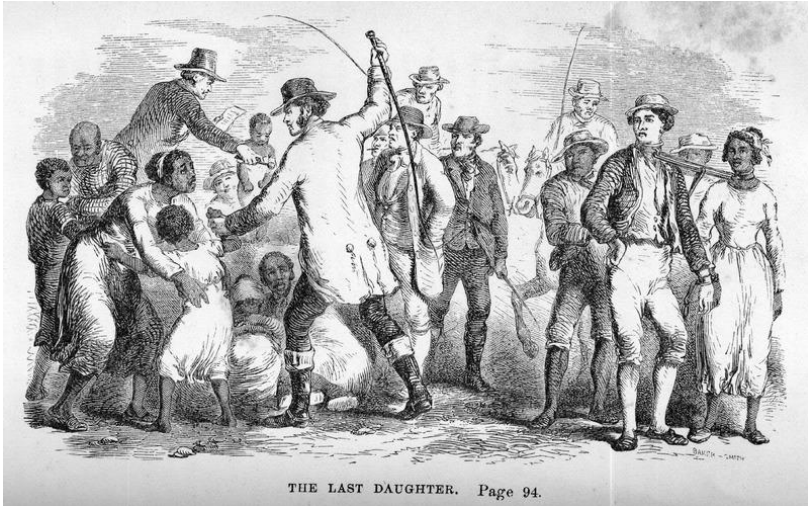
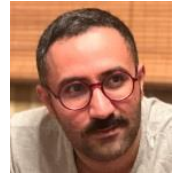


نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری

محمد مهدی هاتف



روایت روشنگری، به مثابه یک سنت فکری پیشرو در اروپای قرن‌های هفدهم و هجدهم، عموماً با تحسین و تمجید همراه است. به‌رحال در متن این سنت بود که درخشش علوم اروپایی رقم خورد، خرد از زیر سایه سنگین کلیسا بیرون آمد و سیاست معنای تازه‌ای به خود گرفت. در یک جمله اگر بگوییم روشنگری، بنا به روایت غالب، عصر پیشرفت در اروپاست. در این روایت زشتی‌های اروپا در این عصر، یعنی چیزهایی همچون برده‌داری، استعمار و نژادپرستی، مستقل از روشنگری فهمیده می‌شوند و گناه آن به پای جاه‌طلبی و ثروت‌اندوزی طبقات صاحب قدرت، و نه اندیشمندان اروپایی، نوشته می‌شود. یا در بهترین حالت گفته می‌شود روشنگری در مقابله با این زشتی‌ها ناکام ماند. در این مقاله به جنگ این روایت خواهیم رفت و می‌کوشم نشان دهم، تا آن‌جا که به نژادپرستی مربوط می‌شود، بخش قابل توجهی از گناه آن از قضا به گردن اندیشمندان روشنگری است. به این ترتیب، ادعای من این نیست که اندیشمندان روشنگری در بسط دادن جنبش مترقی‌شان به اندیشه‌ی نژادی ناکام ماندند. ادعا این است که ایده‌ی نژاد اصلاً در این دوره متولد شد، و بر پایه‌ی این ایده‌ی مدرن، نسخه‌ی قدرتمندی از نژادپرستی نضج و قوام یافت. این متن درباره‌ی همین سوبه‌ی تاریک روشنگری است، سوبه‌ای کمابیش مغفول که توجه به آن به‌ویژه برای ما غیراروپایی‌ها بی‌فایده نیست، و شاید تلنگری باشد برای این‌که اندیشه‌ی اروپایی را آنطور که واقعا بوده و هست بفهمیم، نه آنطور که خود این سنت آن را بازنمایی می‌کند.

من با مروری بر برخی نظریه‌های ناظر به پوست سیاه شروع خواهم کرد تا نشان دهم چطور آناتومی سیاه در طبیعت‌شناسی اروپایی تکوین یافت.^۱ نیز برخی طبقه‌بندی‌های نژادی ارائه شده در طبیعت‌شناسی را دنبال می‌کنم تا معلوم شود جذب ایده‌های پیرامون سیاه در این طبقه‌بندی‌ها چطور زمینه را برای تثبیت مفهومی «سلسله‌مراتبی» از انسان فراهم کرد. در این مقاله که بیشتر جنبه‌ی مروری دارد، نشان می‌دهم نژادپرستی محبوبیت فراوانی در میان قاطبه‌ی اندیشمندان عصر روشنگری داشت؛ چه در میان آنها که نژادهای انسانی را گونه‌هایی متمایز می‌دانستند (پلی‌ژنیسم)، و چه در میان آنها که تمامی نژادها را در داخل در گونه‌ی انسان می‌شمردند (مونوژنیسم). نیز نشان می‌دهم که نژادپرستی اصلاً محدود به دانشمندان

نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری

طبیعت‌شناسی یا فلسفه‌ی طبیعی نبود، بلکه اندیشه‌های مسلط در فلسفه‌ی اخلاقی (یا همان علوم انسانی و اجتماعی معاصر) نیز نسخه‌های گوناگونی از نژادپرستی، اروپامحوری، یا برتری سفید را توسعه دادند. اهمیت نکته‌ی آخر از این جهت است که موضوع فلسفه‌ی اخلاقی (علوم انسانی) از قضا خود انسان است، و چنانچه معلوم شود تصور این اندیشمندان از انسان با نژادپرستی همراه بوده، ای‌بسا باب تاملاتی انتقادی‌تر در علوم انسانی اروپایی باز شود. در نیمه‌ی دوم نوشته، من روی امانوئل کانت متمرکز می‌شوم تا ببینیم نژادپرستی تا کجا در ایده‌های او حضور داشت، ایده‌های کسی که میراث فکری‌اش بخش قابل‌توجهی از علوم انسانی غربی را در قرون بعدی شکل داد. در نهایت نیز به معضل زمان‌پریشی خواهم پرداخت - یعنی این ادعا که نژادپرستی اساساً یک مفهوم معاصر است و قابل اطلاق به اندیشمندان روشنگری نیست. من با مرور مجادلات صورت گرفته میان کانت از یک سو، و هردر و فورستر، از سوی دیگر، نشان می‌دهم تا آنجا که پای نژادپرستی در قرن هجدهم در میان است، اشکال زمان‌پریشی وارد نیست و قاطعانه می‌توان نژادپرستی را، کمابیش در همین معنای امروزی، به اندیشه‌های آن عصر نسبت داد.

نژاد، نژادپرستی، و طبقه‌بندی‌های نژادی

پیش از وارد شدن در عصر روشنگری، بد نیست بحث را با مقدمه‌ای کوتاه در توضیح مفاهیم مناقشه‌برانگیز نژاد و نژادپرستی آغاز کنیم. اما شاید بد نباشد ادعای پایانی این بخش را همین ابتدا بیاورم: اینکه مفهوم نژاد یک برساخت مدرن است که پیدایی آن به اروپای قرن شانزدهم بازمی‌گردد. مراد من از «نژاد» در این‌جا ایده‌ای است که می‌گوید «گونه‌ی انسان برپایه‌ی تفاوت‌های وراثتی فیزیکی و رفتاری به گروه‌های متمایزی تقسیم می‌شود» (اسمدلی و دیگران، ۲۰۲۴). این ایده به لحاظ تاریخی با این تصور پیوند خورده است که برخی گروه‌ها، برپایه‌ی آنچه به ارث می‌برند، نه آنچه کسب می‌کنند، مختصات فکری و عاطفی متمایزی دارند. به عنوان مثال، گفته می‌شود اعضای یک گروه همواره اشتراکاتی در خون، رنگ پوست، اندازه و شکل بینی، رنگ چشم، شیب پیشانی، حجم داخلی جمجمه، بوی بدن، طول آلت تناسلی، و نیز

ظرفیت ذهنی، تمایلات اخلاقی یا زیبایی دارند (هانافورد، ۱۹۹۵؛ بیندمن، ۲۰۰۲). البته این همچنان محل مناقشه است که آیا نژاد اصلاً یک مقوله‌ی طبیعی است یا صرفاً یک برساخت اجتماعی، یا مقوله‌ای ترکیبی - یعنی مقوله‌ی طبیعی‌ای که بار اجتماعی دارد. نزد روث بندیکت، مردم‌شناس شهیر قرن بیستم، مفهوم نژاد یک امر واقع بود، و نه یک امر موهوم (بندیکت، ۱۹۴۳، ۱۵۲). برای دوروتی رابرتز جامعه‌شناس اما نژاد اصلاً امر واقع یا «مقوله‌ای بیولوژیکی که بار سیاسی داشته باشد نیست. بلکه در اصل مقوله‌ای سیاسی است که خود را به‌عنوان مقوله‌ای بیولوژیکی جا زده است» (رابرتز، ۲۰۱۱، ۴).

