

فضیلت معرفتی، قوه اعتمادپذیر و ویژگی منشی: رویکردی تطبیقی

زهرا خزاعی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۵/۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۱۱/۱۰)

چکیده

در معرفت‌شناسی فضیلت، فضیلت معرفتی به دو صورت تعریف شده است؛ سوسا آن را از سنخ قوای اعتمادپذیر می‌داند و زگزبسکی آن را از نوع ویژگی‌های منشی. در حالی که هر دو، فضیلت را معرفت‌ساز دانسته و تبیین و توجیه معرفت را بر پایه آن ممکن می‌دانند. در پاسخ به سؤال از دلیل این دو گانگی در تحلیل، مقاله حاضر نگرش متفاوت فیلسوفان به معنا و ویژگی‌های معرفت را عامل آن می‌داند. تعریف سوسا از معرفت به باور صادق موجه و انفعالی دانستن آن، یا به حالتی فراتر از داشتن باورهای صادق، که حاصل فعالیت‌های اختیاری و ارادی است، در زگزبسکی، نهایتاً به این منجر می‌شود که فضیلت را یا از سنخ قوا بدانیم و یا از سنخ ویژگی‌هایی که برای انجام چنین فعالیت‌های ضروری اند. در نتیجه به‌رغم اینکه هر دو فیلسوف وجود قوا را برای کسب معرفت حیوانی ضروری می‌دانند اما نگاه متفاوتشان به معرفت تأملی، نهایتاً به دو برداشت از فضیلت منتهی می‌شود. حتی دخالت دادن عاملیت فاعل در معرفت حکمی و ضروری دانستن برخی ویژگی‌ها مثل دقت و ذهن باز، به عنوان فضیلت باورساز، توسط سوسا، در نتیجه بحث، تغییر چندانی ایجاد نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها: زگزبسکی، سوسا، فضیلت معرفتی، قوه اعتمادپذیر، معرفت تأملی، معرفت حیوانی، ویژگی منشی.

۱. درآمد و پیشینه

سوسا و زگربسکی دو تعریف متفاوت از فضیلت معرفتی ارائه کرده‌اند؛ یکی آن را از سنخ قوای ادراکی می‌داند و دیگری از سنخ ویژگی‌های منشی. در حالی که هر دو معتقدند بر اساس تفسیر ارسطو از فضیلت آن را تعریف کرده‌اند و هر دو بر این باور که فضیلت به معنای مورد نظر آنها شرط لازم و کافی برای کسب معرفت است. اما ظاهراً تفاوت بین یک ویژگی منشی و قوه قابل اعتماد تا آن حد هست که نتوان هر دو را به یک معنا فضیلت معرفتی دانست و به یک میزان و به یک نحو آن را شرط کافی برای تحصیل معرفت تلقی کرد. این تردید این سؤال را پیش می‌آورد چرا این دو فیلسوف به دو تفسیر متفاوت از فضیلت معرفتی دست یافته‌اند، به ویژه آنکه هر دو، فضیلت معرفتی را مفهوم بنیادین معرفت‌شناسی می‌دانند؟

در معرفت‌شناسی فضیلت از گروهی که فضیلت را به قوای اعتمادپذیر تعریف می‌کنند به اعتمادگرا و از کسانی که آن را از سنخ ویژگی منشی می‌دانند به مسئولیت‌گرا تعبیر می‌شود. کد [۱۹۸۷]^۱، مون مارک [۱۹۹۳]^۲، زگربسکی [۱۹۹۶]^۳، ونویگ [۲۰۱۰]^۴، هوک وی [۱۹۹۴]^۵، بائر [۲۰۱۱]^۶، بتلی [۲۰۱۲]^۷ اودی [۲۰۰۱]^۸ و... از جمله فیلسوفانی‌اند که فضیلت معرفتی را ویژگی اکتسابی، مزیت شخصی و شرط تحقق معرفت می‌دانند و در مقابل، سوسا [۱۹۸۰^۹، ۲۰۰۷]، گرکو [۱۹۹۹^{۱۰}، ۲۰۰۰] و گلدمن [۲۰۰۹]^{۱۱} آن را از سنخ قوای اعتمادپذیری می‌دانند که صرفاً ابزار کسب معرفت است. هر دو گروه، عمدتاً در آثار گوناگون خود در باره ماهیت فضیلت، معرفت و دیگر مسائل معرفت‌شناسی به تفصیل سخن گفته‌اند و در باب رابطه معناشناختی و وجودشناختی فضیلت و معرفت، مواضع متفاوتی اتخاذ کرده‌اند^{۱۲}. رابطه معناشناختی از نقش فضیلت در تعریف و تبیین معرفت می‌گوید و رابطه وجودشناختی از میزان تأثیری

