



هردر و ظهور فلسفه فرهنگ*

محمد مهدی اردبیلی**

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

هرچند نخستین اندیشه‌ها درباره فرهنگ به یونان باستان، و حتی شاید پیش از آن، بازمی‌گردد، اما آنچه امروز مشخصاً تحت عنوان مفهوم «فرهنگ» شناخته شده است، مفهومی مدرن است که بیشتر از نظر ورزی‌های متفکران آلمانی قرون ۱۸ و ۱۹ میلادی متأثر است. علی‌رغم اندیشه‌های روسو، دیدرو، ولتر، ویکو، لایبنیتس و دیگران می‌توان نشان داد که یوهان گُتفرید فُن هردر (۱۷۴۴-۱۸۰۳) نخستین متفکری است که برای فرهنگ جایگاه و معنایی متافیزیکی و فلسفی قابل شد. او حتی انسان را موجودی ذاتاً فرهنگی معرفی کرد و برای تحلیل نسبت انسان و فرهنگ، به لحاظ نظری، بر نقش و کارکرد زبان و تاریخ تأکید ورزید. با این همه، او کتاب یا متن مستقلی درباره «فلسفه فرهنگ» یا حتی معنای فرهنگ ندارد. در نتیجه، مقاله حاضر می‌کوشد تا با بررسی مباحث و مطالب متنوع و پراکنده هردر درباره زبان، انسان، تاریخ، سیاست و فرهنگ، چگونگی ظهور ضمنی نوعی «فلسفه فرهنگ» را در آثار وی ردیابی نماید و نهایتاً به تأثیر آن بر متفکران بعدی این حوزه، به ویژه هگل، بپردازد. بر این اساس، مقاله حاضر صرف نظر از مقدمه‌ای کوتاه، دارای سه بخش اصلی است: اول) مبانی نظری اندیشه هردر و تأثیرپذیری او از اسلافش؛ دوم) استخراج نوعی فلسفه فرهنگ از بطن آثار هردر با تمرکز بر نقد روشنگری؛ و سوم) بررسی تأثیر هردر بر متفکران بعدی با تمرکز بر سیر تحول مفهوم فرهنگ.

واژگان کلیدی: فلسفه فرهنگ، یوهان گُتفرید فُن هردر، روشنگری، ارگانیسم درونزای فرهنگی.

* تاریخ وصول: ۹۷/۵/۲ تایید نهایی: ۹۷/۸/۵

** E-mail: m.m.ardebili@gmail.com

مقدمه

عبارت «فلسفه فرهنگ» در معنایی که امروز به کار می‌رود، شاخه بسیار جدیدی از علوم انسانی است که بنا به تعریف کونرسمان عبارت است از: «واکاوی دقیق جهان کرانمند برساخته انسان‌ها یا همان فرهنگ» (Konersmann 2009: 70)؛ اما روشن است که ریشه‌های نظری و فلسفی این علم به نخستین نظروزی‌های انسان درباره جهان، جامعه، شهر، دین و انسان بازمی‌گردد. می‌توان شکلی از فرهنگ‌اندیشی را در آثار اجتماعی متفکران بزرگ یونان، به ویژه افلاطون و ارسطو و نیز مورخان بزرگ، یافت؛ با وجود این نخستین بارقه‌های اندیشیدن روشمند و مدرن به فرهنگ به قرون ۱۷ و ۱۸ در روشنگری آلمانی بازمی‌گردد. مفسران و مورخان متعددی به این دقیقه خاص تاریخی اشاره کردند، اما تا آنجا که به رسالت مقاله حاضر بازمی‌گردد، اشمیت در *دانشنامه فلسفه* صراحتاً ادعا می‌کند که فلسفه فرهنگ با «ایده‌هایی برای فلسفه تاریخ بشریت» اثر هردر آغاز و با *عناصر فلسفه حق و درسگفتارهای فلسفه تاریخ* هگل به اوج خود می‌رسد (نک. Schmidt 1931: 241). از همین رو، مقاله حاضر برای ردیابی ریشه‌های فلسفه فرهنگ و چگونگی ظهور آن، بر اندیشه‌ها و آرای هردر متمرکز خواهد شد و در عین حال خواهد کوشید تا با ریشه‌یابی مبانی نظری او و معرفی و تحلیل آرای اسلافش در این خصوص به ریشه‌های فکری و تاریخی «فلسفه فرهنگ» پیش از هردر نیز توجه داشته باشد.

در زبان فارسی، هم درباره فلسفه فرهنگ و هم درباره آرای هردر در خصوص فرهنگ متون بسیار محدودی تالیف و ترجمه شده است. شاخص‌ترین این متون که به بیان دقیق کلمه می‌توان آن را ذیل ادبیات تحقیق مقاله حاضر گنجانند، مقاله «هردر و فلسفه فرهنگ» به قلم علی اصغر مصلح است (مصلح ۱۳۹۳ الف) که بعدها با ویرایشی مختصر به فصلی از کتاب *فلسفه فرهنگ* بدل شد (نک. مصلح ۱۳۹۳ ب: ۱۵۰-۱۶۷). این مقاله از این جهت حائز اهمیت است که نخستین متن مکتوب و منسجم درباره نسبت هردر و فلسفه فرهنگ است. مقاله حاضر به این متن نظر دارد و بعضاً به آن ارجاع هم خواهد داد، اما آنچه نگارش و انتشار مقاله حاضر را پس از انتشار مقاله ارزشمند مذکور ضرورت می‌بخشد، اختلاف در مبانی نظری، منابع مورد ارجاع، و نیز چشم‌انداز پژوهش است. به بیان دیگر، مقاله مذکور از منظر فلسفه فرهنگ و بر اساس چشم‌انداز تفسیری فضای فکری آلمانی‌زبان (به ویژه آرای کونرسمان و دالمایر) به اندیشه هردر التفات داشته است، حال آنکه مقاله حاضر، با ارجاع به منابع متفاوت - که با مقایسه منابع دو مقاله به راحتی می‌توان به آن پی برد - و تحت تاثیر چشم‌اندازی بسیار متفاوتی تر و عمدتاً در بستر سنت تفسیری انگلیسی‌زبان، خواهد کوشید تا از منظری دیگر به نسبت هردر و فلسفه فرهنگ نظر کند. با این وصف، مقاله حاضر دارای سه بخش اصلی است. بخش نخست به مبانی نظری اندیشه هردر و تاثیرپذیری او از اسلافش می‌پردازد. در این بخش، مشخصاً به نسبت هردر با فضای فکری و فلسفی قرون ۱۷ و ۱۸ آلمان اشاره خواهد شد. بخش دوم که بدنه اصلی مقاله را تشکیل می‌دهد به طرح حتی‌الامکان منسجم و مدونی از «فلسفه فرهنگ هردر» اختصاص دارد. همان‌گونه که اشاره شد، «فلسفه فرهنگ» مفهومی متاخر است و طبیعتاً هردر از این مفهوم بدین شکل استفاده نمی‌کند و مشخصاً کتاب یا مقاله‌ای درباره آن ندارد، زیرا در آن زمان «اصطلاح «فلسفه فرهنگ» در دسترس نبود؛ این اصطلاح

که پیامد نیمه دوم قرن نوزدهم بود، مفهومی است که صرفاً طی دوران جمهوری وایمار بر عرصه فلسفی آلمان حکمفرما شد» (Moxter 2010: 299). در نتیجه، مقاله حاضر باید با بررسی آثار مختلف هردر و با بهره‌گیری از تفاسیر مختلف، نوعی فلسفه فرهنگ را از بطن آثار هردر استخراج و تدوین کند و به همین دلیل، این بخش تقریباً به تمام آثار هردر توجه خواهد داشت. بخش دوم، شامل پنج عنوان فرعی است: (۱) تعریف فرهنگ از نظر هردر؛ (۲) اصالت فرهنگ؛ (۳) نبرد با روشنگری؛ (۴) فرهنگ در مقام موجود زنده؛ (۵) ارگانسیم درونزای فرهنگی؛ (۵) محافظه‌کاری یا رادیکالیسم. در این خصوص، البته لازم به ذکر است که یکی از مهمترین ثمرات اندیشه هردر، کثرت‌گرایی فرهنگی است، اما به دلیل محدودیت‌های کمی، به‌ناچار در مقاله حاضر به این بحث اشاره‌ای نشده است و تحلیل آن به مجالی دیگر و مقاله‌ای مستقل موکول شده است. بخش سوم و پایانی مقاله حاضر نیز به بررسی مختصر تاثیر هردر بر متفکران بعدی در قرون ۱۹ و ۲۰، با تمرکز بر سیر تحول مفهوم فرهنگ اختصاص دارد و نشان خواهد داد که چگونه می‌توان هردر را پدر معنوی جریان‌های متعددی در اندیشه مدرن و پست‌مدرن تلقی کرد.

