

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «۱۵۱-۱۳۳»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۷۱

بهار و تابستان ۱۳۹۲، No.68/1، Knowledge

وساطت علیت به معنای یونانی در درک هایدگر از تکنولوژی

سید محمد مهدی موسوی مهر*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۶/۱

چکیده:

هایدگر برای دستیابی به ذات تکنولوژی می‌کوشد تا از مفهوم شایع تکنیک عبور کند و به برداشتی نو دست یابد. در این مقاله تبیین شده است که این کار از طریق احیاء مفهوم یونانی علیت صورت می‌گیرد. برای این منظور او با طرحی ابتکاری، مفهوم ابزار را در کنار مفهوم علیت قرار می‌دهد و مدعی است که از این طریق ذات تکنیک قابل دستیابی است. تفسیر علیت در دوره پیش‌سقراطی مورد اعتنای هایدگر قرار گرفته است. اما او تأکید دارد که نظریات افلاطون و ارسطو تمایز جدی با نظر پیش‌سقراطیان دارد. به نظر می‌رسد درباره نظریات افلاطون و ارسطو در خصوص علیت، مسأله تا حدودی مبهم است. در این مقاله شواهدی ذکر خواهد شد که مؤید سازگاری آرای این دو فیلسوف با پیش‌سقراطیان و نتیجتاً با اندیشه هایدگر حداقل در برخی موارد است. در نهایت به بررسی این نظر هایدگر پرداخته شده است که وی معتقد است در دوره مدرن در یک تقلیل‌گرایی افراطی، علیت در چارچوب تنگ و بسته‌ای ملاحظه می‌شود و شیوه‌های علمی جدید در علم را سبب شده است.

واژگان کلیدی: هایدگر، تکنولوژی، علیت، تخته، انکشاف.

*. فارغ التحصیل مقطع دکتری در رشته فلسفه از دانشگاه علامه طباطبائی، عضو هیأت علمی دانشگاه صدا و سیما.

آدرس الکترونیک:

mousavimehr@iribu.ac.ir

مقدمه

هایدگر فیلسوفی است که مقولات مهمی مانند تکنولوژی را با روش خاص خود که همان پدیدارشناسی است، مورد بررسی قرار می‌دهد. وی برای دستیابی به روح حاکم بر تکنولوژی می‌کوشد تا از مفهوم شایع تکنیک که تعریف ابزاری است، عبور کند و به برداشتی نو دست یابد. جدا از دل‌بستگی هایدگر به تفکر یونانی، وی در باب تکنولوژی نیز به دنبال درک ذات تکنولوژی از طریق فرهنگ یونانی است و این نکته را با بیانی الزام آور متذکر می‌شود؛

«اصل و ریشه مفهوم تکنولوژی را باید در فلسفه یونانی جستجو کرد، چرا که اساساً واژه تکنولوژی از زبان یونانی برگرفته شده است و مفهوم تکنیک^۱ با تخته^۲ ارتباط دارد.»^۳

برای این منظور با طرحی ابتکاری، مفهوم ابزار را در کنار مفهوم علیت قرار می‌دهد و مدعی است که از این طریق ذات تکنیک قابل تبیین است. تکنولوژی به معنی وسیله-دستگاهی است که در لاتین به آن «instrumentum» به معنی تجهیزات و ابزار گفته می‌شود. او معتقد است که چپستی و ذات تکنولوژی هنگامی آشکار می‌شود که بررسی ما از تعریف ابزاری تکنولوژی به علل چهارگانه معطوف گردد. چرا که همواره باید توجه داشت که ابزار چیزی است که با آن بر چیز دیگری تأثیر می‌گذاریم و با این تأثیر چیزی را به دست می‌آوریم.^۴

شاید در نگاه اول طرح مفهوم علیت در بحث هایدگر تا اندازه‌ای حاشیه‌ای به نظر برسد. خواننده «پرسش از تکنولوژی» به یکباره وقتی می‌بیند هایدگر به صحبت از علل اربعه می‌پردازد، غافلگیر می‌شود. اما در شیوه تفکر هایدگر این‌گونه «رفت و برگشت‌ها»^۵ و بررسی ریشه مباحث (حتی ریشه لغوی) و یافتن طرق جدید تفکر دارای اهمیت زیادی است.

انگیزه دیگری که می‌توان برای هایدگر در این نحوه بررسی متذکر شد اینکه مفهوم علیت و علل اربعه در بحث از تکنولوژی ظرفیت‌های جدیدی را پیش رو می‌گذارد. تکنولوژی اگر به علیت مرتبط شود، هایدگر را قادر می‌سازد که معنای تولید و ابداع را با هنر قدیم از یک سو و طبیعت از سوی دیگر در کنار هم قرار دهد و بتواند درباره آنها بحث کند. همچنین توجه به معنای انکشاف در علیت که در نظر او به شکل انحصاری فقط در دوره پیش‌سقراطیان اتفاق

1. Technikum

2. Techne

۴. همان: ۲۱

۳. هایدگر ۱۳۷۵: ۳۰

۵. هایدگر ۱۳۸۷: ۷۶؛ هایدگر این شیوه تفکر را در هستی و زمان توضیح داده است.

سیّد محمد مهدی موسوی مهر

افتاده است، او را در بحث مقایسه‌ای میان طبیعت به منزله خود طبیعت یا طبیعت به منزله منبع ذخیره توانمند می‌سازد و چنان که می‌دانیم، این معنا از مباحث اصلی تکنیک است.

بر این اساس در مقاله سعی می‌شود که ضمن تشریح نحوه بکارگیری مفهوم علیت یونانی توسط هایدگر در جهت تبیین تکنولوژی، به نکاتی که در اندیشه افلاطون و ارسطو در نحوه مواجهه با مفهوم علیت بوده و کمتر مورد توجه هایدگر قرار گرفته است، توجه شود و در نهایت دیدگاه هایدگر در این خصوص تبیین شود. به طور روشن مقاله در صدد پاسخگویی به این پرسش است که هایدگر چگونه از مفهوم علیت در سنت یونانی، برای تبیین تکنولوژی، متناسب با روش فلسفی خود بهره می‌گیرد.

