

چیستی فضایل عقلانی و نسبت‌سنجی آنها با فضایل اخلاقی

غلامحسین جوادپور*

محسن جوادی**

چکیده

فضیلت از مهم‌ترین مفاهیم اخلاقی و محدود واژه‌هایی است که محمول گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند. ارسطو فضایل را با توجه به هدف آنها به دو دسته اخلاقی و عقلانی تقسیم کرد و فضایل عقلانی را ویژگی‌های پایدار نفس که با هدف شناخت حقیقت (درستی) به کار گرفته شوند، دانست. در رویکرد معرفت‌شناسی فضیلت‌محور که در چند دهه اخیر رواج یافته، بر ارزش معرفتی فضایل عقلانی و نقش آنها در صدق باورها تأکید شده است. البته در گونه‌های مختلف این رویکرد، تلقی یکسانی از این فضایل وجود ندارد. سوسا آنها را از سنخ قوا و استعدادهای معرفتی می‌داند؛ اما زگزبسکی آنها را از سنخ ویژگی‌های رفتاری و خصائص شخصیتی و همچنین جزء فضایل اخلاقی و زیرشاخه‌ای از آنها می‌داند و هرچند نگاه ارسطویی به فضایل عقلانی را برمی‌گزیند، تفکیک بین فضایل عقلانی و اخلاقی را بر نمی‌تابد. در این نوشتار برآنیم تا ضمن بررسی رویکردهای گوناگون به فضایل عقلانی - با تأکید بر دیدگاه - رابطه آنها را با فضایل اخلاقی بررسی کنیم.

واژگان کلیدی

فضایل عقلانی، فضایل اخلاقی، قوای معرفتی، ویژگی‌های شخصیتی (منشی)، معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، ارسطو، زگزبسکی.

qhjavad@yahoo.com

* دانشجوی دکتری فلسفه دین و مسائل جدید کلامی دانشگاه قم.

** استاد دانشگاه قم.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۶

طرح مسئله

«فضایل عقلانی» از مفاهیمی است که فیلسوفان با اهداف معرفتی به تبیین ماهیت و کارکرد آنها پرداخته‌اند و ثمره این مباحث، بروز رویکرد جدیدی در معرفت‌شناسی به نام «معرفت‌شناسی فضیلت‌محور» بوده است که در آنها به جای تعریف رایج از معرفت و تکیه بر مفاهیمی مانند توجیه و تضمین، نقش فضایل عقلانی در تکوین و تعریف معرفت برجسته می‌شود.

از آنجا که پیشینه طرح فضایل به دانش اخلاق به‌ویژه در آثار فیلسوفان یونان بازمی‌گردد، ابتدا باید فضایل اخلاقی تبیین گردند و سپس فضایل عقلانی تعریف شوند. در ادبیات معرفت‌شناسی معاصر، دو رویکرد متفاوت از فضایل عقلانی وجود دارد؛ یکی رویکرد وثاقت‌محور که این فضایل را شامل قوا و استعداد‌های معرفتی می‌داند و دیگری رویکرد مسئولیت‌محور که همسو با نظریه ارسطو در زمینه فضایل اخلاقی، فضایل عقلانی را ویژگی‌ها و مزیت‌های اکتسابی می‌داند که با هدف کسب معرفت (نیل به صدق) فعالیت می‌کنند.

نماینده شاخص رویکرد اول، ارنست سوسا و نظریه‌پرداز شاخص رویکرد دوم لیندا زگربسکی است. سوسا با نگاه انتقادی به نظریه وثاقت‌گرایی گلدمن معتقد است باید نگاه ما به قوای معرفتی، فضیلت‌گونه باشد و زگربسکی نیز با نقد دیدگاه ارسطو درباره تفکیک فضایل اخلاقی و عقلانی، آنها را همگون و به عبارتی، فضایل عقلانی را نوعی از فضایل اخلاقی می‌داند. در این مقاله ضمن بررسی این دو رویکرد با تأکید بر دیدگاه زگربسکی، رابطه فضایل اخلاقی و عقلانی با یکدیگر تحلیل می‌شود.

فضایل در نگاه ارسطو

طرح دوگانگی عقلانی - اخلاقی در فضایل به آثار ارسطو بازمی‌گردد. وی برای انسان سه قوه برمی‌شمرد: قوه‌ای برای تشخیص صدق مسائل نظری (عقل نظری)، قوه‌ای برای ادراک خود و خیر طبیعی خود (عقل عملی) و قوه‌ای برای هماهنگی خواسته‌های غیرعقلانی با ادراک عقلانی. از سوی دیگر، وی غایت انسان را در زندگی رسیدن به «خیر»^۱ می‌داند و در تفسیر «خیر»، آن را نه مال یا مقام یا لذت، که «اُتودایمونا»^۲ می‌داند که به خوشبختی، نیکبختی یا سعادت ترجمه می‌شود.

حال به اعتقاد او، وصول به این خیر در گرو کمال یافتن هر یک از آن قوا از طریق رشد فضایل خاص و متناسب با آنها خواهد بود؛ یعنی فضایل عقل نظری (حکمت یا سوفیا)، فضایل عقل عملی

1. Good.

2. Eudaimonia.

(حکمت عملی) و فضایل اخلاقی یا فضایل منش انسانی. در نتیجه فضایل دو قسم‌اند: عقلی (نظری یا عملی) و اخلاقی. گونه اول از راه آموزش و تمرین پدید می‌آیند و از این‌رو نیازمند تجربه و گذشت زمان هستند؛ درحالی‌که فضایل اخلاقی حاصل عادت هستند و طبیعت ما این استعداد را دارد که به فضایل متصف گردد. (Aristotle, 2009: II, 1103a)

از آنجا که وی نفس را متشکل از این سه جزء می‌داند: عواطف، استعدادها و ملکات مربوط به سیرت، ناگزیر باید ماهیت فضایل اخلاقی را در این سه جستجو کند. ما صرفاً برای داشتن عواطف، خوب یا بد شمرده نمی‌شویم و داشتن آنها سرزنش یا تشویق را به دنبال نخواهد داشت. از سوی دیگر، این حالت‌ها بدون تصمیم قبلی به ما روی می‌آورند؛ اما اعمال ناشی از فضیلت، مسبوق به انتخاب یا دست‌کم همراه با عنصری از انتخاب هستند. از سوی دیگر، استعدادها در ما امری طبیعی هستند و برای داشتن آنها مدح و مذمت نمی‌شویم. پس فضایل اخلاقی از سنخ ملکات هستند؛ آن‌هم ملکه‌ای که حد وسط را انتخاب کند. بنابراین در هر زمینه‌ای سه خصلت وجود دارد که دو تای آن افراط و تفریط و حد وسط آنها فضیلت است. (Ibid: 1106 a, 1108 b)

ارسطو درباب فضایل عقلانی نیز عقل آدمی را دارای دو جزء علمی یا نظری و حسابگر یا عملی می‌داند و بین حکمت نظری که کمال عقل نظری است و حکمت عملی که کمال عقل عملی است، تمایز قائل می‌شود؛ البته هدف هر دو جزء خردمند نفس، یک چیز و آن شناخت درستی (حقیقت) است و فضیلت هر یک از آنها حالتی است که می‌تواند به‌واسطه آن، درستی (حقیقت) را بشناسد و فضایل عقلانی درحقیقت فعالیت‌های خاص عقل را سامان می‌دهند. جامع این دو فضیلت، فضایل عقلانی هستند که شامل پنج حالت می‌شود: هنر^۱ (توانایی عملی یا فن)، شناخت علمی^۲، حکمت عملی^۳، حکمت نظری^۴ (فلسفه) و عقل شهودی^۵. (Ibid: 1139b 16 - 18)

به نظر او باید بین فضایل عقلانی و اخلاقی هماهنگی باشد که این برعهده «فرونسیس» است. فرونسیس واژه‌ای یونانی و همان حکمت عملی است. این فضیلت برتر عقلانی هم وظیفه هماهنگی دیگر فضایل - اعم از اخلاقی و عقلانی - را برعهده دارد و هم اینکه بدون آن نمی‌توان هیچ‌یک از فضایل اخلاقی را به کار بست. از یک‌سو تبدیل تمایلات طبیعی درونی به فضایل اخلاقی (ملکات) باید تحت تدبیر عقل سلیم صورت گیرد تا مبدا دچار افراط و تفریط شود و از سوی دیگر، به‌کارگیری عقل

1. Art.
2. Scientific knowledge.
3. Practical wisdom.
4. Philosophic wisdom.
5. Intuitive reason.

عملی در گرو آراسته بودن به فضایل اخلاقی است؛ چراکه در غیر این صورت، عقل رو به زوال و انحطاط می‌نهد و توان خود را در جهت معکوس به کار می‌بندد.
در نتیجه از نگاه وی، تعالی اخلاقی و عقلانی انسان با یکدیگر توأم است و نمی‌توان یکی را بدون تقویت دیگری به دست آورد:

واضح است که انسان نمی‌تواند بدون اینکه از نظر اخلاقی خوب باشد، دارای حکمت عملی باشد. (Ibid: VI, 1144 a 37)

پس در نگاه ارسطو، داشتن فضیلت در گرو داشتن معرفت است.