1. Epistemic Responsibility.
2. Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility.
3. Virtues of the Mind.
4. "Virtue Epistemology"
5. "Cognitive Virtues and Epistemic Evaluations"
6. The Inquiring Mind.
7. "Virtue Epistemology"
8. "Epistemic Virtue and Justified Belief"
9. "The Raft and the Pyramid"
10. Agent Reliabilism.
11. Reliabilism and the Value of Knowledge.

۱۲. برای مطالعه در این باره نک. به: ۲، صص ۳۵-۳۹.

که فضیلت در تحقق معرفت دارد. مقاله حاضر با نگاهی متفاوت و با این فرض که فضیلت معرفتی شرط لازم برای تحقق معرفت است، از تاثیر نگرش های گوناگون به ماهیت و جایگاه معرفت بر تعریف فضیلت می گوید و نشان می دهد چگونه برداشت های متفاوت از حقیقت معرفت و اقسام آن، طبیعتا به دو تفسیر مختلف از فضیلت منجر می شود. علاوه بر اینکه آن را صرفا عنصری باورساز یا علاوه بر این، عنصری هویت ساز دانستن نیز به همان پایانی منجر می شود که امروزه در آثار فیلسوفان فضیلت گرا شاهدیم. به رغم اینکه امروزه فیلسوفان زیادی از این دو رویکرد معرفتی حمایت کرده اند، اما هنوز می توان سوسا و زگزیسکی را نماینده این دو گروه دانست. از این رو در مقاله حاضر، به دلیل شاخص بودن این دو فیلسوف، بر دیدگاه آنها متمرکز می شویم و تحلیل دیدگاه دیگر فیلسوفان را به فرصتی دیگر واگذار می کنیم.

سوسا تعریف زگزیسکی را صحیح نمی داند؛ از این حیث که ویژگی های منشی باورساز نیستند و در نهایت سعی می کند با گسترش دامنه فضایل، اعتمادگرایی را به گونه ای تفسیر کند که مسئولیت گرایی را نیز پوشش دهد و زگزیسکی از ابتدا، نه تنها فضیلت بودن قوه را نمی پذیرد بلکه اساسا نظریه سوسا را مصداق معرفت شناسی فضیلت نمی داند. به باور او محوریت دادن به نقش ابزاری و کارکردی فضیلت، آن را به دیدگاه نتیجه گرایان نزدیکتر می کند تا فضیلت گرایی [۲۳]. فارغ از شباهتها و اختلافات معرفتی دیگری که بین این دو فیلسوف وجود دارد فعلا پرسش مهم این است که اختلاف در تعریف فضیلت ناشی از چیست؟

در مقاله حاضر، جهت بررسی و تحلیل علل اختلاف، نخست به تعریف فضیلت معرفتی می پردازیم و پس از بیان عوامل احتمالی مؤثر در اختلاف، بر تاثیر تعریف معرفت بر معنای فضیلت تمرکز می کنیم. در این رابطه، ضمن تعریف اقسام معرفت از نظر سوسا و زگزیسکی نشان می دهیم چگونه اختلاف در نگرش به معرفت و به ویژه نگرش متفاوت به معرفت تاملی می تواند به دو برداشت از فضیلت منجر شود. در مجموع، هر چند هیچ کدام از دو تعریف فضیلت کافی نیست، به نظر می رسد تعریف زگزیسکی، فارغ از همه مشکلاتی که دارد، موفقتر و صائب تر است.