به رغم اختلاف نظر بر سر ماهیت نژاد، که در عصر ژنتیک نیز همچنان برقرار است، هر دوی آنها اما در این عقیده مشترک اند که ایده‌ی نژاد ایده‌ای «مدرن» است، که تفاوتی بنیادی با شیوه‌های باستانی دیگری‌سازی آدم‌ها، یا باور به یگانگی و برتری گروه خودی دارد. ایوان هانافورد در کتاب *نژاد: سرگذشت یک ایده در غرب* (۱۹۹۶) و بر پایه‌ی مطالعه‌ی تاریخی مفصلش نشان می‌دهد تا دوره‌ی اصلاح دینی در غرب هیچ درک آگاهانه‌ای از نژاد، به معنایی که امروز آن را می‌فهمیم، وجود نداشت. او ابداع ایده‌ی مدرن نژاد را به برهه‌ی ۱۶۸۴ تا ۱۸۱۵ نسبت می‌دهد، یعنی زمانی که اهل علم ایده‌ی نژاد را همچون اصلی سازمان‌دهی کننده طرح کردند و بکارگرفتند (هانافورد، همان، ۱۸۷). درست است که برپایه‌ی نقوش به‌جامانده و هیروگلیف‌های مصر باستان می‌دانیم اهالی مصر نسبت به تفاوت‌های فیزیکی‌شان با اهالی روشن‌پوست‌تر شام و نیز نوبی‌های تیره‌پوست‌تر حساس بوده‌اند. نیز می‌دانیم بقراط، حکیم یونانی، سکاها، آسیایی‌ها و یونانی‌ها را به بر پایه‌ی تیپولوژی و آب‌وهوای نواحی‌شان در گروه‌های متفاوتی قرار می‌داد. نیز متوجهم که تفاسیر صورت‌گرفته از داستان پسران نوح در عهد عتیق و حکم او در خصوص کنعان که او را به خدمت مادام‌العمر برای برادران بلندمرتبه‌اش محکوم می‌کرد قدمتی طولانی در اروپا دارد، تفاسیری که از قضا بعدتر برای محکومیت سیاهان آفریقایی به بردگی مادام‌العمر نیز به‌کار گرفته شد. اما هیچ یک از این تبعیض‌گذاری‌ها مبتنی بر نژاد در معنای دقیق کلمه نبود؛ هیچ‌یک از آنها تمامی انسان‌ها را در «شمار نسبتاً اندکی از انواع ذاتاً متمایز و از پیش موجود، با صفات وراثتی فیزیکی و ذهنی به‌خصوص» قرار نمی‌داد.^۲

نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری

پرسش مشابهی را می‌توان در خصوص نژادپرستی نیز طرح کرد: آیا نژادپرستی نیز ایده‌ای مدرن است؟ اجازه دهید دوباره با وام‌گیری از روث بندیکت آغاز کنیم و نژادپرستی را جزمی بفهمیم که «یک گروه قومیتی را بر پایه‌ی طبیعت به پستی وراثتی محکوم می‌کند و به گروه دیگر برتری وراثتی نسبت می‌دهد» (بندیکت، ۱۹۴۳، ۱۵۳).

بر این اساس، او معتقد است نژادپرستی پدیده‌ای مدرن نیست، چه این که انحصار برتری تاریخچه‌ای طولانی دارد و این فرمایش که «من در زمره‌ی نجبا هستم» از دیرباز «نقش واژگان نبرد را در میان بسیط‌ترین وحشیان برهنه (naked savages) بازی کرده است» (همان، ۱۵۵). با این حال نژادپرستی را پدیده‌ای کهن دانستن و همزمان نژاد را مفهومی مدرن قلمداد کردن با چالشی فلسفی مواجه است، چه اینکه فرد را مجاز می‌شمرد بدون اینکه ایده‌ای از نژاد داشته باشد نژادپرست باشد. از قضا در دو دهه‌ی گذشته بحث داغی بر سر این موضوع در هستی‌شناسی اجتماعی در گرفته است، و اتفاقاً برخی فیلسوفان به نفع این موضع استدلال کرده‌اند (خالدی، ۲۰۱۳). اما من بدون اینکه به لحاظ هستی‌شناختی آن را به چالش بکشم، تصور می‌کنم حتی اگر نژادپرستی پدیده‌ای قدیمی‌تر باشد، نوعی از نژادپرستی که در عصر مدرن متولد شد پدیده‌ای تازه است، چرا که اساسش را بر مفهوم نژاد به مثابه بنیادی برای یک طبقه‌بندی طبیعی جهان‌شمول گذاشته، که در نوع خود بی‌سابقه است. باین حساب، می‌توان گفت نژادپرستی مدرن نوع متفاوتی از نژادپرستی بر پایه‌ی طبقه‌بندی نژادی بود، و نه صرفاً بر پایه‌ی جغرافیا، تغذیه، یا دیگری‌سازی. در این قسم نژادپرستی، مجموعه‌ی متنوعی از صفات فیزیکی و ذهنی به شکل وراثتی با هم پیوند خوردند و به‌عنوان مبنایی برای حفظ برتری برخی نژادها و انکار قوایی مانند هوش، قدرت، یا زیبایی و نیز سلب حقوق پایه‌ای همچون آزادی، مالکیت، شهروندی، ازدواج، و غیره از دیگر نژادها به‌کار گرفته شدند. به بیان صریح‌تر، در این مفهوم مدرن از نژاد مجموعه‌ای به‌خصوص و البته متنوع از صفات زیستی برای تبیین پستی اخلاقی یک نژاد، یعنی آفریقایی سیاه، به‌کار گرفته شد، و نیز برای توجیه رویه‌ای که با او همچون دارایی و نه انسان معامله می‌کرد. به ادعای دیوید بندمن، بر پایه‌ی این مفهوم از نژاد بود که «آفریقایی‌های سیاه بنا به "طبیعت" مناسب بردگی دانسته شدند، و ادعا شد بومیان

امریکا رامنشندنی‌اند» (بندمن، همان، ۱۱). درست همین مفهوم مدرن از نژاد است که موضوع این مقاله را تشکیل می‌دهد.

آناتومی‌های سیاه

از نخستین پرسش‌های قابل طرح در خصوص نظریه‌های نژادی این است که چگونه و از کجا سربرآوردند؟ چنان‌که هانافورد (۱۹۹۵، ۵) می‌گوید تا آنجا که به race و معادل‌های آن مربوط می‌شود، این واژه در اواسط قرن شانزدهم وارد زبان‌های اروپایی شد و به تدریج در میان اروپاییان تداول یافت، به‌طوری‌که هیچ واژه‌ای با معنای مشابه در ادبیات عبری، یونانی و رومی یافت نمی‌شود. در خصوص زبان انگلیسی، به‌عنوان نمونه، نخستین کاربرد این واژه احتمالاً به ۱۵۰۸ بازمی‌گردد، در شعری با نام «رقص هفت گناه کبیره»^۳ از ویلیام دانبار، از مقامات اسکاتلندی دربار شاه جیمز چهارم. در یکی از ابیات شعر و در توصیف یک گروه از کسانی که مرتکب حسادت شده‌اند، این عبارت را می‌بینیم «bakbyttaris of sindry racis» [غیبت‌کنندگان نژادهای مختلف]. Racis که بعدها به race تغییر شکل داد، در اصطلاح دانبار بر تبار خانوادگی، در معنای گروه خویشاوندی از سمت پدر، دلالت داشت. در خصوص خاستگاه این واژه‌ی انگلیسی البته توافقی نیست. ای بسا از روی واژه‌ی اسپانیایی raza ساخته شده باشد، که به نژادهای اسب دلالت داشت (رابرتز، ۲۰۱۱، ۵) یا از روی واژه‌ی ایتالیایی razza، در معنای صنف یا نوع (هانافورد، ۱۹۹۵، ۵). آنچه روشن است این است که از جمله منابع قابل توجه طبیعت‌شناسانی که ایده‌ی بیولوژیکی نژاد را پروردند (بیش از همه در فرانسه)، سفرنامه‌های پرتغالی‌ها و اسپانیایی‌هایی بود که در قرن شانزدهم به اقصی‌نقاط جهان، و خصوصاً آفریقا، تردد می‌کردند (کاران، ۲۰۱۱).

ایده‌ی نژاد اما طی دو قرن بعد در طبیعت‌شناسی تکوین یافت، و صفتی که بیشترین توجه را به‌عنوان وجه ممیزه‌ی نژادی از آن خود کرد رنگ پوست بود. اگرچه علاقه‌ی طبیعت‌شناسان به هر رنگ پوستی هم نبود. موضوع این مطالعات در واقع پوست سیاه بود. بر این اساس می‌شود گفت مطالعه‌ی منشاء پوست سیاه نقشی کلیدی در تأمین بنیادی طبیعی برای طبقه‌بندی‌های نژادی بعدی ایفا کرد. به ادعای اندرو

نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری

کاران (۲۰۱۱، ۱) نخستین کسی که منشاء پوست سیاه را در آفریقایی‌ها دنبال کرد احتمالاً ژان ریولان،^۴ آناتومیست اهل پاریس بود. در ۱۶۱۸، او با استفاده از ماده‌ای شیمیایی، در پوست یک آفریقایی سیاه ایجاد آبله کرد و نمونه‌ی پوست تاول‌زده را به منظور کنکاش در لایه‌های آن جدا کرد. شصت سال بعد مارچلو مالپیگی^۵ نیز روش مشابهی را به کار گرفت تا لایه‌ای را که رنگدانه‌ی سیاه در آن یافت می‌شود مشخص کند. کنکاش او به کشف لایه‌ای انجامید که *rete mucosum* یا لایه‌ی مالپیگی نام گرفت (همان). به گفته‌ی روکسان ویلر، مطالعات آناتومیک صورت گرفته در قرن هفدهم دانشمندان را قادر ساخت تا رنگ پوست را از چنبره‌ی گسترده‌ی اخلاط و مزاج‌ها رها سازند: «تحت این عنوان، رنگ پوست به جای آن که محصول تعادل متغیر میان مایعات داخلی بدن و شرایط محیطی دانسته شود، در جایی درون لایه‌ی نازک پوست قرار گرفت» (ویلر، ۲۰۰۰، ۳). با این حال چنین نبوده که همه‌ی نظریه‌های ناظر به پوست سیاه در عصر روشنگری سیاهی را در پدیده‌ای پوستی خلاصه کنند. الکسیس لیتره،^۶ آناتومیست فرانسوی، برپایه‌ی تأملاتش در خصوص فیزیولوژی آفریقایی و مطالعه‌ی اندام جنسی مرد سیاه آفریقایی، رابطه‌ای علی را میان هوا و بروز سیاهی پوست پیشنهاد کرد (کاران، همان). این از جمله نظریه‌های محیطی محبوبی بود که رنگدانه‌های سیاه را نه با عوامل آناتومیک، که با شرایط آب‌وهوایی، توضیح می‌داد.