ماهیت فضایل عقلانی در معرفت‌شناسی معاصر

در دهه‌های اخیر، نظریات نوینی در باب فضیلت پدید آمده که تحلیل و کارکرد جدیدی را برای آن برشمرده‌اند؛ از سوی دیگر، در باب معرفت‌شناسی نیز پژوهش‌های جدیدی انجام شده است. این دو سیر به رویکردی جدید در معرفت‌شناسی انجامیده که معرفت را محصول فعالیت فضایل عقلانی می‌شمرد و معتقد است تا این فضایل در فرد پدید نیاید، کارکرد معرفتی وی دچار اختلال است و رسیدن به صدق نیز مشکل خواهد بود. این دسته از نظریات معرفت‌شناختی، به دو شاخه وثاقت‌گرایی فضیلت‌محور^۱ و مسئولیت‌گرایی فضیلت‌محور^۲ تقسیم می‌شوند^۳ که یکی از بنیادی‌ترین محورهای اختلاف در آنها، تفاوت در نگرش به ماهیت فضایل معرفتی یا عقلانی است. دسته نخست، فضایل عقلانی را همان ویژگی‌های انسانی مورد اطمینان یا منتهی به صدق - مانند قوای شناختی و توانایی‌هایی نظیر بینایی، حافظه و عقل - می‌داند و قوام‌محور^۴ هستند؛ در حالی که دسته دوم، آنها را همدوش فضایل اخلاقی و منشی و هم‌سنخ با آنها می‌داند و مواردی همچون شجاعت و احتیاط عقلانی و آزادفکری را فضایل عقلانی برمی‌شمرد و به تعبیری، شخصیت‌محور^۵ هستند. این رویکرد به دلیل اینکه عامل معرفتی را مسئول معرفت خود می‌داند و لذا نتیجه می‌گیرد که او در فرآیند معرفت دخیل است، مسئولیت‌گرایی نامیده می‌شود.

این دو هیچ‌گرایشی به تلقی گروه مقابل از فضایل عقلانی ندارند و آن را در واقع نوعی خروج از اصطلاح و خروج از قلمرو معرفت‌شناسی می‌دانند.

1. Virtue reliabilism.

2. Virtue responsibilism.

۳. اصطلاح اول را لورین کد و اصطلاح دوم را گای اکستل برای اطلاق بر این دو دسته ابداع کردند. (Code, 1984; Axtell, 1997)

4. Faculty-based.

5. Character-based.

الف) رویکرد وثاقت محور (قوم‌محور)

در تلقی وثاقت‌گرایانه از فضیلت، فضایل عقلانی همان قوا، استعدادها و توانایی‌های ذاتی هستند که در اثر تمرین بهبود یافته‌اند و افراد در اثر به‌کارگیری آنها به نحو قابل اعتمادی می‌توانند باورهای صادق به دست آورند. گلدمن، سوسا و گریکو از طرفداران این رویکرد هستند. گاهی از پلانتینگا نیز در شمار این طیف یاد می‌شود.

آلومین گلدمن فضایل را عوامل و بنیان‌های تشکیل‌دهنده باور از جمله بینایی، شنوایی، حافظه و استدلال در یک شیوه همگانی می‌داند. (Goldman, 2001: 157 - 158) وی می‌گوید:

برای شناخت فضایل عقلانی ابتدا باید ببینیم در پاسخ به پرسش «X چگونه می‌داند (معرفت کسب می‌کند)؟» چه پاسخی می‌دهیم. پاسخ رایج به این سؤال آن است که او آن را می‌شنود، می‌بیند، به یاد می‌آورد، از مقدمات استنتاج می‌کند و ... پس بنیان نهادن باور بر دیدن، شنیدن، حافظه و استنتاج (خوب) مجموعه‌ای هستند که مردم به‌عنوان فضایل عقلانی می‌شناسند. (ibid: 162)

وی البته از چند ویژگی مانند دقت و بصیرت نام می‌برد؛ اما آنها را فرآورده قوای معرفتی (فضایل عقلانی) می‌داند، نه خود آنها و بدین ترتیب، فضایل عقلانی بر قوای مورد اعتماد اطلاق می‌شود، نه بر ویژگی‌های رفتاری.

جان گریکو نیز تلقی مشابهی از فضایل عقلانی دارد. وی به‌جای فرآیند شناختی موثق از اصطلاح «شخصیت شناختی»^۱ بهره می‌گیرد. او معرفت را برآمده از فضایل عقلانی می‌داند؛ اما در تحلیل این دسته از فضایل، با بررسی هر دو دیدگاه قوم‌محور و شخصیت‌محور، نوع اول را ترجیح می‌دهد. او می‌گوید در تحلیل معرفت که به بررسی شرایط لازم و کافی برای فراهم آمدن آن می‌پردازیم، می‌یابیم که گاهی معرفت در غیاب ویژگی‌های شخصیتی کسب می‌شود. در نتیجه اینها فضایل عقلانی نخواهند بود. (Greco, 1992: 296 - 297)

ارنست سوسا نیز فضیلت عقلانی را یک استعداد یا توانایی می‌داند که فرد را قادر می‌سازد تا در یک شیوه صحیح - به لحاظ شناختی - سربلند بیرون بیاید (Sosa, 1991: 270) و سهم او از حقیقت افزایش یابد. (Ibid: 84)^۲ از آنجا که قوای معرفتی در معرض خطا هستند، سوسا درصدد ارائه معیاری است تا آنها را به‌عنوان یک فضیلت معرفی کند. وی می‌گوید:

1. Cognitive character.

۲. آلستون معتقد است سوسا این اطلاق را از افلاطون و ارسطو وام گرفته است؛ چراکه آنها فضایل را مزیت‌های نسبتاً پایداری در شخصیت افراد می‌دانستند و استعدادهای عقلانی برای تولید موثق باور که سوسا آنها را فضایل می‌نامد، نیز مزیت‌های عقلانی هستند و بنابراین فضایل عقلانی نامیده می‌شوند. (Alston, 2005: 155)

فرد واجد یک قوه معرفتی است تنها اگر در حوزه گزاره‌های F و شرایط C بتواند صدق را از کذب تشخیص دهد. (Ibid: 274)

وی فضایل را مجموعه‌ای از حالات ثابت، توانایی‌های ذاتی یا عادت‌های اکتسابی می‌داند که به نحو قابل اعتمادی فرد را در کسب برخی موفقیت‌ها یا به دیگر سخن، در نیل به صدق و دوری از کذب مدد می‌رسانند. حال اگر این فضایل مربوط به حوزه شناخت باشند، آنها فضایل عقلانی خواهند بود. (Ibid: 138; 2011: 80 - 81)

سوسا با بررسی خصائص شخصیتی، آنها را به‌هیچ‌وجه شایسته اطلاق فضیلت عقلانی نمی‌داند. او و گریکو در آثار اخیر خود از واژه «credit» یا تمجید بهره گرفته‌اند و می‌گویند:

وقتی باور فردی واقعاً به معرفت تبدیل می‌شود که برای آن باور، شایسته تمجید باشد؛ به‌گونه‌ای که بگوییم این واقعیت که او این باور را دارد، قابل ستایش و تحسین است. (Sosa, 2007: 125; Greco, 2007: 203)

این تلقی می‌تواند یک جعل اصطلاح یا قراردادی باشد؛ اما در چارچوب معرفت‌شناختی، منبع مجاری معرفت صرفاً شاهرهای برای کسب معرفت هستند و اطلاق فضیلت بر آنها چندان مناسب نمی‌آید. فضیلت دارای بار ارزشی است و اگر هم طرف‌داران این نظریه در پی کارکرد درست و تقویت و عیب‌زدایی این منابع معرفتی هستند، این امر دیگری است و تا اموری ارزشمند و دارای مزیت و برتری ذاتی وجود نداشته نباشد، فرد نمی‌تواند به صرف قوای ذاتی خویش که در همه انسان‌ها به ودیعت نهاده شده، به لحاظ ارزشی از دیگران برتر باشد و باورهای درست بیشتری داشته باشد، مگر اینکه با تلاش و تمرین بر قوت و حدت این توانایی‌ها بیفزاید. شاهد این مدعا آن است که پیش از ایشان هیچ‌کس این قوا و استعدادها را فضیلت نامیده است و چه‌بسا آنها اهمیت قوای معرفتی و ارزش آنها را پیش‌فرض می‌گرفتند.

