

## 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، 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 به‌مثابه ابزاری علیه تمامیت‌خواهی خودبرتربین و استعمارگر حاکم بر روشن‌گری به‌کار گرفت و نه تنها به برتری فرهنگ اروپایی بر سایر فرهنگ‌ها باور نداشت، بلکه تعریف و درک نوینی از فرهنگ را مطرح کرد که براساس آن می‌شد از فرهنگ‌های سایر بخش‌های جهان، به‌ویژه فرهنگ‌های شرقی، دفاع کرد. مقاله حاضر با هدف تبیین ایده «کثرت‌گرایی فرهنگی» نزد هردر خواهد کوشید تا این ایده را ذیل سه زیرعنوان کلیدی «تکینگی فرهنگی»، «داوری درونی»، و «مفهوم نیرو» سامان‌دهی و تبیین کند و امکانات آن را برای مقابله با تصور تمامیت‌خواهانه اروپامحور یا همان «اروپامحوری فرهنگی» نشان دهد. نهایتاً به‌کمک 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، تکینگی 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. باین‌همه، 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: 241). آن‌ها از لابه‌لای سخنان هردر درباره تاریخ، سیاست، زبان، انسانیت، و غیره نوعی تبیین فلسفی از فرهنگ را می‌یابند و استخراج می‌کنند. در این باره 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 این دو پژوهش در مقدمه مقاله متأخر توضیح داده شده است، اما تا آن‌جا که به مقاله حاضر بازمی‌گردد، می‌توان ادعا کرد که دو پژوهش نام‌برده هرکدام به‌شیوه 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 مسئله 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. به‌بیان‌دیگر، این پژوهش با پیش‌فرض گرفتن مبانی ارائه‌شده فلسفه فرهنگ هردر، به‌ویژه 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» به‌دست دهد.

همان‌گونه که مفسران به‌کرات اشاره کرده‌اند، برداشت هردر از رابطه میان فرهنگ‌های مختلف نسبت به زمانه خودش بسیار مترقی و پیش‌رو بود و به‌تعبیر سألین، حامی رویکردی بود که «امروزه می‌توانیم "کثرت‌گرایی فرهنگی" بنامیم» (سألین ۱۳۹۵: ۳۵). او نه تنها این کثرت‌گرایی را تبیین می‌کرد، بلکه از آن به‌منزله ابزاری برای مقابله با خط‌مشی 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، به‌ویژه فرهنگ‌های شرقی، را رد می‌کرد و به‌کمک ایده «کثرت‌گرایی» فرهنگی، از نوعی روند مطلوب

درونی این فرهنگ‌ها دفاع می‌کرد. برای تبیین این رویکرد باید به چند ویژگی اساسی مستخرج از نوشته‌های هردر توجه کنیم: 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 دست‌کم نشان 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، به‌ویژه انسان مدرن عصر روشن‌گری، به کلی‌سازی همه‌چیز و جای‌دادن 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؟» (به‌نقل از کاسیرر ۱۳۸۹: ۳۶۱). کلی‌سازی نیازمند نفی و کنار گذاشتن تفاوت‌هاست. برای سخن گفتن از کلیت حیوانات باید تفاوت‌های میان آن‌ها یعنی خصوصیات منحصربه‌فرد اسب و شیر و انسان را به‌نفع ویژگی‌های مشترک کنار بگذاریم. حال در مورد فرهنگ نیز چنین است. نقد هردر به کلی‌سازی فرهنگی این است که اگر ما مشخصات منحصربه‌فرد فرهنگ‌ها را کنار بگذاریم، به‌جای دست‌یافتن به برداشتی فراگیر و کلی از فرهنگ، دقیقاً هیچ چیزی برایمان باقی نخواهد ماند، زیرا فرهنگ‌ها براساس همین تمایزات و مشخصات تعریف می‌شوند. «هر فرهنگ دارای هویتی تکین، شگفت‌انگیز، زائل‌نشدنی، و ازبین‌نرفتنی است که برداشت خاص و متمایزی 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 اجزای یک کل را داوری کرد که معیاری کلی برای داوری، و رای هرکدام، وجود داشته باشد. اما اگر ما تصور «تکینگی فرهنگی» را بپذیریم، آن‌گاه هیچ عامل یا معیار داوری کلی‌ای وجود ندارد که بتوان براساس آن فرهنگ‌ها را داوری کرد. در واقع، ادعای