در دهه‌های بعدی قرن هفدهم، همچنان که نظریه‌های آناتومیک و آب‌وهوایی در رقابت با هم حک‌واصلاح می‌شدند، نقطه‌ی عطفی در مطالعات نژادی سیاه رقم خورد. در ۱۷۳۹ *آکادمی سلطنتی علوم* بورده جایزه‌ای را برای بهترین پاسخ به این پرسش در نظر گرفت: «علت فیزیکی رنگ و کیفیت به‌خصوص موی نگروها و نیز علت زوال یافتن آن دو چیست؟» (کاران، همان، ۲). تا ۱۷۴۱، شانزده مقاله ارائه شد، اگرچه به هیچ‌کدام جایزه‌ای تعلق نگرفت. با این حال، مجموعه‌ی این مقالات جهش بزرگی در درک سیاهی رنگ پوست نزد اروپاییان رقم زد و آن را به موضوعی بین‌المللی و البته محبوب‌تر در فرانسه بدل ساخت. از جمله پاسخ‌های جالب‌توجه به پرسش آکادمی را پیر بر،^۷ پزشک فرانسوی، ارائه کرد. برر در مطالعه‌ای که در شهر گین و بر روی برده‌ها انجام داد، از تحلیل پوستی پیشین فراتر رفت و سیاهی را یک پدیده‌ی فیزیولوژیکی

کلان دانست. او در مقاله‌ی ارسالی‌اش مدعی شد «در بدن نگرو مقدار زیادی مایع صفراوی تیره‌رنگ جریان دارد، که خون و لایه‌ی بیرونی پوست او را نیز متأثر می‌کند» (همان). این تبیین که سیاهی را به خون ربط می‌داد مورد قبول شماری از طبیعت‌شناسان بزرگ قرن هجدهم، از جمله کنت دو بوفون، نیز قرار گرفت.

اما ردیابی فیزیولوژیک رنگ سیاه محدود به مایع صفراوی و خون نبود. تداوم این روند در کار یوهان فردریک مکمل^۸ پای سیاهی را به مغز نیز کشاند. مکمل که عضو آکادمی سلطنتی برلین بود از «بافت‌های مغزی تیره» سخن گفت تا مدعی شود مغز افریقایی‌تهرنگی به نسبت تیره‌تر یا کیودرنگ دارد. کار او بعدتر توسط کلاود نیکولاس لوکت،^۹ جراح فرانسوی، گسترش بیشتری نیز یافت. پژوهش لوکت معطوف به مایعی بنیادی تحت عنوان اوئیبوس^{۱۰} بود، که ادعا می‌شد ریشه‌اش در مغز تیره‌تر افریقایی است و از مجرای رگ‌ها راهش را به پوست باز می‌کند (همان، ۴). مرور این مسیر نشان می‌دهد نظریه‌های آناتومیک ناظر به سیاه چه‌طور کارشان را از مطالعه‌ی رنگدانه‌ی پوستی آغاز کردند و سراغ خون رفتند و در نهایت آن را با مغز پیوند دادند. پیوند میان پوست سیاه، خون سیاه، و مغز سیاه خوشه‌ی مفهومی فیزیولوژیکی را شکل داد که از قضا قضاوت‌های عامیانه‌ی اروپایی در خصوص افریقایی سیاه را توجیه می‌کرد؛ قضاوت‌های ناظر به توانش محدود شناختی، فقدان همدلی، و سببیت. این نظریه‌ها، از رهگذر تبیین‌های فیزیولوژیکی که فراهم آوردند، ضمناً راه را برای ربط دادن پوست سیاه به روان، رفتار و منزلت سیاه نیز هموار کردند. اتفاقی که برای پوست سیاه افتاد صرفاً این نبود که بدل به تبیین‌خواهی تازه برای نظریه‌های فیزیولوژیک جدید شده باشد. بلکه تبیین‌گرهای به‌خصوصی که به سعی طبیعت‌شناسان روشنگری فراهم آمد، به‌طور جدی پوست سیاه را با قضاوت‌های خوشایند استعمار درباره‌ی افریقایی سیاه پیوند زد، قضاوت‌هایی که اجازه می‌داد استعمارگر فرانسوی سیاه را از خانه‌اش در اعماق افریقا به تملک خود درآورد و به‌عنوان برده در جزایر کارائیب به کشت شکر وادارد و ثروتی بی‌مانند به هم بزند.

خاستگاه‌های طبقه‌بندی نژادی

نظریه‌های ناظر به سیاه در عین این‌که نظریه‌های نژادی بودند، اما لزوماً نظریه‌های طبقه‌بندی نژادی نبودند. برای کاوش در طبقه‌بندی لازم است سراغ نظریه‌هایی برویم که مشخصاً طبقه‌بندی نژادهای انسانی را موضوع کار خود قرار دادند. از جمله تلاش‌های دوران‌ساز برای طبقه‌بندی انسان در انواع صلب را می‌توان در کارهای لینه، طبیعت‌شناس بزرگ سوئدی، یافت. در کتاب *نظام طبیعت*، که منبع بی‌مانند طبقه‌بندی موجودات زنده در عصر روشنگری بود، او انسان را نیز در طبقه‌بندی نظام‌مندش درج کرد. در ویرایش ۱۷۳۵ از این اثر، انسان‌ها در مقوله‌ی *انتروپومورفا*^{۱۱} و در کنار میمون‌ها و تنبل‌ها قرار گرفتند؛ سپس خود انسان‌ها نیز به چهار وارسته تقسیم شدند: اروپایی‌ها، امریکایی‌ها، آسیایی‌ها و آفریقایی‌ها. در ویرایش‌های بعدی و با به‌دست دادن خصوصیات که هر وارسته را متمایز می‌کرد بر غنای این طبقه‌بندی از انسان افزوده شد: در ویرایش ۱۷۵۹، امریکایی با این خصوصیات معرفی می‌شود: «قرمزگون، سودایی، شق‌ورق، دارای موی سیاه و صاف و ضخیم، پهن‌بینی، عبوس‌چهره، تنک‌ریش، لج‌باز، سرخوش، رها. خود را با خطوط قرمز نازک نقاشی می‌کند. تابع آداب و رسوم» (اسلاتکین، ۱۹۶۵، ۱۷۷). توصیف او از اروپایی نیز از این قرار است: «سفید، دموی، عضلانی، دارای موی بلند و نرم، چشم‌آبی، نرم‌خو، زیرک، خلاق. اهل پوشیدن لباس‌های بسته. تابع قوانین» (همان، ۱۷۸). توصیف او از آسیایی‌ها نیز بدین شرح است: «زردرنگ، ماخولیایی، محکم. سیاه‌مو. تیره‌چشم. سرسخت، مغرور، آزمند، اهل پوشیدن پیراهن گشاد، و تابع ظن و گمان» (همان). در نهایت آفریقایی را نیز این‌طور توصیف می‌کند: «سیاه، بلغمی، راحت. دارای موی سیاه و فر، پوست صاف. بینی تخت، لب‌های ورم‌کرده، زنان بی‌شرم. مادران دارای شیر فراوان، ماهر، تنبل، بی‌دقت، خود را با روغن چرب می‌کند. تابع هوا و هوس» (همان). چنان‌که پیداست خصوصیات مندرج در طبقه‌بندی لینه اعم از صفات فیزیکی، روانی و رفتاری است، و به‌خوبی پیداست که چطور ترکیب صفات در نژادهای مختلف با نظام ارزشی لینه هماهنگ است، به‌گونه‌ای که جمیع محاسن از منظر یک اروپایی را در اروپایی جمع می‌بیند. علاوه بر آن قسمی طبیعت‌گرایی افراطی نیز در این طبقه‌بندی دیده می‌شود

که گویی می‌کوشد سازمان اجتماعی هر کدام را با تمایلات طبیعی‌اش پیوند بزند و شیوه‌های مختلف نظم‌یابی را در طبقه‌بندی طبیعی بگنجانند: امریکایی‌ها تابع آداب و رسومند، اروپایی‌ها تابع قوانین، آسیایی‌ها تابع ظن و گمان، و افریقایی‌ها تابع هوا و هوس.

ترکیبی مشابه از کیفیات فیزیکی و ذهنی برای توضیح نژادها را می‌توان در کار ولتر نیز یافت. او که نژادهای انسانی را در واقع گونه‌هایی متمایز می‌دانست، در نوشته‌ای با عنوان «رساله‌ای در باب اخلاقیات و روحيات ملت‌ها» افریقایی‌ها را این‌طور متمایز می‌کند: «چشمان گردشان، بینی‌های تخت‌شان، لب‌های بلااستثنا متورم‌شان، پشم‌های روی سرشان، و حتی سطح هوش‌شان همگی حاکی از فاصله‌ی زیاد آنها با دیگر گونه‌های انسان است» (به نقل از کاران، همان، ۱۴).

علاقه به طبقه‌بندی انسان را در برجسته‌ترین اثر عصر روشنگری در زمینه‌ی طبقه‌بندی، یعنی *دایره‌المعارف (Encyclopédie)* نیز می‌توان یافت. انگیزه‌ی پشت این مجموعه‌ی ۱۷ جلدی اساساً طبقه‌بندی نظام‌مند دانش گسترده‌ای بود که در اروپای مدرن تولید شده بود. اما همین انگیزه طبقه‌بندیِ تنوع انسان در جهانی که حالا بسی گسترده‌تر از قبل بود را نیز ایجاب می‌کرد. در مدخلی با عنوان «نگروها، به‌عنوان برده در مستعمرات امریکا»، ژان باپتیست پیر لو رومن^{۱۲} در توصیف خصوصیات افریقایی سیاه از چنین تعبیری سود جست: «گرایش آنها بیش از همه به هرزگی، کینه‌توزی، دله‌دزدی و دروغ‌گویی است» (لو رومن، ۱۷۶۵). در شرح او خصوصیات افریقایی سیاه را در «نگروی مختلط» یا فرزندان نیاکان مختلط افریقایی و غیرافریقایی نیز می‌توان مشاهده کرد؛ این‌که آنها نیز «تهی‌مغز، موهن و متکبر» اند (همان). گرچه به نظر می‌رسد لو رومن با اذعان به این‌که «آموزش آنها را قدری بهتر می‌کند، تأثیر دوگانه‌ی طبیعت و فرهنگ را بر رفتار به‌رسمیت می‌شناسد، ولی در ادامه می‌گوید «با این حال، رفتار آنها همواره ردّی از ریشه و منشأشان را در خود خواهد داشت» (همان).

