



# فرهنگی

رام ادھر مال (Ram Adhar Mall)  
مترجم: روح الله روحانی

# فلسفیانہ



## ۱. ملاحظات مقدماتی

همان‌گونه که نمی‌توان هیچ فرهنگی را کاملاً از خود دانست، فرهنگ کاملاً بیگانه هم وجود ندارد. فلسفه نیز همین‌گونه است و ما فلسفه کاملاً خودی و ناب و یا بیگانه و غیر نداریم. شاخه‌ها و گونه‌های فرهنگ‌های مختلف پیچیده و درهم‌تنیده است و عقبه‌های آن به دوره‌های بسیار دور و تقریباً ناپیدای تاریخ برمی‌گردد. به‌رغم این پیچیدگی و ابهام، مفهوم فرهنگ یکی از عناصر جهت‌گیری‌های فلسفی چه در مقام عمل و چه در نظریات است. یک ویژگی اساسی فرهنگ، تعیین مسیر ثابت و روش پایای زندگی برای تعامل انسان با طبیعت و دیگر فرهنگ‌ها است. دقیقاً همان‌گونه که هر انسانی به دلیل بهره‌مندی از موهبت انسان بودن، مقام و جایگاه بلندی دارد، فرهنگ‌ها نیز با وجود برخی تفاوت‌های انکارناپذیر، دارای ارزش و جایگاه همسانند. نقش تفاوت‌های فرهنگی این است که ما به این تفاوت‌ها پی ببریم، نه این‌که آن را دست‌مایه تبعیض و نابرابری‌های اجتماعی قرار دهیم. فلسفه، برآمده از فرهنگ است و هر فرهنگی در درون خود فلسفه‌ای دارد، هرچند که شاید با تبیین‌های اسطوره‌ای یا شاعرانه درهم‌آمیخته باشد. همان‌گونه که وجود فلسفه‌های مختلف، چه درون فرهنگی و چه میان فرهنگی، یک واقعیت مسلم است، این‌که فلسفه‌ها زاینده افکار فلسفی هستند، نیز یک حقیقت انکارناپذیر است.

طرح مطالعات میان فرهنگی با رویکرد فلسفی، هیچ فرهنگی را نسبت به دیگری برتری نداده و هدف آن وساطت و پیوند میان جزئیات فلسفه‌های خاص، با کلیت فلسفه واحد و جهان‌شمول است. در پاسخ به پرسش از خاستگاه فلسفه؛ یکی از پاسخ‌های ممکن این است که فلسفه را به عنوان بخشی از میراث فرهنگی ببینیم. پاسخ دیگر این است که آن را به عنوان پیش‌شرط لازم وضعیت انسان در نظر بگیریم. فلسفه به مثابه یک نیاز متافیزیکی، بخشی از این وضعیت انسانی است. درست است که مکاتب فلسفی گوناگون، طرز قرائت‌های مختلفی را به وجود آورده‌اند؛ ولی در مقابل تعاریف متمایزی را از یک‌دیگر ارائه کرده‌اند. این مسأله فی‌نفسه غیر فلسفی نیست؛ بلکه آن‌چه که به ضرر گفتمان فلسفی است؛ مطلق ساختن یک دیدگاه خاص در این زمینه است.

برای تأسیسی که در مورد نقش فرعی فلسفه در قرون وسطای مسیحیت ابراز می‌شود دلایل خوبی وجود دارد؛ اما صرفاً به واسطه آزادی علمی که رسالت خود را تحلیل و تبیین نظریاتی می‌داند که بیشتر ریشه در علوم طبیعی دارند، فلسفه دوباره به عنوان ابزاری در خدمت علوم قرار می‌گیرد.

دیدگاهی که ادعا می‌کند فلسفه یک رهیافت تئوریک محض است و کاملاً مربوط به حوزه نظریات، با توجه به تاریخ فلسفه قابل اثبات نیست. «پیرهدات»، «ولکا»، «دامنسکی»، و دیگران با توجه به تاریخ فلسفه اروپا ثابت کرده‌اند که سرشت و ماهیت فلسفه، روش و دستورالعمل زندگی بوده است. با ظهور آئین مسیحیت، فلسفه به عنوان یک روش جداگانه و مستقل برای زندگی به عقب رانده شد. چرا که آئین مسیحیت این را نمی‌پذیرفت که آئین دیگری برای زندگی همانند مسیحیت رهایی‌بخش و جاودانه باشد.

پاسخ به این پرسش که دو امر مستقل (فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها، ادیان)؛ چه زمانی کاملاً متمایزند و چه زمانی صرفاً اختلاف دارند؛ این است: آنان در این‌که هر دوی آن‌ها مصداقی از یک مفهوم کلی می‌باشند، اختلاف نظر دارند. به تعبیر دیگر، امور مستقل مانند فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها و ادیان متمایز از هم‌اند؛ اما اگر این فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها و ادیان متفاوت باشند در واقع از اساس متمایز از یک‌دیگرند.

در این صورت، امکان ندارد بتوان آن‌ها را در مجموعه یک مفهوم کلی یکسان قرار داد. چنین تمایزهای بنیادین اگر وجود داشته باشد، امکان هر نوع دسته‌بندی کلی موضوعات را در گام اول از بین می‌برد. این در حالی است که حتی براهین و استدلال‌های مخالف و ضد هم نیز تحت عنوان کلی برهان جای می‌گیرد، فرقی نمی‌کند که این براهین ممکن است خلاف هم باشند یا اصلاً نقیض هم باشند. در نتیجه ما یک مفهوم کلی هم‌پوشان و همانندانگاری خواهیم داشت که در مصداق متعدد به صورت یک مفهوم کلی مشترک تبارز می‌یابد و دلیل شکل گرفتن اوصافی مانند اروپایی، هندی، چینی و غیره برای فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها و ادیان مختلف نیز همین مسأله است.

در ساده‌ترین بیان، نگرش درون فرهنگی و دیدگاه میان فرهنگی تفاوتی با هم ندارند. حتی در درون یک فرهنگ خاص رهیافت‌های مختلف معرفت‌شناختی، اخلاقی، و سیاسی وجود دارد؛ اما این نگرش میان فرهنگی است که دامنه رهیافت‌ها را گسترش می‌دهد و بر شباهت‌های اصلی در کنار تفاوت‌های آشکار، انگشت می‌نهد. از این رو، نگرش میان فرهنگی ما را از قید نگاه تنگ‌نظرانه و محدود فرهنگی خودمان رهایی می‌بخشد.

## ۲. هرمنوتیک تمثیلی میان فرهنگی

امروزه ارتباطات میان فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها، ادیان، جهان‌بینی‌ها و نگرش‌های سیاسی کاملاً متفاوت از آن چیزی است که در گذشته بوده است. فراخوان نوین اروپا از آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین برای تعامل، و در مقابل، فراخوان قاره‌های آسیا، آفریقا، و آمریکای لاتین از اروپا بدین منظور، در وضعیت خاصی صورت می‌پذیرد که در آن، قاره‌های غیر اروپایی به صورت مستقل و متکی به خود وارد گفتگو و تعامل با اروپا می‌شوند.

این نوع جدید ارتباطات با یک گفتگوی هرمنوتیکی چهار سویه صورت می‌پذیرد. سویه نخست آن، فهم و درک اروپا توسط خود اروپائیان است. اروپا، که به صورت گسترده تحت تأثیر عوامل غیر فلسفی است، با وجود آن‌که خود را در مقابل غیر اروپائیان متحد و یک‌پارچه نشان داده است، ناهمگونی‌ها و اختلافات درونی در آن، مشاهده می‌شود. دوم این‌که اروپا سعی بر فهم فرهنگ‌ها، ادیان و فلسفه‌های غیر اروپایی دارد.

وجود رشته‌های علمی نهادینه شده است و رسمی شدن در خصوص مطالعات شرق‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی در مراکز علمی اروپایی، گواهی بر این مدعا است. سوم، حوزه‌های فرهنگی غیر اروپایی هستند که به جای واگذاری معرفی خود به دیگران، خود را آن‌گونه که خود می‌خواهند به دیگران معرفی می‌کنند. چهارم این‌که امروزه درک و فهمی

هرمنوتیک تمثیلی که «فلسفه میان‌فرهنگی» آن را توصیه می‌کند، فروکاهشی نبوده و از هر دو نظریه مطرح شده دوری می‌جوید. این نظریه که ره‌آورد دلایل فراوان است، از اشتراکات موجود آغاز می‌کند. تنها این اشتراکات است که در گام نخست ارتباطات، تفسیر و فهم را ممکن می‌سازد و قلمروهای زیست‌شناسانه، انسان‌شناسانه تا حوزه‌های سیاسی فلسفی را دربر می‌گیرد.

هرمنوتیک قیاسی و استنتاجی از اشتراکات موجود آغاز می‌یابد. فقط همین اشتراک داشتن‌ها است که ارتباطات و تفسیر را در گام نخست، مقدور می‌سازد.<sup>۱</sup>

از سه مدل هرمنوتیکی که در پی می‌آید، «فلسفه میان‌فرهنگی» طرفدار و مدافع گونه سوم آن است. این مدل‌ها عبارتند از:

۱. مدل این‌همانی و عینیت روش فهم خویش از فرهنگ. این مدل فلسفه و دین را به عنوان یک پارادایم منحصر به فرد در نظر می‌گیرد و مفهوم بسیار سخت‌گیرانه را به بینش درست پدیدارشناسانه اطلاق می‌کند که بر اساس آن ناشناخته‌ها باید از طریق امور شناخته شده درک شوند. این هرمنوتیک به سمت این ایده که یک هماهنگی و تطابق کامل از فلسفه این‌همانی و هویت وجود دارد، رهنمون شده است. معنای کاربردی آن این است که تنها یک بودایی بودایی دیگر را، و صرفاً یک مسیحی، مسیحی دیگر را؛ همین‌طور یک افلاطونی فرد دیگری از پیروان او را و در نهایت تنها یک هگلی، هگلی دیگر را می‌تواند درک و فهم نماید. از آن‌جا که دیگر افلاطونی‌ای برجسته وجود ندارد، این هرمنوتیک به ورطه بی‌معنایی و پوچی افتاده و استحاله می‌شود.

