

معرفت‌شناسی فضیلت محور: نقد و بررسی دیدگاه لیندا زاگزبسکی

محمد رضا باقری^۱
مجید ملایوسفی^۲

چکیده

معرفت‌شناسی فضیلت محور عنوان گونه‌ای جدید از نظریات معرفت‌شناختی است که با الگو برداری از نظریات فضیلت محور در حوزه اخلاق شکل گرفته است. از جمله سرشناس‌ترین نظریه پردازان معرفت‌شناسی فضیلت محور می‌توان به لیندا زاگزبسکی اشاره کرد. زاگزبسکی مدعی است ابتدای نظریه‌های معرفت‌شناسی بر اخلاق فضیلت می‌تواند معضل گتیه و معضل ارزش، که دو مسئله اساسی پیش روی نظریه‌های معرفت‌شناختی است را پاسخ گوید. از همین روی زاگزبسکی متناظر با تبیین فعل صواب (درست) بر حسب فضایل اخلاقی، تعریف و تحلیلی از معرفت را بر حسب فضایل فکری به دست داده و معتقد است که این تعریف نه تنها به معضل گتیه گرفتار نخواهد شد بلکه به دام معضل ارزش نیز نخواهد افتاد. در این مقاله پس از ارائه مقدمه‌ای در باب چگونگی طرح نظریات فضیلت محور در حوزه معرفت‌شناسی، نظریه فضیلت

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۲

۱. کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه زنجان، mrbagheri65@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، mollayousefi@yahoo.com

محور لیندا زاگزبسکی را مطرح نموده‌ایم. در بخش دوم این مقاله به کاربرد نظریه فضیلت محور وی در حوزه معرفت‌شناسی پرداخته و راه حل زاگزبسکی در حل معضل گتیه و معضل ارزش را به تفصیل بیان کرده‌ایم و در بخش پایانی نیز نظریه وی در حوزه معرفت‌شناسی فضیلت محور را مورد نقد و بررسی قرار داده‌ایم.

واژگان کلیدی: لیندا زاگزبسکی، اخلاق فضیلت، معرفت‌شناسی فضیلت محور



مقدمه

الیزابت آنسکوم^۱ در مقاله معروف و تأثیرگذار خود با عنوان *فلسفه اخلاق مدرن*^۲ مدعی شد که مفاهیم صواب (درست)،^۳ خطا (نادرست)^۴ و بایدهای اخلاقی^۵ در نظریه‌های اخلاقی جدید به خودی خود معنادار نیستند. از نظر وی این مفاهیم، مفاهیمی حقوقی هستند که به وجود مرجعی قانون‌گذار اشاره دارند، حال آنکه مفاهیم اخلاقی باید اخلاقی باشند و نه حقوقی. توصیه آنسکوم برای حل این مسائل، بازگشت به اخلاق فضیلت‌ارسطویی بود که در مقابل نظریه‌های وظیفه‌گرایانه و پیامد‌گرایانه قرار می‌گیرد. بر اساس نظریه‌های فضیلت‌محور، پرسش از اینکه "چگونه شخصی باید باشیم؟" بر پرسش از این که "چه فعلی را باید انجام دهیم؟" اولویت داشته و پس از بررسی و پاسخ‌گویی به آن باید به دنبال تبیین دیگر مفاهیم اخلاقی بود (Crips, 1996, pp.4-5).

تاملات آنسکوم توسط اندیشمندانی نظیر مک‌اینتایر^۶، فیلیپا فوت^۷، روزالیند هرست‌هاوس^۸، جان مک‌داول^۹، مایکل اسلوت^{۱۰} و کریستین سوانتن^{۱۱} ادامه یافت و نظریه‌های فضیلت‌محور متفاوتی با بهره‌گیری از مفهوم فضیلت نزد فیلسوفان مختلف، از افلاطون و ارسطو گرفته تا هیوم و نیچه، ارائه گردید. علیرغم تفاوتی که میان این نظریه‌ها وجود دارد، تمامی این نظریه‌ها به جای عمل اخلاقی که در نظریه‌های وظیفه‌گرایانه و پیامد‌گرایانه مورد توجه قرار می‌گرفت بر فاعل اخلاقی تمرکز دارند (Athanasoulis, 2013, pp.13-18).

1. Elizabeth Anscombe
2. Anscombe, G. E. M. (1958). *Modern Moral Philosophy*. *Philosophy* 33 (124):1-19.
3. right
4. wrong
5. moral oughts
6. Alasdair MacIntyre
7. Philippa Foot
8. Rosalind Hursthouse
9. John McDowell
10. Michael Slote
11. Christine Swanton

هم‌زمان با احیای اخلاق فضیلت و چرخش داوری اخلاقی از فعل (عمل) به جانب فاعل (عامل)، در حوزه معرفت‌شناسی نیز شاهد چرخش از داوری معرفتی پیرامون معرفت و باور به سمت شخص صاحب باور^۱ هستیم. شروع این چرخش به نظریه‌های اعتمادگرا^۲ باز می‌گردد که بر اساس ساده‌ترین شکل آن، آنچه یک باور را به مصداقی از معرفت بدل می‌کند، این است که صدق آن باور از یک فرآیند اعتمادپذیر به دست آمده باشد. در این نظریه‌ها که تقریر اولیه آن توسط الوین گلدمن^۳ ارائه شد، رفته رفته تمرکز معرفت‌شناسان از ویژگی‌های باور به سمت ویژگی‌های شخص دارای باور تغییر یافت. این روند هم‌چنان ادامه یافت و معرفت‌شناسان بسیاری ویژگی‌های شخص صاحب باور را اساس نظریه‌ی خود در تحلیل معرفت قرار دادند تا آن‌جا که ارنست سوسا^۴ برای نخستین بار در سال ۱۹۸۰ برای حل مناقشه میان مبنایگروی و انسجام‌گروی از اصطلاح فضایل فکری یا عقلی^۵ بهره برد و این شروعی برای کاربرد اصطلاح فضایل فکری در حوزه معرفت‌شناسی تحلیلی بود. پس از وی معرفت‌شناسان دیگری نیز در طرح نظریه خود در باب معرفت از اصطلاح فضایل فکری بهره بردند که از جمله‌ی ایشان می‌توان به جان گرکو^۶، لورن کود^۷، جیمز مونتمارکت^۸ و لیندا زاگزبسکی^۹ اشاره کرد (Zagzebski, 1998, pp.1-2). تقاریر متفاوت معرفت‌شناسان مذکور از مفهوم فضایل فکری باعث بروز شکاف در معرفت‌شناسی فضیلت محور گردید و این نظریه‌ها را به دو گروه عمده اعتمادگرایی فضیلت محور و مسئولیت‌گرایی فضیلت محور تقسیم نمود. سوسا، گلدمن و گرکو در گروه اعتمادگرایی فضیلت محور و کود، مونتمارکت و زاگزبسکی در زمره‌ی قانونان به مسئولیت‌گرایی فضیلت محور قرار دارند

1. knower
2. reliabilism theories
3. Alvin Goldman
4. Ernest Sosa
5. intellectual virtue
6. John Greco
7. Lorraine Code
8. James Montmarquet.
9. Linda T. Zagzebski.

(Axtell, 2000, pp.xiv-xix).

ارنست سوسا که به عنوان بنیان‌گذار نظریه اعتماد‌گرایی فضیلت‌محور شناخته می‌شود، با تأسی به افلاطون تفسیری غایت‌گرایانه از فضایل را مبنای کار خود قرار داد. افلاطون در رساله‌ی جمهوری قوای طبیعی انسان همچون چشم و گوش را داری فضایی می‌داند که همان دیدن و شنیدن هستند. سوسا این سخن افلاطون را این‌گونه تفسیر می‌کند که هر چیزی با داشتن کاربردی خاص داری فضیلتی است که سبب می‌شود آن چیز در بر آوردن هدف خود کامیاب باشد. از همین روی با الگو قرار دادن این تفسیر، فضایل فکری را ویژگی‌های قابل اعتمادی می‌داند که استعدادی برای کسب باور صادق محسوب می‌شوند (Sosa, 1991, p.271).^۱ پس از سوسا، گلدمن و گرکو و برخی دیگر از معرفت‌شناسان نیز نظریه‌هایی مطرح ساختند که ذیل اعتماد‌گرایی فضیلت‌محور قرار می‌گیرد. پارادایم فضیلت در میان این معرفت‌شناسان، شامل ویژگی‌های طبیعی مانند بینایی (در صورت اعتماد پذیر بودن) و مهارت‌هایی مانند تفسیر عکس‌های رادیولوژی و تفکر انتقادی^۲ است.^۳

در مقابل گروه پیشین، معرفت‌شناسانی مانند کود، مونتمارکت و زاگزبسکی با

۱. زاگزبسکی طرفداران اعتماد‌گرایی فضیلت‌محور را به تفسیر نادرست این بند از آثار افلاطون متهم می‌کند. به عقیده زاگزبسکی، افلاطون از اصطلاح virtue در این متن نوعی استفاده کرد و قابلیت را مد نظر داشته است و نه فضیلت. (Zagzebski, 2000, p. 207).

2. critical thinking

۳. قائلین به اعتماد‌گرایی فضیلت‌محور در سه مدعا با یکدیگر هم‌داستان هستند: (۱) فضایل فکری ویژگی‌هایی اعتماد‌پذیر محسوب می‌شوند، به این معنا که فضایل فکری قابلیت‌هایی برای فرآوری باور صادق بیشتر در نسبت با باور کاذب هستند؛ (۲) فضایل فکری شامل گستره وسیعی از قوای طبیعی (مانند بینایی و شنوایی) و مهارت‌های اکتسابی (نظیر تفسیر عکس‌های رادیولوژی و مهارت تفکر انتقادی) است، (۳) فضیلت در دیدگاه این گروه، مستلزم کسب انگیزه‌های معرفتی نیست. از همین سه ویژگی مشترک پیداست که این گروه رویکردی برون‌گرا را در تعریف معرفت برگزیده‌اند؛ به همین خاطر عنوان اعتماد‌گرایی فضیلت‌محور بر این نظریه‌ها نهاده شده است. (Battaly, 2014, pp. 181-182; Marcum, 2012, pp. 49-51)



عرضه‌ی تقریری متفاوت از فضیلت، نظریه‌های جدیدی مطرح ساختند که از آن‌ها با عنوان مسئولیت‌گرایی فضیلت محور یاد می‌شود. این گروه از معرفت‌شناسان معتقدند که فضایل فکری ساختاری مشابه فضایل اخلاقی نزد ارسطو دارد. بر همین اساس نزد این معرفت‌شناسان، فضایل فکری درست همانند فضایل اخلاقی استعداد‌های اکتسابی از انگیزه،^۱ احساس،^۲ عمل^۳ و ادراک^۴ است. پارادایم فضیلت نیز در میان این گروه متشکل از ویژگی‌هایی همچون سعه صدر،^۵ شجاعت،^۶ دقت،^۷ انصاف^۸ و فروتنی فکری^۹ است. به باور این گروه فضایل و رذایل فکری ویژگی‌هایی شخصیتی هستند که ما در قبال آنها مسئول شناخته می‌شویم. از این روی، اعتمادپذیر بودن ویژگی‌های شخصیتی در دستیابی به حقیقت، شرط کافی برای فضیلت دانستن آنها به حساب نمی‌آید، بلکه دغدغه‌ی کسب حقیقت و انگیزه‌های معرفتی نیک^{۱۰} نیز جزء ملزومات فضایل فکری به حساب می‌آیند (Battaly, 2014, p.181).

