

## پرسش از خاستگاه هگلی پایان تاریخ فوکویاما

علی مرادخانی\*

### چکیده

پرسش مقاله حاضر این است که تا چه اندازه بحث فوکویاما در خصوص «پایان تاریخ»، علیرغم ادعای خویش می‌تواند خاستگاهی در منظومه فکری هگل داشته باشد. مقاله قبل از توجه بدین پرسش، ابتدا، کلیاتی از باب تمهید در خصوص بحث «پایان» و از جمله «پایان تاریخ» را پیش می‌کشد، سپس به تقریر رأی فوکویاما براساس کتاب «پایان تاریخ و آخرین انسان» او می‌پردازد. آنگاه به اقتضای گفتار در تفسیر کوژو از هگل درنگ می‌کند و سرانجام به پرسش اصلی مقاله برگشته و دعوی فوکویاما را مبنی بر خاستگاه هگلی بحث مورد چون و چرا قرار می‌دهد و وجوه افتراق او را از هگل متذکر می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** پایان، پایان تاریخ، خدایگان و بنده، بازشناسی (recognition) دولت جهانی و همگن، لیبرالیسم.

### مقدمه

بحث پایان (Endism) چند صباحی است عنوان مواضع متفکرانی است که برآن شدند در حوزه‌های متعددی به بانگ بلند «پایان» (end) را در آن حوزه‌ها اعلام دارند، از جمله پایان تاریخ، پایان ایدئولوژی، پایان تجدید (مدرنیته)، پایان فلسفه، پایان مؤلف و اخیراً پایان جهان. البته به لحاظ تقویمی این مباحث مستحدث نیست و در آثار قدما، خاصه از منظری فراتاریخی، در کتب مقدسه نیز بحث «پایان» و مانند آن آمده است.

آنچه بحث را در یکی دو دهه اخیر بر سر زبان‌ها انداخت و ورود به هزاره (millennium) جدید بود که مقدمات آن در اواخر قرن بیستم فراهم شده بود. بحث پایان چنان باب روز شد

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال dr.moradkhani@yahoo.com

که دریدا، فیلسوف معاصر فرانسوی، در یکی از آثار خویش از آن به «آهنگ آخرالزمانی (مکاشفه‌ای) در فلسفه» (Apocalyptic tone in philosophy) تعبیر کرد. (Derrida, 1994: 16) و لیوتار دیگر فیلسوف معاصر پست‌مدرن در اواخر زندگی فکری خود آن را، البته در خصوص بحث پایان جهان، یگانه پرسش جدی پیش روی انسان امروز دانست. در مباحث مربوط به این حوزه، فضای فرهنگی فرانسه تقریباً در دهه‌های اخیر پیشگام بوده است. در آثار فوکو، بودریار، لیوتار و دریدا می‌توان بحث را برجسته دید. دیگر حوزه پیشگام، البته بیشتر با مقاصد ایدئولوژیک و بل استراتژیک، حوزه سیاسی - فرهنگی، ایالات متحده است. آنچه امروز به‌نام 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 ذیل عنوان «پایان ایدئولوژی» (The end of Ideology) اعلام شد. گرچه سخن او و فوکویاما وجه ایدئولوژیک دارد و سخن از پایان ایدئولوژی به‌نحوی تخریب ایدئولوژی رقیب است. از این‌رو بود که یکی از منتقدان فوکویاما «پایان تاریخ» او را به «پایان لیبرالیسم» تفسیر کرد (Gray, 1989: 35).

به‌هرحال، بحث از پایان با آهنگ کنونی آن، بحث تازه‌ای در فلسفه تاریخ است. چنانچه مشهور است فلسفه تاریخ به دو شعبه فلسفه نظری تاریخ و فلسفه تحلیلی تاریخ تقسیم می‌شود. اگرچه گاهی در برخی از مباحث هیچ تناظری بین این دو شعبه از فلسفه تاریخ در میان نیست، اما گاه مباحث به‌طور هم‌زمان در هر دو حوزه طرح می‌شود از جمله بحث پایان تاریخ، که در دو دهه اخیر با مبانی متفاوتی مورد توجه قرار گرفته است. در مقاله حاضر منظری از بحث دیده شده است که خاستگاهی در فلسفه‌های نظری تاریخ دارد. این وجهه نظر در سلسله‌نسب خود به هگل می‌رسد، و البته، نه تنها این وجهه نظر، بلکه اصولاً هر جا در هر حوزه‌ای بحث «پایان» پیش می‌آید لاجرم ردپای هگل در آن‌جا پیداست. آنچه هگل از «پایان» مراد می‌کرد با آنچه بعداً مفسران او از آن مستفاد کردند قابل‌چون‌وچراست و گاه در ادبیات هگلی و به نزد بعضی از محققان هگل‌شناس، این بحث وزن چندانی در منظومه فکری او ندارد. در حوزه آلمانی کسانی چون دیلتای و در حوزه انگلیسی چون برادلی، مک - تاگارت از قداما، و فیندلی از معاصرین چنین نظری دارند. در این میان هگلیان چپ کم‌وبیش چون سیز - کفسکی (CieszKowski) و مارکس بحث را در هگل، از همان ابتدا، جدی گرفتند اما لختی بحث مسکوت ماند تا این‌که در قرن بیستم

ترکیبی از رای مارکس و نیچه ضرباهنگ تازه‌ای به بحث داد و دوباره بحث جان گرفت. الکساندر کوژو با تفسیری یکه و درخشان از هگل، اگرچه به نظر بعضی از محققین یکسویه، بحث پایان تاریخ را رونق بخشید؛ این تفسیر از طریق شاگردانش از جمله آلن بلوم (Allan Bloom) در دانشگاه شیکاگو به گوش فوکویاما رسید و او دوباره بحث را ابتدا در مقاله‌ای در تابستان و پاییز ۱۹۸۹ و سپس تفصیل آن را در کتابی به سال ۱۹۹۲ احیا کرد. آنچه پرسش مقاله حاضر است، تأمل در خاستگاه هگلی - کوژوی رأی فوکویاماست. بعد از تقریر رأی فوکویاما پرسش مذکور به محک زده می‌شود تا روشن کند فوکویاما، علی‌رغم ادعای خویش، چه اندازه هگلی - کوژوی است.