هردر 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» (ibid.: 70). پس اگر بخواهیم فرهنگی را داوری کنیم، تنها راه این است که هر فرهنگ را بر اساس معیارهای درونی (inner criteria) خود آن و شرایطش داوری کنیم. پینکارد می‌نویسد:

از آن‌جاکه 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 هردر را به‌جانب طرح این ادعا هدایت کرد که ما باید تاریخ بشر را به‌عنوان توالی شیوه‌های زندگی یا «فرهنگ»‌هایی بفهمیم که معیارهایشان برای کمال و حقانیت کاملاً جزء ذات خودشان است و از طریق زبان متمایز همان فرهنگ‌ها بیان می‌شود؛ هرکدام 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: ۲۰۵-۲۰۶).

هردر 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 مناقشه‌برانگیز است. به همین دلیل او از سلیقه‌های معمولی افراد شروع می‌کند. او در مقاله «درباب تغییر ذائقه»، با تأکید بر چگونگی تغییر ذائقه و ارزش‌ها و معیارهای هر 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 بسیار کم‌تر از حوزه‌های دیگر مانند اخلاق یا علم است.

از نظر هردر، هر فرهنگی را باید بر اساس ارزش‌ها و شایستگی‌های خاص خودش مدنظر 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 این که فرهنگ از طبیعت متأثر است و شرایط اقلیمی، آب‌وهوا، اطعمه و اشریه بر ارگان‌های زبان‌شناختی و فرهنگی و طبیعتاً بر خود زبان و فرهنگ اثر می‌گذارند (Herder 2005: 148)، می‌کوشد تا ارائه بنیانی نظری برای غلبه یک فرهنگ بر دیگری را به‌چالش بکشد و هر فرهنگی را محصول شرایط و بسترش معرفی کند.

رادیکالیسم کثرت‌گرای هردر زمانی خود را به‌منصه 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 این که چیزی را صادق یا زیبا بیابم، به محض آن که 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 این که نشان داده شود که آنچه من براساس دلایلم صادق، زیبا، نیک، و مطبوع پنداشته‌ام می‌تواند براساس دلایل مدنظر فرد دیگری کاذب، زشت، بد، و نامطبوع باشد، آن‌گاه صدق، زیبایی، و ارزش اخلاقی شیعی است که خود را به هر شخص به‌طریق متفاوت و به‌شکلی 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 سؤال می‌برد، علمی که هرگونه پیش‌داوری فرهنگی را در شناخت حقیقت و تعیین معیار زیر سؤال 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). بنابراین باتوجه به امکان پیش‌داوری‌های متعدد، که همگی در چهارچوب خودشان نیز خوب و معتبرند، می‌توان ادعا کرد که هر فرهنگی درون چهارچوب‌های خود و براساس معیارهای

خود خوب است. آنچه باعث می‌شود ما این تصور را نداشته باشیم جزم‌اندیشی و درج‌زدن ما در چهارچوب‌های فرهنگی ازپیش‌داده خود ماست. داوری کردن سایر فرهنگ‌ها از منظر خودمان راحت‌ترین کار است، اما دشوارترین کار 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، همه آن‌ها از منظر شیوه زندگی خاص خودشان خوب‌اند و هنوز می‌توان آن‌ها را فهمید، به شرط این‌که این زحمت را به خود بدهیم که نه تنها عوامل فیزیکی، بلکه عوامل ذهنی‌ای را که با آن‌ها درگیر بوده‌اند نیز مطالعه و بررسی کنیم (Bruford 1975: 194).

هردر بخشش را صرفاً به طرح ایده معیار درونی محدود نمی‌کند، بلکه می‌کوشد تا از آن فراتر رود 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 ابزاری 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 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 هجمه اروپاگرایی فرهنگی) و از سوی دیگر، حتی در مواجهه با فرهنگ‌های غربی می‌کوشد تا از معیارهای

تبیین «کثرت‌گرایی فرهنگی» در پرتو فلسفه فرهنگ هردر ۷

خود اروپاییان استفاده کند و خود آن را به ابزاری برای نقدِ 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 به‌انجام رساندند. برای مثال کنفوسیوس سقراطِ چینی‌هاست و منو سقراطِ هندی‌ها. به‌طور کلی قوانینی که ناظر بر تکالیف آدمیان‌اند نزد هیچ‌یک 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 به‌عنوان تکلیف در دل آدمی تقویت می‌کند و یا به‌عنوان یکی از فضیلت‌های ناگزیر «توع‌ما» توصیه می‌کند؛ ولی سخت ناعادلانه خواهد بود اگر فقط به این دلیل که آنان کلمهٔ انسانیت [هومانیته] را در زبان خود ندارند گمان ببریم که انسانیت را هم نمی‌دانند چیست (هردر ۱۳۸۶: ۸۲).

