

ارزیابی دیدگاه مارتا نوسباوم در باب غیر نسبی بودن فضایل در رویکرد ارسطویی

محمدسعید عبداللهی^۱، محمدعلی عبداللهی^۲

چکیده

چیستی، نقش و نحوه اکتساب فضایل در اندیشه ارسطو جایگاهی مهم دارد. او تلاش میکند بشکلی ساختارمند به غایت و هدف آدمی از فراچنگ آوردن فضایل دست یابد. مارتا نوسباوم، ارسطوشناس معاصر، بر این باور است که برخی از فیلسوفان معاصر گرچه خود را ارسطویی میدانند اما در نقطه‌ی محوری با او اختلافی چشمگیر دارند. اشتباه آنها رویکرد نسبی‌گرایانه به فضایل ارسطویی است. این رویکرد آشکارا با دیگر آراء ارسطو ناسازگاری دارد. ارسطو مدافع توصیفی عینی و یگانه از خیر بشر یا سعادت انسان بود. اخلاق فضیلت ارسطو این توان را دارد که بسیاری از آنچه نسبی‌گرایان بدنبال آن هستند را برآورده سازد و در همان حال، ادعای عینیت نیز داشته باشد؛ به این بیان که نسبی بودن بر اساس یک زمینه خاص، بمعنای نسبی‌گرایی نیست، همانگونه در دیگر علوم مانند پزشکی و دریاوردی، به زمینه‌ی خاص توجه میشود و این بمعنای نسبی‌گرایی نیست. بباور نوسباوم، فضایل ارسطویی بهتر از فضیلت‌های مدنظر نسبی‌گرایان میتواند فضیلت را توضیح دهد، البته زمانیکه ویژگیهای زمینه‌ی بدقت بررسی شده و به ویژگیهای مشترک و غیرمشترک توجه شود تا بهترین انتخاب صورت گیرد. در این مقاله پس از بیان دیدگاه نوسباوم در باب فضایل ارسطویی، به

۱۳۹

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ m.saied.abdollahi@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران؛ abdollahi@ut.ac.ir



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.3.7.4

بررسی سه اشکال به نظریهٔ او پرداخته و در نهایت روشن خواهیم ساخت که چگونه فضایل در اندیشه ارسطو غیرنسبند.

کلیدواژگان: اخلاق، فضایل، نسبی‌گرایی، عینیت، نوسباوم، ارسطو.

مقدمه

در دهه‌های اخیر و در شرایطی که صدای ناخشنودیهای گوناگون از نظریه‌های اخلاقی بگوش میرسد، علاقه به فضایل آرام آرام بیشتر رخ مینمایند. برخی از فیلسوفان اخلاق بر این باورند که نظریه‌های اخلاقی از تجربه‌های عینی انسان دارای پوست و گوشت [=انضمامی]، بدور افتاده و دیگر کارایی لازم را ندارند. زمانی که این فیلسوفان بدنبال رویکرد بدیل میگردند، سخن از فضایل جای خود را بازمی‌یابد. در یک نگاه کلان، شاید بتوان گفت در میان رویکردهای اخلاقی متفاوتی که تاکنون بروز و ظهور یافته‌اند، «اخلاق فضیلت»^۱ در زمرهٔ گسترده‌ترین و پر دامنه‌ترین آنهاست.

توجه به «فضیلت»^۲ بعنوان دست‌مایه‌ی برای فکر و فعالیت فلسفی، پیشینه‌ی بردارای تاریخ فلسفه دارد. هرچند بحث از ماهیت فضیلت، اقسام آن و مباحثی از این دست را بشکلی ساختارمند در میان فیلسوفان پیش از سقراط بسختی میتوان یافت، اما با ظهور سقراط و گفت‌ووشنودهای فلسفی او در باب فضایل میان هرکوی و برزن، راه برای بحث جدی در این زمینه هموار شد. سقراط در میان جوانان شهر رفته و از آنان میپرسید، چگونه باید زیست؟ و اندکی بعد، خود پاسخ میداد: زندگی توأم با فضیلت. او معتقد بود در این مسیر رسالتی از جانب خدای معبد دلفی دارد (گاتری، ۱۳۷۶: ۲۷۹-۲۶۰). در اندیشهٔ سقراط پی‌ریزی یک نظام و نظریهٔ اخلاقی وجود نداشت و او تنها بدنبال آن بود که مردم سرزمین خود را با اخلاق آشنا کند و از این رهگذر حکمت و فضیلت را میان آنها شکوفا سازد تا بتوانند بیش از پیش به نفس خویش توجه کنند.

پس از سقراط، گرچه افلاطون طلایه‌دار بحثی مدون در باب فضایل بود، اما ارسطو را باید نخستین کسی دانست که تبیینی کلاسیک از فضایل بدست داد (خزاعی، ۱۳۸۹: ۲۰). اخلاق نیکوماخوسی^۳ را میتوان بهترین گواهی بر نگارش فلسفی و دقیق ارسطو دانست که نگارش او را از روش سقراط و افلاطون متمایز میکند. بنظر ارسطو دستیابی به

۱۴۰

1. Virtue Ethics
2. Virtue
3. *Nicomachean Ethics*

سعادت در گرو شناخت هرچه بهتر فضیلت است. او با طرح موشکافانه و تحلیل عمیق و مابعدالطبیعی از عناصری مانند صور (ایده‌ها)، سعادت، علم‌النفس، و ارائه بحث‌هایی روانشناختی در باب فضایل گوناگون، گامی مهم در بنا نهادن نظریه‌ی برداشت که تا امروز فیلسوفان برجسته تاریخ فلسفه در باب آن گفتگو کرده و میکنند. گرچه با شروع دوران جدید و پدید آمدن نظریه‌های گوناگون اخلاقی، کمابیش به اخلاق فضیلت، تحلیل و بررسی فضایل و نقش آن در اخلاق کم‌توجهی شده اما با آغاز قرن بیستم، بحث فضیلت در اخلاق فرصتی دوباره یافت. سخن از نقش فضایل در اخلاق، ذهن فیلسوفان شاخص قرن بیستم را بخود مشغول ساخت و افرادی مانند الیزابت آنسکوم^۱، فیلیپا فوت^۲، مایکل اسلوت^۳، مک‌ایننتایر^۴ و دیگران، با انگیزه‌ی مضاعف به ارزیابی این نظریه اخلاقی پرداخته و دریافته‌ی جدیدی از آن ارائه نمودند.

مارتا نوسباوم^(۱)، متفکر و ارسطوشناس مشهور آمریکایی، بر این باور است که فیلسوفان معتقد به اخلاق فضیلت در دوره جدید، نسب از ارسطو میبرند اما در یک نکته محوری با او اختلاف نظری چشمگیر دارند. در اندیشه بسیاری از مدافعان کنونی اخلاق فضیلت، بازگشت فضایل با چرخش بسوی نسبی‌گرایی همراه است و این نسبی‌گرایی، بعقیده نوسباوم، دیدگاهی است که تنها معیارهای مناسب خیر اخلاقی را معیارهای محلی - که از درون سنتها و رفتار هر جامعه یا گروه که از خود پرسشهایی در باب خیر میکنند، برمی‌آیند - میدانند. باری، نویسندگانی مانند مک‌ایننتایر، برنارد ویلیامز و فیلیپا فوت که در برخی موضوعات با یکدیگر اختلاف‌های بسیاری دارند، در این مسئله همداستان هستند که نظام‌های فراگیر و قواعد انتزاعی را باید کنار نهاد و بجای آن، روایتی از زندگی مناسب بر اساس شیوه‌های مشخصی از عمل فضیلت‌مندانه انجام داد و با کنار نهادن برنامه توجیه از نظر عقلانی، بمعنای هنجاری یگانه از زندگی خوب برای تمام انسان، به هنجارهایی که هم خاستگاه محلی دارند و هم کاربردی محلی، تکیه کرد (Nussbaum, 1988: p. 33).