لیندا زاگزبسکی که خود از شاخص‌ترین و تاثیرگذارترین چهره‌ها در میان معرفت‌شناسان معاصر به حساب می‌آید، بر این باور است که در نظریه‌های معرفت‌شناسی از نظریه‌های مطرح در حوزه اخلاق الگو برداری شده است و همین امر موجب شده است تا نقاط ضعف نظریه‌های اخلاقی جدید به حوزه معرفت‌شناسی نیز راه یابند. زاگزبسکی اخلاق فضیلت را بدیل مناسبی برای نظریه‌های وظیفه‌گرا و پیامدگرا دانسته و معتقد است که ابتدای نظریه‌های معرفت‌شناسی بر اخلاق فضیلت می‌تواند پاسخ‌گوی مسائل عدیده‌ای باشد که در حوزه معرفت‌شناسی با آن روبرو هستیم. به عقیده‌ی وی متناظر با تبیین فعل صواب (درست) بر حسب فضایل اخلاقی، می‌توان

1. motivation
2. emotion
3. action
4. perception
5. open mindedness
6. intellectual courage
7. intellectual carefullness
8. intellectual fairness
9. intellectual humility
10. good epistemic motivation

تعریف و تحلیلی شایسته از معرفت را بر حسب فضایل فکری به دست داد که نه تنها به مسائل موجود در معرفت‌شناسی پاسخ گوید، بلکه ارزش‌های مغفول در معرفت‌شناسی رایج را نیز احیا نماید. از همین روی تلاش می‌کند با طرح نظریه‌ای فضیلت‌محور در حوزه اخلاق و گستراندن دامنه‌ی آن به حوزه معرفت‌شناسی، راهی جدید پیش روی معرفت‌شناسان قرار دهد (Zagzebski, 1996, pp.3-29).

۱. دیدگاه فضیلت‌محور زاگزبسکی

اگرچه همه‌ی حامیان اخلاق فضیلت، فضایل را مفهوم بنیادین در نظریه‌ی خود قرار داده‌اند، اما تفاوت در تبیین ماهیت فضایل، ویژگی‌های فضایل، ارزش فضایل و نقش فضایل در ارزیابی افعال سبب شده است تا نظریه‌های متفاوتی ذیل عنوان نظریه‌های فضیلت‌محور شکل گیرد. زاگزبسکی با تفکیک دو نوع از نظریه‌های فضیلت‌محور خیر-بنیاد^۱ و فاعل-بنیاد^۲ از نوعی نظریه فاعل-بنیاد دفاع می‌کند که آن را فضیلت‌گرایی انگیزه-بنیاد^۳ نام نهاده است. نظریه‌های انگیزه-بنیاد آن‌گونه که زاگزبسکی از آن مراد می‌کند، به نظریه‌هایی اطلاق می‌شود که در آن خوبی فضایل بر حسب غایت و ارتباط آن‌ها با اودایمونیا^۴ و حیات سعادت‌مندانه تبیین نمی‌شود، بلکه در این نوع از نظریه‌ها، فضایل فی‌نفسه ارزش‌مند محسوب می‌شوند (Zagzebski, 1996, pp.78-84). برای تبیین نظریه انگیزه-بنیاد، پیش از هر چیز نیاز است تا به تبیین ماهیت فضایل پردازیم و پس از آن اجزاء و ارزش فضایل را در نظریه‌ی انگیزه-بنیاد مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱-۱. ماهیت فضایل

پرسش از ماهیت و چیستی فضیلت با دشواری‌های بسیاری روبرو است. برخی از فیلسوفان حوزه اخلاق بر وابسته بودن فضایل به زمان و مکان تاکید کرده و معتقدند که

1. good-based
2. agent-based
3. motivation-based
4. eudaimonia

نمی‌توان فهرستی ثابت از فضایل را برشمرد که در همه زمان‌ها و مکان‌ها فضیلت محسوب شوند و در نتیجه نمی‌توان ماهیت مشترکی میان فضایل یافت. در مقابل برخی معتقدند که شباهت‌های زیادی بین فضایل در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد که ما را قادر می‌سازد فهرستی از فضایل و رذایل را ارائه دهیم که مشترک بین جوامع مختلف است. زاگزبسکی، با توجه به ملاحظات مذکور، بیان می‌دارد که از یک سو نباید شتاب زده نتیجه‌گیری کرد که اشتراکی بین فضایل شناخته شده در تاریخ وجود ندارد و از سویی دیگر نباید اشتراک آنها را آنقدر زیاد بدانیم که به استثنائات توجه ننماییم. به عقیده وی می‌توان ویژگی‌هایی برای فضایل برشمرد که مناقشه‌ای بر سر آنها نیست. تحسین برانگیز بودن فضایل یکی از ویژگی‌های فضایل است که بر سر آن اجماع عامی وجود دارد (Zagzebski, 1996, pp.84-88). بر همین مبنا زاگزبسکی در نخستین گام در تبیین ماهیت فضایل می‌نویسد:

فضیلت یک شایستگی^۱ است؛ فضیلت ویژگی نهادینه شده در شخص است؛ آن ویژگی‌هایی که در بیشترین فهرست‌های [ارائه شده از] فضایل در مکان‌ها و زمان‌های مختلف در طول تاریخ ظاهر شده‌اند، فضیلت هستند. کیفیاتی^۲ که احتمالاً شامل ویژگی‌هایی مانند، حکمت،^۳ شجاعت،^۴ نیکخواهی،^۵ عدالت،^۶ صداقت،^۷ وفاداری،^۸ انسجام در مقام نظر و عمل^۹ و بخشندگی^{۱۰} خواهند بود (Zagzebski, 1996, p.89).

بر پایه‌ی این تفسیر، فضایل ملکات و ویژگی‌های شخصیتی^{۱۱} هستند که تحسین برانگیز بودن آنها موجب جدایی آنها از دیگر ویژگی‌های شخصی می‌شود. با وجود

1. excellence
2. qualities
3. wisdom
4. courage
5. benevolence
6. justice
7. honesty
8. loyalty
9. integrity
10. generosity
11. character trait

این تحسین برانگیز بودن به معنای وسیع کلمه می‌تواند طیف وسیعی از ویژگی‌های شخصیتی مانند خونگرمی و بذله‌گویی را نیز شامل شود. بنابراین هر نظریه‌ای در حوزه اخلاق فضیلت نیازمند آن است تا ویژگی‌های تحسین برانگیزی را که فضیلت به حساب می‌آیند از دیگر ویژگی‌های شخصیتی متمایز سازد.^۱ زاگزبسکی نیز با تاسی به ارسطو در آثار خود نسبت فضایل با ویژگی‌هایی نظیر قوای طبیعی^۲ و مهارت‌ها^۳ را به دقت مورد بررسی قرار داده است.

۲-۱. فضایل و قوای طبیعی

ارسطو که فضایل را حالات روحی ستایش بر انگیزی می‌داند، پیش از هر چیز به تبیین تمایز فضایل و قوای طبیعی می‌پردازد. ارسطو پس از تفکیک فضایل فکری و اخلاقی از یکدیگر، بیان می‌دارد که فضایل فکری از راه آموزش پدید می‌آیند و فضایل اخلاقی نتیجه عادت هستند. ارسطو این امر را شاهدهی بر تمایز فضایل از ویژگی‌های طبیعی دانسته و می‌نویسد:

هیچ موجود طبیعی ممکن نیست عادت‌ی بر خلاف طبیعتش بیابد. مثلاً سنگ که بر حسب طبیعتش به پایین می‌گراید، هرگز ممکن نیست عادت کند که به بالا بگراید هر چند هزار بار بکوشند عادتش بدهند که به بالا بگراید. آتش نیز هرگز به سوی پایین نمی‌گراید و به هیچ موجود دیگری هم نمی‌توان عادت‌ی بر خلاف طبیعتش داد. پس فضایل نیز در ما نه بر حسب طبیعت پدید می‌آید و نه

۱. ادموند پینکافس سه نظریه درباره ماهیت فضایل را از یکدیگر تفکیک کرده است و مزایا و معایب آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد: (۱) فضایل به عنوان ملکات عقلانی: بر اساس این تلقی، ملکه انجام یک عمل به خاطر نوع استدلال خاص یا به خاطر نوع اصل عملی خاص خود است که فضایل را از دیگر ملکات و نیز از یکدیگر متمایز می‌سازد؛ (۲) فضایل به عنوان ملکات انگیزی: در این تلقی از فضیلت بر انگیزه‌های فرد تمرکز می‌شود؛ (۳) توان ستایش‌آمیز الفاظ دال بر فضیلت: بر اساس این برداشت از مفهوم فضیلت، فضایل صرفاً ویژگی‌های مطلوبی نیستند؛ بلکه ویژگی‌های تحسین‌برانگیزی نیز قلمداد می‌شوند (پینکافس، ۱۳۷۴، ص ۴۰۸-۴۱۳). به نظر می‌رسد رویکرد زاگزبسکی در تبیین ماهیت فضایل ترکیبی از نظریه‌های نوع دو (۲) و (۳) است.

2. natural faculty

3. skill

بر خلاف طبیعت. ما به حکم طبیعت این قابلیت را داریم که فضایل را به خود بپذیریم ولی آنها را تنها از طریق عادت می‌توانیم کامل سازیم (ارسطو، ۱۳۸۵، پاره ۱۱۰۳، ص ۵۳).

در واقع ارسطو بر این باورست که غیر اکتسابی بودن ویژگی‌های طبیعی مانع از فضیلت شمردن این ویژگی‌ها می‌شود. با این حال از نظر زاگزبسکی سخن ارسطو دلیل متقنی برای تفکیک فضایل از قوای طبیعی به حساب نمی‌آید. به باور وی اگرچه ما صرف استعداد طبیعی و یا فقدان آن را تحسین و یا تقبیح نمی‌کنیم اما باید توجه داشت که این امکان وجود دارد که برخی از استعدادهای طبیعی ما به قدر کافی قابل انعطاف باشند که بتوان به وسیله آموزش آنها را به گونه‌ای ارتقا داد که کیفیات حاصل شده شایسته فضیلت نامیده شدن باشند.

زاگزبسکی خود دلیل دیگری، متفاوت از آنچه که ارسطو بیان داشته است، در تمایز میان فضایل از قوای طبیعی ارائه می‌دهد. به عقیده وی فضیلت ویژگی ای است که با هویت فرد در هم تنیده است و هویت فرد را هویدا می‌سازد، در حالی که قوای طبیعی صرفاً مواد خامی هستند که در اختیار فرد قرار گرفته‌اند. قوا، ظرفیت‌ها و استعدادهای طبیعی ممکن است همان گونه مورد تحسین واقع شوند که قدرت و زیبایی طبیعی تحسین می‌شوند، در حالی که به واسطه‌ی فقدان آنها فرد را نکوهش نمی‌کنیم. در مقابل فضایل کیفیاتی هستند که ما شخص را به واسطه دارا بودن آنها ستایش می‌کنیم و فقدان آنها موجب نکوهش فرد می‌شود. نکوهش بیشتر زمانی در انتظار فرد است که فرد رذیلت مقابل آن فضیلت را در خود پرورانده باشد. به بیانی دیگر زاگزبسکی بر این نکته انگشت می‌نهد که فضایل دارای یک رذیلت متناظر هستند (از نگاه ارسطو دو رذیلت) در حالی که در مورد قوای طبیعی این گونه نیست و ضعف یا کمبود قوای طبیعی را رذیلت محسوب نمی‌کنیم (Zagzebski, 1996, p.105).