### تقریر رأی فوکویاما

بحث اصلی فوکویاما این است که تاریخ یک فراشد واحد (Single)، منسجم (Coherent)، و همراه با تحول است که به غایت پایانی خود رسیده است (Fukuyama, 1992, xii) دیگر نمی‌توان در انتظار بسط تازه‌ای در ساختار بنیادی آن شد. حاصل بسط ساختار بنیادی تاریخ ترکیب بازار - آزاد (سرمایه‌داری) و سازمان‌های لیبرال - دموکراسی در حوزه دولت و سیاست بوده است. به‌زعم او، دول و مللی که اکنون فاقد این اوصافند دیر یا زود بدان دست خواهند یافت.

این بیان فوکویاما علی‌الظاهر مستفاد از فلسفه‌های نظری تاریخ (Speculative philosophy of History) است. وی برحسب این معنی، زمانه معاصر را زمانه‌ای ممتاز می‌داند که انسان را به بازاندیشی در رهیافت‌های جدید خود نسبت به شناخت تاریخ وامی‌دارد. البته این که در نظام‌های فلسفی تاریخ یک دوره یا زمانه‌ای نسبت به ادوار یا ازمنه دیگر ممتاز تلقی شود، امر تازه‌ای نیست. نگاه آگوستین به تاریخ، اتوپی‌های دوره رنسانس و مانند آن چنین تلقی نسبت به زمانه خود داشته‌اند. اصولاً یکی از شئون فلسفه‌های نظری تاریخ تدارک معنی یا کشف معنای دوره یا زمانه خود بوده است. بااین‌حال، بی‌وجه نیست که توجه شود چرا فوکویاما زمانه کنونی را زمانه ممتازی می‌داند و اگر بپذیریم (مطابق رأی او) جهان کنونی در سودای مشارکت در سرمایه‌داری و لیبرال دموکراسی است، دیگر چه حاجت به بازاندیشی در رهیافتی است که با آن تاریخ فهم می‌شود؟

فوکویاما بر آن است که بایست فلسفه نظری تاریخ احیاء شود. این احیاء به فهم تاریخی بشر معاصر مدد می‌کند و در این میان آینده سیاست را نیز در حوزه دولت - ملت (State - Nation) و سطح بین‌المللی باری می‌کند. در نظر او، در قرن بیستم این معنی از تاریخ که آیا معنایی کلی برای تاریخ بشر متصور است؟ مغفول مانده است. (Ibid: xiv) او بر آن است که حوادثی در این دوره اتفاق افتاده که انسان را به سمت بدبینی تاریخی سوق داده است. اما درنگ در آثار متفکران، نظم معناداری را در حوادث تاریخی انسان نشان می‌دهد. (Ibid: 3) از میان این متفکران، فوکویاما به ایده‌های اجمالی کانت و تلقی‌های قابل‌چون‌وچرای اشنپنگلر و توین بی در اوایل قرن بیستم اشاره می‌کند و البته چشم امید به آثار هگل و مارکس دوخته است. آراء هگل و مارکس را جد و جهدی در تاسیس تاریخ‌های کلی جهانی می‌داند و گوهر میراث آن‌ها را در نشانیدن معنای آزادی و بسط آن در تاریخ می‌بیند. (Ibid: 57).

در نظر فوکویاما این متفکران تاریخ را توالی کور حوادث نمی‌دانند بلکه تاریخ کل معناداری است که در آن ایده انسان در خصوص سرشت سیاست و نظم اجتماعی بسط می‌یابد (Ibid: 51). اگر از بعضی موارد نادر بگذریم، فوکویاما به درستی حکم می‌کند که بعد از هگل و مارکس فلسفه نظری تاریخ رخت بر بسته است (Iemon, 2003: 392).

مسئله و پرسش فوکویاما جز از مجرای احیاء فلسفه نظری تاریخ پیش نمی‌رود. پرسش این است که آیا تاریخ معنی و جهت دارد؟ و در ذیل آن پرسش، پرسش ایدئولوژیک فوکویاما طرح می‌شود که آیا حجتی دال بر تحول جهانی و تاریخی در جهت تحقق لیبرال - دموکراسی در دست است؟ پاسخ او بدین پرسش پیداست که مثبت است. او تاریخ را دوری و تکراری نمی‌داند بلکه سیر تاریخ ناظر بر جهت و غایتی است (Fukugama, 1992: 71). فوکویاما ابتدا کار تاریخ را قیاس از سازوکار (مکانیسم) علم طبیعی جدید می‌گیرد. (Ibid: 72) و آن را در رقابت‌های نظامی (military competition) دولت‌ها نشان می‌دهد. بر آن است، نه تنها ممالک کمتر توسعه یافته در حوزه علم جدید سعی دارند با آخرین صورت‌های تکنولوژی نظامی، که از قرن هفدهم آغاز شده، همراه شوند، بلکه هم‌چنین، بر آنند در سایر حوزه‌ها از جمله آموزش در کار دیوانی و مانند آن نیز دست از توسعه و تجددمآبی (modernization) برندارند. فوکویاما مصادیق قول خود را حتی در ظهور دولت‌های اروپایی در صدر دوره جدید چون اسپانیا، فرانسه و در