یکی از دلایل مشترک طرفداران اطلاق فضایل عقلانی بر قوای شناختی، آن است که فضایل شخصیتی و رفتاری (اصطلاح موردنظر زگزیسکی) منابعی برای معرفت نیستند و لذا نباید فضیلت معرفتی شمرده شوند. در تحلیل این ایده باید گفت منبع معرفت بودن یا به صورت علت بودن است یا به صورت تحریک کردن و برانگیختن. از آنجا که فیلسوفان پیش‌گفته بر دستگاه باورساز مورد اعتماد و نیز فرآیند باورساز موثق سخن گفته‌اند و حتی گلدمن از اصطلاح علیت استفاده می‌کند، پس مقصود ایشان علت بودن فضایل عقلانی برای معرفت است. حال آیا فضایل شخصیتی و رفتاری مانند قوت در ارزیابی ادله و قراین و آزادفکری به تولید باور صادق نمی‌انجامند؟ مسلماً چنین است و این ویژگی‌ها باورهای صادق فراوانی را می‌آفرینند. این تلقی دارای اشکالات دیگری نیز هست. (Moros & Umbers, 2004: 65 - 67)

(ب) رویکرد مسئولیت‌محور (شخصیت‌محور)

در مقابل، رویکردهای شخصیت‌محور و مسئولیت‌گرا بر ویژگی‌های رفتاری و شخصیتی تأکید می‌کنند و فضایل عقلانی را ویژگی‌های رفتاری و شخصیتی می‌دانند و فهرستی که آنها از فضایل عقلانی ارائه می‌کنند، بسیار شبیه فضایل اخلاقی یا فضایل مَنیشی است. این دسته نیز دارای چند شاخه‌اند. جیسون پهر در مقاله‌ای با استقصای کامل، این دسته از نظریات معرفت‌شناسی فضیلت‌محور را دارای چهار مدل می‌داند که براساس تصور آنها از ارتباط بین دو مؤلفه (۱) مفهوم فضایل عقلانی و (۲) معضلات و مسائل معرفت‌شناسی سنتی شکل می‌گیرند: یکی دیدگاه محافظه‌کارانه است که این دو مؤلفه را با هم پیوند می‌دهد و به دو دسته قوی (زگزبسکی) و ضعیف (جیسون پهر) تقسیم می‌شود و دیگری رویکرد مستقل‌انگارانه است که آنها را مستقل و غیر مرتبط با هم می‌انگارد و دارای دو دسته افراطی (وان ویگ) و متعادل (لورین کُد) است. (Baehr, 2008: 469 - 502)

زگزبسکی نگاه وثاقت‌گرایانه را به فضایل عقلانی بر نمی‌تابد و معتقد است این رویکرد علاوه بر اشکالات خاص خود، چیزی جز همان وثاقت‌گرایی نیست. وی ماهیت فضایل عقلانی را چیزی فراتر از قوا و استعدادها می‌داند و برای اثبات این امر از «مسئله ارزش»^۱ استفاده می‌کند که براساس آن، معرفت چیزی برتر از یک باور صادق شانسی است و باید در اثر یک سازوکار درست و ویژه تولید شده باشد تا محصول آن ارزشمند باشد و صرف یک استعداد نمی‌تواند بیانگر ارزش فضیلت عقلانی باشد:

ارزش معرفتی باور صادقی که محصول یک فرآیند معتبر در رسیدن به صدق باشد، از ارزش یک باور صادق که در اثر فرآیندی غیرقابل اعتماد پدید آمده باشد، بیشتر نیست. (Zagzebski, 2000: 113)

به اعتقاد وی، داشتن فضایل عقلانی، شرط لازم و کافی برای کسب معرفت است و تا فضایل عقلانی فعالیت نکنند و انگیزشی برآمده از این فضایل، فرد را برای معرفت‌آموزی مدد نرسانند، او در کسب معرفت ناکام است. در نگاه او، فضایل عقلانی جزء فضایل اخلاقی و نوعی از آنها هستند و بنابراین همه آنچه در تبیین ماهیت فضایل پیش از این گفته شد، از ویژگی‌های فضایل عقلانی نیز هستند. وجه ممیز فضیلت عقلانی از دیگر فضایل اخلاقی نیز آن است که همه یا اغلب آنها شامل ملکات انگیزشی هستند که با انگیزش برای «کسب حقیقت» در ارتباط‌اند و اینها ویژگی‌هایی هستند که انسان در مواجهه شناختی با حقیقت با بهره گرفتن از آنها می‌تواند باورهای صادقی کسب کند.

I. Value problem.

پس از آنجا که وی این فضایل را گونه‌ای از فضایل اخلاقی می‌داند، باید نظر وی را در باب فضایل به‌طور کلی جویا شویم. به اعتقاد وی، هر فضیلتی دو جزء دارد:

۱. عنصر انگیزشی (عنصر درونی)؛

۲. عنصر موفقیت تضمینی در رسیدن به فرجام موردنظر که مستلزم داشتن فهم است (عنصر بیرونی).

پس:

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

یا:

فضیلت یک مزیت اکتسابی انسانی است که شامل یک میل عاطفی خاص و نیز موفقیت قابل اعتماد در فراهم آوردن غایت آن فعلی که در اثر آن عاطفه برانگیخته شده، می‌گردد. (Zagzebski, 2009: 81; 1996: 137)

در نگاه وی، این غایت در فضایل اخلاقی، کسب کمال و در فضایل عقلانی، نیل به حقیقت است. در نتیجه «فضایل عقلانی» عبارتند از:

فضایلی که دارای یک میل عاطفی هستند که برآمده از / متکی بر عاطفه‌ای بنیادی به نام «عشق به حقیقت» یا «عشق به وظیفه‌شناسی معرفتی»^۱ است. (Ibid, 2009: 81)

مناقشه بین دو رویکرد

طرفداران نظریه وثاقت‌گرایی فضیلت‌محور که فضایل عقلانی را به قوا و استعدادهای طبیعی تفسیر می‌کنند، رویکرد زگزبسی را بر نمی‌تابند و فضایل شخصیتی را برای کسب معرفت نه لازم می‌دانند و نه کافی و اطلاق فضایل بر توانایی‌های عقلی را نادرست می‌دانند. گریکو می‌گوید فردی را در نظر بگیرید که هیچ‌گاه درگیر فضایلی که زگزبسی می‌گوید، نشود و نه انگیزشی و نه موفقیت در کسب هدف را از خود بروز ندهد و در عوض در ارزیابی‌ها و داوری‌ها در قلمروهای گوناگون معرفتی بسیار مورد اعتماد باشد. چنین فردی تقریباً هیچ‌گاه دچار خطا نمی‌شود و برای نداشتن ویژگی‌هایی که زگزبسی می‌گوید، هیچ معرفتی را از دست نمی‌دهد. پس این فضایل شرط لازم برای معرفت نیستند. از سوی دیگر، چگونه فردی بدون داشتن استعدادها و قوای شناختی می‌تواند به کسب معرفت نائل شود؟ به اعتقاد وی، نظر

1. Epistemic conscientiousness.

زگزبسی در بهترین حالت، ارائه‌کننده تصویر درستی از برخی از ویژگی‌های شاخص شناخت انسانی است و حتی اگر این دست باشد، سخنی درباره فرآیند شناختی بشر است، نه درباره شرایط معرفت. (Greco, 2000: 179 - 184) نکته‌ای که وی از آن غفلت می‌ورزد، این است که ممکن است فضایل شخصیتی افراد، ریشه فضایل عقلانی آنها - به اصطلاح او - باشند و در اثر این ویژگی‌ها است که می‌توان به فضایل پیش‌گفته اعتماد کرد.

این در حالی است که زگزبسی کارکرد درست و مناسب قوای حسی و معرفتی را شرط لازم برای کسب معرفت می‌داند و در نگاه او، کسب فضایل عقلانی به معنایی که او می‌گوید (کیفیات اکتسابی برای باورسازی درست) در گرو آن است که قوا و استعدادها طبیعی، ما را در یک مسیر مناسب قرار دهند و راهنمایی کنند. (Zagzebski, 2009: 82) پس هنگامی که ما برخی از ویژگی‌ها و مزیت‌های اکتسابی را فضایل می‌انگاریم، پیش‌فرض ما این است که قوای ما دارای یک قابلیت و اعتماد عمومی هستند:

ما آن ویژگی‌ها (برتری‌های اکتسابی) را فضایل نمی‌انگاریم، مگر اینکه قوای حسی و شناختاری خود را عموماً قابل اطمینان بدانیم؛ زیرا این ویژگی‌ها در فردی که قوای او به‌طور طبیعی به کسب هدف خود نایل نمی‌شوند، مفید نخواهند بود. (Ibid, 2012: 49)

پس زگزبسی اهمیت قوای معرفتی را می‌پذیرد و آنها دارای کارکرد معرفتی می‌داند؛ اما اطلاق فضایل بر آنها را بی‌وجه می‌انگارد.

