب به دیدگاه‌های یکی از فیلسوفان قاره‌ای یعنی میشل فوکو پرداخت می‌پردازد.

1. What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence.
2. What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason.
3. Mind Over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer
4. Stuart Dreyfus
5. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago
6. Paul Rabinow

- در جهان بودن: تفسیری بر بخش اول هستی و زمان هایدگر،  
که در سال ۱۹۹۱ منتشر شده است و دریفوس در آن به بخشی از  
آراء هایدگر در کتاب هستی و زمان می‌پردازد،
- درباره‌ی اینترنت: که دو نسخه‌ی آن در سال‌های ۲۰۰۱ و ۲۰۰۹  
منتشر شده است. در این کتاب موضوعات مرتبط با فضای مجازی  
بررسی می‌شوند. این کتاب را به‌طور مبسوط بررسی خواهیم کرد.
- همه چیزهایی که می‌درخشند: خوانش آثار کلاسیک غربی  
برای پیدا کردن معنا در عصری سکولار<sup>۲</sup>، که دریفوس آن را در  
سال ۲۰۱۱ به‌طور مشترک با شان کلی<sup>۳</sup> نوشته است و در آن به  
بحث معنای زندگی می‌پردازد.
- بازیابی واقع‌گرایی<sup>۴</sup>، که دریفوس آن را در سال ۲۰۱۵ به‌طور  
مشترک با چارلز تیلور<sup>۵</sup> نوشته است و در آن به نقد دیدگاه‌های  
دکارت درباره‌ی ذهن و همچنین به نقد دیدگاه‌های کسانی چون  
مک‌داول می‌پردازد که درک ما از جهان را امری مفهومی می‌دانند.

---

1. Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I  
2. All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age  
3. Sean Dorrance Kelly

4. Retrieving Realism  
5. Charles Taylor

## بخش سوم

تشریح رویکرد اخلاقی



برای فهمِ مشی فکری دریفوس می‌توان نگاهی به آثار او انداخت. کتاب‌هایی که موضوع‌شان هوش مصنوعی است، از منظری پدیدارشناختی (یعنی با استفاده از آثار فیلسوفان پدیدارشناسی چون هوسرل، هایدگر و مرلوپنتی) به نقد تلقی مهندسان از هوش مصنوعی می‌پردازد. کتاب درباره‌ی اینترنت نیز از منظر فیلسوفان قاره‌ای، شامل پدیدارشناسان و فیلسوفانی چون کیرکگارد و نیچه به نقد و بررسی زندگی در فضای مجازی می‌پردازند. در کتاب‌های مختلف او تفاسیر بخصوص او از فیلسوفانی چون هوسرل هایدگر و مرلوپنتی نیز مشهود است. آثار مختلف دریفوس همه حاکی از دل‌بستگی او به سنت فلسفه‌ی قاره‌ای، سنتی که در قرن نوزدهم و بیستم خصوصا در آلمان و فرانسه روییده، دارد. او به دیدگاه‌های فیلسوفانی چون هایدگر، هوسرل، مرلوپنتی، کیرکگارد، فوکو و نیچه دل‌بستگی داشت و جهان جدید و آورده‌های علمی و فناورانه‌ی آن را از این منظر محل تاقل قرار می‌داد. در اخلاق نیز، گرچه نمی‌توان او را در یکی از چارچوب‌های مشخص اخلاق هنجاری طبقه‌بندی کرد، چنان‌چه در بخش‌های بعدی خواهیم دید، دیدگاه‌های او خصوصا درباره‌ی مهارت و رویارویی ماهرانه

در جهان، بیش از هر چیز به اخلاق فضیلت نزدیک است. در ادامه، آثارِ دریفوس درباره‌ی هوش مصنوعی و سپس با تفصیلی بیشتر، نظرات او درباره‌ی اینترنت تشریح خواهند شد.

### ۱-۳- هوش مصنوعی<sup>۱</sup>

دریفوس در آثار اولیه‌اش، مثلاً در کیمیا و هوش مصنوعی<sup>۲</sup>، آن‌چه کامپیوترها نمی‌توانند انجام دهند<sup>۳</sup> و ذهن بر فراز ماشین<sup>۴</sup> ارزیابی بدبینانه‌ای نسبت به پیشرفت هوش مصنوعی دارد و مبنای فلسفی آن را زیر سوال می‌برد. ایده‌ی کلی او این است که هوش و مهارت انسانی به‌طور پایه‌ای به فرآیندهای ناخودآگاه و غیرصوری و نه روابط آگاه نمادین یا قواعد صوری، وابسته است. نقد او با کمک گرفتن از بصیرت‌های فیلسوفانی چون مرلوپنتی و هایدگر به انجام می‌رسد و حجم عمده‌ای از آن به موج اولیه‌ی پژوهش‌های هوش مصنوعی که بیش‌تر روی قواعد صوری و نمادین تاکید داشتند برمی‌گردد، اگرچه می‌توان نگاه او درباره‌ی موج‌های جدیدتر چون پیوندگرایی را نیز در آثار متاخرش به وضوح دید.

وقتی دریفوس برای اولین بار در اواسط دهه شصت میلادی ایده‌هایش را مطرح کرد عموماً مورد بی‌توجهی یا سخره قرار گرفت. اما بعدها در دهه هشتاد میلادی درستی بصیرت‌های او بیش‌تر روشن شد و در توسعه رباتیک و پیوندگرایی مورد بهره‌برداری قرار گرفت. در قرن بیست و یکم نیز روش‌های مبتنی بر آمار در یادگیری ماشین<sup>۵</sup> این ایده را که درک و یادگیری ناخودآگاه است پذیرفتند و در مدل‌های خود جای دادند. این موضوع را می‌توان نتیجه‌ی تاثیر

۱. عمده‌ی این بخش از نوشته‌ی دیگر نگارنده با عنوان فلسفه و علم شناختی گرفته شده است.

2. Alchemy and AI (1965)
3. What Computers Can't Do (1992, 1979, 1972)
4. Mind over Machine (1986)
5. Machine Learning

غیرمستقیم دریفوس بر توسعه‌ی هوش مصنوعی دانست. در واقع، هدف او از نقد مدل‌های اولیه‌ی هوش مصنوعی نشان دادن منحصر به فرد بودن انسان و غیرقابل قیاس بودن نحوه‌ی تفکر انسان با مدل‌های صوری بود؛ اما همین نقدها به‌طور غیرمستقیم باعث شد پژوهش‌گران مدل‌هایی چون یادگیری عمیق<sup>۱</sup> را پیش‌نهاد کنند که کاستی‌های مدل‌های صوری را نداشته باشد و به سازوکار یادگیری انسان نزدیک‌تر باشد و بدین‌سان سامانه‌های هوش‌مند قوی‌تری بسازند. در ادامه نقد دریفوس به سامانه‌های قدیمی‌تر هوش مصنوعی را بیش‌تر توضیح می‌دهم.

یکی از پرسش‌هایی که دریفوس در صدد پاسخ به آن بود این است که آیا مهارت و شایستگی خبره را می‌توان ذیل شیوه‌ی الگوریتمی آورد؟ به نظر او، در شرایطی که همه‌چیزش معین است<sup>۲</sup> می‌توان چنین کرد، اما معمولاً چنین شرایطی حاکم نیست، بخصوص زمانی که دانش پیش‌زمینه‌ای کلی<sup>۳</sup>ی نیاز است که خارج از دامنه‌ی مساله است. او تمایزی اساسی بین نوعی از شناخت که کسی که دارد مهارتی را «یاد می‌گیرد» داراست، با نوعی از شناخت که توسط «خبره» به کار گرفته می‌شود می‌گذارد. بازیکن شطرنج ممکن است از قواعد پیروی کند، اما بازیکن خبره به‌سادگی «می‌بیند» که چه باید بکند. سطح بازی‌گری کامپیوترهایی که شطرنج بازی می‌کند خیلی افزایش یافته‌است، اما به نظر دریفوس نکته اینجاست که این کامپیوترها کمترین شباهتی نه با بازیکن‌های نوآموز و نه ماهر انسانی دارند. به نظر او، یادگیری انسان اساساً الگوریتمیک نیست. در پاسخ به دریفوس دو مطلب می‌توان طرح کرد؛

1. Deep learning
2. Certain well-circumscribed domains
3. General background knowledge

۱- دریفوس اهمیت زیادی به وضعیت آن زمان AI، یعنی پروژه به اصطلاح سنتی هوش مصنوعی، داده است و بر اساس عدم موفقیت برخی از نمونه‌های نوعا جوان هوش مصنوعی، در مورد همه‌ی سیستم‌های مبتنی بر قاعده‌ای که ممکن است به‌ظهور برسند استنتاج کرده‌است.

۲- ممکن است نوعی از سیستم‌های هوش مصنوعی خصوصا سیستم‌های مبتنی بر قاعده‌مشکل داشته باشند اما سیستم‌های دیگر از این مشکل فرامی‌روند. مثلا راهبرد «پایین به بالا»<sup>۱</sup> موجود در شبکه‌های پیوندگرایی<sup>۲</sup> یا تلاش ردنی بروکس<sup>۳</sup> برای ساخت هوش سطح حشره<sup>۴</sup> روی کردهایی نویدبخش‌تر اند. این روی کردها تفاوتی اساسی با تلقی سنتی از هوش مصنوعی دارند و به همین خاطر با نقد دریفوس به سیستم‌های مبتنی بر قاعده همراه اند.

دریفوس در مقاله‌ی «ساختن ذهن در برابر مدل‌سازی مغز»<sup>۵</sup> که در سال ۱۹۹۸ نوشته است، تصریح دارد که شبکه‌ی عصبی از این جهت وضعیت بهتری دارد و برخی از مسائلی که رویکردهای مبتنی بر قاعده- و بازنمایی داشتند را رفع می‌کند. البته نگاه مثبت دریفوس نسبت به رویکرد شبکه‌های عصبی به این معنا نیست که او نقدی نسبت به آن ندارد. نقد دریفوس به مدل‌های هوش مصنوعی از ابتدا به نادیده گرفتن نقش بدن‌مندی برمی‌گشت و از نظر دریفوس، شبکه‌های عصبی تا حدی که از این تلقی که آگاهی هم‌واره بدن‌مند است دور است با چالش مواجه است. دریفوس او همچنین جنبه‌هایی از نظریه‌ی جاذب<sup>۶</sup> والتر فریمن<sup>۷</sup> را - که هم‌خوان با برخی ویژگی‌های نظریه‌ی مرلوپنتی درباره‌ی این که چطور عامل ماهر به سوی

---

1. Bottom-up  
 2. Connectionism  
 3. Rodney Brooks  
 4. Insect-level  
 5. Making a mind versus modelling a brain: artificial intelligence back at a branch-point  
 6. Attractor theory  
 7. Walter Freeman



حداکثر کردن کنترل<sup>۱</sup> پیش می‌رود، است تایید می‌کند. این نگاه مثبت در مقاله‌ی چرا هوش مصنوعی هایدگری ناموفق است و چگونه برای اصلاح آن باید آن را هایدگری‌تر<sup>۲</sup> کرد که دریفوس در سال ۲۰۰۷ منتشر کرده نیز دیده می‌شود. در آن جا، او به روی کرد رفتارگرایانه‌ی ردنی بروکس در MIT<sup>۳</sup>، مدل عمل‌گرایانه‌ی فیل آگری<sup>۴</sup> و مدل نورودینامیک والتر فریمن<sup>۵</sup>، سه روی کرد فنی در هوش مصنوعی که تا حدی از فضایی که دریفوس منتقد آن بود فاصله گرفته اند اشاره می‌کند و چنین استدلال می‌کند که آن‌ها تا حدی که هایدگری شده اند موفق اند و برای موفقیت بیش‌تر باید بیش‌تر هایدگری شوند.<sup>۶</sup>

به‌طور خلاصه، پیش‌رفت هوش مصنوعی از موج قاعده محور و نمادین به سوی پیوندگرایی را می‌توان هم‌سو با نقدهای دریفوس دانست. دریفوس نیز با پیوندگرایی در هوش مصنوعی موافق‌تر است و آن را کم و بیش همراه‌تر با مبانی فلسفی‌ای که از آن دفاع می‌کرد می‌داند. دریفوس را می‌توان به‌عنوان نمونه‌ای موفق از فیلسوفی دانست که، مستقیم یا غیرمستقیم، مشارکت فعال در توسعه محتوای هوش مصنوعی داشته است. نقدهای موفق دریفوس به پیش‌فرض‌های پروژه‌های هوش مصنوعی در زمانه خود به نوعی نقد رویکردهای مهندسی به هوش مصنوعی نیز هستند. در واقع دریفوس به خوبی نشان می‌دهد که فیلسوف چگونه می‌تواند در جهت‌گیری علم و فناوری مشارکت فعال و معنادار کند. در ادامه، به

1. Maximum grip
2. Why Heideggerian AI Failed and how Fixing it would Require making it more Heideggerian
3. Rodney Brooks' behaviorist approach at MIT
4. Phil Agre's pragmatist model
5. Walter Freeman's neurodynamic model

۶ ترکیب «هوش مصنوعی هایدگری» در نوشته‌های خود دریفوس نیز پارادوکسیکال است. ظاهراً بدون تفسیرهای پراگماتیستی از هایدگر نمی‌توان چنین انگاره‌ای را طرح کرد. به هر حال فراموش نکنیم که قرانت دریفوس از هایدگر و هوسرل در بافتی آمریکایی-پراگماتیستی رخ می‌دهد. با تشکر از آقای یحیا شعبانی بابت تذکر این نکته.

نحو مبسوط‌تری مواجهه‌ی دریفوس با اینترنت و زندگی در فضای مجازی را بررسی می‌کنیم.

## ۲-۳- اینترنت

به نظر دریفوس، برای فهم چیستی واقعیت مجازی لازم است یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن یعنی حذف بدن در بستر آن را به‌خوبی درک کرد. ما در اینترنت جستجو می‌کنیم، عضو شبکه‌های مختلف می‌شویم و دست به خرید اینترنتی می‌زنیم، بی‌آن‌که بدن‌مان درگیر باشد. به نظر می‌رسد همان کارهایی که در عالم واقعی انجام می‌شوند در واقعیت مجازی هم انجام می‌شوند بی‌آن‌که بدن انسان همان‌طور که در واقعیت حقیقی درگیر است، درگیر این کنش‌ها باشد. طبق دیدگاه دریفوس، اگر قرار باشد بدن، احساسات مبتنی بر بدن و درگیری یا کنش بدن‌مندانه‌ی انسان در جهان خارج حذف شود برخی از قابلیت‌های انسانی مثل قابلیت تشخیص اینکه چه چیزی به انسان مربوط یا نامربوط است، قابلیت کسب مهارت تخصصی، درک واقعیت چیزها و معنای زندگی از بین می‌رود.

در این بخش دیدگاه‌های دریفوس در باب فضای مجازی را بر اساس کتاب درباره‌ی اینترنت توضیح می‌دهم. نکته‌ی قابل توجه این‌که این کتاب دو نسخه دارد. نسخه اول کتاب در سال ۲۰۰۱ منتشر شده است. در این نسخه دریفوس موضعی نسبتاً بدبینانه نسبت به موفقیت جستجو در اینترنت، ثمربخش بودن آموزش از راه دور و امکان زندگی معنادار در فضای مجازی اتخاذ کرده است. اما پس از انتشار این کتاب دنیای اینترنت دچار دگرگونی‌های زیادی شده است.

دریفوس برای هم‌گام شدن با این تغییرات نسخه‌ی دوم کتاب را در سال ۲۰۰۹ منتشر کرد و در آن محتوای برخی فصل‌ها را تغییر داد. تغییر اصلی در فصل اول کتاب رخ داده است. در نسخه‌ی قبل، از دیدگاهی بدبینانه نسبت به جستجوی اینترنتی دفاع شده بود. اما در نسخه جدید این بدبینی به خوش‌بینی بدل شده است. تغییر مهم در این سال‌ها تاسیس شرکت گوگل<sup>۱</sup> بوده است. در نسخه‌ی جدید تمام پیش‌بینی‌های بدبینانه حذف شده‌اند و در عوض تبیینی از این‌که چرا گوگل به‌خوبی کار می‌کند جای‌گزین شده است. مطلبی دیگری که به نسخه دوم اضافه شده است، تحلیلی است درباره‌ی طبقه‌بندی معنامحور اطلاعات در ویکی‌پدیا<sup>۲</sup> که به بخش نتیجه‌گیری کتاب اضافه شده است.

در نسخه‌ی دوم کتاب، گرچه دریفوس ادعایش را درباره‌ی جستجو پس گرفته است، دعاوی دیگرش را با تاییدی مضاعف پی‌گرفته است. به‌طور خاص، مویدات بیش‌تری برای نظرش درباره‌ی آموزش از راه دور (آموزش غیربدن‌مندانه) فراهم آورده است. به نظر او، گذر حدود ده سال از انتشار نسخه‌ی اول کتاب بیش‌تر روشن کرده است که آموزش از راه دور هم‌چنان با محدودیت‌های جدی مواجه است. البته او در نسخه دوم، تجربه‌ی شخصی نسبتاً مثبتش از ارائه‌ی پادکست در فضای مجازی را نیز تشریح کرده است.

فصل پنجم نسخه‌ی دوم، فصلی کاملاً جدید است که به‌طور خاص به بحث بدن مجازی و حضور مجازی در فضای سه‌بعدی اختصاص یافته است. دریفوس در این فصل جدید به این موضوع می‌پردازد که کدام بخش‌های زندگی بدن‌مندانه قابلیت انتقال به فضای مجازی

1. Google  
2. Wikipedia

را دارند و آیا این فضا می‌تواند شرایط زندگی معنادار را فراهم آورد. در ادامه، ذیل چهار عنوان «جستجو در فضای بدون بدن»، «آموزش از راه دور»، «معنای زندگی بدون بدن» و «بدنمندی مجازی» ایده‌های دریفوس درباره‌ی دلالت‌های فلسفی، اخلاقی و وجودی فضای مجازی را پی‌گیری می‌کنیم.

در ابتدایِ بخش «جستجو در فضای بدون بدن» نظرات اولیه‌ی دریفوس درباره‌ی جستجو در اینترنت بیان می‌شود. سپس ذیل زیربخش «جستجوی موفقیت‌آمیز در اینترنت» نظر دریفوس در این‌باره مبتنی بر نسخه‌ی دوم کتاب بیان می‌شود.

در ذیلِ «آموزش از راه دور»، ابتدا نظرات دریفوس در نسخه اول کتاب بیان می‌شود، سپس در زیربخش «کیرکگارد و آموزش از راه دور» خلاصه‌ای از مقاله‌ای درباره‌ی آراء کیرکگارد و دریفوس ارائه می‌شود تا مباحث دریفوس روشن‌تر شود. در انتهای این بخش، زیربخش «آموزش از راه دور پس از ده سال» آمده است که نظرات دریفوس درباره‌ی آموزش از راه دور در نسخه‌ی دوم کتاب توضیح داده می‌شود. در بخش «معنای زندگی بدون بدن» ابتدا مباحث دریفوس درباره‌ی زندگی معنادار در اینترنت طبق نسخه‌ی اول کتاب درباره‌ی اینترنت تشریح می‌شود. سپس در زیربخش «همه چیزهایی که می‌درخشند» دیدگاه‌های او درباره‌ی زندگی معنادار بر طبق کتاب دیگر او، تحت عنوانی معادل با عنوانِ زیربخش، می‌آید. این زیربخش ایده‌های دریفوس درباره‌ی زندگی معنادار (در اینترنت) را روشن‌تر می‌سازد. در انتها، بخش «بدنمندی مجازی» خواهد آمد که شامل دیدگاه دریفوس در نسخه‌ی دوم درباره‌ی تجربه‌ی حضورِ بدن‌مند در فضای مجازی است.

### ۱-۲-۳- موتور جستجو

دریفوس در فصل اول کتاب درباره‌ی اینترنت درباره‌ی موتورهای جستجو بحث می‌کند. او معتقد است چون ساختار اینترنت طوری است که طبقه‌بندی خاصی در رابطه با صفحات صورت نمی‌گیرد و ممکن است هر صفحه‌ای به هر صفحه‌ی دیگر لینک شده باشد و با توجه به گسترش نامحدود تعداد صفحات اینترنتی، موتورهای جستجوگر با تعداد بی‌شماری صفحه‌ی اینترنتی مواجه اند که پیدا کردن صفحات مفید مانند پیدا کردن سوزنی است در انبار کاه. به نظر او، چون پیدا کردن صفحه‌ی مطلوب نیازمند دریافتن معنای مدنظر عبارت جستجو شده است و تنها انسان‌ها ایند که فهم مشترک بشری دارند و به کمک این فهم می‌توانند امور مرتبط و غیرمرتبط را از هم جدا کنند، پس ماشین، که فاقد قابلیت فهم است، قادر به چنین کاری نیست.

البته دریفوس منکر این نیست که هر چقدر بتوان فهم مشترک انسان را شبیه‌سازی کرد، می‌توان این قدرت تشخیص را به موتور جستجوگر منتقل کرد. اما تاکید اصلی بر این است که هر چقدر هم این شبیه‌سازی بیش‌تر انجام شود موتورهای جستجوگر نمی‌توانند به واقعیت‌های نامتناهی دنیای واقعی که انسان به‌خاطر بدن مند و کنش‌گر بودنش آن‌ها را به‌خوبی درک می‌کند دست یابند، پس نمی‌توانند قدرت تشخیصی به اندازه‌ی انسان داشته باشد.

این حرف دریفوس (که در سال ۲۰۰۱ نوشته شده) شاید برای ما که تا حدود خوبی از گوگل و دیگر موتورهای جستجو راضی ایم تعجب‌آور باشد، ولی باید توجه داشت که دریفوس ادعای حداکثری

طرفداران هوش مصنوعی را، مبنی بر ساختن ماشینی که همه‌ی قابلیت‌های انسان را دارد، به چالش می‌کشد. حرف دریفوس را زمانی می‌توان بهتر درک کرد که موضوعات کمی پیچیده‌تر از آن‌چه گوگل به راحتی می‌تواند آن‌ها را پیدا کند را جستجو کنیم. مثلاً یک مسأله‌ی ریاضیاتی را به گوگل بدهیم و بگوییم مرتبط‌ترین صفحه‌ی اینترنت به این صفحه را پیدا کن.

ممکن است گفته شود گوگل می‌تواند در سالیان آینده و با پیچیده کردن الگوریتم‌های جستجوی هوش مورد نیاز برای پیدا کردن صفحه‌ی مرتبط با چنین پرسش ریاضیاتی‌ای را پیدا کند، ولی حرف دریفوس در مقابل این است که به دلیل پیچیدگی بی‌انتهای انسان و جهان نمی‌توان همه‌ی واقعیت قابل ادراک آدمی را بدل به داده‌ها و فرمول‌های صوری کرد و در قالب «اگر... آن‌گاه»های قابل اجرا توسط مدارهای الکترونیکی ریخت. ممکن است موتورهای جستجوگر روز به روز پیش‌رفت کنند و تا جایی برسند که نیازهای معمول جستجوگرانه‌ی آدمی را برآورده کنند، در این بحثی نیست، اما اگر انتظار داریم موتورهای جستجوگر بتوانند به اندازه‌ی انسان هوش‌مند عمل کنند و معنا و ربط بین امور را ادراک کنند انتظار نا به جایی است. انتظار نا به جاتر رسیدن به رایانه‌ای است که به اندازه‌ی انسان هوش‌مند باشد، چون هوش‌مندی چنانکه دریفوس تحلیل می‌کند امر پیچیده‌ای است که به قدرت‌هایی چون بدن‌مندی و قدرت تخیل بستگی دارد. مثلاً فرض کنید از رایانه‌ای هوش‌مند بپرسیم «آیا می‌توان هم‌زمان هم حرف زد و هم آدامس جوید؟» پاسخ یک انسان به این سوال به این نحو است که خودش را حین

حرف زدن تصور می‌کنند و سعی می‌کنند در چنین حالتی تصور کنند که دارد آدامس هم می‌جود، یا اصلاً سعی می‌کنند ادای آدامس خوردن و جویدن را درآورد و به نوعی به پاسخ سوال برسد. همان‌طور که می‌بینید برای پاسخ دادن به این سوال ساده وجود بدن یا تخیل ضروری است، ولی رایانه چنین امکاناتی را ندارد و تنها می‌تواند به داده‌ها و قواعدی که از قبل بر رویش تنظیم شده مراجعه کند و ببیند می‌تواند پاسخ این سوال را از آن‌ها بگیرد یا نه. فرضاً پاسخ این پرسش از قبل در حافظه‌ی رایانه باشد، آیا همه‌ی موقعیت‌های پیچیده‌ی جهان اطراف در حافظه‌ی کامپیوتر موجود خواهند بود؟ خیر چون تعداد این موقعیت‌ها بی‌نهایت است.

آن‌چه تا این‌جا توضیح داده شد مبتنی بر دیدگاه دریفوس در نسخه‌ی اول کتاب درباره‌ی اینترنت بود. بر اساس این نسخه، دریفوس معتقد است در وب اطلاعات بی‌شماری قرار دارد، اما مشکل در پیدا کردن اطلاعات مرتبط است، که این موضوع خود در سازمان‌دهی اطلاعات نشات می‌گیرد. هر بخش از اطلاعات به بخش‌های دیگری مرتبط اند، اما این ارتباط ممکن است توسط هر کس به هر دلیلی اتفاق افتاده باشد. بدون این‌که هدف یا معنایی دو صفحه را به هم مرتبط کرده باشند، ممکن است آن‌ها به هم مربوط شده باشند. لذا استفاده‌کنندگان وب باید این آمادگی را داشته باشند که از هر لینکی به صفحه‌ای کاملاً جدید و حتی نامرتبط با محتوای اولیه ورود پیدا کنند. استدلال اصلی دریفوس علیه نگاه صوری به جستجو، بر اساس نسخه‌ی اول کتاب، این است که فقدان بدن و تخیل جلوی موفقیت سامانه‌های صوری برای یافتن ارتباط بین مفاهیم

مختلف را می‌گیرد. در ضمن، به نظر او دانش ما از جهان دانش صریح نیست و یافتن ارتباط نیازمند دانستن معنا و فهم عمومی است، که چنین قابلیت‌هایی در ماشین وجود ندارد. در زیربخش بعد نظر دریفوس درباره‌ی جستجو در اینترنت را بر اساس نسخه‌ی دوم کتاب پی می‌گیریم. چنان‌که خواهیم دید، دریفوس در نسخه‌ی دوم نگاهی خوش‌بینانه‌تر نسبت به جستجوی اینترنتی اتخاذ می‌کند.

### جستجوی موفقیت‌آمیز در اینترنت

در سال‌هایی که دریفوس موتورهای جستجو را نقد می‌کرد، این موتورها توانایی بالایی نداشتند. در ضمن بدبینی‌ای نسبت به موفقیت موتورهای جستجو در میان دیگر متفکران نیز رایج بود. این بدبینی تا حدی ناشی از وسیع‌بودن وب و سختی جستجو در اطلاعات بی‌شمار بود. در همین سال‌ها، تری وینوگراد<sup>۱</sup> (از پیش‌گامان هوش مصنوعی) دانش‌گاه MIT (دانش‌گاه دریفوس در آن سال‌ها) را ترک کرد و استاد دانش‌گاه استنفورد شد. وینوگراد در درس علم کامپیوتر در استنفورد درسی درباره‌ی دیدگاه‌های مارتین هایدگر تدریس کرد. این اقدام را می‌توان از تأثیرات دریفوس بر وینوگراد دانست. وینوگراد هم‌چنین استاد راهنمای دانشجویی به نام لری پیج<sup>۲</sup> بود که بر روی موضوع جستجوی در وب کار می‌کرد. لری پیج<sup>۳</sup> به هم‌راه سیرجی برین<sup>۴</sup> بعدها گوگل را بنیان‌گذاری کردند. می‌توان این ادعا را محتمل دانست که لری پیج به‌طور غیرمستقیم از آموزه‌های دریفوس تأثیراتی پذیرفته باشد.

وینوگراد متوجه محدودیت شیوه‌های صرفاً آماری و هم‌چنین روش‌های هوش مصنوعی شده بود. او به این درک رسیده بود که

1. Terry Winograd  
2. Larry Page  
3. Larry Page  
4. Sergey Brin



با استفاده از میلیون‌ها هایپرلینک موجود در وب، می‌توان به‌نحوی «همیت» صفحات وب را برای انسان‌هایی که با علاقه‌ی ذهنی خاصی آن صفحات را جستجو می‌کنند دریافت. کسانی که به دنبال اطلاعات خاصی اند معمولاً روی سایت‌های خاصی کلیک می‌کنند. بر اساس این آموزه‌ها، لری پیچ و سیرجی برین کشف کردند که از روی ساختار لینک‌ها می‌توان به اهمیت صفحات برای اشخاصی که دنبال مطالبی خاص اند پی برد. این نگاه مبنای موتور جستجوی گوگل قرار گرفت. گوگل از این جهت جدید بود که توانست جستجویی صوری در جهت یافتن صفحات انجام دهد، که این قابلیت بر اساس اطلاعات درباره‌ی جستجوی انسان‌ها برای دریافتن اهمیت چیزی که یافت می‌شد بود، بدون این که لازم باشد معنای آن چه یافته شده را فهم کرد. در واقع، موتور جستجو با پی‌گیری رفتار انسان‌ها در یافتن آن چه نیاز دارند، می‌توانست اهمیت صفحات را محاسبه کند. هر کس از صفحه‌ای به صفحه‌ای دیگر برود یعنی رابطه‌ی معنادارتری بین این دو صفحه برقرار کرده است. هر چقدر صفحات وب بیش‌تر باشد و از این صفحات بیش‌تر استفاده شود بهتر می‌توان ربط بین این صفحات را از خلال استفاده انسان‌ها دریافت، یعنی بهتر می‌توان رابطه‌ای معنادار بین دو صفحه در بین بی‌شمار صفحه‌ی دیگر برقرار کرد. حال می‌توان به این سوال بازگشت که آیا موفقیت گوگل به معنای اشتباه بودن تحلیل‌های دریغوس در نسخه اول کتاب خود بوده است؟ طبق نظر دریغوس، ماشین نمی‌تواند به شیوه‌ای که انسان قضاوت و طبقه‌بندی می‌کند قضاوت و طبقه‌بندی کند. این تحلیل خدشه نیافته است. بلکه گوگل از شیوه‌ی دیگری از جستجوگری استفاده

کرده است که اساسا متفاوت با شیوهی جستجوگری انسان است. گوگل نشان داده است که روشی صوری برای استفاده از قضاوت‌های انسانی برای محاسبه‌ی اهمیت و مربوط بودن وجود دارد. در این شیوه، قضاوت‌های انسان‌ها مبنایی قرار می‌گیرد تا ماشین بتواند روابط بین صفحات وب را اندازه بگیرد.

در مقابل می‌توان ویکی‌پدیا را به‌عنوان گونه‌ای از رشد صفحات وب در بستر قضاوت‌های انسانی دانست. در ویکی‌پدیا، انسان‌ها با استفاده از حس مشترک انسانی و تجربه زیسته‌شان محتواها را بر اساس معنایشان سامان‌دهی می‌کنند. جالب این‌جاست که خیلی از نتایج خوب گوگل به صفحات مرتبط ویکی‌پدیا برمی‌گردد. گویا گوگل قضاوت‌های انسانی موجود در ویکی‌پدیا را به نفع جستجوی خود مصادره می‌کند. گوگل و ویکی‌پدیا را می‌توان به ترتیب دو نمونه‌ی موفق از جستجوی صوری جدید و جستجوی قدیمی مبتنی بر معنا و فهم مشترک انسانی دانست. هر دو مدل در اینترنت استفاده می‌شوند. این نمونه‌ای است از هم‌زیستی ماشین و انسان. کاری که صرفا انسان می‌تواند بکند و کاری که صرفا ماشین می‌تواند بکند در کنار هم در اینترنت به کار گرفته شده‌اند.

## ۲-۲-۳- آموزش از راه دور

امروزه علاوه بر دانشگاه‌های بزرگ دنیا که به ارائه‌ی خدمات بر-خط روی آورده‌اند، شرکت‌ها و آموزشکده‌های زیادی هم تاسیس شده‌اند که هدف اصلی‌شان ارائه‌ی آموزش‌های بر-خط است. گسترش چنین آموزش‌های از راه دوری نویدبخش رسیدن به نوعی

آموزش همه‌گانی است که در آن دسترسی به کلاس‌ها و آموزش‌های گوناگون و بعضاً نایاب افزایش یافته و هر کسی می‌تواند در هر زمینه‌ای که علاقه و استعداد دارد کسب اطلاعات تخصصی کند. علاوه‌براین این کلاس‌ها دسترسی به درس‌ها و معلم‌های طراز اول را راحت‌تر کرده‌اند و این می‌تواند زمینه‌ای برای رسیدن به برابری آموزشی را فراهم آورد<sup>۱</sup>.

دریفوس در فصل دوم و سوم کتاب «درباره‌ی اینترنت» موفقیتِ مصداقی از کاربردهای دنیای مجازی، یعنی «آموزش از راه دور» را محل پرسش قرار می‌دهد. در این نوشتار با استفاده از بحث‌های این متفکر مقایسه‌ای بین آموزش از راه دور و آموزش حضوری ارائه می‌شود. خلاصه‌ی سخن دریفوس درباره‌ی آموزش از راه دور این است که اگرچه چنین آموزش‌هایی می‌توانند جایگزین مراحل اولیه‌ی آموزش و کسب مهارت شود ولی با آموزش مجازی نمی‌توان به مرحله‌ی تخصص و استادی رسید. دلیل دریفوس این است که برای کسب دانش تخصصی و مهارتِ استادانه، نیاز است که شخص با همه‌ی احساسش درگیر کار یادگیری شود و همچنین شاگردی کند و ضمناً اموری را در بافت و زمینه‌ی کار یاد بگیرد، درحالی‌که چنین فرآیندهایی در آموزش مجازی اتفاق نمی‌افتد. دریفوس ساختار بحثش را به این نحو توضیح می‌دهد:

ابتدا باید به تعریف دقیقی در مورد این‌که مهارت چیست و چگونه آموخته می‌شود برسیم. بنابراین قبل از پرداختن به ادعای آموزش از راه دور، طرح مختصری از چیزی ارائه می‌کنم که می‌توان گفت مراحل‌ی است که در آن دانش‌آموز با تعلیم تجربه و در نهایت

۱. گرچه نباید این را نادیده گرفت که ورود شرکت‌های تجاری به بازار ارائه‌ی خدمات آموزشی دسترسی به برخی کلاس‌ها و درس‌های خاص را محدود به کسانی می‌کند که قادر اند هزینه‌ی بعضاً سنگین و معادل آموزش غیرمجازی را پرداخت کنند و ورود هرچه بیشتر بازار سرمایه در امر آموزش تهدیدی علیه شعار اولیه‌ی طرفداران آموزش مجازی مبنی بر رسیدن به عدالت آموزشی است.

شاگردی در زمینه‌ای خاص و در زندگی روزمره متخصص می‌شود. بعد این سوال را مطرح می‌کنم که آیا آموزش از راه دور این مراحل را اجرا و تشویق می‌کند؟ (درباره اینترنت، ترجمه علی فارسی‌نژاد، ص ۴۵) به اعتقاد دریفوس یادگیری مراحل دارد، به این نحو: مبتدی، مبتدی پیشرفته، کاردانی، مهارت، تخصص و استادی.<sup>۱</sup> در مراحل اولیه یادگیری قاعده‌هایی به متعلم آموزش داده می‌شود. طبق این قواعد متعلم باید در هر شرایطی عملی را که متناسب با آن شرایط است انجام دهد. متعلم کم‌کم با موقعیت‌ها و شرایط حاکم بر آن و عملی که در آن جا باید انجام دهد آشنا می‌شود و کم‌کم به انجام چنین عملی مسلط می‌شود و می‌تواند با عکس‌العمل سریع در شرایطی خاص عمل متناسب با آن شرایط را حسب قواعدی که یاد گرفته است انجام دهد. متعلم می‌آموزد چگونه شرایطی را که در آن قرار دارد تشخیص دهد و برای تشخیص این شرایط کدام ویژگی‌ها را مهم بشمارد و کدام ویژگی‌های آن شرایط را بی‌اهمیت بداند. ضمناً می‌داند در شرایطی که چند قاعده بر آن حاکم است کدام قاعده را بر دیگری ترجیح دهد. دریفوس معتقد است که تا این مرحله از یادگیری را می‌توان از راه دور آموخت، مثلاً می‌توان قواعد حاکم بر یک آلت موسیقی مثل سه‌تار را از روی فیلم‌های آموزشی‌اش یاد گرفت و بر آن‌ها مسلط شد، اگرچه او یادآور می‌شود که اگر این یادگیری از راه دور نبود و شخص با بدن و احساساتش در کلاس درس حضور داشت یادگیری پربازده‌تر می‌شد چون شخص با استاد و دیگر شاگردان طرف بود و اگر تمریناتش را انجام نمی‌داد جلوی استاد و دیگران خجالت‌زده می‌شد و یا مثلاً در صورت اجرای مناسب

۱. البته دریفوس مرحله‌ی دیگری به نام «خرد عملی» را هم به این مراحل اضافه می‌کند که نمی‌توان آن را ذیل آموزش زمینه‌ای نیز گنجانند و از طرح مستقل آن چشم پوشید.

