

پایان تاریخ

در نظر فلاسفه مدرن و پست مدرن

علی مرادخانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۹۲

سرشناسه : مرادخانی، علی، ۱۳۴۶ -

عنوان و نام پدیدآور : پایان تاریخ در نظر فلاسفه مدرن و پست مدرن / مولف علی مرادخانی .

مشخصات نشر : تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری : ۲۳۱ص.

شابک : 978-964-426-653-9

وضعیت فهرست نویسی : فیبا

موضوع : تاریخ — فلسفه

موضوع : آخر الزمان

موضوع : فیلسوفان -- نظریه درباره تاریخ

شناسه افزوده : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رده بندی کنگره : ۱۳۹۱ ۲۴۳/۸۰۱۶D

رده بندی دیویی : ۹۰۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۰۵۸۴۹



پایان تاریخ

در نظر فلاسفه مدرن و پست مدرن

مولف: علی مرادخانی

ویراستار: فاطمه حمصیان

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدیر نشر: ناصر زعفرانی

ناظر چاپ: مجید اسماعیلی زارع

نسخه پرداز: فرزانه صادقیان

آماده سازی: عرفان بهار دوست

حروف نگار و صفحه آرا: محبوبه حقیقی

طراح روی جلد: اعظم صادقیان

اجرای جلد: عطالت. کاویانی

چاپ اول: ۱۳۹۲

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: پردیس دانش

ردیف انتشار: ۹۱-۸۳

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

ISBN 978-964-426-653-9

شابک ۹۷۸-۹۶۴-۴۲۶-۶۵۳-۹

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۱۴۱۵۵۶۴۱۹، تلفن: ۸۸۰۴۶۸۹۱-۳، فاکس: ۸۸۰۳۶۳۱۷

فهرست

درآمد.....	۱
بخش نخست: پایان تاریخ در نظر فلاسفه مدرن.....	۱۳
پایان تاریخ و خاستگاه کانتی - هگلی آن.....	۱۵
پایان تاریخ و تلقی کانتی هگلی از نظام.....	۱۹
پایان تاریخ و تلقی هگل از عقل و روح.....	۳۳
پایان تاریخ و نسبت آن با علم منطق در هگل.....	۳۸
پایان تاریخ در نظر کوژو.....	۵۰
فوکویاما: پایان تاریخ یا پایان لیبرالیسم.....	۸۵
خاتمه بخش نخست.....	۱۰۷
بخش دوم: پایان تاریخ در نظر فلاسفه پست مدرن.....	۱۱۵
درباره دوره مدرن و نگاه پست مدرن.....	۱۱۷
دریدا: تعویق تلقی مدرن از «پایان».....	۱۳۹
فوکو: پایان پیوستگی در تاریخ.....	۱۴۷
لیوتار: پایان فرا روایت در تاریخ.....	۱۶۳
بودریار: «پایان» پشت سرماست نه پیش رو.....	۱۷۷

- جیمسون: چاره تاریخ در بازگشت به فرا روایت ۱۸۳
- دومورخ اهل نظر در بحث «پایان تاریخ» ۱۸۹
- الن مانسلو ۱۹۱
- کیث جنکینز ۱۹۸
- خاتمه بخش دوم ۲۰۷
- منابع ۲۱۳
- فهرست اعلام ۲۱۹

درآمد

فلسفه تاریخ حاصل دوره مدرن است، اما این قول بدان معنی نیست که در دوره یونانی یا مسیحی نگاه تاریخی در میان نبوده است. شاید با قدری مدارا بتوان پذیرفت که هر جا سخن از تاریخ بوده، ملاحظه و نظری نیز با آن در میان بوده است؛ هر چند این ملاحظه و نظر فلسفه به معنای معهود آن نباشد. لذا دشوار است مورخی یافت که خواسته یا ناخواسته بی نظر و بی فکر به تاریخ بپردازد؟ کالینگوود بر آن بود که فلسفه تاریخ زمانی شکل می گیرد که تاریخ در هیئت نظریه ها درآید، اما قول کالینگوود فرع بر این است که سخن (logos) و گفت^۱ تاریخی از دیگر انحاء سخن استقلال یافته باشد و البته این اتفاق در دوره مدرن افتاده است. در دوره یونانی، سخن شعری، تاریخ و فلسفه در ابتدا جمع بودند؛ به تدریج سخن فلسفی بر دو قسم دیگر غلبه کرد و سخن شعری و تاریخی در ذیل سخن فلسفی، که همانا سخن تعاطی به برهان بود، درآمدند.