اشکال دیگر زگزبسی و جان‌اتان دنسی آن است که اگر بخواهیم در چارچوب فلسفی سخن بگوییم، نباید این تلقی را یک فضیلت بدانیم؛ چراکه ارسطو و دیگر فیلسوفان متقدم، فضیلت را به یک ملکه اکتسابی تعریف کرده‌اند و اطلاق آن بر قوا و استعدادها امری غریب است.

یک نکته در زمینه اختلاف این دو دسته آن است که تا قبل از نام‌گذاری این موارد، هر دو اتفاق دارند که ما هم دارای قوای معرفتی مانند حافظه، بینایی، شنوایی، عقل (استدلال) و ... هستیم و هم دارای ویژگی‌هایی در حوزه شناختی مانند دقت عقلانی، آزادفکری، استقلال و حریت فکری، احتیاط و انصاف علمی و ... می‌باشیم. حال اختلاف در آن است که معرفت ما محصول کدام یک محسوب می‌شود و با فقدان کدام یک از معرفت بی‌ بهره خواهیم شد. هر کدام یکی از این دو را برگزیده و نام فضایل را بر آنها نهاده است. در این میان، زگزبسی خود را یک نوارسطویی می‌داند و طبق اصطلاح او مشی می‌کند؛ با این تفاوت که فضایل عقلانی و اخلاقی را برخلاف ارسطو از یک سنخ می‌داند و بین آنها تفکیکی قائل نمی‌شود. از جمله انگیزه‌های وی در طرح این رهیافت، ناکارآمدی نظریات رایج درباره توجیه معرفتی و در نتیجه نادرست بودن تعاریف و معیارهای ارائه‌شده برای ماهیت معرفت است.

در سوی دیگر، سوسا و همفکران وی، برای برون‌رفت از چالش‌های بین‌مبناگرایی و انسجام‌گرایی در مسئله توجیه، بحث را از وظایف معرفتی به قوای معرفتی منتقل کردند و نام فضایل معرفتی را برای آنها برگزیدند. هر دو طرف، مصادیق ارائه‌شده برای فضایل عقلانی را از جانب طرف دیگر می‌پذیرند؛ اما زگزبسکی قوای معرفتی را فضیلت نمی‌شمرد و معتقد است آنچه معرفت را برتر از باور صادق قرار می‌دهد، نمی‌تواند صرف قوا و استعدادهایی باشد که تقریباً همه یا تعداد پرشماری آن هم بدون تلاش و اراده واجد آن هستند؛ بلکه باید از برتری‌های اکتسابی سخن گفت. آنها نیز این اشکال را به زگزبسکی وارد می‌کنند که ما بدون داشتن ویژگی‌های اکتسابی معرفتی بازهم می‌توانیم معرفت کسب کنیم.

نقد زگزبسکی بر دیدگاه ارسطو در تفکیک فضایل

رویه غالب در سنت فلسفی غرب، اعتقاد به تمایز بین فضایل اخلاقی و عقلانی بوده است که زگزبسکی این را مولود اعتقاد رایج درباره تفاوت فرآیندهای شناختی و احساسی می‌داند؛ اما به اعتقاد وی، اسپینوزا، هیوم و همچنین افلاطون از این امر مستثنا هستند. (Id, 1996: 138 - 140)

ارسطو نه تنها فضایل اخلاقی و عقلانی را از هم جدا می‌کند، در فضایل عقلانی نیز بین آنهايي که به هدف شناخت نظری و بینش فکری سامان می‌یابند و آنهايي که وابسته به غایت فکری عملی هستند تا عملی را در خارج بیافرینند، تفاوت می‌نهد. اولی هنر و دومی حکمت عملی است. اکنون باید دلایل ارسطو در تفکیک فضایل و همچنین نقد زگزبسکی را بر آنها بازگو کنیم. وی چند دلیل برای تمایز فضایل ارائه می‌کند که البته به صورت منظم و ذیل این عنوان نیست؛ ولی از آثار وی قابل اصطیاد است:

۱. تمایز بین فعالیت‌های انسان

وقتی به فعالیت‌های نفس انسان توجه می‌کنیم، بین آنها تمایزی مشاهده می‌کنیم که حاکی از دوجزئی بودن نفس است. یکی بخش فکری و عقلانی و دیگری بخش احساسی و عاطفی (غیرعقلانی یا تا حدی عقلانی) این دو بخش روح از یکدیگر متمایزند. حال از آنجا که فضایل، وظیفه مدیریت بخش‌های گوناگون بدن را برعهده دارند، تمایز پیش‌گفته به تفکیک فضایل اخلاقی از عقلانی می‌انجامد. البته این تفاوت بین دو بخش از لحاظ کارکردی است؛ چراکه بخش عقلی فرمان می‌دهد و بخش احساس اطاعت می‌کند. (13 - 5 1220a; 27 - 36; 1219b 27 - 36; 1982, II.1.) ارسطو البته علت این تمایز را ستیز این دو بخش می‌داند که ما به نحو تجربی و درونی آن را در خود می‌یابیم.

زگزبسکی اما این دلیل را بر نمی‌تابد و چنین تقابلی را برای دودستگی فضایل ناکافی می‌داند. گذشته از این، وی معتقد است گاهی یک علاقه و میل ممکن است با دیگری در ستیز باشد؛ اما ارسطو این را

قرینه‌ای برای چندبخشی بودن نفس و به دنبال آن، تمایز بین امیال نمی‌داند.^۱ (Zagzebski, 1996: 143) اگر بنا به پذیرش این اشکال زگزبسکی باشد، ما به لحاظ درونی تضادهای متعددی می‌یابیم و اگر قرار باشد این به چندبخشی شدن نفس بینجامد، ما با یک نفس شبکه‌ای و چندین تکه‌ای مواجه هستیم. به نظر می‌رسد آنچه ارسطو گفته، یک تقسیم‌بندی کلان است و اغلب ما انسان‌ها بین عقل و احساس یا خرد و عاطفه خویش یک تعارض درونی می‌یابیم.

اشکال دیگر وی به ارسطو آن است که برخی حالات، درآمیختگی از اندیشه و احساس هستند که کنجکاوی، شک و شگفتی و حیرت از این دسته اند. اگر قرار است سخن ارسطو درست باشد، آنگاه این حالات تحت رهبری فضایل عقلانی هستند یا با فضایل اخلاقی کنترل می‌شوند؟ او معتقد است تقریباً همه فضایل اخلاقی نیز جنبه‌ای از فعالیت شناختی و ادراکی را در خود دارند و اساساً فضایل در یک تماس شناختی با واقع پدید می‌آیند؛ چراکه باید در تحقق بخشی غایت خود موفق باشند و این جز با شناخت واقعیت و ادراک آن میسر نیست. (Ibid: 148 - 149)

۲. اشتغال فضایل اخلاقی بر رنج و لذت

ارسطو با بهره‌گیری از دو مقوله لذت و رنج، آنها را مربوط به بخشی از روح می‌داند که فضایل احساسی و اخلاقی با آن در ارتباط اند و فضایل عقلانی با این دو مقوله ربطی ندارند. پس فضایل شخصیتی (اخلاقی) با درد و لذت در تعامل اند و این آنها را از فضایل عقلانی متمایز می‌کند. (1982, II.2.1220b 12 - 14, 36; 2009, II.5.1105b 21 - 23)

زگزبسکی این تمایز و این معیار را هم بر نمی‌تابد و می‌گوید:

آیا مرتبط بودن یا نبودن با رنج و لذت می‌تواند ملاکی برای تقسیم فضایل باشد؟ اگر هم باشد، آیا آنها که با این دو مرتبط‌اند، همان فضایل اخلاقی‌اند؟ به نظر چنین نمی‌رسد. اغلب احساسات در قالب رنج یا لذت تجربه می‌شوند؛ اما این کلی نیست و مثلاً کنجکاوی و موشکافی یک نمونه استثنا است. گذشته از اینکه فضایی که امور لذت‌بخش یا تألم‌بار را مدیریت می‌کنند، اغلب با دردناکی یا لذت آنها بیگانه‌اند.

