



The Concept of an Intercultural Philosophy

Professor Dr. Ram Adhar Mall

Philosopher and Senior Professor of Philosophy at Friedrich Schiller University Jena – Founder and President of the International Society for Intercultural Philosophy .

Translated from German to English by Michael Kimmel
Sociologist

Translated from English to Persian by Makarem Dariush
Philosophy student at the University of Paris (Sorbonne)

- Nebras expresses its sincere gratitude to Professor Dr. Ram Adhar Mall for kindly consenting, following correspondence, to the translation of this work for publication in this journal.
- Ram Adhar Mall, *The Concept of an Intercultural Philosophy* (2000), translation from German into English by Michael Kimmel, in: *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, Issue 1 (2000), available online at: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>.

ABSTRACT

Article type: Research

Article history:

Received (Persian translation): 3 July 2025

Accepted: 15 August 2025

Available online: 22 September 2025

In this essay, Professor Dr. Ram Adhar Mall emphasizes the necessity of recognizing and embracing the plurality of philosophical traditions across the globe. These traditions represent diverse manifestations of the *philosophia perennis*, shaped within distinct cultural contexts. Intercultural philosophy plays the role of a mediator between culturally specific philosophies and a universal philosophy that serves as the common language of humanity. The methodology of this philosophical approach centers on comparative studies and demonstrates that philosophy has never existed in a culturally isolated or “pure” form. Even within a single culture, *philosophica* diversity persists. This complexity underscores the vital importance of intercultural translation and interpretation. Adhar Mall calls for a transformation of intellectual attitudes—toward openness

of mind and the acknowledgment of traditions formerly excluded from the philosophical canon. The rearticulation of the history of philosophy and the realization of unity without uniformity constitute the central objectives of intercultural philosophy. No culture is pure; all cultures are born from intersections and historical interactions. Differences are real and worthy of respect, yet must not give rise to exclusivism. Philosophy - even in indirect forms such as poetry or myth - remains an expression of philosophical self-reflection rather than a space of radical opposition. Intercultural philosophy advocates neither a single hegemonic philosophy nor the outright rejection of universalism. Rather, it seeks to mediate productively between these poles. It maintains that philosophy is a metaphysical necessity of the human condition, and that different schools may emphasize varying aspects without hindering dialogue. Absolutism, in contrast, constitutes the greatest obstacle to mutual understanding. Within the hermeneutic domain, intercultural situations become increasingly complex. The reciprocal engagement of cultures and philosophies - particularly in an age of globalization and renewed attention to non-European voices - has inaugurated new interpretive conditions. An intercultural hermeneutic philosophy must proceed with intellectual openness, an awareness of the historical and cultural relativity of concepts, and a critical self-consciousness of its own place within the broader philosophical tradition.

Keywords: Intercultural philosophy, cultural plurality, intercultural dialogue, hermeneutics, cultural translation, universal philosophy, unity in difference.



نبراس

فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره دهم، تابستان ۱۴۰۴

ویژه جنبه های اندیشه میان فرهنگی



مفهوم فلسفه میان فرهنگی^۱

نویسنده: پروفسور دکتر رام آدهار مال^۲ (اصل مقاله به زبان آلمانی)

ترجمه به انگلیسی: مایکل کیمل^۳

ترجمه به فارسی: مکارم داریوش^۴

چکیده

^۱. "نبراس" از پروفسور رام آدهار مال سپاسگزار است که در پی مکاتبه، با ترجمه این نوشته برای انتشار در این فصلنامه موافقت کردند.
^۲. فیلسوف و استاد ارشد فلسفه در دانشگاه فریدریش شلر ینا - بنیان گذار و رئیس "جامعه بین المللی فلسفه میان فرهنگی".

^۳. جامعه شناس

^۴. دانشجوی فلسفه در دانشگاه سوربن

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت (ترجمه فارسی): ۱۲ سرطان / تیر ۱۴۰۴

پذیرفته شده: ۲۴ اسد ۱۴۰۴

منتشر شده به صورت آنلاین: ۳۱ سنبله / شهریور ۱۴۰۴

در این مقاله^۱، رام آدهار مال با تأکید بر ضرورت شناسایی و به رسمیت شناختن سنت‌های متنوع فلسفی، استدلال می‌کند که این سنت‌ها در حقیقت نموده‌ها و تجلی‌های گوناگون "فلسفه جاودان"^۲ هستند. از منظر وی، فلسفه میان فرهنگی نه در پی حذف تفاوت‌ها، بلکه در تلاش برای میانجی‌گری میان دو قطب اساسی است: از یک سو، فلسفه‌هایی که در بسترهای تاریخی و فرهنگی خاص شکل گرفته‌اند، و از سوی دیگر، ایده فلسفه جهان‌روا^۳ که خود فراتر از هر فرهنگ خاصی قرار دارد و داعیه فراگیری دارد. از لحاظ روش شناختی، فلسفه میان فرهنگی بر بنیان مطالعات تطبیقی استوار است، به‌ویژه در زمینه بررسی نسبت‌ها و تفاوت‌های میان سنت‌های فلسفی در فرهنگ‌های مختلف. اما مال هشدار می‌دهد که نه "فلسفه جهان‌روا" را می‌توان در شکلی ناب و مجرد باز شناخت، و نه فلسفه‌های فرهنگی را می‌توان واجد وحدت درونی و هم‌گونی کامل دانست. هر سنت فلسفی، حتی در درون خود، با تکرر پرسش‌ها، تفسیرها و سطوح گوناگون معنا روبرو است. به بیان دیگر، همان پرسش‌هایی که در بستر میان فرهنگی به شکل چالش‌های ترجمه، تفسیر و تفاهم متجلی می‌شوند، در درون هر فرهنگ نیز، هرچند به صورت متفاوت و با ظرافت‌های خاص خود، وجود دارند و نیازمند تأمل و واکاوی جدی‌اند. بر پایه این ملاحظات، آدهار مال تحولات بنیادین برای تحقق فلسفه میان فرهنگی پیشنهاد می‌کند: تغییر افق ذهنی و رهایی از تعصبات، گشودگی به سنت‌های دیگر، به رسمیت شناختن روایت‌های مغفول، بازنگری در تاریخ فلسفه و پی‌گیری "وحدت بدون یکنواختی"^۴؛ وحدتی که در گفتگوی انتقادی میان سنت‌ها و کشف ظرفیت‌های مشترک انسانی در دل تفاوت‌ها معنا می‌یابد.

واژگان کلیدی: فلسفه میان فرهنگی، تکرر فرهنگی، گفت‌وگوی میان فرهنگی، هرمنوتیک، ترجمه فرهنگی، فلسفه جهان‌شمول، یگانگی در کثرت.

ناشر: مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس

۱. ملاحظات مقدماتی

۱. هیچ فرهنگی به گونه ناب و خالص وجود ندارد، همان‌گونه که هیچ فرهنگی یکسره جدا از سایر فرهنگ‌ها محسوب نمی‌شود. شاخه‌ها و تلاقی‌های فرهنگی، پیچیده‌اند و می‌توان آن‌ها را تا اعماق تاریخی کمابیش بی‌پایان پی گرفت. با وجود ابهام ظاهری غالب بر مفهوم فرهنگ، این مفهوم هم به منزله چارچوب نظری و نیز چارچوب عملی برای جهت‌گیری و فهم عمل می‌کند. یکی از ویژگی‌های بنیادین فرهنگ، شکل‌گیری نوعی شیوه زندگی پایدار در درون رابطه انسان با طبیعت و دیگر فرهنگ‌هاست. همان‌گونه که همه انسان‌ها صرف نظر از تفاوت‌ها، به دلیل انسان بودن از کرامت انسانی برخوردارند، همه فرهنگ‌ها نیز دارای ارزش برابرند، هر چند تفاوت‌های انکارناپذیری میان آن‌ها وجود دارد؛ تفاوت‌هایی که موجب تمایز می‌شوند، اما نباید به تبعیض بینجامند. فلسفه محصول فرهنگ است، و هر فرهنگی در درون خود حامل نوعی فلسفه است، حتی اگر این فلسفه در پوشش شعر یا اسطوره تجلی یابد. این واقعیت که فلسفه‌ها گوناگون‌اند - چه در درون یک فرهنگ و چه میان فرهنگ‌ها - در عین حال نشان دهنده آن است که این گوناگونی، خود حاصل اندیشیدن فلسفی است.

۲. پروژه میان فرهنگی فلسفه‌ورزی، نه به سود یکی از این دو قطب موضع می‌گیرد و نه دیگری را طرد می‌کند، بلکه خواهان میانجی‌گری میان ویژگی‌های خاص فلسفه‌های گوناگون و کلیت فلسفه واحد و جهان‌شمول است. یکی از پاسخ‌های ممکن به پرسش از خاستگاه فلسفه آن است که فلسفه را بخشی از میراث فرهنگی

¹. Ram Adhar Mall, The Concept of an Intercultural Philosophy (2000), translation from German into English by Michael Kimmel, in: Polylog: Forum for

Intercultural Philosophy, Issue 1 (2000), available online at: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>.

². philosophia perennis

³. Cosmopolitan philosophy

⁴. unity without uniformity

بدانیم. پاسخ دیگر آن است که آن را پیش شرط نهفته در وضعیت انسانی^۱ به شمار آوریم. فلسفه به منزله نیازی متافیزیکی، بخشی از همین ساختار وجودی انسان است. درست است که مکاتب مختلف فلسفی، بر جنبه های متفاوتی تأکید می گذارند و تعاریف گوناگونی از فلسفه ارائه می دهند. این خود به هیچ روی ناسازگار با روح فلسفی نیست. آنچه به گفتگوی فلسفی آسیب می زند، نه این گوناگونی، بلکه مطلق انگاری یک دیدگاه خاص و تحمیل آن به مثابه حقیقت نهایی است.

۳. به درستی، نقش فرعی و ابزاروار فلسفه در سده های میانه مسیحی مورد تأسف قرار گرفته است؛ اما، رهایی ای تنها علم گرایانه که وظیفه خود را در تحلیل، توضیح و تبیین نظریه های می داند که منشأ اصلی آن ها بیشتر در علوم طبیعی است، بار دیگر فلسفه را به خدمت کار علوم تبدیل می کند.