او در دو نقل‌قول بالا 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 نیندیشیده‌اند یا از آن بویی نبرده‌اند. از سوی دیگر، او در سال ۱۷۷۲ در رساله‌ای در باب خاستگاه زبان همین ترجمه‌ناپذیری مفاهیم در فرهنگ‌های مختلف را گواهی بر کثرت‌گرایی خاص خود و در نتیجه ایدهٔ «معیار درونی» معرفی می‌کند. این ترجمه‌ناپذیری نه تنها برای فرهنگ‌های دیگر نقطه‌ضعف نیست، بلکه اتفاقاً نشان از تکینگی آن‌ها دارد و می‌توان به‌کمک آن نشان داد که فرهنگ‌ها را نمی‌توان به یک‌دیگر یا به تصویری انتزاعی و کلی از فرهنگ فروکاست. او برای نمونه به شکایت مبلغان مذهبی اشاره می‌کند:

نمی‌توان واژهٔ مقدس را در زبان بارانتولایی [پایتخت تبت] و واژهٔ روح را در زبان هیتیتوس 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).

بنابراین، هردر عمیقاً منتقد نگاه سلسله‌مراتبی به فرهنگ‌های مختلف است. باید به این نکته دقت لازم را مبذول داشت که به‌تعبیر کلیتون، «هردر 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» ابدأ 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 بیفکنیم، باید بکشیم تا استعاره گل‌ها در باغ را در ساحت متافیزیکی بازنمایی کنیم. این استعاره ریشه‌ای لایب‌نیتسی 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 لایب‌نیتسی 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. لایب‌نیتس برای تبیین چگونگی شکل‌گیری این شکل از «وحدت درعین 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، 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 درعین کثرت برای تحقق یافتن نیازمند ارتباط با «دیگری» هستند. نویز با اشاره به همین نکته می‌نویسد:

مسئله‌ای که در این جا هر در با آن مواجه است، این که 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 هر در از اسپینوزا و لایب‌نیتس اخذ کرده بود (Noyes 2015: 193).

این مفهوم به ما کمک خواهد کرد تا از هر در در برابر اتهام نسبی‌گرایی دفاع کنیم. روشن است که هر در به واسطه دفاع از نوعی «کثرت‌گرایی فرهنگی» همواره به نسبی‌گرایی متهم شده است و برخی از شارحان او نیز بر این دعوی صحه گذاشته‌اند. اما در ادامه ذیل



سرفصل «اتهام نسبی‌گرایی» نشان خواهیم داد که هر شکلی از کثرت‌گرایی لزوماً به نسبی‌گرایی (در معنای ردّ هر شکلی از معیار) منجر نخواهد شد. اما پیش‌از 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 می‌رود و تقریباً به تمام حوزه‌های دیگر تسری می‌یابد. می‌توان شواهد و تعابیر مختلفی در این باره 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 ارگانیکی 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 علم‌مدرن، 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 تاحدی شاعرانه و رمانتیک از مفهوم «نیرو» متوسل شدند. در این میان، در ساحت فلسفه نیز این مفهوم رفته‌رفته جایگاهی برجسته یافت. این کارکرد البته بیش‌از 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؟ تفکراتی درباره نیروی ذاتی در اشیای مخلوق و درباره کنش‌های آن‌ها» نوشت: «باید پذیرفت که این اشیا در ذات خود دارای نوعی کارایی، صورت، یا نیرو هستند. و همین کارایی، صورت، یا نیرو است که ما برحسب عادت نام طبیعت بر آن می‌نهیم» (لایب‌نیتس ۱۳۷۲: ۱۴۸). از همین رو در عرصه فلسفی، از همان ابتدای قرن هجدهم، مفهوم نیرو کارکردی مؤثر یافت، تاجایی که خود هردر صراحتاً می‌نویسد: «زمان، مکان، و نیرو مفاهیم اولیه و اساسی متافیزیک‌اند» (Herder 2006: 140). او هم‌چنین به‌صراحت از لایب‌نیتس نام می‌برد و به «نیروی بازنمایی درونی موند» (Herder 2004: 208) اشاره می‌کند. فارغ از کارکرد چندجانبه این مفهوم در فضای فکری قرن هجدهم (به‌ویژه 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 هر در کارکردهای مختلفی یافته است. عمده استعمال این اصطلاح نزد هر در 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 شناخت‌اند. هر در 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 در باب منشأ زبان مدعی می‌شود که «من از کل بنیاد تاریخ 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]» (ibid.: 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 هر در مهم و جذاب‌اند، اما ارتباطی به هدف اصلی این نوشتار ندارند (برای مطالعه توضیحی روشن‌گرانه، بنگرید به مقدمه مور بر نوشته‌های هر در درباره زیبایی‌شناسی، به ویژه Moore 2006: 10). آنچه پرداختن به مفهوم نیرو را در این جا توجیه می‌کند و ضرورت می‌بخشد کارکردهای هستی‌شناسانه و الهیاتی و از آن طریق، فرهنگی — تاریخی مفهوم «نیرو» است.

