

## تبیین «کثرت‌گرایی فرهنگی» در پرتو فلسفه فرهنگ هردر

محمد مهدی اردبیلی\*

### چکیده

هرچند فلسفه فرهنگ، در معنای مشخص آن، شاخه‌ای نوپا و میان‌رشته‌ای است که مستقلاً از اواخر قرن بیستم در آلمان مطرح شد و بسط یافت، اما مفسران نخستین اندیشه‌های فلسفی درباره فرهنگ در معنای مدرن آن را به یوهان گتفرید فُن هردر (۱۷۴۴-۱۸۰۳) نسبت می‌دهند که آثارش الهام‌بخش فرهنگ‌پژوهان پس از او بوده است. یکی از مهمترین میراث‌های هردر، «کثرت‌گرایی فرهنگی» است. او این کثرت‌گرایی را به عنوان ابزاری علیه تمامیت‌خواهی خودبرتربین و استعمارگر حاکم بر روشنگری به کار گرفت و نه تنها به برتری فرهنگ اروپایی بر سایر فرهنگ‌ها باور نداشت، بلکه تعریف و درک نوینی از فرهنگ را مطرح کرد که بر اساس آن می‌شد از فرهنگ‌های سایر بخش‌های جهان، به ویژه فرهنگ‌های شرقی دفاع کرد. مقاله حاضر با هدف تبیین ایده «کثرت‌گرایی فرهنگی» نزد هردر، خواهد کوشید تا این ایده را ذیل سه زیرعنوان کلیدی «تکنیکی فرهنگی»، «داوری درونی» و «مفهوم نیرو» ساماندهی و تبیین نماید و امکانات آن را برای مقابله با تصور تمامیت‌خواهانه اروپامحور یا همان «اروپامحوری فرهنگی» نشان دهد. نهایتاً به کمک تحلیل کارکرد مفهوم «نیرو» نزد هردر، بخش مختصری به بحث از اتهام نسبی‌گرایی علیه «کثرت‌گرایی فرهنگی» اختصاص خواهد یافت.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه فرهنگ، یوهان گتفرید فُن هردر، تکنیکی فرهنگی، کثرت‌گرایی فرهنگی.

\* استادیار فلسفه غرب، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، m.m.ardebili@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۰

## ۱. مقدمه

هردر هیچ‌گاه از مفهوم «فلسفه فرهنگ» استفاده نکرد و حتی متنی را مشخصاً به ایده یا معنای فرهنگ اختصاص نداد. با این همه، مفسران متعددی، هردر را پدر معنوی «فلسفه فرهنگ» معرفی می‌کنند، اشمیت در *دانشنامه فلسفه صراحتاً* ادعا می‌کند که فلسفه فرهنگ با مقاله «ایده‌هایی برای فلسفه تاریخ بشریت» اثر هردر آغاز می‌شود (Schmidt, 1931, p. 241). آنها از لابلای سخنان هردر درباره تاریخ، سیاست، زبان، انسانیت و غیره، نوعی تبیین فلسفی از فرهنگ را یافته و استخراج می‌کنند. در این خصوص، دو پژوهش در زبان فارسی وجود دارند که می‌توانند مقدمه‌ای برای مقاله حاضر تلقی شوند: نخست مقاله «هردر و فلسفه فرهنگ» (مصلح ۱۳۹۳: ۱۳۳-۱۵۱) و دوم مقاله «هردر و ظهور فلسفه فرهنگ» (اردبیلی ۱۳۹۸: ۴-۲۲). تمایز خود این دو پژوهش البته در مقدمه مقاله متاخرتر توضیح داده شده است، اما تا آنجایی که به مقاله حاضر بازمی‌گردد، می‌توان ادعا کرد که دو پژوهش نامبرده، هرکدام به شیوه خود و با تکیه بر سنت فکری و مبانی خود، مقدمات نظری و فلسفی ورود به بحث «فلسفه فرهنگ هردر» را مطرح می‌کنند. از این حیث آشنایی با این مقدمات برای ورود به بحث حاضر الزامی است. اما پروبلماتیک مقاله حاضر با تکیه بر این دو پژوهش، نه مسئله امکان فلسفه فرهنگ نزد هردر، بلکه امکان استخراج و تبیین نوعی نظریه «کثرت‌گرایی فرهنگی» از آثار و اندیشه‌های اوست. به بیان دیگر، این پژوهش با پیشفرض گرفتن مبانی ارائه‌شده فلسفه فرهنگ هردر، به ویژه با تکیه بر مقاله «هردر و ظهور فلسفه فرهنگ»، می‌کوشد تا نتایج آن را از حوزه فلسفه و متافیزیک محض به حوزه جامعه و فرهنگ بکشاند و در نتیجه، گام بعدی را بردارد و صورتبندی‌ای انضمامی از ایده «کثرت‌گرایی فرهنگی» به دست دهد.

همان‌گونه که مفسران به کرات اشاره کرده‌اند، برداشت هردر از رابطه میان فرهنگ‌های مختلف، نسبت به زمانه خودش، بسیار موقی و پیشرو بود و به تعبیر سألین، حامی رویکردی بود که «امروزه می‌توانیم «کثرت‌گرایی فرهنگی» بنامیم» (سألین ۱۳۹۵: ۳۵). او نه تنها این کثرت‌گرایی را تبیین می‌کرد، بلکه از آن به منزله ابزاری برای مقابله با خط مشی تک‌فرهنگی یا اروپامحوری فرهنگی روشنگری بهره می‌برد که در قرون هجدهم و نوزدهم به بهانه‌ای برای توجیه استعمارگری اروپاییان بدل شده بود. هردر صراحتاً نقدهای روشنگری بر سایر فرهنگ‌ها، به ویژه فرهنگ‌های شرقی، را رد می‌کرد و به کمک ایده «کثرت‌گرایی» فرهنگی، از نوعی روند مطلوب درونی این فرهنگ‌ها دفاع می‌کرد. برای

تبیین این رویکرد، باید چند ویژگی اساسی مستخرج از نوشته‌های هردر را مورد توجه قرار دهیم: الف) تکینگی فرهنگی، ب) داوری درونی و ج) مخالفت با اروپامحوری فرهنگی. در انتهای مقاله نیز مختصراً به اتهام نسبی‌گرایی علیه هردر خواهیم پرداخت و دستکم‌نشان خواهیم داد که کثرت‌گرایی فرهنگی لزوماً به نسبی‌گرایی منجر نخواهد شد.