به هر حال، تاریخ چه در لفظ و چه در مضمون خاستگاه یونانی دارد و امروز لفظ آن در زبان های اروپایی از راه زبان لاتین کم و بیش به همان شکل یونانی

به کار می‌رود. تنها استثنا در زبان‌های رایج اروپایی تعبیر آلمانی این لفظ است؛ آلمانی‌ها علاوه بر *Historia* و مشتقات آن از قرن هجدهم و خاصه از هردر و هگل به بعد از لفظ *Geschichte* نیز استفاده کردند و استعمال آن در آلمانی شایع است.

در تفکر شعری یونانی، تاریخ یکی از موزها (muse) است؛ موزها الهه‌های هنر هستند. دختر زمین و آسمان الهه‌ای است بنام منوموزینه (mnemosyne) که خود بایاد و یادگار (memory) قریب دارد. منوموزینه همسر زئوس خدای خدایان است. حاصل این ازدواج نُه الهه است که تاریخ یکی از آنهاست. پس تاریخ در تفکر شعری یونانی یاد و ذکر است. از سوی دیگر، منوموزینه چشمه یاد و خاطره است؛ در مقابل چشمه فراموشی (lethe). از این‌روست که هرودوت، که سیسرون او را پدر تاریخ (Pater historiae) می‌نامد، رسالت تاریخ را نجات اعمال انسان از فراموشی می‌داند. او در عبارات نخست شاهکار خود، تواریخ، می‌نویسد: این است تحقیقات (historie) هرودوت که بر آن است از یک سو حوادثی که پیش آورده انسان‌اند با گذر زمان از یاد فرود و از دیگر سو افعال سترگ انسان‌ها، چه یونانی چه بربر، اهمیت خود را از دست ندهد.^۲ اما این دریافت یونانیان از مسئله ریشه در درک آنها از طبیعت (physis) و به تعبیر بهتر، ریشه در جایگاه طبیعت نزد آنها داشت. نزد یونانیان طبیعت همه چیز را شامل می‌شد و بی‌مدد انسان و خدایان المپ - که مدعی خلق چیزی بودند - به وجود آمده بود؛ لذا باقی و سرمدی بود. طبیعت، و آنچه به آن بسته است و بستگی دارد، باقی و سرمدی است و حاجت به یاد و یادآوری انسان ندارد. اما انسان و آنچه در مقام فرد بسته به اوست، فانی و از یاد رفتنی است؛ آنچه باقی است همانا نوع انسان است.

سیر تاریخی مطابق سرمشق زیست‌شناختی زندگی معنا می‌شد. انسان فانی بود، چون سیری خطی و مستقیم در عالمی داشت که همه چیز در آن در سیری دوری قرار می‌گرفت. از این رو به نزد یونانیان، انسان (تاریخ) در طبیعت باقی و سرمدی (immortal) حل می‌شد. لذا به یک معنا، رسالت تاریخ حفظ شئون باقی انسان، یا به بیان درست‌تر، تدارک بقای انسان در جنب بقای طبیعت بود. اگر طبیعت و آنچه بسته به او بود فی‌حد ذاته از بقا و نامیرایی برخوردار بود، تاریخ نیز پیش آمد تا انسان و قول و فعل او را، که همانا مصنوعات او به حساب می‌آمدند، حفظ کند. اگر انسان می‌توانست به قول و فعل خود دوام و بقا بخشد، به آستانه بقا و جاودانگی طبیعت راه می‌یافت. این قابلیت را انسان مدیون منموزینه بود؛ مادر همه موزها - الهه‌های شعر و هنر و خلاقیت. پس با هرودوت قول و فعل انسان و آنچه مصنوع او به حساب می‌آمد موضوع تاریخ تلقی شد؛ درست چیزی که بعدها افلاطون در محاوره فایدروس به نوشتار نسبت داد و ارسطو در فن شعر شاعر و مورخ را، که اشتغال به پراکسیس (praxeis) دارند، دلالت به صناعتی ماندگار به مدد یاد و خاطره (mnemosyne) کرد. این کار با تحویل حوزه پراکسیس به حوزه پویسیس (poiesis) امکان می‌یافت که حاصل آن صورت مکتوب قول و فعل بشر شد. البته بعضی روشنگر نگاه تاریخی را از هرودوت هم عقب‌تر برده و البته نه به لحاظ تقویمی (chronologic) بلکه از منظر شعری به لحظه‌ای ارجاع داده‌اند که اولیس (Ulysses) در دربار اهالی فایاکا به سوانح احوال خویش گوش می‌سپارد؛ سوانحی که اگر تاکنون اتفاق محض بوده، اکنون چونان موضوعی در انتظار دیگران نیز هست. در این گوش‌سپاری اولیس، مهم این است که ناگواری‌ها و ناخشنودی‌ها محل اعتراض نیست و گویا نحوی آشتی و صلح با واقعیت (reconciliation with reality) در میان است؛ صلحی که