شکاف میان نژادها در اندیشه‌ی اروپایی در نهایت در ایده‌ی پلی‌ژنیسم بود که به اوج خود رسید؛ یعنی این ایده که نژادهای انسان از خاستگاه‌هایی متفاوت اند، و به این ترتیب نژادهای انسانی در واقع گونه‌های زیستی متفاوت اند. یعنی وقتی از نژاد سیاه حرف می‌زنید در واقع دارید از گونه‌ای متفاوت از انسان سفید حرف می‌زنید. گرچه این

نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری

ایده توسط طیفی از هواداران طبقه‌بندی نژادی ترویج می‌شد، اما چنین نبود که تمام این هواداران، حامی پلی‌ژنیسم باشند. خود لینه نمونه‌ای برجسته از یک اندیشمند نژادی هوادار مونوژنیسم بود. در میان شانزده اندیشمندی که مقاله‌هایشان را برای جایزه‌ی یوردو ارسال کردند نیز هیچ کدام نظریه‌ی پلی‌ژنیستی منسجمی برای آفریقایی سیاه ارائه نکردند. به ادعای کاران (همان، ۸۲) نویسندگان این مقالات به‌جای آنکه دیدگاهی پلی‌ژنیستی ناظر به آفریقایی سیاه به دست دهند، کوشیدند میان تفاوت‌های قابل‌اندازه‌گیری بین آنها و باور به خاستگاه مشترک انسان یعنی مونوژنیسم آشتی برقرار کنند. با این حال، پلی‌ژنیسم نیز طرفداران قدرتمند خود را داشت، که شاید نامدارترین آنها در فرانسه ولتر و در بریتانیا دیوید هیوم بود. البته که هیچ یک از این دو نفر به اعتبار کارهایشان در طبیعت‌شناسی شناخته نشده بودند، اما شهرت آنان سهم به‌سزایی در اشاعه‌ی این ایده داشت. ولتر با بازگرداندن مفهوم نژاد به معنای جانوری آن می‌گوید: «من کاملاً متقاعد شده‌ام که انسان مانند درخت است؛ درختان گلایی،

درختان بلوط، و درختان زردآلو از یک درخت ریشه نگرفته‌اند. به همین ترتیب، آدم‌های ریش‌سفید، نگرهای پوشیده از پشم، زردپوستان یال‌پوش، و انسان‌های بدون ریش نیز از انسانی واحد ریشه نگرفته‌اند (رساله‌ی در باب متافیزیک، در مجموعه آثار، ۱۴، ۱۹۲، به نقل از کاران، ۱۴۱).

وارد کردن تفاوت‌های مشاهده شده میان اصناف انسان‌ها در بساخت جانوری نژاد، به ترتیبی که در بالا آمد، راه را برای تصور به‌خصوصی از «پستی نژادی» باز می‌کرد. به گفته‌ی کاران، ایده‌های ولتر نقشی حیاتی در جابه‌جایی گفتمانی قرن هجدهم در تصورش از آفریقایی سیاه داشت: از تصور سیاه به‌مثابه «کافر بربر» (مقوله‌ای اخلاقی و مذهبی) که نجاتش از راه بردگی ممکن می‌شد، به یک «مادون انسان» (مقوله‌ای نژادی) که زنجیر بردگی برای او منطقی و البته ادامه‌ی تأسّف‌بار کمبودهای خود این نژاد بود» (کاران، همان، ۱۴۸).

دیوید هیوم نیز ایده‌ی پلی‌ژنیسم را به کار گرفت و بر پایه‌ی آن بنیادی طبیعی برای برتری اروپایی بر آفریقایی سیاه فراهم کرد. او در نوشتاری با عنوان *درباره‌ی خصوصیات ملی* نوشت:

«مایلم نگروها را به لحاظ طبیعی پست تر از سفیدها بدانم. بعید است بتوان ملتی متمدن با پیچیدگی تمدن سفیدها پیدا کرد، حتی بعید است فردی پیدا شود که در رفتار یا اندیشه‌اش برجستگی سفید را داشته باشد. در میان آنها هیچ تولیدکننده‌ی بومی‌ای پیدا نمی‌کنید، و نه هیچ هنر یا علمی. از طرف دیگر، خشن‌ترین و بربرترین سفیدها، مثل ژرمن‌های باستان یا تاتارهای امروزی، نیز چیزی برجسته در میان خود دارند، در ارزش‌هایشان، در حکومت‌شان، یا به‌رحال در جایی. چنین تفاوت یکنواخت و پایداری نمی‌توانست در کشورها و اعصار متفاوت رخ دهد، اگر طبیعت تمایزی آغازین را میان این نژادهای بشری برقرار نکرده بود (هیوم [۱۷۴۱]، ۱۹۸۵، ۲۰۸).

نژادپرستی در میان هواداران مونوژنیسم

پلی‌ژنیسم گرچه بنیادی قوی برای سلسله‌مراتب نژادی در دل نوع بشر فراهم می‌کرد، اما، چنان‌که گفتم، چنین نیست که تفکر نژادی منحصر در آن باشد. در دیدگاه‌های مونوژنتیک نیز، گرچه شکاف میان نژادها هم‌اندازه‌ی شکاف میان گونه‌ها تعبیر نمی‌شود، اما ساختار سلسله‌مراتبی نژادها در دل گونه‌ی انسان نیز قابل بازسازی است. به همین خاطر است که سلسله‌مراتب نژادی مشابهی را می‌توان در نوشته‌های یکی از برجسته‌ترین حامیان مونوژنیسم در قرن هجدهم، یعنی کنت دو بوفون، نیز یافت. بوفون به کمک تعریفش از گونه به‌مثابه «توالی پایدار افراد مشابهی که قادر به تولید مثل با هم‌اند»، توانست شکاف میان نژادهای بشری را ترمیم کند؛ نژادهایی که او در سه دسته‌ی کلی اروپایی، نگرو، و امریکایی قرار می‌داد. او تأکید داشت که در میان این افراد اگرچه «خون متفاوت است» اما «تخم‌شان یکی است». این ایده با دیگر تفاوت‌هایی که مایل بود میان نژادهای بشری برقرار کند هم سازگار بود، چنان‌که گفت «پوست، مو، چهره و قد در آنها تنوع یافته، اما تغییری در ساختار درونی ایجاد نکرده است» (بوفون، طبیعت‌شناسی، IX، ۱، به نقل از اسلاتکین، ۲۰۱۱، ۱۸۵). در تبیین

نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری

تفاوت‌های میان نژادها، او به آب‌وهوا متوسل شد تا مدعی شود تمایز موجود میان نژادهای انسانی معلول تفاوت‌های آب‌وهوایی است.

به تصور اندرو کاران (همان، ۱۰۷)، چنین تجدیدنظری مبنایی کافی برای این ادعا فراهم می‌کند که درک بوفون از نوع بشر به شکل ضمنی درکی افقی است، در برابر درک لینه‌ای از جنس هومو که عمودی و سلسله‌مراتبی بود. تصور من اما این است که نظریه‌ی آب‌وهوایی بوفون مانع از پیوند خوردن او با تفکر نژادی و صحنه گذاشتن بر ایدئولوژی نژادی مسلط در زمانه‌ی او مبنی بر برتری اروپایی سفید نشده است. گرچه بوفون تفاوت‌های نژادی را دال بر برتری یا پستی ذاتی آغازین نمی‌دانست، اما برخی تفاوت‌های ناشی از محیط را علامت زوال از وضع طبیعی می‌شمرد. و نکته‌ی مهم این است که او وضع طبیعی انسان را برآمده از انسان اروپایی تصور می‌کرد. به باور بوفون، این نژاد مشتمل بر آدم‌هایی بود که «خوش‌سیماترین و زیباترین انسان را تولید کرده‌اند» و نمایشگر «رنگ اصیل انسان» اند (بوفون و دیگران، طبیعت‌شناسی، به نقل از یودل، ۲۰۱۴، ۲۷). در عوض و به‌عنوان نمونه‌ای از سایر نژادها، افریقایی‌های گینه را مثال می‌زند و می‌گوید «به نظر کاملاً آحمق می‌رسند، قادر نیستند بیشتر از سه بشمارند، و به‌خودی خود هرگز فکر نمی‌کنند؛ حافظه هم ندارند و گذشته و آینده به یک اندازه برای‌شان ناشناخته است» (بوفون، در باب وارثه‌های گونه‌ی انسان، ۱۵۱، به نقل از راد و لات، ۲۰۰۲، ۱۳۱). به این ترتیب، همچون بسیاری از دیگر نسخه‌های قرن هجدهمی مونوژنیسم، نسخه‌ی بوفون نیز مانع از این نبود که افریقایی سیاه را در موقعیتی پست بنشانند و ابتدایی‌ترین قوای شناختی را از او دریغ کند.

ایده‌ی برتری سفید برحسب توانایی‌های ذهنی را حتی در نوشته‌های یکی از برابری‌طلب‌ترین صداهای عصر روشنگری نیز می‌توان دید؛ قطعاً تحسین ژان ژاک روسو از چیزی که اروپایی‌ها «وحشی» نامیده بودند، به علاوه‌ی انتقادات تندوتیزش از مسیر اروپایی منتهی به تمدن در قرن هجدهم کم‌نظیر بود. به‌رغم ایدئولوژی غالب روشنگری که نابودی فرهنگ‌های غیراروپایی را به پیشرفت تعبیر می‌کرد، روسو قویاً نابودی فرهنگ‌های بدوی و پیشاعلمی را که در معرض تهاجم استعمار بودند تقبیح کرد. خصومت او با استعمار از جمله از همین‌جا پیداست که می‌گوید «اگر من رهبر یکی از

مردمان نیجر بودم، اعلام می‌کردم دستور داده‌ام چوبه‌ی داری را در مرز کشور نصب کنند و نخستین اروپایی که جرأت ورود به خاک اینجا را پیدا کرده اعدام کنند، نیز نخستین شهروندی که بنای ترک این خاک را دارد» (پاسخ نهایی، در مجموعه آثار ا، ۱۲۵، به نقل از مسترس و کلی، ۱۹۹۰، ۱۷۲). علاوه بر این، او نظریه‌های نژادی معاصرش را به اعتبار اتکای‌شان بر مشاهدات نادقیق جهانگردهای اروپایی به چالش کشید، چه این‌که این جهانگردان «بیشتر دلمشغول جیب‌هایشان بودند تا مغزشان» (روسو، [۱۷۵۴] ۲۰۱۳). او با انتقاد از ساده‌سازی‌های متداول از پیچیدگی‌های نژادهای بشری گفت «کره‌ی زمین مملو از ملت‌هایی است که جز نام‌شان چیزی از آنها نمی‌دانیم، و باین‌حال کارمان شده قضاوت در خصوص نژاد بشر!» (همان).