۱۴۱

فیلسوفان معاصر که معتقد به اخلاق فضیلت هستند و از آنها نام بردیم، در باب نسبی‌گرایی موضعی صریح ندارند و دشوار بتوان از لابلای نوشته‌هایشان مطلبی یافت که

1. Elizabeth Anscombe
2. Philippa Foot
3. Michael A. Slote
4. Alasdair MacIntyre



بروشنی دیدگاه نسبی‌گرایان را تأیید یا رد کند. اما گویی همگی در این مسئله توافق دارند که باید با توجه به نسبی‌گرایی، از فهم اخلاق فضیلت ارسطویی به معنای اخلاقی که هنجارهایی فرافرهنگی ارائه می‌دهد - که با ارجاع به دلایلی که در سطح جهانی اعتباری انسانی دارند، میتواند دریافتهای محلی از خیر را بشیوهی مناسب مورد انتقاد قرار دارد - دوری کرد. درست بهمین دلیل است که بعقیده این فیلسوفان، افرادی که علاقه دارند با توجه به رویکرد اخلاق فضیلت ارسطویی از سنتهای محلی بشیوهی عقلانی انتقاد کنند و انگاره پیشرفت اخلاقی را پیش بکشند، بزودی خواهند فهمید که کاری عبث انجام میدهند و اینگونه اخلاق، کمکی به آنها نمیکند. برای نمونه، فیلسوفان نامبرده بر این باورند که اگر بناست وضعیت زنان، به آن شکلی که توسط سنتهای محلی تثبیت شده است، سامان یابد و اگر قرار است نابرابریهای نژادی، عدم رواداری مذهبی و دریافتهای خشن، با توجه به عقل عملی نقد شوند، باید به اخلاق کانتی یا فایده‌گرا متوسل شد، نه اخلاق فضیلت ارسطویی.

رویکرد فیلسوفان نوارسطویی که دل در گرو اخلاق فضیلت دارند، آشکارا با دیگر افکار و آراء ارسطو ناسازگار است؛ اگرچه او مدافع اخلاق مبتنی بر فضیلت بود، اما مدافع توصیفی عینی و یگانه از خیر بشر یا سعادت انسان نیز بود. این همان جایی است که مارتا نوسباوم کوتاه نیامده و تبیینی غیرنسبی‌انگارانه از رویکرد ارسطو در باب فضایل ارائه میدهد. او معتقد است در سنت ارسطو، توصیف عینی است؛ به این بیان که با ارجاع به دلایلی توجیه میشود که تنها از سنتها و آداب و رسوم محلی پدید نمی‌آید بلکه از ویژگی مشترک انسان بودن که در تمامی این سنتهای محلی وجود دارد، برخاسته است (Ibid: pp. 33-34).

روشن است که نقدهای بسیاری بر سنتهای اخلاقی موجود در شهر و جامعه خود و سایر جوامع داشته است. او بارها، بعضی سنتهای موجود را ناعادلانه یا سرکوبگر خوانده یا آنها را مخالف با سعادت انسان میدانست. ارسطو توصیف خود از فضایل را پایه‌یی برای انتقاد از سنت محلی در نظر میگیرد. برای مثال، در کتاب دوم سیاست، مکرر از اشکال اجتماعی موجود و با توجه به شیوه‌هایی که این اشکال با توسل به آنها مانع توسعه برخی فضایل میشوند، انتقاد کرده است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۴۹-۴۷). بباور وی، هیچ تضادی میان مبتنی کردن فضایل بر نظریه‌های اخلاقی و دفاع از عینی بودن خیر وجود ندارد (Nussbaum, 1988: p. 34). نوسباوم درباره بدفهمیها و برداشتهای نادرست از ارسطو

۱۴۲



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱

در زمینه‌های مختلف هشدار می‌دهد و مقالاتی نیز برای روشن ساختن ویژگی‌های برجسته ارسطو که از آنها غفلت شده، منتشر کرده است (نوسباوم، ۱۳۷۴: ۸۳).

در این نوشتار در پی آنیم که نشان دهیم چگونه نوسباوم میکوشد شیوه ابتکاری ارسطو برای ارتباط دادن فضایل با جستجوی عینیت اخلاقی، همراه با نقد هنجارهای محلی موجود را آشکار سازد.

دیدگاه نوسباوم در باب غیرنسبی بودن فضایل در اندیشه ارسطو

نسبی‌گرایی موضوعی است پیچیده و گستره نفوذ آن زمینه بسیاری از پژوهش‌های بشری را در بر می‌گیرد. در باب تاریخچه نسبی‌گرایی اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ برخی بر این عقیده‌اند که نخستین صورتبندی نسبی‌گرایی، در کتاب حقیقت پروتاگوراس بیان شده است؛ اثری که امروزه دیگر در دست نیست، ولی از طریق تقریر آن توسط افلاطون در تئاتتوس، شناخته میشود (ماستلر، ۱۳۹۹: ۵). هاروی سیگل معتقد است رویکرد پروتاگوراس گونه‌ی افراطی از نسبی‌گرایی است و پروتاگوراس منکر وجود هر معیاری فراتر از فرد است (Siegel, 1987: p. 4).

اگرچه آغاز فلسفی نسبی‌گرایی با پروتاگوراس بوده است، اما این رویکرد فلسفی بشیوه‌های مختلف، در سراسر تاریخ اندیشه غرب حضوری پررنگ داشته است. با آغاز دوره روشنگری بار دیگر نسبی‌گرایی ظهور کرد و در سده‌های هجدهم و نوزدهم، مدافعان نسبی‌گرایی در جای جای جهان اندیشه سر برآوردند. ویلیام همبلیتون معتقد است ما باید بگونه‌ی دقیقتر، سپهر اندیشه خود را محدود کنیم، با این قید که آنچه ما میدانیم، یکسره در پرتو شرایطی خاص از تواناییهای ما دانسته میشود و پروتاگوراس درست گفته است که انسان معیار جهان است (Hamilton, 1861: p. 91). در قرن نوزدهم، با کسانی همچون آگوست کنت مواجه میشویم؛ نظام تحصیلی (پوزیتیویستی) که وی یکی از طراحان آن قلمداد میشود، بیش از هر چیز، در باب مفهوم هیوم از علم افراط کرد. بر این اساس، هیچ چیز مطلق وجود ندارد که در بنیان پدیده‌ها باشد؛ تنها اصل مطلق اینست که «همه چیز نسبی است» (Windeband, 1901: p. 650). با شروع قرن بیستم، شیلر به دفاع تمام‌قد از نسبی‌گرایی برخاست و گفت: حکم معروف پروتاگوراس - یعنی انسان معیار همه چیز است - باید جایگاهی بالاتر از شعار معبد دلفی - یعنی «خود را بشناس» - داشته باشد (Schiller, 1912: p. 33).

۱۴۳



نوسباوم بر این باور است که وقتی شخص نسبی‌گرا به جامعه‌های مختلف نظر میکند، از تنوع و ناسازگاری ظاهری فهرست فضیلت‌هایی که میبیند، متأثر میشود. او با دیدن این فضایل گوناگون در فهرستها و بررسی روابط پیچیده میان آنها و مقایسه آن با زندگی عادی مردمان، به این نتیجه میرسد که هیچ فهرستی از فضیلتها وجود ندارد که بتواند برای همه جوامع گوناگون، هنجار تلقی شود. برای شخص نسبی‌گرا مشکل تنها در این خلاصه نمیشود که آن اشکال مشخص رفتاری که در باب فضایل گفته میشود، در زمانها و مکانهای مختلف متفاوتند، بلکه حوزه‌هایی که خود بعنوان سپهرها و قلمروهای فضیلت برگزیده میشوند و همچنین روش جدا کردن آنها، بسیار متنوعند. حال، شخص نسبی‌گرا ادعا میکند که فهرست ارسطو برخلاف ادعای عینیت و جهانی بودن، باید محدود باشد؛ به این بیان که بازتاب دریافتهای جامعه‌ی خاص از امور مهم باشد. بنابراین فهرست ارسطو همانقدر به فرهنگ وابسته است که دیگر فهرستها وابسته‌اند، پس فضیلتها در رویکرد ارسطویی نیز نسبی‌گرایانه‌اند (Nussbaum, 1988: pp. 34-35). منظور نوسباوم از دیگر فهرست‌هایی که برای فضایل گفته شده، فهرست کسانی چون ویلیامز و همیشایر است که با توجه به رهیافتهای خود از مسئله فضیلت، ارائه کرده‌اند (Williams, 1985: pp. 34-36; Hampshire, 1983: pp. 150-159).