۳-۱. فضیلت و مهارت

همانطور که اشاره شد ارسطو اکتسابی بودن فضایل را دلیلی بر متمایز بودن آنها از ویژگی‌های طبیعی می‌داند و در این مورد علاوه بر آنچه که ذکر شد چنین بیان می‌دارد که:

ما توانایی احساس را از راه دیدن‌های مکرر و شنیدن‌های مکرر به دست نیاورده‌ایم، بلکه به عکس، آن توانایی‌ها را پیش از آنکه بکار بیندازیم داشتیم و چنان نیست که آن را چون به کار انداختیم دارا شدیم. ولی فضایل را بدین سان به چنگ می‌آوریم که نخست آن‌ها را تمرین می‌کنیم همچنان که در فنون مختلف نیز به سبب تمرین مهارت می‌یابیم (ارسطو، ۱۳۸۵، پاره ۱۱۰۳، ص ۵۳).

از این منظر شباهت زیادی میان فضیلت و مهارت وجود دارد، چرا که هم فضایل و هم مهارت‌ها، ویژگی‌های مکتسبی هستند که در گذر زمان به دست آمده‌اند؛ اما این که مهارت‌ها نیز فضیلت محسوب می‌شوند یا خیر، از مباحثی است که مناقشات بسیاری را در طول تاریخ فلسفه و دوران معاصر برانگیخته است. در یونان باستان، ارسطو تک صدایی است که از تمایز فضیلت و مهارت دفاع کرده است (Annas, 2007, p.16).^۱ ارسطو در یکی از استدلال‌های خود بر تفکیک فضایل از مهارت‌ها چنین بیان می‌دارد:

میان شناخت فنی و فضیلت شباهتی وجود ندارد زیرا اثری که از طریق توانایی فنی به وجود آورده می‌شود ارزش خود را در خود دارد و کافی است آن اثر به نحوی خاص بوجود آورده شود، حال آنکه در حوزه فضیلت یک عمل تنها بدان جهت که به نحوی خاص انجام گرفته است عادلانه یا خویشتر دارانه نیست، بلکه وقتی چنین است که عمل‌کننده نیز هنگامی که عمل را انجام می‌دهد، در حالت روحی خاصی باشد (ارسطو، ۱۳۸۵، پاره ۱۱۰۵، ص ۶۰).

زاگزبسکی نیز دو دلیل دیگر بر تمایز فضیلت از مهارت مطرح می‌سازد که به نظر می‌رسد قانع‌کننده‌تر از دلایل ارسطو است. زاگزبسکی دلیل اصلی بر این مدعا را که

۱. جولیا آناس چهار دلیل ارسطو بر تمایز بین فضیلت و مهارت را چنین بر می‌شمارد: (۱) اولین دلیل بر این تمایز، آن است که مهارت مربوط به ساختن است (poiēsis) در حالی که فضیلت مربوط به عمل و کردار است (praxis)، به عبارت دیگر این دو دارای اهداف و غایات متفاوتی هستند؛ (۲) مهارت صرفاً قابلیت است؛ چرا که دانش صرف به طرق مختلفی می‌تواند به کار گرفته شود و استفاده از آن محدود به شیوه خاصی نیست؛ (۳) مهارت ممکن است به دست فراموشی سپرده شود؛ در حالی که فضیلت این‌گونه نیست؛ (۴) در فن (مهارت) آن کسی که خواسته و دانسته خطایی می‌کند قابل چشم‌پوشی است؛ ولی در حکمت عملی، به مانند دیگر فضایل، چنین نیست. (Annas, 1993, p. 68).

مهارت‌ها فضیلت محسوب نمی‌شوند این می‌داند که در تمام نظریه‌های فضیلت محور در مقابل هر فضیلت یک رذیلت و بر اساس تبیین ارسطو دو رذیلت وجود دارد اما در مورد مهارت اینگونه نیست. در واقع در مقابل مهارت فقدان مهارت وجود دارد در حالی که فقدان فضیلت به هیچ روی به معنای وجود رذیلت نیست؛ برای نمونه اگرچه کودکان فاقد فضیلت هستند اما این به معنای رذیلت‌مند بودن ایشان نیست. به عقیده زاگزیسکی اگر مدعای ارسطو مبنی بر وجود دو رذیلت در مقابل هر فضیلت را بپذیریم، آن‌گاه این دلیل مستحکم‌تر خواهد شد، چرا که در مورد مهارت دو نقیض وجود ندارد (Zagzebski, 1996, p.129).

زاگزیسکی دلیل دوم خود برای تمایز قائل شدن میان فضایل و مهارت‌ها را بر اساس ارزش فضایل و مهارت‌ها مطرح می‌سازد. از نظر زاگزیسکی عمل ماهرانه ضرورتاً در ارتباط با چیز ارزشمندی نیست اما عمل فضیلت‌مندانه ذاتاً ارزش‌مند است. به باور وی اگر عمل ماهرانه دارای ارزشی باشد آن ارزش ذاتی نبوده و وابسته به موقعیتی است که در آن به نمایش گذاشته می‌شود و این ارزش، ارزشی عرضی برای مهارت به حساب می‌آید، در حالی که از نظر زاگزیسکی ارزش فضایل ذاتی بوده و به هیچ امر دیگری وابسته نیست (Zagzebski, 1996, pp.112-113).

با وجود تمایزی که زاگزیسکی میان مهارت و فضیلت قائل می‌شود، این نکته را یادآور می‌شود که بسیاری از فضایل دارای مهارت‌های متضایفی هستند که به شخص فضیلت‌مند این اجازه را می‌دهند که در کار و عمل خویش موثر واقع شود. به باور زاگزیسکی ما از شخص فضیلت‌مند انتظار داریم که مهارت‌های مرتبط با فضایل را در خود پرورش دهد؛ با این حال این امکان وجود دارد که شخص فضیلت‌مند فاقد مهارت لازم برای کارایی در عمل باشد، اما فقدان مهارت به هیچ روی به معنای فقدان فضیلت نیست (Zagzebski, 1996, pp.115-116).^۱ زاگزیسکی اکتساب مهارت‌ها را در هم

۱. فیلسوفان اخلاق معاصر دلایل دیگری نیز بر تمایز فضیلت از مهارت مطرح نموده‌اند. برای نمونه: (۱) همه مهارت‌ها ارزش اکتساب ندارند در حالی که همه فضایل ارزش کسب شدن دارند؛ (۲) مهارت نیاز به بروز ندارد؛ اما فضیلت این‌گونه نیست، به این معنا که عدم نمایش مهارت به معنای ماهر نبودن نیست؛

تنیده با شرایط و موقعیت‌های متنوع زندگی می‌داند که از فردی به فرد دیگر متفاوت است؛ به همین دلیل فضیلت‌مند دانستن یک شخص را به کسب مهارت‌ها گره نمی‌زند و بر الزامی بودن کسب مهارت برای فضیلت‌مند دانستن شخص پای فشاری نمی‌کند.^۱

۴-۱. اجزاء فضایل

بر اساس ملاحظات پیشین به اختصار میتوان بیان داشت که فضیلت و رذیلت از نگاه زاگزبسکی کمال و نقص اکتسابی نهادینه شده‌ای هستند که شخصیت فرد را می‌سازند. با این حال تبیین زاگزبسکی از فضایل دارای پیچیدگی‌های خاصی است، چرا که او تلاش می‌کند تا ساختار فضایل را به گونه‌ای تبیین نماید تا بتواند در حوزه معرفت‌شناسی از آن‌ها بهره‌گیری کند. بر همین اساس زاگزبسکی در تعریف فضیلت می‌نویسد:

بنابراین، فضیلت می‌تواند به عنوان ویژگی اکتسابی عمیق و پایدار یک شخص تعریف شود که مستلزم انگیزشی خاص در ایجاد یک غایت مطلوب معین و توفیقی قابل اعتماد در تحقق آن غایت است (Zagzebski, 1996, p.137).

همان‌طور که از تعریف زاگزبسکی بر می‌آید، فضیلت دارای دو مولفه انگیزشی^۲ و وثاقت‌بخش^۳ است. به باور زاگزبسکی در تعریف فضیلت این مولفه انگیزشی است که به کار می‌رود و فضایل عنوان خود را از مولفه انگیزشی کسب می‌نمایند. از نظر وی جزء انگیزشی فضایل دارای دو لایه است که در لایه اول انگیزه بنیادین فضایل وجود دارد و در لایه دوم، هر یک از فضایل دارای انگیزه مختص به خود است که نشأت گرفته از انگیزه‌ی لایه‌ی اول فضایل است. زاگزبسکی انگیزه بنیادین فضایل اخلاقی را

در حالی که عدم بروز عمل فضیلت‌مندانه به معنای فقدان فضیلت فهمیده می‌شود؛^۳ دشواری کسب فضایل به دلیل وجود تمایلات مخالف با آن فضیلت است، در حالی که کسب مهارت به لحاظ تکنیکی دشوار است؛^۴ برای انجام عمل ماهرانه تنها بایستی عمل مذکور استانداردهای خاصی را برآورده سازد؛ اما در عمل فضیلت‌مندانه عامل نیز باید دارای ویژگی‌های خاصی شود.

۱. از لیندا زاگزبسکی برای یادآوری این نکته سپاسگزارم.

2. Motivational component
3. component of reliability

عشق به هستی^۱ و انگیزه بنیادین فضایل فکری را عشق به حقیقت^۲ معرفی می‌کند.^۳ به زعم وی اگر چه فضایل اخلاقی دارای انگیزه‌ی بنیادی مشترکی هستند، اما این انگیزه بنیادین در مرحله‌ی بالاتر باعث ایجاد انگیزه‌هایی می‌شود که فضایل اخلاقی را از یکدیگر تفکیک می‌کند. در مورد فضایل فکری نیز انگیزه‌ی بنیادین عشق به حقیقت در مرحله‌ی بالاتر انگیزه‌هایی را ایجاد می‌کند که این انگیزه‌ها فضایل فکری را از یکدیگر متمایز می‌سازد. مولفه دوم فضایل از نظر زاگزبسکی مولفه وثاقت‌بخشی است، که موجب می‌شود فرد در رسیدن به غایت مولفه انگیزشی فضیلت کام‌یاب باشد. به عقیده زاگزبسکی، صرف وجود انگیزه فضیلت‌مندانه، برای فضیلت‌مند دانستن شخص کفایت نمی‌کند و ما شخصی را که در رسیدن به غایت مولفه انگیزشی فضیلت به طرز موثقی کام‌یاب نباشد فضیلت‌مند نمی‌نامیم (Zagzebski, 1996, pp.166-177). در واقع می‌توان گفت از نظر زاگزبسکی بخشی از آن چه یک فضیلت را ارزشمند می‌سازد اعتمادپذیری آن‌ها در بر آوردن غایت بخش انگیزشی است. در نتیجه وجود این دو مولفه در کنار یکدیگر است که می‌تواند ارزش فضایل را تبیین نماید (Battaly, 2014, p.182).

زاگزبسکی برای تبیین بهتر این مولفه‌ها به دو فضیلت شفقت^۴ و سعه صدر^۵ اشاره می‌کند. از نظر وی شفقت یک شایستگی اکتسابی^۶ بوده و در شرایطی خاص (که عموماً شرایطی است که در آن با افرادی که در حال درد و رنج هستند روبرو می‌شویم) ما را به احساس دلسوزی کردن و می‌دارد. همچنین این فضیلت ما را به نحوی مطمئن در برآوردن اهدافِ اعمالی که دلسوزی انگیزه آنها بوده است کام‌یاب می‌سازد. فضیلت سعه صدر نیز دارای انگیزه‌ی بنیادین عشق به حقیقت است و فردی که انگیزه دست‌یابی به حقیقت را دارد، باید این انگیزه را نیز داشته باشد که نسبت به عقاید دیگر نیز گشوده

1. Love of being
2. Love of truth

۳. زاگزبسکی درباره انگیزه بنیادین فضایل اخلاقی توضیح چندانی نمی‌دهد.