به‌رغم انکار پیشرفت اجتماعی ادعا شده در ایدئولوژی روشنگری اما روسو هم با ایده‌ی پیشرفت ذهنی مردمان شمال همراه بود، یعنی با نظریه‌هایی که معتقد بودند بهره‌ی اروپایی‌ها از مواهب ذهنی بیشتر است. او متأثر از نظریه‌ی آب‌وهوایی بوفون در خصوص تغییر انسان، اعتقاد داشت ذهن انسان بسته به شرایط محیطی تغییراتی تدریجی را از سر می‌گذراند: «در تمام ملل جهان، پیشرفت ذهن دقیقاً متناسب است با نیازهایی که افراد از طبیعت دریافت کرده‌اند یا نیازهایی که تحت شرایط گوناگون در آنها ایجاد شده است» (همان). حال با توجه به این‌که خاک سرزمین‌های شمالی حاصلخیزی کم‌تری دارد، نتیجه می‌گیرد «به‌طور کلی مردم شمال زبردست‌تر از مردم جنوب‌اند، زیرا اگر قرار بود باروری‌ای که طبیعت به ذهن‌شان می‌دهد برابر با حاصلخیزی‌ای باشد که به خاک‌شان داده، از پس امورشان بر نمی‌آمدند» (همان). به نظر می‌رسد به‌رغم تأکید بر روندهای قهقرایی جاری در فرایند تمدن، وقتی صحبت از ذهن در میان باشد، روسو اولاً به پیشرفت ذهن به‌طور کلی اعتقاد دارد، و ثانیاً به پیشرفت بیشتر ذهن مردمان شمال در مقایسه با مردمان جنوب. با این حساب، حتی یک شرح بدوی‌گرایانه‌ی رادیکال از سرشت انسان نیز که «وحشی» (در اصطلاح اروپایی‌ها) را از جهات متفاوت ستایش می‌کند، آن‌جا که پای قابلیت‌های ذهنی در میان باشد، «سفید اروپایی» را بهره‌مندترین نژاد از این موهبت طبیعی می‌داند.

کانت و نژادپرستی

امیدوارم ذکر نمونه‌های بالا از ایدئولوژی برتری نژادی در میان اندیشمندان روشنگری کمکی کرده باشد تا نشان دهم این ایدئولوژی تا چه اندازه در فضای فکری روشنگری هوادار داشته و ترویج می‌شده است، و تا کجا می‌توانسته در تولید مشروعیت برای استثمار افریقایی سیاه مفید واقع شود. اما ممکن است گفته شود حضور تفکر نژادی در فلسفه‌ی طبیعی یا طبیعت‌شناسی مخاطره‌ی چندانی به لحاظ فکری ایجاد نمی‌کند، چه این‌که این تفکر بخش کوچکی از حوزه‌ی گسترده‌ی علوم طبیعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، ممکن است گفته شود تفکر نژادی وجهی حاشیه‌ای از اندیشه‌ی روشنگری را تشکیل می‌دهد که از وجوه رادیکال و اساسی این جنبش قابل جداسازی است. اما واقعیت این است که دشوار نیست نشان دادن این‌که تفکر نژادی چه لوازم عملی‌ای در حمایت از استعمار به نام توسعه داشته است، و انسانیت‌زدایی از افریقایی سیاه به نام آموزش چه خدمتی به استثمار او می‌کرده است. بنابراین فارغ از مخاطره‌ای که حضور تفکر نژادی می‌تواند برای علوم طبیعی این دوره، به‌مثابه مجموعه‌ای دانش‌های نظری، ایجاد کند، «کاری که این علوم در این دوره کرده‌اند»، نه صرفاً «چیزی که گفته‌اند» از منظر نژادی فاجعه‌بار بوده است. با این حال وقتی پای علوم انسانی و اجتماعی (و به زبان عصر روشنگری، فلسفه‌ی اخلاقی) در میان باشد، یعنی جایی که ایده‌ی انسان در مرکز تمام بحث‌ها قرار می‌گیرد، مسأله بحرانی‌تر هم می‌شود. در ادامه، برای اینکه شمه‌ای از نتایج زبان‌بار اندراج تفکر نژادی در این دانش‌ها را بازگو کنم بر امانوئل کانت متمرکز می‌شوم و برخورد او با مسأله‌ی نژاد را در ادامه‌ی مقاله به بحث می‌گذارم.

کانت در یکی از نخستین آثارش، *مشاهداتی در باب احساس امر زیبا و والا* (۱۷۶۴) به مردمان سفید و سیاه با تعبیر «دو نوع از بشر» اشاره می‌کند و قابلیت‌های ذهن آنها را به رنگ‌شان ربط می‌دهد و می‌گوید «تفاوت میان این دو نوع از بشر بسیار اساسی است، و به نظر می‌رسد تفاوت از حیث قابلیت‌های ذهنی آنان همان‌قدر بزرگ است که تفاوت از حیث رنگ‌شان» (کانت، [۱۷۶۴]، ۲۰۱۱، ۵۹). گویی همان رابطه‌ای که پیش‌تر از زبان آناتومیست‌ها میان پوست سیاه و مغز سیاه بیان شده بود حالا از زبان

یک فیلسوف اخلاقی میان پوست سیاه و ذهن سیاه برقرار می‌شود. چند صفحه بعد، در عبارتی مشهور و البته بدنام، کانت همان برخورد متکبران‌های اروپایی را با افریقایی سیاه بازتولید می‌کند، وقتی نظر یک «نجار سیاه» را با ذکر این توضیح نادیده می‌گیرد که «بعید نیست چیزی قابل توجه در حرف او باشد، اما همین واقعیت که این موجود پست از سر تا پا مطلقاً سیاه بود خود دلیل دیگری است بر اینکه سخنش احمقانه است» (همان، ۶۱).

کانت در کارهای بعدش‌اش و بر پایه‌ی تمایزی که بوفون میان گونه‌ها برقرار کرده بود استدلال‌هایش به نفع مونوژنیسم را بسط داد، با این حال همچنان به برتری ذهنی سفید اروپایی پایبند ماند. او در درس‌گفتارهای *انسان‌شناسی* (۱۷۸۲) از بومیان امریکا به‌عنوان پایین‌ترین نژاد در میان چهار نژاد مطرح یاد می‌کند و آنها را مطلقاً کندذهن، بی‌احساس و ناتوان از آموزش‌پذیری می‌داند. «نگرو» را به این اعتبار که قابلیت تعلیم‌یافتن دارد بالاتر از آنها می‌نشانند و تصریح می‌کند که «آنها فرهنگ را فرامی‌گیرند»، و بعد این را اضافه می‌کند که «اما تنها فرهنگ بردگی را» ([۱۷۸۲] ۲۰۱۲، ۳۲۰). تذکر این نکته مهم است که انحصار آموزش برای نژاد سفید موضوعی حیاتی در فلسفه‌ی کانت است، چرا که تصویر او از وضع طبیعی یک تصویر هابزی است: آشوبناک و پرستیزه، که به‌ضرورت و فوریت باید از آن خارج شد. به همین خاطر او خروج از این وضع شرارت‌بار را وظیفه‌ی آدمی می‌داند (کالر، ۲۰۲۰). اما دشوار می‌توان تصور کرد که چگونه انسانی که قابلیت آموزش دیدن و فراگیری فرهنگ را ندارد اصلاً بتواند از این وضع شرارت‌بار خارج شود!

پاولینگ کلینگلد (۲۰۰۷، ۵۷۳) البته با نظر به تطور و تکامل ایده‌های کانت بر این عقیده است که او در آثار دهه‌ی ۱۷۹۰ش این شرح سلسله‌مراتبی از نژادهای انسانی را به‌نفع یک شرح برابری‌طلبانه و جهان‌وطنی کنار گذاشته است. شواهدی بر این ادعا هم وجود دارد. کانت در کتاب *نزاع دانشکده‌ها* (۱۷۹۸)، به تصریح تمام انسان‌ها را در ایده‌ی پیشرفت‌ش وارد می‌سازد و می‌گوید «تمام انسان‌های روی زمین ... به‌تدریج در پیشرفت مشارکت می‌کنند» (AA VII، ۸۹، به نقل از برناسکونی، ۲۰۰۳، ۱۸). ولی حتی این پیشرفت جهانی هم به نظر اروپامحور می‌آید. او در *تأملات* که بعد از مرگش انتشار یافت، می‌گوید «پیشرفت مستمر نژاد انسان را باید در غرب (Occident)

نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری

جستجو کرد و از آن‌جا آن را به سایر نقاط جهان اشاعه داد» (AA XVI، ۷۸۹، به نقل از بارنوسکونی، همان). به توضیح برناسکونی، دلیل این غرب‌گرایی را باید در جمله‌ی قبلی همین نوشته پیدا کرد، جایی که ناتوانی اساسی ملت‌های اروپایی را برای پیشرفت خاطر نشان می‌کند: «ملل شرقی هیچ‌گاه به‌خودی خود بهبود نمی‌یابند» (AA XV، ۷۸۸، به نقل از برناسکونی، همان). با این حساب شاید بتوان گفت، اگرچه در کارهای متأخر کانت از آن تفکر نژادی سفت‌وسخت اولیه خبری نیست، ولی او هنوز اروپامحوری آشکاری را در خصوص پیشرفت جهانی و برتری ذاتی اروپایی‌ها در قیاس با سایر ملل حفظ کرده است. همین خود بهانه‌ای است برای تأمل بیشتر در ربط‌وپیوند ایده‌های کانت در خصوص ناتوانی ذاتی ملل غیراروپایی برای پیشرفت از یک سو و استعمار از سوی دیگر.