اما برآستی ارسطو در باب فضایل چگونه می‌اندیشید؟ بیگمان یکی از اساسیترین مضامین فلسفه اخلاق ارسطو، سخن از فضیلت است. ارزیابی و فهم دیدگاه اخلاقی ارسطو بدون شناخت این مفهوم غیرممکن است. فلسفه اخلاق ارسطو، غایت‌نگر و سعادت‌محور است و تعریف او از سعادت، وامدار مفهوم بنیادین فضیلت است. در اخلاق یونان باستان، «آرته»^۱ واژه‌ی مهم است که معمولاً آن را به «فضیلت» ترجمه میکنند، اما در بیشتر موارد بمعنی خوبی و نیکی و کیفیتی برای خوب بودن آدمها بکار میرود (Craig, 1998: p. 373). این اصطلاح در بستر تاریخ معانی گوناگونی بخود دیده است، بهمین دلیل با آنچه امروزه بعنوان فضیلت فهم میشود، متفاوت است. بعضی نیز آرته در سنت یونانی را به معنای شجاعت، برتری، بهترین فضیلت و... معنا کرده‌اند (Liddell and Scott, 1882: p. 216).

ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی با کنار نهادن ویژگی‌هایی مانند لذت، سعادت را با فضیلت گره میزند. وی با توجه به تحلیل آدمی و کارکرد اصلی او، به این مهم میرسد که

1. *Arete*; ἀρετή; virtue

فضیلت در حقیقت فعالیت نفس است. ارسطو برای تبیین مفهوم فضیلت، در وهله نخست از سعادت آغاز میکند. هر عمل، دانش و چیزی برای غایتی طلب میشود که چه بسا آن غایت نیز خود غایتی دیگر داشته باشد؛ بدین ترتیب، بنا بر اصل عقلی امتناع تسلسل، آنچه در نهایت غایات است، تنها برای خود خواسته میشود و غایت و خیر اعلاست. ارسطو، این غایت را موضوع معتبرترین دانش شمرده و آن دانش را علم سیاست میداند؛ چراکه در نگاه وی خیر جامعۀ بزرگتر و کاملتر از خیر فرد است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۴-۱۳). او این پرسش را با ما در میان میگذارد که فضیلت چیست؟ سپس به این نکته توجه میدهد که در نفس انسانها سه پدیده وجود دارد: عواطف که در آنها خردی وجود ندارد، استعدادها و ملکات مربوط به سیرت. بیاور وی فضیلت باید یکی از این سه مورد باشد؛ اما کدامیک است؟ ارسطو جنس فضیلت را نه استعداد و نه عاطفه، بلکه ملکه مربوط به سیرت میداند، چراکه در چشم او، فضیلت در زمره حالت‌های راسخ آدمی است که برخلاف عاطفه و استعداد، از طبیعت آدمی برنخاسته است.

ارسطو به چپستی فضیلت نیز پرداخته است. او فضیلت را حد وسط میان افراط و تفریط دانسته است (همان: ۶۲-۶۱). بیان دیگر، فضیلت صفت مشخصه‌یی است که در حد وسط نهفته است. نظریه حد وسط ارسطو نگرشی میانه‌رو درباره اخلاق است و بر همین اساس میتوان گفت فضیلت، باید حالتی از کردار باشد که متوسط است (آکريل، ۱۳۸۰: ۴۰۷). ارسطو خود در اخلاق نیکوماخوسی در تعریف فضیلت میگوید:

فضیلت ملکه‌یی است که حد وسطی را انتخاب کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است؛ با موازینی که مرد دارای حکمت عملی حد وسط را با توجه به آنها معین میکند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۴۶).

ارسطو این پیش فرض را در نظر دارد که هر فضیلتی حد وسط دو رذیلت و میان افراط و تفریط قرار میگیرد. او عمل بر اساس فضیلت را - که نقطه مقابل رذیلت است - رعایت حد وسط میداند و رعایت حد وسط نیز بمعنای میانه‌روی در عمل است. انسان در شرایط گوناگون برای انجام یک عمل تصمیم میگیرد و افراط، تفریط و حد وسط را از هم متمایز میکند. در نگاه ارسطو فعلی فضیلت‌مندانه است که با شناخت حد وسط و انجام آن تحقق یابد (همان: ۶۴-۶۳). همچنین با تأمل در گفته‌های ارسطو میتوان گفت: فضایل ملکاتی هستند نه فقط برای عمل کردن، بلکه برای حکم کردن و احساس کردن طبق دستورات

۱۴۵



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۶۰-۱۳۹

محمد سعید عبداللهی، محمدعلی عبداللهی؛ ارزیابی دیدگاه مارتانوسباوم در باب غیر نسبی بودن فضایل ...

عقل و رسیدن به زندگی سعادت‌مند که غایت بشر است (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۶: ۲۸۸). به اعتقاد نوسباوم، زمانیکه رویکرد ارسطو در باب کاربست فضایل را بدقت بررسی میکنیم، نسبت به نکته‌ی تردید میکنیم و آن اینکه آیا او تنها آنچه در پیرامون و جامعه تحسین و تأیید میشد را توصیف میکرد؟ مبینیم که بعضی فضایل و ردائلی که ارسطو نام برده، گمنام و غیربرجسته‌اند و حتی در میان آنها که گمنام نیستند نیز تا اندازه‌ی دلبخواهی نامگذاری شده‌اند، بگونه‌ی که با آنچه در پی توصیف آن است، ناسازگاری کامل ندارد. ارسطو خود در اینباره توضیح داده و معتقد است بیشتر این موارد بینامد ولی باید بکشیم نامی برای آنها انتخاب کنیم تا توضیحات ما روشن باشد (Nussbaum, 1988: p. 36). باری، اینگونه رفتار با فضایل و ردائل شیوه کار شخصی نیست که تنها به سنتهای محلی توجه دارد، بلکه بدنبال تمایز نهادن میان نامهای فضایل و ردائلی است که در آن سنتها مهم شمرده میشوند. دیدگاه ارسطو زمانی آشکارتر میشود که به اخلاق نیکوماخوسی و نحوه معرفی فضایل بیشتر دقت میکنیم. وی این کار را در کتاب دوم اخلاق نیکوماخوسی آغاز کرده است.

ارسطو در هر مورد، یکی از سپهرهای^۱ تجربه انسان که کمابیش در زندگی هر فردی بروز و ظهور دارد و شخص مجبور است کنشی از خود نشان دهد را جدا میکند. او میپرسد واکنش صحیح در آن سپهر چیست؟ و گزینش نادرست کدام است؟ برای نمونه، در سپهری که «شخص از آسیبهای مختلف مانند اموری که شر هستند، یا فقر و مرگ و... میترسد» فضیلت «شجاعت» میان می‌آید یا در سپهری «که مربوط به مدیریت اموال شخص است، جایی که به دیگران مربوط میشود» فضیلت «سخاوت» مداخله میکند (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰۱).

نوسباوم معتقد است در این شرایط «توصیف رقیق یا نازک»^۲ هر فضیلت عبارتست از اینکه «هر آنچه بشکلی دائمی در آن سپهر، عملی شایسته بشمار رود»، منوط به آن باشد. باری، ممکن است چند ویژگی بر سر اینکه در هر مورد، از عمل درست چه به ذهن می‌آید، با یکدیگر رقابت کنند. ارسطو درباره هر مورد، از ویژگی انضمامی خاصی جانبداری میکند و سپس تعریفی کامل یا «غلیظ و ضخیم»^۳ از فضیلت مورد نظر، ارائه میدهد. او با دقتی خاص رویکرد خود در باب فضایل را پیش میگیرد؛ وی کار خود را با

۱۴۶

1. Sphere
2. thin account
3. thick



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱

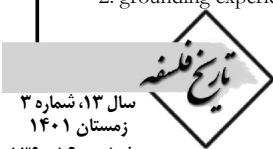
مشخص کردن سپهر و تجربه همگانی آغاز میکند و نام فضیلت مورد نظر را برای آنچه قرار است در آن سپهر تجربی بشکلی تجربی گزینش شود، معرفی میکند. در این دیدگاه، بر خلاف آنچه نسبی‌گرایان میپندارند، نمیتوان گفت جامعه مورد فرض دربردارنده هیچ چیزی که با فضیلتی مفروض تطابق داشته باشد، نیست. تعریف «رقیق» یا «صوری»^۱ از فضیلت در هر سپهر عبارتست از: «فضیلت آن چیزی است که انتخابها و واکنشهای درست ما در آن سپهر منوط به آن گردد». بنابراین بعقیده نوسباوم، وظیفه نظریه اخلاقی یافتن بهترین ویژگی تکمیل‌کننده مرتبط با این تعریف رقیق یا صوری و در نتیجه، ارائه تعریف کامل یا غلیظ است (Nussbaum, 1988: p. 36).