4. compassion
5. open mindedness
6. acquired excellence

بوده و آن‌ها را نیز شایسته تحقیق و بررسی بدانند. بنابراین این انگیزه سبب تمایز سعه صدر از دیگر فضایل فکری می‌گردد (Zagzebski, 1999, p.106).

مؤلفه وثاقت بخش فضایل در نظریه معرفت‌شناختی زاگزبسکی نقش بسیار مهمی را بازی می‌کند. مؤلفه وثاقت بخش در فضایل فکری سبب می‌شود که این فضایل ویژگی‌های قابل اعتمادی برای دستیابی به حقیقت (صدق) محسوب شوند. برای درک بهتر مقصود زاگزبسکی از اعتمادپذیر بودن فضایل، شرایطی را فرض کنید که دو شخص تنها در یک خصیصه با یکدیگر تفاوت دارند و آن هم فضیلت سعه صدر است. از نظر زاگزبسکی در چنین وضعیتی، تمایل یکی به سعه صدر موجب می‌گردد که احتمال دستیابی او به باورهای صادق، بیش از احتمال دستیابی فرد فاقد فضیلت سعه صدر به حقیقت (صدق) باشد (زاگزبسکی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۰-۱۴۱). چنان که پیداست اعتمادپذیری فضایل از نظر زاگزبسکی، معنایی متفاوت از اعتمادپذیری نزد طرفداران اعتمادگرایی دارد. اعتمادپذیر بودن یک ویژگی یا فرآیند نزد اعتمادگرایان بدان معناست که بیشتر باورهایی که از طریق این فرآیند یا ویژگی به دست می‌آید، صادق است. این در حالی است که اعتمادپذیر بودن فضایل در نظر زاگزبسکی بدان معناست که در سایه چنین ویژگی‌هایی دستیابی به هدف بخش انگیزشی، که در مورد فضایل فکری دستیابی به حقیقت (صدق) است، محتمل‌تر می‌گردد. در واقع در اندیشه‌ی زاگزبسکی، هادی صدق بودن یک ویژگی یا روش بدان معناست که آن ویژگی یا روش شرط ضروری رشد و پیشرفت معرفت در حوزه‌هایی خاص باشد؛ در نتیجه می‌توان گفت که اگر این ویژگی و روش، باور صادق کمی تولید کند و حتی اگر درصد بالایی از باورهای شکل گرفته در سایه این ویژگی یا روش را باورهای کاذب تشکیل دهد باز هم آن ویژگی اعتمادپذیر به حساب می‌آید (Zagzebski, 1996, p.182).^۱

مدعای زاگزبسکی مبنی بر قابل اعتماد بودن فضایل مناقشات بسیاری را برانگیخت و

۱. به همین دلیل زاگزبسکی ویژگی‌هایی مانند بداعت و خلاقیت را نیز جز فضایل به حساب می‌آورد؛ چراکه این گونه ویژگی‌ها نقش بسزایی در پیشرفت دانش و معارف بشری ایفا می‌کنند. (Zagzebski, 1996, pp. 123-125)

نقدهای بسیاری را متوجه نظریه خود ساخت. یکی از منتقدان اصلی اعتمادپذیر بودن فضایل فکری، جیمز مونتمارکت است که چهار نقد بر علیه هادی صدق دانستن فضایل مطرح می‌سازد. مونتمارکت بر این باور است که دست‌یابی به باور صادق بستگی زیادی به بخت و اقبال دارد، به همین دلیل مدعی می‌شود که اعتمادپذیر بودن یک ویژگی برای فضیلت دانستن آن الزامی نیست. مونتمارکت برای تبیین دیدگاه خود از یک آزمایش فکری استفاده می‌کند. فرض کنید نابغه شرور، بدون آن که اطلاع داشته باشیم، جهان ما را به گونه‌ای دستکاری کرده است که باور صادق توسط ویژگی که ردیلت می‌نامیم بهتر از ویژگی که آن‌ها را فضیلت می‌نامیم به دست می‌آید. مونتمارکت معتقد است که در این جهان دستکاری شده، ویژگی‌هایی مانند سعه صدر اگر چه ویژگی‌های قابل اعتمادی برای دستیابی به صدق و حقیقت نیستند، با این حال هم چنان یک فضیلت فکری محسوب می‌شوند. به یک معنا از نظر مونتمارکت فضایل فکری ویژگی‌هایی هستند که طالبان حقیقت^۱ خواستار داشتن آن‌ها هستند. در واقع به نظر مونتمارکت آنچه یک ویژگی را فضیلت می‌سازد، اعتماد پذیری آن نیست، بلکه فضایل ویژگی‌هایی هستند که طالبان حقیقت خواهان آن‌ها هستند. به یک معنا از منظر وی فضایل به این دلیل که ابزارهایی برای کسب حقیقتند ارزشمند محسوب نمی‌شود بلکه به واسطه‌ی انگیزه‌ی کسب حقیقت است که ارزشمند به حساب می‌آیند (Montmarquet, 1993, pp.20-30).^۲

زاگزبسکی در جواب این نقد بیان می‌دارد:

1. Truth-desiring person

۲ مونتمارکت سه دلیل دیگر بر علیه اعتمادپذیر دانستن فضایل مطرح می‌سازد: (۱) برخی فضایل نه تنها در هادی صدق بودن ناکام هستند؛ بلکه ارتباط وثیقی با طلب صدق یا حقیقت نیز ندارند. برای نمونه مونتمارکت به فضایی مانند خلاقیت و ابتکار فکری اشاره می‌کند که برآمده از انگیزه‌ی عشق به حقیقت نیستند. (۲) جهان متفکران بزرگی را به خود دیده است که از نظر فضایل فکری تفاوت زیادی با یکدیگر نداشته‌اند؛ در حالی که تفاوت چشمگیری میان صدق باورها و نظام‌های فکری ایشان وجود دارد. (۳) برخی رذایل فکری مانند جمود و جبن فکری، اگر چه هادی صدق نیستند؛ اما ممکن است از انگیزه‌ی طلب حقیقت و صدق نشأت گرفته باشند. زاگزبسکی به تفصیل به نقدهای مونتمارکت پرداخته و تلاش نموده است تا به نقدهای وی پاسخ گوید. (Zagzebski, 1996, pp. 184-197)

اگر کاشف به عمل آید که درباره‌ی هادی صدق بودن یکی از این ویژگی‌ها بر خطا بوده‌ایم، پیش از هر چیز بایستی از فضیلت فکری به حساب آوردن آن‌ها دست برداریم. نه این که آن‌ها را فضیلت فکری به حساب آوریم و سپس اظهار کنیم که فضایل فکری ضرورتاً هادی صدق نیستند (Zagzebski, 1996, p.185).

بنابراین از نظر زاگزیسکی فضایل ویژگی‌های اکتسابی تحسین برانگیزی هستند که از دو مولفه انگیزشی و وثاقت بخش تشکیل شده است و این دو مولفه در کنار یکدیگر قادر به تبیین ارزش فضایل هستند و فقدان هر کدام از این دو مولفه موجب می‌شود که آن ویژگی‌ها فضیلت به حساب نیایند.

۵-۱. ارزش فضایل

بر اساس نظریه‌ی زاگزیسکی، بخش انگیزشی فضایل و انگیزه‌های فضیلت‌مندانه ذاتاً ارزشمند هستند نه اینکه ارزش خود را از چیز دیگری بگیرند. به طور مثال زاگزیسکی به فضیلت شفقت اشاره میکند و بیان می‌دارد که انگیزه‌ی خیرخواهانه مستقل از ارتباط آن با سعادت و یا رفاهی که برای دیگران به ارمغان می‌آورد، ارزشمند محسوب می‌شود. زاگزیسکی در باب فضایل فکری نیز چنین تبیینی را مطرح می‌سازد. به عقیده‌ی وی انگیزه‌ی کسب معرفت خیر و ارزشی ذاتی دارد و ارزش آن وابسته به چیز دیگری نیست، حتی ارزش آن به وابسته به فراچنگ آمدن معرفت نیز نیست. بنابراین از نظر وی ارزش جزء انگیزشی فضایل ارزشی ذاتی است. زاگزیسکی در باب ارزش جزء وثاقت بخش فضایل نیز بیان می‌دارد که کام‌یابی قابل اعتماد در دستیابی به هدف یک انگیزه‌ی خوب، خود چیزی خوب محسوب می‌شود. بنابراین ارزش جزء وثاقت بخش فضایل نیز برگرفته از ارزش بخش انگیزشی فضایل است. مشخص است که زاگزیسکی ارزش هر دو بخش فضایل را براساس ارزش ذاتی جز انگیزشی فضایل تبیین کرده و از این طریق تلاش می‌کند تا نظریه خود را در مقابل معضل ارزش ایمن سازد (Zagzebski, 1996, p.209).

۶-۱. فعل صواب در نظریه‌ی انگیزه-بنیاد

چنانچه پیش از این نیز ذکر شد، زاگزیسکی به دنبال طرح نظریه‌ای فضیلت‌محور است

که در دو حوزه اخلاق و معرفت‌شناسی مورد استفاده قرار گیرد. از همین روی با طرح نظریه‌ی انگیزه-بنیاد در صدد است تا متناظر با تبیین عمل صحیح بر حسب فضایل اخلاقی، تبیین شایسته از معرفت را نیز بر حسب فضایل فکری ارائه دهد. اگرچه در این مقاله به دنبال ارزیابی نظریه‌ی زاگزبسکی در حوزه‌ی اخلاق نیستیم، با این حال در تعریف زاگزبسکی از عمل صحیح، نکته‌ی مهمی نهفته است که تاثیر بسزایی در کاربرد نظریه‌ی وی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی دارد. زاگزبسکی بر اساس نظریه‌ی خود، در تعریف عمل صحیح می‌نویسد:

فعل صواب فعلی است که شخص به واسطه انگیزه فضیلمندانه و درک شرایط خاصی که یک شخص فضیلمند واجد آن است، می‌تواند در اوضاع و احوال مشابه انجام دهد (Zagzebski, 1996, p.235).

چنان‌چه از تعریف زاگزبسکی بر می‌آید، شخص برای انجام عمل صحیح نیازمند دارا بودن فضایل نیست، بلکه صرف وجود انگیزه‌ی فضیلمندانه و درک صحیح از موقعیت برای انجام عمل فضیلمندانه کفایت می‌کند. این نکته باعث ایجاد تمایز میان نظریه‌ی زاگزبسکی با نظریه‌های فضیلت محور در یونان باستان و پس از آن می‌شود؛ زیرا در غالب این نظریه‌ها فرد برای انجام عمل صحیح نیازمند دارا بودن فضایل است. هدف زاگزبسکی از برداشتن چنین قیدی، آسان ساختن طرح نظریه‌ی معرفت‌شناسانه است، چرا که با وجود این قید امکان کسب معرفت صرفاً به افراد فضیلمند محدود می‌شود در حالی که به صراحت می‌توان گفت کسب معرفت نه تنها برای افراد غیر فضیلمند بلکه برای افراد ردیلمند نیز امکان‌پذیر است. بنابراین زاگزبسکی از این قید صرف نظر کرده است تا شرایط را برای کسب معرفت را آسان سازد.

حال که نظریه‌ی فضیلت محور لیندا زاگزبسکی را مطرح نمودیم، در بخش بعد به کاربرد نظریه‌ی وی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی خواهیم پرداخت.