مسئله اصلی این است که روان‌شناسی هر در 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، «براساس روان‌شناسی سال ۱۷۷۸ هر در، ما از طریق شباهت آثار این «انرژی» یا «نیرو» در طبیعت با آثارش در ما از جهان خارجی آگاه می‌شویم» (Clark 1969: 223). هر در از حیث فلسفی با وجود برخی موضع‌گیری‌ها و نقدهایش بر قدامت هم‌چنان در رویکرد رئالیستی باقی می‌ماند. در نتیجه، بنابر 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 قدرتِ بازنمایی مبتنی شده است، خواه الهی باشد خواه انسانی» (Desouza 2017: 63). در نتیجه، هرچند هردر از ذهن می‌آغاز، 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 اِبْژکتیو کردن برداشتِ سوِبژکتیو 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 «نیرو»یی 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 سه‌گانهٔ زمان، مکان، و نیرو نه تنها مقولات سوِبژکتیو فاهمه به‌شمار می‌رفتند، بلکه عملاً اصل ساختاریابی بنادین جهان تجربی را نیز توصیف می‌کردند (Norton 1991: 147).

با این همه، باید به این نکته توجه کرد که هردر صراحتاً موضعی همه‌خداانگارانه نمی‌گیرد، اما برداشت او از هستی عملاً به نوعی وحدت وجود راه می‌برد. در این معنا، می‌توان تاحدی با آندرس توافق داشت که تصور خدا نزد هردر آمیزه‌ای از «وحدت وجود اسپینوزایی و تک‌خدا باوری لایب‌نیتس» است (Andress 1916: 287)؛ اما اگر بخواهیم بر شواهد وحدت‌گرایی هردر 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 می‌جنباند 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، «هردر از حیث کلامی به همه‌خداانگاری درون‌ماندگار نزدیک بود. خداوند همه‌جا حضور داشت؛ او نیروی در همه‌جا گسترش‌یافته‌ای بنیادین بود ... عالم، در مقام یک کل، نیروی ارگانیکی زنده را به‌نمایش می‌گذارد» (Berry 1982: 37). این اصطلاح (نیروی حیاتی) به کرات در آثار مختلف هردر به چشم می‌خورد و همان‌گونه که اشاره شد، هم کارکرد هستی‌شناسانه دارد و هم کارکرد الهیاتی (هرچند هنوز نتوانسته است به سطح نوعی الهیات پویشی پیش‌رو، آن‌گونه که نزد شلینگ یا هگل قابل مشاهده است راه ببرد). برای مثال، خود هردر 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، و هستی را نوعی نیرو یا تجمعی از نیروها می‌داند. خدا در این معنا نیروی این نیروهاست. بارزترین نوشته هر در در این موضوع کتاب *خدا: چند گفت‌وگو* (Herder 1940) است که شامل پنج گفت‌وگو درباره الهیات است. الهیات هر دری البته موضوع مقاله حاضر نیست، اما برای مطالعه شرحی دقیق و جامع در این باره 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 انحاء آشکار می‌سازد» (Sikka 2011: 229).

هر در 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 زنده‌ای‌اند 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 قابل‌مشاهده است.

این ایده به‌شدت 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 هر در آن را با برخی جرح و تعدیل‌ها بر کل اشکال مختلف پیشرفت اطلاق کرد (Andress 1916: 105).