عثمانی بعد از ناپلئون، ژاپن و نیمه قرن نوزدهم نشان می‌دهد (Ibid: 75). البته او تجددمآبی را مهم‌تر از رقابت‌های نظامی برآمده از رشد علم جدید می‌داند. او تجددمآبی را فراشدی در جهت تصاحب و تملک فزاینده طبیعت می‌داند که راه به ارضاء امیال انسانی می‌برد. فوکویاما میل به ارضاء امیال را در معنای وسیع همان توسعه اقتصادی (economic development) می‌داند. فوکویاما در این مواضع نه‌تنها به توفیقات صنعتی شدن در اثر سرمایه اشاره دارد، بلکه هم‌چنین، رشد عقل در سازمان بخشیدن به مسایل فرهنگی و اجتماعی نیز توجه دارد. (Ibid: 76). لذا همان‌طور که رقابت نظامی مستلزم توسعه و تجددمآبی بود رشد اقتصادی هم موجبات تغییرات اجتماعی را فراهم آورد که سابقه‌ای در گذشته نداشت. (Ibid: 77). پس، با این وصف، شناخت علمی بر الگوی علم جدید سازوکاری را مهیا کرد که بر تحول جوامع چه از مجرای رقابت‌های نظامی و چه توسعه اقتصادی مؤثر افتاد. اما آیا این سیر قطعی و قهری است؟ پاسخ او اجمالاً مثبت است. فوکویاما اعراض تعمدی از تکنولوژی و جامعه جدید را توسط برخی گروه‌ها نشان بازگشت به طبیعت (back to the nature) مورد نظر روسو می‌داند که تمنایی محال می‌نماید (Ibid: 83). لذا اگر سیر پیش‌رونده علم طبیعی جدید بی‌وقفه تداوم یابد در آن صورت جهت تاریخ و تمام نتایج اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آن نیز قهری و بی‌بازگشت خواهد بود. (Ibid: 88). اما سخن فوکویاما فقط این نیست که سازوکار (مکانیسم) علم طبیعی جدید در تحول و توسعه اقتصادی مؤثر افتاده است و نظام‌های اقتصادی دیگر را از پا درآورده و همراه خود نموده است، بلکه سخن این است که نظام اقتصادی لیبرال و سرمایه‌داری صورت اتمام و اكمال نظام‌های اقتصادی است. البته بیان فوکویاما پرپیچیداست که یک‌سویه است چون او پیشاپیش بدیل‌های تاریخی قول خود را انکار کرده است و نمی‌تواند تصویری از دیگر نظام‌های اقتصادی به‌نحو صحیح داشته باشد. به‌هرحال، سرمایه‌داری، به‌زعم او، پایان روایت بی‌بازگشت جهتی است که منطق علم جدید در میان نظام‌های اقتصادی به‌وجود آورده است (Ibid: 395).

حال پرسش این است که آیا سازوکار علم طبیعی جدید، که به‌لحاظ اقتصادی کامیاب بوده است، می‌تواند همین کامیابی را در حوزه سیاسی نیز به‌دست آورد؟ آیا این سازوکار می‌تواند جوامع سیاسی را به‌سمت لیبرال دمکراسی سوق دهد؟ پاسخ فوکویاما بدین پرسش‌ها منفی است. اگرچه بر آن است که بسیاری از تضایف لیبرال دمکراسی و توسعه اقتصادی سخن گفته‌اند و

موارد و مصادیقی نیز برشمرده‌اند اما چنین تضایف و تعمیمی معنی‌دار نیست (Fukuyama, 1992: 112-115). پس چه چیزی تحول به لیبرال دموکراسی را ممکن می‌سازد؟ پاسخ فوکویاما بدین پرسش، هسته فلسفی بیان او را آشکار می‌کند. به‌زعم او، در بسط تاریخی جوانب دیگری از انگیزه انسانی در میان است که هیچ نسبتی با اقتصاد ندارد و این‌جاست که گسست‌های تاریخی در اشکال متعدد قومی، ایدئولوژیکی و مانند آن ظاهر می‌شود (Ibid: 133). لذا برآن است که قصه دموکراسی را نمی‌توان با اقتصاد سرمایه‌داری و بسط آن حل‌وفصل کرد (Ibid: 134). از این‌رو، فوکویاما نیاز به سازوکار (مکانیسم) دوم را گوشزد می‌کند و برآن است که نمی‌توان تاریخ جهانی را بر بنیاد سازوکار علم طبیعی جدید بنا کرد. او سازوکار دوم را در منظومه فکری هگل می‌یابد و از مارکس و سنت علوم اجتماعی، که تاریخ را بر بنیاد اقتصاد بنا می‌کنند، می‌گذرد. می‌نویسد: «هگل نخستین فیلسوفی است که به چالش کانتی تاریخ جهانی (Universal History) می‌پردازد». فوکویاما برآن است که در نظر هگل محرک اولیه تاریخ انسان علم طبیعی جدید یا حتی بسط افق ناظر بر میل، که از آن برآمده است، نیست بلکه این محرک اولیه به کلی غیراقتصادی است. هگل این محرک اولیه تاریخ را در عاملی انسانی که همانا پیکار برای بازشناسی (struggle for recognition) باشد، می‌داند (Ibid: 135). نظر هگل، در واقع، به‌زعم فوکویاما، درمان تقابل‌ها، نقارها، گسست‌های تاریخی است و امکان ارتقاء ساختارهای سیاسی - اجتماعی را تدارک می‌کند. اگر در این ارتقاء و ارتفاح (Aufheben) هگلی، تاریخ به مرحله‌ای برسد که در آن‌جا دیگر تقابل و تنافری نباشد، امکان بحث از پایان تاریخ پیش می‌آید. لذا می‌پرسد آیا تقابل و تناقضی در نظام اجتماعی لیبرال دموکراسی حاضر وجود دارد که انتظار تداوم فرا شد تاریخ را توجیه کند؟ و انسان را چشم‌به‌راه نظم تازه‌ای نگه دارد؟ پاسخ او بدین پرسش‌ها پیداست که منفی است (Ibid: 136). فوکویاما تفسیر خود از بحث بازشناسی در پدیدارشناسی هگل را مدیون تفسیر کوژو از آن است. لذا تفسیر کوژو از بحث بازشناسی را، که از آلن بلوم (Allan Bloom) در دانشگاه شیکاگو شنیده است، سرلوحه کار خود قرار می‌دهد. می‌نویسد: کوژو مدعی است که ما به پایان تاریخ رسیده‌ایم، چه این‌که زندگی در دولت جهانی و همگن (Universal and homogenous state) به‌طور کامل شهروندان را خرسند و ارضاء خواهد کرد. او دولت جهانی و همگن کوژو را قیاس از لیبرال - دموکراسی خود می‌گیرد. بعضی تلقی فوکویاما از