۲. زاگزبسکی و معرفت‌شناسی فضیلت محور

امروزه ارائه هر گونه تعریف و تحلیل از معرفت با دو معضل اساسی روبروست: معضل

گتیه^۱ و معضل ارزش^۲. تا پیش از سال ۱۹۶۳ که ادموند گتیه مقاله معروف خود را منتشر ساخت، مفهوم معرفت یا اصلا مورد تحلیل قرار نمی‌گرفت و یا تعریف سه جزئی آن به باور صادق موجه^۳ تعریفی پذیرفته شده بود. گتیه با پیش فرض قرار دادن دو نکته مثال‌های نقضی‌ای را مطرح ساخت که تعریف سه جزئی معرفت را به چالش می‌کشید: (الف) ممکن است در باور داشتن به یک گزاره نادرست موجه باشیم و (ب) اگر باور شخص S به گزاره p موجه باشد و گزاره p مستلزم گزاره q باشد و S با استنتاج گزاره q از گزاره p، گزاره q را باور کند؛ آن‌گاه S در باور خود به گزاره q موجه است. گتیه با مفروض گرفتن این دو نکته تلاش کرد تا با دو مثال نشان دهد که گاهی ممکن است فردی باور صادق موجهی داشته باشد اما هنوز به مرحله دانستگی (معرفت) نرسیده باشد (گتیه، ۱۳۷۴، ص ۳۲۱-۳۲۶).

معضل ارزش نیز بر ارزش مضائف معرفت بر باور صادق صرف تاکید دارد. این معضل که سابقه‌ی آن به آثار افلاطون و به خصوص رساله منون باز می‌گردد، به معضلی جدید در نظریه‌های معرفت‌شناختی بدل شده است. پدیدار شدن معضل ارزش ریشه در دو مقدمه پذیرفته شده در حوزه معرفت‌شناسی دارد که بر اساس مقدمه نخست، معرفت به باور صادق موجه یا تضمین شده تعریف می‌شود. مقدمه دوم نیز به این نکته اشاره دارد که ارزش توجیه یا تضمین، حداقل در ظاهر امر بر گرفته از ارزش باور صادق و در نتیجه قابل فروکاستن به ارزش صدق است. مدافعان طرح معضل ارزش با مبنا قرار دادن این دو مقدمه مدعی می‌شوند که تعریف معرفت به باور صادق موجه یا تضمین شده، از تبیین ارزش مضاعف معرفت بر باور صادق صرف ناتوان است (Baehr, 2009, p.42).

۴

1. Gettier Problem
2. Value problem
3. True Justified Belief

۴. برخی از معرفت‌شناسان بر این باورند که ارزش توجیه، آن‌گونه که ایشان در نظریه خود به کار برده‌اند، به طور کامل بر گرفته از ارزش صدق نیست و در نتیجه نظریه ایشان به معضل ارزش گرفتار نخواهد شد. برای نمونه بنگرید:

برای تبیین بهتر معضل ارزش، از مثال زاگزبسکی استفاده می‌کنیم، که به مثالی معروف و پرکاربرد در این حوزه تبدیل شده است. زاگزبسکی در تمثیل خود بیان می‌دارد که یک دستگاه قهوه‌ساز قابل اعتماد به واسطه‌ی آن که قهوه‌ی خوبی را فرآوری می‌کند دستگاه خوبی است، اما یک فنجان قهوه‌ی دم کشیده به واسطه‌ی این امر که توسط دستگاه قابل اعتماد فرآوری شده است، خوب تر نمی‌شود. اگر یک فنجان قهوه عطر و طعم خوبی داشته باشد، آنگاه فرقی نمی‌کند که دستگاه قهوه ساز ما دستگاه خوبی بوده باشد یا خیر، چرا که دستگاه قهوه ساز خوب است، به واسطه‌ی قهوه‌ی خوبی که دم می‌کند؛ به همین صورت یک شیر آب که چکه می‌کند بد است به این دلیل که چکه کردن آب خوب نیست. اگر یک باغ گل زیبا باشد، تفاوتی نمی‌کند که آیا توسط یک باغبان قابل اعتماد کاشته شده باشد یا غیر قابل اعتماد. اگر کتابی جذاب و گیرا باشد، تفاوتی نمی‌کند که توسط نویسنده معتبری به نگارش در آمده باشد و یا نویسنده‌ای نامعتبر. در نهایت اگر باوری صادق باشد، تفاوتی نمی‌کند که منبع آن یک فرآیند قابل اعتماد باشد یا غیر قابل اعتماد. زاگزبسکی معتقد است که در مورد باورها نیز این خوب بودن باور صادق است که سبب می‌شود فرآیند قابل اعتمادی که فرآورده‌ی آن باور صادق است، فرآیند خوبی باشد و فرآیند هیچ‌شان معرفتی مضاعفی به هیچ کدام از باورهای صادق ما نخواهد افزود. بنابراین باور صادق به واسطه این که محصول یک فرآیند قابل اعتماد است، ارزش مضاعفی کسب نمی‌کند تا شکاف ارزشی بین معرفت و باور صادق پر شود. زاگزبسکی بر این باورست بسیاری از نظریه‌های اعتمادگرا، که شامل اعتمادگرایی فضیلت محور نیز می‌شود، بر اساس الگوی دستگاه-فرآورده شکل گرفته‌اند و به همین دلیل به دام این معضل خواهند افتاد (Zagzebski,

Sosa, Ernest. 2003. "The Place of Truth in Epistemology". In: DePaul and Zagzebski 2003: pp. 155-80.

Riggs, Wayne. 2002. "Reliability and the Value of Knowledge," *Philosophy and Phenomenological Research* 64: pp. 79-96.

(2003, pp.13-15).^۱

بنابر این به نظر می‌رسد هر نظریه‌ای در باب تعریف و تحلیل معرفت، نیازمند آن است تا پاسخی شایسته برای معضل گتیه و هم‌چنین معضل ارزش داشته باشد. زاگزبسکی نیز که خود قائل به برتری ارزش معرفت بر باور صادق است، بر اساس تبیین خود از فضایل فکری و متناظر با تعریف عمل صحیح، تعریفی از معرفت را ارائه داده و مدعی است که تعریف وی به دام معضل گتیه و معضل ارزش گرفتار نخواهد شد.^۲ زاگزبسکی در تعریف خود از معرفت می‌نویسد:

معرفت، باوری بر آمده از عمل مبتنی بر فضایل فکری است (Zagzebski, 1996, pp.270-271).

چنان‌چه از تعریف بالا بر می‌آید زاگزبسکی مولفه صدق را که مولفه‌ای پذیرفته شده در تعریف معرفت است را در اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت فکری منحل ساخته است.

زاگزبسکی معتقد است مدل دستگاه-فرآورده نه تنها در اعتمادگروی اولیه گلدمن، بلکه در نظریه‌های پیچیده‌تر اعتمادگروی مانند نظریه‌های پلنتینگا، آلستون و سوسا نیز به چشم می‌خورد. به عقیده زاگزبسکی استفاده متعدد از لفظ خروجی (output) و تبیین معرفت به واسطه مثال دستگاه-فرآورده در آثار ایشان از الگو برداری از این مدل حکایت دارد. (Zagzebski, 2003, p. 14)

۲ زاگزبسکی برای ارائه نظریه‌ای فضیلت‌محور در حوزه معرفت‌شناسی، نیازمند آن است تا تفکیک رایج میان فضایل فکری و فضایل اخلاقی را مردود سازد. بدین منظور زاگزبسکی پنج دلیل ارسطو برای تمایز قائل شدن میان فضایل فکری و فضایل اخلاقی را مطرح و مورد نقد قرار داده است. این دلایل عبارتند از: (۱) فضایل فکری و فضایل اخلاقی به اجزا مختلف نفس تعلق دارند؛ (۲) فضایل اخلاقی در آمیخته با لذت و الم هستند؛ در حالی که فضایل فکری این‌گونه نیستند؛ (۳) فضایل اخلاقی با احساسات در ارتباطند؛ اما فضایل فکری ارتباطی با احساسات ندارند؛ (۴) فضایل فکری از راه آموزش کسب می‌شوند؛ در حالی که فضایل اخلاقی حاصل عاداتی است که از راه تمرین و ممارست فراچنگ می‌آیند؛ (۵) چه بسا شخصی به لحاظ اخلاقی فضیلت‌مند باشد، اما در عین حال به رذائل فکری دچار باشد و یا بالعکس. به عقیده زاگزبسکی هیچ‌کدام از این دلایل برای تمایز قائل شدن میان فضایل فکری و فضایل اخلاقی قانع‌کننده نیستند. زاگزبسکی انگیزه بنیادین این فضایل را تنها ملاک قابل قبول برای تفکیک فضایل اخلاقی از فضایل فکری می‌داند. (Zagzebski, 1996, pp. 137-158)

زاگزبسکی این اصطلاح را به منظور ایمن سازی نظریه‌ی خود در مقابل معضل گتیه طرح ساخته است، از این روی اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت فکری از اهمیت زیادی در نظریه زاگزبسکی برخوردار است و فهم صحیح آن بسیار ضروری است. به منظور درک بهتر این اصطلاح تلاش می‌کنیم تا با تفصیل بیشتر به بررسی آن پردازیم.

زاگزبسکی معتقد است که ارزش اعمال را از جنبه‌های مختلف می‌توان مورد بررسی قرار داد و نشان داد که هر عمل به مراتبی از ارزش دست خواهد یافت. گاهی یک عمل به صرف تشابه با عمل فرد فضیلتمند، ارزشمند محسوب می‌شود؛ حتی اگر فرد در عمل خود انگیزه‌ای فضیلت‌مندانه نداشته باشد. به طور مثال فروشنده‌ای را در نظر بگیرید که بدون داشتن هیچ انگیزه‌ی اخلاقی، باقیمانده پول مشتری را به درستی باز می‌گرداند. در واقع عمل این شخص معیاری حداقلی از عمل صحیح را برآورده می‌سازد. همچنین می‌توان باورها و اعمال را از منظر انگیزه‌های عامل مورد ارزیابی قرار داد. عمل و باوری که بر آمده از انگیزه‌های عامل باشد نیز به واسطه وجود این انگیزه‌ها اعتبار و ارزش کسب می‌کند. اما به عقیده زاگزبسکی چه بسا عملی وجود داشته باشد که از هر دو منظر مذکور مثبت ارزیابی شود اما با این حال همه‌ی آن چیزی که از یک عمل اخلاقی توقع می‌رود را برآورده نسازد. بنابراین حتی زمانی که فرد به درستی انگیزه شده باشد و عملی را که فرد فضیلتمند در چنین شرایطی انجام خواهد داد را انجام دهد، باز ممکن است همه آن چیزی که یک عمل را ارزشمند محسوب می‌سازد را دارا نباشد. برای نمونه شخصی را فرض کنید که فضیلت بخشندگی او را برانگیخته است تا به گونه‌ای عمل کند که یک فرد فضیلت‌مند در چنین شرایطی عمل خواهد کرد، مثلاً به یک متکدی در خیابان کمک کند. حال فرض کنید کاشف به عمل آید که فرد متکدی در واقع فردی ثروتمند است که برای برای پیروزی در یک شرط‌بندی نقش متکدی را بازی کرده است. از نظر زاگزبسکی این عمل در مقایسه با شرایطی که متکدی حقیقتاً نیازمند به این کمک باشد، از ارزش کمتری برخوردار است و کمتر مورد تحسین واقع می‌شود.