در زبان ارسطو مقام تصفیه (catharsis) در تراژدی است و در زبان فلسفه‌های متأخر تاریخ، چون هگل، هدف و معنای غایی تاریخ است.^۴ با وصف این، نزاع انسان (حوزه فنا) و طبیعت (حوزه بقا) نزاع شعر و تاریخ از یک سو و فلسفه و علم از سوی دیگر بوده است. این نزاع و سیر آن گهگاه خواب را در چشم تر فلسفه و علم شکسته است. حل این بحران به سود طبیعت (بقا) با پارمینیدس آغاز، در سقراط تنسيق و در افلاطون تثبیت می‌شود؛ لذا انسان نیز با این دگرگونی راه به آستانه بقا می‌برد. پس انسان با تاریخ سعی می‌کند خود را در کنار طبیعت بشاند. از نگاهی دیگر، می‌توان گفت تاریخ به نزد یونانیان اوقاتی را، که مظهر امر سرمدی بودند، در زندگی انسان عیان می‌کرد و امر قدیم را در امر حادث آشکار می‌ساخت تا از این میان بنیادی برای بقای انسان تدارک کند. این بقا در مدینه (polis) محقق می‌شد؛ لذا تاریخ قول و فعلی را ثبت می‌کرد که در جهت حفظ مدینه باشد. با برآمدن اسکندر و سرآمدن فلسفه معطوف به مدنیة یونانی، تحولی در نگاه تاریخی هم پیش آمد. صورت صریح این تحول در جمهوری روم هویدا شد؛ به‌طوری‌که در تاریخ تحلیل سیاسی جای حقیقت فلسفی (امر سرمدی) را گرفت. این امر باعث شد تاریخ به ابزاری خطابی (rethoric) تبدیل شود و روایت آن نه توسط افراد مستقل از نظام سیاسی، بلکه به دست افراد وابسته به نظام سیاسی افتاد و تاریخ‌نگاری (Historiography) در معنای امروزی آن باب شد و سرانجام تاریخ تمام و کمال با سیسرون در خدمت دولت درآمد و مشغله تاریخ‌نگاری به شرح احوال و آثار رجال سیاسی تقلیل یافت.

در دوره مسیحی نیز همین نگاه کم‌وبیش حفظ شد؛ تاریخ به تابعی از کتاب مقدس بدل شد و به‌جای شرح احوال ارباب سیاست، به شرح احوال حواریون

روی کرد و تواریخ رسولان رونق گرفت. در صدر تجدد نیز همچنان نگاه قدما به تاریخ، یعنی تقلیل تاریخ به گزارش حوادث، معمول بود؛ حوادثی که عمدتاً حاصل بخت و تقدیر تلقی می‌شدند.^۵ اما آرام‌آرام با تحول در حوزه طبیعت‌شناسی، که خود ناشی از تحول در مبادی نگاه انسان به آدم و عالم بود، تحولی در تلقی قدما از تاریخ هم پیش آمد. انسان جدید به تعبیر آرنست چشم سِر (bodily eyes) را در طبیعت‌شناسی به جای چشم سِر (eyes of the minds) نشانده. دستاوردهای خیره‌کننده چشم سِر، اگرچه در مآل امر بر تلقی خاصی از چشم سِر استوار بود، باعث شد نسبت بین انسان و طبیعت دگر باره به هم بخورد و بازار نزاع و تقابل انسان و طبیعت دوباره گرم شود.

این تقابل راه به «دانش جدید»^۶ ی برد که چند صباحی بعد با ولتر نام آن فلسفه تاریخ شد. حاصل این تقابل، که مضمون دانش جدید را دست و پا می‌کرد، همانا استقلال اقوال و افعال انسان از گردش افلاک و نظام تکوینی عالم بود. همین استقلال، مفید معنای فلسفه تاریخ است و از آنجا که نزد قدما جمله سوانح احوال بشر به گردش افلاک و نظام تکوین عالم بازمی‌گشت، فلسفه تاریخ نیز نمی‌توانست صورت بندد. به بیان دیگر، از آنجا که نزد قدما امر حادث (فانی) به سود امر قدیم (باقی) مصادره می‌شد، فلسفه تاریخ هم معنی پیدا نمی‌کرد. اما در دوره مدرن قصه بالعکس شد؛ بشر با تفکر تاریخی امر قدیم (باقی) را به سود امر حادث (فانی) مصادره کرد و لذا از فلسفه تفسیر تاریخی به‌دست داده شد.