۴. دیدگاهی که فلسفه را امر تنها نظری می داند، با تاریخ فلسفه همخوانی ندارد. پیر هادو، فلکه، دومانسکی و دیگران، در تاریخ فلسفه اروپایی، ماهیت فلسفه را به مثابه آموزه ای برای زندگی به اثبات رسانده اند. با ظهور مسیحیت، فلسفه به عنوان شیوه زیست مستقل به حاشیه رانده شد، چرا که دین مسیحی نمی توانست شیوه زیستی دیگر را هم پایه و هم ارزش با نجات و رستگاری مسیحی به رسمیت بشناسد.

۵. پاسخ به این پرسش که چه زمانی دو پدیده (فرهنگ ها، فلسفه ها، دین ها) از بنیاد متفاوت اند و چه زمانی تنها با یکدیگر تفاوت دارند، چنین است: آن ها در صورتی متفاوت اند که به عنوان دو مصداق از یک مفهوم کلی در نظر گرفته شوند. به بیان دیگر، آن ها فرهنگ ها، فلسفه ها یا دین های متفاوت اند. اما در صورتی که حتی به عنوان فرهنگ، فلسفه یا دین نیز از یکدیگر متفاوت باشند، در این صورت تفاوت آن ها را دیکال و بنیادین خواهد بود. در چنین حالتی، اساساً امکان گنجاندن آن ها در یک مفهوم عام وجود نخواهد داشت. تفاوت های بنیادین، اگر واقعا وجود داشته باشند، در وهله نخست قابل بیان نخواهند بود. حتی استدلال های متضاد نیز، علی رغم تناقض شان، همچنان "استدلال" نامیده می شوند. از این رو، آنچه در اینجا داریم مفهوم کلی، اما هم پوشان و قیاسی است که هم در مصداق عینی خود و نیز در مفهوم کلی مشترک ظاهر می شود. از همین روست که به کار بردن صفت هایی چون "اروپایی"، "هندی"، "چینی" و غیره موجه است.

۶. نگرش میان فرهنگی، در ساده ترین سطح، تفاوتی با دیدگاه درون فرهنگی ندارد؛ چرا که در درون هر فرهنگ نیز مدل های معرفت شناختی، اخلاقی و سیاسی متعددی وجود دارند. با این حال، این دیدگاه میان فرهنگی است که افق مدل ها را گسترش می دهد و تنوع می بخشد، و در عین حال، به شباهت های بنیادین و تفاوت های روشنگر اشاره می کند. از این رو، دیدگاه میان فرهنگی ما را از محدودیت های ناشی از منظر فرهنگی خود رهایی می بخشد.

۲. درباره هرمنوتیک آنالوژیک میان فرهنگی

۷. ارتباط میان فرهنگ ها، فلسفه ها، ادیان و جهان بینی های سیاسی در روزگار ما، کیفیت کاملاً متفاوت با گذشته یافته است. فراخوانی نوینی که از سوی اروپا به آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین و به گونه متقابل از سوی این قاره ها به اروپا صورت می گیرد، در چارچوب موقعیت ویژه شکل می گیرد؛ موقعیتی که در آن، قاره های غیر اروپایی با صدا و زبان خود در گفتگو حضور دارند.

۸. این شکل نوین از ارتباط، با دیالکتیک هرمنوتیکی چهار بعدی مشخص می شود. نخست، فهم اروپا از خود اروپا مدنظر است. با وجود تفاوت های درونی، اروپا - تا حد زیادی تحت تأثیر عوامل بیرون از فلسفه - خود را برای غیر اروپایی ها به صورت تصویری یکپارچه ارائه کرده است. دوم، تلاش اروپا برای فهم فرهنگ ها، ادیان و فلسفه های غیر اروپایی است. حوزه های علمی نهادینه شده ای همچون شرق شناسی و انسان شناسی فرهنگی گواه این تلاش هستند. سوم، اکنون قلمروهای فرهنگی غیر اروپایی نیز خود تصویری از خویشان ارائه می کنند، بی آنکه ارائه این تصویر را به دیگری واگذارند. چهارم، فهم اروپا آن گونه که در فرهنگ های غیر اروپایی بازتاب یافته، مورد توجه قرار می گیرد. این وضعیت، پرسش هایی را درباره اینکه "چه کسی، کسی دیگر را به چه دلیل و با چه روشی بهتر درک می کند؟" پیش می کشد. شاید برای اروپا شگفت انگیز باشد که امروزه خود اروپا نیز موضوعی برای تفسیر و تأویل شده است.

۹. در چنین شرایطی، وضعیت موجود هرمنوتیکی، خواهان نوعی فلسفه هرمنوتیکی است که از گشودگی ذهنی کافی برای به رسمیت شناختن جایگاه خود در دل سنت - حتی در نسبت با چشم انداز خاص خود - برخوردار باشد. فلسفه هرمنوتیکی میان فرهنگی باید بتواند این اصل را بپذیرد که نه جهانی که در آن باید سیر و فهم کنیم، و نه مفاهیم، روش ها، تصورات و نظام هایی که در این مسیر می پروانیم، هیچ یک دارای ویژگی های پیشینی تاریخی و تغییرناپذیر نیستند.

۱۰. هرمنوتیکی که مدل هویتی را به جایگاه پارادایم ارتقا می دهد، در واقع فهم از خود را در تلاش برای فهم دیگری بیگانه تکرار می کند. این رویکرد می کوشد تا دیگری را در جوهر و ماهیت خود دگرگون سازد، تا آن را به پژواکی از خویش بدل کند. کسانی که حقیقت را به صورت انحصاری در قالب سنت خود تعریف می کنند و سنت خود را نیز تنها بر اساس حقیقت تفسیر می نمایند، دچار مغالطه مصادره به مطلوب اند و ارتباط میان فرهنگی را به مخاطره می افکنند. در چارچوب چنین مدلی، فهم همواره با نوعی خشونت همراه است.

1. Anthropos

۱۱. از این رو، اصل راهنمای هرمنوتیک میان فرهنگی باید چنین باشد: تمایل به فهمیدن و آرزوی فهمیده شدن، دو روی یک سکه‌اند و در پیوند درونی با یکدیگر قرار دارند. جایی که همه چیزها تابع خواست فهمیده شدن می‌شوند، دیگری به رسمیت شناخته نمی‌شود و شأن مستقل او نادیده گرفته می‌شود. به این معنا، مبلغان دینی و برخی انسان‌شناسان با تلاش بسیار زبان‌های بیگانه‌ای همچون چینی یا سانسکریت را می‌آموختند، اما بیشتر برای آنکه خود فهمیده شوند، نه برای فهمیدن حقیقت دیگری. بی‌تردید، در فرآیند فهم دیگری نمی‌توان به کلی از دایره هرمنوتیکی اجتناب کرد؛ اما نباید این دایره را چنان مطلق و جزمی دانست که گویی محکوم به اسارت ابدی آن هستیم.

۱۲. از میان سه مدل هرمنوتیکی ممکن، فلسفه میان فرهنگی از مدل سوم حمایت می‌کند:

۱۳. ۱. مدل هویتی، خودفهمی یک فرهنگ، فلسفه یا دین را به‌عنوان پارادایم انحصاری می‌پذیرد و به درک درست پدیدارشناسانه مبنی بر اینکه ناشناخته باید در چارچوب شناخته‌شده فهمیده شود، معنایی بیش از حد سخت‌گیرانه می‌بخشد. این نوع هرمنوتیک، بر مبنای تخیل فلسفه هویت از هم‌سنجی کامل بنا شده است. در عمل، این بدان معناست که تنها یک بودایی می‌تواند بودایی را بفهمد، تنها یک مسیحی می‌تواند مسیحی را بفهمد، تنها یک افلاطونی می‌تواند افلاطونی را بفهمد، و تنها یک هگلی می‌تواند هگلی را بفهمد. اما چون "افلاطونی" به عنوان یک ذات ناب وجود ندارد، این نوع هرمنوتیک خود را به ورطه تناقض می‌کشاند.

۱۴. ۲. هرمنوتیک تفاوت مطلق، تفاوت‌ها را مطلق می‌پندارد و بر تخیل "غیر قابل سنجش بودن کامل" مبتنی است. اگر تخیل هم‌سنجی کامل، فهم میان فرهنگی را به مضحکه بدل نماید، تخیل غیرقابل سنجش بودن کامل، آن را به کلی ناممکن می‌سازد.

۱۵. ۳. هرمنوتیک آنالوژیک، مدلی که فلسفه میان فرهنگی آن را پشتیبانی می‌کند، نه تقلیل‌گرایانه است و نه اسیر دو تخیل پیش‌گفته. این مدل بر اشتراکات واقعی تأکید دارد که به دلایل متعددی وجود دارند. تنها همین اشتراکات هستند که امکان ارتباط و ترجمه را در وهله نخست فراهم می‌آورند. این اشتراکات می‌توانند دامنه وسیع از حوزه‌های انسان‌شناختی تا عرصه‌های سیاسی را در بر گیرند.

۱۶. دیگری، بی‌آنکه دچار تقلیل یا نادیده‌انگاری شود، قابل دسترسی می‌گردد. کشش نیرومند به سوی هویت در دوران مدرن، و به همان اندازه، تأکید رادیکال بر تفاوت در پسامدرنیسم، قدرت و برندگی خود را از دست می‌دهند. تنها هم‌پوشانی‌ها هستند که امکان تفسیر متقابل را فراهم می‌سازند. این هم‌پوشانی‌ها ساخته می‌شوند، نه آنکه به صورت مستقل و خودبنیاد وجود داشته باشند. آن‌ها در بستر زندگی جای دارند و به زمینه‌های پیدایش، روش‌ها، بصیرت‌ها، ارزش‌ها، منافع، و تفسیرها وابسته‌اند. این هم‌پوشانی‌ها وجه اشتراک‌هایی را شکل می‌دهند که می‌توانند بر پایه‌ای تجربی و فراتر از هر گونه هستی‌انگاری^۲ استوار شده و بحث‌برانگیز باشند. من کاملاً با دیلتای هم‌داستان‌ام، آنجا که می‌گوید: "تفسیر ممکن نبود اگر نمودهای زندگی ماهیت بیگانه داشتند. و اگر هیچ چیز در آن‌ها بیگانه نبود، نیازی به تفسیر نبود"^۳.