زاگزبسکی همین نکته را در مورد فضایل فکری نیز صادق می‌داند و معتقد است که چه بسا فردی به واسطه‌ی فضایل فکری برانگیخته شده باشد و به گونه‌ای عمل کند که شخصی با فضایل فکری در چنین موقعیتی برای کسب معرفت عمل خواهد کرد؛ با این

حال رسیدن وی به معرفت از سر بخت و اقبال باشد و نه از سر انگیزه و عمل فضیلت‌مندانه. برای نمونه قاضی را فرض کنید که از سر عدالت و در روالی سالم شواهد علیه یک متهم به قتل را بررسی می‌کند و حکم گناهکاری او را صادر می‌کند. فرض را بر این می‌گذاریم که نه تنها قاضی هر آنچه را بایستی انجام می‌داده را تمام و کمال انجام داده است، بلکه تمام فضایل متناسب با این شرایط را به نمایش گذاشته است اما از آنجا که حتی فضیلت‌مندترین انسان‌ها نیز ممکن است دچار خطا شوند، قاضی مثال ما نیز دچار خطا می‌شود. البته اشتباه قاضی به دلیل نقص در فضایل فکری و اخلاقی وی نبوده است بلکه صرفاً متهم عوض شده است. به عقیده زاگزبسکی اگر چه ما قاضی را مورد ملامت قرار نمی‌دهیم و چه بسا به دلیل عمل عادلانه او را مستحق تحسین بدانیم، با این حال این عمل در نفس خود شایسته‌ی بیشترین تحسین نیست و به نظر می‌رسد چیزی که از نظر اخلاقی مهم است، از قلم افتاده است. حال زاگزبسکی با افزودن یک اتفاق دیگر البته از نوع مثبت، مثال نقضی گتیه‌واری را طرح می‌کند. فرض کنید که قاتل واقعی مخفیانه و بدون آنکه کسی متوجه شود، با فردی که به اشتباه متهم شده بود، جا به جا شود. اگر چه با تعویض متهم با قاتل اصلی، حکم قاضی درست از آب در آمده است و قاتل واقعی به جزای اعمال خود خواهد رسید اما از نظر زاگزبسکی قاضی شایسته آن تحسینی نیست که با محکوم نمودن قاتل واقعی در همان مرحله اول نصیبش می‌شد. به یک معنا اگر چه عمل قاضی هم به واسطه انگیزه و عمل فضیلت‌مندانه‌اش مورد تحسین واقع می‌شود و هم نتیجه پایانی مطابق با هدف قاضی بوده است اما عمل قاضی از نوع اعمالی نیست که شایسته بالاترین تحسین‌ها باشد. با این تفصیل زاگزبسکی معتقد است که عمل مبتنی بر فضیلت، عملی است که از هر لحاظ خوب و ارزشمند محسوب می‌شود و شایسته بیشترین تحسین‌ها باشد. بر این اساس زاگزبسکی در تعریف اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت می‌نویسد:

یک عمل، عمل مبتنی بر فضیلت A است، اگر و تنها اگر برآمده از مولفه‌ی انگیزشی A باشد، فعلی که اشخاص دارای فضیلت A بنا بر خصلت در آن اوضاع و احوال انجام می‌دهند و به دلیل این ویژگی‌هایش، در فراهم کردن غایت فضیلت A کامیاب است (Zagzebski, 1996, p.270).

در باب عمل مبتنی بر فضیلت باید دو نکته را مدنظر قرار داد. نخست، انجام عمل مبتنی بر فضیلت نیازمند دارا بودن فضایل نیست، بلکه انجام آن تنها محتاج وجود انگیزه‌های فضیلت‌مندانه است. دوم، شرایط انجام عمل مبتنی بر فضیلت زمانی به طور کامل برآورده می‌شود که فرد به واسطه‌ی بخش انگیزشی به هدف آن فضیلت برسد. حال با مدنظر قرار دادن این دو نکته، پاسخ زاگزبسکی به معضل گتیه و معضل ارزش را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۲. زاگزبسکی و معضل گتیه

زاگزبسکی معتقد است هر نظریه‌ای اعم از نظریه‌های درون‌گرا و برون‌گرا که معرفت را به باور صادق به‌علاوه مولفه‌ی سومی تعریف کند به معضل گتیه دچار خواهد شد. به باور وی از آن‌جا که توجیه ضامن صدق نیست، این احتمال وجود دارد که ارتباط میان توجیه و صدق قطع گردد و دوباره از روی بخت و شانس برقرار گردد. (Zagzebski, 1994, pp.65-66). از همین روی زاگزبسکی در نظر دارد تا امکان بروز شکاف میان حقیقت (صدق) و فضایل فکری را با استفاده از اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت منتفی سازد (Zagzebski, 1996, pp.283-284). با مدنظر قرار دادن این نکته به تعریف زاگزبسکی از معرفت باز می‌گردیم و بر اساس تأملات پیشین در باب عمل مبتنی بر فضیلت تعریف وی از معرفت را تحلیل می‌نماییم

بر اساس تعریف زاگزبسکی از معرفت و توضیحات وی در باب اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت می‌توان گفت، معرفت (۱) باور صادقی است که (۲) حاصل (۳) انگیزه‌ها و اعمال معرفتی فضیلت‌مندانه باشد. بر اساس شرط (۲) که زاگزبسکی برای ایمن نگاه داشتن تعریف خود از معضل گتیه وضع کرده است، تنها باور صادقی معرفت محسوب می‌شود که حاصل انگیزه‌ها و اعمال فرد فضیلت‌مند باشد. بنابراین اگر شخصی باور صادقی را از روی بخت و اقبال و نه از سر انگیزه‌ها و اعمال فضیلت‌مندانه به دست آورد، عمل او عمل مبتنی بر فضیلت محسوب نمی‌شود (Baehr, 2011, p.35). بنابراین باور صادقی که حاصل انگیزه‌های فضیلت‌مندانه نباشد، معرفت محسوب نخواهد شد و تعریف زاگزبسکی از معرفت را دچار مشکل نخواهد ساخت. بر این اساس زاگزبسکی در پاسخ به مثال نقضی گتیه خواهد گفت که باور صادق در مثال‌های نقضی

گتیه از آن روی معرفت محسوب نمی‌شود که باور صادق در این مثال‌ها حاصل انگیزه‌ها و اعمال فضیلت‌مندانه شخص برای دست‌یابی به معرفت نبوده است و در واقع عمل مبتنی بر فضیلت تحقق نیافته است تا شرایط وی برای کسب معرفت مهیا گردد (Battaly, 2008, pp.653-654).

۲-۲. زاگزبسکی و معضل ارزش

به عقیده زاگزبسکی در جریان تعریف چستی معرفت پیدا کردن ارزش دیگری در مجاورت با باور صادق و جدای از آن کافی نیست؛ بلکه باید ارزش دیگری را در جای درست خود بیابیم. به باور وی، مفهوم دانستن باید علاوه بر ارزش مولفه‌ی خود، یعنی باور صادق، خوبی دیگری در درون خود داشته باشد (زاگزبسکی، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۷). پیشنهاد زاگزبسکی برای حل معضل ارزش بازننگری در رابطه بین باور و منبع آن است. از نظر وی در مثال قهوه‌ساز از آنجا که قهوه محصول یا خروجی دستگاه است ارزش خود را از آن کسب نمی‌کند درحالی‌که موارد دیگری وجود دارد که ویژگی‌های ارزشمند یک علت به معلول آن انتقال می‌یابد. برای مثال زاگزبسکی به فعل (عمل) و فاعل (عامل) آن اشاره می‌کند که در آن، فعل، فرآورده‌ی فاعل نیست بلکه جزئی از او و در واقع بازتاب ویژگی‌های شخصیتی او به عالم خارج است. به همین دلیل در این نوع رابطه ویژگی‌های فاعل به فعل او منتقل می‌شود و فاعل به واسطه ویژگی‌های فعل خود، ارزش و اعتبار کسب کرده و یا بی‌اعتبار می‌گردد. زاگزبسکی بر این باور است که حالت دانستن از جهات درخور توجهی همانند یک فعل یا عمل است. بر این مبنا باور نیز می‌تواند ویژگی‌های ارزشمند خود را از ویژگی‌های فاعل یا عامل آن کسب نماید. از نظر زاگزبسکی اگر ما باور را گونه‌ای فعل در نظر بگیریم آن‌گاه انگیزه فاعل یا عامل یکی از ویژگی‌های تاثیرگذار در عمل/باور شخص است. زاگزبسکی معتقد است همان‌گونه که انگیزه‌ها در داوری‌های ما از افعال نقش مهمی را ایفا می‌کنند، انگیزه افراد نیز بر داوری‌های ما پیرامون باورهایشان تأثیرگذار است. زاگزبسکی که انگیزه‌ی بنیادین فضایل فکری را عشق به حقیقت معرفی کرده است، معتقد است که باور صادقی که بر اساس انگیزه‌ی عشق به حقیقت حاصل شده است، علاوه بر ارزش صدق واجد ارزش دیگری است که از انگیزه‌ی عشق به حقیقت نشات گرفته است. بنابراین زاگزبسکی در

نظریه‌ی خود، ارزش مضائف معرفت بر باورصادق صرف را با ارجاع به انگیزه‌های فضیلت‌مندانه شخص تبیین می‌نماید (Zagzebski, 2003, pp.17-19).

۳. نقد و بررسی

نظریه‌ی زاگزبسکی در باب معرفت مباحث بسیاری را بر انگیزخت و جمع‌کثیری از معرفت‌شناسان را به واکنش واداشت. نقدهای بسیاری مطرح گردید که برخی مبانی و پیشفرض‌های زاگزبسکی را هدف قرار داده و برخی با پذیرش این مبانی، اصل نظریه و تعریف زاگزبسکی از معرفت را به چالش کشیده‌اند. در این مقاله تلاش می‌کنیم تا برخی از این نقدها را مطرح و مورد ارزیابی قرار دهیم.

۱-۳. اراده‌گرایی در ساحت باورها

یکی از مناقشه‌برانگیزترین مبانی نظریه‌ی زاگزبسکی، اراده‌گرایی اعتقادی یا اراده‌گرایی در ساحت باورهاست.^۱ در واقع پذیرش نظریه‌ی زاگزبسکی در تعریف معرفت به باور برآمده از عمل مبتنی بر فضایل فکری بر این پیشفرض استوار است که انسان در فرآیند کسب معرفت دارای اراده و اختیار است. این درحالی است که نقش اراده در ساحت باورها با ابهامات فراوانی همراه است و بسیاری از متفکران معاصر قائل به غیرارادی بودن فرآیند کسب باور هستند.

زاگزبسکی ارادی بودن افعال را دایر بین نفی و اثبات نمی‌داند بلکه قائل به طیفی بودن نقش اراده در افعال است. از نظر وی افعال بر حسب میزان ارادی بودن در طیفی قرار می‌گیرند که در یک سر آن اراده نقش پررنگی را ایفا می‌کند و در سر دیگر آن چه بسا اراده نقشی بر عهده نداشته باشد. برای نمونه زاگزبسکی اعمالی مانند انتخاب غذا از لیست رستوران را در کران بالای طیف و اعمالی غریزی مانند عطسه را در کران پایینی طیف قرار می‌دهد. زاگزبسکی معتقد است در مورد باورها نیز همین شرایط حاکم است و نقش اراده در فرآیند کسب باور نیز درست همانند نقش اراده در انجام افعال به صورت طیفی بوده و دایر بر نفی و اثبات نیست (Zagzebski, 1996, pp.66).

