

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۶۱-۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۶

نوع مقاله: پژوهشی

داوری سیاسی قابلیت‌ی - فضیلتی در اندیشه «مارتا نوسبام»

* محمود علی پور

** سید علیرضا حسینی بهشتی

چکیده

یکی از مسائل مطرح شده در فلسفه سیاسی متأخر، بازاحیای مفهومی زبانی با عنوان «داوری سیاسی» است. داوری سیاسی را می‌توان بیان ادراک و دریافت خود از یک رخداد یا وضعیتی سیاسی در نظر گرفت. بر مبنای این تعریف، ذات امر سیاسی بر مبنای سخن، تصمیم و داوری در زندگی سیاسی تعریف می‌شود. داوری سیاسی به لحاظ تاریخی / مفهومی، دو تحول عمده را پشت سر گذاشته است. یکی در قالب هیبتی افلاطونی و پیروی از معیارهای از پیش تعیین شده (ایده محوری) و دومی در قالب چهره ارزش‌زادایانه از عالم سیاست و کانونی‌سازی برداشت، تفسیر و منفعت انسان به عنوان معیار همه چیز (نسبی‌گرایی). رویکرد هنجاری نوسبام، نوع سوم و متمایزی از داوری را با عنوان «قابلیتی - فضیلتی» مطرح می‌کند. از این‌رو این سؤال مطرح می‌شود که داوری سیاسی در اندیشه نوسبام، چه ماهیتی دارد و جایگاه امر «قابلیتی - فضیلتی» در آن کجاست؟ داوری سیاسی در نگاه او از یکسو با احساسات و عواطف سیاسی ارزشمند و فضیلتی مرتبط است و از سوی دیگر با

Alipourma@yahoo.com

* دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

a.hosseini beheshti@modares.ac.ir



«رهیافت قابلیت» در معنای آنچه شهروندان می‌توانند و باید انجام‌دهند. از این‌حیث‌نوسبام با مطرح‌کردن لیبرالیسم سیاسی در مقابل لیبرالیسم جامع، درصدد نقد‌داوری استانداردمحور و غیرهنجارگرایانه است و از سوی دیگر مخالف با تحمیل آن‌داوری‌ها بر موقعیت‌های تصمیم‌گیری سیاسی شهروندان است.

واژه‌های کلیدی: نوسبام، داوری سیاسی، رهیافت‌قابلیت، عینیت، تعددگرایی و اندیشه سیاسی هنجاری.



مقدمه

انسان و داوری مسائل پیرامونش همواره یکی از مهم‌ترین مسائل پیش روی فلاسفه بوده است؛ اینکه انسان‌ها در برخورد با رخداد‌های^۱ پیش‌رویشان چگونه می‌اندیشند و برحسب آن اندیشه، چه تصمیم و انتخابی را درباره آن قضیه اتخاذ می‌کنند. این مسئله که همواره اصول نظری و شناخته‌شده^۲ مشخصی باید وجود داشته باشد که ما از طریق آنها دست به داوری بزنیم، به‌ویژه در عرصه سیاست، سابقه دیرینه دارد. از زمان افلاطون و ارسطو و مطرح‌شدن رابطه^۳ «عقیده» و «ایده»، این مشاجره آغاز شده است. آیا ما در داوری‌های خود باید بر مبنای عقیده^۴ خود عمل کنیم؟ یا نه مجبوریم بر «اصول و استاندارد فرا- خود» تکیه کنیم؟

اما آنچه فلسفه سیاسی در عصر جدید با آن روبه‌رو شده است، بحران‌های سیاسی متعددی (از جمله ناکامی ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه) است که این بحران‌ها از مفهوم «ایده» ساخت‌شکنی کرده و حرکت به‌سوی «عقیده» را جهت‌بخشیده است. در واقع ما با جهانی معکوس مواجه هستیم که قدرت و نفوذ گفتار شهروندان در عصر «غیاب لویاتان‌ها» که زمانی همه‌چیز را تعیین می‌کردند، نفوذ بالایی یافته است. به تعبیر آرنست در این جهان جدید، حتی معنا و درک مشترکی که پیشتر تعیین‌کننده بود، اکنون برای ما بی‌فایده شده است. در این جهان، دیگر نمی‌توانیم راه خود را با پیروی از قواعدی معین، آنچه زمانی به‌عنوان درک مشترک (همه ما) مطرح بود، پیدا کنیم. در مقابل این ازدست‌دادگی ایده‌ها و قواعد، مسئله دیگری که فلسفه سیاسی با آن روبه‌رو شده است، ورود آموزه‌هایی نظیر فایده‌گرایی و مکاتب مونیستی اخلاقی- سیاسی، به مسائلی نظیر توسعه و زندگی خوب است. اساساً توجه این مکاتب به یک اصل و استاندارد کانونی، در جهت‌بخشی به داوری‌هاست. برای مثال اصل «کسب بیشترین شادکامی»، به یگانه معیار برای داوری شهروندان در مکتب فایده‌گرایی تبدیل می‌شود.

با توجه به این دو بحران، مسئله^۵ دوبرونی بودن داوری مطرح می‌شود. اینکه شهروند باید

پیرو داوری حاکم (ایده) باشد یا پیرو شهروند (عقیده)؟ به این معنا دوبنی بودن یعنی اینکه برخی داوری‌ها، استنباطی^۱ هستند و برخی دیگر منوط به استنباط نیستند (Steinberger, 1993: ix). آیا ما باید به دنبال تئوری‌هایی صرفاً عقلانی و قائل به استنباط در داوری سیاسی باشیم؟ یا نه به تعبیر آرننتی آن، با اضمحلال معیارها و استانداردهای پیشینی، آن‌هم بر اثر بحران‌های قرن بیستم، باید راه دیگری برای داوری رخدادهای سیاسی قرن حاضر برگزید؟

از جمله متفکرانی که در عصر حاضر، مواجهه‌ای فلسفی با این دو مسئله آغاز کرده، «مارتا نوسبام» است. نوسبام در کنار هانا آرننت، فیلسوفی هنجاری است که دغدغه‌های مشترک با آرننت در زمینه داوری سیاسی دارد. با توجه به بحران اضمحلال معیارها در فلسفه سیاسی معاصر از یکسو و زیان ناشی از تعیین معیار و اصل غیرهنجاری برای سیاست و زندگی از سوی دیگر، سؤال پیش روی این مقاله این است که: ماهیت داوری سیاسی در اندیشه هنجاری مارتا نوسبام چیست و چگونه نوسبام، داوری‌سیاسی را با قابلیت و توانمندی‌های شهروند فضیلت‌اندیش، در مسیر نائل شدن به سعادت فردی و اجتماعی مرتبط می‌کند؟ اساساً نوسبام به دنبال رفع ضعف‌های لیبرالیسم است و با مطرح کردن لیبرالیسم سیاسی، در برابر برداشت جامع لیبرالی، اصلی را دنبال می‌کند که بر اساس آن، شهروندان در مواجهه با رخدادهای و یا آنچه خودش قرار گرفتن در «فضاهای زندگی»^۲ می‌نامد، قابلیت و توانمندی بیان برداشت‌های جامع (داوری‌های شخصی سعادت‌طلبانه) خودشان را داشته باشند. در واقع نوسبام با نگاه به مسئله توسعه انسانی، دیدگاه کیفی بودن توسعه را مطرح می‌کند که تحقق آن منوط به حضور داوری دگرگون‌کننده در زیست-سیاست به شرط معقولیت است.

نوسبام در آثارش، داوری را به صورت مستقیم و غیرمستقیم به کار می‌برد و آن را از یکسو با احساس و عواطف^۳ اشخاص شهروند مرتبط می‌داند، زیرا احساسات به‌مثابه داوری‌هایی هستند که درباره ارزش‌ها و اعتبارات در محیط سیاسی اعمال می‌شوند. از سوی دیگر،

1. Inferential
2. Area of life
3. Emotions

داوری‌ها با رهیافتِ قابلیتِ انسانی^۱ مرتبط است که در آن شهروندانِ گوناگونِ برابر و توانا، قادرند به تصدیقِ اصلی مشترک که سعادت همه آنها به آن وابسته است، اتصال پیدا کنند.

نوسبام با کمک گرفتن از ایدهٔ سعادت^(۱) ارسطو و مفهوم نمود^۲ رواقیون، داوری و استدلال کردن را مرتبط با شیوهٔ پذیرش یک نمود توسط فرد می‌داند. یعنی اگر فرد احساس کند که چیزی غایب در زندگی‌اش وجود دارد (چیزی که می‌تواند با ائودایمونیا^۳ مرتبط باشد) و بدون آن چیز، زندگی‌اش کامل نیست، پس دلیلی برای ارائه‌کردن و شمولیت‌یابیِ داوری‌اش وجود دارد (Nussbaum, 2004: 187). از این‌رو شهروند ایده‌آل در نگاه نوسبام، کسی است که به‌عنوان حامل هنجارِ سیاسی ارزشمند، قادر و تواناست میان شکوفاییِ توانمندی و قابلیت‌های خویش (امر قابلیت) و پذیرش گوناگونی هنجارهای متفاوت دکترین‌های مختلف (به‌عنوان امر فضیلتی)، رابطه برقرار کرده، آنها را در داوری خویش در محیط سیاسی لحاظ کند. او قادر است خود را در فضای زندگی دیگری قرار دهد و از جانب او ببیند (Nussbaum, 2001: 25).

از این‌رو نوسبام عملاً اندیشهٔ خودش را در برابر دکترین‌های ایده‌محور و مونیستی از یکسو و دکترین‌های نسبی‌گرا از سوی دیگر قرار می‌دهد، تا با ابتنا به یک اصل واحد (مورد تأکید لیبرالیسم سیاسی) که آموزه‌های گوناگون هم‌زمان قابلیت پذیرش آن را دارند، نوعی داوری سیاسی هنجاری را بنا نهد. از این‌روی روش این مقاله توصیفی-تحلیلی است و می‌کوشد با بررسی پدیدهٔ داوری سیاسی، به تحلیل جایگاه آن در اندیشهٔ نوسبام بپردازد و از سوی دیگر داوری سیاسی قابلیت- فضیلتی را به‌عنوان بدیل ضروری دو گونهٔ تاریخی داوری، در جهت توسعهٔ شهروندی و تحقق زندگی سیاسی خوب در اجتماع برخوردار از تعدد فرهنگی و سیاسی معرفی کند.

پیشینهٔ پژوهش

با توجه به موضوع مقاله، در حوزه پژوهشی فارسی، اثر قابل ذکر در زمینه داوری سیاسی و نسبت آن با رهیافت قابلیت و فضیلت‌مندی در اندیشه نوسبام مشاهده نشده

1. Capability
2. appearance
3. Eudemonia

است؛ به گونه‌ای که حتی درباره خود مفهوم داوری سیاسی نیز پژوهشی صورت نگرفته است. در زمینه داوری سیاسی می‌توان آثار را به چند دسته تقسیم کرد. نخست، آثاری که به طور مستقیم به مسئله داوری سیاسی با همین عنوان نوشته شده‌اند و دیگری آثاری که درباره نوسبام وجود دارد. با این استثنا که چون به فارسی تاکنون کتابی در این قالب مفهومی مشاهده نشده است، به آثار انگلیسی‌زبان در این زمینه به صورت مختصر اشاره می‌کنیم.