۱۷. افزون بر این، هرمنوتیک آنالوژیک بر آن است که انسان می‌تواند، و حق دارد، آن چیزی را بفهمد که خود نیست، نمی‌تواند باشد، یا نمی‌خواهد باشد. فهم، در چارچوب هرمنوتیک قیاسی، نه بر مبنای قانع کردن و متقاعدسازی، بلکه بر پایه امکان فهم چیزی است که لزوماً از پیش در اختیار ما نیست. مرز بیرونی هر فرآیند هرمنوتیکی، از جمله نوع پدیدارشناختی آن، در مرز نهایی فرایند تکوین^۴ قرار دارد. تمامی قصدها و نیت‌های فهمیدن با دیگری آنالوژیک آغاز می‌شود که خاستگاه آن چیزی است که باید فهمیده شود؛ اما دیگری آنالوژیک هرگز به گونه کامل ساخته نمی‌شود. تنها خداوند قادر است خود را در تصویر خویش بیافریند.

۱۸. سوژه هرمنوتیکی در هرمنوتیک قیاسی، سوژه جدا از سوژه تجربی، فرهنگی و تاریخی نیست، بلکه همان سوژه واحدی است که با نگرش میان فرهنگی‌اش، آن را هم‌زمان "در مکان و بی‌مکان"^۵ قرار می‌دهد. چنین سوژه هرمنوتیکی‌ای به‌مثابه یک مقام تأملی - تفکری، هیچ زبان خاصی را زبان مادری خود نمی‌داند. همواره این آگاهی با او همراه است که هر سوژه عینی می‌توانست سوژه‌ای دیگر باشد. ساده‌انگارانه بودن سوژه تنها دنیوی^۶ در این ناتوانی نهفته است که نمی‌تواند دیدگاه خود را یکی از میان دیدگاه‌های بسیار ببیند. اما نگرش در سطح بالاتر سوژه هرمنوتیکی این امکان را برای ما فراهم می‌سازد که دیدگاه‌ها - از جمله دیدگاه خودمان - را به‌عنوان "دیدگاه" دریابیم و از این طریق، گشودگی و بردباری لازم را از خود نشان دهیم.

¹. incommensurability

². ontologizing

³. W. Dilthey: Gesammelte Werke, Bd. 7, Göttingen 1973, S. 225.

⁴. constitution

⁵. trans-locally located (Ger: orthaft ortlos)

⁶. mundane

۳. در مورد تعریف فلسفه میان فرهنگی

۱. آنچه فلسفه میان فرهنگی نیست

۱۹. نخست آنکه، فلسفه میان فرهنگی نام یک سنت فلسفی خاص نیست؛ نه از نوع اروپایی و نه غیر اروپایی. دوم آنکه، با وجود ضرورت داشتن کانون‌هایی برای سنت‌های گوناگون فلسفی (یعنی خاستگاه‌های فلسفه)، فلسفه میان فرهنگی در عین حال مکان‌مند است، اما بی‌مکان است. سوم آنکه، فلسفه میان فرهنگی التقاطی از سنت‌های گوناگون فلسفی نیست، چنان‌که هنوز هم در روایت‌هایی از تاریخ فلسفه دیده می‌شود که به گردآوری جلد‌هایی قطور و مجموعه‌وار افتخار می‌کنند.

۲۰. چهارم، فلسفه میان فرهنگی انتزاع محض نیست که بتوان آن را به وسیله منطق صوری تعریف کرد یا به مفهوم قطعی فروکاست. پنجم، این فلسفه تنها واکنشی یا سازه‌ای کمکی نیست در برابر کثرت‌گرایی بالفعلِ صحنه فلسفی در بستر فرهنگ‌ها نیست. به بیان دیگر، نباید فلسفه میان فرهنگی به ساختار سیاسی فروکاسته شود که تنها از سر ضرورت و اضطرار پدید آمده باشد.

۲۱. ششم، نیت فلسفه میان فرهنگی نیز این نیست که با شور و شوق رمانتیک و نگاهی آماتورگونه، امرِ غیراروپایی را به نحو زیبایی‌شناختی یا شگفت‌آمیز تماشا کند. هدف گفتگوی میان فرهنگ‌ها بسی جدی‌تر از آن است که به سلیقه‌گرایی و شیدایی زیبایی‌شناختی فرو کاسته شود. هفتم، فلسفه میان فرهنگی جایگاه جبران یا تکمیل کمبودها نیست؛ به این معنا که فرد در دیگری آن چیزی را بجوید که خود فاقد آن است. چنین نگرشی، از دلِ پیش‌دوری و ناآگاهی، به تقابلی‌هایی چون "فلسفه اروپایی" در برابر "حکمت آسیایی" (فلسفه^۱ و فیلسوفی^۲) دامن زده است. هشتم، فلسفه میان فرهنگی شاخه‌ای از پست‌مدرنیته نیز نیست، هرچند ممکن است آن را تأیید کرده و از آن پشتیبانی کند.

۲۲. نهم، فلسفه میان فرهنگی معادل "فلسفه فرافرهنگی"^۳ نیست، اگر مقصود از این اصطلاح، نقطه محوری و ثابتی باشد که بیرون یا فراتر از سنت‌های گوناگون فلسفی جای دارد. این یکی از دلایلی است که ما پیشوند "میان" را به جای "فرا"^۴ ترجیح می‌دهیم. افزون بر این، پیشوند "فرا" در حال حاضر از نظر معنایی بیش از حد بار معنایی سنگینی دارد و در فلسفه و الاهیات به تکرار مورد استفاده قرار گرفته است. پیشوند "میان" به فضای میانجی اشاره دارد که می‌توان آن را مشاهده و تجربه کرد، و به شکل قیاسی در معنایی شبیه به "شبهات خانوادگی"^۵ نزد ویتگنشتاین گسترش می‌یابد. از نظر من، تنها معنایی از پیشوند "فرا" که با جهت‌گیری فلسفه میان فرهنگی هماهنگ است و به آن وفادار می‌ماند، آن معنایی است که نه بیرون از فرهنگ‌ها یا فلسفه‌ها، بلکه درون آن‌ها قرار دارد و با آن‌ها همراه می‌شود. می‌توان گفت که میان این معنا و "تقلیل استعلایی"^۶ در فلسفه هوسرل نوعی شبهات خانوادگی وجود دارد؛ تقلیلی که خود حالت معادل با یک دگرگونی یا گرایش دینی دارد.

۲۳. جالب است، در حالی که فیلسوفان اروپایی فلسفه هندوستان را بیش از حد مذهبی می‌دانند، متکلمان نیز دین هند را بسیار فلسفی تلقی می‌کنند. امید آن می‌رود که روشن‌سازی مفهومی در روح فلسفه میان فرهنگی بتواند این تناقض ظاهری را برطرف سازد. کسانی که در تقاطع فرهنگ‌های مختلف ایستاده‌اند و زندگی خود را بر ترجمه و انتقال شکل‌های زیستی و بازی‌های زبانی بنا کرده‌اند، از عمق وجود خود تجربه می‌کنند که گفتگو میان فرهنگ‌ها تا چه اندازه ضروری، دشوار و دارای فوریت است.

۲.۳. فلسفه میان فرهنگی چیست

۲۴. نخست، فلسفه میان فرهنگی نگرش ذهنی و فلسفی است که همچون سایه‌ای همراه تمامی پیکر بندی‌های فرهنگی خاص فلسفه جاودان^۷ است و مانع از مطلق‌انگاری و نقد ناپذیری آن‌ها می‌شود. دوم، از حیث روش شناختی، این فلسفه به گونه‌ای پیش می‌رود که هیچ نظام مفهومی را بدون دلیل ترجیح نمی‌دهد و هدف آن هماهنگی و سازگارسازی مفهومی است. به این ترتیب، فلسفه میان فرهنگی می‌تواند سهم قابل توجهی در شکل‌گیری گفتمان‌های بخش داشته باشد. باور اینکه فلسفه میان فرهنگی قصد دارد مفاهیم حقیقت، فرهنگ، دین و فلسفه را ویران کند، ترسی خودساخته و بی‌اساس است. آنچه این ترس را آشکار می‌سازد، استفاده بسیار نسبی‌انگارانه و مطلق‌گرایانه‌ای است که تاکنون و تا حدی همچنان از این مفاهیم شده است.

۲۵. سوم، فلسفه میان فرهنگی نشان‌گر نوعی کشمکش همراه با یک مطالبه است؛ کشمکش از آن‌رو که فرهنگ‌های فلسفی‌ای که در گذر زمان به سبب نادانی، تکبر، و نیز عوامل گوناگون بیرون از حوزه فلسفه مورد بی‌توجهی، سوءتفاهم و سرکوب قرار گرفته‌اند، اکنون در سیاق جهانی فلسفه،

1. philosophia
2. philousia
3. trans-cultural philosophy
4. inter

5. trans
6. family resemblance
7. transcendental reduction
8. Philosophia perennis

خواهان برابری و به رسمیت شناخته شدن اند. و مطالبه، از آن رو که فلسفه‌ها و فرهنگ‌های غیراروپایی در پی آن‌اند که از رهگذر بازتاب بخشیدن به مسائل و افق‌های خاص خود، راه‌حلی برای مسائل فلسفی عرضه کنند.

چهارم، از این امر چنین برمی‌آید که فلسفه میان فرهنگی فرایند رهایی‌بخش را بنیان می‌نهد. اما باید در نظر داشت که این رهایی نه به معنای رهایی دوران اروپایی در عصر روشنگری است، بلکه رهایی اندیشه‌های غیراروپایی و بیرون از اروپا از تصاویری یک‌سویه است که در اروپا طی سده‌ها و حتی هزاره‌ها شکل گرفته‌اند.