تمرین‌ها تشویق می‌شد و در مجموع این عوامل احساسی منجر به این می‌شدند که شخص با همه‌ی احساساتش درگیر کار شود و زودتر پیش‌رفت کند. بجز «احساسات» «مخاطره‌پذیری» متعلم هم باعث می‌شود که او بیش‌تر درگیر آموزش شود، مثلاً اگر شخص در امتحان پایان دوره قبول نشود به مرحله‌ی بعد راه پیدا نمی‌کند و این برای او مخاطره‌آمیز است پس درگیر شده و تلاش بیش‌تری برای یادگیری می‌کند. دریفوس معتقد است

اگر هر دانش‌آموزی در خانه‌ی خود جلوی رایانه‌اش نشسته باشد، جایی برای این درگیر شدن مخاطره‌آمیز وجود نخواهد داشت (همان، ص ۵۳) مرحله‌ی بعدی از مراحل یادگیری، کسب مهارت است و آن زمانی حاصل می‌شود که شخص به‌جای این که به موقعیتی که در آن دارد فکر کند و حسب موقعیت قاعده‌ی موردنظر را استخدام کند، واکنشی شهودی و بدون فکر داشته باشد. مثلاً کسی که زبان انگلیسی را بی‌آن که فکر کند صحبت می‌کند در این زبان مهارت دارد. هرچقدر این مهارت افزایش یابد و عملکرد شخص دقیق‌تر و جزئی‌تر شود، شخص در آن مهارت متخصص‌تر می‌شود. دریفوس معتقد است برای رسیدن به چنین تخصصی لازم است متعلم مدام در زمینه و موقعیت‌های گوناگون قرار گرفته باشد و قواعد نظری‌ای را که آموخته است مدام در عمل به کار بگیرد، به همین خاطر دریفوس مدرسه‌هایی را موفق می‌داند که موقعیت‌های دنیای واقعی در آن‌ها شبیه‌سازی می‌شوند و متعلم مدام آن‌چه می‌آموزد را به عمل در می‌آورد، این مدرسه‌ها پربازده‌تر اند از مدرسه‌هایی که در آن‌ها تنها قواعدی نظری به متعلم آموزش داده می‌شود؛ مثلاً

مدرسه‌ی اقتصادی‌ای که متعلم را درگیر بررسی‌های موردی متعددی می‌کند تا مشکلات اقتصادی واقعی را حل کند موفق‌تر از مدرسه‌ای است که تنها تئوری‌ها یا قاعده‌های اقتصادی را آموزش می‌دهد. دریفوس معتقد است آموزش از راه دور هرچقدر بیش‌تر بتواند شرایط چنین شبیه‌سازی‌ای را فراهم کند موفق‌تر است:

شبیه‌سازها، به ویژه شبیه‌سازهای کامپیوتری به شرط این‌که با شاگرد متجسدِ دارای احساس سر و کار داشته باشند نه فقط با ذهنش، ممکن است مفید باشند. گرچه مطمئن‌ترین راه برای ایجاد درگیری این است که دانش‌آموز لزوماً در حوزه‌ی مهارت مربوط کار کند. (همان، ص ۵۷)

به نظر دریفوس مفهوم «شاگردی کردن» مفهومی است که این شبیه‌سازی را به حداکثر می‌رساند و چنین مفهومی در بستر «یادگیری از راه دور» ناممکن می‌نماید. در حالی‌که دانش‌جویانی که در مقاطع تکمیلی زیر دست یک استاد کار می‌کنند تخصص او در دنیای واقعی را تقلید می‌کنند تا خود کم‌کم به مرحله تخصص برسند، این دانش‌جویان در این مرحله حتی ممکن است اموری را بیاموزند که قانونی برایشان وجود ندارد بلکه صرفاً قلقی دارد که استاد به آن دست یافته و دانش‌جو کم‌کم از روی تقلید و شاگردی کردن به آن پی می‌برد. کسی که در دانشگاه دست‌یار آموزشی یا پژوهشی استادی می‌شود، یا کسی که در کنار استادی موسیقی یاد می‌گیرد می‌تواند امیدوار باشد که کم‌کم با قلق‌ها و فوت و فن‌های کار آن استاد آشنا شود و به تخصص برسد. اگر متعلم تنها شاگرد یک استاد باشد کم‌کم سبک کاری آن استاد در او اثر می‌گذارد و شاگرد نسخه‌ای شبیه به استاد خود می‌شود، برای این‌که این اتفاق نیفتد

متعلم باید اساتید مختلفی را ببیند و با سبک کاری و فوت و فن‌های آن‌ها آشنا شود تا مستعد فعالیت خلاقانه و نوآورانه شود و خودش برای خودش سبک خاصی پیدا کند، در چنین مرحله‌ای شخص به مقام استادی در دانش یا حرفه‌ای خاص می‌رسد. دریغوس معتقد است شاگردی کردن و آموختن سبک اساتید مختلف مستلزم حضور در نزد این اساتید است و چنین فرآیندی در آموزش از راه دور انجام نمی‌شود. دریغوس فصل دوم کتابش را که در رابطه با آموزش از راه دور است، این چنین به پایان می‌رساند:

اگر حضور از راه دور بتواند نوع بشر را قادر کند که در فواصل دور به گونه‌ای حاضر باشد که همه‌ی چیزهایی را درک کند که اگر بدنش آن‌جا بود درک می‌کرد، پس رویای آموزش از راه دور محقق خواهد شد. اما سوالی پیش می‌آید و آن این‌که حضور از راه دور تا چه اندازه واقعی خواهد بود؟ (همان، ص ۶۳)

ممکن است این ایده به ذهن برسد که برای بهره بردن از آموزش اینترنتی بهتر خوب است تا جایی که ممکن است شرایط دنیای حقیقی و درگیری‌های بدن‌مندانه‌اش را در آموزش از راه دور شبیه‌سازی کنیم و تا جایی که ممکن است احساسات شخص را درگیر امر آموزش کنیم، مثلاً کاری کنیم که کسی که در فرآیند آموزش مجازی قرار می‌گیرد اگر موفق بود تشویق شود و احساس مثبتی پیدا کند و اگر موفق نبود برعکس چنین احساسی را تجربه کند، به نظر می‌رسد می‌توان به طریقی چنین شرایطی را فراهم آورد، مثلاً می‌توان به‌وسیله‌ی انجمن‌های گفت‌گوی مجازی شرایطی را فراهم آورد که متعلم در آن‌جا حضور پیدا کند و در بحث‌هایی که

توسط استاد مشخص شده شرکت کند، مطلبی را ارائه کند و مطالب دیگران را نقد کند یا از خود در حین انجام مهارتش فیلم بگیرد و در آن انجمن مجازی قرار دهد تا مورد ارزیابی دیگران واقع شود بدین وسیله هم خودش فعالانه‌تر عمل می‌کند، هم احساساتش درگیر کار شوند (چون مورد قضاوت دیگران واقع می‌شود). یا مثلاً می‌توان برای این کلاس‌ها امتحان گذاشت و از این طریق متعلم را به نحو جدی‌تری درگیر یادگیری کرد. یا مثلاً اگر شرکت در کلاس‌های مجازی هزینه‌ای داشته باشند شخص انگیزه‌ی بیشتری برای درگیری با مطالب پیدا می‌کند تا بتواند مدرک آن دوره را بگیرد تا هزینه‌ای که صرف کرده از بین نرود. یا موارد دیگری شبیه به این موارد فراهم آورد و بدین وسیله متعلم را به سمت فعالیت‌هایی سوق داد که شاخصه‌هایی چون «درگیر کردن احساسات» و «مخاطره‌آمیز بودن» را دارند. با این کارها می‌توان فرآیند یادگیری مجازی را بهره‌ورتر کرد اما سوالی که هم‌چنان مطرح است این است که آیا می‌توان شرایطی را بوجود آورد که شخص همه‌ی چیزهایی را درک کند که اگر بدن و احساساتش آن‌جا بود درک می‌کرد؟ مثلاً می‌توان شرایط شاگردی کردن را هم به «آموزش از راه دور» منتقل کرد، یا می‌توان سبک اساتید مختلف را از طریق آموزش مجازی به دانش‌جویان منتقل کرد و از این طریق آن‌ها را با سرعت بیشتری به سمت صاحب‌سبک شدن و فعالیت خلاقانه سوق داد؟ به نظر می‌رسد فراهم کردن چنین شرایطی کمی پیچیده‌تر و دشوارتر باشد، ولی هم‌چنان ناممکن نیست که شیوه و سبک کاری اساتید ثبت و به دانش‌جویان منتقل شود. اگرچه ممکن است این



کار در عمل با موانع زیادی همراه باشد و کشف سبک و شیوه‌ی کاری اساتید مختلف در موقعیت‌های گوناگون و مصرح کردن آن‌ها نیازمند صرف هزینه‌ی بسیار و برطرف کردن موانع عملی زیادی باشد. فرآیند انجام چنین پروژه‌ای شبیه به فرآیند تولید کردن یک دیکشنری است. شاید پیدا کردن همه‌ی واژه‌ها و ساختارهای گرامی در همه‌ی بافت‌های کلامی کار مشکلی باشد و در انجام آن با موانع بی‌شماری مواجه باشیم ولی تولید چنین دیکشنری‌ای ناممکن نیست و می‌بینیم که نمونه‌هایی از آن‌ها تولید شده‌اند. تنها کافی است اطلاعات و قواعد مصرح‌شده به‌نحوی به متعلم آموزش داده شوند و فرآیند آموزش همراه با عناصر مخاطره‌آمیز و درگیری احساسی و عاطفی باشد و همچنین شرایط و موقعیت‌های مختلف را چنان شبیه‌سازی کرده باشد که دانش‌های مورد نیاز در آن موقعیت در این شبیه‌سازی لحاظ شده باشند. البته در این‌جا می‌توان این بحث را مطرح کرد که کدام شیوه‌ی آموزش بهره‌ورانه‌تر است؟ قرار گرفتن متعلم در شرایط حضوری یادگیری یا شبیه‌سازی موقعیت‌های مختلف برای آموزش از راه دور؟ آیا صرف هزینه‌ی بسیار برای اولاً شناخت موقعیت‌های مختلف و دانش مربوط به هریک و ثانیاً شبیه‌سازی هر موقعیت در عمل ممکن است یا نه؟ مثلاً آیا عملی است که برای آموزش زبان انگلیسی نرم‌افزاری تولید کنیم که موقعیت‌های مهم به‌کارگیری زبان را شبیه‌سازی کرده باشد و آموزش دهد یا بهتر است شخص را در موقعیت‌های واقعی قرار دهیم؟ به‌نظر می‌رسد در خیلی از موارد گزینه‌ی دوم لااقل بهره‌ورتر باشد و استفاده از نرم‌افزارهای شبیه‌ساز صرفاً وظیفه‌ی تکمیل کردن

آموزش حضوری را برعهده داشته باشند.<sup>۱</sup>

دریفوس در فصل بعدی کتابش سعی می‌کند موقعیت‌های پیچیده‌ای را بیان کند که شبیه‌سازی آن‌ها در فرآیند آموزش از راه دور دشوار یا حتی ناممکن به نظر می‌رسند. دریفوس در فصل سوم کتابش به این سوال می‌پردازد که «حضور از راه دور چیست و چه ارتباطی با تجربه‌ی روزمره‌ی حضور آدم‌ها و اشیا دارد؟» اگر پاسخ به این پرسش چنین باشد که حضور از راه دور را می‌توان به تجربه‌ی کاملی از حضور غیرمجازی از آدم‌ها و اشیا بازگرداند، به‌تبع می‌توان یادگیری مجازی در تمام سطوح (یعنی تا کسب تخصص و استاد شدن) را هم ممکن دانست چون می‌توان هرگونه شبیه‌سازی دنیای واقعی در فضای مجازی را ممکن دانست و به‌تبع آموزش مجازی هم ممکن می‌شود ولی اگر پاسخ سوال بالا این باشد که حضور از راه دور همواره چیزی کم از حضور واقعی دارد آن‌گاه برخی سطوح آموزش که در شبیه‌سازی فضای مجازی امکان ظهور پیدا نمی‌کنند، ناممکن می‌شوند.

دریفوس می‌پرسد معنای حضور چیست و سعی می‌کند پاسخ‌های مطرح‌شده را یکی‌یکی بیان کند و بسنجد. به عقیده‌ی دکارت شیء آ زمانی در نزد ما حاضر است که علمی از آن در ذهن ما حاضر باشد، به‌عبارت دیگر ما آن را ادراک کنیم. پراگماتیست‌هایی چون دیویی<sup>۲</sup> این را کافی نمی‌دانند و معتقد اند علاوه بر علم داشتن از شیء باید با شیء برخورد دوسویه هم داشت و بر آن اثر گذاشت و از آن پس‌خور گرفت و اثر پذیرفت، در این صورت است که شیء در نزد ما حاضر است. اما به نظر می‌رسد این پاسخ هم کافی نباشد.

۱. البته باید منتظر پیشرفت‌ها در فناوری‌های واقعیت مجازی بود. یکی از مهمترین ادعاهای این فناوری‌ها دور-حضور و ایجاد غوطه‌وری مجازی است. در این باره هم چنین نگاه کنید به بند آخر از زیربخش «آموزش از راه دور پس از ده سال» و همچنین بخش «بدن‌مندی مجازی».

2. John Dewey

برخی معتقد اند که بودن در یک موقعیت امکان مواجهه با موقعیت‌های گوناگون بعدی را می‌دهد و احساس خطر و مراقب‌بودن در هر موقعیت هم چیزی است که احساس حضور به ما می‌دهد، مثلاً کسی که روباتی را که در آتش است از دور کنترل می‌کند، حس حضور در آن موقعیت را ندارد چون احساس خطر یا مراقب و مواظب بودن که لازمه‌ی آن موقعیت است به او منتقل نمی‌شود، طبق بیان اخیر «امنیت و مراقبت از آن» مهم‌ترین چیزی است که حس حضور را به ما می‌دهد. مرلوپنتی فیلسوف دیگری است که با این پرسش درگیر می‌شود. به عقیده‌ی او «تیاژ به داشتن درک بیشینه از دنیا»ست که چنین حسی را ایجاد می‌کند. به عقیده‌ی او وقتی به چیزی نگاه می‌کنیم فاصله‌ای را انتخاب می‌کنیم که از آن جا بیش‌ترین درک را از شیء داشته باشیم و یا وقتی چیزی را در دست می‌گیریم آن را طوری می‌گیریم که بیش‌ترین تسلط ادراکی را از آن داشته باشیم. به نظر او این جسم ماست که به دنبال چنین بهینه‌ای است. به عقیده‌ی مرلوپنتی دنیا همواره ناپایدار است و انسان با جسمش همواره آمادگی مواجهه با چیزها و غلبه بر تغییرات آن‌ها را دارد. به عقیده‌ی او «باور ازلی به واقعیت دنیا» زمینه‌ی چنین مواجهه‌ای با دنیا را فراهم می‌آورد. دریغوس در این رابطه می‌نویسد: هر کدام از ما جسم فعالی است که با چیزها مواجه می‌شود. به علاوه، هر کدام از ما آمادگی دائمی برای مواجهه با چیزها در حالت کلی را داریم که از آمادگی برای مواجهه با چیزی خاص فراتر می‌رود. مرلوپنتی این آمادگی متجسد را آردوکسا یا باوری ازلی به واقعیت دنیا می‌نامد. همین آردوکسا است که به ما احساس حضور

مستقیم چیزها را می‌دهد. بنابراین، برای این که حضور از راه دور هم مانند حضور واقعی به نظر برسد، شخص باید بتواند اشیا را که در فاصله‌ای دور از او قرار دارند بفهمد و باید درکی از زمینه برای آمادگی دائمی در برابر چیزهایی که می‌آیند داشته باشد. (همان، ص ۷۵)

دریفوس موضع مرلپنتی درباره‌ی «حس حضور» را قبول می‌کند و در ادامه معتقد است که رابطه‌ی انسان با انسان‌های دیگر و با جهان اطراف از لحاظ محتوای اطلاعاتی غنی‌تر از آنی است که بتوان با انتقال تصویر و صوت و حتی اطلاعات مربوط به لامسه و بویایی و چشایی موقعیت‌های واقعی را شبیه‌سازی کرد، چون اطلاعات حسی مربوط به حضور بدن‌مندانه در یک موقعیت بی‌نهایت اند و انتقال این همه اطلاعات ممکن نیست، مثلاً کسی که در موقعیتی است حرکات پلک، سر و گردن و زاویه‌ی دید خاصی دارد و اموری را در پیش‌زمینه‌اش می‌بیند و حس و حال خاصی بر شرایطش حاکم است و موارد بی‌شمار دیگری که ادراک آن‌ها برای ماشین ممکن نیست یا احصا کردن و ثبت و انتقال تعداد بی‌شمار آن‌ها ممکن نیست. مثلاً معلمی که در کلاسی قرار دارد می‌تواند بفهمد که الان حال کلی کلاس چگونه است کسالت‌بار است یا شاد، باید تندتر درس دهد یا کمی استراحت دهد، چنین حس و حالی بعید است توسط ماشین قابل ادراک باشد. اگرچه ماشین می‌تواند از روی علائمی که برایش تعریف می‌شود این موقعیت را به‌نحو تقریبی درک کند و گزارش دهد ولی اطمینان به آن محل مناقشه است. با در حضور حقیقی، معلم می‌تواند زاویه‌ای را اختیار کند که در آن جا بیش‌ترین تسلط را بر کلاس دارد و می‌تواند با شاگردان تماس چشمی برقرار

کند و از طریق مشاهده‌ی بدن شاگردان توجه آن‌ها چک کند و یا برای درگیر کردن آن‌ها در موضع خود تغییری ایجاد کند. یا مثلاً شخصی که در موقعیتی قرار دارد به نقطه‌ی خاصی زوم کرده ولی کل پیش‌زمینه<sup>۱</sup> را زیر کنترل دارد، مثلاً بازیکن فوتبالی که در زمین بازی است علاوه بر دیدن توپ و بازیکن‌های دیگر و خطری که از جانب حریف او را تهدید می‌کند، عمق میدان را می‌بیند و دیدی جانبی هم دارد که در صورت نیاز به سمتی دیگر برود یا به هم‌تیمی‌اش توپ را پاس دهد، این‌ها اطلاعات زمینه‌ای اند و انتقال چنین موقعیتی تنها زمانی ممکن است که تمام اجزاء آن موقعیت به‌نحو سه‌بعدی و در همان نسبتی که شخص با محیط دارد شبیه‌سازی شوند، اگر بتوان چنین شبیه‌سازی‌ای را انجام داد می‌توان گفت که این شبیه‌سازی همان حس و حال و امکانات زمینه و پیش‌زمینه‌ای را منتقل می‌کند، وگرنه با انتقال چند تصویر و صدای محدود نمی‌توان چنین انتظاری را داشت. دریفوس در ادامه حس اعتماد را هم مثال می‌آورد که این حس، حسی است که تنها در حضور بدن‌مندانه‌ی طرفین حاصل می‌شود، امروزه تاجران برای اعتماد به طرف مقابل تنها در حضور بدن‌مندانه‌ی طرف مقابل قرارداد امضا می‌کنند، از این بالاتر حس امنیتی که از در آغوش مادر قرار گرفتن به کودک دست می‌دهد، یا حس گرمی که در آغوش کشیدن معشوق به انسان می‌دهد بدون نسبتی که دو بدن با هم برقرار می‌کنند دست نمی‌دهد. دریفوس فصل سوم کتابش را این‌چنین خلاصه می‌کند:

درک ما از واقعیت چیزها و مردم و توانایی ما در تعامل موقر با آنها وابسته

به روشی است که بدن ما آرام و در پس زمینه طبق آن کار می‌کند. توانایی بدن ما در فهم اشیا، درک این نکته را که چه می‌کنیم و برای چه کاری آماده‌ایم، مهیا می‌کند و این به نوبه‌ی خود به ما درک توانایی و آسیب‌پذیریمان در برابر واقعیت خطرناک دنیای جسمانی را می‌دهد. علاوه بر این، قابلیت بدن ما در تمرکز بر آنچه مهم است و ادامه‌ی این فهم در آگاهی پس‌زمینه‌مان، ما را قادر می‌کند موقعیت‌های دقیق‌تری را تشخیص دهیم و با مهارت بیش‌تری واکنش نشان دهیم. حساسیت بدن به حال و هول، موقعیت اجتماعی‌ای را پیش رویمان می‌گشاید و آدم‌ها و اشیا را برای ما مهم می‌کند و گرایش بدن به نشان دادن واکنش مثبت به رویارویی مستقیم با دیگر بدن‌ها، اساس فهم ما از اعتماد و مقوم دنیای درونی ما است. به همین دلیل راحت نیست که فکر کنیم در فضای سایبر می‌توانیم بدون بدن‌هایمان سر کنیم. (همان، ص ۹۰)

چیزی که یک مهندس هوش مصنوعی و طراح سیستم‌های مجازی می‌تواند از دریفوس یاد بگیرد این است که موقعیت‌های دنیای واقعی بسیار پیچیده‌اند و زندگی روزمره انسان‌ها حاوی اطلاعات بی‌شماری است که برخی از آن‌ها به‌سادگی قابل تشخیص نیستند و نباید به‌آسانی از آن‌ها گذشت و هرچقدر فرآیند شبیه‌سازی پیش‌تر برود هم‌چنان جوهری از دنیای واقعی مغفول می‌مانند چون دنیای واقعی پرت‌تر از آنی است که بتوان همه‌ی جنبه‌هایش را تبدیل به داده و در نتیجه شبیه‌سازی کرد.

### گیرکگارد و آموزش از راه دور

آن چه در این بخش می‌آید گزارشی است از مقاله‌ی گیرکگارد و اینترنت:

تاملات اگزیستنیسیال بر آموزش و جامعه<sup>۱</sup> که توسط براین پروسر<sup>۲</sup> و اندرو وارد<sup>۳</sup> در سال ۲۰۰۰ نوشته شده است. هدف آن‌ها از نوشتن این مقاله تامل در این باره است که آیا در خلال استفاده از ارتباطات با واسطه‌ی کامپیوتر (CMC<sup>۴</sup>) برای امر آموزش، می‌توان چنین انتظار داشت که دانشجویان و اساتید با هم در یک «جامعه»<sup>۵</sup> قرار گیرند. چنین استدلال می‌شود که از دیدگاه کیرکگارد ارتباطاتی که به واسطه‌ی کامپیوتر انجام می‌شوند از خطر کاهش اتصال بیناشخصی<sup>۶</sup> رنج می‌برند. دلالت این حرف این است که تاحدی که اتصال بیناشخصی برای امر آموزش الزامی است، آموزش اینترنتی دچار مشکل خواهد بود. این مقاله گرچه بیست سال پیش نوشته شده است. بسیاری از مطالب آن هم‌چنان زنده است و می‌تواند بصیرت‌بخش باشد. مطالعه‌ی آن می‌تواند به‌عنوان خوانشی از دیدگاه کیرکگارد و دریغوس قابل استفاده باشد. در ادامه خلاصه‌ای از این مقاله بیان می‌شود. نویسندگان این مقاله منکر این موضوع نیستند که آموزش از راه دور<sup>۷</sup> فواید زیادی دارد. این قسم آموزش‌ها موجب می‌شود افراد از مکان‌های جغرافیایی مختلف امکان دسترسی به اطلاعات علمی مختلفی را پیدا کنند، با افرادی دیگر از جای‌جای جهان ارتباط ایجاد کنند. به‌طور عام‌تر نیز مفهوم ارتباطات با واسطه‌ی کامپیوتر (CMC) نیز خود حاوی منافع زیادی بوده است و ایجاد چرخه‌ی اقتصاد جهانی شده است. اما نویسندگان در پی آن اند که از مشکلات بالقوه‌ی این سیستم چشم‌پوشی نکنند. افزایش حس افسردگی و

1. Kierkegaard and the internet: Existential reflections on education and community
2. Brian T. Prosser Department of Philosophy, Fordham University, Bronx, NY 10458, USA
3. Andrew Ward School of Public Policy, Georgia Institute of Technology, Atlanta, GA -30332 0345, USA (e-mail: andrew.ward@pubpolicy.gatech.edu)
4. Computer mediated communication
5. Community

توجه کنید که community (جامعه) و communication (ارتباطات) در انگلیسی از یک خانواده‌ی واژگانی اند.

6. Interpersonal connectivity
7. Distance education

تنهایی یک نتیجه‌ی اینترنتی شدن امور بوده است. یا کاهش مشارکت اجتماعی یا کاهش حس روان‌شناختی مثبت را می‌توان از آثار اینترنت دانست. هر چه انسان‌ها وقت‌شان را بیش‌تر صرفِ اینترنت می‌کنند، کم‌تر برای انسان‌های واقعی وقت می‌گذارند و این موجب نوعی انزوای از اجتماع می‌شود. نکته‌ی منفی دیگری که می‌توان یاد کرد اعتیاد به اینترنت است که دامن‌گیر بسیاری از مردمی شده است که حتی اگر کاری در اینترنت نداشته باشند باید خود را در آن مشغول کنند. نویسندگان پس از بیان این مشکلات، توجه خود را بر مساله آموزش از راه دور معطوف می‌کنند و به پرسش اصلی مقاله می‌پردازند: آیا دانش‌جویان و اساتید در کلاس‌های مجازی به هم متصل شده‌اند و یک اجتماع را تشکیل داده‌اند؟ ادعای آن‌ها این است که افراد در این شبکه‌ها به‌اندازه‌ی کافی به هم مرتبط نیستند و یک اجتماع را تشکیل نمی‌دهند و در این‌باره نباید دچار خوش‌بینی مفرط شد.

کیرکگارد معتقد بود مطبوعات کثیرالانتشار، که فناوری اطلاعات عصر او یعنی قرن نوزدهم، را تشکیل می‌دادند موجب نشدند افراد اجتماع به هم نزدیک شوند. این مطبوعات نوعی «شخصیت عمومی»<sup>۱</sup> ایجاد کرده‌اند اما این شخصیت عمومی به تعبیر کیرکگارد نه دولت است نه نسلی را تشکیل می‌دهد نه اجتماع است نه جامعه است. هوبرت دریفوس همین‌جاست که وارد عرصه می‌شود و استدلال می‌کند که بصیرت‌های کیرکگارد می‌تواند در مورد اینترنت نیز به کار آید. تفسیر دریفوس، چنان‌که پیش‌تر آمد، چنین است که در اینترنت همه‌ی اطلاعات هم‌سطح‌اند و تفاوت بنیادینی بین مهم و



نامهم نیست، بعلاوه، تعهد به اموری که نسبت به آن‌ها علاقه‌مندی (interest) وجود دارد در این فضا الزامی نیست، یا سطح لزوم آن کم‌تر است، اما امری که بیش‌تر به بحث فعلی ما مرتبط است و در بحث کیرکگارد نیز نمود دارد جهانی‌شدن اطلاعات است که تعهد به امور محلی و مربوط به محیط اطراف شخص را کاهش داده است. در بحث آموزش نیز می‌توان چنین گفت که قرارگیری شخص در ارتباطات جهانی، گرچه فواید زیادی دارد، این تبعه را به همراه دارد که شخص را از محیطی که در آن زندگی می‌کند مندک می‌کند و ارتباطات عمیق بدن‌مندانه (چهره به چهره) و موقعیت‌مند را از شخص می‌گیرد. شخص دیگر با هم‌کلاسی‌هایش به کلاس نمی‌رود و با آن‌ها در زنگ استراحت مرتبط نمی‌شود و ارتباطات جانبی پیدا نمی‌کند. یا با اساتیدش امکان برقراری ارتباطاتی فراتر از استماع مطالب آن‌ها در اینترنت را پیدا نمی‌کند (اساساً چنین امکانی برای استادی که هزاران نفر از جای‌جای دنیا در کلاس اینترنتی او شرکت می‌کنند نیست). این باعث کاهش عمق ارتباطات شخص می‌شود و کاهش اتصال بیناشخصی را به بار می‌آورد.

نویسندگان معتقد اند دیدگاه ملهم از کیرکگارد نهایتاً می‌تواند پذیرش مقیّدی از ارتباطات اینترنتی و قابلیت محدود این ارتباطات در ایجاد جامعه داشته باشد. تبعات این موضوع به این قرار اند:

۱- در اینترنت به‌خاطر انتشار اطلاعات بسیار، دو امر اتفاق می‌افتند:

آ- تمایز امر مهم و غیرمهم و تمایز بین امر خصوصی و عمومی از بین می‌رود. ب- توانایی مردم برای تشخیص اطلاعات درست از اطلاعات نادرست یا قدرت آن‌ها برای تشخیص پروپاگاندا و عقاید بدون شاهد

از دیدگاه‌های حقیقی از بین می‌رود. در نتیجه، قضاوت دست اول از موضوعات افت پیدا می‌کند. ۲- گمنام بودن امکان بیش‌تری در اینترنت می‌یابد. این باعث می‌شود جدیت و مسئولیت‌پذیری اشخاص کاهش یابد. ۳- هویت انسان‌ها، که بر حس جدیت، تعهد، مسئولیت‌پذیری و روابط واقعی محیطی مبتنی است، کم‌عمق و شکننده می‌شود و به‌تبع حسی که ما نسبت به هویت خود داریم نیز کم‌عمق و شکننده می‌شود. نتیجه‌ی این امور سه‌گانه برای آموزش از راه دور چنین است که تا حدی که آموزش مبتنی بر اتصال بیناشخصی است، این آفت‌ها دامن‌گیر امر آموزش نیز می‌شود. نتیجه این که خیلی راحت نمی‌توان قضاوت کرد که روابط بیناشخصی غنی در دنیای واقعی امکان ظهور و بروز در دنیای اینترنت و آموزش اینترنتی را نیز دارند. پس نباید نسبت به تشکیل جامعه در آموزش مجازی خوش‌بین بود.

در این جا می‌توان چنین اشکالی وارد ساخت که خیلی از صور سنتی و غیراینترنتی آموزش نیز با مشکلی که آموزش اینترنتی مواجه است مواجه اند. یعنی در آن‌ها نیز نمی‌توان روابط عمیق متعهدانه و خطرپذیر را شاهد بود. پاسخی که می‌توان داد این است که اولاً اشکالی که کیرکگارد و دریفوس به آموزش اینترنتی وارد می‌دانند به برخی از صور آموزش حضوری نیز وارد است. ثانیاً، طبق دیدگاه دریفوس درباره‌ی مراحل آموزش، می‌توان چنین حکم کرد که مراحل ابتدایی آموزش که پیچیدگی کم‌تری دارند، چه در فضای حقیقی و چه در فضای مجازی، بدون اشکال رخ می‌دهند اما مساله اصلی از جایی آغاز می‌شود که بخواهیم مراحل تربیت خبره را بیاغازیم. در چنین

حالتی، نه صور بدون کیفیت آموزش حضوری نه آموزش مجازی (لااقل در صورت فعلی آن) نمی‌توانند چنین امری را محقق کنند. می‌توان چنین نتیجه گرفت که طبق دیدگاه کیرکگارد و دریغوس نمی‌توان نافی فوائد استفاده از آموزش اینترنتی شد. مثلاً این که در این نوع آموزش گروه‌های بسیاری در نظر گرفته می‌شوند که در آموزش سنتی حاشیه‌ای بودند و نادیده انگاشته می‌شدند خود قابل توجه است. در مراحل پایین آموزش قطعاً می‌توان آموزش اینترنتی را تجویز کرد. در مراحل بالای آموزش، اما می‌توان کمی احتیاط کرد و ابزارهای اینترنتی را به‌عنوان مکمل در کنار آموزش حضوری توصیه کرد. در نهایت می‌توان چنین گفت که مهندسان و طراحان آموزش‌های اینترنتی می‌توانند با استفاده از بصیرت‌های دریغوس و کیرکگارد عناصر و ویژگی‌هایی را به آموزش اینترنتی بیفزایند که بر غنای آن افزوده شود و آن را حتی‌الامکان به آموزش حضوری ایدآل نزدیک و نزدیک‌تر کند.

## آموزش از راه دور پس از ده سال

گذر حدود ده سال از انتشار نسخه‌ی اول کتاب درباره‌ی اینترنت بیش‌تر روشن کرد که آموزش از راه دور با محدودیت‌های جدی مواجه است. پس از گذشت ده سال، ادعاهای شدیداً خوش‌بینانه دیگر مطرح نیستند و دانش‌گاه‌های بزرگ دریافته‌اند که سرمایه‌گذاری هنگفت در آموزش مجازی آن‌چنان ثمربخش نیست. این دانش‌گاه‌ها حداکثر محتوای آموزشی خود را روی اینترنت قرار می‌دهند تا خدمتی برای عموم مردم فراهم آورده باشند. هم‌چنین، پادکست‌های آموزشی نوعی نویدبخش از آموزش از راه دور را در این سال‌ها ارائه کرده‌اند. اما

به نظر دریفوس، هم محتواهای آموزشی آن لاین هم پادکست‌ها قرار نیست جای‌گزین آموزش کلاسی بدن‌مندانه شود، بلکه مطلبی (عموماً مقدماتی) درباره‌ی موضوعی ارائه می‌کنند. دریفوس در این جهت بخشی درباره‌ی برنامه‌ی دانش‌گاه‌ها در توسعه‌ی آموزش آن‌لاین در سال‌های منتهی به ۲۰۰۹ و همچنین مطلبی درباره‌ی توسعه‌ی iTunes U و مشارکتش در این زمینه به نسخه دوم کتاب افزوده است. در ادامه، مطالب جدید دریفوس درباره‌ی آموزش مجازی و نظر او درباره‌ی محتوای آموزشی از طریق پادکست بیان می‌شود. به نظر دریفوس، در بحث آموزش می‌توان ترکیبی از فواید آموزش سنتی و آموزش از طریق وب را متصور بود. در کنار آموزش حضوری، می‌توان محتوای کلاس را روی اینترنت گذاشت، یا بحث‌هایی را در فروم‌های اینترنتی به جریان انداخت. می‌توان محتوای درس را به‌صورت mp3 روی وب گذاشت که غایبین نیز از آن استفاده کنند و حاضرین اگر از مطلبی جا مانده‌اند نیز دوباره مطلب را گوش دهند. همچنین می‌توان از قابلیت‌های دیگر فضای مجازی استفاده کرد. مثلاً فیلم یا انیمیشن مرتبط با مثال‌های سر کلاس روی اینترنت گذاشت و محتوای کلاس را این چنین بسط داد. چیزی که عملاً امروزه در دانش‌گاه‌ها اتفاق می‌افتد و متناسب با پیش‌بینی دریفوس در نسخه اول کتاب درباره‌ی اینترنت است.

دریفوس خود تجربه‌ای درباره‌ی آموزش از طریق اینترنت دارد. او کلاسی را هم به‌طور حضوری ارائه کرده و هم فایل کلاس‌ها از طریق وب در اختیار دانش‌جویان قرار گرفته است. او می‌گوید تعداد شرکت‌کنندگان حضوری در کلاس صرفاً در روزهای بارانی کاهش سی درصدی

۱. iTunes U بخشی است از iTunes که از خدمات معروف شرکت اپل (apple) است. این بخش از سال ۲۰۰۷ به بهره‌برداری رسیده و در آن فایل‌های آموزشی قرار داده می‌شود. منبع ارائه‌ی این فایل‌ها دانش‌گاه‌ها و یا مراکز آموزش عمومی‌اند.

داشته و در باقی روزها کاهش محسوسی نداشته است. دلیل این که اکثریت در کلاس حاضر می‌شدند این بیان شده که آن‌ها این فرصت را می‌یافتند که در حس و حال کلاس قرار بگیرند و هم‌چنین، فرصت سوال پرسیدن و بحث بیابند. به بیان دریفوس، حاضرین در کلاس «بینا هم‌پیوند بودن»<sup>۱</sup> را عامل اصلی حضور در کلاس می‌دانستند. در این بودن در کنار هم حسی هست که برای آن‌ها ارزش‌مند است. آن‌ها هم‌چنین بیان کرده‌اند که حضور در کلاس باعث می‌شود توجهات استاد به مطالب مهم‌تر را به‌تر دریابند. نکته‌ی دیگر این که، در آموزش از راه دور آن‌ها صوت را به فایل تصویری ترجیح می‌دهند، چون در فایل تصویری برخی تصاویر حواس را پرت می‌کند.

دریفوس چنین نتیجه می‌گیرد که محتوای اینترنتی می‌تواند مکمل خوبی در کنار آموزش حضوری فراهم آورد. به نظر او، تجربیات پنج سال اخیر (پیش از سال ۲۰۰۹) این را نشان می‌دهد که آموزش مجازی را نباید از این جدی‌تر گرفت. در این سال‌ها خیلی از دانش‌گاه‌های خوب دنیا پروژه‌های آموزش از راه دورشان را رها کرده‌اند. آن‌ها به‌جای جای‌گزین کردن آموزش حضوری با آموزش مجازی، تلاش کرده‌اند برای مشتاقان علم محتوای دروس مختلف را در وبسایت‌هایشان قرار دهند. این اقدام در جهت دموکراتیک کردن آموزش قابل ستایش است. به‌طور مثال، دانشگاه MIT در سامانه‌ی OpenCourseWare فایل اکثر درس‌ها را به‌طور مجانی قرار داده است. اما این پروژه را نباید به‌مثابه جای‌گزینی برای آموزش حضوری دانش‌جویان MIT تلقی کرد. این اقدام صرفاً نوعی خدمت به عموم مشتاقان علم است. بسیاری از دانش‌گاه‌های بزرگ، مثلاً ییل، نتردام،

1. Interconnectedness

تافت، جانز هاپکینز، نیز به این جنبش پیوسته‌اند و فایل کلاس‌هایشان را مثلاً بر iTunes U قرار می‌دهند. این دانش‌گاه‌ها در عین خدمت عمومی به جامعه، در حال ارتقای اعتبار و علامت تجاری خود نیز هستند.

به نظر دریفوس، این راه درستی است که دانش‌گاه‌ها پیموده‌اند و این راه منطبق به پیش‌بینی و توصیه‌های پیشین اوست. این روی‌کرد، بخشی از آموزش را که جنبه‌ی غیربدن‌مندانه دارد در اختیار عموم قرار می‌دهد، در عین حال آموزش مجازی را جای‌گزین آموزش حضوری فعال نمی‌کند. دریفوس خود اکثر درس‌هایش را بر روی iTunes U قرار داده است. او این استفاده از اینترنت را بسیار محترم و قابل ستایش می‌داند، اما هم‌چنان معتقد است این استفاده جای‌گزین آموزش سنتی نمی‌شود.

