

گفت‌وگوی کوژیتو با مارتا نوسباوم

ترجمه علی اصغر دارایی



● کوژیتو: مایل هستید نخست بحث را با این پرسش آغاز کنیم که چطور شد شما کلاً به فلسفه و به ویژه به فلسفه قدیم علاقه‌مند شدید؟

○ نوسباوم: فکر می‌کنم همواره از خیلی سال‌ها قبل به پاره‌ای مسایل اشتیاق داشتم، بعدها مطالبی نوشتم دربارهٔ سرشت عواطف، محظورات اخلاقی، تعقل عملی و نظایر اینها. به خاطر دارم هنگامی که در دبیرستان مشغول تحصیل بودم، شروع به تفکر دربارهٔ این موضوعات کردم. در آن موقع چون در برنامه درسی و آموزشی دبیرستان فلسفه وجود نداشت من مقالاتی دربارهٔ داستایوفسکی و دیگر نویسندگان ادبی نوشتم. در این زمان تعجب می‌کردم که چرا ادبیات جزئی از فلسفه تلقی نمی‌شود. به این ترتیب پیش از این دربارهٔ مسایل فلسفی مرتبط با آثار ادبی مخصوصاً تراژدی‌های یونان تأمل کردم. وقتی به دانشکده رفتم وقته‌ای در این روند ایجاد شد، زیرا من دو سال ابتدای دانشکده را چندان دوست نداشتم. فعالیت و درگیری زیادی در برنامه‌های آموزشی، چنانکه در ولزلی یافته بودم، ملاحظه نکردم و تصمیم گرفتم چند صباحی رخصتی یابم و هنرپیشه شوم. شغلی در یک مؤسسه نمایشی به دست آوردم، ولی این مؤسسه‌ای بود که فقط نمایش‌های تراژدی

یونانی اجرا می‌کرد. بنابراین عملاً به کار در تراژدی‌ها و رقص مشغول شدم و این از دیدگاه یکسر متفاوتی مرا بیشتر با مسایل و عواطف و آسیب‌پذیری انسان آشنا کرد. وقتی به طور قطعی بر آن شدم که به دانشکده برگردم درگیر این بازی‌ها و پاره‌ای بینش‌های فرهنگ کلاسیک بودم، به این ترتیب من در ادبیات کلاسیک با مدرک لیسانس فارغ‌التحصیل شدم، در این هنگام مقدار زیادی فلسفه کلاسیک فرا گرفتم اما در نظر داشتم که برای مقطع فوق‌لیسانس به دانشکده بروم و درباره‌ی تراژدی مطلب بنویسم. سپس هنگامی که به هاروارد رفتم دریافتم کسانی که درباره‌ی ادبیات بحث می‌کردند پرسشهایشان از جنس پرسشهای مورد علاقه من نبود. آنان یا در کار آثار فنی زبان‌شناختی بودند یا در نوع نسبتاً امپرسیونیستی تفسیر ادبی - که به نظر من چندان دقیق نبود. از دیگر سو کسانی بودند که روی فلسفه کار می‌کردند، به خصوص ژیل اوئن که بعدها در پایان‌نامه من استاد راهنما شد، بخصوص که آثار بسیار هیجان‌آوری به رشته تحریر درآورده بود، هر چند که این آثار درباره‌ی مسایل و معضلات مورد نظر من نبود. سپس تصمیم گرفتم به جایی بروم که انگیزه و دقت عقلانی وجود داشته باشد، از این رو به برنامه اوئن رفتم اگر چه به این ترتیب دکترای من در بخش ادبیات کلاسیک نیمه‌تمام ماند. در هاروارد بخشی از اوقاتم را به روی آثاری از افلاطون و ارسطو و پیش سقراطیان مصروف داشتم. پس تراژدی چه شد؟ خوب، همواره در پس‌زمینه خاطرمد بود که تصمیم داشته‌ام درباره‌ی مسایلی که با تراژدی یونانی مطرح شده بود، مطالبی بنویسم و هرگز احساس نمی‌کردم که من و اوئن دارای نقاط شروع فلسفه یا مشغولیت‌های فکری مشترک هستیم که البته این مطلب، چیز خوبی بود که به من امکان می‌داد شاگرد مستقلی باشم. نوشتن درباره‌ی پاره‌ای از اندیشه‌هایم هنگامی آغاز شد که برنارد ویلیامز به عنوان مهمان در سال ۱۹۷۲ به هاروارد آمده بود، در آنجا بود که من فهمیدم این امکان وجود دارد تا به پرسش‌هایی پردازم که همواره ذهن مرا در فلسفه بخود مشغول داشته است. برای من سمینار ویلیامز درباره‌ی خوشبختی اخلاقی الهام‌بخش بود هم فی‌نفسه و هم مهم‌تر از آن چونان نشانی از امکان. این سمینار برای من موجد این احساس شد که می‌توانم چیزهایی را که درباره‌ی تراژدی نوشته بودم - و همچنان آنها را فلسفه می‌خواندم - مطرح کنم. تا قبل از آن هنگام بر روی شکنندگی نیکی کار می‌کردم. پیش از ملاقات ویلیامز دو فصل از آن را نوشته بودم. ولی آن را در شرایطی که هنوز با اوئن بر روی پایان‌نامه دکترای خود درباره‌ی *De Motu Animalium* کار می‌کردم بسیار کند نوشتم.

● کوژیتو: شما در عالم فلسفه به خاطر آثارتان در اخلاق یونانی و به ویژه اخلاق

ارسطویی کاملاً معروف هستید. ظاهراً صورت قابل توجه‌تری از فلسفه اخلاق در نیمه دوم قرن بیستم به منصفه ظهور رسیده است که ارسطو را به شیوه‌ای وسیع به صحنه بازگردانیده است. آیا شما می‌توانید توضیحی بدهید که چرا چنین وضعی باید باشد؟

○ نوسباوم: هنگامی که من در مقطع فوق‌لیسانس بودم احیایی عظیم در اخلاق ضابطه‌مند و فلسفه سیاسی آغاز شده بود. من با جان راولز که به نظر من اینک او یکی از متفکرین درجه یک و انگشت شمار این قرن است - تحقیق می‌کردم. از سوی دیگر، این اندیشه که از بین اصالت سودمندی و یا کانتی بودن، می‌بایست یکی را برگزید، انتخابی بود که فلاسفه را ارضا نمی‌کرد. آنان احساس می‌کردند که همراه با جزئیات بیشتری از آنچه که این نظریه‌ها صورت داده بودند نیاز به بررسی و پژوهش بیشتری وجود دارد. جزئیاتی مثل نقش عواطف در حیات اخلاقی و سرشت انتخاب عملی. ولعی برای رویکرد پیچیده‌تر اخلاقی، ولو در هم و برهم، به مسایل زندگی واقعی وجود داشت، و احساس می‌شد که دو سنت مسلط اخلاقی برای تأیید آنها با شکست مواجه شده بودند. در این مرحله اذهان به تدریج به ارسطو باز می‌گشت. اما آنها این برگشت را به شیوه‌های گوناگون و برای اهداف کاملاً متفاوتی انجام دادند. و من به گونه فزاینده‌ای نگران انتساب خود به ارسطو بودم چرا که این ارتباط می‌توانست علایم متناقضی به دیگران بدهد. برای مثال اخیراً در یک کنفرانس در آلمان، یورگن هابرماس به من توصیه کرد که به مخاطبینم تذکار دهم که ارسطوی من، ارسطوی سنت قانون طبیعی تومیست نیست. اینک ارسطوهای زیادی در اذهان عمومی وجود دارد: ارسطوی اقتدارطلب محافظه‌کار مک‌این‌تایر، ارسطویی به روایت تومیست‌ها، همچنین ارسطوی بسیار لیبرال راس و باکر که من دوست دارم از آن جانب‌داری کنم تا بدین نحو به طور فزاینده‌ای بر تمایلات آزادمنشانه نظراتم تأکید بورزم و غالباً خودم را در حال صحبت کردن در مورد کانت می‌یابم تا تأکید کنم که من از کسانی نیستم، که می‌خواهند به روشنفکری صدمه وارد کنند و اهداف آن را که از طریق کاربرد نقادانه عقل، زندگی روشنفکرانه‌ای به ما اعطا می‌کند، نادیده بگیرم.

● کوژیتو: من ارجاع به کانت را جالب می‌بینم زیرا دست‌کم در دید اول، آن کشمکش بنیانی بن رویکردهای ارسطوییان و کانتیان به اخلاق را آشکار می‌سازد. فلسفه اخلاق ارسطو بیش از آنکه با اخلاق در معنای کانتی و مسیحی آن مرتبط باشد؛ درباره جستجوی ائودومونیا [سعادت]، زندگی سعادت‌مند یا شکوفندگی انسان است. اما همان گونه که برنارد ویلیامز استدلال کرده است، آیا امکان ندارد طلب زندگی خوب ما را به انکار

خود اخلاق بکشانند؟

○ نوسباوم: گمان می‌کنم احتمالاً ویلیامز چنین فکر می‌کند، هر چند که مطمئن نیستم که او واقعاً تا کجا می‌خواهد پیش برود. آیا او حاضر است اندیشه فرهنگ انتقادی متمهد به مساوات و عدالت را که به گمان من بزرگترین میراث روشنفکری است کنار بگذارد؟ گمان نمی‌کنم او به چنین انحرافی بخواهد تن دهد. اما جهت ترتیب وصول به این غرض ما به همان‌سان که به ارسطو محتاجیم به کانت هم نیازمندیم، زیرا هر چند که اخلاق ارسطویی دارای بسیاری ویژگی‌های خوب است (خصوصاً توصیفی بسیار غنی درباره عواطف، بیش از آنچه که کانت در نظر می‌گیرد) به هیچ وجه تصویری درباره آزادی انسان و حقوق بشر ندارد، دست‌کم نه تا آن حد مبسوط که بتواند به طور سیاسی مفید افتد. در نتیجه فکر می‌کنم چنانچه بنابراین باشد تا در چارچوب سیاست بین‌المللی عمل کنیم، همان‌سان که من می‌بینم خود به طور فزاینده‌ای اینگونه عمل می‌کنم، لازم است که بتوانیم از زبان روشنفکری استفاده کنیم. من دلیلی نمی‌بینم که چرا طلب زندگی خوب باید ما را به انکار این زبان بکشانند. البته با فرض این که شما نگران زندگانی‌های کسان دیگر - نه فقط زندگی خود باشید.