معنای علیت و علل اربعه

هایدگر در بیان نسبتاً پیچیده‌ای که در «هستی و زمان» است، مفهوم علت را با مقصر بودن^۱، مسئول بودن^۲ و یا بانی^۳ و یا حتی سبب‌ساز بودن^۴ قرین می‌کند.^۵ این معانی کمابیش در پرسش از تکنولوژی هم حفظ می‌شود و به ویژه معنای مسئول بودن برای هایدگر اهمیت دارد.^۶

در پرسش از تکنولوژی، نقطه آغازین در بیان مفهوم علت، ساده و قابل فهم برای عموم است. «آنچه یک علت به دنبال دارد، معلول نامیده می‌شود.» اما او طبق عادت باید به سراغ ریشه کلمات در زبان لاتین و یونانی برود. «*causa* یا *caus*» به فعل *cadere* (= *to fall*) تعلق دارد و به معنای افتادن است. بدین معنا که چیزی موجب آن می‌شود که از چنین و چنان راهی نتیجه‌ای حاصل شود. اما مفهومی که در ادوار بعدی در قلمرو تفکر یونانی و برای فکر یونانی از علیت استنباط می‌شود، ربطی به فاعلیت یا معلولی را به وجود آوردن، ندارد. آنچه که علت می‌نامیم مبدأ، سرآغاز یا آرچه^۷ است که رومی‌ها به آن *cause* اما پیش‌سقراطی‌ها به آن *aition* می‌گویند و منظور چیزی است که چیز دیگر به آن مدیون^۸ است. از اینجا است که نکته کلیدی بحث هایدگر بیان می‌شود. او معتقد است که در درک رومی از مفهوم علیت به معنای *cause* انحراف ایجاد شده است و معنای صحیح و دقیق

1. Guilty

2. schuld sein au/being responsible for

3. Urheber/author

4. Veranlassungsein/being the occasion

۵. هایدگر ۱۳۸۷: ۶۱۱؛ هایدگر ۱۳۸۹ الف: 360 : 327 Heidegger 1988:

۶. هایدگر ۱۳۷۵: ۲۳

7. Ursache

8. indebted

S. M. Mahdi Mousavi Mehr

علت همان است که در عهد پیش سقراطی در مفهوم *aition* آمده است. چرا که در مفهوم پیش سقراطی انسجام و اتحاد علل اربعه مدنظر است، اما در مفهوم رومی بر جنبهٔ ارتباط علل با جوهر تأکید شده است.^۱

برای بیان این منظور هایدگر تقسیم‌بندی معمول چهارگانه علت‌ها را - که در عصر یونان مطرح و توسط ارسطو سامان دهی شده بود- در قالب مثال معروف جام نقره ای طرح می‌کند. او در بحث علیت با تحلیل روابط میان علت‌های چهارگانه، سعی دارد با طرح مسائل جدیدی در نحوهٔ ابداع و فعالیت عملی به تبیین دیدگاه خود در بحث تکنولوژی قدم گذارد.

در مقام بررسی علت فاعلی، آن را منشاء پیدایش جام نقره ای می‌داند. اما در هر صورت باید توجه داشت که نقره‌کار علت تامه نیست. در بررسی علت غایی نیز معتقد است که هدفی که نوع ابزار و وسایل را مشخص می‌کند نیز می‌تواند همچون علت ملاحظه شود. هر جایی که غایت دنبال شود ابزاری به کار گرفته می‌شود و هر جا که ابزار سلطه یابد، علیت حکومت می‌کند. در یونان به آنچه تمامیت و کمال را موجب می‌شد، تلوس^۲ گفته می‌شد که اغلب می‌توان آن را به عنوان هدف^۳ و یا قصد و غایت^۴ ترجمه نمود. اما این چهار علت به تنهایی چیزی را پدید نمی‌آورند پس اکنون که اموری پدیدار شده اند باید دید که چه چیزی در علیت است که مورد غفلت قرار گرفته است.

در یک بررسی تاریخی نظر هایدگر این است که علیت از جنبه چیستی و ذات اش در تاریکی نهفته است و قرن‌ها به علل چهارگانه همچون حقیقتی روشن و واضح که از آسمان به زمین آورده شده است، نگاه می‌کردند. ولی اکنون دیگر زمان آن رسیده است که پرسیده شود که چرا فقط همین چهار علت وجود دارد.^۵

علاوه بر این برای مدت های مدیدی علت را به عنوان امری که چیزی را سبب می‌شود تعبیر و تفسیر می‌کردند. در این ارتباط سبب شدن به معنای بدست آوردن نتایج^۶ و معلول‌ها است.^۷ علت فاعلی که یکی از چهار علل است، الگو و میزانی برای همه علل تلقی شده است و کار به جایی رسیده است که دیگر حتی علت غایی را که متضمن مقصودی است، به عنوان علت

۱. هایدگر ۱۳۷۵: ۲۳

2. Telos

3. Purpose

4. aim

۵. هایدگر ۱۳۷۵: ۲۲

6. Result

7. effects

سیّد محمد مهدی موسوی مهر

بر نمی‌شمرند.^۱ به نظر هایدگر آنچه تاکنون درباره علیت گفته شده است، دقیق نبوده و بنابراین در حال حاضر به بررسی مجدد و البته درست علیت نیازمندیم.

اگرچه در نگاه اول به نظر می‌رسد که هایدگر سعی دارد علیت را به معنای متداول مطرح کند، اما با تأمل بیشتر در نوع بیان او می‌توان دریافت که تبیین جدیدی از علیت مدنظر اوست. او بیان می‌دارد که:

«استاد نقره‌کار با دقت و تعمق، مسؤل و مرهون بودن را با یکدیگر جمع می‌کند. دقت و تعمق کردن در یونانی Logos ، Legein ، نامیده می‌شود. ریشهٔ Legein ، apophainesthai است که به معنی متجلی کردن است... سه علت مسؤل بودن، هم برای «حقیقت» ظهورشان و هم برای «چگونگی» ظهورشان مرهون تعمق و دقت نقره‌کار هستند، تجلی و ظهوری که به تولید ظرف می‌انجامد.»^۲

این علل اربعه مثلاً در مثال جام نقره‌ای عهده دار و مسؤل «در دسترس بودن» جام نقره‌ای در برابر ما هستند. در دسترس بودن، حضور چیزی را که حاضر و موجود است را معین می‌کند. چهار طریقهٔ مسؤل بودن چیزی را پدیدار می‌سازد. آن چهار طریق به آن چیز اجازه می‌دهند که به حضور درآید. آنها آن چیز را در آنجا آزاد قرار می‌دهند و بدین ترتیب آن چیز راهش را شروع می‌کند، یعنی راه کامل شدن حضورش را شروع می‌کند. بنابراین ویژگی اساسی مسؤل بودن عبارت است از شروع و عازم نمودن چیزی برای به حضور رساندن آن چیز.^۳ در چنین مفهومی آغاز و عازم نمودن چیزی در راه به حضور رساندن آن چیز است و در این صورت است که علل اربعه با وحدت و یکپارچگی باعث ایفای نقش موجبیت^۴ می‌شوند.