دریفوس در بخش نتیجه‌گیری فصل پنجم نسخه‌ی دوم کتاب درباره‌ی اینترنت، تجربه‌ی شخصی‌اش از آموزش مجازی از طریق دارا بودن بدن‌مندی مجازی را نیز بیان می‌کند. در این وضعیت، او با بدن مجازی مطالبی ارائه کرده و چند نفر دیگر نیز با بدن‌های مجازی مشابه حضوری سه‌بعدی در کلاس دارند. به بیان دریفوس، در جریان این کلاس، افراد می‌توانند دست‌شان را بالا بگیرند و سوال کنند. استاد در پاسخ به ترتیب یکی یکی سوالات را پاسخ می‌دهد. این موضوع نظمی به بحث می‌دهد. هم‌چنین حضور در این فضا حس جهت‌مندی به مشارکت‌کنندگان می‌دهد چون استاد می‌تواند سرش را برگرداند تا با نفراتی که روبرو یا پشت یا کنارش هستند صحبت کند. دریفوس این تجربه را موبدی بر این موضوع می‌داند که

چقدر حضور بدن‌مندانه غنی‌ست و تقلید کردن آن در فضای مجازی با چه دشواری‌ها و ریزه‌کاری‌هایی مواجه است. در مجموع او موفقیت حضور با بدن مجازی را امری تجربی و منوط به تکنولوژی‌های آینده می‌داند و در نهایت توصیه می‌کند باید در مقابل وسوسه‌ی از دست دادن کامل بدن بایستیم. راه‌حل پیش‌نهادی او استفاده توأم از مزایای آموزش سنتی و آموزش مجازی در کنار هم است.

### ۳-۲-۳- معنای زندگی بدون بدن

دریفسوس در فصل چهارم کتاب درباره‌ی اینترنت بر اساس تحلیلی که کیرکگارد<sup>۱</sup> درباره‌ی مطبوعات کرده، رابطه‌ی اینترنت با «معنای زندگی» را می‌کاود. خلاصه‌ی حرف او این است که دسترس‌پذیری به اطلاعات زیاد، متنوع و بعضاً متناقض و جهانی شدن و عدم وابستگی کاربران به نقطه‌ای خاص می‌تواند انسان‌ها را به این سمت سوق دهد که هیچ‌گونه تعلق خاطری به جایی نداشته باشند و به موضعی بی‌تفاوت نسبت به اتفاقاتی که در اطرافشان می‌افتد، برسند. مثلاً فرق است بین کسی که در زمان‌های پیش به قبیله، محله یا منطقه‌ی جغرافیایی خاصی تعلق داشت و در مجموع هویت مشخصی داشت، «محدودیت اطلاعاتی» و «تعلق» شخص موجب پای‌بندی او به آن محدوده و اطلاعات مربوط به آن می‌شود، ولی وقتی اطلاعات افزایش می‌یابد و از هر جای دنیا اطلاعاتی سرازیر می‌شود و اطلاعات با هم در تناقض قرار می‌گیرند، شخص کم‌تر روی اطلاعات رسیده حساب می‌کند. هر چه محدوده‌ی اطلاعاتی شخص افزایش یابد، او تعلقش را نسبت به محدوده‌ای خاص از دست می‌دهد.

1. Søren Kierkegaard

علاوه بر این‌ها اینترنت شرایطی را فراهم می‌کند که شخص بتواند هویت متغیری داشته باشد، مثلاً شخص می‌تواند به راحتی هویت خود را در شبکه‌های اجتماعی تغییر دهد و علاقه‌مندی‌ها و افکار متفاوتی از پیش را به خود نسبت دهد. دریفوس معتقد است این شرایط می‌تواند موجب این شود که شخص خود را در مقابل امکان‌های متعددی بیابد، امکان‌هایی که شخص تعلق به هیچ‌کدام از آن‌ها ندارد، در این جاست که شخص خودش را سردرگم و میوس می‌یابد، برای خروج از این شرایط می‌تواند بر اساس معیار لذت فقط کارهایی را در اینترنت یا شبکه‌های اجتماعی انجام دهد که جالب، خنده‌دار، لذت‌بخش و سرگرم‌کننده باشند. شخص وب‌گردی که در سایت‌های مختلف می‌چرخد و عکس‌ها و فیلم‌ها و نوشته‌های جالبی از جای جای اینترنت می‌بیند و در صفحات شبکه‌های اجتماعی دیگران سرک می‌کشد و تنها به این فکر می‌کند که خوش باشد و لذت ببرد. چنین شخصی پس از مدتی از این سرگرمی‌ها خسته و دچار وضعیت نهلیستیک می‌شود. در این جا شخص می‌تواند خودش را از سردرگمی خارج کند و این میسر است اگر او خود را وقف انجام مسئولیتی بکند که ارزش‌مند است. در این وضعیت هم‌چنان او از صفحات اینترنتی استفاده می‌کند و در شبکه‌های اجتماعی حضور دارد ولی این بار با قصد پیش بردن مسئولیتی که پذیرفته است. در این وضعیت او از سطح لذت‌جویی به سطح اخلاقی وارد شده است. اما این وضع هم دوام نهایی ندارد چون شخص نمی‌داند چرا از بین امکانات مختلفی که پیش‌ارویش بود و می‌توانست انتخاب کند، دارد انجام کاری خاص را در دستور قرار می‌دهد و چرا کار دیگری را در پیش



نگرفته. دریفوس به تبع کیرکگارد معتقد است که اگر شخصی بخواهد در چنین شرایط متزلزلی قرار نگیرد تنها باید با شوقی بی‌پایان، با قبول تعهدی بی‌قید به امری خاص دل ببندد و زندگی‌اش را تماما وقف آن امر کند، امری مثل خدمت به علم و هنر، روابط عاشقانه، تعلق به مذهب یا جنبشی سیاسی و مواردی از این قبیل. از نظر کیرکگارد، کسی که چنین تعلق به امری خاص داده، هویتی استوار پیدا کرده و برای تحقق هدفش حاضر است خطر کند و اصلا همه‌ی زندگی‌اش را وقف آن می‌کند. چنین شخصی به بیان کیرکگارد در سطح دینی زندگی می‌کند و امکان نهلیسم از وی رفع شده است. اگر کسی استفاده‌اش از اینترنت در جهت به انجام رساندن آن تعهد بی‌قید و شرط باشد می‌تواند بدون این که دچار یاس یا حالت نهلیستیک شود از اینترنت استفاده کند. اما اگر تنها بخواهد با وب‌گردی بی‌هدف کسب لذت کند، یا اگر بخواهد مسئولیتی را با اینترنت انجام دهد که عزم و جزم حداکثری در انجام آن ندارد، همچنان در حالت نهلیستیک باقی خواهد ماند و این حالت تنها زمانی از بین می‌رود که شخص همه‌ی هم و غمش را به کاری می‌کند اختصاص دهد و در این جهت خطر کند و جدی باشد. استفاده از اینترنت برای کسی که در این مرحله قرار دارد وسیله‌ای است در جهت اهدافش و هر وجهی از اینترنت که هدفش را زیرساع قرار دهد واگذاشته می‌شود.

با این حال اینترنت چون بسیاری از موقعیت‌های واقعی را شبیه‌سازی می‌کند و با این کار مخاطرات و سختی‌های آن موقعیت را از بین می‌برد، می‌تواند رهزن باشد. مثلا در اینترنت می‌توان

اعتراضات سیاسی و اجتماعی انجام داد، مثلا کمپین‌های فیسبوکی را لایک کرد بی‌آنکه خطر خاصی متوجه شخص شود. کسی که به تعبیر کیرکگارد در سطح دینی است ابایی ندارد از این که برای تحقق هدفش از چنین اقدامات مجازی‌ای استفاده کند ولی در عین حال این اقدامات را به اقدامات مخاطره‌آمیز دنیای حقیقی متصل می‌کند تا اقداماتش متضمن آثار واقعی شود. در یفوس در نهایت نظرش را این طوری جمع‌بندی می‌کند:

فقط وقتی معلوم می‌شود که شخص به تعهد بی‌قید و شرط رسیده که شور و جرات این را داشته باشد که آنچه را در اینترنت آموخته است به دنیای واقعی منتقل کند. این‌گونه است که شخص با آنچه که کیرکگارد «خطر و قضاوت قاطع زندگی» می‌نامد مواجه می‌شود. اما جاذبه‌ی اینترنت - مثل مطبوعات در زمان کیرکگارد - دقیقا این است که جلوی این شیرجه‌ی آخر را می‌گیرد. (همان، ص ۱۱۲)<sup>۱</sup> اگر کسی در دنیای واقعی رسالتی را دنبال کند، قطعاً می‌تواند از ابزارهای اینترنتی برای پیش‌برد اهدافش استفاده کند. هم می‌تواند اطلاعات متناسب با اهدافش را جست‌جو کند، هم در ارتباط با هم‌آرمانان و هم‌فکران خود باشد. اما اگر کسی در جذابیت‌های عاری از خطر فضای مجازی غرق شود، در واقع فرصت‌های پرداختن به دغدغه‌های اصیل زندگی معنادار را از دست داده است.

### همه چیزهایی که می‌درخشند

در آثار دریفوس نام کتابی به چشم می‌خورد که مرتبط با بحث معنای زندگی است: همه چیزهایی که می‌درخشند: خوانش آثار کلاسیک غربی برای پیدا کردن معنا در عصری سکولار. در یفوس در

۱. در اینجا می‌توان به مفهوم publikum (همگان) کیرکگاردی نیز اشاره کرد. به طور کلی فضای مجازی و اینترنت تأثیر زیادی در بسط و گسترش ابعاد مختلف این مفهوم دارد. همگان در منظومه فکری کیرکگاردی مفهومی نااصیل و بی‌چهره است که مسئولیت رفتار و گفتار خود را برعهده نمی‌گیرد. به عنوان مثال در این ضرب المثل فارسی می‌توان رد پای همگان به مفهوم کیرکگاردی را یافت: «کی بود؟ کی بود؟ من نبودم.» منظور آن است که اینترنت و فضای مجازی تا حد زیادی به شکل‌گیری انسان‌های بی‌چهره و نااصیلی شدت می‌بخشد که بدون ریشه و بنیادند.

این کتاب، که آن را به‌طور مشترک با شان کلی نوشته است، به تامل درباره‌ی بحث معنای زندگی از خلال آثاری کلاسیک از ادبیات مغرب زمین (از نویسندگانی چون ایشیل<sup>۱</sup>، دانته<sup>۲</sup>، ملویل<sup>۳</sup>، والاس<sup>۴</sup> و گیلبرت<sup>۵</sup>) می‌پردازد.

عبارت «عصری سکولار» در عنوان کتاب بیش از هر چیز یادآور کتابی به همین نام از چارلز تیلور<sup>۶</sup> است که در سال ۲۰۰۷ منتشر شده و در آن از نقطه نظر تاریخی بررسی می‌شود که چه اتفاقاتی در عالم مسیحیت رخ داد که فرهنگ غرب را به سمت سکولاریسم پیش برد. تیلور گرچه موافق است که برخی جوامع فعلی فرهنگی بی‌دین دارند، فرهنگ کنون غرب را به‌عنوان تکثری از عقاید، ادیان، امور معنوی و افکار ضددینی ترسیم می‌کند که افراد و گروه‌ها را به خود جلب کرده است تا هر یک به نوعی برای زندگی خود معنایی جور کنند. دریفوس و کلی نیز عصر سکولار را عصری بی‌معنا ترسیم می‌کنند. در صفحات اولیه کتاب می‌خوانیم: «جهان مانند قبل برای ما مهم نیست. زندگی‌های مشتاقانه و معنادار یونانیان هومر و سلسله‌مراتب باشکوه معنا که جهان قرون وسطایی دانته را می‌ساخت، هر دو در تضادی سراسر با عصر سکولار ما قرار دارد. جهان پیش از این، در اشکال مختلفی، دنیای چیزهای مقدس و درخشان بود. چیزهای درخشان، به نظر، از ما دور شده‌اند.» به همین خاطر آن‌ها قصدشان را از تالیف کتاب تلاشی برای رفع این معضل و بازگرداندن درخشانی، معناداری و تقدس به زندگی معرفی می‌کنند: «این کتاب قصد دارد باری دیگر این امور را به ما نزدیک کند.» من در این جا قصد ندارم محتوای فصول مختلف کتاب را توضیح دهم. صرفاً از این جهت

1. Aeschylus: نمایش‌نامه‌نویس یونانی  
2. Dante  
3. Herman Melville

4. David Foster Wallace  
5. Elizabeth Gilbert  
6. Charles Taylor

که بخشی از زندگی در دنیای مدرن، به زندگی در تعامل با فناوری و زیستن در فضای مجازی اختصاص دارد، مایلم ببینم آیا کتاب دریفوس و کلی به این موضوع نیز پرداخته است یا نه و اگر پرداخته‌اند پاسخ آن‌ها به این پرسش چیست: چگونه می‌توان در عین استفاده از فضای مجازی دچار بی‌معنایی نشد؟

بحثی از کتاب که بیش از همه به زندگی در عصر فناوری اطلاعات مربوط می‌شود مربوط به جایی است که نویسندگان مفهوم یونانی فرآوردن (poiesis) را بحث می‌کنند. نویسندگان، به تبع از هایدگر، تمایز بین کار با دست یا استادکاری<sup>۱</sup>، از یک سو و تکنولوژی در معنای مدرن کلمه، از سوی دیگر، را به بحث می‌گذارند. دو تفاوت عمده قابل تشخیص است. درحالی‌که فرآوری و صنعت قدیم به یک معنا پذیرای بایسته‌های طبیعت/ هستی (محیط) بود، تکنولوژی‌های جدید محیط را طوری تغییر می‌دهند که به‌نحو حداکثری منطبق بر تمایل انسان باشد. مثلاً کوزه‌گری یا خانه‌سازی قدیم در تلائم با محیط اطراف بود. کوزه را از خاک درست می‌کردند و اگر کوزه می‌شکست به خاک برمی‌گشت. یا خانه‌ها را طوری در کنار درختان و رودها می‌ساختند که گویی بخشی از بافت طبیعت است. اما امروزه می‌توان دید که با استفاده از تکنولوژی‌های جدید محیط اطراف را کاملاً منطبق بر طراحی پیشین می‌کنند؛ به عبارت دیگر، هر چیزی آن‌گونه که انسان می‌خواهد تغییر می‌یابد و شکلی جدید می‌گیرد. تفاوت دیگر صنعت‌کاری و تکنولوژی جدید به این بر می‌گردد که اولی مستلزم به‌کارگیری نوعی مهارت و ارتباط و درگیری (engagement) بود. اما تکنولوژی‌های جدید محصولی را

تولید می‌کنند که «حتی یک کودک بتواند با آن کار کند». امروزه، تلاش هر چه بیش‌تر بر این است که محصولات فناورانه کاربرپسند باشند؛ مثلاً، استفاده از موبایل‌های امروزی یا مثلاً لوازم منزل نیازمند مهارت آن‌چنانی نیست و هر کس می‌تواند به‌راحتی از آن‌ها بهره‌برند. یا مثلاً استفاده از آره برقی‌های جدید مهارت یا دقت خاصی را نمی‌طلبد، اما چرخ‌ساز قدیم نیاز بود به ظرایف و دقایق انواع چوب‌ها دقت کند و نسبت به برخورد با آن‌ها مهارت داشته باشد. نویسندگان چنین نتیجه می‌گیرند که تکنولوژی جدید برخی جنبه‌های مهم جهان اطراف را بی‌اهمیت و ما را از مهارت داشتن در برخورد با اشیاء و لوازم اطراف بی‌نیاز کرده است. به عقیده‌ی نویسندگان وقتی اموری که به ما مربوط می‌شوند و برای ما مهم اند کم‌تر و کم‌تر می‌شوند و درگیری و تعامل ما با محیط اطراف کاهش می‌یابد، می‌توان انتظار داشت که ما از محیط بیگانه شویم و زندگی در آن‌جا برای ما بی‌معنا شود. تکنولوژی، به عقیده‌ی آن‌ها، این سیر را تسریع بخشیده است. مثالی که آن‌ها در این رابطه طرح می‌کنند دستگاه GPS است<sup>۱</sup>. انسان پیش از این برای مسیریابی با محیط در تعامل بود. درختان، ساختمان‌ها، تپه‌ها و راه‌ها را لمس می‌کرد و از طریق تعامل با محیط و هم‌چنین با استفاده از مهارت‌های مختلف، هدف خود را می‌یافت. ولی امروزه به‌راحتی می‌توان ابتدا و انتهای مسیر را مشخص کرد و فارغ از آن‌چه در محیط بیرون از اتومبیل اتفاق می‌افتد به مقصد رسید. برای استفاده از دستگاه GPS (یا گوگل‌مپ) نیز تخصص یا مهارت خاصی نیاز نیست و اگر مهارتی هم نیاز باشد، این مهارت ما را به درگیری و تعامل

۱. نگاه کنید به صفحات ۲۱۳ تا ۲۱۷ این کتاب.

بیش‌تر با محیط اطراف نمی‌کشاند و این به بیگانه شدن از محیط می‌انجامد. امروزه انجام همه‌ی امور روزمره به‌نحو مجازی نیز ممکن است؛ مثلاً می‌توان به‌نحو اینترنتی خرید کرد، تراکنش مالی انجام داد، در بورس سرمایه‌گذاری کرد، در شبکه‌های دوست‌یابی هم‌صحبت پیدا کرد، کارگر درخواست کرد، کتاب خواند، غذا سفارش داد و هر کار دیگری را انجام داد. لذا می‌توان انتظار داشت که وابستگی شخص به محیط محلی کاسته شود و متعاقباً شخص نسبت به محیطش بیگانه شده و زندگی در آن برایش بدون اهمیت گردد. هر چه فعالیت مجازی شخص شدت بگیرد، حس عدم وابستگی و بیگانگی‌اش از محیط نیز افزایش می‌یابد.

در این‌جا ممکن است چنین اشکالی به ذهن برسد که آیا نمی‌توان به محیط مجازی، مثلاً به سایت‌هایی که شخص به آن‌ها سر می‌زند یا به اپلیکیشن‌هایی که معمولاً استفاده می‌کند، دلبستگی پیدا کرد و این چنین حس بی‌تعلقی و بی‌گانگی را کنار گذاشت؟ در این‌باره احتمالاً چنین بتوان پاسخ داد که حس تعلق، لااقل تا حدی، حسی بدن‌مندانه و موقعیت‌مندانه است و با مجازی شدن همه‌ی امور این حس بدن‌مندانه و موقعیت‌مندانه از بین خواهد رفت. پاسخ دیگر به مفهوم مهارت و درگیری بازمی‌گردد. شخص در تعامل محیطی و بدن‌مندانه‌اش با محیط درگیر می‌شود و مهارتی که درگیری با محیط می‌طلبد، او را بیش‌تر به محیط گره می‌زند. اما فناوری جدید و به‌طور خاص فضای مجازی به‌خاطر ویژگی کاربرپسند بودن و دسترس‌پذیری بالایش، هر چه بیش‌تر جنبه‌های درگیرانه‌ای که نیازمند مهارتی خاص است را کاسته است. به این

خاطر، عملاً تعامل عمیقی با این فضا رخ نمی‌دهد تا متعاقباً بتوان انتظار دل‌بستگی و رفع بیگانگی در آن را داشت.<sup>۱</sup>

البته می‌توان نگاه خوش‌بینانه‌تری نسبت به زندگی در عصر فناوریانه و به‌طور خاص در فضای مجازی داشت. در بخش بعد دیدگاه انتقادی کوکلب‌رگ نسبت به دریفوس بحث می‌شود. او ضمن هم‌دلی با مبانی نظری دیدگاه‌های دریفوس، از نگاهی مثبت‌تر نسبت به فناوری (های فضای مجازی، مثلاً GPS) دفاع می‌کند. اما پیش از آن خوب است پاسخ این پرسش را که چگونه می‌توان در عین استفاده از فضای مجازی دچار بی‌معنایی نشد، از منظری (کاملاً) دریفوسی طرح کرد. به نظر می‌رسد استفاده از فضای مجازی به‌عنوان امری جانبی در کنار زندگی در فضای بدن‌مندانه پیش‌نهادی است که از دیدگاه دریفوس قابل پذیرش است. انجام دادن هر کاری، اعم از خرید، آموزش، بازی، گفت‌گو و غیره در فضای مجازی می‌تواند موجب بیگانگی از محیط واقعی شود. در این راستا، تقویت کنش‌هایی که تعامل با دیگران و تعامل با چیزهای موجود در محیط اطراف را افزایش می‌دهد، برای تجربه کردن زندگی معنادار، ضروری است.

#### ۴-۲-۳- بدن‌مندی مجازی

منظور از بدن‌مندی مجازی، حضور در محیطی مجازی و سه‌بعدی است در حالی که شخص احساس می‌کند بدن دارد، با این‌که در واقع

۱. به نظر نویسندگان کتاب راه نجات از نیهیلیسم در جهان معاصر فهم پوئیتیک (بوطیقایی) است. در اینجا پوئیتیک هم به وجه شاعرانه امور اشاره دارد و هم به جنبه‌هایی که در فعالیت‌های روزمره در جهت ساختن امور انجام می‌دهیم. فعالیت‌هایی چون ورزش، کارهای هنری و حتی صنعتی به شیوه‌های غیر تکنولوژیک می‌توانند نمونه‌هایی از رویکرد بوطیقایی باشند. توجه جنبه‌هایی از مناسک روزمره مثل آماده کردن قهوه صبحانه و... مثال‌هایی از مهارت‌های پوئیتیک هستند. ما با انجام این فعالیت‌ها نسبت به بدن و جهان بیرون آگاه می‌شویم و از امور سوپرتکنیو و درونی که رهاورد دکارت و کانت و فلسفه‌ی مدرن است فاصله می‌گیریم. از نظر نویسندگان کتاب خدایان نه مرده‌اند و نه تبعید شده‌اند، بلکه ما با لگد آنها را از جهان خویش بیرون رانده‌ایم. آنها هنوز امیدوارند که ما ندایشان را بشنویم و با این کار به زندگی خویش معنا ببخشیم. تکنولوژی همه چیز را ساده کرده است. غایت و هدف تکنولوژی همین ساده‌سازی جهان است. حتی چیه‌ها هم می‌توانند با فشار دادن یک دکمه غذا درست کنند، جای دم کنند، تلفن بزنند و... اما این سادگی باعث می‌شود ما جهان را فراموش کنیم. پیشنهاد نویسندگان کشف پیچیدگی‌های جهان از خلال فعالیت‌های بوطیقایی است. (این پانویس بیانی است از جناب آقای یحیا شعبانی)

از طریق ابزارهای کامپیوتری به آن‌جا پیوسته است. برنامه‌نویسان واسطه‌ی کاربران و دنیای تخیلی آنان اند. هر چه کاربران آرزو داشته باشند، می‌تواند توسط برنامه‌نویسان خلق شود و در «زندگی دوم»<sup>۱</sup> واقعیت مجازی پیدا کند. منظور از زندگی دوم پروژه‌ای است که از سال ۲۰۰۳ در آزمایش‌گاهی به نام لیندن<sup>۲</sup> در سان‌فرانسیسکو کلید خورد و هدف آن ایجاد جهان(های) مجازی آن‌لاین بوده است. محصول این پروژه جهان‌های مجازی تعاملی سه بعدی است، که در آن‌ها اشخاص می‌توانند بدنی مجازی داشته باشند و عناصر جهان مجازی‌شان را خلق و کنترل کنند. ساکنان زندگی دوم می‌توانند در محیط‌های مختلف بگردند، در کنسرت شرکت کنند، کسب و کار داشته باشند و تجارت کنند، به مغازه بروند و خرید کنند، در کلاس درس شرکت کنند، آثار هنری خلق کنند، دوست پیدا کنند، تفریح کنند و رابطه‌ی جنسی داشته باشند و امور دیگر. کاربران مختلف محتوای زندگی دوم را خود خلق می‌کنند و به آن شکل می‌دهند. آن‌ها اشیاء این جهان (ماشین، لباس، دریا و غیره) را با خواست خود طراحی و کنش‌های موجود در آن جهان را به ظهور می‌رسانند. کاربران این فرصت را می‌یابند تا در زندگی دوم خود نوع دیگری از زندگی کردن را بیازمایند.

زندگی دوم می‌تواند افسونی تازه به زندگی انسان ببخشد. طبق تحلیل ماکس وبر<sup>۳</sup> علم جدید زندگی انسان را خالی از هر گونه اسطوره و افسانه کرده است. جادوگران و جنیان و فرشتگان دیگر جایی در زندگی بشر ندارند. تبیین همه‌ی امور به سازوکارهای علیّ سپرده شده است. به عقیده‌ی وبر، این دنیای افسون‌زدایی شده

1. Second life  
2. Linden  
3. Max Weber



انسان مدرن را با حس مرموز گم‌گشتگی همراه کرده است. حال آنانی که از دنیای غیر جذاب علم خسته‌اند، اما تمایلی به بازگشت به ادیان سنتی نیز ندارند به دنبال نوعی افسون و اسطوره در جایی دیگر می‌گردند. به عنوان مثال به عقیده‌ی کاسترونو<sup>۱</sup> خدایان و دیو و پریان که توسط برنامه‌نویسان زندگی دوم و یا توسعه‌دهندگان بازی‌هایی چون «دنیای وارکرفت»<sup>۲</sup> طراحی شده‌اند، به کاربران حسی جدید از تعجب و حیرت در برابر امر فراطبیعی می‌دهند. این امر تشنگی مردم نسبت به امر فراطبیعی و اسطوره‌های را پاسخ می‌دهد. جهان‌های ساختگی<sup>۳</sup> به این شکل نوعی اسطوره به زندگی انسان‌ها اضافه می‌کنند.

دریفوس در مقابل چنین اعتراض می‌کند که این جهان‌های ساختگی و اسطوره‌های موجود در آن‌ها نمی‌توانند حس حیرت را به انسان دهند. در واقع، احساس تقدس و افسون‌شدگی زمانی معنا دارد که انسان خود را مقهور قدرتی لایزال بداند. در حالی که اسطوره‌های ساختگی و برنامه‌نویسی‌شده‌ی بازی‌ها و واقعیات مجازی ساخته‌ی دست بشر و مقهور برنامه‌نویسی‌ی‌آیند.

دریفوس تلاش می‌کند موضوع را با استفاده از دیدگاه وجودی بلز پاسکال<sup>۴</sup> توضیح دهد. پاسکال از مفلوک بودن<sup>۵</sup> همیشگی انسان سخن به میان می‌آورد. به نظر او هیچ چیزی تحمل‌ناپذیرتر از بودن در شرایط بی‌حرکتی نیست، شرایطی که شخص احساس پوچی، تنهایی، بی‌کفایتی، وابستگی، ضعف و خالی بودن دارد. در حال مرگ قلب حس خستگی، تاریکی، حزن، بدخلقی، آزدگی و ناامیدی او را فرامی‌گیرد. البته شخص می‌تواند با جهان مواجه شود و در زندگی

1. Edward Castronova

2. World of Warcraft

3. Synthetic worlds

4. Blaise Pascal ریاضی‌دان و اندیش‌مند وجودی قرن ۱۷

5. Wretchedness

تلاش کند تا حس‌های بد را نابود کند، اما آن‌چه پاسکال بر آن تاکید دارد این است که انسان نمی‌تواند از مرگ، بی‌چارگی و جهل فرار کند. بلکه او برای شاد بودن عموماً تلاش می‌کند از این حقایق غفلت بورزد. پاسکال این وضع را وارهگی<sup>۱</sup> می‌نامد و مثال‌هایی چون افراط در بلیارد یا تنیس بازی کردن، شرط‌بندی کردن و شکار رفتن را برای آن بیان می‌کند. در این راستا، می‌توان اینترنت و جهان‌های مجازی آن را نیز راهی سترگ‌تر برای وارهگی دانست. به مدد اینترنت می‌توانیم تناهی خویش را به فراموشی بسپاریم و خود را در فراجهانی امن و غنی غرق کنیم.

البته راه پیش‌نهادی پاسکال فراموش کردن حد جهان و ضعف انسان نیست. او این گزینه را پوچ و غیراصیل می‌داند. به نظر او، زندگی اصیل همراه با ضعف و آسیب‌پذیری و در عین حال، یافتن معنایی در خلال چنین وضعیتی است. معنایی که ارزش این را دارد که شخص همه‌ی زندگی‌اش را به آن وقف کند. از چنین منظری، غرق شدن در جهان اینترنت نیز پناه بردن به وهم است. در عوض، باید خود به حقیقت اختصاص داد. به بیان پاسکال، باید ندای خداوند را دریافت و با کار سخت، خطر کردن و فداکاری به این ندا پاسخ داد. به همین خاطر است که ما کسانی چون استیون هاوکینگ<sup>۲</sup> را که علی‌رغم معلولیت، خود را به غفلت و وارهگی نزدند، بل که تلاش کردند و با مشکلاتشان جنگیدند، می‌ستاییم. آن‌ها در واقع به ندای چیزی پاسخ دادند که برایشان بسیار مهم بود و زندگی آن‌ها را معنادار می‌ساخت. ممکن است از زندگی دوم استفاده بهتری شود. می‌توان زندگی دوم را نوعی جستجو<sup>۳</sup> و نه وارهگی دانست. جستجویی برای کاوش در

1. Diversion  
2. Stephen Hawking  
3. Quest

دیگر شیوه‌های زندگی کردن. اگر این زندگی خوب پیش نرفت، مثلاً با دردسرهای مالی مواجه شد، دچار دوستان و آشنایان نااهل شد، یا هویت شخص به خطر افتاد، به راحتی می‌توان از آن خارج شد. خارج شدن از زندگی دوم عواقب بسیار کمی به همراه دارد. در نتیجه می‌توان در عین تعهد داشتن به سبک زندگی خاص در فضای مجازی، هزینه‌ی خروج از آن سبک را کاست. به‌طور مثال می‌توان به معشوقی تعهد داد و با او زندگی کرد، اما در صورت خروج از رابطه مطمئن بود که شخص دیگری به خاطر این موضوع آسیب نخواهد دید. به‌عنوان مثالی دیگر، در صورتی که یک کسب و کار در زندگی دوم آسیب ببیند شخص لازم نیست دچار ورشکستگی شود. در این فضا، محدودیت گزینه مانند محدودیتی که در جهان واقعیت وجود دارد وجود ندارد و نتیجه‌ی تصمیم‌گیری‌ها و نتایج آن‌ها در کنترل انسان اند. این موضوع باعث تسلط بر ورود (تولد)، خروج (مرگ) و انتخاب سبک زندگی مطلوب در این فضا می‌شود.

دریفوس چنین استدلال می‌کند که تجربه و آزمون کردن شیوه‌های دیگر بودن در جهان ارزش‌مندتر از چیزی چون مصرف‌گرایی<sup>۱</sup> تجربه کردن در دنیای واقعی همراه با خطر و عواقب جدی است. این آزمون می‌تواند آن‌چه را ارزش‌مند است برای انسان به ارمان بیاورد، چون آن‌چه ارزش‌مند است همراه با خطر و بیم از عاقبت کار به دست آمده است. در مقابل، تجربه‌ی صرف در فضای بی‌خطر ارزشی به شخص نخواهد افزود.

از منظر نیچه، آزمون و ساختن خود مطلوب نیکو است، اما نیچه این نوع آزمون را همراه با خطر کردن می‌داند: «در دامنه‌ی آتش‌فشان

وزوو خانه بساز! کشتی‌هایت را به دریا‌های ناشناخته بفرست!»<sup>۱</sup> پس نمی‌توان در زندگی واقعی است، اما زندگی دوم رضایت واقعی به شخص نمی‌دهد. آزمودن و زندگی بی‌خطر را هم‌نوا با آموزه‌های نیچه دانست. از منظر کیرکگارد نیز می‌توان چنین استدلال کرد که تنها زندگی همراه با تعهد بی‌قید و شرط است که زندگی را ارزشمند می‌کند. چنین تعهدی همراه با خطرات مختلفی چون پذیرش عواقب سوء تصمیم‌ها، تحقیر شدن، غم‌گین شدن و پذیرش دیگر مصائب است. نتیجه این‌که هر قدر جدیت و خطرهای تعهدات شخص کاهش یابد، زندگی معنادار و ارزشمند او بیش‌تر تخریب می‌شود. در این‌جا ممکن است شخصی دنبال کنش‌هایی باشد که نه مانند تعهد بی‌قید و شرط خطرناک باشند و نه مانند آزمودن در زندگی دوم باری به هر جهت و بدون عواقب ارزش‌مند. پاسخ‌های دیگر به مساله معنای زندگی را می‌توان در این‌راستا فهمید. پیش‌نهاد او کنش‌هایی است که از تعهد بی‌قید و شرط منعطف‌تر اند، اما هم‌چنان می‌توانند تمرکز، افسون و معناداری مخاطره‌انگیز به همراه داشته باشند. این کنش‌ها می‌توانند ما را در ارتباط با قدرتی که نمی‌توانیم آن را کنترل کنیم قرار دهند، قدرتی که موجب تلاش ما می‌شود و آن تلاش را ثمربخش می‌کند. قدرتی مقدس. این نوع کنش‌ها هم‌چنین موجب جمع‌شدن انسان‌ها حول یک شیء کانونی می‌شود و جهانی را در اطراف آن شیء برمی‌سازد. آلبرت برگما<sup>۲</sup> این ایده‌ی هایدگر را بسط می‌دهد و به مفهوم «شیء کانونی»<sup>۳</sup> می‌رسد. بر محور شیء کانونی «کنش کانونی»<sup>۴</sup> شکل می‌گیرد. جمع شدن دور سفره و غذا خوردن نمونه‌ای از کنش

1. Friedrich Nietzsche, The Gay Science, trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974, p. 331.

2. Albert Borgmann

3. Focal thing

4. Focal practice

کانونی‌ست. چنین کنش‌هایی در زمینه‌های از رسوم و مهارت‌ها اتفاق می‌افتد. شخص نمی‌تواند هر بخشی از این کنش را خود انتخاب کند. بلکه باید چنین کنشی را طبق قواعدی انجام دهد. گرچه این قواعد انعطاف دارد، کاملاً به حال کنش‌گران واگذاشته نشده است. دریفوس معتقد است که کنش‌های کانونی در فضای اینترنت و به‌طور خاص در زندگی دوم، اتفاق نمی‌افتند. او چنین استدلال می‌کند که کنش کانونی وابسته به یک «حال مشترک متناسب»<sup>۱</sup> است. این حال مشترک است که همه‌ی شرکت‌کنندگان در آن فعالیت کانونی را به یک جهان مشترک متعلق می‌کند. کسانی که با هم به عبادت مشغول‌اند، در جهانی مشترک قرار دارند که این ناشی از حال خاصی است که همه‌ی آن‌ها در آن قرار دارند. یا کسانی که در یک ورزشگاه‌اند و بازی فوتبال یا بیسبال را نگاه می‌کنند همه در یک حال و هوا مشترک‌اند و جهانی مشترک را درک می‌کنند. ترکیب کنش در چنین وضعی دست مشارکت‌کنندگان نیست گرچه آن‌ها هستند که این حس را درک می‌کنند و در کنش شرکت دارند. به همین خاطر، هایدگر معتقد است نوعی قدرت که خارج از دست تک‌تک مشارکت‌کنندگان است در این شرایط حاکم است. گویا در رخدادهای کانونی به‌خاطر امری مشترک بین شرکت‌کنندگان چیزی بیش از آنچه هر یک به اشتراک گذاشته است به آن‌ها بخشیده می‌شود.<sup>۲</sup> آیا می‌توان کنش کانونی را در زندگی دوم نیز تجربه کرد؟ پیش از پاسخ به این پرسش باید پرسید منظور از «حال»<sup>۳</sup> چیست؟ فیلسوفان، خصوصاً فیلسوفانی دکارتی، حال را بخشی از وضعیات درونی ذهن می‌دانند. در نتیجه ممکن است چنین استدلال شود که می‌توان

1. A shared appropriate mood

۲. هایدگر این دیدگاه را در بستری غیروطنی طرح کرده است. با این وجود، تعبیر دینی این دیدگاه معادل با جمله امام علی علیه السلام است در نهج‌البلاغه که «يُذِئِ اللهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ». گویی بجز افرادی که در یک کنش مشترک حضور دارند، قدرتی فراتر نیز به این کنش افزوده می‌شود.

3. Mood

حال را در بستر اینترنت بوسیله‌ی نمادها منتقل کرد، همان‌طور که می‌توان در زندگی واقعی حال را در رفتارها و گفتارها و در حرکات صورت و زبان بدن نشان داد و منتقل کرد. طبق این تلقی، فرستنده می‌تواند نمادی را که نشان‌گر حال اوست ارسال کند و گیرنده این نماد را تفسیر می‌کند تا حال فرستنده را بفهمد.

اما در این شرایط برای انتقال پیام می‌توان ارادی عمل کرد. یعنی حس و حالی داشت، اما طوری دیگر وانمود کرد. این موضوع در ارتباطات حضوری مشکل‌تر است. مثلاً کسی که غم‌گین است و می‌خواهد خود را شاد بنمایاند، با سختی مواجه است، چون هر لحظه ممکن است از ناراحتی کنترلش را از دست بدهد و مثلاً گریه کند. اما در فضای وب می‌توان به راحتی شکلک خنده ارسال کرد و خود را متفاوت از حال درونی نشان داد. در واقع، در زندگی واقعی حالات به‌طور مستقیم و عموماً ناخودآگاه به چهره و بدن منتقل می‌شوند، اما در فضای مجازی این انتقال غیرمستقیم و به واسطه‌ی تصمیم و انتخاب شخص در نمایاندن خویش است. علاوه بر این، در فضای واقعی هر کس به‌نحوی منحصر به خود حالات خود را بروز می‌دهد. اما در فضای مجازی تصاویری تعریف شده (مثلاً ایموجی‌ها) برای نمایش حالات درونی وجود دارد. در نتیجه، حالات انسان‌های مختلف یک‌سان‌سازی می‌شود.