## ۲. تکینگی فرهنگی

تکینگی فرهنگی (cultural singularity) به این معناست که هر فرهنگی مشخصات و ملزومات خاص خود را دارد و نمی‌توان هیچ فرهنگی را در تحلیل با فرهنگ دیگر ادغام کرد یا در آن مستحیل ساخت. میل انسان، به ویژه انسان مدرن عصر روشنگری، به کلی‌سازی همه چیز، و جای دادن تمام فرهنگ‌ها ذیل برداشتی واحد و یکپارچه از فرهنگ، که از قضا، همان فرهنگ اروپایی است، شدیداً هدف انتقاد هردر بود. به تعبیر هردر، «تاریخ می‌تواند و می‌باید از «خصلت‌سازی کلی» دست بردارد. اگر کسی کل یک قوم، کل یک عصر، کل یک منطقه را تصویر کند، چه چیزی را تصویر کرده است؟» (به نقل از: کاسیرر ۱۳۸۹: ۳۶۱). کلی‌سازی نیازمند نفی و کنار گذاشتن تفاوت‌هاست. برای سخن گفتن از کلیت حیوانات باید تفاوت‌های میان آنها، یعنی خصوصیات منحصر به فرد اسب و شیر و انسان را به نفع ویژگی‌های مشترک کنار بگذاریم. حال در مورد فرهنگ نیز چنین است. نقد هردر به کلی‌سازی فرهنگی این است که اگر ما مشخصات منحصر به فرد فرهنگ‌ها را کنار بگذاریم، به جای دست یافتن به یک برداشت فراگیر و کلی از فرهنگ، دقیقاً هیچ چیزی برایمان باقی نخواهد ماند. زیرا فرهنگ‌ها بر اساس همین تمایزات و مشخصات تعریف می‌شوند. «هر فرهنگ دارای هویتی تکین، شگفت‌انگیز، زایل‌نشدنی و از بین‌نرفتنی است که یک برداشت خاص و متمایز از زندگی انسان را تجسم می‌بخشد» (Parekh 2000: 68). این رویکرد ما را به دومین اصطلاح یعنی «داوری درونی» سوق می‌دهد.

## ۳. داوری درونی

زمانی می‌توان اجزاء یک کل را داوری کرد که معیاری کلی برای داوری، و رای هر کدام، وجود داشته باشد. اما اگر ما تصور «تکینگی فرهنگی» را بپذیریم، آنگاه هیچ عامل یا معیار داوری کلی‌ای وجود ندارد که بتوان بر اساس آن فرهنگ‌ها را داوری کرد. در واقع، ادعای

هر در این است که اگر ما ادعای در دست داشتن چنین معیاری را هم داشته باشیم، این ادعا اساساً کاذب است و ما در واقع صرفاً تمایل داریم معیار درونی فرهنگ خود را ملاک داوری سایر فرهنگ‌ها قرار دهیم. «هر فرهنگی تمایل دارد خود را برتر از دیگر فرهنگ‌ها تصور کند و در این راه به خطا می‌رود» (Parekh 2000: 70). پس اگر بخواهیم فرهنگی را مورد داوری قرار دهیم، تنها راه این است که هر فرهنگ را بر اساس معیارهای درونی (inner criteria) خود آن و شرایطش داوری کنیم. پینکارد می‌نویسد:

از آنجا که معنا به شکلی تقلیل‌ناپذیر هنجاری است، نمی‌توان از فاعل هیچ فهم عینی محضی از منظر سوم شخص به دست آورد؛ هم فرهنگ فاعل و هم فردیت فاعل را باید از «درون» او شناخت نه از دیدگاه بیرونی سوم شخص. همین نوع نگاه هر در را به جانب طرح این ادعا هدایت کرد که ما باید تاریخ بشر را به عنوان توالی شیوه‌های زندگی یا «فرهنگ»‌هایی بفهمیم که معیارهایشان برای کمال و حقانیت، کاملاً جزو ذات خودشان است و از طریق زبان متمایز همان فرهنگ‌ها بیان می‌شود؛ هر کدام از این شیوه‌های زندگی نماینده نوع متفاوتی از امکانات بشری و تعریف متفاوتی از کمال جمعی و فردی بشر هستند. بنابراین هیچ فرهنگی نباید با معیارهای درونی فرهنگی دیگر سنجیده شود؛ هر فرهنگ تنها باید با عناصر خاص خودش شناخته شود». (پینکارد ۱۳۹۴: ۲۰۶-۲۰۵)

هر در این شیوه تحلیل را به تمام ابعاد داوری تعمیم می‌دهد. او البته بسیار هوشمندانه بحث را از حوزه‌هایی آغاز می‌کند که دعوی داوری درونی در آنها کمتر مناقشه برانگیز است. به همین دلیل او از سلیقه‌های معمولی افراد شروع می‌کند. او در مقاله «در باب تغییر ذائقه»، با تأکید بر چگونگی تغییر ذائقه و ارزش‌ها و معیارهای یک فرهنگ در طول تاریخ، نهایتاً قبل از پایان یکبارۀ متن، که متأسفانه مابقی‌اش در دسترس ما نیست، می‌نویسد: «این شکاکیت باید تقریباً فکر اعتماد به ذائقه و احساسات خودمان را از سرمان بیرون کند» (Herder 2004: 256). او سپس همین سلیقه یا ذائقه را بهانه قرار می‌دهد تا ایده «معیار درونی» را به ساحت ذوق و سلیقه زیبایی‌شناختی نیز تعمیم دهد. مناقشه در این حوزه نیز، از حوزه‌های دیگر، مانند اخلاق یا علم، بسیار کمتر است.

از نظر هر در، هر فرهنگی را باید بر اساس ارزش‌ها و شایستگی‌های خاص خودش مد نظر قرار داد و نباید درباره آن از منظری معیوب و ناقص، از قبیل زیبایی طبیعت ( la

(belle nature)، که از سوی زیبایی‌شناسان قرن هجدهم ستایش می‌شد، حکم کرد (Berry 1982: 30).

او با نشان دادن اینکه فرهنگ از طبیعت متأثر است و شرایط اقلیمی، آب و هوا، اطعمه و اشرابه، بر ارگان‌های زبان‌شناختی و فرهنگی و طبیعتاً بر خود زبان و فرهنگ تاثیر می‌گذارند (Herder 2005: 148)، می‌کوشد تا ارائه بنیانی نظری برای غلبه یک فرهنگ بر دیگری را به چالش بکشد و هر فرهنگی را محصول شرایط و بسترش معرفی کند. رادیکالیسم کثرت‌گرایی هردر زمانی خود را به منصفه ظهور می‌رساند که بحث از «معیار درونی» در زیبایی‌شناسی به سایر حوزه‌ها تعمیم پیدا کند. به بیان دیگر، منطق حاکم بر کثرت معیار در تعیین زشتی و زیبایی، همان منطق حاکم بر شناخت خوب و بد، یا صادق و کاذب است. خود هردر صراحتاً می‌نویسد:

به محض اینکه چیزی را صادق یا زیبا بیابم، به محض آنکه بتوانم خود را از طریق دلایلی متقاعد کنم که چیزی صادق یا زیباست، آنگاه هیچ چیز طبیعی‌تر از این انتظار نیست که بخواهم هر انسانی همین احساس و همین عقیده را همراه با من داشته باشد. اما از سوی دیگر، هیچ قاعده بنیادینی برای صدق و هیچ بنیان قطعی‌ای برای ذائقه و سلیقه وجود ندارد. به محض اینکه نشان داده شود که آنچه من بر اساس دلایلم صادق، زیبا، نیک و مطبوع پنداشته‌ام، می‌تواند بر اساس دلایل مدنظر فرد دیگری، کاذب، زشت، بد و نامطبوع باشد، آنگاه صدق، زیبایی و ارزش اخلاقی شبحی است که خود را به هر شخص به طریق متفاوت و به شکلی متفاوت نمودار می‌سازد. (Herder 2004: 247)