۲. فضیلت؛ قوه یا ویژگی؟

سوسا در آثاری که تا قبل از ۲۰۱۵ نوشته فضایل را از سنخ قوای اعتمادپذیر و

مهارت‌های اکتسابی می‌داند [مثلا در ۱۹۹۱ و ۲۰۰۷] و برای فضیلت به عنوان ویژگی منشی هیچ اعتباری قائل نیست. اما اخیرا [۱۹، ۲۰] رویکردی مکمل نسبت به رویکردهای قبلی اتخاذ کرده است، بدون آنکه از موضع خود در رابطه با قوه بودن فضیلت عدول کند [۱۹، ۶۲-۷۴ pp]. فضائل به طور کلی از سنخ قوای قابل اعتماد یا ویژگی‌های ثابتی‌اند که ما را قادر می‌سازد تا عملکرد عقلانی را به خوبی انجام دهیم و باعث افزایش باورهای صادق نسبت به کاذب می‌شود. بر این اساس، قوای ادراک حسی، حافظه، استدلال و شهود از جمله پارادایم‌های فضیلت معرفتی‌اند. به باور سوسا، تنها باوری که از طریق این قوا حاصل شود صادق، و در غیراین صورت کاذب است.

زگزبسیکی قبول دارد برای کسب معرفت نیازمند قوای ادراکی هستیم اما از اینها به فضیلت تعبیر نمی‌کند. وی فضیلت را از سنخ ویژگی منشی می‌داند و سعی می‌کند همان ویژگی‌هایی که ارسطو برای فضیلت اخلاقی برمی شمرد برای فضایل معرفتی قائل شود.^۱ به دلیل اینکه فاعل، به طور ارادی آنها را انتخاب می‌کند، آنها در ساختار شبیه فضایل اخلاقی و از سنخ ویژگی منشی‌اند. مزیت‌هایی شخصی که بیانگر شخصیت معرفتی ما هستند، فاعل بر آنها کنترل دارد و آنها را از طریق عمل متناسب کسب می‌کند. به همین دلیل است که در مقابل آنها مسئولیم و به خاطر داشتن آنها شایسته تحسینیم و چون تنها برای داشتن چیزهایی تحسین می‌شویم که بر آنها کنترل داریم در نتیجه فضایل نمی‌توانند از سنخ قوای ادراکی طبیعی باشند [۲۳، ۱۰۵-۱۰۲ pp].

این فضایل دارای عنصر انگیزشی‌اند. عشق به حقیقت، انگیزه مشترکی است که در همه فضایل معرفتی که زگزبسیکی از آنها نام می‌برد؛ مثل تواضع معرفتی، شجاعت، ذهن باز، دقت و ... وجود دارد، علاوه بر تمایل و انگیزش خاصی که هر کدام از این فضایل نسبت به عمل متناسب با آن فضیلت در فرد ایجاد می‌کنند.

اما فضیلت معرفتی در نظر سوسا یا از سنخ قوای طبیعی است که فرد تلاشی برای کسب آنها نکرده [مثل بینایی] یا از سنخ مهارت‌های اکتسابی است، مثل استدلال کردن، [۱۶، ۲۷۸ p؛ ۱۷، ۸۶ p] که با آنکه با نوع اول قدری تفاوت دارند ولی فرد به خاطر هیچکدام از اینها نه تحسین می‌شود و نه برانگیخته؛ چرا که اصلا از سنخ عواطف نیستند تا بتوانند فرد را برانگیزانند.

۱. برای مطالعه ویژگی‌های فضیلت اخلاقی ارسطو نک. به: ۱، کتاب دوم.