۲۶. پنجم، فلسفه میان فرهنگی به معنای پذیرش ضرورت بازاندیشی و بازساخت تاریخ فلسفه از بنیادها و سطوح نخستین آن است. جهان‌شمولی عقلانیت فلسفی در سنت‌های گوناگون فلسفی جلوه‌گر می‌شود، بی‌آن‌که در آن‌ها محدود بماند؛ بلکه در عین حال از آن‌ها فراتر می‌رود.

ششم، فلسفه میان فرهنگی نوعی تلقی از فلسفه است که بعد همواره حاضر و جاری در "فلسفه جاودان" را در میان اقوام، فرهنگ‌ها و زبان‌های گوناگون به آوا در می‌آورد. از این رهگذر، فلسفه میان فرهنگی در برابر گرایش نیرومند برخی فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و جهان‌بینی‌های سیاسی به جهان‌گستر شدن، ایستادگی نظری می‌ورزد. یکسان‌سازی سخت‌افزار ساختار فناورانه اروپایی نباید به قیمت بلعیدن و یک‌دست‌سازی تکثر بالنده و سالم نرم‌افزارهای فرهنگی تمام شود. "غربی شدن" را نمی‌توان بی‌چون و چرا معادل "اروپایی شدن" گرفت. آدمی حتی وسوسه می‌شود که از اسطوره‌ای به نام "اروپایی سازی انسانیت" سخن بگوید.

۲۷. هفتم، فلسفه میان فرهنگی، وحدت بدون یکنواختی را توصیه می‌کند. ماهیت فراملی و فراتر از فرهنگ ابزارهای مفهومی رسمی، فناورانه و علمی نباید با روح میان فرهنگی اشتباه گرفته شود.

هشتم، بخشی از ذات فلسفه میان فرهنگی، ترویج روح تواضع نسبت به دسترسی‌های معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، متافیزیکی، اخلاقی - معنوی، سیاسی و دینی خود به آن "یکی تنظیم‌کننده" است که نام‌های بسیاری دارد.

۲۸. در غیاب نقطه اتکا (نقطه آرشمیدسی) قابل پذیرش جهانی، فلسفه میان فرهنگی ناهنجاری فلسفه‌ها را به عنوان اشاره گرهایی متفاوت، اما نه به گونه بنیادین متفاوت به "فلسفه راستین" می‌نگرد. در فلسفه میان فرهنگی، ماهیت فلسفه بیشتر از منظر پرسش‌های فیلسوفان تعیین می‌شود تا پاسخ‌های آن‌ها. این امر هم درون هر فرهنگ و نیز در میان فرهنگ‌ها صدق می‌کند. سخن گفتن از یک فلسفه اروپایی، هندی یا چینی به صورت مفرد، به شیوه‌ای تقلیل‌گرا به ایده‌آلیزه کردن و گرفتن بخشی به جای کل می‌انجامد.

۲۹. فلسفه میان فرهنگی هدف دارد تا فلسفه را از مرکزیت تک‌فرهنگی فراتر ببرد و دگرگون سازد. یازدهم، فلسفه میان فرهنگی شرط امکان‌پذیری رشته‌ای به نام فلسفه تطبیقی است؛ چرا که بدون آن، فلسفه تطبیقی در حالتی از موازی‌گرایی جدا افتاده باقی می‌ماند. دوازدهم، فلسفه میان فرهنگی چارچوبی از فلسفه ارائه می‌دهد که ضمن پذیرش کاربرد عمومی مفهوم فلسفه، تنوع مراکز و سرچشمه‌های فلسفی را به رسمیت می‌شناسد. سیزدهم، فلسفه میان فرهنگی طبیعت تاریخی و وابسته به شرایط خاص یک رویه در تاریخ‌نگاری فلسفی را آشکار می‌سازد؛ رویه‌ای که بر اساس آن، بررسی تمامی فلسفه‌های غیراروپایی تنها از منظر فلسفه اروپایی صورت می‌گیرد. نشان دادن اینکه عکس این امر نیز ممکن و مشروع است، یکی از اهداف فلسفه میان فرهنگی است.

۳۰. این یک رویداد تاریخی تصادفی است که شرق‌شناسی وجود دارد ولی غرب‌شناسی شکل نگرفته است. چهاردهم، فلسفه میان فرهنگی به یوروسانتاریسم موجود در شرق‌شناسی غربی آگاه است و ارزش‌های فکری ادوارد سعید را به خوبی ارجح می‌نهد، اما قصد ندارد همراه با نقد آن، تمام دستاوردها را نیز کنار بگذارد. هدف آن گفتگوی میان فرهنگی است که از ساختار کهنه دوقطبی شرق - غرب فراتر رود، از وجود مراکز دفاع کند، اما با مرکزگرایی مخالفت ورزد.

۳۱. فلسفه میان فرهنگی از چهار دیدگاه برخوردار است: فلسفی، کلامی، سیاسی و تربیتی. از دیدگاه فلسفی، فلسفه میان فرهنگی نشان می‌دهد که تعریف حقیقت فلسفی تنها از طریق یک سنت خاص و تعریف یک سنت خاص از طریق حقیقت فلسفی اشتباه است. از دیدگاه دینی، میان دینی بودن نامی دیگر برای میان فرهنگی است. یک دین جاودانه (ساناتانا دارما) نیز در اشکال کلامی مختلف ظهور می‌یابد. میان دینی بودن، دین مستقل و جداگانه‌ای نیست که بتوان به آن تعلق داشت؛ بلکه حساسیتی است که ما را باز و بردبار می‌سازد و افزون بر آن، ما را در برابر وسوسه‌های بنیادگرایی یاری می‌دهد.

۳۲. از دیدگاه سیاسی، "میان فرهنگی" نام دیگری است برای یک باور دموکراتیک-کثرت‌گرا و جمهوری‌خواهانه؛ باوری که هیچ گروه، طبقه یا حزبی را یگانه دارنده حقیقت سیاسی نمی‌داند. در چشم‌انداز تربیتی - که از جهانی شاید مهم‌ترین بُعد باشد، میان فرهنگی به تلاشی عملی برای آموختن و آموزش دادن معنا در اندیشه و

1. Europeanizing humanity

2. Sanatana dharma

کنش، از سطح مهد کودک تا دانشگاه، با تأمل در دیدگاه‌های سه چشم‌انداز دیگر می‌انجامد. تنها از این رهگذر است که می‌توان در برابر بنیادگرایی‌ها - هر جا که پدید آیند - چاره اندیشید؛ چراکه به محض آنکه بنیادگرایی بر میدان عمل سیاسی چیره شود، دیگر برای تربیت و آموزش، مجال مؤثر باقی نمی‌ماند. تحلیل ارنست کاسیرر از "صورت‌های نمادین"^۹، فلسفه با جهت‌گیری میان‌فرهنگی را به انعطاف‌پذیری ضروری‌ای مجهز می‌سازد تا بتواند از چیرگی مخاطره‌آمیز بر ایده‌ها و ساختارهای پویای فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان، آن‌گاه که اینها به‌گونه مصنوعی و یکنواخت، یکسان‌سازی می‌شوند، پیشگیری کند.

۴. مسئله ترجمه

۳۳. تاریخ اندیشه اروپایی گواه آن است که از آغاز، فرایند ترجمه و مقایسه همواره در عرصه فرهنگ و اندیشه اروپایی جریان داشته است. بنابراین، هر آن‌کس که در بیش از یک زبان زندگی می‌کند و ناگزیر است در بیش از یک فرهنگ و سنت فلسفی جهت‌گیری یابد، این واقعیت را به‌خوبی با تمام وجود درمی‌یابد که حقیقت فلسفی، علیرغم جابه‌جایی مجازی و استعاری نام‌ها، همواره در رفت‌وآمد است و ما را از تنگناهای بیش از اندازه محدود رو یکرد تنها زبان‌شناختی رهایی می‌بخشد. مهارت زبانی، اگرچه پیش شرط ضروری است، اما برای فهم و مدیریت مسائل روزمره کافی نیست.

۳۴. بی‌تردید، فرایند انتقال مفاهیم کاری دشوار است و هرگز نمی‌تواند تطابق کامل را، چه در سطح میان فرهنگی و چه درون فرهنگی، به‌گونه کامل به وجود آورد. با این‌همه، این امر در تمامی موارد صدق می‌کند؛ چه هنگامی که واژه یونانی لوگوس^{۱۰} را به راسیو^{۱۱} در لاتین، یا به خدای پدر در سنت مسیحی، یا به فرئونفت^{۱۲} در آلمانی، یا به ریزن^{۱۳} در زبان انگلیسی، و یا به دیگر معادل‌های زبان‌های گوناگون ترجمه می‌کنیم. البته، روشن است که در حوزه میان‌فرهنگی، چنین ترجمه‌هایی به‌مراتب دشوارتر و مسئله‌دارترند؛ چرا که فاصله‌ها و تفاوت‌های میان زبان‌ها و افق‌های فرهنگی در این سطح بسیار گسترده‌تر است. با این حال، نباید فراموش کرد که تفاوت‌ها و فواصل میان سه شهر آتن، روم، و اورشلیم نیز، در آغاز، کم‌اهمیت و اندک نبودند.

۳۵. تاریخ اندیشه در اروپا گواه آن است که از همان آغاز، روند ترجمه و مقایسه در عرصه فرهنگ و تفکر اروپایی حضور داشته است. این امر نه تنها موجه، بلکه به‌گونه‌ای سازگار با اقتضات زندگی انسانی نیز بوده است. دستگاه مفهومی فلسفه یونان باستان، در خدمت تکوین و بسط فلسفه مسیحی قرار گرفت و بدین سان، ابزارهای عقل نظری پیشاسقراطی و افلاطونی - ارسطویی، در چارچوب الهیاتی و ایمانی بازآفرینی شدند.