● کوژیتو: در آثار تان درباره ارسطو، بر التزام او بر تعدد ارزش‌های قیاس‌ناپذیر و مجزا تأکید کرده‌اید، نیکی‌هایی که نمی‌توان به مصداق آحادی از معیار کلی برای یکی در مقابل دیگری اهمیت قائل شد. اما پذیرش صریح این قیاس‌ناپذیری با دو گونه اعتراض مواجه می‌شود، از یک طرف برخی افراد ممکن است این طور بگویند که اگر ما قادر نیستیم اهمیت و وزن این ارزش‌ها را در مقابل یکدیگر برحسب معیار مشترک تعیین کنیم پس به عبارتی ساده‌گزینه‌ش و انتخاب بین این نیکی‌های متناقض باید غیرعقلانی باشد، یا این که ممکن است برعکس استدلال کنند و بگویند اگر ما در تصمیمات روزمره خود، یک ارزش را با ارزش دیگر معامله می‌کنیم، ما باید تلویحاً خودمان به آحادی مشترک از معیارهای عمومی و کلی متمهد باشیم. شما چگونه به این اعتراضات پاسخ می‌دهید؟

○ نوسباوم: نخستین چیزی که باید گفت این است که نکته مهم ارسطو هنگامی طرح می‌شود که می‌گوید این ارزش‌ها اجزای متمایز ائودومونیا هستند که ما به همه آنها محتاجیم. مقدار زیادی از یک خیر نمی‌تواند فقدان خیر دیگر را جبران کند. بنابراین اگر تلقی شما از ائودومونیا به نحوی است که دارای استلزاماتی برای سیاست باشد - و ارسطو بر این باور است که چنین است - آنچه این مطلب به طراحان سیاسی می‌گوید این است که شما

نمی‌توانید آن را به حساب نیاورید، یعنی به حداکثر رساندن رفاه مادی به قیمت مثلاً دوستی. اینها دو خیر متفاوت هستند و شما باید هر دو را منظور نظر دارید. اکنون فرض کنید در یک موقعیت خیلی بدی شما مجبور باشید بین این ارزش‌ها دست به انتخابی بزنید باید این انتخاب را چونان یک انتخاب غم‌انگیز تلقی کنید که در آن هیچ مقدار از یک خیر نمی‌تواند به شایستگی فقدان خیر دیگر را جبران کند. به این ترتیب شما براساس تصویر کلی وضعیت خودتان، باید دست به چنین انتخابی بزنید، اما من هیچ دلیلی نمی‌بینم که در اخذ چنین تصمیمی شما با یک مقیاس پنهانی عمل کنید. فکر می‌کنم که این کار صرفاً عقیده‌ای است که افراد هیچ دلیلی برای آن بدست نداده‌اند.

● کوژیتو: البته این مسئله دربارهٔ قیاس‌ناپذیری به گونهٔ دقیقی با مجادله‌هایی دربارهٔ عقل عملی ارتباط دارد. تا همین اخیراً نظریهٔ «ابزاری» عقل عملی بر دو حوزه فلسفه و اقتصاد حاکم بود. اما در نظریهٔ ابزاری، عقل عملی به طور ساده موجب یافتن وسایلی به سوی غایات ازلی است. این غایات خودشان نمی‌توانند موضوع کند و کاو عقلانی واقع شوند. و چنان به نظر می‌آیند گویی که انتخاب غایت از سوی شما، صرفاً یک موضوع غیرانسانی و تعهدی غیرعقلانی است. بسیاری مردم در اواخر قرن بیستم حالت‌های بسیار ناخوشایندی را در نظریهٔ ابزاری عقل عملی پیدا کرده‌اند. ولی آیا شما در موقعیتی هستید که بتوانید چیز بهتری پیشنهاد کنید؟

○ نوسبوم: فکر می‌کنم ارسطو از پیش این کار را کرده است. آنچه ارسطو می‌اندیشد این است که ما مطمئناً با یک غایت در ذهن دست به اقدام می‌زنیم ولی ممکن است فقط یک مفهوم مبهم و کلی از آن غایت داشته باشیم. در نظریهٔ ما دربارهٔ ائودومونیا با یک اندیشه ناقص از شکوفندگی انسانی آغاز می‌کنیم. شاید بپذیریم که آن زندگی که بیشترین ارزش انتخاب شدن دارد، آن است که هیچ کمبود چیزی را نداشته باشد که آن را بهتر یا کاملتر کند. ولی با این ترتیب باید کار را آغاز کنیم نه صرفاً برای یافتن شیوه‌های بازاری رسیدن به آن غایت، بلکه برای تشخیص بخشیدن به آن. یا به عبارت دقیقتر آنچه که چونان تحقق بخشیدن آن نوع از زندگی محسوب می‌شود.

این مطلب نه فقط دربارهٔ ائودومونیا چونان یک کل بلکه دربارهٔ مقوم‌های مبنایی آن درست است اگر من بخواهم پزشک بشوم که در نظر من بهترین نوع زندگی است، البته باید به وسایل ابزار رسیدن به این غایت فکر کنم (نظیر پذیرفته شدن در یک دانشکده پزشکی) اما در عین حال باید از خودم بپرسم پزشک خوب بودن چیست؟ تفکر و تأمل در این باره به

طور چشمگیری بسته به این است که من چگونه این هدف را دنبال کنم و چگونه آن را به سایر تعهداتم مربوط سازم. در واقع برای تعیین کردن یک خیر، لازم است که قبلاً به سایر تعهدات و اعتقاداتم نظری بیفکنم. اجازه بدهید برای روشن شدن منظورم، یک مثال بسیار پیش پا افتاده برای شما بزنم: هدف من اکنون این است که شام خوبی ترتیب بدهم. آنچه که من باید بدست بیاورم این است که چه ویژگی‌هایی از تصور "شام خوب" را برمی‌گزینم؟ در جستجوی پاسخ این پرسش، باید نظری به دیگر اهدافم بیفکنم، چه میزان فعالیت باید صورت دهم تا این شام خوب برای امشب فراهم شود؟ چه دوستانی برای شام می‌آیند؟ چه چیزی سبب تداوم رابطه‌ام با این دوستان است؟ با مشورت و رجوع به یک قلمرو کلی از غایات است که انتخابهایم را صورت می‌دهم، نه صرفاً از طریق متمرکز شدن بر روی یک "غایت" و سعی در یافتن وسایل ابزاری تهیه آن. تصور می‌کنم ارسطو پیش از این پاره‌ای از مثال‌های خوب از این نوع تعقل را در اختیار ما گذارده است، اما دیوید ویگنز این اندیشه را خیلی بیشتر گسترش داده است. در این موضوع کتاب دیگری هست که به ویژه آن را دوست دارم. نام این کتاب تبادل نظر عملی غایات نهایی است که توسط هنری ریچاردسون تألیف شده و در سلسله کتاب‌های مطالعات کمبریج در فلسفه به چاپ رسیده است. گمانم این است که ریچاردسون بهترین کار را برای از کار درآوردن اندیشه تعیین غایات با جزئیات دقیق و غنی صورت داده است، با عرضه مثال‌های استادانه درباره این که چگونه یک شخص ممکن است با شیوه ارسطویی یک غایت‌القصوی را مشخص کند. آنچه که به طور خاص در کتاب ریچاردسون مورد علاقه من است این است که او ابزارگرایی سیدویک را جدی تلقی می‌کند و بهترین استدلال‌ها را برای آن ترتیب می‌دهد. سپس بر می‌گردد و می‌کوشد به لطایف‌الحیل نشان دهد که انگیزه‌های سیدویک برای آن همه اشتیاق به ابزارگرایی و قیاس‌ناپذیری می‌تواند در یک چشم‌انداز ارسطویی جایگزین شود. فکر می‌کنم این مطلب بسیار مهم است که انواع گوناگون ابزارگرایی را صرفاً رد نکنیم. ملاحظه انگیزش‌های فلسفی آنها بسیار با ارزش‌تر است تا تقدیر از آن قدرت انگیزش و سپس کوشش برای نشان دادن اینکه چگونه تصویر ارسطویی می‌تواند پاسخی برای آن عرضه کند.

- کوژیتو: البته بزرگترین جذابیت نظریه‌های ابزاری این بود که آنها - حداقل در اصول - پاره‌ای از انواع رویه تصمیم‌گیری را عرضه می‌کردند اما در نظریه ارسطویی که شما درباره آن بحث کردید یک چنین چیزی وجود ندارد. طبق نظریه ارسطو "تصمیم بر تصور

متکی است“ یعنی شخص دارای خرد عملی، دقیقاً می‌بیند در یک موقعیت خاص چه کند.