کوژو را احیاء او و روزآمد کردن کار کوژو می‌دانند و البته بعضی از متخصصان کوژو نیز ملاحظات انتقادی در خصوص تفسیر او دارند. (Bloom, 1989:19-21) فوکویاما خاستگاه بحث بازشناسی را تا افلاطون عقب برده و به تحلیل افلاطون از قوای نفس می‌پردازد. افلاطون در اجزاء سه گانه عقل جز قوه ناطقه و نامیه، که همان حوزه عقل و میل است، حوزه میانه‌ای قابل است که حمیت و اراده (thymos) می‌نامد. می‌دانیم که در رساله جمهور، افلاطون آن را صفت طبقه پاسداران مدینه می‌داند. فوکویاما حمیت و اراده (thymos) افلاطون را به میل بازشناسی (recognition) تفسیر می‌کند. او تحلیل هگل از پیکار تا پای جان را برای بازشناسی که از مجرای آن انسان خود را از وجود حیوانی خویش جدا می‌کند، نمونه‌ای ناب از وظیفه «روح» (Geist) در عمل می‌داند. لذا تفسیر کوژو از «روح» در منظومه فکری هگل را به آگاهی جمعی انسان، که حاصل آن تفسیر انسان‌شناختی (anthropological) کوژو از هگل است، کاملاً می‌پذیرد. کوژو و بالتبع فوکویاما در تفسیر خود از «روح» در منظومه فکری هگل دست به تحویل ابعاد دیگر روح چون حیث استعلایی یا متافیزیکی آن می‌زنند. از این روست که منتقدان کوژو تفسیر او از هگل را یک‌جانبه و گاه جرح می‌دانند. البته همین خرده بر تفسیر فوکویاما از حمیت و اراده (thymos) در افلاطون نیز وارد است. دست کم این که نگاه سقراطی - افلاطونی در معنای هگلی - کوژوی و در سایه آن‌ها فوکویامایی تاریخ نیست و حمیت و اراده (thymos) هم نمی‌تواند کلید فهم تاریخ تلقی شود. (lemon, 2003: 397) چنین خرده‌ای حتی به فهم فوکویاما از مسئله شکوه و جلال (glory) نیز، که در ماکیاوئی و هابز مطرح است، قابل تسری است. فوکویاما شکوه و جلال هابزی را نیز نشان میل غیر - مادی (Non-materialistic desire) برای بازشناسی می‌داند. در حالی که در چهارچوب مبانی هابز انسان برای تامین امنیت در پی قدرت است و این آوازه و آبرو (reputation) هم نحوی از انحاء قدرت به حساب می‌آید. البته فوکویاما در موضعی عذر تقصیر خویش از این مصدوره‌ها را اعلام می‌دارد. بعد از این که می‌گوید ما محتاجیم به هگل برگردیم، فیلسوفی که دعوی کانت به مقوله تاریخ جهانی را لیک گفت. آنگاه اضافه می‌کند: البته پرسش به حقی است که آیا تفسیر کوژو از هگل، که مد نظر ماست، هگل واقعی است یا تفسیر به رأی خود کوژو است. لذا به هگل چنان که هست کاری نداریم بلکه هگل را چنانچه کوژو تفسیر کرده یا شاید با یک فیلسوف ترکیبی با عنوان هگل - کوژو سروکار داریم. لذا برای ما ماقال

مهم است نه من فال (Ibid: 144) باری، فوکویاما بعد از بیان دیدگاه هگل و تفسیر کوژو از آن به نقد فهم بنیادگذاران لیبرالیسم کلاسیک چون هابز، لاک و روسو از ماهیت انسان و ملاحظه انسان در وضع طبیعی می‌پردازد و سپس دوباره به تحلیل مسئله بازشناسی برمی‌گردد. می‌نویسد: اگرچه پیکار برای بازشناسی اولین فعل اصیل انسان است اما باید توجه کرد که این پایان کار نیست. مسئله تاریخ انسان جستجوی راهی است که خدایگان و بنده به‌طور متقابل به خرسندی و رضایت نایل آیند. لذا تاریخ با آن نظم و نظام اجتماعی (Social order) پایان می‌یابد که این غایت و معنا را به انجام می‌رساند (Ibid:152). از آن‌جا که فوکویاما وزن قابل توجهی برای مفهوم بازشناسی در مقام محرک تحولات سیاسی - اجتماعی در تاریخ انسان قایل است، آن را در سنت فکری لیبرال - دموکراسی، یعنی سنتی برآمده از قراردادهای اجتماعی (social contract)، غایب می‌بیند و فصلی جالب توجه از اثر خود را وقف بیان اختلاف و امتیاز سنت هگلی بر آن می‌کند (Ibid:155). او بر آن است که سنت برآمده از قرارداد اجتماعی دیدگاهی تک‌بعدی از انسان دارد که در آن انسان موجود عاقلی تصویر می‌شود که صرفاً در پی مصالح و منافع - شخصی (self - interest) خویش است. موجودی که فقط در پی صیانت ذات (self - preservation) و رفاه مادی (material welfare) است. حال آن‌که، به‌زعم او، در مسئله پیکار برای بازشناسی در سنت هگلی بعد اخلاقی (moral dimension) نقش مهمی در زندگی انسان بازی می‌کند که به‌کلی در سنت هابز و لاک مغفول مانده است. به عبارت دیگر، هگل انسان را چون عامل اخلاقی می‌فهمد که کرامت و شرافتش با نحوی از رهایی و آزادی از تمتعات مادی و طبیعی معنی می‌یابد. تفسیر فوکویاما در این فقره، از هگل چنان است که گویی هگل کرامت و شرافت انسان را در عدم تعلق و آزادی از طبیعت و لوازم آن می‌داند. فوکویاما بعد اخلاقی سنت هگلی را در بصیرت به سرشت انسان به میل به بازشناسی (recognition) برمی‌گرداند. البته سابقه بحث بازشناسی را چنان‌که اشاره شد به قدمت فلسفه سیاسی غرب می‌داند و سعی می‌کند سلسله‌نسب آن را در نظام‌های فلسفه سیاسی به اشاره نشان دهد. لذا می‌نویسد: میل به بازشناسی سنت هگلی را می‌توان در حمیت و اراده (thymos) افلاطون، میل انسان به شکوه و جلال (glory) ماکیاولی، میل به غرور (pride) در هابز، عجب و خودبینی (amour proper) روسو و عشق به شهرت (love of fame) هامیلتون و مانند آن نشان داد (Ibid: 161-162).