به نظر وی شاید ارسطو می‌پنداشته که احساسات به دلیل داشتن رنج‌آوری یا لذت‌بخشی از فضایل برای مدیریت خود کمک می‌گرفته‌اند؛ درحالی‌که چنین نیست و نفس داشتن این خواص، دلیلی بر تمایز فضایل نیست. تلقی رقیق‌تر وی از نظریه ارسطو آن است که فضایل منشی (اخلاقی) ارتباطی هرچند

۱. البته وی در پاورقی متذکر می‌شود که ارسطو دو میل را متضاد نمی‌دانسته؛ بلکه تعارض را بین میل و انتخاب می‌دانسته است. با این حال، در متن این اشکال را وارد می‌داند.

غیرمستقیم با رنج و لذت دارند؛ اما فضایل عقلانی نه! اما حتی این هم غلط است؛ چون برخی از حالات عقلی مانند فهم، سردرگمی، لذت اثبات یک فرضیه و حالات مقابل اینها (ردایل) هم می‌توانند رنج یا لذتی بیش از رنج و لذت برآمده از احساسات داشته باشند. حتی برخی حالات عقلی می‌توانند لذتی بیش از احساساتی همچون تشکر یا احترام داشته باشند و حتی در سخنان خود ارسطو نیز مؤیدی بر این مطالب یافت می‌شود و لذت اندیشه را برتر می‌داند. (Aristotle, 2009, X.5.1175b33, 1176a2) با این حال زگزبسکی معتقد است به صرف پذیرش کامل این تفکیک، تمایز بین دو نوع از فضایل برپایه رابطه آنها با رنج و لذت نادرست است. (Zagzebski, 1996: 145)

وی یک احتمال برای تصحیح سخن ارسطو مطرح می‌کند و آن اینکه منظور وی، به کاربردن رنج یا لذت در «تعریف» خصایص انسانی بوده است؛ چنان که خود وی در رساله بدیع، درد را به «یک حالت همراه با رنج» تعریف کرده یا ترس را به «یک رنج یا ناآرامی در اثر یک تصویر ذهنی از یک شر پیش‌رو» بازشناسنده است و اگر این همان مقصود اصلی ارسطو و امری درست باشد، نهایتاً تمایزی بین حالات عقلی و احساسی اثبات می‌کند که خود زگزبسکی نیز آن را امری پذیرفتنی می‌داند.

یک تمایز دیگر در این زمینه قابل ذکر است و آن اینکه، فضایل اخلاقی آنهایی هستند که مدیریت عواطف را برعهده دارند و فضایل عقلانی نیز آنهایی هستند که فعالیت‌های شناختی را سامان می‌دهند. زگزبسکی که خود این فرضیه را پیش می‌کشد، آن را نیز ناکام می‌داند؛ چراکه هم برخی از فضایل اخلاقی بر حالات معرفتی (مانند صداقت و بی‌طرفی) نظارت می‌کنند و هم اینکه برخی از فضایل عقلانی ناظر بر حالات احساسی (عشق به حقیقت) هستند. گذشته از اینکه برخی از عواطف نیز نیازمند رهبری فضایل عقلانی هستند. مردم علاقه دارند که برخی باورهایشان درست باشد؛ درحالی که باید بر این احساس غلبه کنند. علاقه به اینکه باورهای قدیمی مستحکم و پابرجا بمانند، آرای گذشتگان که نادرستی آنها اثبات نشده، پذیرفتنی باشند و ... همگی عواطف و احساساتی هستند که نیازمند خویش‌داری یا بازنگری هستند که این مهم برعهده فضایل عقلانی است. (Ibid: 146 - 147)

۳. تفاوت در شیوه اکتساب

ارسطو معتقد است فضایل عقلانی از طرق آموزش پدید می‌آیند و بنابراین نیازمند تجربه و زمان هستند؛ درحالی که فضایل اخلاقی نتیجه عادت هستند و از طریق تمرین و پرورش حاصل می‌شوند. (2009, Il. 1.1103a 14 - 19) در نتیجه فضایل از دو شیوه جداگانه پدید می‌آیند و این یعنی اینکه ما دو گونه فضیلت و ردیلت داریم.

به نظر زگزبسکی، این معیار بیشتر به درد تمایز فضایل از مهارت‌ها می‌خورد تا تمایز فضایل از

یکدیگر. ما هم مهارت‌های اخلاقی و عقلانی داریم و هم فضایل اخلاقی و عقلانی و آنچه آموزش‌پذیر نیست یا دست‌کم به‌آسانی قابل آموزش نیست، فضایل عقلانی هستند؛ مانند آزادفکری، توانایی ارائه تبیین درست از مجموعه‌ای پیچیده از اطلاعات یا توانایی شناخت مرجع مورداعتماد. بنابراین وی همان راهی را که ارسطو برای کسب فضایل اخلاقی پیشنهاد کرده بود (تمرین و پرورش)، برای اکتساب فضایل عقلانی هم مناسب می‌داند؛ بدین‌صورت که در هر دو، فرد ابتدا از یک انسان فضیلت‌مند (دارای فضیلت حکمت عملی) تقلید می‌کند که این تقلید مستلزم تلاش و پرورش عادت‌های احساس‌وار و فعالیت‌گونه است و در نتیجه آن، افراد به فضیلت متصف می‌گردند. البته همواره ردیلتی به نام «ضعف اراده»^۱ می‌تواند در این میان وجود داشته باشد که افراد در فرآیند کسب فضایل از آن رنج ببرند. (Zagzebski, Ibid: 150 - 155)

این یک بحث مبنایی است و زگزبسکی نمی‌خواهد همچون دیگر فیلسوفان و حتی دیگر معتقدان به معرفت‌شناسی فضیلت‌محور - همچون سوسا و گریکو - به قوه و استعداد بودن فضایل عقلانی فتوا دهد. به اعتقاد وی، همه فضایل عقلانی در اثر تقلید و پرورش در انسان پدید می‌آیند و دقیقاً همان‌گونه که سخاوت در افراد ملکه می‌شود، انصاف علمی نیز در آنها رشد می‌کند؛ نگاهی که پشتوانه آن، تلقی هنجاری درباره باورها همچون افعال است که در جای خود به بررسی آن پرداخته خواهد شد.

۴. تفاوت در مالکیت فضایل

زگزبسکی سپس برهان دیگری - غیر از براهین ارسطو - بر تمایز فضایل نقل می‌کند و به تحلیل آن می‌پردازد. براساس این استدلال، مالکیت فضایل اخلاقی، مستقل از داشتن فضایل عقلانی است. برای نمونه، افراد زیادی را می‌یابیم که فضایل عقلانی بی‌شماری دارند؛ اما شخصیتی غیراخلاقی دارند یا افرادی اخلاقی را می‌یابیم که در فضایل عقلانی کمبود دارند. این قرائن تجربی حاکی از تمایز از این دو نوع از فضایل است. حال باید بررسی کرد که آیا این استقلال و عدم وابستگی آنها به هم درست است و اگر چنین است، این تفاوت ماهوی است یا نه و می‌تواند به تفکیک این دو دسته فضایل از هم بینجامد یا خیر؟ او می‌گوید اولاً اینکه چه چیزی می‌تواند نشانه داشتن یا نداشتن فضیلتی در فردی باشد، امر بسیار مشکلی است. یک معیار سخت‌گیرانه آن است که بگوییم:

فرد «الف» دارای فضیلت «ب» است، اگر رفتار «ب» را در «هر» موقعیتی که آن رفتار متناسب با آن باشد، از خود بروز دهد. (Zagzebski, Ibid: 156)

1. Akrasia.

در نتیجه ملاک داشتن فضیلت، حضور بالفعل آن و علم به صدور آن از فاعل است. البته برخی ملاک آسانی ارائه کرده‌اند و آن اینکه هرگاه فردی در رفتار و حساسیت خود به‌طور قابل اعتمادی فضیلت‌مند باشد و عادتاً از او انتظار داشته باشیم که در موقعیت‌های مناسب، رفتاری فضیلت‌وار از خود بروز دهد، این نشانه فضیلت داشتن اوست و نیازی نیست که فرد کامل و بی‌عیبی باشد و همین معیار را در فضایل عقلانی هم صادق دانسته‌اند. این معیار، وجود بالقوه اما قابل انتظار دانستن بروز آن را شرط اتصاف به فضایل می‌داند.