بستر و زمینه فکری هردر

هردر در زمانه‌ای پر آشوب در حیات فکری آلمان می‌زیست. مناقشات فکری در نیمه دوم قرن هجدهم که با ظهور نخستین انقلاب مدرن در فرانسه شکل عملی و سیاسی به خود گرفته بود، در آلمان نیز ظهور و بروز خاص خود را داشت. یکی از مهمترین این مناقشات، مواجهه دو جریان فکری ریشه‌دار بود که به روشنگری و رمانتیسیم شهرت یافتند. روشنگری آلمانی (Aufklärung) البته با نسخه روشنگران فرانسوی (Lumières) متفاوت بود و دستکم از حیث نقد قدرت و مذهب، محافظه‌کارانه‌تر عمل می‌کرد. یکی از بزرگترین چهره‌های روشنگری آلمانی، فیلسوف هم‌عصر هردر، ایمانوئل کانت بود. هردر در واقع ابتدا شاگرد و سپس دوست کانت به شمار می‌رفت، «اگرچه بعدها دعوی مشهوری میان آنها رخ داد که به قهرشان انجامید» (پینکارد ۱۳۹۴: ۲۰۵). حامیان روشنگری همچنان بر عقل مدرن (مبتنی بر تجربه ناشی از حواس پنج‌گانه)، تاکید می‌ورزیدند و مشکلات را به عدم استقرار و غلبه تمام و کمال این عقل بر تمام ساحات زیست انسانی نسبت می‌دادند. از سوی دیگر، رمانتیک‌ها، با انتقاد از عقل مدرن به منزله تنها ابزار شناخت، به دنبال بدیل‌هایی مطلوب‌تر و موثق‌تر برای دست یافتن به حقیقت بودند. آنها این بدیل‌ها را از هر جایی استخراج می‌کردند: از شهود عرفانی - دینی گرفته تا شهود هنری و خلاقانه فردی، باید به این مسئله نیز اذعان کرد که هردر در این صفت‌بندی مخاطره‌انگیز، عملاً به هیچ جبهه‌ای نپیوست. او هم منتقد و جوهی از روشنگری بود و هم منتقد و جوهی از رمانتیسیم. به تعبیر کاسیرر، «دستاورد هردر اگرچه به‌ظاهر دستاوردی مجزا به نظر می‌رسد اما از اندیشه روشنگری نمی‌گسلد. اندیشه او به طور آرام و یکنواخت از تحول اندیشه روشنگری سر برمی‌کشد و می‌بالد و شکوفا می‌شود» (کاسیرر ۱۳۸۹: ۳۱۴). پس اندیشه هردر در روشنگری ریشه دارد، اما در عین حال، می‌دانیم که از سوی دیگر، «هردر تحت تاثیر ... هامان و گوته بود» (Mautner 2005: 273). او هرچند به عنوان منتقد سرسخت دعوی استعمارطلبانه روشنگری شهرت یافت، ولی در عین حال، گفتمانی مدرن برای تحلیل تاریخ و

فرهنگ بشر اختیار کرد. رابطه دوگانه او با کانت، خود بهترین گواه برای رویکرد هردر است. گاردینر علاوه بر اشاره به ریشه‌های ارسطویی اندیشه هردر، رابطه او با کانت را، حتی بعد از اختلافاتشان، کاملاً دوگانه می‌داند: «شیوه‌های نیمه‌ارسطویی اندیشه‌ورزی درباره طبیعت، به دست ی. گ. هردر فیلسوف در ساحتی عام‌تر احیا شده بودند، فیلسوفی که اثر اصلی‌اش / ایده‌هایی در باب نوعی فلسفه تاریخ بشر به هنگام انتشار در سال ۱۷۸۴ به شدت از جانب خود کانت مورد انتقاد قرار گرفت. اینکه چنین دیدگاه‌هایی به طرز تعیین‌کننده بر دیدگاه خود کانت تاثیر نهادند، از آنچه پیش‌تر درباره آرای معرفت‌شناسانه‌ای گفتیم که او در نقد نخستش پیش کشیده بود، آشکار خواهد بود» (گاردینر ۱۳۹۵: ۱۹۹).

فارغ از مناقشات بر سر حجیت عقل مدرن، فیلسوفی که به لحاظ متافیزیکی بیش از همه بر نظرات هردر درباره فرهنگ تاثیرگذار بود و توانست، بستری متافیزیکی را برای کثرت‌گرایی فرهنگی هردر فراهم سازد لایب‌نیتس بود. عجالتاً ذکر این نکته حائز اهمیت است که هردر توانست نظریه موندولوژی و اصل «اینهمانی نامتمايزان» لایب‌نیتس را از چهارچوب متافیزیکی آنها خارج کرده و به سطح فرهنگ تعمیم دهد. به تعبیر کاسیرر،

«اگر هردر ابزارهای عقلی آماده‌ای نیافته بود نمی‌توانست این شهود تازه از جهان تاریخی را ارائه دهد و آن را به طور سیستماتیک بپرورد. «متافیزیک» تاریخ او اساساً به لایب‌نیتس وابسته است و به مفاهیم اساسی لایب‌نیتس بازمی‌گردد، در حالی که شهود زنده او از تاریخ، وی را از همان آغاز در برابر هرگونه کاربرد صرفاً کلیشه‌ای از این مفاهیم محافظت می‌کند. زیرا هردر صرفاً در جستجوی خطوط کلی سیر تاریخ نیست و به آن اکتفا نمی‌کند، بلکه می‌خواهد هر شکل فردی را از درون ببیند و درک کند. او قطعاً طلسم اندیشه ناب تحلیل و طلسم اصل اینهمانی را شکست. تاریخ پندار اینهمانی را زایل می‌کند. تاریخ هیچ چیز اینهمانی، هیچ چیزی که همواره به یک شکل تکرار شود، را نمی‌شناسد.» (کاسیرر ۱۳۸۹: ۳۶۰)

«موندولوژی» لایب‌نیتس قرائت تازه‌ای از رابطه کل و جزء یا وحدت و کثرت به دست می‌داد که از یک سو، به کمک مفهوم «هماهنگی پیشین بنیاد» حافظ وحدت است و از سوی دیگر، با ایجاد تمایز جوهری میان مونها و حفظ تمایز میان آنها به نوعی کثرت‌گرایی میدان می‌دهد. «مونها هیچ پنجره‌ای ندارند که از آن راه چیزی بتواند در آنها وارد یا از آنها خارج شود» (لایب‌نیتس ۱۳۷۲: ۱۶۶). هردر نیز برای توجیه کثرت و استقلال فرهنگ‌های مختلف، به مونها‌های لایب‌نیتس متوسل می‌شود، «با این تفاوت که مسامحتاً می‌توان گفت مونها‌های هردر در و پنجره دارند. انرژی و منشاء فعل هر واحد در درونش است؛ اما پیوندی درونی با دیگر واحدها هم دارد. این تلقی هردری منشاء دریافت وی از وحدت در عین کثرت فرهنگ‌هاست: گونه‌ای کل‌گرایی متضمن وحدت و در عین حال کثرت و تنوع» (مصلح ۱۳۹۳: ب: ۱۵۱). در نتیجه می‌توان ادعا کرد که هردر در عین حال که در بستر فکری و فرهنگی در آلمان قرن هجدهم زیست می‌کند، هم از سنت فکری و فلسفی پیش از آن تغذیه کرده و هم در عین حال، در

این سنت درجا نمی‌زند و از آن فراتر می‌رود و به نقد تمامیت‌خواهی عقل‌گرایانه و اروپامحوریِ روشنگری می‌پردازد که برای متفکران آینده الهام‌بخش خواهد بود. در انتهای مقاله حاضر به تاثیرات و تبعات فکری و فرهنگی هردر بر متفکران پس از خودش اشاره خواهد شد.

هردر و فرهنگ

۱. تعریف فرهنگ

فرهنگ در زبان انگلیسی و آلمانی معادلی مشخص دارد: Kultur یا culture. هردر نیز برای اشاره به مفهوم فرهنگ، عمدتاً به همین واژه ارجاع می‌دهد. «واژه Kultur از coloere (به معنای شخم زدن) و cultura (کشاورزی) لاتین مشتق شده است و از boukólos (چوپانی) یونانی مشتق شده است. بنابراین فرهنگ کوششی خاص برای چیرگی بر طبیعت است. Cultura در لاتین معانی متعددی دارد شامل معانی ضمنی «پرستاری، پرورش و مراقبت» (ژورست ۱۳۹۵: ۳۴۶). علاوه بر Kultur در زبان آلمانی از اصطلاح Bildung نیز در ازای فرهنگ استفاده می‌شود. این اصطلاح اخیر که بعدها، به ویژه نزد هومبولت و هگل جایگاهی تعیین‌کننده می‌یابد، با تربیت و آموزش نیز پیوند خورده است. همچنین معنای دوگانه پرورش شخصی و فرهنگ عمومی در خود واژه بیلدونگ، به متفکران آن دوره این امکان را داد که بتوانند میان این دو وجه به ظاهر متمایز آشتی‌ای ایجاد کنند و روند پرورش فرد انسانی را به ساحت تاریخ و روح جهان تعمیم دهند. «شلینگ، هردر و اشلگل تشبیه امور به پدیده‌های ارگانیک را به حوزه تاریخ تعمیم دادند، به نحوی که در نظر آنان هر فرهنگی تولد، بلوغ، و فرومردگی خاص خود را دارد» (بیزر ۱۳۹۱: ۴۱۴). در عین حال، هرچند طرح بیلدونگ در مقام پرورش نیروهای انسانی را به هومبولت نسبت می‌دهند، اما می‌توان ریشه آن را حتی تا فلسفه نقادی کانت ردیابی کرد. وی در نقد قوه حکم، غایت بشر را تربیت و پرورش قوا و نیروهای درونی او عنوان کرد. اما همانگونه که گس اشاره می‌کند، «کانت این فرایند (و نتیجه‌اش) را کولتور (Kultur) می‌نامید؛ در مقابل هومبولت آن را بیلدونگ (Bildung) می‌نامد» (Guess, 1999: 38). در این معنا Kultur بیشتر به وجه ابژکتیو و مادی تمدن نظر دارد و Bildung به وجه تربیتی و نظری آن. اما عجیب اینکه خود cultura در زبان لاتین نیز به آموزش و پرورش نزدیک می‌شود که وجه معنایی دیگر واژه Bildung است. لذا نهایتاً مرز معنایی بسیار روشن و سفت‌وسختی میان این دو اصطلاح وجود ندارد. می‌توان ادعا کرد که متفکران آن دوره این دو اصطلاح را به کرات به جای یکدیگر به کار می‌برده‌اند. علاوه بر این‌ها، واژه Erziehung نیز وجود دارد که به معنای تربیت و پرورش است. این‌وود برای نشان دادن تفاوت‌های این اصطلاحات می‌نویسد:

«زبان آلمانی دو معادل مرسوم در قبال «آموزش» و «آموزش» دارد: bilden و erziehen و bildung و Erziehung. Bilden همچنین به معنای «صورت‌بخشی، شکل دادن و پروراندن» است، و قبلاً Bildung تنها به شکل‌دهی فیزیکی یک موجودیت اطلاق می‌شد؛ در قرن هجدهم ی. موزر به

آن معنای «آموزش، پرورش و فرهنگ» بخشید، هم در مقام یک فرایند، هم در مقام نتیجه. اما *Bildung* و *bilden* بر نتیجه آموزش تاکید دارند، و *erzählen* و *Erziehung* بر فرایند. بنابراین *Erziehung* برخلاف *Bildung*، به معنای فرهنگ نیست.» (Inwood 1992: 68)

مناقشات لغت‌شناسانه درباره کارکرد و معنای این اصطلاحات تا امروز نیز ادامه دارد. اما تا آنچه که به هردر مربوط است، او عمدتاً از همان *Kultur* استفاده می‌کند. اگر این حقیقت را در کنار این ادعای پینکارد قرار دهیم که «موزس مندلسون (که فردی شاخص در روشنگری آلمانی است) در مقاله‌اش به سال ۱۷۸۴ که برنده جایزه نیز شد، اساس روشنگری را همان *Bildung* می‌داند» (پینکارد ۱۳۹۴: ۲۰)، آنگاه می‌توان تاکید هردر بر *Kultur* را نوعی ایستادگی در برابر بیلدونگ روشنگری دانست. هرچند نباید در شکاف انداختن میان این دو اصطلاح چنان افراط کرد که مانند والداو مدعی شد «از نظر هردر، فرهنگ اغلب صرفاً نمایانگر مردمی دارای «کشاورزی» است» (Waldaw 2017: 155). از قضا این دو اصطلاح واجد سطح بالایی از همپوشانی هستند. در این معنا، کولتور دامنه‌ای وسیع‌تر از بیلدونگ را در بر می‌گیرد، به نحوی که شاید بتوان گفت: بیلدونگ ساحتی از کولتور یا فرهنگ است. به تعبیر لبری این چنین است: «بیان فرهنگ درونی، یعنی بیلدونگ» (Labrie 1994: 107). در این معنا، بیلدونگ، شخصی‌تر و صمیمانه‌تر است. هومبولت صراحتاً اشاره می‌کند:

« فرهنگ (*culture*)، علم و هنر را به عظمت وضعیت اجتماعی می‌افزاید. اما زمانی که از اصطلاح بیلدونگ در زبانمان استفاده می‌کنیم، معنای آن چیزی را مراد می‌کنیم که هم والاتر است و هم صمیمانه‌تر، یعنی خصلتی که از دانش و عواطف ناشی از جدوجهدهای روحانی و اخلاقی انسان بیرون می‌زند، و تأثیری هماهنگ بر احساسات و شخصیت اعمال می‌کند.» (Risager 2006: 59-)

(60)

با وجود این دیدگاه‌ها، کانت در نقد عقل محض موضعی برعکس اتخاذ می‌کند و *Kultur* (آموزش) را وجهی اجباری از *Bildung* (پرورش) یک استعداد معرفی می‌کند. (نک. کانت ۱۳۹۴: ۶۳۷) با توجه به این مناقشات بی‌پایان، در طول این مقاله، از این پس، زمانی که از اصطلاح «فرهنگ» نزد هردر استفاده می‌شود، مشخصاً *Kultur* مدنظر است و در صورت استفاده از اصطلاح *Bildung* از معادل پرورش فرهنگی یا صورت ترجمه‌نشده آن (بیلدونگ) استفاده خواهد شد. پس از بررسی این مباحث لغت‌شناسانه، اکنون می‌توان به معنای این اصطلاح نزد هردر نزدیک شد. در اینجا نیز رویکرد هردر با نگاه غالب متفکران روشنگری متفاوت است. همانگونه که بارنارد، یکی از مهمترین شارحان هردر، اشاره می‌کند، «هردر، برخلاف رویکرد شایع روشنگری که قصد داشت تا فرهنگ را با فرهیختگی فکری و هنری یکی بگیرد، این مفهوم را به دامنه گسترده و متنوعی از پدیده‌های انسانی اطلاق می‌کند.» (Barnard 2010: 23). در این معنا هردر فرهنگ را به نوعی تجلی روح جمعی انسان‌ها معرفی می‌کند و از برداشت بورژوازی حامی فرهنگ فردی و شخصی فاصله می‌گیرد. واحد عینی و انضمامی این روح جمعی،

Volk است (که در زبان فارسی می‌توان آن را به قوم یا ملت ترجمه کرد، اما با توجه به فحوای رویکرد هردر در این مقاله این اصطلاح را همه جا به ملت ترجمه خواهیم کرد. از این مفهوم در ادامه بحث خواهد شد).

در یک کلام، فرهنگ تجلی روح قومی یا ملی است. در واقع «از نظر هردر، فرهنگ محصولی از تلاش‌های جمعی عمدتاً ناآگاهانه یک قوم/ملت (Volk) است» (Parekh 2000: 67). این رویکرد می‌تواند مجرای برای ورود به «فلسفه فرهنگ» باشد. در این معنا فرهنگ با تمام وجوه مختلف زیست انسان پیوند خورده است. اشاره شد که در آثار خود هردر، بخشی صراحتاً به فلسفه فرهنگ اختصاص نیافته است. اما با توضیحات فوق روشن می‌شود که چرا این مقاله برای استخراج این مباحث از متون مختلف هردر، باید بیش از همه بر نوشته‌های او درباره فلسفه تاریخ تمرکز کند؛ تاریخ عرصه تجلی فرهنگ است. لابری می‌نویسد: «چندان غافلگیرکننده نیست که برداشت هردر از فرهنگ عمیقاً با فلسفه تاریخ پیوند خورده است. بنا به نظر هردر، فرهنگ بر سنت مبتنی است که پیوند میان نسل‌ها را تضمین می‌کند و اکنون را قادر می‌سازد تا خود را بر گذشته بنا کند» (Labrie 1994: 99). هردر حتی عناصر اساسی زیست بشری، همچون زبان، را نیز بر فرهنگ مبتنی می‌سازد. «معنایی که ما از کلماتمان مراد می‌کنیم بستگی تامی به نوعی هنجارمندی در کاربرد ما از کلمات دارد، و این هنجارها را نمی‌توان [به واقعیات طبیعی مکانیکی] تقلیل داد و دریافت ما از این هنجارمندی نیز وابسته به مستغرق شدن ما در شکلی از زندگی (یا همان «فرهنگ») است، و فرهنگ پس‌زمینه همه کاربردهای انضمامی از زبان است» (پینکارد ۱۳۹۴: ۲۰۶-۲۰۵). در این معنا، در اندیشه هردر با نوعی «اصالت فرهنگ»، هرچند تلویحی، مواجه هستیم. فرهنگ همان شالوده‌ای است که همه چیز را باید بر اساس آن تحلیل و فهم کرد.

۲. اصالت فرهنگ

هردر بر این باور بود که نه تنها فهم فرهنگ اساس هر تحلیلی است، بلکه حتی فرهنگ را عنصر لازمه هر فعالیت و بیان انسانی می‌دانست. تا جایی که می‌توان ادعا کرد که از نظر هردر، «بیان تنها در بستر فرهنگ و پرورش رخ می‌دهد» (Waldaw 2017: 180). فرهنگ نه تنها محصول انسان‌ها، که برساننده رفتار و زیست آنها نیز به شمار می‌رود. در اینجا، اگر بخواهیم از اصطلاح هگلی بهره بگیریم، می‌توان با اغماض گفت که نوعی رابطه دیالکتیکی میان فرهنگ و انسان برقرار است. بدیهی است که فرهنگ بدون انسان وجود ندارد، اما از سوی دیگر، انسان نیز (در معنای حقیقی‌اش از نظر هردر) بدون فرهنگ و پرورش وجود ندارد. او انسان را بر اساس فرهنگ تعریف می‌کند و صراحتاً در «کلمه و مفهوم انسانیت» فرهنگ و پرورش را کمال انسان برمی‌شمرد: «آنچه در نوع بشر ملکوتی و الهی است همانا حاصل پرورش او در نیل به انسانیت است» (هردر ۱۳۸۶: ۸۰). این رویکرد به فرهنگ (کولتور) و پرورش فرهنگی (بیلدونگ) نه تنها نزد هردر، بلکه بر کل فضای روشنفکری قرن هجدهم در آلمان حاکم بود. «برای آنها، آموزش و تربیت صرفاً محمل حرکت اجتماعی نبود، بلکه طلسم هویت اجتماعی به شمار می‌رفت. آنها بیلدونگ را نه به مثابه نوعی دارایی، بلکه همچون شیوه‌ای از زندگی می‌دانستند»