○ نوسباوم: می‌توانید عقل ابزاری هم به کار ببرید - و اغلب مجبورید که این کار را بکنید - شما می‌توانید تمام ابزارهایی را که این افراد به شما می‌دهند به کار ببرید، اما به نظریه‌های دیگر هم به همان سان نیازمندید. آنچه که من تصور می‌کنم با سیطره ابزارگرایی در زمینه‌هایی مثل حقوق و سیاست عمومی رخ داده است، این است که افراد گمان می‌کنند که صرفاً بخش ابزاری مربوط به تصمیم گرفتن عقلانی است، براساس چنین دیدگاهی غایات شما صرفاً موجب ترجیحات لایشرعی هستند که به طور کامل بوسیله طبیعت شما داده می‌شوند و از طریق قانون و سیاست عمومی نمی‌توان آنها را تغییر داد، یا به آنها شکل اعطا کرد. عبارت مشهور میلتون فریدمن این است که ”آدمی دربارهٔ اختلاف ارزش‌ها دست آخر فقط می‌تواند مقاومت کند“. هر روز که من به دانشکده حقوق در شیکاگو می‌روم، جایی که تأثیر فریدمن بسیار قوی باقی مانده است، چنین گرایشی وجود دارد. معنای این مطلب این است که این افراد مطالب بحث انگیز اخلاقی دربارهٔ غایات می‌گویند. اما آنها گمان می‌کنند که قادر نیستند هیچ استدلالی برای تأیید و حمایت ادعاهایشان عرضه کنند. آنان می‌پندارند که بهره‌مندی از حداکثر سلامتی یک هدف است اما چه کسی هست که پرسد آیا آن یک غایت خیر است؟ اجازه بدهید استدلال را ببینیم. آنها احساس نمی‌کنند که قادر باشند آن را با استدلال اثبات کنند، زیرا این نظر که انتخاب غایات امری غیرعقلانی است آنها را از این که اصلاً بخواهند چیزی بگویند بی‌نیاز می‌کند. آنها عیناً یک غایت را مسلم می‌گیرند و سپس براساس آن و به یاری عقل ابزاری اقدام می‌کنند و پی کارهایشان می‌روند. فکر می‌کنم ارسطو نوشداروی بسیار خوبی برای این نگرش است. حدس می‌زنم دلیلی وجود دارد برای این که چرا آنها از من می‌خواهند که به شیکاگو بیایم و دربارهٔ این موضوع با آنها گفتگو و جروبحث کنم. من همواره به چنین افرادی می‌گویم: بین تو فکر می‌کنی که خیلی معقول هستی، خودت را یک عقلگرا تلقی می‌کنی اما واقعاً عقلاً را کم بها می‌کنی زیرا در مهمترین نکته طرحتان، پاره‌ای نتایج را قطعی می‌گیرید و تصور می‌کنید که چیزی بیشتر از آن وجود ندارد که درباره آن بتوان گفت.

● کوژیتو: بنابراین کسی که واقعاً و از صمیم قلب به عقل پای‌بند است دربارهٔ غایات چونان اموری فکر می‌کند که می‌توان با توسل به شیوهٔ عامه (Public Policy) برای آنها استدلال کرد و از این راه به آنها شکل داد؟ شما می‌توانید چگونگی این کار را توضیح

دهید؟

○ نوسبام: شما چگونه برای یک غایت استدلال می‌کنید؟ تصور می‌کنم نه از طریق نشان دادن این که آن غایت از سر طبیعت با پاره‌ای هنجارهای تثبیت شده قرابت دارد. شما برای یک غایت به طریقی کل‌گرایانه استدلال می‌کنید. از راه نشان دادن این که آن غایت به طور کامل تناسب دارد با سایر چیزهایی که ما موجودات انسانی می‌خواهیم و گمان می‌کنیم دلایل خوبی برای پی‌گیری آنها داریم، بنابراین یک نقش برای استدلال وجود دارد: بررسی این که چگونه یک غایت مفروض بهتر با سایر غایات پذیرفته شده تناسب می‌یابد. چیز دیگری که شما می‌توانید انجام دهید این است که مشخصات گوناگونی از یک غایت وارد کنید، در این فرآیند اغلب به این تشخیص می‌رسید که اولویت‌های افراد برای غایات به آسانی در نظر گرفته نمی‌شوند. اقتصاددانان در گذشته فکر می‌کرده‌اند که پرسش از مشخصاتی که به وسیله آنها ما باید ترجیح بدهیم، یا پرسیدن از این که کدام غایت را باید در طرح خودمان، از میان سایر غایات داخل بکنیم هیچ نکته‌ای را در بر ندارد (هر چند که اکنون این امر تغییر کرده است). چرا که اینها قبلاً با امیالمان تثبیت شده‌اند. در این دیدگاه امیال صرفاً واقعیات عزیزی طبیعت هستند و چیزی نیستند که بحثهای اخلاقی یا شیوه عامه بتواند آنها را تغییر دهد. اما این ظاهراً اشتباه است. حتی گری بکر بزرگترین شاگرد فریدمن که در شیکاگو مانده است، اینک این نکته را دریافته است، او می‌پذیرد راه و روشی که جامعه برای روابط نژادی ترتیب می‌دهد، برای مثال، اراده‌های امریکایی‌های آفریقایی تبار را در اکتساب مدارج علمی شکل می‌دهد. تمایل برای آموزش دانشگاهی یک واقعیت غریزی برخاسته از طبیعت نیست بلکه آن با آنچه شما درباره خودتان می‌اندیشید، شکل می‌گیرد و آن میزان اتکاء به نفسی که جامعه‌تان، شما را به سوی داشتن آن هدایت می‌کند، آنچه جامعه‌تان به شما در مورد فرصتهایی می‌گوید که احتمالاً به روی شما گشوده خواهد شد و غیره. بکر در نطقش برای دریافت جایزه نوبل در سال ۱۹۹۲ مطالب زیادی عنوان کرد درباره این که چگونه مردم - منظور او آمریکاییهای آفریقایی تبار و زنان بودند - روی سرمایه‌های انسانی خود کمتر [از حد معمول] سرمایه‌گذاری می‌کنند. به بیان او، این برای آن است که آنها به این انتظار که فرصت‌های چندان زیادی ندارند رانده شده‌اند. فکر می‌کنم این ادراک که مرجحات سنگ بنایی خنثی و راکد نیستند بلکه انعطاف‌پذیرند و غالباً از طریق شیوه‌های عامه شکل و حالت می‌گیرند، یکی از بزرگترین انقلابها در اقتصاد مدرن است و من بسیار خوشحال خواهم شد اگر چیزی از آن باشد. اما برای من تعجب‌آور است که چرا

این انقلاب در اقتصاد می‌بایست تا سال ۱۹۹۰ میلادی به تأخیر بیفتد، چرا که ارسطو و فلسفه یونانی پیش از این شرح اندیشمندانه‌ای از انحرافات اجتماعی مرجحات داده‌اند، اقتصاددانان بالضروره می‌بایست مطالعات بیشتری در تاریخ فلسفه بکنند.

● کوژیتو: اگر مایل باشید حالا می‌توانیم به بحث در زمینه نظرات شما درباره عواطف پردازیم. در اخلاق ارسطویی عواطف نقش مهمی را ایفا می‌کنند. او می‌گوید شریف بودن این نیست که به اندازه کافی کردار نیک انجام دهیم بلکه باید چون درست احساس می‌کنید درست عمل بکنید. همچنین ارسطو معتقد بود که عواطف امور عاری از تعقل نیستند بلکه پاره‌ای ارتباط‌های ذاتی و ماهوی با اعتقاد دارند و بسیاری از فلاسفه اینک این نظر را پذیرفته‌اند. هر چند که به نظر می‌رسد مشکلات عدیده‌ای برای تعیین ویژگی دقیق رابطه بین یک احساس و یک باور یا دسته‌ای از باورها وجود دارد. نظر فعلی شما در مورد این موضوع چیست؟

○ نوساوم: من به این نتیجه رسیده‌ام که در یک بحث مبنایی، رواقیان یونان برحق بودند. عواطف صرفاً ارتباط ذاتی با یک نوع مشخص از باور ارزشی نیستند بلکه با چنین باورهایی یکسانند. برای مثال این طور نیست که غم تنها شامل این فکر باشد که کسی که در زندگی ما بسیار مهم است از دست برود و غم یعنی همین. سایرین می‌گویند که غم به تحقیق مستلزم این فکر است، این جزیی از تعریف غم است، اما استدلال می‌شود که این نیست که غم خوردن تنها چیزی باشد که هست. اما دیگر اجزاء چیست؟ در اینجا با دو معضل بزرگ روبرو می‌شویم که من قادر به حل کردن آنها نیستم. هر چند که پرونده این موضوع را در ذهنم باز نگه می‌دارم. اولین معضل این است که موجودات انسانی در تجربه عواطف دارای انعطاف زیادی هستند، هم تجربه‌ای که یک انسان در زمان‌های مختلف به دست می‌آورد و هم تجربه در بین افراد مختلف. پاره‌ای اوقات که من غم را تجربه کرده‌ام، غلیان انرژی را در خود یافته و احساس کرده‌ام که دوست دارم ده مایل راهپیمایی کنم، در برخی اوقات دیگر احساس کوفتگی و خستگی شدید می‌کنم، به نظر نمی‌رسد که در اینجا یک احساس جسمانی یا مخصوصی را بشود تصور کرد که چونان شرط پدیدارشناسانه درونی‌ایی، همواره به هنگام حضور غم حضور داشته باشد. این اولین معضل بود که هنوز حل نشده است. معضل بزرگ دیگر، که نظریه‌پردازان رقیب با آن روبرویند این است که دوست دارم بگویم عواطف می‌توانند دارای واقعیت روانی باشند، و هر چند که آنها جزیی از تجربه آگاهانه ما در یک زمان خاص نیستند می‌توانند رفتار ما را متأثر کنند. یک مثال خوب ترس از

مرگ است. من گمان می‌کنم که چنین ترسی برای اغلب بالغین یک واقعیت روانی است. این ترس رفتارشان را به شیوه‌هایی برمی‌انگیزد که می‌توان آنها را از طریق جستجوی الگوهای رفتاریشان نشان داد و نهایتاً اگر به شیوه درستی از آنها پرسش شود، به آن اعتراف می‌کنند. با این حال مطمئناً ما از آن در همه حال آگاه نیستیم. به این ترتیب خیلی غیرمعقول است که بپنداریم هیچ 'احساس' پدیدارشناسانه‌ای وجود ندارد که جزء ذاتی این ترس باشد. معضل سومی که مرا به خود جلب می‌کند این است که سنت فلسفی مشحون از شروح عواطف خدا یا خدایان است. چنین به نظر می‌رسد که گویی مردم در آن سنت‌ها آمادگی دارند که اعلام کنند یک جوهر مجرد می‌تواند حس داشته باشد. من نمی‌خواهم بگویم آنها همگی چرند گفته‌اند. این حقیقت که بسیاری از متفکرین بزرگ چنین عالی درباره عواطف تصور داشته‌اند برای من نشانه‌ای به نظر می‌رسد که باید این عقیده را که می‌توان به صرف کیفیت تفکرات آن تصور را داشت جدی تلقی کنیم. بدیهی است که مطالب زیادی در این باره، به خصوص در مورد ماهیت شناختهای پیچیده می‌توان گفت. گمان می‌کنم رواقیون در دو جا مرتکب اشتباهات بدی شدند و طرح فعلی من کوششی است برای این که کیفیت آرای ایشان را در یک چنین روش‌هایی که آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد، معلوم کنم. اول از همه، رواقیون شناختهای مندرج در عواطف را چونان نگرش‌های قضیه‌ای می‌پنداشتند. آنها فکر می‌کردند آنچه در ادراک حسی فراچنگ می‌آید قضیه‌ای به نحو زبانی مدون شده یا قابل تدوین است. اگر چنین باشد ما نمی‌توانیم تبیین مناسبی از عواطف حیوانات غیر از انسان و نوباوگان به دست دهیم. رواقیون مجبور بودند نتیجه بگیرند که حیوانات دارای عواطف نیستند که این به نظر من یک نتیجه بسیار غیر شهودی از نظریه ایشان می‌باشد. بخش زیادی از مطالعات اخیرم در روانشناسی معرفت است و تصور می‌کنم که این درست است که بگویم توافق عام رایج این است که بهترین توضیح در مورد عواطف حیوانی یک توضیح بیان شناختی است، مگر این که کسی با تخصیص موضوعی که مضامینش به سعادت مخصوص حیوان مربوط است گویی با اعتبار X به جای Y آن را به طور بی‌رسم و نشان‌تری به کار برد. اما این مستلزم استفاده بالقوه از زبان نیست: محتوا چیزی نیست که حتی در اصول قابل صورت‌بندی زبانی باشد. تصور من این است در مورد نوزادان انسانی و همچنین بخش زیادی از زندگی عاطفی بزرگسالان ما همان نکته پر درست است. دومین کار عمده من توصیفی بود که می‌خواستم طی آن نظریه رواقیون را با تاریخ یک احساس مرتبط سازم. رواقیون درباره گذشته اندیشه نمی‌کردند. آنها فقط فکر می‌کردند که شما در یک زمان معین

قادر به نگرش قضیه‌ای خاصی می‌شوید: عواطف هستند و دارای تاریخ نیستند. اگر شما درباره هر یک از عواطف انسانی فکر کنید متعلق بی‌واسطه و در دسترسی را خواهید داشت که اغلب از طریق آثار متعلقات قلبی متأثر می‌شود. پروست توصیف شگفتی از آن ارائه می‌دهد هنگامی که مارسل آلبرتین را با عشق در آغوش می‌فشرد مثل اینکه در همان حال مادرش را در آغوش می‌گیرد در حالی که از توقع و نقایص - و بی‌شک چیزهای بیشتر دیگر - بچگانه‌اش دلخور است. بدین ترتیب ما به داستانی نیازمندیم در مورد این که عواطف چگونه از یک وضعیت اولیه درماندگی و اشتیاق بی‌حد نشأت می‌گیرند و بسیار محتمل است که با دمدمی مزاجی و تردید به موضوع مورد اشتیاق، که هم نیاز را برآورده می‌کند و هم نمی‌کند، مشخص شود و نهایتاً، در زن و مرد، مسیر متفاوتی را طی می‌کند. ما به افشای داستان نیاز داریم تا ببینیم چگونه ساختار آن عاطفه، بویژه دمدمی مزاجی علاقه کودک، عواطف بزرگسالی ما را متأثر می‌سازد و مسایلی برای زندگی عاطفی دوران بلوغ بروز می‌دهد. این یکی از مسایلی است که من در پروژه فعلی‌ام انجام می‌دهم و دلیل این است که چرا در سخنرانی‌هایی از این دست که در اکسفورد ایراد کرده‌ام بر روی شرح فلسفی بروز عشق تمرکز کرده‌ام. سؤال مهمی که به نظرم می‌رسد این است که: با در نظر گرفتن اینکه علاقه ما در تکوین خودش با نفرت ممزوج شده است - همان گونه که متفکرانی مثل اسپینوزا و پروست می‌گویند - چگونه ما می‌توانیم عشق را از این نفرت پالایش کنیم؟ چگونه ما می‌توانیم آن را مفیدتر بسازیم و بیشتر آن را با اهداف و غایات عمومی اجتماعی منطبق سازیم. برای من این سؤالی دهشتناک است. اگر بتوانیم به آن پاسخی بدهیم در واقع نمی‌توانیم چندان به عواطف به مثابه رهنمون‌های خوب در زندگی همگانی متکی باشیم.

● کوژیتو: این به گونه بسیار عالی ما را به مطالب دیگری هدایت می‌کند که می‌خواستم در آن مورد از شما پرسش کنم. در درمان میل شما به رواقیون چیزی را نسبت داده‌اید که تصور می‌کنم آموزه‌ای جالب و کاملاً معقول از وحدت عواطف باشد. اگر شما چیزی را دوست دارید از امکان فقدانش می‌هراسید. اگر آن را در یک حادثه از دست بدهید اندوهناک می‌شوید و اگر کسی آن را بگیرد و از شما دور کند عصبانی خواهید شد. به این ترتیب به خاطر ساختار شناختی انفعالات، چنین به نظر می‌رسد که شما قادر نخواهید بود که در خودتان آن عده از انفعالات را بپرورانید که ما به نام مثبت می‌شناسیم و خودتان را از آن عده‌ای تصفیه کنید که برچسب منفی بر آنها می‌زنیم.

○ نوسبام: فکر می‌کنم به طور کلی درست است اما این همه داستان نیست. علاوه بر این

باور که پاره‌ای چیزهای مهم توسط شخص دیگر صدمه دیده‌اند، عصبانی شدن مستلزم پاره‌ای باورها در مورد سببیت و علت است. هنگامی که من هم در درمان میل و همه در مقالات اخیرم درباره مهربانی صحبت کردم، گفتم که یکی از چیزهایی که مردم می‌توانند انجام دهند این است که اسنادشان را درباره شرارت عمد به انگیزه‌ای متصف سازند که آنها را با بدعت فهم تاریخ نقلی خطاکاری به خطا انداخته است، نه به وسیله گفتن این که در اینجا هیچ مسئولیت اخلاقی وجود ندارد بلکه از طریق فهم این که مردم همچون عوامل اخلاقی در یک جامعه پیچیده و محیط مشخصی رشد می‌کنند که [این جامعه] اغلب دلایلی به ما عرضه می‌کند نه برای جلوگیری از سرزنش بلکه برای تخفیف در هر نوع مجازاتی که ما می‌توانیم تعیین کنیم. با این شیوه می‌توانیم خشم را با رأفت همراه سازیم. این یکی از دلایلی است که چرا من این قدر به رحمت علاقه‌مند شدم. رواقیون می‌خواستند بگویند که رحمت یکی از هم‌خانوارهای انفعالات هستند که شما نمی‌توانید بدون خشم داشتن، رحم یا رحمت داشته باشید. به این ترتیب آنها نتیجه می‌گرفتند که شما باید بدون آن عمل کنید و کارهای عمومیتان را از طریق حس وظیفه صرف صورت دهید. اما من فکر می‌کنم آنها در این مورد اشتباه می‌کردند. وقتی ما رحمت و مهربانی داریم آنچه انجام می‌دهیم این است که مردم را تا حد زیادی بخشی از نظام اهداف و مقاصد خودمان قرار دهیم، شبیه عضوی از فامیل خودمان. چنین کاری می‌بایست در مقابل - یا دست‌کم برای تخفیف - خشمی باشد که ممکن است در برابر آنها چنانچه کار خطایی انجام دهند به ما دست دهد. بنابراین احساس مشترک همبستگی انسانی می‌تواند خشمی را کاهش دهد که انسان باید در مقابل دشمنان سیاسی خود احساس کند. این چیزی است که رواقیان می‌گفتند و عجیب این است که آنها نمی‌توانستند به نیکویی آن را به نظریه انفعالاتشان مرتبط کنند. برای مثال مارکوس اورلیوس در تأملات خود را چونان کسی توصیف می‌کند که مستعد عصبانیت و سبوعیت است. او می‌داند که در زندگی سیاسی می‌تواند به وفور فرصتهایی برای بروزی چنین احساساتی می‌تواند باشد. بنابراین توصیه‌های زیر را به خودش می‌کند: او می‌گوید 'هر صبح هنگامی که بیرون می‌روی به خودت بگو، مردمی را خواهی دید که شرورند و بیمارخو تا تو را به خطا اندازند و نظایر این مطالب' - این لیست طولانی است. سپس او ادامه می‌دهد 'ما من می‌دانم که خطاکار یکی از همخون‌های من محسوب می‌شود، در واقع نه با یک نسبت فامیلی بلکه با مشارکت در یک تقدیر الهی یکسان. من نمی‌توانم به هیچ کدام آنها خشم بورزم و هیچ کس نمی‌تواند مرا شرمسار سازد. چرا که می‌دانم ما برای کارکردن با هم

وابستگی فردی خود به اشخاص برون از خود و پرتوان برای تمامی خیرها و حتی خود حیات، که در هم آمیخته است با افزایش آگاهی نسبت به این که آن اشخاص زندگی مستقلی دارند و ممکن است به سادگی از او جدا شوند و از اعانت به نیازهایش باز داشته شوند - می بایست دوسوگرایی پر قدرتی ایجاد کند. اینجا فکر می کنم حق با اسپینوزا بود. آیا چنین است که ما نسبت به کسانی که آنها را دوست می داریم، خشمگین می شویم تنها بدان رو که به آنها وابسته ایم؟ آیا ما در این مورد می توانیم اقدامی بکنیم یا فقط باید این مطلب را بپذیریم که دوستی و خشم تفکیک ناپذیرند؟ فکر می کنم چند چیز در اینجا هست که می توانیم انجام دهیم. اول از همه رشد تدریجی انفعالات است. تصور می کنم بچه ها به این فهم می رسند که همه موجودات انسانی به گونه یکسانی آسیب پذیر هستند و همه در موقعیت و وضعیت یکسانی قرار دارند. به جای آن که والدین خودمان را چهره های پر قدرتی بینیم که می توانند در خدمت همه نیازهای ما باشند اما چنین نمی کنند، رفته رفته به این فهم می رسیم که آنها هم مثل ما موجوداتی آسیب پذیر و ناتوان هستند و نیازها و تقاضاهایی شبیه به نیازها و تقاضاهای ما دارند. چنین ادراکی خشم ما را در قبال کسانی که چیزهایی را که از آنها درخواست کرده ایم از ما دریغ داشته اند، کاهش می دهد. چیز دیگری که ما می توانیم صورت دهیم این است که حس عدالت را گسترش دهیم. روان درمان شناسانی نظیر فربرن در این مورد صحبت های جالبی کرده اند. آنها مدعی اند هنگامی که طفل به ادراک دوسویه اش نسبت به موضوعات محبوبش - معمولاً والدین - پی می برد بحرانی حاد در او برانگیخته می شود. زیرا دریافتن این که شما از کسی متنفرید که او را دوست دارید بسیار ترسناک است. ولی شما بعد از این به صحنه ای وارد می شوید که فربرن به خوبی آن را "دفاع اخلاقی" می نامد. این [دفاع] یعنی این که بدی از طریق خوبی می تواند اصلاح شود، که از طریق اصلاحات و اعمال نیک می توان ایجاد تعادل کرد. فربرن می گوید این برای کودک در مرحله اولیه حرکت کشفی عظیم است زیرا این معنی را می دهد که شما برای همیشه با بدی بی حد و حصر در خودتان باقی نمی مانید بلکه راه هایی است که در آن راه ها شما می توانید از طریق تقدیر و جبران کردن، همه چیز را درست کنید. او می گوید اگر شما بخواهید این مطلب را به زبان دینی بیان کنید تا آن را زنده تر ملاحظه کنید این می شود که گویی شما در جهانی زندگی می کردید که خوب بود اما توسط شیطان اداره می شد و اینک شما در جهانی زندگی می کنید که در آن رنج می کشید اما دست کم جهانی است که به وسیله خداوند اداره می شود. یعنی اینجا برخی اصول عادلانه وجود دارد که بر امور حاکمند. این

به دنیا آمده‌ایم؛ ما برای همکاری با هم متولد شده‌ایم. او می‌گوید: نظیر دست‌ها و دندان‌ها یا دندان‌های بالایی و پایینی - که شاید نشان‌دهنده سطح نازلی از عداوت است! - فکر می‌کنم اساس این اندیشه این است که هنگامی که بپنداریم که با همدیگر در یک کشتی قرار داریم، که دیگر انسان‌ها، اعضای خانواده من هستند که با رحمتی که نسبت به همه انسان‌های ضعیف و آسیب‌پذیر احساس می‌کنم، با آنها همبسته می‌شوم. به این ترتیب این تفکر با تنفرتان از دشمن مبارزه می‌کند و شیوه‌ای برای رسیدن به دیدگاهی متفاوت از روابطتان را می‌سازد. احساس می‌کنم که آموزه رواقیان درباره وحدت انفعالات مستحکم و نفوذناپذیر نیست. آنها خود پاره‌ای دلایل خوب برای این فکر عرضه می‌کنند که می‌توانیم با تقویت مهربانی در مقابل عصبانیت درآییم.

● کوژیتو: طبق نظر رواقیان، عواطف غیر عقلانی نیستند به این معنا که عاری از تفکر باشند و هیچ اعتقادی همراه آنها نباشند بلکه غیر عقلانیند به معنای کاملاً مجزا و متمایزی یعنی که آنها گرفتار قضاوت‌های اشتباه می‌شوند، و از این مهمتر این که آنها مستلزم جایگاه فوق‌ارزشی در خیرهای بیرونی هم می‌شوند. اکنون من یقین دارم که اغلب ما پیش از آنکه در این تلقی رواقی باشیم، ارسطویی هستیم. یعنی ما خیرهای خارجی را در میان شرایط کسب ائودومونیا و شکوفندگی انسانی قرار می‌دهیم. این به گونه آشکاری ما را با یک مصیبت ساده رویارو می‌کند. آنچه شما دوست دارید ممکن است به صرف یک بدبختی از دست برد. اما رواقیان چنین می‌گویند که مورد بدتر این است که فرد عاطفی نه تنها در معرض بداقبالی بلکه همچنین در معرض شر اخلاقی باشد؟ و این بیشتر موجب نگرانی است. آیا اینطور نمی‌گویند؟

○ نوسباوم: این به واقع چیزی است که آنها می‌گویند. آنها فکر می‌کنند اگر شما یکبار به فردی بیرون از خودتان دلبستگی بسیار شدید پیدا بکنید، نمی‌توانید تضمین کنید که مسیر زندگی شما در موقعیتی قرار نگیرد که یا این شخص شما را به اشتباه بیندازد و یا به طریقی دنیا به این ارتباط با ارزش حمله کند و به این ترتیب شما به گونه کاملاً طبیعی - بیرون از خود ارتباط - احساس عصبانیت خواهید کرد. فکر می‌کنم این حقیقتی است که حتی می‌توانیم احتمالاً بر روی آن تأکید بیشتری داشته باشیم، در دلبستگی‌های اولیه کودک نسبت به والدین خود این دو سوگرایی به گونه پیشینی و سرشتی قرار دارد. اینجا این مخلوق در مانده، که کمتر از سایر انواع موجودات طبیعت قادر است بر روی پای خود بایستد، با این همه از دیدگاهی شناختی، از همان ابتدا بسیار عاقلانه و سنجیده عمل می‌کند. این ادراک از

اصلاح عظیمی است در سیاهی و تباهی که پیش از این احساس می‌کردید. این‌ها ایند اندیشه‌هایی که من اینک بر روی آنها کار می‌کنم. زیرا اکنون من به این فکر رسیده‌ام که استدلال‌های مطروحه در درمان میل که به طور ساده بر تلاش برای هماهنگ کردن شفقت و خشم متمرکز شده‌اند، واقعاً به ریشه مسایل راه نمی‌برند و دربارهٔ اینکه چگونه شفقت با عدالت ترکیب می‌شود، کفایت نمی‌کنند. و اینها بخش عمده فعالیت‌های فعلی مرا تشکیل می‌دهند.

● کوژیتو: به این ترتیب شما از درمان میل پیام بدبینانه‌ای را که تصور می‌کنیم در آنجا صریح بود، بدست نمی‌آورید. فکر می‌کنیم شما به گونه خطرناکی به یک استدلال محال نزدیک می‌شوید. بیان این که ائودمونیا ی ارسطو برای موجودات انسانی غیرقابل دستیابی است، به نظر من این طور است که گویی آشتی فضایل اخلاقی کتاب‌های چهارم و پنجم اخلاق نیکوماخوس با به رسمیت شناختن اهمیت فیلیا [عشق و محبت] در کتاب‌های هشتم و نهم محال باشد. اگر این هر دو برای یک زندگی سعادت‌مندانه ضرورت دارد، ولی آن دو نمی‌توانند در یک زندگی واحد با هم جمع شوند. پس در این صورت زندگی سعادت‌مندانه محال است.

○ نوسباوم: آنچه که من در آنجا گفتم این بود که شما قادر نخواهید بود بر روی آن با همان اطمینانی که ارسطو تکیه کرده بود، حساب کنید. ارسطو ظاهراً فکر می‌کرد که عواطف مفروض بر جهت شایسته عقلی تا حد زیادی در مسیر قرار می‌گیرد، این تفکر قدری از آن سبب بود که او دربارهٔ وابستگی بی‌حد بچه‌ها به چیزهای بیرون از خودشان، درکی نداشت، همان طور که گفته‌ام رواقیون واقعاً یک بیان تکوینی از انفعالات بدست نمی‌دهند بلکه به گونه کاملاً غریبی، غرایز عمیقی دربارهٔ موقعیت انسانی ابراز داشته‌اند که ارسطو ظاهراً فاقد آن است. از این رو برای اشخاصی مثل اسپینوزا و پروست ساده‌تر این است که یک مفهوم رواقی را بگیرند و آن را با یک بیان تکوینی در نظر آورند. تصور می‌کنم ارسطو در مورد انسان‌ها چنان که گویی آنها همواره آنها افراد بالغ و به درستی متعادلند می‌نوشت، آنچه من در آنجا گفتم این است که ما نمی‌توانیم چنین حسابی روی آن باز کنیم. به اندازه‌ای که عشق ما بزرگ باشد همواره در خطر خواهیم بود، نه فقط خطر ضم و از دست دادن، بلکه همچنین به گونه اخلاقی در خطر قرار می‌گیریم. درسی که من از این مطلب آموختم این است که بهتر است شفقت با خود را به همان خوبی شفقت با غیر فرا بگیریم، زیرا در غیر این صورت همواره از خودمان متنفر خواهیم بود.

● کوژیتو: شاید اکنون بتوانیم به آن چیزی برگردیم که ممکن است زیبایی‌شناسی شما نامیده شود. هر چند که ظاهراً در دیدگاه شما مطلب مهمتر از این قرار است که زیبایی‌شناسی شاخه‌ای جدا از فلسفه نباشد. یکی از مشخصه‌های مهم دیدگاه شما این است که هنر را به طور اصولی یا دست‌کم در بخش عمده‌ای چونان واجد وظیفه‌ای اخلاقی می‌بینید.

○ نوسباوم: مطمئناً قصد نداشته‌ام که بگویم نظریه من یگانه شیوه نگریستن به هنر است. اما فکر می‌کنم که یک سنت بسیار مهم در هنرها و مخصوصاً در ادبیات، سنت اخلاقی است. این مطلب مدعی شیوه‌هایی است که در آنها هنر، عالم را آشکار می‌سازد و تأکید می‌ورزد بر پاره‌ای از این راه‌های آشکارکنندگی عالم، که به مراتب به اندیشه نیک درباره‌ی چگونه زیستن و همینطور امر اخلاقی به معنای وسیع ارسطویی آن، مربوط است. این شیوه‌ی تفکر درباره‌ی هنر برخی پرسشهای پرثمر را طرح می‌کند درباره‌ی این که چگونه یک اثر ادبی توجه و میل را شکل می‌دهد، به هنگام خواندن یک اثر ادبی چه سنخی از ذهن تصمیم‌گیرنده‌ای می‌گردد؟ و نظایر این سؤالات. این سؤالاتی بود که یونانیان را در مباحثشان در مورد این که چگونه ترازدی ما را همچون موجوداتی ترحم‌انگیز و ترسان می‌سازد، به خود مشغول می‌داشت. در حالی که برعکس گفت‌وگوهای افلاطون ما را به اجتناب از انفعالات و فعال کردن استعدادهای عقلانیمان دعوت می‌کند. گمان می‌کنم ما دوباره نیازمندیم که این سؤالات کهن را مطرح کنیم آنگاه که درباره‌ی نقش ادبیات در جوامع خودمان اندیشه می‌کنیم و نه فقط در رویکرد آثار ادبی با نوعی جداسازی زیبایی‌شناسانه که به گمانم زندگی واقعی خوانندگان - به گاه خواندن داستان - به هر صورت به ندرت دارای آن است. بهتر است در جست‌وجوی چگونه زیستن، آثار ادبی را چونان یاران و همراهانی قلمداد کنیم.

● کوژیتو: بسیاری از آنچه که شما نوشته‌اید به تأثیرات ادبیات بر خواننده مربوط است، یعنی شیوه‌ای که در آن خواندن می‌تواند توجه ما را جلب کند و به امیال ما شکل بدهد و آنها را منظم کند. اما درباره‌ی دیدگاه هنرمندان در ساختن آثارشان چه می‌گویید؟ و آن چگونه با اندیشه هنر چونان وظیفه‌ای اخلاقی جور درمی‌آید؟

○ نوسباوم: من به ویژه به زندگی‌نوشت خود نویسندگان علاقه‌مند نیستم. چیزی که مورد علاقه من است کسی است که وین‌بوث بدرستی آن را 'مؤلف تلویحی' نامیده است. یعنی کسی که خود متن را شاداب و زنده می‌کند که بسیاری اوقات به 'خواننده‌ی تلویحی' نزدیک

است یعنی نوعی حالت تمایل و توجه که مستلزم فهم کامل متن است. غالباً فکر می‌کنم بسته به بسط مؤلف تلویحی این ادعا وجود دارد که شکل میل و توجهی که در متن تجسم یافته است در هر حال به ارزشهای والای انسانی متعلق باشد. مدعا ممکن است چنین باشد که هنرمند ادبی دارای نوعی شدت احساس و بخصوص دقت است که می‌تواند تمام جوانب یک موضوع را به شیوه‌ای که مشخصه برترین نوع عشق است ببیند. چیزی که ما اغلب در زندگی حقیقی از یکدیگر کسب نمی‌کنیم هنگامی که ما سخت با خودخواهی‌های جزئی و دلواپسی‌های روزانه آشفته شده‌ایم، فکر می‌کنم مدعا این است که توجه مؤلف تلویحی از نظر اخلاقی مثال‌زدنی است.

● کوژیتو: بنابراین انفصال‌های بین هنر و اخلاق چه هستند؟

○ نوسباوم: بستگی به این دارد که شما چگونه واژه "اخلاق" را به کار می‌برید. اگر ادراک شما از اخلاق آن چیزی است که برنارد ویلیامز می‌گوید در این صورت پاسخ پرسش شما احتمالاً این می‌تواند باشد که پیچیدگی هنر بیش از سادگی تقاضاهای اخلاقی با زندگی تناسب دارد. اما اجازه بدهید کاربرد واژه "اخلاق" را برای ارجاع به دیدگاه گسترده ذهن بپذیریم؛ برای مثال در رمان‌های هنری جیمز نوعی مشارکت وجود دارد که به خوبی با سنت‌های اخلاقی خاص که از ارسطو ناشی می‌شود متناسب است و در آن وظیفه اخلاقی اصلی این است که ادراک و میل را به خوبی هماهنگ و تنظیم کنیم، آنها را دقیق‌تر، ظریف‌تر و انعطاف‌پذیرتر گردانیم. چگونه سنت‌های اخلاقی دیگر می‌توانند در ادبیات نقشی پیدا کنند؟ فکر می‌کنم بدیهی است که تصور هنرمند داستان‌نویس به دشواری با اصالت سودمندی تطبیق می‌کند. این چیزی است که کتاب جدید عدالت شاعرانه سراسر درباره آن است. این کتاب اصلاً درباره اطاق مدرسه گراذگریند در رمان دوران سخت دیکنز است، البته دیکنز با نوشتن آن رمان درگیری میان سبک ادبی تخیل و سبک اصالت سودمندی را نشان داده است و در عین حال او همچنین آن را فعال کرده است زیرا در شیوه دقیق روایت داستانش او روی آشکارکردن جهان به شیوه‌ای که گراذگریند قادر نبود آن را ببیند، کار می‌کند. اگر شما آنچه را در دنیا برجسته است و آنچه را که برای هنرمند داستان‌نویس برجسته است ملاحظه کنید در این صورت در خواهید یافت که گراذگریند از چه چیزی غافل مانده است و چه چیزی را از دست داده است. بنابراین ما حتی نیازی به دوران سخت نداریم تا این مطلب را برسانیم هرچند که من دوست دارم از این مطلب استفاده کنم چرا که عنوان صریح موضوع خیلی خوب به آن می‌خورد. شما می‌توانید هر رمان خوبی را به کار بگیرید

که به شما حد اعلای تمایزات کیفی را نشان دهد و حد اعلای تفاوت بین یک شخص با دیگری را که ترسیم کننده اهمیت عظیم عامل و انتخاب است و به شما نشان می دهد که موجودات انسانی دقیقاً آحاد یک سیستم رضامند یگانه ای نیستند بلکه کارگزارانی متمایزند. رضامندی هر اثری با این ساختار - و من فکر می کنم واقعی ترین رمان ها دارای این ساختارها هستند - با اصالت سودمندی مبارزه خواهد کرد.

● کوژیتو: به این ترتیب آیا جایی برای زیبایی شناسی ای که از عشق، مسئولیت، شکوه، دقت، بیان دریافت اخلاقی و نظایر آن تهی شده است، باقی می ماند؟

○ نوسباوم: فکر می کنم اندیشه انفصال زیبایی شناختی، تا آنجا که اصلاً قدرتی دارد، آن گاه که در باره هنرهای بصری تفکر می کنیم در قوی ترین حالت خود قرار دارد. می توانیم دست کم سخن افرادی نظیر کلپوبل و راجر فری را درباره این که چگونه می توانیم به یک نقاشی بنگریم، فهم کنیم. ضرورتی ندارد با آن موافقت کنیم زیرا تصور می کنم ما به ندرت فهم کاملی از اثر هنرمند از طریق انتزاع آن از تمامی مسایل مورد توجهش بدست می آوریم. اما در مورد هنرهای بصری می توانیم لاقلاً آنچه را که آنها می گویند، درک کنیم در عین حال سعی کنیم که آن چه را که آنها درباره خواندن یک رمان دیکنز می گویند، تصور کنیم. اصلاً چرا باید اثری را بخوانیم اگر آن اثر از طریق وضعیت شخصیت ها و مبارزاتشان در این دنیای بی چیزی و بی ثباتی ما را مجذوب نکرده باشد؟ یک چنین التزام ها و قیودی که ما را در متن نگه می دارد و علاقه کتابخوانی ما را تداوم می بخشد، از منفصل شدن بسیار دور است. این التزام ها عبارتند از دلسوزی و نگرانی، همانطور که دیکنز در توصیف مردم کوک تاون بیان می کند. او می گوید هنگامی که آنها به کتابخانه عمومی می روند و درباره زندگی مردان و زنان شبیه خودشان مطالعه می کنند، عاطفه های نگرانی و دلسوزی است که آنها را مجذوب خواندن آن کتاب ها می کند.

● کوژیتو: تنها نقش زیبایی شناسی را در فلسفه به عنوان یک کل چگونه می بینید؟ در مقاله "بلورهای شکسته" در کتاب شناخت عشق ظاهراً پیشنهاد می کنید که این موضوع وظیفه دیگر بخش های فلسفه - هم فلسفه ذهن و هم اخلاق - را کامل کند.

○ نوسباوم: فکر می کنم در آنجا فقط درباره فلسفه اخلاق بحث کرده ام. اگر شما درباره وظیفه فلسفه چون من فکر کنید که بر روی همه نظریه های عمده در سنت ها کار کنید چه هر یک از آنها در مقابل قضاوت ها و شهودهای ما قرار می گیرد - تصویری که من از سیدویک و راولز و هم نیز از ارسطو ستانده ام - در این صورت دلیل خوبی داریم که خواندن رمان ها یک

بخش غیر قابل حذف از آن وظیفه است. این از آن جهت است که یک مفهوم متمایزی از فلسفه اخلاق یعنی رویکرد ارسطویی وجود دارد که نمی‌تواند به طور کامل فهم شود و نه مورد برای آن به طور کامل به وجود آمده است مگر آثاری با ماهیت روایی بسط یافته‌ای، که به شما روشنی و وضوح استنباط را نشان می‌دهد. البته ارسطو مقدار زیادی درباره استنباط اخلاقی صحبت کرده است اما به جرأت می‌توان گفت وقتی او برای دانشجویانش سخنرانی می‌کرده، صرفاً این واژه‌های مبهم را به کار نمی‌برده بلکه مثال‌هایی برای آن ذکر می‌کرده است. و من تصور می‌کنم نیاز داریم موارد این مثال‌ها و نمونه‌سازی‌ها را برای خودمان فهم کنیم.

● کوژیتو: من واقعاً در ذهن چیزی داشتم که به نظر می‌رسد حتی یک ادعای قوی تری باشد، در مقاله دربارهٔ بکت "عواطف داستانی" در شناخت عشق، شما در یادداشت پایانی تان می‌گویید علایق خوانندگان به یک روش نوشتار فلسفی به طور سنتی بیشتر گره خورده است به علاقه به تعالی دادن انسانیت روزمره، 'آرمانی که در بهترین حالتش مسئله‌ساز است'. حالا آن تذکر به نظر می‌رسد شامل یک نقد تلویحی از روش فلسفی است. که از ملاحظاتی دربارهٔ نقشی ریشه می‌گیرد که ادبیات در اثر فلسفی بازی می‌کند.

○ نوسباوم: حالا این برمی‌گردد به آنچه که منظور من است دربارهٔ ربط ادبیات به فلسفه ذهن. ما واقعاً حتی برای فهم احساسات خودتان نیازمند داستان‌ها هستیم. زیرا فقط از طریق یک داستان طولانی است که ما قادریم عاطفه پیچیده‌ای نظیر غم را اکتساب کنیم. برای ایراد سخنرانی دربارهٔ غم ترجیح می‌دهم با یک داستان به درستی مبسوطی شروع کنم و به نظرم این نکته‌ای کلی است که عاطفه همواره مسیر حرکتی دارد. هنگامی که آن پاورقی را می‌نوشتیم به اسپینوزا می‌اندیشیدیم و به شیوه‌ای که او با آن روش مخصوص نوشتن فلسفی را - الگوگیری از هندسه - برای نگارش دربارهٔ عواطف انتخاب کرد. او آن شیوه را سنجیده انتخاب کرد تا ما را از قید انفعالات آنان سازد. از طریق نشان دادن موضوعات به شیوه‌ای که چنان به نظر برسند که گویی آنها رویکردی انفعالی نیستند و ما در خودمان مشغول حکایات مربوطه آنها نیستیم. اگر شما اسپینوزا باشید و این طرح شما باشد این بسیار خوب و بدون مشکل است. اما مردم نمی‌توانند صرفاً با این روش بسازند و آن را بدون تفکر دقیق درباره آنچه انجام می‌دهد، به کار برند. به واقع تصور می‌کنم آرمان اسپینوزا اخلاقاً تشکیک‌بردار است و ما نباید در وام‌ستاندن این روش بدون تفکر دربارهٔ نتایج عمیق‌تر آن، تعجیل کنیم.

● کوژیتو: دوست دارم یک سؤال دیگر هم دربارهٔ نقش دریافت و ادراک حسی در علم

اخلاق پرسم در نظریه شما ارتباط بین اهمیت دریافت حسی و نظریه ارسطویی تا چه حد تنگاتنگ است؟ آیا هیچ نظریه اخلاقی نمی‌تواند نقشی برای دریافت حسی قایل شود؟ روی هم رفته اخلاق دربارهٔ عمل است و ما در دنیای جزییات عمل می‌کنیم و رنج می‌بریم. از این رو یک شخص معتقد به اصالت سود در خصوص توانایی ما برای دریافت لذت و الم دیگران، محتاج یک نظریه فرعی است و یک مریدکانت نیاز دارد بتواند اعمالی را در نظر بگیرد که به عنوان مواردی از بهره‌مندی محسوب می‌شود و دیگر اعمالی را که تخلف از اوامر تنجیزی قلمداد می‌شود.

○ نوسبام: دریافت حسی نقش‌های بسیار متفاوتی در نظریه‌های گوناگون بازی می‌کند. آیا نقش آن این است که فقط نقش‌های عمومی را که کاملاً مشخص شده‌اند، حفظ کنیم و به ادراک و دریافت حسی نیاز داریم تنها برای کسب گام بعدی که ما را به عمل رهنمون می‌شود؟ یا یک نقش غنی‌تر و قوی‌تری برای ادراک و دریافت وجود دارد؟ ممکن است این باشد که قواعد عمومی بسیار بسیار موقتی هستند چرا که می‌دانیم شرایطی بی‌نهایت پیچیده است و با این همه تغییر و تحول هم پیدا می‌کند. در رشته جدیدی از شرایط، ادراک ممکن است ما را به برگشت و تجدیدنظر در نقش عمومی وادارد. این بخش مهمی از شرح ارسطو، نه فقط دربارهٔ اخلاق خصوصی، بلکه دربارهٔ اخلاق عمومی و حقوقی محسوب می‌شود. شرح ارسطو دربارهٔ عدالت می‌گوید که اگر شما قوانین درستی دارید فکر کردن دربارهٔ آنها چونان رهنمون‌های مشروطی خواهد بود که می‌توانند تکمیل شوند و در بعضی موارد با حکم نیک و به جای قاضی تغییر کنند. از نظر تاریخی به خطیبان [وکلاهای سخنران] بنگرید آنها دقیقاً از همین راه به هیئت منصفه متوسل می‌شدند، آنها مُصِر بودند از هیئت منصفه نخواهند که از اغراض قانونگذار انحراف پیدا کند بلکه بخواهند آنها واقعاً به آن اغراض عمل کنند. آنچه که مورد توجه آنها بود این است که شما می‌بایست شرایط فعلی خودتان را مورد ملاحظه قرار دهید و احساس نکنید که کاملاً در بند گذشته هستید بلکه آن چیزی را که در شرایط جدید ملموس و قابل استدلال است انجام دهید. اینک که بخشی از کار من در دانشکدهٔ حقوق است می‌بینم که این مطلب بخش مهمی از سنت قضایی در برخی مناطق را تشکیل می‌دهد، هر چیزی از شبه جرایم تا قانون اساسی و قانون جزا یعنی آن چیزهایی که به طور خاص مورد علاقه من هستند. معمولاً از ما خواسته می‌شود که بیندیشیم: اینجا و اکنون چه چیزی معقول است؟ چنین شیوه‌ای ارسطویی صرف است. زیرا در تمام این نواحی شخصیتی وجود دارد که "انسان معقول" نامیده می‌شود که همان فرونیموس ارسطو

است، و این انسان معقول است که شما باید در ملاحظه قضاوت موردی فردی خود او را ملاحظه کنید. در بسیاری نواحی قانونگذاران می‌کوشند قضاوت‌ها را در نظام‌های قوانین صریح و روشن، موجز و فشرده کنند ولی آنها درمی‌یابند که قادر به این کار نیستند چرا که زندگی هم پیچیده است و هم تغییرپذیر. اجازه بدهنید مثالی بزنم: قانونی وجود داشت دربارهٔ غفلت، که بیان می‌کرد هنگامی که از تقاطع جاده و راه آهن عبور می‌کنید کار عاقلانه این است که اتومبیل را نگه دارید و از آن پایین بیایید و هر دو سوی راه را بنگرید و دوباره سوار ماشین شوید و سپس از تقاطع عبور کنید. اگر شما این کار را انجام نمی‌دادید، محکوم به غفلت و تسامح می‌شدید. اینک قطارها بسیار سریع‌تر حرکت می‌کنند و فقط بیست سال بعد از آن قاعده چنین به نظر می‌رسد که توصیه بسیار بدی است. تصور می‌کنم قاضی کل هلمز بود که در این باره گفته است در آن مقطع احمقانانه تلقی می‌شد اگر آن قاعده را کنار می‌گذاشتند. آنچه ما از هیئت منصفه می‌خواهیم این است که دربارهٔ فهم شرایط زندگی خودشان و آنچه که یک انسان معقول در شرایط حاضر انجام می‌دهد، و این که معمولاً چه چیزی در سنت قضاوت مبتنی بر حقوق عمومی رخ می‌دهد، تأمل کنند. اینجا یک مثال دیگری دربارهٔ همین نکته هست. اخیراً مقاله‌ای نوشته‌ام دربارهٔ مفاهیم عاطفه در حقوق جزا که به طور خاص با نظریه تحریک سروکار دارد. اگر شما کسی را کشته باشید چه وقتی شما تخفیفی از قتل درجه اول به قتل عامدانه اما مبتنی بر تحریک واقعی کسب خواهید کرد؟ یکبار دیگر قانونگذاران می‌کوشند قوانین را برای این مورد وضع کنند. اما این قوانین ممکن است کاملاً مضحک به نظر آیند. برای مثال آنها خواهند گفت که یک طپانچه به گوش کفایت نمی‌کند اما طپانچه‌ای به صورت کفایت می‌کند! اما تا حال حاضر چنین قوانینی رها شده‌اند و از هیئت منصفه خواسته شده است که شرایط را ملاحظه کنند و خودشان دربارهٔ میزان تحریکی که در میان بوده است، تصمیم بگیرند. هنوز نیز قاضی گاهی حکم می‌کند چیزهایی هستند که به لحاظ قانونی معقول نیستند و نمی‌شود آنها را به هیئت منصفه ارائه کرد، به عنوان مثال تنفر نژادی رد و محکوم شده است: من نمی‌توانم ادعا کنم که تنها به خاطر سیاه‌پوست بودنم تحریک به درگیری و مشاجره شده‌ام، و مهم هم نیست که من واقعاً چقدر عصبانی و متنفر شده باشم. بلکه به هر صورت بین قاضی و هیئت منصفه برای ارائه میزانی از معقولیت که مناسب موقعیتی باشد که با آن سروکار دارند کشمکش رخ می‌دهد. چنین روندی قانون را ابزاری انعطاف‌پذیر و متکامل ساخته است. من فکر می‌کنم که اخلاق ارسطویی در شکل دادن به افکار ما دربارهٔ این گونه مسایل به شدت ارزشمند است. من

مطمئن نیستم که کانت هم بتواند یا نتواند یک چنین انطباق منمطف با قوانین داشته باشد. اینجا مقداری بحث و مشاجره در بین پیروان کانت وجود دارد و من ترجیح می‌دهم در این مورد قضاوتی نکنم. ظن من این است که میزان انعطاف‌پذیری در اخلاق کانت شاید کمتر از آن چیزی که باید باشد برآورده شده است. اما به هر حال مطمئناً ارسطو روشن‌ترین مورد از کسی است که به ادراک و دریافت اهمیت بیشتری می‌دهد تا این که فقط حداقل نقشی برای یافتن کاربرد قوانین ثابت و انعطاف‌ناپذیر داشته باشد.

● کوژیتو: شاید بتوانیم با پرسش دربارهٔ دلالت‌های اخلاق ارسطویی در قلمرو سیاست به این مصاحبه پایان دهیم. در اینجا ارسطو خودش اغلب متهم به نخبه‌گرایی شده است که در ائودومونیا یا زندگی خوب بیان شده است که فقط اندکی از انسان‌ها قادر به کسب آن خواهند بود.

○ نوسباوم: سعی می‌کنم تمایزی بین کمال‌گرایی و نخبه‌گرایی بوجود آورم. مطمئناً ارسطو یک کمال‌گرا است در این که او یک درک نسبتاً ضروری از ائودومونیا دارد، درکی که خواسته‌های بزرگی در عالم بوجود می‌آورد. اما من تصور نمی‌کنم که او یک نخبه‌گرا باشد به این معنا که فقط اشراف بتوانند ائودومونیا را کسب کنند. او نظرات قابل انتقادی درباره بردگان و زنان داده است اما در حال حاضر هیچ نیازی نیست برای پیروان جدیدش که این نظرات را جدی تلقی کنند چرا که او هیچ استدلالی برای آنها ترتیب نداده است. اما اگر بپذیریم مردمی را که ارسطو با آنها سروکار داشت، او فکر می‌کند اکثر مردم به قول او "هر آنانکه از جنبهٔ بزرگواری محروم نشده‌اند" با حمایت و حفاظت کافی می‌توانند تا حد لازم بالا بیایند. اما این وظیفه‌ای طاقت‌فرسا به علم سیاست می‌بخشد همانسان که دیدگاه ارسطو به هنگام نوشتن کتاب سیاست این گونه است. او می‌گوید کافی نیست فقط پاره‌ای امکانات را آماده کنیم بلکه شما باید آنها را مطابق تصویری از خیر انسانی جهت بدهید. دادن یک چنین تصویری از خیر، شما را با وظیفه سهمگین تهیه تمام چیزهای مورد نیاز مردمی که باید کمال‌گرایی یک سری رهنمودهای ارزشمند به مردمی می‌دهد که امروزه دربارهٔ کیفیت زندگی می‌اندیشند. در کتاب خودمان دربارهٔ این موضوع، سن و من مقداری زیاد به ارسطو پرداخته‌ایم و بخصوص دربارهٔ این اندیشه که اگر شما به درستی دربارهٔ پراکندگی امکانات تفکر کنید در این صورت شما نمی‌توانید بر روی آن امکانات، چنان که گویی آنها در ذات خودشان غایت هستند متمرکز شوید. بلکه شما باید پرسید چگونه آنها آدمی را به ایفای

نقش وی توانا می‌سازند. این شما را به این پرسش سوق می‌دهد که کدام عملکردها مهم هستند و چه نوع حمایتی نیاز دارند. به این ترتیب ارسطو ما را وا می‌دارد که همواره پرسش‌های بجا بپرسیم. هر چند که البته باید سعی کنیم به آن پرسش‌ها مطابق با زمان و به شیوه خودمان پاسخ بدهیم. البته ما نباید مثل ارسطو بین جنسیت خط بکشیم. به واقع یکی از بزرگ‌ترین مشغولیت‌های ذهنی ما باید این باشد که در طرح کیفیت زندگی‌مان شرایط مقتضی برای اتودومونیای بانوان را فراهم آوریم و آنها را تا حد لازمی بیاوریم که مردان هم ردیف آنها قرار دارند. این امری است بسیار اساسی که باید صورت گیرد زیرا اغلب کیفیت خود زندگی با این پرسش ارزیابی می‌شود که یک خانواده، نه اینکه تک تک افراد عضو آن خانواده، چه امکاناتی در اختیار دارد. در مورد یکایک افراد اصرار می‌ورزیم این سؤال بشود تا به این وسیله، پاره‌ای از نابرابری‌های فاحش در توزیع امکانات درون یک خانوار را آشکار و روشن کنیم.

● کوژیتو: البته این به طور ظریفی مربوط می‌شود با اظهار نظر شما درباره امتیازات و این که نباید آنها را صرفاً به مثابه داده‌های غیرعقلانی در نظر گرفت. برای مثال شما به یک تحقیق درباره بیوه‌زنان هندی اشاره می‌کنید که تقاضای زیادی برای حفظ سلامتی خود ندارند هر چند که برای یک مشاهده‌گر بیرونی آنها بسیار دور از سلامت به نظر می‌آیند. چنین زنانی ممکن است هیچگونه پریشانی و اضطرابی اظهار نکنند و اگر از آنها درباره سلامتشان بپرسیم ممکن است بگویند که بسیار خوب هستند. اما شما بز مبنای رویکرد «کمال‌گرا»ی ارسطویی این مطلب را به گونه‌ای به کار می‌برید که لازم نیست حرف آخر در این موضوع باشد.

○ نوسباوم: نه! مطلقاً اینطور نیست. من تصور می‌کنم که شواهد تجربی زیادی هست که چنین مرجع‌هایی صرفاً «حوالت» نیستند. تحقیقی که من به آن اشاره کرده‌ام درباره زنان و مردان بیوه هندی است. از زنان بیوه که درباره سلامتشان پرسش شده است پاسخ داده‌اند که آنها بسیار خوب هستند. در حالی که مردان بیوه ناله و شکوه خیلی زیادی کرده‌اند. به رغم این که در یک بررسی بیطرفانه پزشکی زنان خیلی بیشتر از مردان مریض بوده‌اند - مخصوصاً مرض‌های مربوط به سوء تغذیه - البته احتمال دارد که زنان خیلی ساده احساس رعب کرده باشند و نتوانسته‌اند احساس واقعی خودشان را بیان کنند. اما برخی احتمال‌های عمیق‌تر این است که اگر شما هرگز خوب تغذیه نشده باشید و اگر همیشه اینطور تربیت شده‌اید که زنان مریضی هستند و نمی‌توانند بعضی کارها را انجام دهند، شما نخواهید

دانست که چه چیز را ندارید. آنچه در این تحقیق اتفاق افتاد این است که بعد از یک دوره اطلاع‌رسانی و بیداری خودآگاهی، آنها تحقیق را تکرار کردند و دریافتند که سطح گله و شکایت زنان بالا رفته است. سلامت آنها بهتر نشده بود اما اینک آنها شکایت زیادی می‌کردند و من فکر می‌کنم که این پیشرفت عظیمی است.

● کوژیتو: از شما متشکرم.



۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

"An Interview with Martha Nussbaum" in *Cogito* Nov. 1996.