این مدعای زاگزبسکی مورد انتقاد برخی از معرفت‌شناسان همچون پلنتینگا و ویلیام آلستون^۱ است. آلستون به تفصیل استدلال می‌کند که ما بر باورهایمان کنترلی نداریم. از نظر وی کنترل ارادی^۲ معانی و اقسام مختلفی دارد. قسم اول کنترل ارادی پایه^۳ است. مثال بارز این نوع کنترل، کنترل ما بر افعال و اعمال بدنی مان است مثل بلند کردن دستها، خم کردن زانوها، بستن چشم‌ها و نظایر آن. از نظر آلستون شکل‌گیری باورها شبیه هیچ یک از این موارد نیست. به عبارت دیگر ما چنین کنترلی بر باورهایمان نداریم. قسم دوم کنترل ارادی بی واسطه غیر پایه^۴ است. مثال متداول این مورد باز کردن درب و روشن کردن چراغها است. ما این کارها را صرفاً از طریق حرکات بدنی به شیوه ای خاص انجام می‌دهیم. اما سومین قسم کنترل ارادی که ضعیف‌تر از مورد قبلی است کنترل ارادی درازمدت^۵ است. همانطور که برخی اشاره دارند این نوع کنترل تمایز دقیقی از مورد قبلی ندارد. با این حال برای این مورد مثالهایی می‌آورند تا بتوانند آن را از مورد قبلی جدا سازند. موردی که در این خصوص می‌توان مثال زد رنگ کردن یا نقاشی کردن خانه یا منزل است. قسم چهارم تاثیر ارادی با واسطه^۶ است. قسم اخیر در جایی است که ما روندی از افعال را پیش می‌گیریم که چه بسا در یک دوره طولانی بر وضعیتی اثر بگذارد. برای مثال شخص چه بسا از طریق تغذیه و ورزش بتواند بر وضعیت قلبش تاثیر بگذارد. از نظر آلستون کنترل ما بر باورهایمان از قسم چهارم است؛ ولی نکته مهم این است که از نظر وی چنین کنترلی بر باورها نمی‌تواند مستلزم وظیفه‌گرایی در خصوص آنها باشد (Feldman, 2000, pp.670-671).

آلستون در توصیف دیدگاه زاگزبسکی بیان می‌دارد که باور موجه در نظریه‌ی زاگزبسکی، چیزی است که فرد برانگیخته شده است تا به آن باور پیدا کند در حالی که بر اساس آنچه که درباب نقش اراده در تحقق افعال بیان شد، آلستون امکان وجود

1. William P. Alston.
2. voluntary control
3. basic voluntary control
4. nonbasic immediate voluntary control
5. long range voluntary control
6. indirect voluntary influence

انگیزه در فرآیند کسب باورها را منتفی می‌داند. آلستون معتقد است که مباحث زاگزبسکی پیرامون نقش اراده در فرآیند کسب باورها را ناموفق بوده و این نقطه‌ی ضعف کلیت نظریه‌ی زاگزبسکی را تحت شعاع قرار داده است (Alston, 2000, p.187).

با این وجود زاگزبسکی توصیف آلستون از نظریه‌ی خود را نادرست می‌داند. زاگزبسکی معتقد است که در نظریه‌ی وی، فرد به دنبال کسب باور خاصی نیست، بلکه فرد به واسطه‌ی استعداد انگیزشی که بخشی از فضایل است برانگیخته شده تا در فعالیت‌های شناختی خود فضایل فکری نظیر سعه صدر، انصاف و دقت فکری را به کار گیرد. بنابراین در نظریه‌ی زاگزبسکی فرد برانگیخته نشده است تا باور خاصی کسب نماید، بلکه با اهمیت دادن به حقیقت (صدق) به دنبال انجام اعمالی است که گمان می‌برد که او را به هدف می‌رساند (Zagzebski, 2000, p.211).

۲-۳. ناکافی بودن شرایط زاگزبسکی در تعریف معرفت

علاوه بر مناقشات فراوانی که بر سر مبحث اراده‌گرایی در ساحت باور وجود دارد، بسیاری معتقدند که پاسخ زاگزبسکی به معضل گتیه ناکارآمد است؛ به این معنا که ممکن است تمام شرایط نظریه‌ی زاگزبسکی وجود داشته باشد اما شهوداً نتوانیم باور صادق فرد را معرفت بنامیم. از همین روی برخی از معرفت‌شناسان تلاش نموده‌اند تا با ارائه مثال‌های نقضی گتیه‌وار ناکافی بودن تعریف زاگزبسکی از معرفت را به نمایش گذارند. روبرت سی روبرتس^۱، جی وود^۲، جیسون بر^۳، جان گرگو و هدریتلی^۴ از جمله معرفت‌شناسانی هستند که از مثال‌های نقضی گتیه‌وار برای نقد نظریه‌ی زاگزبسکی استفاده کرده‌اند. برای نمونه یکی از مثال‌های نقضی را طرح و مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

فرض کنید اسمیت مامور رسیدگی به پرونده قتل حسابدار شرکتی عظیم شده است.

1. Robert C. Roberts
2. W. Jay Wood
3. Jason Baehr
4. Heather D. Battaly

اسمیت که دغدغه‌ی کشف حقیقت را دارد، تلاش می‌کند تا فرضیه‌های مختلف را در مورد قاتل حسابدار شرکت مورد بررسی قرار دهد و با دقت به جستجوی شواهد و مدارک برآمده و آن‌ها را مورد ارزیابی قرار دهد. در یک کلام، اسمیت فضیلت‌مندانه برانگیخته شده است تا حقیقت را کشف کند و هرآنچه از فردی فضیلت‌مند انتظار می‌رود را به نمایش گذاشته است. برای ساده تر شدن مسئله فرض کنید که این پرونده تنها دو متهم دارد: مدیر عامل شرکت و همسر حسابدار. شواهد قرص و محکمی وجود دارد که از نفرت آشکار همسر حسابدار به او پرده بر می‌دارد. در مقابل اثر انگشت مدیر عامل شرکت روی آلت قتل پیدا شده است. اسمیت بر اساس این شواهد تقریباً متقاعد شده است که مدیر شرکت قاتل است اما از آن‌جا که می‌خواهد فرضیه‌های دیگر را نیز بررسی کند با تیم خود به مشورت می‌نشیند تا نظر آن‌ها را در این باره بشنود. در واقع اسمیت با این کار فضیلت سعه صدر و گشودگی نسبت به نظرات دیگران را به نمایش می‌گذارد. با این حال بدون آن که اسمیت و تیمش متوجه شده باشند، رئیس شرکت مغز همکاران اسمیت را به گونه‌ای شستشو داده است که کاملاً متقاعد شده‌اند قتل کار همسر حسابدار بوده است. وقتی اسمیت با همکارانش به شور می‌نشیند، آن‌ها قاطعانه همسر حسابدار را قاتل معرفی می‌کنند و مدعی می‌شوند که اسمیت شواهد قطعی و سفت و سختی که علیه همسر حسابدار وجود دارد را نادیده گرفته است. بنابراین اسمیت که در مقابل نظرات دیگران گشوده بود و خود را بری از خطا نمی‌دانست، رفته رفته متقاعد می‌شود که همسر حسابدار قاتل بوده است. حال فرض را بر این بگذارید که در واقع نیز همسر حسابدار قاتل بوده است و از قضا باور اسمیت صادق از آب در آمده است. بنابراین به نظر می‌رسد در این مثال اسمیت فضیلت‌مندانه برانگیخته شده و آن‌گونه عمل کرده است که فردی فضیلت‌مند نیز در چنین شرایطی عمل می‌کرد، با این حال رسیدن اسمیت به حقیقت صرفاً از روی بخت و اقبال بوده است (Battaly, 2008, p.654).

مطرح کنندگان این گونه مثال‌های نقضی معتقدند که علی‌رغم وجود انگیزه و عمل فضیلت‌مندانه‌ی اسمیت، به صورت شهودی در می‌یابیم که باور صادق اسمیت معرفت به حساب نمی‌آید.

زاگزبسکی مطرح کنندگان این گونه مثال‌های نقضی را به بدفهمی نظریه‌ی خود متهم

می‌کند و معتقد است طرح مثال‌های نقضی از آن‌جا نشأت گرفته است که منتقدان اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت فکری را به درستی درک نکرده‌اند (زاگزبسکی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۳). به نظر می‌رسد که حق با زاگزبسکی باشد و طرح مثال‌های نقضی گتیه‌وار برای نظریه‌ی زاگزبسکی محلی از اعراب نداشته باشد؛ چرا که زاگزبسکی با استفاده از اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت، انگیزه و عمل فضیلت‌مندانه را با رسیدن به صدق در هم آمیخته است. در واقع بروز شکاف میان انگیزه‌های فضیلت‌مندانه و دستیابی به صدق موجب می‌شود که عمل مبتنی بر فضیلت تحقق نیابد. از این روی در مثال‌های نقضی گتیه‌واری که در نقد دیدگاه زاگزبسکی مطرح شده است، اگرچه عمل صورت گرفته عملی فضیلت‌مندانه و برآمده از انگیزه‌ی فضیلت‌مندانه بوده است، با این حال رسیدن به صدق حاصل این انگیزه و اعمال نبوده و در نتیجه عمل مبتنی بر فضیلت به معنایی که زاگزبسکی از آن مراد می‌کند، تحقق نیافته است.

البته دفاع از نظریه‌ی زاگزبسکی در مقابل مثال‌های نقضی گتیه‌وار به معنای آن نیست که نویسندگان این سطور نظریه‌ی وی را از این منظر نظریه‌ای موفق بدانند، بلکه معتقدیم در نقد نظریه‌ی وی باید اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت فکری را نشانه گرفت و از این طریق مشکل تعریف زاگزبسکی از معرفت را در مواجهه با معضل گتیه به نمایش گذاشت. این اصطلاح که به منظور پوشاندن شکاف میان انگیزه و عمل فضیلت‌مندانه با دستیابی به صدق وضع شده است، دست‌آویزی برای زاگزبسکی گردیده و ایشان در برخورد با مثال‌های نقضی گتیه‌وار با بیان این که عمل صورت گرفته عمل مبتنی بر فضیلت فکری نبوده است، خود را از دام معضل گتیه رها می‌سازند. این در حالی است که این اصطلاح ساختگی، با مشکلاتی روبرو است. برای نمونه برخی منتقدان این پرسش را مطرح ساخته‌اند که اگر راهکار زاگزبسکی در طرح چنین اصطلاحی راهکاری قابل قبول است، چرا نتوان از این روش برای از میان بردن شکاف میان صدق و قوای باورساز اعتماد پذیر بهره برد؟ آیا طرفداران اعتماد‌گرایی نمی‌توانند با طرح اصطلاحی جدید بین باور تولید شده توسط قوای باور ساز قابل اعتماد^۱ و باوری که به

1. reliable belief-producing process

گونه‌ای قابل اعتماد^۱ توسط چنین قوایی فرآوری شده است تمایز قائل شوند؟ آیا نمی‌توانند با قائل شدن به چنین تمایزی در مواجهه با باورهای کاذبی که از طریق قوای باورساز قابل اعتماد فرآوری شده‌اند، مدعی گردند که باور مذکور به گونه‌ای قابل اعتماد توسط قوای معرفتی قابل اعتماد فرآوری نشده است و از این طریق نظریه‌ی خود را در برابر معضل گتیه ایمن سازند؟ اگر راهکار زاگزبسکی راهکاری قابل قبول است چرا نتوانیم در نظریه‌ی کارکرد صحیح^۲ پلنتینگا با طرح تمایز میان باور برآمده از قوای با کارکرد صحیح و باوری که به درستی توسط چنین قوایی فرآوری شده است، شکاف میان قوای با کارکرد صحیح و صدق را پوشانیم و از این طریق راه را بر معضل گتیه ببندیم؟ (Roberts & Wood, 2007, p. 14)

زاگزبسکی در پاسخ به این پرسش‌ها ناچار است برای طرح اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت در مقابل عمل فضیلت‌مندانه و کاربرد آن در معرفت‌شناسی دلیل موجهی داشته باشد، حال آن‌که برخی بر این باورند که کاربرد این اصطلاح حتی در حوزه اخلاق نیز با مشکلاتی مواجه است. برای نمونه جولیا آناس معتقد است که عمل مبتنی بر فضیلت آن‌گونه که زاگزبسکی در نظریه‌ی خود به کار برده است، در سنت اخلاق فضیلت، عملی فضیلت‌مندانه محسوب نمی‌شود؛ چرا که بر پایه‌ی تفسیر زاگزبسکی از این اصطلاح، فرد برای انجام عمل مبتنی بر فضیلت نیازمند آن نیست که صاحب فضایل باشد، بلکه به صرف وجود انگیزه فضیلت‌مندانه و به شرط کام‌یابی در رسیدن به هدف چنین انگیزه‌ای، عمل مبتنی بر فضیلت تحقق می‌یابد. به عقیده آناس اگر از منظر اخلاق فضیلت به این اصطلاح بنگریم، عمل مبتنی بر فضیلت به هیچ روی عمل فضیلت‌مندانه محسوب نمی‌شود؛ چرا که دارا بودن فضایل که شرط اصلی عمل فضیلت‌مندانه است، در نظریه زاگزبسکی شرط لازم تحقق عمل مبتنی بر فضیلت نیست. بنابر این به نظر می‌رسد طرح و استفاده از اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت نه تنها در معرفت‌شناسی بلکه در اخلاق نیز با مشکلاتی روبروست (Annas, 2007, pp.29-30).