سوسا در آثار اخیر خود از سه دسته فضیلت نام می‌برد؛ قوای غیر فاعلی^۱، فضایل فاعلی^۲ و فضائل منشی یا ارزشهای شخصی. ارزشهای شخصی باورساز نیستند بلکه در فرایند معرفت، صرفاً یاری‌بخش فاعلند. این فضائل کمکی یا جنبی از سنخ ویژگی منشی‌اند، مانند تواضع و شجاعت معرفتی، ولی در عین حال، جزو فضایل باورساز نیستند [۱۹، ۴۸].^[p] فضایل باورساز همانها هستند که قبلاً از آنها نام برده شد. این نوع فضایل در واقع، باعث تکمیل فرایند معرفت می‌شوند. در نتیجه گرچه ممکن است فرد به خاطر اینها شایسته تحسین باشد اما معرفت وابسته به اینها نیست. اما برخی دیگر را با آنکه از سنخ قوا نیستند و نوعی ویژگی‌اند جزو فضایل معرفت‌ساز می‌داند، در حالی که اینها با ارزشهای شخصی یا ویژگی منشی نیز تفاوت دارند. وی اینها را فضائل فاعلی می‌نامد و از دقت شایسته و ذهن باز به عنوان مصادیق آن نام می‌برد [۱۹]. اینها مستلزم انگیزش اکتسابی به سوی حقیقت نیستند [۱۹، ۴۹-۵۰].^[pp] اما در عین حال آنگونه که از سوسا برمی‌آید اینها ویژگی اکتسابی‌اند که فاعل به خاطر آنها مسئول است [۱۹، ۴۸].^[p] در مجموع، اگر فضایل باورساز [قوا و فضائل فاعلی]، فضایل معرفتی باشند نه برانگیزاننده‌اند نه مزیت شخصی محسوب می‌شوند. بلکه صرفاً ابزارند و مهمترین ویژگی آنها این است که برای دستیابی به معرفت ضروری‌اند.

۳. دلایل دوگانگی؛ سه احتمال

عوامل زیر را می‌توان از جمله عوامل اختلاف‌ساز دانست:

۱. ابهام در ماهیت فضیلت عقلی در آثار ارسطو [۱، کتاب ششم] ۲. فضیلت معرفتی، عنصری هویت‌ساز ۳. تعریف معرفت و رابطه آن با فضیلت. بررسی احتمال اول، به رغم اهمیت، مجال دیگری می‌طلبد.

اینکه فضایل معرفتی را مؤثر در شکل‌گیری هویت فردی بدانیم یا خیر، بر بحث حاضر تاثیر مهمی دارد. سوسا چنین نقشی برای فضایل قائل نیست. هر چند در نظر او خود معرفت می‌تواند بیانگر شخصیت فرد باشد. از نظر وی اگر قرار باشد فضایل بیانگر شخصیت معرفتی باشند، احتمالاً دیگر مقوم شناخت نخواهند بود [۱۹، ۴۱-۴۳].^[pp] به همین دلیل است که فرد را به خاطر داشتن آنها شایسته تحسین نمی‌داند.

اما زگزیسکی این را قبول دارد. از نظراو، فضایل نه تنها از آن جهت که معرفت‌سازند

1. non-agential faculties

2. agential virtues

ارزشمند و مسئولیت آورند بلکه داشتن آنها تحسین برانگیز است؛ از این حیث که اینها ابتدا هویت معرفتی را می‌سازند و پس از آن فعالیت معرفتی را شکل می‌دهند، درست همانطور که فضایل اخلاقی سازنده هویت یا شخصیت اخلاقی فردند و آنگاه به حوزه عمل سرایت می‌کنند. در نتیجه همانطور که عمل درست، بر اساس اخلاق فضیلت، عملی است که فرد فضیلت‌مند انجام می‌دهد^۱، اینجا هم معرفت صحیح آن است که فرد دارای فضیلت معرفتی کسب می‌کند.