۲. نظریه فهم تفاوت کلی، تفاوت‌ها را مطلق می‌انگارد و تئوری تباین کلی را تأیید می‌کند. در حالی که نظریه هماهنگی و تطابق کلی، فهم و درک فرهنگ‌ها از همدیگر را و می‌نهد و آن را بی‌فایده می‌داند. نظریه تباین کلی در هرمنوتیک فهم دو طرف از همدیگر را ناممکن تلقی می‌کند.

هرمنوتیک تمثیلی که «فلسفه میان‌فرهنگی» آن را توصیه می‌کند، فروکاهشی نبوده و از هر دو نظریه مطرح شده دوری می‌جوید. این نظریه که ره‌آورد دلایل فراوان است، از اشتراکات موجود آغاز می‌کند. تنها این اشتراکات است که در گام نخست ارتباطات، تفسیر و فهم را ممکن می‌سازد و قلمروهای زیست‌شناسانه، انسان‌شناسانه تا حوزه‌های سیاسی فلسفی را دربر می‌گیرد.

۳. بیگانه بودن و دیگر بودن دیگری، بدون فروکاستن و صرف‌نظر کردن از آن میسر خواهد بود. تلاش‌های سخت در جهت تثبیت نظریه هویت و عینیت مربوط به «مدرنیته»، همین‌طور ترزا و نظریه‌های قوی خلاف آن، یعنی «نظریه تفاوت‌ها» در «پست مدرنیسم» کارایی و مؤثریت خود را از دست داده است. تنها «نظریه اشتراکات» است که

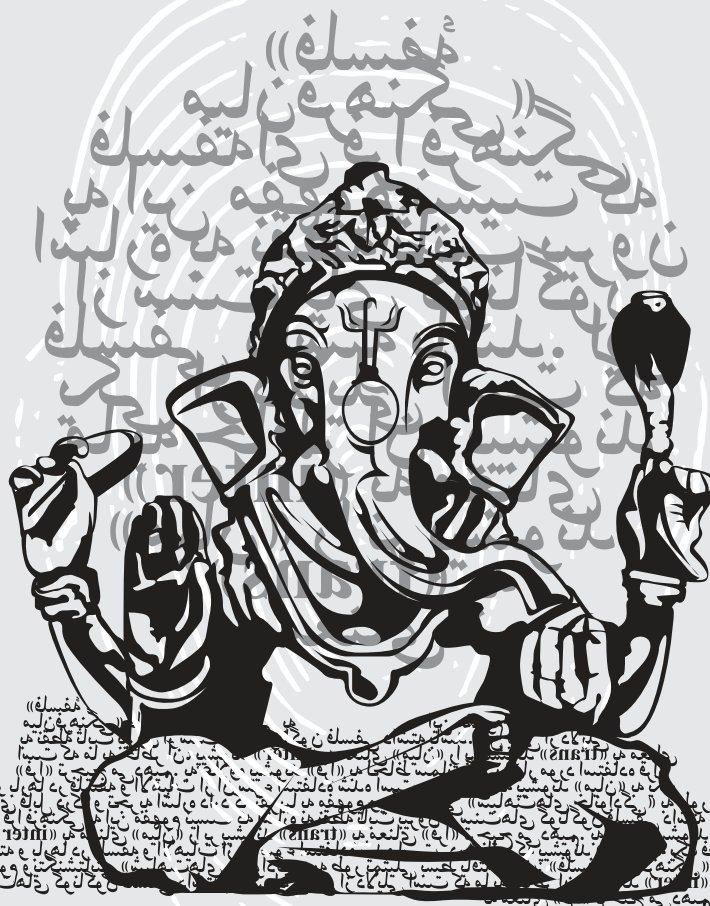
از اروپا وجود دارد که مربوط به درک فرهنگ‌های غیر اروپایی از اروپا می‌شود. این وضعیت این پرسش را مطرح می‌سازد که چه کسی، کی را فهم می‌کند؟ چرا؟ و این درک چگونه می‌تواند در بهترین صورت انجام پذیرد؟ این ممکن است برای اروپائیان مایه شگفتی باشد که امروز اروپا خود تفسیرپذیر شده است.

بدین‌سان، وضع هرمنوتیکی موجود، فلسفه هرمنوتیکی را می‌طلبد که به اندازه کافی انعطاف‌پذیر و پذیرنده دیدگاه‌های گوناگون بوده و این واقعیت را معترف باشد که در درون یک سنت، دیدگاه‌ها و نظریات مختلف، در کنار آن دیدگاه عمده و مهم، وجود دارد. یک فلسفه هرمنوتیکی با رویکرد میان‌فرهنگی، باید فلسفه باشد که در آن، جهان‌نه آن‌گونه است که ما شرایط آن را تعیین می‌کنیم و می‌پذیریم، و نه مطابق افکار، روش‌ها، ادراکات، و نظام‌هایی که ما در این زمینه پروانده‌ایم؛ زیرا نتیجه چنین نگرشی شکل‌گیری شرایط و ویژگی‌های پیشینی و تغییرناپذیر تاریخی است.

هرمنوتیکی که قالب هویتی برای هرمنوتیک تمثیلی را به وجود می‌آورد، صرفاً رونوشتی است از درک خود، به هدف فهم دیگری و غیر از خود. این هرمنوتیک سعی دارد غیر خود را در ذات خودش اصلاح و تعدیل کند، به این هدف که آن را بازتاب از خودش بسازد. آنان که حقیقت را تحت ضوابط و قالب‌های انحصاری فرهنگ و سنت خود که آن را مبتنی بر حقیقت می‌دانند، تعریف می‌کنند؛ طرح پرسش و به خطر انداختن ارتباطات میان‌فرهنگی را جرم می‌دانند. به همین دلیل، چنین کسانی به دلیل آن که اجازه پرسش نمی‌دهند مقصرند. بر اساس این نگرش، فهم همواره با نوعی از خشونت و اجبار گره می‌خورد.

بنابراین، قاعده کلی هرمنوتیک میان‌فرهنگی، عبارت است از دو نوع تمایل به فهمیدن، درک کردن و میل به شناخته شدن و فهم شدن، که با همدیگر دو روی یک سکه هرمنوتیکی را تشکیل می‌دهند. بنا بر این، هرگاه تمایل به شناخته شدن و معرفی شدن برای دیگران نسبت به میل به شناختن دیگری کمتر اهمیت داده شود، در این صورت فهم درست تحقق نمی‌یابد و در نتیجه آن دیگری نیز به درستی فهم نمی‌شود. بر همین اساس تصویری‌ها (مبلغان مسیحی) و برخی انسان‌شناسان که زبان‌های خارجی، مانند چینی و سانسکریت را به سختی فرا می‌گیرند، در مطالعات‌شان کمتر به جای شناخت دیگران، به این که خود توسط دیگران شناخته شوند، اهمیت داده‌اند. مسلماً در امر شناخت و فهم نمی‌توان از دور هرمنوتیکی به صورت کامل اجتناب ورزید؛ اما نباید نسبت به این مسأله تنگ‌نظرانه و انحصاری برخورد شود.

۱. در هرمنوتیک نظریه‌ای وجود دارد که می‌گوید هر انسانی بخشی از انسان دیگر را در خود دارد، این یعنی مشترکاتی برای فهم و افهام همدیگر وجود دارد که در فرایند فهم کمک کننده است، و اگر این نبود هیچ فهمی صورت نمی‌گرفت.



فلسفهٔ میان‌فرهنگی (Intercultural Philosophy) به بررسی و تحلیل مفاهیم فلسفی در بافت فرهنگی و اجتماعی مختلف می‌پردازد. این رشته فلسفه را از منظر فرهنگی و اجتماعی بررسی می‌کند و به دنبال کشف اشتراکات و تفاوت‌ها در تفکر و اندیشه‌های مختلف است. فلسفهٔ میان‌فرهنگی به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از دنیای پویا و متنوع کنونی داشته باشیم و بتوانیم با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها ارتباط بهتری برقرار کنیم. این رشته فلسفه را از منظر فرهنگی و اجتماعی بررسی می‌کند و به دنبال کشف اشتراکات و تفاوت‌ها در تفکر و اندیشه‌های مختلف است. فلسفهٔ میان‌فرهنگی به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از دنیای پویا و متنوع کنونی داشته باشیم و بتوانیم با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها ارتباط بهتری برقرار کنیم.

واسطه، هیچ زبان ویژه و خاصی شبیه زبان بومی و مادری برای خود ندارد، بلکه همواره با آگاهی از این مسأله همراه است که هر موضوع و امر ثابتی دقیقاً می‌توانسته به جای غیر از خودش نیز باشد. سادگی موضوعات پیش پا افتاده، در ناتوانی از درک نقاط قوت و برتر از میان نقاط دیگر نهفته است. نگرش فرادست در موضوع فهم و تفسیر، ما را به درک چنین نقاط قوت و برتری به شمول نقاط قوت خودمان، قادر می‌سازد که نتیجه آن تصدیق و اعتراف به یک نوع تساهل و سعه صدر مورد نیاز در امر فهم و تفسیر است.