(Zammito 2002: 29). در این معنا، انسان بودن، چیزی بیش از وجود مادی انسان، یا حتی خصلتی فردی و شخصی است، بلکه به تعبیر هردر، «انسانیت گنجینه و غنیمت همه تلاش‌های بشری است، «هنر» نوع ماست. و پرورش در راه نیل به آن کار گرانی است که می‌باید همچنان ادامه یابد و گرنه ما از هر طبقه‌ای که باشیم، خواه فرادست و خواه فرودست به پست‌نای حیوانیت مطلق سقوط می‌کنیم و به توحش بازمی‌گردیم» (هردر ۱۳۸۶: ۸۱). شاید به همین دلیل است که هردر می‌کوشد تا سه وجه مادی (ابژکتیو)، روانشناختی (سوبژکتیو) و اجتماعی (بیناسوبژکتیو) انسان‌ها را با یکدیگر پیوند بزند و از ایجاد خط‌کشی‌های سفت و سخت یا مرزکشی کاذب میان این وجوه اجتناب کند. بارنارد اشاره می‌کند:

« هردر در تلقی‌اش از فرهنگ، تمایزی میان ظهورات مادی و غیرمادی خلاقیت انسانی قائل نمی‌شود؛ میان آنچه انسان انجام می‌دهد و آنچه می‌اندیشد. هر دو اجزای لازم سنت‌اند؛ یعنی اجزای ملازم فرایند منتقل‌شونده میان نسل‌ها. هنر، تکنولوژی، صنعت و تجارت به همان میزان شکل‌دهنده فرهنگ‌اند که ایده‌ها، باورها، ارزش‌ها و اسطوره‌ها. زیرا فرهنگ هم از سرشت فیزیکی و هم از سرشت روحانی انسان منبعث شده است» (Barnard 2010: 23).

همین مفهوم از فرهنگ است که بعدها به کمک امکاناتی که در روش دیالکتیکی هگل اخذ می‌کند، این امکان را می‌یابد که تقابل فوق را رفع (Aufheben) کند. نطفه این رفع هگلی را می‌توان در اندیشه هردر به کرات مشاهده کرد. برای هردر فرهنگ، هم قویاً با وجوه مادی تمدن پیوند خورده است و هم نمی‌توان آن را صرفاً به وجوه مادی فروکاست. او در سال ۱۷۷۴ از اصطلاح Kultur des Bodens بهره می‌برد که همانگونه که مایکل فورستر اشاره می‌کند، همزمان به هر دو معنای پرورش زمین (cultivation of the ground) و فرهنگ متعلق به زمین (culture belonging to the ground) نظر دارد. (نک. Forster 2004: 282) به بیان دیگر، فرهنگ هم متعلق به یک سرزمین است و هم ریشه در پرورش خود آن زمین دارد (یادآوری ریشه معنایی Kultur که همان‌گونه که اشاره شد به coloere (به معنای شخم زدن) و cultura (کشاورزی) لاتین بازمی‌گردد). هردر همواره این ریشه معنایی را مدنظر دارد. حفظ همزمان این دو وجه به هردر این امکان را می‌دهد که در عین حال که در فلسفه تاریخ خود، با امور و رویدادهای مادی و تجربی به‌شدت درگیر است، اما کل تحلیل خود را به آن فرونکاهد. این امر از چشمان تیزبین گوته که خود متأثر از هردر بود (در بخش انتهایی به این تأثیر خواهیم پرداخت) دور نماند. کاسیرر می‌نویسد: «گوته درباره هردر می‌گفت که اهمیت او در مقام یک تاریخ‌نگار و فیلسوف تاریخ در این است که همه توان خود را بر امر واقع-تجربی و امر منفرد و امر جزئی و ویژه متمرکز کرده است، بی‌آنکه به قدرت مادی محض امر واقع-تجربی تسلیم شود. گوته توانایی اساسی استعداد هردر را این‌گونه توصیف می‌کند و می‌ستاید که «هردر زباله‌های تاریخ را به گیاهی زنده مبدل ساخت» (کاسیرر ۱۳۸۹: ۵۲۸).

آنچه رویکرد هردر را رادیکال‌تر نیز می‌سازد، نظراتش دربارهٔ طبیعت است. بنا به مباحث و ارجاعات فوق، روشن شد که هردر حتی مظاهر مادی تمدن بشری را در چهارچوب فرهنگ تحلیل می‌کند و برای آنها ماهیتی فرهنگی قایل است. این رویکرد، هرچند بسیار پیشرو است، اما چندان دور از ذهن نیست.

«اگرچه هردر به اندازهٔ ما با تاریخ طبیعت آشنا نبود، اما این احساس را نسبت به خود داشت که طبیعتی است انسان‌شده. او به عنوان مثال، در مقابل کسانی که جسمانی بودن روح انسان را مایهٔ شرمساری می‌دانند، می‌گوید: هر اندازه که کسی در خود، یعنی در ژرفای بنا و خاستگاه ناب‌ترین اندیشه‌هایش بیشتر فرو رود، بیشتر چشم‌ها و پاهای خود را خواهد پوشاند و خواهد گفت: من آنچه را که هستم، شدم» (مایر-آبیش ۱۳۹۶: ۹۲).

هردر از این نیز فراتر می‌رود و نه تنها مظاهر تمدن انسانی و امور مربوط به انسان‌ها، بلکه حتی خود طبیعت را نیز امری فرهنگی می‌داند. به بیان دیگر نه تنها فرهنگ از طبیعت متأثر است و شرایط اقلیمی، آب و هوا، اطعمه و اشربه، بر ارگان‌های زبان‌شناختی و فرهنگی و طبیعتاً بر خود زبان و فرهنگ تاثیر می‌گذارند (نک. Herder 2005: 148)، بلکه از سوی دیگر، طبیعت نیز از فرهنگ متأثر می‌شود. این رویکرد نامتعارف را شاید تنها بتوان در پرتو انقلاب کوپرنیکی کانت درک کرد. طبیعت برای کانت، در واقع طبیعت انسان است. فارغ از انسان، اگر چیزی هم وجود دارد - که از نظر کانت دارد - مطلقاً برای انسان قابل شناخت نیست. طبیعت، حتی فیزیکی‌ترین و ابژکتیو‌ترین امور، نیز در ساحت پدیدار جای دارند و این انسان است که حتی مکان و زمان را به آنها بازمی‌تاباند و آنها را در قالب حس‌گری خویش می‌گنجاند. «مکان چیزی جز صورت همهٔ نمودهای حس بیرونی نیست؛ یعنی مکان شرط سوژکتیو حس‌گری است، که شهود بیرونی فقط تحت آن، برای ما ممکن می‌شود» (کانت ۱۳۹۴: ۱۲۶). بعدها، هگل، با حذف همان پسمانده‌های اندیشهٔ رئالیستی نزد کانت - یعنی مفهوم نومن یا شیء‌فی‌نفسه - این رویکرد را به رادیکال‌ترین شکل خود متجلی می‌سازد. هردر البته به اندازهٔ هگل پیش نمی‌رود، اما متأثر از کانت است که طبیعت را امری انسانی‌شده می‌نامد. او حتی زمانی که دربارهٔ ملموس‌ترین امور طبیعی مانند آب و هوا سخن می‌گوید، همواره، عمدتاً تلویحاً، به ماهیت انسانی این طبیعت نظر دارد. تنها زمانی می‌توان از شناخت طبیعت، یا حتی مواجهه با آن سخن گفت که طبیعت ماهیتی انسانی به خود بگیرد، در غیر این صورت، شناخت امری که مطلقاً در ساحت ذهن انسانی نمی‌گنجد چگونه ممکن است؟ اینجا «فرهنگ» به دلیل ماهیت میانجی‌گرانهٔ خود - که پیش‌تر بدان اشاره شد - نقشی کلیدی ایفا می‌کند و قسمی ارتباط رو به گسترش با طبیعت را ممکن می‌سازد؛ هم در سطح شناخت و هم حتی در سطح گفتگو. همانگونه که نویز می‌نویسد: «کل نکتهٔ بحث هردر از آب و هوا این است که طبیعت هرگز طبیعت-بدون-انسان نیست، بلکه همواره طبیعت و ساطت یافته است، فرهنگ بیان این مذاکرهٔ درحال تکوین با طبیعت است» (Noyes 2015: 220).