صرف‌نظر از اینکه شخص در باب فضایل، نسبی‌گرا باشد یا مانند نوسباوم، فضایل در رویکرد ارسطویی را غیرنسبی بداند، باید پذیرفت که در برنامه‌یی که ارسطو میچیند، رفتار یک شخص خواه ناخواه در هر مورد، درون سپهر ارسطویی قرار میگیرد. حال، اینکه آن رفتار مورد نظر، درست باشد یا غلط، سخنی دیگر است، اما به هر شکل، نمیتواند خارج از آن سپهر باشد. این پرسش که آیا هر فضیلت خاص را باید در زندگی کنشگرانه خاصی گنجانند یا خیر؟ پرسشی ساده نیست. هر شخص به‌رحال بگونه‌یی در این سپهرها رفتار میکند و هر کجا که زندگی میکند، مادامیکه انسان است، توانایی گریز از پرسشهایی که در این سپهرها مطرح میشوند را ندارد.

نوسباوم معتقد است در مسیری که ارسطو میپیماید، ارجاع به نام فضیلت مورد نظر در هر سپهر، بوسیله تجربه تثبیت میشود و او تجربه‌هایی مانند این را «تجربه‌های بنیادی»^۲ مینامد. تصویری کلی از آنچه ارسطو انجام داده اینست که وی با تجربه‌ها آغاز میکند، اما این تجربه‌ها تنها برای ما نیست، بلکه منظور او تجربه‌های اعضای جامعه زبانی است. با توجه به این مطلب، واژه‌یی به زبان گروهی از انسانها وارد میشود که بیانگر و ارجاع‌دهنده به آن چیزی است که محتویات آن تجربه‌هاست؛ برای مثال، واژه «رعد». ابتدا شاید هیچکس نتواند تعبیری انضمامی از این پدیده یا هیچ اندیشه‌یی که این پدیده چیست، داشته باشد. آرام‌آرام این پدیده موضوع تحقیق میشود و بعد از آن میتوان به «رعد» اشاره کرد و پرسید که آن چیست؟ تعریف رقیق یا صوری آن این است: «صدایی در ابرها، هر آنچه هست». در این میان نظریه‌های توصیفی نیز بیان میشوند که میتوانند تعریف کامل

1. nominal
2. grounding experiences

۱۴۷



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۱۶۰-۱۳۹

محمد سعید عبداللهی، محمدعلی عبداللهی؛ ارزیابی دیدگاه مارتا نوسباوم در باب غیر نسبی بودن فضایل ...

یا غلیظ محسوب گردند. بهمین دلیل، بمرور این داستان که این پدیده بعلت فعالیت زئوس در ابرهاست، برداشتی غلط انگاشته میشود و آن تعریفی که بهترین تبیین علمی باشد، رخ مینمایاند. بعقیده ارسطو، واژگان اخلاقی نیز چنین داستان و ماجرابی دارند (Ibid: pp. 36-37). بنا بر آنچه روایات تاریخی نشان میدهد، آبخور این تحلیل متعلق به سخن هراکلیتوس است که سالها پیش از ارسطو، ایده اصلی را چنان بیان میکند که اگر این قبیل از چیزها - یعنی ماجراهای رخ داده در جامعه، مانند تجربه‌های مختلف بیعدالتی، نابرابری، محرومیت، فاصله طبقاتی میان فقیر و غنی و... - نبود، چیزی بنام «عدالت» را نمیشناختیم (Idem, 1972: p. 157).

ارسطو نیز در برشمردن فضایل، بهمین شکل عمل کرده و پیشنهاد میکند خاستگاه ارجاع واژگان فضیلت‌های مختلف، بوسیله سپهرهای گزینش تثبیت شود؛ همان سپهرهایی که بیشتر به محدودیت‌های پدید آمده از شرایط مشترک انسانی، مربوط میشود.

نکته مهم دیگری که ارسطو به آن اشاره کرده، مسئله پیشرفت در اخلاق از رهگذر شناساسی دقیق فضایل است. هر دسته از واژگان مربوط به فضیلتها و ردیلتها وابسته به سپهرند و میتوان پیشرفت در اخلاق را درست بهمان شکلی که پیشرفت در فهم علمی معنا دارد، فهمید. این پیشرفت بمعنای پیشرفت در جستن ویژگیهای صحیح و دقیقتر از فضیلت است. زمانیکه ما بدرستی درک کنیم که در زندگی روزمره مردمان چه میگردد و آنها با چه مشکلاتی دست‌وپنجه نرم میکنند و چه شرایطی دارند و در چه مواردی باید دست به انتخاب بزنند، در این زمان میتوانیم شیوه‌ی برای بررسی رفتارهای آنها در برابر مشکلات بیابیم. بنابراین دریافتهای اخلاقی نیز بسوی دقت بیشتر می‌رود.

نوسباوم معتقد است زمانیکه ارسطو اعتقادهای جوامع مختلف را زیر نظر دارد، درست با همین دید کلی نگاه میکند، نه آنکه بعنوان هنجارهای محلی، مسئله را بررسی کند؛ بهمین دلیل معیاری معرفی میکند که همه آحاد جامعه از آن جهت که انسانند، بتوانند با آن همذات‌پنداری کنند. در رویکرد ارسطو و تحلیل او از فضایل، چارچوبی میتوان یافت که بوسیله آن بتوان مقایسه‌هایی را - که ظاهراً برای فهم زمینه‌های مشترک در میان جوامع مختلف لازم است - انجام داد. همچنین، در رویکرد ارسطویی دو مرحله را باید از یکدیگر جدا کرد: نخست، یافتن اولیه سپهر مورد نظر که بمعنای همان تجربیات بنیادینی است که پیشتر دیدگاه نوسباوم را درباره آنها آوردیم؛ این تجربه‌های بنیادین هستند که منع ارجاع نام فضیلت مورد نظر را تعیین میکنند. دوم، در آن سپهر، گزینش مناسب

۱۴۸



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱

چیست؟ (Ibid: pp. 37-39). باری، ارسطو در تلاشهای خود برای شناسایی سپهر و فضیلت مورد نظر، همواره بسیار دقیق و شسته‌ورفته عمل نمیکند؛ در برخی موارد، مسئله آسان است و مشکلی وجود ندارد، مانند واژه‌های «شجاعت» و «عدالت»، اما در مورد برخی فضایل مانند «ملایمت طبع»، مسئله دشوار میشود. نسبی‌گرایان بر همین موضوع توقف کرده و میگویند: مفاهیمی اینچنین بیشتر یونانیند تا جهانی.

اما نوسباوم برای این اشکال نیز پاسخی آماده دارد. او میگوید: میتوان دریافت‌های رقیب را بمنزله توصیف‌های رقیب، امری واحد دانست، بگونه‌یی که برای نمونه، فروتنی مسیحیان یکی از ویژگی‌های همان فضیلتی باشد که رقیب یونانیند در روایت ارسطو از فضیلت «والامنشی» ارائه کرده است. نوسباوم همچنین بر این باور است که با بررسی سیر تطور کاربرد این واژه از ارسطو بعد، در خواهیم یافت که رویکرد ارسطویی نه تنها مواد نزاعی واحد را فراهم کرده، بلکه در سازماندهی چنین مناقشه‌یی، در زمانها و مکانهای مختلف، موفق شده است (Ibid: p. 39).

از آنچه پیرامون دیدگاه‌های نوسباوم در این بخش از مقاله گذشت، روشن میشود که او معتقد است در رویکرد ارسطویی، مجالی برای طرح اخلاقیات انسانی عینی، مبتنی بر کنش معطوف به فضیلت وجود دارد و این عملکرد مناسب در هر سپهر انسانی است. بنابراین، در رویکرد ارسطویی، در واقع، این ادعا وجود دارد که اینگونه از اخلاق، پس از بسط کافی، اساس تجربه‌های حقیقی انسان را که موضوع اخلاق فضیلت است در خود حفظ میکند و در همان حال، ذیل عنوان اندیشه‌یی جامع‌تر از اوضاع زندگی انسان و بدلیل ضرورت عملکرد انسانی حاصل از این اوضاع، توان انتقاد از اخلاقیات بومی را نیز بدست می‌آورد.

بررسی سه اشکال دیدگاه نوسباوم

نوسباوم پس از بیان ایده خویشتن در باب رویکرد ارسطو، در پی آنست که خود، انتقادهایی که ارزش طرح و بررسی دارند را بیان کند. او معتقد است، سه نقد و اعتراض اصلی به این ایده وارد است.

(۱) نخستین ایرادی که نوسباوم به آن پرداخته، بحثی است که وی آن را «رابطه میان یگانگی مسئله و حل آن»^۱ میدانند. نتیجه‌یی که طرح‌کنندگان این ایراد بدنبال آن

1. The relationship between singleness of problem and singleness of solution



هستند، رسیدن به این نکته است که، رویکرد ارسطویی‌یی که در آن فضایل بتوانند نسبی باشند، امکانپذیر است اما بخودی خود، به پرسشهای نسبی‌گرایی پاسخ نمیدهد. بهیچوجه نمیتوان بصراحت گفت که انسانها همگی در جستجوی راه‌حلی یگانه‌اند یا اینکه آرزوی آن را دارند. طرح‌کنندگان اشکال معتقدند بفرض که این رویکرد موفق شود تعریف و بررسی فضایل را بگونه‌یی انجام دهد که زمانها و مکانهای بسیاری را در بر گیرد و فرهنگهایی مختلف را در مناقشه‌یی یگانه داخل کند، اما باز هم اثبات نشده است که این مناقشه آنگونه که ارسطو میگوید، پاسخی واحد داشته باشد. حتی این اندازه نیز اثبات نشده که دیدگاهی که مطرح شده، اساساً شکل مناقشه‌یی خواهد داشت. حتی اگر تجربه های انسانها بنیادهایی مشترک داشته باشد، باز هم نمیتوان گفت واکنشی مشترک وجود دارد (Ibid: pp. 39-40).

۲) به اعتقاد نوساوم ایراد دوم مهمتر از ایراد نخست است. این ایراد موضوع سپهرهای تجربه مشترک انسانی را نشانه رفته و در واقع طرح‌کنندگان آن اصلترین بخش رویکرد ارسطویی را بچالش کشیده‌اند. مدعای اصلی ایراد اینست که رویکرد ارسطویی به آن دسته از تجربه‌ها میپردازد که فضایل را بگونه‌یی از فضایل بدوی، مفروض و رها از آن تنوع فرهنگی که در تعدد دریافتهای هنجاری از فضیلت میبینیم، محدود میکند. آری، موضوعی مانند میانه‌روی ممکن است متفاوت باشد، اما تجربه‌هایی مانند گرسنگی و... ثابتند. اشکال‌کننده تا آنجا پیش میرود که میگوید: بهترین دریافتهای ما از ماهیت تجربه - حتی تجربه ادراکی - بیانگر آنست که چیزی بنام نگاه بیطرفانه وجود ندارد. ادراک حسی نیز میتواند تحت تأثیر باور، آموزش، زبان و بطور کلی، ویژگیهای اجتماعی قرار گیرد. برخی از فیلسوفان یونانی پس از ارسطو نیز تصریح کرده‌اند که بسیاری از تجربه‌ها - مانند میل به خوراک و پوشاک و... - تا اندازه‌یی برساخته‌های اجتماعیند که بمرور زمان و در فرایند آموزش اجتماعی درباب ارزش، ساخته میشوند. بهر حال، طرح‌کنندگان این ایراد نتیجه میگیرند که این ایده ارسطویی که میتوان تبیین یگانه و غیرنسبی درباب تجربیات انسانی مانند اخلاق و میل داشت، ساده‌لوحانه است. تجربه مشترکی که از آن سخن میگوید، هیچ بنیان محکمی ندارد و بهمین دلیل سپهر انتخابی واحد نیز وجود ندارد که در آن فضیلت را گرایش به گزینش درست بدانند (Ibid: pp. 40-42).

۳) این ایراد با ایراد قبلی دو شباهت و یک تفاوت عمده دارد. شباهت نخست آنکه،

رویکرد ارسطو را نقد میکند، بدین صورت که تجربه‌یی که منوط به شرایط تاریخی غیرضروری خاصی است را دارای ویژگی ضروری و همگانی برای زندگی تمام انسانها میدانند. شباهت دوم آنکه، طرفداران آن معتقدند تجربه انسان بسیار عمیقتر و غنیتر از آنست که ارسطوگرایان به آن باور دارند و تحت تأثیر ویژگیهای غیرضروری شکل میگیرد. اما تفاوت این ایراد با ایراد دوم اینست که هدفش تنها آن نیست که به تنوع بسیار شیوه‌هایی اشاره کند که انسانها بر اساس آن، تجربه بنیادی مرتبط با فضیلت را در عمل میفهمند، بلکه هدفش اشاره به این موضوع است که میتوان شکلی از زندگی انسانها را تصور کرد که دربردارنده هیچکدام از این تجربه‌ها نباشد. بهمین دلیل، ضرورت ندارد فضیلتی را که منوط به انجام عمل درست در آن سپهر است، در توصیف یکی از خیرهای انسانی بیاوریم. در ادامه طرح‌کنندگان این ایراد نتیجه میگیرند که اخلاق فضیلت ارسطویی آرمانهای اجتماعی ما را محدود میسازد و ما را تشویق میکند آنچه در واقع میتوان اصلاح کرد تا بیشتر سودمند باشد را ضروری بدانیم (Nussbaum, 1988: p. 43).

پاسخ نوسباوم به اشکالات

به اعتقاد مارتا نوسباوم پاسخ تفصیلی به هر کدام از ایرادهای مطرح شده، مجال فراخ میطلبد و هر کدام نیاز به تحلیلی جداگانه دارد، اما وی میکوشد با رویکردی ارسطویی، به هر کدام از ایرادها پاسخی اجمالی بدهد و دست‌کم زمینه را برای پاسخی طولانیتر فراهم سازد.

پاسخ به ایراد اول

ایراد اول در پی تأکید بر این مسئله بود که با ایجاد مناقشه‌یی درباب فضایل مبتنی بر مرزبندی سپهرهای مشخصی از تجربه، از سویی به هیچکدام از پرسشهای اساسی پاسخ داده نشده و از سوی دیگر، ساختار خود مناقشه و اینکه چگونه افراد از باورهای سنتی استفاده کرده و در همان حال آن را نقد میکنند و چگونه با باورهای مختلف و گاه متضاد برخورد میکنند، تبیین نشده است. این نکته را نوسباوم تا اندازه‌یی میپذیرد و میگوید: سعی میکند با چند ملاحظه، توضیحی درخور و راهکاری برای مقابله طرفداران ارسطو با منتقدان بیابد (Ibid: pp. 43-45).

الف) دیدگاه ارسطویی که از آن دفاع میکنیم، ضرورتاً و در همه موارد بر پاسخی واحد

۱۵۱



برای توصیف یک فضیلت تأکید ندارد، تا آنجا که ممکن است پاسخ مورد نظر، یک قضیه شرطیه منفصله باشد. برای مثال، اگر بتوانیم در حذف دریافتهای برخاسته از توجه به ارزش انسانی شخص بر اساس گناه اولیه موفق شویم، کار اخلاقی مهمی انجام داده‌ایم، اگرچه در ادامه در ارائه روایتی قطعی، نتوانیم کاری از پیش ببریم. نوسباوم در اینبار و در کتابی با عنوان شکنندگی خیر^۱ توضیحاتی مفصلتر ارائه داده است.

ب) پاسخ کلی به پرسش «چیست؟» میتواند در هر سپهر و با توجه به آداب و رسوم و شرایط منطقه‌یی، متفاوت و پذیرنده مشخصه‌های زیادی باشد. برای نمونه، دوستی یا مهمان‌نوازی که روایتی هنجاری و بسیار عامند و میتوانند جایگزینهای عینی بسیاری را داشته باشند. امروزه هر کشوری آداب معاشرتی مخصوص به خود دارد که بسیاری از آنها با آداب و رسوم آن زمان یونان تفاوت دارد، با وجود این، همه آنها را میتوان ویژگیهای روایت عام «دوستی» دانست که از ملاک ارسطویی برخوردارند.

ج) درباب فضایل، چه یک روایت عام از فضیلت باشد و چه چند روایت، چه این روایت یا روایتها ویژگیهای انضمامی بیشتری درباب زمینه‌های فرهنگی مورد نظر روا بدانند و چه روا ندانند، باز هم انتخابهایی مشخص که فرد بافضیلت با توجه به دریافت خود انجام میدهد، همواره تحت تأثیر ویژگیهای انضمامی او قرار دارد. بهمین دلیل برخی از نکاتی که پیروان ارسطو برای انسان فضیلت‌مند بیان میکنند، با بخشی از نکات نسبی گرایان در یک راستاست. فضیلت‌های ارسطویی متضمن برقرار کردن تعادلی ظریف میان قواعد عام و آگاهی از موارد مشخص است که در این روند، ادراک مورد خاص، اولویت دارد. این اولویت بمعنای اینست که قاعده خوب، جمع‌بندی درست انتخابهای مشخص عقلانی است، نه اعلان رأی نهایی. باری، قواعد اخلاقی نیز باید بسان قواعد پزشکی، درینوردی و... در پرتو اوضاع و احوال جدید، توانایی جرح و تعدیل داشته باشند؛ درست بهمان دلیل که یک عامل اخلاقی آگاه باید توانایی درک و توصیف درست موقعیت و جایگاهش را داشته باشد.

۱۵۲

با توجه به نکاتی که پیشتر آمد، میتوان گفت نوسباوم معتقد است خاص‌باوری ارسطویی با عینیت در رویکرد ارسطویی سازگاری دارد. این نکته مهم است که اگرچه تصمیم درست و فضیلت‌مندان نسبت به زمینه حساس است، اما به این معنا نیست که تنها

1. *The Fragility of Goodness*, 1986.

در ارتباط یا در زمینه‌ی مشخص صحیح باشد؛ همانگونه که یک داور درستی دربارۀ امور دریانوردی که نسبت به شرایط مشخص درست باشد، درستی آن بمعنایی نسبی بودنش نیست. میتوان بگونه‌ی مطلق و عینی و در تمام جوامع بشری به ویژگیهای زمینه فرد نیز توجه کرد و کسی که چنین کاری انجام دهد و بر اساس آن انتخابی کند، تصمیمی گرفته که از نظر انسانی درست است.

نوسباوم معتقد است اخلاق فضیلت ارسطو این توان را دارد که بسیاری از آنچه نسبی‌گرایان بدنبال آن هستند را برآورده سازد و در همان حال، ادعای عینیت نیز داشته باشد. این نکته محوری بحث نوسباوم است؛ به این بیان که، نسبی بودن بر اساس زمینه‌ی خاص، بمعنای نسبی‌گرایی نیست، همانگونه که در دیگر علوم، مانند پزشکی، دریانوردی و... به زمینه‌ی خاص توجه میشود و این بمعنای نسبی‌گرایی نیست. در واقع میتوان گفت به اعتقاد نوسباوم، نگرش ارسطو به فضیلت بهتر از نگرش نسبی‌گرایان میتواند فضایل را توضیح دهد؛ البته زمانیکه ویژگیهای زمینه‌ی را بدقت بررسی کرده و به ویژگیهای مشترک و غیرمشترک توجه داشته باشد تا بهترین انتخاب را برگزیند. بنابراین میتوان هم‌نوا با نوسباوم گفت:

فضایل در رویکرد ارسطو برخلاف بعضی نظامهای اخلاقی، همواره در پرتو اوضاع و احوال تازه و نو و شواهد جدید، توانایی تغییر و تجدید نظر دارد. در این مسیر، آنها انعطاف‌پذیری نسبت به شرایط محلی که مورد نظر نسبی‌گرایان است را دارند، البته بدون اینکه عینیت را فدا کنند. گاهی اوضاع جدید ممکن است بسادگی پیدایش ویژگی انضمامی جدیدی از فضیلت را در پی داشته باشد؛ متفاوت با آنچه پیشتر تعریف شده بود. گاه ممکن است نظر ما در باب ماهیت فضیلت نیز تغییر کند. تمام روایت‌های عام، موقتی تلقی میشوند، به این معنا که چکیده‌ی از تصمیم‌های درست و رهنمودها به تصمیم‌هایی جدید است. این انعطاف‌پذیری که در روال کار ارسطو وجود دارد، کمک میکند به پرسشهای نسبی‌گرایان، بدون اتخاذ موضعی نسبی‌گرایانه، پاسخ دهد (Ibid: p. 45).

پاسخ به ایراد دوم

نوسباوم معتقد است این ایراد جدیترین تهدید نسبی‌گرایان بر رویکرد ارسطویی است. بعقیده وی، هر گونه حمایتی که از رویکرد ارسطو انجام میگیرد، باید حساسیت خود را

نسبت به پاسخگو بودن به داده‌های تاریخدانان یا مردم‌شناسان نسبی‌گرا نشان دهد، گو اینکه بعضی افرادی که درباب فضایل قلم میزنند، نسبت به مواردی مانند پیوند عمیق میان ساختار گفتار و ساختار خود تجربه، اهمیتی خاص نشان نداده‌اند. نوسبوم قدری نرمش بخرج داده و میگوید: کسانی که رویکرد ارسطویی دارند باید این واقعیت را بپذیرند که برای مسائل پیچیده و عمیق انسانی نمیتوان نگاهی بی‌عرض یافت؛ به این بیان که، راهی برای نگاه خنثی به جهان وجود ندارد. بهمین دلیل، زمانیکه به استدلالهای فلسفی فیلسوفانی مانند پاتنم^۱، گودمن^۲ و دیویدسن^۳ مینگریم، قانع میشویم که حتی آنجا که مسئله به ادراک حسی مربوط میشود نیز ذهن انسان بمثابه ابزاری فعال و مفسر عمل کرده و تفسیرهای آن برخاسته از تاریخ، مفاهیم و ساختارهاست.

ارسطوگرایان باید به این نکته نیز توجه داشته باشند که ماهیت تفسیرهای دنیای انسانی، کل‌گرایانه و نقد آنها نیز بهمان اندازه کل‌گرایانه است. از طرفی، برخلاف نسبی‌گرایان در نظریه ادبی - و در موضوعاتی مانند مردم‌شناسی - نمیتوان از ایندو واقعیتی که بیان شد، نتیجه گرفت که تمام تفسیرهای جهان به یک اندازه معتبر و مقایسه‌ناپذیرند و مدعی شد که هیچ معیار مناسبی برای ارزیابی وجود ندارد و همه چیز ممکن است (Ibid: pp. 45-46). باری، بسیاری از نقدهایی که ارسطو آن زمان در باب نحوه نگرش به جهان داشته است، اکنون نیز کاربرد دارد. معیارهایی که در این نقدها بکار میروند، از زندگی انسانها برمی‌آیند. همچنین کسانی که دل در گرو رویکرد ارسطو دارند، باید این مهم را برسمیت بشناسند که تجربه‌های بنیادین، اساسی یگانه و منحصر و از نظر زبانی، خنثی عرضه نمیکند که بتوان روایتی از فضیلت را بسادگی بر آن مبتنی کرد.

بهرحال، نسبی‌گرایان چه دلیلی اقامه کردند که نشان دهد چرا نمیتوان گفت برخی شیوه‌های مفهوم‌سازی ما - برای نمونه، از تجربه امیال مختلف - بدلالی، بسیار امیدوار کننده‌تر و بهتر از شیوه‌های دیگرند؟ افزون بر این، نسبی‌گرایان در پی آنند که میزان هماهنگی، تأیید و همپوشانی را در همه فرهنگها کم‌اهمیت جلوه دهند. پیروان رویکرد ارسطو میتوانند بگویند: با وجود تفاوت‌های آشکار در پدید آمدن تجربه‌های بنیادین در هر فرهنگ مشخص، باز هم تجربیات مردم در گوشه کنار دنیا را مانند تجربیات خودمان

۱۵۴

1. Hilary Putnam
2. Goodman
3. Donald Davidson



سال ۱۳، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۱

تلقی کرده و با آنها با یک بیان گفتگو میکنیم. از سویی، امروزه بدشواری میتوان گروهی از مردم را یافت که از نظر فرهنگی بهاندازه‌یی که نسبی‌گرایان میگویند، بر سنت‌های داخلی خود اصرار کرده و از سایر فرهنگها دوری کنند (Ibid: p. 47).

نکته دیگری که نوسباوم در پاسخ به ایراد دوم بر آن تأکید میکند، نقش ویژه دو توانمندی انسان است که در اندیشه ارسطو بسیار مهمند؛ «جامعه‌پذیری» و «عقل عملی». این دو ویژگی نقشی سازنده و مهم در زندگی انسانها دارند؛ به این معنا که تمامی کارکردهای دیگر را یکسره پوشش میدهند. نوسباوم ادعا میکند که ارسطو در میان تجربیات گروهها در زمانها و مکانهای مختلف، بدنبال کشف عناصری خاص است که بشکلی گسترده و عمیق، میان مردم مشترکند. نکته مهمتر در ادعای نوسباوم اینست که وی میگوید استدلالهای مؤید این ادعا دارای ساختاری «خودمعتبرساز»^۱ هستند؛ یعنی اگر شخصی در جستجوی دلیل باشد، همین واقعیت درگیر شدن، مؤید آنست که پذیرفته است اهمیت آنها را برسمیت بشناسد.

پاسخ به ایراد سوم

نوسباوم ایراد سوم را نظری میداند و پرسش اصلی آن را اینگونه بیان میکند: آنچه در باب خیر و شر باید جستجو کرد، چیست؟ شرایط وجودی‌یی که نوع بشر را از دیگر زندگیها متمایز میسازد، چیست؟ کدامیک از فضایل آنقدر بنیادی هستند که حذف آنها، انسانیت انسان را تحت‌الشعاع قرار میدهد؟ نوسباوم میگوید:

اخلاقیات ما انسانها، بروشنی یکی از مشخصه‌های ضروری ما بعنوان نوع بشر است، وابستگی ما به جهان خارج نیز ضروری است. از جهت تواناییها باید عملکرد شناختی و فعالیت استدلال عملی را بمثابه ویژگیهای هر نوع زندگی که ما آن را بشری میدانیم، در نظر بگیریم. ارسطو بشکلی موجه استدلال میکند که باید عنصر جامعه‌پذیری نیز افزوده شود؛ به این بیان که نوعی حساسیت نسبت به نیازهایی داریم که به حضور موجوداتی همانند ما وابسته‌اند، یا لذتی که از آن حضور میبریم (Ibid: p. 50).

بر اساس آنچه گذشت بروشنی میتوان دریافت که نوسباوم در مقام یک ارسطوشناس صاحب‌نظر، میکوشد فضیلتها و نحوه تعریف و کاربست فضیلتها در رویکرد ارسطویی را از

1. Self-validating

گزند حملات نسبی‌گرایانه دور نگه دارد و در این مسیر بدرستی سعی دارد نشان دهد که تفاوتی مهم میان نسبی بودن یک امر نسبت به شرایطی خاص و نسبی‌گرایانه بودن آن وجود دارد. البته همانگونه که در پاسخ به ایراد دوم آمد، نوساوم به پیروان رویکرد ارسطویی نهیب میزند که فراموش نکنند که نمیتوان نظرگاهی بیطرفانه نسبت به جهان و همچنین انسانی که بسیار پیچیده و عاطفی است، داشت. از طرفی، به نسبی‌گرایان نیز هشدار میدهد که این امر نباید آنها را به این نتیجه برساند که معیاری اساسی وجود ندارد و باید با دیدی نسبی‌گرایانه به فضیلتها نگریست. از نظر نوساوم اینکه مردم اشکال مختلف و متغیری از زندگی دارند را نمیتوان دلیلی برای حمایت از رویکردی نسبی‌گرایانه در فضایل دانست.

از جمله کسانی که دیدگاه نوساوم در اینباره را بدقت مطالعه و بررسی کرده، سوزان هارلی است. او معتقد است پاسخهای نوساوم به دو ایراد اول قابل قبول است، اما پاسخ او به ایراد سوم جای بحث دارد. هارلی میگوید:

با نتیجه‌گیری نوساوم یکسره موافق هستم و البته من استدلالهایی متفاوت در تأیید نتایج او دارم. پاسخهای وی به ایراد نخست، در باب یگانه بودن راه‌حل، بنظرم صحیح است. پاسخ او به ایراد دوم با اینکه شک و تردیدهایی را بر می‌انگیزد، باز هم پذیرفتنی است. اصرار من بر برخی مسائل برخاسته از پیشنهادهایی است که او به ایراد سوم میدهد (Hurley, 1993: p. 273).

هارلی اگرچه در نتیجه‌گیری با نوساوم همداستان است، اما تلاش میکند با بچالش کشیدن پاسخ نوساوم به ایراد سوم، مسیر دیگری را پیش رود و برای این کار استدلالهای خود را عرضه میکند و از بحثهایی که افرادی مانند نیگل، ویلیامز و هریسون دارند نیز بهره میجوید. البته نوساوم در این رویکرد تنها نیست، از دیگر فیلسوفان اخلاق، کسانی همچون استروجن نیز با او همراهند. استروجن معتقد است انگاره‌یی مشابه در باب فضیلتها و شیوه‌یی که در آن نوعی خاص از تجربه بتواند بعنوان مبنایی معقول برای توضیح و ارزیابی غیرنسبی‌گرایانه بکار رود، وجود دارد؛ البته با این تفاوت که وی اشاره‌یی به ارسطو نکرده است (Sturgeon, 1984).

۱۵۶

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. فیلسوفان معتقد به اخلاق فضیلت در دوره جدید که خود را ارسطویی میدانند، در



نکته‌ی مهم با ارسطو اختلاف نظر دارند. آنها فضایل در دیدگاه ارسطو را نسبی‌گرایانه میدانند، درحالی‌که این دیدگاه بروشنی با اندیشه‌های ارسطو همخوانی ندارد. وی اگرچه مدافع اخلاق مبتنی بر فضیلت بود، اما مدافع توصیفی عینی و یگانه از خیر بشر یا سعادت انسان نیز بود. نوسباوم معتقد است در سنت ارسطو توصیف، عینی است؛ به این بیان که، با ارجاع بدلالی توجیه میشود که تنها از سنتها و آداب و رسوم محلی بوجود نمی‌آیند بلکه برخاسته از ویژگی مشترک انسان بودن هستند که در تمامی این سنتهای محلی وجود دارد. زمانیکه رویکرد ارسطو در مورد کاربست فضایل را بدقت بررسی میکنیم، این تردید ایجاد میشود که آیا وی تنها آنچه در محیط و جامعه تحسین میشد را توصیف میکرد؟ او برخی فضایل و ردائلی که ارسطو برشمرده، گمنامند و حتی در میان آنها که گمنام نیستند نیز برخی تا اندازه‌ی دلخواهی نامگذاری شده‌اند، بگونه‌ی با آنچه در پی توصیف آن است، ناسازگاری کامل ندارد. اینگونه رفتار با فضایل و ردائل شیوه کار شخصی نیست که تنها به سنتهای محلی توجه دارد و بدنبال تمایز نهادن میان نامهای فضایل و ردائلی است که در آن سنتها مهم شمرده میشوند.

۲. نوسباوم معتقد است در مسیر ارسطو، ارجاع به نام فضیلت مورد نظر در هر سپهر، بوسیله تجربه تثبیت میشود و او تجربه‌هایی مانند این را «تجربه‌های بنیادی» مینامد. برای نمونه، واژه «رعد»؛ نخست شاید هیچکس نتواند تعبیری انضمامی از این پدیده یا هیچ اندیشه‌ی که این پدیده چیست، داشته باشد، آرام آرام این پدیده موضوع تحقیق میشود و بعد از آن میشود به «رعد» اشاره کرد و پرسید که آن چیست؟ تعریف رقیق یا صوری آن اینست که رعد «صدایی در ابرها، هر آنچه هست». در این میان، نظریه‌هایی توصیفی نیز بیان میشوند که میتوانند بعنوان تعریف کامل یا فراگیر در نظر گرفته شوند. بعقیده ارسطو واژگان اخلاقی نیز چنین داستان و ماجرای دارند. او در برشمردن فضایل بهمین شکل عمل میکند؛ زمانیکه اعتقادهای جوامع مختلف را زیر نظر دارد، درست با همین دید کلی مینگرد، نه آنکه مسئله را بعنوان هنجار محلی بررسی کند، بهمین دلیل پاسخهایی میدهد که تمامی جامعه از آن حیث که انسان هستند، بتوانند با آن هم‌ذات‌پنداری کنند.

۳. نوسباوم بر این باور است که سه نقد و اعتراض اصلی به ایده او وارد است. (۱) آنچه وی آن را «رابطه میان یگانگی مسئله و حل آن» میداند. رویکرد ارسطویی که در آن فضایل بتوانند نسبی باشند، ممکن است، اما بخودی خود به پرسشهای نسبی‌گرایی پاسخ

نمیدهد. بهیچوجه نمیتوان بصراحت گفت که انسانها همگی درگیر و در جستجوی راهحلی یگانه‌اند. ۲) ایراد دوم موضوع سپهرهای تجربه مشترک انسانی را نشانه رفته است؛ رویکرد ارسطویی به آن دسته از تجربه‌ها میپردازد که فضایل را بگونه‌یی از فضایل بدوی، مفروض و رها از آن تنوع فرهنگی‌یی که در تعدد دریافت‌های هنجاری از فضیلت میبینیم، محدود میکند. ۳) میتوان شکلی از زندگی انسانها را تصور کرد که دربردارنده هیچکدام از این تجربه‌ها نباشد، بنابراین ضرورت ندارد فضیلتی را که منوط به انجام عمل درست در آن سپهر است، در توصیف یکی از خیرهای انسانی بیاوریم. اخلاق فضیلت ارسطویی، آرمانهای اجتماعی ما را محدود کرده و ما را تشویق میکند که آنچه میتوان آن را اصلاح کرد تا بیشتر سودمند باشد، را ضروری بدانیم.

۴. نوسباوم در پاسخ میگوید: دیدگاه ارسطویی که از آن دفاع میکنیم، ضرورتاً و در همه موارد، بر پاسخی یگانه برای توصیف یک فضیلت تأکید ندارد. برای نمونه، اگر در حذف دریافت‌های برخاسته از توجه به ارزش انسانی شخص بر پایه گناه اولیه موفق شویم، کار اخلاقی مهمی انجام داده‌ایم، اگرچه در ادامه نتوانیم در بدست دادن روایتی قطعی، کاری از پیش ببریم. همچنین پاسخ کلی به پرسش میتواند در هر سپهر و با توجه به آداب و رسوم و شرایط منطقه‌یی، متفاوت باشد. نوسباوم معتقد است خاص‌باوری ارسطویی با عینیت در رویکرد ارسطویی سازگاری دارد. اگرچه تصمیم درست و فضیلت‌مندانه نسبت به زمینه حساس است، اما به این معنا نیست که تنها در ارتباط یا در زمینه‌یی مشخص درست است؛ همچنانکه دوری درست در باب امور دریانوردی که نسبت به یک شرایط مشخص درست باشد، درستی آن بمعنای نسبی نیست. میتوان بگونه‌یی مطلق و عینی و در تمام جوامع بشری، به ویژگی‌های زمینه فرد نیز توجه کرد و کسی که چنین کاری انجام میدهد و بر اساس آن انتخاب میکند، تصمیمی گرفته که از نظر انسانی درست است. اخلاق فضیلت ارسطو این توان را دارد که بسیاری از نیازهایی که نسبی‌گرایان بدنبال آن هستند را برآورده سازد و در همان حال ادعای عینیت نیز داشته باشد. بنظر نوسباوم نسبی بودن بر اساس یک زمینه خاص، بمعنای نسبی‌گرایی نیست؛ چنانکه در دیگر علوم مانند پزشکی، دریانوردی و... نیز به زمینه‌یی خاص توجه میشود و این بمعنایی نسبی‌گرایی نیست. در واقع، میتوان گفت بعقیده نوسباوم، فضیلتها ارسطویی بهتر از فضایل نسبی‌گرایان میتوانند فضایل را توضیح دهند، البته زمانیکه ویژگی‌های زمینه‌یی را بدقت بررسی کرده و به ویژگی‌های مشترک و غیرمشترک توجه داشته باشند تا بهترین انتخاب را بکنند.

۱۵۸



نوسباوم بر این باور است که هر طرفداری‌یی که از رویکرد ارسطو انجام میگیرد، باید نسبت به پاسخگو بودن به داده‌های تاریخدانان یا مردم‌شناسان نسبی‌گرا حساس باشد. او بر نقش دو توانمندی «جامعه‌پذیری» و «عقل عملی» نیز تأکید دارد که در اندیشه ارسطو اهمیت دارند. نوسباوم به ادعای ارسطو توجه دارد که در میان تجربیات گروهها در زمانها و مکانهای مختلف، در پی کشف عناصری خاص است که بشکلی گسترده و عمیق میان مردم مشترکند. او معتقد است استدلالهای مؤید این ادعا، ساختاری «خودمعتبرساز» دارند.

پی‌نوشت

۱. مارتا نوسباوم (Martha Nussbaum) (زاده ۶ مه ۱۹۴۷)، استاد برجسته فلسفه اخلاق، حقوق و همچنین یونان باستان و روم در دانشگاه شیکاگو است. این فیلسوف آمریکایی بیش از ۳۰ جلد کتاب نوشته و مقالات و سخنرانیهای بسیاری از او منتشر شده است. نوسباوم سنت فلسفه باستان و بطور مشخص، ارسطو را بخوبی میشناسد، درباب مباحثی مختلف در فلسفه اخلاق ایده‌هایی مبتکرانه و ارزشمند دارد و کتابهای او گواه این معنی هستند. وی از فعالترین زنان در حوزه حقوق زنان و فلسفه بحساب می‌آید و به «فیلسوف احساسات» نیز معروف است. نوسباوم در تفکر و نوشته‌هایش از فیلسوفانی مانند ارسطو، استنلی کاول (Stanley Cavell)، آدام اسمیت (Adam Smith) و آمارتیا سن (Amartya Sen)، بیشترین تأثیر را پذیرفته است. او همواره تلاش میکند نوشته‌هایش برای قشر گسترده‌تری از اجتماع، جدای از مخاطبان جدی علوم اجتماعی و فلسفه، سودمند باشد.

منابع

آکريل، جی. ال. (۱۳۸۰) ارسطوی فیلسوف، ترجمه علیرضا آزادی، تهران: حکمت.

ارسطو (۱۳۶۴) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: امیر کبیر.

ارسطو (۱۳۸۱) اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.

خزاعی، زهرا (۱۳۸۹) اخلاق فضیلت، تهران: حکمت.

گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۶) تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.

ماستلر، تیموتی (۱۳۹۹) نسبی‌گرایی، ترجمه رحمان شریف‌زاده، تهران: علمی و فرهنگی.

مک‌این‌تایر، السدیر (۱۳۷۶) «اخلاق فضیلت‌مدار»، ترجمه حمید شهریاری، نقد و نظر، شماره ۱۳،

ص ۲۸۶ - ۲۹۹.

نوسباوم، مارتا (۱۳۷۴) ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.

- Craig, E. (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Hamilton, W. (1861). *Lectures on Metaphysics and Logic*. Boston: Gould and Lincoln.
- Hampshire, S. (1983). *Morality and Conflict*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hurley, S. (1993). Commentator: Martha Nussbaum Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. *The Quality of Life*. ed. by M. Nussbaum & A. Sen. Oxford University Press.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1882). *An Intermediate Greek-English Lexicon*. New York: American Book Company.
- Nussbaum, M. (1972). Psyche in Heraclitus. *Phronesis*. vol. 17, no. 2, pp. 153-170.
- _____. (1986). The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1988). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. *Midwest Studies in Philosophy*. vol. 13, no. 1, pp. 32-53.
- Schiller, F. (1912). *Studies in Humanism*. 2nd edition. London: Cambridge University Press.
- Siegel, H. (1987). *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- Sturgeon, N. (1984). Book Review: Virtues and Vices and Moral Relativism, by Philippa Foot. *Journal of Philosophy*. vol. 81, no. 6, pp. 326-333.
- Williams, B. (1985). Philosophy. in *The Legacy of Greece*. ed. by M. I. Finley. Oxford: Oxford University Press.
- Windeband, W. (1901). *A History Of philosophy*. London: MacMillan.