در نتیجه با همین معیار می‌توان نشان داد که فردی دارای فضایل عقلانی هست؛ اما از فضایل اخلاقی بی‌بهره است. حال اگر هر فردی شماری از فضایل اخلاقی را داشت و به تعدادی از آنها متصف بود، آیا می‌توان حکم کرد که هر دسته از این فضایل مربوط به بخشی از نفس انسانی است یا اینکه فضایل از اساس، دارای انواع مختلفی هستند؟

حق با زگزیبسکی است که هیچ‌کس چنین حکم نمی‌کند که با دیدن فضیلت الف و نیافتن فضیلت ب در فردی، حکم به تمایز ماهوی آنها کند. او می‌گوید درباره فضایل عقلانی نیز ماجرا همین‌گونه است. با این همه، اگر دلیلی اقامه شود که اثبات کند میزان عدم ارتباط بین مالکیت دو فضیلت اخلاقی و عقلانی، بیشتر از تمایز بین مالکیت دو فضیلت اخلاقی است، آنگاه شاید بتوان به تمایز دو نوع فضیلت حکم کرد؛ اما زگزیبسکی می‌گوید: «من همچنین قرینه‌ای را نیافته‌ام و به نظر من نمی‌توان آن را اثبات کرد».

(Zagzebski, Ibid: 157)

وی تا کنون دلیل ایجابی ارائه نکرده و تنها به رد ادله تفکیک پرداخته است. شاید سخنان بعدی وی را بتوان چنین دلیلی بر این ادعا برشمرد. وی می‌گوید نتیجه آنکه، این دو نوع فضایل در ماهیت تفاوت ندارند؛ بلکه در برخی خصائص مشترک‌اند:

۱. هر دو در طریق اکتساب مشابه‌اند و از راه تقلید از الگوهای فضیلتی و تمرین فعل به نحو فضیلت‌گونه حاصل می‌شوند.

۲. هر دو عواطف و احساسات مشخصی را مدیریت می‌کنند و انجام عمل فضیلت‌مندانه را در نظر انسان محبوب جلوه می‌دهند.

۳. هر دو دارای مراحل - بین فضیلت و رذیلت - از ضعف اراده تا خودکنترلی هستند.

۴. هر دو ترکیبی از فهم برخی از جلوه‌های جهان هستی و پرورش احساسات هستند.

۵. هر دو با فرآیندی که ارسطو درباره آموزش فضایل اخلاقی تبیین کرده (تمرین و عادت‌ورزی) و با

شیوه یکسان آموخته می‌شوند.

۶. هر دو در قلمرو افعال ارادی هستند، هرچند برخی ارادی‌ترند و برخی شامل احساسات و عواطف مستحکم‌تری هستند.

در نتیجه هر دو نوع در «ماهیت» و نیز «شیوه» اکتساب بسیار شبیه‌اند. (Zagzebski, Ibid: 158)

ارتباط فضایل عقلانی و اخلاقی با یکدیگر

زگربسکی مدعی است این دو دسته از فضایل در عملکرد خود دارای دو گونه ارتباط نزدیک هستند. علی^۱ و منطقی^۲. مقصود وی از ارتباط منطقی آن است که تحقق یک مفهوم در گرو دیگری و مستلزم آن و به لحاظ وجودی متأخر از آن باشد. در تلازم علی نیز یک مفهوم، زمینه‌ساز یا مانع دیگری و به لحاظ وجودی مقدم بر آن است.

وی این ارتباط را با مثال تبیین می‌کند. فردی که دارای فضیلت اخلاقی صداقت^۳ باشد، همیشه در صدد گفتن واقعیت است. حال این برای رسیدن به واقعیت کافی نیست که او هر آنچه را فکر می‌کند حقیقت است، بر زبان جاری کند. او باید مواظب حقیقت باشد، به آن احترام بگذارد و تمام تلاش خود را برای فراچنگ آوردن، محافظت از آن و سپس انتقال آن به دیگران انجام دهد تا شنوندگان به نحو موجهی مجاز به باور و درک آن باشند.

چنین امری مستلزم آن است که او باید برخی فضایل عقلانی را در خود داشته باشد تا به مرتبه‌ای والا از توجیه و درک نائل آید؛ از جمله اینکه باید حواس او جمع باشد، دغدغه این را داشته باشد که در ارزیابی قرینه دقیق و با احتیاط باشد، به‌ویژه در امور مهم از لحاظ عقلی و ادراکی تیز و موشکاف باشد و در نتیجه داشتن فضیلتی اخلاقی (راستگویی) منطقیاً مستلزم داشتن فضایل عقلانی است.

حال از لحاظ علی نیز قضیه همین‌گونه است و وی مدعی ارتباط علی فراوان بین فضایل است. برای نمونه، حسد، غرور و میل به تعصب به‌سادگی می‌توانند مانع کسب فضایل عقلانی شوند. یک فرد فاقد عزت نفس کافی و یک انسان نامنظم که همیشه محتاج محبت دیگران است، چه‌بسا به دنبال‌روی و همرنگی عقلانی متمایل شود و این رذیلت را در خود پرورش دهد. یک فرد خودخواه همیشه به دنبال راه و نظر خویش است و این باعث می‌شود او همیشه خود را حق به جانب بیندارد و در مقابل نشان دادن هرگونه خطایی در باورهایش مقاومت می‌کند و اگر باور او درباره موضوعی از مباحث معاصر باشد، تنها مقالات و آثاری را می‌خواند که با باور او هم‌راستا باشد و تنها با اشخاص هم‌عقیده و هم‌سلیقه بحث

1. Causal.
2. Logical.
3. Honesty.

می‌کند و ... که این یک ردیلت عقلانی برآمده از ردیلت اخلاقی است. البته در جانب فضایل هم مثال‌های متعددی وجود دارد و برای نمونه، بردباری، پشتکار و شجاعت به لحاظ علی برای داشتن فضایل عقلانی ضروری هستند. (Zagzebski, Ibid: 158-159) پس از لحاظ علی، فضایل اخلاقی برای داشتن فضایل عقلانی ضروری هستند.

وی می‌گوید برخی از فضایل در هر دو حوزه اخلاقی و عقلانی مصداق دارند و گاه حتی با یک نام از آنها تعبیر می‌شود که رابطه علی وجودی بین آنها خیلی روشن است، مانند پشتکار، شجاعت، تواضع و احتیاط که هم مصداق اخلاقی دارند و هم نمونه‌های عقلانی. در حوزه رذایل نیز تنبلی، تعصب و کودنی هم مصداق اخلاقی دارند و هم عقلانی. استقلال (خودمختاری)، اعتماد، یک‌رنگی و دورویی نیز فضایل و رذایلی هستند که شامل دو گونه اخلاقی و عقلانی و دارای روابط علی هستند.

این همان بحثی است که تحت عنوان تأثیر ساحت‌های غیر معرفتی بر معرفت از آن یاد می‌شود. اینکه یک فضیلت اخلاقی بتواند به یک فضیلت عقلانی بینجامد یا یک رذیلت اخلاقی، نقضی معرفتی را در پی داشته باشد، به معنای آن است که یک باور - که فرآورده فضایل یا رذایل عقلانی است - در اثر یک ویژگی اخلاقی - که مرتبط با روحيات، عواطف و احساسات می‌باشد - پدید آمده است.

اجزای فضایل عقلانی

زگزبسکی فضایل را - به‌طور کلی - دارای دو جزء می‌داند: انگیزش و موفقیت در هدف. در ادامه، این دو جزء را بر فضایل عقلانی تطبیق می‌دهیم.

۱. انگیزش برای معرفت

در طول تاریخ فلسفه به‌ویژه در قرون اخیر، سوبه‌هایی از این بحث در آثار برخی از متفکران دیده می‌شود و آنها از انگیزه‌ها و امیال درونی افراد در جهت پرورش فضایل معرفتی و قوای شناختی سخن گفته‌اند؛ اما سخن ایشان یکپارچه نیست و از یک مورد خاص بحث نکرده‌اند. زگزبسکی بازگشت همه آنها را به «انگیزش برای معرفت» می‌داند و مدعی است همگی می‌خواسته‌اند از یک چیز سخن بگویند و اختلاف آنها تنها در تعبیر است. وی بین «عشق» به حقیقت و «انگیزش» برای فعالیت در جهت راه‌های درست معرفت هم‌پوشانی می‌بیند. البته برهانی بر این امر اقامه نمی‌کند؛ اما این امر روشن است و می‌توان چنین صورت‌بندی کرد که معرفت یعنی باور صادق و کسی که سودای رسیدن به حقیقت را در سر می‌پروراند، در کسب باور صادق هم می‌کوشد و برای آن برانگیخته می‌شود. چنین فردی باید فضایی همچون آزادفکری، اعتدال فکری، احتیاط و شجاعت عقلانی و ... را در خود فراهم کند تا به چنان غایتی برسد.