۳۶. در حوزه آسیایی، اصطلاح سانسکریت "دیانا"^{۱۴} به معنای مراقبه، تمرکز و تفکر، مسیر مشابه را طی کرده است و به چینی "چان"^{۱۵} و ژاپنی "زننا"^{۱۶} یا "زن" تبدیل شده است. هر دو مثال نشان می‌دهند که ترجمه‌ها و انتقال‌ها در هر دو حوزه فرهنگی صورت گرفته است. این رویه انگار بر باور نظری استوار است که اشیاء و مفاهیم باید توسط زبان نامیده شوند، اما در زبان کاملاً حل نمی‌شوند به گونه‌ای که باقی‌مانده‌ای نداشته باشند.

۳۷. هایدگر در گفتگوی خود با یک جاپانی [تزوکا تومیو^{۱۷}] می‌نویسد که "نام و آنچه نامیده می‌شود از اندیشه اروپایی، از فلسفه می‌آید"^{۱۸} بدین‌گونه، هایدگر این دیدگاه را منتقل می‌کند که نه تنها نام فلسفه (که درست است)، بلکه موضوع آن نیز یونانی و اروپایی است (که نادرست است). هایدگر که گفته می‌شود لاوتسه را بارها خوانده است، باید دریافته باشد که دائو در نام "دائو"^{۱۹} خلاصه نمی‌شود. محدود کردن فلسفه به سرنوشت اروپایی، جهان‌شمولی آن را به گونه‌ای ناموجه تنگ می‌کند. در این راستا کارل لویوت معتقد بود که "باور بنیادی هایدگر این است که زاین^{۲۰} (وجود) به روحیه یونانی - اروپایی تمایل دارد"^{۲۱}. چنین باوری، چه اروپایی باشد چه نباشد، برای بی‌طرفی حقیقت فلسفی زبان‌آور است.

۳۸. کسی که فاقد نگرش میان‌فرهنگی است، حتی اگر نسبت به فرهنگ بیگانه آگاهی گسترده و عمیقی داشته باشد، همچنان از دستیابی به فاصله‌گذاری انتقادی ضروری نسبت به سنت خود ناتوان خواهد بود. ماکس مولر، هندشناس برجسته جهانی که هند خود را به‌نوعی وام‌دار خدمات علمی او می‌داند، برای ترسیم وضعیت ناپختگی فلسفه و دین در هند، به‌نوعی از همان استعاره‌ای بهره می‌گیرد که هگل درباره مراتب سنی به کار برده بود. این الگوی پله‌وار یا مرحله‌محور، نوعی جایگاه‌بندی پیشینی و پیش فرض‌گونه برای فرهنگ‌ها قائل می‌شود، گویی که فرهنگ‌ها را از آغاز، در سلسله‌مراتب تاریخی جای داده باشد. گفتار زیر از ماکس مولر نیز ریشه در همان منظر هگلی کهن و یورو-مرکز-محور دارد: "مردمان هنوز به اهمیت کامل وادها در مطالعه تاریخی دین پی نبرده‌اند. پلی از اندیشه که سراسر تاریخ جهان آریایی را

1. symbolic forms

2. Logos

3. Ratio

4. Vernunft (Eng: reason)

5. Reason

6. Dhyana

7. chan

8. zenna

9. Tezuka Tomio (1903–1983)

10. M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1960, S. 86.

11. Dao

12. Sein

13. Vgl. K. Löwith: Geschichtliche Abhandlungen. Stuttgart 1960, S. 175.

در بر می‌گیرد، نخستین قوس آن در ودهاست و واپسین قوس آن در نقد خرد ناب کانت. اگر در ودها بتوانیم دوران کودکی ذهن آریایی را مطالعه کنیم، در نقد خرد ناب کانت، بلوغ کامل و پختگی آن را می‌توان مورد بررسی قرار داد^۵.

۵. منطق و اخلاق از منظر میان فرهنگی

۳۹. فلسفه در مقام مقایسه فرهنگ‌ها - که به بیان دیگر، به معنای به‌کارگیری فلسفه میان فرهنگی است - در اینجا به صورت مختصر در دو عرصه بنیادین منطق و اخلاق مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱/۵. منطق در هندوستان و اروپا

۴۰. صفت‌هایی چون "هندی"، "چینی"، "اروپایی" و مانند آن‌ها، از آن‌رو موجه و معنادار اند که آن‌چه این اوصاف بر آن دلالت دارند، به‌راستی می‌توانند و می‌باید به‌گونه‌ای دیگر نیز وصف شوند. جهانی بودن منطق از میان نمی‌رود اگر، برای مثال، از "منطق هندی" سخن بگویم؛ همان‌گونه که هنر آشپزی در فرهنگ‌های مختلف با صفات گوناگونی چون "آشپزی چینی"، "فرانسوی" یا "ایرانی" توصیف می‌شود، بی‌آن‌که به کلیت و مفهوم عام آن آسیبی وارد گردد. بنابراین، اطلاق صفت‌های فرهنگی به منطق، نه تنها نشانه نسبی‌گرایی نیست، بلکه می‌تواند راهی برای آشکار ساختن اشکال متکثر عقلانیت در بسترهای گوناگون تمدنی باشد.

۴۱. ویتگنشتاین در پاسخ به پرسش خود درباره مخرج مشترک بازی‌های زبانی مختلف، اظهار داشت که همه آن‌ها از قواعد پیروی می‌کنند. اما می‌توان پرسید که وجه مشترک و هم‌پوشان مفهوم برتر منطق در چیست؟ نظریه استنتاج در قلب اندیشه منطقی جای دارد. بنابراین، منطق از دیدگاه میان فرهنگی تلاشی است برای ارائه استدلال‌هایی درباره استنتاج‌ها. این الگوهای استدلالی می‌توانند هم در سطح میان فرهنگی و هم درون فرهنگی تفاوت‌هایی داشته باشند.

۴۲. بوچنسکی در اثر معتبر خود "منطق صوری" می‌نویسد: "منطق صوری، تا جایی که می‌دانیم، تنها در دو حوزه فرهنگی پدید آمده است: حوزه اروپایی - غربی و حوزه هندی"^۶. استدلال‌های من در مورد منطق از منظر میان فرهنگی تلاش دارد برخی شباهت‌های بنیادی و تفاوت‌های شگفت‌آور را نشان دهد، برای مثال در خصوص قیاس، اصل تناقض، مسئله اعتبار منطق و غیره.

۴۳. در هند، منطق همچنین از روش‌شناسی بحث و مناظره (سامبهاسا، جالپا، ویتاندا، تارکا^۷) توسعه یافته است. نمونه خوبی از روش‌شناسی بحث (تارکاشاسترا^۸) را می‌توان در گفتگویی یافت که در ادبیات جهان مشهور شده است؛ گفتگویی بین راهب ناگاسانا^۹ و پادشاه یونانی باکتریا^{۱۰}، میناندر^{۱۱} که حدود سال ۱۵۰ قبل از میلاد در افغانستان و شمال هند حکومت می‌کرد و به فلسفه و دین علاقه داشت و در فنون بحث و مناظره آموزش دیده بود.

۴۴. متن مورد نظر، که با عنوان "پرسش‌های میلیندا"^{۱۲} شناخته می‌شود، چنین آغاز می‌گردد:

پادشاه گفت: "ای ناگاسنای گرامی، آیا همچنان مایل به ادامه گفتگو با من هستی؟" ناگاسنا پاسخ داد: "اگر تو، ای پادشاه بزرگ، به زبان یک فرزانه سخن بگویی، من نیز با تو به گفتگو خواهم پرداخت. اما اگر به زبان یک پادشاه سخن بگویی، آنگاه از گفتگو با تو پرهیز خواهم کرد." پادشاه پرسید: "ای ناگاسنای گرامی، فرزانگان چگونه گفتگو می‌کنند؟" ناگاسنا چنین پاسخ داد: در گفتگو میان خردمندان، ای پادشاه بزرگ، فراز و فرودهایی رخ می‌دهد، اقناعی صورت می‌گیرد و پذیرشی حاصل می‌شود؛ تمایزها و تمایزهای متقابل پدید می‌آید. با این همه، فرزانگان به سبب اختلاف نظر، خشمگین نمی‌شوند... پادشاه دوباره پرسید: "اما ای ناگاسنای بزرگوار، پادشاهان چگونه گفتگو می‌کنند؟" ناگاسنا پاسخ داد: "آنگاه که پادشاهان در گفتگو ادعایی مطرح می‌کنند و کسی آن ادعا را رد می‌کند، فرمان می‌دهند تا آن فرد را کیفر دهند..."^{۱۳}.

این گفتگو، نه تنها تمایز روش شناختی میان گفتگوی عقلانی و گفتگوی سلطه‌محور را برجسته می‌سازد، بلکه از منظر فلسفه میان فرهنگی، نمونه‌ای شاخص از شکل‌گیری منطق در بستر دیالوگ و اختلاف‌پذیری به‌عنوان عنصر بنیادین کنش عقلانی است.

1. Zit. in: K. Roy: Hermeneutics. East and West. Calcutta 1993, S. 67.

2. J. M. Bochenski: Formale Logik. Freiburg in Br. 1956, S. 13.

3. Sambhasa, jalpa, vitanda, tarka

4. tarka-sastra

5. Nagasana

6. Graeco-Bactrian

7. Menandros

8. The Questions of Milinda

9. J. Mehlig (Hg.): Weisheit des alten Indien. Bd. 2. Leipzig 1987, S. 347f.

۴۵. اظهارات و استدلال‌های راهب- فیلسوف بودایی در این گفتگو، شباهت‌های چشمگیری با برخی ویژگی‌های بنیادی گفتگوهای سقراطی- افلاطونی و سنت فکری مرتبط با آن نشان می‌دهد. در رسالهٔ منون^۱، سقراط ویژگی‌های گفتگویی را برمی‌شمارد که میان دوستان، یا به گونهٔ عام، میان افراد فرهیخته، خردمند و اخلاق‌مدار روی می‌دهد؛ کسانی که در پی پیروزی تنها در بحث نیستند، بلکه حقیقت را هدف قرار می‌دهند. گشودگی ذهنی، تواضع معرفتی و خویش‌داری، همان فضیلت‌هایی هستند که ناگاسنا نیز در مقام پیش‌شرط گفتگو بر آن‌ها تأکید می‌ورزد. افزون بر این، ناگاسانا به نحوی شرایط امکان "گفتگوی بدون تسلط" و "کنش ارتباطی" (هابرماس) را مطرح می‌کند.