«داوری سیاسی» اثر رونالد بینر (۱۹۸۳)، اثری است که به بررسی ماهیت داوری سیاسی و امکانی که داوری سیاسی برای ما به عنوان موجودات انسانی فراهم می‌کند می‌پردازد. پیتر اشتاینبرگر (۱۹۹۳) در کتاب «مفهوم داوری سیاسی»، داوری سیاسی را تحت لوای برداشت کلی‌تر از داوری، به لحاظ فلسفی بررسی می‌کند. وی با هدفی فلسفی، دست به کاوش برای بازسازی و ارائه یک برداشت از داوری سیاسی می‌زند. بررسی موارد و نمونه‌هایی که در آنها می‌توانیم ببینیم که داوری خوب نزد ما چیست و در موقعیت‌های مختلف چه معنایی می‌دهد.

«داوری سیاسی: رساله‌هایی برای جان دان»، اثری است که ریچارد بورک و ریموند گییس (۲۰۰۹)، آن را نگارش و تنظیم کرده‌اند. این کتاب حاصل کوشش محققان برجسته بین‌المللی در رشته‌های تاریخ، سیاست و فلسفه است که موضوع داوری را به کانون و مرکز تئوری و عمل سیاسی بازمی‌گردانند. در این اثر، مقاله‌هایی همچون «چیستی داوری سیاسی» اثر ریموند گییس، «داوری سخت‌گیرانه و نقش رتوریک» اثر ویکتوریا مک‌گیر و فیلیپ پتیتو «تئوری و عمل: انقلاب در داوری سیاسی» و مقاله کوئنتین اسکینر با عنوان «در اعتماد به داوری قواعدمان» حائز اهمیت هستند.

اثر دیگری در این زمینه وجود دارد با عنوان «تبیین داوری سیاسی» اثر پری (۲۰۱۵). پرسش این کتاب ابتدا از «داوری چیست؟» شروع می‌شود و به این مبحث می‌رسد که چرا سیاست‌مداران، سبک‌های فکری متضادی را در تصمیم‌گیری، حتی هنگامی که به لحاظ ایدئولوژیک نیز هماهنگ هستند، از خود نشان می‌دهند.

کنان فرگوسن (۱۹۹۹) در کتاب «سیاستِ داوری: زیبایی‌شناسی، هویت و تئوری سیاسی»، می‌کوشد تا بررسی کند که چگونه اشکال داوری زیبایی‌شناختی، مبنایی برای فهم هویت‌های سیاسی است.

آلینا آزمانووا (۲۰۱۲) در اثر «رسوایی خرد: یک تئوری انتقادی دربارهٔ داوری سیاسی» با ارزیابی تکامل سیر دو سنت اصلی فلسفه سیاسی، تئوری انتقادی و لیبرالیسم فلسفی و طریقه‌ای که آنها با داوری سیاسی مواجه شدند، مدل‌های غالب دموکراسی‌های مشورتی و ترجیحشان برای تئوری ایده‌آل، و رای کاربست‌پذیری سیاسی را نکوهش می‌کند. در عوض، او اتکا به مدل‌های هنجاری دموکراسی را با یک شرح از پویایی داوری مستدل ساخته‌شده در اعمال دموکراتیکِ گفت‌وگوی آزاد، جایگزین می‌کند.

دسته دیگر، آثاری‌اند که به‌صورت بخشی از کتاب‌ها و مقاله‌ها به مسئله داوری سیاسی پرداخته‌اند. دو اثر مشهور در این زمینه، یکی «لیبرالیسم سیاسی» جان رالز و دیگری «درباب داوری سیاسی» آیزایا برلین است (برلین، ۱۳۹۳: ۲۵۶). از مقالاتی که درباره داوری سیاسی در حوزهٔ خارجی نگارش شده است می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: «داوری سیاسی و تحلیل‌های سیاسی» اثر چارلز اندرسون (۱۹۸۸)؛ «نظریهٔ سیاسی و داوری سیاسی» به قلم دنیس اف تامپسون (۱۹۸۴)؛ «ارسطو و احیای داوری سیاسی» نوشته ریچارد رودرمن (۱۹۹۷)؛ مقاله «مردم باید داور باشند» (۲۰۱۱)، که با تیتیر «داوری تأملی و قدرت انتخاب‌کننده در فلسفه حقوق کانت» است، اثر میگوئل واتر که تفسیر جمهوری‌خواهانه کانت را در افق مسئلهٔ داوری سیاسی می‌سنجد؛ «احتمال و داوری در اندیشه سیاسی اوکشات» نوشته بروس هداک (۲۰۰۵)؛ «جهان‌شمول‌گرایی سیاسی و داوری» تألیف آلساندرو فرارا (۲۰۰۷) و مقاله لیندا ام جی زیریلی با عنوان «تعددگرایی ارزشی و مسئله داوری» (۲۰۱۱).

از سوی دیگر باید آثاری را که درباره مبحث داوری سیاسی در اندیشه سیاسی- هنجاری نوسبام نگارش شده است- در صورت موجود بودن- بررسی کنیم. با مشاهده‌ای که صورت گرفت، درباره داوری سیاسی در اندیشه نوسبام، هیچ اثر مشخصی یافت نشد

که این موضوع به تازه بودن کار اشاره دارد. اما از آنجاکه نوسبام، سویه اصلی خود را به سمت رابطه احساسات سیاسی و داوری می‌چرخاند، در باب داوری، شناخت و احساس در اندیشه نوسبام، برخی مقالات موجود است که برای نشان داده شدن تازه بودن کار ما، تشریح می‌شوند.

برای نمونه مقاله «نوسبام در باب ماهیت شناختی احساسات» نوشته گوستاوو ارتیز میلان (۲۰۱۶) که در آن، مقوله داوری را از منظر نسبت میان داوری و احساسات که نوسبام بدان گرایش دارد بررسی می‌کند. از نظر او، نوسبام به ما می‌گوید که احساسات، داوری‌های ارزشی - شناختی هستند. رویکرد مقاله بیشتر به سمت تئوری‌های شناختی احساسات است تا اینکه به داوری در اندیشه نوسبام بپردازد.

«احساسات به مثابه داوری»^۱ نوشته رابرت سی. رابرتس (۱۹۹۹)، اثری است که در آن نویسنده با مراجعه به کتاب «درمان میل»^۲ نوسبام معتقد است که احساسات در نوسبام یک نوع داوری است. وی به بررسی این امر می‌پردازد که داوری در نوسبام، تحت تأثیر مفهوم نمود یا فانتاسیای رواقی و در واقع داوری‌ها به مثابه نمود و فانتاسی است. جز این دو اثر که به صورت غیرمستقیم به مسئله داوری در نوسبام پرداخته بودند و حتی تأکیدشان بیشتر بر احساس بوده است تا داوری، اثر دیگری در این زمینه مشاهده نشد. تلاش این مقاله برای ترسیم داوری سیاسی قابلیت - فضیلتی در بستر لیبرالیسم سیاسی مدنظر نوسبام، حکایت از تازگی کار دارد که برای اولین بار انجام شده است و حداقل نویسندگان این مقاله تاکنون چنین تلاشی را مشاهده نکرده‌اند.

تبار داوری سیاسی و مناقشات آن

داوری در عهد کلاسیک تا رنسانس

داوری^۳ که تاریخی به درازای عمر بشر دارد، یکی از مفاهیم اصلی فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. از این رو نظر به داوری سیاسی اساساً می‌تواند تعریف‌کننده امر سیاسی و

1. Emotions as Judgment

2. therapy of desire

3. judgment

نوع آن باشد؛ زیرا در اینجا ما با نوعی فلسفه سیاسی روبه‌رو هستیم که به تعبیر رونالد بینر، ذات امر سیاسی را بر زبان، مشورت و داوری در زندگی سیاسی قرار می‌دهد. از این رو حق داشتن داوری سیاسی، یکی از مفاهیم و اصل تعیین‌کننده رابطه حاکم و شهروند می‌شود (Beiner, 1983: 3). بینر به خوبی در سخنی از ارسطو اشاره می‌کند که انسانی که موضوع زندگی سیاسی است، ظرفیت‌هایی دارد که هم فیزیکی است و هم اخلاقی. انسان باید ظرفیت اخلاقی را درون عمل، به منظور تحقق پتانسیل انسانی‌اش به کار گیرد. بنابراین ظرفیت اخلاقی و عملی، با مسائلی چون داوری، تدبیر یا صلاح‌دید^۱، عدالت و قابلیت شهروندی مرتبط می‌شود (Beiner, 1992: 4). بنابراین ظرفیت داوری با تدبیر ارسطویی، رابطه وثیق دارد و به‌عنوان یکی از واژگان مفهومی اخلاق، با حکمت عملی (در معنای فرونتیک آن) پیوند دارد. بدین معنا که داوری سیاسی، در کنار نظریه و عمل سیاسی، سه‌گانه اخلاقی تحقق‌بخش به زندگی سیاسی خوب است. در واقع داوری سیاسی تحقق‌بخش فکر سیاسی، تحت لوای عمل است. از این رو داوری، قوه فضیلتی برای سیاستمداران و شهروندان محسوب می‌شود.

با توجه به دوگانه «نقش اقتدار فردی در عمل داوری» و «اقتدار استانداردهای پیشینی در داوری» می‌توان تاریخ داوری سیاسی را در متفکران کلاسیک و معاصر جست‌وجو کرد. در دوران شکل‌گیری فلسفه، افلاطون عملاً در برابر استاد خود سقراط، چنین دوگانه‌ای را طرح و بحث کرد و عملاً به سمت نقش «داوری‌های اقتدارگرای پیشینی» حرکت کرد. اما داوری در قاموس فلسفی سقراط را می‌توان با عنوان «داوری آپوریاتیک^۲» نام‌گذاری کرد. آپوریا در واقع یک مرحله از تنگنا و بن‌بست است که در آن، یک سرگستگی و آسیمگی درباره اینکه چگونه باید در این مرحله پیش رفت، وجود دارد. بنابراین استدلال آپورتیک، استدلالی است که معطوف به این تنگناست. برای مثال در دیالوگ‌های افلاطونی، ویژگی سقراط این است که طرفین صحبتش را به‌جایی می‌کشاند که دیگر نمی‌دانند که چه بگویند (Palmer, 2017: 9). در واقع سقراط از

1. Prudence
2. Aporia

مخاطبش می‌خواهد هر آنچه از قبل قطعی می‌شمرده‌اند و برحسب آن، اصول پدیده‌ای را داوری می‌کرده‌اند، کنار بگذارند و برحسب آسیب‌گری پیش‌آمده، عقیده خود را درباب عادلانه بودن یا ناعادلانه‌بودن عملی ارائه کنند.

هانا آرننت به‌خوبی توصیفش از این نوع داوری را ارائه می‌دهد که قابل‌تأمل است: «هر چند این امر چیزی بیش از احتمال است که سقراط اولین کسی بود که از دیالکتیک (سخن‌گفتن از چیزی به‌وسیله همراه شدن با کسی)، به صورت سیستماتیک بهره برد، احتمالاً او این را مخالف یا همتای اقناع نمی‌نگریست (همان‌طور که افلاطون و ارسطو می‌دیدند) و مسلم است که او مخالف نتایج این دیالکتیک برای عقاید نیست. برای سقراط و همچنین برای شهروندان پیرو او، عقیده، سخن‌گفتن درباره آن چیزی است که برای فرد پدیدار می‌شود. این امر، [درک و فهمیدن] عالم به‌گونه‌ای است که آن خودش را برای من انسانی آشکار می‌کند. بنابراین این داوری در باب عالم، فانتزی ذهنی و دل‌بخواخانه و همچنین چیزی مطلق و معتبر برای همه (با عنوان حقیقت واحد) نبوده است» (Arendt, 1990: 75-78).

افلاطون برخلاف سقراط که به دنبال تربیت شهروندان به‌گونه‌ای است که همواره در مسیر تشخیص و صحیح و خطا قرار گیرند و صحت نیت‌ها و مقاصد خود را در فرایند کسب دانایی، نه بر اساس باور قطعی کسب کنند، معتقد است: «همه نظریه‌ها، چه سکون‌نگرها و چه تحول‌نگرها و اتمیست‌ها ناقصند، چراکه تفکر بدون زندگی و پسوخته غیرممکن است. از این‌رو لازمه تعقل این است که متعلقات ثابتی داشته باشیم» (یونسی، ۱۳۸۷: ۲۹-۳۱). بنابراین لازمه داوری کردن در اندیشه افلاطون، داشتن متعلقات ثابتی است که همواره در همه زمان‌ها یکی است و عمل فضیلت‌مند برحسب آن متعلقات داوری می‌شود. بنابراین تمام تلاش افلاطون در تثتئوس را می‌توان در دو محور که با داوری مرتبطند، بررسی کرد. نخست، شناسایی اقوال و پندارهای معیوبی که گمان می‌کنیم عقیده و داوری درست ما هستند و دیگری، تعیین منطقی برای قرار دادن آن پندارها و عقاید در جایگاه اصیل خودشان (Thaler, 2016: 250).

با ارسطو، جریان جدیدی درباب داوری سیاسی شکل می‌گیرد که می‌توان آن را داوری سیاسی فرونتیک و فضیلتی نامید. بدین معنا که داوری سیاسی همواره معطوف به یک اندیشه عملی و فضیلت‌گراست. درواقع داوری برای ارسطو، پیوند فکر و عملی است که حاصلش، کیفیتی فضیلتی است. ازاین‌رو داوری نیک یا بد، عادلانه و غیرعادلانه و غیره، استعدادی است که انسان در پی اقدام عملی خودکسب می‌کند. ما به‌عنوان داور، برای تأثیرگذاری بر شنونده‌ای که قرار است موضع ما را نیز داوری کند، باید نه‌تنها آنچه را که می‌گوییم بدانیم، بلکه باید اثربخشی صحیح و درست آن را هم در نظر بگیریم. ازاین‌رو رابطه سخن^۱ و عمل^۲، کیفیاتی است که تولیدکننده بسیاری از چیزهای خیر است. در اینجا میان عمل و فهم درست یا فضیلتی که اساس فرونسیس ارسطویی است، رابطه برقرار می‌شود و ارتباط فهم با خیر و فایده، به‌عنوان نکته کلیدی داوری پیش کشیده می‌شود. رونالد بینر نیز معتقد است که در اندیشه ارسطو، «ظرفیت عملی و امر خیر» باهم مرتبط هستند و ازاین‌رو عدالت، ظرفیت شهروندی و صلاح‌دید که مبتنی بر پیوند فکر و عمل بعد از فکر است، منجر به داوری می‌شود (Beiner, 1992: 3).

اما در حوزه عمل‌پذیری که از داوری مبتنی بر امر خیر برمی‌خیزد، نکته مهم این است که ارسطو برخلاف افلاطون که حقیقت^۳ را بر عقیده^۴ آدمی ترجیح می‌دهد، می‌کوشد با حکمت عملی نشان دهد که عقیده نیز مانند حقیقت با امور تغییرپذیر سروکار دارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۱۵). ازاین‌رو حکمت عملی، نه اصول کلی و نه استدلال‌ورزی نظری است، بلکه آن احتیاج ما در هنگامه‌ای است که ما قصد داریم تا سازمان‌دهی درست اجتماع را داوری کنیم. در واقع حکمت عملی برای عمل داوری، آن‌هم درباره چگونگی اجتماع بسامان، ضروری است (Azmanova, 2012: ix). برای نمونه در اخلاق نیکوماخوس، ارسطو، ایده فرونسیس^۵ را به‌پیش می‌برد که در لاتین با عنوان «پروودنتیا»^۶ ترجمه شده است و وظیفه آن، داوری یا کاربست یک قانون برای یک مورد

1. speech
2. act
3. Truth
4. opinion
5. phronesis
6. prudentia

خاص است. حکمت عملی (فرونسیس) برای ارسطو برخلاف افلاطون، متمایز از حکمت نظری است. فرونسیس، دانشی درباره نوعی متفاوت از دانش نظری است. برای آن، به توانایی برای دانستن چگونگی داوری و عمل در یک زمینه خاص نیاز است. این نه تنها دانش کلیات نیست، بلکه دانستن زمان برای کاربست چیزهای کلی برای یک موقعیت خاص است. بنابراین حکمت عملی، توانایی دانستن چگونگی قضاوت (داوری) و عمل در یک به هم پیوستگی (داوری-عمل) و در اصل در وضعیتی تکرار نشدنی است. با غیبت چنین دانش عملی، ایده افلاطونی «خیر»، کلیتی پوچ قلمداد می‌شود (Gadamer, 2004: 200). بنابراین برای ارسطو، داوری و فرونسیس درهم تنیده هستند و در واقع فرونسیس، همان توانایی کاربست بهترین داوری همراه با صلاح دید در موقعیت جزئی است.

در عهد پسارسطویی و با روی کار آمدن مکتب رواقی، احساساتی که تاکنون به جرم منطقی نبودن از فلسفه کنار گذاشته شده بودند، به عنوان «داوری‌های شناختی» مطرح می‌شوند. آنها با مطرح کردن «داوری‌های اولیه» و نیاز به «داوری دومین و ثانویه»، قلمروی جدیدی در عرصه داوری وارد ساختند. از نظر آنها ما همواره در معرض احساسات خوب و بد قرار داریم. در قرن پس از ارسطو، رواقی‌ها چهار عاطفه و احساس عمده را برگزیدند که تحت لوای آن، گونه‌های دیگر احساس می‌توانند تنظیم و تعریف شوند. در واقع احساسات اولیه باید تنظیم‌گر احساسات ثانویه باشند (Sorabji, 2002: 82).

این چهاربخش عبارتند از: پریشانی و اندوه، لذت یا خوشی^۱، ترس و میل^۲. از این‌رو هر احساس در اندیشه رواقی دربرگیرنده دو گونه داوری ارزشی متمایز است. نخست، داوری‌هایی که با خوبی و بدی سروکار دارند و در آنها بحث سود و زیان مطرح می‌شود و دیگری، نوع داوری که مربوط به واکنش نشان دادن مناسب و درخور است (Green, 1990: 80). بنابراین باید همواره در کنار داوری‌هایی که خشم و نفرت منتقل می‌کنند، داوری‌ای ثانویه برای واکنش درخور و مناسب داشته باشیم، تا فضیلت‌مند شویم. در واقع داوری رواقی، توانایی کنار گذاشتن احساسات منفی و مبتنی‌سازی داوری بر مبنای فضیلت‌هایی چون بخشش، رحم، شادی، میل و احساسات مثبتی است که می‌تواند فرد

1. pleasure
2. appetite

را در زندگی خوشبخت سازد. بعدها مارتا نوسبام، این نگاه را مورد نقد قرار دارد، زیرا از نظر او، همه انواع احساسات واجد اهمیت هستند.

در دوره قرون وسطی، سه فیلسوف مهم، داوری را در اندیشه خود بسط دادند: آگوستین، آکوئیناس و بوئیتیوس. در سنت مسیحی، سنت آگوستین، یک جمله مختصر ولی پر از بار معنایی دارد. او نوشته است: «زندگی منصفانه و مقدس، منوط به یک داوری خوب درباره چیزهاست». از نظر هافلیدسون، داوری در اندیشه آگوستین هم به معنای درک ماهیت چیزها و هم به معنای ارزیابی آن چیزهاست. و اینکه تنها زمانی داوران خوبی خواهیم شد که به وسیله عشقی که روح مقدس درون ما جاری کرده (آیه روح‌شناسانه محبوب آگوستین)، دوباره نظم پیدا کنیم (3: Hafidson, 2014). از این رو داوری برای آگوستین در پیوند با نوعی فهم افلاطونی و الهیاتی در پیوند با شهر خدا فهم می‌شود که به نوعی دوباره در جریان فلسفه، تفکر افلاطونی پیوند با ایده را مستقر می‌سازد.

بوئیتیوس، نزدیکی به عقلانیت و معیارهای معقول در داوری را تحت تأثیر آگوستین و افلاطون مطرح کرده و خواهان زدودن حواس و احساس انسانی در داوری است. از سوی دیگر، آکوئیناس با برقراری تعادل میان سنت ارسطویی و آگوستینی، راه عقلانی و زمینی‌تر را نسبت به مسائل زندگی دنبال کرد. او با مطرح کردن مفاهیمی چون احساس، اراده، کارگذاری و عقل کوشید تا جنبه متافیزیکی سنت آگوستینی را تقلیل داده، انسان را به کانون توجه و اقدام بیاورد. از این رو عمل ارادی انسانی برای او بسیار مهم می‌شود. در این راستا داوری در اندیشه او را نیز می‌بایست در ارتباط با اخلاق، احساسات، قدرت عمل و اراده بررسی کرد.

داوری در عصر رنسانس و مدرن

یکی از نشانه‌های رنسانس، نشان دادن انسان در محوریت امور جهان است. انسان تنها داور در عرصه زیستن و سیاست محسوب می‌شود و حق دارد بر حسب معیارهای مربوط به خود دست به داوری بزند. میروندلا، یکی از فیلسوفان این عهد، خطاب به انسان می‌گوید: «تو به هیچ مرزی محدود نشده‌ای و به مدد داوری آزادانه خود می‌توانی مرزها

و محدودیت‌های وجود خود را خود بسازی» (Pico, 1956: 5). از سوی دیگر با ماکیاولی، نقطه عطفی در گسترش و توسعه مفهومی داوری ایجاد می‌شود. داوری با امر سیاسی درهم‌تنیده می‌شود و با جهان‌بینی خاص او نسبت به اخلاق، مذهب و سیاست مرتبط می‌گردد. تا پیش از ماکیاول، تمام استدلال‌ها و معیارها حتی رادیکال‌ترین‌ها، یا تحت تأثیر مذهب و مسیحیت هستند، یا به‌طور ضمنی تحت تأثیر بینش افلاطونی و متافیزیکی حاکم بر ذهنیت انسان‌ها، که به دلیل نخبه‌گرایی خاص خود، امکان و اجازه داوری به انسان‌ها برای حصول به هدف، تصمیم و انتخاب را نمی‌داد.

از این‌رو داوری در ماکیاول، وابسته به یک استاندارد واحد و معیاری که یا متافیزیکی باشد و یا مذهبی نیست؛ بلکه داوری در ماکیاول به تناسب نیاز برای به دست آوردن «افتخار و شکوه» تغییر می‌کند و توجه به این سناریوهای مختلف که در موقعیت‌های مختلف برای ما ضرورت می‌یابد، می‌تواند فراهم‌کننده «ویرچو» باشد. هرچند ماکیاولی اینجا قدرت «بخت» را از قدرت مذهب بیشتر می‌داند و به نظر می‌رسد که این امر با نوعی از تصمیم‌گیری واقع‌گرایانه و داوری دوراندیشانه‌ای که مطرح می‌کند، تباین دارد، به‌رحال راهی را که شروع کرد، می‌توان آغاز عصری دانست که بعدها یک‌تنه در مقابل متافیزیک افلاطون و مسیحیت رو به افول ایستاد.

ریشه‌های داوری در اندیشه سیاسی مدرن در کنار ماکیاول، با اندیشه‌های شک‌گرایانه مونتنی نیز آغاز می‌شود. او می‌گوید: «من با دقت تا جایی که می‌توانم به داوری همه انسان‌ها گوش می‌دهم، اما نباید از هیچ‌یک پیروی کنم، جز خودم» (Montaigne, 1991: 25).

در عصر مدرن «لویاتان‌های داور»، عهده‌دار داوری عمومی می‌شوند، زیرا نفس و غریزه ویرانگر انسانی نمی‌توانند داوران خوبی در عرصه سیاست باشند. هابز و لاک استدلال می‌کنند که حرکت از وضعیت پیشادولت به جامعه مدنی، بر انصراف دادن مردم از حق تک‌تکشان برای داوری خصوصی و تأسیس یک داوری معتبر و عمومی مبتنی است. لاک و هابز درباره اثرات مخرب داوری خصوصی افراد برای یک صلح مدنی پایدار، شریک هستند. اما لاک برخلاف هابز، نسب به داوری خصوصی کاملاً بدبین نیست. او

استدلال می‌کند که «داوری»، دو نقش را ایفا می‌کند: یکی، نقش حیاتی در توسعه سوژه‌های آزاد که تمایلشان به تطابق داوری با قانون است و دومی، ممانعت حیاتی درباره اعمال خودسرانه قدرت حاکم.

لاک به جای محروم کردن شهروندان از حق داوری‌شان، به دنبال وارد کردن این قوه پراهمیت در راستای تصویرش از دولت مبتنی بر رضایت طرفین است. در شرح‌های متنوع خود از «داوری»، مونتینی، هابز و لاک، پاسخگوی مشکلات نزاع‌های مذهبی بودند که با تنوع رو به رشد ارزش‌ها در اوایل دوره مدرن همراه بود. دغدغه و نگرانی عمیق درباره جنگ‌های مذهبی که صورت مداوم و غیر قابل انکاری تفکرشان را شکل می‌داد، همچنان در اواخر عصر مدرن ادامه داشت. روابط پیچیده میان «داوری» خصوصی و عمومی، یک مسئله و مشکل را برای همه نظریه‌پردازان سیاسی علاقه‌مند به دموکراسی باقی می‌گذارد.

قرن بیستم نقطه عطفی برای مفهوم داوری است. این قرن، دو جنگ جهانی را پشت سر گذاشته که بحران‌های اقتصادی و درگیری‌های قومی و مذهبی و مهاجرت‌های فرهنگی و سیاسی بسیاری را سبب شد. به‌ویژه در عهد تسلط توتالیتریزم کمونیستی، نازیستی، فاشیستی و پدیداری رقابت سوسیالیسم و سرمایه‌داری برای فتح منابع و سرمایه جهانی، تفاسیر گوناگون و جدیدی که هر کدام از این ایدئولوژی‌ها برای برتری ایدئولوژیک خود ایجاد کردند، پیروان خود را به داشتن آن نوع داوری که مدنظرشان بود، مجبور می‌کردند. داوری‌هایی که یک‌بار دیگر جهان را به عهد افلاطون‌گرایی و توسل به معیار متعصبانه و متافیزیکی برای حاکم شدن سیاست خاص بر زندگی مردمان تحت سلطه کشاند. حکایت داوری در قرن بیستم را می‌توان در جمله جرج اورول مشاهده نمود که می‌گوید: «آنچه واقعاً درباره توتالیتریزم دهشتناک است، این نیست که مرتکب قساوت و جنایت می‌شود، بلکه دهشتناک بودن، حمله و هجوم آن به مفهوم حقیقت عینی است؛ ادعایی که آن برای کنترل گذشته به‌خوبی آینده دارد» (Zerilli, 2006: 12).

بحث از حضور ایده و حقیقت واحد در داوری و عمل سیاست‌مداران و شهروندان، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم را بدین جهت سوق داد که نمی‌توان به معیارهای پیش-تأسیسی اکتفا کرد. از این‌رو در اواسط قرن بیستم، بسیاری از جمله نیچه، یاسپرس،

هایدگر، گادامر، آرنت و بعدها هابرماس، جان رالز و مایکل والزر، ویل کیمیلیکا، مارتا نوسبام، آیریس ماریون یانگ، سیلا بن حبیب، جاشوا کوهن، پیکو پارخ، هیلاری پاتنم و بسیاری دیگر، نگرانی خود را نسبت به رواج ایده واحد حقیقت^۱ در سیاست اعلام نمودند. مشهورترین فیلسوفی که داوری سیاسی را در دستور کار خود قرار داد، هانا آرنت بود. آرنت از یکسو به دلیل بحران‌های حاصل از دموکراسی نمایندگی که فضای عمل و فکر کردن و داوری را از شهروندان گرفته است و از سوی دیگر، بحران‌های ناشی از بی‌فکری و توتالیتریسم و فاشیسم که داوری شهروندان را به سوی اعمال اندیشیده نشده (بی‌فکری) سوق داده است، نمی‌تواند در محدوده لیبرالیسم و حکومت نمایندگی بماند. از این رو او یک جمهوری خواه به معنای کلاسیک (ارسطویی-سیسرویی) است. آرنت در عالم بودن و مشارکت شهروندی را از آن سنت پسینی می‌گیرد. اما چیزی که در عصر حاضر برای او مهم و متفاوت است، فروپاشی و ناپسندیده بودن حقایق اخلاقی، به‌عنوان استانداردهایی برای داوری درباره آنچه انسان قادر به انجامش باشد است؛ زیرا واقعیت‌های سیاسی، سنت اخلاقی پیشینی را ضعیف و تخریب کرده است (Arendt, 2003: xi).

هانا آرنت با رجوع به مفهوم داوری زیبایی‌شناسی در کانت، نوعی داوری سیاسی زیباشناسانه را پایه می‌گذارد. در کانت، داوری زیبایی‌شناسانه به جای کلیات با جزئیات سروکار دارد و هانا آرنت، حوزه سیاست را به‌گونه‌ای ارسطویی، حوزه جزئیات می‌داند که در آن ما با موقعیت‌ها و نمودهای جزئی سروکار داریم. همان‌طور که شهروندان در داوری یک اثر زیبا با یکدیگر توافق ندارند، در سیاست نیز نمی‌توان استاندارد کلی و واحدی را برای داوری شهروندان تعیین کرد (Arendt, 1992: 55). در واقع آرنت با مسئله تکثر و شهروندی روبه‌رو است. از این رو با بحث از در عالم بودگی هر شهروند، سیاست را عرصه سیاسی دیدن تک‌تک شهروندان می‌بیند که هر موقعیت سیاسی خاص، معیار و استاندارد خاص خود را می‌طلبد.

در کنار آرنت، هابرماس به‌عنوان یک منتقد قرار دارد که استدلال می‌کند «ما بدون که بتوان بر اساس آن دست به داوری زد، هیچ راهی برای داوری کردن ادعاهای رقیب

1. singular idea of truth

نداریم. از این رومسئله در اینجا تکرار ادعاهای این چنینی که نشانه جامعه دموکراتیک است، نیست؛ بلکه فقدان یک رویه است که بر اساس آن یک شخص بتواند اعتبار (ادعایش) را داوری کند. بنابراین مسئله این است. «هابرماس به دنبال معیارهایی است که در بتن این زمینه تکرارگرایانه، از طریق گفت و گو، معیارها و قواعد ثابتی را برای رسیدن به توافق توسط طرفین گفت و گو پیدا کند. از این رو اندیشه اخلاق، گفت و گو را که متأثر از «مید» است مطرح می کند و به دنبال هنجارهای اجتماعی و رسیدن به توافق گام برمی دارد. از نظر او بدون رعایت این قوانین، رسیدن به حقیقت و توافق غیرممکن است. توافق زمانی حاصل می شود که مباحثه کنندگان در زیست جهان با همدیگر به قدری بحث و گفت و گو کنند که هر فرد امکان این را داشته باشد که در بحث و داوری دیگری نیز وارد شود (ریترز، ۱۳۹۴: ۲۱۴). در واقع هابرماس به دنبال طرح و مفصل بندی «ادعایی برای نوعی نیروی الزام آور هنجاری» است که مورد توافق همه باشد و در عین حال شرایط اخلاق گفت و گویی را رعایت کند (Habermas, 1995: 124). چیزی که جان رالز نیز دغدغه آن را دارد.

جان رالز در درس گفتار دوم از لیبرالیسم سیاسی (که «قدرت های شهروندان و بازنمایی شان» نام دارد)، سوآلی با این عنوان طرح می کند که: «چگونه وجود یک اجتماع پایدار و عادلانه از شهروندانی آزاد و برابر که به طور ژرفی از طریق دکترین های اخلاقی، فلسفی و مذهبی معقول^۱ تقسیم شده اند، ممکن است؟». او پاسخ می دهد که ساختار اساسی چنین جامعه ای به صورت مؤثری از طریق برداشتی سیاسی از عدالت تنظیم می شود که آن بر یک اجماع همپوشان^۲ درباره دکترین های جامع معقول که شهروندان آن جامعه تصدیق کرده اند، متمرکز است. از نظر رالز، افراد معقول از یک جنبه، کسانی هستند که وقتی در میان برابرنسخن می گویند، آماده اند تا اصول و استانداردهایی را به عنوان شروط منصفانه همکاری عرضه کنند و به میل خویش بدان وفادار بمانند، با این فرض که دیگران نیز چنین می کنند. بنابراین شروط پذیرفته شده، اساس و پایه همکاری

1. reasonable
2. overlapping consensus

و همراهی دیگری است که ایده متقابل بودن همکاری و وفاداری به شروط منصفانه را تحقق می‌بخشد (Rawls, 1995: 157).

در کنار فیلسوفان لیبرال می‌توان از گادامر نیز سخن آورد که با توسل به ارسطو و فرونیسیس، داوری را تشریح می‌کند. گادامر معتقد است: «در اخلاق نیکوماخوس، برای نمونه ارسطو، ایده فرونیسیس را به پیش می‌برد که وظیفه آن، داوری یا کاربست یک قانون برای یک مورد خاص است. حکمت عملی، توانایی دانستن چگونگی قضاوت (داوری) و عمل در یک به هم پیوستگی (داوری-عمل) و در اصل، در وضعیتی تکرارنشده است. با غیبت چنین دانش عملی، ایده افلاطونی «خیر»، کلیتی پوچ قلمداد می‌شود» (Gadamer, 2004: 75).

در چند دهه اخیر، فلسفه سیاسی، نگاه خود را معطوف به دیگری و عواطف و احساسات سیاسی کرده است. داستان احساس، داستان داوری درباره چیزها و امور مهم است. داوری‌هایی که ما در برابر آن، نیازمندی و نقصانمان را در برابر عناصری که کاملاً تحت کنترل ما نیستند، اعلام می‌کنیم. ترس، امید، خشم، عشق، داستان احساساتی که در عصر جدید به رقیبی برای خردگرایی مدرن تبدیل شده‌اند و اگر روزگاری خرد، معیارها و استانداردهای داوری را تعیین می‌کرد و ما را از میل به احساسات برای ایراد داوری بر حذر می‌داشت، اکنون با توجه به رشد روزافزون روان‌شناسی، علوم اعصاب، علوم شناختی و... داستان و روایت احساسات، به مثابه داوری‌های شناختی در زندگی سیاسی و عمومی گسترده‌تر شده است.

بنابراین داوری سیاسی باید هم به خرد سیاسی توجه داشته باشد و هم احساسات پشت هر داوری سیاسی را تشخیص دهد. اینکه فردی مانند ترامپ با تصمیم‌ها و داوری خود، خشم و تنفر در اجتماع سیاسی می‌پراکند، نشان‌دهنده این است که جامعه سیاسی بیش از پیش نیازمند تقویت احساسات مثبت و زدودن احساسات منفی است. در واقع داوری نو رواقی نوسبام، چنین ایده‌ای را پیش می‌کشد؛ اینکه شهروندان دیگر نمی‌توانند تحت یک معیار و استاندارد واحد از سوی سیاستمداران، به سعادت و بهروزی برسند، بلکه در آموزش و تربیت شهروندی و سیاست، چیز دیگری لازم است تا

قابلیت او را برای رسیدن به سعادت در نظر داشته باشد و از سوی دیگر خشونت بینافرهنگی را از بین ببرد. این امکان نوسبامی، دآوری سیاسی قابلیت- فضیلتی است. در واقع سیاست برای اینکه بتواند به سعادت شهروندان بینجامد، نیازمند هنجاری سیاسی است که هم شمول‌گرا باشد و درعین حال به تفاوت‌های شهروندان احترام بگذارد. احساسات مثبت را میان آنها رواج دهد و این احساسات مثبت را معیار دآوری در جهت دستیابی به زندگی سیاسی خوب قرار دهد.

مارتا نوسبام و احساسات سیاسی به مثابه دآوری هنجاری

احساسات در اندیشه سیاسی- هنجاری مارتا نوسبام، شامل نوعی ارزیابی از زندگی سیاسی خوب هستند. در واقع احساسات شهروندان درباره پدیده‌های سیاسی و دیگر شهروندان، ترسیم‌کننده و هدایتگر آنها به سوی نوعی بهزیستی و رفاه در اجتماع می‌گردد. از نظر نوسبام، «احساسات، دربرگیرنده دآوری‌های ما درباره چیزهای مهم هستند. دآوری‌هایی که در آنها، ما یک موضوع و ابژه بیرونی را به‌طور بسیار مهم برای خود و زندگی سیاسی ارزیابی می‌کنیم. ارزیابی، آبله‌های مهمی است که برای رفاه و بهزیستی خودمان ضرورت دارد. از این‌رو در دآوری‌های ما، احساسات ما بیانگر نیازمندی و نقصان خودمان است، آن‌هم در حضور بخش‌های از عالم که تحت کنترل ما نیستند. چنین ارزیابی‌هایی مشمول مفاهیمی چون عشق، ترس، امید، اندوه و خشم است» (Nussbaum, 2001: 20).

در اندیشه نوسبام، احساسات به مثابه دآوری از این جهت اهمیت می‌یابد که ما در زندگی سیاسی خودمان با یک نوع فقدان روبه‌رو می‌شویم؛ فقدانِ گفت‌وگو، فقدان ارزش‌ها و هنجارها و فقدان سعادت و خوشبختی. بنابراین احساسات به مثابه دآوری‌های ارزشی می‌تواند آنچه را که از دست داده‌ایم، باز احیا کند. احساسات چون بیانگر فهم و دریافت ما از درون و بیرون خودمان در برخورد با پدیده‌هاست، از این‌رو به‌عنوان دآوری می‌توانند فقدان‌های ما را پوشش دهند، تا جایی که آنها بدل به یک عقیده برای ما شوند و عالم زیسته را برای ما معنادار کنند (Nussbaum, 2004: 22). از این‌رو است که نقش احساسات در دآوری‌های سیاسی نیز بسیار مهم می‌شود.

برای نوسبام، احساسات دربرگیرنده انگیزش و عمل هستند که در عصر حاکم شدن فایده و سودگرایی در سیاست می‌توانند ما را به نوعی سعادت سیاسی هنجارگرایانه هدایت کنند. او معتقد است: «با توجه به همه این ویژگی‌ها، ممکن است خیلی عجیب به نظر برسد که احساسات نوعی قضاوت و داوری هستند؛ از این رو که همه این ویژگی‌ها نه تنها با داوری قابل قیاس هستند، بلکه با یک بینش تدوین شده در تفکر رواقیون یونان باستان مرتبطند. بینشی که معتقد بود احساسات، اشکالی از داوری‌های ارزش‌گذارانه هستند که دربردارنده چیزها و افراد بیرون از شخصند و اهمیت فراوانی در جهت شکوفایی خود شخص و سعادتش ایفا می‌کنند» (Nussbaum, 2004: 21-23).

در واقع شکوفایی و قابلیت فرد برای احیای سعادت و زندگی سیاسی خوب، هنگامی فعال می‌گردد که او خودش را در یک مواجهه ارزشمند و نه فایده‌گرایانه، با دیگران ببیند. این رویارویی، نیازمند داشتن باوری ارزشمند است که احساسات به مثابه داوری‌های هنجاری و شناختی، این امکان مواجهه را فراهم می‌کند.

اما اینکه چرا احساسات در اندیشه نوسبام، ماهیتی سیاسی می‌یابد، می‌توان در تفسیر خودش از احساسات ردیابی کرد. این امر در قالب ادله زیر قابل پیگیری است:

۱. اینکه همه آنها درباره چیزی هستند. یعنی آنها یک ابژه دارند. ترس، امید، غم، عشق و اندوه نهایی ما، همه درباره دیگری ارزشمند است و معطوف به او و زندگی‌اش است. فقدان او یعنی فروپاشی چیزهای بااهمیتی که زندگی سیاسی خوب را کم‌رنگ می‌کند.

۲. ما ابژه‌های سیاسی را از طریق احساسات درک می‌کنیم. ابژه‌های که ما با آنها مواجه‌ایم، معمولاً درون زندگی سیاسی، نیتمند هستند. در واقع احساسات دربردارنده یک شیوه دیدن و مشاهده است. از این رو ما عالم و به‌ویژه عالم سیاسی را آن‌گونه که احساس می‌کنیم، می‌بینیم و داوری می‌کنیم. در واقع در نسبت احساسات و شیوه دیدن ابژه‌هاست که ما، خود و دیگری را که اصل اساسی زندگی سیاسی است، می‌بینیم و داوری می‌کنیم.

۳. احساسات دربرگیرنده باورها و عقیده ما درباره ابژه‌هاست.

۴. [احساسات] معطوف به ارزش هستند. آنها ابژه‌های خود را به‌عنوان امری باارزش و مهم می‌پندارند (Nussbaum, 2004: 23).

با توجه به تفسیر نوسبام از رابطه‌ی داوری احساس، او این نسبت را به صورت قابل توجهی به سیاست مرتبط می‌کند. نوسبام در کتاب «احساسات سیاسی: چرا عشق برای عدالت اهمیت دارد؟» می‌گوید: «همه جوامع سرشار از احساسات هستند. دموکراسی‌های لیبرال هم از این قاعده مستثنی نیستند. روایت هر روزه در زندگانی، حتی در یک دموکراسی نسبتاً پایدار، مشمول یک دسته از احساسات، شامل خشم، ترس، هم‌دردی، انزجار، رشک، گناه، اندوه و اقسام فراوان عشق است. احساسات معطوف به شیوه‌هایی در جهت هدایت احساسات به‌سوی تعهدات کلیدی - یعنی به‌سوی مشمولیت، مساوات (برابری)، تسکین رنج و بیچارگی، آزادی، قابلیت و پایان برده‌داری- هستند» (Nussbaum, 2013: 2- 3).

ادعای نوسبام در این کتاب این است که عشق به مردم، امکان تعامل تخیل‌گونه و انگیزشی با دیگران را می‌دهد که کمک به امکان فعالیت اجتماعی و فداکاری می‌کند. اگر خوب ملاحظه شود، درمی‌یابیم که مفاهیمی مانند کرامت و احترام در عین ضرورت، در به تحرک درآوردن قلب انسانی ناتوانند و اینکه تنها عشق می‌تواند منجر به خلق اجتماعی شود که در آن هیچ‌کس از دیگری برتر نیست و هیچ‌کس انسانی‌تر از بقیه دیده نمی‌شود. از این‌رو عشق است که منجر می‌شود همه به‌مثابه موجوداتی ارزشمند و برابر نگریسته شوند. نوسبام با دست گذاشتن بر مفهوم انزجار و تنفر مذهبی و غیرمذهبی، راهی را برای مرتبط ساختن احساسات درخور و سعادت شهروندان در یک اجتماع تعددنگر می‌گشاید. چنان‌که می‌گوید که در نگاه من، احساسات، تنها برانگیزاننده نیستند، بلکه شامل ارزیابی‌هایی هستند که یک محتوای ارزش‌گذارانه دارند. [برانگیزندگی احساسات] چالشی است برای مطمئن بودن از اینکه محتوای احساسات تصدیق‌شده، این نیست که یک دکتربین جامع خاص با دیگر دکتربین‌ها در تضاد باشد.

از این‌رو او با توسل به رالز می‌گوید: «رالز به این می‌اندیشد که چگونه احساساتی که به صورت اولیه در خانواده رشد کرده، می‌تواند به‌طور غایی به درون احساسات معطوف

به اصول جامعه‌آدلانه، بسط یابد» (Nussbaum, 2013: 3-5). نوسبام در اینجا نکته اساسی مدنظر خود را برای نقش احساس در یک جامعه‌آدلانه و درعین حال برابر مطرح می‌کند که احساسات عمده و مطلوب، سعادت‌گرایانه هستند. بدین معنا که شهروندان این جامعه، عالم را از دیدگاه شخصی خود و همچنین از دیدگاه آن برداشت نمودیافته دیگر اشخاص، درباره زندگی ارزنده و خوب^۲ که می‌تواند میان آنها مشترک شود، ارزیابی و داوری می‌کنند. نوع دوستی و عشق، حس مطلوب نوسبام است که می‌تواند به این سعادت سیاسی اجتماعی بینجامد.

از منظر نوسبام، سعادت‌گرایی، خودپرستی و خودخواهی^۳ نیست؛ زیرا ما می‌توانیم در نظر بگیریم که مردم دیگر دارای ارزش ذاتی هستند. اما کسانی که می‌خواهند احساسات عمیقی را در ما فعال کنند، اشخاصی هستند که ما به نحوی با آنها از طریق تصورمان درباره زندگی باارزش و سعادت‌مند، مرتبیم. آنچه باید دایره ربط‌مندی^۴ بنامیم، ایجاد یک حس درباره زندگی خودمان است که در آن، این مردم و رخدادهای عنوان بخشی از ما و بخشی از شکوفایی‌مان اهمیت دارند. برای صورت گرفتن این جنبش و حرکت، نمادها (سمبل‌ها) و شعر مهم هستند (Nussbaum, 2013: 11-15). اینجاست که شعر، تخیل و خلاقیت که از اصول رهیافت قابلیت هستند، به کمک احساس می‌آیند تا به برداشت‌های سیاسی ما درباره احترام به برابری و آزادی سیاسی، فرهنگی و تعددگرایی کمک کنند؛ زیرا همه احساسات هسته‌ای و محوری شهروندان که جامعه مدنی و نجیب را حفظ می‌کنند، ریشه خود را در عشق یا اشکالی از عشق دارند.

فضیلت‌گرایی، رهیافت قابلیت و لیبرالیسم سیاسی

اخلاق فضیلت که در فلسفه سیاسی مدرن در مقابل کانت‌گرایی و فایده‌گرایی دوباره احیا شده است، توجه خود را به رفتار و عمل فردی متمرکز می‌کند. نقطه تفاوت اخلاق

1. eudemonistic
2. a worthwhile life
3. Egoism
4. circle of concern

فضيلت با آن دو رويکرد در تفاوت پایه‌هاى اخلاق فضيلتى در ارزىابى‌ها و داورى‌هاى اخلاقى است. در کانت‌گرایی، اصول و قواعد پایه، نقشی اساسی و مبناساز ایفا می‌کنند و در فایده‌گرایی، ارزىابی اخلاقى اعمال فرد تابع نتیجه و فایده آن عمل است. اما در اخلاق فضيلت، تمرکز بر شخصیت و انگیزه فردی است و این امر مشخص می‌کند که فرد فضيلتمند است یا نه و آیا فضيلت خاص (مهربانى، شجاعت و...) را دارد یا نه. در کنار این، فضيلتى‌ها می‌خواهند اعمال را نیز بررسی کنند (اسلوت، ۱۳۹۲: ۵۹).

نوسبام هم در اثر مشهور خود «ارسطو» (۱۹۸۲) و هم مقاله مهم خود به نام «اخلاق فضيلتى: دسته‌بندی مغفول‌مانده» (۱۹۹۹)، به شرح دیدگاه خود درباره این بحران می‌پردازد و می‌گوید: «اینکه به اخلاق فضيلتى به‌عنوان یک دسته و مقوله واحد نظریه اخلاقى بنگیریم، خطاست؛ همچنان که اگر آن را رقیبى برای کانت‌گرایی و فایده‌گرایی در نظر بگیریم، بازهم عبث است. زیرا هم فایده‌گرایی و هم کانت‌گرایی می‌توانند علاقه‌مند به فضایل و ساخت شخصیت باشند» (Nussbaum, 1999: 533).

اما تفاوت و نقطه تمایز اخلاق فضيلتى نوسبام در کجاست؟ از نظر خودش، «نظریه‌پردازان فضيلتى، دوستداران خرد و عقل هستند؛ اینکه آنها می‌خواهند یک نقش اساسی به خرد و تأمل در حیات سياسى و اخلاقى ما بدهند و معمولاً فایده‌گرایی این کار را نمی‌کند. آنها این ایده را می‌پسندند که نه‌تنها باورهای ما، بلکه احساسات و امیال ما نیز می‌توانند از طریق کار انتقادى خرد عملی، فروزان شوند. آنها خواهان چرخش به سمت ارسطو، یا خوانش ویژه از او درباره سعادت، برای ارائه تصویر خاصشان از حیات سياسى تأملی و مشورتی هستند. آنها دشمن کانت نیستند. حتی ممکن است به یک سنتز کانتی- ارسطویی، میل هم داشته باشند. آنها بلندهمتی نظری ارسطو را ارج می‌نهند و اینها را جز لاینفک کار انتقادى فلسفی می‌بینند؛ شمول‌گرا و ضد نسبی‌گرایی هستند. این اخلاق فضيلتى، غفلت‌ها و نادیده‌نگاری‌هاى فایده‌گرایی را به پرسش می‌کشد. غفلت فایده‌گرایی از عناصری هستند که واحد نیستند، بلکه خیرهایی هستند که می‌توانند در نگاه انسان‌ها گوناگون باشند. [زیرا از نگاه فضيلتى‌ها] «ما با تعدد خیرها

مواجه‌ایم» (Nussbaum, 1999: 537). نوسبام آنچه را میان مدافعان اخلاق فضیلتی مشترک است، این سه مورد زیر برمی‌شمرد:

۱. فلسفه اخلاق باید علاقه‌مند به کارگزار باشد و به همان میزان به مسئله انتخاب و عمل توجه کند.

۲. فلسفه اخلاقی باید علاقه خود را معطوف به انگیزه، نیت‌ها، احساسات و امیال کند. به‌طور کلی باید نگاهش را معطوف به سرشت زندگی اخلاقی درونی و به الگوهای تثبیت‌شده انگیزشی، احساسی و استدلالی کند که ما را به سوی تبدیل‌شدن به شخص یا شهروندی از یک نوع خاص (شجاع، بخشنده، میانه‌رو، عادل و غیره) هدایت می‌کند.

۳. فلسفه اخلاق نباید تنها بر اعمال انتخابی منفرد و جدا جدا تمرکز کند، بلکه -از همه مهم‌تر- باید بر مسیر و جریان کلی حیات اخلاقی کارگزاران، الگوهای تعهداتشان، رفتار و همچنین شور و لذت‌هایشان تمرکز کند (Nussbaum, 1999: 538).

در این راستا نوسبام، فضیلت‌مندی را لازمه زندگی سیاسی خوب می‌داند. اساساً در این رویکرد، معنای زندگی خو، در چگونگی ارزیابی و داوری ما درباره ارزشمندی‌های این زندگی و ابتدای این ارزشیابی بر حکمت عملی (فرونیتیک) به‌عنوان استلزام و دلالت آن، خود را نشان می‌دهد. جریان ضدفایده‌گرایانه فضیلت، جریانی است که نوسبام آن را برمی‌شمرد که با تأکید بر نقش خرد در امور انسانی، به دیدگاه‌های ارسطویی هم نزدیک است. این جریان، چهار مورد اساسی را دنبال می‌کند:

۱. خیرهایی که موجودات انسانی تعقیب می‌کنند، متعدد و متکثرند و به لحاظ کیفی ناهمگونند و تلاش برای نشان دادن آنها به‌عنوان مقادیری واقعاً ساده، بسان دارایی، تحریف و اعوجاج آن خیر است.

۲. خرد نه تنها نقشی اساسی در انتخاب وسایل برای غایات و اهداف بازی می‌کند، بلکه همچنین در تأمل و تفکر درباره خود غایات زندگی انسانی نقش دارد. در این بین اشخاص خردمند، دارنده و حامل چیزی هستند که دیگران نیز هستند و اساساً به این می‌اندیشند که چه مختصات و مشخصاتی از یک هدف معین، بهترین است.

۳. احساسات و امیال صرفاً فشارهای روانی یا فشارهایی بدون تأمل^۱ نیستند، بلکه اشکال پیچیده نیت‌مندان و قصدگرایانه هستند که از طریق اندیشه و تفکر قصد محور برانگیخته می‌شوند. بنابراین آنها می‌توانند به‌طور مشخص از طریق استدلال‌ورزی درباره امر خیرشکل گرفته باشند.

۴. ایده‌های اجتماعی موجود درباره امر خیر، تعصبات و داوری‌های ناقصی را شکل می‌دهد که ما باید نقطه ضعف اینها را نقد کنیم. انتظار می‌رود که این نقد خردمندان بتواند از خود احساسات و لذا یذ آگاهی دهد (Nussbaum, 1999: 549-550).

بنابراین نوسبام با پیوند دادن داوری، احساسات و اجتماع تعددگرا، قدم به لیبرالیسم سیاسی می‌گذارد که در آن رهیافت قابلیت و داوری شهروندان توانمند، ایجادکننده داوری سیاسی فرونتیک و سعادت‌گرایانه است. رهیافت قابلیت^۲ در اندیشه نوسبام و همچنین در اندیشه آمارتیاسن برای توسعه انسانی، امری مهم تلقی می‌شود. این رهیافت به‌عنوان استلزام و دلالتی بنیادین مطرح است. اگر داوری با سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری مرتبط است، برای ایجاد بهترین تصمیم‌گیری که به «بهروزی و رفاه و زندگی خوب» منجر شود، دیگر نمی‌توان برحسب معیارهای قدیمی توسعه مانند «رشد سرانه» و از این قبیل، دست به قضاوت زد. از این‌رو شهروندان باید نسبت به قابلیت‌ها و توانمندی‌های انسانی خود که صرفاً بعد مادی ندارد، آگاه شوند و بر اساس آن به‌عنوان معیار حق انسانی، دست به داوری اجتماع سیاسی و سیاست‌گذاری‌ها بزنند. رهیافت قابلیت‌ی یا «رهیافت قابلیت‌ها از نظر نوسبام»، با سؤالی ساده کارش را شروع می‌کند: «مردم واقعاً چه کاری می‌توانند انجام دهند و باید انجام دهند؟» و «چه فرصت‌هایی واقعی برای همه آنها در دسترس است؟» این سؤال در عین سادگی، پیچیده است، چون کیفیت زندگی انسانی دربرگیرنده عناصر چندگانه نیازمندی‌هاست (Nussbaum, 2003: 40).

نوسبام، دو شرط را پشت سر رهیافت قابلیت می‌گذارد: نخست، عملکردهای انسانی خاصی وجود دارد که در زندگی انسانی محوری هستند. به این معنی که حضور یا

1. mindless pushes

2. Capability Approach

فقدانشان به معنای حضور یا فقدان زندگی انسانی است. دوم، چیزی است که مارکس در ارسطو پیدا کرد و آن انجام دادن و اجرای این قابلیت‌ها در شیوه انسانی «صحیح و درست» است، و نه فقط به شیوه‌ای حیوانی. از این رو نوسبام معتقد است که زندگی هنگامی فقیرانه و بی‌چیز است که ارزش کرامت و بلندمرتبه‌گی موجود انسانی در آن نباشد. اساساً در رهیافت قابلیت، افراد (زن و مرد) حاملان ارزش‌ها هستند و در تعبیر مارکسی، یک غایت‌اند. از نظر نوسبام می‌توان به یک اجماع بین‌المللی فرافرهنگی رسید که در آن، دیدگاه‌های متفاوت درباره زندگی انسانی خوب و اینکه آنچه باید باشد، فراهم شود (Nussbaum, 2003: 41). بنابراین نوسبام تحت تأثیر اجماع هم‌پوشان رالز نیز قرار دارد. بدین‌سان که می‌توان با وجود تفاوت‌ها و گوناگونی، به برداشتی مشترک از خیر دست یافت.

اصل اساسی لیبرالیسم سیاسی، به‌ویژه در گونه رالزی آن، ایجاد نوعی اجماع هم‌پوشان برای پذیرش دیدگاه دکترین‌های متفاوت در یک اجتماع تعددگراست. به تعبیر نوسبام، رهیافت قابلیت، شکلی از لیبرالیسم سیاسی است؛ از این رو که رهیافت قابلیت بر ایده‌ای مبتنی است که یک اجماع هم‌پوشان درباره دکترین‌های جامع معقول، می‌تواند هر زمان برای حمایت و بقای یک برداشت سیاسی پدیدار شود. نوسبام می‌گوید: «برای این امر باید نشان دهیم که مبناهای کافی برای این امر، آن‌هم در دیدگاه‌های موجود در دموکراسی‌های مشروطه‌گرای لیبرال وجود دارد و اینکه تفکر به چنین چیزی که در طول زمان چنین اجماعی به وجود آید، معقول است. زیرا برداشت‌های سیاسی در تئوری‌های متافیزیکی ریشه ندارد، بلکه آن مبتنی بر داوریهایی است که کاملاً اخلاقی‌اند و بنابراین مهم است که آنها نوعی از داوریهایی باشند که همه شهروندان بتوانند در آن سهیم باشند» (Nussbaum, 2003: 388). بنابراین داوریهایی فضیلت‌مند و معطوف به دیگری همانند، پل و رابطی میان رهیافت قابلیت و لیبرالیسم سیاسی است که هم‌زمان هم می‌تواند به تحقق توانمندی‌ها و قابلیت‌های شهروندی کمک کند و از سوی دیگر، عدالت و برابری را برای دکترین‌های جامع شهروندان در جهت ابراز آنها محقق کند، به شرط پایبندی همگانی بر آن داوریه که مهم‌ترین ویژگی آن، پوشش‌دهندگی و توافق هم‌پوشان بر آن است.

امکان داوری سیاسی قابلیت‌- فضیلتی

در تبارشناسی داوری سیاسی، ابتدا به ساکن باید به سراغ آموزه‌های تاریخی- فلسفی موجود درباره داوری رفت. این آموزه‌ها، دوره‌های تاریخی مختلفی از دوره پیشاسقراط تا دوران مدرن و معاصر را شامل می‌شود. این تبارشناسی، دو گونه آموزه را شناسایی می‌کند که رگه‌های آن تا به امروز وجود دارد:

۱. آموزه‌های جامع و متافیزیکی: در این آموزه‌ها که افلاطون سردمدار آنها محسوب می‌شود، اعتقاد بر این است که متعلقات ثابتی وجود دارد که عین حقیقت و دانش هستند و می‌توان با تکیه بر آنها به حقیقت و معرفت درست دست یافت.

۲. آموزه‌های نسبی‌گرا: این آموزه‌ها، معیار اصلی برای داوری را نه حقیقت برین، بلکه حواس انسانی در نظر می‌گیرند و معتقدند که هیچ انسانی نمی‌تواند به فهمی که با دیگری مشترک باشد دست یابد. در واقع حقایق پراکنده‌اند و هر انسانی، برداشت خاص خود را از حقیقت دارد. آنچه در داوری مهم است این است که هر فرد به تنهایی خود یک دکتربین است.

اما در این میان، آموزه‌ای را به صورت جزئی می‌توان پیگیری کرد که قائل به فضیلتی بودن شناخت و حقیقت است. در واقع این جریان که تحت تأثیر ارسطو و فرونیسیس خاص او، به معنای پیوند عمل و امر فضیلتی شکل می‌گیرد، حلقه مفقوده‌ای در میان دو آموزه قبلی به شمار می‌رود. در اینجا حقیقت نه باروح یا بدن، که با عمل سیاسی فضیلتی در ارتباط است؛ از این رو که عمل شهروند اگر معطوف به امر خیر و فضیلت خواهی باشد، معتبر و درست شناخته می‌شود. در واقع داوری‌ها نیز باید معطوف به در نظر داشتن پیوند عمل با امر خیر (نظر به دیگران و ارزش‌هایشان) باشد. اینها شهروندانی هستند که برای انجام درست و خیر عمل ارزش قائل می‌شوند و دقیقاً این همان «رهیافت داوری فضیلتی- اخلاقی» است که در تاریخ فکر در میان گفتمان‌های فایده‌گرا، عقل‌گرا، قراردادی و دیگر مکاتب دیده نشده است.

نوسبام برای جبران بحران اخلاقی مدرن که تحت لوای برداشت‌های محاسبه‌گرا و فایده‌گرایانه و در فقدان پیوند میان عمل و نظر (فرونیسیس ارسطویی) ایجاد شده است،

به دنبال باز احیای اخلاق فضیلتی است. نوسبام سیاست را به معنای مدنی بودن می‌فهمد. به این معنا که موضوع سیاست، نظر به زندگی خوب شهروندانی است که دارای زندگی مدنی و تعاملات اجتماعی مشترک و برابر هستند. در واقع عمل، رکن اساسی شهروندی است. بنابراین شهروندی برای خوب زیستن، باید قابلیت عمل کردن بر مبنای فضیلت و داوری‌های نیکِ معطوف به سعادت را دریافته باشد. از این‌رو شهروندان در اندیشه نوسبام باید به‌گونه‌ای آموزش ببینند که معیار درست بودن را در خردمندانه بودن تصمیم و ارزشمندی آن بسنجند و نه بر مبنای اصولی مانند نفع‌طلبی، اقتدار، قدرت و غیره. بنابراین در اندیشه مدنی نوارسطویی، برای تشخیص درست و انتخاب صحیح، شهروند باید تربیت‌شده باشد و برایش ملکه شود که آنچه را درست تشخیص داده، درست هم انتخاب کرده و به آن عمل کند.

از نظر ارسطو، انسان هر کاری که می‌کند برای این است که خوب زندگی کند. زندگی خوب این است که استعداد‌های انسانی از قوه به فعل تبدیل شود. عمل وصل شود به مفهوم «اُودایمونیا» که در اصل به معنای شکوفایی و فلاح است (ر.ک: منوچهری، ۱۳۹۸). از این‌رو فرونسیس در اینجا بسیار مهم می‌شود؛ زیرا نوارسطویان همانند ارسطو به صراحت فرونسیس را در ارتباط با سه فضیلت فکری، مهم‌ترین مسئله می‌نامند: «اپیستمه (دانش)، تخته و فرونسیس».

فرونسیس، مهم‌ترین است زیرا آن عملی است که از طریق آن، عقلانیت ابزاری و تحلیلی درباره اپیستمه و تخته، از طریق عقلانیت ارزشی متوازن می‌گردد (Flyvbjerg, 2004: 285). بنابراین آنچه مقاله بر آن تأکید می‌کند، همین نکته است که نوسبام به‌نوعی به دنبال تمایزگذاری میان عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارزشی است که از طریق رویکرد ارسطویی «چه باید کرد؟ و چه می‌توان انجام داد تا خوب زندگی کنیم؟» انجام می‌گیرد. از این حیث داوری هم رویکردی فضیلتی و هم قابلیت‌می‌یابد و به نظر می‌رسد که وی برداشتی داورگونه از فرونسیس دارد که به‌عنوان یک مکانیزم در جهت نائل شدن به زندگی سیاسی خوب عملی در جامعه تعددگرا از آن بهره می‌برد. از این‌رو این داوری قابلیت‌- فضیلتی در اندیشه نوسبام، دو بال هنجاری دارد که عبارتند:

نخست، نقش احساسات به مثابه باورهای تأثیرگذار در تصمیم‌های فردی و سیاست که می‌توان گفت این دیدگاه نوسبام برخلاف دیدگاه رواقیون است که معتقد بودند باید ارزش‌های منفی و ناشایست را زدود. زیرا او احساسات را داوری‌های ارزشی ما درباره رخدادهای پیرامون ما معرفی می‌کند. این خودبه نظر می‌رسد که قرابت نزدیکی با این برداشت اگزیستانسیالیستی درعالم بودگی انسان (قرارگرفتن در شبکه‌ای از نمادها) دارد. زیرا تصمیم‌ها و اعمال ما از باورهایی ناشی می‌شود که در مواجهه با پدیده‌های گوناگون، مخصوص ما هستند و ما آنها را به آشکاری درمی‌آوریم. احساسات در اندیشه نوسبام دقیقاً چنین نقشی دارند، زیرا رقم‌زننده برداشتها و انواری است که ما از محیط پیرامون خودمان کسب می‌کنیم. درواقع ما جهان را آنگونه که گمان می‌کنیم هست، داوری می‌کنیم و این نقش، ارزش و احساسات ما در باب دنیا را دوچندان مهم می‌کند. دوم، نقش رهیافت قابلیت در دستیابی به زندگی خوب است که اساس این زندگی، احترام به برابری شهروندان به‌عنوان موجوداتی است که دارای منزلت و کرامت هستند. در واقع حق انسانی ایجاب می‌کند تا او توانایی دستیابی به محیط و فضاهای لازم برای تحقق زندگی خوب را داشته باشد. دست بر قضا این قابلیت‌ها، به‌مثابه اینکه چه باید کرد و چه می‌توان کرد، با تفسیر و ارزش‌های خاص هر شهروند در یک اجتماع تعددگرا در ارتباط است. بنابراین ما باید در داوری‌های خود این نکته را رعایت کنیم که هر فرد از منظر دید شخصی خود، قابلیت‌های خاصی دارد. قابلیت‌های کیفی مانند حق داشتن احساسات، صحت و سلامتی بدنی، تخیل و تفکر، کنترل بر محیط فردی، وابستگی به دیگری ارزشمند، خلاقیت و سرگرمی. از این‌رو نوسبام از ما می‌خواهد که داوری‌های سیاسی خود را معطوف به حقوق شهروندان گوناگون کنیم؛ بدین معنا که هر یک از شهروندان توانا باشند تا بر سر قابلیت‌های اساسی مورد توافق به‌عنوان اصل اساسی جامعه عادلانه، به توافق برسند.

از این‌رو رهیافتِ قابلیت- فضیلتی نوسبام، ابتدای اصلی خود را بر هنجار می‌گذارد؛ هنجارهای سیاسی‌ای که می‌توانند داوری سیاسی شهروندان را هدایت کنند تا از فردگرایی لیبرالی به سوی نوعی اجتماع‌گرایی ضعیف که در آن «خیر دیگری، خیر

فردی» محسوب می‌شود، حرکت کنند. از این رو اصول چندگانه قابلیت، تقویت‌کننده سؤال نوسبام است. یعنی افراد انسانی چه می‌توانند و باید بکنند. آنها باید بیاموزند که سعادت و ائودایمون‌یای سیاسی آنها با تعمیم اصول رهیافت قابلیت و در نظر داشتن این اصول در داوری‌هایشان محقق خواهد شد.

نتیجه‌گیری

مارتا نوسبام از جمله فیلسوفان فضیلتی و نوارسطویی است که با مطرح کردن رهیافت قابلیت، در صدد فضیلتی ساختن امر سیاسی است. او از جمله اندیشمندان است که می‌کوشد از منظر نوارسطویی و نورواقی به بازسازی امر سیاسی بپردازد. در واقع با حاکم شدن فایده‌گرایی و پوزیتیویسم در عصر مدرن، نوسبام بر ضرورت اندیشه سیاسی هنجاری و فضیلت‌مند شدن آن تأکید می‌کند. او با توسل به رهیافت قابلیت که به معنای توانمندی شهروندان است، در انجام آنچه می‌توانند و باید انجام دهند، به‌گونه‌ای فضیلت‌دآوری سیاسی فرونتیک و سعادت‌گرا را بازسازی می‌کند. از آنجا که اجتماع سیاسی از گوناگونی و تعدد برخوردار است و هنجارها، ارزش‌ها و غایات این شهروندان متفاوت است، هر یک خود به مثابه غایت، باید قادر به انتخاب قابلیت‌های اساسی مورد توافق در جامعه باشند؛ قابلیت‌هایی که از نگاه شهروند، سعادت و زندگی خوب و در یک کلام ارزش‌غایی و نهایی زیستن محسوب می‌شود. بنابراین نوسبام به دنبال ایجاد اصل واحد و مورد توافق شهروندان گوناگونی است که در حوزه خصوصی، دگرترین‌های گوناگونی را دنبال می‌کنند.

اساساً داوری در اندیشه نوسبام، ماهیتی شناختی دارد. بدین معنا که احساسات به‌مثابه داوری‌های ما درباره پدیده‌های اجتماعی و سیاسی هستند. ما رخداد‌های سیاسی را از منظر احساسات و ادراکات خود می‌بینیم و این همانا در هر شخص، متفاوت است. ترانه، شعر و موسیقی و سایر اشکالی که با احساسات سروکار دارند، از یک قدرت برخوردارند و آن فعال‌سازی احساسات درخور و مطلوب در ماست. از آنجاکه جامعه با خشونت به هیچ‌جا نمی‌رسد، فضیلت عشق سیاسی و امر قلبی، ایده خاص

نوسبام برای ایجاد یک وفاق میان شهروندان گوناگون است. داوران، چه شهروند و چه سیاستمدار، باید این قابلیت را داشته باشند که از طریق دسترسى به یک احساس درخور (امر قلبى) به عنوان قابلیت و فضيلتى مطلوب، بر برداشت مورد توافق همگان صحنه بگذارند. فضيلت عشق سياسى ايجاب مى کند تا ما رهيافت قابليت را برای ديگران بپذيريم و داورى خود را بر مبنای توأمان بودن فضيلت و قابليت قرار دهيم.

از این رو داورى ديگران متفاوت، بر مبنای اصل واحد ليبراليسم سياسى صورت مى گيرد که مى گوید: در اجتماع سياسى تعددگرا، شهروندانی که حاوی دکترین های مذهبی و غيرمذهبی گوناگون هستند، این اصل را مى پذيرند که در حوزه سياسى که با زندگى خوب در ارتباط است، به حقوق و قابليت های ديگران احترام بگذارند و ديگران نیز این اصل را در حق او رعایت کنند. بنابراین آنها مى پذيرند که در حوزه سياسى، داورى های خود را بر مبنای حق احترام به حقوق قابليتى و کرامت انسان های برابر انجام دهند و حق حضور آنها را بپذيرند. بنابراین هيچ دکترین مسلطى نبايد ديگران را بر مبنای اصل واحد دکترينى خود، از جامعه حذف يا مورد خشونت قرار دهد. از سوى ديگر ليبراليسم سياسى تضمين مى کند تا آنجا که دکترین های خصوصى افراد این اصل را در جامعه محترم شمرد، از آنها در حوزه خصوصى نیز دفاع کند.

پى نوشت

۱. سعادت در اینجا برگرفته از ارسطو است. نوسبام با توجه به برداشت خاص خود که در کتاب ارسطو ارائه مى دهد، ارسطو را فيلسوفى مى خواند که قائل به تغيير هويت و شخصيت و کردار آدمى در زندگى اش است. ارسطو از جوهرهای جزئى سخن مى گوید که شامل این مى شود که هر فرد، جوهرهای جزئى ای نیز دارد که در زندگى او وجود دارد (نوسبام، ۱۳۸۹: ۳۳). از این رو سعادت نیز به طور جزئى برای هر شخص در اندیشه نوسبام دارای اهمیت مى شود. سعادت در واقع با جزئى هر فرد در ارتباط است.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۵) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- اسلوت، مایکل (۱۳۹۲) «اخلاق فضیلت»، ترجمه وحید سهرابی‌فر، هفت آسمان، شماره ۵۹، صص ۱۶۴-۱۸۲.
- برلین، آیزیا (۱۳۹۳) «در باب داوری سیاسی»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، ماهی، صص ۲۵۶-۲۵۷.
- ریتزر، جرج (۱۳۹۴) نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۸) «کارایی علم سیاست در جامعه، علمی که راه‌های خوشبختی را نشان می‌دهد»، گفت‌وگوی محمدصادق پورابراهیم اهوازی با دکتر عباس منوچهری، روزنامه ایران، شماره ۷۰۹۸.
- نوسبام، مارتا (۱۳۸۹) ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- یونسی، مصطفی (۱۳۸۷) نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، تهران، فرهنگ صبا ورخداد نو.
- Anderson, Charles w (1988) political judgment and policy analysis, public Administration Quartely. Vol 11. No 4, pp 439- 462.
- Arendt, Hannah (1992) Lectures on Kant's political philosophy, Edited and with a interpretive essay by Ronald beiner, the university of Chicago xi.
- (2003) Responsibility and Judgment, Edited and with an Introduction by Jerome kohn, Schocken Books, New york: x.
- (1990) "Philosophy and Politics," Social Research 57, no. 1.
- Azmanova, albena (2012) The Scandal of Reason: A Critical Theory of Political Judgment (New Directions in Critical Theory). Columbia University Press. In preface.
- Beiner, Ronald (1983) political Judgment, Routledge. 3.
- (1992) What's The Matter With Liberalism?, University of California Press. p3.
- Bourke, Richard and Raymond Geuss (2009) Political Judgment: Essays for John Dunn, editor: Cambridge university press.
- Ferguson, Kennan (1999) The Politics of Judgment: Aesthetics, Identity, and Political Theory, Lexington books, Rowman and littlefield.
- Ferrara, alessandro (2007) political cosmopolitanism and judgment, European Journal of Social Theory, Vol 10, Issue 1.
- Flyvbjerg, Bent (2004) Phronetic Planning Research: Theoretical and Methodological Reflections Planning Theory and Practice, Vol. 5, No. 3, pp 283-306.
- Gadamer, H. - G. (2004) Truth and Method, trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall. London.
- Green. O. H. (1990) Emotions, A Philosophical Theory, Springer: Dordrecht.
- Gustavo Ortiz Millán (2016) Nussbaum on the cognitive nature of emotions, Manuscrito 39 (2), pp 119- 131 (2016).

- Habermas, J. (1995) "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's." p 124.
- Haddock, Bruce (2005) contingency and judgment in Rawls's political thought, *European Journal of Political Theory*, vol4, issue 1.
- Haflidson, Ron (2014) Saint Augustine on the role of the Holy Spirit in judgment, thesis for postgraduate degree (e. g. PhD, MPhil, DClInPsychol) at the University of Edinburgh. p3.
- Michel de Montaigne (1991) "The essays of Michel de Montaigne", Lane, Allen.
- Nussbaum, Martha (1999) Virtue Ethics: The Misleading Category, *ARETÉ revista de filosofia*, Vol. XI, Nllli 1-2, 1999, pp 533- 571.
- (2001) *Upheavals of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2003) Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice, *Feminist Economics*, 9: 2-3, pp 33-59.
- (2004) Emotions as Judgment of Value and Importance, In *Thinking about Feeling*, Contemporary Philosophers on Emotions edited by Robert C. Solomon, Oxford university press.
- (2011) *creating capabilities*, Harvard university press.
- (2013) *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Cambridge, MA: Belknap Press, 2.
- Palmer, John (2017) *Contradiction and Aporia in Early Greek Philosophy*, cited in: *the aporetic tradition in ancient philosophy*, Cambridge University Press: 9.
- Perri, Six (2011) *Explaining Political Judgment*, Cambridge University Press.
- Pico, della mirandola (1956) *On human Dignity*, translated by Robert caponigri, regnery publishing Washington: 5.
- Rawls, John (1995) *political liberalism*, Columbia university press.
- Roberts, Robert C. (1999) Emotions as Judgments in Philosophy and Phenomenological Research Vol. 59, No. 3 (Sep. , 1999), pp 793- 798.
- Ruderman, Richard (1997) Aristotle and Recovery of Political Judgment, *American Political Science Review*, Vol 91, No. 2, pp 409- 420.
- Sorabji, Richard (2002) *Emotion and Peace Of Mind*, oxford university press.
- Steinberger P. J (1993) *The concept of Political Judgment*, The University of Chicago Press, ix.
- Thaler, Naly (2016) Judgment, Logos, and Knowledge in Plato's Theaetetus, *Philosophy Compass* (2016)11, pp 246-255.
- Thompson, Dennis F (1984) *Political Theory and Political Judgment*, PS, vol. 17, no. 2, 1984, pp 97-193.
- Watter, Miguel (2011) The people Shall be Judge: Reflective Judgment and Constituent in Kant's Philosophy of Law, *Political Theory*, Vol 39, Issue 6.
- (2011) The people Shall be Judge: Reflective Judgment and Constituent in Kant's Philosophy of Law, *Political Theory*, Vol 39, Issue 6.
- Zerilli, Linda M. G (2006) *The Truth And Politics, Theory & Event*, Volume 9, Issue 4.