در واقع، فوکویاما حمیت و اراده افلاطون را جز مقرر روان‌شناختی میل به بازشناسی هگل نمی‌داند و برآن است که آن را در دوره معاصر احیاء کند. (Ibid: 162)

حمیت و اراده به بخشی از نفس اشاره دارد که به اعیان و اشیا ارج و ارزش می‌بخشد و میل به بازشناسی هم فعالیت همین حمیت و اراده است که مقتضی یک آگاهی دیگر است که شریک و سهمی در همین ارج و ارزش‌گذاری باشد. فوکویاما برآن است که ممکن است آدمی در خود بدون اقتضای بازشناسی احساس غرور تیموتیک (thymotic) کند اما احترام و اعتبار در عداد اعیان و اشیا طبیعی نیست، آن وجهی و حالتی از آگاهی است که بایست از جانب آگاهی دیگر بازشناخته شود (Ibid: 166) فوکویاما، در مناسبت با اوضاع و احوال دهه‌ای که مسئله پایان تاریخ را طرح کرد، برآن است بلوک شرق، در معنای سیاسی آن، درست از همین جا صدمه می‌بیند؛ یعنی، عاجز از تدارک رضایت میل به بازشناسی طبیعت شهروندان خویش است. در واقع، شهروندان خویش را در انسان اقتصادی خلاصه می‌کند و از ارضاء آمال اخلاقی آن‌ها چون عدالت و کرامت عاجز می‌ماند. لذا در نظر وی میل به بازشناسی نقشی قاطع در تحقق زمین‌لرزه ضد - کمونیستی اتحاد جماهیر شوروی، اروپای شرقی و چین بازی می‌کند (Ibid:177) البته فوکویاما نه تنها ممالک بلوک شرق، بلکه حتی بعضی دول لیبرال - دمکرات را نیز مشمول بی‌توجهی و سرکوب میل به بازشناسی می‌داند. (Ibid: 170-7) فوکویاما با نقد سنت قرارداد اجتماعی برآن است که نظم خوب سیاسی (good political order) به چیزی بیش از یک قرارداد دو سویه عدم - سرکوب (non - aggression pact) نیاز دارد. نظم خوب سیاسی بایست هم‌چنین میل انسان به بازشناسی قدر و قیمت او را نیز برآورده سازد. از این رو، در لیبرال دمکراسی کلاسیک نیز این غرایز برآمده از حمیت و اراده را نادیده می‌گیرند و در عوض بر ترکیب قوای نامیه (میل) و ناطقه (عقل) تاکید می‌کنند که مآل آن به طرح انسان اقتصادی راه می‌برد و این موجب غفلت از نقش عظیم حمیت و اراده/میل به بازشناسی در تاریخ است. فوکویاما این معنی را در نزاع بین احزاب و انقلاب‌ها نشان می‌دهد. (Ibid: 171) لذا این نزاع‌ها وصفی قاطع از نقش حمیت و اراده/میل به بازشناسی است. حمیت و اراده /میل به بازشناسی می‌تواند از طلب بازشناسی فردی بیرون آمده و متوجه بازشناسی ارزش دیگر مردمان نیز باشد. از این رو، خصلت ابراز وجود یا خود - ابرازی (self - assertion) میل به بازشناسی را به پیکار با دیگران می‌برد و در واقع تحمیل ارزش‌های اخلاقی خود بر دیگران را به دنبال دارد و این

معنی را نبایست با مصالح و منافع - شخصی (self-interest) خلط کرد. موضع اخیر وجه خطرناک میل به بازشناسی است. فوکویاما با این بصیرت در معنای میل به بازشناسی دریافت خود از آن را تصحیح می‌کند. پس میل به بازشناسی گویی شمشیر دولبه‌ای است که گاه مبناء فضایل شریفی (noble virtues) چون شجاعت، سخاوت و مقاومت در برابر استبداد است و گاه تعرض و تجاوز به دیگران است. از این منظر است که بعضی از متفکران حمیت و اراده / میل به بازشناسی افلاطون را سرچشمه شر انسانی (human evil) می‌دانند (Iemon, 2003: 401) این شر وقتی ظاهر می‌شود که بعضی خود را نه برابر (equal) با دیگران که برتر (superior) از دیگران حس می‌کند. فوکویاما این میل به برتری را عجب و جاه‌طلبی (megalothymia) می‌نامد. مستبدی که بر آن است همسایگان خویش را به بند کشد تا اقتدار او را بازبشناسند گرفتار عجب و جاه‌طلبی (megalothymia) است. در مقابل عجب و جاه‌طلبی (megalothymia) تعبیر (isothymia) قرار دارد که قول به بازشناسی برابر میان مردمان است. فوکویاما (megalothymia) و (isothymia) را دو ظهور از میل به بازشناسی می‌داند که گذر به تجدد را قابل فهم می‌سازد. (Fukuyama, 1992: 182) از نظر فوکویاما با غلبه هر کدام از این وجوه موجب امحاء میل به بازشناسی خواهند شد و بنیادگذاران این امحاء موسسان سنت لیبرالیسم کلاسیک در فرهنگ انگلوساکسون بوده‌اند. به زعم او در این سنت امحاء کامل میل به بازشناسی در حیات سیاسی تحقق یافت گرچه میل به بازشناسی به نحوی در هیئت برابری (isothymia) حفظ می‌شود. لذا می‌پرسد آیا فهم غنی‌تری از لیبرالیسم جدید می‌تواند در میان باشد تا وجه تیموتیک (thymotic) و قدر و قیمت شخصیت انسان را حفظ کند؟ این جاست که دوباره فوکویاما بازگشت به هگل و تامل در بحث بازشناسی سنت هگلی را گوشزد می‌کند. خاستگاه این فهم غنی‌تر در قرائت کوژو از هگل و تحقق دولت جهانی و همگن او با شهروندان جهانی (universal citizen) و با حقوق برابر (equality of rights) است (Ibid: 191) فصل هجدهم کتاب فوکویاما اختصاص به تحلیل این معنی دارد. او در این فصل تفسیر کوژو از هگل را چونان تکرار ترجیع‌بندی پیش چشم حاضر می‌کند و سرانجام همان نتیجه‌ای را می‌گیرد که کوژو پیش‌تر گرفته است؛ یعنی، عرفی و دنیوی کردن مسیحیت (secularization of christianity)، یعنی انتقال ایده آزادی مسیحی که نقش مهمی در انسانی کردن طبیعت بنده داشت، به این‌جا و اکنون (here - and- now).