البته باید توجه نمود که فلسفه تاریخ را از آن دوره مدرن دیدن به معنای نادیده انگاشتن بصیرت‌های تاریخی ادوار دیگر نیست. باری، در دوره مدرن وجهی از پیدایش فلسفه تاریخ را می‌توان در آثار اصحاب اتوپی چون تامس‌مور و کامپانلا از یک سو و در آثار متفکرانی چون اراسموس، بیکن، مونتینی از سوی

دیگر و بسا از این‌ها مهم‌تر در آثار ماکیاوولی دید. از این‌رو است که هورکه‌ایمر عنوان رساله خویش را، که به بررسی این دوره می‌پردازد، *سپیده دم فلسفه تاریخ بورژوازی* نهاده است. اگرچه توجه به مضامین رساله هورکه‌ایمر برعهده گفتار حاضر نیست، اما اشارات سپیده دم فلسفه تاریخ به ما مدد می‌کند که آینده آن را پیشاپیش ببینیم. اگر اتوپی‌های انسان در نیل به سعادت همگانی موفق از آب درنیاید، نحوی فلسفه تاریخ متولد می‌شود که در آن انسان معنای نهفته و مضمّن در بن آشفته‌گی‌های زندگی خویش را طلب می‌کند.^۶

اگر جستن چنین معنای نهفته در بن آشفته‌گی‌های زندگی رسالت فلسفه تاریخ تلقی شود، بی‌گمان ویکو نخستین فیلسوف مدرن تاریخ خواهد بود. او این معنای نهفته را به مشیت الهی (providence) حاکم بر تاریخ نسبت داد؛ مشیتی که غایات خود را از مجرای قول و فعل انسان، که خود بدان واقف نیست، محقق می‌کند. اما جستن این معنای نهفته مقتضی عبور از ظواهر حوادث به بواطن آنهاست؛ لذا ویکو به کشف مناسبات و توانین آن معنای نهفته پرداخت؛ معنای نهفته‌ای که طبیعت‌شناسی جدید با مفتاح ریاضی قادر به فتح آن نبود و اقتضای دانش جدیدی (new Science) داشت که ویکو دست به کار تدارک آن بود. در واقع، ویکو برای عبور از دکارت، اصل موضوع خود دکارت را مبنی بر اینکه ما جز آنچه خود ساخته‌ایم نمی‌توانیم شناخت، از نو تفسیر کرد. اما این بار این اصل موضوع نه به فیزیک که به تاریخ راه بُرد. ویکو با عبور از ظواهر، که همانا افراد و حوادث گسسته باشند، متوجه فراشد تاریخی - اجتماعی قول و فعل بشر شد که خود نشانی از تحقق مشیت الهی در حوزه زندگی انسان بود.

نگاه ویکو در قرن هجدهم در هامان و خاصه هردر وجه دیگری پیدا کرد و با تفاسیر خاصی به فلسفه‌های تاریخ قرن نوزدهم اتصال پیدا کرد. مشیت الهی

ویکو در کانت به «مشیت طبیعت» و در هگل به «نیرنگ عقل» تفسیر شد و در اتباع کانت و هگل کاملاً حیث عرفی و دنیوی (secular) به خود گرفت.

باری، قصد اشاره‌ای به پیدایش فلسفه تاریخ در دوره مدرن بود. پدیداست که پیوستگی تاریخ، خاطره و فراموشی را، که ریکور عنوان کتاب خویش کرده است، از مناظر مختلف می‌توان تماشا کرد. با این ملاحظات مقدماتی باید اشاره کرد آنچه امروز فلسفه تاریخ نام دارد به دو شاخه کلی تقسیم می‌شود که خود بازتابی از دو معنای اعتبار شده از تاریخ است: فلسفه نظری تاریخ (speculative philosophy of history) و فلسفه تحلیلی یا علم تاریخ (analytical philosophy of history). فلسفه نظری تاریخ، تاریخ را در معنای وقایع و حوادث اتفاق افتاده (res gestae / history as event(e)) می‌بیند که گاه از آن به تاریخ چونان حادثه و رویداد تعبیر می‌شود. فلسفه تحلیلی تاریخ در واقع تاریخ در معنای گزارش و شرح و بیان این وقایع اتفاقیه (historia rerum gestarum / history as account) است که از آن به تاریخ چونان روایت نیز تعبیر می‌شود. هرکدام از این حوزه‌ها مباحث و نگاه خاص خود را دارند.