چنانچه در نظر آوریم که کانت در آثار فلسفی‌اش شاید دوران‌سازترین تحلیل‌های به‌جامانده از عصر روشنگری را در باب خرد محض، خرد عملی، و قوه‌ی حکم عرضه کرد، احتمالاً ایده‌های نژادی او اهمیتی دوچندان هم پیدا کند. با در نظر داشتن رأی کانت درباره‌ی سیاه، تفاوت بنیادی نژادهای دیگر با سفید اروپایی، و رابطه‌ی میان رنگ پوست و ذهن و جغرافیا، حالا می‌توان پرسید چنین دانشی درباره‌ی انسان اساساً تا چه اندازه می‌توانست جهان‌شمول باشد؟ آیا شرح‌های کانت از شناخت انسان، اخلاق و زیبایی‌شناسی را نباید محدود به ذهن اروپایی دانست؟ دقت کنید این تمایز میان ذهن اروپایی و غیراروپایی پیشنهاد من نیست، بلکه تمایزی است که خود کانت برقرار می‌کند. در همدلی با کانت شاید این‌طور بشود گفت که برای او، بهترین راه برای مطالعه‌ی ذهن انسان احتمالاً مطالعه‌ی نمونه‌ی اعلا‌ی ذهن انسان است، و چنان‌که آمد این نمونه‌ی اعلا چیزی نیست جز ذهن آدم‌های نژاد خود او. اما همچنان می‌توان پرسید: آیا حین مطالعه‌ی قوای ذهن، از جمله قوه‌ی تخیل، تأمل اخلاقی، یا حکم زیبایی‌شناختی، کانت اصلاً نژادهای دیگر را داخل مفهومش از انسان می‌داند؟ تا آن‌جا که به کارهای انسان‌شناسی او بازمی‌گردد، پاسخ به نظر روشن است؛ در همان اثر اولیه‌اش در زیبایی‌شناسی، و در فصلی با عنوان «در باب خصوصیات ملی از این حیث که بر احساس متفاوتی از امر والا و امر زیبا مبتنی اند» و پس از مرور تفاوت‌هایی که

میان ملت‌های گوناگون در پردازش احساس امر والا و احساس امر زیبا وجود دارد، او آفریقایی سیاه را خارج از موضوع می‌داند و می‌گوید «نگروه‌های آفریقا بنا به طبیعت‌شان هیچ احساسی که از مضحکه فراتر باشد ندارند» (کانت [۱۷۶۴] ۲۰۱۱، ۵۸). بر این اساس، به نظر نمی‌رسد کانت تمامی نژادها را، اصلاً یا به یک اندازه، دارای قوای ذهنی و توانایی‌هایی بداند که در آثارش به کنکاش در آنها پرداخته است.

ممکن است دوباره تذکر دهید که باید تطور و تکامل ایده‌های کانت را به‌ویژه در خصوص احساس امر زیبا در آثار متأخرش در نظر داشت. سخن بیراهه نیست، به‌ویژه اگر تجدیدنظر کانت را هنگام تحلیل همین مسأله در کتاب نقد قوه‌ی حکم (۱۷۹۰) در نظر آوریم. چنان‌که سالی هج گری (۲۰۱۲) می‌گوید، کانت در این اثر و ذیل بحثی درباره‌ی ایده‌ی زیبا سایر آدم‌ها، مثل سیاهان یا چینی‌ها را هم دارای این ایده می‌داند و می‌گوید «ایده‌ی نرمالی که یک نگرو از زیبایی یک فیگور دارد قطعاً باید متفاوت از ایده‌ی یک سفید باشد، کم‌این‌که ایده‌ی یک فرد چینی هم متفاوت از ایده‌ی یک اروپایی است» (کانت، ۱۷۹۰، ۱۱۹). چنان‌که پیداست به‌رغم اثر ۱۷۶۴، در اینجا ایده‌ی سیاه آفریقایی از زیبایی به رسمیت شناخته شده است. اما واقعیت این است که این ایده تنها به‌عنوان ایده‌ای متفاوت از «ایده‌ی نرمال سفیدپوست» از زیبایی به رسمیت شناخته شده است. از این بیان شاید این‌طور برداشت کنید که کانت در اینجا به نوعی نسبی‌گرایی در زیبایی‌شناختی نزدیک شده است. اما چنین نیست، دست‌کم با توجه به تأکیدی که او روی «جهان‌شمول» بودن ایده‌ی زیبایی در این کتاب دارد، ایده‌ی جهان‌شمولی که البته چیزی نیست جز همان ایده‌ی «اروپایی» از زیبایی. با این حساب، اگرچه در این اثر متأخر ایده‌ی آفریقایی سیاه از زیبایی به رسمیت شناخته شده، ولی همچنان با بیرون گذاشته شدن از ایده‌ی «جهان‌شمول» از زیبایی سرکوب شده است.^{۱۳} درست به همین دلیل است که اسپیواک معتقد است «سوژه آن‌گونه که در کانت تصور می‌شود دارای تفاوت‌های اساسی جغرافیایی و سیاسی در درون خود است» (اسپیواک، ۱۹۹۹، ۷-۲۶).

سویه‌ی دیگر تفکر نژادی در کانت زمانی آشکار می‌شود که در نظر داشته باشیم فلسفه‌ی کانت نه صرفاً یک علم ناظر به انسان، که درعین حال دانش اخلاقی‌ای بود که اهتمام قابل توجهی نیز به ایده‌آل جهان‌وطنی داشت. می‌شود پرسش برناسکونی را

نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری

تکرار کرد که «نژادپرستی کانت چطور با جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی او قابل جمع بود؟» (برناسکونی، همان، ۱۴) و از آن مهم‌تر، اصلاً خود این جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی چطور می‌توانست کار کند درحالی‌که پیشاپیش میان جمعیت‌های انسانی تبعیضی بنیادی گذاشته بود؟ به استدلال برناسکونی (همان، ۱۳)، رابطه‌ی میان فلسفه‌ی کانت و نژادپرستی‌اش مثلاً از جنس رابطه‌ی میان فرگه، بنیانگذار منطق جدید، و یهودی‌ستیزی او نبود، چه این‌که به‌سختی می‌توان میان یهودی‌ستیزی فرگه و فلسفه و منطقی‌اش ربط‌پیوندی پیدا کرد.^{۱۴} اما در قلمرو فلسفه‌ی اخلاق نژادپرستی چالشی است هم برای چارچوب فلسفی خود کانت و هم برای آن‌چه در قرون بعدی کانتی‌گرایی نام گرفت.

اشکالات ناظر به زمان‌پریشی

شاید کسی اعتراض کند که اتخاذ چنین رویگری نسبت به یک فلسفه‌ی قرن هجدهمی متضمن زمان‌پریشی (anachronism) در قبال اندیشه‌های کلاسیک است، به این معنی که دارد مفهومی معاصر از نژادپرستی را در مواجهه با فلسفه‌ی کانت به‌کار می‌گیرد و دلالت‌های امروزی آن را بدان نسبت می‌دهد. من برای نشان دادن این‌که چنین تفسیری از کانت متضمن زمان‌پریشی نیست، در بخش پایانی مقاله به دو واکنش متفاوت نسبت به مفهوم نژاد و سایر ملل، که درست هم‌زمان و هم‌مکان با کانت صورت گرفته اند، اشاره می‌کنم، واکنش‌هایی از ناحیه‌ی هردر و فورستر.

یوهان گوتفرد فن هردر در کتاب تأثیر‌گذارش، *ایده‌هایی برای فلسفه و تاریخ بشر* (۱۷۸۴-۱۷۹۱) بسیاری از ایده‌های نژادی رایج در عصر خود را که از قضا از سوی استادش کانت نیز ترویج می‌شد به چالش کشید. مونوژنیسم رادیکال او را می‌توان در عنوان بخشی از فصل هفتم کتاب دید: «فارغ از این‌که بشر روی زمین در چه صورت‌های متنوعی ظاهر می‌شود، هنوز هم همه جا نوع واحدی از بشر وجود دارد». نقد هردر اما از گونه فراتر رفت و به مفهوم نژاد رسید. به گفته‌ی او نوع انسان را باید به «مردمان» (peoples) تقسیم کرد و نه به نژادها. او که تفاوت میان انسان‌ها را عمدتاً محصول آب‌وهوا و جغرافیا می‌دانست مفهوم متصلب نژاد را به‌کل کنار گذاشت و پیشنهاد کرد

به جای متوسل شدن به چهار یا پنج نژاد یا حتی وارثه‌های مجزا از هم این‌طور فکر کنیم که «گونه به‌مثابه یک کل در یک وضعیت دگرگونی دایمی قرار دارد» (هردر، [۱۷۹۱] ۲۰۲۴، ۱۶۶) به‌طوری‌که رنگ‌ها و چهره‌ها مرتباً در هم می‌روند.^{۱۵} سیالیت نژادی هردر این مجال را برایش فراهم می‌کرد که تفاوت‌های مشاهده شده را کم‌رنگ سازد و این‌طور بگوید که در گذر زمان «رنگ‌ها در هم می‌روند؛ فرهنگ‌ها خصوصیات مادرزادی را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ و سرانجام همه‌چیز تنها سایه‌ای است از یک تصویر کلان واحد که مرزهای فضاها و زمان‌های روی زمین را درمی‌نوردد». هردر همچنین به‌صراحت تصور نازل بودن افریقایی سیاه را به لحاظ مغزی رد کرد: «کالمیک [جمعیتی مغول تبار ساکن اروپا] و نگرو از تمام جهات انسان‌اند، حتی از حیث شکل و ترکیب سرشان» (همان، ۱۶۸). تجدیدنظرهای او حتی از سوگیری‌های نژادی شایع در میان اندیشمندان روشنگری فراتر رفت و اروپامحوری را نیز به‌مثابه عنصر مشروعیت‌بخش به استعمار به چالش کشید. برخلاف کانت که پیشرفت سایر نژادها را در گرو اروپامحوری می‌دانست، هردر رویکرد متواضعانه‌ای را در قبال آفریقایی‌ها به استعمارگران توصیه کرد: «هنگام پای گذاشتن به سرزمین‌های سیاهان، تنها کار درست این است که قضاوت‌های متکبرانه‌مان را کناری بگذاریم و به سازمان‌دهی سرزمین آنها چنان بی‌طرفانه نظر کنیم که گویی سازمان‌دهی دیگری [یعنی اروپایی] در کار نبوده است» (همان، ۱۴۷). با این حساب، به نظر می‌رسد رویکرد او را می‌توان استثنایی برای این مشاهده‌ی استتمن (۲۰۲۳، ۱۰) به حساب آورد که فیلسوفان روشنگری از تحسین فرهنگ‌های غیراروپایی ناتوان بودند، ناتوانی‌ای که خود نتیجه‌ی نقش محوری ایده‌ی پیشرفت در ایدئولوژی اروپایی قرن هجدهم بود. در نتیجه‌ی همین دیدگاه هم بود که بخش عمده‌ی جهان به چشم اروپایی یا از اساس اروپایی بود یا در انتظار اروپایی شدن.