۴۶. نظریهٔ قیاس (انوماناسترا)^۲ در سنت هندی را می‌توان به مدل‌های متنوعی از گفتگو و استدلال نسبت داد که در دل سنت فلسفی هند حضور داشته و رشد یافته‌اند. معرفت‌شناسی هندویی، میان دو گونهٔ اصلی از شناخت تمایز می‌نهد: شناخت مستقیم (پراتیاکشیا / آپراکشیا^۳) و شناخت غیرمستقیم (پاروکشه^۴). از میان شش ابزار شناخت (پرامانا^۵) که عبارت‌اند از: ادراک حسی (پراتیاکشیا^۶)، استنتاج یا قیاس (انوماناسترا^۷)، کلام موثق و معتبر (شبداه^۸)، قیاس تمثیلی (اوپامانا^۹)، فرضیه یا اقتضای معنا (ارتاپاتی^{۱۰})، و درک از طریق نبود آگاهی (انوپالابدهی^{۱۱})، تنها ادراک حسی است که به شناخت مستقیم می‌انجامد و به عنوان تنها منبع بی‌واسطه و بی‌میانجی در دریافت حقیقت تلقی می‌شود.

۴۷. استنتاج به معنای شناختی است که پس از شناخت دیگر صورت می‌گیرد. اگر دود را ببینی، استنتاج می‌کنی که آتش هست. این گام استنتاج در نخست منبعی برای دانش است و دوم روشی برای استدلال و اقناع به شمار می‌رود. بنابراین، دو کارکرد، یکی معرفت‌شناختی و دیگری منطقی، در اینجا به صورت مفهومی در هم آمیخته‌اند.

۴۸. موضوع ایدهٔ استنتاج شده به حواس داده نمی‌شود. ما دود را می‌بینیم، اما آتش را نمی‌بینیم؛ لبخند را درک می‌کنیم، اما شادی را نه. نظریهٔ قیاس هندی، دو شکل استنتاج را از یکدیگر جدا می‌کند: استنتاج برای سوژه یا فرد (سوارته نومانا^{۱۲}) و استنتاج برای دیگران (پارارتها نومانا^{۱۳}). شکل نخست، در اصل، به فرآیندی در تولید معرفت اشاره دارد که گرایش روان‌شناختی دارد. این نوع قیاس، به گونهٔ معمول، متشکل از سه گزاره است که با ساختار قیاس ارسطویی قابل مقایسه‌اند.

۴۹. هر کجا دود باشد، آتش نیز هست. بر آن کوه دود هست. پس، آنجا آتش هست.

۵۰. استدلال قیاسی به‌منزلهٔ شیوه‌ای برای اقناع دیگران، در مقابل استدلال برای خود، شامل پنج گزاره است. این قیاس پنج‌مرحله‌ای در منطق هندویی به شکل زیر ارائه می‌شود:

۵۰. از سوی دیگر، استنتاج به عنوان روشی برای استدلال و اقناع دیگران شامل پنج گزاره است. این قیاس پنج‌جزئی به شکل زیر است:

۱. فرضیه (پراتیجنا^{۱۴}): بر آن کوه آتش هست.

۲. دلیل (هتو^{۱۵}): زیرا دود هست.

۳. شاهد (اوداهارانا^{۱۶}): هرگاه دود باشد، آتش نیز هست، به گونهٔ مثال در آشپزخانه.

^۱. Menon 75 c-d

^۲. اصطلاح anumāna-śāstra یک ترکیب سانسکریتی است که در

سنت‌های فلسفی هند، به‌ویژه در منطق و معرفت‌شناسی، جایگاه بنیادین

دارد. این اصطلاح به نظریهٔ استدلال یا سیستم استنتاجی اطلاق می‌شود

که مبتنی بر قیاس است.

^۳. pratyakṣa / aparokṣa به معنای احساس، یعنی همان وجود مادی

و محسوس (ادراک حسی).

^۴. parokṣa

^۵. Pramāṇa

^۶. pratyakṣa

^۷. anumāna

^۸. S'abda

^۹. upamāna

^{۱۰}. arthāpatti

^{۱۱}. anupalabdhī واژهٔ سانسکریتی به معنای "ندانستن از طریق

مشاهده" است.

^{۱۲}. svārthānumāna (استنتاج برای خود یا استدلال درونی)

^{۱۳}. parārthānumāna (استدلال یا استنتاج برای دیگری)

^{۱۴}. pratijñā

^{۱۵}. Hetu

^{۱۶}. udaharana

۴. کاربرد (اُپانایا^۱): بر آن کوه دود هست و دود همیشه با آتش همراه است.

۵. نتیجه‌گیری (نیگامانا^۲): بنابراین، بر آن کوه آتش هست.

۵۲. این قیاس پنج‌مرحله‌ای ممکن است در مقایسه با قیاس سه‌مرحله‌ای، از نظر منطقی طولانی‌تر از حد لازم، پیچیده، و نه چندان صوری به نظر برسد. با این حال، از منظر آموزشی و تعلیم و تربیت، به گونه‌ی کامل قابل درک و معنادار است. این دو شکل از قیاس (سه‌مرحله‌ای و پنج‌مرحله‌ای) قابل تبدیل به یکدیگر اند.

قیاس سه‌مرحله‌ای ارسطویی را می‌توان به‌گونه‌ای بازساخت که در قالب پنج‌مرحله‌ای عرضه شود، اینگونه:

۵۳. ۱. فرضیه: سقراط فانی است.

۱. دلیل: زیرا انسان است.

۳. مثال: هر کسی که انسان باشد فانی است، برای مثال فیثاغورس.

۴. کاربرد: سقراط انسان است و انسان بودن همواره با فناپذیری همراه است.

۵. نتیجه‌گیری: بنابراین سقراط فانی است.

۵۴. افزون بر استدلال تجربی و استقرایی، که ناشی از مشاهده مکرر است که هر جا دود باشد آتش هست، هر جا دود نیست آتش نیست، و هر جا آتش نیست دود هم نیست، رابطه ثابت و پایدار (ویاپتی^۳) میان حد وسط یعنی دود و حد اکبر یعنی آتش فرض شده است. حتی از ادراک ویژگی یا رابطه عام و کلی نیز سخن به میان می‌آید. هنگام ادراک یک گاو معین، همزمان ویژگی کلی یا عام "گاو بودن" نیز ادراک می‌شود. اصطلاح فنی برای این نوع ادراک چنین است: ادراک کلی از طریق نشانه^۴. چیزی که می‌توان آن را با مفهوم ادراک شهودی در فلسفه ارسطویی مقایسه کرد.

۵۵. نظریه‌های هندی در باره نفی (ابهاو^۵)، اندیشه دیالکتیکی و تردید، از دیگر موضوعات مهم در قلمرو منطق به شمار می‌روند که می‌توان آن‌ها را از منظر میان‌فرهنگی مورد بررسی قرار داد. مقوله‌ای چون "تردید"، برای مثال، بر نوعی شناخت تردید آمیز (سامسایا جنانا^۶) دلالت دارد که در شرایط وجود دو دیدگاه متعارض درباره یک موضوع واحد شکل می‌گیرد. تردید در زمره گزاره‌های صادق یا کاذب قرار نمی‌گیرد. برخلاف بسیاری از تلقی‌های اروپایی از تردید، در سنت اندیشه‌ورزی هندی، تردید همیشه مانع کنش نیست. ممکن است شک فلسفی تأثیری بر رفتار و کنش‌های ما نداشته باشد، با این حال، اگر مخاطره‌های همراه با عمل چندان بزرگ نباشد، تردید می‌تواند خود به انجام عمل بینجامد.

۵. ۲. بی‌نهایت‌های اصلی و تفاوت‌های آموزنده

۵۶. تفاوت‌ها ممکن است تنها ظاهری یا اصطلاحی به نظر برسند، اما چنین نیست. حتی در قلمرو اندیشه منطقی، نگاه میان‌فرهنگی می‌تواند خطوط پژوهشی‌ای را پیشنهاد دهد که به جایگاه انسان به‌عنوان یک موجود انسان‌شناختی مرتبط است. با این حال، در حالی که این تفاوت‌ها همچنان وجود دارند، نباید آن‌ها را به‌مثابه نقصان یا کمبود تلقی کرد.

۵۷. در حالی که قیاس ارسطویی به طور معمول ماهیت قیاسی و صوری دارد، قیاس هندی همچنان در پیوند فعال با عوامل معرفت‌شناختی و روان‌شناختی باقی می‌ماند. مفهوم اعتبار صوری برای اندیشه منطقی هندی نیز اهمیت دارد، اما این اهمیت هرگز به قیمت نادیده گرفتن بُعد مادی استدلال‌های ما تمام نمی‌شود. حضور مرحله دلیل (شواهد) در قیاس هندی گویای همین نکته است. می‌توان فرض کرد که به همین دلیل است که منطق هندی، با وجود گرایش‌های موجود، هرگز به منطق صوری تبدیل نشده است. از منظر میان‌فرهنگی می‌توان پرسید هنگامی که اعتبار صوری

1. upanaya
2. nigamana
3. vyapti

4. sāmānya-lakṣaṇa-pratyakṣa (Perception of the universal through the particular)
5. abhāva
6. samśaya-jñāna (Eng: Doubtful cognition)

پذیرفته می شود، چه مفهومی درک، تحقق و شایسته ارج گذاری می یابد؟ آیا این ساختار "اگر-آنگاه" است که اروپاییان را جاودانه می کند، با توجه به این که همه انسان ها فناپذیراند و اروپاییان نیز انسان اند؟ آیا این موضوع به معنای قیاس (آنوماناً^۱) در قالب تحقق شناخت است یا تنها به معنای استدلال صوری (تارکا^۲) بدون هرگونه بینش مادی؟ تمامی این مسائل از موضوعات قابل توجه و بحث برانگیز به شمار می روند.