از نظر دریفوس، ارتباطات اصیل حالات مستلزم تعامل مستقیم بدن-به-بدن افراد است، که دریفوس، به تبع مرلوپنتی، آن را «بیناجسمانیت»<sup>۱</sup> می‌نامد. یعنی بر اساس حرکات جسمانی افراد می‌توان، بی‌واسطه‌ی اندیشیدن یا تفسیر کردن، پی به قصد و حال

آنان برد. دریفوس این موضوع را بر مبنای رفتار نورون‌های آینه‌ای<sup>۱</sup> توضیح می‌دهد. این نورون‌ها در مغز انسان قرار دارند و زمانی فعال می‌شوند که ما حرکتی معنادار انجام داده‌ایم و یا به رفتار شخصی دیگر می‌نگریم. این نورون‌ها کمک می‌کنند رفتار دیگران را مثل رفتار خود، به همراه عواطفی که آن‌ها را تولید کرده‌اند، درک کنیم. پس با دیدن اظهار خنده‌ی دیگران ما خنده‌ی دیگران را به‌عنوان شادی درونی آن‌ها «تفسیر» نمی‌کنیم، بلکه بی‌واسطه‌ی مفاهیم پی‌می‌بریم که شخص خوش حال است. در واقع تفسیری مفهومی در حین فهم حالت شخص وجود ندارد و پاسخ متناسب آگاهانه انتخاب نمی‌شود. بلکه در موقعیتی خاص متناسباً اظهار می‌شود.

در مقابل ممکن است این راه‌حل پیش‌نهاد شود که از طریق وب‌کم می‌توان حالات اشخاص را ضبط و به هویت مجازی آن‌ها تسری داد. دریفوس این راه‌حل را رد نمی‌کند، اما معتقد است باید صبر کرد و دید آیا این راه‌حل به‌نحو تجربی موفق خواهد بود یا نه. مشکل اساسی که دریفوس طرح می‌کند این است که حال جنبه‌ای عمومی دارد. یعنی در یک مراسم مذهبی، یا در مراسم خاک‌سپاری، یا تولد یا عروسی، یا مثلاً در ورزش‌گاه حالی خاص بر همه مستولی می‌شود. هر کس جدیدی هم به آن جمع افزوده شود در آن جو قرار می‌گیرد، اما چنین حالتی در فضای مجازی وجود ندارد. جو عمومی از حالات افراد در یک فروم اینترنتی یا کانال پیام‌رسان وجود ندارد. این ادعا که واقعیت مجازی در آینده می‌تواند جسم مجازی تولید کند و پردازش تصویر صورت و بدن شخص می‌تواند حال او را به جسم مجازی منتقل کند، ادعایی است که باید نشست و دید آیا در

1. Mirror neurons

آینده محقق خواهد شد یا نه. این ادعا زمانی سربلند خواهد بود که بتوان نوعی جو یا حال متناسب مشترک بین اعضای یک گروه اینترنتی سراغ گرفت.

در این بخش، مباحث مختلف دریفوس درباره‌ی اینترنت را مرور کردیم. می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که دریفوس درعین باز بودن نسبت به پیش‌رفت فناوری نسبت به دیدگاه‌های ساده‌اندیشانه درباره‌ی رفتارهای پیچیده‌ی انسانی بدبین است. دریفوس مخالف فناوری نیست، بلکه مخالف کسانی‌ست که خام‌اندیشانه به دنبال حذف زندگی بدن‌مندانه‌ی انسان و مجازی‌کردن همه‌ی ابعاد زندگی اند. دریفوس در بحث‌های مختلفش از ترکیب زندگی مجازی و غیرمجازی استقبال می‌کند، ترکیبی که قابلیت‌های فضای حقیقی و مجازی را در کنار هم مطلوب می‌داند. جمع‌بندی دریفوس از مباحثش درباره‌ی اینترنت چنین است:

می‌توانیم از وب برای آن‌چه در آن خوب است استفاده کنیم ... ما باید نوعی هم‌زیستی را پرورش دهیم تا هم از قوای مثبت بدن‌مندانه‌مان استفاده کنیم و بدین‌وسیله آن‌چه به ما مربوط است را بیابیم، مهارت‌هایی را از طریق مشارکت یاد بگیریم، بر واقعیت کنترل ادراکی داشته باشیم، تعهدهای مخاطره‌آمیز داشته باشیم، به حالات مشترکی که به زندگی معنا می‌بخشند پاسخ دهیم؛ و هم [ از سوی دیگر] در فضای سایبر حتی‌الامکان دسترسی مستقیم به بدن مجازی (آواتار)مان داشته باشیم، به‌طور هم‌زمان اجازه دهیم تا وب قابلیت اعجاب‌آورش را در ذخیره‌سازی و دسترسی به مقادیر نجومی اطلاعات به اشتراک بگذارد، ما را به هم متصل کند، ما



را قادر سازد که مشاهده‌گر فاصله‌های دوردست باشیم و بتوانیم بدون خطر جهان‌ها و خودهای دیگر را آزمایش کنیم (On the Internet, 2009, p125).

# بخش چهارم

تحليل و بررسے رویکرد اخلاقی



### تحلیل و بررسی رویکرد اخلاق

در این بخش، ترجمه‌ی مقاله مارک کوکلبِگ زیر عنوان رویارویی ماهرانه با و از طریق فناوری‌ها: برخی چالش‌ها و مسی‌رها برای فلسفه فناوری ملهم از دریفوس ارائه می‌شود. این مقاله کمک می‌کند برخی دیگر از ابعاد فکری دریفوس معرفی شود. خصوصاً دیدگاه دریفوس درباره‌ی مهارت، اهمیت آن و نقش آن در مواجهه با محیط با بسط بیش‌تری تشریح شود. توضیح این‌که این دیدگاه دریفوس نقشی کلیدی در تفکر او دارد. در ضمن، با توجه به دیدگاه انتقادی کوکلبِگ نسبت به دریفوس، کاستی‌های دیدگاه دریفوس نیز بحث می‌شود و راه‌حل‌های ممکن برای عبور از آن نواقص به بحث گذاشته شود. در ادامه، ترجمه‌ی مقاله کوکلبِگ عیناً ارائه می‌شود.

-----{آغاز ترجمه‌ی مقاله}-----

#### چکیده

آثار دریفوس بیش‌تر به‌خاطر نقدی که به هوش مصنوعی وارد می‌کنند معروف اند و هم‌چنان به‌عنوان نمونه‌ای موفق از انجام کار فلسفی عالی که در عین حال به پیشرفت‌های معاصر علم و فناوری نیز مربوط اند شناخته می‌شوند. اما برای فیلسوفان فناوری،

خصوصاً آن‌هایی که با هایدگر، مرلوپنتی<sup>۱</sup> و ویتگنشتاین<sup>۲</sup> به‌عنوان منبع الهام‌بخش هم‌دلی دارند، کار دریفوس بیش از این می‌تواند پیش‌نهاد داشته باشد. این مقاله دیدگاه دریفوس را درباره‌ی رویارویی ماهرانه<sup>۳</sup> به‌طور خلاصه بیان می‌کند و سپس به‌طور انتقادی پتانسیل آن را برای اندیشیدن به فناوری ارزیابی می‌کند. در ابتدا، استدلال می‌شود که دیدگاه او درباره‌ی رویارویی ماهرانه می‌تواند به‌عنوان دیدگاهی عمومی درباره‌ی اداره کردن<sup>۴</sup> فناوری طوری توسعه یابد که به دانش ضمنی<sup>۵</sup> یا دانش چگونگی<sup>۶</sup> و بدن‌مندی<sup>۷</sup> هم توجه مکفی نشان دهد. سپس برخی از چالش‌های اساسی شناسایی می‌شوند که اگر کسی صرفاً در جهان دریفوس بماند با آن‌ها مواجه خواهد شد. نگرانی (۱) مربوط به دیگر مفهوم‌سازی‌ها از فناوری و نسبت‌های انسان-فناوری می‌شود. نگرانی (۲) مربوط به چگونگی مفهوم‌سازی امر اجتماعی و نسبت مهارت، معنا و کنش‌ها می‌شود. چالش (۳) نیز مربوط به دلالت‌های اخلاقی و سیاسی نگاه دریفوس می‌شود، مثلاً این که چطور می‌توان فضیلت را به مهارت مربوط دانست. ضمن ارجاع به برخی مباحثاتی که حول و حوش کارهای دریفوس انجام شده و هم‌چنین با استفاده از محتواهای دیگر و بر اساس نوشته‌های قبلی نویسنده [آمارک کولبرگ] این مقاله پیش‌نهاد می‌کند که برای رفع این چالش‌ها و برای استفاده از دیدگاه رویارویی ماهرانه در زمینه‌ای گسترده‌تر، فلسفه فناوری ملهم از دریفوس می‌تواند از آراء هایدگر درباره‌ی فناوری فاصله بگیرد و بیش‌تر از پساپدیدارشناسی<sup>۸</sup> (آیدی<sup>۹</sup>)، پراگماتیسم<sup>۱۰</sup> (دیویی<sup>۱۱</sup>)، ویتگنشتاین متأخر<sup>۱۲</sup> و اخلاق فضیلت<sup>۱۳</sup> بهره‌مند شود.

1. Maurice Merleau-Ponty
2. Ludwig Wittgenstein
3. Skillful coping
4. Handle
5. Implicit knowledge
6. Know-how
7. Embodiment

8. Postphenomenology
9. Ihde
10. Pragmatism
11. Dewey
12. Later Wittgenstein
13. Virtue Ethics

## ۱-۴- مقدمه

برای فیلسوفان فناوری، کار دریفوس نمونه‌ای جذاب و مهم از چگونگی ترکیب تفکر فلسفی با تمرکز بر فناوری‌های خاصی چون هوش مصنوعی (AI) و در واقع چگونگی انجام کار فلسفی درجه یک با فکر کردن درباره‌ی فناوری است. در مقایسه با مباحثات کم‌عمق معاصر درباره‌ی هوش مصنوعی، رباتیک، یا مثلاً پسانسان‌گرایی<sup>۱</sup>، تفکر دریفوس بی‌شک برجسته است. استدلال‌های او علیه این ایده که هوش مصنوعی می‌تواند به ما هوش عمومی مانند انسان بدهد همچنان جالب توجه اند، خصوصاً امروزه که ایده‌های عبث دکارتی-افلاطونی، مثلاً ایده آپلود کردن ذهن<sup>۲</sup> یا پروژه‌هایی که تلاش دارند به‌طور مصنوعی مغز انسان را دوباره خلق کنند، [متأسفانه] بیش از آن‌چه شایستگی دارند مورد اقبال اند.

اما [اهمیت] کار علمی دریفوس بیش از اندیشیدن به هوش مصنوعی است و می‌توان استفاده خیلی بیش‌تری از آراء او کرد و بدین‌وسیله درباره‌ی فناوری اندیشید. این موضوع خصوصاً در مورد کسانی که با دیدگاه‌های هایدگر، مرلوپنتی و ویتگنشتاین هم‌دلی دارند صادق است. مقاله‌ی حاضر بر دیدگاه دریفوس درباره‌ی رویارویی ماهرانه تمرکز دارد و پتانسیل آن را برای اندیشیدن درباره‌ی فناوری امروزی ارزیابی می‌کند. پس از بیان کوتاهی درباره‌ی رویارویی ماهرانه و بررسی کردن این موضوع که این بحث چه معنایی می‌تواند برای اندیشیدن درباره‌ی فناوری داشته باشد، برخی چالش‌ها بازشناسی می‌شوند و برخی مسیرها، که تا حدودی مبتنی بر آثار دریفوس اند و تا حدودی برخلاف یا ورای افکار اویند، برای حل این چالش‌ها

مطرح می‌شوند.

به‌طور خاص، این مقاله مشکلاتی را در ارتباط با این موارد شناسایی می‌کند: (۱) انتخاب دریفوس از استفاده‌ی ابزار به‌عنوان تنها راه مفهوم‌سازی فناوری (و چیزی که آیدی آن را رابطه «بدن‌مندانه» می‌نامد، به‌عنوان تنها رابطه‌ی مربوط انسان-فناوری)، بعلاوه‌ی تکرار ناخوش‌آیند سوگیری‌ها و ناسازگاری‌های هایدگر (متاخر) در رابطه با مفهوم‌سازی فناوری. (۲) مفهوم‌سازی توسعه‌نیافته‌ی دریفوس از امر اجتماعی و رابطه‌های بین مهارت، معنا و کنش. و (۳) پرسش درباره‌ی دلالت‌های اخلاقی و سیاسی دیدگاه دریفوس، که شامل این پرسش می‌شود که چگونه مهارت و فضیلت به هم مرتبط‌اند. در طی این مقاله، ارجاعاتی به برخی مباحث شناخته‌شده درباره‌ی رویکرد دریفوس داده می‌شود. این ارجاعات اغلب به بُعد هایدگری مباحث او مربوط می‌شود؛ مثلاً، تفسیر هایدگری از بنیان<sup>۱</sup> و مفهوم‌سازی او از امر اجتماعی بر حسب «das Man» (که توسط دریفوس به «the anyone» ترجمه شده است). اما این مقاله مواد دیگری نیز برای بحث درباره‌ی آثار دریفوس معرفی می‌کند؛ مثلاً، بحث‌هایی درباره‌ی دیوبی یا آیدی معرفی می‌شوند.

این موجب می‌شود مسیرهایی که (به‌طور کامل) در نوشته‌های خود دریفوس حضور ندارند باز شوند. این مقاله، در پاسخ به مشکلاتی که معرفی شدند، راه‌هایی پیش‌نهاد می‌کند که در آن‌ها پدیدارشناسی ملهم از دریفوسی که درباره‌ی مهارت و استفاده از فناوری است، می‌تواند ساخته شود و بسط یابد و همچنین این مقاله تلاش دارد با مشکلاتی که دریفوس با آن‌ها دست به‌گریبان

است مواجهه نباشد یا آن‌ها را پاسخ دهد. ابزارهای مفهومی پیش‌نهاد شده شامل مکاتب و سنت‌های فلسفی‌ای است که دریفوس نسبت به آن‌ها هم‌دلی داشت ولی به این خاطر که بر هایدگر و مرلوپنتی تمرکز کرده بود نتوانست از آن‌ها (به‌طور کامل) استفاده کند. مکاتب مدنظر شامل پساپدیدارشناسی، دیویی، ویتگنشتاین متأخر و همچنین سنت مورد بحث اخلاق فضیلت است. اخلاق فضیلت در این تفسیر در دام نگاه صرفاً نظری افلاطونی-ارسطویی نمی‌افتد و در عوض به خرد عملی<sup>۱</sup> و کاردانی<sup>۲</sup> تمایل دارد و بر به‌کارگیری مهارت تأکید می‌کند. در طی این مقاله، برخی از پیش‌نهادهای سمت‌وسوهای جدید با ارجاع به کارهای نویسنده [مارک کوکلبِرگ] درباره‌ی مهارت و فناوری پشتیبانی می‌شوند. این کارها ملهم از دیدگاه دریفوس اند ولی در عین حال منتقد آن نیز هستند.

در نتیجه‌گیری، پیش‌نهاد و سمت‌وسوهای که در حین مقاله ارائه می‌شوند در کنار یک‌دیگر جمع‌بندی می‌شوند و به‌عنوان عناصر یک برنامه پژوهشی متأثر از دریفوس (و احتمالاً نه دریفوسی) درباره‌ی فلسفه فناوری طرح می‌شوند. بر روی این موضوع نیز تأکید می‌شود که سمت‌وسوی کلی دریفوس در اندیشیدن به مهارت نه تنها برای فلسفه فناوری مهم است، که به‌عنوان یکی از مبناهایی که همه فیلسوفان امروزه در اختیار دارند نیز مهم است تا بتوانند با روح خبیثی رویارو شوند که در فلسفه و هوش مصنوعی مکرراً احضار می‌شود: این ایده احمقانه که دانش و اندیشیدن می‌تواند به‌طور کامل صوری شود<sup>۳</sup> و از تجربه‌ی زنده و رویارویی فعال با جهان جدا بماند.

1. Practical wisdom

2. know-how

معادل «چگونه‌دانی» با کلمه انگلیسی تناسب بیش‌تری دارد. اما به‌خاطر جا افتاده بودن واژه «کاردانی»، از این معادل در برابر know-how استفاده کردم.

3. Formalized

## ۲-۴- رویارویی ماهرانه و دلالت‌های آن برای اندیشیدن درباره‌ی فناوری ۱-۲-۴- رویارویی ماهرانه

دیدگاه «رویارویی ماهرانه‌ی» دریفوس مبتنی بر خوانشی از هستی و زمان (۱۹۲۷) هایدگر متقدم است و بعدها خود را در بحث رشد مهارت<sup>۱</sup>، که هوبرت دریفوس با برادرش استوارت دریفوس (1980a) بر آن کار کردند، نشان می‌دهد و هم‌چنین در کارهای بعدی - که برخی‌شان در کتاب رویارویی ماهرانه (۲۰۱۴) کنار هم جمع آمدند - که این ایده را به‌طور جزئی‌تر توضیح دادند و آن را در برابر برخی انتقادات دفاع کردند، بروز پیدا می‌کند. ایده محوری این است که در فعالیت عملی و رویارویی ماهرانه، لاقبل در مواردی که حد بالایی از تخصص<sup>۲</sup> و تسلط<sup>۳</sup> را کسب می‌کنیم، بر قواعد<sup>۴</sup> یا بازنمایی‌های ذهنی<sup>۵</sup> اتکا نداریم.

در هستی و زمان (۱۹۲۷)، هایدگر تمایزی بین دو شیوه‌ی تجربه کردن ابزار می‌گذارد: وقتی که ابزاری را استفاده می‌کنیم، ابزار خود را کنار می‌کشد و ما به آن توجه نمی‌کنیم. این حالت تودستی<sup>۶</sup> است. در شرایط دیگر، مثلاً وقتی مشکلی پیش می‌آید، ابزار به شکل پیش‌دستی<sup>۷</sup> درمی‌آید. مثلاً وقتی من از کامپیوترم برای نوشتن این متن استفاده می‌کنم، من به کامپیوتر توجه نمی‌کنم؛ ولی وقتی مشکلی در سیستم ایجاد می‌شود، این فناوری خود را در حالت پیش‌دستی نشان می‌دهد. علاوه بر این، در رویارویی ماهرانه، ما معمولاً نیازی به بازنمایی ذهنی نداریم. در پدیدارشناسی ادراک حسی (۱۹۶۲)، مریلوپونتی بر بدن‌مندی و آنچه دریفوس نقدِ بازنمایی ذهنی

1. Skill development  
2. Expertize  
3. Mastery  
4. Rules

5. Mental representation  
6. Ready-to-hand  
7. Present-at-hand



می‌نامد تاکید دارد (2002a Dreyfus). دریفوس توضیح می‌دهد که دو اصطلاح مرلوپنتی، یعنی «کمان قصدی»<sup>۱</sup> و «رسیدن به دریافتی بیشینه»<sup>۲</sup>، چنین دلالت دارند که مهارت، به‌عنوان پیوندی عمیق بین عامل<sup>۳</sup> و جهان، به‌شکل بازنمایی‌هایی در ذهن ذخیره نمی‌شود، بل که به‌عنوان تمایلی بدن‌مندانه برای پاسخ‌گویی<sup>۴</sup> است (367,2002a Dreyfus)؛ ما تنظیم شده‌ایم که به اصطلاح پاسخ بگوییم (۳۷۳). در نتیجه، دریفوس زیر تاثیر هایدگر و مرلوپنتی چنین استدلال کرده که دانش ما برای اداره کردن چیزها شامل نوعی کاردانی غیر مصرّح است. ما در آن‌چه انجام می‌دهیم غوطه‌ور شده‌ایم<sup>۵</sup> و در «جریان» ایم و به موقعیت پاسخ می‌دهیم: «طبق دیدگاه مرلوپنتی، در رویارویی ماهرانه و غوطه‌ورانه، نیازی به بازنمایی ذهنی هدفم ندارم. در عوض، کنش به‌عنوان جریانی ثابت از فعالیت ماهرانه در پاسخ به احساسی<sup>۶</sup> که شخص نسبت به موقعیت دارد تجربه می‌شود» (378, 2002a Dreyfus).

دریفوس علیه بازنمایی‌گرایی<sup>۷</sup> و دکارتی‌گرایی<sup>۸</sup> در فلسفه‌ی ذهن و فلسفه‌ی عمل چنین استدلال می‌کند که پدیدارشناسی و دانش درگیر در، فعالیت عملی و کسب مهارت، مبتنی بر قواعد و بازنمایی‌های ذهنی نیست، بل که شامل رویارویی‌ای می‌شود (خصوصاً زمانی که شخص متخصص<sup>۹</sup> است) که مبتنی بر کاردانی ضمنی و شهود است. فعالیت ما ممکن است به سمت هدفی باشد، اما ما به آن هدف فکر نمی‌کنیم. تامل<sup>۱۰</sup> فقط زمانی مطرح می‌شود که رویارویی به بن‌بست خورده باشد (381, 2002a Dreyfus)، یا زمانی که ما در حال یادگیری یک مهارت جدیدیم. ما زمانی که نوآموزیم به قواعد

1. The intentional arc  
2. Getting a maximal grip  
3. Agent  
4. An embodied tendency to respond  
5. Absorbed

6. Sense  
7. Representationalism  
8. Cartesianism  
9. Expert  
10. Deliberation

نیاز داریم، اما متخصصان می‌توانند بدون چنین قواعدی عمل کنند: قواعد بدرد تازه‌کاران می‌خورد (Dreyfus and Dreyfus, 1980a). وقتی ما به مراحل بالاتر رشد مهارت پیش می‌رویم، تکیه ما بر تجربه‌ی انضمامی و نه اصول انتزاعی است. در مقاله‌ای که آهوبرت دریفوس<sup>۱</sup> با برادرش استوارت نوشته است، آن‌ها مثال‌هایی درباره‌ی یادگیری زبان، بازی کردن شطرنج و پرواز با هواپیما می‌زنند. همه‌ی این مثال‌ها عمل‌کردها و پاسخ‌های بدون کاربرد قواعد یا اصول را در بر دارند: «خلبان متخصص، که نهایتاً به سطح عمل‌کرد غیرتحلیلی رسیده، به‌طور شهودی و مناسب به موقعیت فعلی پاسخ می‌دهد» (Dreyfus and Dreyfus, 1980, 12). متخصصان می‌توانند تجربه‌ای را که در آن به‌طور عمیقی غوطه‌ور شده‌اند داشته باشند. در این‌جا دیگر نظارت بر خود<sup>۱</sup> اصلاً مطرح نیست:

عمل‌کرد از روی تسلط فقط زمانی اتفاق می‌افتد که شخص متخصص، که دیگر به اصول نیازی ندارد، بتواند توجه آگاهانه‌اش را به عملکردش متوقف کند و بتواند اجازه دهد همه انرژی ذهنی‌ای که قبلاً صرف نظارت بر عمل‌کردش می‌شد، آن‌ا و فوراً به سمت تولید منظر مناسب و عمل مربوطه سوق یابد (Dreyfus and Dreyfus, 1980, 14). اصطلاحات دیگری که این تجربه را توصیف می‌کنند «کل‌گرایانه»<sup>۲</sup> و «یک‌پارچه»<sup>۳</sup> است. در جای دیگر، دریفوس استدلال می‌کند که مهارت‌های بدن‌مندانمانند شنا کردن نیازمند نوعی اتحاد و یک‌پارچگی اند و نمی‌توانند به قواعد و سلسله‌ای از حرکاتی که توسط نوآموز آموخته می‌شوند فروکاسته شوند:

حتی اگر مهارت‌های بدن‌مندانمانند، برای مثال، گاهی توسط تبعیت

1. self-monitoring  
2. Holistic  
3. Integrated

از قواعدی که سلسله‌ای از حرکات ساده را دیکته می‌کنند یاد گرفته شوند، زمانی که عمل‌گر حاذق شد، آن حرکتهای ساده دیگر کنار گذاشته می‌شوند و صرفاً یک روند واحد، منعطف و هدف‌مد از رفتار باقی می‌ماند. بسیار عجیب است که بتوان مهارتی را از طریق استفاده از بازنمایی از عنصرهای ابتدایی که نوآموز استفاده می‌کند فراچنگ آورد؛ چون این عنصرها هنوز به‌عنوان مهارت نهایی یک‌پارچه نشده‌اند. در مقابل کامپیوترها، که نیاز دارند یک شیء را بشناسند تا بتوانند آن را دست‌کاری<sup>۱</sup> کنند، دریفوس استدلال می‌کند که انسان‌ها این کار را در شیوه‌ای که گشتالت<sup>۲</sup> گونه است انجام می‌دهند؛ یعنی می‌توانند «یک شیء را دست‌کاری کنند تا آن را بشناسند» - به بیان دیگر، آن‌ها با شیء رویارو می‌شوند (Dreyfus, 1967, 21).

دریفوس علیه مک‌داول<sup>۳</sup> استدلال می‌کند که تجربه ذاتا مفهومی<sup>۴</sup> نیست و ما باید بر اسطوره‌ی امر ذهنی<sup>۵</sup> فائق آییم (Dreyfus, 2005). در حالی که ممکن است، همان‌طور که ریتولد<sup>۶</sup> استدلال کرده است، مک‌داول و دریفوس با هم در این مشرک باشند که درگیری<sup>۷</sup> ما با جهان موقعیت‌مند است و همچنین هر دو به پدیدارشناسی متعهد باشند - نگاهی که مک‌داول از طریق ویتگنشتاین (Rietveld, 2010, 185) و دریفوس از طریق هایدگر به آن رسیده - اما با این حال، دریفوس تأکید قوی مک‌داول بر امر عقلانی و امر مفهومی را بر نمی‌تابد. ادراک حسی مفهومی نیست، آن گونه که مک‌داول به‌تمامه به نفع آن استدلال می‌کند. در عوض، دریفوس بر رویارویی

1. Manipulate

2. Gestalt:

گشتالت واژه‌ای است که در روانشناسی به کار می‌رود به این معنا که همه افکار و اعمال شخص ذیل یک کل واحد قرار می‌گیرد.

3. McDowell

4. Conceptual

5. The myth of the mental

6. Rietveld

7. Engagements

بدن‌مندان‌هی غیر مفهومی تمرکز کرده است (Dreyfus, 2005, 47). دریفوس بر ضد شناخت‌گرایی<sup>۱</sup> و هم‌چنین بر ضد باز‌نمایی چیزها از «منظرِ تئوریک منفک»<sup>۲</sup> (۴۹) چنین استدلال می‌کند که رویارویی روزانه‌ی ما نیازمند این نیست که ذهن ما به جهان خارج معنا بخشی کند: «ما باید این امکان را در نظر بگیریم که موجودات بدن‌مندی چون ما انرژی ورودی را از جهان فیزیکی دریافت می‌کنند و آن را طوری پردازش می‌کنند تا جهانی که حسبِ نیازها، علایق و ظرفیت‌های بدن‌مندان‌هی ما سامان یافته به‌روی ما باز شود، بدون این که نیاز باشد ذهن ما معنایی بر داده‌ای<sup>۳</sup> بی‌معنا افکند» (Dreyfus, 2005, 49). در رویارویی روزانه‌ی ما، جهان نقدا برای ما معنادار است. علاوه بر این، در حالی که مک‌داول خرد عملی (فرونسیس<sup>۴</sup>) ارسطو را در معنای پاسخ‌گو بودن نسبت به دلایل تفسیر می‌کند، دریفوس، با استمداد از دیدگاه هایدگر، استدلال کرده که خرد عملی بیش‌تر شبیه به دیدن آن چیزی است که باید در موقعیت خاص انجام داد؛ [به‌عبارت دیگر، فرونسیس طبق نظر دریفوس] درباره‌ی «پاسخ‌گو بودن نسبت به موقعیتی خاص است» (Dreyfus, 2005, 51). به عبارت دقیق‌تر، هر دو اندیش‌مند در این اشتراک دارند که مفهوم ارسطویی خرد عملی را به معنای پاسخ‌گو بودن نسبت به موقعیت‌های خاص در نظر بگیرند (Rietveld, 2010, 189)، اما آن‌ها دیدگاه‌های متفاوتی درباره‌ی نقش دلایل و مفهوم‌ها در پاسخ‌گو بودن دارند. طبق دیدگاه مک‌داول، ما به دلایل و عقلانیتی که حتی در کنش غیرماتاملانه<sup>۵</sup> «نفوذ می‌کند»<sup>۶</sup> پاسخ می‌گوییم (McDowell, 2007, 368)، یعنی مفهوم‌ها در کنش‌های غیرماتاملانه نیز «نافذ»<sup>۷</sup> اند

1. Cognitivism  
2. A detached theoretical perspective  
3. Given  
4. Phronesis

5. Unreflective  
6. Permeates  
7. Operative

(۳۷۲)؛ آن‌ها خودشان را در فعالیت نشان می‌دهند. بطور عقلانی عمل رخ می‌دهد (هم‌چنین نگاه کنید به 2010 Rietveld, 193). اما طبق دیدگاه دریفوس، دلایل صرفاً «با عطف نظر به گذشته عقلانی‌سازی می‌شوند» (51, 2005 Dreyfus) و عمل غیرمتماملانه مربوط به عقلانیت نیست. دریفوس می‌گوید وقتی ما مهارتی را فرامی‌گیریم، ممکن است از قواعدی کمکی بهره ببریم، اما این قواعد مانند چرخ‌های کمکی است بر کودکی که می‌خواهد دوچرخه‌سواری یاد بگیرد، وقتی متخصص شدیم می‌توانیم آن قواعد را به دور بیندازیم و «به موقعیتی که درگیرانه‌تر و موقعیت‌مندانه‌تر است» بگراییم (۵۲).

نکته‌ی دریفوس این نیست که بازنمایی ذهنی، معطوف به هدف بودن، دلایل و غیره هیچ نقشی به هیچ عنوان در تجربه انسان ندارند؛ نکته این جاست که آن‌ها معمولاً وقتی ما به‌عنوان متخصص تصمیم می‌گیریم نقشی ایفا نمی‌کنند؛ آن‌ها ممکن است در گام‌های پیش از متخصص شدن نقش‌آفرینی کنند (Dreyfus 2002b, 413). به همین خاطر او بر این تاکید دارد که موردهای محوری رفتار هوش‌مندانه—درواقع اکثر رویارویی‌های روزانه‌ی ما—نیازی به بازنمایی ذهنی ندارند (۴۱۴). او این دیدگاه را که ما می‌توانیم عملی را انجام دهیم صرفاً اگر دلایلی برای انجام آن داشته باشیم رد می‌کند؛ دلایل نقشی در این جهت ایفا نمی‌کنند و اصلاً کار را سخت می‌کنند.<sup>۱</sup> در عوض، ما باید توانایی‌مان برای ایجاد تمایزهای مشخص را افزایش دهیم (52, 2005 Dreyfus). البته یک بازی قواعدی دارد، اما این قواعد در ذهن جمع نمی‌شوند یا اصلاً

۱. چون شخص مدام باید به دلایل فکر کند و این جلوی انجام درست کار در حین عمل را می‌گیرد.

تبعیت نمی‌شوند، بلکه شخص متخصص با امور رویارو می‌شود و در رویارویی‌اش نسبت به قواعد بازی حساس است (۵۳). رویارویی هرروزینه قصدمندانه<sup>۱</sup> است، اما مفهومی نیست. ما به چیزی که گیبسون<sup>۲</sup> «قابلیت محیط»<sup>۳</sup> می‌نامد پاسخ می‌دهیم. قابلیت محیط بدون اندیشیدن رخ می‌دهد (۵۶). برای مثال، «در» قابلیت این‌که از آن داخل یا خارج شوی را دارند، اما ما لازم نیست به چنین چیزی بیندیشیم یا مثلاً محاسبه کنیم. وقتی ما مهارتی را فرا گرفتیم، به‌طور مسلط به موقعیت‌های مشخص پاسخ می‌دهیم. این مهارت نوعی آشنایی با جهان و بازبودن نسبت به جهان را، که صرفاً مجموعه‌ای از اشیاء یا امور نیست، در اختیار ما قرار می‌دهد. ما می‌دانیم چگونه عمل کنیم و چگونه مهارت ما جهان را به روی ما باز می‌کند. قابلیت‌های مفهومی ما «خارج از قابلیت‌های غیرمفهومی‌مان» رشد می‌کنند (۶۱). در مقاله «بازگشت اسطوره‌ی امر ذهنی»<sup>۴</sup> (Dreyfus 2007a) دریفوس ادامه می‌دهد که علیه مک‌داول استدلال کند، این بار علیه این ادعا که در انسان‌های بالغ، رویارویی بدن‌مندانه توسط ذهن‌مندی<sup>۵</sup> آکنده شده است. دریفوس دوباره بر محتوای غیر مفهومی و غیر ذهنی رویارویی و عمل‌کرد ماهرانه تأکید دارد. ما می‌توانیم بر عمل‌کرد خود در حین عمل‌کردن نظارت داشته باشیم، اما این باعث می‌شود عملی که انجام می‌دهیم تنزل یابد، چون نظارت رویارویی غوطه‌ورانه‌ی بدون ذهن را خراب می‌کند. البته ما می‌توانیم به عقب برگردیم و تأمل کنیم، اما همین قصدمندی مفهومی مبتنی بر قصدمندی حرکتی<sup>۶</sup> است و هم‌چنان رویارویی درگیرانه در پیش‌زمینه وجود دارد. خوش‌بختانه ما فقط

1. Intentional  
2. James J. Gibson  
3. Affordance  
4. The Return of the Myth of the Mental

5. Mindedness  
6. Motor Intentionality

«حیوانات عقلانی نیمه‌وقت»<sup>۱</sup> (Dreyfus, 2007a, 354) ایم؛ ما به‌عنوان انسان می‌توانیم آزادی‌مان را نه فقط از طریق اندیشیدن عقلانی اعمال کنیم، که همچنین می‌توانیم آن را از طریق گشودن خودمان به سمت نوعی «گره‌خوردگی (با جهان اطراف)»<sup>۲</sup> - یعنی ورود به رویارویی درگیرانه (۳۵۵) - اعمال کنیم. در این رویارویی سوژه‌ی اندیشنده‌ای (۳۵۸) وجود ندارد؛ بل که، جهان ممکن است قابلیت‌های محیطی را فراهم<sup>۳</sup> یا درخواست کند<sup>۴</sup>:

بر اساس دیدگاه مرلوپنتی، در پایه‌ای‌ترین سطح بودن در جهان، آنچه ادراک را تشکیل می‌دهد امر ذهنی نیست، بلکه بدن است با مهارت‌های رویارویی غیرمفهومی آن و آنچه دریافت می‌شود ساختارهای یگانه و گزاره‌ای ندارد که شخصی بتواند مشاهده کند و در ذهن تصور کند، بلکه کم و بیش درخواستی برای انجام عمل است. یکی از مثال‌های دریفوس در نظر بگیرید: وقتی ما در می‌زنیم تا در را باز کنند، ما به این قابلیت محیطی یا درخواست فکر نمی‌کنیم. ما پاسخ می‌دهیم و همه این امور را بدون اندیشیدن انجام می‌دهیم. می‌توان کار را متوقف کرد و درباره‌اش اندیشید، اما صرفاً در مقایسه با پیش‌زمینه‌ای فراگیر است که اندیشیدن به کار ممکن می‌شود (۳۶۳). با این وجود، هم‌چون مقاله‌ی قبلی‌اش درباره‌ی این موضوع، دریفوس تصدیق می‌کند که هم‌چنان یک مساله مهم باقی می‌ماند: ما هم‌چنان می‌خواهیم بدانیم چگونه جهان مفهومی به جهان غیر مفهومی مرتبط است و چگونه از آن بر می‌آید (۳۶۴). (به این مساله برمی‌گردم.)

دریفوس هم‌چنین علیه سرل چنین استدلال کرده است که معنا و هنجارهای

1. part-time rational animals  
2. To being bound  
3. Afford  
4. Solicit

اجتماعی بازنمایانه نیستند (Dreyfus 1999) و به کنش قصدمندانه نیاز ندارند. طبق نظر دریفوس، تجربه‌ی ما از درگیری روزانه‌مان با منطق تقویم و بازتقویم<sup>۱</sup> که توسط سرل پیش‌نهاد شده است در تضاد است (Dreyfus 2001a, 181). مشکل این‌جا نیست که نمی‌توان در مقام تحلیل‌گر دیدگاهی عقلانی ساخت، چون ما هم می‌توانیم چنین دیدگاهی بسازیم. اما اشتباه است که فرض بگیریم که ما به چیزها معنا می‌بخشیم. بر طبق نظر دریفوس، که در تبعیت از دیدگاه هایدگر و دیگر پدیدارشناسان اظهار شده است، معنا نباید به داخل جهانی بی‌معنا آورده شود؛ جهانی معنادار نقدا وجود دارد (Dreyfus 2001a, 186). ما «از ابتدا در جهان اجتماعی شده ایم که در آن جهان ما با آلات و ابزارهایی رویارو می‌شویم» (187). برای مثال، برای استفاده از پول (مثال اصلی سرل)، نیازی نیست فکر کنیم «این تکه کاغذ پول است»؛ ما آن را صرفاً استفاده می‌کنیم و آن را، اگر با آن باشیم و با آن رشد کنیم، با ارزش می‌دانیم (189). جهانی نقدا معنادار وجود دارد. شیوه‌ای فرهنگی، که ما به‌عنوان کودک با آن آشنا می‌شویم وجود دارد. چیزی که به ما متصل است نقدا وجود دارد و ما آن را یاد می‌گیریم بدون این‌که نسبت به قواعد آن آگاه باشیم (195-196). در جایی دیگر، دریفوس نوشته که پیش‌زمینه‌ای وجود دارد که ما نسبت به آن پاسخ می‌دهیم: پیش‌زمینه‌ی کنش‌ها، که اصلاً از بازنمایی‌ها تشکیل نشده است (Dreyfus 1980b, 9). (به‌زودی در این‌باره بیشتر خواهیم گفت).