بحث «نیرو نزد هر در» البته بحثی مفصل و چندوجهی است. تا آن‌جا که به متن حاضر بازمی‌گردد، می‌توان بحث را چنین خلاصه کرد که هر در در این جا به نوعی وحدت‌درعین کثرت راه می‌یابد. بدین طریق است که مفهوم نیرو می‌تواند در این جا از هر در در برابر اتهام نسبی‌گرایی دفاع کند، چراکه او که گرایش وحدت‌گرا به هستی و خدا دارد؛ به دلیل

محوریت‌بخشیدن 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 وحدت‌صیورت‌مند (وحدت‌اتصالی) راه‌برد. در نتیجه، می‌توان به کمک آن در عین تن‌ندادن به جزمیت‌صلب‌شیء‌باورانه به نوعی وحدت‌صیورت‌مند 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 به‌طور عام، این‌جا مشخصاً باورمندان به کثرت‌گرایی فرهنگی، و در نتیجه به هردر به‌طور خاص مطرح می‌شود دچار شدن به نسبی‌گرایی است. بنابراین لازم است همین‌جا 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 از نسبی‌گرایی را در بر می‌گیرد. حال ادعای اصلی منتقدان کثرت‌گرایی زیرسؤال‌بردن همین رابطه عموم و خصوص مطلق و بدل‌ساختن آن به نوعی این‌همانی است. آن‌ها در تلاش‌اند 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 هیچ‌گونه 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 علی‌اصغر مصلح در مقاله‌اش درباره فلسفه فرهنگ هردر به همین خطر اشاره می‌کند:

نسبی‌گرایی فرهنگی اگر به‌صورت افراطی باشد، منشأ 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 نمی‌کنند نمی‌توان منفی اعلام کرد (مصلح ۱۳۹۳: ۱۴۹).

البته این خطر جدی است و امروزه نقدهای پسااستعماری یا گرایش‌های مطالعات فرهنگی با آن دست‌به‌گریبان‌اند. اما دست‌کم می‌توان درباره‌ی هر دو نشان داد که اندیشه‌ی 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 رساله‌ی *در باب آداب و رسوم* ولتر بیان شده است که نوعی معیار اخلاقی جهان‌شمول را پیش‌فرض می‌گیرد (Mautner 2005: 273).

درواقع، بحث نقد معیار کلی با نقد کلیت معیار متفاوت است. هر دو وجود معیاری کلی را که بتوان براساس آن همه‌ی 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 دعوی‌اش، رفتار مردمانش، باورهای دینی‌اش، گزاره‌های علمی‌اش) نقد کرد، اما براساس معیارهای درونی خود آن. به همین دلیل آیزیا برلین نیز به اطلاق نسبی‌گرایی به هر دو انتقاد وارد می‌کند:

مخالفت ویکو و هر دو 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 ناهم‌سنگ‌بودن 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).

هر چند رویکرد هر دو به نسبی‌گرایی منجر نمی‌شود، این مسئله هم‌چنان گشوده است که چگونه می‌توان به این مهم دست یافت؟ آیا اصلاً ممکن است فردی از یک فرهنگ براساس معیارهای فرهنگی دیگر به نقد آن پردازد؟ 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 آزار دهد، آیا می‌توان با این توجیه که این امر در این

فرهنگ پذیرفته شده است و او براساس معیارهای فرهنگ خودش عمل می‌کند رفتار او را توجیه کرد؟ پس هرچند نمی‌توان به‌صرفه باور به کثرت‌گرایی فرهنگی هردر را نسبی‌گرا دانست، 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 متفاوت‌اند و از سوی دیگر، واجد خصلت‌هایی مشترک‌اند. در نتیجه، هرچند 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 تفاوت - درعین - یکسانی یا کثرت - درعین - وحدت‌اند. پس مفهوم نیرو به دلیل ماهیت ذاتی‌اش مبنی بر حفظ نوعی پیوستار یا قاعده درونی، درعین 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 هردر در معنای محدود کلمه فیلسوف (متافیزیک‌دان) نیست و با وجود طرح ایده‌های جدی و مؤثر 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 برعهده 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 یافته است. 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 هردر با طرح کثرت‌گرایی فرهنگی الهام‌بخش بسیاری از جریان‌ات بعدی منتقد اروپامحوری، از منتقدان توسعه غربی تا حتی جنبش‌های مقابله با نژادپرستی، بوده است (فقط برای ذکر نمونه‌ای از برداشت اخیر، می‌توان به مقاله سولبرج با عنوان «هردر و "رسانس فرهنگ سیاه هارلم" 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، تاجایی که به تعبیر سیمون می‌توان هردر را پیش‌قراول «عصر پست‌مدرن» معرفی کرد (Simon 1990: 124) در نتیجه، هرچند کثرت‌گرایی فرهنگی هردر