«نقش موجبیت هم امکان آنچه هنوز حضور نیافته است را به وجود می‌آورد و علل اربعه متفقاً تحت سیطره موجب شدنی قرار دارند که آنچه را که حاضر است، به ظهور می‌آورد.»^۵

بدین ترتیب هایدگر سعی دارد که از دل مفهوم علیت به ظهور و نامستوری دست پیدا کند. آنچه در بالا بیان شد مربوط به صورت کلی علیت در ارتباط با مباحث مربوط به ابزار و علیت ابزاری بود. به نظر می‌رسد هایدگر به دو مبحث علت فاعلی و علت غایی با تفصیل بیشتر پرداخته است. بحث علت فاعلی در چهارچوب تعبیری به نام «ابداع»^۶ مدنظر هایدگر بوده است و بحث علیت غایی نیز در چهارچوب تعبیر «تخنه» مورد بحث

۱. هایدگر ۱۳۷۵: ۲۱-۲۳

۲. هایدگر ۱۳۷۵: ۲۵

۳. همان: ۲۶ و ۲۷

4. occasioning

۵. همان: ۲۷

6. poisis

S. M. Mahdi Mousavi Mehr

و بررسی قرار گرفته است. از خلال این بحث‌ها می‌توان به دیدگاه هایدگر در علت رسید و از آنجا به مفهوم تکنیکی به معنای مدرن و امروزی آن دست یافت که این بحث، مهم‌ترین قسمت در تحلیل تکنیک بوده و غرض اصلی هایدگر در پرداختن به علت را در بر می‌گیرد.

علت در بیان هایدگر و اندیشه یونانی

هایدگر برای اینکه مفهوم علت و به ویژه علت فاعلی را در تحلیل تکنیک مورد استفاده قرار دهد، به سراغ کار عملی و ابداعات بشری می‌رود. او این‌گونه «علت فاعلی» را تبیین می‌کند که ما به روشنی می‌توانیم دو نوع ابداع و کار عملی را از هم متمایز کنیم. ابداعاتی که در طبیعت اتفاق می‌افتد و ابداعاتی که در طبیعت به وقوع نمی‌پیوندد. نکته‌ی اساسی این است که در ابداعات طبیعی (مانند پیدایش سیب) علت فاعلی در کار نیست. پس حضور علت فاعلی در ابداعات غیرطبیعی است که جداکننده محصولات تکنیکی از محصولات طبیعی می‌شود.

گفته شد که علل اربعه همگی مرتبط با هم و به یکدیگر وابسته‌اند و در حقیقت این چهار علت راه‌های «مسئول چیزی بودن» هستند، و وقتی به یونان باستان مراجعه می‌کنیم و به دنبال این هستیم تا منظور آنها را از مدیون بودن و مسئول بودن بفهمیم، می‌بینیم که آنها مدیون بودن علت نسبت به معلول را به صورت «مسئول - بودن - برای»^۱ بیان کرده‌اند. این عبارت معنای دلالت بر چیزی که هنوز موجود نبوده است را فراهم می‌آورد. این‌گونه «سبب شدن» به معنای فراهم کردن را یونانیان پوئیسس^۲ (ابداع) می‌نامند.

نکته‌ی مهم در فرآوردن، مفهوم «فرآوردن - از» است و راز درک یونانی «فراهم آوردن» (ابداع) در همین حرف اضافه «از» نهفته است که پوئیسس در خود، معنای لفظی این کلمه (شعر) را دارد و به آمدن چیزی از پوشیدگی و خفا به ناپوشیدگی و ظهور تأکید می‌کند. پس مسئولیتی که علل اربعه به طور مشترک و متحد بر عهده دارند، همان حاضر کردن و راهی کردن چیزی برای رسیدن به حضور کامل خویش است. هایدگر بر تفاوت میان فراهم آوردن در طبیعت و کار دست تأکید دارد و آن را هم در فاعلیت انسانی و هم در طبیعت مدنظر دارد.

اگرچه پوئیسس مربوط به فاعلیت انسانی است و در طبیعت صحبت از فوسیس^۳ است، اما هایدگر کمی که پیش‌تر می‌رود، اعلام می‌دارد که در حقیقت، این طبیعت است که اشیاء را

1. Being responsible for

2. Poiesis

3. physis

سید محمد مهدی موسوی مهر

به ظهور می‌رساند. در واقع فوزیس به معنای عالی‌تری همان پوئیسیس است.^۱ توضیح هایدگر در اینجا اگرچه بیانی تا حدودی رمانتیک دارد، ولی منظور او را کاملاً روشن می‌سازد؛

«آنچه که به واسطه فوزیس حضور می‌یابد، سر برآوردن و به بیرون آمدن و تولد یافتن است که به مانند سر بر آوردن غنچه‌ای است که در خودش می‌شکفتد.»^۲

شاید به همین دلیل باشد که در فاعلیت طبیعت به فاعلیت چیز دیگری نیاز نیست و در فاعلیت محصولات انسانی است که فاعلیت افراد و امری خارج از طبیعت موضوعیت دارد.

این تفاوت بسیار مهم است، زیرا در تحلیل تکنیک به دلیل حضور همین فاعلیت انسانی در پوئیسیس به ابداعی (فراهم آوردن) که در طبیعت اتفاق نیفتد، تمایل نشان داده نمی‌شود^۳ و آن را اصیل نمی‌دانند و احتمالاً این تعبیر که فوزیس عالی‌تر از پوئیسیس است، به همین مطلب اشاره دارد. البته بر این اساس شاید حتی بتوان گفت که معنای پوئیسیس هم از فوزیس اخذ شده است چرا که این موضوع که فعالیت‌های انسانی رونوشت از طبیعت است موضوعی جدی است که به وجهی بر تقدم ابداع طبیعی بر ابداع انسانی توجه دارد.

هایدگر برای تبیین ابداع از مفهوم موجبیت و البته طبق عادت، باز از فلسفه یونانی کمک می‌گیرد. هایدگر بیان می‌دارد که افلاطون مفهوم موجبیت را در جمله‌ای از رساله مهمانی روشن می‌سازد:

«هر نوع موجب شدن که از فراسوی عدم حضور می‌گذرد و به سوی حاضر گشتن پیش می‌رود، پوئیسیس، ساختن و برآوردن و تولید کردن^۴ است.»^۵

ابداع و زایش، اشیاء را از پوشیدگی به ناپوشیدگی و آشکاری می‌آورد و در آنجا جریان دارد که شیئی از خفا به ظهور می‌رسد. این سکون‌ها و حرکات^۶ در آن قلمرویی رخ می‌دهد که ما آن را انکشاف^۷ می‌نامیم.^۸ بنابراین ابداع از راه مناسبات علی و معلولی بر روی موجودی که تاکنون بوده و وجود داشته است، اثر نمی‌گذارد، بلکه تأثیر علی وقتی است که نوعی دگرگونی در ناپوشیدگی به تحقق برسد.