از نظر زگزیسکی، هویت انسان را نمی‌توان و نباید به دو پاره اخلاقی و معرفتی تقسیم کرد. به تعبیر صحیح‌تر، بخش نظر و عمل یا احساس و عقلانیت را نمی‌توان از هم جدا کرد. از این روست که وی تقسیم نفس به دو جزء با خرد و بی‌خرد ارسطو را نمی‌پذیرد. نه اینکه وی معتقد باشد که این دو جزء یکی هستند یا عملکرد آنها را یکی بدانند، بلکه مراد وی این است اخلاق و معرفت هر دو هویت‌سازند [برای مطالعه نک. به: ۲۳، ۱۷-۱۱۶ pp]. در نتیجه وقتی وی در باره فضایل معرفتی می‌گوید آنها را از سنخ ویژگی منشی می‌داند و در عین حال که به تمایز ویژگی اخلاقی و معرفتی، از جهت کارکرد، توجه دارد از جهت ماهوی این دو را چندان متمایز نمی‌داند و سعی می‌کند با حفظ تفاوت در کارکرد، فضایل معرفتی را بر اساس فضایل اخلاقی تعریف کند. اما این رویکرد را در سوسا نمی‌بینیم. سوسا نگران این است اگر فضایل را از سنخ ویژگی منشی بدانیم معرفت‌شناسی به اخلاق تحویل برده شود و شاید همین نگاه است که باعث می‌شود تا، از نظر زگزیسکی، نظریه سوسا به نتیجه‌گرایی نزدیک‌تر باشد تا اخلاق فضیلت و دیدگاه سوسا شایسته معرفت‌شناسی فضیلت نباشد. در نتیجه، نگاه سوسا به فضایل، متفاوت از نگاه زگزیسکی، بیشتر ابزاری است. از این‌رو، وی حتی در اثر اخیر خود هم، [۲۰، ۱۹] فضایل را سازنده شخصیت معرفتی فرد نمی‌داند و بر نقش معرفت‌سازی فضایل تأکید دارد.

مقاله حاضر بر احتمال سوم متمرکز است و مدعی است نوع نگرشی که فیلسوفان نسبت به معرفت، جایگاه، ارزش و ویژگی‌های آن دارند می‌تواند در برداشت آنها از ماهیت فضیلت معرفتی مؤثر باشد. در نتیجه اگر فضیلت را شرط لازم برای کسب

۱. زگزیسکی در این رابطه متأثر از هرسته‌هاوس است (۱۲) و برای انگیزشی بودن فضایل از اسلوت بهره برده است (۱۵). برای مطالعه تفصیلی دیدگاه هرسته‌هاوس به (۱۳) و دیدگاه اسلوت به (۱۴) و برای مطالعه تاثیرپذیری به (۲)، فصل سوم مراجعه کنید.

معرفت صحیح بدانیم، بسته به اینکه معرفت را چگونه تعریف کنیم ماهیت فضیلت شناختی متفاوت می‌شود. به ویژه اینکه اگر معرفت را ارزشمندتر از باور صادق موجه بدانیم و فضیلت را عامل ارزش بخشیدن به معرفت و امتیاز آن نسبت به باور صادق تلقی کنیم. زگزبسکی و سوسا هر دو معتقدند که فضایل معرفت‌سازند و آنها را شرط لازم کسب معرفت می‌دانند، ولی نگاه متفاوت آنها به معرفت باعث دو تفسیر مختلف از فضیلت معرفتی شده است. گرچه نه زگزبسکی به طور کلی فضایل مورد نظر سوسا را رد می‌کند، نه سوسا به طور کلی فضایل مورد نظر زگزبسکی را، اما مسئولیتی که بر عهده این فضایل می‌گذارند و نقشی که برای آنها قائل می‌شوند با هم تفاوت دارد. از جمله عوامل مؤثر در اینجا ارادی بودن یا نبودن باور داشتن است. چرا که اگر باور، انفعالی باشد عوامل تحقق آن فرق دارد با زمانی که معرفت را فعالانه و ارادی تلقی کنیم. در حالت دوم، فرد نه تنها به خاطر داشتن و نداشتن باور تحسین و تقبیح می‌شود بلکه به خاطر همه عوامل و عناصری که در ایجاد باور تاثیر گذار بوده‌اند نیز مسئول است. در نتیجه فضایل معرفت‌ساز باید از سنخ ویژگی‌های اکتسابی باشند. اما اگر معرفت صرفاً انفعالی باشد ابزار کسب آن می‌تواند از سنخ قوای طبیعی باشد که به خاطر غیر اکتسابی بودن، فرد در مقابل آنها مسئولیتی ندارد. مهم این است این قوا بتوانند معرفت صحیح و ارزشمند را ایجاد کنند.