به هر حال، فوکویاما از تحلیل میل به بازشناسی / حمیت و اراده و دو مولفه آن، یعنی نابرابری و برابری نتایجی چند می‌گیرد:

اولاً، او علاوه بر ترقی قهری علم طبیعی جدید سازوکار (مکانیسم) دیگری را تشخیص می‌دهد. اگر سازوکار (مکانیسم) علم طبیعی جدید، به لحاظ اقتصادی در جوامع سرمایه‌داری به تمام و کمال رسیده و گستره زمانی آن تا چهارصد سال اخیر تاریخ قابل اطلاق است، سازوکار (مکانیسم) جدید یعنی توجه به حمیت و اراده / میل به بازشناسی (thymos) در مقام محرک تاریخ قابل اطلاق بر سده‌های سلف نیز خواهد بود.

ثانیاً، حمیت و اراده / میل به بازشناسی (thymos) برآمده از توسعه سیاسی جوامع است که می‌تواند عوامل و گسست‌ها را در تاریخ تبیین کند، عوامل و گسست‌هایی که نمی‌توانند بر پایه منافع اقتصادی و سودمندی حل و فصل شوند.

ثالثاً، سازگار (مکانیسم) اخیر حلقه مفقوده بین اقتصاد لیبرال و سیاست لیبرال را تدارک می‌کند. این تدارک به ما مدد می‌کند که دریابیم چرا این دو سازوکار (مکانیسم) و از پی آن، این دو وضع محقق می‌شوند.

رابعاً، فوکویاما پیشاپیش بر آن است که اگر سرمایه‌داری صورت نهایی تحول اقتصادی است پس میل به بازشناسی (thymos) مدد می‌کند دریابیم که لیبرال دمکراسی صورت نهایی تحول سیاسی خواهد بود (lemon, 2003: 403).

با این ملاحظات است که رأی فوکویاما در خصوص پایان تاریخ سازوکار (مکانیسم) خاص خود را می‌یابد. اما آیا فوکویاما با اعلام تحقق پایان تاریخ در نظام لیبرال دمکراسی خود را گرفتار منطق عجب و خودبینی و تیموتیک (thymotic) نهفته در لیبرال دمکراسی نمی‌کند؟ تامل در این نکته وجه ایدئولوژیک سخن فوکویاما را بیشتر آفتابی می‌کند.

البته بعضی از محققان نگاه تاریخی فوکویاما را برآمده از مبادی فلسفی او دیده و آن را در شمار مباحث فلسفه نظری تاریخ می‌دانند یا دست کم احیاء فلسفه نظری تاریخ دیده‌اند (lemon, 2003: 422). البته با نظر به عنوان و صورت ایدئولوژیک اثر فوکویاما و نتایج سیاسی عجولانه‌ای که از آن می‌گیرد باعث غفلت از مبادی فلسفی آن می‌شود و گاه اهل فلسفه کل اثر او را نادیده می‌گیرند. با این ملاحظه انتقادی این پرسش مطرح می‌شود که آیا رأی فوکویاما می‌تواند خاستگاه هگلی یا هگلی - کوژوی داشته باشد؟ ادامه بحث ناظر بدین پرسش است.

### آیا قول به پایان تاریخ در فوکویاما خاستگاه هگلی - کوژوی دارد؟

چنان که اشاره شد، فوکویاما مدعی است که «چهارچوب مفهومی وسیعی در نظریه پایان تاریخ هگلی برای خود دست‌وپا کرده است. می‌نویسد: آنچه شاهد آنیم فقط پایان جنگ سرد نیست، بلکه پایان تاریخ جهان است؛ یعنی، پایان مرحله تحول ایدئولوژیکی بشرو جهانی‌شدن لیبرال دموکراسی غربی به‌عنوان صورت نهایی حکومت انسان.» بعضی از مفسران همدل او بی‌درنگ تذکر دادند که کار او به «آخرین انسان» (The last man) نیچه می‌ماند تا نگاه هگل. این بحث را آلن بلوم پیش کشیده است و نخست او «انسان پسا - تاریخی» (post - historical man) کوژو را با «آخرین انسان» نیچه در یادداشتی بر ترجمه انگلیسی کتاب کوژو مقایسه کرد. (Bloom, 1969: xii) به تبع بحث فوکویاما بعضی قول به پایان تاریخ را به هگل منسوب کردند. حال آن‌که ارجاع فوکویاما به هگل غیرمستقیم و از طریق کوژو بوده است که او را آخرین فیلسوف هگلی راستین می‌دید. فوکویاما می‌گوید بسیاری از ما هگل را منادی مارکس می‌دانیم و این حاکی از درماندگی ماست چون معدودی از ما هگل را مستقیم خوانده‌ایم... اما در فرانسه تلاش کرده‌اند هگل را از مفسران مارکسی او جدا کرده و او را چونان فیلسوفی که برای زمانه ما سخنی دارد احیاء کنند. در این میان به‌زعم فوکویاما، کوژو چنین نقشی داشته است. کوژو از تفسیر پدیدارشناسی روح، که قریب شش سال به‌طول انجامید، نتیجه گرفت که تاریخ بایست در ۱۸۰۶ سال تألیف پدیدارشناسی در پایان خود باشد. این‌که چرا از میان مفسران معاصر کوژو از هگل چون مارکوزه یا هیپولیت در فرانسه کوژو در چشم فوکویاما، هگل راستین است، مطلب روشنی است. فی‌المثل مارکوزه هگل را با منطق تاریخی خود او می‌بیند و لذا به‌لحاظ بسط تاریخی منظومه فکری هگل را ناتمام می‌داند (Stewart, 1996: 185).