هردر این اصالت فرهنگ را تا آنجا پیش می‌برد که می‌کوشد سایر علوم را، به تعبیری، ذیل فرهنگ جای دهد. او البته از اصطلاح «علوم فرهنگی» استفاده نمی‌کند، اما با توجه به نقش و جایگاه پرورش و

تربیت، می‌توان دریافت که چرا او ادعا می‌کند: «علوم تربیتی را زیباتر از اینکه علوم انسانی بنامیم چه می‌توانستیم خواند؟» (هردر ۱۳۸۶: ۸۵). او ریشه علوم انسانی، از جمله علم اخلاق یا حتی فلسفه سیاسی را فرهنگ می‌داند. پارک می‌گوید: «از نظر هردر، نقطه آغاز فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی، نه فرد انتزاعی برآمده از نوعی تخیل قراردادی و نه سرشت انسانی آن‌گونه که فیلسوفان مسیحی و یونان باستان مطرح می‌کردند، بلکه نوعی اجتماع فرهنگی است» (Parekh 2000: 67). البته او آنچنان پیش نمی‌رود که تمام این علوم را ذیل «فلسفه فرهنگ» جای دهد، اما همان‌گونه که رسالت این مقاله ایجاب می‌کند، می‌توان از همین تعابیر، نوعی فلسفه فرهنگ فراگیر که شامل کل علوم انسانی (و حتی در برداشت هگلی رادیکال‌تر علوم تجربی) را ذیل فلسفه فرهنگ تصور کرد. اکنون مقدمات نظری ورود به یکی از مهمترین مفاهیم فلسفه فرهنگ هردر فراهم آمده است: نقد وحدت‌گرایی روشنگری. هردر بر اساس کثرت‌گرایی فرهنگی خاص خودش، جدی‌ترین نقد را علیه هر شکلی از یکجانبه‌گرایی فرهنگی موضع‌گیری می‌کند که رویکرد فرهنگی روشنگری را نماد آن می‌دانست.

۳. نبرد با روشنگری

هردر یکی از نمایندگان مواجهه انتقادی با روشنگری بود که بعدها در هگل و نیچه به اوج خود رسید. مفهوم فرهنگ یکی از سلاح‌های اصلی او در نبردش علیه روشنگری به شمار می‌رفت. هردر، برخلاف فیلسوفان منتقد روشنگری از قبیل هگل و نیچه، نقد روشنگری را از پیش‌انگاره‌های متافیزیکی آن یا منطقش آغاز نکرد، بلکه او پاشنه آشیل روشنگری را دقیقاً همین مفهوم «فرهنگ» و نتایج عملی آن می‌دانست. در واقع اینگونه بیان می‌شود: «هرکجا که هردر از اصطلاح فرهنگ یا پرورش فرهنگی بهره برده است، همواره آن را به نقد توسعه‌طلبی و امپریالیسم سوق داده است» (Noyes 2015: 193). او رویکرد استعمارگر حاکم بر روشنگری را مورد انتقاد قرار می‌داد و بر اساس رویکرد ناظر بر «تکنیکی» آن را بزرگترین توهین به ساحت طبیعت و انسان معرفی می‌کرد. او صراحتاً 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). او حتی انتقادش علیه مبانی اروپامحوری را چنان شدت می‌بخشد که در جایی دیگر صراحتاً ادعا می‌کند: «فرهنگ اروپایی مفهومی انتزاعی است، یک اسم است» (Herder 2004: 396). او درباره فرهنگ اروپایی و به ویژه خوی استعماری آن تندترین تعابیر را به کار می‌گیرد:

«آن بخشی از جهان را که از آن ماست، باید نه بخش خردمند، بلکه بخش گستاخ، پررو و دغلباز این کره خاکی نامید؛ این بخش پرورش نیافته است، بلکه هرکجا و هرگونه که توانسته جوانه‌های فرهنگ‌ها/ی دیگر/ مردمان را نابود کرده است» (Herder 2004: 382)

ابزار اصلی او برای نقد روشنگری اروپامحور، تاکید روی مفهوم ملت یا قوم (Volk) بود. او برای تضعیف گفتمان اروپامحور از ملیت آلمانی دفاع می‌کرد و آلمان را «بخش فرهیخته اروپا» (Herder

123: 2005) می‌نامید. به همین دلیل او را پس از فیخته از بنیانگذاران ایده «روح ملت آلمان» می‌دانند و همان‌گونه که گردمار می‌نویسد: «هردر، بیش از هر چیز دیگری، در طرح ایده «روح ملی» یک ملت نقش داشت» (Gerdmar 2009: 51). یا برلین با اشاره به تقابل او با فیلوزوف‌های روشنگر فرانسوی می‌نویسد:

«شهرت هردر بر این واقعیت مبتنی است که او پدر مفاهیم ملی‌گرایی، تاریخ‌گرایی و روح قومی/ملی است که با یکدیگر در ارتباطند و یکی از رهبران طغیان رمانتیک علیه کلاسیسیسم، عقل‌گرایی و ایمان به قدرت مطلق روش علمی است - در یک کلام، سرسخت‌ترین دشمن فیلوزوف‌های فرانسوی و مریدان آلمانی آنها.» (Berlin 2013: 208)

لذا دفاع هردر از ملی‌گرایی را نباید نوعی افراط‌گرایی ناسیونالیستی تلقی کرد - هرچند برخی از جریان‌های ناسیونالیست بعدها آثار او را شاهدی بر دفاع از آرای خود معرفی کردند - بلکه این رویکرد را باید واکنشی سلبی به حاکمیت بی‌وطن و فراملی روشنگری دانست.

یکی از نتایج کثرت‌گرایی فرهنگی هردر، که بحث مفصل درباره آن به مجال دیگری موکول شد، به چالش کشیدن برداشت سلسله‌مراتبی ناشی از رویکرد روشنگری به جهان بود: «این برداشت سلسله‌مراتبی از فرهنگ را هردر در دهه ۱۷۷۰ و ۱۷۸۰ به چالش کشید. او با تأکید بر این حقیقت که تمام مردمان جهان در نوعی فرایند تاریخی و روبه‌رشد پرورش سهیم‌اند، و اینکه هر مردمی فرهنگ خودش را دارد، مفهوم فرهنگ را به امری تاریخی بدل ساخت و از آن سلسله‌مراتب‌زدایی کرد» (Risager 2006: 36). هردر چنان در نقد روشنگری پیش رفت که به گفته لبری، حتی از استعمال اصطلاح آن اجتناب می‌کرد. «در حالی که واژه‌های فرهنگ (Kultur)، بیلدونگ (Bildung) و بشریت (Humanität) مفاهیم کلیدی در واژه‌نامه فلسفی هردر بودند، اما او ظاهراً از به کار بردن اصطلاح روشنگری (Aufklärung) از خود اکراه نشان می‌داد» (Labrie 1994: 99). به همین دلیل، عمدتاً به اشتباه او را یکی از چهره‌های رمانتیک زمان خویش معرفی می‌کنند. حال آنکه نقد او به روشنگری بیش از آنکه از موضعی رمانتیک یا ارتجاعی صورت گرفته باشد، از موضعی پساروشنگرانه (یا با اغماض پست مدرن) بیان شده است. «اگر هردر را در زمانه خودش در نظر آوریم، گویی وی زود هنگام به سیر حاکم بر تمدن و فرهنگ اروپایی منتقدانه نگریسته است و اروپا را از نگاه خودمطلق‌انگار و خودمرکزپندار برحذر داشته است» (مصلح ۱۳۹۳: ۱۶۶). در حقیقت هرچند او از نظرات رمانتیک‌ها تأثیر پذیرفته بود، اما انتقادات او به روشنگری، تا حد زیادی درونی روشنگری بود. به این معنا که، همان‌گونه که در ابتدای این مقاله عنوان شد، او علاوه بر اینکه منتقد روشنگری بود، محصول آن نیز به شمار می‌رفت. کاسیرر در قطعه‌ای درخشان به بسط این ایده می‌پردازد:

«گرچه هردر از جهان عقلی روشنگری فراتر رفت اما گسستن او از عصر خود ناگهانی نبود. پیشرفت و اعتلای اندیشه او فقط به دنبال راهگشایی عصر روشنگری ممکن بود. روشنگری جنگ‌افزارهای روش‌شناختی‌ای

آفرید که سرانجام مغلوب آنها شد. روشنگری با روشنی و با بی‌تناقضی
ویژه خود مقدماتی را بنا نهاد که هردر استنتاج خود را بر آنها استوار کرد.
بنابراین پیروزی هردر بر روشنگری پیروزی نیرویی واقعاً خودی است. این
از آن شکست‌هایی است که واقعاً پیروزی به شمار می‌آید و دستاورد هردر
در واقع بزرگترین پیروزی عقلی فلسفه روشنگری است.» (کاسیرر ۱۳۸۹:
۳۶۳)

در این معنا، نقد هردر علیه روشنگری، نقد روشنگری به خودش، یا با استفاده از تعبیر متاخرتر هگل،
مواجه شدن دیالکتیکی روشنگری با خودش بود. خود این رویکرد نیز البته با اندیشه‌های هردر تناسب
دارد؛ زیرا به باور هردر، هیچ فرهنگی، حتی فرهنگ ناظر بر روشنگری، دچار سکون و ثبات نیست و
همواره در حال پیشرفت و حرکت است.