برای نمونه، هر کس خواهان حقیقت است، باید برای معرفت ارزش قائل باشد، آرای دیگران را با دید باز و منصفانه ارزیابی کند، قرینه را با دقت بررسی نماید، وقتی نقد می‌شود، واکنش تندی نشان ندهد و پس میل و انگیزش برای رسیدن به معرفت، یک جزء جدایی‌ناپذیر برای فضایل عقلانی است و می‌توان همه فضایل عقلانی را برآمده از یک انگیزش کلان برای یک هدف واحد (کسب معرفت) دانست. بنابراین هر فضیلتی دارای جزء انگیزشی است که برآمده از انگیزش برای معرفت است و نفس انسان فضیلت‌مند با داشتن این انگیزش کلان، به شرط فراهم کردن شرایط ویژه دیگر فضایل، آنها را در خود فراهم می‌کند. (Zagzebski, 1996: 176)

۲. موفقیت در کسب غایت مطلوب از فضیلت

تنها جزء انگیزشی برای فضیلت بودن کافی نیست و باید کارکرد آن مؤثر باشد و هدف موردنظر از آن حاصل شود؛ چراکه فضیلت، یک مفهوم موفقیت‌آمیز است. برای این منظور باید به ماهیت فضایل و شیوه حصول آنها بازگردیم.

یکی از فرق‌های فضایل با مهارت‌ها در داشتن انگیزش است؛ اما فارق از این وجه، فضایل عقلانی فرد را به کسب و پرورش مهارت‌های عقلانی تشویق می‌کنند و وجود این مهارت‌ها در کسب هدف از فضیلت مؤثر هستند. البته ممکن است از یک فضیلت عقلانی، مهارت‌های متفاوتی در افراد گوناگون، با توجه زمینه معرفت، ویژگی‌های فرد و ... به وجود آید.

زگزبسکی می‌گوید تحقیقات معرفت‌شناختی در دوران معاصر بر فرآیندهای باورساز صدق‌آفرین متمرکز است و نظریه خود را نیز در راستای همین سیر کلی می‌داند؛ چراکه انگیزش برای معرفت، فرد را به سمتی هدایت می‌کند که قوانین و فرآیندهای باورسازی را که موجب رسیدن به صدق می‌شوند، طی کند. به اعتقاد او، بسیاری از فضایل به فرجام موردنظر خود می‌رسند و فرد را به سوی آن می‌کشانند که البته این در فضایل مختلف، متفاوت است. برای نمونه، فضایل احتیاط و پشتکار تا حدی به اتصاف فرد به این اوصاف می‌انجامند؛ اما برخی دیگر مانند شجاعت، خودکنترلی و آزادفکری تا حدی کمتر در این مسیر موفق هستند. برای تحلیل بهتر این نظریه، چند نکته قابل بررسی است:

۱. آیا ملاک در این زمینه نوعی است یا فردی؟ بدین‌گونه که آیا هر فردی که فضیلت الف را داشته باشد، حتماً به هدف موردنظر از آن می‌رسد یا اینکه در هر فردی متفاوت است و آن فرد باید شرایط خاصی را نیز داشته باشد؟

از سخنان زگزبسکی برمی‌آید که او ملاک را در این زمینه، قابل اعتماد و مورد وثوق بودن خود فرد می‌داند و هرچند اغلب مردم با چنان خصیصه‌ای در کسب غایت فضیلت موفق باشند، دلیلی بر اتصاف

این فرد خاص به آن خصیصه نمی‌شود. بنابراین اگر او آزادفکر است، حتماً باید در عمل، پذیرای ایده‌های جدید باشد، آنها را منصفانه ارزیابی کند و آنها را به اتهام بیگانه و از آن دیگران بودن دور نیفکند و فرد اگر می‌خواهد فضیلت را در خویش پرورش دهد، باید اسباب آن را در خود فراهم کند و در مقابل، رفتارهایی را که در تضاد با این ویژگی هستند، از خود دور کند. (Zagzebski, Ibid: 177 & 186)

۲. ملاک در بروز انگیزش چیست؟ آیا انگیزش باید همیشه با وجود شرایط یکسان ظهور کند یا عدم بروز آن در برخی موارد، آسیبی برای آن به‌شمار نمی‌رود؟

زگزبسکی معتقد است انگیزش وقتی به فضیلت می‌انجامد که در شخصیت فرد مستحکم شده باشد و همیشه بروز کند. برای نمونه، اگر فردی گرایش به برانگیخته شدن برای شفقت را در برابر افراد بدقیافه و غیرجذاب نداشته باشد، او از فضیلت شفقت تهی است! چراکه قوام یک فضیلت به جزء درونی آن، یعنی انگیزش درونی است و مسلم است که این نباید ربطی به عوامل و شرایط خارجی داشته باشد. بنابراین باید یک انگیزش آن‌قدر تکرار و پرورانده شود تا در برابر انگیزش‌های مخالف مقاومت کند و مرتکب رفتاری خلاف فضیلت خویش نشود. هر اندازه انگیزش‌های فضیلت‌بنیان و رفتارهای حاصل از آن بیشتر عادت و ملکه بشوند، آنها در به دست آوردن غایت آن فضیلت - به‌ویژه در مواردی که گرایش مخالفی در فرد ایجاد می‌شود - موفق‌تر خواهند بود. (Zagzebski, 1996: 178)

۳. با توجه به ویژگی‌های پیش‌گفته برای این فضایل، آیا چون این خصایص رفتاری نیک (فضایل) به واقعیت ختم می‌شوند و راهی به سوی صدق محسوب می‌گردند، ما آنها را فضایل می‌نامیم یا برعکس، چون آنها فضایل هستند، افراد را به سوی کسب حقیقت سوق می‌دهند و موجبات صدق را فراهم می‌آورند؟ آنگاه اگر هر یک از این فضایل به لحاظ معرفتی به فرجام خود نائل نگشت، آیا از فضیلت بودن خارج می‌شود یا خیر؟ زگزبسکی، رأی اول را برمی‌گزیند که در نتیجه آن، اگر هر یک از موارد پیش‌گفته، موجب صدق و وصول به حقیقت نباشند و ما به این موضوع پی ببریم، باید از نهادن آن در شمار فضایل عقلانی جلوگیری کنیم و دیگر آن را فضیلت ندانیم (طریقت نه موضوعیت) و هرگاه دریافتیم که یک فضیلت عقلانی، صدق‌آور نیست، این به‌جای آنکه قرینه‌ای بر استثنا شدن یک فضیلت از صدق‌آور بودن باشد، دلیلی بر آن است که آن ویژگی یک «فضیلت» نیست. (Zagzebski, Ibid: 185)

۴. آیا ملاک در وصول به حقیقت و صدق دائمی است یا اکثری؟ توضیح آنکه، گاهی از یک فضیلت در تحقق هدف خود ناکام می‌ماند؛ مثلاً یک فرد آزادفکر بر اثر بدشناسی یا ناتوانی در شناخت مرجعیت مورداعتماد به چالشی مبتلا می‌گردد که اگر آزادفکر نبود، این‌قدر از حقیقت دور نمی‌شد؛ مانند فرد شجاعی که این صفت خود را در راه نادرست به کار گیرد و فرد با داشتن این فضیلت تا جایی مبعوض

گردد که اگر آن را نمی‌داشت، بدین جا نمی‌رسید. حال این موارد خاص و استثنا چگونه باید تفسیر شود؟ آیا آن ویژگی (آزادفکری) هنوز فضیلت است یا اکنون باید آن را در زمره ردایل برشمرد؟

زگزبسکی معتقد است هنوز هم آن یک فضیلت است و دستیابی و نگهداری از آن برای فرد، شایسته و بایسته به‌شمار می‌رود. به اعتقاد وی، نباید حتی به صورت مقطعی به چنین فردی، بسته‌فکری و جمود و خمود را توصیه کرد؛ هرچند در مقطعی او دچار تاوان شدیدی شده است. جدای از این ماجرا، اگر به حالات و باورهای دیگر آن فرد آزاداندیش بنگریم، درمی‌یابیم که در موارد فراوانی باورهای صادق و حالات مطلوب معرفتی داشته و این فضیلت، منجر به صدق می‌شده است. به هر حال، این یک مشکل کلی برای هر فضیلتی است و مورداعتماد بودن هر فضیلتی را به چالش می‌کشد. (Ibid: 186)

۵. برخی از فضایل عقلانی مانند آزادفکری گاهی به صدق نمی‌انجامد؛ هرچند مورد علاقه افرادی باشند که به حقیقت عشق می‌ورزند. با این موارد استثنا چه باید کرد؟