البته فوکویاما در توجه به کوژو هسته اصلی تفسیر او از هگل، یعنی دیالکتیک خدایگان و بنده را، که کل منظومه فکری هگل را از آن منظر می‌بیند، نادیده می‌گیرد. کوژو می‌گوید: تاریخ با نخستین پیکار آغاز می‌شود و با پیکار خدایگان و بنده پایان می‌یابد (kojeve, 1969: 43). این پیکاری است از برای بازشناسی، یعنی پیکارکننده در صدد ارضاء نیاز زیستی نیست بلکه این پیکاری است از سرآزادی و اختیار برای تحقق قدر و قیمت و حیثیت خویش که در آن از همه‌چیز از جمله جان می‌گذرد. این پیکار یکی از طرفین را بنده دیگری می‌کند. در این فراشد کار بنده در مواجهه با طبیعت برای

خدمت به خدایگان میل او را ارضاء می‌کند و آرام آرام تمهید آزادی و استقلال بنده تدارک می‌شود. لذا سیر تاریخ در جهت تحقق بازشناسی و میل بدان عبارت خواهد بود از کار بنده (Ibid: 20). اجمالاً، در این داستان ایدئولوژی‌های بنده یکی پس از دیگری از رواقیان گرفته تا مسیحی تقوم می‌یابند و بندگان نیز بندگی خویش را در آن پوشیده می‌دارند. آخرین صورت این ایدئولوژی‌ها وقتی محقق می‌شود که بندگان خویش را از درون و به‌نحو انفسی در مقام شهروندان دولتی جهانی تصدیق کنند، دولتی که جملگی در آن برابر و آزاد دیده می‌شوند.

این تقریر از مسئله، که پایبند متن خود کوژو است، نمی‌تواند به روشنی بنیادی در متون هگل داشته باشد. اما، به‌هرحال، چیزی در هگل هست که هرگاه بحث پایان‌ها از جمله پایان تاریخ طرح می‌شود، نگاه‌ها به جانب او دوخته می‌شود. کوژو سرچشمه تفسیر خود از پدیدارشناسی را به درس - گفتارهای استاد خود، الکساندر کویره (Alexander koyre)، درباره هگل دوره ینا برمی‌گرداند (Ibid:133) در مجال فعلی نمی‌توان به بیان نظر کویره پرداخت اما اشاراتی در بیان کویره است که مفاهیمی چون تناهی، وجود محقق و تجربی زمان، تاریخ و انسان را دست‌مایه کوژو، که در آن درس‌ها حاضر بوده، قرار می‌دهد. کوژو قول هگل در بند ۴۶ پدیدارشناسی را، مبنی بر این‌که زمان صورت عقلی است که به‌نحو انضمامی و محقق پیش چشم ما حاضر است، بسط داد و با دخل و تصرفی در آن، برآن شد که وجود محقق و انضمامی زمانی، که همانا تاریخ است، مستلزم به پایان آمدن خویش است. تعبیر دخل و تصرف از آن‌روست که بعضی از محققان این حوزه از بحث، براین قولند که کوژو عبارت (der daseiende Begriff) هگل را به (empirically existing concept) تفسیر کرده است که تعبیر (empirically) قرینه‌ای در عبارت هگل ندارد. حال آن‌که کل تفسیر کوژو بر این افزوده من عندی استور است (Desmond, 1989: 1-3) جالب است اشاره شود که در هیچ‌کدام از سه ترجمه انگلیسی موجود از پدیدارشناسی لفظ (empirically) در ترجمه عبارت هگل نیامده است (Ballie, 1971: 104; Miller: 27; Pinkard: 40-1).

به‌هرحال، کوژو با تفسیر خود «صورت عقلی» را با کار یکی گرفت و برآن شد که وجود کار در جهان، یعنی وجود کار در این جهان (Wise man)، لذا نتیجه گرفت اگر صورت عقلی همان کار است، پس انسان، صورت عقلی، کار و نیز زمان به‌هم بسته‌اند.

با این تفسیر راه هموار شد که کوژو بگوید وجود انضمامی زمان، یعنی تاریخ، متضمن وجود محقق و انضمامی کار و از آنجا انسان است. هر کدام از این مولفه‌ها هم در حصار تناهی است، لذا به ناچار به پایان خواهد رسید. پس تاریخ فی حد ذاته بایست واجد تناهی باشد (Kojève, 1969: 148). این پایان ظهور یک انسان حکیم را تقوم می‌بخشد، یعنی انسانی که حکمت، دانش و شناخت مطلق هگلی (Wisdom) را در خود تجسم بخشیده باشد.