### ۳. تعریف فلسفهٔ میان‌فرهنگی

#### ۳.۱. آن چه «فلسفهٔ میان‌فرهنگی» نیست

نخست این که «فلسفهٔ میان‌فرهنگی» نام و عنوان قراردادی خاص چه اروپایی و چه غیر اروپایی نیست. دوم، با وجود آن که سنت‌های فلسفی گوناگون کانون‌ها و خواستگاه‌های معین داشته‌اند، «فلسفهٔ میان‌فرهنگی» به رغم وابستگی ناگزیر مکانی محدود به جغرافیا و مرکزیت خاص نبوده و فرا مکانی است.

سوم، «فلسفهٔ میان‌فرهنگی» یک التقاط و گزیده‌ای از سنت‌های فلسفی مختلف نیست که بتوان آن را در کتب تاریخ فلسفه باز جست.

چهارم، «فلسفهٔ میان‌فرهنگی» صرفاً یک نوع تجرید و انتزاع ثابت شده توسط چارچوب منطق صوری نیست.

پنجم، این فلسفه صرفاً یک نوع واکنش، یا ساختار کمکی در زمینهٔ پلورالیسم رایج فلسفی نیست که در سیاق مدرن فرهنگ‌ها به وجود آمده باشد. این بدان معنی است که «فلسفهٔ میان‌فرهنگی» نباید به یک طرح

فهم دوجانبه را امکان‌پذیر می‌سازد. باید توجه داشت که این اشتراکات، اموری مستقل و جدا افتاده نیستند؛ بلکه در متن تجربه‌های زندگی نهفته بوده است و مبتنی بر خواستگاه‌ها، روش‌ها، بینش‌ها، ارزش‌ها، منافع، تمایلات، فهم و تفسیرها است. این اشتراک‌ها فراتر از هر نوع هستی‌شناسانه کردن آن، همپوشانی‌هایی را به وجود می‌آورد که می‌تواند براساس یافته‌های تجربی مورد بحث و مذاقه قرار گیرند. «دلالتی» به درستی بیان می‌کند که «فهم و تفسیر ناممکن بود اگر مظاهر مبتنی بر تجربه‌های مکرر زندگی، اموری کاملاً بیگانه بود؛ دیگر تفسیر ضرورتی نداشت اگر هیچ چیزی بیگانه از فهم نبود.» (W. Dilthey: Gesam- melte Werke. Bd. 7. Göttingen 1973, 225).

وانگهی، هرمنوتیک تمثیلی مدعی است انسان می‌تواند آن چه را که نیست یا نمی‌تواند باشد و حتی نمی‌خواهد باشد را نیز بداند. فهم در پرتو نظریهٔ «هرمنوتیک تمثیلی» بر این معنی اصرار نمی‌ورزد که فهم باید متقاعدکننده و مجاب‌کننده باشد؛ بلکه این نظریهٔ ما را وامی‌دارد که بفهمیم آن چه را ما در فرایند مفاهیم و شناخت به آن نیاز مندیم، به صورتی از پیش فراهم شده و مهیا در اختیار نداریم. مرزهای بیرونی هر هرمنوتیک به شمول نوع پدیدارشناختی آن، در محدودهٔ همان فرایند شکل‌گیری است. تمام اهداف فهم به مثابهٔ خاستگاه و پیش‌فرض فهم آن چه که باید فهم شود نیز هست؛ اما تحقق کامل آن امکان‌پذیر نیست. تنها خداوند است که می‌تواند موجودی را به صورت خویش بیافریند.

موضوع هرمنوتیک در هرمنوتیک تمثیلی جدای از مسائل تجربی، فرهنگی و تاریخی نیست؛ بلکه همان موضوع است که در رویکرد میان‌فرهنگی منحصر در یک فرهنگ خاص نبوده و فرا مکانی نگریسته می‌شود. چنین موضوع هرمنوتیکی به عنوان یک عامل میانجی و



سیاسی فرو کاسته شود که صرفاً به دلیل ضرورت‌ها به وجود آمده است. ششم، هم‌چنین «فلسفه میان‌فرهنگی» محملی برای راه انداختن بساط زیبایی‌شناسی، شاعرانه و غیرعلمی به هدف مطلوب جلوه‌دادن فلسفه‌های غیراروپایی نیست؛ بلکه ارتباطات فرهنگ‌ها و مفاهیم بین آن‌ها هدف اساسی این فلسفه است.

هفتم، «فلسفه میان‌فرهنگی» بستری برای جبران نقایص و تلاش برای به‌دست آوردن نداشته‌ها نیست؛ زیرا به دلیل چنین نگرش‌های تعصب‌آمیز و عدم شناخت بود که سخن از فلسفه اروپایی و حکمت خالده آسیایی مطرح بود.

هشتم، این‌که این فلسفه شاخه‌ای از «پست مدرنیته» یا زیر مجموعه آن نیست، هرچند که پست مدرنیته آن را تقویت و تصدیق کند.

نهم، «فلسفه میان‌فرهنگی» فلسفه‌ای فرا فرهنگی به این مفهوم نیست که اشاره به نقطه ثابت بیرون از سنت‌های گوناگون فلسفی داشته باشد. این یکی از دلایلی است که ما به خاطر آن، پیشوند «inter» به معنای «میان» را بر پیشوند «trans» به معنای «فرا» ترجیح می‌دهیم. به علاوه پیشوند «فرا» به لحاظ سمانتیکی بسیار مورد استفاده قرار گرفته و بارها در فلسفه و الهیات از آن سوء استفاده شده است. در حالی که پیشوند «میان» به یک فضای درون شبکه‌ای قابل درک و تجربه اشاره دارد که تقریباً به مفهوم وینگشتاینی «شباهت‌های خانوادگی» به طور تمثیلی بسط یافته است. به نظر من تنها معنای پیشوند «فرا» که متناسب و مرتبط با جهت‌گیری فلسفه میان‌فرهنگی بوده و حق مطلب را ادا می‌کند، آن معنایی است که نه تنها بیرون و خارج از حوزه فرهنگ‌ها یا فلسفه‌ها نیست؛ بلکه در درون آن‌ها و همراه با آن‌ها است. ممکن است کسی چنین پندارد که شباهت خانوادگی میان این دیدگاه و نظریه «تاویل متعالی» در فلسفه هوسرل، که نظریه شبیه به تغییر دین و مذهب است نیز وجود دارد.

شگفتا، در حالی که فیلسوفان اروپایی فلسفه هندی را متهم به پای‌بندی سخت به اصول مذهبی می‌کنند؛ متکلمان و مثالهان بر این باورند که ادیان هندی شدیداً فلسفی‌اند. می‌توان امیدوار بود که یک تبیین مفهومی در پرتو فلسفه میان‌فرهنگی، این تناقض ظاهری را بر طرف کند. آنان که در تلاقیح فرهنگ‌های مختلف قرار دارند و با ترجمه، بازخوانی و تغییر و تبدیل الگوهای زندگی و بازی‌های زبانی سروکار دارند با تمام وجود ضرورت گفتگو میان فرهنگ‌ها را حس می‌کنند و درک می‌کنند که گفتگوی میان فرهنگ‌ها تا چه میزان نیاز شدید و مبرم است.

## ۲.۳. فلسفه میان‌فرهنگی

نخست این‌که فلسفه میان‌فرهنگی، نمایانگر یک رویکرد فکری و فلسفی است که همانند سایه‌ای با تمامی نظام‌های فرهنگی «فلسفه خالده» سازگار است و نمی‌گذارد هیچ کدام از نظام‌های فرهنگی خود را مطلق‌انگارند.

دوم، به لحاظ روش‌شناختی این فلسفه به دنبال شیوه‌ای است که مبتنی بر آن هیچ فلسفه‌ای بدون دلیل بر دیگری برتری ندارد. هدف اساسی این فلسفه هماهنگ‌سازی مفاهیم است که از طریق آن اساساً

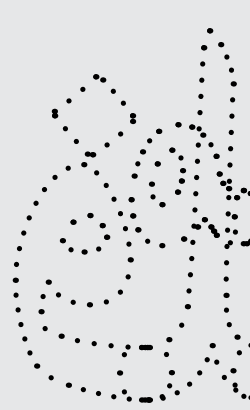
در یک گفتمانی آزاد سهم بگیرد. این یک توهم و سوء برداشت خود ساخته است که تصور کنیم «فلسفه میان‌فرهنگی» ساختار شکن مفاهیم حقیقت، فرهنگ، دین، و فلسفه است. این سوء فهم نشانگر یک نوع نسبی‌انگاری افراطی و نگرش کلی‌نگرانه است که قبلاً وجود داشته و تا حدودی هنوز هم در خصوص این مفاهیم وجود دارد.

سوم، در نتیجه این‌که فلسفه میان‌فرهنگی، نشانگر یک برخورد، همراه با یک ادعا است. برخورد این‌که به دلیل غفلت طولانی مدت از فرهنگ‌های فلسفه و بی‌توجهی حاصل از جهل و غرور و یا دیگر عوامل فرافلسفی، این فرهنگ‌ها مورد سوء فهم و سلطه واقع شده‌اند و اکنون این فلسفه‌ها خواستار حقوق برابر در قلمرو جهان فلسفی‌اند. ادعا این است که فلسفه‌ها و فرهنگ‌های غیراروپایی می‌خواهند با تأمل بر چالش‌ها و مشکلاتی که برای خودشان اهمیت ویژه دارد، راه حل‌های خود را ارائه دهند.

چهارم «فلسفه میان‌فرهنگی» فرایند رهایی‌بخش را برای فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها به وجود می‌آورد که شبیه دوره روشنگری در داخل اروپا نیست؛ بلکه برای آن دسته از فلسفه‌ها و اندیشه‌های غیراروپایی که در طول قرن‌ها و بلکه هزاران سال تصویر مغرضانه و یک‌جانبه از آن‌ها ارائه شده است نیز رهایی بخش است.

پنجم، «فلسفه میان‌فرهنگی» ما را به اهمیت طرح و مفهوم‌سازی مجدد مبانی تاریخ فلسفه رهنمون می‌کند. کلیت عقلانیت فلسفی در سنت‌های مختلف خود را نشان می‌دهد و در عین حال از آن‌ها تعالی جسته و فرا می‌رود. ششم، «فلسفه میان‌فرهنگی» آن معنا و تصور از فلسفه است که جنبه حضور فراگیر «فلسفه خالده» را در اقوام، فرهنگ‌ها و زبان‌های متعدد برجسته می‌سازد. در نتیجه «فلسفه میان‌فرهنگی» مانع تحقق میل فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و نظریه‌های سیاسی گوناگون به گسترش در جهان می‌شود. یک پارچگی سخت‌افزاری ساختار تکنولوژیک اروپا نباید سلامت تنوع نرم‌افزارهای فرهنگی را از بین ببرد. البته غربی‌سازی، به خودی خود برابر با اروپایی‌سازی نیست، گویی سعی بر آن است که از اسطوره انسانیت اروپایی شده سخن گفته شود. هفتم، «فلسفه میان‌فرهنگی» طرفدار پیوستگی و اتحاد، یکسان شدن فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها است. ماهیت و سرشت فرا فرهنگی، تکنیکی و علمی نظام معنایی نباید با مسأله میان‌فرهنگی بودن اشتباه شود. هشتم، این جزء ماهیت اصلی «فلسفه میان‌فرهنگی» است، که حس فروتنی نسبت به روش نظام‌مند از میان روش‌های مختلف معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، متافیزیکی، اخلاقی، سیاسی و دینی را تقویت و ترویج می‌کند.

نهم، در نبود یک نقطه کیمیاگرانه قابل قبول، فلسفه میان‌فرهنگی فلسفه‌های گوناگون را متفاوت و نه کاملاً متضاد می‌انگارد که به سوی یک فلسفه حقیقی در حرکت‌اند. در «فلسفه میان‌فرهنگی» ماهیت فلسفه بیشتر بر اساس پرسش‌های فلسفی فیلسوفان و نه پاسخ‌های آنان به این پرسش‌ها، تعریف می‌شود، این مسأله شامل هر دو حوزه درون فرهنگی و میان فرهنگی می‌شود. پرداختن به یک فلسفه اروپایی، هندی، یا چینی به صورت انحصاری و تکیه، روش غیرعلمی و





«فلسفه میان‌فرهنگی» ما را به اهمیت طرح و مفهوم‌سازی مجدد مبانی تاریخ فلسفه رهنمون می‌کند. کلیت عقلانیت فلسفی در سنت‌های مختلف خود را نشان می‌دهد و در عین حال از آن‌ها تعالی جستجو و فرا می‌رود. ششم، «فلسفه میان‌فرهنگی» آن معنا و تصور از فلسفه است که جنبه حضور فراگیر «فلسفه خالده» را در اقوام، فرهنگ‌ها و زبان‌های متعدد برجسته می‌سازد. در نتیجه «فلسفه میان‌فرهنگی» مانع تحقق میل فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و نظریه‌های سیاسی گوناگون به گسترش در جهان می‌شود.

از نظر سیاسی، «میان‌فرهنگی» نام دیگری است برای کثرت‌گرایی، دموکراسی و جمهوری خواهی که حقیقت سیاسی را در انحصار یک گروه یا حزب و طبقه سیاسی خاص نمی‌داند. رویکرد آموزشی خیلی مهم و حیاتی است؛ زیرا عملاً تلاش می‌کند نگرش‌های سه‌گانه فوق را در مقام تفکر و عمل به کودکان در خانواده، جامعه و مراکز علمی تعلیم دهد. تنها از این طریق ممکن است، که می‌توان علیه بنیادگرایی ایستاد اما هر جا بنیادگرایی بر فضای سیاسی مسلط می‌شود، آموزش و پرورش خیلی دیر دست به کار می‌شود. تحلیل «ارنست کاسیرر» از «صورت‌های نمادین» انعطاف‌پذیری لازم را به «فلسفه میان‌فرهنگی» می‌دهد که به وسیله آن می‌توان از ایده‌ها و اندیشه‌های پویا، در برابر تسلط و حاکمیت افکار خطرناک، محافظت کرد و نگذاشت این افکار بر ساختار فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها، و ادیان، با تطبیق یک الگوی ساختگی یک‌نواخت و یک‌دست، مسلط شود.

#### ۴. مسأله ترجمه

تاریخ تفکر اروپایی گواه بر این حقیقت است که ترجمه و تطبیق در حوزه فرهنگ و اندیشه، از آغاز تاکنون ادامه داشته است.

کسی که در حوزه فرهنگ با بیش از یک زبان واحد زندگی می‌کند و مجبور است که رویکردهای مختلف فرهنگی و فلسفی را داشته باشد، به حد درک می‌کند که حقیقت فلسفی به رغم تفاوت‌های مجازی و کنایی در نام‌ها و عنوان‌ها، ما را از قید تنگناهای محض مربوط به زبان‌شناسی و واژه‌شناسی تطبیقی-تاریخی می‌رهاند. مهارت و تخصص در زبان‌شناسی یک ضرورت است، اما برای تخصص در حل مسائل معمول زندگی پیش شرط کافی نیست.

این مسأله است که فرایند تقدیم و تأخیر امر دشواری است و هرگز موفق به فراهم کردن یک هماهنگی و تجانس کامل، چه در سطح میان‌فرهنگی یا درون‌فرهنگی نمی‌شود. با این حال ترجمه خود مسأله اصلی است صرف‌نظر از این که ما «لوگوس» یونانی را مثلاً به عقل لاتینی، خدای پدر مسیحی، «Vernunft» آلمانی، خرد انگلیسی یا هر معادلی در زبان‌های دیگر ترجمه می‌کنیم. مطمئناً ترجمه دقیق در حوزه مطالعات میان‌فرهنگی، به دلیل اختلافات عظیم فرهنگی و زبانی، حتی دشوارتر و مشکل‌تر است. با این حال این گونه نیست که تفاوت‌های سه شهر مهم یونان مانند آتن، روم و اورشلیم در آغاز کمتر مورد توجه بوده باشد.

تاریخ تفکر اروپایی ثابت می‌کند که ترجمه و تطبیق در حوزه فرهنگ‌ها و اندیشه‌های اروپایی از آغاز به این سو وجود داشته است. این یک امر

فروکاهشی بوده که صرفاً به یک جزء از کل می‌پردازد. دهم، بدین وسیله «فلسفه میان‌فرهنگی»، به دنبال دگرگونی فلسفه، به هدف تبدیل آن از فلسفه خاص و متمرکز در یک فرهنگ؛ به یک «فلسفه میان‌فرهنگی» است.

یازدهم، «فلسفه میان‌فرهنگی» شامل شرایطی است تا بتواند ساختار مندی و نظام مندی فلسفه تطبیقی را ممکن سازد.

دوازدهم، بدین‌سان، «فلسفه میان‌فرهنگی»، در پی بنیان نهادن فلسفه‌ای است که به صورت کلی، عملی بودن اندیشه فلسفی را می‌پذیرد. در عین حال این فلسفه به گونه‌ای عمل می‌کند که مقتضیات لازم برای چندگانگی و تکثر مراکز و خاستگاه‌های فلسفی نیز فراهم گردد.

سیزدهم، «فلسفه میان‌فرهنگی» این مدعای محتمل‌الصدق تاریخی را روشن می‌سازد که در تاریخ‌نویسی فلسفی و تحقیق در مورد همه فلسفه‌های غیر اروپایی، بررسی‌ها فقط از دیدگاه فلسفه اروپایی صورت گرفته است. این تلاش‌ها برای آن است که نشان داده شود، گفتگو میان فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها امر ممکن و مطلوب است و گفتگوی درست و سالم از اهداف «فلسفه میان‌فرهنگی» است.

شرق‌شناسی به مثابه یک امکان تاریخی وجود داشته است در حالی که چیزی به نام غرب‌شناسی وجود ندارد.

چهاردهم، «فلسفه میان‌فرهنگی» واقف بر معضل اروپا محوری در شرق‌شناسی غربی است و به جد نقاط قوت و مثبت آن را تحسین می‌کند؛ اما این به معنای چشم‌پوشی از نقاط ضعف آن نیست. هدف این فلسفه یک گفتمان میان‌فرهنگی است که نظام فلکی مبتنی بر هیأت قدیم شرقی را که در ورای آن یک نوع ثویت وجود دارد کنار می‌گذارد.

زیرا در این فلسفه از مراکز بحث می‌شود، اما تمرکز گرایی را نمی‌پذیرد. «فلسفه میان‌فرهنگی» چهار نوع نگرش فلسفی، کلامی، سیاسی و طرز فکر مبتنی بر نظام آموزشی را می‌پذیرد. این فلسفه به لحاظ فلسفی روشن می‌سازد که تعریف حقیقت فلسفی منحصر بر طبق یک سنت خاص فلسفی، و همین‌طور سنت خاص فلسفی بر طبق حقیقت فلسفی، درست نیست. از منظر نگرش دینی «میان‌دینی» نام دیگر «میان‌فرهنگی» است. زیرا یک دین خالده نیز در شکل‌های مختلف کلامی و الاهیاتی ظاهر می‌شود. «میان دینی بودن» خود یک دین دیگر نیست که کسی معتقد به آن باشد؛ بلکه این یک نوع درکی است که ما را وامی‌دارد نسبت به سایر ادیان اهل تساهل و مدارا باشیم. به علاوه این نگرش ما را کمک می‌کند که در دام بنیادگرایی نیافتیم.



در هند نیز منطق از دقت در روش‌شناسی مباحثه و جدل «سمب‌هاسا، جلیا، ویتاندا، تراکا» بسط و پرورش یافته است. مثال خوب برای روش‌شناسی بحث «تارکا، ساسترا» را می‌توان در مباحثات معروف راهب «ناگاسانا» و گرایکو باکترین [Bactri-an - Graeco] شاه علاقمند به مباحث دینی و فلسفی در «مناندراس» یافت که در حدود ۱۵۰ سال قبل از میلاد در افغانستان کنونی و شمال هند حکمروایی داشته و آشنا با مهارت‌های بحث و مباحثه بوده است.

در هند تاکنون به بلوغ کامل خود نرسیده است. «مولر» براساس یک دیدگاه قدیمی اروپامحور، نسبت به فرهنگ رویکرد تکامل‌گرایانه دارد و بر این ساس، یک وضعیت بدوی را به فرهنگ نسبت می‌دهد. این نشان می‌دهد که «پژوهشگران هنوز اهمیت فراوان «ودا» کتاب مقدس باستانی هند را در مطالعات تاریخی دین درک نمی‌توانند. حلقه وصل اندیشه‌ها و تفکراتی که کل تاریخ جهان آریایی را به هم وصل می‌کند، مرحله ابتدایی تکامل را در وداها و مرحله نهایی آن را در کتاب «نقد» کانت دارد. به این معنا که ما در وداها دوران کودکی انسان آریایی، عقلانیت و تفکر را؛ و در «نقد عقل محض» مرحله بلوغ و شکوفایی کامل ذهن انسان آریایی و تفکر را می‌بینیم.

#### ۵. منطق و اخلاق از منظر «فلسفه میان‌فرهنگی»

به عنوان تمثیل «فلسفه میان‌فرهنگی» می‌خواهم یک مقایسه فرهنگی مختصر از فلسفه را در حوزه‌های منطق و اخلاق ارائه کنم.

#### ۵.۱. منطق در اروپا و هند

پرسش اصلی این است که وجه مشترک مفهوم متعالی منطق عبارت از چیست و شامل چه چیزی می‌شود؟

اوصاف هندی، چینی، اروپایی و غیره اوصافی درست‌اند؛ زیرا تعیین این اوصاف دیگری ارتباط پیدا می‌کند. ما با صحبت از منطق هندی، جهان‌شمول بودن منطق را از دست نمی‌دهیم، دقیقاً همان‌گونه که هنر آشپزی اوصاف گوناگون را می‌پذیرد بی‌آن‌که از معنای کلی و نوعی خود تهی شود. پاسخ ویتگنشتاین به پرسشی که خود از خواستگاه مشترک بازی‌های زبانی مختلف مطرح سازد، این است که همه آن‌ها از قواعدی پیروی می‌کند. ممکن است پرسیم وجه مشترک و همپوشان مفهوم متعالی منطق در چیست؟ در پاسخ این پرسش تئوری استنباط و استنتاج در محور تفکر منطقی قرار می‌گیرد. بنا براین، منطق از منظر میان‌فرهنگی، تلاش جهت فراهم کردن دلایل برای استنباط و استنتاج است. این الگوها می‌توانند به هر دو گرایش میان‌فرهنگی و درون‌فرهنگی منشعب شوند.

بوخنسکی در اثر معتبر منطقی خودش می‌نویسد: «منطق ارسطویی تا آن‌جا که ما می‌دانیم تنها در دو حوزه فرهنگی باختری و هندی شکل گرفته بود.» (J. M. Bochenski: Formale Logik. Freiburg/Br. 1956, 13). استدلال‌های من در پرتو نگرش میان‌فرهنگی نسبت به منطق سعی دارد برخی شباهت‌های اساسی و تفاوت‌های قابل توجه

پذیرفته شده و سودمندی برای زیست انسانی بوده است. دستگاه فکری فلسفه یونان در خدمت فلسفه مسیحیت قرار گرفت.

در آسیا اصطلاح سانسکریتی دیانا (عبادت، تمرکز، تأمل) سرنوشت مشابهی داشته است و در زبان چینی از آن به «چان» و در ژاپنی به «زنا یا زِن» تعبیر شده است. هر دو نمونه از معادل‌یابی در فرهنگ‌های مختلف نشان می‌دهد که ترجمه و جابه‌جایی واژه‌ها و مفاهیم از زبانی به زبانی دیگر در هر دو حوزه فرهنگی رخ داده است. عمل ترجمه مبتنی بر این تئوری است که اشیاء و مفاهیم نیازمند آن است که در زبان‌های مختلف نام‌یابی شوند. اما این به این معنا نیست که یک مفهوم کاملاً در یک زبان محو شود، به گونه‌ای که هیچ اثری از آن باقی نماند. «در نبود یک رویکرد میان‌فرهنگی کسی نمی‌تواند فاصله لازم فرهنگ‌های دیگر با فرهنگ خودش را درک کند. در این مسأله فرقی میان کسی که درباره فرهنگ بیگانه آگاهی دارد یا ندارد نیست.»

هایدگر در گفتگوی خودش با یک ژاپنی می‌نویسد: «نام و آن‌چه که نام آن‌ها از تفکر اروپایی می‌آید در واقع از فلسفه می‌آید. (M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1960, 86).

در نتیجه هایدگر مدعی می‌شود نه تنها اسم فلسفه یونانی است، ادعای درست، بلکه موضوع فلسفه نیز یونانی و اروپایی، ادعای نادرست، است. هایدگر به عنوان کسی که گفته می‌شود «لئوتسه» را بارها و بارها به تکرار خوانده است، باید درک کند که نام «دئو» Dao تمام بار معنایی اش را در آن عنوان خلاصه نمی‌کند. برای فلسفه آبخور اروپایی ساختن، جهانی بودن فلسفه را ناخواسته محدود می‌سازد. از این جهت «لئوویت» بر این باور است که اعتقاد بنیادین هایدگر «زاین» یا «وجود» یک نگرش جانب‌دارانه به نفع روح فلسفه یونان است (Cf. K. Löwith: Geschichtliche Abhandlungen. Stuttgart 1960, 175).

چنین باوری صرف‌نظر از این‌که اروپایی باشد یا نباشد، برای بی‌طرف بودن «حقیقت فلسفه» زیان‌آور است.

در نبود یک نگرش میان‌فرهنگی کسی نمی‌تواند فاصله ناگزیر فرهنگ‌های دیگر با فرهنگ خودش را درک کند. در این مسأله فرقی میان کسی که درباره فرهنگ بیگانه آگاهی دارد یا ندارد، نیست. «ماکس مولر»، هندشناس معروف جهان که هند به شدت مدیون مطالعات او است، تا اندازه‌ای فرضیه دوره‌های تکامل تاریخی هگل را در خصوص فلسفه و دین در هند به کار می‌برد. او بر این باور است که فلسفه و دین





را با محاورات سقراطی، افلاطونی نشان می‌دهد. در محاوره c-d ۷۵ سقراط شرایط و ویژگی‌های مباحثه را برای دوستان یا مردان حکمت و کمال که فقط به دنبال پیروزی بر خصم در مباحثه نیستند، شرح می‌دهد. سعه صدر و فروتنی، همان ارزش‌های هستند که ناگاسا به آن اهتمام می‌ورزد. علاوه بر این، ناگاسا در روش خودش شرایط امکان چیرگی آزادانه در بحث و روش فصیح و بلیغ را مطرح می‌سازد (هابرماس).  
تئوری قیاس منطقی انو-مانا-ساسترا [anu-mana-sastra] می‌تواند به مدل‌های مختلف بحث و جدل در سنت فلسفی موجود هند باز گردد. معرفت‌شناسی هندی، میان دو نوع شناخت مستقیم<sup>۱</sup> و غیرمستقیم<sup>۲</sup> آفرق می‌نهد. در میان شش معنای شناخت که عبات باشند از درک<sup>۳</sup>، استنباط<sup>۴</sup>، الفاظ و واژگان درست و معتبر<sup>۵</sup>، قیاس<sup>۶</sup>، فرضیه<sup>۷</sup>، و عدم درک منابع شناخت<sup>۸</sup>. درک تنها معنایی است که مستقیماً مفهوم شناخت را می‌رساند. «موضوع یک دریافت استنتاجی و قیاس به ارگانسیم‌های حسی داده نمی‌شود. ما دود را می‌بینیم؛ اما نه آتش را، لیکن در می‌بینیم نه لذت و شادی را.»  
استنتاج نمونه‌ای از شناخت را ارائه می‌دهد که در پی امر دیگری می‌آید. به این معنا که اگر شما دود را ببینید استنباط می‌کنید که در آنجا آتشی هست. این گام نخست استنباط در اول دلیل بر وجود منبع شناخت است و در ثانی راهی برای استدلال. از این رو، دو کارکرد

را به طور مثال در قیاس منطقی، اصل تناقض و مسأله اعتبار و صحت و غیره نشان دهد.

در هند نیز منطق از دقت در روش‌شناسی مباحثه و جدل (سمب‌هاسا، جلیپا، ویتاندا، تراکا) بسط و پرورش یافته است. مثال خوب برای روش‌شناسی بحث «تارکا، ساسترا» را می‌توان در مباحثات معروف راهب «ناگاسانا» و گرایکو باکترین [Bactrian-Grac-co] شاه علاقمند به مباحث دینی و فلسفی در «مانندراس» یافت که در حدود ۱۵۰ سال قبل از میلاد در افغانستان کنونی و شمال هند حکمروایی داشته و آشنا با مهارت‌های بحث و مباحثه بوده است. متن این سؤال معروف به «پرسش‌های ملیندا» چنین است:

شاه گفت: «ناگاسای محترم، می‌خواهی با من بحث را ادامه بدهی؟»  
- «اگر شما عالی جناب پادشاه، با زبان عالمان با من بحث کنی من با شما بحث خواهم کرد؛ اما اگر با زبان شاهان سخن کنی من بحثی نخواهم کرد.»

- «ناگاسای محترم! حکما و عالمان چگونه بحث می‌کنند؟»  
- «در بحث میان خردمندان عالیجناب! بحث‌ها در افتناع و تصدیق یک‌دیگر گاهی داغ و تند می‌شود و گاهی هم نرم و آرام صورت می‌گیرد، دلایل موافق و مخالف مطرح می‌شود؛ اما آنان هیچ‌گاهی در بحث عصبانی نمی‌شوند.»

- «اما شاهان چگونه بحث می‌کنند؟»

«اگر شاهان ادعایی را در بحث مطرح کنند و کسی ادعای آنان را رد کند، شاه دستور مجازات آن فرد را صادر می‌کند.» (J. Mehlig Hg) (Weisheit des alten Indien. Bd. 2. Leipzig 1987, 347f)  
این بیان و استدلال راهب بودایی فیلسوف، به وضوح شباهت‌هایی

2. pratyaksa/aparoksa
3. paroksa
4. pratyaksa
5. anu-mana
6. sabda
7. upamana
8. arthapatti
9. anupalabdhi

1. sambhasa, jalpa, vitanda, tarka



معرفت‌شناختی و منطقی در مقام تصور، در یکی فروکاسته می‌شود. موضوع شناخت استنتاجی به ارگان‌های حسی داده نمی‌شود. ما دود را می‌بینیم نه آتش را و لبخند را حس می‌کنیم نه لذت نهفته در پشت آن لبخند را. تئوری قیاس منطقی هندی دو شکل استنتاج یعنی استنتاج برای موضوع نخست<sup>۱</sup> و استنتاج برای دیگر موضوعات<sup>۲</sup> را از هم جدا می‌کند. شکل نخست برابر با فرایند معرفت‌شناسانه اما با گرایش عمدتاً روان‌شناختی است. این قیاس منطقی به طور کل شامل سه قیاس منطقی می‌شود که قابل مقایسه با موارد مشابه ارسطویی است.

هر جا آتشی هست، دود هم هست.

بالای آن کوه دود است.

در نتیجه در آن جا آتش وجود دارد.

استنتاج یک روش استدلال به هدف قانع ساختن دیگران است و از جانب دیگر شامل پنج قیاس منطقی است. این پنج بخش قیاس از این قرار است:

۱. تز و فرضیه<sup>۳</sup>: بالای آن کوه دود هست.

۲. دلیل و سبب<sup>۴</sup>: زیرا آن جا دود هست.

۳. مدرک و گواه<sup>۵</sup>: هرگاه در جایی دود باشد آن جا آتش است، آن گونه که مثلاً در آتپز خانه است.

۴. کاربرد<sup>۶</sup>: بالای کوه دود هست و دود همیشه همراه با آتش است.

۵. نتیجه‌گیری<sup>۷</sup>: در نتیجه روی آن کوه آتش وجود دارد.

ممکن است این پنج بخش در مقایسه با آن سه بخش دیگر ناکافی، بیش از حد طولانی و غیرمنطقی به نظر برسد؛ اما از جنبه آموزشی و تعلیمی، معقول و منطقی. این دو شکل قیاس ممکن است به یک‌دیگر فروکاسته شود. سه بخش قیاس ارسطویی قابل فورمول‌بندی تازه، در پنج بخش هست.

۱. فرضیه: سقراط فانی است.

۲. دلیل: زیرا او انسان است.

۳. مثال: هر انسانی فانی است.

۴. مصداق: سقراط انسان است و انسان مسلماً فانی است.

۵. نتیجه: بنابراین، سقراط فانی است.

علاوه بر این، استدلال مبتنی بر تجربه و قیاس، که از مشاهدات مکرر همراه بودن دود با آتش حاصل می‌شود؛ زیرا هر جا آتش باشد دود هست و هر جا دود نباشد آتشی نیست، و جایی که آتش نباشد دود هم نیست. نسبت منطقی لایتغیر میان مفهوم میانجی دود و مفهوم موضوعی آتش سازه‌ای و ثابت پنداشته می‌شود. در این جا حتی می‌توان به درک اوصاف کلی قیاس و نسبت‌ها نیز اشاره کرد. در عمل شناختن یک گاو، آن ویژگی‌ها و شرایط کلی گاو بودن نیز وجود دارد، اصطلاح

1. svarthanu-mana

2. parathanumana

3. pratij a

4. hetu

5. udaharana

6. upanaya

7. nigamana

فنی این عبارت «سامانیا-لاکاسانا-پراتیاکسا»<sup>۸</sup> است. در این جا یک مقایسه و تطبیق با درک حسی مستقیمی که ارسطو مطرح کرده است می‌تواند صورت پذیرد.

تئورهای هندی نفی (آب‌هاوا) در تفکر جدلی و شک، موضوعات منطقی‌ای است که پیشتر قابلیت ارائه شدن از منظر «فلسفه میان‌فرهنگی»<sup>۹</sup> را دارد. مقوله شک به طور مثال، یک نوع تشخیصی<sup>۱</sup> است که در هنگام تضاد میان دو نظر در موضوع واحد رخ می‌دهد. شک نه درست است و نه اشتباه. برخلاف اغلب دیدگاه‌های متفکران اروپایی، شک در تفکر هندی ضرورتاً مانع عمل شناخت نمی‌شود و این امکان وجود دارد که شک فلسفی قهراً مانع عمل شناخت ما نشود. بلکه شک می‌تواند به عمل شناخت منتهی شود، اگر خطری را که فاعل شناسا در عمل شناخت به جان می‌خرد، بیش از اندازه بزرگ نباشد.

## ۲.۵. قرابت‌های بنیادین و تمایزهای آموزنده

به نظر می‌رسد تفاوت‌ها صرفاً ترمنولوژیک بوده و یا ریشه در سطحی‌نگری دارد؛ اما مسأله این نیست. حتی به لحاظ منطقی نگرش میان‌فرهنگی می‌تواند سلسله پرسش‌هایی را مطرح کند که مستقیماً مربوط به دانش انسان‌شناسی می‌شود. به هر صورت، وجود مداوم این تفاوت‌ها نباید به مثابه نقص قلمداد شود.

در حالی که قیاس منطق ارسطویی، به مثابه یک قاعده استنتاج در منطق صوری است؛ قیاس منطقی در تفکر هندی، دارای ارتباط وثیق با فاکتورهای معرفت‌شناختی و روان‌شناختی است. انگاره‌ای اعتبار صوری نیز برای تفکر منطقی هند اهمیت دارد؛ اما نه به آن حد که به مثابه صورت مادی استنتاج اهمیت داده شود. نحوه بهره‌گیری از مستندات و شواهد در قیاس منطقی هندیان این مسأله را روشن می‌سازد و ممکن است همین مسأله دلیل اصلی عدم بسط منطق صوری توسط منطق هندی، به رغم تمایل نسبت به آن، تلقی شود. از منظر «فلسفه میان‌فرهنگی»<sup>۹</sup> وقتی ما اعتبار منطق صوری را فهمیدیم می‌توان مدعی شد که آن چه در منطق هندی فهمیده و درک شده است، سزاوار تحسین است. این قیاس یک ساختار شرطی استنتاج نیست که اروپایی‌ها را فنا ناپذیر نمی‌سازد، زیرا همه انسان‌ها فانی‌اند و اگر اروپایی‌ها انسانند پس فانی هستند. آیا این مسأله اصلی استنتاج و قیاس به لحاظ درک و فهم است؟ یا مربوط به استدلال و استنتاج صوری بدون هیچ بینش مادی است؟ همه این‌ها پرسش‌های جذاب در این زمینه است.

برتری و تقدم شناخت در تفکر هندی احتمالاً دلیل این مسأله است که چرا این تفکر کمتر به مسائل و موضوعات صوری محض اهتمام دارد. در تفکر منطقی و متافیزیک‌ی اروپا، ما کاملاً ایده امکان محض را می‌یابیم و مسائل تجربی نمی‌تواند دلیل این موضوع باشد. این نظریه براساس یک سنت یهودی، مسیحی و در پرتو نظریه خلق از عدم شکل گرفته است. حتی در تفکر لایبنتسی جهان‌های ممکن بی‌شماری قبل از بهترین و کامل‌ترین جهان وجود داشته است. چنین تفکری کاملاً با طرز تفکر هندی بیگانه است؛ زیرا در تفکر هندی وضعیت‌های بالقوه

8. samanya-laksana-pratyaksa

9. samxya-j ana

در غرب، تفکر آسیایی همواره متهم شده است که اصل تناقض را نمی‌پذیرد؛ اما واقعیت امر به گونه‌ی جدی بغرنج و پیچیده است. الف نمی‌تواند در عین زمان هم الف باشد و هم نباشد. این اصل در منطق ارسطویی و بودایی بی‌هیچ تفاوتی پذیرفته شده است؛ اما به گونه‌ی متفاوت برای توجیه آن استدلال شده است.

خواهند مرد؟ پاسخ هر چه باشد، نمی‌توان منکر شد که «کنفوسیوس» اکنون مرده است و در نتیجه «من» هم می‌میرم؛ زیرا امید بسیار کمی وجود دارد که کسی سزاوار عمر طولانی‌تر از عاقل‌ترین انسان‌ها باشد.» (M. Granet: Das chinesische Denken. Frankfurt/M. 1985, 255).

ممکن است این مسأله برای بعضی عجیب به نظر برسد. پرسش اساسی در یک نگاه میان‌فرهنگی به مسأله این است که سازگاری منطقی چیست و چگونه می‌توان آن را دریافت؟ آیا می‌توان گفت مسأله این نیست که ما دو نوع انطباق و سازگاری منطقی داریم؟ یکی سازگاری در رهیافت منطق صوری دوم در رهیافت اخلاقی؟ معتبر بودن به لحاظ صوری در مقایسه با اعتبار سمانتیکی بیشتر از استقلال فرهنگی و عدم وابستگی به فرهنگ برخوردار است. (Vgl. R. A. Mall: Was konstituiert philosophische Argumente? Bremen 1996).

(Bremer Philosophica 1996/1).  
خویش‌داری معرفت‌شناختی و امتناع فلسفی بیشتر بی‌آمد اخلاقی و سیاسی تفکر فلسفی مبتنی بر نگرش میان‌فرهنگی است.

### ۳.۵. اخلاق در سنجش و مقایسه فرهنگی

اخلاق مربوط به حوزه بایدها و نبایدها است و سعی می‌کند وضعیت امور را تقریباً به وضعیتی که باید باشد نزدیک سازد؛ اما توافق کامل در این خصوص وجود ندارد که اشیاء و امور چه گونه هستند و چگونه باید باشند. حتی در این که چگونه می‌توان خود و جهان سراسر پراکندگی و اختلاف را از منظر میان‌فرهنگی و درون‌فرهنگی به نحو کامل سامان داد توافق نظر وجود ندارد. هیلاری پوتمن در کتاب خودش «پراگماتیسم» می‌نویسد دغدغه اصلی فلسفه، تبیین چگونه زیستن انسان‌ها است. ما «پلورالیزم»، تساهل و مدارا را ارج می‌نهیم؛ ولی شک معرفت‌شناختی که همراه و بی‌آمد مدارا و تساهل است مایه آشفتگی و اضطراب است.<sup>۱</sup> یکی از پرسش‌های محوری در اخلاق این است که معیار ارزش‌ها چیست؟ و به واسطه چه چیزی انسان می‌تواند هدایت و مهار شود؟ این مهار می‌تواند با رویکرد انسانی یا الاهیاتی باشد. برخلاف نگرش‌های انسان‌محور و خدا‌محور، دیدگاه جهان‌گرایانه چینی بر این باور است که انسان در مسیر خودش به سمت یک تعادل و اعتدال بزرگتر طبیعت گام می‌نهد، بنابراین، نباید جایگاه و امتیاز ویژه‌ای را در عالم برای خودش توقع داشته باشد. آن‌گونه که «لاوزی» می‌گوید عالم نه می‌خندد و

(یوگاتا) بعد از جهان واقعیت‌ها است که به ما داده شده است. دو شکل امکان و بالقوه بودن، پیش‌فرض واقعیت‌هایی است که در برابر ما قرار دارد. بنابراین، منطق هندی نتیجه‌محورتر و هدفمندتر از یک منطق طبقه است.

وانگهی، منطق هندی پیروی از اصول روان‌شناختی را عامل گمراهی در شناخت نمی‌داند؛ بلکه در عوض، این منطق سعی بر نزدیک‌سازی ارتباط منطق، روان‌شناسی، و معرفت‌شناسی دارد. منطق در محدوده‌های وسیع‌تر زندگی حضور و نقش دارد. (In his lectures of Göttingen on logic, Misch tries to anchor the logical in the general context of life. Cf. G. Misch: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Freiburg/Br. 1994). در نتیجه منطق هندی نگرش صرفاً صوری و مبتنی بر مثل افلاطونی را کنار می‌نهد.

در غرب، تفکر آسیایی همواره متهم شده است که اصل تناقض را نمی‌پذیرد؛ اما واقعیت امر به گونه‌ی جدی بغرنج و پیچیده است. الف نمی‌تواند در عین زمان هم الف باشد و هم نباشد. این اصل در منطق ارسطویی و بودایی بی‌هیچ تفاوتی پذیرفته شده است؛ اما به گونه‌ی متفاوت برای توجیه آن استدلال شده است. در منطق ارسطویی اصل هویت الف مسأله مهم بود، و برای منطق بودایی چنین چیزی مسأله نبوده است. منطق «جینیزم» اعتبار اصل تناقض را مورد چالش قرار نمی‌دهد؛ بلکه اعتبار مطلق و بی‌قید و شرط آن را نمی‌پذیرد. از نظر آنان این اصل تنها در صورتی معتبر است که شرایط زمانی مکانی و همین‌طور لحاظ و نسبت یکسان فراهم باشد. از نظر منطق هفت‌گزاره‌ای چین‌ها (-sapt-abhangi-naya) بدیهی است که «منطق چندین بنیانی» بیشتر با تفکر هندی نزدیک است.

اصل علیت و تناقض و همین‌طور مقوله نظم و بی‌نظمی موضوع ارزیابی مجددند اگر در تفکر چینی «دئو» به معنی همان اصل نظم باشد که اعتبار عام اصول یاد شده را نسبی می‌انگارد. چینی‌ها می‌توانند با استناد به اصل وحدت و انسجام هماهنگ در طبیعت، اصل تناقض و تضاد را کنار نهند. «گرات» چین‌شناس معروف تبیین بسیار جالب از این که چرا چینی‌ها قیاس منطقی استنتاجی را ندارند ارائه می‌کند.

بر چه اساسی استنتاج قیاسی باید مخصوص طرز فکری باشد که عناصر زمان و مکان را از طبیعت انضمامی خودش کنار نمی‌گذارد؟ چگونه می‌توان ادعا کرد که سقراط با این که انسان است، هم چنان فانی هم هست؟ آیا مسلم و قطعی است که در آینده یا مکان دیگری انسان‌ها

۱. مهبهر و چرخه عالم نه می‌گردد و نه می‌خندد» Laozi



بیروزی اروپا بر سایر فرهنگ‌ها را با تمام پیامدهای منفی آن تأیید می‌کند. به این دلیل که اگر ما معتقد به این نباشیم که جوامع پیروز از ارزش‌ها و فضایل برتر نمایندگی می‌کنند؛ در سایه چنین باوری، نمی‌توانیم بپذیریم که حق قدرت را می‌سازد.» (W. Windelband: “Vom Prinzip der Moral” (1883). In: ders.: Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 2 Bde. (Tübingen 1919, 176).

### ۶. مأموریت «فلسفه میان فرهنگی»

مسئله، یافتن یک استاندارد جهان‌شمول برای اعتبار اصول اخلاقی نیست، این خود غیر عقلانی است؛ اما این ادعا که اعتبار ارزش‌های اخلاقی تنها در یک فلسفه، دین و فرهنگ خاص یافت می‌شود بنیادگرایی است.»

«فلسفه میان فرهنگی» روشن می‌سازد، که اعتبار مطلق برای هیچ فرهنگ خاصی وجود ندارد، مگر این که کسی از روی جهل یا تبعیض برای فرهنگ، زبان، دین، مکان و زمان معینی امتیاز ویژه قایل شود. تبیین مفاهیم «فلسفه میان فرهنگی» روشن می‌سازد که تاریخ فلسفه خود انباشته از تفسیرهای مختلف و متفاوت است که بر اساس آن، تاریخ فلسفه یک وضعیت هرمنوتیکی دارد. در نتیجه یک اصل خلل‌ناپذیر ماتقدم مبتنی بر تعریف معین نمی‌تواند برای فلسفه و فرهنگ مطرح باشد.

کسانی که به دلیل نبود معیار دقیق، اصطلاح «فلسفه میان فرهنگی» را مبهم و نارسا تلقی می‌کنند، نباید فراموش کنند که در تشخیص هویت فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها، ادیان و جهان‌بینی سیاسی نمی‌توان مقداری از وابستگی به سنت و ابهام را که ریشه در تصامیم شخصی دارد انکار کرد. اگر کسی مقبولیت عمومی و یا وحدت نظر کامل را از نظریات فلسفی توقع دارد، این توقع بیش از حد است. در برخورد و رقابت براهین فلسفی، مشرب‌های فلسفی و روش‌های اجتماعی نیز نقش بازی می‌کند که تا حدودی حتی می‌توان گفت مهم است (Vgl. R. A. Mall: Was konstituiert philosophische Argumente? Bremer Philosophica 1996/1).

نه می‌گیرد. ساختار و نیروی حامی عالم خیلی کهن‌تر، نیرومندتر، و فراگیرتر از آن‌چه که محدود به تاریخ بشر می‌شود، هست. در این نگرش پرسش از جایگاه و امتیاز ویژه انسان در عالم معنای دیگری به خود می‌گیرد.

آغازگاه تفکر اخلاقی این فرضیه است که نیکی باید پاداش داده شود. ادیان و فلسفه‌های مختلف دلایلی گوناگونی را در این خصوص مطرح کرده‌اند. به طور مثال «کانت» جاودانگی روح و وجود خداوند را طرح می‌کند تا بتواند بی‌پاداش نماندن نیکی‌ها و اعمال خیر را تضمین کند. از نظر او باید در عالم دیگر این اعمال نیک از جانب خداوند پاداش داده شود. در تفکر هندی، مثلاً در آئین بودیزم، اصل «کارما» نیز همین رابطه میان اعمال خیر و پاداش آن را بیان می‌کند. در کلام مبتنی بر رویکرد فلسفه اخلاق، خواست و اراده خداوند است که مسئول برقراری این رابطه است. البته این دشوار است که حد و مرز معینی را میان کلام و فلسفه مشخص کنیم.

می‌توان دریافت که باورهای مشترک اخلاقی دلایل فلسفی مختلفی را داشته است. اصل جهان‌شمول بودن و همگانی بودن اخلاق، اگر قرار است به لحاظ میان فرهنگی کارا و مؤثر باشد، نباید توسط قدرت سیاسی رسمی مشروعیت داده شود. هدف این نیست که برای اعتبار اخلاق یک استاندارد جهانی بترسیم که کار غیرمعقول است. اما این هم که ادعا شود اعتبار ارزش‌های اخلاقی تنها در یک دین یا فلسفه خاص است، بنیادگرایی است. به همین صورت انگاره حقوق بشر را نیز نباید محدود به فرهنگ خاص کرد. امروزه ما می‌دانیم که در کتیبه‌ها و نوشته‌های شاه بودایی «آشوکا» در قرن سوم قبل از میلاد، در نامه‌ها و دست‌نوشته‌هایش، ایده حقوق بشر اشاره شده است. به این ترتیب انسان می‌تواند حد اقل در مبانی و بنیادها، جهان‌شمول بودن اعتبار و ارزش‌های حقوق بشر را بپذیرد. حتی اگر انسان به دلیل تمایلات مختلف ایدئولوژیک مرتکب نقض حقوق بشر شود.

«ویندل بند» که ارزش و اعتبار بسیار زیادی برای فرهنگ چین قائل است، جهان‌شمول بودن ارزش‌های حقوق بشر را نمی‌پذیرد. از نظر او تفکر چینی نیز حقیقت و حیانی دینی را ندارد. تقریباً همسو با یک نگرش رضایت‌مندانه هگلی، «ویندل بند» تا آن‌جا پیش می‌رود که استیلا و

همه مدل‌ها و الگوهای اخلاقی و سیاسی بر محور پیشرفت و تقویت روابط انسان با انسان و انسان با طبیعت می‌چرخد. پرسشی که همواره مطرح است، این است که آیا تغییرات ظاهری و بیرونی، صرفاً نیازمندی‌ها و نه شرایط لازم و کافی برای پیشرفت و بهبود را فراهم نمی‌کند؟

جریان جهانی‌سازی آموزش تکنیکی نوعی جهانی‌سازی سخت‌افزاری روابط انسانی است که در نتیجه آن جنبه‌های نرم‌افزاری اخلاقی و فرهنگی کنار رفته و به حاشیه رانده می‌شود. این شاید دلیل تقلای زیاد برای ایجاد رابطه و نسبت میان اخلاق و سایر دانش‌ها باشد.

گرایش میان‌فرهنگی، که معتقد به تقابل پوسته بیرونی و درونی طبیعت انسان است از ارائه هر نوع تصویر جانب‌دارانه و ناقص از انسان اجتناب می‌ورزد. چنین رویکردی، بی‌آن‌که از انحلال خود در فرهنگ دیگر بهراسد، یا تلاش بر انطباق سایر فرهنگ‌ها با خود داشته باشد گفتمان میان‌فرهنگی را ممکن می‌سازد. لیوناس می‌نویسد: «فلسفه غربی با بی‌پرده‌گویی و فاش‌سازی غیر سازگار است، چیزی که به سان موجودی غیریت خود را در این فرایند از دست می‌دهد. فلسفه از آغاز مسحور و مجذوب ترس از غیر شده است، گویی این غیریت امر اجتناب‌ناپذیر است.» (E. Levinas: Die Spur des Anderen. Freiburg/Br. 1983, 211).

میرچا الیاده (Mircha Eliade) پرسش جالبی را در خصوص شرایط امروزی مطرح می‌کند که چرا برخلاف فرهنگ یونانی، ایتالیایی، فرهنگ آسیایی در اروپای مدرن جای پای نیافته است. با توجه به کشف زبان سانسکریت، و اپانشادها، و بودیزم در پایان قرن هجدهم و قرن نوزدهم توسط اروپائیان، الیاده از یک رنسانس ناموفق دوم سخن می‌گوید که شبیه رنسانس اول نیست. از نظر الیاده دلیل آن این است که حاصل مطالعات خاورشناسان بیرون از حلقه خود آنان به ندرت توسط متخصصان، فلاسفه، متکلمان، ادبا، هنرمندان و مورخان مورد توجه قرار گرفته است، مگر در سطح مطالعاتی تطبیقی زیبایی‌شناسانه و رمانتیک از فرهنگ و روح حاکم بر آسیا.

اگر مسأله این است که امروزه (در عصر جهان شلر) ما در آستانه یک رنسانس سوم و مواجهه جدید با فرهنگ‌ها در سایه ساختار تکنولوژیک جهان کنونی قرار داریم و قرائن قابل توجهی گواه آن است، این مسأله فقط امتیاز مخصوص شرق شناسان نیست. بلکه نتیجه حضور تاریخی فرهنگ‌های غیر اروپایی در وضعیت جهان کنونی است. اگر این رنسانس سوم متضمن موفقیت و پیشرفت است، همه باید مبتنی بر یک نگرش میان‌فرهنگی در تحقق آن سهم لازم را بگیریم و مطمئن باشیم که «فلسفه میان‌فرهنگی»، ما را در این راستا کمک خواهد کرد.

نگرش میان‌فرهنگی وجود مراکز فرهنگی مختلف را انکار نمی‌کند؛ اما آن‌چه را نمی‌پذیرد تمرکزگرایی فرهنگی است. هر کدام از فرهنگ‌های آسیایی، اروپایی، افریقایی، یا آمریکای لاتین اگر در محدوده سنت‌های خود باقی بمانند، محصور به ایالت یا منطقه خاص خواهند شد.

«فلسفه میان‌فرهنگی» اصولاً یک گرایش جدید است که در عین حال، در پی تولید اندیشه فلسفی با رویکرد میان‌فرهنگی است. تئوری «فلسفه

میان‌فرهنگی» که در این مقاله به صورت مبسوط مورد بحث قرار گرفت، بیشتر عناصر مشترک و جهانی را در جغرافیای خاص عقلانیت فلسفه خالده مطرح می‌کند. این امر به تغییر در الگو و پارادایم می‌ماند که مطالعه هر دو شاخه عملی و تئوریک فلسفه در پژوهش‌های فلسفی را از منظر میان‌فرهنگی ممکن می‌سازد. این یک موضوع در تاریخ‌نگاری فلسفی جدید است. «شلر» در مقاله خودش تحت عنوان «انسان در عصر جهان تعادل» از طرح یک فلسفه جهان‌وطنی سخن گفته و همه را به سازش و مصالحه همیشگی فرا می‌خواند. او می‌نویسد از همه خردمندان قومی و ملی خواسته می‌شود که مکمل همدیگر، البته بدون امکان جایگزینی در تمامی موضوعات و مسائل فرهنگی، به صورت همیشگی و مدام باشند (M. Scheler: Gesammelte Werke. Bd. 5. Bern 1954, 386. Hervorhebung durch den Verfasser). قبل از هر نوع رویکرد تطبیقی، فارغ از این‌که به چه ترتیبی مطالعات انجام پذیرد، لازم است یک بستری برای «فلسفه میان‌فرهنگی» فراهم شود که بتواند شرایط امکان یک گفتگوی فلسفی دو جانبه در فضای سرشار از تساهل و مدارا را مهیا سازد. فلسفه تطبیقی با نبود یک گرایش «فلسفه میان‌فرهنگی»، کارایی نخواهد داشت و همین‌طور فلسفه تطبیقی در نبود «فلسفه میان‌فرهنگی» مؤثر نخواهد بود، این دو وابسته به هم‌اند.

#### منابع

- polylog: Forum for Intercultural Philosophy 1 (2000)W. Dilthey: Gesammelte Werke. Bd. 7. Göttingen 1973, 225.
- Cf. R. A. Mall: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt 1995, 91ff.
- M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1960, 86.
- Cf. K. Löwith: Geschichtliche Abhandlungen. Stuttgart 1960, 175.
- Quoted in: K. Roy: Hermeneutics. East and West. Calcutta 1993, 67.
- J. M. Bochenski: Formale Logik. Freiburg/Br. 1956, 13.
- J. Mehlig (Hg.): Weisheit des alten Indien. Bd. 2. Leipzig 1987, 347f.
- In his lectures of Göttingen on logic, Misch tries to anchor the logical in the general context of life. Cf. G. Misch: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Freiburg/Br. 1994.
- M. Granet: Das chinesische Denken. Frankfurt/M. 1985, 255.
- Vgl. R. A. Mall: Was konstituiert philosophische Argumente? Bremen 1996 (Bremer Philosophica 1996/1).
- H. Putnam: Pragmatismus – eine offene Frage. Frankfurt/M. 1995, 10.
- W. Windelband: "Vom Prinzip der Moral" (1883). In: ders.: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 2 Bde. Tübingen 1919, 176.
- Vgl. R. A. Mall: Was konstituiert philosophische Argumente? Bremen 1996 (Bremer Philosophica 1996/1).
- E. Levinas: Die Spur des Anderen. Freiburg/Br. 1983, 211.
- M. Scheler: Gesammelte Werke. Bd. 5. Bern 1954, 386. Hervorhebung durch den Verfasser.