سلسله نسب فلسفه نظری تاریخ، بسته به اینکه چه اعتباری از آن شود، می‌تواند محل اختلاف باشد؛ اما حسب قولی که در این نوشته اعتبار شد - یعنی قول به اینکه فلسفه تاریخ حاصل دوره مدرن است - به ویکو، کانت، کندیوسه، هردر، فیشته، هگل و... می‌رسد. از سوی دیگر، فلسفه تحلیلی تاریخ، که از فروغ فلسفه علم و دانش مرتبه دوم (second order science) است، نسب دیرینه‌ای ندارد، عمدتاً محصول قرن بیستم است و فلاسفه‌ای چون رانکه، اکتن، کالینگوود (با مسامحه)، پوپر، گاردینر، دری، گالی، اکشات (با مسامحه)، والش و... بدین

حوزه تعلق دارند. دفتر حاضر، که متکفل گزارش از مسأله «پایان تاریخ» است، بر آن است که می‌تواند بحث را در ذیل همین تقسیم‌بندی - که فایدتی آموزشی بر آن مترتب است - پیش ببرد؛ البته با تلقی وسیع و در عین حال درستی از این دو حوزه، می‌توان نگاه تاریخی فلسفه‌های اگزیستانس و نیز فلاسفه پست‌مدرن را در آن گنجانند.

اما بی‌فایده نیست پیش از ورود به بحث پایان تاریخ اشاره‌ای، هر چند اجمالی، به خود بحث پایان (endism) شود. بحث پایان عنوان جذابی است بر مواضع و مواقف متفکرانی که بر آن شدند در حوزه‌های متعددی به بانگ بلند پایان را اعلام کنند. از جمله پایان تاریخ، پایان امانیسم، پایان ایدئولوژی، پایان مدرنیته، پایان فلسفه، پایان مولف، پایان مارکسیسم، پایان انسان و پایان جهان. البته به لحاظ تقویمی بحث پایان امر تازه‌ای نیست و بسیاری ادیان از قدیم‌الایام در نصوص مقدسه خویش به تکرار بدان اشاره کرده‌اند. آنچه بحث را امروز جذاب و بل بزرگ کرده است ورود به هزاره (millennium) جدید است که مقدمات آن نیز در اواخر قرن بیستم، با تأمل در حوزه‌های مختلف، فراهم شده بود؛ دریدا از آن «مقدمات» به آهنگ آخرالزمانی (مکاشفه‌ای) در فلسفه (apocalyptic tone in philosophy) تعبیر کرد.^۷ از سویی، بسیاری از این «پایان»ها با هم نسبت دارند؛ وقتی ایدئولوژی پایان می‌یابد تاریخ نیز به پایان می‌رسد یا پایان مدرنیته گاه با مباحث پایان امانیسم و مارکسیسم در تناظر می‌افتد؛ گرچه تاریخ فکر غربی نشان می‌دهد که هرگاه تلقی متعارف انسان از خویش و نسبتش با ماسوی از دست رفت نحوی امانیسم سربر می‌آورد. بحث پایان جهان، که اصحاب جنبش سبز (Green movement) ما را بدان هشدار

می‌دهند، بسا به سبب ترکیب افراطی ایدئولوژی، مدرنیته، امانیسم و صورتی از مارکسیسم باشد که به کلی زادبوم بشر را در خطر می‌اندازند.

برخی از دانشمندان و فلاسفه نیز انداز داده‌اند سلّمنا که خورشید جهان نه در این قرن که در چند میلیارد سال بعد غروب کند؛ آیا ما نباید همین مسئله را مشغله اصلی خود قرار دهیم؟ لیوتارد در دوره اخیر زندگی فکری‌اش اشاره کرد که این واقعه (Cataclysm) می‌تواند بزرگ‌ترین مسأله پیش‌روی بشر باشد. می‌نویسد: همین که از پیر شدن خورشید صحبت می‌کنیم و می‌گوییم بعد از چهار و نیم میلیارد سال متفجر خواهد شد، عموم بشر از درک آن به سبب فقدان آگاهی عاجزند... اما به نظر من یگانه پرسش جدی در پیش‌روی انسان امروز است.^۸