به‌عنوان شاهدی محکم‌تر برای ردّ اشکال زمان‌پریشی در موضوع نژادپرستی کانت می‌توان واکنش او را به دیدگاه کثرت‌گرایانه‌ی هردر در خصوص فرهنگ‌های دیگر مرور کرد. چنان‌که سونیا سیکا (۲۰۰۷) می‌گوید، این دو فیلسوف بر سر مفهوم خوشبختی نیز اختلاف نظر داشتند: هردر خوشبختی را حالتی درونی می‌دانست که سنجه‌ی آن تنها در سینه‌ی تک‌تک افراد یافت می‌شود (هردر، همان، ۲۱۹). برای کانت اما

نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری

خوشبختی متضمن هدفی والاتر بود که انسان خردمند باید برای آن می‌کوشید. مثالی که کانت برای به چالش کشیدن مفهوم هردر از خوشبختی عرضه می‌کند، اما خود نمونه‌ی آشکاری است از اراده‌ی او برای استعمار. او در مروری بر کتاب هردر در ۱۷۸۵ می‌نویسد:

آیا واقعاً مراد نویسنده این است که اگر ساکنین خوشبخت تاهیتی هرگز به رؤیت ملل متمدن نرسیده بودند، و به حکم تقدیرشان هزاران قرن را در بطالتی صلح‌آمیز سپری می‌کردند، هنوز می‌شد برای این پرسش که آنها چرا اصلاً باید وجود داشته باشند، پاسخی راضی‌کننده به دست داد؟ یا برای این پرسش که آیا اگر این جزیره توسط گاو و گوسفند‌های خوشبخت اشغال می‌شد وضعیت همان‌قدر خوب بود که توسط انسان‌های خوشبختی اشغال شود که صرفاً از خودشان خشنودند؟ (کانت [۱۷۸۵] ۱۹۹۱، ۲۰-۲۱۹)

منظور کانت از انسان‌های خوشبختی که صرفاً از خودشان خشنودند ظاهراً همان اروپایی‌هاست. و این نقل‌قول از اثری نسبتاً متأخر از کانت نشان می‌دهد او نه تنها استعمار را قابل‌پذیرش می‌دانست، بلکه اصلاً آن را لحظه‌ای ضروری برای پیشرفت فرهنگی و تاریخی ساکنان سرزمین‌های استعماری قلمداد می‌کرد. گرچه باید اضافه کرد که او که در اثر بعدترش، *صلح پایدار: رساله‌ای فلسفی* (۱۷۹۵) از تأیید تمام‌وکمال استعمار عقب کشید و «ملل متمدن» را بابت «رفتارهای غیردوستانه» و «جفایی که در مواجهه با نژادها و سرزمین‌های بیگانه» به خرج دادند به‌نرمی سرزنش کرد. (کانت [۱۷۹۵] ۲۰۱۶، ۱۳۹). شاید بتوان گفت گرچه همراه با توسعه‌ی چارچوب کلان کانت برای درک ذهن انسان، نژادپرستی منطقی در آثار مردم‌شناسی او نیز تعدیل شد، اما واقعیت این است که او هیچ‌گاه باور به نژاد را به‌مثابه مقوله‌ای زیستی با دلالت‌های کمابیش ذهنی و فرهنگی کنار نگذاشت. بعلاوه، قرینه‌ای در دست نیست برای مخالفت با فلیکشو و ایبی مبنی بر اینکه «کانت همواره یک اروپامحور راسخ باقی ماند» (۲۰۱۴، ۹).

در دفاع از کانت، برخی تلاش کرده‌اند چارچوب فلسفی کلان کانت یعنی فلسفه‌ی استعلایی‌اش را از کارهای انسان‌شناسانه‌ی او جدا کنند. استدلال آنان چنین است که نظریه‌ی نژادی کانت نه فلسفه‌ی او را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد و نه بخشی از آن است. ضمن این‌که منطقاً هم از اصول فلسفی او بیرون نمی‌آید (کلینگلد، ۲۰۰۷؛ هیل و بوکسیل، ۲۰۰۱). این البته راه مؤثری برای نجات دادن یک فلسفه به‌طور کلی از یک انسان‌شناسی نژادی است، اما تردید دارم برای فلسفه‌ای که فاهمه، اخلاق، و قوه‌ی حکم را موضوع اصلی کار خود قرار داده نیز جواب دهد. چطور فلسفه‌ای در باب انسان، با این ریزبینی و ظرافت، می‌تواند به آنچه که به‌عنوان انسان یا به‌عنوان نمونه‌ی اعلا‌ی انسان می‌شناسد بی‌اعتنا باشد؟ در واقع، اگرچه ارجاعات نژادی در کار کانت بخشی اساسی از فلسفه‌ی او را تشکیل نمی‌دهد، اما پیش‌فرض‌های او راجع به سلسله‌مراتب در دل مفهوم انسان را آشکار می‌کند. نمونه‌ای روشن‌گر در خصوص این پیش‌فرض‌ها را می‌توان در ارجاع او به بومیان استرالیا و آرژانتین در نقد قوه‌ی حکم دید.

او در بحثش درباره‌ی «غایت طبیعی» مدعی می‌شود که غایت وجود چیزها، طوریکه به آنها ضرورت بخشد، نمی‌تواند چیزی در خود طبیعت باشد، بلکه باید بیرون از آن قرار گیرد. در مسیر استدلال به نفع این مدعا از جمله به چیزهایی اشاره می‌کند که در خدمت یک غایت بیرونی اند: «غلف برای دام ضروری است، و دام هم برای انسان ضرورت دارد، چونان وسیله‌ای برای وجودش» (کانت [۱۷۹۰]، ۲۰۰۰، ۲۵۰). و در ادامه به مورد انسان می‌رسد: «اما روشن نیست که وجود داشتن انسان چه ضرورتی دارد» (همان). و بعد برای روشن‌تر کردن وضعیت انسان، جمله‌ی اخیر را با این توضیح تکمیل می‌کند: «پرسشی که اگر ناظر به ساکنین نیوهلند [استرالیا] و فوئگو [مجمع‌الجزایری در آرژانتین] طرح شود پاسخ آسانی نخواهد داشت» (همان). به عبارت دیگر، اگر روشن نیست که انسان چطور می‌تواند غایتی بیرون از خود داشته باشد و به این اعتبار وجودش ضرورت یابد، دست‌کم در مورد نیوهلندی‌ها و فوئگویی‌ها روشن است که چنین غایتی در کار نیست. اریک واتکینز، از شارحین متاخر کانت، بلافاصله بعد از آوردن این نقل از کانت می‌گوید «استدلال کانت متضمن دیدگاه‌های نژادپرستانه‌ای است که شدیداً زیر سؤال اند» (واتکینز، ۲۰۱۹، ۱۸۲). اما به همین مقدار اکتفا می‌کند، چونانکه عمده‌ی شارحین کانت چنین کرده‌اند، اگر اصلاً اشاره‌ای به جنبه‌ی نژادپرستانه‌ی استدلال کرده

نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری

باشند. گایاتری اسپیواک اما مته به خشخاش می‌گذارد تا پس‌پشت نگاه کانت را حلاجی کند. بهر حال این پرسش بجایی است که چگونه یکی از ریزبین‌ترین اذهان فلسفی تاریخ، اینطور سبکسرانه تصور عامیانه‌ی اروپایی در خصوص بطالت و بیهودگی بومیان بر جدید -در اصلاح اروپاییان- را بازتولید می‌کند. اسپیواک دلیل چنین قضاوتی را اینطور می‌فهمد: زیرا انسان بومی استرالیا و آرژانتین صرفاً ابژه‌ی فکر است، نه «سوژه» زبان یا حکم در جهان نقد قوه حکم» (اسپیواک، همان، ۲۶). یعنی اینجا هم با موردی سروکار داریم که کانت غیراروپایی‌ها را در مفهومش از انسان وارد می‌کند، اما نه به همان ترتیبی که اروپایی‌ها را وارد می‌کند، یعنی نه به عنوان یک سوژه. این سلسله‌مراتب درون نوع بشر، که یکی را انسان خام فاقد فرهنگ می‌بیند و دیگری را سوژه‌ای عقلانی «توجهی برای اروپایی فراهم می‌کند که قانونگذار جهان باشد» (همان، ۳۳).

ممکن است کسی، به سبکی جامعه‌شناسانه، بگوید نظریه‌ی نژادی کانت صرفاً محصول یا بازتاب زمانه‌اش بوده، و تفکر نژادی در آن عصر تقریباً اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. ولی اگر نظریه‌ی کانت صرفاً محصول زمانه‌اش بوده، می‌شود پرسید پس استدلال‌های علمی و اخلاقی هر دو محصول کدام زمانه بوده است؟ این پرسش اگر در خصوص گئورگ فورستر طرح شود حتی معنی‌دارتر هم شود. فورستر طبیعت‌شناس و جغرافی‌دانی بود که سفرهای علمی مختلفی را تجربه کرده بود، از جمله سفر دوم جیمز کوک به اقیانوسیه را. برخلاف بیشتر اندیشمندان اروپایی، فورستر با فرهنگ‌هایی متنوع تماس مستقیم داشت و آنها را از نزدیک مطالعه کرد. در کتاب سفر به دور دنیا (۱۷۷۷)، که محصول سفر او به آتلانتیک جنوبی تا جزایر پلونزی بود، و بر پایه‌ی مشاهدات دست اول از جزیره‌نشینان رنگارنگ، فورستر ادعا کرد رنگ پوست حتی در یک ناحیه‌ی جغرافیایی هم با تنوع زیادی همراه است و نمی‌تواند مبنایی برای یک طبقه‌بندی روشن و متمایز باشد، چه برسد به این‌که نقش بنیادی موردانتظار کانت را بازی کند. به توضیح گری (۲۰۱۲، ۴۰۳)، فورستر باور داشت که ایده‌ی کانت «خصوصیات وراثتی گریزناپذیر» چیزی بیش از یک فانتزی نیست. ضمن این‌که ایده‌های بعدی او در طبیعت‌شناسی و منشاء حیات نیز غیرقابل دفاع اند. فورستر کانت را متهم می‌کند به