۴. معرفت و رابطه آن با فضیلت

۴.۱. سوسا

معرفت را عمدتاً به باور صادق موجه تعریف می‌کنند. سوسا هم در آثار مختلف خود از اینکه معرفت را به همین صورت تعریف کند ابایی ندارد و اتفاقاً صحیح هم می‌داند. آنچه برایش نسبت به معرفت‌شناسی تحلیلی متفاوت است تمرکز بر فضایل معرفتی فاعل در معرفت‌شناسی و نگاهی متفاوت به توجیه و ارزش معرفت و مسائلی از این دست است. وی معرفت را به دو قسم حیوانی و تاملی تقسیم می‌کند. معرفت حیوانی از سنخ شناخت غیر اختیاری و غیر فعال است؛ شناختی که حتی بچه‌ها و حیوانات می‌توانند به آن دست پیدا کنند و همه با هم در این نوع معرفت اشتراک داریم [۱۶، ۲۴۰]. زگزبسکی این نوع معرفت را سطحی [۲۳، ۲۷۳-۸۳] و برخی آن را انفعالی می‌خوانند [۹، ۸۰]. این نوع معرفت نیاز به تامل و پژوهش ندارد و به طور خودکار

برای انسان حاصل می‌شود. قوای ادراکی و حافظه و شهود جزو پارادایم‌های این نوع ادراکند. در مقابل، شناخت فعال اختیاری قرار دارد که نیازمند فاعلیت و عمل می‌باشد و به گفته زگزیسکی، نیازمند کسی است که در مورد موقعیت معرفتی‌اش تامل کند، یعنی باورها، محیط شناختی، توانایی‌ها و محدودیت‌های شناختی‌اش را به طور فعالانه مورد تامل قرار دهد و به طور تاملی رفتارهای معرفتی‌اش را هدایت کند [p. ۱۴، ۲۴]. سوسا این نوع معرفت را تاملی^۱ [۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰]، و گاه تاملی و کاملاً خوب^۲ [۲؛ ۱۹، ۷۴-۷۵ pp] می‌نامد. زگزیسکی بر این نوع معرفت، نام تاملی [۱۴، ۲۴-۴۲ pp] و برتر [۲۳، ۲۷۳-۸۳ pp] می‌گذارد. در اینکه آیا این نوع معرفت تاملی در دستگاه معرفتی سوسا و زگزیسکی چقدر شباهت دارند و تا چه میزان شاخصه‌های یک شناخت تاملی به معنای شناخت فعال بر آن صادق است پرسش مهمی است که در ادامه مشخص خواهد شد.

از نظر سوسا معرفت حیوانی، معرفتی غیر اختیاری است که تنها از طریق قوای اعتمادپذیر حاصل می‌شود. این قوا شرط لازم برای کسب این نوع معرفت است. البته لازم است شرایط ایجاد معرفت هم مناسب باشد. با وجود این دو شرط، باور صادق حاصل می‌شود [۱۶، ۸۳-۸۴ pp؛ ۱۷، ۲۷۵ p]. در نتیجه این باور که «گلدان روی میز سفید است» بدون هیچ فعالیت و به طور غیراختیاری برای فرد، بزرگ باشد یا بچه، انسان باشد یا حیوان، حاصل می‌شود. فقط لازم است قوه بینایی فرد سالم باشد و شرایط درست دیدن نیز مهیا باشد، مثلاً فضای اتاق روشن باشد، تا فرد بتواند گلدان سفید روی میز را ببیند. فرد برای این نوع معرفت نیاز به انگیزه و مشوق ندارد. مهم این است که قوا اعتمادپذیر باشند. فضیلت بودن در گرو همین اعتمادپذیری است؛ ویژگی که باعث تولید باورهای صادق می‌شود.