## ۲-۲-۴- فناوری

فارغ از این که آیا مدل دریفوس درباره‌ی کسب مهارت تفسیری درست از هایدگر است یا نه (برای بحث در این باره نگاه کنید به 2007 Breivik)، مدل جذابی برای فهم استفاده روزمره و اداره‌ی فناوری‌ها است. فناوری می‌تواند ابزاری باشد که ما استفاده می‌کنیم، یا (همان‌طور که ما می‌توانیم مباحث پساپدیدارشناسی را به بحث اضافه کنیم) می‌توان آن را واسطه‌ای دانست که از طریق آن ما اشیاء را اداره می‌کنیم. در هر دو صورت، ما می‌توانیم همراه با دریفوس حکم کنیم که رویارویی ماهرانه—لااقل وقتی که ما کاربران متخصصیم—دخیل می‌شود. نیازی نیست درباره‌ی فناوری اندیشید؛ اگر ما متخصص باشیم حتی نیازی نیست که کلا بیندیشیم. در عوض، ما به نحو ماهرانه به موقعیت پاسخ می‌دهیم. از طریق فناوری، جهان به ما قابلیت‌های محیطی و درخواست‌هایی را پیش‌نهاد می‌کند، بدون این که به بازنمایی با واسطه‌ی مفهوم نیازی باشد. بسیاری از مثال‌هایی که دریفوس به کار می‌برد فناورانه اند، مثلاً استفاده از دسته‌ی در یا رانندگی کردن با ماشین: راننده‌ی متخصصی که رانندگی می‌کند نیازی به فکر کردن درباره‌ی قواعد ندارد که مثلاً چطور دنده‌ها را تغییر دهد؛ اگر راننده به اندازه‌ی کافی ماهر است، پاسخی بدن‌مندانه متناسب با موقعیت وجود دارد. در نتیجه، فارغ از بقیه امور (مثلاً این که مشارکتی در معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن و غیره باشد)، دیدگاه دریفوسی درباره‌ی رویارویی ماهرانه باید به‌مثابه مشارکتی در اندیشیدن درباره‌ی فناوری قلم‌داد شود، تا حدی که ما را قادر سازد درباره‌ی گونه‌ای از دانش و تجربه که در استفاده از

فناوری‌های هرروزینه مانند چکش‌ها، ماشین‌ها و دست‌گیره‌ی درها دخیل است صحبت کنیم. به نظر می‌رسد دیدگاه دریفوس به‌طور خاص برای اندیشیدن درباره‌ی اداره کردن ابزارها و آلات مناسب باشد. گاهی دریفوس به‌طور واضح با این مساله که ما چگونه ابزارها را به کار می‌بریم مواجه شده است. مبتنی بر هایدگر و مرلوپنتی و پولانی<sup>۱</sup>، او استدلال کرده که آن گونه‌ای که ما از ابزار استفاده می‌کنیم متفاوت است با تجربه‌ی مصرّح و دانش بازنمایانه از شیء. مبتنی بر مثال مرلوپنتی درباره‌ی عصای شخص کور، او می‌نویسد: شخصی کور که دستش را از عصایش که برای پیدا کردن راهش به کار می‌آمد جدا می‌کند از ویژگی عینی آن عصا آگاه خواهد شد. اما وقتی که دارد از آن عصا استفاده می‌کند، متوجهِ خصایص عینی آن نیست و حتی متوجه نیست که آن عصا چه فشاری به کف دستش وارد می‌کند. بلکه عصا، مثل بدنش، تبدیل شده است به [وسیله‌ی] دسترسی شفاف به اشیاء.

طبق نظر دریفوس، این استفاده ربطی به محاسبه کردن یا تبعیت از قاعده یا اصول ندارد. بلکه شیوه‌ای بدن‌مندانانه از رویارویی است، نوعی یادگیری مهارت است: من اول چیزی را همین‌طور لمس می‌کنم، سپس آن را تکرار می‌کنم، اصلاحش می‌کنم و همین‌طور الی آخر. من به‌طور آگاهانه مداخله می‌کنم تا عمل‌کردم را بهبود بخشم. اما از ابتدا دانشی درباره‌ی قواعد وجود ندارد. گرچه عمل‌کردِ ماهرانه ممکن است بر اساس قواعد توصیف شود (از بیرون، با علم — برای مثال برای ساخت یک روبات)، «این قواعد اصلاً نیاز نیست در ایجاد عمل‌کرد درگیر باشند» (Dreyfus, 1967, 29). بنابراین —

1. Polanyi

خوش‌بختانه، ممکن است بیفزاییم—ما می‌توانیم در جهانی زندگی کنیم که در آن هر چیزی را لازم نیست صوری‌سازی و فرمول‌بندی کرد (۳۱). آیا این بدان معنی است که متخصصان هیچ قاعده‌ای به کار نمی‌گیرند؟ به نظر من باید بین «دیدگاه قوی» و «دیدگاه ضعیف» تفکیک کنیم. طبق دیدگاه قوی، متخصص از آن جهت که متخصص است، وقتی در حال انجام کاری‌ست که در آن تبخّر دارد، هیچ قاعده‌ای استفاده نمی‌کند. شاید آن‌ها فقط زمانی از قواعد استفاده می‌کنند که دارند چیزی جدید یاد می‌گیرند، اما به‌طور معمول آن‌ها به قواعد نیازی ندارند. طبق دیدگاه ضعیف‌تر، متخصصان هم از قواعد و هم دانش ضمنی استفاده می‌کنند که این قضیه به موقعیت بستگی دارد. دریغوس به نظر می‌رسد دیدگاه قوی را انتخاب کرده است. این دیدگاه، برای استفاده از فناوری‌ها، چنین معنا می‌دهد که کاربران متخصص فناوری از آن استفاده می‌کنند بی آن‌که به قواعد متوسل شوند؛ یعنی، رویارویی هرروزینه با و از طریق فناوری بدون استفاده از مفهوم‌ها اتفاق می‌افتد.

این دیدگاه قوی حتی چنین نتیجه‌ای را در بر دارد که نسبت دادن جنبه‌های مختص موقعیت (در و به‌وسیله‌ی اندیشیدن) کنار گذاشته می‌شود. در پاسخ به مک‌داول (2007b)، که همان‌طور که دیدیم بر نقش مفهوم‌ها و عقلانیت حتی در عمل بدون تأمل تأکید دارد، دریغوس از مثال استفاده از ابزارها استفاده کرده است—که در راستای مثال چکش هایدگر است. دریغوس استدلال می‌کند که ما حتی نیازی به مفهوم مختص به یک موقعیت نداریم:

در واقع، در رویارویی هرروزینه، که هایدگر آن را «واداشته شدن به سمت

امکانات<sup>۱</sup> می‌نامد، ما با شی‌هایی با ویژگی‌های کلی مثل 'وزن' مواجه نیستیم، یا با جنبه‌های مختص به موقعیت مثل 'خیلی سنگین' روبرو نیستیم. بلکه، زمانی که همه چیز خوب پیش می‌رود و ما در رویارویی مان غوطه‌ور شده‌ایم، تجهیزاتی که استفاده می‌کنیم «عقب‌نشینی می‌کنند»<sup>۲</sup> (همان‌طور که خواهیم دید، این به معنای ضمنی شدن نیست). پس جایی برای مفهوم روشن‌کننده که تجهیزات را به‌عنوان چیزی تشریح کند نیست. ما ویژگی کلی یا حتی جنبه‌ای مختص موقعیت به آن نسبت نمی‌دهیم؛ صرفاً رویارو می‌شویم (2007b Dreyfus, 371-372).

بنابراین، طبق نظر دریفوس، رویارویی هرروزینه‌ی ما اصلاً با مفهومیت<sup>۳</sup> آکنده نشده. زمانی که به پدیدارشناسی استفاده از ابزار نگاه می‌کنیم، ما معمولاً رویارویی غوطه‌ورانه را می‌بینیم. در رویارویی غوطه‌ورانه، وقتی عمل کرد در اوج است، هیچ نظارتی در کار نیست؛ فقط «جریان»<sup>۴</sup> است که هست (2007b Dreyfus, 373). او دوباره از یک ابزار به‌عنوان مثال استفاده می‌کند: «من دست‌گیره‌ی در راه، وقتی در حال استفاده از آن غوطه‌ور شده‌ام، به‌عنوان دست‌گیره‌ی در نمی‌بینم» (۳۷۵). پاسخی مستقیم به موقعیت وجود دارد، نه مفهوم یا اندیشیدنی. به نظر دریفوس، ذهن‌مندی مفهومی صرفاً طبق پیش‌زمینه‌ای از رویارویی غیرمفهومی و غوطه‌ورانه ممکن است (۳۷۶-۳۷۷). این مثال‌ها نشان می‌دهند که فناوری، به شکل ابزارها و تجهیزات، برای دریفوس مهم‌اند؛ فناوری بخشی از (زیست)جهان ماست. جهانِ نقداً-معنادار جهانی است که در آن ما با تجهیزات رویارو می‌شویم؛ ما در جهانی «که در آن با تجهیزات رویارو می‌شویم» اجتماعی شده‌ایم

1. pressing into possibilities  
2. withdraw  
3. Conceptuality  
4. flow

(Dreyfus, 2001a, 187). به این معنا، دریفوس پیشاپیش فلسفه‌ی فناوری دارد، یا کارش درباره‌ی فلسفه‌ی رویارویی ماهرانه، بافلسفه فناوری در هم تنیده است. برای اندیشیدن به فناوری‌های روز نگاهش قوه‌ی بالایی دارد. به نظر مناسب است که دیدگاهش به دیگر روی کردها در فلسفه فناوری، مثلاً به پساپدیدارشناسی (بخش بعد را نگاه کنید) که آن هم بر این نکته تاکید دارد که فناوری بخشی از زیست‌جهان ماست، متصل شود.

اما اگر ما بخواهیم دیدگاه دریفوس درباره‌ی رویارویی ماهرانه را به سمت فلسفه فناوری وسیع‌تری توسعه دهیم، نیاز به تامل بر فناوری داریم. همه فناوری‌ها «ابزار» یا «تجهیزات» نیستند، یا همه چیزی که ما اداره‌شان می‌کنیم یا هنگام استفاده و اداره کردن از آن‌ها مخفی شوند نیستند؛ پدیده‌ها و تجربه‌های بیش‌تری را می‌توان به فناوری مرتبط ساخت. و نکته‌ی مرتبط دیگر این که همه‌ی مثال‌های دریفوس از مصنوعات هرروزینه—حداقل در بحث رویارویی ماهرانه—مثال‌هایی قدیمی‌اند؛ دیدگاه او درباره‌ی مهارت چه نتیجه‌ای برای فناوری‌های معاصر، رسانه‌هایی چون اینترنت و گوشی‌های هوش‌مند دارد؟ جالب است که دریفوس نسبت به فناوری‌های معاصر، از آن‌چه از دیدگاهش درباره‌ی رویارویی ماهرانه [ ابزارهای معمولی ] برمی‌آید، خیلی بدبین‌تر بود. با کمی ساده‌سازی بحث‌های او چنین می‌توان گفت که دریفوس مشکلی با چکش نداشت، اما با اینترنت مشکل داشت. آیا این تمایز [ بین فناوری‌های قدیم و جدید ] موجه است، یا سوگیری دارد—سوگیری‌ای که بی‌شبهت به سوگیری هایدگر علیه فناوری‌های مدرن نیست؟ و آیا این تمایز می‌تواند بر اساس<sup>۱</sup>

۱. البته نباید فراموش کرد که برخی اینترنت و فضای مجازی را اساساً تکنیک و فناوری نمی‌دانند. به طور کلی فضای مجازی نوعی بودن‌در-جهان است، به همین دلیل می‌توان از «عصر فضای مجازی» سخن گفت. فراموش نکنیم که تعمیم نظرات دریفوس درباره ابزار به تکنولوژی می‌تواند موجب سوءتفاهماتی شود. تکنولوژی ابزار نیست (هایدگر).

### ۳-۴- مشکلاتِ تلقی درِ ففوس درباره‌ی فناوری

اگر بخواهیم دیدگاه درِ ففوس درباره‌ی مهارت را برای فلسفه فناوری ثمربخش کنیم، با مشکلاتی مواجهیم که مرتبط با تلقی هایدگری درِ ففوس درباره‌ی فناوری است.

مانند متون هایدگر، در آثار درِ ففوس نیز فناوری تقریباً به دو طریق نمود یافته است. مورد اول به مثابه ابزار است که در رویارویی هرروزینه استفاده می‌شود. این معنا منطبق بر تلقی هایدگر متقدم—در کتاب هستی و زمان (۱۹۲۷)—است. مورد دوم فناوری را در صورت معاصر و مدرن آن می‌بیند. مثلاً به اینترنت توجه می‌کند. در این حالت، به فناوری به عنوان تهدیدی<sup>۱</sup> برای معنا و درگیری ماهرانه نگاه می‌شود. این جا که شخص می‌تواند تاثیر هایدگر متاخر را ببیند، او که کار دست<sup>۲</sup> را می‌پذیرفت اما استدلال می‌کرد فناوری مدرن چارچوب‌بندی<sup>۳</sup> می‌کند و خطر به بار می‌آورد (Heidegger 1977). هر دو مفهوم‌سازی از فناوری می‌تواند نقد شود و (مثلاً در پس‌پدیدارشناسی) نقد شده است و باید هم نقد شود. معنای اول از فناوری (فناوری به‌مثابه ابزار) معنا می‌دهد، اما محدود به یک رابطه‌ی انسان-فناوری است. البته ما اغلب به فناوری به‌مثابه یک ابزار مرتبط می‌شویم و این صادق است که در استفاده‌مان از ابزار، ابزار ناگهان نامرئی می‌شود. اما همان‌طور که آیدی نشان داده است (1990 Ihde)، موارد دیگری از رابطه‌ی فناوری-انسان می‌تواند متصور بود. درِ ففوس بر رابطه‌ی که آیدی 'بدن‌مندی' می‌نامد متمرکز شده است: رابطه‌ای که در آن فناوری در حین استفاده 'عقب‌نشینی می‌کند'. اما فناوری همچنین می‌تواند به صورت دیگری

۱. در متن مقاله treat آمده که احتمالاً اشتباه تایپی در کار است و threat درست است.

نیز ظاهر شود؛ مثلا، به‌عنوان واقعیتی که تفسیر می‌شود یا خوانده می‌شود (رابطه‌ی هرمنوتیکی<sup>۱</sup>)، یا به‌عنوان شبه-دیگری (رابطه‌ی غیریت<sup>۲</sup>) ظاهر شود. به بیان پدیدارشناسانه، دماسنج ابزاری نیست که آن را بشود بخشی از جهانی که درک می‌کنیم دانست. و اگر ما به رباتی انسان‌وار<sup>۳</sup> مواجه شویم ما هم‌واره با او به‌مثابه ابزار برخورد نمی‌کنیم، بل که اغلب با ربات طوری مرتبط می‌شویم که گویی یک دیگری انسان است. وقتی نوبت به بحث دریفوس درباره‌ی مهارت می‌رسد، او بحثش را به بحث درباره‌ی فناوری به‌مثابه ابزار محدود می‌کند که این محدود کردن ضروری نیست. جالب خواهد بود اگر نقش مهارت‌ها و رویارویی بدن‌مندان را مثلا در «تفسیر»<sup>۴</sup> فناوری‌ها و در برخوردمان با ماشین‌ها بحث کنیم. این‌جا تحلیل پدیدارشناسانه نسبت به شیوه‌های گوناگونی که ما فناوری‌ها را تجربه می‌کنیم حساس‌تر است، درحالی‌که دریفوس درباره‌ی بعد مهارت حرف بیشتر برای گفتن دارد. تجمیع هر دو رویکرد امیدوارکننده‌تر است. برای مثال، اگر صادق است که خیلی از فناوری‌ها تجربه‌ها و عمل‌های ما را «واسطه‌گری می‌کنند»<sup>۵</sup> (Verbeek 2005 و کارهای بعدی او)، پس با استفاده از بحث‌های دریفوس می‌توان استدلال کرد که فناوری‌ها به‌وسیله‌ی درگیری ماهرانه با جهان و دیگران است که چنین واسطه‌گری می‌کنند. معنای دوم از فناوری در اثر دریفوس درباره‌ی اینترنت ظاهر شده است (2001b Dreyfus). در این‌جا، فناوری معاصر، در مقابل کارِ دست (که به استفاده از ابزارها ارجاع می‌دهد)، به‌عنوان امری بی‌معنا و بیگانه‌کننده<sup>۶</sup> دیده شده است. طبق دیدگاه دریفوس،

1. Hermeneutic Relation  
2. Alterity Relation  
3. humanoid robot  
4. Reading  
5. Mediate

«شاگردی از راه دور امری متناقض است» (Dreyfus, 2001a, 67). به‌علاوه، دریفوس مفروض گرفته است که وقتی ما «وارد فضای سایبر» می‌شویم «خود در معرض آسیب و بدن‌مندان» را ترک می‌کنیم و از خطر دوری می‌جوییم و به‌عنوان وب‌گرد بدون بدن و دور از امر واقعی هستیم (۶).

دریفوس به‌درستی مسائلی را درباره‌ی فاصله، بدن‌مندی و معنا مطرح کرده است. مهم است که استفاده از فناوری‌های معاصر را با استفاده از این اصطلاحات ارزیابی کنیم. اما مشکلات زیر را می‌توان به تحلیل او نسبت داد.

اولاً، همان‌طور که فریبک و دیگران استدلال کرده‌اند، تلقی هایدگر از فناوری مدرن سوگیرانه و محافظه‌کارانه است (Verbeek, 2005). روشن نیست چرا فناوری مدرن باید ضرورتاً بیش از فناوری قدیم بیگانه‌کننده باشد. دریفوس، به نظر، همین دیدگاه هایدگری را اتخاذ می‌کند. در کتابم، تحت عنوان مهارت محیطی (Coeckelbergh, 2015) استدلال کرده‌ام که اینترنت الزاماً بیگانه‌کننده نیست. فناوری ممکن است گاهی به درگیری بیش‌تر ما با جهان بینجامد، برای مثال، زمانی که اینترنت ما را متوجه ویژگی‌هایی از محیط اطرافمان می‌کند که ما ممکن است [به آن‌ها] توجه نکرده باشیم. به این مقصود، همچنین ضروری است که پدیدارشناسی 'فناوری‌ها' و نه «فناوری مدرن» که هایدگر آن را پدیدارشناسی کرده، را توصیف و بر آن‌ها تأمل کنیم. ثانیاً، دیدن فناوری به‌مثابه امری بی‌معنا، یا چیزی که منجر به زندگی کم‌تر معنادار (یا پوچ‌گرایانه) می‌شود، در مقابل نظر خود دریفوس (و هایدگر) است که جهان را پیشاپیش



معنادار می‌دانند و معتقد اند ما به‌عنوان موجودات بدن‌مند از فناوری استفاده می‌کنیم. ثالثاً، این ما را چنین چیزی می‌کشد: پرسش‌هایی درباره‌ی بدن‌مندی. درحالی‌که دریفوس حق دارد بازگشت رویای افلاطونی ترک بدن را کنار می‌گذارد (و به‌درستی استدلال می‌کند که نیچه فرانسوا گرایبی را رد می‌کند چون نظر او درباره‌ی استعلا<sup>۱</sup> تاییدی بر طبیعت بدن‌مندانه و فانی ماست)، اما روشن نیست چرا استفاده ما از اینترنت یا هر فناوری اطلاعات و دیجیتال نوعی استفاده بدون بدن است؟ به نظر می‌رسد دریفوس تصورات افلاطونی و دکارتی برخی مشتاقان شبکه<sup>۲</sup> را با پدیدارشناسی زیست‌جهان اشتباه گرفته است. همان‌طور که من علیه دریفوس در کتاب آدمی @ خطر<sup>۳</sup> استدلال کرده‌ام (Coeckelbergh, 2013a)، وقتی که ما آنلاینینیم یا در جهان‌های مجازی به سر می‌بریم ما همچنان بدن‌مندیم و اعمال و اندیشیدن به اصطلاح «آنلاین» ما همچنان بدن‌مندانه است: «وقتی آنلاینینیم، بدن‌مان را در خانه جا نگذاشته ایم» (Coeckelbergh, 2013a, 130). استفاده از این فناوری‌ها امکانات درگیری ماهرانه را به‌روی ما نبسته اند (Coeckelbergh, 2013a, 132). همچنین در جایی دیگر، علیه دریفوس چنین استدلال کرده‌ام که وقتی از اینترنت استفاده می‌کنیم، به‌طور فعالانه و به‌مثابه انسان‌های بدن‌مند با محیط اطرافمان در ارتباطیم؛ فناوری اطلاعات حاوی مهارت‌هایی است (Coeckelbergh, 2011a, 152). به بیان دیگر، [بودن در جهان مجازی] همچنان نوعی رویارویی ماهرانه است. و در اصل، موقعیتی برای کسب مهارت‌های جدید و یادگیری تسلط است. درست است که، همان‌طور که دریفوس استدلال کرده

1. Transcendence  
2. net enthusiasts  
3. Human Being @ Risk

است، افراد متخصص برای پاسخ گفتن فوری به موقعیت‌های حاضر به شیوه‌ای مسلط باید تجربه‌ی موفقیت‌ها و شکست‌های بدن‌مند داشته باشد (Dreyfus, 2001a, b, 67). اما استفاده از اینترنت، شامل یادگیری از راه دور، نیز نوعی یادگیری بدن‌مندانه است—گرچه (باید تصدیق کرد که) نوع دیگری از آن است.

دریفوس ممکن است در از بین بردن 'اسطوره‌ی امر ذهنی' مشارکت داشته است؛ اما او [متاسفانه] به نظر می‌رسد به چیزی که ما می‌توانیم 'اسطوره‌ی امر مجازی' بنامیم باور داشته است (یا اسطوره‌ی امر واقعی در برابر امر مجازی): این عقیده که به گونه‌ای، وقتی ما از اینترنت یا دیگر فناوری‌های اطلاعات معاصر استفاده می‌کنیم، در واقعیتی متفاوت (جهان مجازی، آنلاین)، که بریده از جهان واقعی است، به سر می‌بریم. این در حالی است که روی‌کردهای خود دریفوس یا هایدگر تلاش دارند فراتر از چارچوب‌های دوگانه‌گرا بروند و همچنین بر اساس دیدگاه دریفوس درباره‌ی رویارویی ماهرانه، می‌توان ادعا کرد که در این استفاده‌ها از فناوری‌های معاصر، فناوری اغلب عقب‌نشینی می‌کند و رویارویی بدن‌مندانه، که با واسطه‌ی فناوری‌های جدید انجام می‌شود، ادامه می‌یابد. امری خارج از بودن در جهان<sup>۱</sup> و هستی<sup>۲</sup> نیست؛ ما موجوداتی زمینی و موقعیت‌مند باقی می‌مانیم. تنها یک زیست‌جهان وجود دارد (Coeckelbergh, 2011a, 153). اگر بیگانه‌شدنی وجود داشته باشد، نمی‌تواند از این طریق تعریف شود. اگر بیگانه‌شدنی وجود داشته باشد باید به‌عنوان مشکل یک استفاده‌ی یا رابطه‌ی بخصوص و نه چیزی مرتبط با خود تکنولوژی به‌ما هو، مفهوم‌سازی شود.

1. being-in-the-world  
2. Existence

مشکلی در ارتباط با فاصله و حضور دور<sup>۱</sup> وجود دارد، اما نباید برحسب نبود کلی بدن‌مندی مفهوم‌سازی شود. حداکثر، باید آن را گونه‌ای دیگر از بدن‌مندی دانست. مشکلی در رابطه با معنا ممکن است طرح شود، اما معنا به‌تمامه از بین نرفته است، چون اگر آن استفاده رویارویی ماهرانه باشد معنادار است؛ و مبتنی بر فضای فکری دریفوس، هایدگر و ویتگنشتاین متاخر، 'استفاده' هم‌واره در پیش‌زمینه‌ای از یک کل معنادار اتفاق می‌افتد. ممکن است چنین باشد که پردازش کردن داده‌ها بی‌معنا باشد؛ اما به بیان پدیدارشناسانه «در خود»<sup>۲</sup> وجود ندارد؛ تجربه‌ی ما و درگیری ما با کامپیوترها، تلفن‌هایمان و رویارویی‌هایمان با داده‌ها هیچ‌گاه بدون معنا نیست و معنایش را طبق پیش‌زمینه‌ای از معنا می‌یابد.

این ما را به دیدگاه دریفوس درباره‌ی «پیش‌زمینه»، که در بخش بعد بحث خواهیم کرد، می‌کشانند.

#### ۴-۴- مشکلات دریفوس در (دست‌کم گرفتن) مفهوم‌سازی امر اجتماعی

یک مشکل مهم مرتبط ولی متفاوت که از دیدگاه دریفوس درباره‌ی رویارویی ماهرانه برمی‌خیزد این است که رویارویی ماهرانه چگونه به معنایی که محدود به عمل‌کرد ماهر خاص نیستند، یعنی معنایی که با کنش مرتبط و به‌طور کلی با امر اجتماعی باید سر و کار داشته باشند، مربوط می‌شوند. رویارویی ماهرانه در خلاء اجتماعی رخ نمی‌دهند، بلکه هم‌واره با کنش‌های بزرگ‌تر و پیش‌زمینه‌ی اجتماعی وسیع‌تر مرتبط اند. گرچه دریفوس این را

1. Telepresence  
2. In-itself

تصدیق می‌کند، دیدگاه او درباره‌ی رویارویی ماهرانه به خودی خود در جهت مفهوم‌سازی این موضوع کمک‌حال نیست. اگر بخواهیم به فلسفه فناوری‌ای که بیش‌تر از آن‌چه در سطح رویارویی فردی رخ می‌دهد درباره‌ی فناوری حرف برای گفتن داشته باشد نزدیک شویم و همچنان این فلسفه فناوری ملهم از دیدگاه دریفوس باشد، باید جنبه‌ی توسعه‌نیافته‌ی کار دریفوس در معرض دید قرار بگیرد، بحث شود و اصلاح گردد.

این مشکل دریفوس بخشی از مشکل پدیدارشناسی نیز به حساب می‌آید. یک مشکل تکرارشونده در همه‌ی رویکردهای پدیدارشناسانه -از جمله پس‌پدیدارشناسی- تمایلی است به محدود کردن تحلیل پدیدارشناسانه به سوژه‌های منفرد و رابطه‌ی آن‌ها با جهان. این مشکل در مورد دیگر رویکردهای پدیدارشناسانه در فلسفه فناوری نیز وجود دارد. برای مثال، در دیدگاه آیدی (۱۹۹۰) و فربیک (۲۰۰۵) امر اجتماعی و امر فرهنگی البته تصدیق می‌شوند، اما تمرکز بر روی یک «من» که با واسطه‌ی فناوری‌ها به «جهان» مربوط می‌شود است. ریشه‌ی این مشکل در سنت پدیدارشناسی کلاسیک (هوسرل و هایدگر)، یا لاقلاً خوانش فردگرایانه از آن است. از منظر دیگر رویکردهای موجود در فلسفه فناوری، مثلاً نظریه انتقادی<sup>۱</sup> یا (آن‌چه من اضافه خواهم کرد، یعنی) پراگماتیسم و همچنین از منظر رویکردهایی که در علوم اجتماعی اند (برای مثال، مطالعات اجتماعی علم و فناوری)، باید پرسیده شود که آیا دریفوس به اندازه‌ی کافی امر اجتماعی را مفهومی‌نه کرده است و آیا آن را به اندازه‌ی کافی جدی گرفته است. برای فلسفه فناوری، این نقدی مهم است که باید بحث

شود، چون، همان‌طور که روی کردهای موجود در مطالعات اجتماعی علم و فناوری هم‌واره تاکید کرده اند، فناوری در زمینه‌ای اجتماعی نهادینه شده است و نمی‌توان بدون توجه به جنبه‌ی اجتماعی به‌نحو مناسبی آن را مطالعه کرد.

مثال دریفوس درباره‌ی رانندگی ماشین را در نظر بیاورید. دیدگاه رویارویی ماهرانه عملیات ماشین مثل تغییر دادن دنده، ترمز گرفتن، راندن و در واقع هم‌آهنگی این امور با هم را به‌خوبی توصیف می‌کند. برای کسی متخصص در رانندگی است، مهارت‌هایی که درگیر اند دیگر نیازمند قاعده و راهنمایی نیستند؛ آن‌ها بدن‌مند و شهودی اند. اما تخصص رانندگی کردن فقط مربوط به عملیات‌های این‌چنینی نمی‌شوند؛ شامل شرکت در ترافیک نیز می‌شود. ترافیک پدیده‌ای اجتماعی است و در نتیجه، در معنایی وسیع‌تر، کنشی اجتماعی است. ماهر بودن در رانندگی صرفاً به معنای توانایی در اداره‌ی ماشین نیست بلکه هم‌چنین شامل پاسخ گفتن به موقعیت‌های داخل ترافیک است - که شامل ویژگی‌های اخلاقاً مربوط به این موقعیت‌ها می‌شود (Coeckelbergh 2016). اما توصیف این موضوع نیازمند پدیدارشناسی‌ای است که فقط مربوط به چگونه‌گی ارتباط من به «جهان» نمی‌شود، بلکه به چگونه‌گی ارتباط با دیگران نیز مربوط می‌شود. نظرگاه مطلوب پدیدارشناسی نیاز دارد که اجتماعی‌تر و رابطه‌ای‌تر است.

اجازه دهید پیش از پیش‌نهادهای بدیلی که فراتر از دریفوس می‌روند و از ویتگنشتاین و دیویی الهام می‌گیرند، در ابتدا بررسی کنیم که چگونه ارتباط با امر اجتماعی ممکن است بر اساس

منظر دریفوسی (که عمدتاً هایدگری است) مفهومی است. دریفوس، هم‌چون هایدگر، امر اجتماعی را در مرکز توجه اولیه‌اش قرار نمی‌دهد. اما، مثل هایدگر، این به معنی این نیست که او یادی از امر اجتماعی نمی‌کند یا ما، بر اساس نوشته‌های او، نمی‌توانیم مفهوم‌هایی درباره‌ی امر اجتماعی (باز)سازي کنیم. یک نقطه‌ی خوب برای شروع بحث ارجاع دریفوس به کنش‌ها و «پیش‌زمینه» است. سپس توجهم را به استفاده‌ی او از مفهوم هایدگری «das Man» (هرکس)<sup>۱</sup> برخواهم گردانم.

#### ۱-۴-۴- نظر دریفوس درباره‌ی پیش‌زمینه (اجتماعی)؟

پرسش درباره‌ی پیش‌زمینه از این پرسش (استعلایی) برمی‌خیزد که چه چیزی باید برای تجربه‌ی عملی خاص و رویارویی ماهرانه پیش‌فرض گرفته شود. برای مثال، رانندگی کردن فقط اگر ذیل پیش‌زمینه‌ای از کنش‌های مشترک و هنجارها و باورهای مشترک درباره‌ی آن‌چه رفتار خوب به حساب می‌آید باشد ممکن است و معنا می‌دهد. رانندگی هم‌چنین به دیگر کنش‌ها، مثلاً (رسیدن به) کار یا خرید، مربوط می‌شود. نهایتاً، رانندگی بخشی از فرهنگی کامل و شیوه‌ی انجام امور، چیزی که من به تبعیت از ویتگنشتاین<sup>۲</sup> شکل زندگی<sup>۳</sup> می‌نامم، نیز به حساب می‌آید. (جلوتر را نگاه کنید). اما «هنجارها» و «باورها» ممکن است راه اتصال خیلی دوری باشند برای [وصل کردن امر اجتماعی به دیدگاه] دریفوس، که پیش‌زمینه را به‌عنوان چیزی که هرگز نمی‌توان آن را صراحت بخشید می‌نگرد. چرا؟ طبق دیدگاه دریفوس، فهم نباید به‌عنوان مساله‌ای صرفاً معرفت‌شناسانه

1. The anyone

یا نظری دیده شود. البته ما تفسیر می‌کنیم و وضوح می‌بخشیم، اما مبنا فهم عملی است: رویارویی هرروزینه. فهم عملی باید به شیوه‌ای کل‌گرایانه دیده شود. این روی‌کرد چیزی است که دریفوس کل‌گرایی عملی می‌نامد. او یکی از فعالیت‌های مورد علاقه‌اش را تشریح و مصوّر ساختن این موضوع می‌داند:

فهم عملی به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از فهم نظری کل‌گرایانه است. گرچه فهم عملی—رویارویی هرروزینه با اشیاء و اشخاص—باورها و فرض‌های صریح را دربرمی‌گیرد، این فقط در زمینه‌هایی مشخص و طبق پیش‌زمینه‌ای از کنش‌های مشترک معنادار است. و همان‌طور که ما یاد می‌گیریم چگونه شنا کنیم بی‌آنکه آگاهانه یا ناآگاهانه نظریه‌ای درباره‌ی شنا فراگیریم، ما این کنش‌های پیش‌زمینه‌ی اجتماعی را از طریق بزرگ شدن و تربیت شدن در بستر آن‌ها و نه به‌وسیله‌ی شکل بخشیدن به باورها یا یادگیری قواعد، فرامی‌گیریم (Dreyfus, 1980b, 7).

این‌جاست که دریفوس به نظر می‌رسد امر اجتماعی و فرهنگی را تصدیق می‌کند. بر اساس دیدگاه دریفوس، می‌توان امر اجتماعی را برحسب (تمامیت) کنش‌های مشترک، که پیش‌زمینه‌ی رویارویی و باورهای هرروزینه را شکل می‌دهد و «ما را آن‌چه هستیم می‌کند» دید (Dreyfus, 1980b, 10). در نتیجه، امر اجتماعی و فرهنگ در کنش‌های ما تنیده شده‌اند. این در مورد کنش‌های علمی، که صرفاً ذیل کنش‌های پیش‌زمینه ممکن می‌شوند، نیز مصداق دارد (۱۶). اما، دریفوس از این‌که آن کنش‌های پیش‌زمینه را حسب قواعد تعریف کند ابا دارد. برعکس آن‌چه کواین و دیویدسون قبول کرده‌اند،

برای دریفوس این پیش‌زمینه‌ی فرهنگی نمی‌تواند وضوح یابد و یا نمی‌توانند «در ذهن ما» به شکل باورها یا فرض‌های پیش‌زمینه‌ای که بتوانند در نظریه مصرّح شود در آیند:

هایدگر، مرلوپنتی و ویتگنشتاین پیش‌نهاد می‌کنند که این پیش‌زمینه‌ی کنش‌ها نمی‌توانند در یک نظریه انشاء شوند چون (۱) پیش‌زمینه چنان فراگیر است که ما نمی‌توانیم آن را ابژه‌ی تحلیل خود کنیم و (۲) کنش‌ها مهارت را در بر می‌گیرند (Dreyfus, 1980b, 7). چیزی که پیش‌زمینه را می‌سازد باورها نیستند، بلکه «عادت‌ها و سنت‌های اند که ما در گونه‌ای از مهارت‌های باریک‌بینانه در تعامل هرروزینه با چیزها و اشخاص به نمایش می‌گذاریم» (Dreyfus, 1980b, 8). این‌ها به دانش گزاره‌ای یا قواعد فروکاسته نمی‌شوند. ما به آن چه موقعیت‌ها ملزم می‌کنند پاسخ می‌دهیم.

دریفوس به‌طور فزاینده‌ای از «پیش‌زمینه» به‌جای «پیش‌زمینه‌ای از کنش‌های مشترک» صحبت می‌کند. او در استفاده از اصطلاح [پیش‌زمینه] به‌عنوان اسم، در نقش فاعل، متأثر از سرل<sup>۱</sup> است که صحبت از «پیش‌زمینه» می‌کند (Andler, 2000). اما، اگر این مفهوم را با موضع دریفوس که نمی‌توان پیش‌زمینه را مشخصاً انشاء کرد کنار هم بگذاریم، باعث می‌شود مفهوم پیش‌زمینه تا حدودی رمزآلود شود. دریفوس استدلال می‌کند که پیش‌زمینه «غایب و کل‌گرایانه است» (Dreyfus, 2012). بر اساس نظر دریفوس، تحت تأثیر هایدگر و مرلوپنتی، ما نمی‌توانیم پیش‌زمینه را توصیف کنیم، چون زمانی که جهان به‌مثابه «پیش‌زمینه» عمل می‌کند، «باید» عقب‌نشینی کند تا کارش را انجام دهد. این بقیه‌ی چیزها را قادر می‌کند

1. John Searle



تا خود را نشان دهند (Dreyfus 2012). طبق نظر دریفوس، این مبنایی است که توضیح می‌دهد چطور پدیدارشناسی رویارویی ماهرانه کار می‌کند. در حالی که برای سرل پیش‌زمینه مجموعه‌ای از قابلیت‌های ذهنی است که بازنمایی را ممکن می‌کند، برای دریفوس معنا پیشاپیش در پیش‌زمینه موجود است. همان‌طور که گفته شد، در دیدگاه او نیازی به وارد کردن معنا در طی عملی قصدمندانه نیست. جهان پیشاپیش معنادار است و بدن معنا را تبادل<sup>۱</sup> می‌کند. دریفوس به تبعیت از هایدگر چنین فرض می‌گیرد که -همان‌طور که اندلر<sup>۲</sup> می‌گوید- «پیش‌زمینه شرط امکان است برای این که اصلاً چیزی با هر معنایی به‌عنوان یک هستی موجود باشد» (Andler 2000). در این معنا، پیش‌زمینه مانند «شکل زندگی» ویتگنشتاین است. (من در این‌باره بیش‌تر صحبت خواهیم کرد.) و به تبعیت از مرلوپنتی، بدن -همان‌طور که در یادگیری مهارت و در رویارویی درگیر است- جای‌گاهی برای معنا است و با پیش‌زمینه ممزوج است.

حق با دریفوس است که با پیش‌زمینه به‌عنوان جای‌گاهی برای معنایی که پیشاپیش در آن‌جا هست و جای‌گاهی که معمولا نیاز به این ندارد که مصرح شود تا عمل کند، می‌نگرد. اما مبتنی بر این تحلیل از پیش‌زمینه، روشن نیست که چگونه امر اجتماعی وارد ماجرا می‌شود، به‌خصوص اگر امر اجتماعی به‌عنوان پیش‌زمینه باید هم‌واره به‌طور کامل نامصرح بماند. اصلاً آیا دریفوس واقعا این منظور را دارد که پیش‌زمینه نمی‌تواند حتی تا حدی بر حسب قواعد و هنجارها مصرح شود؟ آیا ایده‌ی علم اجتماعی، که می‌توان استدلال کرد که پروژه‌ی مصرح کردن را در دل خود دارد، به‌طور

1. Confer  
2. Andler

کامل به خطا رفته است؟ آیا بی‌معناست که از قواعد و هنجارهای اجتماعی صحبت کنیم، برای مثال، همان‌طور که علمای اجتماعی انجام می‌دهند؟ و آیا فیلسوفانی که چنین کاری می‌کنند به کلی به خطا رفته‌اند؟ روشن نیست چرا دریفوس معرفت‌شناسی ضد-ذهن‌گرایی و فلسفه ذهن ویتگنشتاین را پذیرفته است، اما با ایده‌های ویتگنشتاین درباره‌ی بازی‌ها و قواعد—ایده‌هایی که علوم اجتماعی را متاثر ساخته است—به‌طور جدی درگیر نشده است. (درباره‌ی مسیر ویتگنشتاینی در ادامه بیشتر خواهیم گفت.) دریفوس به نظر می‌رسد فرصت این را از دست داده است که این جنبه‌های امر اجتماعی را وارد بحث کند. برای اندیشیدن به فناوری، به نظر می‌رسد دریفوس به دیدگاهی درباره‌ی رویارویی ماهرانه که کل‌گرایانه است و به «پیش‌زمینه» مربوط است چسبیده‌ست، اما پیش‌زمینه [در دیدگاه دریفوس] هرگز نمی‌تواند بیش‌تر مصرح شود و به این که رمزآلود بماند مقید مانده است.

یک استثناى جالب زمانى اتفاق می‌افتد که دریفوس درباره‌ی هنجارها در نظراتش درباره‌ی سبک<sup>۲</sup> در پاسخ به سرل بحثی را طرح می‌کند، که پیش‌تر به آن [مختصراً] اشاره شد. او پیش‌نهاد می‌کند که پیشاپیش هنجارهای اجتماعی وجود دارند و چیزی نقداً وجود دارد که به ما متصل شده است و ما از دوران کودکی به بعد آن را یاد می‌گیریم—بدون این که به قواعد مصرح تکیه داشته باشیم. این نگاه عقلانی به نظر می‌رسد و این امکان را فراهم می‌آورد که موضعی میانی اتخاذ شود که وجود قواعد و هنجارها و غیره‌ای که نیرویی هنجاری بر ما دارد را به رسمیت بشناسد و در عین حال تصدیق کند که

ما (همیشه؟) آن‌ها را به شیوه‌ای مصرّح یاد نمی‌گیریم و هم‌چنین تصدیق کند که ما نیازی نداریم که آن‌ها را به شیوه‌ای مصرّح و به شکل صوری در اختیار داشته باشیم تا بتوانیم رویارویی داشته باشیم. اما این فکر [در آثار دریفوس] تصریح نشده است، چه برسد به این که بخواهد به‌طور جزئی طرح شود. در واقع دریفوس موضع حداکثری تری را اتخاذ کرده که پس‌زمیه هرگز نمی‌تواند مصرّح شود. نتیجه این که امر اجتماعی و فرهنگی می‌تواند به نظر دریفوس درباره‌ی پیش‌زمینه وصل شود، اما این اتصال نظریه‌پردازی نشده و توسعه نیافته است. البته شیوه‌ای که او امر اجتماعی را تصریحاً نظریه‌پردازی کرده وجود دارد: شیوه‌ای کاملاً هایدگری، که الان ما به آن خواهیم پرداخت.

## ۲-۴-۴- نظر دریفوس درباره‌ی “das Man” (هرکس)

دریفوس در تحلیلش درباره‌ی آراء هایدگر متقدم<sup>۱</sup> بحث‌هایی را درباره‌ی امر اجتماعی مطرح کرده است. در مقاله‌ای بسیار جالب درباره‌ی ‘جهان در مقابل جهان من’<sup>۲</sup> (Dreyfus, 1975)، دریفوس استدلال کرده که تحلیل هایدگر درباره‌ی دازاین قرار است ضرورتاً انتخاب بین این دوگانه را از بین ببرد: دوگانه‌ی بین تقدم بخشیدن به سوژه‌ی استعلایی و تقدم بخشیدن به جهانی اجتماعی. جهان هرروزینه پیشاپیش عمومی است؛ پیشاپیش اهداف و ساز و برگی در جامعه فراهم است، نقش‌هایی پیشاپیش وجود دارند (Dreyfus, 1975, 121-122). این اندیشه درآمدی امیدوارکننده برای تحلیلی اجتماعی‌تر ایجاد می‌کند. اما بعد معلوم می‌شود که دریفوس امر

۱. به هایدگر دو دوره فکری نسبت داده می‌شود. دوره اول تا انتشار کتاب هستی و زمان و دوره دوم به بعد از این کتاب مربوط می‌شود.  
2. “the” world versus “my” world

اجتماعی را به مفهوم‌سازی خیلی به‌خصوصی در اندیشه‌ی هایدگر متقدم محدود می‌کند: دریفوس به مفهوم هایدگری *das Man* (که او آن را به «هرکس» (*anyone*)» ترجمه می‌کند) ارجاع می‌دهد. ما کاری را می‌کنیم که «کس» (*one*)» (دریفوس: «هرکس») انجام می‌دهد. این اصالت<sup>۱</sup> ما را تهدید می‌کند. اما این موضوعی صرفاً منفی نیست. تبیین کردن یک چکش به معنای نشان دادن آن چیزی است که «کس» با آن انجام می‌دهد (۱۲۴). در بیان ویتگنشتاینی، هم‌واره موافقتی در شکل زندگی هست (۱۲۵). اما هایدگر روی تضادی تاکید دارد که بین «هرکس» و اصالت ایجاد می‌شود. ما خودمان را از دست می‌دهیم. دریفوس ممکن است خوش‌بین‌تر باشد و استدلال کند که ما هم‌چنان می‌توانیم سبکی شخصی<sup>۲</sup> به آن اسلوبی که توسط «هرکس» فراهم شده است بدهیم (۱۲۹). اما ما توسط «هرکس» ساخته می‌شویم:

دازاین، که به‌عنوان بودن-در-جهان هم‌واره شیوه‌ای از کنش کردن است، می‌تواند و باید سبک شخصی‌اش را به اسلوب رفتاری که توسط هرکس فراهم می‌شود اعطا کند. بنابراین، دازاین هم توسط هرکس ساخته می‌شود چون همه‌ی معنا و اهمیت دست‌آوردی اجتماعی است و هم خود را بوسیله‌ی تحویل گرفتن معنا از هرکس می‌سازد تا خودش را تعریف کند یا به خودش معنی بخشد. با این تحلیل از رابطه‌ی طفیلی امری انفرادی در نسبت با جهان اجتماعی، هایدگر درباره‌ی رابطه‌ی امر انفرادی با امر عمومی نظری می‌دهد که مشکلات هوسرلی برخواسته از تقدم جهان من به جهان را (من حل می‌کند. این می‌تواند به‌مثابه اشاره به نوعی فلسفه اجتماعی (هایدگری)

باشد. هایدگر می‌تواند طوری تفسیر شود که انگار استدلال می‌کند که ما پیشاپیش خودمان را در یک جهان اجتماعی می‌یابیم و 'ما' پیشاپیش به‌نحو اجتماعی ساخته می‌شود. و جالب است که دریفوس چیزی درباره‌ی رابطه‌ی بین دازاین و هرکس می‌گوید که می‌تواند به‌عنوان مساله مرکزی فلسفه اجتماعی دیده شود، اما بعد به شیوه‌ای هایدگری صورت‌بندی می‌شود. اما، اولاً، در چارچوبی هایدگری می‌توان نقد کرد که چرا دریفوس چیزی را که هایدگر با (دیگران) بودن<sup>۱</sup> نامیده است را کنار می‌گذارد. این نقد را اولافسون<sup>۲</sup> انجام داده است؛ او علیه دریفوس چنین استدلال کرده است که دریفوس نقشی بیش از حد وسیع برای "Das Man"، که تنها دگرشکلی از هستی اجتماعی ما (یعنی با (دیگران) بودن) است، قائل است (2008 Olafson). کارمن<sup>۳</sup>، در مقابل، اولافسون را به تلقی بسیار انفرادی شده از دازاین متهم کرده است (2008 Carman). بهترین تفسیر از هایدگر هر چه باشد، این روشن می‌شود که دریفوس (مانند هایدگر) درباره‌ی امر اجتماعی بسیار محدود سخن گفته است و فضای زیادی را برای تفسیر[های مختلف] از حرفش باز گذاشته است. پیش‌نهاد او که انسان‌ها به جهان اجتماعی وابسته اند مهم است ولی توسعه نیافته است. ثانیاً، امر اجتماعی به‌عنوان یک امر داده شده<sup>۴</sup> و به‌عنوان یک چیز یک‌پارچه دیده می‌شود. قواعد یا تمایلات خصمانه و پراکندگی در داخل امر اجتماعی آشکار نیست، مگر به صورت سبک. اما این اندیشه جزئی نشده و هرکس به‌عنوان بلوک یا جعبه‌ای واحد دیده می‌شود. اندیشه‌های دریفوس در این جا بسیار آسیب‌پذیر است، آسیب‌پذیر به این ایراد که در

1. Mitsein  
2. Olafson  
3. Carman

4. A given

این راه یک «هرکس» وجود دارد که تغییر نمی‌کند و جعبه سیاه باقی می‌ماند. می‌توان این ادعا را تکرار کرد که دیدگاه دریفوس، اگر بخواهیم روی‌کردی را به اندیشیدن درباره‌ی فناوری اتخاذ کنیم که درونی بودن امر اجتماعی در فناوری را جدی بگیرد، کمکی نخواهد کرد.

برای درمان این مشکل، می‌توان به مارکس و هگل ارجاع داد که امر اجتماعی را بر حسب [مفهوم] نبرد<sup>۱</sup> تحلیل کرده‌اند؛ این ممکن است کمک کند که به اصطلاح جعبه سیاه باز شود. یا می‌توان به‌طور مستقیم سراغ علوم اجتماعی معاصر رفت که حرف‌های بیش‌تری برای گفتن درباره‌ی سبک و امر اجتماعی دارد و چیزهای زیادی برای گفتن درباره‌ی [نسبت] فناوری و امر اجتماعی دارد (منظور مطالعات اجتماعی علم و فناوری (STS)<sup>۲</sup> است که در ادامه بحث خواهد شد). اما چنان‌که پیش‌نهاد شد، متفکری وجود دارد که نزدیک به دریفوس می‌اندیشد و ممکن است حرف‌های مفید بیش‌تری برای گفتن درباره‌ی امر اجتماعی داشته باشد: ویتگنشتاین.

### ۳-۴-۴- ویتگنشتاین

دیدگاه پسا-دکارتی و ضد ذهن‌گرایانه‌ی ویتگنشتاین در کتاب در باب یقین (۱۹۶۹) و ردّ دیدگاه پیشینش در تراکتاتوس که جهان را مجموعه‌ای از فکت‌ها می‌داند، در راستای دیدگاه دریفوس است و استدلال‌های او علیه هوش مصنوعی کلاسیک و تمرکز او بر این که ما چگونه با مسائل روزمره رویارو می‌شویم را پشتیبانی می‌کند. ویتگنشتاین متاخر دانش را بر حسب وضعیت‌های ذهنی داخلی و ساکن یا بر اساس فکت‌های عینی

1. Struggle

منظور مفهوم «نبرد برای به رسمیت شناخته شدن» در دیالکتیک خدایگان و بنده هگل است. امکان علم اجتماعی بر حسب این «نبرد» را می‌توان بیش از هر جایی در آثار الکساندر کوژو و اکسل هونت یافت. با تشکر از آقای یجیا شعبانی بابت تذکر این مطلب.

2. social studies of science and technology (STS)

نمی‌فهمید، بلکه تلقی عملی، پراگماتیک، معطوف‌به‌فرآیند، ضمنی و بدن‌مندانه‌ای از دانش پیش‌نهاد می‌کرد. چه در پژوهش علمی چه در زندگی هرروزینه، تردیدهای ما بر پایه‌ای از چیزهایی طرح می‌شود که در آن‌ها تردیدی نیست، چیزهایی که پذیرفته شده‌اند و پیش‌فرض گرفته می‌شوند. این روی‌کرد برای فیلسوفان فناوری جالب است کما این‌که می‌تواند ما را در بحث اطمینان به فناوری کمک کند و از دیدگاهی که فناوری را به‌عنوان کنش و تکنیکی بدن‌مندانه و ماهرانه می‌بیند که به‌طور اساسی شامل دانش نامصرح است حمایت می‌کند (2018 Coeckelbergh and Funk). اما ما می‌توانیم آراء ویتگنشتاین را برای هدف توسعه‌ی دیدگاهی درباره‌ی رابطه‌ی بین یک کنش عملی مشخص (یا رویارویی) و امری وسیع‌تر، یعنی پیش‌زمینه‌ی اجتماعی نامصرح، به کار بگیریم. دریفوس این کار را انجام نداده است. گرچه او گاهی به ویتگنشتاین ارجاع می‌داد، از ویتگنشتاین برای شرح دقیق رابطه‌ی کل‌گرایانه بین رویارویی هرروزینه و پیش‌زمینه استفاده نکرد. اما ما می‌توانیم اجازه دهید امکانات را توضیح دهیم.

یک شیوه برای شروع چنین پروژه‌ای بهره بردن از خوانشی از دریفوس است که با ویتگنشتاین ارتباط بیش‌تری برقرار می‌کند. برای مثال، ریتولد (2010 Rietveld) درباره‌ی تفاوت دیدگاه دریفوس و مک‌داول پیش‌نهاد می‌کند که مفید است که تفاسیر ویتگنشتاین را برای تشریح روی‌کرد دریفوسی به کار ببندیم. چیزی شبیه به این را می‌توان درباره‌ی مقایسه مک‌مانوس بین ایده‌های ویتگنشتاینی و هایدگری طرح کرد زمانی که بین

آن‌ها مفهوم «پیش‌زمینه» را در نظرگاه دریفوس بحث می‌کند (2007 McManus). این بحث‌های انتقادی می‌تواند به‌عنوان نقطه آغازی برای اضافه کردن جنبه‌های ویتگنشتاینی به دریفوس به کار آید. روشی دیگر بهره بردن از ویتگنشتاین است، همان‌طور که من در آثار اخیر دیگری که ملهم از ویتگنشتاین درباره‌ی فناوری بحث می‌کنند توضیح داده‌ام (2017a, b; Coeckelbergh Coeckelbergh) (2018 and Funk [ین پیش‌نهاد] با پیش‌نهادهای وینر<sup>۱</sup> (۱۹۸۶) نیز در توافق است. مبتنی بر پژوهش‌های منطقی (Wittgensten, 2009/1953)، به نفع روی‌کردی استعلایی به فناوری استدلال کرده‌ام که مصنوع فناورانه را، در استفاده و عمل کردهایش، به‌عنوان امری تنیده در آن‌چه ویتگنشتاین «بازی‌ها» و «شکل زندگی» می‌نامد می‌داند. معناهایی که در و از استفاده و عمل‌کردِ خاص به‌دست می‌آیند به فعالیت‌ها، بازی‌ها و شکل زندگی ما، که اموری اجتماعی و فرهنگی اند و باید استفاده و عملی خاص فرض گرفته شود تا معنا دهند، وابسته است. این یک «پیش‌زمینه» است، اگر شما متمایل باشید، اما چیزی است عملی‌تر و کم‌رمز و راز‌تر از آن‌چه دریفوس مطرح می‌کرد. استعلایی است در این معنا که شرط امکان استفاده و عمل‌کرد فناوری است، اما در معنای کانتی کلمه (مقولات انتزاعی) یا در معنای هایدگری (هستی‌شناسی رمزآلود هستی) استعلایی نیست. در عوض، دیدگاهی که من پیش‌نهاد می‌کنم استفاده و عمل‌کردی خاص (و در نتیجه مهارت و کاردانی وابسته به آن) را به پیش‌زمینه‌ای وسیع‌تر از بازی‌ها و شکل زندگی که پیشاپیش کاردانی عملی آن را داراست متصل می‌کند. به‌علاوه،

1. Winner



این کاردانی الزاما نامصرّح نیست، بلکه دانش‌های مصرّح بسیاری را قطعاً در بر دارد، اما لاقبل بخشی از آن می‌تواند بر حسب قواعد مصرّح شود. این فهم از امر اجتماعی گفتگو درباره‌ی چیزی معنادار درباره‌ی امر اجتماعی و کنش‌های اجتماعی ما را برای علوم اجتماعی مساعد می‌کند. اما مهم‌تر، برای هدف استفاده از دیدگاه دریغوس درباره‌ی رویارویی ماهرانه: این فهم از امر اجتماعی نظریه‌ای جزئی‌تر و متعادل‌تر از رابطه‌ی بین رویارویی ماهرانه و پیش‌زمینه‌ی اجتماعی آن ارائه می‌کند که بتوان لاقبل بخشی از امر پیش‌زمینه‌ای را تصریح بخشید. ما عموماً به قواعد بازی‌های اجتماعی مان نمی‌اندیشیم. معمولاً شکل زندگی‌مان را مصرّح نمی‌کنیم. و احیاناً ما نمی‌توانیم آن را کاملاً مصرّح کنیم. احیاناً هر چیزی به قاعده در نمی‌آید. اما یقیناً قابل قبول است که تاحدی برای اهداف عملیاتی صوری‌سازی رخ دهد، یعنی به عنوان ابزار از [صوری‌سازی] بهره گرفته شود. (به استفاده من از دیویی در ادامه نگاه کنید). به‌علاوه، این دیدگاه همچنین بعد هنجاری پیش‌زمینه را هم تصدیق می‌کند—حتی اگر این هنجارها هم‌واره مرئی نباشند یا حتی اگر فقط تا حدی وضوح یابند. در نهایت، با استفاده از مفهوم بازی‌ها می‌توان همچنین افزود که پیش‌زمینه به‌طور کامل داده نشده است: می‌توانیم آن را تغییر دهیم. می‌توانیم بازی‌هایمان را تغییر دهیم و این تاحدی توسط تغییر در قواعد اتفاق می‌افتد. اما به طریق دیگر نیز اتفاق می‌افتد. برای مثال، فناوری می‌تواند چیزی باشد که بازی را تغییر می‌دهد؛ می‌تواند کنش‌ها و فهم‌های پیش‌زمینه را خراب کند یا تغییر دهد. اما، من با شهودهای هایدگری دریغوس هم‌دلم از این نظر که باور دارم این

تغییرات ریز و کُند اند، مثل تغییرات در بسترهای رود—استعارهای که خود ویتگنشتاین استفاده کرده (Coeckelbergh 2017b). ممکن است این روی کرد هم‌چنین کمک کند که امر مفهومی را به امر غیرمفهومی ارتباط دهیم، چالشی که دریفوس آن را صورت‌بندی کرده است (Dreyfus 2007a): اگر ما بتوانیم امر مفهومی را ببینیم، منطقی، دلایل و غیره نه به‌عنوان چیزهایی که در جهان «بیرون در آن‌جا» اند (چنان‌که مک‌داول و دریفوس به نظر می‌رسد مفروض گرفته‌اند)، که به‌مثابه چیزی اند که در استفاده و عمل کرد «زنده‌اند»، چیزی که فقط در درگیری ما با جهان وجود دارد—به‌طور خاص، در استفاده ما از واژگان و عمل‌کرد با واژگان، که مانند دیگر عمل‌کردها با پیش‌زمینه‌ی نامصرّح کنش‌ها ممکن می‌شود و می‌شود با آن ارتباط برقرار کرد—بنابراین این راه‌حلی است مقدماتی که من در پاسخ به پرسش دریفوس مطرح می‌کنم. امر مفهومی چیزی نیست که وجودی در خارج از استفاده و عمل‌کردش داشته باشد و استفاده از مفهوم‌ها به بدن‌مندی و پیش‌زمینه‌ای که اغلب نامصرّح است بستگی دارد: کنش‌ها، تجربه و دانش پیش‌زمینه، که همه پیشاپیش اجتماعی‌اند. این پاسخ در روح بحث‌های دریفوس موجود است، اما—تحت تأثیر ویتگنشتاین— به مفهوم استفاده اهمیت بیش‌تری می‌دهد، نقشی را برای امر مفهومی متصوّر می‌شود و توجّهی به استفاده از زبان دارد، که معمولاً در فلسفه فناوری معاصر به آن توجه نشده است (Coeckelbergh 2017c) و هم‌چنین در دیدگاه دریفوس درباره‌ی رویارویی ماهرانه فرو گذاشته شده است.

راهی دیگر، که الزاما از ویتگنشتاین نیز متفاوت نیست، به مطالعات اجتماعی علم و فناوری<sup>۱</sup> و پیش‌تر، به جامعه‌شناسی دانش بر می‌گردد که معمولا دانش را به‌مثابه امری که به‌نحو اجتماعی ساخته شده است می‌نگرند. در دهه ۱۹۹۰، هری کالینز<sup>۲</sup> دریغوس را از این جهت که درباره‌ی مفهوم ویتگنشتاینی شکل زندگی و به‌طور عام‌تر، از این جهت که ساختار دانش را به‌مثابه امری که در حالت اشتراک اجتماعی<sup>۳</sup> یافت می‌شود ندیده، نقد کرده است (Collins 1992). او می‌نویسد:

برای جامعه‌شناسان دانش علمی، که اکثر آن‌ها به خود به‌عنوان کسانی که از فلسفه متاخر ویتگنشتاین برخوردارند نگاه می‌کنند، تعجب‌برانگیز است که فیلسوفی که تا این حد زیاد به ویتگنشتاین اتکا دارد باید حتی مفهومی از حوزه‌ی دانش داشته باشد که از شکل-زندگی دور باشد (Collins 1992, 727).

حوزه دانش وجود دارد، اما این دانش تاریخی دارد—تاریخ اجتماعی‌ای که در آن چیزها می‌توانستند متفاوت باشند. این شکل زندگی استفاده‌ی مرا شکل می‌دهد. برای مثال، زبان انگلیسی یا علم حساب می‌تواند به عنوان حوزه‌های دانش نگریسته شود، اما آن‌ها هم‌چنین مرا وادار می‌کنند که به شیوه‌ای خاص صحبت کنم. اما در عین حال زبان در بستر اجتماع ساخته می‌شود. کالینز فکر می‌کند ما، از آن‌چه دریغوس پیش‌نهاد می‌کند، می‌توانیم کنترل بیشتری بر زبان داشته باشیم. به عقیده‌ی کالینز، دریغوس نمی‌تواند بین دانش انفرادی و دانش اشتراکی تمایز بگذارد و صرفا بر فهم انفرادی تمرکز کرده است (Collins 2013). به مثال رانندگی ماشین دوباره

1. STS  
2. Harry Collins  
3. Social collectivity

توجه کنید: دریفوس صحبت از چگونگی یادگیری رانندگی در این معنای اداره کردن ماشین می‌کند، اما این به دانشی که ما درباره‌ی ترافیک نیاز داریم وقعی نمی‌نهد. کالینز این‌گونه تعبیر می‌کند:

دریفوس مفهوم فهم اشتراکی که متفاوت از مفهوم فهم انفرادی باشد ندارد؛ به همین خاطر او بین رانندگی ماشین توسط شخص متخصص (تغییر دادن دنده و غیره که فقط زمینه‌ی ماشین و رابطه‌اش - حمل و نقل در جاده‌ای که در آن است - را ضروری می‌داند) و رانندگی ماشین توسط شخص متخصص در داخل ترافیک (که عرف‌های ملی رانندگی را لازم می‌داند و از طریق بودن در جمعیت اشتراکی با تغییرات هم‌راه می‌شود) تمایزی نمی‌گذارد. تغییر دادن دنده، مانند تخصص شطرنج‌باز حرفه‌ای، مثال متداول دریفوس، به دانش ضمنی اشتراکی وابسته نیست، درحالی‌که رانندگی در ترافیک و اکثر تخصص‌های دیگر [به دانش اشتراکی] وابسته اند (Collins, 2013, 411).

گرچه من با کالینز مخالفم که به راحتی می‌توان بین دو نوع از دانش تفکیک کرد، یا در واقع، می‌توان بین دانش اشتراکی و انفرادی تمایز گذاشت (من پیش‌تر تفسیر دریفوس از هایدگر را ذکر کردم که تلاش دارد فراتر از این دوگانه برود و با تفسیرم از ویتگنشتاین نشان می‌دهم چگونه 'استفاده' و 'امر اجتماعی' به هم گره خورده اند)، اگر نکته این جاست که رانندگی درباره‌ی دانش اشتراکی است، پس این عقلانی به نظر می‌رسد و منظری اجتماعی را به میان می‌کشد. برای اندیشیدن به فناوری، چنین معنا می‌دهد که فناوری‌ها نه تنها به رویارویی «خُرد»-مهارت-مندان، که هم‌چنین به دانش پیش‌زمینه‌ای اجتماعی گسترده‌تر «کلان» نیز نیازمند اند. حتی

می‌توان از آثار موجود در مطالعات اجتماعی علم و فناوری (STS) - ویه بیجر<sup>۱</sup> و دیگران) استفاده کرد که برای حمایت از این نکته نشان می‌دهند چگونه طراحی فناوری‌ها خروجی فرآیندی اجتماعی است. به‌طور کلی‌تر، از یک سو، می‌توانیم از علوم اجتماعی یاد بگیریم که چیزی چون دانش اجتماعی اشتراکی وجود دارد و پیش‌زمینه لاقبل تا حدی می‌تواند مصرح شود و تا حدی چیزی است که ما می‌توانیم بر آن موثر باشیم. «Das Man» به ما داده نشده. زیر تاثیر هایدگر، دریفوس پیش‌زمینه را پر رمز و رازتر و غیر قابل لمس‌تر از آنچه هست کرده. از سوی دیگر، می‌توانیم از دریفوس بیاموزیم که امر اجتماعی نمی‌تواند بر حسب قواعد و عقاید به‌طور کامل بیان شود و این‌که در مقابل کنترل تامّ ما محدودیت‌هایی وجود دارد. ایراد دیگری به دریفوس، که هم‌چنین مطالعات اجتماعی علم و فناوری (STS) را به علوم اجتماعی وصل می‌کند، توسط سلینجر<sup>۲</sup> و کریس<sup>۳</sup> (۲۰۰۳) وارد شده است. در این‌جا آماج انتقاد به دیدگاه دریفوس 'تخصص' است. درحالی‌که سلینجر و کریس از دریفوس برای وارد کردن منظر اول شخص به مطالعه تخصص (و نه منظر سوم شخص، که علوم اجتماعی معمولاً به آن متمایل‌اند) و هم‌چنین برای توجه به رابطه‌ی بین تخصص و بدن تقدیر می‌کنند، از سوی دیگر، آن‌ها چنین انتقاد می‌کنند که دیدگاه دریفوس به‌اندازه‌ی کافی به این‌که تخصص به‌نحو فرهنگی بسترمند است، مثلاً به پیش‌فهم‌ها، ایدئولوژی‌ها و دستوره‌های پنهان که متخصص باید از آن‌ها شروع کند، حساسیت ندارد. متخصصان سوژه‌های صرفاً موقعیت‌مند و بدن‌مند (چیزی که دریفوس به ما می‌گوید) نیستند، بلکه علاوه

1. Wiebe Bijker  
2. Selinger  
3. Crease

بر آن انسان‌هایی اند که به‌نحو اجتماعی و فرهنگی بسترمند اند و چون این موضوع به آن‌ها پیش‌فهم، دستور و غیره می‌دهد نباید ساده‌لوحانه به آن‌ها اعتماد کنیم. جامعه ممکن است حتی توسط متخصصان به خطر بیفتد—موضوعی که در بحث دریفوس مطرح نشده است (Selinger and Crease ۲۰۰۳، ۲۶۲-۲۶۳). به‌طور خاص، نکته‌ی دریفوس که متخصصان ممکن است قادر نباشند که تصمیم‌هایشان را در گزاره بیاورند و آن را توجیه کنند (۲۷۰) به نظر خطرناک می‌رسد—چگونه می‌توان به آن‌ها اعتماد کنیم و چی می‌شود اگر آن‌ها قدرت را بر اساس شهودها [ایشان] فرض بگیرند. این فرض سلینجر و کریس که اعتماد ضرورتاً بر دانش مّصرح استوار است و این پیش‌نهاد که مدل دریفوس از کسب مهارت الزاماً نقش مربی<sup>۱</sup> را کنار می‌گذارد مساله‌برانگیز اند. اعتماد به این نیاز ندارد که هر چیزی مصرح شود؛ برعکس، در حالت دیگر نیازی به اعتماد نیست. اعتماد الزاماً خروجی فرآیندی عقلانی نیست بلکه، طبق نگاهی «اجتماعی-پدیدارشناسانه»، در امر اجتماعی و روابطش بسترمند شده است (Coeckelbergh 2011b). من هم‌چنین نمی‌فهمم چرا مدل دریفوس درباره‌ی یادگیری امکان مربی‌گری<sup>۲</sup> را نفی می‌کند. برای مثال، یک مربی می‌تواند برای نوآموزان و حتی برای متخصص، مفید باشد، چون مربی‌گری کردن الزاماً به معنای توضیح قواعد و رهنمودها نیست؛ او ممکن است فرآیندی از سعی و خطا را تشویق کند، فرآیندی که دریفوس آن را قبول دارد. هم‌چنین سلینجر و کریس از تخصصی بسیار خاص صحبت به میان می‌آورند، نه تخصص هرروزینه که دریفوس درباره‌اش بحث می‌کند:

1. Coach  
2. Coaching

نه راننده‌ی متخصص یا شناگر، بلکه برای مثال متخصصی که درباره‌ی سلامتی و تغییر دما از او سوال پرسیده شده است، کسی که در اجتماع مردم او را به‌عنوان «متخصص» می‌شناسند، کسی مثل یک دکتر یا دانش‌مند، کسی که نقشی خاص دارد تا سیاست به‌مثابه «مرجع اقتدار» را از امری آگاه کند، کسی که مخاطبی دارد و غیره و غیره. با این وجود، نکته کسینجر و کریس درباره‌ی بسترمندی مهم است چون به خلایق اشاره دارند که در واقع مربوط به امر اجتماعی است که در آن مدل دریفوس نقص دارد. بحث رویارویی بدن‌مندانه که بر رویارویی و تخصص ماهرانه تاکید دارد به نظر به زمینه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن‌قدر که باید حساس نیست. این شامل نکته‌ای می‌شود که توسط سلینجر و کریس پیش‌نهاد شده است که متخصصان آسیب‌پذیر اند و باید باشند، آسیب‌پذیر به این معنا که آن‌ها باید در ارتباط با تخصصشان مورد چالش واقع شوند و باید مورد پرسش قرار گیرند که دلایلمان را بیان کنند— حتی اگر هر چیز نتواند توضیح داده شود و بعضی وقت‌ها متخصصان مجبور شود بگویند (بگویند نه این که «اقرار کنند»)، اقرار دادن خیلی منفی به نظر می‌رسد) که آن‌ها بر تجربه و شهودهایشان اتکا دارند. اما معقول به نظر می‌رسد که امر اجتماعی و سیاسی را شامل ارائه‌ی دلیل و تأمل بدانیم. این نقطه‌ی خلایق در کار دریفوس است. و شاید مشکل بنیادین‌تر این است که زمینه‌ی فعال سیاسی و اجتماعی، که در آن متخصصان موقعیت‌مند شده‌اند و نقش‌هایی در آن چه می‌گویند و می‌شوند ایفا می‌کنند، دور از دید مانده است. این چگونه قابل مفهوم‌سازی است؟ در کنار مطالعاتی علم و فناوری

(STS) و ویتگنشتاین، پراگماتیسم منبعی دیگر است که می‌تواند ما را یاری رساند که بعد اجتماعی رویارویی ماهرانه را مفهومی کنیم، منبعی که درباره‌ی تأمل و گفت‌گویی عمومی خیلی بیش‌تر آن‌چه در چارچوب هایدگری طرح شد حرف برای گفتن دارد.<sup>۱</sup>

#### ۴-۴-۴- دیویی

دیویی متفکری است که در بیش‌تر بحث‌های دریفوس و بحث‌هایی که درباره‌ی دریفوس شده، غایب است. (یک استثنا مقاله‌ای است از دریفوس روی تخصص اخلاقی -بخش ۵,۲ را ببینید). این عجیب است، چون حداقل نقاط اتصالی که در ادامه بیان می‌شوند وجود دارند. اولاً، مانند دریفوس و ویتگنشتاین، دیویی درباره‌ی زبان امر «ذهنی» و دیدن ذهن مشکوک است و ذهن را امری بدن‌مند می‌بیند. اما او همچنین ذهن را به‌عنوان امری که در تعامل در بستری اجتماعی ظهور می‌کند می‌بیند. در کتاب تجربه و طبیعت (Dewey ۱۹۲۹) دانش را به‌مثابه «یک اسلوب تعامل»<sup>۲</sup> می‌بیند (۴۳۵) و معتقد است که معنا «وجودِ روانی»<sup>۳</sup> نیست (۱۷۹). دریفوس، که بر اداره کردن ابزارها تمرکز دارد، این دیدگاه که بیش‌تر تعاملی-اجتماعی است را نادیده می‌گیرد. اما اگر ما فناوری را به مثابه بخشِ ابزاری از هم‌کاری اجتماعی ببینیم، همان‌طور که من در تفسیرم از دیدگاه دیویی درباره‌ی زبان پیش‌نهاد کرده‌ام (Coeckelbergh, 2017a, ۳۳-۳۷)، باعث می‌شود استفاده از ابزار به‌مثابه رویارویی ماهرانه در بستر اجتماعی تری

۱. به طور خلاصه، دریفوس برای نقد صوری‌سازی مفرط در رویکردهای مفهومی و مهندسانه به بدنمندی و موقعیت‌مندی آگاهی روی می‌آورد و در چارچوب آن «گاردانی» را برجسته می‌سازد. نویسنده یادآوری می‌کند که این رویکرد دریفوس نمی‌تواند امر اجتماعی را لحاظ کند و آن را مطرح سازد. در اینجا شاهد تشکی هستیم که به نحو کلاسیک بین فلسفه و جامعه‌شناسی وجود داشته است. شاید اشاره به این نکته مفید باشد که در پدیده‌شناسی هوسرلی امکان آشتی بین این دو وجود دارد. در واقع می‌توان تکوین امر اجتماعی و اخلاقی را در پدیده‌شناسی تکوینی (generative) هوسرل پیر جای داد. فیلسوفان مهمی در این زمینه کارهای برجسته انجام داده‌اند. به عنوان مثال در اینجا می‌توان به کارهای تونی اشتاین‌بوک و اثر مهم وی (Home and Beyond) اشاره کرد. ممنون از آقای یحیا شعبانی بابت اشاره به این مطلب.

2. A mode of interaction  
3. Psychic existence



قرار گیرد. به‌علاوه، گرچه دریفوس زبان را مقوله‌ای متفاوت می‌بیند (امر مفهومی، سیمبولیک و غیره) که جدا از رویارویی بدن‌مندانه است، برای دیویی زبان هم اجتماعی است هم بدن‌مندانه، هم درباره‌ی تعامل سازمانده‌ی شده‌ی با دیگر مخلوقات است (۲۵۸). ثانیاً، دریفوس می‌توانست چون دیویی مفهوم «عادت» را به کار بگیرد. دیویی در طبیعت و رفتار<sup>۱</sup> (۱۹۹۲) استدلال می‌کند که ما با استفاده از عادات مان برخوردار از دانش چگونگی می‌شویم. این ایده به نظر با دیدگاه دریفوس هم‌خوان است و می‌تواند کمک کند که ما استفاده‌مان از فناوری را از منظری اجتماعی درک کنیم. دریفوس درباره‌ی عادت بحث می‌کند، اما از بحث‌های دیویی برای بسط جنبه‌ی اجتماعی مفهوم رویارویی ماهرانه استفاده نمی‌کند. این که رویارویی و مهارت‌هایی چنین می‌تواند به‌عنوان بخشی از شیوه‌های مشترک و از روی عادت انجام دادن امور فهمیده شود و ابزارهای ما ابزار می‌شوند چون در زمینه‌ای از گروه‌های اجتماعی اند (۱۸۶). سوم این که کار دیویی، وقتی که قرار است بحث‌های عمومی درباره‌ی فناوری مفهوم‌سازی شود، به نظر کاملاً مرتبط است. در کار دریفوس، جنبه‌ی عمومی ذکر می‌شود ولی در موردش نظریه‌پردازی انجام نمی‌شود. بحث‌های دیویی می‌توانست، به شیوه‌ای غیرهگلی، جهت بسط این جنبه از امر اجتماعی به کار گرفته شود. اما دریفوس این راه را نفی کرد. در این جا یک سد در برابر استفاده از دیویی این است که درحالی که دیویی بر تأمل در حل مسائل اجتماعی تأکید دارد، دریفوس بحث‌هایی را بدون تأمل بیش‌تر صرفاً طرح کرده است. به‌علاوه، دریفوس به نظر می‌رسد ذهن و دانش را از اجتماع جدا

می‌کند. در پاسخش به کالینز (Dreyfus, 1992, 724)، دریفوس استدلال می‌کند که هر هوش‌مندی اجتماعی نیست؛ این علیه دیدگاه پراگماتیستی است که هوش‌مندی را امری اجتماعی و ایضا، درباره‌ی حل کردن مساله‌های اجتماعی می‌بیند. (ادامه را ببینید.) در نهایت، می‌توان پرسید آیا دیدگاه دریفوس درباره‌ی رویارویی ماهرانه به اندازه‌ی کافی زبان‌شناسی اجتماعی دیویی را، که زبان‌شناسی را به‌مثابه ابزاری اجتماعی می‌بیند، قدر می‌نهد یا نه (Coeckelbergh, 2017a, 35). شاید زبان بتواند در دیدگاهی ویتگنشتاینی-دریفوسی جمع شود، بدین‌وسیله که گفته شود در کنار اداره کردن چیزها رویارویی ماهرانه با کلمات نیز در کار است و هر دو رویارویی ماهرانه‌ای اند که در زمینه‌ای عملی-اجتماعی رخ می‌دهند که در آن دانشی غیرمصرح و بازی‌های زبانی‌ای، که شکل زندگی را طوری می‌سازد که داده شده است و رویارویی-عمل‌کرد انضمامی ما را شکل می‌دهد، وجود دارد. همچنین در این‌جا می‌توان افزود که در استفاده از کلمات، در رویارویی با واژگان، این که زبان عقب‌نشینی می‌کند هم‌واره قابل رویت نیست. در واقع، خیلی اوقات زبان چنان نامرئی است که حتی دریفوس می‌تواند آن را از دیدگاه خود درباره‌ی رویارویی ماهرانه بیرون بیندازد. اما این نامرئی بودن «پیش‌فرض»<sup>۱</sup>، حذف کردن آن از نظریه‌ای درباره‌ی نوع دانش و تجربه‌ای که در رویارویی ماهرانه درگیر اند را توجیه نمی‌کند.

احتمالات دیگری نیز در مقایسه با دیویی مطرح است، که قطعاً به هیچ عنوان از تفکر هایدگر و مرلوپنتی دور نیستند، بل که جنبه‌ی اجتماعی مهارت را بیش از آن‌چه دریفوس اهمیت داده جدی می‌گیرند. برای مثال،

برگمان، به‌عنوان یک فیلسوف فناوری که در ستایش عمل ماهرانه خیلی به دریفوس نزدیک است، موفق شده است عمل ماهرانه را به‌طور مستقیم به امر اجتماعی وصل کند، البته در مسیری که کم‌تر هایدگری است و رمزآلودی آن نیز کم‌تر است. او می‌نویسد: درگیری فیزیکی برخورد صرف فیزیکی نیست، بل که تجربه کردن جهان از طریق حس‌پذیری چندگونه‌ای بدن<sup>۱</sup> است. مهارت درگیری با جهان پالوده و فشرده است. به همین ترتیب، مهارت با درگیری اجتماعی درهم‌تنیده است. شخص را قالب‌سازی می‌کند و به انسان شخصیت می‌بخشد (Borgmann, 1984, p. 42).

برگمان (۱۹۸۴) تاکید دارد که وقتی ما در عملی ماهرانه درگیر شده‌ایم، فقط با چیزها درگیر نیستیم، بل که با دیگران نیز درگیریم، مثلاً گرم نگه داشتن اجاق باعث می‌شود اعضای خانواده در کنار هم جمع شوند. دیدگاهی مشابه در تحلیل کرافورد<sup>۲</sup> درباره‌ی استادکاری، که درباره‌ی با هم کار کردن و تشریح مفهومی از خوبی است، یافت می‌شود (Crawford, 2009, 181). می‌توان استدلال کرد که عمل ماهرانه کمک می‌کند که ما شخصت‌مان را شکل دهیم. این ما را به سمت پرسش‌هایی درباره‌ی فضیلت می‌کشاند و به‌طور کلی‌تر به سمت دلالت‌های سیاسی و اخلاقی موقعیت فکری دریفوس سوق می‌دهد.

#### ۴-۵- مشکلاتی با دلالت‌های اخلاقی و سیاسی و پرسش درباره‌ی فضیلت

دلالت‌های اخلاقی و سیاسی دیدگاه دریفوس درباره‌ی رویارویی

1. Manifold sensibility of the body  
2. Crawford

ماهرانه چیست؟ گرچه دیدگاه او اساساً توصیفی بود و بر آن بود که فهمی از نوعی از دانش که در رویارویی ماهرانه دخیل است داشته باشد، دلالت‌های هنجاری نیز داشت. مشکل دوباره به این برمی‌گردد که به‌طور کامل روشن نیست که بر اساس نوشته‌های خود دریفوس این دلالت‌ها چگونه اند؛ اما این دلالت‌ها هم نیاز دارند و هم شایسته این اند که بیش‌تر مفصل‌بندی شوند و بسط یابند؛ می‌توان نیم‌نگاهی نیز در این جهت داشت که به اندیشیدنی بهتر درباره‌ی فناوری رسید.

مانند رینلدز<sup>۱</sup> (۲۰۰۶) من باور دارم که اگر ما به دیدگاه دریفوس درباره‌ی اخذ مهارت نگاه کنیم، در آن نوعی سلوک اخلاقی [وجود دارد که] مهم‌تر از دلیل‌آوری پیچیده [عقلانی] است: بلوغ اخلاقی «اساساً درباره‌ی سلوک اخلاقی در موقعیت‌های درون‌جهان است و درباره‌ی داشتن شناخت‌ها و قضاوت‌هایی پیچیده درباره‌ی اصول و تبعیت از قاعده نیست» (545, 2006 Reynolds). به نظر می‌رسد اخلاق نیازمند رشدِ خردِ عملی است که می‌تواند به‌طور شهودی و به‌طور مناسب به موقعیت‌های خاص پاسخ دهد. این شبیه به اخلاق فضیلت است. دریفوس ممکن است درباره‌ی این اتصال آگاه بوده باشد: سال‌ها پیش زمانی که این شانس را پیدا کردم که با او در برکلی صحبت کنم، او این پیش‌نهاد را با من طرح کرد که اخلاق فضیلت می‌تواند راه خوبی برای تشریح و بسط کار او باشد. اما کار بیش‌تری در این جهت نیاز است که انجام شود: به‌طور دقیق‌چطور دیدگاه او درباره‌ی رویارویی ماهرانه به اخلاق فضیلت مربوط می‌شود؟ به نظر من می‌رسد که دیدگاه او از اخلاق فضیلت

1. Reynolds

پشتیبانی می‌کند، گرچه اخلاق فضیلتی خاص: اخلاق فضیلتی که الزاما شامل قضاوت و دلیل‌آوری نمی‌شود، اما نوعی کاردانی برای پاسخ به جهان و دیگران در موقعیت‌های خاص را در بر می‌گیرد. اجازه دهید من این فکر درباره‌ی یک اخلاق فضیلت دریفوسی را با کمک برخی از دیدگاه‌هایی که در ادبیات درباره‌ی فضیلت و مهارت طرح شده است توسعه دهم. سپس به پرسش‌هایی درباره‌ی دلالت‌های سیاسی بحث او خواهم پرداخت.

#### ۴-۵-۱- فضیلت و مهارت

چه معنایی دارد این جمله که فضیلت درباره‌ی مهارت است؟ آناس<sup>۱</sup> مشهور است به این که استدلال کرده است که فضیلت مانند مهارت است (1995 Annas). نکته این جاست که در ساختار شباهتی بین این دو مفهوم هست. حال، چه این تفسیری از ارسطو باشد چه نباشد (برای بحث در این باره نگاه کنید به 2007 Stichter)، آن را می‌توان در پرتو تأکید دریفوس بر مهارت جالب توجه یافت. ادعای آناس ناظر به فضیلت عقلانی<sup>۲</sup> است؛ پروژه‌ی او فهم فضیلت عقلانی بود. اما آیا می‌توان فضیلت به‌ماهو را مانند مهارت دانست؟ و چه می‌شود اگر بپذیریم که فضیلت اصلا خیلی درباره‌ی امر عقلانی نیست؟ درواقع، شاید بیش از یک شباهت ساده در کار باشد: بر اساس روح تفکر دریفوس، شخص می‌تواند چنین استدلال کند که این تلقی از فضیلت هم‌چنان خیلی عقلانی است. برای آناس، فضیلت به‌مثابه مهارت نیازمند تامل (1993 Annas) و نیازمند رشد مولفه‌ای عقلانی است (1995 Annas). او بر تامل و تصمیم

1. Annas  
2. intellectual virtue

تاکید دارد: «استعاره‌ی مهارت نیازمند این است که عامل تامل کند و با تامل به درکی یک‌پارچه از اصول کلی که در زیر الگوهای عمل و تصمیم اوست دست یابد» (1995 Annas). اما آیا این تامل و تصمیم برای فضیلت [شرطی] ضروری و کافی است؟ استیچر<sup>۱</sup> به‌طور قانع‌کننده‌ای استدلال می‌کند که آن‌ها ضروری نیستند:

توانایی شخص برای تشریح و تبیین [دلایل و تصمیم‌های] خودش می‌تواند کم‌تر از توانایی آن شخص در مورد دانستن چگونگی کنش و ارزیادن در موقعیت باشد. شروط عقلانی که آناس بحث می‌کند می‌تواند به هر گفتمان اجتماعی که ما درباره‌ی اخلاق داریم مربوط باشد، اما آن‌ها برای دستیابی به تخصص ضروری نیستند (Stichter 2007, 194).

آناس قبول دارد که خیلی از مهارت‌ها شبیه به مهارتی که او توصیف می‌کند نیستند، اما بعد هم‌چنان تلقی عقلانی‌گرایش از مهارت را تایید می‌کند و خلاف تجربه و شهودهای ما پیش می‌رود: در واقع او از دیدگاهی از مهارت دفاع می‌کند که «با مصداق‌های زیادی از مهارت‌های بالفعل هم‌خوان نیست» (Stichter 2007, 187). پس او سنتی عقلانی درباره‌ی اندیشیدن به مهارت را که لاقلاً از زمان افلاطون و ارسطو آغازیده است تداوم می‌بخشد. بررسی او [البته] از اندیشیدن‌های متاخر امثال دریفوس درباره‌ی مهارت چشم‌پوشی می‌کند -وقتی آناس روی آثارش کار می‌کرد این اندیشیدن‌ها در دسترس بود. نکته این‌جا نیست که من با تفسیر آناس از ارسطو مخالفم: ارسطو احیاناً فهمی عقلانی‌گرا<sup>۲</sup> و معطوف به نظریه از فضیلت، مهارت و خرد عملی (فرونسیس) داشته

1. Stichter  
2. Intellectualist

است؛ این چیزی است که من هنگام مطالعه‌ی ارسطو به آن رسیدم. همان‌طور که مک‌فرسن<sup>۱</sup> بیان کرده است: «قابل ذکر است که ارسطو خودش فرونسیس را به‌عنوان فضیلتی عقلانی، که به سمت صدق هدف‌گیری دارد و نه فضیلتی عملی، که به سمت خوبی<sup>۲</sup> پیش می‌رود، طبقه‌بندی می‌کرد (McPherson 2005, 706). اما اگر این راست باشد، نیازی نیست پی‌رو ارسطو را گرفت. می‌توان مسیر بهتری را از دریفوس آموخت و نظریه‌ای را پروراند که به پدیده‌های بالفعل رویارویی ماهرانه و رابطه‌شان با فضیلت و خوبی نزدیک‌تر اند. در واقع، همان‌طور که بر اساس خلاصه‌ای که من از دیدگاه دریفوس بیان کردم شفاف شد و همان‌طور که استیچر (۱۹۲، ۲۰۰۷) نیز نشان داده است، دیدگاه آناس خلاف شیوه‌ی دریفوسی اندیشیدن به مهارت است: برای دریفوس، رویارویی ماهرانه به هیچ‌عنوان نیازمند تأمل نیست. بنابراین، اگر ما از مهارت به‌عنوان الگویی برای فضیلت استفاده کنیم و از دیدگاه دریفوس درباره‌ی مهارت استفاده کنیم، پس فضیلت نیز فضیلتی بدون مولفه‌ی عقلانی خواهد شد. همین کافی است که ما می‌دانیم چگونه [عمل] خوب را انجام دهیم به این معنا که ما می‌دانیم چگونه در عمل به خوبی عمل کنیم.<sup>۳</sup> پس دانش یا تأمل نظری برای فضیلت نه لازم و نه کافی است و حتی می‌تواند در مسیر فضیلت-به‌مثابه-درگیری-ماهرانه و فضیلت-به‌مثابه-عمل‌کرد مانع ایجاد کند. پس فاصله گرفتن<sup>۴</sup> [برای تأمل نظری] به نظر می‌رسد ضروری نیست. برای آناس، این نوعی مهارت اصیل نیست. طبق نظر او، فضیلت درباره‌ی داشتن تمایلی برای کنش در جهت دلایل است (Annas 2007). اما، از منظر دریفوسی، دلیلی ندارد که ما تلقی

1. McPherson  
2. Goodness  
3. It suffices that we know how to do good in the sense that we know how to do good in practice.  
4. standing back

آناس درباره‌ی فضیلت را پی بگیریم. بنابراین، اجازه دهید فراتر از آناس برویم و استدلال کنیم که فضیلت نه فقط به مهارت شبیه است، بل که به‌تمامه مهارت است، اما به‌مثابه رویارویی بدن‌مندان و به‌مثابه امری که به چیزی جز کاردانی نیاز ندارد: کاردانی انجام خوب (در عمل).

این تلقی‌ای از فضیلت است که من از آن در تفکرم درباره‌ی فناوری، مهارت و فضیلت دفاع می‌کنم. اگر ما به اخلاق فناوری به‌مثابه یک اخلاق فضیلت نگاه می‌کنیم، اگر ما فضیلت را بر حسب مهارت می‌بینیم و اگر ما فناوری را بر حسب مهارت تعریف می‌کنیم (Coeckelbergh 2012)، پس ما چنین تلقی‌ای از فضیلت را برگرفته‌ایم: فضیلت از خرد عملی است، که دلالت بر نوعی کاردانی و مهارت دارد. «خردمند» بودن به‌لحاظ ریشه لغوی به «طریقه و شیوه» داشتن مربوط است (Coeckelbergh 2015, 118, footnote 2). (در این جا می‌توان تلقی شرقی از فضیلت را که مثلاً در دائئوسم<sup>۱</sup> و کنفوسیوسی‌گرایی<sup>۲</sup> ریشه دارد در نظر بیاورد.) من تحت تاثیر دریفوس و دیویی استدلال کرده‌ام که فضیلت درباره‌ی کاردانی (یا دانستن چگونگی) عمل کردن به چیزهاست. فضیلت به داشتن خصائل خاص مربوط نیست، بل که مربوط به ورزیدن فضیلت است. چنین نیست که اول «عقل کلی»<sup>۳</sup> وجود داشته باشد که بعد نیاز داشته باشد که به جهان واقعی اعمال شود. در عوض، فضیلت مربوط به داشتن «کاردانی اخلاقی» و عمل کردن به آن و ورزیدن آن است (Coeckelbergh 2011a, 162). و اگر ما فناوری را بر حسب مهارت بفهمیم، دیدگاهی داریم که در آن فضیلت، مهارت و فناوری

1. Daoism  
2. Confucianism  
3. logos



در هم تنیده‌اند. دیگر دو جنبه وجود ندارد - خرد و عقل در برابرِ رویارویی بدن‌مندان و فناوری‌های مادی - بل که فقط یک کنش، درگیری و رویارویی ماهرانه وجود دارد. برای مثال، فضیلتِ محیطی چیزی انتزاعی و خارجی (مثل یک قانون) نیست که بر زیست‌جهان، به اصطلاح از بیرون، اعمال شده است، بل که چیزی است که در زیست‌جهان جریان دارد و آن را دگرگون می‌کند. چیزی است درباره‌ی آنچه ما (به‌طور ماهرانه و فناورانه) به محیط‌مان مرتبط می‌شویم. فضیلت پس «راهی برای انجام دادن» و یک «صورتِ زندگی» است (۱۶۸). یا آن‌چنان که من در جای دیگری، در زمینه‌ی بحث درباره‌ی مراقبت‌سلامتی، گفته‌ام: مراقبت‌سلامتی خوب در «چگونگی» است؛ درباره‌ی دانشِ چگونگی مواجهه با افراد و اداره کردن فناوری‌هاست. (Coeckelbergh 2014). البته ما می‌توانیم تامل یا تعمق کنیم. این می‌تواند کمک کند. اما اگر ما نوعی از خرد عملی، یا نوعی کردانی، را داشته باشیم، چیزی بر حسب فضیلت که خارج از خرد باشد یا بخواهیم آن را به خرد اضافه کنیم وجود ندارد.

#### ۴-۵-۲- تخصص اخلاقی: دریفوس مقابل دیویی

این تفسیر از فضیلت بر حسب کردانی با پدیدارشناسی خود دریفوس درباره‌ی تخصص اخلاقی سازگار است، اما او از دیویی فاصله گرفته است. در مقاله‌ای که همراه با برادرش نوشته است (Dreyfus and Dreyfus 1991) دیدگاه اخذِ مهارت را مکرراً بیان می‌کند و دلالت‌های آن را برای تخصص اخلاقی استخراج می‌کند. برادران دریفوس استدلال می‌کنند که تا جایی که رفتار اخلاقی صورتی از تخصص

به حساب می‌آید این دو ساختار رشدی مشترکی دارند (۲۳۶). زمانی که کودکان قواعد اخلاقی را یاد می‌گیریم، اما قواعد و ماکسیم‌های اخلاقی [صرفاً] برای نوآموزان رشد اخلاقی مفید است. متخصصان اخلاقی به گونه‌ای متفاوت رفتار می‌کنند: «با تجربه‌ای کافی، متخصص اخلاقی یاد می‌گیرد که بسته به موقعیتی که در آن است راست یا دروغ بگوید بدون این که به قواعد و ماکسیم‌های اخلاقی استمساک بجوید» (۲۳۷). جالب است که در این جا برادران دریفوس از دیویی برای توسعه‌ی دیدگاهشان استفاده می‌کنند. آن‌ها دیویی را به این خاطر که گفته است عمل اخلاقی خودبه‌خود و حاوی واکنش بی‌درنگ است تصدیق می‌کنند. ولی بعد آن‌ها استدلال می‌کنند که دیویی به اشتباه بر حل مساله<sup>۱</sup> تمرکز کرده است و «رویارویی مستمر»<sup>۲</sup> را که نه تنها ساده است که پیچیده نیز هست، به فراموشی سپرده است. طبق دیدگاه دریفوس، متخصصان می‌توانند به موقعیت‌های پیچیده واکنش نشان دهند بدون این که تأملی کرده باشند (۳۲۸). برخلاف عقل‌گرایی ارسطویی (یا در نظر دریفوس، برخلاف تفسیر عقل‌گرایانه از ارسطو)، برادران دریفوس استدلال می‌کنند که مردم باید نه تنها برای آن‌چه قصد دارند انجام دهند هم‌چنین و به‌طور ویژه برای «واکنش‌های شهودی درخشان»<sup>۳</sup>، که ناشی از تخصص آن‌هاست، تشویق شوند (۲۳۹). بنابراین، فضیلت بی‌درنگ است: «ما فقط زمانی می‌توانیم بگوییم یک نفر شجاع است که واکنش‌های بی‌درنگ او در موقعیت‌های مختلف بسیار را دیده باشیم.» (۲۳۹) از نظر دریفوس، به خردورزی عملی نیازی نیست. اصول حتی می‌توانند مانعی در برابر واکنش‌های اخلاقی خوب باشند:

1. Problem solving  
2. Ongoing coping

متخصص اخلاقی زمانی که با موردهای «اخلاق قایق نجات»<sup>۱</sup> برخورد می‌کند ممکن است مجبور شود به اصول اخلاقی پناه ببرد. اما چون اصول اخلاقی قادر نیستند رفتار متناسب با متخصص تولید کنند، هیچ عجیب نیست اگر پناه بردن به آن‌ها واکنش‌های پست به بار بیاورد. تصمیم‌های نتیجه شده ضرورتاً خام اند چون با تجربه‌ی نتایج واکنش‌های شهودی متنوع به موقعیت‌های حاوی عاطفه و هم‌چنین یادگیری‌ای که از تاسف و خرسندی [ناشی از کنش در موقعیت] حاصل شده پالایش نیافته‌اند. در نتیجه، در موقعیت‌های آشنا اما مساله‌برانگیز، به‌جای عقب ایستادن و اعمال قوانین انتزاعی، شخص متخصص مناسب‌بودن شهودهایش را در نظر می‌گیرد (Dreyfus and Dreyfus 1991, 241).

برخلاف دیویی، که فکر می‌کند در موقعیت‌های سخت ما به تامل و بررسی نیازمندیم، برادران دریغوس استدلال می‌کنند که متخصصان گرچه لازم است گفت‌گویی درباره‌ی واکنش‌هایشان داشته باشند، ممکن است هیچ اشتراک نظری حاصل نشود؛ متخصصان مجبور اند به نظرات یک‌دیگر احترام بگذارند (۲۰۲۲). و علیه کلبیگ<sup>۲</sup> و هابرماس<sup>۳</sup> (و تا حدودی هم‌خوان با گیلیگان<sup>۴</sup>)، استدلال کرده‌اند که بیش‌ترین مرحله‌ی رشد اخلاقی در مورد دلیل‌آوری انتزاعی و منفک از موقعیت نیست، بلکه مربوط به واکنش شهودی به موقعیت است. آن‌ها می‌نویسند: «اگر خوب بودن به معنای توانایی یادگیری از تجربه و استفاده از آن چیزی است که شخص یاد گرفته است تا

۱. قایق نجات آزمایشی ذهنی است که طبق آن قایقی در اقیانوسی قرار دارد که توسط نفراتی زیاد احاطه شده است. این قایق مثلاً پنجاه نفر سرنشین دارد و می‌تواند فقط ده سرنشین دیگر سوار کند. حال پرسیده می‌شود به‌لحاظ اخلاقی در چنین شرایطی چه باید کرد. برادران دریغوس با بیان این مثال بر آن اند که نشان دهند قانون‌های اخلاقی برای موقعیت‌های خاص ذهنی تراشیده شده‌اند، اما وضعیت جهان واقع آن‌قدر پیچیده و متنوع است که در هر وضع باید متناسب با مهارت یا فضیلت اخلاقی به‌طور خاصی تصمیم گرفت.

1. Kohlberg  
2. Habermas  
3. Gilligan

به‌طور مناسب‌تری به تقاضاهای دیگران در موقعیت مشخص پاسخ دهد، بالاترین صورت رفتار اخلاقی از مشارکت مدام داشتن و پالایش شهودها از طریق این مشارکت‌ها حاصل می‌شود.» (۲۴۷) تأمل منفک از موقعیت [صرفاً] زمانی به کار می‌آید که مشکلی پیش آمده باشد، نه این‌که قاعده‌ای وجود داشته باشد. براساس دیدگاه برادران دریفوس، می‌توان نتیجه گرفت که رویارویی ماهرانه‌ی بدون تأمل، لاقلاً برای متخصصان، حالت «پیش‌فرض» دارد.

آراء دریفوس و دیویی ممکن است از آن‌چه در این‌جا بیان شد به هم نزدیک‌تر باشند. هر دو موافق‌اند که چالش اصلی در پاسخ دادن مناسب به موقعیت‌هاست. هر دو همچنین ممکن است موافق باشند که عواطف و شهودها نقشی ایفا می‌کنند. دیویی همچنین اصول انتزاعی و خردورزی منفک را نقد می‌کند. اصول ابزارهایی برای رویارویی با موقعیت‌اند. [با این حال،] دریفوس می‌توانست به دیدگاهی کم‌تر افراطی دست یابد اگر به این شناخت می‌رسید که اصول کلی و خردورزی، هم‌چون دیگر ابزارها، می‌توانند ما را در رویارویی ماهرانه و متخصصانه با موقعیت‌های چالش‌برانگیز اخلاقی، خصوصاً در زمینه‌ای اجتماعی، یاری رسانند. این ابزارها ممکن است کافی نباشند. و ممکن است چنین باشد که پیش، حین و پس از تصمیم، شخص متخصص نتواند فرآیند تصمیم و پایه‌ی دانشی این فرآیند تصمیم را شفاف کند. اما صحبت کردن با دیگران و استفاده از اصول کمک می‌کند، همان‌طور که دیگر ابزارها کمک‌حال‌اند. اگر دریفوس فهمیده بود که زبان، مفاهیم و غیره ابزارهایی نیز هستند، او توانسته بود این موضع را اتخاذ کند که تأمل شاید ضروری نباشد،

اما به‌عنوان یکی از ابزارهایی که ما داریم مفید است. او می‌توانست به دیدگاهی میانه درباره‌ی متخصصان اخلاقی که در سطح بالاتری از رشد اند برسد، که طبق آن، آن‌ها ابزارها و گونه‌های دانش، شامل شهود، عواطف، اصول، گفتمان [ها] و غیره را با هم ترکیب می‌کنند، بدون این‌که بتوانند خود را بعداً به‌طور کامل توضیح دهند، اما آن‌ها می‌توانند گفت‌گویی معنادار با دیگران درباره‌ی تصمیم‌شان داشته باشند. از سوی دیگر، شاید نهایی‌ترین هدف و بالاترین مرحله، خرد اخلاقی و فضیلتی است که به‌عنوان کاردانی برای انجام کار خوب فهم می‌شود و ممکن است چنین چیزی بدون تأمل و گفت‌گو حاصل شود؛ [بر این اساس،] تأمل و گفت‌گو نه ضروری نه کافی اند. اما به کمک آراء دیویی می‌توان اضافه کرد که وقتی دنبال توافقی نمی‌توان به موافقت نهایی رسید، منظور از «نهایی» در این‌جا چنین است: موافقتی برای یک بار و برای همیشه. دریفوس می‌توانست با این دیدگاه موافق باشد. اما در مجموع با استفاده از دیدگاه‌های دیویی ما باید، بیش از دریفوس، بعد اجتماعی و اشتراکی رویارویی و مشکلاتی که با آن‌ها مواجهیم را تصدیق کنیم. اغلب نیازی عملی-اجتماعی به رویارویی اشتراکی برای رسیدن به توافقی موقتی بین متخصصان احساس می‌شود. زبان و دیگر ابزارها می‌توانند ما را در این جهت کمک کنند.

#### ۴-۵-۳- اگر درگیری ماهرانه و کار دستی خوب است، چه دلالتی برای فناوری‌های روز دارند؟

در کنار دلالت‌هایی که برای مفهوم فضیلت و رشد اخلاقی دارد، آثار دریفوس هم‌چنین حاوی دیدگاهی خاص درباره‌ی زندگی خوب است

—به‌خصوص زندگی خوب در بستر مدرنیته. دریفوس نه تنها ادعایی توصیفی درباره‌ی دانش و مهارت طرح می‌کند، بلکه ما می‌توانیم به ادعایی هنجاری در کار او توجه کنیم که درگیری ماهرانه به خودی خود امر نیکویی است و برخی کنش‌های فناورانه—به‌طور خاص، کارِ دستی—به شیوه‌های مختلف به‌لحاظ اخلاقی خوب اند و به سمت زندگی خوب نیز هدایت‌گر اند. هم‌نوا با کارهایی از پیرسیج<sup>۱</sup>، سِنِت<sup>۲</sup>، کرافورد<sup>۳</sup> و در فلسفه فناوری، برگمان (بحث مرا نگاه کنید: Coeck- elbergh 2015)، دریفوس چنین می‌اندیشید که چیزی ویژه در درگیری ماهرانه وجود دارد که آن را در ذات خود نیک می‌کند و ما را در رویارویی با تمایل پوچ‌گرایانه در فرهنگ مدرن یاری می‌رساند. حال این ادعا—که می‌توان درباره‌ی آن بسیار صحبت کرد—در ارزیابی مدرنیته ضرورتاً درست نیست و می‌تواند به نوعی محافظه‌کاری و بدبینی نسبت به فناوری‌های جدید بینجامد. به نظر می‌رسد این مسیری است که دریفوس در کتابی که به‌طور مشترک با کلی<sup>۴</sup> نوشته می‌پیماید (Dreyfus and Kelly 2011).

طبق دیدگاه دریفوس و کلی، (خود-)فهمی مدرن ما ما را با جهانی بی‌معنا تنها گذاشته است. در پاسخ به این شرایط پوچ‌گرایانه، آن‌ها استدلال می‌کنند که ما باید جهان را از دوباره افسون‌مند<sup>۵</sup> کنیم، بدین شکل که چنین به جهان بنگریم که خدایان<sup>۶</sup> در آن اند (چندخدانگاری<sup>۷</sup>)، که امر مقدس<sup>۸</sup> وجود دارد و هم‌چنان قهرمانانی

1. Pirsig
2. Sennett
3. Crawford
4. Kelly
5. Re-enchant

ماکس وبر معتقد بود در دنیای مدرن با افسون‌زدایی (disenchantment) طرفیم. پیش‌نهاد دریفوس و کلی بازگرداندن افسون جهان است.

6. Gods

منظور از خدایان در اینجا الزاماً تعبیری مشرکانه نیست، بل که بیش‌تر اشاره به امور الوهی دارد. اشارتی نیز به فهم یونانی از این امور در آن مستتر است.

7. Polytheism
8. Sacred

چون قهرمانان یونان باستان وجود دارند، مثلاً در ورزش (Dreyfus and Kelly 2011, 201). اما آن‌ها هم‌چنین کار دستی و فعالیت ماهرانه را در پاسخ به بیگانگی<sup>۱</sup> و پوچ‌گرایی پیش‌نهاد می‌کنند. طبق نظر آن‌ها، ما می‌توانیم به معنای‌ای که هم‌اکنون در آن جایند (۲۰۹) توجه کنیم و ممکن است احساس کنیم که نیرویی خارج از ما وجود دارد (۸). استاد کار<sup>۲</sup> با مواد کار به «صمیمیت» می‌رسد (۲۱۰)، در حالی که فناوری جدیدی چون GPS ما را از محیط اطرافمان بی‌گانه می‌کند. آن‌ها چنین می‌نویسند:

برای از دست دادن حساست‌ها—به علائم و مشخصات، نشانه‌های راه‌ها، مسیر باد، ارتفاع خورشید، ستاره‌ها—تمام مشخصه‌های معناداری که مهارت مسیریابی از خود بروز می‌دهد [زوده شده اند]. (... در واقع، در معنایی مهم این تجربه شما را به سمت دستگاهی اتوماتیک یعنی GPS می‌گرداند که می‌توان استفاده کرد تا به مقصدی رسید (Dreyfus and Kelly, 2011, 215).

در حالی که من با نویسندگان درباره‌ی ارزش فعالیت ماهرانه موافقم و حتی با جنبه‌ی بالقوه بیگانه‌کننده‌ی فناوری‌هایی چون GPS همدلم، عقیده دارم بیگانگی و پوچ‌گرایی تنها امکانات فناوری‌های روز نیستند. اولاً، جهان خیلی کم‌تر از آن‌چه دریفوس و کلی فرض گرفته‌اند افسون‌زدایی شده است. به این توجه کنید که چقدر اعجاب‌آدر علم و فناوری جدید نهفته است و چقدر رمانتیک‌گرایی<sup>۳</sup> و فناوری‌ها هم‌چنان در هم تنیده اند (Coeckelbergh 2017d). به‌طور کلی‌تر، بسیار مشکوک است که آیا ما خود را در موقعیت پوچ‌گرایانه‌ای که دریفوس و کلی ترسیم می‌کنند می‌یابیم. هم‌چنین،

1. Alienation  
2. Craftsman  
3. wonder  
4. Romanticism

ما هم‌واره معنا را در رویارویی هرروزینه‌مان با فناوری‌ها می‌یابیم و خلق می‌کنیم. ثانیاً، حتی اگر هم‌چنان بیگانگی‌ای در رابطه با فناوری‌ها باشد، فناوری‌های جدید نه تنها مشکل نیستند، بل می‌توانند بخشی از راه‌حل باشند. فناوری‌های متفاوت و استفاده‌های گوناگون از آن‌ها ممکن است. همان‌طور که پساپدیدارشناسی به ما گوش‌زد می‌کند (Ihde 1990) و همان‌طور که من با استفاده از آراء ویتگنشتاین استدلال کرده‌ام (Coeckelbergh 2017a, b)، فناوری‌ها مبهم و «چندثباتی»<sup>۱</sup> اند، به این معنا که هم‌واره فناوری‌هایی-در-استفاده‌اند: یک مصنوع مشابه بسته به زمینه و استفاده‌ای که از آن می‌شود معانی مختلفی دارد. این موضوع دلالت‌هایی بر اندیشیدن درباب فناوری و فضیلت دارد. در آثارم درباره‌ی مهارت، فناوری و فضیلت (Coeckelbergh 2011a, 2012, 2015)، روی‌کردی سازنده‌تر از آن‌چه هایدگر و دریفوس طرح کرده‌اند پیش‌نهاد کرده‌ام: روی‌کردی که به‌طور پیشینی امکان مشارکتِ فناوری‌های جدید در فعالیت ماهرانه، فضیلت و خوبی را کنار نمی‌گذارد. برای مثال، درباره‌ی راه‌یابی این درست است که GPS ممکن است توجه ما را از اطرافمان پرت کند، اما شاید برخی اپلیکیشن‌ها بتوانند ما را برای دیدن ویژگی‌هایی از محیط اطراف که (هنوز) به آن‌ها توجه نکرده‌ایم یاری رسانند. ممکن است حالات و امکانات بیش‌تری وجود داشته باشد (Coeckelbergh 2015, 149) و استفاده‌های خلاقانه‌تری از یک دستگاه به شیوه‌های متفاوت از راه‌یابی و پیاده‌روی بینجامد (۱۵۲). به‌طور کلی‌تر، استدلال کرده‌ام که فناوری‌های اطلاعات و ارتباط معاصر در اصل می‌توانند به رفع بیگانگی کمک کنند و رابطه‌ای بهتر



با محیط و دیگران برای ما پیدا کنند. در فناوری به‌عنوان مهارت و فعالیت (۲۰۱۲)، استدلال کرده‌ام که ما می‌توانیم مشکل بی‌گانگی را جدی بیگیریم اما در عین حال اخلاقی درباره‌ی مهارت داشته باشیم که ملهم از دریفوس است (و در عین حال اجتماعی‌تر است و از دیویی نیز ملهم است) و نسبت به امکانی که فناوری‌های جدید می‌توانند باز کنند تا بر بیگانگی فائق آییم گشوده باشیم. ما می‌توانیم از مفهوم مهارت برای ارزیابی فناوری‌های جدید استفاده کنیم و در عین حال این پرسش را طرح کنیم که آیا آن‌ها در درگیری کم و بیش ماهرانه مشارکت دارند یا نه. اما پاسخی پیشینی به این که کدام فناوری‌ها «کانونی» تر (واژه‌ای که برگمان استفاده کرده است؛ Borgmann 1984)، یا درگیرانه‌تر اند و بیش‌تر به فعالیت ماهرانه و استادکاری — یعنی فعالیت‌ها و احوالاتی از دانش و تعامل که دریفوس به‌درستی ارزش‌مند می‌داند — می‌انجامند وجود ندارد. آن‌چه مهم است این نیست که فناوری «چیست» (چنان که گاهی توسط روی‌کرد هایدگر متاخری دریفوس راجع به فناوری‌های جدید طرح می‌شود)، بلکه مهم این است که چه‌گونه مهارت‌ها — فعالیت‌هایی توسط فناوری‌های مشخص، در حال استفاده از یک-فناوری مشخص، حمایت و ترویج می‌شوند. آن‌چه مهم است این است که آیا مهارت-فعالیت‌ها به درگیری بیش‌تر و بیگانگی کمتر می‌انجامد یا نه (2012 Coeckelbergh).

در این مسیر، فناوری‌های جدید، بیش از آن‌چه دریفوس طرح کرده است در رابطه با درگیری ماهرانه مبهم‌اند. هم‌چنین کار شِن و لِر را مد نظر بیاورید که استدلال کرده است گرچه فناوری‌های ICT روز

می‌توانند به «مهارت‌زدایی اخلاقی»<sup>۱</sup> می‌انجامند، هم‌چنین ممکن است قوه‌ای برای «مهارت‌افزونی»<sup>۲</sup> داشته باشند (Vallor 2015). اخیراً او<sup>۳</sup> خلقِ فضیلت فناخلاقی<sup>۴</sup> را درخواست کرده (Vallor 2016). این تفاسیر از رابطه(ها)ی بین فناوری، مهارت و فضیلت به این پیش‌نهاد می‌رسند که می‌توان درباره‌ی فضیلت و مهارت به‌شیوه‌ای سخن گفت که نسبت به فناوری‌های روز انتقادی باشند، اما در عین حال، روی‌کردی سازنده‌تر و یاری‌رسان داشته باشد: شاید اغلب مخالفت بین شکوفایی فضیلت و توسعه‌ی فناوری‌های پیش‌رفته وجود داشته باشد، اما هم‌واره نیاز نیست چنین مخالفتی را فرض گرفت. دوباره استفاده از فناوری‌های الکترونیک در مراقبت‌سلامتی را در نظر بیاورید. در ای-مراقبت به‌مثابه استادکاری<sup>۴</sup> (2013b) چنین استدلال کرده‌ام که درحالی‌که در شرایط مدرن و با استفاده از مراقبت از راه دور، خطراتی واقعی در رابطه با از بین رفتن استادکاری وجود دارد، استفاده از فناوری جدید الزاماً به به‌خطرانداختن درگیری ماهرانه و دقیق با بیماران و یا کاهش کیفیت مراقبت نینجامیده است. این‌که آیا چنین درگیری‌ای ممکن است به این وابسته است که آیا در کنشی خاص و با فرض فناوری‌ای مشخص، کارگران ای-سلامتی می‌توانند دانش و مهارتی داشته باشند تا به‌طور فشرده‌تری با آن‌هایی که تحت مراقبت اند درگیر شوند و با دیگر هم‌کارانشان هم‌کاری کنند. آن‌چه مهم است این است که کارگران مراقبت، وقتی از فناوری جدید استفاده می‌کنند و یا با هم هم‌کاری می‌کنند، چه‌گونه کار و مراقبت را به انجام می‌رسانند. در نتیجه، استادکاری در «ای-مراقبت» ممکن است، برای مثال، زمانی‌که فناوری‌های مراقبت از راه دور به‌عنوان مکمل و

1. Moral deskilling  
2. Upskilling  
3. Technomoral virtue ethic  
4. E-care as craftsmanship

نه جای‌گزین کارگرانِ مراقبت استفاده شود و هم‌چنین معیارها و شرایطِ استادکاری را تأمین کرده باشد آ‌ی-مراقبت مطلوبی اتفاق افتاده است) [Coeckelbergh 2013b]. راهی دیگر برای بیان این موضوع چنین است که مراقبت‌سلامتی خوب درباره‌ی فناوری‌ها به‌ماهو نیست؛ مراقبت‌سلامتی خوب به «چگونگی» برمی‌گردد (Coeckelbergh 2014). چالش اصلی مربوط به طراحی و استفاده‌ی فناوری‌ها به‌شیوه‌ای که راه‌های درگیرانه و مراقبت‌بار<sup>۱</sup> از انجام دادن و کاردانی ترویج یابد..

#### ۴-۵-۴- بعد سیاسی و اجتماعی فضیلت و استادکاری: دیویی و مک‌اینتایر

همان‌طور که قبل‌تر پیش‌نهاد کرده‌ام، استادکاری جنبه‌ای اجتماعی دارد (Coeckelbergh 2012). استادکاری صرفاً گونه‌ای از مهارت فنی نیست؛ هم‌چنین درباره‌ی انجام دادن چیزها با هم، به اشتراک‌گذاری اشیاء و درواقع، مهارت کار و ارتباط برقرار کردن با دیگران است. اما این بعد اجتماعی هم‌واره در استادکاری، مهارت و فضیلت بارز نیست. اغلب تأکید بر سطح فردی یا شخصی است. این در مورد دیدگاه دیویی درباره‌ی رویارویی ماهرانه هم صادق است. طبق آن‌چه پیش‌نهاد کردم، بعد اجتماعی می‌تواند با آوردن تلقی پراگماتیستی (یا دیگر) تلقی‌های ارائه‌شده از عادت و دیگر مفاهیمی که ما را در فهم امر اجتماعی و بعد عمومی درگیری ماهرانه و فضیلت یاری می‌رسانند، توسعه یابد. تجربه و خرد شخصی یا فردی هم‌واره به دانش مشارکتی، به‌طور واضح یا غیرمصرّح، وصل شده است.

1. Care-full

اگر فضیلت و بالاترین مرحله‌ی رشد اخلاقی به رویارویی ماهرانه مربوط اند، چنان‌که دریفوس استدلال می‌کند، پس این رویارویی ماهرانه نباید فقط بر حسب دانش فردی مفهومی‌شده شود. پراگماتیسم دیویی یا علوم اجتماعی می‌توانند کمک کنند تا فیلسوفانی که ملهم از دریفوس اند روی این مساله بیش‌تر فکر کنند. منبع دیگر می‌تواند مک‌این‌تایر باشد، که توسط دریفوس تصدیق شده است اما به‌طور کامل استفاده نشده است. تلقی او از کنش به‌عنوان فعالیت‌ی اجتماعی و فعالیت‌ی که به‌طور تاریخی موقعیت‌مند شده و مشارکت‌کنندگان را برای دستیابی به چیزهایی که درونی کنش اند و هم‌چنین دست‌یافتن به مزیت و فضیلت قادر می‌سازد (MacIntyre 1984) می‌توانست دریفوس را قادر سازد تا درباره‌ی جنبه‌ی اجتماعی رویارویی ماهرانه و فضیلت - به‌طور خاص درباره‌ی روابط بین رویارویی ماهرانه، فضیلت و کنش - حرف‌های بیش‌تری برای گفتن داشته باشد. قطعاً می‌توانست منبعی برای الهام‌بخشی به فیلسوفانی باشد که روی نسبت فضیلت و فناوری کار می‌کنند و علاقه‌مند اند جنبه‌ی اجتماعی کارشان را توسعه دهند. (توجه کنید که مک‌این‌تایر، دیویی و ویتگنشتاین متاخر درباره‌ی نفی تفکیک واقعیت/ارزش با هم موافق اند، که این می‌تواند به مفهومی‌شده کردن نگاهی به فضیلت بینجامد که فضیلت را به‌محکمی به زمینه‌های اجتماعی و عملی‌اش وصل می‌کند. اما، من این نکته را بیش از این در این‌جا بسط نخواهم داد.) مهم‌تر این‌که، با توجه به عدم توجه معمول نسبت به بعد اجتماعی فضیلت در نظریه‌های مدرن فضیلت، روی‌کردهای فضیلت‌مدار در خطر چشم‌پوشی از جنبه‌ی سیاسی اند - جنبه‌ی سیاسی که

شامل مساله‌های سیاسی بالقوه‌ای می‌شود که اغلب به اندیشیدن حسبِ مهارت، کارِ دست و فضیلت مربوط می‌شوند. چون اخلاق دانانِ فضیلت‌مدار مدرن معمولاً روی رشد اخلاقی فردی تمرکز دارند، آن‌ها اغلب نسبت به زمین‌بازی اجتماعی وسیع‌تر و اغلب خصومت‌بارتر، که در درون آن شکوفایی شخصیت فردی رخ می‌دهد، کور اند. یا خیلی بدتر، آن‌ها اصلاً سؤالی سیاسی نمی‌پرسند.

این موضوع هم‌چنین، تا حدی که به شکل اخلاق فضیلتی که روی رویارویی ماهرانه‌ی فردی تمرکز دارد، برای اندیشیدن ملهم از دریفوس درباره‌ی فناوری مشکل‌ساز است. چنین تمرکزی برای دلالت‌های سیاسی فضای تفسیری گسترده‌ای باز می‌کند. رینولدز (۲۰۰۶) استدلال کرده است این خطر وجود دارد که پدیدارشناسی دریفوس به نوعی اشتراکی‌گرایی محافظه‌کارانه<sup>۱</sup> که «ضرورت و ناگزیری تعارض اجتماعی» را نمی‌شناسد منجر شود (۵۵۵). چه این قضاوت درست باشد چه نباشد، درباره‌ی دلالت‌های سیاسی پدیدارشناسی دریفوس [به‌درستی] پرسشی را طرح می‌کند. دریفوس به نظر می‌رسد ارزیابی مثبت هایدگر درباره‌ی کارِ دستی را به میراث برده است. اما آیا محافظه‌کاری هایدگر، یا بدتر نازیسم او، را به میراث نبرده است؟ آیا ارزیابی مثبت از کار دست یا تمایل به اخلاق فضیلت الزاما به محافظه‌کاری می‌انجامد؟ آیا [دیدگاه دریفوس] نوعی اشتراکی‌گرایی است و اگر آری، چه نوع از اشتراکی‌گرایی است؟ آیا اشتراکی‌گرایی الزاما محافظه‌کارانه است؟ یا امکانات دیگری وجود دارد؟ و آیا فاصله‌ای غیرقابل رفع بین پدیدارشناسی و نظریه‌ی انتفادی وجود دارد، یا پدیدارشناسی دریفوس می‌تواند با برخی دغدغه‌ها و

1. Conservative communitarianism

روش‌های اخذشده از نظریه انتقادی جمع شود؟

من که آثار دریفوس را خوانده‌ام گرایشاتی به سمت محافظه‌گرایی در آن نیافته‌ام، چه رسد به نازیسم و من نمی‌پذیرم که تفکر او حتماً باید در این جهت تفسیر شود. شاید محافظه‌کاری درباره‌ی فناوری وجود دارد، اما این الزاماً به معنای محافظه‌کاری سیاسی یا اجتماعی نیست. اما این سوالات ارزش بحث بعدی را دارند، هم‌چنین با استفاده از مباحثات معاصر درباره‌ی همسوگی‌های سیاسی هایدگر می‌توان این بحث را پی گرفت. چون، همان‌طور که استدلال کردم، اندیشه‌ی دریفوس به‌طور ناکافی با مسأله‌ی امر اجتماعی درگیر شده است و هیچ‌گاه بر حسب دلالت‌های سیاسی و اجتماعی‌اش بسط نیافته است، تاحدی نسبت به نقدهای مرسوم ضدهایدگری آسیب‌پذیر می‌ماند. در نتیجه، اگر فیلسوفان فناوری می‌خواهند از اندیشه‌ی دریفوس استفاده کنند، باید بیش‌تر درباره‌ی رابطه‌ی مهارت و امر اجتماعی حرف بزنند و به‌طور واضحی بر جهت‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی که می‌تواند به آن‌ها بدهد بیندیشند. در صفحات پیش، من راه‌هایی را، با نزدیک ماندن نسبی به منابعی که دریفوس خود از آن‌ها استفاده کرده (به‌جای استمداد از مثلاً نظریه انتقادی)، پیش‌نهاد دادم که طبق آن‌ها این موضوع می‌تواند اتفاق بیفتد. به‌طور خاص، پیش‌نهاد دادم که استفاده و پیوند دادن ویتگنشتاین و دیویی (و احیاناً هم‌چنین مک‌این‌تایر) پتانسیل بالایی برای صحبت کردن درباره‌ی امر اجتماعی در نسبت با پدیدارشناسی رویارویی ماهرانه فراهم می‌آورد. به‌طور کلی‌تر، کار بیش‌تری نیاز است انجام شود تا این افکار درباره‌ی این‌که چگونه ویتگنشتاین، دیویی و دریفوس می‌توانند با

هم پیوند خورند تا فضیلت و بعد اجتماعی‌اش را بحث کنند توسعه یابد. فارغ از بقیه چیزها، این پروژه نیازمند درگیری بیشتر با آثار ویتگنشتاین و مفسران او و بحثی مبسوط‌تر درباره‌ی هم‌گرایی‌ها و تنش‌های بین این متفکران است. در این‌جا، من خودم را به پیش‌نهاد چند اشارت در این جهت و کاوش در چند دلالت بالقوه‌ی برای فلسفه فناوری محدود کردم.

#### ۴-۶- نتیجه‌گیری

برای اندیشیدن درباب فناوری، دیدگاه دریفوس درباره‌ی رویارویی ماهرانه منبعی ارزش‌مند است و این‌چنین خواهد ماند، خصوصاً برای آن‌هایی که، مانند دریفوس، به هایدگر، مرلوپنتی و ویتگنشتاین متاخر علاقه دارند تا دانش و تجربه‌ای که در استفاده از ابزارها و در رویارویی ماهرانه با و از طریق فناوری‌ها هست را بهتر بفهمند. با این وجود، من برخی چالش‌هایی را که با روی‌کرد دریفوس همراه است خلاصه کردم و به بحث گذاشتم: مسائلی درباره‌ی فرضیات او درباره‌ی فناوری، تلقی‌های توسعه‌نیافته‌ی او درباره‌ی جنبه‌ی اجتماعی رویارویی ماهرانه و عدم قطعیت درباره‌ی دلالت‌های سیاسی و اخلاقی این دیدگاه، که شامل سوالاتی درباره‌ی رابطه‌ی فضیلت و مهارت می‌شود. من برخی از مسیرهای بالقوه‌ی پاسخ دادن به این مسائل را نشان دادم. به‌طور کلی، توصیه‌ی من به کسانی که از دریفوس در فلسفه فناوری الهام گرفته‌اند این است که هر چه پیش‌تر از تلقی هایدگر متاخر درباره‌ی فناوری فاصله گرفته و برای پاسخ به این چالش‌ها پیش‌تر از دریفوس از ویتگنشتاین و دیویی بهره بگیرید. من اشاره کردم که فضای زیادی

برای توسعه‌ی نظریه فضیلت وجود دارد، برای مثال با پیوند دادن دریفوس و دیویی یا با درگیر شدن با آثار مک‌این‌تایر. در نهایت، تا به حال نویسندگانی که در زمینه‌ی پساپدیدارشناسی کار می‌کنند خیلی به کار دریفوس علاقه نشان نداده‌اند (وبالعکس)؛ شاید به این خاطر که آن‌ها دریفوس را از این جهت که خیلی هایدگری است رد کرده‌اند. این چشم‌پوشی از [آثار دریفوس] جای دریغ دارد چون آثار دریفوس، به‌طور خاص دیدگاه او درباره‌ی رویارویی ماهرانه، پیش‌نهادهای بسیاری برای هر کسی دارد که به پدیدارشناسی استفاده از فناوری علاقه‌مند است. فیلسوفان معاصر فناوری در پساپدیدارشناسی و روی‌کردهای وابسته می‌توانند، با تغییر تاکید از مصنوع مادی به‌ماهو به استفاده از مصنوع و مهارت‌ها و دانش متداخل در آن استفاده، از تفکری نسبتی<sup>۱</sup> و غیر-دوگرایانه<sup>۲</sup> درباره‌ی نسبت‌های بین انسان‌ها و فناوری (هدفی که آیدی احیاناً با آن هم‌دلی دارد) استفاده کنند.

به‌طور کلی‌تر، آثار دریفوس منبعی بالقوه و غنی برای فیلسوفان فناوری امروزیین فراهم می‌آورد، نه فقط در حوزه‌ی فلسفه هوش مصنوعی، بلکه با استفاده از دیدگاه رویارویی ماهرانه—هم‌چنین در دیگر حوزه‌های اندیشه پیرامون فناوری. به‌طور خاص مورد علاقه‌ی فیلسوفانی است که می‌خواهند نسبت به پدیدارشناسی زندگی با فناوری‌ها و نسبت به تجربه‌ی انسانی با فناوری‌ها، حساس باشند. این توجه به فناوری در زیست‌جهان هم‌چنین ما را به این می‌کشاند که، برخلاف دریفوس و هایدگر، دیدگاهی درباره‌ی فناوری‌های جدید اتخاذ کنیم که بازتر و سازنده‌تر است و فراتر از ابزارهای [معمولی] بدن‌مند پیش می‌رود، بدون این‌که دغدغه‌هایی را که دریفوس و

1. Relational  
2. Non-dualistic



دیگران درباره‌ی مهارت، بیگانگی و فضیلت طرح کرده اند، فراموش کنیم. این می‌تواند فلسفه فناوری را کمک کند که تفکر درباره‌ی دلالت‌های اخلاقی و پدیدارشناختی هوش مصنوعی را بیش‌تر توسعه دهند: نه در انتزاع که در استفاده، یعنی همان‌طور که [فناوری‌ها] بخشی از زیست‌جهان ما و بخشی از کنش‌های ماهرانه و رویارویی ما می‌شوند. آثار دریفوس هم‌چنان به فلسفه معاصر در معنای کلی مربوط می‌ماند. پیام اصلی آن بسیار مربوط و ضروری است [خصوصاً] زمانی که و هم‌چنین تاحدی که، فلسفه در دانش نظری و صوری و اصول و استدلال‌های انتزاعی بیش از حد غرق شده است و این موجب به فراموشی سپردن دیگر گونه‌های کم‌تر مصرّح دانش، که در زندگی و رویارویی هرروزینه‌ی ما نهفته است، شده است. دریفوس به همراه دیگر فیلسوفان شاخص قرن بیستم (و درواقع علم شناختی معاصر) با موفقیت این ایده را که ما می‌توانیم ذهن و اندیشه را از بدن‌ها و اشخاص در قید حیات جدا کنیم نقد کرد. ای کاش ممکن بود، ما صدای دریفوس را اکنون فراموش نمی‌کردیم. [البته] نوشته‌ها و دیگر فناوری‌های مربوط به حافظه که ما از آن‌ها برخورداریم کارِ بازنمایی و نگه‌داریِ اندیشه‌ی او را برعهده دارند. اما، همان‌طور که دریفوس به‌وسیله‌ی تدریس و (در مورد من) نوشته‌هایش به نسل‌هایی از فیلسوفان آموخت، اندیشه و انسان‌ها به چیزی که بازنمایی می‌شود فروکاسته نمی‌شوند. اندیشیدن نیاز دارد متجسم و زنده باشد. و در نتیجه—اگر نه به‌خاطر دیگر دلایل—هوبرت دریفوس [متاسفانه] به‌شدت فراموش شده است.

-----{پایان ترجمه‌ی مقاله}-----

بر اساس مقاله‌ای که از مارک کوکلیبرگ ترجمه شد، می‌توان نگاهی انتقادی به دریفوس داشت و یا در دیدگاه‌های او با استفاده از بصیرت‌های دیگر فیلسوفان جرح و تعدیل ایجاد کرد. با کنار گذاشتن نگاه بدبینانه‌ی هایدگر نسبت به فناوری جدید، نگاهی که کم و بیش در دریفوس نیز ریشه دوانده است، می‌توان بصیرت‌های دریفوس را در خدمت به نگاهی مثبت‌تر نسبت به فناوری به کار گرفت. این مسیر را به‌طور خاص می‌توان با استفاده از دیدگاه‌های (پسا)پدیدارشناسان، به‌طور خاص آیدی، طی کرد. کسانی که به‌طور کلی با دریفوس در یک سنت قرار دارند، اما نگاه مثبت‌تری نسبت به توسعه‌ی فناوری دارند. یک نگاه دیگر دریفوس که باید نقد شود دیدگاه او درباره‌ی اخذ مهارت است. البته این دیدگاه از این نظر که می‌تواند فضیلت اخلاقی را ذیل عنوان کلی‌تر مهارت‌مندی توضیح دهد جذاب است. اما دیدگاه دریفوس، به این خاطر که مهارت (های تکنیکی و اخلاقی) را عاری از عنصر عقلانی و ذهنی می‌داند، می‌تواند نتایج خطرناکی به‌بار بیاورد: به‌طور خاص، می‌تواند به پاسخ‌گو نبودن متخصصان بینجامد. توضیح این‌که طبق دیدگاه دریفوس، هر کس مهارتی به‌دست آورده است متضمن فضیلتی شده است که در موقعیتی خاص به او حکم می‌کند چگونه رفتار کند. حال اگر متخصصی را مورد پرسش قرار دهیم، طبق نظر دریفوس، او می‌تواند پاسخ دهد که فضیلت یا بصیرتِ درونی من مرا به اتخاذ فلان تصمیم یا انجام فلان عمل کشاند. این پاسخ درواقع تهی است چون هیچ توجیه یا دلیل قابل فهمی به مخاطب عرضه نکرده است، بلکه او را صرفاً به

فضیلتِ درونیِ شخص متخصص ارجاع داده است. لذا این نگاه فرصتی برای افراد متخصص ایجاد می‌کند که مسئولیت تصمیم‌ها و اعمال‌شان را نپذیرند. مشکل دیگر این نگاه این است که راه‌چاره‌ای در برابر تفاوت دیدگاه‌های متعارض متخصصان فراهم نمی‌کند. هر متخصص براساس فضیلت یا مهارتی که تا به حال اخذ کرده دیدگاهی دارد و هر کدام هم در تصمیم و عمل‌شان محقّ اند. حال پرسش این است که در تعارض میان متخصصان چه‌طور می‌توان تعارض را حل کرد. به نظر می‌رسد لازم است دیدگاه دریفسوس را، همان‌طور که کوکلبِ برگ پیشنهاد می‌کند، کمی تعدیل کرد و جنبه‌های مفهومی و عقلانی را تا حدی در آن گنجانند، تا متناسباً بتوان نقشی برای دلیل و توجیه خردمندانه برای کنش‌های متخصصان در نظر گرفت. هم‌چنین می‌توان با پیش‌نهاد سازوکارهای گفتگو محور که به خرد عمومی وقع می‌نهد راه‌حلی برای تعارضات بین متخصصان پیش‌نهاد کرد.

نقد دیگری که به دریفسوس وارد است این است که او به دلالت‌های سیاسی-اجتماعی دیدگاه‌هایش بی‌توجه بوده است. همان‌طور که کوکلبِ برگ استدلال کرده است، می‌توان با استفاده از آراء فیلسوفانی چون ویتگنشتاین، دیوبی و هم‌چنین مک‌این‌تایر به تکمیل دیدگاه‌های دریفسوس در بعد اجتماعی و سیاسی پرداخت. این موضوع می‌تواند الزام انجام‌های پژوهش‌های بعدی در نقدِ عالمانه و تکمیلِ نظریات دریفسوس برای ارائه‌ی دیدگاهی جامع درباره‌ی فناوری(های فضای مجازی) را نشان دهد.

## بخش پنجم

استنباط توصیه‌های اخلاقی



در این بخش تلاش می‌شود براساس دیدگاه دریفوس توصیه‌هایی اخذ شود که تا حد ممکن بتواند به سیاست‌گذاری و حاکمیت فناوری‌های فضای مجازی کمک کند. این توصیه‌ها در ادامه بیان می‌شوند.

- رویکرد دریفوس می‌تواند برای سیاست‌گذاران این بصیرت را به همراه داشته باشد که علوم انسانی می‌تواند در توسعه‌ی فناوری (مثلاً هوش مصنوعی) و یا برخورد عمیق اخلاقی-فلسفی با فناوری‌ها نقشی اساسی ایفا کند. سیاست‌گذاران باید با استفاده از اخلاق‌دانان و فیلسوفانی که نسبت به پیش‌رفت فناوری بی‌گانه نیستند و آن را از نزدیک دنبال می‌کنند، توسعه‌ی عمیق و اخلاقی فناوری را رقم بزنند. همان‌طور که در ابتدای گزارش آمد، استخدام دریفوس در موسسه‌ی رند (RAND) به‌عنوان مشاور نقشی به‌سزا در این داشت که دریفوس به مسائل مربوط به پروژه‌های فعال در زمینه‌ی هوش مصنوعی بیندیشد. همان‌طور که نشان داده‌شد انتقادهای او به صورت‌های اولیه‌ی موتورهای جستجو بر توسعه‌ی الگوریتم‌های موقّق گوگل موثر بود. می‌توان نشان داد دیدگاه‌های او در بسط الگوریتم‌های هوش مصنوعی

و طراحی فناوری‌های آموزش مجازی نیز موثر بوده است. در این راستا می‌توان سیاست‌گذاران را به استفاده از نیروهای فکری متخصص در حوزه‌ی اخلاق و فلسفه که هم‌چنین نسبت به پیش‌رفت فناوری آگاهی دقیق دارند توصیه کرد.

- دیدگاه‌های انتقادی و متاملانه‌ی فیلسوفان و اخلاق‌دانان ایرانی که از نزدیک توسعه‌ی فناوری را دنبال می‌کنند نیز می‌تواند نقشی به‌سزا در توسعه‌ی درست فناوری(های فضای مجازی) در کشورمان داشته باشد. لذا می‌توان این توصیه را برای اندیشمندان ایرانی داشت که با استفاده از سنت فکری-فلسفی مان در چیستی هوش مندی بیندیشند، هوش مندی نهادینه‌شده در موتورهای جستجو و هوش مصنوعی را به نقد بکشند و از منظری متفاوت از دریفوس بر جوهی دیگر از هوش مندی که در پروژه‌های علمی-فناورانه مغفول مانده است انگشت تاکید بگذارند.

- نظر کلی دریفوس درباره‌ی آموزش مجازی این است که این نوع آموزش نمی‌تواند جای کسب مهارت و تخصص سنتی را به‌تمامه بگیرد. این ادعا ادعایی کاملاً جدید نیست. اما دلایلی که او برای ادعایش اقامه می‌کند منحصر به ایشان است. این دلایل می‌تواند برای مهندسان و طراحان آموزش‌های مجازی درس آموز باشد. آن‌ها می‌توانند از سخنان دریفوس ایده بگیرند و به ارتقاء صورت‌های فعلی آموزش مجازی بپردازند تا ریزه‌کاری‌های آموزش سنتی باکیفیت بیش از پیش در آموزش مجازی نمود یابد. مهندسان و طراحان فناوری‌های واقعیت مجازی نیز می‌توانند از تحلیل‌های پدیدارشناسانه‌ی دریفوس استفاده کنند تا جنبه‌های مختلف حس

حضور بدن‌مندانه را در فضای مجازی بازسازی کنند.

- سیاست‌گذاران و مدیران امر آموزش در کشور می‌توانند با استفاده از دیدگاه‌های دریفوس نسبت به محدودیت‌های آموزش از راه دور آگاه شوند و آن را بی‌محابا تجویز نکنند. تجویز نیندیشیده‌ی آموزش‌های مجازی به هدررفت منابع مالی و انسانی می‌انجامد. البته مدیران و سیاست‌گذاران کشور خوب است، خصوصا در شرایطی مثل شیوع ویروس کرونا که در آن کشور نیازمند آموزش مجازی است، آموزش از راه دور را با اطمینان برای سطوح پایین آموزش تجویز کنند و از ظرفیت‌های آن برای ایجاد فرصت‌های برابر آموزشی استفاده کنند. اما برای سطوح پیچیده‌تر مهارت‌آموزی و تخصص نمی‌توان آموزش از راه دور را کافی دانست. در مجموع آموزش اینترنتی مکمل (و نه جایگزینی) است برای آموزش حضوری.

- استفاده از فضای مجازی به‌عنوان نوعی مکمل در کنار زندگی حقیقی از منظر دریفوس پذیرفته است اما غرق شدن در فضای مجازی می‌تواند بیگانگی به بار بیاورد. بازگشت به انجام اموری که تعامل ما با افراد و محیط اطراف را افزایش می‌دهد بیش‌تر و بیش‌تر به دل‌بستگی و دوری از بیگانگی کمک می‌کند. می‌توان از فناوری‌های فضای مجازی نیز طوری استفاده کرد که نهایتا در جهت بستگی بیش‌تر ما با افراد و محیط اطراف‌مان باشد. در این جهت نیز می‌توان توصیه‌ای به طراحان و برنامه‌نویسان داشت: فناوری‌های فضای مجازی را طوری طراحی کنید که نهایتا موجب بستگی بیش‌تر انسان‌ها به محیط و افراد اطراف‌شان شود و مهارت‌های دستی و بدن‌مندانه‌ی آن‌ها را تقویت کند.

- به عموم مردم نیز می‌توان توصیه کرد که جمع‌های دوستانه و خانوادگی را جدی بگیرند و تجمع‌های حضوری را با غرق شدن در اینترنت تضعیف نکنند. کانون‌های دوستانه و خانوادگی نقشی اساسی در معنادهی به زندگی افراد و رفع بی‌گانگی وجودی آن‌ها ایفا می‌کنند.

- هم‌چنین می‌توان توصیه‌ای به سیاست‌گذاران اجتماعی داشت: در جهت برنامه‌های عمومی اجتماعی که به حضور بدن‌مندان‌هی افراد در کنار هم می‌انجامد برنامه‌ریزی داشته باشید. به شهرداری‌ها نیز می‌توان برنامه‌هایی را توصیه کرد که به حضور افراد هم‌محل‌های در کنار هم می‌انجامد و بستگی آن‌ها را نسبت به هم و نسبت به محیط زندگی‌شان افزایش می‌دهد. این برنامه‌ها صرفاً برنامه‌هایی تزیینی و تفریحی نیستند بل که به‌شکلی عمیق‌تر موجب هم‌بستگی و نفی بی‌گانگی افراد نسبت به هم می‌شود و نقشی وجودی در زندگی شهروندان ایفا می‌کنند.

- سیاست‌گذاران کشور باید نسبت به این موضوع آگاه باشند که متخصصان مهندسی، پزشکی، مذهبی و غیره هیچ‌کدام بالاتر از آن نیستند که دلایل اعمال و تصمیم‌های تخصصی‌شان را بیان نکنند، یا مسئولیت‌های آن‌ها را نپذیرند. بلکه باید سازوکارهای سیاسی و قضایی را طوری تدوین کرد که متخصصان هم‌چون دیگر افراد ملزم به مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی در برابر پرسش‌های عموم باشند.



# جمع بندی



دریفوس فیلسوفی است که نگاهی انتقادی نسبت به فناوری (های فضای مجازی)، از هوش مصنوعی گرفته تا آموزش از راه دور و شبکه‌های اجتماعی، دارد. اما نباید این نگاه انتقادی را با دیدگاه ضد فناوری، که به کلی با فناوری مخالف است، یکی دانست. دریفوس ضمن بررسی عمیق فناوری‌ها آن‌ها را از نقطه نظر فلسفی، وجودی (اگزیستنیسیال) و اخلاقی (در معنایی عام) نقد می‌کند. علاقه‌مندان به پیشرفت فناوری می‌توانند از این نقدها بهره بگیرند و در جهت طراحی فناوری‌های مطلوب‌تر گام بردارند. کار دریفوس، هم‌چنین می‌تواند برای فیلسوفان و دیگر محققان علوم انسانی نیز آموزنده باشد. آن‌ها نیز می‌توانند در عین حفظ نگاه عمیق‌شان، که نشأت گرفته از علوم انسانی است، با فناوری درگیر شوند و آن را از نقطه نظر فلسفی، وجودی و اخلاقی ارزیابی کنند. در ادامه دیدگاه‌های دریفوس درباره فناوری‌های مختلف فضای مجازی را جمع‌بندی می‌کنم، سپس نقدهای وارد بر دیدگاه او را خلاصه خواهم کرد.

دریفوس در تحلیل هوش مصنوعی و جستجوی در فضای اینترنت بر این بصیرت تاکید دارد که هوش‌مندی انسان و توانایی او در

تشخیص امور مربوط از نامربوط به موقعیت مندی و بدن مندی او وابسته است. این تحلیل باعث می‌شود او نسبت به الگوریتم‌های ساده‌اندیشانه‌ای که گمان می‌کنند شناخت انسان از روابطی کنترل شده پیروی می‌کند بدبین باشد و آن‌ها را نقد کند. در این جهت، عناصری که دریفوس در تحلیل هوش مندی و توانایی تمییز امور بیان می‌کند محرکی برای ارائه‌ی مدل‌های پیچیده‌تر هوش مصنوعی و الگوریتم‌های متناسب‌تر برای جستجو بوده است. این مدل‌ها و الگوریتم‌ها گرچه از موارد قبلی بهتر اند، همچنان ایدآل نیستند و می‌توان همچنان آن‌ها را با استفاده از بصیرت‌های فلسفی مورد پرسش قرار داد و این چنین موجب بر ملا شدن نواقص آن‌ها و در نهایت ایجاد پیشرفت در آن‌ها شد.

آموزش از راه دور، همان‌طور که تحلیل دریفوس از آن به ما نشان می‌دهد، برای مراحل اولیه‌ی آموزش مناسب است، اما برای مراحل بالای تخصص مساله‌برانگیز است. پس نباید آن را به‌عنوان جای‌گزینی برای آموزش و تربیت حضوری دانست. این شناخت از ویژگی‌های آموزش از راه دور می‌تواند در استفاده متناسب از آن در برخی سطوح آموزش و تحذیر از تجویز بدون قید این نوع آموزش کمک کند. انسان بدون بدن مادی‌اش در اینترنت و به‌طور خاص در شبکه‌های اجتماعی، حضور دارد و به همین خاطر این فرصت را یافته است که خیلی از اقداماتش را به‌نحو گمنام انجام دهد. دریفوس به ما می‌آموزد این گمنام‌بودن یک روی سیاه نیز دارد: می‌تواند جلوی خطر کردن برای یک آرمان را بگیرد و زندگی معنادار، که نتیجه‌ی تعهد بی‌قید و شرط به یک آرمان است، را خدشه‌دار سازد. تحلیل

دریغوس در سطح فردی می‌تواند به انسان‌ها بیاموزد که برای تجربه کردن زندگی معنادار باید هویت خویش را به خطر بیندازند و در جهت آرمان‌شان هزینه کنند و اگر فعالیت‌های در اینترنت انجام می‌دهند با هویت مشخص آن‌ها باشد. دلالت دیگری که فضای مجازی می‌تواند برای زندگی معنادار داشته باشد از این مجراست که انجام امور در فضای مجازی می‌تواند کنش‌های بدنی و درگیری با محیط محلی را بکاهد و این چنین موجب بیگانگی انسان‌ها از افراد و محیط اطرافشان شود. بدن‌مندی مجازی یا حس حضور سه‌بعدی امروزه توسط طراحان فناوری‌های واقعیت مجازی پی‌گیری می‌شود. تحلیل‌های دریغوس نشان می‌دهد این فناوری‌ها برای موفق شدن نیازمند در نظر گرفتن ابعاد بسیار ظریف حضور بدن‌مندانه‌ی انسان در دنیای واقعی‌اند. ابعادی که گاه از شدتِ بدهت از نظر مخفی می‌مانند. تحلیل‌های فلسفی و به‌طور خاص پدیدارشناسانه، کمک می‌کنند این ابعاد به ظهور برسند. به‌علاوه، دریغوس به ما می‌آموزد حضور در فضایی که عاری از خطر کردن است می‌تواند معناداری زندگی را دچار اختلال کند. اگر دنبال تجربه کردن ارزش‌مند در زندگی هستیم باید خطرات این تجربه کردن را نیز با جان و دل بپذیریم.

دیدگاه‌های دریغوس، همچون دیدگاه هر اندیشمند دیگر، حاوی نواقصی است. این نواقص را می‌توان با استفاده از آراء فیلسوفان دیگری چون (پسا)پدیدارشناسان و فضیلت‌گرایان و دانش‌مندان علوم اجتماعی تا حدی رفع کرد. هم‌چنین می‌توان بصیرت‌های دریغوس را ذیل نگاهی خوش‌بینانه‌تر نسبت به پیش‌رفت فناوری‌ها استفاده کرد. دیدگاهی از دریغوس که حتماً باید جرح و تعدیل شود دیدگاه او

درباره‌ی مهارت است. او مهارت‌مندی انسان را غیرمفهومی و غیرعقلانی می‌داند. همان‌طور که گفتیم این دیدگاه می‌تواند به مسئولیت‌ناپذیری و پاسخ‌گو نبودن متخصصان بینجامد. لذا باید در این دیدگاه تعدیل ایجاد کرد و از سازوکارهای خردمندانه و گفتگو‌محور برای حل تعارض میان متخصصان بهره برد.

بر اساس دیدگاه‌های دریفوس می‌توان توصیه‌ها و پیشنهادهایی سیاستی ارائه کرد. مثلاً می‌توان به سیاست‌گذاران پیشنهاد کرد از فیلسوفان و اخلاق‌دانانی که مانند دریفوس هم دانش عمیقی در علوم انسانی دارند هم نسبت به پیش‌رفت فناوری آگاه‌اند در طرح‌های توسعه‌ی فناوری‌های جدید در کشور استفاده کنند. هم‌چنین به طراحان و مهندسان فناوری‌های فضای مجازی می‌توان این توصیه را داشت که از دقت‌نظرهای اندیش‌مندان علوم انسانی در طراحی فناوری‌های آموزش مجازی، هوش مصنوعی، واقعیت مجازی و غیره استفاده کنند. در نهایت می‌توان به عموم مردم و هم‌چنین سیاست‌گذاران اجتماعی این توصیه را داشت که حضور بدن‌مندانه در جمع‌های حضوری را جدی بگیرند و برایش برنامه‌ریزی داشته باشند.

# منابع



[۱] دریغوس، ه. (۱۳۸۹). درباره‌ی اینترنت. نشر ساقی

[2] Coeckelbergh, M. (2018). Skillful coping with and through technologies: Some challenges and avenues for a Dreyfus-inspired philosophy of technology.

[3] Dreyfus, H.L. (2014) Skillful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action (New York, Oxford University Press).

[4] Dreyfus, H., & Kelly, S. D. (2011). All things shining: Reading the Western classics to find meaning in a secular age. Simon and Schuster.

[5] Dreyfus, H. L. (2007). Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian. Philosophical psychology, 268-247 ,(2)20.

[6] Dreyfus, H. L. (2008). On the internet. Routledge.

[7] Dreyfus, H. L., & Hubert, L. (1992). What computers still can't do: A critique of artificial reason. MIT press.

[8] Dreyfus, H.L. and Dreyfus, S.E. (1986) Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer (New York, Free Press).

[9] Dreyfus, H.L. and Taylor, C. (2015) Retrieving Realism (Cambridge, MA, Harvard University Press).

[10] Prosser, B. T., & Ward, A. (2000). Kierkegaard and the internet: Existential reflections on education and community. Ethics and information technology, 180-167 ,(3)2.

[11] Ward, D. (2018). What's Lacking in Online Learning? Dreyfus, Merleau-Ponty and Bodily Affective Understanding. Journal of Philosophy of Education, 450-428 ,(3)52.



مرکز ملی فضای مجازی  
پژوهشگاه فضای مجازی

[csri.majazi.ir](http://csri.majazi.ir)



حوزه فضای مجازی به اندازه انقلاب اسلامی اهمیت دارد. این فضا مثل یک رودخانه پر از آب و خروشان است که می آید و دائماً هم بر آب آن افزوده و خروشان تر می شود. اگر ما بر این رودخانه تدبیر کنیم و برنامه داشته

رودخانه را تا به سد بریزد، می شود فر ست. اگر رهاید کنیم و برنامه ای برای آن نداشته باشیم می شود یک



[csri.majazi.ir](http://csri.majazi.ir)