۴. فرهنگ در مقام موجود زنده: ارگانسیم درونزای فرهنگی

هردر فرهنگ را امری در حال تکوین و حرکت می‌دانست. این را می‌توان در خود ریشه و کاربرد اصطلاح
فرهنگ از عهد باستان تا قرون وسطی دریافت. «پیش از این اصطلاح Kultur همواره صرفاً به افعال
یا قلمروهای خاصی اطلاق می‌شد. مثلاً سیسرو در عهد باستان از «پرورش نفس» (cultura animi)
سخن به میان می‌آورد؛ اندیشه آباء کلیسا، «گسترش دین مسیح» (cultura Christianae)
(religionis) را ترویج می‌کند؛ در دوره نوزایی، اراسموس یا توماس مور، از «پرورش روح مبدع»
(cultura ingenii) جانبداری می‌کنند. اصطلاح Kultur سده‌های مدیدی تنها در چنین ترکیب‌هایی
ظاهر می‌شد» (ولش ۱۳۹۶: ۱۵۸). پرورش - واژه دیگری که معمولاً مترادف با فرهنگ به کار می‌رود -
نیز درون خود بر نوعی حرکت روبه‌رشد دلالت می‌کند. مضاف بر این‌ها، نباید فراموش کرد که «بیلدونگ
نوعی فرایند است» (Barnard 2003: 146). در نتیجه خود واژه فرهنگ، در تمام اشکالش شکلی از
حرکت را شامل می‌شود، اما برای تبیین حرکت فرهنگ از نظر هردر، به چیزی بیش از ریشه‌شناسی
احتیاج است. در اینجا نیز مقابله او با روشنگری می‌تواند راهگشا باشد.

جهان‌بینی حاکم بر روشنگری، جهان‌بینی مکانیستی است که می‌توان ریشه آن را به نگاه
ماشین‌انگاران تامس هابز به جهان بازگرداند که از نظرش نه تنها جهان یک ماشین بزرگ است، بلکه
حتی موجودات زنده نیز ماشین‌های خودکار در ابعاد کوچک‌تر هستند. «زندگی صرفاً حرکت اندام‌هاست»
(هابز ۱۳۸۹: ۷۱). علم فیزیک حاکم بر قرن هفدهم، مشخصاً فیزیکی مکانیستی بود که دکارت آن را
مهمترین میوه درخت علم می‌دانست. با وجود این در فیزیک قرن هجدهم رفته‌رفته تغییراتی حاصل شد.
در این قرن به ویژه در آلمان، رویکردی بدیل مطرح می‌شود که جهان را نه همچون یک ماشین بزرگ،
بلکه همچون موجودی زنده بازمی‌شناسد. «در نیمه قرن [هجدهم]، تحقیقات علمی درباره رشد
ارگانسیم‌ها به بیلدونگ معنایی صوری-بیولوژیک حائز اهمیتی بخشیده بود» (Noyes 2015: 193).
این رویکرد به لحاظ فلسفی در فلسفه شلینگ و بعدها در هگل به اوج خود می‌رسد. رویکرد تکوینی هردر

به فرهنگ را نیز باید ذیل همین فضا بازخوانی کرد. چنانکه پینکارد می‌نویسد: «نوشته‌های هردر به ویژه در استحالۀ رمانتیک استعاره مسلط بر طبیعت از استعاره «ماشین» به استعاره «حیات» (به عبارت دیگر، در گذار از دیدگاه مکانیستی نیوتنی به دیدگاهی رمانتیک‌تر و ارگانیک‌تر) موثر بود» (پینکارد ۱۳۹۴: ۲۰۵). این رویکرد در تمام اصطلاحات و مضامینی که او در ارتباط با فرهنگ و پرورش فرهنگی به کار می‌برد قابل مشاهده است. به تعبیر نویز: «هردر از مفهوم بیلدونگ بهره می‌برد تا از توسعه و رشد ارگانیک جهان از رهگذر تاریخ (تاریخ جهانشمول بیلدونگ جهان) سخن بگوید و نیز رشد و توسعه فکری خاص خود را به رشد و توسعه دیگران پیوند بزند. ... فهم عام بیلدونگ به مثابه توسعه و رشد ارگانیک، همواره با معرفت‌شناسی او همراه بوده است» (Noyes 2015: 126).

مسئله اصلی چگونگی تبیین حرکت ارگانیک فرهنگ است. فرهنگ نیز، مانند هر ارگانیکسم زنده، هرچند در ارتباط با سایر فرهنگ‌هاست، اما رشدی درونزا دارد. اگر ایده هردری «معیار درونی» را نیز مدنظر قرار دهیم، آنگاه روشن می‌شود که چرا از نظر هردر هر فرهنگ به نحوی درونزا، بر اساس منطق و معیارهای خودش حرکت می‌کند. در این معنا هیچ فرهنگی، آینده فرهنگ دیگر نیست. هیچ فرهنگی بالاتر یا پایین‌تر نیست، همانگونه که نمی‌توان رابطه طولی میان فرهنگ‌ها ایجاد کرد. این رویکرد البته با این نگرش روشنگری در تضاد است که خود را دقیقه آرمانی و حد اعلائی تمام فرهنگ‌های دیگر می‌داند. «هیچ گروه یا عصری را نمی‌توان صرفاً به این بهانه که «روشنی نیافته»، نادیده گرفت. همچنین نمی‌توان هیچ گروه یا عصری را به منزله مرحله پایین‌تری تلقی کرد که در مسیر راه یافتن به مرحله والاتری از فرهنگ قرار دارد، به‌ویژه آن‌مراحلی که در مسیر فرهنگ اروپایی قرار دارند» (Clayton 1980: 130). با این حال هر فرهنگی را می‌توان با خودش سنجید و از گذشته و آینده‌اش سخن گفت. برای مثال: هردر در نامه‌ها، سه رخداد مشخص را نمایانگر روح اروپایی معرفی می‌کند که «دو رخداد اول پست سر گذاشته شده‌اند و «روح جهان» (Welt-geist) روی سومی خوابیده است. این رویدادها بدین قرارند: [اول] آمیزه فرهنگ رومی و ژرمنی که سازمان سیاسی و دینی اروپای مدرن را ایجاد کرد؛ [دوم] رنسانس و نهضت اصلاح دینی؛ و نهایتاً دوره حاضر که نتایجش تاکنون نامعلوم و غیرقابل پیشبینی است» (Clark 1969: 370). پس می‌توان از نوعی پیوستار در فرایند حرکت تمدنی سخن گفت، فقط نباید فرهنگ‌ها را بر اساس معیارهای یکدیگر توضیح داد یا ارزش‌گذاری کرد. استعاره پیش‌گفته باغ را به خاطر آورید. هر گلی در این باغ رنگ، اندازه، شکل و رشد منحصر به فردی دارد، هیچ گلی درون گل دیگر رشد نمی‌کند. نمی‌توان معیار رشد گل‌ها را بر یکدیگر اطلاق کرد. در نتیجه، مهم این است که همه گل‌ها به نوبه خود در حال رشد باشند، و کسی جلوی رشد آنها را سد نکند. استعاره ارگانیکسم که در آن زمان رواجی چشمگیر داشت، نگاه تازه‌ای به جهان را ترویج می‌کرد که بر اساس آن، باید برای هر فرهنگی، به مثابه موجودی زنده، احترام و ارزش قائل شد. شاید به همین دلیل است که شعار مشهور هردر که روی سنگ قبرش نیز حک شده، این است: «نور، عشق، زندگی» (Licht, Liebe, Leben) (Martinson 2009: 15).

۵. هردر، محافظه کار یا رادیکال

پیش از جمع‌بندی این مقاله، لازم است به این پرسش پاسخ داده شود که رویکرد هردر به فرهنگ محافظه‌کارانه است یا رادیکال؟ از یک سو، هردر با توسل جستن به معیار درونی، این رویکرد محافظه‌کارانه را اتخاذ می‌کند که گویی نمی‌توان هیچ فرهنگی را مورد انتقاد قرار داد، زیرا هر فرهنگ در درون چهارچوب خود «خوب و زیبا» است. در این معنا، فلسفه فرهنگ، بیشتر نقشی توصیفی ایفا می‌کند و بناست ریشه‌های برسازنده یک فرهنگ را نشان دهد. در این معنا، اگر این فلسفه فرهنگ نقشی تجویزی نیز ایفا کند، کارکردی محافظه‌کارانه خواهد داشت و از هر شکلی از گسست اجتناب خواهد کرد. تمام مسیره‌های فرهنگ‌ها به نوبه خود مطلوبند. به تعبیر بارنارد، «فرهنگ و پرورش فرهنگی که بدین طریق فهم شده است، بدیلی را برای گسست‌های اجتماعی-فرهنگی منقطعی به دست می‌دهد که قصد دارند سنت‌ها و ارزش‌ها را نه از طریق متحول ساختنشان، بلکه از طریق نابودی‌شان جایگزین سازند. از این منظر، هردر، هرچند از انقلاب کبیر فرانسه به عنوان برجسته‌ترین رخداد پس از نهضت اصلاح دینی تجلیل می‌کرد، اما نمی‌توانست از این احساس دست بکشد که این انقلاب بدیلی تاسف‌بار برای پرورش فرهنگی بود، آنگونه که او آن را می‌فهمید» (Barnard 2010: 12). می‌توان مبانی نظری این رویکرد محافظه‌کارانه و ضدانقلابی را تا ریشه‌های محافظه‌کاری در عقل‌گرایی مدرن و تن سپردن به نوعی جبرگرایی نزد اسپینوزا و لایبنیتس ردیابی کرد.