عبارت فوق، نمونه‌اعلای کثرت‌گرایی رادیکال هردر است. اگر چنین رویکردی را بپذیریم، پس همان‌گونه که ما یک زیبا نداریم، بلکه زیباها داریم، می‌توان ادعا کرد که ما یک خوب نداریم، بلکه خوب‌ها داریم، یا حتی، رادیکال‌تر از همه، یک صادق نداریم بلکه صادق‌ها داریم. این رویکرد آشکارا با موضع فلسفه روشنگری مغایرت داشت که به دنبال یافتن معیارهای صدق و کذب جهانشمول (کلی و ضروری) بود. این رویکرد حتی مبانی علم مدرن را نیز زیر سوال می‌برد. علمی که هر گونه پیش‌داوری فرهنگی را در شناخت حقیقت و تعیین معیار زیر سوال می‌برد و معیارهای خود را به بدیهیات عقلی متکی می‌ساخت. حال آنکه هردر صراحتاً از پیش‌داوری فرهنگی دفاع می‌کند. «هردر می‌گوید: پیش‌داوری خوب است... زیرا انسان را خوشبخت می‌سازد. ملت‌ها را در کانون خود

منسجم می‌کند. آنها را بر ساقه‌های خود استوارتر، در نوع خود شکوفاتر و بالغ‌تر و در نتیجه، در تمایلات و غایاتشان سعادت‌مندتر می‌سازد» (ولش ۱۳۹۶: ۱۶۳). لذا با توجه به امکان پیش‌داوری‌های متعدد، که همگی در چهارچوب خودشان نیز خوب و معتبرند، می‌توان ادعا کرد که هر فرهنگی، درون چهارچوب‌های خود و بر اساس معیارهای خود خوب است. آنچه باعث می‌شود ما این تصور را نداشته باشیم، جزم‌اندیشی و درجا زدن ما در چهارچوب‌های فرهنگی از پیش داده خود ماست. داوری کردن سایر فرهنگ‌ها از منظر خودمان راحت‌ترین کار است، دشوارترین کار اما، درگیر شدن با بستر و زمینه برساننده فرهنگ‌های دیگر است. بروفورد همین نکته را چنین صورتبندی می‌کند:

هردر همواره این احساس را با مخاطب در میان می‌گذارد که هرچند این شیوه‌های آغازین زندگی با شیوه‌های زندگی ما متفاوت‌اند، اما همه آنها از منظر شیوه زندگی خاص خودشان خوبند و هنوز می‌توان آنها را فهمید، به شرط اینکه این زحمت را به خود بدهیم که نه تنها عوامل فیزیکی، بلکه عوامل ذهنی‌ای را نیز مطالعه و بررسی کنیم که با آنها درگیر بوده‌اند. (Bruford 1975: 194)

هردر بحثش را صرفاً به طرح ایده معیار درونی محدود نمی‌کند، بلکه می‌کوشد تا از آن فراتر رفته و نتایج عینی و فرهنگی آن را علیه موضع فراگیرتر و در آن زمان رایج «اروپامحوری فرهنگی» به کار گیرد. هردر نبردی تمام‌عیار را علیه تلاش‌های هم‌عصرانش برای توجیه نظری غلبه فرهنگ اروپایی آغاز می‌کند که در زمان خود بی‌سابقه است. او تا آنجا پیش می‌رود که می‌نویسد، «همین تصور وجود شکلی از غلبه فرهنگ اروپایی، اهانتی شرم‌آور به شکوه و عظمت طبیعت است. ... هر انسانی واجد معیار سعادتش در بطن خویش است» (Herder 2010: 311).

#### ۴. علیه اروپامحوری فرهنگی

هردر نه تنها منتقد ایده فرادستی فرهنگ اروپایی بر سایر فرهنگ‌ها (که بعدها بدل به ابزار برای تئوریزه کردن و توجیه استعمار شد) است، بلکه حتی به کرات به ضعف و فرودستی فرهنگ اروپایی اشاره می‌کند. در این معنا، او یکی از نخستین منتقدان سرسخت اروپاگرایی فرهنگی (cultural Eurocentrism) است. به تعبیر آیزیا برلین، «نوشته‌های هردر سرشار از مثال‌هایی از دوره معاصر در مورد تحقیر فرهنگ‌های غیراروپایی یا فرهنگ‌های اروپایی

تبیین «کثرت‌گرایی فرهنگی» در پرتو فلسفه فرهنگ هردر ۷

قرون وسطی است (که از دید هردر از جهاتی بر فرهنگ‌های ما برتری دارند)» (برلین ۱۳۹۵: ۱۳۲). بیان نمونه‌های برتری شرق بر فرهنگ اروپایی، با ادعای «معیار درونی» هردر مغایرت ندارد، بلکه از یک سو، اتخاذ نوعی راهبرد عملی مبتنی بر به اصطلاح «تبعیض مثبت» است (به این معنا که بخشی از این انتقادات صرفاً واکنشی است در برابر هجمه‌ی اروپاگرایی فرهنگی) و از سوی دیگر، حتی در مواجهه با فرهنگ‌های غربی می‌کوشد تا از معیارهای خود اروپاییان استفاده کند و خود آن را به ابزاری برای نقد خودشان بدل سازد. او این بحث را به تمام حوزه‌های فرهنگی گسترش می‌دهد، از زبان گرفته تا دین، از اسطوره گرفته تا سیاست و حتی تا قهرمانان تاریخی یک فرهنگ.

آنچه سقراط نزد یونانیان کرد، دیگرانی برای دیگر ملت‌ها به انجام رساندند. برای مثال کنفوسیوس سقراط چینی‌هاست و منو سقراط هندی‌ها. به طور کلی قوانینی که ناظر بر تکالیف آدمیان‌اند نزد هیچ یک از ملل روی زمین ناشناخته نمانده است. (هردر ۱۳۸۶: ۸۴)

او حتی دعاوی زبان‌شناختی هم‌عصرانش مبنی بر کمبود یا فقدان برخی واژگان یا مفاهیم در برخی فرهنگ‌ها را اینگونه پاسخ می‌دهد:

مشرق‌زمینی‌ها گنجینه بزرگی از پند و اندرز و کلمات قصار دارند که چنین احساسی را از بشر به عنوان تکلیف در دل آدمی تقویت می‌کند و یا به عنوان یکی از فضیلت‌های ناگزیر «نوع ما» توصیه می‌کند؛ ولی سخت ناعادلانه خواهد بود اگر فقط به این دلیل که آنان کلمه انسانیت [هومانیته] را در زبان خود ندارند گمان ببریم که انسانیت را هم نمی‌دانند چیست. (هردر ۱۳۸۶: ۸۲)

در دو نقل قول بالا او نشان می‌دهد که ممکن است برخی مفاهیم عیناً به همان شکل مدنظر ما در فرهنگی وجود نداشته باشند، اما این بدان معنا نیست که اهالی آن فرهنگ اصلاً به آن واژه نیاندیشیده‌اند یا از آن بویی نبرده‌اند. از سوی دیگر، او در سال ۱۷۷۲، در «رساله‌ای در باب خاستگاه زبان» (۱۷۷۲)، همین ترجمه‌ناپذیری مفاهیم در فرهنگ‌های مختلف، را گواهی بر کثرت‌گرایی خاص خود و در نتیجه ایده «معیار درونی» معرفی می‌کند. این ترجمه‌ناپذیری، نه تنها برای فرهنگ‌های دیگر نقطه ضعف نیست، بلکه اتفاقاً نشان از تکینگی آنها دارد و می‌توان به کمک آن نشان داد که فرهنگ‌ها را نمی‌توان به یکدیگر، یا به یک تصور انتزاعی و کلی از فرهنگ فروکاست. او برای ذکر نمونه به شکایت

مبلغان مذهبی اشاره می‌کند: «نمی‌توان واژه مقدس را در زبان بارانتولایی [پایتخت تبت]، و واژه روح را در زبان هیتوتوس یافت. تمام مبلغان مذهبی، در تمام بخش‌های جهان، همواره از دشواری ابلاغ و انتقال مفاهیم مسیحی به وحشی‌ها به زبان خود آنها، شکایت کرده‌اند» (Herder 2004: 118).