سوسا دو تعبیر در باره معرفت دارد یکبار از صادق بودن یا ایمن بودن باور از خطا می‌گوید و بار دیگر از شایسته بودن آن. ایمن بودن باور از خطا مشروط به این است که فرد در صورتی به الف باورداشته باشد که الف صادق باشد و این شرط در صورتی تأمین می‌شود که شرایط کافی باشد [۲۱، ۵۰ p] و «باور شایسته است اگر و تنها اگر اولاً باور

1. reflective knowledge

2. knowing full well

۳. اگر به طور دقیقتر بخواهیم اقسام معرفت را در سوسا توضیح دهیم وی از ۳ نوع معرفت نام می‌برد حیوانی، تاملی و معرفتی که به خوبی یا به شیوه درستی کامل باشد.

فاعل به الف صادق باشد. ثانیاً توسط یکی از فضایل حاصل شده باشد. ثالثاً شایسته باشد، به این معنا که حقیقت را از طریق فضایل معرفتی کسب کرده باشد» [p. ۲۳، ۱۷]؛ [pp. ۷۴-۱۷۱، ۲۲]. مراد از شایستگی قابلیت است که در یک فاعل با کفایت، شایسته و ماهر وجود دارد و لازمه شایستگی باور این است که به طور شانسی حاصل نشده باشد. همان طور که اگر تیری رها شود و در اثر حرکت باد به هدف بخورد بدین دلیل که نتیجه مهارت فرد نبوده است فعلی ارزشمند نیست، معرفت هم اگر به طور شانسی، نه از طریق قوای معرفتی، حاصل شود، ارزشمند نیست [p. ۲۲، ۱۷]. از این رو از نظر سوسا، تنها صدق باور مهم نیست بلکه آنچه باعث ارزشمندی آن می‌شود این است که درستی باور حاصل عملکرد آن توانایی یا قوه در شرایط مناسب باشد. چنین عملی الزاماً به باور کاذب منتج نمی‌شود [p. ۳۳، ۱۷].^۱

معرفت حیوانی مستلزم هیچ عمل اختیاری و فاعلیت به معنای دقیق آن نیست. بلکه با فرض اعتمادپذیری قوا، فاعل به طور منفعلانه به باور شایسته می‌رسد. ولی این شایستگی و اعتبار مستلزم کنترل و تحسین مسئولانه نیست. اما در مقابل، شناخت فعال مستلزم تامل فاعل و هدایت کننده عمل است، در حالی که باور شایسته ای که محصول فضایل سخت است چنین نیست.

شناخت تاملی در واقع باور شایسته‌ای است که فرد به طور شایسته به آن باور دارد [p. ۱۷، ۳۴]. ویژگی‌هایی دارد که آن را از شناخت حیوانی متمایز می‌کند. از جمله اینکه نسبت به شناخت حیوانی، شناختی درجه دو است و مختص به انسان است از این جهت که انسان، بر خلاف حیوان، دارای منظر معرفتی است. به این معنا که انسان هم نسبت به باور خود، باور دارد هم اینکه می‌داند چگونه این باور شکل گرفته است، در حالی که حیوانات از این نوع آگاهی برخوردار نیستند [۱۹۹۱]. از این رو فاعل در صورتی شناخت تاملی دارد که نخست شناخت حیوانی «گلدان روی میز سفید است» را داشته باشد. ثانیاً باور داشته باشد که می‌داند گلدان روی میز سفید است. ثالثاً این باور دوم صادق باشد. رابعاً این باور دوم ماهرانه باشد، یعنی از طریق فضایل حاصل شده باشد. در نهایت، این باور شایسته است، یعنی بدین دلیل صادق است که فضیلت‌مندانه است.

این توضیحات سوسا [p. ۲۲۹، ۱۷] گرچه نشان می‌دهد که شناخت تاملی متفاوت

۱. سوسا معرفت حیوانی یا انفعالی را نیز از سنخ باور شایسته می‌داند (۲۰، ص ۲۵) اما تنها شناخت تاملی ایمن از خطاست (۱۷، ص ۳۱ و ۲۰، ص ۷۹).