از سوی دیگر، می‌توان بخش‌هایی از آثار هردر را یافت که به شدت آزادی‌خواهانه و واجد دلالت‌های انقلابی‌اند. این همان دقایقی است که هردر را در کنار رمانتیک‌های انقلابی قرار می‌دهد. تا جایی که لایبری اشاره می‌کند که «برای هردر، شیلر و هومبولت، بیلدونگ (Bildung) و فرهنگ (Kultur) به معنای مقاومت در برابر هر شکلی از قیومیت و اقتدارگرایی دولت بودند» (Labrie 1994: 112). باید بتوان این تصویر از هردر را که شارحان متعددی آن را ترسیم کرده‌اند و مدعی آن است که «بنا به نظر هردر، نخستین پیش‌شرط اساسی پرورش فرهنگی، آزادی اندیشه و بیان بود» (Barnard 2010: 13)، با تصویر محافظه‌کارانه فوق از هردر مجتمع کرد. این رویکرد دوگانه البته مختص هردر نیست، و می‌توان ادعا کرد که عمده متفکران و فیلسوفان آلمانی در آن دوران، از کانت تا هگل، رابطه‌ای دوگانه با آزادی‌خواهی و کنش انقلابی داشتند. این رابطه دوگانه هم ریشه‌های نظری دارد (که به تناقض میان میل به پیشرفت در فرهنگ‌ها و در عین حال، هراس از نابودی بازمی‌گردد) و هم ریشه عملی و تجربی دارد (که مهمترینش تجربه خود انقلاب کبیر فرانسه در کشور همسایه بود که هرچند ابتدا نظر مثبت اکثر آرمان‌خواهان را به خود جلب کرده بود، اما خشونت‌های شگفت‌آور پس از آن و تغییر شکلش به دوران ترور و وحشت، انتقادهای زیادی را به همراه داشت و روشنفکران و متفکران متعددی را سرخورده و مایوس ساخت). به بیان دیگر، میل به پیشرفت همواره با مخاطره نابودی مواجه است و نگرانی از این مخاطره، همواره با میل ارتجاعی و محافظه‌کارانه پیوند می‌خورد. این رویکرد که در خود هردر نیز می‌توان شواهدی برای هر دو وجهش یافت، که البته موضوع بحث این نوشتار نیست، خود ریشه در پارادوکس فرهنگ مدرن دارد.

تأثیرات فلسفه فرهنگ هردر

تأثیرات هردر بر اندیشه غربی ابعاد گسترده‌ای دارد. او هم بر معاصران خود، به ویژه کانت و هگل، و هم بر آیندگانش تأثیرات گسترده‌ای داشت و می‌توان او را «پدر معنوی» بسیاری از جنبش‌ها از پست‌مدرنیسم گرفته تا برابری خواهی نژادی دانست. خود این بحث البته بسیار پر دامنه است، اما در ادامه تلاش خواهد شد تا فهرست‌وار به برخی از این تأثیرات اشاره شود.

تأثیر هردر بر معاصرانش بسیار گسترده است. هرچند بعد از دوستی اولیه با کانت، رابطه‌شان دچار تنش شد، اما تأثیر متقابل میان این دو بر هیچ کس پوشیده نیست. هردر بخش قابل توجهی از نقد خود بر جزمیت روشنگری و عقل‌گرایی مدرن را مدیون کانت است، اما در عین حال، خود عقل‌گرایی تمامیت‌خواه کانت را نیز جزمی می‌دانست. از سوی دیگر، کانت نیز رابطه‌ای مشابه با هردر دارد. او از یک سو، از رویکرد ارگانیک هردر در نقد قوه حکم خود بهره برد، اما از سوی دیگر، «کانت به طور کلی، دو بخش نخست از کتاب/ایده‌های هردر را با اصطلاحات ناخوشایندی ارزیابی کرد. پیکان اصلی نقد کانت این بود که هردر یک جزم‌اندیش است» (Berry 1982: 51). فارغ از اینکه کدام متفکر در نقد دیگری محق است، که بحثی پر مناقشه و بی‌انتهاست، حتی تعیین نسبت هردر با معیار فلسفه کانتی «نقادی» نیز دشوار و چه بسا ناممکن است. به بیان دیگر، اگر مانند سیمون این سوال مهم را بپرسیم که «آیا هردر در قیاس با کانت، فیلسوفی متافیزیکی از سنخ پیشا-نقادی است یا اینکه متافیزیک را شاید حتی بنیادی‌تر از خود کانت پروبلماتیزه کرده است؟» (Simon 1990: 111)، نمی‌توان پاسخی روشن بدان داد. همان‌گونه که اشاره شد، خود کانت البته هردر را هنوز جزمی می‌دانست، اما بخش اعظمی از نقدهای هردر بر عقل‌گرایی و روشنگری، نه در فلسفه آن زمان و نه نزد رمانتیک‌ها مطرح نشده بود. در این معنا شاید بتوان هردر را در نسبت با اندیشه‌های پست‌مدرن که بارقه‌های آن در نیمه دوم قرن نوزدهم تابیدن گرفت، بازخوانی کرد.

با وجود این متفکران معاصر دیگری از هردر تأثیر پذیرفته بودند. پینکارد به تأثیر عمیق هردر بر گوته اشاره می‌کند (نک. پینکارد ۱۳۹۴: ۲۰۵)، تا جایی که بوفورد صراحتاً نشان می‌دهد که «نخستین فردی که چشمان گوته را به عظمت یونانیان گشود، هردر بود» (Bruford 1975: 185). این تأثیرات البته به گوته محدود نبود و کل سنت رمانتیک آلمانی را دربر می‌گرفت. عبارت زیر بیان اجمالی از این تأثیرات است:

«رمانتیسم در آلمان به شدت بر ایده‌های هردر - اهمیت آهنگ‌های محلی، نگرشی تازه به قرون وسطی، رد فرمالیسم در هنر، تأکید بر دین به منزله حامل تمام ارزش‌های فرهنگی، تصور زبان به منزله مهمترین عامل تعیین‌کننده در آگاهی هنری ... - مبتنی بود. بدون دفاع پر قدرت هردر از اسپینوزا، رمانتیست‌ها به زحمت می‌توانستند همه‌خداانگاری را با فلسفه‌شان درباب دین و طبیعت درهم‌آمیزند. اما هرچند جنبه‌های آثار هردر، هم از سوی رمانتیسم سیاسی

(تاکید بر تشخیص فرهنگی) و هم رمانتیسیم ادبی (تاکید بر فردیت خلاق) اتخاذ

شد، اما خود هردر رمانتیک نبود» (Berry 1982: 40)

با این همه، بی تردید، مهمترین متفکر تقریباً معاصر هردر که عمیقاً تحت تاثیر او قرار داشت، گئورگ فردریش ویلهلم هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) بود. این ادعای فورستر ایداً اغراق شده نیست: «فلسفه هگل بسط نظام‌مند پرتول و تفصیلی از ایده‌های هردری (به ویژه، درباره خدا، ذهن و تاریخ) است» (Forster 2004: vii). در یک کلام، فلسفه فرهنگ در هگل شکلی کاملاً متافیزیکی یافت و او کوشید تا مسائلی را که فلسفه فرهنگ هردر، به دلایلی که اشاره شد، با آنها مواجه بود حل و فصل نماید. اگر بخواهیم از تعبیر هگلی استفاده کنیم، می‌توان ادعا کرد که فلسفه فرهنگ هگل، رفع (Aufhebung) فلسفه فرهنگ هردر است. به تعبیر کلیتون، «برخی از تنش‌های فلسفه فرهنگ هردر را هگل از طریق طرح این ایده رفع کرد که هر فرهنگ منفرد یا دوره تاریخی، دقیقه‌ای از حیات «روح جهان» است» (Clayton 1980: 131). هگل در فلسفه تاریخ خود کوشید پارادوکس هردری وحدت و کثرت فرهنگ‌ها را با ایده حرکت مکانی روح در تاریخ حل و فصل کند که البته حرکت دیالکتیکی درونماندگار او را زیر سوال می‌برد و بعدها به یکی از نقاط ضعف فلسفه هگل بدل شد. هگل همچنین، نوعی گذار از کولتور به بیلدونگ را سامان داد و برخلاف هردر، بیلدونگ را بیش از کولتور واجد امکاناتی برای متجلی ساختن روح جهان یافت. همچنین در نقد اخلاق کانتی (Moralität) و تمامیت‌خواهی کل‌گرایانه آن، تحت تاثیر کثرت‌گرایی فرهنگی و نیز رویکرد ارگانیک هردری، نوع تازه‌ای از اخلاق را به دست می‌دهد (Sittlichkeit) که می‌توان آن را نوعی اخلاقیات یا حیات اخلاقیاتی تلقی کرد که رابطه‌ای تنگاتنگ با فرهنگ دارد.

این تاثیرگذاری البته به هگل محدود نماند و به نیچه نیز تسری یافت. هرچند هم هگل و هم نیچه، اختلافات زیادی با رویکرد هردر داشتند، اما می‌توان نشان داد که دانسته یا نادانسته عمیقاً از او الهام گرفته بودند. کلارک می‌نویسد: «همانگونه که به راحتی می‌توان دریافت، بخش اعظم اندیشه هگل و نیچه، در مجموعه دوم از نامه‌ها، پیشگویی شده است. البته هگل بعدها دیالکتیک تاریخی خود را بدان افزود و نیچه رویکردی را که هردر رد کرده بود اختیار کرد: یعنی ایده نوعی ابرانسان؛ اما هر دوی آنها عناصری را در اندیشه خود جای دادند که نخستین بار در این اثر، و اثر قبلی هردر، ایده‌ها، ارائه شده بودند» (Clark 1969: 370).

همچنین با توجه به انتقادات متعدد هردر به عقل‌گرایی مدرن و روش‌نگری، می‌توان او را پدر معنوی جریان انتقادی‌ای دانست که بعدها تحت نام مناقشه‌انگیز «پست‌مدرنیسم» دسته‌بندی شدند. برلین علت این دعوی را نقدهای رادیکال هردر بر ریشه‌های تمدنی غرب می‌داند که ناشی از رویکرد کثرت‌گرایی و تکینگی فرهنگی هردر بود. «دفاع هردر از منحصر به فرد بودن فرهنگ‌ها ... اساس آنچه را من سه رکن اصلی سنت غربی نامیده‌ام به لرزه درآورد و شاید باید بگویم سست کرد» (برلین ۱۳۹۵: ۳۱۳). سیمون دلیل این بحث را متافیزیکی‌تر می‌داند و هدف هردر را به نحوی اغراق شده «غلبه بر متافیزیک» تلقی کرده و در نتیجه، او را پیش‌قراول «عصر پست‌مدرن» معرفی می‌کند. (نک. Simon 1990: 124).

لازم به یادآوری است که آثار هردر عمدتاً ماهیتی متافیزیکی ندارند و بیشتر به تبعات رویکردهای او در حوزه‌های تاریخ، فرهنگ، زبان و غیره اختصاص دارند. به همین دلیل است که هرچند برای ردیابی ریشه‌های فلسفه فرهنگ، هردر چهره‌ای کلیدی است و در فرهنگ‌پژوهی اخلاف خود بسیار تاثیرگذار است، اما نزد او، هنوز طرحی مدون از فلسفه فرهنگ شکل نگرفته است. دامنه تاثیر اندیشه‌های هردر، امروز بسیار گسترده‌تر از آن است که او خود تصور می‌کرد. صرف نظر از تاثیرات فلسفی و فرهنگی، او در فضای سیاسی و اجتماعی غرب نیز، حتی تا امروز، تاثیرگذار بوده است. علت اصلی این تاثیرگذاری نیز، وجود بقایای اروپامحوری روشنگری است که هنوز خود را به اشکال مختلفی، از قبیل نژادپرستی و آپارتهاید، نشان می‌دهد. «کثرت‌گرایی فرهنگی» هردر هنوز می‌تواند به عنوان اهرمی در برابر این تمامیت‌خواهی کل‌گرا به کار رود. فقط برای ذکر یک نمونه عینی و انضمامی از این کاربرد، می‌توان به مقاله سولبرج با عنوان «هردر و «رنسانس فرهنگ سیاه هارلم» در آمریکا» (Solbrig 1990: 402-) (415) اشاره کرد که نویسنده می‌کوشد تا با توسل به اندیشه‌های هردر، به نقد رویکرد نژادپرستانه آمریکایی بپردازد و نشان دهد که این رویکرد چه تاثیرات عملی‌ای داشته است.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که اشاره شد، اصطلاح «فلسفه فرهنگ» اصطلاحی متاخر است که از اواخر قرن بیستم به عنوان شاخه‌ای مستقل ابتدا در سنت آلمانی‌زبان و سپس در سایر زبان‌ها مورد توجه قرار گرفته است. توضیح داده شد که به چه دلیل برای یافتن ریشه‌های نظری و متنی فلسفه فرهنگ، به جای یونان باستان یا قرون وسطی، باید از متفکران آلمانی قرن هجدهم آغاز کرد؛ زیرا اندیشیدن به «فرهنگ» به عنوان امری جوهری و برساننده در حوزه متافیزیک برای نخستین بار به این دوران بازمی‌گردد. هرچند برکشیدن فرهنگ به ساحت متافیزیک در معنای دقیق کلمه را می‌توان به هگل نسبت داد، اما همان‌گونه که در مقاله حاضر نشان داده شد، نخستین بارقه‌های مدرن اندیشیدن به فرهنگ را می‌توان نزد هردر یافت. از همین رو، مقاله حاضر کوشید تا در سه بخش نوعی «فلسفه فرهنگ» را از بطن نوشته‌های هردر و شارحان او استخراج کند. بخش اول به تاثیرپذیری هردر از گذشتگان و معاصرانش و بخش آخر نیز به تاثیرگذاری هردر بر معاصران و آیندگانش اختصاص یافتند و بخش دوم این مقاله که بدنه آن را تشکیل داده است، تلاشی است برای ترسیم و برساختن طرحی مدون از آنچه می‌توان امروز «فلسفه فرهنگ هردر» نامید. در این راستا پس از تعریف فرهنگ از نظر هردر، به ایده‌های اساسی او از قبیل اصالت فرهنگ و کثرت‌گرایی فرهنگی پرداخته شد و از این رهگذر تلاش شد تا به برخی انتقادات به رویکرد کثرت‌گرایانه او پاسخ داده شود و در نهایت از طریق تصویر فرهنگ در مقام موجودی زنده، به ایده هردری «ارگانسیم درونزای فرهنگی» و تبعات آن پرداخته شود.

پی‌نوشت

1. Unenlightened کنایه‌ای است به روشنگری

References

- Barnard, F. M. (2010) "Introduction", in: *Herder on Social and Political Culture*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Barnard, F. (2003) *Herder on Nationality, Humanity and history*, Montreal & London: McGill-Queen's University Press.
- Berlin, Isaiah (2013) *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah (2016) *Jostarhaee dar tarikeh andisheba*, trans. Leyla Sazgar, Tehran: Qoqnous Publications (In Persian).
- Berry, Christopher J. (1982) *Hume, Hegel and Human Nature*, Boston & London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Bruford, W. H. (1975) *Culture and Society in Classical Weimar 1775-1806*, London & New York: Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernst (2010) *Falsafeye Roshangari*, trans. Yadollah Moughen, Tehran: Niloufar (In Persian).
- 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.
- Forster, Michael N. (2004) Introduction and footnotes, in: *Herder Philosophical Writings*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Gardiner Patrick (2015) 'Kant: Naghde Ghohe Hokm', in: *Asre Idealism Almani*, trans. Seyyed Masoud Hosseini, Tehran: Hekmat (In Persian).
- Gerdmar, Andres (2009) *Roots of Theological Anti-Semitism*, Vol. 20, Leiden & Boston: Brill.
- Guess, Raymond (1999) *Morality, Culture and History*, London & New York: Cambridge University Press.
- 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*, trans. Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Herder, Johann Gottfried von (2007) 'Kalameh va Mafhoum-e Ensaniiat', in: *Roshangari Chist?* trans. Sirous Arianpour, Tehran: Agah (In Persian).
- Herder, Johann Gottfried von (2010) *Herder on Social and Political Culture*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (2010) *Leviathan*, trans. Hossein Bashiriye, Tehran: Nashr-e Ney (In Persian).
- Inwood, Michael (1992) *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Jurist, Elliot (2016) *Farasonye Hegel va Nietzsche*, tran. Khosrow Talebzadeh, Tehran: Nashr-e Mrakaz (In Persian).
- Kant, Imanuel (2015) *Naghde Aghle Mabz*, trans. Behrouz Nazari, edited by Mohammad Mehdi Ardebili, Tehran: Qoqnous Publishers (In Persian).
- Konersmann, Ralf (2009) *Grundlagentexte Kulturphilosophie*: Benjamin, Blumenberg, Cassirer, Foucault ..., Felix Meiner.

- Labrie, Arnold (1994) 'Kultur and Zivilisation', in: *German Reflections (Yearbook of European Studies 7)*, edited by: Joep Leerssen and Menno Spiering, Amsterdam: Rodopi.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1993) *Monadology*, trans. Abdolkarim Rashidian, Tehran: Elimi va Farhangi Publication (In Persian).
- Martinson, Steven D. (2009) *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, edited by: Hans Adler and Wulf Koepke, Rochester & New York: Camden House Press.
- Mautner, Thomas (2005) *Dictionary of Philosophy*, London: Penguin Books Ltd.
- Meyer-Abich, Klaus Michael (2017) 'Ayandeye Ensan dat Tabiat', in: *Ayandeye Ensan ...*, trans. Seyyed Mohammadreza Hosseini Beheshti, Tehran: Elmi (In Persian).
- Mosleh, Ali Asghar (2014a) 'Herder va Falsafeye Farhang', *Journal of Philosophy*, Year 42, No.1, Spring and Summer 2014, pp. 133-151.
- Mosleh, Ali Asghar (2014b) *Falsaeye Farhang*, Tehran: Elmi (In Persian).
- Moxter, Michael (2010) *macher: The Study of Religion, and the Future of Theology*, edited by: Brent W. Sockness and Wilhelm Gräb, Berlin & New York: Walter de Gruyter & Co.
- 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.
- Pinkard, Terry (2015) *Falsafeye Almani*, trans. Neda Qatrouee, Tehran: Qoqnous Publishers (In Persian).
- Risager, Karen (2006) *Language and Culture*, Clevedon & Toronto: Multilingual Matters LTD.
- Schmidt, H. (1931) *Philosophisches Wörterbuch*, Hamburg: Felix Meiner.
- 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.
- Waldaw, Anik (2017) *Herder: Philosophy and Anthropology*, edited by: Anik Waldaw and Nigel Desouza, Oxford & London: Oxford University Press.
- Welsch, Wolfgang (2017) 'Rahi be sooye Javameye Farafarhangi', in: *Ayandeye Ensan ...*, trans. Elham Hosseini Beheshti, Tehran: Elmi (In Persian).
- Zammito, John H. (2002) *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago and London: University of Chicago Press.