۵۸. برتری جایگاه ادراک در اندیشه هندی می تواند علت محدودیت توجه این اندیشه به مسائل تنها صوری باشد. در اندیشه متافیزیکی و منطقی اروپا، به کرات با مفهوم امکان صرف مواجه می شویم. نمی توان این امر را ناشی از مسائل تجربی دانست؛ بلکه به احتمال این نگرش برآمده از سنت یهودی-مسیحی است که بر آفرینش از عدم تأکید دارد. حتی در فلسفه لایبنیتس، شمار بی شماری از جهان های ممکن پیش از جهان واقعی (یا بهترین جهان) تصور می شوند. چنین رویکردی به گونه ای کلی با اندیشه هندی بیگانه است، چرا که حالات ممکن / بالقوه (یوگاتا^۳) تنها پس از تحقق واقعیت ها قابل تصور و بررسی اند. دو حالت امکان پذیری و ناممکن بودن، مستلزم مواجهه با واقعیت اند. بنابراین، منطق هندی بیشتر در حوزه معاشناسی^۴ باقی می ماند تا آنکه در با منطق طبقاتی^۵ یا رده ای نزدیک باشد.

۵۹. افزون بر این، "منطق هندی روان گرایی را گمراه کننده نمی داند، بلکه در پی نزدیک ساختن منطق، روان شناسی و معرفت شناسی است. منطق در بافت گسترده تری از زندگی جای می گیرد. از این رو، "منطق هندی از صورت گرایی صرف و اندیشه مثالی افلاطونی فاصله می گیرد"^۶.

۶۰. در سنت فکری غرب آسیا، اغلب چنین ادعا شده است که اصل عدم تناقض مورد پذیرش قرار نمی گیرد. با این حال، وضعیت واقعی امور بسیار پیچیده تر است. یک چیز نمی تواند به طور هم زمان هم الف و هم نقیض الف باشد. این اصل هم در اندیشه ارسطو و هم در منطق بودایی پذیرفته شده است. با این حال، توجیه آن ها متفاوت است: برای ارسطو، هویت خود الف در معرض تهدید قرار داشت. برای بودایی ها، چیزی به نام الف یکسان و ثابت وجود ندارد.

۶۱. منطق جینی^۷ اعتبار اصل تناقض را به طور کلی به چالش نمی کشد، بلکه اعتبار بی قید و شرط آن را مورد پرسش قرار می دهد. این اصل تنها در صورتی معتبر است که مکان، زمان و جهت بحث یکسان باشند. منطق گزاره ای هفت مرحله ای (سابتابهنگی نایا^۸) در جینیسم نیز نشان می دهد که منطق چندارزشی با تفکر هندی هم سوتر است.

۶۲. اصول علیت و تناقض، و نیز مقولات نظم و بی نظمی، نیازمند بازنگری اند اگر بپذیریم که در اندیشه چینی، دائو^۹ نماینده اصلی نظم است، که از وزن و اطلاق مفاهیم کلی این اصول می کاهد. چینی ها می توانند با ارجاع به اصل وحدت هماهنگ (هو^{۱۰}) که به تعادل در طبیعت بزرگ تر اشاره دارد، اصل تناقض را دور بزنند. چین شناس برجسته، گرانه^{۱۱}، تبیین بسیار جالب ارائه می دهد از این که چرا چینی ها فاقد حس قیاس صوری هستند.

۶۳. "چه ارزشی می تواند برای استدلال قیاسی وجود داشته باشد در اندیشه ای که از گرفتن ماهیت عینی زمان و مکان سر باز می زند؟ چگونه می توان مدعی شد که سقراط، چون انسان است، فانی است؟ آیا یقینی هست که در زمان های آینده و در مکان های دیگر نیز انسان ها خواهند مرد؟ اما می توان چنین گفت: کنفوسیوس در گذشته است، بنابراین من نیز خواهم مرد، زیرا امیدی اندک است که کسی شایسته زندگی ای طولانی تر از بزرگ ترین حکیمان باشد"^{۱۲}.

۶۴. این امر ممکن است برای برخی از ما نامأنوس جلوه کند. پرسش بنیادین از دیدگاه میان فرهنگی چنین است: "تناقض ناپذیری یا پی آمدگی منطقی چیست و چگونه قابل درک است؟" آیا ممکن است که دو گونه از تناقض ناپذیری وجود داشته باشد؛ یکی

1. anumana

2. tarka

3. yogata

4. intensional

5. class-logic

6. 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.

7. Jainism

8. saptabhangi-naya (The seven-step predicate-logic)

9. Dao (راه، مسیر، روش)

10. Ho (هماهنگی، هم آهنگی، سازگاری)

11. Marcel Granet (1884 – 1940)

12. M. Granet: Das chinesische Denken. Frankfurt/M. 1985, S. 255.

مبتنی بر منطق صوری و دیگری متوجه ارزش‌ها و اخلاقیات؟ اعتبارهای صوری نسبت به درستی معنایی از وابستگی فرهنگی کمتری برخوردار اند.^۱

۶۵. از این‌رو، تواضع معرفت‌شناختی و خویش‌داری فلسفی، نتایج اخلاقی و سیاسی مهمی هستند که از اندیشه فلسفی در چشم‌انداز میان‌فرهنگی حاصل می‌شوند.

۵.۳ اخلاق در مقایسه فرهنگی

۶۶. اخلاق می‌کوشد وضعیت موجود را به وضعیتی که باید باشد نزدیک کند. در این زمینه، نه توافق کاملی درباره وضعیت موجود وجود دارد و نه درباره وضعیت مطلوب. حتی ایده‌های مربوط به کمال بخشی به خود و جهان، هم درون فرهنگی و هم میان فرهنگی، متفاوت اند. هیلاری پاتنم در کتاب "پراگماتیسم - یک پرسش باز" بیان می‌کند که دغدغه اصلی فلسفه این است که چگونه باید زندگی کرد. او می‌نویسد: "ما به تساهل و پلورالیسم ارزش می‌نهیم، اما از شک‌گرایی معرفت‌شناختی که با این تساهل و پلورالیسم همراه شده، نگرانیم."^۲

۶۷. یکی از پرسش‌های مرکزی در اخلاق این است که ارزش‌هایی که ما را هدایت می‌کنند، چگونه پایه‌گذاری شده‌اند. این پایه‌ها می‌توانند انسانی یا الهی باشند. در مقابل مدل‌های خدا محور و انسان‌محور، "یونیورسیسم"^۳ چینی پیشنهاد می‌کند که انسان در مسیر خود در تعادل بزرگ‌تری از طبیعت جای دارد و نباید انتظار موقعیت ویژه‌ای داشته باشد. آسمان نه می‌گرید و نه می‌خندد، چنان‌که لائوتسه گفته است. ساختار نگاه‌دارنده کل کیهان، بنیادی‌تر، نیرومندتر و فراگیرتر از تاریخ بشر است. در چنین افقی، پرسش از جایگاه ممتاز انسان معنای دیگر می‌یابد.

۶۸. تفکر اخلاقی - معنوی بیشتر از این فرض شروع می‌کند که خوبی باید پاداش داده شود. ادیان و فلسفه‌های مختلف دلایل متفاوتی برای این امر ارائه می‌دهند. برای مثال، کانت برای تضمین این ارتباط بین خوبی و پاداش، به جاودانگی روح و وجود خدا استناد می‌کند. در تفکر هندی، مانند بودیسم، "اصل کارما"^۴ برای تحقق این ارتباط مطرح می‌شود. در تفکر اخلاقی با جهت‌گیری الهی، اراده خدا مسئول این امر است. تشخیص مرز بین الهیات و فلسفه در اینجا دشوار است.

۶۹. می‌توان دریافت که باورهای اخلاقی و معنوی مشابه، در سنت‌های گوناگون پشتوانه‌های نظری متفاوتی یافته‌اند. اصول اخلاقی عام، در صورتی که بخواهند در سپهر میان‌فرهنگی کارآمد باشند، نه باید تنها به شیوه صوری و نه با اتکاء به قدرت سیاسی توجیه شوند. مسئله این نیست که جستجو برای یافتن معیار اخلاقی جهان‌شمول امر نابه‌جا است، بلکه آن دیدگاه که می‌پندارد چنین معیاری در دل یک فلسفه، دین یا فرهنگ خاص یافت شده، گرایش بنیادگرایانه دارد. اندیشه حقوق بشر نیز اختصاص به فرهنگ واحدی ندارد. امروزه می‌دانیم که در کتیبه‌های فراوان پادشاه بودایی، آشوکا، از سده سوم پیش از میلاد، مفاهیم حقوق بشر، هم در مضمون و هم در بیان، به‌روشنی نمایان است. انسان به مثابه انسان باید - دست‌کم در مقام امکان - توان آن را داشته باشد که اعتبار جهان‌شمول حقوق بشر را بشناسد و به آن اذعان کند، حتی اگر در عمل، تحت تأثیر ایدئولوژی‌های گمراه‌کننده، به نقض این حقوق دست زده باشد.

۷۰. ویندل‌باند، که فرهنگ چینی را بسیار ستایش می‌کند، با این‌همه، انکار می‌ورزد که این فرهنگ توانسته باشد به اصل اخلاقی جهان‌شمول دست یابد. از منظر او، اندیشه چینی همچنین فاقد حقیقت دینی مکشوف است. ویندل‌باند، در حال و هوایی نزدیک به وجدگرایی هگلی، تا بدان‌جا پیش

¹. Vgl. R. A. Mall: Was konstituiert philosophische Argumente? Bremer Philosophica, 1996/1, Universität Bremen.

². H. Putnam: Pragmatismus - eine offene Frage. Frankfurt a.M. 1995, S. 10.