در تقابل با دعاوی معاصران مدعی روشن‌گری‌اش سامان‌دهی شده بود، می‌توان به‌نحوی ادعا کرد که این ایده هنوز می‌تواند دست‌مایه هر شکلی از انتقاد و مقاومت در برابر یک‌جانبه‌گرایی قرار گیرد.

## ۷. نتیجه‌گیری

هدف اصلی نگارش مقاله فوق تبیین ایده «کثرت‌گرایی فرهنگی» در اندیشه‌های هردر بود. به این منظور، پس از ارائه مقدمه‌ای کوتاه برای ورود به بحث، ایده کثرت‌گرایی فرهنگی به 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، 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، س ۱۳، ش ۲۷، تابستان.
- برلین، آیزایا (۱۳۹۵)، سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
- پینکارد، تری (۱۳۹۴)، فلسفه آلمانی: میراث ایدئالیسم، ترجمه ندا قطرویی، تهران: ققنوس.
- سالمن، 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، گوتفرید ویلهلم فون (۱۳۷۲)، «طبیعت چیست؟ تفکراتی درباره نیروی ذاتی در اشیای مخلوق و درباره کنش‌های آنها»، در: *مؤنادرلوثری و چند مقاله فلسفی دیگر*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۳)، «هردر و فلسفه فرهنگ»، نشریه فلسفه، س ۴۲، ش ۱، بهار و تابستان.



تبیین «کثرت‌گرایی فرهنگی» در پرتو فلسفه فرهنگ هردر ۱۷

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 گوتفريد (۱۳۸۶)، «کلمه و مفهوم انسانیت»، در: *روشن‌نگری چیست؟ (نظریه‌ها و تعریف‌ها)*، گردآورنده: ارهارد بار، ترجمه سیروس آری‌پور، 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 and London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Berry, Christopher J. (1982), *Hume, Hegel, and Human Nature*, Boston and London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Bruford, W. H. (1975), *Culture and Society in Classical Weimar 1775-1806*, London and New York: Cambridge University Press.
- Clark, Robert T. (1969), *Herder: His Life and Thought*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Clayton, John P. (1980), *The Concept of Correlation*, Berlin and New York: Walter de Gruyter & Co.
- Desouza, Nigel (2017), *Herder: Philosophy and Anthropology*, Anik Waldaw and Nigel Desouza (eds.), Oxford and 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*, Eva Piirimäe, Liina Lukas, and Johannes Schmidt (eds.), Boston: Brill.
- Herder, Johann Gottfried von (1940), *God, Some Conversations*, trans. Frederick H. Burkhardt, New York: Bobbs-Merrill Company.
- Herder, Johann Gottfried von (2004), *Herder Philosophical Writings*, trans. Michael N. Forster, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Herder, Johann Gottfried von (2005), *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, trans. Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Herder, Johann Gottfried von (2006), *Selected Writings on Aesthetics*, trans. Greagory Moore, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Herder, Johann Gottfried von (2010), *Herder on Social and Political Culture*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Mautner, Thomas (2005), *Dictionary of Philosophy*, London: Penguin Books Ltd.
- Moore, Greagory (2006), "Introduction", in: *Herder Selected Writings on Aesthetics*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Norton, Robert Edward (1991), *Herder's Aesthetics and the European Enlightenment*, Ithaka and Lonon: Cornell University Press.

- Noyes, John K. (2015), *Herder: Aesthetics against Imperialism*, Toronto and London: University of Toronto Press.
- Parekh, Bhikhu C. (2000), *Rethinking Multiculturalism*, Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press.
- Schmidt, H. (1931) *Philosophisches Wörterbuch*, Hamburg: Felix Meiner.
- Sikka, Sonia (2011), *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Simon, Joseph (1990), "Herder and the Problematization of Metaphysics", in: *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference*, Kurt Mueller-Vollmer (ed.), Berlin and 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*, Kurt Mueller-Vollmer (ed.), Berlin and New York: Walter de Gruyter & Co.