لذا هر در عمیقاً منتقد نگاه سلسله‌مراتبی به فرهنگ‌های مختلف است. باید به این نکته دقت لازم را مبذول داشت که به تعبیر کلیتون، «هر در نه از درجات (degrees) مختلف فرهنگ، بلکه از انواع (sorts) مختلف فرهنگ نیز سخن می‌گوید» (Clayton 1980: 130). رابطه میان فرهنگ‌ها نه درختی و عمودی، بلکه افقی است. در نتیجه، نباید فراموش کرد که تلاش هر در برای دفاع از «معیار درونی» و «تکینگی فرهنگی»، ابدأً به معنای فقدان هر شکلی از ارتباط میان فرهنگ‌ها نیست. فرهنگ‌ها با یکدیگر ارتباط دارند و این ارتباط می‌تواند به پویایی و رشد آنها کمک کند، اما نقد اصلی هر در نه به ارتباط عرضی فرهنگ‌ها، بلکه به ارتباط طولی (مشخصاً نگاه از بالا به پایین اروپا به سایرین در مقام وحشی یا بربر) است. این حقیقت زمانی روشن‌تر می‌شود که توجه کنیم آرمانشهر هر در، نوعی صلح بین‌المللی، یا بین‌فرهنگی است. «او شک نداشت که فرهنگ‌های مختلف می‌توانند به نحوی هماهنگ با یکدیگر در صلح رشد کنند، مانند تنوع گل‌ها در یک باغ» (Mautner 2005: 274). در پایان این بخش، اگر بخواهیم نظری عمیق‌تر به متافیزیک موضع هر در بیافکنیم، باید بکوشیم تا استعاره گل‌ها در باغ را در ساحت متافیزیکی بازنمایی کنیم. این استعاره ریشه‌ای لایب‌نیستی دارد. به بیان ساده‌تر، این استعاره از یک سو، از این حیث که شکلی از تکثر از پیش داده (گل‌های متنوع) را مفروض می‌گیرد یادآور نظریه مونادهای لایب‌نیستی است که هر کدام جوهری مستقل و جداگانه‌اند. از سوی دیگر، از این حیث که نوعی هماهنگی را میان این تنوع برقرار می‌سازد، بازنمایی‌کننده نظریه «هماهنگی پیشین‌بنیاد» میان مونادهاست. لایب‌نیستس برای تبیین چگونگی شکل‌گیری این شکل از «وحدت در عین کثرت»، از مفهوم «نیرو» (Kraft) استفاده می‌کند که یکی از پرکاربردترین مفاهیم فیزیکی - فلسفی آن دوران است که هر چند از فیزیک نیوتنی وام گرفته شد، اما بعدها کارکردی تماماً غیرفیزیکی یا فرافیزیکی یافت که از فلسفه تا دین و از هنر تا ادبیات را درنوردید. در این معنا جهان جهان نیروهای متکثری است که در عین کثرت، برای تحقق یافتن نیازمند ارتباط با «دیگری» هستند. نوین با اشاره به همین نکته می‌نویسد:



مسئله‌ای که در اینجا هردر با آن مواجه است - اینکه چگونه می‌توان در آشکارسازی تاریخ به جهان‌بینی‌های گوناگون اندیشید - به نحوی مطرح می‌شود که گویی می‌توان آن را به کمک ایجاد پیوند میان بیلدونگ (Bildung) و ایده نیرو حل کرد؛ پیوندی که البته هردر از اسپینوزا و لایبنیتس اخذ کرده بود (Noyes 2015: 193).

این مفهوم به ما کمک خواهد کرد تا از هردر در برابر اتهام نسبی‌گرایی دفاع کنیم. روشن است که هردر به واسطه دفاع از نوعی «کثرت‌گرایی فرهنگی» همواره به نسبی‌گرا بودن متهم شده است و برخی از شارحان او نیز بر این دعوی صحه گذاشتند. اما در ادامه ذیل سرفصل «اتهام نسبی‌گرایی» نشان خواهیم داد که هر شکلی از کثرت‌گرایی لزوماً به نسبی‌گرایی (در معنای رد هر شکلی از معیار) منجر نخواهد شد. اما پیش از آن لازم است به‌اجمال به معنا و کارکرد تعیین‌کننده مفهوم «نیرو» در اندیشه هردر بپردازیم.

## ۵. مفهوم نیرو: وحدت در عین کثرت

مفهوم نیرو (Kraft) یکی از مهم‌ترین مفاهیم قرن هجدهم است که گستره اثرگذاری‌اش از خاستگاه آن، یعنی فیزیک، فراتر رفته و تقریباً به تمام حوزه‌های دیگر تسری می‌یابد. می‌توان شواهد و تعابیر مختلفی در این خصوص ارائه کرد. برای مثال، نویز می‌نویسد، «مفهوم نیرو (Kraft یا در یونانی δύναμις) در قرن هجدهم از اهمیت عظیمی برخوردار بود، که گستره کاربردش از تبیین‌های مطلقاً مکانیکی از حرکت و سکون تا قلمرو امر ارگانیسم، و از فیزیک تا روانشناسی، را در بر می‌گرفت» (Noyes 2015: 38). یکی از دلایل این استعمال گسترده برداشت‌های مختلف گروه‌های رقیب از این مفهوم بود. حامیان روشنگری و علم مدرن، با تکیه بر برداشتی مطلقاً فیزیکی از نیرو و کارکرد گسترده آن نزد نیوتن، این مفهوم را به اسم رمز فیزیک آن زمان بدل ساختند. حال آنکه، رقبای‌شان، یعنی رمانتیک‌ها نیز برای فراروی از ماتریالیسم تقلیل‌گرایانه حاکم بر روشنگری، به برداشتی فراگیرتر و تا حدی شاعرانه و رمانتیک از مفهوم «نیرو» متوسل شدند. در این میان، در ساحت فلسفه نیز این مفهوم رفته‌رفته جایگاهی برجسته یافت. این کارکرد البته بیش از همه، مرهون تلاش‌های لایبنیتس بود که «نیرو» را نه امری فرعی، بلکه برساننده راستین جهان و عنصر ذاتی طبیعت معرفی کرد. او در اواخر قرن هفدهم در مقاله «طبیعت چیست؟ تفکر ذاتی درباره نیروی ذاتی در اشیاء مخلوق و درباره کنش‌های آنها»، نوشت، «باید پذیرفت که این اشیاء در ذات خود دارای نوعی کارایی، صورت یا نیرو هستند. و همین کارایی،

صورت، یا نیرو است که ما بر حسب عادت نام طبیعت بر آن می‌نهیم» (لایب‌نیتس ۱۳۷۲: ۱۴۸). از همین رو در عرصه فلسفی، از همان ابتدای قرن هجدهم، مفهوم نیرو کارکردی موثر یافت تا جایی که خود هردر به صراحت می‌نویسد، «زمان، مکان و نیرو مفاهیم اولیه و اساسی متافیزیک‌اند» (Herder 2006: 140). او همچنین به صراحت از لایب‌نیتس نام می‌برد و به «نیروی بازنمایی درونی موناخ» (Herder 2004: 208) اشاره می‌کند. فارغ از کارکرد چندجانبه این مفهوم در فضای فکری قرن هجدهم (به ویژه در آلمان)، تا آنجا که به متن حاضر بازمی‌گردد، «نیرو» تأثیری شگرف در تفکر هردر بر جای گذاشت و نقشی چنان جدی ایفا کرد که دسوزا ادعا می‌کند، مفهوم نیرو، «بنیادی‌ترین مفهوم در کل فلسفه هردر است» (Desouza 2020: 37).

این مفهوم نزد هردر کارکردهای مختلفی یافته است. عمده استعمال این اصطلاح نزد هردر، به نیروهای درونی انسان اشاره دارد. در نتیجه، کارکرد متداول این اصطلاح هم در حوزه معرفت‌شناسی است و هم در حوزه روان‌شناسی. در این معنا، انسان قوا یا نیروهای درونی‌ای دارد که عامل اصلی رفتار یا شناخت هستند. هردر به کرات از اصطلاحاتی همچون «نیروهای نفس» «نیروهای بازنمایی»، «نیروهای اندیشه»، «نیروی ذهن» و ... استفاده می‌کند. در سطحی روانشناختی او به سطوح مختلف این نیروها اشاره می‌کند و برای مثال در «رساله‌ای درباب منشاء زبان»، مدعی می‌شود که «من از کل بنیاد تاریک نفس گذر کرده‌ام که در ژرفنای دست‌نیافتنی‌اش نیروهای ناشناخته‌ای همچون پادشاه‌هایی متولد نشده خفته‌اند» (Herder 2004: 168). در سطح معرفت‌شناختی نیز، خود شناخت انسانی (چه از جهان، چه از خدا و چه از خودش) حاصل نیروهایی در بطن وجود آدمی است که با الهام از خدای اندیشنده ارسطویی، ماهیتی خدایگون دارند: «نیروی الهی نفس ما، فعالیت درونی‌ای که به خود می‌نگرد، آگاهی، ادراک نفسانی [یا اندریافت Apperception]» (Herder 2004: 210). از سوی دیگر، او تحت تأثیر رویکردهای رمانتیک، می‌کوشد تا کارکرد والای هنر را از طریق همین نیروها توضیح دهد و توجیه کند. از همین روست که به تعبیر او «این نیرو ... همانا ذات شاعری است» (Herder 2006: 140). کارکردهای روان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و زیبایی‌شناسانه نیرو در اندیشه هردر، هر چند مهم و جذابند، اما ارتباطی به هدف اصلی این نوشتار ندارند (برای مطالعه توضیحی روشنگرانه، نگاه کنید به مقدمه مور بر نوشته‌های هردر درباره زیبایی‌شناسی، به ویژه در Moore 2006: 10). آنچه پرداختن

به مفهوم نیرو را در اینجا توجیه کرده و ضرورت می‌بخشد، کارکردهای هستی‌شناسانه و الهیاتی، و از آن طریق، فرهنگی-تاریخی مفهوم «نیرو» است.

مسئله اصلی این است که روانشناسی هردر در سطح صرف روانشناسی باقی نمی‌ماند و نیروهای درونی روان و ذهن انسان را به نیروهایی در بیرون پیوند می‌دهد. برای مثال، به تعبیر کلارک، «بر اساس روانشناسی سال ۱۷۷۸ هردر، ما از طریق شباهت آثار این «انرژی» یا «نیرو» در طبیعت با آثارش در ما، از جهان خارجی آگاه می‌شویم» (Clark 1969: 223). هردر از حیث فلسفی علی‌رغم برخی موضع‌گیری‌ها و نقدهایش بر قدما، همچنان در رویکرد رئالیستی باقی می‌ماند. در نتیجه، بنا به نظر او، می‌توانیم تجربه درونی خود از نیروهای دست‌اندرکار در ذهن و روانمان را به نیروهایی متناظر با آنها در جهان نسبت دهیم. در این معنا شناخت نیروهای درونی ذهن انسان مجرای است برای ورود به شناخت نیروهای جهان خارج. به تعبیر نویز، «ذهن بشری به نمونه‌ای وساطت‌کننده میان نیروهای ارگانیک دست‌اندرکار در جسم و نیروی الهی‌ای بدل می‌شود که در بطن آن، تاریخ آفرینش آشکار می‌شود» (Noyes 2015: 200). دقیقاً همین جاست که می‌توان از کارکردهای روان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه «نیرو» نزد هردر، به دلالت‌هایی هستی‌شناسانه راه برد. «هستی‌شناسی هردر بر تصور نیرو در مقام نیروی اندیشه یا قدرت‌بازنمایی مبتنی شده است، خواه الهی باشد خواه انسانی» (Desouza 2017: 63). در نتیجه، هردر هر چند از ذهن می‌آغاز اما نه تنها از آن بیرون می‌رود، بلکه دستاوردهایش را نیز به کارکرد نیرو در سطح جهان خارج تعمیم می‌دهد. این عمل را در یک کلام می‌توان ابژکتیو کردن برداشت سوژکتیو از نیرو نامید. چنانکه نورتون با اشاره به تعمیم برداشت کوندیایکی از نیرو نزد هردر می‌نویسد،

استفاده هردر از مفهوم نیرو «Kraft» بیش از هر چیز مستقیماً با این سنت همخوان است. پیشنهاد کوندیایک مبنی بر اینکه می‌توان به نحوی خودکار یک «نیرو»ی درونی را در اجسام بیرونی پیش‌فرض گرفت تا علت و معلول‌های مختلف را تبیین کرد، خاک حاصلخیز خود را در هردر می‌یابد، یعنی در کسی که تصور می‌کرد مفاهیم اساسی سه‌گانه زمان، مکان و نیرو، نه تنها مقولات سوژکتیو فاهمه به شمار می‌رفتند، بلکه عملاً اصل ساختاریابی بنادین جهان تجربی را نیز توصیف می‌کردند. (Norton 1991: )

با این همه، باید به این نکته توجه کرد که هرچند هر در صراحتاً موضعی همه‌خداانگارانه نمی‌گیرد، اما برداشت او از هستی، عملاً به نوعی وحدت وجود راه می‌برد. در این معنا، هرچند می‌توان تا حدی با آندرس توافق داشت که تصور خدا نزد هر در، آمیزه‌ای از «وحدت وجود اسپینوزایی و تک‌خدا باوری لایب‌نیس» است (Andress 1916: 287)، اما اگر بخواهیم بر شواهد وحدت‌گرایی هر در تکیه کنیم، کفه به سود نوعی همه‌خداانگاری نیرومدار سنگینی می‌کند. او جستارش با عنوان «در باب شناخت و احساس، دو نیروی اصلی نفس بشر» را با این جمله از ویرژیل آغاز می‌کند: «خدا در بطن ماست، زمانی که او ما را می‌جناند، ما شعله‌ور می‌شویم» (Herder 2004: 178). دقیقاً همین جاست که مفهوم نیرو کارکردی تعیین‌کننده می‌یابد. مفهوم نیرو پلی است میان خداوند و هستی. چنانکه بری نیز نشان می‌دهد، «هر در از حیث کلامی به همه‌خداانگاری درون‌ماندگار نزدیک بود. خداوند همه‌جا حضور داشت؛ او یک نیروی در همه‌جا گسترش یافته بنیادین بود ... عالم، در مقام یک کل، یک نیروی ارگانیک زنده را به نمایش می‌گذارد» (Berry 1982: 37). این اصطلاح (نیروی حیاتی) به کرات در آثار مختلف هر در به چشم می‌خورد و همان‌گونه که اشاره شد، هم کارکرد هستی‌شناسانه دارد و هم کارکرد الهیاتی (هرچند هنوز نتوانسته به سطح نوعی الهیات پویشی پیشرو، آنگونه که نزد شلینگ یا هگل قابل مشاهده است، راه برد). برای مثال خود هر در می‌نویسد، «کل جهان به دور رحمت الهی می‌گردد - خانواده عظیم و جسوری از پدر همه‌چیز ... زیر این آسمان، در این عنصر نیروی حیاتی» (Herder 2004: 275).

در نتیجه، می‌توان نوعی وحدت‌گرایی نیرومدار را به هر در نسبت داد که طبیعت، جهان، هستی را نوعی نیرو یا تجمعی از نیروها می‌داند. خدا در این معنا نیروی این نیروهاست. بارزترین نوشته هر در در این خصوص، کتاب *خدا: چند گفتگو* (Herder 1940) است که شامل پنج گفتگو درباره الهیات است. الهیات هر دری البته موضوع مقاله حاضر نیست، اما برای مطالعه شرحی دقیق و جامع در این خصوص می‌توان به سرفصل «مفهوم خدا از منظر هر در» از کتاب *نظر هر در درباره انسانیت و تفاوت فرهنگی: نسبی‌گرایی روشنی‌یافته*، اثر سونیا سیکا رجوع کرد. سیکا در این متن پس از تبیین رویکرد هر در، نشان می‌دهد که «خدا، درون این تصویر متافیزیکی، به منزله نیروی ازلی تمام نیروها (Urkraft aller Kräfte) تصور می‌شود ... که خود را در تعداد بی‌شماری از نیروها و به تعداد بی‌شماری از انحا آشکار می‌سازد» (Sikka 2011: 229).

هردر این رویکرد نیرومدار را به سطح روند حرکت تاریخ نیز تعمیم می‌دهد. به بیان دیگر روند تاریخ، بر اساس همین حرکت نیروهای زنده به پیش می‌رود. به تعبیر خود او، «روح زمانه‌ها در واقع مجموع اندیشه‌ها، منش‌ها، کوشش‌ها و نیروهای زنده‌ای هستند که خودشان را در پیشروی جزئی اشیاء، با علت‌ها و معلول‌های معین، بیان می‌کنند» (Herder 2004: 361). در حقیقت، در این زمان بود که رویکرد پیشرفت‌گرا در علم که شاخصه روشنگری محسوب می‌شد، رفته‌رفته به حوزه‌های دیگر تعمیم یافت و نهایتاً کلیت تاریخ را در بر گرفت. همان‌گونه که آندرس اشاره می‌کند، مبانی متافیزیکی مدرن این رویکرد نه در دکارت یا اسپینوزا، بلکه باز هم در لایب‌نیتس قابل مشاهده است.

این ایده به شدت ملهم از فلسفه لایب‌نیتس است که این نظریه را پیش برد که نیروی ازلی جهان، قدرتی بود در فرایند نوعی تغییر بی‌وقفه. این نظریه جسورانه و جذاب لایب‌نیتس تا حد زیادی به ساحت متافیزیک محدود بود؛ اما هردر آن را با برخی جرح و تعدیل‌ها بر کل اشکال مختلف پیشرفت اطلاق کرد. (Andress 1916: 105)

بحث «نیرو نزد هردر» البته بحثی مفصل و چندوجهی است، تا آنجا که به متن حاضر بازمی‌گردد، می‌توان بحث را چنین خلاصه کرد که هردر در اینجا به نوعی وحدت در عین کثرت راه می‌یابد. بدین طریق است که مفهوم نیرو می‌تواند در اینجا از هردر در برابر اتهام نسبی‌گرایی دفاع کند. چرا که او که گرایشی وحدت‌گرا به هستی و خدا دارد، به دلیل محوریت بخشیدن به نیرو در تبیین آنها به نوعی وحدت وجود تشکیکی راه می‌برد که از یک سو، نه چنان وحدت‌گراست که به دام جزم‌اندیشی بیفتد، و از سوی دیگر نیز نه چنان به نحو افراطی کثرت‌گراست که به نسبی‌گرایی افراطی دچار شود. چنانکه اشاره شد، مفهوم نیرو، در برابر مفهوم شیء، واجد این قابلیت است که در عین پذیرش تغییر ذاتی (یا حرکت جوهری) به نوعی وحدت صیورورتمند (وحدت اتصالی) راه ببرد. در نتیجه، می‌توان به کمک آن، در عین تن‌دادن به جزمیت صلب شیء‌باورانه، به نوعی وحدت صیورورتمند تشکیکی دست یافت؛ و نیز می‌توان در عین پذیرش کثرت و تفاوت در فرهنگ‌ها، از نوعی کلیت واحد (به تعبیر هردر، باغی پر از گل‌های رنگارنگ) سخن گفت. حال می‌توان با نظر به مباحث مطرح‌شده درباره مفهوم نیرو و کارکردهای مختلف آن نزد هردر، به سراغ اتهام نسبی‌گرایی‌ای رفت که به کرات علیه او مطرح شده است.

## ۶. اتهام نسبی‌گرایی

اتهامی که عمدتاً به کثرت‌گرایان به طور عام - اینجا مشخصاً باورمندان به کثرت‌گرایی فرهنگی - و در نتیجه، به هر دو به طور خاص مطرح می‌شود، دچار شدن به نسبی‌گرایی است. لذا لازم است همین جا به نسبت نسبی‌گرایی (relativism) و کثرت‌گرایی (pluralism) اشاره شود. نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی در معنایی که مدنظر این نوشتار است، با یکدیگر نوعی رابطه عموم و خصوص مطلق دارند. به بیان دیگر هر نسبی‌گرایی نوعی کثرت‌گرایی است، حال آنکه هر شکلی کثرت‌گرایی لزوماً نسبی‌گرایانه نیست. پس کثرت‌گرایی حوزه شمول گسترده‌تری نسبت به نسبی‌گرایی را در بر می‌گیرد. حال ادعای اصلی منتقدان کثرت‌گرایی، زیر سوال بردن همین رابطه عموم و خصوص مطلق و بدل ساختن آن به نوعی اینهمانی است. آنها در تلاشند تا نشان دهند که هر شکلی از کثرت‌گرایی به نسبی‌گرایی و در نتیجه، از بین رفتن هر شکلی از اتخاذ موضع و نقدگری منجر می‌شود. به بیان دیگر، اگر هیچ معیار یا اصل مشترک و کلی و فرافرهنگی‌ای (چه عقلی، چه دینی و چه شهودی) وجود نداشته باشد، آنگاه هیچ گونه داوری‌ای نیز ممکن نخواهد بود و این رویکرد چنان در ورطه نسبی‌گرایی غوطه‌ور خواهد شد که هیچ راهی برای برون‌رفت از آن نخواهد یافت. مفسران بسیاری به این نکته اشاره کرده‌اند، برای مثال علی اصغر مصلح در مقاله‌اش درباره فلسفه فرهنگ هر دو به همین خطر اشاره می‌کند:

نسبی‌گرایی فرهنگی اگر به صورت افراطی باشد، منشاء مشکلاتی دیگر است. اگر هر فرهنگ برای خود ارزش‌هایی دارد که باید آن را با میزان‌های خودش سنجید، پس هیچ فرهنگی را نمی‌توان نقد کرد و رفتار فردی و جمعی وابستگان به یک فرهنگ را تقبیح یا رد کرد؛ مثلاً رفتار فرهنگ متمایل به ستیز یا خودکامگی، یا رفتار فرهنگی را که افراد مهاجم و نظم‌ناپذیر را تربیت می‌کنند، نمی‌توان منفی اعلام کرد (مصلح ۱۳۹۳: ۱۴۹).

این خطر البته جدی است و امروزه نقدهای پسااستعماری یا گرایش‌های مطالعات فرهنگی با آن دست به گریبان‌اند. اما دستکم می‌توان درباره هر دو نشان داد که اندیشه او به نسبی‌گرایی فرهنگی دچار نمی‌شود. در گام نخست باید توجه داشت که کدام معنا از «نسبی‌گرایی» مدنظر ماست. همان‌گونه که ماوتنر نیز اشاره می‌کند،

اگر نسبی‌گرایی را رد عینیت معیارها بدانیم، رویکرد هر دو نسبی‌گرایانه نیست، با این همه، کثرت‌گرایی فرهنگی هر دو به شدت در مقابل گرایش روشنگری شایع قرار دارد

که برای مثال، در رساله‌ای در باب *آداب و رسوم* ولتر بیان شده است که نوعی معیار اخلاقی جهان‌شمول را پیش‌فرض می‌گیرد (Mautner 2005: 273).

در واقع، بحث نقد معیار کلی با نقد کلیت معیار متفاوت است. هردر، وجود معیاری کلی را که بتوان بر اساس آن همه فرهنگ‌ها را داوری کرد، زیر سؤال می‌برد. اما در چهارچوب هر فرهنگ، به معیارهای درونی آن قائل است. یعنی می‌توان و باید هر فرهنگی را در تمام سطوحش (اعم از دعاوی‌اش، رفتار مردمانش، باورهای دینی‌اش، گزاره‌های علمی‌اش) نقد کرد، اما بر اساس معیارهای درونی خود آن. به همین دلیل آیزیا برلین نیز اطلاق نسبی‌گرایی به هردر را مورد انتقاد قرار می‌دهد:

مخالفت ویکو و هردر با اصول عقاید جنبش روشنگری فرانسوی، به دلیل برداشتشان از استقلال فرهنگی جوامع گوناگون (جدا از هم خواه از نظر زمانی خواه از نظر مکانی) و ناهم‌سنگ بودن آن جوامع از نظر نظام ارزشی‌شان، معمولاً شکلی از نسبی‌گرایی توصیف شده است. این اندیشه پذیرفته‌شده اکنون به نظر من نوعی خطای رایج می‌آید. (برلین ۱۳۹۵: ۱۲۰)

هرچند رویکرد هردر به نسبی‌گرایی منجر نمی‌شود، اما این مسئله همچنان گشوده است که چگونه می‌توان به این مهم دست یافت؟ آیا اصلاً ممکن است فردی از یک فرهنگ بر اساس معیارهای فرهنگی دیگر به نقد آن بپردازد؟ از سوی دیگر، اگر دو فرهنگ، از حیث معیارهایشان مطلقاً با یکدیگر متفاوت باشند، آیا می‌توان به همین سادگی این تفاوت را به رسمیت شناخت. برای مثال، اگر در جامعه‌ای دیکتاتوری خشن و بی‌رحم، به جنایت و خونریزی دست بزنند و مردمانش را مورد آزار قرار دهد، آیا می‌توان با این توجیه که این امر در این فرهنگ پذیرفته شده است و او بر اساس معیارهای فرهنگ خودش عمل می‌کند، رفتار او را توجیه کرد؟ پس هرچند نمی‌توان به صرف باور به کثرت‌گرایی فرهنگی، هردر را نسبی‌گرا دانست، اما این رفع اتهام و تمایز میان معیار کلی و کلیت معیار نیز برطرف‌کننده تمام مشکلات نیستند.

ایده‌ای که می‌توان در اینجا با استمداد از صورتبندی مفهوم نیرو در بخش قبلی بیان کرد، این است که انسان‌ها از یک سو موجوداتی درون فرهنگ و در نتیجه، از حیث فرهنگی متفاوت، هستند و از سوی دیگر، واجد خصلت‌هایی مشترک‌اند. در نتیجه، هر چند انسان‌ها از یک سو، معیارها و رفتارهایی متفاوت دارند، از سوی دیگر از امکاناتی مشترک نیز برخوردارند. برخی حوزه‌های دانش (نظیر علم یا فلسفه) بیانگر این تفاوت‌درعین-

یکسانی یا کثرت-در عین-وحدت‌اند. پس مفهوم نیرو به دلیل ماهیت ذاتی‌اش مبنی بر حفظ نوعی پیوستار یا قاعده درونی، در عین تغییر (تفاوت) دائمی، می‌تواند به صورتبندی این مسئله نیز کمک کند. در این معنا، حتی شاید بتوان به تفکیک و دسته‌بندی این عوامل متفاوت و مشترک دست زد که البته از دامنه بحث این مقاله (یعنی حوزه فلسفه فرهنگ) خارج می‌شود.

از سوی دیگر، نباید فراموش کرد که هر در در معنای محدود کلمه فیلسوف (متافیزیسین) نیست و علی‌رغم طرح ایده‌های جدی و موثر درباره معنا و کارکرد فرهنگ، مباحث معرفتی و فرهنگی را تا اعماق متافیزیکی آنها و طرح مقدمات و مبادی فلسفی و منطقی‌شان پیگیری نمی‌کند. در نتیجه، حل و فصل این مسائل بر عهده فیلسوفان نیمه دوم قرن هجدهم مانند کانت و فیشته و نیز نیمه نخست قرن نوزدهم مانند شلینگ و هگل گذاشته شده و از بطن آنها فلسفه و منطقی تازه بسط می‌یابد. برای مثال هگل در مقدمه پدیدارشناسی روح با نقد هر دو طرف جزم‌اندیشان و شکاکان، رویکردی بدیع به مسئله معیار اتخاذ می‌کند.