بحث پایان، اگرچه در یکی دو دهه اخیر از جانب متفکران متعددی از حوزه‌های مختلف طرح شده است، اما مناسبت تامی دارد با آنچه امروز نگاه پست‌مدرن خوانده می‌شود. لذا یکی از دلالت‌های بحث پایان ترغیب به خروج از قید و بندهای سنتی و کنار نهادن این معنی است که گذشته ما را احاطه کرده و بر فکر و ذکر ما مسلط است. در این میان حوزه فرهنگی فرانسه کم‌وبیش پیش‌گام است؛ فوکو، بودریار، لیوتار و دریدا مشارکت مهمی در این بحث داشته‌اند. دیگر حوزه فعال در این زمینه، البته بیشتر با مقاصد ایدئولوژیک، حوزه سیاسی - فرهنگی ایالات متحده است. آنچه امروز به نام فوکویاما ثبت شده و اینجا و آنجا در باب آن بحث می‌شود، سابقه در دهه پنجاه قرن بیستم دارد. آشنا‌ترین صورت آن توسط دنیل بل جامعه‌شناس اعلام شد. او در دهه شصت قرن بیستم از پایان ایدئولوژی سخن گفت و اثری با عنوان *پایان ایدئولوژی* منتشر کرد.^۹ اگرچه سخن از پایان ایدئولوژی خود سخنی ایدئولوژیک

است - چون بحث به نحوی بحث از تخریب ایدئولوژی رقیب است - ازین‌رو بود که یکی از منتقدان فوکویاما پایان تاریخ او را پایان لیبرالیسم^{۱۱} خواند.

بعد از این اشاره مختصر، به بحث پایان تاریخ برگردیم. چنان‌که اشاره شد، بحث پایان تاریخ از مباحث جدید در دو حوزه فلسفه تاریخ - یعنی فلسفه نظری تاریخ و فلسفه تحلیلی تاریخ - است. اگرچه این دو حوزه در روایت بحث پایان تاریخ در ظاهر با هم سنخیتی ندارند، اما این خود مسئله‌ای است که چرا در دو دهه اخیر، به‌طور هم‌زمان، در دو حوزه مذکور این بحث مورد توجه بوده است. هر دو طایفه نگاه خاصی به مسئله دارند و البته تنها سبب آن خاستگاه نظری یا تحلیلی آنها نیست، بلکه آنچه در این بحث ذیل فلسفه تحلیلی تاریخ می‌آید، عمدتاً به جنس مباحثی مربوط است که در اواخر سده بیستم متفکران پست‌مدرن طرح کرده‌اند و البته نگاه دیگری نیز از خاستگاه فلسفه نظری تاریخ برخاسته است که نسب آن به هگل و مفسر برجسته او کوژو برمی‌گردد که از طریق الن بلوم در دانشگاه شیکاگو به گوش فوکویاما رسیده است. بخش اول گفتار حاضر ناظر بر این شاخه از بحث پایان تاریخ است و بخش دوم نیز به مباحث پست‌مدرن در این حوزه اشاره دارد.

باری، اگرچه دفتر حاضر سال‌ها پیش فراهم شده بود اما نشر آن به سبب کوتاهی راقم سطور به تاخیر افتاد. اکنون که قرار است به لطف دوستان در منشورات پژوهشگاه به طبع برسد بر خود واجب می‌دانم مراتب سپاس خود را از ریاست محترم پژوهشگاه، جناب آقای دکتر حمیدرضا آیت الهی و مدیر محترم گروه غرب شناسی، جناب آقای دکتر حسین کلباسی ابراز دارم. استادان صاحب کمالی که از سر محبت و مرحمت در این دفتر نظر کردند و نشر آن را صلاح دیدند. همچنین از مدیر ارجمند انتشارات پژوهشگاه، جناب آقای ناصر

درآمد ۱۱

زعفرانچی که با مهربانی پیگیر مراحل نشر بودند و سرکار خانم محبوبه حقیقی که با حسن سلیقه کار نمونه‌خوانی و صفحه‌آرایی را به انجام رساندند سپاسگزارم.

ع. مرادخانی، تیر ماه ۹۲

پی‌نوشت‌ها:

۱. واژه discourse را به معنایی که مولوی به کار برده، می‌توان به «گفت» تعبیر کرد: بس کن کاین گفت [= کنار/ سخن] تو نسبت به عشق جامه کهنه است ز بزاز نو

2. Herodotus, 1942: 3

۳. اهالی فایاکیا Phaeacians: در اسطوره‌های یونانی ساکنین جزیره scheria بودند.

4. Arendt, H., 1961: 41-45

5. Gillespie, 1984: 7

نیز: مرادخانی، ۱۳۸۴: ۸۱

۶. فصلنامه ارغنون، ش ۱، سال اول، بهار ۱۳۷۳: ۱۶۳، ۱۷۴.

7. Derrida, J, 1994: 15

8. Lyotard, 1991: 8-9

9. Bell. D., 1962: 393

10. Gray, J. 1989: 35

پایان تاریخ و خاستگاه کانتی - هگلی آن

در تابستان و پاییز ۱۹۸۹ محققان فلسفه هگل در آمریکا، درخصوص فلسفه تاریخ او و حقیقت آن، بحثی در رسانه‌ها، مجلات و مانند آن به راه انداختند که باعث آن مقاله‌ای از فوکویاما بود. این مقاله در تابستان ۱۹۸۹ در مجله منافع ملی وزارت خارجه (*The National Interest*) آمریکا، با عنوان پایان تاریخ (*The End of History*)، به چاپ رسید.

ایروینگ کریستول (Irving Kristol)، مسئول مجله، در یادداشتی بر مقاله فوکویاما نوشت: خرسندم از اینکه ورود هگل به واشنگتن را خوشامد بگویم. هگل، به قطع، به ارتقای فکری اینجا کمک خواهد کرد. او بی تردید همراه با کانت - بزرگ‌ترین فیلسوف مدرنیته - نابغه است. از سوی دیگر باید تصمیم بگیریم که آیا موافق هگل هستیم یا نه؛ حتی اگر او را نخوانده باشیم چنان‌که بسیاری از ما چنین وضعی داریم.» و البته بسیاری از مباحث مربوط به نظریه هگلی پایان تاریخ ربطی به هگل ندارد، اما اگر بگوییم ربطی به هگل ندارد، باید روشن کنیم که چرا هرگاه در حوزه‌های متعدد از پایان صحبت به میان می‌آید، رد پای هگل پیداست؟ چنان‌که وقتی از پایان هنر، پایان الهیات و از این‌ها انگشت‌نماتر، از پایان تاریخ سخن می‌رود. این پایان‌ها، در نظر هگل، هر کدام نشیب و فراز خاص خود را دارد. به نظر می‌آید در ابتدا باید دو نکته روشن شود: اولاً، باید معلوم کرد

که ایدهٔ پایان در هگل را چگونه باید تلقی نمود؛ یعنی گسترهٔ اطلاق آن تا کجاست؟ ثانیاً، وزن آن در بافت کل منظومهٔ فکری هگل چه میزانی دارد؟ در یک نگاه اجمالی به طراحان این بحث به نظر می‌آید بسیاری از خوانندگان و مفسران اولیهٔ هگل مایلند این رأی و نظر را به‌عنوان امری جدی و کانونی در کار هگل ملاحظه کنند؛ اگرچه هر کدام از اهمیت و معنای آن تفسیر خاصی دارند. هگل‌پژوهان جوان، از جمله سیزکفسکی (Cieszkowski) و مارکس، هر یک به‌صورتی آن را بنیادی برای عمل و نظری عمل‌مدار (action-oriental) دیدند و خوش‌بینانه آن را فلسفهٔ آینده (Philosophy of the future) تلقی کردند. در مقابل مفسران اولیهٔ هگل، که نگاه او را به تاریخ آینده‌مدار تفسیر کردند، مکتب اصالت تاریخ آلمانی بود که «پایان تاریخ» را نحوی ایدهٔ تنظیمی (regulative idea) در تخصیص تمامیت گذشته (totality of the past) در مقام امر عینی مثالی (ideal object) می‌دیدند که علی‌الاصول از مجرای کار تجربی مورخ احیا و تجدید می‌شد.^۱ علی‌رغم اختلافات جدی در این تفاسیر، جملگی بر این قول اتفاق نظر دارند که بحث پایان تاریخ از منظومهٔ فکری هگل لاینفک بوده و در کانون آن قرار دارد.

البته، در این میان نباید غفلت کرد که بعضی از این تفاسیر چندان در قرن نوزدهم مورد توجه قرار نگرفت و بحث مدت مدیدی مسکوت ماند. اما نیچه در تأملات نابهنگام خویش به بحث جان دوباره‌ای بخشید و بر آن شد که گویی تاریخ با دورهٔ برلینی فکرهگل به پایان رسیده است. در قرن بیستم، در حوزه‌ای از فلسفهٔ اروپایی، ترکیبی از رأی مارکس و نیچه به‌دست آمد که مؤثر افتاد. این ترکیب خود را در کوژو عیان کرد و توسط علاقه‌مندان او دنبال شد. از منظر

بخش نخست: پایان تاریخ در نظر فلاسفه مدرن ۱۷

دیگری، به تبع تفسیر هیدگر از هگل، این ترکیب خود را در جریان‌های پساساختارگرایی (poststructuralism) نشان داد.

اما برخی از محققان هگل، اعم از محققان آلمانی و غیرآلمانی در حوزه‌های فلسفی اروپا، مثل دیلتای در آلمان و هگلیان انگلیسی، مثل برادلی، مک‌تاگارت و اخیراً فیندلی و هگلیان آمریکایی، مثل رویس (Royce) برآنند که بحث پایان تاریخ در منظومه فکری هگل چندان وزنی ندارد. البته در آلمان وجه دیگری از بحث توسط لویت، با تلقی خاصی از معاد اندیشی مسیحی و مسئله پایان در هگل مورد توجه واقع شد. اما در حوزه‌های دیگر، تا این اواخر که آثاری چون آثار والتر کافمن - که نگاه معاصر به هگل در آمریکاست - به وجود آمد، بحث مورد توجه قرار نگرفت.

اجمالاً می‌توان گفت در آثار محققان متأخر فلسفه هگل بحث پایان تاریخ چندان برجسته نیست. در نهایت، در دنیای انگلیسی‌زبان این بحث‌ها در سال ۱۹۹۶، در هیئت چند مقاله محققانه در برگزیده‌ای از مقالات درباره هگل سامان گرفت.^۲

با این اشاره کوتاه به سابقه بحث و با بررسی متون و آثار برجای مانده، اجمالاً بحث در خصوص هگل را از دو منظر می‌توان ملاحظه کرد: نخست اینکه، می‌توان بحث را به نحو ماتقدم به اقتضای دریافتی که هگل از «نظام» (System)، «عقل» (Vernunft/ reason)، «روح» (Geist/ spirit) و خاصه تاریخ فلسفه داشت بررسی کرد. از این منظر کار هگل تکمیل کاری است که با کانت آغاز شده بود. دیگر اینکه می‌توان بحث را به نحو ماتأخر در آثاری مثل عقل در تاریخ و مبانی فلسفه حقوق هگل دنبال کرد. به عبارت دیگر، نگاه نخست در ساختار منطقی و درونی فکر هگل، خاصه در نسبت با استیفای تام و تمام لوازم منطق استعلایی

کانت ریشه دارد؛ از این منظر بحث پایان تاریخ معنایی مُضیق و محدود از معنای آن در نگاه دوم پیدا می‌کند. سیر بحث باید به سمتی باشد که جمعی بین این دو وجه حاصل شود. با این وصف، ابتدا به طرح نگاه نخست و بحث از آن اشاره می‌شود؛ یعنی ملاحظه بحث در نسبت با کانت و دریافتی که هگل از نظام، عقل و تاریخ فلسفه داشته است.

در این نگاه چند نکته اصلی وجود دارد: اولاً، هگل نیز چون فیثته بر آن است که کانت تلقی تامی از نظام بدست داده است، اما اینکه این نظام در چه شرایطی می‌تواند تحقق یابد مورد تصریح کانت قرار نگرفته است. هگل ایده کانت را از نظام تأیید کرده و در واقع، با استیفاء شرایط تحقق آن، نظام مند دیدن عقل را نشان پایان تاریخ در معنای محدود آن می‌داند. در واقع، هگل ایده کانت در خصوص نظام را قوی‌تر از آن دید که خود او بتواند تمام لوازم و توابع آن را بدست دهد؛ لذا او عناصری غیرکانتی بر آن افزود تا ایده کانتی از نظام مند شدن عقل اتمام و اكمال (completion) یابد. ثانیاً، اگر بحث پایان را حتی در روایت نسبتاً موسع آن با عقل گره بزنیم چنان‌که کانت آن را فهمیده بود، آن‌گاه تکمیل فهم کانت توسط هگل تحولی را از عقل به «روح» در منظومه فکری هگل به‌طور معنادار در پی خواهد داشت. ثالثاً، بر اساس این دو نکته بحث پایان تاریخ را باید در درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه هگل دید؛ چرا که در نظر او تاریخ فلسفه باطن تاریخ جهان است. به عبارت دیگر، بحث پایان اولاً و بالذات در تاریخ فلسفه حدوث پیدا می‌کند و ثانیاً و بالعرض در تاریخ جهان.

پی‌نوشت‌ها:

1. Surber, J. 2003: 205.
2. Stewart, J. (Ed). 1996.