1. produced reliably
2. proper function theory

۳-۳. شرایط زاگزبسیکی شرایط لازم برای معرفت نیست

انتقاد دیگری که نظریه‌ی زاگزبسیکی با آن روبروست، الزامی نبودن شرایط زاگزبسیکی برای کسب معرفت است. همان‌گونه که در تبیین نظریه‌ی زاگزبسیکی بیان نمودیم، بر اساس نظریه‌ی وی تنها باور صادقی معرفت محسوب می‌شود که حاصل انگیزه‌ها و اعمال فرد فضیلت‌مند باشد، با این حال حداقل در نگاه اول به نظر می‌رسد معارف آسان‌یابی وجود دارد که انگیزه و اعمال فرد در کسب آن‌ها هیچ‌گونه دخالتی ندارد. این که کتابی را پیش روی خود می‌بینم، این که شاهد خاموش شدن ناگهانی چراغ هستم یا رایحه‌ای را استشمام می‌کنم، همه و همه از مواردی است که به نظر می‌رسد معرفت بدان‌ها نیازمند وجود انگیزه‌های فضیلت‌مندانه و طلب حقیقت نیست. هم‌چنین اگر معرفت را به شخص فضیلت‌مند و یا شخصی که انگیزه‌های فضیلت‌مندانه دارد محدود نمایم، آنگاه در تبیین معرفت در افراد نابالغ نیز با مشکل مواجه خواهیم شد. بر همین اساس می‌توان مدعی شد که نظریه زاگزبسیکی قادر به تبیین برخی از معارف از جمله معارف آسان‌یاب نخواهد بود، چرا که معرفت برای انسان بعضاً از طریق انفعال حاصل می‌شود (Greco, 2000, p.182; Dougherty, 2011, pp.73-86).

زاگزبسیکی در پاسخ به این انتقادات بیان می‌دارد که معرفت آسان‌یاب هم آن‌گونه که تصور می‌شود آسان‌یاب نیست. به طور مثال در باب ادراک حسی کسی که باور دارد در حال نظاره کردن شیئی است، به شرطی باور او معرفت محسوب می‌شود که او به علائم و نشانه‌های دال بر اعتماد ناپذیر بودن قوای حسی خود در آن محیط آگاه بوده و در صورت قرار گرفتن در چنان شرایطی به قوای معرفتی خود اعتماد نکند. همچنین به عقیده وی باور آسان‌یابی که مبتنی بر شواهد و گواهی دیگران است معرفت محسوب خواهد شد، مشروط بر آن که شخص هر زمان که شهادتی بر اعتماد ناپذیر بودن گواهی دهندگان به دست آورد، از آن سر باز زند (زاگزبسیکی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۵). به نظر می‌رسد زاگزبسیکی با طرح این تأملات در پی آن است تا نشان دهد معرفت نیازمند تأمل آگاهانه^۱ است و تأمل آگاهانه نیازمند انگیزه‌های فضیلت‌مندانه. با این وجود به نظر

می‌رسد این پاسخ زاگزبسکی نیز نمی‌تواند به طور کامل جواب‌گوی انتقادات وارد شده باشد؛ چرا که به واسطه شرایطی که زاگزبسکی برای کسب معرفت آسان‌یاب در نظر گرفته است، معرفت آسان‌یاب به افراد بالغ و عاقلی محدود می‌شود که توانایی سنجش محیط و شرایط را دارند، درحالی که کسب معرفت آسان‌یاب برای افراد نابالغ و مبتلا به نقایص مغزی (و احتمالاً حیوانات) نیز امکان‌پذیر است.^۱ این افراد نه تنها فاقد انگیزه‌ی عشق به حقیقت هستند بلکه از شرایط ابطال‌گر معرفت آسان‌یاب نیز آگاهی ندارند (J. Baehr 2014, 134).

۴. نتیجه‌گیری

زاگزبسکی با الگو قرار دادن اخلاق فضیلت و متناظر با تعریف عمل صحیح در این نظریه، تلاش نمود تا تعریفی شایسته از معرفت را بر حسب فضایل فکری ارائه دهد. زاگزبسکی با تعریف معرفت به باور بر آمده از عمل مبتنی بر فضیلت فکری بر آن بود تا علاوه بر معضل گتیه بر معضل ارزش نیز فائق آید؛ از همین روی برای پر نمودن شکاف میان عمل فضیلت‌مندانه و دست‌یابی به صدق اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت فکری را طرح و مورد استفاده قرار داد تا از این طریق نظریه‌ی خود را در مقابل معضل گتیه ایمن سازد. همچنین زاگزبسکی تلاش داشت تا ارزش مضائف معرفت بر باور صادق صرف را با ارجاع به انگیزه‌های فضیلت‌مندانه فرد توجیه نماید. با این حال نظریه‌ی وی با انتقاداتی جدی روبرو گردید. اراده‌گرایی در ساحت باورها، ناکافی بودن شرایط زاگزبسکی برای معرفت و در نهایت الزامی نبودن شرایط وی برای معرفت از جمله انتقادهایی است که نظریه‌ی زاگزبسکی با آن‌ها مواجه بوده است. علی‌رغم تمام این انتقادات، نظریه‌ی زاگزبسکی را می‌توان نظریه‌ای دوران‌ساز قلمداد کرد؛ چرا که تاثیر نظریه‌ی وی بر معرفت‌شناسان و فیلسوفان اخلاق معاصر بر هیچ کس پوشیده نیست.

۱ البته زاگزبسکی که این انتقاد را پیش‌بینی کرده است، معرفت کودکان را موضوع بی‌اهمیتی معرفی می‌کند (زاگزبسکی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۳)؛ این در حالی است که در جایی دیگر معرفت کودکان را دست‌آویزی برای پاسخ به انتقادات وارد شده بر اصطلاح عمل مبتنی بر فضیلت قرار داده است.

تأملات زاگزبسکی در کتاب فضایل ذهن موجب گردید تا معرفت‌شناسان با دقت بیشتری نسبت اخلاق و معرفت‌شناسی را مورد بررسی قرار داده و بر غنای این دو رشته بیفزایند. هم‌چنین نظریه‌ی وی فیلسوفان اخلاق را بر آن داشت تا فضایل فکری را که طی قرون متمادی مورد غفلت واقع گردیده بود، با دقت بیشتری مورد تحلیل و بررسی قرار دهند.



منابع

- ارسطو (۱۳۸۵)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
- پینکافس، ادموند (۱۳۷۴)، فضایل، *نقد و نظر*، مترجم سیدحمیدرضا حسینی و مهدی علی پور، سال پنجم ۳-۴، ۴۰۵-۴۱۶.
- زاگزبسکی، لیندا (۱۳۹۲)، *معرفت‌شناسی*، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران، نشر نی.
- گتیه، ادموند (۱۳۷۴)، «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟»، ترجمه شاپور اعتماد، *ارغنون* (۲-۸)، ۳۲۱-۳۲۶.
- مبینی، محمدعلی (۱۳۸۹)، *توجیه باور: آری یا نه؟ بررسی آرای ویلیام آلستون*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مبینی، محمدعلی (۱۳۸۷)، «وظیفه شناسی باور؛ مروری بر دیدگاه ویلیام پی. آلستون»، *نقد و نظر*، ص ۹۹-۱۲۶.
- Alston, William (2000), "Virtue and Knowledge", in: *Philosophy and Phenomenological Research* LX, No. 1, 185-189.
- Annas, Julia (1993), *The morality of happiness*, New York, Oxford University Press.
- Annas, Julia (2007), "The Structure of Virtue", *Intellectual virtue perspectives from ethics and epistemology*, edited by Linda Zagzebski and Michael DePaul, Oxford: Clarendon press.
- Athanassoulis, Nafsika (2013), *Virtue Ethics*, London, Bloomsbury.
- Axtell, Guy (2000), *Knowledge, Belief, and Character: Readings in Virtue Epistemology*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Axtell, Guy (1997), "Recent work on virtue epistemology" in: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 34, No. 1, pp.1-26.
- Baehr, Jason (2009), "Is there a value problem?" in: *Epistemic Value*, edited by Duncan Pritchard, Adrian Haddock and Alan



Millar, 42-59, Oxford University Press.

Baehr, Jason (2009), *The inquiring mind: on intellectual virtues and virtue epistemology*, Oxford, Oxford University Press.

Baehr, Jason (2014), "Knowledge Need Not Be Virtuously Motivated", in: *Contemporary Debate in Epistemology*, Matthias Steup (ed.), John Turri and Ernest Sosa, West Sussex, Wiley-Blackwell.

Battaly, Heather (2014), "Intellectual Virtues.", *Handbook Of Virtue Ethics*, edited by Stan van Hooft, Nafsika Athanssoulis, Jason Kawal, Justin Oakely, Nicole Saunders and Liezl Van Zyl, Durham, Acmun.

Battaly, Heather (2008), "Virtue Epistemology", in: *Philosophy Compass*, Vol. 3, No. 4, pp.639-663.

Crips, Roger (1996), "Modern moral philosophy and the virtues", In: *How Should One Live? Essays on the Virtues*, edited by Roger Crisp, Oxford, Clarendon Press.

Dougherty, Trent (2011), "Knowledge happens: Why Zagzebski has not solved the meno problem", *Southern Journal of Philosophy* 49, No. 1, pp.73-88.

Driver, Julia (2001), *Uneasy Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.

Greco, John (2000), "Two Kinds of Intellectual Virtue" in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 60, No. 1, pp.179-184.

Marcum, James (2012), *The Virtuous Physician: The Role of Virtue in Medicine*, Dordrecht, Springer.

Marcum, James (1993), *Epistemic virtue and doxastic responsibility*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

Roberts, Robert C., and W. Jay Wood (2007), *Intellectual virtues: an essay in regulative epistemology*, Oxford, Oxford University Press.

Sosa, Ernest (1991), *Knowledge in Perspective: Selected Essays in*

Epistemology. Cambridge: Cambridge University Press.

Zagzebski, Linda (2003), "The Search for the Source of Epistemic Good.", *Metaphilosophy*, Vol. 34, No. 1-2, pp.12-28.

_____ (2000), "Responses" in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 60, No. 1, pp.207-219.

_____ (1999), "What Is Knowledge?" in: *The Blackwell Guide to Epistemology*, edited by John Greco and Ernest Sosa. Oxford: Blackwell.

_____ (1998), "Virtue Epistemology", in: *Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig. London: Routledge.

_____ (1996), *Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, New York, NY, USA: Cambridge University Press.

_____ (1994), "The inescapability of Gettier problems", in: *Philosophical Quarterly*, Vol. 44, No. 174, pp.65-73.