از سوی دیگر، این مسائل، حتی همین امروز نیز، همچنان مطرح و محل مناقشه‌اند و هر در با طرح کثرت‌گرایی فرهنگی، الهام‌بخش بسیاری از جریانات بعدی منتقد اروپامحوری، از منتقدین توسعه غربی تا حتی جنبش‌های مقابله با نژادپرستی بوده است (فقط برای ذکر یک نمونه از برداشت اخیر، می‌توان به مقاله سولبرج با عنوان «هر در و رنسانس فرهنگ سیاه‌هارلم» در امریکا» (Solbrig 1990: 402-415) اشاره کرد). ایده کثرت‌گرایی فرهنگی او را از حیث متافیزیکی نیز می‌توان پیش‌گویی جهان‌بینی حاکم بر قرن بیستم دانست تا جایی که به تعبیر سیمون می‌توان هر در را پیش‌قراول «عصر پست‌مدرن» معرفی کرد. (Simon 1990: 124) در نتیجه، هر چند کثرت‌گرایی فرهنگی هر در، در تقابل با دعاوی معاصران مدعی روشنگری‌اش ساماندهی شده بود، اما می‌توان به نحوی ادعا کرد که این ایده هنوز می‌تواند دستمایه هر شکلی از انتقاد و مقاومت در برابر یکجانبه‌گرایی قرار گیرد.

## ۷. جمع‌بندی

هدف اصلی نگارش مقاله فوق تبیین ایده «کثرت‌گرایی فرهنگی» در اندیشه‌های هر در بود. در این راستا، پس از ارائه مقدمه‌ای کوتاه برای ورود به بحث، ایده کثرت‌گرایی فرهنگی، به



تبیین «کثرت‌گرایی فرهنگی» در پرتو فلسفه فرهنگ هردر ۱۷

کمک سه برداشت مستخرج از آثار و آرای هردر و شارحانش (تکینگی فرهنگی، داوری درونی و مخالفت آشکار هردر با اروپامحوری فرهنگی) تبیین شد. در انتهای مقاله نیز تلاش شد تا پس از ارائه مقدمه‌ای کوتاه درباره معنا و کارکرد مفهوم «نیرو» نزد هردر، به اتهام نسبی‌گرایی به هردر پاسخ داده شود. در این بخش نشان داده شد که هرچند مناقشه درباره نسبت کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی، همچنان مناقشه‌ای گشوده است، اما کثرت‌گرایی، دستکم نزد هردر، لزوماً به نسبی‌گرایی، در معنای ضدیت با هرگونه معیار، منجر نخواهد شد. همچنین مقاله فوق نشان داد که رویکرد هردر به مسئله کثرت‌گرایی فرهنگی، چه امکانات و فرصتهایی می‌تواند برای حل مسائل فرهنگی و تمدنی عصر ما داشته باشد.

## کتاب‌نامه

- اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۸)، هردر و ظهور فلسفه فرهنگ، پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۳، شماره ۲۷، تابستان ۹۸، صص ۴-۲۲.
- برلین، آیزابا (۱۳۹۵)، سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه: لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
- پینکارد، تری (۱۳۹۴)، فلسفه آلمانی: میراث ایدئالیسم، ترجمه: ندا قطروبی، تهران: ققنوس.
- سالم، رابرت سی. (۱۳۹۵)، عصر ایدئالیسم آلمانی (تاریخ فلسفه راتلج جلد ۶)، ترجمه: سیدمسعود حسینی، تهران: حکمت.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۹)، فلسفه روشنگری، ترجمه: یدالله موقن، تهران: نیلوفر.
- لایب‌نیتس، گوتفرد ویلهلم فون (۱۳۷۲)، «طبیعت چیست؟ تفکراتی درباره نیروی ذاتی در اشیاء مخلوق و درباره کنش‌های آنها»، در موناودولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۳)، «هردر و فلسفه فرهنگ»، در: نشریه فلسفه، سال ۴۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۹۳، صص ۱۳۳-۱۵۱.
- ولش، ولفگانگ (۱۳۹۶)، «راهی به سوی جوامع فرافرهنگی»، در: آینده انسان: چشم‌اندازهای فلسفی، گردآوری مقالات: گونتر زیبلد، ترجمه: الهام حسینی بهشتی، ویراستار: سیدمحمدرضا حسینی بهشتی، تهران: علمی.
- هردر، یوهان گوتفرد (۱۳۸۶)، «کلمه و مفهوم انسانیت»، در: روشن‌نگری چیست؟ (نظریه‌ها و تعریف‌ها)، گردآورنده: ارهارد بار، ترجمه: سیروس آریز پور، تهران: آگاه.

- Andress, James Mace (1916), *Johann Gottfried Herder as an Educator*, New York: G. E. Stechert & Co.
- Berry, Christopher J. (1982), *Hume, Hegel and Human Nature*, Boston & Londn: Martinus Nijhoff Publishers.
- Berry, Christopher J. (1982), *Hume, Hegel and Human Nature*, Boston & Londn: Martinus Nijhoff Publishers.
- Bruford, W. H. (1975), *Culture and Society in Classical Weimar 1775-1806*, London & New York: Cambridge University Press.
- Clark, Robert T. (1969), *Herder: His Life and Thought*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Clayton, John P. (1980), *The Concept of Correlation*, Berlin & New York: Walter de Gruyter & Co.
- Desouza, Nigel (2017), *Herder: Philosophy and Anthropology*, edited by: Anik Waldaw and Nigel Desouza, Oxford & London: Oxford University Press.
- Desouza, Nigel (2020), 'The Ontological Foundations of Herder's Concept of Sympathy', in: *Herder on Empathy and Sympathy: Einfühlung und Sympathie im Denken Herders*, edited by Eva Piirimäe, Liina Lukas, Johannes Schmidt., Boston: Brill.
- Herder, Johann Gottfried von (1940), *God, Some Conversations*, translated by Frederick H. Burkhardt, New York: Bobbs-Merrill Company.
- Herder, Johann Gottfried von (2004), *Herder Philosophical Writings*, translated by: Michael N. Forster, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Herder, Johann Gottfried von (2005), *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, translated by: Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Herder, Johann Gottfried von (2006), *Selected Writings on Aesthetics*, translated by Greagory Moore, Princeton & Oxford: Princetion University Press.
- Herder, Johann Gottfried von (2010), *Herder on Social and Political Culture*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Mautner, Thomas, 2005, *Dictionary of Philosophy*, London: Penguin Books Ltd.
- Moore, Greagory (2006), 'Introdiction', in: *Herder Selected Writings on Aesthetics*, Princeton & Oxford: Princetion University Press.
- Norton, Robert Edward (1991), *Herder's Aesthetics and the European Enlightenment*, Ithaka & Lonon: Cornell University Press.
- Noyes, John K. (2015), *Herder: Aesthetics against Imperialism*, Toronto & London: University of Toronto Press.
- Parekh, Bhikhu C. (2000), *Rethinking Multiculturalism*, Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.
- Schmidt, H. (1931) *Philosophisches Wörterbuch*, Hamburg: Felix Meiner.
- Sikka, Sonia (2011), *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.

تبیین «کثرت‌گرایی فرهنگی» در پرتو فلسفه فرهنگ هردر ۱۹

Simon, Joseph (1990), 'Herder and the Problematization of Metaphysics', in: *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference*, edited by: Kurt Mueller-Vollmer, Berlin & New York: Walter de Gruyter & Co.

Solbrig, Ingeborg (1990), 'Herder and the "Harlem Renaissance" of Black Culture in America', in: *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference*, edited by: Kurt Mueller-Vollmer, Berlin & New York: Walter de Gruyter & Co.