باری اگر بیان و تقریر اخیر را لب سخن کوژو بدانیم باید گفت که تفسیر فوکویاما از کوژو هم‌گزینی است. او کوژو و مارکس را به هم بسته می‌داند اما با یک ضرباهنگ هگلی. اما چرا او یک‌سره مارکس را در کنار کوژو نمی‌نشانند و نگاه مارکسی - کوژوی را به نگاه هگلی - کوژوی تبدیل می‌کند؟ بخشی از ماجرا مربوط به تاثیر آلن بلوم و یادداشت او بر ترجمه انگلیسی کتاب کوژو است. در این یادداشت کوتاه عناصری در میان است که مدد می‌کند فوکویاما به جای مارکس هگل را برگزیند و در کنار کوژو نشانند. بلوم بر آن است که متون هگل دشوار است و فهم آن جز از مجرای یک تفسیر معتبر و مرجع امکان ندارد و این برای جامعه فلسفی آمریکا مغتنم است چراکه آن‌ها بامتون اصلی هگل تماس کمتری داشته‌اند. بلوم این تفسیر معتبر را تفسیر کوژو می‌داند (Bloom, 1969. p. ix, viii) دیگر این که بلوم در ابتداء، بحث کوژو از پایان تاریخ را به شدت هگلی می‌داند اما بعداً در مقاله‌ای با عنوان «پاسخ به فوکویاما» رأی خود را تعدیل کرده و بر آن می‌شود که پایان تاریخ به هگل کوژو تعلق دارد و پرسید که آیا این موضوع می‌تواند به خود هگل ارجاع شود؟ (Ibid: 20). با این ملاحظات می‌توان گفت که نظر فوکویاما به روشنی نمی‌تواند خاستگاهی در هگل داشته باشد و اگر قدری سختگیری شود تفسیر او از کوژو نیز می‌تواند محل چون و چرا باشد. به طوری که در سنت هگلی، خاصه در مارکس، که آلن بلوم در یادداشت خود کوژو را مارکسیست خوانده بود، و این قول البته محل مناقشه است، تمایزی بین ماقبل تاریخ (Pre- History) و تاریخ دیده می‌شود و نه تمایز کوژوی پساتاریخ (Post - History) و تاریخ. آنچه فوکویاما به هگل نسبت می‌دهد، یعنی تغییر کیفی در ماهیت عمل انسانی کم‌ویش رنگ و بوی مارکسی دارد. لذا اگر تغییر مشابهی در کیفیت عمل انسان در نظر هگل در مرز بین تاریخ و پساتاریخ مشهود باشد در آن صورت بایست شرحی از تغییر طبیعت عمل انسان در شرایط پساتاریخی دیده شود. حال آن که اساساً تمایزی بین تاریخ و پساتاریخ در ادبیات هگل دیده نمی‌شود (Stewart 1990: 192).

## نتیجه‌گیری

پس اگر خاستگاه هگلی - کوژوی و خاصه هگلی رأی فوکویاما محل پرسش باشد بایستی وجوه افتراق هگل و فوکویاما را در پیش چشم داشت. در مقام نتیجه به برخی از وجوه افتراق اشاره می‌شود: اولاً، هگل با توجه به مبانی فکری خود حامی لیبرالیسم کلاسیک از جنس تقریرهابز و لاک از آن نیست بلکه نقاد آن است حال آن‌که فوکویاما نقاد چنین لیبرالیسمی را روسو می‌داند غافل از این‌که هگل از این منظر در مقابل نقد روسو است. ثانیاً، دولت معقول هگل ناظر به لیبرال دموکراسی، که فوکویاما از آن دفاع می‌کند، نیست. فوکویاما دفاع خود از آن را براساس دولت جهانی و همگن کوژو می‌داند که خاستگاه آن عمدتاً کانت است تا هگل. به هر حال دولت مدنظر هگل به هیچ صورت خاصی از سازمان سیاسی (Political organization) اشاره ندارد بلکه به معنای وسیعی از حیات اخلاقی - اجتماعی (Sittlichkeit) یا حیات اخلاقی انضمامی صحبت می‌کند که صورت خاصی از سازمان سیاسی وجهی از آن است.

ثالثاً، هگل چون فوکویاما بر آن نیست که لیبرال دموکراسی فارغ از تناقض‌هاست، اصولاً یکی از مبانی طرح حیات اخلاقی - اجتماعی از جانب هگل این است که بازار آزاد، بازار لجام گسیخته، به ناچار باعث فقری است که عاجز از حل و فصل آن است. البته فوکویاما مواضعی که معترض این بحث می‌شود ملاحظات هگل در کتاب مبانی فلسفه حقوق را نادیده می‌گیرد و عمده بحث او آهنگ مارکسی دارد. رابعا تاریخ و سیر تاریخی انسان در نظر هگل، تاریخ تحول ایدئولوژی نیست، مقوله‌ای که فوکویاما آن را از نگاه مارکس - کوژوی وام گرفته است، بلکه هگل در پدیدارشناسی تعاقب صور آگاهی را از یقین - حسی تا مراتب بالاتر تصویر می‌کند و در فلسفه تاریخ هم تعاقب مترتب بر صور آگاهی در حوزه اقوام و تمدن‌ها را نشان می‌دهد (Stewart, 1996: 195). مختصر این‌که در نظر هگل، روح (Geist) در تاریخ بسط می‌یابد نه ایدئولوژی‌ها.

## منابع

- Baillie, J. B. 1971. Hegel: The Phenomenology of Mind, London: George Allen & Unwin LTD.
- Bloom, A. 1989. Responses to Fukuyama, The National Interest.

- Bloom, A. 1989. Kojève, Introduction to the Reading of Hegel. trans. Nichols , Cornell University Press.
- Derrida, J. 1994. Specters of Marx. trans. Kamuf, New York and London.
- Desmond, W. (1989) Hegel and His Critics (New York)
- Fukuyama, F. 2002. The End of History and the Last Man , New York.
- Gray, J. 1989. The end of History – or of Liberalism: in. The National Review (27 October 1989)
- Kojève, A. (1969) Introduction to the Reading of Hegel. trans. Nichols , Cornell University Press.
- Lemon, M.C. 2003. Philosophy of History , Routledge.
- Liotard, J. F. 1991. The Inhuman: Reflections on Time., trans. G. Bennigton, Oxford Blackwell.
- Miller, A, V. 1977. Hegel's Phenomenology of Spirit , Oxford University Press.
- Pinkard, T. 2008. Phenomenology of Spirit , copyright Terry Pinkard.
- Stewart, J. 1996. The Hegel Myths and Legends, Northwestern University Press.