زگزبسکی با پذیرش اجمالی این موارد می‌گوید ملاک فضیلت عقلانی بودن یک خصیصه، معرفت‌آفرین بودن آن است، نه صدق‌آفرین بودن آن و اغلب مردم، افراد بسته‌فکر را غرق در کذب و خطا می‌دانند. حتی در مواردی که او به صدق می‌رسد و باور درستی می‌یابد، «معرفت» نخواهد داشت؛ چراکه فکر بسته و خمود، او را از پیمودن فرآیندی درست برای توجیه این باور خویش باز می‌دارد. (Ibid: 188 - 189)

۶. برخی از فضایل عقلانی نه تنها فرجامی به‌سوی صدق ندارند، حتی با عشق به حقیقت هم بیگانه‌اند؛ از جمله خلاقیت و ابتکار. در نتیجه علاقه انسان‌های دارای فضیلت عقلانی، اعم از عشق به حقیقت است و بالطبع این خصایص نمی‌توانند فضیلت باشند. (Montmarquet, 1993: 33 - 34)

زگزبسکی می‌گوید درست آن است که بگوییم اینها فضایل معرفتی‌ای هستند که با امری غیر از عشق به حقیقت گره خورده‌اند و به اعتقاد وی، انگیزش واقعی در فضایل عقلانی، تنها برای صدق نیست؛ بلکه برای کسب معرفت است. گذشته از این، مواردی مانند خلاقیت و ابتکار با عشق به حقیقت بیگانه نیستند و از موجبات صدق به‌شمار می‌آیند؛ چراکه بر مرزهای معرفت تأثیر می‌گذارند و راهی به‌سوی کشف حقایق جدید برای نسل انسان‌ها هستند و بدین ترتیب عاملی برای رسیدن به صدق و واقعیت خواهند بود. (Zagzebski, Ibid: 190)

۷. بزرگان عرصه معرفت در طول تاریخ، تفاوت چشمگیری در فضایل عقلانی نداشته‌اند؛ آنچه آنها را متمایز کرده، صدق نظریات آنها و موفقیت در راستی‌آزمایی روش‌های علمی ایشان بوده است. اگر قرار بود فضایل عقلانی به صدق بینجامند، باید این بزرگان با داشتن فضایل تقریباً مشابه، به یک اندازه بهره‌ای از صدق و حقیقت می‌داشتند. (Montmarquet, Ibid: 32 - 33)

زگزبسیکی با پذیرش همه این نکات، باز هم آنها را در نفی فضایل عقلانی بودن آنها کافی نمی‌داند. وی می‌گوید جایزه نوبل به کسانی که در فرضیه یا نظریه خویش دچار اشتباه شده باشند، داده نمی‌شود؛ حال فرقی نمی‌کند که آن افراد چقدر بزرگ باشند و فضایل معرفتی ایشان چه اندازه باشد؛ بلکه ملاک، درستی نظریات آنهاست. البته در فرآیند علمی، مقداری شانس (معرفتی) هم نیاز است تا افراد پس از تلاش و تکاپو موفق باشند. پس همگی فضایل عقلانی داشته‌اند؛ اما آنهایی که موفق شده‌اند، از بخت بلندشان این فضایل در مسیر صدق و حقیقت بوده است. (Zagzebski, Ibid: 191)

۸. برخی از ردایل معرفتی برآمده از شور و اشتیاق به کسب معرفت و انگیزش برای آن هستند؛ هرچند صدق آور نیستند. برخی دیگر از این ردایل نیز به نظر می‌رسد مسیری برای رسیدن به صدق باشند. مثال برای هر دو جزم‌اندیشی است. پس از میان دو ویژگی فضایل، یعنی برآمده از انگیزش برای معرفت و موجب صدق بودن، برخی از آنها در ردایل نیز مشاهده می‌شوند. (Montmarquet, Ibid: 25 - 26)

در مورد اول زگزبسیکی می‌پذیرد و حتی خود او مثال بسته‌فکر را طرح می‌کند؛ اما می‌گوید کسی ادعا نمی‌کند که هر خصیصه برآمده از انگیزشی برای معرفت، یک فضیلت عقلانی باشد؛ بلکه باید میزان تأثیر دیگر انگیزش‌ها را نیز بررسی کرد. به دیگر سخن، از نظر ثبوتی، آن رفتار یک فضیلت است؛ اما از لحاظ اثباتی گرفتار معارض شده است. مثال‌های ذکرشده از انگیزشی غالب بر انگیزش معرفتی - مانند انعطاف‌ناپذیری یا ترس از جهالت - سرچشمه می‌گیرند و لذا فضیلت نیستند.

در مورد اشکال دوم هم وی ابتدا می‌پذیرد که ممکن است مثلاً جزم‌اندیشی به صدق بینجامد؛ اما این برای تعداد کمی از مردم و در دفعات محدودی است. گذشته از اینکه همان فرد جزم‌اندیش در برخی از زمینه‌ها چنین است (مانند باورهای دینی) و در برخی دیگر خیر (مانند حوزه سلامتی) بنابراین اگر در حوزه‌ای او فوق‌العاده باشد و دانش بسیاری داشته باشد، ممکن است جزم‌اندیشی وی به صدق بینجامد؛ اما اینکه این یک ردیلت باشد یا حتی بتوان نام جزم‌اندیشی بر آن نهاد، مورد تردید زگزبسیکی است. (Zagzebski, Ibid: 192 - 194)

نتیجه

فضایل دو دسته‌اند: اخلاقی و عقلانی. دسته نخست همواره در دانش اخلاق مطرح بوده‌اند و نظریات اخلاق فضیلت، بارزترین نمونه برای کارکرد اخلاقی این فضایل به‌شمار می‌روند. فضایل عقلانی اما کمتر مورد توجه بوده‌اند تا اینکه در چند دهه اخیر به کانون مباحث معرفت‌شناختی راه یافته‌اند. طرفداران معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، دو تفسیر قوام‌محور و شخصیت‌محور از این فضایل ارائه کرده‌اند و معرفت را

برآیند فعالیت این فضایل دانسته‌اند. در نگاه نخست، فضایل شامل قوا و استعداد‌های معرفتی و در نگاه دوم، شامل مزیت‌ها و ویژگی‌های اکتسابی هستند که صاحب آنها با انگیزه کسب معرفت، آنها را به کار می‌گیرد. هر رویکرد به تلقی طرف مقابل انتقادهای جدی دارد و موارد مورد نظر آنها را شایسته فضیلت نامیدن نمی‌داند. زگربسکی با رد ادله ارسطو در تفکیک فضایل عقلانی از اخلاقی، همه آنها را از یک سنخ می‌داند که در نتیجه، ساختار و کارکرد و دیگر مؤلفه‌های آنها یکسان خواهد بود. در تلقی قوام‌محور اما این دو دسته فضایل هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند.

منابع و مأخذ

1. Alston, William, 2005, *Beyond "Justification"*, Ithaca and London, Cornell University Press.
2. Aristotle, 1982, *Eudemian Ethics*, Translated by Michael Woods, Oxford, Clarendon Press.
3. _____, 2009, *The Nicomachean Ethics*, Translated by DAVID ROSS, Oxford Press.
4. Axtell, Guy, 1997, "Recent Work in Virtue Epistemology", *American Philosophical Quarterly*, vol. 34
5. Baehr, Jason, 2008, "Four Varieties of Character - Based Virtue Epistemology", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XVI.
6. Code, Lorraine, 1984, "Toward a Responsibilist Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 45, 29 - 50.
7. Goldman, Alvin, 2001, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press.
8. Greco, John, 1992, "Virtues in Epistemology", in The *Oxford Handbook of Epistemology*, ed. by: Paul Moser.
9. _____, 2000. "Two Kinds of Intellectual Virtue", *International Phenomenological Society*, vol. 34.
10. _____, 2007, *Achieving Knowledge: A Virtue Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.
11. Montmarquet, James, 1993, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
12. Moros, Enrique R. and Richard J. Umbers, 2004, "Distinguishing Virtues from Faculties in Virtue Epistemology" *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLII.
13. Sosa, Ernest, 1991, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge Cambridge University Press.
14. _____, 2007, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.

15. _____, 2011, *Knowing Full Well*, Princeton: princeton university press.
16. Zagzebski, Linda, 1996, *Virtues of the Mind, An inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
17. _____, 2000, "From Reliabilism to Virtue Epistemology", in Guy Axtell, *Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology*, Oxford: Clarendon Press.
18. _____, 2009, *On Epistemology*, Belmont, CA: Wadsworth / Broadview Press.
19. _____, 2012, *Epistemic Authority; A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief*, Oxford University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی