



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 4, Winter, 2014

بازشناسی سرشت فضایل

با تأکید بر دیدگاه لیندا زگزبسکی

غلامحسین جوادپور*

چکیده

فضیلت و رذیلت از کلیدواژه‌های رایج در اخلاق فلسفی و کاربردی هستند که پژوهشگران این حوزه‌ها درباره چیستی و سنخ این مقولات بسیار سخن گفته‌اند. در چند دهه اخیر با برجسته شدن نظریه‌های اخلاقی مبتنی بر فضیلت و نیز طرح نظریه فضیلت در معرفت‌شناسی، بازشناسی این مفهوم اهمیت دوچندان یافته و برخی معرفت‌شناسان نیز به تحلیل این مفهوم مهم پرداخته‌اند. لیندا زگزبسکی، نظریه پرداز معاصر در معرفت‌شناسی و اخلاق، با یگانه پنداشتن سنخ فضایل اخلاقی و عقلانی، در تحلیل سرشت فضایل نخست جنبه سلبی را در پیش می‌گیرد و تفاوت فضایل را با مفاهیمی مانند مهارت‌ها، استعدادها و توانایی‌های ذاتی، عادات، ملکات عقلانی و عواطف تبیین می‌کند. سپس در مقام ایجابی، فضایل را از سنخ ملکات رفتاری و دارای دو مؤلفه کلان انگیزش از درون و نیز موفقیت در کسب غایت مورد نظر می‌داند. با توجه به اهمیت فضایل در مسائل و ساختار برخی علوم از جمله اخلاق و معرفت‌شناسی، در مقاله حاضر با تأکید بر نظر زگزبسکی به بررسی سرشت فضایل و تفاوت بین آنها با مقولات مشابه می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها

فضایل و رذایل، ملکات، عواطف، مهارت‌ها، عادات، انگیزش، زگزبسکی.



۴

سال نوزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۳

طرح مسئله

نظریه فضیلت شامل دسته‌ای از نظریه‌های کلان فلسفی است که درباره ماهیت، اقسام و کارکردهای فضایل یا رذایل بحث می‌کنند. این نظریه‌ها، به جای تأکید بر فعل و ویژگی‌های آن، بر فاعل (عامل) و ویژگی‌های وی متمرکزند، به جای تمرکز بر نقش فعل درست، بر نقش شخصیت افراد تأکید می‌کنند و مباحث آنها به جای پرداختن به «عمل کردن درست» (rightly acting)، در پی تحلیل «خوب عمل کردن» (acting well) و یافتن انسان خوب است (Dworkin, 2006: 636). هرچند برخی معتقدند برای اطلاق عنوان «نظریه فضیلت» نیازی نیست که آن نظریه بر فضایل متمرکز باشد، بلکه هر نظریه‌ای که به هر گونه‌ای به فضایل پرداخته باشد، در این دسته جای می‌گیرد (Jost, 2006, v. 9: 679). این نظریه‌ها به دو دسته رقیق (weak) (تمرکز بر عامل و ویژگی‌های وی) و محض (pure) (پیوند عمیق دو مفهوم خوب و فضیلت) تقسیم می‌شوند (Slote, 1993: 8). زگربسکی - فیلسوف دین و اخلاق معاصر - با تقسیم نظریه‌های فضیلت محض به «خوب - بنیاد» (good-based) (مانند نظر ارسطو) و «فاعل - بنیاد» (agent-based)، دومی را ترجیح می‌دهد و نظریه خود درباره فضیلت را بر همین اصل و عنصر انگیزش در عامل بنیان می‌نهد.

تحلیل فضیلت پیشنهادی طولانی دارد. در برخی از قرائت‌ها (آرای سقراط، ارسطو و برخی از معاصران)، معرفت پیش‌نیاز فضیلت یا برابر با آن شمرده شده است که برخی با طرح فضایل مبتنی بر جهل و بی‌خبری - مانند فروتنی که در آن فرد برخی از ارزش‌های خویش را نادیده می‌انگارد و مانند گذشت و اغماض کریمانه از دیگران که مستلزم چشم‌پوشی از خطاهای آنان است - آن را به چالش کشیده‌اند (Driver, 2001: 16) و برخی نیز با خدشه در آن، به دفاع از نظریه سنتی پرداخته‌اند (Winter, 2012: 23-25). افزون بر فلسفه اخلاق، فلسفه عمل نیز زمینه‌ای برای تحلیل فلسفی در باب «عمل فضیلت‌مندانه» (virtuous action) یا «برآمده از فضیلت» (come from virtue) است. به اعتقاد فیلسوفان عمل، فعل فضیلت‌مندانه چهار شرط دارد: الف) ارادی و اختیاری باشد؛ ب) برآمده از یک انتخاب عقلانی باشد (برخلاف اعمال کودکان و حیوانات)؛ ج) فاعل آن دارای غایت نهایی باشد؛ د) برآمده از حکمت عملی باشد (برخلاف فعل فرد شرور) (Hursthouse, 2010: 318-320).





گذشته از موضوع لزوم ارائه معیار در بازشناسی فضایل^۱، مسئله مهم تر آن است که آیا در فرهنگ‌های مختلف، فضایل مشترکی وجود دارند یا مفاهیم و مصادیق فضایل از فرهنگی به فرهنگ دیگر تفاوت می‌کند. تقریباً همه کسانی که درباره فضایل سخن گفته‌اند، فهرستی از مصادیق مورد نظر خویش را ارائه کرده‌اند. برای مثال، هیوم فضایل را در چهار دسته کلان (مفید برای دیگران، مفید برای خود، مقبول دیگران و مقبول خود) جای می‌دهد و در نهایت، توافق بر تلقی واحد از این مفهوم را مشکل می‌داند (Hume, 1983: 119-144). به باور جان لاک هر جا امری فضیلت شمرده شود، بدان معناست که آن امر در مقام قضاوت، ارزش تحسین و تشویق را دارد و نیز آنچه رذیلت شمرده می‌شود، سزاوار سرزنش است و این یک معیار کلی برای همه مصادیق در همه شرایط است (Lock, 1996, II: 28). مک‌این‌تایر نیز سیر تاریخی مفهوم فضیلت از یونان باستان تا عصر حاضر را ترسیم می‌کند و تفاوت آنها را در زمان و مکان به تصویر می‌کشد، اما ترسیم یک مفهوم مرکزی برای فضیلت را ممکن می‌داند (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۲: فصل‌های ۱۰-۱۴). زگربسکی با اعتقاد به تفاوت فاحش بین فهرست‌ها، وجود فضایل مشترک میان فرهنگ‌ها را به دلیل تفاوت‌های عمیق بین الگوهای رفتاری آنها در حقیقت اشتراک نمی‌شمرد. او ارائه یک مفهوم جامع درباره فضیلت را به شامل شدن موارد زیر وابسته می‌داند:

۱. فضیلت یک برتری است؛
۲. فضیلت یک ویژگی عمیق درونی فرد است؛
۳. ویژگی‌هایی که بر صدر عالی‌ترین فهرست‌های فضایل در طول تاریخ می‌درخشند در حقیقت فضیلت‌اند؛
۴. حکمت، شجاعت، خیرخواهی، عدالت، صداقت، وفاداری، کمال و سخاوت از این دست ویژگی‌ها می‌باشند؛
۵. برخی از فضایل، عقلانی و برخی دیگر اخلاقی‌اند و شماری نیز نه اخلاقی‌اند و نه عقلانی؛
۶. نه در این فهرست‌ها و نه در کاوش نظری درباره فضایل، الزامی برای زائد دانستن قید «اخلاقی» نیست. در نتیجه این قید احترازی است، نه توضیحی؛

۱. آنسکوم معتقد بود فیلسوفان در طول تاریخ هیچ معیاری برای شناخت فضایل به دست نداده‌اند و تنها به بیان مصادیق آن بسنده کرده‌اند (Anscomb, 2004: 41).

۷. فضیلت دارای حد بالایی از اهمیت نظری و نیز کاربرد عملی^۱ مفید است

(Zagzebski, 1996: 89).

ماهیت فضایل

۱. رابطه فضیلت و خوب

فضیلت یک برتری و ویژگی ممتاز برای صاحب آن به شمار می‌رود و «خوب» است. حال این خوبی برای صاحب فضیلت چگونه است؟ امور خوب به دو دسته درونی و بیرونی تقسیم می‌شود: خوبی‌های درونی به خود افراد و ویژگی‌های درونی آنها مربوط‌اند، اما مقصود از خوبی‌های بیرونی، امور پسندیده در میان دیگر افراد اجتماع است. پس سرشت فضیلت تنها به بازآفرینی امور نیک و پسندیده در فرد می‌انجامد یا منشأ پیدایش خوبی‌های بیرونی و اجتماعی نیز هست؟ زگزبسکی از جمله کسانی است که به این امر پرداخته است.

۱ - ۱. فضیلت و خوبی درونی

این نحوه از اتصاف می‌تواند به یکی از دو شیوه زیر باشد:

الف) فضیلت به فرد نیکی و شایستگی می‌بخشد. در این تلقی، بروز فضیلت از مالک آن، امری ستودنی (admirable) و تحسین‌برانگیز است و جلوه بیرونی و اجتماعی دارد و دیگران شاهد این برتری هستند؛

ب) فضیلت برای صاحب آن پسندیده و خوب است. در این تلقی، فضیلت مطلوب و دلخواه (desirable) صاحب آن است و او از اتصاف بدان خرسند است.

این دو معنا یکسان نیستند. برای نمونه، ثروتمندی در تلقی دوم خوب است، ولی در تلقی اول نه؛ یا اینکه سخاوت در تلقی اول خوب است، ولی در تلقی دوم دست‌کم قابل

بحث است که خوب و خیر هست یا نه (Zagzebski, 1996: 89-90).

۱. اهمیت عملی بدان معناست که از فضیلت برای تصمیم‌گرفتن و نیز ارزیابی دیگران بهره بگیریم. فایده نظری آن نیز در اخلاق نظری است و بیشتر فیلسوفان اخلاق، تبیین ماهیت فضایل و رابطه آن با دیگر مفاهیم مانند «خوب» و «درست» را مفید و راه‌گشا می‌بینند (Anscomb, 2004: 85-86).





اما پرسش مهم در زمینه رابطه خوب و فضیلت آن است که به لحاظ مفهومی و وجودی، کدام یک از مفاهیم مقدم‌اند: خوب یا فضیلت؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست باید بدانیم آیا فضیلت فی‌نفسه خوب است (موضوعیت دارد) یا اینکه چون صاحب خود را خوب و نیکو می‌گرداند، ما آن را خوب می‌دانیم (طریقت دارد)؟ در بسیاری از نظریه‌های اخلاقی، خوب بنیادی‌تر به شمار می‌آید و ارزش بیشتر و بهتری دارد. این پرسش را نخستین بار آکوئیناس مطرح کرد و رویکرد دوم را برگزید. به اعتقاد وی، «فضیلت» آفریننده و ویژگی‌های پسندیده در صاحب خود است و هیچ‌گاه به رفتار نادرست نمی‌انجامد (Aquinas, 1984: I-II 55, a. 3). زگزبسکی می‌گوید از آنجا که جهان نیز بر ایند رفتارهای انسان‌هاست، پس می‌توان گفت فضیلت هم مایه خیر و خوبی صاحب خود است (حالات ممتاز درونی) و هم برای جهان (رفتارهای پسندیده و نیکو میان انسان‌ها) خوب است (Zagzebski, 1996: 91).

بعدها اندیشمندان بسیاری به این ارزش ذاتی فضایل و آفرینش خوبی در صاحبان آنها معتقد شده‌اند. یکی از مهم‌ترین چالش‌های این نظریه وجود مواردی است که بروز یک فضیلت به ناهنجاری و پیدایش ردیلت می‌انجامد. مانند صفت شجاعت در سربازان جنایتکار یا خوی رحمدلی در قاضی. ما هر دو را خصلت‌های ناپسندی می‌دانیم، هرچند به صورت محض و مجرد از اتصاف این صفات به اشخاص، داوری ما چنین نباشد. حال آیا این فضیلت‌ها توانسته‌اند به صاحبان خود، نیکی و خوبی هدیه دهند؟ برای حل این چالش، چند پاسخ ارائه شده است:

۱. این دو صفت سرباز و قاضی، به ترتیب شجاعت و رحمدلی نیستند (خروج موضوعی و تخصصی)؛
۲. این رفتارها شجاعت و رحمدلی هستند، اما همیشه فضیلت نیستند (خروج محمولی)؛
۳. این دو صفت همیشه فضیلت هستند، ولی فضایل در همه موارد، نیکی و شایستگی ایجاد نمی‌کنند و ممکن است تنها وجود (بالقوه) داشته باشند، نه اینکه اثرگذار باشند.
۴. این صفات وجود دارند و فضیلت شمرده می‌شوند و به صاحب خود نیکی می‌بخشند، ولی ویژگی‌های خوب آفرینی فضایل و ویژگی‌های بد آفرینی ردایل همیشه به گونه‌ای با یکدیگر جمع نمی‌شوند که خوبی محض و یکپارچه‌ای را برای

فاعل به ارمغان بیاورند (نظریه برگزیده زگزیسکی: Zagzebski, 1996: 92). وی در مقایسه میان دو دیدگاه که فضایل را به صورت بالقوه یا بالفعل می‌شمارند، دیدگاه دوم را می‌پسندد:

یک فضیلت همیشه ارزشمند است، حتی در مواردی که فرد را روی هم رفته بدتر کند، زیرا از میان دو فردی که یکی فضیلت الف را دارد و دیگری ندارد، اولی برای رسیدن به درجه‌ای از تعالی اخلاقی، زحمت کمتری را از دومی متحمل می‌شود و به مراتب والای اخلاقی نزدیک‌تر است، هرچند آن فضیلت خاص، اکنون او را کم‌ارزش‌تر کرده باشد (Zagzebski, 1996: 93-94).

پس فضیلت بر ایند ارزش اخلاقی صاحب خود را بالا می‌برد؛ هرچند در عمل، آمیزش فضایل و رذایل به تولید خطا و گناه بینجامد و حتی بیشتر از هنگامی که رذایل محض وجود داشته باشند، افعال نادرست از انسان سر بزنند. پس هیچ‌گاه نباید از وجود فضایل در فرد، انتظار بروز رفتار خوب و درست را داشته باشیم. البته در تعریف فضیلت در نگاه زگزیسکی، فضیلت در کسب غایت مورد نظر از آن قابل اعتماد است، ولی گذشته از برخی اشکال‌ها بر این ادعا باید گفت بر مبنای خود وی، در چنین مواردی غایت‌های فضایل و رذایل در تقابل با یکدیگر اثر همدیگر را خنثی می‌کنند؛ یعنی هرچند فضیلت می‌خواهد و می‌تواند غایت مقصود را فراهم سازد (مقتضی)، ولی رذایل از آن باز می‌دارند (مانع).

نکته دیگر درباره رابطه فضیلت و خیر درونی آن است که از فردی به فرد دیگر تفاوت می‌کند. ارسطو می‌گوید هرچند به لحاظ نظری یک فضیلت را میان دو رذیلت (افراط و تفریط) محصور و تعریف می‌کنیم، در عمل این امر از فردی به فرد دیگر تفاوت می‌کند (Aristotle, 2009: II, 1106 b, 5-7). برای نمونه، حد وسط میان بی‌پروایی و بزدلی از یک انسان به انسان دیگر فرق می‌کند؛ همانند اینکه میزان غذای لازم برای افراد متفاوت است. به اعتقاد زگزیسکی در موارد معرفتی و عقلانی، برخی با تلاش دقیق و با حساسیت به موفقیت می‌رسند، درحالی‌که عده‌ای بهترین کارهای خود را وقتی انجام می‌دهند که بدون سخت‌گیری و حساسیت، بی‌مبادلاتی زیادی در انجام‌دادن کار خود دارند! نتیجه آنکه هرچند داشتن فضیلت همواره ارزشمند است و نیکی به ارمغان می‌آورد، به نسبت افراد درجات متفاوتی وجود دارد که یک فضیلت بتواند به صاحب خود ارزش و خوبی عطا کند؛ یعنی نوع و درجه مشخصی از فعل وجود ندارد که اگر فرد از خود بروز داد، به یکسان





بتوان به فضیلت بودن آن و ارزشمند ساختن او حکم کرد. البته وی فضیلت «حکمت عملی» را استثنا می‌داند (Zagzebski, 1996: 96-97). این یک نکته کلیدی در تحلیل نگاه زگزبسکی به فضیلت است و به اعتراف او، فضیلت به حمل شایع (مصادیق خارجی آن) در افراد گوناگون متفاوت است.

۱-۲. فضیلت و خوبی بیرونی

بررسی تاریخ طرح مفهوم فضیلت نشان می‌دهد که این مؤلفه فردی، نتایج و برون‌دادهای اجتماعی خوبی نیز داشته است که فیلسوفان آنها را برشمرده‌اند. اولین بار ارسطو با طرح نظریه سعادت مدعی شد فضیلت نوعی شکوفایی فردی و زمینه‌ساز سعادت انسان است و به دلیل ارتباط فرد با جامعه، سعادت آن دو با هم پیوند خورده‌اند. پس از نگاه وی، فضایل درونی با خیر بیرونی یا همان سعادت اجتماعی ارتباط مستقیمی دارند (Aristotle, 2009: A1099b).

البته این اعتقاد در میان فیلسوفان سنتی و کهن، طرفداران بسیاری داشته است، اما امروزه همه فیلسوفان اخلاق چنین نمی‌اندیشند و برخی درباره ارتباط شکوفایی درونی اشخاص از طریق فضایل با بروز نشاط و شکوفایی اجتماع تردید دارند. برای نمونه، مایکل اسلوت با تقسیم فضایل به «مربوط به خود» (self-regarding) و «مربوط به دیگران» (other-regarding)، در نگاه اول آنها را در مقابل هم فرض می‌کند (Slote, 1992: xvi- xvii & 9-17)؛ هرچند برخی مانند مک‌اینتایر، فضایل را پیش شرط بقای خانواده و جوامع سیاسی و زمینه‌ساز ایجاد حیات نیک اجتماعی می‌دانند. وی می‌گوید در یک اجتماع، هر یک از ما جزئی از یک خانواده، صنف، قبیله و ملیت هستیم و اقوام و آشنایان هر یک از ما چنین وضعیتی دارند. پس خیر و نیک‌بختی ما درهم تنیده است و ما در این امر از پیشینیان ارث می‌بریم و دیگران از ما و این نشانگر پیوند خوردن سرنوشت ما با یکدیگر است؛ هرچند نگاه فردگرایانه (individualism) در اندیشه جدید آن را بر نمی‌تابد (مک‌اینتایر، ۱۳۹۲: ۳۶۹ - ۳۷۰).

زگزبسکی را نیز باید در قلمرو دسته اخیر برشمرد. در نگاه وی، فرد فضیلت‌مند کسی نیست که تنها از درون شایسته است و شخصیت والایی دارد، بلکه او در پی ایجاد محیطی برای خود است که انسان‌هایی با قلب‌ها و شخصیت‌های ارزشمند، دوستدار چنین جهانی باشند. هیچ چیزی فضیلت نیست، مگر آنکه برای صاحب خود و دیگران (هر دو) مفید باشد: فضایل با خوبی مرتبط هستند، اما نه از طریق افزایش خیر معینی به مالک خود و به جهان، بلکه با نزدیک‌تر کردن صاحب خود به سطح بالایی از ستایش و قرار دادن جهان در آستانه سطح بالایی از مطلوبیت (Zagzebski, 1996: 101).

۲. فضیلت و توانایی‌های طبیعی (ذاتی) (natural capacities)

آیا فضیلت امری طبیعی و فطری است یا حالتی اکتسابی و غیر ذاتی؟ هر انسانی دارای برخی از توانایی‌هاست که هم مزیت‌هایی برای او و هم ویژگی درونی و نفسانی او هستند، اما او برای فراهم آوردن آنها زحمتی نکشیده است؛ مانند قدرت دید خوب یا هوش فوق‌العاده یا حافظه قوی. این موارد را معمولاً استعداد ذاتی (innate faculty) یا قوا (powers) می‌نامند. در مقابل، برخی از ویژگی‌های فردی نیز اکتسابی‌اند؛ مانند تقویت روحیه ایثار. ارسطو معتقد بود «ما ذاتاً توانایی‌ها و استعدادهایی داریم، ولی ذاتاً خوب یا بد آفریده نشده‌ایم» (Aristotle, 1996: II. 5. 1106 a, 8-9). آنچه ذاتی و طبیعی ما باشد، با هیچ عادت و تمرینی از بین نخواهد رفت؛ درست مانند اینکه یک سنگ به خودی خود هرگز رو به بالا حرکت نمی‌کند. پس در نگاه وی، اینکه انسان می‌تواند خوب یا بد باشد، نشانه آن است که این امر ذاتی او نیست و بنابراین، فضیلت را امری اکتسابی می‌داند؛ حال فضیلت اخلاقی با تمرین و عادت و فضیلت عقلانی با تعلیم و تربیت کسب می‌شود (Aristotle, 1996: II.1 1103a, 19-25). در تلقی سوسا و گریکو (وثاقت‌گرایی فضیلت‌محور (virtue reliabilism) یا وثاقت‌گرایی مبتنی بر استعداد (faculty reliabilism)، فضایل عقلانی غیر از فضایل اخلاقی و از جمله قوا و استعدادها شمرده می‌شوند و به تعبیر بهتر، آنها فضایل عقلانی را همان قوا و استعدادهای شناختی می‌پندارند (Greco, 2008: 4-5; Sosa, 1991: 235). در تاریخ فلسفه، کمتر کسی بر قوا و استعدادهای ذاتی، فضیلت عقلانی اطلاق کرده است و این یک رهیافت جدید است.

زگزبسکی تفکیک فضایل اخلاقی و عقلانی را نمی‌پذیرد و این دو را از یک سنخ می‌داند که به لحاظ تفاوت در کارکرد و غایت، دو دسته شده‌اند. وی می‌گوید فضیلت دارای دو کاربرد است: ما گاهی همه خوبی‌ها و برتری‌های انسانی را در اصطلاحی عام «فضیلت» می‌نامیم که گستره آن موارد فراوانی را شامل می‌شود؛ از جمله قوای خوب مانند بینایی خوب و قوی، کارکرد درست فرایندهای شناختی طبیعی مانند پرداختن به استدلال استقرایی معتبر و موجه، توانایی‌های ذاتی مانند هوش سرشار، خلق و خوی‌های پسندیده مانند خون‌گرمی و خوش‌برخوردی که این یک تلقی عمومی و حداکثری از فضیلت است. وی اطلاق فضیلت بر بینایی و شنوایی و... را می‌پذیرد، اما آن را در اصطلاحی کم‌دامنه‌تر، تنها شامل برتری‌های اکتسابی می‌داند. برشمردن این ویژگی برای فضیلت، یکی از





کم چالش‌ترین مباحث در سیر تاریخی مفهوم فضیلت است و همان‌گونه که فضیلت معمولاً یک ملکه تلقی می‌شده، اکتسابی بودن آن نیز محل بحث نبوده و به جای تحلیل این واژه، بیشتر به کارکرد آن پرداخته می‌شد (Zagzebski, 1996: 102).

یکی از دلایل وی بر این امر آن است که فضایل حالتی پایدار برای «شخصیت» افراد است و توانایی‌های ذاتی تنها مؤلفه‌ای برای «شخص» آنها به شمار می‌رود. چه بسا ما توانایی‌ها و استعداد‌های دیگران - مانند زیبایی یا قدرت - را تحسین یا تشویق کنیم، ولی فرد فاقد آنها را سرزنش نمی‌کنیم، زیرا وی اراده و نقشی در این محرومیت نداشته است؛ درحالی‌که فضایل ویژگی‌هایی هستند که حضورشان درخور تحسین و غیابشان (اتصاف به رذایل) مستحق سرزنش است. پس شرط فضیلت بودن یک خصیصه آن است که امری اکتسابی باشد، نه یک استعداد ذاتی (Zagzebski, 1996: 104).

نکته مهم در این زمینه، تبیین تفاوت میان ذاتی و اکتسابی و ارائه ملاکی برای بازشناسی آنهاست، زیرا توانایی‌های ذاتی هم می‌توانند با تمرین تا حدی رشد یابند؛ برای نمونه آیا می‌توان معیار را ارادی بودن آن و ویژگی دانست؟ یا می‌توان شرط فضیلت بودن یک ویژگی را وجود گرایش مخالف آن در انسان برشمرد که اتصاف بدان نیازمند تلاش و فرایند اکتساب باشد؟^۱ زگزبسکی چند معیار در این زمینه ارائه می‌دهد: نخست اینکه یک ویژگی باید ارادی باشد تا بتوان بر آن فضیلت اطلاق کرد. در نتیجه توانایی‌های ذاتی که بدون تلاش و اراده به دست می‌آیند، فضیلت نیستند؛ دیگر اینکه فرد در قبال آن مسئولیت داشته باشد. البته اکتسابی بودن امری برای مسئول بودن در برابر آن کافی نیست، ولی به یقین شرط لازم آن هست؛ مثلاً حیوانات فعالیت‌هایی دارند که هرچند خوشایند آنها و تحسین‌برانگیز باشد، بر آنها اطلاق فضیلت نمی‌شود؛ چون کسی از آنها بازخواست نمی‌کند. معیار سوم نیز آن است که آن ویژگی، یک متناظر - و بنابر نظریه ارسطو، دو متناظر - داشته باشد (رذیلت) و هر فرد هم‌زمان بتواند ویژگی تحسین‌برانگیز (فضیلت) یا نظیر سرزنش‌آفرین آن (رذیلت) را در خود نهادینه کند. برای نمونه، ترس از تاریکی یک رذیلت نیست؛ نه به دلیل اینکه غیرارادی است، بلکه چون فضیلتی متناظر با آن وجود ندارد تا فرد مبتلا به تاریک‌هراسی آن را در خود تقویت کند (Zagzebski, 1996: 103-105).

۱. برای نمونه، فیلیپا فوت چنین ملاکی را ارائه می‌دهد. نک: Foot, 1987: 10-15

۳. فضیلت و مهارت (skill)

حال که فضایل در گستره قوا، توانایی‌ها و استعدادهاى ذاتی و فرایندهای طبیعی جای نگرفتند، این تصور پیش می‌آید که تفاوت میان فضایل و مهارت‌ها چیست؟ آیا رابطه میان آنها تساوی است یا تباین یا عموم و خصوص من وجه و یا مطلق؟ مهارت‌ها نیز اموری اکتسابی‌اند و وقتی در اثر تلاش و مداومت حاصل شوند، مزیت شمرده می‌شوند و فرد تحسین می‌گردد، مانند فراگیری زبان خارجی، توانایی در ورزشی خاص و فراگیری نجاری. بسیاری از فیلسوفان به تمایز میان این دو معتقدند و برای این ادعا ادله‌ای برشمرده‌اند. بهترین راه برای تبیین این دوگانگی، بررسی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های این دو است. ارسطو در این مقام، واژه یونانی «*techne*» را به کار برده است که آن را به «*art*» ترجمه کرده‌اند. برداشت رایج بر این است که مقصود وی از این واژه همان مهارت است. او میان این دو تمایز نهاد و دو تفاوت برای این دو بیان کرد:

۱. انسان می‌تواند یک مهارت را فراموش کند، اما نمی‌تواند یک فضیلت را به فراموشی بسپرد. اگر هم فردی فضیلتی مانند شجاعت را نداشته باشد یا آن را از دست بدهد، این دلیل بر آن نیست که راه شجاع بودن را فراموش کرده باشد، بلکه در عمل فاقد آن است (Aristotle, 2009: I.10, 1100 b, 11-17).

۲. فردی که به یک فضیلت آراسته نیست، ممکن است یک رفتار فضیلت‌مندانه همراه با ویژگی‌های آن فضیلت را از خود بروز دهد، اما در مهارت‌ها چنین نیست و یک مهارت اتفاقی رخ نمی‌دهد و تنها در اثر شناخت و تمرین پدید می‌آید (Aristotle, 2009: II. 4, 1105 a, 17-35).

بلامفید با دفاع از این نظر که تقریباً همه فیلسوفان یونان باستان فضایل را نوعی مهارت می‌انگاشتند، دو نتیجه مهم برای آن برمی‌شمرد: یکی اینکه معرفت اخلاقی شاخه‌ای از معرفت عام تلقی شده، دیگر به لحاظ معرفت‌شناختی محل تردید نخواهد بود، زیرا این نوع از معرفت برآمده از فضایل و درباره آنهاست و اگر فضایل از سنخ مهارت‌ها باشند، همچون دیگر مهارت‌ها به تولید معرفت می‌انجامند و معرفت یک شخص اخلاقی همچون دیگر معرفت‌هاست. دیگر اینکه، اختلاف میان درون‌گرا و برون‌گرا حل خواهد شد، زیرا در این صورت، معرفت برآمده از فضیلت است و فضیلت نیز نوعی مهارت خواهد بود و در نتیجه، باید توجیه باور را در ماهیت مهارت و کارکرد آن جست‌وجو کرد، نه در دسترسی





یا عدم دسترسی عامل معرفتی به عوامل آن (Bloomfield, 2000: 23-43). در مقابل، فوت معتقد است مهارت‌ها تنها توانایی‌هایی در افراد هستند و فضایل برخلاف مهارت‌ها، فراتر از یک استعداد یا توانایی، باید مسبوق به اراده باشند (Foot, 1987: 9). نیز برخی دیگر بر این باورند که مهارت لزوماً به تمرین و پرورش نیازی ندارد، اما شرط کسب یک فضیلت تنها تمرین است و فرد باید آن رفتار را در موقعیت‌های مناسب انجام دهد. انسان می‌تواند به هر دلیلی مانند ارثی بودن یا نبوغ، توانایی سریع‌دویدن یا حمل اجسام سنگین را بدون هیچ تمرینی داشته باشد. در مقابل، اگر فردی عمل عادلانه یا شجاعانه‌ای را در موقعیتی که اقتضای آن را دارد انجام ندهد، این کافی است تا فضایل شجاعت و عدالت را از وی نفی کنیم (Meilaender, 2000: 22).

یکی از دلایل تمایز این دو آن است که برخی از مهارت‌ها فاقد ارزش هستند، اما همه فضایل دارای ارزش‌اند و سرشت آنها با ارزش‌گره خورده است. البته این دلیل اثبات نمی‌کند که فضایل مهارت نیستند، ولی ثابت می‌کند که گستره فضایل و مهارت‌ها یکی نیست و این دو حدود یکسانی ندارند. بنابراین، چه‌بسا هر فضیلتی یک مهارت باشد، ولی هر مهارتی لزوماً فضیلت نخواهد بود و به مؤلفه‌های دیگر نیاز دارد. از دیگر سو، مهارت‌ها یا نوعی فن هستند و یا رابطه نزدیکی با آن دارند، درحالی که فضایل این‌گونه نیستند. فراگیری فنون نیز سختی خاص خود را دارند و مهارت نیز به معنای چیرگی بر آن سختی‌ها و فراهم آوردن آن ویژگی در خود است؛ در مقابل، در فضایل سخن از چیرگی بر سختی‌های خود فعل نیست و هرچند اکتساب برخی فضایل با مشقت همراه است، این سختی عارضی و ناشی از غلبه بر میل مخالف در درون انسان است، زیرا او به برخی از رذایل گرایش دارد و سرکوب کردن آن و جایگزینی فضیلت، مشقت خاص خود را دارد.

زگزبسیکی با اعتقاد به تفاوت میان مهارت و فضیلت، یکی از مشکلات در این تفکیک را واژه‌پردازی مشترک می‌داند، زیرا گاهی یک واژه می‌تواند هم از یک فضیلت حکایت کند و هم نشانه درجه‌ای از مهارت باشد؛ مانند احتیاط، خودکنترلی، دقت و بی‌طرفی. البته گاهی نیز یک اصطلاح هم بر عاطفه‌ای خاص و هم بر فضیلتی مانند مهربانی و صداقت که آن عاطفه را مدیریت می‌کند، اطلاق می‌شود که در این موارد، تمایز فضایل با مهارت‌ها به

دلیل وجود «عاطفه» روشن است و خلط نمی‌شود. او برای بیان تمایز فضیلت و مهارت، دو وجه ابتکاری ارائه می‌دهد:

۱. یکی از تفاوت‌های فضیلت و مهارت در مفاهیم مقابل آنهاست. در مقابل هر فضیلتی، یک رذیلت (مخالف آن، نه متناقض با آن) قرار دارد و از این‌رو، آنها دو مفهوم «ضدان» و همیشه توأم هستند؛ درحالی که در مقابل مهارت چیزی وجود ندارد و تنها می‌توان «عدم مهارت» را در مقابل آن نهاد که یک مفهوم مستقل نیست، بلکه امری انتزاعی و اضافی است. پس در مقابل فضیلت، رذیلت قرار دارد که عدم آن نیست، اما در مقابل مهارت، تنها می‌توان به عدم آن اشاره کرد. فضایل و رذایل هر دو اکتسابی و وجودی‌اند و هیچ‌گاه کودک‌ان یا بالغان ناتوان را که تجربه‌ای کسب نکرده‌اند، فضیلت‌مند یا رذیلت‌مند نمی‌شماریم؛ درحالی که نبود مهارت نیازمند هیچ تلاشی نیست. بر مبنای ارسطو نیز - که هر فضیلتی دو مقابل دارد - این تفاوت تقویت می‌شود، زیرا هیچ مهارتی دو مقابل ندارد.

۲. رفتارها و کردارهایی که در جهت کسب یک مهارت صورت می‌گیرد، فاقد ارزش‌اند و اگر هم مهارتی ارزش داشته باشد، به دلیل ویژگی موقعیت آن است و به خود مهارت ربطی ندارد؛ درحالی که فضایل ذاتاً ارزش دارند و هر تلاشی برای اکتساب آنها دارای ارزش عارضی و تبعی است (Zagzebski, 1996: 112-113). به اعتقاد او ما هم فضایل عقلانی و اخلاقی داریم و هم مهارت‌های عقلانی و اخلاقی. مهارت‌ها معمولاً در خدمت فضایل قرار می‌گیرند و افرادی را که برپایه یک فضیلتی برانگیخته شده‌اند، در اجرای کار خود مدد می‌رسانند تا در این فرایند موفق و اثربخش باشند، اما برخی از فضایل اخلاقی با هیچ مهارت خاصی مرتبط نیستند. تواضع، صمیمیت و برخی دیگر از فضایل دینی مانند ایمان و امیدواری چنین سرشتی دارند و بدون داشتن مهارت می‌توان بدانها متصف شد. البته برخی فضایل مستلزم مهارت‌های خاصی نیستند و برخی مهارت‌ها هم ویژه نوع خاصی از فضایل نیستند و در تحقق شماری از فضایل مؤثرند (Zagzebski, 1996: 113). وی برای نمونه، برخی از مصادیق آنها را می‌آورد و با هم مقایسه می‌کند (Zagzebski, 1996: 114). پس با وجود هم‌پوشانی‌های فراوان میان فضیلت و مهارت، او تفاوت‌های مهم آن دو را برمی‌شمارد که آنها را به لحاظ ماهیتی و هویتی متمایز می‌سازد؛ برخی از این تفاوت‌ها عبارتند از:

۱. فضایل به لحاظ روانی و درونی، دارای جزو انگیزشی و فراتر از یک تأثیر خارجی صرف هستند، ولی مهارت‌ها تنها یک عمل جوارحی‌اند که در اثر پرورش و تمرین





یک عضو خاص پدید می‌آیند و اغلب برای تأثیرگذاری خارجی از آنها استفاده می‌شود؛

۲. کاربرد فضایل - دست کم به لحاظ نوعی - بیشتر از مهارت‌هاست و در مهارت‌ها با یک موضوع مشخص، زمینه معین و نقشی ثابت مواجه هستیم؛

۳. ویژگی خارجی و بیرونی بودن مهارت‌ها، فرایند آموزش را در آنها ساده‌تر می‌سازد؛ هرچند این به معنای ممکن نبودن امکان آموزش در فضایل نیست. صاحب فضایل نیز می‌تواند آنچه را در درون خود تقویت کرده است، با استفاده از مهارت‌های مرتبط به دیگران منتقل کند؛

۴. در فضایل عقلانی نیز جزو انگیزشی وجود دارد؛ درحالی که مهارت‌های عقلانی تنها فزونی هستند که برای اکتساب معرفت به آنها نیازمندیم؛

۵. فضایل بیشتر با ساختار انگیزشی و درونی (جوارجی) مرتبط هستند، ولی مهارت‌ها اغلب با تأثیر در افعال (جوارجی) در ارتباطند (Zagzebski, 1996: 116). البته این تفاوت‌ها اغلب مبنایی هستند و چون ایشان فضیلت را دارای جزو انگیزشی می‌داند، آنها را متمایز از مهارت‌ها معرفی می‌کند.

۴. فضیلت و عادت

پیش‌تر گذشت که فضایل و رذایل ویژگی‌هایی هستند که با تمرین و پرورش و در یک فرایند تدریجی حاصل می‌شوند و پس از ایجاد دوام خواهند داشت. در نتیجه گونه‌ای از «طبیعت ثانوی» افراد می‌شوند و افراد در برابر آنها پاسخگو هستند. حال از آنجا که این ویژگی‌ها شباهت‌هایی به عادات دارند، برخی این دو را یکی پنداشته و فضایل را از سنخ عادات دانسته‌اند. در آغاز یادآور می‌شویم که بین عادت و عادت کردن یا خوگیری (habitation) فرق است. اولی یک اسم است که حاصل یک فرایند می‌باشد، ولی دومی خود آن فرایند است و لزوماً به یک عادت نمی‌انجامد و ممکن است از آن در اتصاف به دیگر گونه‌های رفتاری استفاده شود.

برخی اصطلاح «hexis» را در آثار ارسطو به عادت ترجمه کرده‌اند؛ درحالی که ارسطو نمی‌خواسته فضایل را از سنخ عادات برشمارد (پینکافس، ۱۳۷۸: ۴۰۶). او با تفکیک میان فضایل عقلانی و اخلاقی، اولی را از طریق تمرین و پرورش و دومی را از راه

عادت قابل تحصیل می‌دانست و بنابراین، فضیلت را نتیجه فرایند عادت کردن برمی‌شمرد (Aristotle, 2009: II, 1103a, 15-19).

فیلسوفان معمولاً بین فضیلت و عادت تمایز قایل بوده‌اند؛ از جمله اینکه گستره معنایی عادت را کوچک‌تر از آن می‌دانند که بتوان فضیلت را در آن جای داد. برای نمونه نمی‌توان از عادت سخاوت سخن گفت. دیگر اینکه عادات می‌توانند نشانه و دلیل یک فضیلت باشند، نه اینکه خود آنها یک فضیلت باشند؛ برای مثال، عادت به لبخند یا خم شدن در مقابل دیگران می‌تواند نشانه مهربانی یا احترام به افراد باشد. سوم اینکه عادت‌ها اغلب معین و قابل شناسایی هستند، ولی فضایل بالفعل چنین نیستند، بلکه این قابلیت را دارند که آنها را مشخص کنیم؛ برای نمونه، اینکه فردی آهسته راه برود یا سر خود را تکان بدهد، این عادت اوست، ولی شجاعت را نمی‌توان در قالب یک یا چند رفتار خاص معرفی کرد، بلکه باید یک نفر در چند موقعیت و زمینه گوناگون، رفتارهایی را از خود بروز دهد. همه فضایل چنین‌اند که با یک رفتار خاص قابل تبیین نیستند (پینکافس، ۱۳۷۸: ۴۰۷).

زگزبسکی با برشمردن برخی از وجوه تشابه میان این دو، یکسان‌نگاری آنها را نادرست می‌داند. وی می‌گوید فضایل و رذایل دارای دو ویژگی اصلی هستند: الف) به تدریج کسب می‌شوند؛ ب) به نسبت پایدار هستند. این دو به هم وابسته‌اند و مناط مسئولیت داشتن افراد در قبال فضایل و رذایل خویش همین دو ویژگی است. وی می‌گوید این دو ویژگی در عادت‌ها نیز وجود دارند، ولی این به معنای یکی بودن آنها نیست. عادت و فضیلت هر دو از طریق تکرار در طول زمان به دست می‌آیند و حال باید بررسی کرد که آیا این فرایند اکتساب، ذاتی فضیلت است یا یک ویژگی اتفاقی و عارضی برای آن به شمار می‌آید و آیا می‌توان شیوه‌ای دیگر برای اکتساب فضایل در نظر گرفت؛ مثلاً دستگاهی دگرگون‌ساز (خمیره رنگرزی) را در نظر گرفت که یک‌باره فرد را دگرگون سازد و او را به گونه دلخواه او قرار دهد؟ (Zagzebski, 1996: 116-117). او معیار ارسطو را بازتاب‌دهنده همه فضایل نمی‌داند و معتقد است دسته‌ای از فضایل مانند ابتکار (originality) و خلاقیت (creativity) هرگز از طریق عادت‌ورزی به دست نمی‌آیند و حتی به نظر می‌رسد تنها در غیاب این امور می‌توانند شکوفا شوند و به سختی می‌توان تصور نمود که یک فرد، توانایی در ابداع نظریه‌های جدید در علوم و فنون را تنها با عادت و تکرار در یک فرایند تدریجی به دست آورده باشد.





پذیرش وجود چنین فضایی خود دلیلی بر نادرستی این ایده است که همه فضایل باید در یک رویه خو گرفتن و عادت کردن پدید بیایند.

به نظر می‌رسد این‌گونه ویژگی‌ها را باید از چرخه فضایل خارج کرد، زیرا اینها بیشتر شبیه استعداد طبیعی هستند و هرچند یک خوش‌شانسی برای صاحب آن به شمار می‌روند، فرد در برابر آن مسئولیتی ندارد و این معیار فضیلت در آن نیست. در مقابل، زگزبسکی معتقد است معیار فضیلت بودن را باید در ارتباط تنگاتنگ و ضروری آن ویژگی با هویت فرد دانست. تنها کافی نیست که فضیلت، یک مزیت برای فرد به شمار آید، بلکه به ادعای خود او باید آن ویژگی از اجزای تشکیل دهنده فرد باشد و قوام وجودی وی بدان باشد.

او در ادامه می‌گوید با این معیار، دو وصف پیش‌گفته در کنار اوصافی همچون داشتن قریحه اختراع (Inventiveness) و حتی برخی از بصیرت‌های درونی، در قلمرو فضایل جای می‌گیرند؛ چنان‌که فیلسوفان اخلاق سنتی آنها را فضیلت می‌شمردند. وی این موارد را در یک نظریه فضیلت قابل تحلیل و ارزش‌گذاری می‌داند؛ هرچند در کانون ارزیابی اخلاقی قرار نمی‌گیرند (Zagzebski, 1996: 125). به اعتقاد او، راه کسب فضیلت با شیوه ارزیابی اخلاقی آن فرد ارتباط تنگاتنگی دارد و اینکه فرد فضیلت را از چه راهی به دست آورده باشد، در چگونگی مسئولیت او در برابر آن ویژگی دخیل است، نه اینکه آن را از قلمرو فضایل خارج کند. خصیصه‌هایی مانند خلاقیت و ابتکار و دیگر استثنایهای پیش‌گفته، هرچند مشمول ارزیابی اخلاقی عامل نمی‌شوند، فضیلت هستند و در گستره نظریه فضیلت جای می‌گیرند (Zagzebski, 1996: 125). پس هرچند وی برای قاعده کلی اکتسابی و ارادی بودن فضایل چند استثنا برمی‌شمرد، معیار بدون استثنای وی آن است که میزان مسئولیت و ارزیابی عامل اخلاقی به نقش وی در پدید آمدن این ویژگی وابسته است.

۵. فضیلت و ملکات عقلانی (rational dispositions)

تبین فضایل در چارچوب ملکات عقلانی، یکی از تلاش‌ها در مقابل فروکاهش فضایل به ملکاتی است که عادت شمرده می‌شوند. فیلسوفان معتقدند یک عادت به‌تنهایی نمی‌تواند فضیلت یا رذیلت شمرده شود، مگر اینکه چیزی به آن افزوده شود که آن امر، دلیل صاحب عادت برای کار خود است. مثال رایج در این زمینه، دلاوری‌های یک سرباز در میدان نبرد است که اگر تنها از روی عادت و تمرین باشد، چندان ارزشی نخواهد داشت، اما اگر وی

برای این کار دلیل داشته باشد و در جهت انجام وظیفه‌اش در برابر دوستان و هم‌نوعان خود به این کار دست زده باشد، نشانه ملکه شجاعت خواهد بود. بنابراین، ملکه عقلانی یعنی «گرایش به انواع خاصی از باورها، علقه‌ها، احساسات و خردورزی‌ها یا تمایل به گونه‌های خاصی از برانگیخته‌شدن یا عمل کردن و آگاهی از این فرایند». در نتیجه ملکه انجام‌دادن یک عمل به دلیل استدلال خاص یا اصل عملی خاصی که عامل بدان اعتقاد دارد، فضایل را از دیگر ملکات و نیز از یکدیگر متمایز می‌سازد. پس فضیلت عبارت است از «ملکه انجام یک عمل برطبق باوری که فاعل به‌عنوان یک اصل عملی یا براساس استدلالی خاص به آن اعتقاد دارد». ردیلت نیز به‌معنای «گرایش به یک عمل بر طبق اصول نادرست، یا کوتاهی (قصور) و انحراف از عمل براساس اصلی که فاعل آن را درست می‌پندارد» است (پینکافس، ۱۳۷۸: ۴۰۸). در زبان یونانی از این کوتاهی به «akrasia» یا اراده سست تعبیر شده است؛ مانند فردی که هرچند از زیان‌داشتن سیگار آگاه است و آن را امری نکوهیده می‌داند، ولی توان ترک کردن آن را ندارد؛ یعنی اراده وی برای این کار ضعیف است.

از آنجا که در این دیدگاه، فاعل در هر موقعیتی باید براساس اصول عملی خویش و نیز استدلال عمل کند، اولاً فضایل از اعمال برآمده از روی عادت متمایز می‌شوند و ثانیاً، ویژگی انعطاف‌پذیری فضایل بیشتر تبیین می‌گردد، زیرا در شرایط گوناگون، رفتارهای متفاوتی بروز می‌کند که گاه برخلاف عادت فرد است؛ مانند اینکه در مثال پیش گفته، سربازی که به دلاورهای خطرآمیز عادت دارد، به‌منظور رساندن پیغام مهمی به فرمانده از این کارها دست بکشد. پس قوام فضیلت، عمل بر طبق اصول، استدلال و آگاهی است که این بسیار به دیدگاه سقراط درباره یکی‌انگاشتن فضیلت و معرفت نزدیک است. در این دیدگاه، فضایل اخلاقی نیز به دستگاه معرفتی انسان مرتبط می‌شوند و این به دیدگاه ارسطو شبیه است که داشتن فضایل اخلاقی را در گرو داشتن حکمت عملی می‌دانست که البته امروزه این دیدگاه طرفدار چندانی ندارد. یکی از کاستی‌های این نظریه آن است که برخی خصلت‌هایی را که همگان آنها را جزو فضایل می‌پندارند - مانند حکمت، خلاقیت و مهربانی - فضیلت نمی‌داند (همان: ۴۰۹). همچنین افراد فضیلت‌مند زیادی را می‌یابیم که به اصولی خاص معتقد نیستند یا اگر هم اصول اعتقادی داشته باشند، این رفتار خاص ایشان به‌صورت خودآگاه بر آن اصول مبتنی نیست. زگربسکی در این باره اظهارنظری نمی‌کند.





۶. فضیلت، احساسات (feelings) و عواطف (emotions)

در تاریخ فلسفه اخلاق، موضع گیری‌های متضادی در برابر عاطفه گرفته شده است. برخی آن را یک تهدید خطرناک برای اخلاق و عقلانیت به شمار آورده‌اند و در مقابل، عده‌ای آن در کانون زندگی اخلاقی جای داده‌اند. این مفهوم پیوند وثیقی با فضیلت یافته است، زیرا برخی از فضایل مانند عشق، شفقت و ترحم در نام با عواطف اشتراک دارند و در برخی دیگر دوراندیشی، شکیبایی و میانه‌روی، سویه‌هایی از ایستادگی در برابر نیروی انگیزشی عواطف وجود دارد (Sousa, 2001, v. 1: 454). اهمیت طرح این بحث در اخلاق به دلیل پیوند عواطف با چهار مؤلفه بدن، عقل، اراده و ادراک است که در جای خود درباره آن بحث شده است (Sousa, 2001, v. 1: 455-457).

معرفت‌شناسان نیز رویکردی دوگانه با این مفهوم داشته‌اند و برخی بر تفکیک معرفت و عقلانیت از عواطف تأکید کرده‌اند تا مبادا دانش و عقل بشری اسیر آنها شود و در مقابل، عده‌ای اثرگذاری عواطف بر باورها را پذیرفته‌اند و آن را امری ضروری و واقعی می‌دانند: طبیعت عاطفی ما (اگر به‌درستی پرورش یابد)، در پی حقیقت است. «عقل عاطفی» قابل اعتماد است (وین‌رایت، ۱۳۸۵: ۱۹).

ظهور رویکرد برون‌گرایی در توجیه معرفتی، تأکید بر عامل‌های شناسا و کنش‌های معرفتی در مقابل تحلیل‌های مفهومی، تغییر رویکرد از معرفت قضیه‌ای به ارزیابی‌های معرفتی به طور کلی، نقد برداشت تنگ‌نظرانه از عقلانیت معرفتی در فلسفه علم، ظهور رویکرد معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، ظهور معرفت‌شناسی اجتماعی و معرفت‌شناسی فمینیستی و طرح مبحث علوم شناختی و معرفت‌شناسی طبیعی شده از عوامل ظهور عواطف در کانون نظریه‌های معرفت‌شناختی هستند (Brun and Kuenzle, 2008: 6). زگربسکی عاطفه را جزو انگیزش و انگیزش را جزئی از فضایل می‌داند و در تبیین ماهیت عاطفه می‌گوید: عاطفه حالتی است که دو جنبه شناختی و احساسی دارد و این دو جدایی‌ناپذیرند و این ارتباط نه اتفاقی است و نه صرفاً علی (Zagzebski, 2004: 59).

فیلسوفان معمولاً عواطف را دارای این دو جزء می‌دانند که زگربسکی مدعی است این دو جداگانه عمل نمی‌کنند و کارکرد آنها ترکیبی است. هر عاطفه‌ای دارای یک عنصر قصدی (intentional object) است و تا یک احساس آگاهانه رخ ندهد، این شایستگی

اطلاق عنوان عاطفه بر آن را ندارد. در نتیجه شور و هیجان و نیز روحيات از این تعريف خارج می‌شوند. ارسطو به تمایز این دو معتقد بود. وی از اصطلاح «pathe» بهره گرفته که به «feelings»، «passions» و «affects» ترجمه شده است. او این حالات را از ویژگی‌های نفس برشمرده و مقصود خویش را مواردی همچون اشتیاق، خشم، ترس، اعتماد به نفس، حسادت، لذت، حس دوستانه، نفرت، آرزوی شدید، ترحم و... دانسته است. ارسطو سه دلیل برای تفاوت ماهوی میان فضایل و احساسات ارائه کرده است که آنها را همراه با نقدهای زگزبسکی می‌آوریم:

۱. ما تنها با داشتن احساسات مشخصی سرزنش یا تشویق نمی‌شویم؛ برخلاف فضایل و رذایل که داشتن آنها موجب تحسین یا تقبیح می‌شود (Aristotle, 2009: II.5, 1105b, 32).

زگزبسکی این دلیل را قانع‌کننده نمی‌داند؛ هرچند تا حدی آن را از دلیل بعدی بهتر می‌شمرد. او می‌گوید ما البته فردی را برای داشتن یک احساس سرزنش نمی‌کنیم، اما شیوه‌ای که او احساس می‌کند، درجه‌های احساس‌های او یا موقعیت‌هایی (مثلاً در موقعیت ترس و خشم) که در آنها احساس خود را بروز می‌دهد، همگی قابل ارزیابی و سرزنش یا تحسین هستند. البته موارد نیز وجود دارند که خود احساس مورد سرزنش یا تحسین قرار می‌گیرد؛ از جمله: نفرت، تندی، حسادت، عشق و هم‌دردی. پس نفس وجود برخی احساسات به تنهایی بازتاب‌دهنده سیرت صاحب آن احساس هستند و جنبه منفی یا مثبتی را انعکاس می‌دهند و نمی‌توان همه فضایل را نوعی احساس تلقی کرد.

۲. فضایل شیوه‌هایی از انتخاب یا شامل نوعی از انتخاب هستند، اما احساسات این‌گونه نیستند (Aristotle, 2009: II.5, 1105b, 33).

۳. عواطف، آدمی را به حرکت درمی‌آورند و در او شوق ایجاد می‌کنند؛ درحالی‌که فضایل و رذایل حالت‌های راسخی در انسان هستند و در آنها سخن از به حرکت درآوردن انسان نیست (Aristotle, 2009: II.5, 1106a, 37).

زگزبسکی بدون اشاره به دلیل سوم ارسطو، دلیل دوم وی را نیز مخدوش می‌داند و التزام به انتخاب فضیلت یا عدم آن را در احساسات نادرست می‌داند؛ برای نمونه، درباره خشم، صبر و خودداری، شفقت، مهربانی و شهامت می‌توان گفت انتخابی وجود ندارد. حتی درباره خود ترس هم چه بسا من بتوانم انتخاب کنم که فعلاً بترسم، ولی ترس فعلی من





می تواند در اثر انتخاب پیشین من بوده باشد. به باور وی، مجموعه‌ای از انتخاب‌ها می تواند در ایجاد و بهبود یک فضیلت یا رذیلت مؤثر باشند، اما این نکته درباره احساسات نیز درست است. پس نه احساسات و نه فضایل انتخاب مستقیم قرار نمی‌شوند، بلکه رگه‌های انتخاب فاعل به صورت غیرمستقیم در دست‌یابی به آنها دخیل است و هر دو ممکن است شامل گزینش‌هایی باشند که صاحب خود را در انتخاب درست در موقعیت‌های متفاوت مدد رسانند. البته او ترجیح می‌دهد به جای انتخابی بودن، از ارادی بودن بهره گیرد تا تفاوت فضایل و احساسات روشن‌تر شود. احساسات همچون افعال در یک بازه زمانی مشخص و قابل شناسایی اتفاق می‌افتند:

فعل A که در زمان T انجام شده است، ارادی خواهد بود، اگر فاعل بتواند از

انجام دادن A در زمان T جلوگیری کند (Zagzebski, 1996: 127).

به اعتقاد وی، احساسات نمی‌توانند از این آزمایش سربلند بیرون آیند؛ مثلاً هنگام گریه ناگهانی نمی‌توان جلوی آن را گرفت، درحالی‌که فعل حتی اگر به صورت عادت هم درآمده باشد، مانند رفتن روزانه به محل کار، باز هم توان گذراندن این آزمون را دارد. پس عادت امری ارادی است، زیرا خود برآیند افعالی است که دست‌کم بیشتر آنها ارادی‌اند. به اعتقاد زگزیبسکی فضیلت هم امری ارادی - البته نه به قوت ارادی بودن افعال - است و این ارادی بودن مانند ارادی بودن عادت است و هر دو برآیند مجموعه افعالی هستند که آزمون سنجش معیار ارادی بودن را با موفقیت سپری کرده‌اند (Zagzebski, 1996: 126-128). پس او با پذیرش تمایز فضایل و احساسات، دو دلیل ارسطو را برنمی‌تابد و در این امر تا اندازه زیادی موجه است؛ هرچند دلیل دوم ارسطو را با تغییری اندک (تبدیل انتخاب به اراده) در عمل پذیرفته است. تفاوت در میزان ارادی بودن، یکی از دلایل تمایز فضایل و احساسات است. البته خود وی نیز این تفاوت را عمیق نمی‌داند، زیرا در بین خود افعال و فضایل نیز ارادی بودن دارای درجات است.

دلیل دیگر وی برای تفکیک این دو آن است که ما گاهی احساسات را موضوع سرزنش و تشویق خود قرار می‌دهیم، اما پیش از هر چیز، آنها را مزیت یا نقص تلقی نمی‌کنیم؛ درحالی‌که فضایل همیشه مزیت و برتری هستند. البته این تفاوتی ماهوی نیست و برخلاف دلیل نخست وی که یک ویژگی ذاتی آنها را مقایسه می‌کرد، این تفاوت چندان

دقیق نیست؛ برای نمونه چه بسا یک احساس در اثر گذر زمان به یک فضیلت تبدیل شود. آیا تحریک عواطف به هنگام دیدن انسان‌های زلزله‌زده تنها یک احساس است و فارغ از هر چیز، یک برتری محسوب نمی‌شود؟ آیا اگر مردمی این‌گونه عواطف را در خویش سرکوب کردند، به یک رذیلت (سنگدلی) متصف نمی‌شوند؟

او سپس می‌گوید هر چند بسیاری می‌پذیرند که فضیلت غیر از احساس است، اغلب فضیلت‌پژوهان، آنها را با احساسات پیوند زده‌اند. آن‌گاه در این زمینه به سخنان ارسطو، هابز، اسپینوزا، وین‌رایت و فیلیپاوت اشاره می‌کند، اما خود، انگیزه‌ها و محرک‌های درونی را بر دیگر احساسات ترجیح می‌دهد، زیرا انگیزه‌ها نیز گونه‌هایی از عواطف هستند که هم به افعال جهت‌دهی می‌کنند و هم هر دوی این جنبه‌ها در آثار کلاسیک در باب فضایل به منزله اجزای فضیلت تلقی شده‌اند. به نظر او، بحث از انگیزه و انگیزش، پایگاهی برای پیوند فضایل با عواطف یا احساسات است. پس در نگاه وی، فضایل خود احساسات نیستند، اما سویه‌های از احساسات و عواطف در آنها وجود دارد.

۷. فضیلت و انگیزش (motivation)

سخن از انگیزش و انگیزه (motive) همواره در همه نظریه‌پردازی‌ها درباره اخلاق و رشته‌های فلسفی و روان‌شناختی رایج بوده است. فردی که از بیماری در بیمارستان ملاقات می‌کند، اگر تنها برای انجام دادن یک «وظیفه» به سراغ وی رفته باشد و شاید کس دیگری را نمی‌شناخته است تا نزد او برود یا اینکه رفتن نزد وی آسان‌تر از دیگران بوده است یا...، آن مریض چندان شادمان نمی‌شود، زیرا ارزش این عمل اخلاقی به انگیزه درونی و محبوبیت مریض نزد ملاقات‌کننده است و وقتی روشن شود چنان انگیزه درونی‌ای در کار نبوده است، بیمار هم دلخوش نمی‌شود (راچلز، ۱۳۸۹: ۷۸).

بیشتر الگوهای ارائه‌شده برای تحلیل ماهیت فضیلت، آن را با مؤلفه‌های درونی از جمله انگیزش انسان‌ها گره زده‌اند. تبیین رفتاری صرف از فضیلت دارای انعطاف نیست و براساس آن گونه‌های ثابتی از اعمال و رفتارها وجود دارد که داوری درباره آنها بالطبع یکسان خواهد بود، اما اگر انگیزه‌های درونی در این امر دخیل شوند، چنین نظریه‌ای دارای قدرت تبیینی بهتری خواهد شد، زیرا از مؤلفه بنیادی‌تر و تأثیرگذارتری بهره می‌برد. در این تبیین، گاهی رفتاری که براساس دیگر نظریه‌ها فضیلت به شمار می‌آید، رذیلت تلقی





می شود و گاهی به عکس، زیرا ملاک این بازشناسی درونی است و لاشه و صورت فعل، تنها یک مؤلفه - آن هم با تأثیر کم - است و آنچه در این ارزیابی مهم است، انگیزه درونی فرد خواهد بود.

زگزبسکی از این مؤلفه بسیار بهره می گیرد و تمام نظریه فضیلت خویش را بر آن بنیان می نهد. او انگیزه را نیرویی درونی می داند که منشأ عمل یا مانع آن می شود و نه تنها وظیفه فعال سازی و جهت داری عمل را برعهده دارد، بلکه کارکرد مقاومتی نیز در آن هست. وی انگیزه ها را به دلیل تغییرپذیری و تفاوت های ماهوی در یک طیف منشوری قرار می دهد که در جانب پایین آن، انگیزه های تقریباً فیزیولوژیک و جسمانی کاملی مانند اشتها، عطش و خستگی قرار دارند که اینها احساسات هستند، ولی عواطف نیستند. در جانب بالا، به اصطلاح «انگیزه های محض برای وظیفه» (motive of duty pure) وجود دارند که هیچ احساسی بدانها راه ندارد و از سنخ باید و نباید هستند. در میان این دو دسته برتر و فروتر، انگیزه های بسیاری وجود دارند که در دسته های گوناگون عواطف جای می گیرند و حتی شاید اسم خاصی هم نداشته باشند، اما قابل شناسایی اند. اینها همان انگیزه هایی هستند که با فضایل ارتباط تنگاتنگی دارند. او انگیزه را چنین تعریف می کند:

انگیزه، عاطفه یا احساسی است که منشأ انجام فعلی می شود و آن را به سوی یک هدف معطوف می کند^۱ (Zagzebski, 1996: 131).

ارتباط تنگاتنگ فضایل و انگیزش ها بدین گونه است که یک فرد فضیلت مند در پی آن است تا با داشتن عواطفی - که آنها را همان انگیزه ها می نامیم - در خود، از آنها در جهت تغییر درون یا برون بهره گیرد. برای نمونه، یک فرد شجاع در مواجهه با خطر، در اثر عواطف و احساساتی که ویژگی فضیلت شجاعت هستند، برانگیخته می شود تا خطر را دفع کند. فرد منصف در اثر عواطف برانگیخته می شود تا همه رفتارهای دیگران را عادلانه ببیند و در نتیجه او در پی ایجاد وضعیتی باشد که همگان این رویه را در روابط خود با دیگران رعایت کنند و... وی در هر فضیلتی این دو جزء را در نظر دارد: یکی عواطف و احساسات، و دیگری غایت. او سپس انگیزش را چنین تعریف می کند:

انگیزش یعنی یک گرایش پایدار برای برانگیخته شدن بر اثر انگیزه ای خاص (Zagzebski, 1996: 132).

۱. البته وی در اثر بعدی اش، تاحدی از این نظر برمی گردد و بسیاری از افعال را دارای غایت نمی داند (Zagzebski, 2004: 72).

با این تحلیل، هر فضیلتی در بردارنده انگیزش ویژه به شخص است. انگیزه‌ها نیز مدیریت به فعلیت رسیدن عواطف را برعهده دارند و غایتی مخصوص را پی می‌گیرند که یا درونی است - مانند عزت نفس و آزادفکری - یا بیرونی - مانند خیرخواهی و انصاف - یا مانند حکمت عملی غایتی ندارند که موارد آن مشخص و جزئی است. پس یک انگیزش فضیلت‌محور، فاعل را تشویق می‌کند که فعالیت‌های مؤثر و خوشایندی داشته باشد (Zagzebski, 1996: 133).

مؤلفه دیگر، موفقیت و کامیابی فضیلت در کسب غایت مقصود است. زگربسکی می‌گوید تضمینی نیست که هر انگیزشی - به‌نحو موجه کلیه - در جهت کسب معرفت یا انجام دادن عمل خاصی به نحو اعتمادپذیری موفق باشد، بلکه تنها فاعل را به تلاش هرچه بیشتر برای صرف توان خود در راستای موفقیت متمایل خواهد کرد و میزان تلازم انگیزش و موفقیت در فضایل متفاوت است و حتی انگیزش‌ها برای فضایی مانند صداقت، آزادفکری، شجاعت و سخاوت بیش از حد معمول از موفقیت فاصله دارد.

با این همه، وی می‌گوید باید موفقیت را جزئی از فضیلت بدانیم و به‌گونه‌ای آن را تعریف کنیم که داشتن فضیلت به‌نحو اعتمادپذیری مستلزم کسب فرجام آن باشد و این یعنی صاحب فضیلت باید به‌نحو معقولی در انجام مهارت‌ها و فعالیت‌های شناختی مرتبط با به‌کارگیری فضیلت در موقعیت‌های مناسب موفق باشد و حتی برخی از جنبه‌های جهان پیرامون خویش را به‌خوبی بشناسد؛ مثلاً فرد شجاع، میزان خطر را در موقعیت خاص تشخیص می‌دهد و می‌داند که کدام خطر ارزش مواجه شدن با آن را دارد و کدام ندارد. یک فرد دلسوز میزان نیاز اطرافیان خود را می‌داند و می‌تواند تأثیرات انواع ابراز محبت را بر افراد با شخصیت‌های متفاوت پیش‌بینی و ارزیابی نماید تا براساس آن اقدام کند و... پس سیر عملکرد یک انگیزش از منظر زگربسکی چنین است:

- فضیلت مشتمل بر انگیزش است.

- انگیزش، یک میل یا گرایش درونی به داشتن انگیزه‌ای خاص است.

- انگیزه نیز منشأ پیدایش فعل و هدایت‌گر عاطفه است.

- در نتیجه انگیزه حالتی درونی است و برای کسب هدفی خاص برانگیخته می‌شود.

- بنابراین، انگیزه دارای عنصری به‌نام کشش و علاقه (برای رسیدن به هدفی خاص)

است.

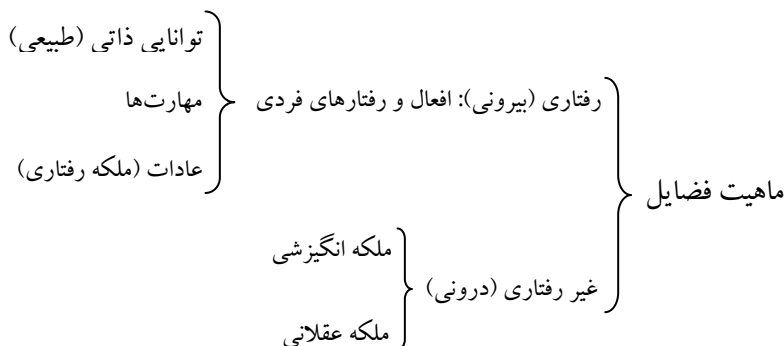


- این علاقه، فاعل را به سوی کشف واقعیت‌های غیروابسته به اخلاق (nonmoral facts) و پرورش مهارت‌های مرتبط با آن فضیلت رهنمون می‌شود.
 - پس موفقیت قابل اعتماد در کسب غایت درونی یا بیرونی، جزئی از فضایل است (Zagzebski, 1996: 134).

در نتیجه انگیزش نقش دوگانه‌ای دارد: نخست اینکه خاستگاه تکوینی و وجودی فضایل است؛ دوم اینکه به آنها ارزش می‌بخشد.

۸. مفهوم کلان و جامع از فضیلت

برایند آرای پیش گفته درباره ماهیت فضایل را می‌توان در نمودار ذیل نشان داد:



البته چنین نیست که هر کدام از سه شاخه فوق، همه ماهیت فضایل را در برگیرد، بلکه هر یک از آنها شاخصه اصلی فضایل است و در هر تعریفی معمولاً مؤلفه‌های رفتاری و غیررفتاری با هم دخیل‌اند. دوگانه دیگر درباره فضایل، رویکرد غایت‌انگارانه و انگیزش‌محورانه است. در اولی، فضایل شامل ویژگی‌هایی هستند که پایانی خوب فراهم می‌آورند. در مقابل، بنا بر نظریه دوم فضیلت یک ویژگی با مطلوبیت ذاتی است و خودبه‌خود ارزشمند است، نه به دلیل پایان خوش؛ یعنی هرچند این فرجام برای آن فراهم نشود، باز هم فضیلت و مطلوب است. تصویر کلی از فضایل، باید همه مصداق‌ها و ویژگی‌ها را در برگیرد و از هرگونه نقص و نقضی به دور باشد.

زگزبسکی یکی از چالش‌های عمده در فرایند تعریف فضایل را کاستی زبان‌شناختی می‌داند و می‌گوید زبان رایج، واژگان و نام‌های کافی برای تبیین و رساندن واقعیت کامل هر فضیلتی را ندارد؛ زیرا برخی نام‌ها، احساسات و واکنش‌ها مانند همدردی را نشان می‌دهند؛



برخی آرزوها و علائق مانند کنجکاوی را باز می‌شناسند؛ برخی نیز انگیزش‌ها در جهت عمل مانند خیرخواهی را معرفی می‌کنند؛ درحالی‌که برخی دیگر مانند انصاف درصدد شناساندن الگوهای فعالیت کردن هستند که مستقل از احساس و انگیزه به نظر می‌رسند. در نتیجه چه‌بسا فضیلت با یک احساس (همدردی، شفقت) یا یک مهارت (انصاف‌ورزیدن) اشتباه شود؛ یعنی هنگامی‌که چنان‌عنوانی اطلاق شود، ندانیم مقصود آن فضیلت است یا آن احساس یا مهارت. پس با این زبان و واژگان فضیلت‌وار، نمی‌توان یک تصویر واحد و جامع از فضایل ارائه داد.

به باور مک‌این‌تایر این نقص از فرهنگ رایج در غرب است (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۲: ۳۷۹)، ولی زگزبسکی این را بر نمی‌تابد و می‌گوید فهرست ارسطو نیز چندان بهتر از ما نیست و حتی او به‌سختی توانسته برای برخی فضایل نامی بیابد. او همچنین دیدگاه کسانی را که یافتن تصویر واحدی از فضایل را ضروری ندانسته و تقسیم‌بندی کلان فضایل را کافی پنداشته‌اند، بر نمی‌تابد و این امر را شدنی می‌داند. به اعتقاد او، هر فضیلتی مستلزم معرفت یا دست‌کم آگاهی از حقایق غیروابسته به اخلاق درباره جهان است. پس در هر فضیلتی، فهمی نهفته است که آن را برای موفقیت در دستیابی به غایتش مدد می‌رساند و این فهم برای هر فضیلتی ضروری است (Zagzebski, 1996: 135-137). پس هر فضیلتی دو جزء دارد:

۱. عنصر انگیزشی (عنصر درونی)؛

۲. عنصر موفقیت تضمینی در رسیدن به غایت مورد نظر (عنصر بیرونی). پس:

فضیلت یک مزیت اکتسابی عمیق و پایدار در فرد است که شامل یک انگیزش برای ایجاد غایتی مشخص و مطلوب و نیز کامیابی تضمینی و موثق در دستیابی به آن غایت می‌باشد.

یا اینکه:

فضیلت یک مزیت اکتسابی انسانی است که شامل یک میل عاطفی خاص و نیز موفقیت قابل اعتماد در فراهم‌آوردن غایت آن فعلی می‌گردد که در اثر آن عاطفه برانگیخته شده است (Zagzebski, 2009a: 81; 2009b: 81).

زگزبسکی مدعی است دامنه این تعریف چنان گسترده است که نه‌تنها فضایل عقلانی، بلکه دیگر انواع آن مانند فضایل زیبایی‌شناختی، دینی و حتی مادی و جسمانی را نیز در خود جای می‌دهد. با این حال، وی می‌پذیرد که کمال و حکمت در دایره این تعریف





نمی‌گنجند. به باور وی، وقتی می‌گوییم الف فلان فضیلت را دارد، یعنی گرایش دارد که برای رفتار مشخصی برانگیخته شود و آن را در موقعیت‌های مشابه از خود بروز دهد و البته به شیوه‌ی مطمئنی این هدف انگیزشی را تحقق بخشد. این بدان معنا نیست که او همیشه در موقعیت‌های مشابه، گرایش به این رفتار را از خود بروز می‌دهد و در انجام این فضیلت موفق است و در نتیجه به معنای آن نیست که افعال و باورهای او باید همه مثبت ارزیابی شوند. در مقابل، برخی افراد بی‌فضیلت نیز اعمال و افکار فاقد ارزش و منفی دارند و ارزیابی آنها مستلزم شرایط دیگری است (Zagzebski, 1999: 106).

به اعتقاد وی، ما معمولاً افعال دیگران را در دو حالت ارزشمند تلقی می‌کنیم و ارزیابی اخلاقی مثبتی از آنها داریم: یکی اینکه خود آنها به صورت فضیلت‌گونه‌ای برانگیخته شوند و فضایل درونی، آنها را به انجام دادن عملی خاص بکشاند؛ دیگر اینکه عملی را انجام دهند که معمولاً از فرد فضیلت‌مند و درستکاری در موقعیتی مشابه چنان عملی سر می‌زند. البته با وجود این دو راه، باز ممکن است غایت فعل ابتر بماند. گاه فردی فعلی را انجام می‌دهد که هرچند قصد کار اخلاقی داشته است، فعل او ارزش تحسین را ندارد و این جایی است که پای شانس اخلاقی به میان می‌آید. فرض کنید فردی دارای فضیلت سخاوت است و به گدایی در خیابان کمک می‌کند؛ آن گدا به‌واقع ثروتمند است و نقش گدا را بازی می‌کند. پس این فعل در داشتن جنبه‌های اخلاقی خود نقص دارد، اما مانع از تشویق فاعل آن نمی‌شود و البته این کار او ارزش آن زمانی را ندارد که گدا به‌واقع نیز مستحق باشد (مراتبی بودن ارزش‌های اخلاقی). حال چه‌بسا در امور معرفتی و عقلانی نیز فرد با همه تلاش خود، واقعیت را فراچنگ نیاورد (بدشانسی) و این بدان معناست که به موازات شانس اخلاقی، بخت معرفتی نیز قابل تصور است.

نکته دیگر آنکه موفقیت یک فضیلت اخلاقی در به فرجام‌رساندن رسالت خود باید بر اساس ویژگی ارزشی آن فعل باشد و آن غایت باید به سبب همین ویژگی به دست آمده باشد، نه از راه‌های دیگر. همچنین ناکامی وی در کسب این غایت می‌تواند خارج از قلمرو اراده وی باشد. فرض کنید یک قاضی با روش درست و براساس عدالت و دیگر صلاحیت‌های لازم، به گناهکاری فردی حکم می‌دهد، اما در حقیقت او اشتباه می‌کند که این اشتباه برآمده از نقصی در او نیست، بلکه این تنها به سبب یک بدشانسی بوده است. در اینجا ما قاضی را سرزنش نمی‌کنیم و البته تحسین هم نمی‌کنیم، اما با این همه، فعل او

برآمده از عدالت‌ورزی نیست و مؤلفه «برآمدن از یک انگیزش مبتنی بر فضیلت عدالت» را ندارد. حال فرض کنید آن گناهکار واقعی در مثال پیش گفته به نحو مرموزی با این فرد متهم جابه‌جا شده باشد که در این صورت قاضی بنا به اتفاق درست گفته است و این با مسئله گتیه در معرفت‌شناسی کاملاً منطبق است (Zagzebski, 1996: 294; 1999: 107-108).

نتیجه‌گیری

فضیلت از مفاهیم محوری و کاربردی در اخلاق و معرفت‌شناسی است و برای تحلیل بهتر آن می‌توان نخست به صورت سلبی، تفاوت‌های آن را با مفاهیم و مقولات مشابه واکاوی کرد و سپس مؤلفه‌های دخیل در سرشت آن را شناخت. به نظر می‌رسد فضیلت، هویتی مشخص و متمایز از مفاهیم مشابه دارد و در نگاه زگزبسکی نیز این مدعا بازتاب یافته است. در نگاه وی، فضیلت دارای مؤلفه‌های زیر است:

۱. فضیلت یک برتری و مزیت اکتسابی ماندگار (ملکه) برای نفس است و رذیلت نیز در مقابل آن (نقص اکتسابی) قرار دارد.
۲. فضیلت - جز در چند استثنا - در یک فرایند زمانی و عادت‌وار پدید می‌آید، هرچند خود عادت نیست.
۳. فضیلت غیر از مهارت است، هرچند شباهت‌هایی در شیوه اکتساب و گستره کاربرد با آن دارد.
۴. فضیلت شامل انگیزش است؛ انگیزش میل برای داشتن یک انگیزه خاص است و انگیزه نیز عاطفه‌ای است که افعال را برای کسب یک هدف مشخص مدیریت می‌کند.
۵. در پی هر فضیلتی، کامیابی و موفقیت است، زیرا هر انگیزشی یعنی در پی غایتی - درونی یا بیرونی - است و فضیلت‌مندی در گرو کسب این فرجام در یک فرایند موثّق است.



کتابنامه

۱. پینکافس، ادموند (۱۳۷۸)، «فضایل»، ترجمه مهدی علی پور و حمیدرضا حسنی، نقدونظر، ش ۱۹ - ۲۰.
 ۲. راجلز، جیمز (۱۳۸۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، چاپ یکم، تهران: انتشارات حکمت.
 ۳. مک‌اینتایر، السدیر (۱۳۹۲)، در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران: سمت.
 ۴. وین رایت، ویلیام (۱۳۸۵)، عقل و دل، ترجمه محمدهادی شهاب، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
5. Anscomb, Elizabeth (2004), "Moral Modern Philosophy," in *Virtue Ethics*, Micheal Slote (ed.), Oxford: Oxford University Press.
 6. Aquinas, Thomas (1948), *Summa Theologica*, New York: Benzinger Brothers.
 7. Aristotle (1996), *Eudemean Ethics*, oxford: clarendam press
 8. _____ (2009), *Nickomachian Ethics*, trans. by Daivid Ross, Oxford: Oxford University Press.
 9. Bloomfield, Paul (2000), "Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue," *International Phenomenological Society*, v. 60.
 10. Brun, Georg and Dominique Kuenzle (2008), "Introduction: A New Role for Emotions in Epistemology?" in *Epistemology and Emotions*, New York: State University of New York at Oswego.
 11. Driver, Julia (2001), *Uneasy Virtue*, New York: Oxford University Press.
 12. Dworkin, Gerald (2006), "Theory, Practice and Moral Reasoning," in: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press.



نظر

سال نوزدهم، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۳

13. Foot, Philippa (1987), "Virtues and Vices," in: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, P. Foot (ed.), Berkeley: University of California Press.
14. Greco, John (2008), "Virtue in Epistemology," in: *The Oxford Handbook of Epistemology*, Paul Moser (ed.), New York: Oxford University Press.
15. Hume, David (1983), *An Enquiry concerning the Principles of Moral*, Indianapolis: Hackett Publishing.
16. Hursthouse, Rosalind (2010), "Virtuous Action," in: *A Companion to Philosophy of Action*, Timothy O'Connor and Constantine Sandis (ed.), New York: Cambridge University.
17. Jost, Lawrence J. (2006), "Virtue and Vice," *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borcher (ed.), United States of America.
18. Meilaender, Gilbert (2000), *The Theory and Practice of Virtue*, New York, Oxford University.
19. Lock, John (1996), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Kenneth Winkler (ed.), Indianapolis: Hackett.
20. Slote, Micheal (1993), "Virtue Ethics and Democratic Values," in: *Jornal of Social Philosophy*, vol. 24.
21. _____ (1992), *From Morality to Virtue*, Oxford: Oxford University Press.
22. Sosa, Ernest (1991), "Knowledge and Intellectual Virtue," in: *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge university press.
23. Souse, Ronald (de.) (2001), "Emotion," in Lawrence C. Becker, *Encyclopedia of Ethics*, Routledge.
24. Winter, Michael (2012), *Rethinking Virtue Theory*, University of St. Thomas.
25. Zagzebski, Linda (2004), *Divine Motivation Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.



26. _____ (2009a), "Exemplarist Virtue Theory," in: *Virtue and Vice, Moral and Epistemic*, Heather Battaly (ed.), Blackwell Publishing.
27. _____ (1996), *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, New York: Cambridge University Press.
28. _____ (2009b), *On Epistemology*, Belmont, CA: Wadsworth / Broadview Press.
29. _____ (1999), "What is Knowledge," in: *Blackwell Companion to Epistemology*, Ernest Sosa (ed.), first pub., Blackwell Publishing.



نظر
صدر

سال نوزدهم ، شماره ۷۶ ، زمستان ۱۳۹۳