

## فلسفه میان فرهنگی بر مبنای فلسفه فرهنگ هردر

محمد مشکات\*

(نویسنده مسئول)

علی اصغر مصلح\*\*

### چکیده

آیا می‌توان از فلسفه فرهنگ هردر، الگویی (مدلی) برای آنچه امروزه فلسفه میان فرهنگی می‌نامند برداشت کرد؟ از آنجا که فلسفه میان فرهنگی، اندیشه‌ای است که در دنیای معاصر مطرح می‌شود، برای آن که بتوانیم هردر را در راستای این اندیشه بازخوانی کنیم، ناگزیر باید به مولفه‌های فلسفه میان فرهنگی در جهان معاصر توجه یابیم؛ تلفی رام ادهر مال و در یک مورد ویمر به همین مقصود مطرح خواهد شد. مهم‌ترین این مولفه‌ها از این قرارند: رد ایده‌هایی از قبیل اروپامحوری، جهان‌رواگری، مرکزگرایی و نسبی‌گرایی؛ در عین حفظ هویت‌ها، تکثرها و مرکزها. با توجه به این مولفه‌های موجود در مال و ویمر (به شرحی که در متن خواهد آمد) به بازخوانی بخش‌هایی از اندیشه‌های فلسفه فرهنگ هردر می‌پردازیم تا اندیشه‌های پنهان هردر در این موضوع معاصر آشکار شود. هردر، پیش از دوره معاصر، با اندیشه تکثر فرهنگی، بستر اندیشه میان فرهنگی را در فلسفه فرهنگ خود آماده ساخت و با نقد اروپا محوری روشنگری و نژادگرایی فلاسفه نامی این دوره، بزرگترین مانع را از راه آن برداشت. مرز دقیق اندیشه هردر، آنجاست که در عین باور به تکثر فرهنگی، حفظ هویت‌ها، مرکزیت‌ها و «تفاوت»‌ها، راه را بر نسبی‌گرایی بنیادین و شکاکیت بسته است، چنان‌که در عین باور به امور یاد شده در و پنجره‌های ارتباطات یا گفتگوی چندجانبه را در «منادها»ی فرهنگی و تمدنی گشوده است؛ گفتگویی که می‌تواند به داد و ستد آگاهانه و انتخابی در فرهنگ‌ها و تمدن‌ها منجر شود و انسان‌ها را در انسانیت گرد آورد.

واژگان کلیدی: تکثر فرهنگی، اروپامحوری، جهان‌رواگری، گفتگوی چند سویه، هم‌تباری.

\* دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. m.meshkat@ltr.ui.ac.ir

\*\* استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. aamosleh@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۵ تاریخ تایید: ۱۳۹۷/۰۳/۰۵]

## مقدمه

اهمیت هردر در عصر خودش و تا به امروز، شناخته نشده است. مایکل فورستر<sup>۱</sup> در مقاله‌ای تحت عنوان اهمیت هردر به عنوان یک فیلسوف گوید: هردر در زمان‌های اخیر بسیار مغفول واقع شده است. فورستر ضمن ابراز تاسف از این غفلت عمومی در صدد بر می‌آید تا اهمیت هردر را در سه حوزه فلسفه زبان، فلسفه تفسیر (یا هرمنوتیک) و فلسفه ترجمه معرفی کند. او در پی نوشت مقاله خود از عرصه‌های دیگری نیز که اهمیت هردر را نشان می‌دهد نام برده است. آن عرصه‌ها از این قرارند: فلسفه ذهن، زیبایی‌شناسی، فلسفه تاریخ و فلسفه سیاست. وی از این غفلت عمومی دو نفر از جمله آیزایا برلین<sup>۲</sup> را استثناء می‌کند. (Forster: 1-2). آیزایا برلین در کتاب سه منتقد روشنگری در باره هردر می‌گوید: «آوازه هردر بر این واقعیت استوار است که او پدر مفاهیم مرتبط با ملت محوری، تاریخ محوری و روح قومی و یکی از رهبران انقلاب رمانتیک علیه پیروی از سبک‌های یونان و روم (در ادبیات و هنر) و خرد محوری و ایمان به قدرت تام روش علمی و به عبارتی کوتاه، قوی‌ترین مخالف فلسفه‌های فرانسوی و پیروان آلمانی شان است» (Berlin, 2013:208). وی سپس در قسمتی دیگر از کلام خود می‌گوید: «به طور خاص من تلاش می‌کنم تا از توده پرمایه اندیشه‌اش سه ایده اصلی را بررسی کنم، ایده‌هایی که تأثیر بزرگی در این دو قرن داشتند و بدیع، مهم و به خودی خود جالب‌اند. این ایده‌ها را که ضد جریان اصلی اندیشه در زمان وی هستند من توده باوری<sup>۳</sup>، مکتب هیجان‌نمای<sup>۴</sup> و کثرت‌باوری نامیده‌ام» (Berlin, 2013: 210).

اما مقاله حاضر، تا حدی اهمیت یکی از جنبه‌های دیگر هردر را روشن می‌کند. در این مقاله، فلسفه فرهنگ هردر مورد توجه قرار می‌گیرد تا بر مبنای آن، فلسفه میان-فرهنگی نهفته‌اش استنباط شود. البته این جنبه نیز با جنبه‌های مورد نظر در کلام فورستر و برلین در ارتباط است. با توجه به این که فلسفه هردر، معطوف به زندگی و امور عینی؛ یعنی فرهنگ و تاریخ و نیز معطوف به جنبه‌های نام برده است، به همین دلیل، در این الگو، نیازمندی‌های فلسفه میان‌فرهنگی از حیث مبانی یا شالوده‌های بنیادین و نیز از حیث مولفه‌ها قابل استنباط است.

در این جا اندیشه‌های هردر، در باب تکثر فرهنگی و نقد اروپامحوری، به عنوان یکی از شالوده‌ها یا مبانی فلسفه میان فرهنگی وی باز خوانی می‌گردد و هم زمان تلاش می‌شود تا اندیشه میان فرهنگی و مولفه‌های نهفته آن، صرفاً بر این مبنای یاد شده، استنباط شود. بازخوانی سایر شالوده‌ها یا مبانی را، که به طور مشابه مستلزم همین اندیشه و مولفه‌ها هستند، می‌توان در مقالات دیگر پی گرفت.

### ۱. فرهنگ از نظر هردر

هردر فرهنگ را پرورش هرچه بیشتر توانمندی‌های انسانی تعریف می‌کند. اما با این همه، با نگاه به کاربردهای هردر از فرهنگ می‌توان دریافت که وی به مفهوم کلی علمی و تازه فرهنگ نزدیک شده است. (آشوری، ۱۳۸۶: ۳۸). اما آن مفهوم کلی علمی و تازه فرهنگ که هردر، از نظر آشوری، به آن نزدیک شده است چیست؟ کاربرد دقیق مفهوم فرهنگ همراه با تعریف آن از نظر وی با تایلور آغاز می‌شود: «تایلور در ۱۸۷۱ نخستین تعریف روشن علمی این واژه را به دست داد. تعریف تایلور این بود: "فرهنگ یا تمدن... کلیت درهم تافته‌ای است، شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هر گونه توانایی و عادت‌هایی که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست می‌آورد."» (رک. آشوری، ۱۳۸۶: ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۷).<sup>۵</sup>

### ۲. فلسفه فرهنگ هردر

اینک با توجه به معنای فرهنگ می‌توان پرسید که فلسفه فرهنگ هردر چیست؟ اما پیش از آن باید توجه داشت که فلسفه فرهنگ چیست؟ از آنجا که این پرسش از نیازمندی‌های پیشینی این پرسش است به طور مختصر، در یک پاسخ می‌توان گفت: «فلسفه فرهنگ، به پرسش از زمینه‌های پیدایش فرهنگ به طور کلی و چگونگی بسط آن در فضاهای تاریخی و جغرافیایی خاص می‌پردازد» (مصلح، ۱۳۹۳: ب: ۷۸). اگر این پاسخ را مبنا قرار دهیم آنگاه در پاسخ پرسش نخست؛ یعنی چیستی فلسفه فرهنگ هردر، می‌توان گفت فلسفه هردر به یک معنا فلسفه فرهنگ است؛ زیرا با توجه به آن که از نظر هردر، فرهنگ و انسانیت، علیرغم تکثر آن دو، جهانی و تاریخی‌اند، و از سوی

دیگر، وی این دو را در ارتباط تنگاتنگ و بلکه یکپارچه می‌نگرد، بنابراین می‌توان گفت که وی در واقع به تحقیق در زمینه‌های پیدایش و بسط فرهنگ در گستره تاریخی و جغرافیایی پرداخته و به این ترتیب فلسفه فرهنگ ارائه کرده است.

### ۳. اهمیت فلسفه میان فرهنگی هردر

با بازخوانی آثار هردر می‌توان بسیاری از مسائل مطرح در دنیای معاصر را، در زمینه اندیشه میان فرهنگی، از فلسفه فرهنگ هردر استنباط کرد. پرسش‌هایی از این قبیل که نسبت جوامع و فرهنگ‌ها با یکدیگر چگونه قابل تبیین است؟ اروپا محوری دقیقاً چه معنایی دارد؟ آیا با دیگری باید به گفتگو پرداخت یا باید به تک‌گویی معتقد بود؟ آیا باید با دیگری به ستیز پرداخت یا باید در تلاش برای گفتگو بود؟ در فرض دوم باید به دیالوگ معتقد بود یا پلی‌لوگ؟ مساله میانه چگونه قابل تبیین است؟ به عبارت دیگر میانه چگونه قابل ترسیم است؟ رابطه سنت با مدرنیته چیست؟ رابطه هویت و دیگری را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ آینده فرهنگ‌ها چگونه است؟ با اطلاع از پرسش‌هایی از این دست که در دوره معاصر مطرح است، بهتر می‌توان از فلسفه فرهنگ هردر، در باب فلسفه میان فرهنگی وی، به استنباط پرداخت. یکی از کم‌ترین نتایج این استنباط‌ها درک اهمیت فلسفه میان فرهنگی نهفته در فلسفه اوست. البته پی‌گیری همه این موارد در یک مقاله ممکن نیست.

### ۴. مولفه‌های فلسفه میان فرهنگی در اندیشه معاصر

اصطلاح میان فرهنگی، اصطلاحی است که در روزگار معاصر مطرح است، حال آن که، هردر و مباحث وی، به دوره پیش از معاصر تعلق دارد. پس برای آن که بازخوانی و استنباط‌ها و استنتاج‌های ما به گفتمان روز نزدیک شود، در ابتدا باید پرسید با توجه به معنای فرهنگ و فلسفه فرهنگ، امروزه دقیقاً مقصود از فلسفه میان فرهنگی چیست؟ و یا فلسفه چه زمانی میان فرهنگی است؟ این دومی، پرسشی است که رام ادهر مال دقیقاً آن را به همین صورت مطرح کرده است. بدیهی است تا مولفه‌های لازم برای فلسفه میان فرهنگی در اندیشه معاصر، به دست نیاید نمی‌توان دانست که در فلسفه هردر (که متعلق به پیش از دو سده پیش است) دقیقاً به دنبال چه چیز می‌گردیم.

مال در پاسخ به پرسش خود، در آغاز، فلسفه میان فرهنگی<sup>۷</sup> را یک این همان گویی می خواند، چراکه تفلسف همواره در میانه های فرهنگ ها و فلسفه ها و ادیان پدید می آید. وی سپس مسئله اروپامحوری را مطرح می کند و می گوید «ذهن اروپایی با ادعای خود، تحمیلی بر فهم ذهن غیر اروپایی، غالباً خود را این گونه معرفی می کند که ذهن غیر اروپایی را بهتر از خود آنان می شناسد. [اما] این واقعیت که امروزه غیر اروپایی ها به تفسیر اروپا می پردازند، خصلت کاملاً تک گویانه هرمنوتیک اروپایی را در چند قرن اخیر نشان می دهد. این واقعیت که اروپا توسط غیر اروپا قابل تفسیر باشد، البته، برای اروپا [به خاطر اروپامحوریش] بیش از هر جای دیگر از جهان غافل گیر کننده است» (Mall, 2016: 1-2).

وی سپس می گوید: «بدینسان من این پرسش را که "فلسفه، چه زمانی میان فرهنگی است؟" این گونه پاسخ می دهم: فلسفه آن گاه میان فرهنگی است که از نگرش مطلق سازی موضع خاص خویش دست بکشد و پاسخ خود را منحصر به فرد نشمارد و در عوض، موضع خود را به عنوان یکی در میان مواضع چندگانه رسمیت بخشد» (Mall, 2016: 2). البته چنان که خواهد گفت این صرفاً یک رویه در برخورد با دیگری است، نه یک نظریه در مورد حقیقت خود یا دیگری. وی سپس پرسشی دیگر مطرح می کند که مقصود وی را از میان فرهنگی روشن تر می سازد: در پس «میان فرهنگ محوری» چه مفهومی نهفته است؟ آنگاه در پاسخ به این مولفه ها اشاره می کند:

فلسفه میان فرهنگی دارای این مولفه ها است: الف) در برابر اروپامحوری قرار دارد، ب) در برابر جهان رواگری<sup>۸</sup> قرار دارد، ج) میان فرهنگ محوری یک مفهوم فرا- فرهنگی<sup>۹</sup> نیست، بلکه در صدد وجوه اشتراک<sup>۱۰</sup>، فصول مشترک<sup>۱۱</sup> پایه های مشترک<sup>۱۲</sup> در فلسفه ها و فرهنگ های متکثر است. د) تفاوت<sup>۱۳</sup>، کانون<sup>۱۴</sup> مفهوم میان فرهنگی و یا تجربه کانونی این فلسفه است. ه) و بسیار مهم، این که فلسفه میان فرهنگی یک نظریه خاص<sup>۱۵</sup>، یک رشته<sup>۱۶</sup>، یک پیمان نامه<sup>۱۷</sup>، یا یک مکتب<sup>۱۸</sup> نیست، و) و باز هم بسیار مهم این که فلسفه میان فرهنگی صرفاً یک جهت گیری<sup>۱۹</sup> در فلسفه ورزی است. ز) در این جهت گیری بر نحوه عمل و مواجهه با دیگری تأمل می شود و باز به موجب این جهت گیری به جای

رفتار سلبی و طرد آمیز، یا غلبه آمیز، تفکر، خود را به روی دیگری می‌گشاید. (ح) فلسفه میان فرهنگی به مرکزها<sup>۲۰</sup> یعنی به مرکزیت فرهنگ خود و یا دیگران معترض نیست بلکه به مرکز گروهی‌ها<sup>۲۱</sup> معترض است، یعنی در رویه و نوع جهت‌گیری در تعامل و گفتگو با دیگری، به مرکز گروهی خود و یا به مرکز گروهی دیگران معترض است. (ط) نسبت‌گرایی بنیادین<sup>۲۲</sup> را نمی‌پذیرد. (ی) خودسرانگی<sup>۲۳</sup> را نیز نمی‌پذیرد. و (ک) در عین کثرت‌گرویی در صدد وحدت‌گرویی و یا هم‌تباری باوری دقیق<sup>۲۴</sup> است.

وی همچنین می‌گوید: رهیافتی که من در مورد میان فرهنگ محوری برگزیده‌ام به یک کثرت‌باوری مداراآمیز<sup>۲۵</sup> منتهی می‌شود. (Mall, 2016: 2-5). ما در بحث هر در این واژه و بقیه موارد فوق را توضیح خواهیم داد.

نکته مهمی که در اینجا به نظر می‌رسد، این است که در تصویر فلسفه میان فرهنگی، اگر هر یک از این مؤلفه‌ها نادیده یا کم رنگ شوند تصویر، تصویری دقیق نخواهد بود.

بنابراین می‌توان گفت که فلسفه میان فرهنگی «لزوماً» به معنای نفی هویت و حقیقت خود نیست و بلکه اساساً چنین چیزی برای آن مطرح و یا ممکن نیست زیرا بنا به گفته مال آن یک محتوا و یا آیین نامه و یا نظریه و... نیست؛ بلکه صرفاً جهت‌گیری در فلسفه‌ورزی و نحوه مواجهه با دیگری را به ما می‌آموزد. چنان که این فلسفه به دنبال نفی دیگری و ستیز با آن هم نیست و بلکه با حفظ هویت خود می‌خواهد با حقیقت و هویت موجود در دیگر فرهنگ‌ها تماس و گفتگو برقرار سازد. بدون آن که قائل به نسبت‌گرایی و یا خودسرانگی شود.

البته به نظر می‌رسد این فلسفه با این رویه خود سبب شود تا محتوایی هم‌تبارانه جهت همزیستی بشر فراهم شود.

همچنین به نظر می‌رسد فلسفه میان فرهنگی بدون آن که نافی هویت و اصالت فرهنگ یا فلسفه خود شود، اما با جهت‌گیری خود به دنبال یافتن اصولی مشترک است که هر فرهنگ ضمن حفظ اصالت خود بتواند بر مبنای آن اصول مشترک با دیگری وارد گفتگو و همزیستی و حتی داد و ستد گردد. بنابراین به نظر می‌رسد بتوان گفت که فلسفه میان فرهنگی نه تنها یک‌رویه و جهت‌گیری است، بلکه دارای محتوای فلسفی، یا

به تعبیر دقیق‌تر مستلزم محتوای فلسفی نیز هست.

البته به نظر می‌رسد از آنجا که در این گفتگو، هویت با غیریت در نسبت و تعامل قرار می‌گیرد، چگونگی این نسبت و تعامل جای تأملات و مباحث دقیق داشته باشد. اشاره‌وار به این مطلب باز خواهیم گشت.

همچنین، تحقیق و جستجو در آنچه در مورد این فلسفه گفته شده و می‌شود گستره‌ای وسیع‌تر و عمیق‌تر می‌طلبد. آنچه در اینجا به آن نیازمند بودیم تهیه چارچوبی حداقلی، برای فراهم آوردن آغازی بر بازخوانی هردر، به منظور استنتاج‌ها و یا استنباط‌های اولیه در مورد فلسفه میان فرهنگی اوست.

## ۵. فلسفه میان فرهنگی هردر

ما در این مقاله سعی می‌کنیم بیشتر، در درجه نخست، با تأکید بر بازخوانی بخش‌های مهمی از فلسفه هردر؛ یعنی مسئله تکثر فرهنگ‌ها و نقد وی بر اروپامحوری و در درجه دوم با توجه به مولفه‌هایی که از مال آموخته‌ایم، فلسفه میان فرهنگی پنهان وی را کشف و استخراج کنیم.

هردر در روزگاری می‌زیست که فرهنگ، تمدن، فلسفه، معیار فلسفه، توان و درک فلسفی در انحصار نژاد اروپایی به شمار می‌رفت و به دیگران نگاه کودک پندارانه و به نژاد رنگین پوستان نگاهی بسیار تحقیرآمیز می‌شد.

کانت و پشینانی از قبیل هیوم، چنین مواضعی دارند. موضع کانت در ایده‌آلیسم آلمانی همچنان تداوم یافته است. در مقاله مشهور کانت، تحت عنوان «در پاسخ به پرسش روشنگری چیست»، آمده است. «روشن‌نگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود و نابالغی، ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری. به تقصیر خویشتن است این نابالغی، وقتی که علت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به کار گرفتن آن باشد بدون هدایت دیگری.» دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش «این است شعار روشن‌نگری.» (کانت، ۱۳۸۶: ۳۱). از این عبارات چنین بدست می‌آید که تنها بشر عصر روشننگری است که به بلوغ رسیده است و

سایر ملل به دلیل عدم برخورداری از این دوره هنوز در مرحله طفولیت (ناتوانی در به کار گرفتن فهم به تقصیر خویشتن) بسر می‌برند.

اما نکته اصلی اینجاست که بدانیم کانت اساساً، ظرفیت ذهنی و عقلی سیاهان و نژادهایی غیر از نژاد سفید پوست اروپایی را برای برخورداری از علم، هنر، فلسفه و تمدن ناکافی می‌داند. مطابق با این دیدگاه، نژاد سیاه‌پوست و بلکه نژاد غیراروپایی، از لحاظ زیست‌شناختی دچار نارسایی است و به همین دلیل نمی‌تواند به عصر روشنگری دست یابد، پس برای همیشه غیر بالغ و بلکه اساساً در مرتبه پایینی از انسانیت قرار دارد، آنچنان پایین که از ظرفیت و استعداد لازم برای برخورداری از تمدن، علم، فلسفه و هنر برخوردار نیست.

ذات‌گرایی نژادی که با هیوم وارد فلسفه غرب شده و با کانت شرح و تفصیل یافته است به نقطه‌ای می‌رسد که از نظر کانت سیاهان، هندوستانی‌ها و مغولان و اروپایی‌ها هرچند همه در طبقه‌بندی انسانی وی جایی دارند ولی این سبب نمی‌شود که در این طبقه بندی نژادی، تفاوت نژادها به حداقل برسد. تفاوت حتی در اروپایی‌ها هم هست، زیرا، از نظر وی، آلمانی‌ها از همه برترند اما تفاوت چشمگیر بین نژاد سیاه آفریقایی و سفید اروپایی است. (Alber, 2014:85-90).<sup>۲۶</sup> داوری آلبر این است که تأملات کانت در زمینه علل شکل دهنده ویژگی‌های ملی، از لحاظ شواهد تجربی تهی است (Alber, 2014:89-90).

از نظر کیمرله<sup>۲۷</sup> روشن‌ترین و جدی‌ترین بنیان اروپامحوری فلسفی را هگل ارائه کرده است: کیمرله در مقاله‌ای تحت عنوان «مفهوم فلسفه اروپامحورانه هگل» می‌گوید: «... اما از آنجا که فلسفه روشنگری اروپایی، یعنی بخش عمده‌ای از فلسفه اروپایی مدعی آن است که فلسفه‌ای که دارای معیار رفیع است، صرفاً فلسفه غرب است، این مدعا می‌تواند اروپامحورانه خوانده شود و سخت قابل اعتراض است. روشن‌ترین و جدی‌ترین بنیان اروپامحوری فلسفی را هگل ارائه کرده است» (Kimmerle, 2014:99). کیمرله سپس در بخشی دیگر، به تحلیل و نقد این مفهوم هگلی فلسفه می‌پردازد و پس از آن، در بخشی دیگر به این پرسش می‌پردازد که چگونه می‌توان بر این نگاه اروپامحورانه غلبه کرد.



به هر حال هردر به عنوان متفکر دوره روشننگری همه متفکران این دوره را که دارای گرایش روشننگری هستند، به دلیل رویکرد اروپامحورانه، مورد انتقاد قرار داده است. به طور مثال وی در یک تعبیر، این تصور دوره روشننگری را که پیشرفت و سعادت، صرفاً در گرو دوره روشننگری است، رمان‌پردازی‌ای شمرده است که هیچ دانش آموزی به آن باور ندارد (Herder, 2004, P:30).

نکته قابل ستایش در کار هردر این است که وی بسیار زودتر از دیگران و بسیار جلوتر از بلوغ زمینه و زمانه، با این فضای سنگین خودبزرگ‌بینانه و تحقیردیگری، به مخالفت برخاست.

اما این که هردر دقیقاً چگونه توانسته است با نگرش رایج عصر خود به مخالفت برخیزد و دقیقاً انتقادات او بر چه پایه‌هایی در اندیشه او استوار است باید در مقالات متعدد و یا در کتابی مستقل مورد پژوهش قرار گیرد.<sup>۲۸</sup> در این جا فقط اشاره می‌شود که شاه کلید و بنیانی‌ترین اندیشه او که مبنای همه مولفه‌های دیگر در اندیشه اوست، انسانیت است. هردر با تغییر نگرش خود به انسانیت در مقایسه با نگرش عصر وی به انسانیت، با بنیادی‌ترین چرخش، زمینه سایر تغییرات بنیادی را در مقایسه با عصر خود فراهم کرد و با این تغییرات بنیادی که ریشه در تغییر نگاه وی به انسانیت دارد، مبنای خود را برای انتقادات و مخالفت‌هایش با اروپامحوری، معین ساخته بود.

بر مبنای فلسفه هردر می‌توان چنین استنتاج کرد که با اروپامحوری، هرگز نمی‌توان فلسفه میان‌فرهنگی داشت. زیرا در این تلقی، هرگونه معیار اندیشه و تفکر باید از دوره روشننگری برگرفته شود. دیگران به دلیل کودکی، نابالغی یا نابخردی یا اساساً به دلیل فقدان انسانیت، معیاری برای تفکر و مایه‌ای برای تمدن و یا فرهنگ ندارند و چون چنین است، دیگران حتی برای سنجش و ارزیابی خودشان نیز، باید بر مبنای معیارهای اروپایی و معیارهای دوره روشننگری غربی، داوری شوند و یا خود را داوری کنند. این در واقع همان چیزی است که پیش از این در کلام مال خصلت تک‌گویانه نام گرفته بود. ذهن اروپایی با ادعای خود-تحمیلی بر ذهن غیر اروپایی، غالباً خود را این گونه معرفی می‌کند که ذهن غیر اروپایی را بهتر از خود آنان می‌شناسد.

هردر این چنین نگرشی را «بلاغت» می‌خواند. هردر بر آن است که هر قوم و ملتی باید بر مبنای معیارهای خود داوری شود و گرنه هر گونه داوری به تحریفی وقیح منجر خواهد شد. هردر، در این زمینه، چنین می‌گوید: «اکنون ممکن است در اثر بلاغت، یک فضیلت مصری از زمین و زمان خود و از دوره نوجوانی روح انسانی جدا شود و با معیار زمانی دیگر [مثلاً معیاری از دوره تجدد] سنجیده شود! اگر، همان گونه که نشان داده شده است، یونانی بتواند درباره مصری بسیار بر خطا باشد و شرقی بتواند از مصری بیزار باشد، پس من به این نتیجه می‌رسم که باید مصری را داخل [فرهنگ و تمدن] هیچیک از آن دو ننگرم، بلکه او را در جایگاه خاص خودش بنگرم، در غیر این صورت ما می‌توانیم، به ویژه از منظر اروپایی، چهره تحریف شده‌اش را، به صورت وقیح‌ترین شکلیک بینیم» (Herder, 2004:14) هردر سپس می‌افزاید: «هیچ چیز، غیر از واقعیات ساختار و تاریخ ملل، نباید در باره آن‌ها داوری کند» (Herder, 2004:24).

در واقع هردر با نفی اروپامحوری بزرگترین مانع را از راه تحقق فلسفه میان‌فرهنگی برمی‌دارد. در واقع اگر امروزه پرسش کنیم که این انتقاد هردر از اروپامحوری باید چه نامی داشته باشد؟ بی شک افرادی از قبیل رام ادهر مال پاسخ خواهند داد که نام آن فلسفه میان‌فرهنگی است، زیرا چنان که دیدیم مال گفته است: «بدینسان من این پرسش را که "فلسفه چه زمانی میان‌فرهنگی است" این گونه پاسخ می‌دهم: فلسفه، آن‌گاه میان‌فرهنگی است که از نگرش مطلق‌سازی موضع خاص خویش، دست بکشد و پاسخ خود را منحصر به فرد نشمارد و در عوض، موضع خود را به عنوان یکی در میان مواضع چندگانه رسمیت بخشد.» به عبارت دیگر چنان که دیدیم امروزه در مباحث میان‌فرهنگی، «تفاوت»، تجربه اساسی است. این تجربه اساسی، «کانون» مفهوم میان‌فرهنگ‌محوری است. اینک می‌بینیم که چگونه هردر، پیش از دوره معاصر، به این کانون محوری، برخلاف روزگار خویش، عمیقاً توجه داشته است. باز به عبارت دیگر چنان که دیدیم امروزه مفهوم میان‌فرهنگ‌محوری، معطوف به نقطه مقابل خود، جهان‌رواگری است، اما اینک می‌بینیم که چگونه هردر دقیقاً به مخالفت سرسختانه در برابر جهان‌رواگری عصر روشنگری پرداخته است. بی شک هردر به وزن این مخالفت، در واقع از نقطه مقابل آن که همان فلسفه میان‌فرهنگی است دفاع کرده است هر چند تحت این نام نباشد.

نکته دیگر این بود که مال تصریح داشت که در رهیافت فلسفه میان فرهنگی، به مرکزها اعتراض نیست، بلکه به مرکزگرویها، اعتراض است. اما اینک در عبارات ذیل، می بینیم که چگونه هردر، دقیقاً به مرکزگروی اعتراض داشته و در عین آن که به مرکزها احترام گذاشته، برای آنها اصالت و اعتبار قایل گشته است. هردر بعد از توضیحات بسیار، در قسمتی از کتاب *فلسفه تاریخی دیگر*، نتیجه می گیرد که: «هر ملتی هسته مرکزی نیکبختی<sup>۲۹</sup> را در اندرون خودش دارد، همان طور که هر گوی دارای مرکز ثقل خود است.» (Herder, 2004:29). مطابق با این عبارت، می توان گفت از نظر هردر، هر تمدن، فرهنگ و فلسفه ای چونان مُنادی است که بر طبق نیروها و قواعد خود کار می کند. جالب این که هردر نه تنها در کتاب *فلسفه تاریخی دیگر* به این مطلب اذعان کرده است بلکه سالها بعد، در دیگر اثر مهم خود، کتاب *ایده‌هایی برای فلسفه تاریخ بشریت*، نیز به این مطلب توجه داده است. ضمن آن که مسئله مرکز را برای هر قوم و ملت یا تمدن و فرهنگی بسیار دقیق تر و ژرف تر توضیح داده است. وی در این کتاب، چهار اصل ارائه کرده است، مضمون اصل چهارم، به زبانی روان تر از عین عبارت هردر، از این قرار است:

سلامت و دیمومت یک فرهنگ و تمدن در گرو فرهیختگی اوج یافته اش نیست، بلکه بر تعادل بخردانه نیروهای فعال و زنده موجود در آن استوار است. هر چه مرکز ثقل موجود در این فعالیت زنده، ژرف تر و متعادل تر باشد، پابرجایی و پایایی آن فرهنگ و تمدن زیادتر است. (Herder, 1800:395). به موجب این اصل رمز تداوم حیات یک فرهنگ و یا قوم و رمز پایایی و پویایی آن، اوج گرفتن آن نیست، بلکه تعادل معقول و مساعد نیروهای فعال زنده آن است. خود وی این مطلب را به عبارت دیگر چنین بیان کرده است:

«این بنیانگذاران وضعیت‌های باستانی بر چه اساسی حساب ورزی کرده‌اند؟ نه بر پایه تن آسایی توأم با خستگی، و نه بر پایه کوشش مفرط؛ بلکه بر پایه انتظام، و توزیع دقیق نیروهای عاری از چرت همیشه بیدار. سرچشمه این [نیروهای] بخردانه، حکمت اصیل انسانی بوده است که از طبیعت فرا گرفته شده است.» (Herder, 1800:395). این عبارات نشان می دهد که از دیدگاه هردر، مرکزیت هر فرهنگ، قابل احترام و اعتنا و حتی با شرایطی دارای تداوم است. به عبارت دیگر وی در عین مخالفت با مرکز گرایی برای

مرکزیت هر فرهنگی احترام و اعتبار قائل است. و بی اعتباری مرکزیت هر فرهنگی را به مرکزیت فرهنگ دیگری وابسته نمی داند، بلکه اعتبار و حتی تداوم آن را وابسته به شرایطی از قبیل تعادل در فعالیت‌های معقول و ژرفای عقلانی خود آن فرهنگ می داند.

اگر، امروزه متوغلین در فلسفه میان فرهنگی، در جهان معاصر، بین اصالت مرکز<sup>۳۰</sup> و مرکزگروی<sup>۳۱</sup> تفاوت می نهند و اولی را از مولفه‌های فلسفه میان فرهنگی و دومی را منافی با آن می شمارند، در این بیان می بینیم که هر دو پیش از تولد چنین فلسفه‌ای، به این مسئله توجه داده است. بر همین اساس است که هر دو، به کسانی که در مباحث زیبایی‌شناسی و هنر معیارهای یونانی را مبنای داوری برای این آثار در همه فرهنگ‌ها و تمدن‌ها قرار می دهند، خرده می گیرد و در مقام اعتراض می گوید: «بهترین مورخ هنر عهد باستان، وینکلمان<sup>۳۲</sup>، به وضوح، آثار هنری مصری را منحصرأ مطابق با معیارهای یونانی داوری کرده است» (Herder, 2004:15)

اینک آیا چنین رهیافتی، به معنی پذیرش کثرت‌گرایی معرفتی و نسبی‌گرایی است. بی شک هرگاه گفته شود مرکزها دارای اصالت و اعتبار فی‌نفسه هستند و آن‌گاه که مرکزگرایی مردود شمرده شود و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها را بر مبنای معیارهایی خاص نتوان سنجد، به نظر می‌رسد که چنین نگرشی مستلزم کثرت‌گرایی معرفتی و نسبی‌انگاری است. اما چنان که دیدیم رام ادهر مال فلسفه میان فرهنگی را مستلزم نسبی‌انگاری بنیادین نمی‌داند؛ هر چند وی آن را مستلزم کثرت‌باوری مدارا آمیز می‌شمارد.

اما پاسخ این پرسش بر مبنای هر دو چگونه قابل استخراج است؟ به نظر می‌رسد بتوان شبیه چنین موضعی را از فلسفه هر دو برداشت کرد. اما کثرت‌باوری مدارا آمیز به چه معناست؟ پیش از آن باید تحلیلی مناسب این مقام برای کثرت‌باوری انجام داد. یک صورت کثرت‌باوری می‌تواند صرفاً ناظر به معرفت باشد، به این معنا که حقیقت در خارج یک صورت واحد دارد اما معیارهای معرفت متکثر باشند. صورت دوم کثرت‌باوری این است که هم ناظر به معرفت و هم ناظر به تحقق خارجی باشد، به این معنا که حقیقت در خارج به صورت متمرکز در یک نقطه از تاریخ یا جغرافیا موجود نباشد، بلکه در بستر زمان و پهنه مکان تدریجاً تحقق یابد و معیارهای شناخت آن نیز بر حسب اقوام و فرهنگ‌ها

متفاوت باشد. موضع هردر کدامیک از این دو است؟ به نظر می‌رسد پاسخ وی هیچکدام از این دو نیست. موضع هردر این است که اولاً از نظر وی حقیقت در نقطه‌ای خاص از تاریخ یا جغرافیا و یا در تمدن و یا فرهنگی خاص متعین نمی‌شود بلکه در سیر تاریخی و روابط جغرافیایی خود شکوفا و متحقق می‌شود و ثانیاً هر قوم و فرهنگی دارای معیارهای خاص خود است و نباید قومی را با معیار قومی دیگر سنجید اما چنین نیست که هیچگونه معیار عام و شاملی در کار نباشد که بتوان بر مبنای آن دست به داوری زد، چنان که خود هردر دست به داوری زده است. به علاوه فراموش نکنیم که در همین عبارات اخیر وی، پایایی هر فرهنگ وابسته به فعالیت معقول و تعادل این فعالیت شمرده شد. پس عقلانیت به عنوان یک معیار شامل و عام در سخنان هردر آشکار است. تصور ما این است که اگر دقایق نهفته در این جا درست فهم نگردد هردر متهم به تناقض‌گویی خواهد شد؛ که چرا از یک سو از داوری در مورد اقوام و ملل، خارج از معیارهای خودشان نهی می‌کند و از سوی دیگر، چنان که خواهیم دید خود دست به داوری می‌زند. بنابراین می‌توان گفت که کثرت‌باوری هردر اولاً نظر به تحقق خارجی حقیقت دارد و ثانیاً ناظر به معیارهای متکثر و خاص موجود در هر فرهنگ است. اما ثالثاً نگاهی نیز به معیارهای عام و جهان‌روا (از قبیل انسانیت، شفقت، نیکبختی، عقلانیت، تعادل و پیشرفت) دارد. اما نکته اینجاست که در نگاه هردر، این معیارهای عام و جهان‌روا در واقع در همه فرهنگ‌ها شناخته شده و یا قابل پذیرش است. بنابراین نمی‌توان فلسفه فرهنگ هردر را کاملاً مستلزم کثرت‌باوری معرفتی و نسبی‌گرایی دانست. کثرت‌باوری و نسبی‌گرایی هرچند به طور فی‌الجمله، یعنی نظر به تحقق خارجی حقیقت و حتی نظر به معیارهای داوری، در هردر مقبول است اما به طور کلی مقبول نیست؛ یعنی اولاً نسبی‌ت، از نظر تحقق غایت تاریخ و تحقق انسانیت بالفعل و سعادت و پیشرفت، مقبول نیست و ثانیاً با توجه به معیارهای مشترک نیز، نسبی‌ت معرفتی به طور بنیادین مقبول نیست. با توضیحات فوق روشن گشت که خودسرانگی، همچنان که در فلسفه فرهنگ ادهرمال جای ندارد، در هردر نیز متصور نیست؛ زیرا هر قوم به ناچار باید بر مبنای معیارهای مناسب با مرکز ثقل خود و با تعادل بین نیروهای درونی خود مشی کند و گرنه مضمحل خواهد شد، از این گذشته، موضوعات و قوانین عام و جهان‌روایی نیز هستند که همه اقوام را چونان غایت به خود می‌خوانند.

با این توضیحات همچنین روشن می‌شود که کثرت‌باوری مدارا آمیز مال، در هردر دقیقاً به چه معنا و چگونه متصور و موجه است. از آنجا که هردر هر قومی را دارای معیارهای خاص خود می‌داند، تکثر را با توضیحات فوق پذیرفته است و به همین دلیل نمی‌تواند نسبت به آن‌ها مدارا نورزد. در اینجا لازم است به عباراتی از هردر که شواهدی بر مطالب فوق‌اند توجه کنیم:

از نظر هردر طبیعت انسانی در نیکی، خود انکا و بدون وابستگی به شرایط پیرامونی نیست. او نیازمند آموزش و شکل‌گیری در سایه پیشرفت و کوشش رو به جلو است. آدمی در آن جنبه‌هایی رشد می‌کند که شرایط و موقعیت‌های پیرامونی به او امکان داده است. بنابراین تمامی کمالات انسانی، ملی، مادی و فردی است. تمایلات و توانایی‌ها، به تنهایی کافی نیستند و باید در کنار شرایط زمانی و مکانی و اقلیمی قرار گیرند تا به آدمی در کمالات متناسب، خبرویت و کمال بخشند. بدینسان یک ملت ممکن است در کنار فضیلت‌های والایی که تحصیل کرده است در جنبه‌های دیگری دارای نقص و کمبود باشد (Herder, 2004:26). چنان که می‌بینیم هردر رابطه فرهنگ و تمدن را با اقتضائاتی تاریخی و جغرافیایی مرتبط می‌داند که با توجه به آن‌ها هر قومی سهمی از پیشرفت، فضیلت و سهمی از انحطاط، یا کمبود و یا رذیلت دارد. عبارات ذیل مطالب مهم و روشنایی بخشی را در بردارد:

«آیا آهنگ متداول فلسفی و بشردوستانه قرن ما بسیار سخاوت‌مندانه [است] و به آسانی "ایده‌آل خاص ما" را درباره فضیلت و نیکبختی هر ملتی دور افتاده و هر عصری از اعصار کهن ارزانی می‌دارد؟ آیا فقط داوری، ارزیابی کردن و محکوم کردن یا بزک کردن رسوم ملل و اعصار، بر مبنای خود آن رسوم است؟ آیا امر خوب در سرتاسر زمین پراکنده نیست؟ چرا که یک شکل از بشریت و یک گوشه از زمین نمی‌تواند [تمامت] آن را در بر گیرد، امر خوب، [یا به تعبیر دیگر] یک پروتیوس جاوید<sup>۳۳</sup> در میان یک دنیا اشکال توزیع شده است و به واسطه همه بخش‌ها و اعصار جهان، سلانه سلانه حرکت می‌کند. به علاوه، همان طور که آن سلانه سلانه حرکت می‌کند، فضیلت بزرگتری [از انسانیت] یا خوشبختی متعلق به فرد [ی خاص از میان انسان‌ها] در کار نیست که به دنبال آن تلاش کند، زیرا انسانیت همیشه فقط انسانیت می‌ماند و در عین حال طرحی برای تلاش رو به

جلو پدیدار می‌شود. مطلب مهم من [همین است] « (Herder, 2004:30). مطالب مهمی که از این عبارات به دست می‌آید از این قرار است:

۱- انسانیت و نیکبختی اموری خوب و جاویدند و حرکت سلانه سلانه تاریخ رو به تحقق تدریجی آن دو دارد. ۲- انسانیت و نیکبختی صور پراکنده‌ای در سرتاسر زمین و تاریخ دارند و هیچ صورتی از صور آن دو نمی‌تواند تمامت آن را در بر گیرد، تنها با تحقق تدریجی همه این اشکال ناقص آن‌هاست که در غایت این حرکت سلانه سلانه، تمامت آن دو محقق می‌شود. ۳- داوری در مورد هر یک از این صور و از جمله در باره صور دور افتاده تمدن‌ها و فرهنگ‌ها نباید سخاوت‌مندانه و به آسانی بر مبنای ایده‌آل‌های خاص قرن هردر [عصر روشنگری] صورت گیرد؛ بلکه باید بر مبنای همان قوم مثلاً دور افتاده، در قعر تاریخ و یا کُنج جغرافیا، صورت گیرد و یا داوری بر مبنای اموری خوب و جاوید مانند انسانیت، که حرکت تاریخ با همه اشکال خود به سمت تحقق آن‌هاست، انجام پذیرد. بی شک هردر که از یک سو از داوری درباره فرهنگ‌ها و تمدن‌ها بر مبنای معیاری خارج از آن‌ها نهی می‌کند و از سوی دیگر خود گاه به داوری می‌پردازد چاره‌ای جز بهره‌گیری از چنین امور جاویدی ندارد؛ هرچند جای پرسش است که هردر چگونه به این امور جاوید دست می‌یابد. (این مطلب از نظر ما، در هردر قابل تحقیق و پاسخ است و در مقامی دیگر به آن باید پرداخت).

از نظر هردر هرچند هر فرهنگ و تمدنی چونان مناد دارای مرکز ثقل و نیروهای درونی خود است که با تعادل و تناسب، پایداری و پویایی می‌یابد، اما منادهای فرهنگی و تمدنی هردر برخلاف منادهای لایب‌نیستس دارای در و پنجره بوده و بر روی همدیگر گشوده‌اند؛ در متن ذیل یک نمونه از بیانات هردر را در این مورد می‌توان دید: «اغلب نشان داده شده است که تا چه اندازه اوضاع و احوال محیط، یاری رسان این دستاورد منحصر به فرد نوع انسانی شده است و من بر آن شده‌ام که این اوضاع و احوال را صرفاً در بافتی وسیع‌تر؛ یعنی ترکیبی فراگیر از اعصار و مردمان جای دهم. اینک [بنگر] این شرایط اقلیمی دلپذیر یونانی و در آن این نوع انسانی خوب شکل یافته [را]، با سیمای آزاد و احساسات پالوده‌اش؛ [یعنی] یک محل اجتماع واقعی فرهنگ، که در آنجا همه امور متفقاً از دو غایت ناشی شده‌اند و این چنین به آسانی و با شکوه تغییر شکل داده‌اند! این تازه

عروس زیبا از سوی دو پسر مخدوم بود، یکی از جانب چپ و آن یک از جانب راست؛ همه آنچه این تازه عروس زیبا انجام داد باید یک نمونه برین زیبا را می آفرید. به عبارت دقیق، آمیزه‌ای از طرز تفکر فنیقی و مصری (که یکی دیگری را از محدودیت ملی و خصوصیت فردی پالوده کرده است) ذهن یونانی را برای نمونه برین و برای آزادی شکل داد.» (Herder, 2004:19).

اینک به نقطه‌ای رسیده‌ایم که می‌توانیم یکی دیگر از مولفه‌های فلسفه میان‌فرهنگی را در فلسفه هردر شناسایی کنیم. رام ادهر مال یکی دیگر از مولفه‌های فلسفه میان‌فرهنگی را هم‌تباری باوری و وجوه مشترک دانست. آیا در این مورد از فلسفه هردر چیزی می‌توان برداشت کرد؟ به نظر می‌رسد هردر با این نمونه مطالعات خود، که در عبارات فوق گذشت و با بررسی پدیدارشناسانه گشودگی منادهای تمدنی و فرهنگی، گویا تلاش دارد تا آن سیر، به تعبیر وی، سالانه سالانه پیشرفت انسانیت و امور جاودانه خوب دیگر از قبیل نیکبختی را تعقیب و توصیف کند. با این کار، در صورت توفیق، هردر می‌تواند به عمیق‌ترین شکل، هم‌تباری‌های دقیق و وجوه مشترک تمدنی و فرهنگی را تبیین کند و در نتیجه، راه را بر ترسیم میانه‌هایی که فرهنگ‌ها و تمدن‌ها بتوانند در آنجا هم‌تباری و هم‌زیستی یافته و گفتگوی چند جانبه کنند، هموار سازد. بیان خود وی در این مورد خواندنی است: «اگر من توفیق یابم که ناهمگون‌ترین صحنه‌ها را [منادهای تمدنی و فرهنگی را] بدون پیچیده‌سازی آنها، با همدیگر [در و پنجره دار و] مرتبط سازم تا نشان دهم که چگونه آنها با همدیگر مرتبطند و چگونه از همدیگر ناشی می‌شوند و چگونه خودشان را در همدیگر از دست می‌دهند، همگی فقط [مراحل یا] دم‌هایی در راهی خاص و صرف به سمت غایتی بواسطه پیشرفت هستند [این دیدگاه] چه شگفت دیدگاهی است! و چه کاربستی با شکوه در مورد تاریخ انسانی است! و چه مایه ترغیبی برای امید ورزی، عمل کردن و باور ورزی است حتی در آنجایی که شخص، به نقطه کور می‌رسد و یا هیچ نقطه امیدی نمی‌بیند» (Herder, 2004: 32).

عبارات فوق، یکی دیگر از مولفه‌های مهم فلسفه میان‌فرهنگی را به ذهن متبادر می‌سازد. البته این مولفه در مطالب نقل شده از ادهر مال موجود نبود. فرنسس. ام. ویمر<sup>۳۴</sup>، این مولفه را در قالب یک پیشنهاد بیان می‌کند. قبل از پیشنهاد وی، به اشاره، باید گفت به



نظر می‌رسد شکل‌گیری منطقه‌ای به نام میانه، یا میانه فلسفه‌ها، منوط و مبتنی بر وجود گفتگو است. اما باید پرسید گفتگو چیست؟ آیا گفتگو دقیقاً همان دیالوگ معهود و شناخته شده در تاریخ فلسفه است؟ اینک بعد از این اشاره، به پیشنهاد ویمر توجه می‌کنیم:

«پیشنهاد من این است که به جای واژه دیالوگ از واژه پلی‌لوگ استفاده کنیم. با این ملاحظه که هر مسئله‌ای که از ناحیه فلاسفه‌ای که از زمینه و زمانه‌ها و سنت‌های فرهنگی متفاوتی سر بر آورده‌اند مطرح می‌شود باید از راه‌های مفهومی و از نقطه نظرهای بسیار و در اصل از نقطه نظرهای همه سنت‌های فلسفی مربوطه مورد بحث قرار گیرد. دلیل ساده بر اصطلاح گفتگوی چند سویه (پلی‌لوگ) در این واقعیت نهفته است که (الف) آنچه اغلب، از واژه گفتگو (دیالوگ) تداعی می‌شود این است که فقط دو طرف درگیر همسخنی هستند، گو آن که "dia" در یونانی صرفاً به معنای "در بین" یا "میان" است و دلالتی بر عدد ندارد. و (ب) این که تفاوت‌های مفهومی و روش‌شناختی بین گفتگو (دیالوگ) در آنجا که فقط دو طرف گفتگو در کارند و آنجا که بیش از دو طرف در کارند وجود دارد. (ج) که آن را هم من در اینجا بدون شرح بیان می‌کنم این واقعیت است که در بیشتر مواردی که تفاوت‌های فرهنگی مربوط به فلسفه در کارند، بیش از دو سنت فرهنگی درگیر هستند» (Wimmer, 2006: 3). به نظر می‌رسد هردر بدون آن که عباراتی را مانند ویمر در باب پیشنهاد پلی‌لوگ مطرح سازد اما بسیار پیشتر از وی، دقیقاً گویا بر اساس چنین تصویری از گفتگو، این عبارات را بیان داشته است. عبارات فوق هرچند حاوی لفظ گفتگو نیست، اما حاوی مفاد آن است و چهار نکته را در این زمینه در بر دارد: ۱- از توجه هردر به گفتگوی فرهنگ‌ها به عنوان یکی از مولفه‌های مهم فلسفه میان فرهنگی حکایت دارد. ۲- از توجه هردر به چند جانبه بودن گفتگو حکایت می‌کند. ۳- توجه هردر را به میزان قدرت و دامنه و عمق تأثیر گفتگوی چندجانبه در شکل‌گیری میانه‌ای وحدت‌آفرین نشان می‌دهد. ۴- از توجه هردر به این که قدرت تأثیر پلی‌لوگ به گونه‌ای است که می‌تواند به از دست دادن خودها در یکدیگر شود حکایت می‌کند. البته به نظر می‌رسد پلی‌لوگ لزوماً به از دست دادن خود در یکدیگر منتهی نمی‌شود؛ زیرا می‌تواند ضمن حفظ هویت و حقیقت خود، به تصحیح موضع دیگری در برابر خود و یا برعکس به تصحیح موضع خود نسبت به دیگری و یا به بازنگری و اصلاح و یا ترمیم یکی از دو طرف در

هویت خود و یا هر دو منجر شود؛ اما آن مقدار که به هر دو مربوط می‌شود روشن است که هر دو برای هویت‌ها و تکثرها ارزش قائل است و بیش از آن که در اندیشه هضم آن‌ها در اندیشه مدرن و یا هر دیگری دیگر باشد در اندیشه احترام و اعتبار آن‌هاست، هر چند چنان که از عبارات مختلف وی، از جمله در اینجا، بر می‌آید منادهای فرهنگی و تمدنی، ضمن تکثر و استقلال خود، اما بی در و پنجره نیستند بلکه بر روی یکدیگر گشوده و اثر گذارند؛ گو آن که دامنه این تأثیر بسته به عوامل مختلف می‌تواند مختلف باشد.

اما نکته مهم دیگری که در بیانات هر دو و از جمله همین بیان اخیر وی در مورد هم‌تباری فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و در واقع وحدت آن‌ها در عین تکثرشان به چشم می‌خورد تصریح و تکیه بر علل غایی تاریخ و جوامع است. هر دو علاوه بر آن که حرکت سالانه سالانه فرهنگ‌ها را به طور پدیدارشناسانه مطالعه می‌کند با جستجو در علل غایی آنها نیز، می‌تواند به وجهی دیگر از هم‌تباری آن‌ها آگاهی یابد. اما هر دو چگونه می‌تواند بدون آن که از اصول انتزاعی روشنگری بهره‌بردار از غایاتی مانند پیشرفت و نیکبختی و انسانیت و شفقت سخن بگوید؟ بحث در این موارد خود مجال دیگری می‌طلبد. فقط به اشاره در اینجا می‌توان گفت که اساساً برخی حرکت خطی تاریخ، تمدن و فرهنگ را در هر دو نفی کرده‌اند. (رک. ریموند، ۱۳۹۰: ۲۵۲، و مصلح، ۱۳۹۳ الف: ۱۵۶). و برخی باور به حرکت خطی را برای هر دو تناقض شمرده‌اند (رک. مجتهدی، ۱۳۸۸: ۵-۸۴)، اما به نظر می‌رسد یکی از امکانات مهم هر دو برای تامین این غایات، مشیت الهی، دین و متون مقدس دینی و نقش الهام بخش آنهاست.

آنچه ما را به این اشاره ملزم ساخت، این است که در اینجا باید توجه یافت که اگر نتوانیم از خلال سخنان هر دو دریابیم که چگونه او به اعتقاد ما، هر دو حرکت دوری و خطی را قائل است و چگونه بین آن دو جمع می‌کند در این صورت به باور ما، یک امکان بزرگ را در هر دو، برای هم‌تباری و یک وجه مشترک بزرگ را برای فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و یک منطقه میانه مهم را از فلسفه وی حذف کرده‌ایم. از این رو لازم به نظر می‌رسد دست کم به یکی از بیانات روشنگر هر دو که می‌تواند ما را نسبت به درک هر دو از این دو حرکت در تاریخ انسانیت، تمدن و فرهنگ کاملاً آگاه سازد، توجه کنیم:

«برخی دیگر که این خواب و خیال‌ها را ملال‌آور دیده‌اند، خباثت و فضایل

را همانند شرایط اقلیمی پنداشته‌اند و چنان نگریسته‌اند که کمالات همچون رویش و ریزش گیاهان، پدید می‌آیند و از بین می‌روند. نه طرحی در کار است و نه پیشرفتی متصور است. انقلابی است لایزال، دائماً بافتن است و از هم گسیختن! رنج‌های پنلوپی!<sup>۳۵</sup> آن‌ها در گردابی شدید سقوط کرده‌اند: شکایت نسبت به هر فضیلتی، نیکبختی، و تقدیر انسان. تازه‌ترین سبک جدیدترین فیلسوفان، به ویژه فرانسوی، آهنگ شک است، شک در یک‌صد چهره. اما آیا نمی‌توان به معنایی عالی‌تر از آنچه تصور شده است به پیشرفت قائل شد؟ آیا جویبار را می‌بینی که به پیش می‌رود: چگونه از سرچشمه‌ای اندک نشأت می‌گیرد، زیاد می‌شود، در جایی می‌ایستد و در جای دیگری آغاز می‌شود همواره رو به جلو می‌پیچد و در زیر زمین گسترده‌تر و عمیق‌تر لانه می‌کند، ولی در عین حال آب باقی می‌ماند. جویبار! قطره همواره فقط یک قطره است تا آن که داخل دریا شود. چه می‌شود اوضاع و احوال نژاد انسانی این چنین باشد؟ یا رشد کردن درختی را بنگر! آن موجود انسانی رو به ترقی، می‌کوشد! او باید اعصار متفاوت زندگی را پشت سر بگذارد، همه، آشکارا در پیشرفت‌اند. یکی بعد از دیگری تلاش می‌کند، دائماً بین هر یک از آن‌ها جایگاه‌های آشکارا ساکن در کار است، انقلاب‌ها! تغییرات! و در عین حال هر یک مرکز سعادتش درون خودش است! جوان برنا از طفل معصوم خرسند، خوشدل‌تر نیست و مرد ساکن سالخورده ناخشنودتر از مرد شدیداً تلاش‌گر نیست. در تمام مدت یک تلاش‌گر جاوید! نه شخص، صرفاً در عصر خودش، [بلکه] او بر مبنای آنچه قبلاً پدید آمده است، و او آن را تبدیل به بنیاد آینده می‌کند، کار خود را بنا می‌نهد... مصری نمی‌توانسته است بدون شرقی موجود باشد، یونانی بر بنیاد آن دو بنا نهاده است و رومی خودش را بر فراز دوش تمامت جهان بر کشیده است، پیشرفت واقعی، ترقی فزاینده، هرچند هیچکس به طور خاص از آن بهرمنند نشده است» (Herder, 2004: 30-1).

به نظر می‌رسد هردر در این عبارات، حرکت دوری و خطی را با هم جمع کرده و هر دو را با هم پذیرفته است. در متن فوق این قبیل عبارات بر حرکت دوری دلالت دارند: «در جایی می‌ایستد و در جای دیگر آغاز می‌شود»، «بین هر یک از آن‌ها جایگاه‌های آشکارا ساکن در کار است»، «و در عین حال هر یک مرکز سعادتش درون خودش است! جوان

برنا از طفلِ معصومِ خرسند، خوشدل تر نیست و مرد ساکنِ سالخورده ناخشنودتر از مرد شدیداً تلاشگر نیست» ایستادن و سکون در یک نقطه به معنای عدم ادامه خط پیشرفت در آن نقطه است و این با حرکت دوری سازگار است نه خطی؛ بویژه این که هر قوم حرکتش بر اساس مرکز ثقل خود آن باشد و این که کودک، جوان و پیر، هر یک حرکتشان مناسب با نقطهٔ ثقلِ ثقلِ درک و فرهیختگی خودشان باشد نیز با حرکت دوری سازگار است تا خطی. عباراتی نیز که بر حرکت خطی دلالت دارند در متن فوق آشکارند.

به نظر می‌رسد حاصل این عبارات این است که: حرکت‌های تمدنی، فرهنگی و تاریخی هر چند دوری است ولی در عین حال همهٔ این حرکت‌های دوری با همهٔ اوج و فرودهای خود، اما در مسیر یک حرکت خطی واقع می‌شوند که آن حرکت خطی، متعلق تقدیر الهی بوده است؛ هرچند به سبب همین حرکت‌های دوری بشری تحقق می‌یابد. این حرکت خطی از نظر هر در، چیزی جز تحقق یافتن تدریجی و سالانه سالانهٔ انسانیت، پیشرفت نیکبختی و شفقت نیست.

بنابراین، به نظر می‌رسد فلسفهٔ هر در، توانش بالایی برای هم‌تباری و نیازمندی‌های فلسفهٔ میان فرهنگی و ترسیم میانه‌ای برای گفتگوهای چند جانبه (پلی لوگ) دارد.

عبارات ذیل نیز بیان دیگری از کثرت در عین وحدت است، ضمن آن که نسبت گرایبی مدارا آمیز (ونه نسبت گرایبی معرفتی و شکاکیت) را نیز که توضیح آن گذشت به بیانی دیگر یادآور می‌شود: «از مشرق زمین تا روم، یک تنهٔ واحد بود. شاخه‌های اصلی و فرعی از آن تنهٔ واحد سر بر آوردند و هیچکس خودش به نفسه آن قدر استوار نیست که به موجب آن تنهٔ واحد استوار است» (Herder, 2004: 43). «آنچه بر زمین سیطره یافته، سلطنتی مطلقه نیست بلکه مللی برادرگونه<sup>۳۶</sup> است. اینک هر شاخه‌ای، واحد یک کل در کنار دیگری است، به عبارتی می‌توان گفت که آن شاخه، شاخه‌های فرعی خاص خود را بر می‌آورد. شگفت کثرتی از پادشاهی‌ها» (Herder, 2004: 44).

نکته آخر این که جای انکار نیست که هر در به مقایسهٔ اقوام پرداخته است و در این مقایسه امتیاز دهی می‌کند. آیا این یک تناقض نیست؟ مگر هر در، دورهٔ روشنگری را به این دلیل که هر قوم را فقط بر مبنای معیارهای خود آن قوم می‌توان ارزیابی کرد نکوهش نمی‌کند؟ پس وی چگونه می‌تواند اقوام را نه به طور فی نفسه بلکه در مقایسه

با هم امتیاز دهی کند. به نمونه ذیل توجه کنیم: «یونانیان نه فقط از هرگونه آمیختگی با ملل بیگانه رها ماندند، به گونه‌ای که پیشرفت‌آشان کاملاً مخصوص به خودشان بوده است، بلکه آن‌ها آنچنان دوره خودشان را به کمال رساندند و مراحل تمدن را از جزیی‌ترین تا عالیترین، آنچنان در نوردیدند که ملت دیگری با آن‌ها قابل مقایسه نیست. ملل دیگر این قاره، یا در مراحل اولیه تمدن متوقف شدند و به طرز غیر طبیعی از راه قوانین و آداب و رسوم ادامه حیات دادند و یا پیش از آن که از ملل دیگر پیش افتند طعمه جهان گشایی شدند: شکوفه پیش از آن که شکوفا گردد پژمرده شد. یونان، برعکس، از فرصت سرشار خود [کاملاً] بهرمنند شد، این کشور هر چیزی را که قابل صورت یافتن بود صورت بخشید و آمیزه‌ای مبارک از اوضاع و احوال، آن [کشور] را در پیشرفت‌آش به سوی کمال یاری بخشید» (Herder, 1800:391).

به نظر می‌رسد این که هردر بگوید هیچ قومی با یونانیان قابل مقایسه نیست، خود، بالاترین مقایسه است و ما برای مقایسه نیازمند مبنای مشترک هستیم. پس هردر از معیارهای خاص هر قوم پا را فراتر گذارده است. زیرا هردر به اعتراف خودش، نمی‌تواند با معیارهای یک قوم در باره قومی دیگر داوری کند. به این ترتیب آیا هردر دچار تناقض نشده است؟ به نظر می‌رسد این مطلب هیچ تناقضی را در هردر نشان نمی‌دهد و یا اشکالی را متوجه وی نمی‌سازد زیرا این خود، موید وجود یک مولفه مهم برای فلسفه میان‌فرهنگی در فلسفه وی است؛ یعنی هم‌تباری یا وجوه مشترک و یا منطقه‌هایی میانه. به نظر می‌رسد تعابیری از قبیل «کل»، «تنه» و «دریا» در عبارات فوق نیز بر این هم‌تباری و وجوه مشترک و یا منطقه‌های میانه دلالت دارد.

اصل دوم هردر در کتاب *ایده‌هایی برای فلسفه تاریخ بشریت* نیز دلالت بر باور هردر به هم‌تباری، منطقه‌های میانه و وجوه مشترک، البته در مقیاسی محدودتر از پهنه کل تاریخ و جغرافیا، و در گستره چند قوم محدود دارد. «آنچه در باره یک قوم صادق است به طور یکسان در باره پیوند چند [قوم] با همدیگر [نیز] صادق است: [آن چیز این است]: آن‌ها به سبب زمان و مکان متحد شده‌اند؛ آن‌ها نظر به این که آمیزه‌ای از نیروهای فعال کارگردانند، بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند» (Herder, 1800: 393). اما به نظر

می‌رسد این نیز نافی هم‌تباری فعلیت یافته و متناسب با علل غایی تاریخ که باور دیگر هرذر است نیست، بلکه حاصلی از پیشرفتِ سالانه سالانه، در اواسط راه و پیش از شکوفایی نهایی است. اما نکته مهم در این جا نیز این است که میانه‌هایی در این حد نیز هرچند جهانی و تاریخی نباشند اما وجوه مشترک مورد نیاز را برای فلسفه میان‌فرهنگی، در حد خود تأمین می‌کنند.

## ۶. نکته پایانی

فلسفه هرذر هرچند از نظر توجه به امور عینی و زندگی امتیاز خوبی برای فرهنگ و تمدن دارد اما از جهت دوری از انتزاعیات به نظر می‌رسد راه افراط پیموده است. بی‌شک اگر این جنبه در فلسفه وی تقویت می‌شد امکانات فلسفه‌اش برای ایمنی از نسبیت‌گرایی، بیش از این افزایش یافته و تقویت می‌گشت.

## نتیجه‌گیری

بازخوانی فلسفه یا فلسفه فرهنگ هرذر، در بخش‌هایی از آن؛ یعنی اندیشه هرذر در مورد تکثر فرهنگ‌ها و نقد اروپامحوری، نشان داد که هرذر، برخلاف عصر خود و همراه با آنچه امروزه فلسفه میان‌فرهنگی‌اش می‌خوانند، اندیشه‌هایی دارد که می‌توان آن‌ها را تحت عنوان فلسفه میان‌فرهنگی؛ یعنی به عنوان الگویی (مدلی) برای آن، استنباط کرد. ناگزیر بودیم که نیم‌نگاهی به مولفه‌های فلسفه میان‌فرهنگی در برخی از اندیشه‌های معاصر (مال و تاحدی و یمر) داشته باشیم تا بتوانیم با توجه به اندیشه معاصر، اندیشه‌های پنهان هرذر را در این خصوص استنباط کنیم. چنان‌که دیدیم این مولفه‌های موجود در اندیشه معاصر، همه با بازخوانی انجام شده سر بر آوردند و هرذر را به عنوان متفکری میان‌فرهنگی مطرح ساختند. متفکران روشنگری خودپسندانه، دیگر فرهنگ‌ها را تحقیر می‌کردند، کانت دیگری روشنگری را نابالغ و نژاد غیر سفید را غیر انسان می‌خواند و هگل به قول کیمرله جدی‌ترین اروپامحوری را ارائه می‌داد، اما در چنان عصری، هرذر این گونه تلقی‌ها را بلاهت و رمان‌پردازی غیر قابل‌باور برای دانش‌آموزان می‌نامید. هرذر در واقع با نفی اروپامحوری و مرکز‌گرایی، بزرگترین مانع را از راه فلسفه

میان فرهنگی برداشته است. اروپامحوری دقیقاً همان چیزی است که مال، آن را جهان‌رواگری، مرکزگرایی و نیز مطلق‌سازی موضع اروپایی می‌نامد. «تفاوت» که امروزه کانون فلسفه معاصر و فلسفه میان فرهنگی است، کانون اندیشه هردر و فلسفه میان فرهنگی وی نیز هست. مرکزها برای هردر نیز اصالت دارند. اما از سوی دیگر تفاوت، استقلال، مرکزیت‌ها و تکثر فرهنگ‌ها در و پنجره «ارتباطات» را در اندیشه هردر نبسته‌اند. فرهنگ‌ها بر روی هم گشوده‌اند و به اصلاح ویمر در گفتگوی چند سویه (پلی لوگ) قرار دارند. از سوی دیگر فصول مشترک، هم تباری و وجوه مشترک مورد نظر مال، در هردر نیز موجودند. آنچه از هردر به عنوان فلسفه میان فرهنگی برداشت و استخراج می‌کنیم (همانند معاصرانی از قبیل مال) در حد رویه است و یک نظریه یا مکتب یا پیمان‌نامه نیست. هرچند این رویه مستلزم محتواست. این محتوا، همان وجوه مشترک، هم‌تباری‌ها و عللی غایی است که در سایه این گفتگوی چند جانبه و رویه پدیدارشناسانه، به دست می‌آید. به همین دلیل است که هردر می‌تواند بین حرکت خطی و دوری فرهنگ و تاریخ جمع کند. چنان که دیدیم کثرت‌باوری در هردر نیز مداراآمیز است و کاملاً معرفتی نیست؛ یعنی اولاً نظر به حقایق فرهنگی و تمدنی خارجی است و ثانیاً در حوزه معرفت، به طور کامل نسبی نیست زیرا اصولی عام و اموری به گفته هردر خوب جاوید نیز در کارند. هرچند پذیرش مرکزیت‌ها و تکثر فرهنگ تا حد زیادی معیارهای داوری را متکثر می‌سازد، اما به هر حال این، به تعبیر مال، با شکاکیت و نسبییت گرای بنیادین، بسیار متفاوت است. افزون بر این که این نوع از نسبییت نیز براساس یک نظریه، پذیرفته نشده است بلکه به موجب یک روش، رویه و جهت‌گیری در نوع مواجهه فرهنگ‌ها با یکدیگر پذیرفته شده است؛ یعنی جنبه نظری و محتوایی ندارد بلکه روشی و رویه‌ای است. به نظر می‌رسد اگر هردر به انتزاعیات توجه می‌کرد توان بیشتری برای ایجاد هم‌تباری‌ها و وجوه مشترک و به همان نسبت، کاهش نسبییت یاد شده می‌یافت.

### پی‌نوشت‌ها

1. Michael N Forster
2. Isaiah Berlin

## 3. Populism

۴. expressionism شاید بهتر باشد که معادلی نیاوریم و تنها بگوییم اکسپرسیونیسم. اکسپرسیونیسم جنبشی در ادبیات است که در آلمان پدید آمد و هدف آن نمایش هیجان‌ها و عواطف درونی بشر بود.

۵. «مفهوم تایلوری فرهنگ بسیار کند رواج یافت و امریکایی‌ها زودتر از انگلیسی‌ها آن را پذیرفتند. این مفهوم از واژه کولتور نخستین بار در ۱۹۲۹ به وبستر راه یافت. حال آن که در واژه نامه‌های عمومی انگلیسی در ۱۹۴۷ دیده می‌شود. فرانسه از انگلستان نیز بیشتر ایستادگی کرده است. در زبان فرانسه هنوز هم civilization را از کولتور رساتر می‌دانند» (آشوری، ۱۳۸۶: ۳۹-۴۰)

## 6. Ram Adhr Mall

## 7. Intercultural philosophy

## 8. Universalization

## 9. A trans-cultural

## 10. Overlaps

## 11. Intersections

## 12. Common grounds

## 13. Difference

## 14. He focus

## 15. A specific theory

## 16. A discipline

## 17. A convention

## 18. A school

## 19. An orientation

## 20. Centres

## 21. Centrism

## 22. Radical relativism



23. Arbitrariness

24. A considerate relationalism

25. A tolerant pluralism

۲۶. شاید برای بسیاری از آشنایان با فلسفه غرب این مطالب شگفت‌آور باشد اما شاید بتوان راز این تعجب را در گفتار میکلسن کشف کرد. وی گفته است در طول دویست سال گذشته، تقریباً همه کانت‌شناسان انگلیسی زبان، متونی از کانت را که با مسئله نژاد مربوط است نادیده گرفته‌اند. البته وی می‌افزاید در دو دهه اخیر برخی به این جنبه توجه یافته‌اند. وی برخی از این آثار را در قسمتی از کتاب خود مورد بحث قرار می‌دهد. (Mikkelsen, 2013: 2-18) نکته بسیار مهمی که در اینجا باید تذکر داد، همان چیزی است که میکلسن تذکر داده است: از آنجا که کانت فقط یک فیلسوف نظام ساز نیست و بلکه فیلسوف نظام‌مند نیز هست، هر جزء از اندیشه فلسفی خود را با نتایجی که قبلاً گرفته است و با باورهای اصلی‌اش مرتبط می‌سازد. در نتیجه، این دیدگاه‌های وی در باب نژاد‌گرایی، سبب می‌شود که ما در سایر بخش‌های طرح انتقادی‌اش بازنگری کنیم (Mikkelsen, 2013: 1-2). به عبارت دیگر، ما باید فلسفه کانت را در بخش‌های مختلف شناخت، اخلاق و ذوق در ارتباط با نگاه وی به طبقه بندی نژادی‌اش درک کنیم.

27. Heinz Kimmerle

۲۸. اینک کاری در حد ۱۳۷ صفحه در قالب ارائه گزارش مکتوبی به تناسب فرصت مطالعاتی، به دانشگاه ارائه شده است.

29. Center of happiness

۳۰. که مستلزم تکثر انگاری است زیرا چنان که در اصل چهارم منقول از کتاب ایده‌ها دیدیم، هر فرهنگی به علت مرکز ثقل خود پایداری و پویایی و اصالت دارد.

۳۱. که مستلزم مطلق سازی موضع خویش، در رویه مواجهه با دیگری، است.

32. Winckelmann

۳۳. an eternal Proteus: خدای دریا در افسانه‌های یونانی که اشکال مختلف به خود می‌گرفته است.

## 34. Franz M Wimmer

۳۵. Penelopean . پنلوپ همسر اودیسیوس (Odysseus) بود، که تصور می‌شد مرده است. وی به خواستگاراناش وعده می‌داد که، به محض آن که بافتن منسوجی را به پایان رساند، یکی از آن‌ها را بر می‌گزیند؛ اما برای به تعویق انداختن تصمیم، وی آنچه را در روز بافته بود به شب از هم باز می‌کرد.

## 36. Brother-nations

## منابع

- آشوری، داریوش. (۱۳۸۶). *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، چاپ سوم، تهران: انتشارات آگاه.
- ریموند، ویلیامز. (۱۳۹۰). *به سوی جامعه‌شناسی فرهنگ*، (در مسایل نظری فرهنگ)، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- کانت. (۱۳۸۶). *در پاسخ به پرسش روشنگری چیست*، (در کتاب *روشن‌نگری چیست؟*)، ترجمه سیروس آرین پور، چاپ یکم، ویراست دوم، تهران: انتشارات آگاه.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۸). *فلسفه تاریخ*، چاپ سوم، تهران: سروش.
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۳ الف). *فلسفه فرهنگ*، چاپ اول، تهران: نشر علمی.
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۳ ب). «*هردر و فلسفه فرهنگ*»، نشریه فلسفه، سال ۴۲، شماره ۱، صفحه ۱۵۱-۱۳۳.
- Alber, Verlag Karl. (2014). "Confluence", *Online Journal, The Philosophical Roots of Racial Essentialism and Its Legacy, Vol1, P:85-98.*
- Berlin, Isaiah. (2013). *Three Critics Of The Enlightenment, Vico, Hamann, Herder*, Second Edition, Princeton University Press.
- Forster, Michael N, Herder's Importance as a Philosopher, <http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/forster/HerdersImportance.pdf>
- Herder, J. G . (2004). *Another Philosophy Of History And Selected Political Writings*, Translated By Ioannis D. Evringenis And Daniel Pellerin, Indianapolis Cambridge.
- Herder, J. G. (1800). *Out Lines Of A Philosophy Of The History Of Man*, Translated By T. Churchill, Bergman Publishers.
- Kimmerle, Heinz (۲۰۱۴). "Hegel's Eurocentric Concept of Philosophy", *Confluence Online Journal of World Philosophies*, Editors

- Monika Kirloskar-steinbach, University Konstanz, Germany and...),  
Vol 1, [http://mimesisinternational.com/world-philosophiesworkshop/World%20Philosophies%20in%20Dialogue%20\(Confluence\)%20-%20C.%20ZENE%202015.pdf](http://mimesisinternational.com/world-philosophiesworkshop/World%20Philosophies%20in%20Dialogue%20(Confluence)%20-%20C.%20ZENE%202015.pdf)
- Mall. Ram Adhr. (2016). *when is philosophy intercultural? Outlooks and perspectives*, [http://interculturalphilosophy.com/wp-content/uploads/2016/04/ram\\_adhar\\_mall-Outlooks.pdf](http://interculturalphilosophy.com/wp-content/uploads/2016/04/ram_adhar_mall-Outlooks.pdf)
- Mikkelsen, jon M, 2013, Kant and the Concept of Race ,New York, Press Albany.
- Wimmer, Franz M. (2006). Intercultural Polylogues in Philosophy, [http://sammelpunkt.philo.at:8080/1330/1/fmw\\_2006\\_Kirchberg\\_Panel.pdf](http://sammelpunkt.philo.at:8080/1330/1/fmw_2006_Kirchberg_Panel.pdf).