این که داده‌هایی را گزینش کرده که بهتر چارچوب نظری‌اش را تأیید می‌کنند، عوض این که همه‌ی داده‌های موجود را مدنظر قرار دهد و دریابد که نمی‌تواند هیچ تعریف روشنی از نژاد به دست دهد. باید توجه داشت که همچون هر در، ایده‌های فورستر هم ایده‌هایی منزوی نبودند، چه این که مشاهدات دست‌اولی که در کتاب *سفرها* مستند شده بود در کارهای کانت، بلومنباخ، و هر در دیده می‌شود. دقت کنید مسأله این نیست که فورستر دلایل کافی برای رد نظریه‌ی نژادی کانت اقامه کرده بود یا نه. به هر حال فارغ از داده‌های مشاهداتی، میان این دو بر سر روش‌شناسی علمی نیز اختلاف نظر کم نبود. مسأله صرفاً این است که حضور جدی ایده‌های فورستر در زمانه‌ی کانت اشکال زمان‌پریشی را در بحث حاضر مرتفع می‌کند. ضمن این که چنان که ویراستاران کتابش گفته‌اند، این مشاهدات چالشی بوده‌اند برای نظریه‌های انسان‌شناسی پشت‌میزنشینی که خالی از مطالعات میدانی فورستر بودند (توماس و برگوف، ۲۰۰۰، ۴۱). با این حال صدایی که در عصر روشنگری در موضوع نژاد شنیده شد صدای هر در و فورستر نبود. این صدای کانت با طنین نژادپرستانه و دلالت‌های اروپامحورش بود که در گفتمان نژادی قرن هجدهم دست بالا را داشت و مشروعیت لازم را برای پیشبرد پروژه‌ی استعمار در آن قرن و قرن‌های بعدی فراهم کرد.

^۱ طبیعت‌شناسی را برای natural history آورده‌ام. این عنوان بعضاً به «تاریخ طبیعی» ترجمه می‌شود که در غالب موارد معادل غلطی است، یعنی آنجا که به رشته‌ی علمی‌ای دلالت دارد که در واقع نیای زیست‌شناسی معاصر است.

^۲ قاعداً البته این تنها دیدگاه موجود در خصوص خاستگاه نژاد نیست. برای شرحی که خاستگاه نژاد را در دوران باستان کلاسیک دنبال می‌کند بنگرید به کتاب ایزاک (۲۰۰۴). برای شرحی که آن را در قرون وسطی کشف می‌کند نیز بنگرید به هنگ (۲۰۱۸).

^۳ The Dance of Sevin Deidly Sins

^۴ Jean Riolan (the Younger)

^۵ Marcello Malpighi

^۶ Alexis Litré

^۷ Pierre Barrère

^۸ Juhan Fredrick Meckel

⁹ Claude-Nicolas Le Cat

¹⁰ *Oethiops*

¹¹ *Anthropomorpha*

¹² Jean-Baptiste-Pierre Le Romain

^{۱۳} این موضع با «زیبایی‌شناسی سفید» مورد علاقه‌ی یوهان یواخیم وینکلمن، چهره‌ی تأثیرگذار تاریخ هنر و باستان‌شناسی قرن هجدهم، قابل مقایسه است. او نیز چند دهه پیشتر و کامبیش همزمان با اثر نخست کانت در زیبایی‌شناسی، برتری زیبایی‌شناسی نژاد سفید را طرح کرد و تأثیر به‌سزایی در اشاعه‌ی این ایده در حوزه‌های کاری‌اش داشت. به ادعای نیل اروین پینتر، وینکلمن در این موضع تحت تأثیر کانت بود و «پده‌ی کانتی فیگور ایده‌آل واحد [سفید یونانی] را برای تمام بشریت اتخاذ کرده بود» (پینتر، ۲۰۱۰، ۶۱).

^{۱۴} به گمان من البته در مورد فرگه هم اروپامحوری او از جهتی دیگر بر فلسفه‌اش تأثیر گذاشت. فرگه، در دفاع از اعتبار جهان‌شمول قوانین منطق می‌نویسد «حتی اگر موجودی پیدا کردیم که با قوانین منطق متفاوتی کار می‌کرد واکنش‌مان باید چنین باشد که «در اینجا با شکل تاکنون ناشناخته‌ای از جنون مواجهیم» (فرگه [۱۹۸۳] ۱۹۶۴، xvi، به نقل از باقرامیان، ۲۰۰۴، ۱۲۰). اما آنچه او جنون می‌نامید بعدتر در منطق‌های غیر کلاسیک ارائه شده در قرن بیستم ظاهر شد. جالب این است که از قضا فیلسوفانی هم بعداً از منطق‌های سهارزشی یا منطق فراسازگار برای درک اذهان غیراروپایی استفاده کردند. برای بحثی درباره‌ی منطق حاکم بر تفکر مردمان *آزنده* بنگرید به تریپلت (۱۹۸۸)، داکوستا و دیگران (۱۹۹۶) و فرنچ (۲۰۱۱).

^{۱۵} به توضیح هارفم (۲۰۲۳) اولویتی که هردر برای مردمان، به‌مثابه گروه‌های قومیتی که با هم زندگی می‌کنند، قایل شد در اوایل قرن بیستم مورد ارجاع فرانس بواس نیز قرار گرفت، جایی که بواس قصد داشت مردم‌شناسی را از نژاد دور سازد.

منابع

Baghramian, Maria (2004). *Relativism*. Routledge.

Benedict Ruth (1943). *Race: Science and Politics*. The Viking Press.

Bernasconi, Robert (2003). Will the real Kant please stand up: The challenge of Enlightenment racism to the study of the history of philosophy. *Radical Philosophy*, 117, 13-22.

Curran, Andrew (2011). *The Anatomy of Blackness*. Johns Hopkins University Press.

Da Costa, Newton, Bueno, Otavio, French, Steven (1998). Is there a Zande logic? *History and Philosophy of Logic*, 19, 41-54.

Flikschuh, Katrin, Ypi, Lea (2014). Introduction: Kant on Colonialism—Apologist or Critic? in *Kant and Colonialism*. eds. Katrin Flikschuh, Lea Ypi. Oxford University Press.

French, Steven (2011). Partial structures and the logic of Azande. *Principia*, 15(1), 77–105.

Gray, Sally Hatch (2012). Kant's Race Theory, Forster's Counter, and the Metaphysics of Color. *The Eighteenth Century*, 53(4), 393-412.

Hannaford, Ian (1994). *Race: The History of an Idea in the West*. The John Hopkins University Press.

Harpham, Geoffrey Galt (2023). *Theories of Race: An annotated anthology of essays on race, 1684–1900*. <https://www.theoriesofrace.com>.

Heng, Geraldine (2018) *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge University Press.

Herder, Johann Gottfried ([1791] 2024). *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*. (Gregory Martin Moore, trans.). Princeton University Press.

Hill Thomas, Boxill, Bernard (2001). 'Kant and Race' in *Race and Racism*, ed. Boxill, Oxford University Press, pp. 448-71.

Hume, David ([1741] 1985). *Essays: Moral, Political and Literary*. ed. Eugene Miller. Liberty Fund.

Isaac, Benjamin (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton University Press.

Jardine, Nick (2000). Uses and Abuses of Anachronism in the History of the Sciences. *History of Science*, 38(3), 251-270.

Kant, Immanuel ([1764] 2011). *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. eds. Patrick Frierson, Paul Guyer. Cambridge University Press.

Kant, Immanuel ([1782] 2012). *Lectures on Anthropology*, eds. Allen W. Wood, Robert B. Louden. Cambridge University Press.

Kant, Immanuel ([1785] 1991). Reviews of Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind. in *Kant: Political Writings*, ed. H. S. Reiss. Cambridge University Press.

Kant, Immanuel ([1790] 2000). *Critique of the power of judgment*. ed. Paul Guyer. Cambridge University Press.

Kant, Immanuel ([1795] 1903). *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, Geroge Allen & Unwin LTD.

Kellner, Allan J. (2020). States of Nature in Immanuel Kant's Doctrine of Right. *Political Research Quarterly*, 73(3), 727-739.

Khalidi, Muhammad Ali (2013). Three kinds of social kinds. *Philosophy and Phenomenological Research*, 90: 96–112.

Kleingeld, Pauline (2007). Kant's Second Thoughts on Race. *The Philosophical Quarterly*, 57(229), 573–592.

Le Romain [1765]. Negres, considérés comme esclaves dans les colonies de l'Amérique, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot and Jean le Rond d'Alembert. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Autumn 2022 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds): <https://encyclopedia.uchicago.edu>. Accessed on 13 March, 2024.

Roberts, Dorothy (2011). *Fatal Invention*. The New Press.

Rousseau, Jean Jacque. ([1754] 2013), *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality*, translated by Ian Johnston. <https://web.viu.ca/johnstoj/rousseau/seconddiscourse.htm>.

Sikka, Sonia. (2007). On the Value of Happiness: Herder Contra Kant. *Canadian Journal of Philosophy*, 37(4), 515-546.

Slotkin, James Sydney (1965). *Reading in Early Anthropology*. Routledge.

Smedley, Audrey, Takezawa, Yasuko I. and Wade, Peter. "race". *Encyclopedia Britannica*, 3 Feb. 2024, <https://www.britannica.com/topic/race-human>. Accessed 13 March 2024.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason*. Harvard University Press.

Statman, Alexander (2023). *A Global Enlightenment: Western Progress and Chinese Science*. The University of Chicago Press.

Thomas, Nicholas, Berghof, Oliver (2000). introduction in George Foster, *A Voyage Round the World*, eds. Nicholas Thomas, Oliver Berghof. University of Hawai'i Press.

Triplett, Timm. (1988). Azande Logic versus Western Logic? *The British Journal for the Philosophy of Science*, 39(3), 361–366.

Watkins, Eric (2019). *Kant on Laws*. Cambridge University Press.

Wheeler, Roxann (2010). *The Complexion of Race: Categories of Difference in Eighteenth-Century British Culture*. University of Pennsylvania Press.

Wrad, Julie K., Lott, Tommy L. (2002). *Philosophers of Race: Critical Essays*. Blackwell Publishing.

Yudell, Micheal (1893). *Race Unmasked*, Columbia University Press.