³. Universism (جهان به مثابه یک کل پیوسته)

⁴. Karma-principle

می‌رود که حتی فتوحات و مأموریت تمدنی اروپایی را - با همه پیامدهای منفی‌اش - مورد تأیید قرار می‌دهد، و در این باره چنین می‌نویسد: "چنین تأییدی چیزی جز تن دادن به حقانیت عریان قدرت نخواهد بود، مگر آنکه باور داشته باشیم که جامعه پیروزمند، حامل ارزش‌های والاتری است."^۱

۶. وظیفه فلسفه میان فرهنگی

۷۱. دیدگاه میان‌فرهنگی به روشنی نشان داده است که ادعای مطلق از جانب "یکی" وجود ندارد، مگر آنکه از پیش‌داوری‌ها و ناآگاهی‌ها برآمده باشد که جایگاه، زمان، زبان، دین یا فلسفه‌ای را برتر بدانند. روشن‌سازی مفهومی و محتوایی فلسفه میان‌فرهنگی همچنین نشان داده است که تاریخ فلسفه خود مخزنی بی‌پایان از تفسیرهای گوناگون است. از این رو، تاریخ فلسفه جایگاه هرمنوتیکی است. بر این اساس نتیجه گرفته می‌شود که نمی‌توان تعیین پیشینی و قطعی فلسفه و فرهنگ را که به صورت تعریفی از پیش تثبیت شده باشد، پذیرفت، چرا که چنین تعیینی از دل گشایش‌های تفسیری پیاپی برمی‌خیزد و با سرشت چندآوایی تاریخ اندیشه سازگار نیست.

۷۲. کسانی که اصطلاح "فلسفه میان فرهنگی" را به دلیل فقدان معیارهای دقیق، مبهم می‌دانند، فراموش کرده‌اند که در شناسایی فرهنگ‌ها، فلسفه‌ها، ادیان و جهان‌بینی‌های سیاسی، نوعی درهم‌تنیدگی در سنت و تصمیم شخصی اجتناب‌ناپذیر است.^۲ کسی که از استدلال‌های فلسفی انتظار پذیرش عام و اتفاق‌نظر دارد، بار سنگینی بر دوش آن‌ها می‌گذارد. در کشمکش میان استدلال‌های فلسفی نیز، گرایش‌های فلسفی و فرایندهای اجتماعی شدن نقش مهم و گاه سرنوشت‌سازی ایفا می‌کنند.^۳

۷۳. همه نظام‌های اخلاقی و سیاسی در اصل بر بهبود رابطه انسان با دیگر انسان‌ها و با طبیعت تمرکز دارند. اما این پرسش همیشه مطرح است که آیا دگرگونی‌های بیرونی تنها پیش‌شرط‌های لازم‌اند، نه عوامل کافی برای رسیدن به این بهبود واقعی؟

۷۴. امروزه جهانی‌شدن ساختارهای فناورانه هرچند به شکل یکسان‌سازی سخت‌افزاری مناسبات انسانی بروز یافته است، اما وجه نرم‌افزاری اخلاقی - معنوی فرهنگ‌ها عقب مانده و از روند کلی بازمی‌ماند. این امر ممکن است دلیل تلاش‌های گسترده برای پیوند دادن حوزه اخلاق با سایر علوم باشد.

۷۵. گرایش میان‌فرهنگی که بر تعامل متقابل پوسته درونی و بیرونی طبیعت انسان تأکید می‌کند، از هر گونه کوتاه‌بینی و جانبداری در تصویر انسان‌ها پرهیز می‌کند. چنین نگرشی امکان گفتگوی میان‌فرهنگی را فراهم می‌سازد بی‌آنکه ترسی از گم شدن در دیگری وجود داشته باشد و یا تلاش برای جذب و مستحیل ساختن دیگری صورت گیرد. لویناس می‌نویسد: "فلسفه غرب، با پرده‌برداری از چهره دیگری آغاز می‌شود. اما همین دیگری، چون در جامعه وجود پدیدار می‌گردد، بیگانگی‌اش را وا می‌نهد. از بدو پیدایش، فلسفه دل‌بسته هراسی است که از دیگری‌ای سرچشمه می‌گیرد که در غربتی گریزناپذیر، همچنان غریبه می‌ماند. فلسفه از آغازین لحظات خویش، در برابر آن دیگری که همچنان دیگری می‌ماند، دچار هراسی ژرف و ناتوان‌کننده است؛ ترسی که به منزله نوعی حساسیت عمیق و غیرقابل گذر است."^۴

۷۶. میرچا الیاده پرسشی را مطرح می‌کند که امروز نیز موضوعیت دارد: چرا روح آسیایی نتوانست همچون فرهنگ یونانی - رومی در اروپا ریشه بدواند؟ او با اشاره به کشف زبان سانسکریت، اوپانیشادها و بودیسم در اواخر سده های هجدهم و نوزدهم، از "رنسانس دوم" نام می‌برد که ناکام ماند. به نظر الیاده، علت اصلی این ناکامی آن بود که برخلاف رنسانس اول، رنسانس دوم در دایره شرق شناسان باقی ماند و از سوی فیلسوفان، الهی‌دانان، ادیبان، هنرمندان و تاریخ‌نگاران - جز در قالب رمانتیک و آرمانی از روح آسیایی - جدی گرفته نشد.

^۱. W. Windelband: Vom Prinzip der Moral (1883), in: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 2. Bd. Tübingen 1919, S. 176.

^۲. Vgl. R. A. Mall: Was konstituiert philosophische Argumente? Bremer Philosophica, 1996/1 Universität Bremen.

^۳. E. Levinas: Die Spur des Anderen. Freiburg i. Br. 1983, S. 211.

۷۷. اگر چنین باشد که ما در روزگار کنونی، که به تعبیر شلر "عصر جهانی" شکل‌گیری تکنولوژیک و تجدید مواجهه فرهنگ‌هاست، در آستانه "رنسانس سوم" ایستاده‌ایم - و شواهد معتبری نیز بر این امر دلالت دارد - این نه حاصل کوشش شرق‌شناسان، بلکه نتیجه حضور تاریخی فرهنگ‌های غیراروپایی در وضعیت جهانی اکنون است. اگر این رنسانس سوم به توفیق دست یابد، همگان فراخوانده شده‌ایم که از موضع خویش، سهم درخور خود را در پرتو روح میان‌فرهنگی ادا کنیم. امید می‌رود که افق میان‌فرهنگی ما را در این مسیر یاری‌رسان باشد.

۷۸. نگرش میان فرهنگی وجود "مرکز" ها را انکار نمی‌کند، بلکه تنها با هر نوع "مرکزگرایی" مخالفت دارد. هیچ فرهنگی - چه آسیایی، چه اروپایی، چه آفریقایی یا آمریکای لاتین - نمی‌تواند خود را یکسره در درون سنت خویش محدود کند، بی‌آنکه دچار نگاه محلی و بسته نشود.

۷۹. فلسفه میان‌فرهنگی، نوعی جهت‌گیری نوین و بنیادین در تفکر فلسفی است و در عین حال، عنصر سازنده و غایت اساسی برای تأمل فلسفی از منظر میان‌فرهنگی به‌شمار می‌رود. نظریه‌ای که در اینجا از فلسفه میان‌فرهنگی ترسیم شده است، بر نوعی عقلانیت هم‌پوشان و جهان‌روا تأکید دارد که هرچند از حیث مکانی نامقید است، اما در امتداد سنت "فلسفه جاودان" جای می‌گیرد. این امر به معنای دگرگونی در الگوهای رایج (تغییر پارادایم) است؛ تغییری که به شاخه‌های نظری و عملی فلسفه امکان می‌دهد تا دیدن، آموزش دادن و پژوهش را از چشم‌انداز میان‌فرهنگی بازتعریف کنند. این‌جا سخن از تاریخ‌نگاری تازه‌ای از فلسفه در میان است.

ماکس شلر در مقاله خود با عنوان "انسان در عصر همزیستی"، از "فلسفه جهان‌وطنانه" سخن می‌گوید و می‌نویسد: "روح‌های ملی فراخوانده شده اند تا در همه امور فرهنگی یکدیگر را تکمیل کنند - و آن‌هم به گونه‌ای که هیچ‌کس نتواند جای دیگری را بگیرد".

۸۰. پیش از هرگونه مطالعات تطبیقی در هر حوزه‌ای، نخست باید فرهنگ میان‌فرهنگی را درونی ساخت؛ تنها از این رهگذر است که می‌توان شرایط امکان گفتگوی فلسفی را فراهم آورد که بر پایه احترام متقابل و مدارا سامان یابد. فلسفه تطبیقی بی‌آنکه بینش فلسفی میان‌فرهنگی متکی باشد، کور است؛ و فلسفه میان‌فرهنگی بی‌آنکه در پیوند با فلسفه تطبیقی بایستد، ناتوان و لنگ خواهد بود. این دو در پیوستار مفهومی و روشی، وابسته و مکمل یکدیگرند. یکی از دستاوردهای سترگ هگل آن بود که در نوشتار خود پیرامون فلسفه تاریخ جهانی، فلسفه‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان بیرون از جهان اروپایی را نیز به گونه‌ای نظام‌مند عرضه کرد؛ اما در عین حال، لغزش بزرگ او نیز در آن بود که همین نظام‌های معنوی و فکری را از شایستگی حمل عنوان "فلسفه"، "فرهنگ" و "دین" محروم ساخت. از این رو، هگل را باید نماینده شاخص تاریخ‌نگاری اروپامحور فلسفه دانست. شاید در مورد هگل، این امر ناشی از دانش ناقص و اطلاعات آمیخته با پیش‌داوری بوده باشد. افزون بر این، ادعای اطلاق و مطلق‌انگاری نظام فلسفی او نیز بر این گرایش دامن زده است. امروزه همه این دلایل فرو می‌ریزند و این امید پدید آمده است که در بازنمودهای ما از تاریخ فلسفه، منشأ فلسفه را نیز در اروپا قرار دهیم، بی‌آنکه آن را منحصر به اروپا بدانیم. چنین بینش میان‌فرهنگی، هم در نظر و نیز در عمل، و هم در آموزش و پژوهش، راه را بر فهم ژرف‌تر و نوین از فلسفه می‌گشاید.

یادداشت مترجم:

ترجمه حاضر بر اساس نسخه انگلیسی متن آلمانی انجام شده است. با این حال، برای جبران برخی نکات از قلم افتاده در نسخه انگلیسی، از متن اصلی آلمانی نیز بهره گرفته شده است.

1. The Human Being in the Eon of Conciliation

2. Cosmopolitan philosophy

3. M. Scheler: Gesammelte Werke. Bd. 5, Bern 1954, S. 386. Hervorhebung durch den Verfasser.