۳. هایدگر ۱۳۷۵: ۳۳

۲. همان

۱. هایدگر ۱۳۷۵: ۲۸

4. Bringing forth

۵. هایدگر ۱۳۷۵: ۲۸

6. rests and moves

7. revealing

۸. همان: ۲۹-۲۷

علاوه بر مفهوم ابداع که در اصل متناظر با علت فاعلی است، بخش مهم‌تر بررسی تکنیک که در مراجعه هایدگر به فلسفه یونانی اتفاق می‌افتد، همین بررسی تخنه است.

واژه یونانی *tikto* به معنی به بارآوردن یا تولید کردن است. واژه *techne* یعنی فن به ریشه *tec* باز می‌گردد. در زبان یونانی تخنه نه به معنای هنر است و نه آفرینش و صنع، بلکه به معنی «سبب ظهور چیزی شدن» است که به گونه‌های متفاوت در درون آنچه حضور دارد، انجام می‌پذیرد. یونانیان تخنه یا تولید را به معنای اجازه ظهور می‌دانند.^۱

دلیل پرداختن هایدگر به تخنه به جهت نسبتی است که تخنه با تکنولوژی مدرن دارد. تخنه و تکنولوژی با هم تفاوت دارند، اما هر دوی آنها نوعی انکشاف هستند و به همین جهت در تبیین تکنیک از تخنه کمک گرفته می‌شود. پس توجه به تخنه تنها به این جهت نیست که تکنولوژی از ریشه کلمه تخنه است، بلکه هایدگر از سطح معنای لغوی گذر کرده و به دنبال پی جویی معنایی عمیق‌تر از تخنه است که بتواند آن را با تکنولوژی هم‌افق کند. البته علاوه بر این، هایدگر به نحو روشن تخنه را مرتبط با تحلیل ابزار نیز می‌داند؛

«این که واژه تخنه چه معنا و مفهومی دارد و چگونه یونانی‌ها آن را تعریف کرده‌اند، ما را به همان مفهومی هدایت می‌کند که به هنگام ادامه پرسش از "ماهیت ابزار"^۲ به روی ما گشوده است.»^۳

واژه تکنولوژی در زبان آلمانی با کلمه آلمانی *machenschaft* تقریباً مترادف است. این کلمه در آلمانی به معنی تولید از روی حيله است. حيله در اینجا به همان معنی کاربردی عربی یعنی علم الحیل (مکانیک) است و به معنی قدرت، مهارت، تیزنگری و تصرف اطلاق می‌شود.^۴ اما بیش از این معنی آلمانی، معنای یونانی کلمه برای هایدگر اهمیت دارد و اساساً این کلمه در اصل از زبان یونانی برگرفته شده است. مفهوم *tecknikon* با تخنه ارتباط دارد و از این طریق با تکنولوژی مربوط می‌شود.

بر اساس نوع تفسیری که متأثر از فلسفه یونان است، بحث اصلی که مدنظر هایدگر قرار گرفته، این است که اولاً تخنه صرفاً به فعالیت‌ها و مهارت‌های عملی مربوط نمی‌شود، بلکه با مهارت‌ها، هنرهای ذهنی و هنرهای زیبا نیز ارتباط پیدا می‌کند. تخنه به ابداع و زایش^۵ متعلق است و یک امر شعری و شاعرانه است.^۶ ثانیاً به این نکته – که اتفاقاً برای هایدگر نکته

۱. هایدگر ۱۳۸۹: ۲۲-۲۳

2. instrumentally

۴. جمادی ۱۳۸۵: ۶۹۰

۳. همان: ۳۲

5. to poiesis

۶. هایدگر ۱۳۷۵: ۳۰

سید محمد مهدی موسوی مهر

مهم‌تری است و جایگاه محوری در تحلیل او از تخنه دارد - باید توجه کرد که واژه تخنه از زمان‌های گذشته تا عهد افلاطون با واژه اپیستمه^۱ ارتباط داشت. در همین جا است که هایدگر استنتاج خود را صورت می‌دهد. از هر دو واژه تخنه و اپیستمه به معنی وسیع کلمه معنی آشنا بودن به چیزی و متخصص بودن در چیزی فهمیده می‌شود. چنین شناسایی‌ای، گشایشی را برای ما فراهم می‌کند که این گشایش نوعی انکشاف است.^۲

بدین ترتیب تخنه مفهومی خواهد بود که با توسعه‌ای در معنای آن که توسط هایدگر اتفاق افتاده است - هم بر شناخت نظری و هم بر شناخت عملی دلالت دارد و به همین جهت به آگاهی و انکشاف منجر می‌شود. بنابراین هایدگر خصلت انکشاف را به عنوان مهم‌ترین ویژگی تخنه می‌داند.

هایدگر تنها به این توسعه در معنا بسنده نمی‌کند، بلکه به تعبیری حتی مصادیق تخنه را نیز توسعه می‌دهد و البته این وسعت را برگرفته از تفکر یونانی می‌داند. به نظر هایدگر در یونان زمانی بود که تخنه فقط بر تکنولوژی اطلاق نمی‌شد. بلکه هنگامی که انکشاف، حقیقت را پدیدار ساخت و همچنین پدیدار شدن امر حقیقی در قالب زیبایی نمایان شد نیز آن را تخنه نامیدند. به زعم هایدگر تمامی این معانی و مصادیق در یونان پیش از سقراط بر تخنه قابل حمل بود. او مدعی است که این معنای آگاهی و انکشاف برای تخنه که دارای خصلت‌های تاریخی است، در دوره پس از سقراط دچار تغییر شده و به فراموشی سپرده شد.

تکنیک در ذات‌اش یک سرنوشت تاریخی و انتولوژیک حقیقت هستی است. حقیقتی که در نسیان قرار دارد. پس تکنیک فقط از حیث لغوی به یونانیان بر نمی‌گردد، بلکه باید منشأ تاریخی ماهوی آن را در تخنه به مثابه نحوه‌ای از حقیقت^۳ یعنی نحوه‌ای از ظاهر ساختن هستند جستجو کرد و به همین دلیل که تکنیک صورتی از حقیقت است، پایه در تاریخ مابعدالطبیعه دارد.^۴

در مقابل این اندیشه، هایدگر مدعی است که فهم تکنیکی از علیت از دوره افلاطون به بعد پایه‌گذاری شده است و افلاطون نقطه شروع این جریان است و تکنولوژی مدرن امروزی نقطه اوج آن است. بیان این ماجرا با ادبیاتی تخصصی و در عین حال جذاب در کتاب افادات

1. episteme

۲. هایدگر ۱۳۷۵: ۳۱؛ هایدگر ۱۳۸۶ الف: ۸

3. aletheuein

۴. هایدگر ۱۳۸۸: ۳۰۲

S. M. Mahdi Mousavi Mehr

طرح شده است. هایدگر سخن از لحظه حساس و سرنوشت سازی در تجربه یونانیان به میان می‌آورد که این شروع اتفاق افتاده است. چیره شدن^۱ فوژیس از طریق تخنه، فروپاشی^۲ آلیثا و در عین حال دگرگون‌سازی هستی و اندیشه که همان اندیشه نمودی است، همان لحظه حساس مد نظر هایدگر است.^۳

بنابراین از هنگامی که در تفکر افلاطونی و ارسطویی عمل در برابر نظر قرار گرفت و تفکر به عنوان نظر و رفتار نظری تعریف شد، تفسیر تکنیکی تفکر آغاز شد. در این رویکرد، اندیشه در برابر عمل از نوعی استقلال برخوردار است و در واقع، تقسیم تفکر به نظری و عملی به مثابه دورنمودن تفکر از ساحت حقیقی خویش است و از همین جاست که «عنوان‌هایی چون منطق، اخلاق و فیزیک سربرمی‌آورند».^۴

به نظر می‌رسد نسبت چنین مسأله‌ای به افلاطون جای بررسی و تأمل دارد. افلاطون در رساله‌های جمهوری^۵، گرگیاس^۶، میهمانی^۷ و سوفیست از تخنه بحث می‌کند. او در مکالمه سوفیست هنرها و فنون را به دو نوع تخنه که چیز جدید به وجود می‌آورد و هنری که صرفاً امور قبلی را نظم می‌بخشد و چیز جدیدی به وجود نمی‌آورد، تقسیم کرده است.

افلاطون در رساله گرگیاس در مقام مقایسه سخنوری و سایر علوم نظیر حساب، هندسه، موسیقی و نجوم و در کنار آن فنون عملی‌تر مانند طبابت، قضاوت و نقاشی با ترجیح خطاب به سایر علوم و فنون به نوعی بر نیازمندی همه این علوم و فنون به سخنوری تأکید دارد^۸ و در عین حال به نوعی یگانگی این علوم را نیز بیان می‌دارد.

او در کتاب دهم جمهوری صحبت از سه نوع صانع به میان می‌آورد که صانع اول خداست. صانع دوم پیشه‌ور است (مثلاً نجار) و صانع سوم مقلد است (هنرمند) و به ترتیب هر کدام از این موارد را یک مرتبه دورتر از حقیقت می‌داند. روشن است که چنین بیانی در صدد این نیست که علیت به اصطلاح هایدگر «غیر اصیل» را تقویت کند و از نگاهی پیش سقراطی به علیت اعراض کند.^۹

1. Übermachtung

2. Einsturz

۴. اسدی: ۱۳۷۵: ۱۰۶

۳. والگانو: ۱۳۸۵: ۱۳۲

۶. افلاطون: ۱۳۸۲: ۳۴۰

۵. افلاطون: ۱۳۷۴: ۹۲۸

۸. افلاطون: ۱۳۸۷: ۳۳۰-۳۳۳

۷. همان: ۳۴۲

۹. افلاطون: ۱۳۷۴: ۵۵۷-۵۵۸

سیّد محمد مهدی موسوی مهر

«همه فنون سروکارشان تنها با عقاید و تمایلات مردم است و فایده‌ای که از آنها عاید می‌شود مربوط به تولید و ساخت اشیاء و نگهداری محصولات و مصنوعات است. آن علوم دیگر که شمه‌ای از حقیقت را درک می‌کنند، یعنی هندسه و فنون وابسته به آن، در واقع معرفت اینها نیز درباره وجود، رویایی بیش نیست و چون این علوم تعبداً مقید به فرضیاتی هستند که از آنها عدول نمی‌توان کرد، از مشاهده نور حقیقت عاجزند.»^۱

در نهایت بنا بر اقرار خود هایدگر، افلاطون در رساله مهمانی علت را این گونه توضیح می‌دهد:

«هرگونه به - راه - آوردن آنچه از عدم حضور در می‌گذرد و به سوی حضور یافتن پیش می‌رود نوعی پوئیسس یا فرا - آوردن است.»^۲

به روشنی ملاحظه می‌شود که این توصیف شاعرانه از علل چهارگانه ما را به معنای فوزیس در نزد یونانیان پیش سقراطی نزدیک می‌کند که به نظر کاپلستون این برداشت، از کتاب فردوس و قوانین هم قابل وصول است^۳ و البته در عین حال قرابت نزدیکی با بیان هایدگر دارد.

شاید بتوان مرجع اشکالاتی که هایدگر متوجه افلاطون می‌کند را در بیان افلاطون در خصوص هنر ملاحظه کرد. افلاطون هنر را به سه معنای پوئیسس، تخته و میمیسس^۴ آورده است و آن قسمی را که بر شاعران زمانه خود تطبیق می‌کند، همان میمیسس است و گرنه هر جا که صحبت از تخته و پوئیسس است بر سایر ارباب حرف قابل اطلاق بوده است. از نظر افلاطون اصل در تخته و پوئیسس «ساختن» است. اما در تفصیل سخن، میان شاعران و دیگر ارباب صنایع فرق می‌گذارد، و به ظاهر از باب دروغ‌گویی، شاعران را از مدینه فاضله و یوتوپییای خویش اخراج می‌کند و دیگران را حفظ می‌کند.

درباره ارسطو نیز اگرچه بخلاف افلاطون، به دلیل ظرفیت‌هایی که فلسفه او برای طرح مسایل عملی و تجربی دارد با جدیت بیشتری این اشکالات را طرح می‌کند، اما او نیز علیت را آن گونه که هایدگر مدعی است، مدنظر ندارد. ارسطو در کتاب فیزیک و سیاست به طور غیرمستقیم و در کتاب اخلاق و متافیزیک به تفصیل از تخته صحبت به میان آورده است. او بحث خود را به طور مفصل در متافیزیک انجام داده است. در آغاز بحث از علت، به روشنی بیان می‌کند که علت به مفهوم دانستن است؛

۳. کاپلستون ۱۳۷۵: ۲۹۰۰

۲. هایدگر ۱۳۷۵: ۲۸

۱. همان: ۴۳۱

«باید شناختی از علت های آغازین به دست آورد زیرا تنها هنگامی از دانستن هر چیزی سخن می گوئیم که تصور می کنیم علت نخستین آن را می شناسیم.»^۱

بر این اساس روشن می شود که هر یک از علل چهارگانه به جنبه واقعی و نه صرفاً ذهنی و روان شناختی اشاره دارد، چرا که از نظر ارسطو حکمت به معنای دانش علل چیزهاست^۲ و حکیم کسی است که علت چیزها را می شناسد. پس پرسش از چرایی پرسش از حقیقت چیزها هم هست بنابراین آنها هم علت اند و هم دلیل و هم جنبه ثبوتی را شامل می شوند و هم جنبه اثباتی.

از طرفی دیگر ارسطو میان امور طبیعی و امور فنی تفکیک قایل است. در امور طبیعی علت تغییر را در خود آنها می داند و در امور صناعی در عاملی خارجی می جوید. همچنین معتقد است که در همه پیدایش های طبیعی به جای سه علت فاعلی، غایی و صوری تنها علت صوری داریم. بنابراین قرابت نزدیکی میان دیدگاه ارسطو با دیدگاه هایدگر و پیش سقراطیان در نوع توجه به علل طبیعی و تمایز ویژه میان این نوع علت و علت غیر طبیعی «صناعی» ملاحظه می کنیم. اساساً برای ارسطو توجه به طبیعت امری بنیادین و اقتضای ذات اندیشه و فلسفه اوست. بنابراین نمی توان او را متهم به این کرد که تفکر تکنیکی لافاقل در موضوع علت با ارسطو آغاز می شود.

فلاطوری معتقد است که به ویژه در فلسفه اسلامی، مثال اصلی برای واقعیت و پیوند علل اربعه در جهان، طبیعت است و از دیدگاه ارسطو، علل چهارگانه در طبیعت با هم متحدند و اگر مشاهده می شود که این نوع علت در فلسفه اسلامی کمتر مورد توجه قرار گرفته، به این دلیل است که نوع علت صناعی با خالقیت الهی تناسب بیشتری دارد و به همین جهت ابن سینا هم به آن بیشتر پرداخته است.^۳

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس نیز تفاوت میان تخته و اپیستمه را بیان کرده و اشاره کرده است که ابداع و فعل دو امر متمایزند؛

«استعداد انجام فعلی که همراه با قاعده باشد با استعداد ابداع از روی قاعده متفاوت است. نه فعل ابداع است و نه ابداع فعل.»^۴

هایدگر این مطلب را این گونه توضیح می دهد که این تمایز در واقع با توجه به چپستی و چگونگی انکشاف آنها تحقق می یابد. تخته حالت و جلوه ای از آلیاست. تخته از امری

۱. ارسطو ۱۳۷۷: ۱۱ و ۵۲

۲. همان

۳. ارسطو ۱۳۸۱: ۱۶-۱۷

۴. فلاطوری ۱۳۶۳: ۲۰۹

سیّد محمد مهدی موسوی مهر

کشف حجاب می‌کند که خود را فرا- نمی‌آورد و هنوز در برابر ما قرار ندارد و هر آنچه را که می‌توان دید و در عین حال گاهی از این طریق و گاهی از آن طریق دیگر معلوم می‌شود، گاهی چنین و گاهی چنان می‌شود.^۱ بنابراین در تخته با نظر به شکل نهایی محصول که نحوه ساخت را مشخص می‌کند، انکشاف نهفته است.

نوسباوم^۲ معتقد است، بر سر ترجمه درست واژه‌های «آیتیای»^۳ و «آیتیون»^۴، که اصطلاحات محوری ارسطو در این بحث‌هاست، گفتگوهای بسیار بوده است. ترجمه متداول، بر طبق سنت در سیاق عبارات ارسطو، لفظ «علت» بوده است؛ و از اینجا است که می‌شنویم درباره «نظریه علل چهارگانه» ارسطو سخن می‌رود. اشکال این تعبیر این است که استعمال واژه را نزد ارسطو از استعمال عادی آن در یونانی جدا می‌کند و هم‌چنین موجد این پندار نادرست در ما می‌شود که دامنه اموری که او بدان‌ها علاقه دارد محدودتر از آن است که در واقع هست. متداول‌ترین معنای صفت آیتئوس^۵ در یونانی پیش از ارسطو چیزی بوده مانند «مسئول» یا «تبیین‌کننده». در خواست دانستن آیتئون فلان رویداد، درست چنان که ارسطو می‌گوید، مساوی با توضیح خواستن یا سؤال از «چرایی» است؛ و شخص یا رویداد یا چیزی که آیتئون است به این دلیل چنین است که در پاسخ به سؤال «چرا» ظاهر می‌شود.^۶

با ملاحظه آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد که هایدگر به یک مصادره به مطلوب گرفتار آمده است. او سعی دارد که دیدگاه خود را متفاوت با مفهوم تخته به معنای یونانی بعد از سقراط نشان دهد. از همین رو است که تلاش می‌کند تفسیر یونانی پیش از سقراط را بسیار متفاوت‌تر از تفسیر افلاطون و ارسطو در بیان امور عملی و به طور خاص تخته نشان دهد. اما حقیقت این است که تفاوت‌های دو دیدگاه ارسطویی و پیش‌سقراطی تا آن حد بنیادی نیست که بتوان بر افلاطون و ارسطو خرده گرفت و به همین دلیل است که در اصل- و بدون اینکه هایدگر تصریح کرده باشد- نوع رابطه میان تخته و اپیستمه که توسط ارسطو بیان شده است، کمابیش مورد قبول هایدگر است و هایدگر نزدیک به آن معنا را برای بیان نظر خود برگزیده است.

۱. هایدگر ۱۳۷۵: ۳۱؛ هایدگر ۱۳۸۶ الف: ۸

2. Martha Craven Nussbaum

3. aitiai

4. Aition

5. aitos

۶. نوسباوم ۱۳۷۴: ۶۹-۶۸

شاید به دلیل همین اشکالات باشد که بین بیان فوق از ذات تکنیک با بیانی که در برخی آثار دیگر هایدگر است، اندکی تفاوت وجود دارد. در سر آغاز کار هنری هایدگر مخالف شمول مفهوم تخته بر هرگونه فعالیت عملی است؛

«تخته نه به معنای کار دستی است و نه به معنای هنر و نه به طریق اولی به معنای امروزین تکنیک. این لفظ اصلاً بر کار عملی دلالت ندارد، بلکه فقط نحوه‌ای از دانستن را می‌رساند.»^۱

دانستن به معنای دیدن است و دیدن در معنای وسیع کلمه یعنی دریافتن موجود حاضر بما هو حاضر. ذات دانستن را تفکر یونانی عبارت از کشف حجاب موجود که مینا و راهنمای هر رفتاری با موجود است و تخته اساساً هرگز به معنای کنش یک انسان نیست.

همین تعبیر در مقاله‌ای هم که هایدگر راجع به معماری دارد مورد تأکید قرار گرفته است:

«تخته برای یونانیان نه به معنای هنر است و نه به معنای کار دستی. بلکه به این معناست که چیزی در امر حاضر به ظهور در آورده شود.»^۲

با توجه به آنچه بیان شد، باید گفت با وجود اعتراضی که هایدگر نسبت به افلاطون و ارسطو در انحراف از اندیشه بنیادین هستی دارد، تا حدود زیادی تفسیر و تبیین آن دو نزدیک به عصر پیش سقراطی است که خود هایدگر آن را پذیرفته و مینا قرار داده است.

علیت نزد هایدگر

با تکیه بر مفاهیم «مسئول بودن» و «آشکارسازی» که به روایت هایدگر از فلسفه یونان از مقومات علیت به معنای پیش سقراطی است، علیت این گونه تبیین می‌شود که ویژگی اساسی مسئول بودن عبارت است از شروع و عازم نمودن چیزی برای به حضور رساندن آن چیز و بنابراین مسئول بودن عبارت می‌شود از نوعی موجبیت و باعث شدن در پیشروی چیزی بر اساس آنچه که یونانیان از مسئول بودن^۳ تجربه می‌کرده‌اند. هایدگر به وضوح اعلام می‌کند که به فعل موجب شدن^۴ بار معنایی بیشتری می‌بخشد، به طوری که اکنون نامی می‌شود برای ذات علیت و البته باز او تأکید دارد که این معنی از علیت هم همان معنای یونانی است.

هایدگر خرسندتر خواهد بود که بگوید اصلاً در مناسبات علی و معلولی، تأثیر و تأثر متقابل مهم نیست، بلکه مهم این است که نوعی دگرگونی در مستوری به سمت نامستوری اتفاق

۲. هایدگر ۱۳۸۶: ۱۵۱

۱. هایدگر ۱۳۸۵: ۴۱

3. Aitia

4. to occasion

سیّد محمد مهدی موسوی مهر

بیفتد. پس هر جا که علیت است، ظهور هم هست و بالعکس هر چیزی که در جایی حضور می یابد خود را در پرتو نور انسجام و هماهنگی علی و معلولی نشان می دهد.

اما امروزه به راحتی ما تمایل داریم مسئول بودن و مرهون بودن را یا به صورت مفهومی اخلاقی به عنوان یک لغزش و خطا توضیح دهیم یا اینکه آن را به عنوان تاثیر گذاری تفسیر و تفهیم کنیم. در هر یک از دو صورت مذکور راهی را مسدود کرده ایم که منجر به اعتقاد به معنی اولیه آنچه که بعدها علیت نامیده می شد، گشت. تا وقتی که این راه به سوی ما باز نیست عملا در دیدن ذات آنچه که ابزاری است و مبتنی بر علیت است با شکست مواجه خواهیم بود.

فرض کردن علیت به معنی سببیت و موثریت با اصول هستی شناسی های دیگر در تعارض است. مطابق هستی شناسی های دیگر تحقق هر امری در چهارچوب «در جهان بودن»، معنا پیدا می کند و نتیجتا هر امری در کلیت جهان موجودیت دارد و ما علت بودن و معلول بودن را با درک گونه ای خاص از مفهوم علیت و علل اربعه و در کلیت آن می فهمیم و البته بهتر است که بگوییم برای ما ظهور می یابد.

اما در تحلیل امروزی، بررسی علیت اشیاء، با خلغ امور از جهان شان صورت می گیرد که باید آن را پرداخت اشتباه به علیت اشیاء دانست.

در حال حاضر علیت نه خصیصه موجبیت که «ابداع می کند و می سازد» را نشان می دهد و نه ذات علت فاعلی^۱ را نشان می دهد تا چه رسد به اینکه به گونه علت صوری^۲ نمایان شود. به نظر می رسد علیت به گزارشی (گزارش دعوت به درگیری با خارج) از منبع ذخیره تنزل می یابد. حاصل این تنزل یافتن علیت، مطابق است با جریان رو به رشد تسلیم و رضایتی که هایزنبرگ در سخنرانی اش به آن پرداخته است.^۳

اتفاق دیگری که در موضوع علیت در دوران مدرن افتاده است، از بین رفتن اتحاد علل گوناگون است. منشاء این مسئله هم فقدان نگاه تاریخی به مبحث علیت است. در این دوره علت فاعلی هر چه بیشتر بر علت های دیگر سایه افکنده است، چرا که کنش ارادی و آگاهانه سوژه خودمختار، تعیین کننده علت فاعلی است. اما هایدگر تأکید دارد که این امر نشان گر فهم بنیادین درباره ذات راستین اصل علیت و انکشاف حاصل از آن است. خود این علت

1. Causa efficiens

2. Causa formalis

۳. هایدگر ۱۳۷۵: ۴۹؛ هایدگر ۱۳۸۶ الف: ۱۷

فاعلی، ماده و تاریخی که علت های صوری و غایی را رقم می زند، مشخص می کند. در حالی که از دیدگاه تکنولوژی مدرن، انسان دیگر هستنده ای تاریخی به شمار نمی رود و علت فاعلی هم به عنوان علتی خود مختار و آغازین شمرده می شود. چنین هستنده غیرتاریخی، بی هدف نیز هست و از زمین و جهانش و به تعبیری از علیت های مادی و غایی و صوری بیگانه می شود.^۱ گاهی حتی علت صوری برای آن امری موهوم تلقی می شود. زمین برای او حذف می شود تا صحبت از علت مادی نشود و در بی جهانی و منفک از اشیاء دیگر فرض می شود که دیگر به دنبال فهم علت صوری نباشد.

چنین وضعیتی در تکنیک سبب می شود که علیت از جایگاه واقعی خود فاصله بگیرد و امری که باید به دنبال انکشاف باشد گرفتار اصول علی و معلولی است که بریده از تاریخ خودشان، به دنبال کشف قوانین نامتغیر و ثابت اند. در حقیقت «به دنبال معجزه اند». یعنی عملی فوق طبیعی انجام شود که همه تفاوت ها را از بین ببرد.^۲ در این وضعیت علیتی که باید در صدد فهم امور باشد به دنبال این می افتد که در یک تقلیل گرایی افراطی علیت، همه امور را به چشم یکسان و در چارچوب تنگ و بسته ای ملاحظه کند که همان چارچوب علمی است.

در علوم جدید نمود این نظریات تقلیل گرا بیشتر است و به ویژه با پیدایش فیزیک جدید، علیت دیگر به معنای به وجود آوردن یا سبب شدن که امری را فرآورده و موجبات ظهور آن را فراهم می سازد، یعنی به معنی «مسئول بودن برای»^۳ و یا حتی به معنی علیت صوری و یا فاعلی نیست. علیت در فیزیک جدید فاش کننده دعوت به معارضه ای است که مقارن یا متعاقب فهم موجود، به منزله انباشته شده و ذخیره شده است.^۴

نتیجه گیری

هایدگر برای دستیابی به روح حاکم بر تکنولوژی می کوشد تا از مفهوم شایع تکنیک که همان تعریف ابزاری است، عبور کند. در نگاه اول طرح مفهوم علیت در بحث هایدگر تا اندازه ای حاشیه ای به نظر می رسد. اما مفهوم علیت و علل اربعه در بحث از تکنولوژی ظرفیت های جدیدی را پیش رو می گذارد. تکنولوژی اگر به علیت مرتبط شود، هایدگر را قادر می سازد که معنای تولید و ابداع را با هنر قدیم از یک سو و طبیعت از سوی دیگر مرتبط کند و بتواند درباره آنها بحث کند. همچنین توجه به معنای انکشاف برای علیت که به شکل

۱. اسمیت ۱۳۸۵: ۳۴۳

2. Miracle

3. Brein2004: 11

4. Being-responsible-for

۵. بیمل ۱۳۸۱: ۲۰۲

سیّد محمد مهدی موسوی مهر

انحصاری فقط در دوره پیش‌سقراطیان اتفاق افتاده است او را در بحث مقایسه‌ای میان طبیعت به منزله خود طبیعت یا طبیعت به منزله منبع ذخیره توانمند می‌سازد.

هایدگر در بحث علیت با تحلیل روابط میان علت‌های چهارگانه، سعی دارد با طرح مسایل جدیدی در نحوه ابداع و فعالیت عملی به تبیین دیدگاه خود در بحث تکنولوژی اقدام کند که این تبیین می‌تواند مفهوم علیت - و از آن مهمتر مفهوم تکنیکی علیت- را برای ما روشن سازد. در یک بررسی تاریخی نظر هایدگر این است که علیت از جنبه چستی و ذات‌اش در تاریکی نهفته است و ما قرن‌ها به علل چهارگانه همچون حقیقتی روشن و واضح که از آسمان به زمین آورده شده است، نگاه می‌کردیم.

شیوه تبیین هایدگر شیوه‌ای بدیع است. هایدگر با نگاه خاصی که به دوره پیش‌سقراطی دارد و با توجه به روش‌های زبان‌شناختی که در تحلیل فلسفی از آنها کمک می‌گیرد، از طریق عناصری که شاید حتی نامرتبط با تکنولوژی به نظر می‌رسد، تحلیل خود را به سرانجام می‌رساند. با این حال، به نظر می‌رسد با همه پویایی که دیدگاه هایدگر دارد، ابهامی در نحوه بررسی او وجود داشته باشد. تفاوت‌های دو دیدگاه افلاطونی و ارسطویی از یک سو و پیش‌سقراطی از سویی دیگر تا آن حد بنیادی نیست که بتوان افلاطون و ارسطو را متهم به انحراف در تاریخ تفکر (حداقل در بحث علیت) کرد و به همین دلیل است که در اصل- و بدون اینکه هایدگر تصریح کرده باشد- نوع رابطه‌ای که میان میان‌تخنه، اپیستمه و علیت صناعی بیان شده است، کمابیش مورد قبول هایدگر است. به بیانی دیگر اگرچه هایدگر نظرات افلاطون و ارسطو را در موضوع تخنه به چالش می‌کشد اما میان برداشت افلاطون و ارسطو از یک سو و برداشت پیش‌سقراطیان و هایدگر از سویی دیگر قرابت‌هایی را می‌توان ملاحظه کرد.

در برداشت‌های امروزی، علیت نه خصیصه موجبیت که «ابداع می‌کند و می‌سازد» را نشان می‌دهد و نه ذات علت فاعلی را، و نه به گونه علت صوری نمایان می‌شود. به نظر می‌رسد علیت به دعوت به درگیری با خارج تنزل می‌یابد. از دیدگاه تکنولوژی مدرن، انسان دیگر هستنده‌ای تاریخی به شمار نمی‌رود و علت فاعلی هم به عنوان علتی خودمختار و آغازین شمرده می‌شود. چنین هستنده غیرتاریخی، بی هدف نیز هست و از زمین و جهانش و به تعبیری از علیت‌های مادی و غایی و صوری بیگانه می‌شود. گاهی حتی علت صوری برای آن امری موهوم تلقی می‌شود. زمین برای او حذف می‌شود تا صحبت از علت مادی نشود و در بی‌جهانی گرفتار می‌آید که دیگر به دنبال فهم علت صوری نباشد و علیتی که باید در صدد فهم امور باشد به دنبال این می‌افتد که در یک تقلیل‌گرایی افراطی علیت، همه امور را به چشم یکسان و در چارچوب تنگ و بسته ملاحظه کند. ■

فهرست منابع:

- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
- _____ اخلاق نیکوماخوس، جلد دوم، ترجمه ابولقاسم حسینی‌پور، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
- اسمیت، گرگوری بروث، نیچه، هایدگر و گذار به پسامدرنیته، ترجمه علیرضا احمدیان، آبادان: نشر پرسش، ۱۳۸۵.
- افلاطون، جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- _____ میهمانی در پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.
- _____ گرگیاس در شش رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران: انتشارات هرمس ۱۳۷۸.
- برنشتاین، ریچارد، تکنولوژی و منش اخلاقی، ترجمه یوسف ابادزی، در فصلنامه ارغنون، شماره ۱، ۱۳۷۳.
- بیمل، والتر، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۱.
- جمادی، سیاوش، زمنیه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۵.
- فلاطوری، عبدالجواد، تحول بنیادی فلسفه یونان در پرتو اندیشه اسلامی، در دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، جلد اول، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۵
- نوسباوم، مارتا، ارسطو، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
- والگانو، دانیلا، درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر، ترجمه محمد رضا قربانی، تهران: گام نو، ۱۳۸۵.
- هایدگر، پرسشی در باب تکنولوژی، ترجمه محمد رضا اسدی، تهران: موسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵.
- _____ سرآغاز کار هنری، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۵.
- _____ پرسش از تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، فرهنگ و تکنولوژی (مجموعه مقالات) [ارغنون شماره اول]، تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.
- _____ هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷.
- _____ نامه‌ای در باب انسان‌گرایی، در از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشرنی، ۱۳۸۸.
- _____ هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹
- _____ عمارت، سکونت، فکرت در شعر، زبان و اندیشه رهایی، ترجمه عباس منوچهری، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۹.

.....
 سیّد محمد مهدی موسوی مهر

Heidegger, M, *Being and time*, Translator: John Macquarrie and Edward Robinson, NewYork: 1988.

_____, *Letter on Humanism*. In Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of Thinking Edited by David Farrell, Krell, London: routledge, 1964.

_____, *The Origion of the Work of Art*. In Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of Thinking. Edited by David Farrell, Krell, London: routledge, 1964.

_____, *The Question Concerning Technology*. In Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of Thinking. Edited by David Farrell, Krell, London: routledge, 1964.

_____, *What Is Metaphysics?* . In Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of Thinking. Edited by David Farrell, Krell, London: routledge, 1964.

O'Brien, M, *Commentary on Heidegger's "The Question Concerning Technology"*. In Thinking together, Proceedings of the IWM Junior Fellows' Conference, Winter 2003, ed. A. Cashin and J. Jirsa, Vienna: IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, Vol. 16, 2004.