از شناخت حیوانی است و مستلزم باورهای برتر است، ولی هنوز حکایت از این ندارد که مستلزم اختیار و فاعلیت فاعل است. در نتیجه معرفت تاملی مستلزم تامل فعالانه نیست بلکه به طور انفعالی حاصل می‌شود. و اگر بگوییم تعاریف سوسا از معرفت تاملی واقعا و به معنای لازم و کافی نشان دهنده تامل نیست بی‌راهه نگفته‌ایم. چرا که تفاوت معرفت حیوانی و تاملی از نظر سوسا در مرتبه است نه در نوع [۱۶، ۱۷، ۱۸]. در حالی که نوعا تفاوت بین معرفت فعال و منفعل را در نوع می‌دانند نه در مرتبه.

اما سوسا در آثار اخیر خود سعی می‌کند نقش فاعلیت را در معرفت تاملی پر رنگتر مطرح کند. وی در مقاله «معرفت‌شناسی فضیلت: منش در مقابل قوه» [۲۰] و کتاب «حکم و عاملیت» [۱۹] معرفت تاملی را از سنخ معرفت حکمی می‌داند و می‌گوید که این نوع معرفت نیاز به تایید آزاد و اختیاری و آگاهانه توسط فاعلی دارد که حکم می‌کند. وی فاعل را در قبال این نوع فعالیت مسئول می‌داند، گرچه اینکه آیا اختیار و آزادی ای که سوسا اینجا می‌گوید واقعا باعث می‌شود تا معرفت نوعی فعالیت مسئولانه تلقی شود یا خیر، جای تامل دارد. اما آنچه مسلم است این است که سوسا در اینجا بین دو نوع باور تمایز می‌گذارد؛ باور ساده و باور قصدی، آگاهانه و پیچیده [۲۰، ۶۳]. شناخت حکمی شناختی ارادی است که توسط فاعلی که دارای اراده آزاد است، انجام می‌شود. در اینجا حکم و تایید فاعل مستقیما تحت کنترل و اختیار اوست [۱۹، ۹۳]. در نتیجه نیازمند فضایی فراتر از قوایی است که تاکنون در باره آن بحث شده است و این باعث می‌شود تا معرفت تاملی دقیق‌تر و متفاوت‌تر از قبل تبیین شود. زیرا انتخاب و حکم آگاهانه نشانگر طبیعت انسانی ماست و با این انتخاب و حکم است که به سطح عملکرد انسانی که ابراز کننده دستیابی فلسفی ماست می‌رسیم. به عبارت دیگر، اگر قرار باشد انسان معرفتی متمایز از معرفت حیوانی داشته باشد، طبیعتا این نوع معرفت باید آگاهانه، اختیاری و قصدی باشد. با این رویکرد و تبیین است که سوسا در ۲۰۱۵ ادعا می‌کند معرفت‌شناسی فضیلت اعتماد گرایانه قوه مبنا باید به طور گسترده فهمیده شود، به طوری که نه تنها شامل فضایل قوه ای قابل اعتماد بلکه شامل فضایل معرفتی مسئولیت‌گرایانه و حتی فضایل منشی هم بشود [۲۰، ۶۳]. این عبارت سوسا ناظر به سه قسم فضیلت معرفتی است که قبلا به آن اشاره کرده ایم و انگیزه وی از بیان گستره فضائل، علاوه بر تبیین دقیق‌تر، این است نشان دهد که اعتمادگرایی، مسئولیت‌گرایی را هم پوشش می‌دهد تا بدین وسیله معرفت‌شناسی فضیلت را از رویکرد مسئولیت‌گرایی مشهور بی‌نیاز کند.

با صرف نظر از این، مساله مهم این است که بینیم سوسا کدام یک از این فضایل را جزو فضایل باورساز محسوب می‌کند؟ وی در کتاب «حکم و عاملیت» عاملیت را، مانند دیگران، عبارت از این می‌داند که فاعل بتواند اعمالش را آزادانه انجام دهد. بر این اساس، عاملیت معرفتی هم به معنای توانایی پرداختن آزادانه و همراه با انتخاب به عمل معرفتی است. شناخت در همه آثار سوسا این ویژگی را دارد که باید دقیق، ماهرانه و شایسته باشد. و با توجه به تفسیر جدید وی، یک عامل معرفتی کسی است که نه تنها به طور شایسته عمل می‌کند، بلکه توانایی انجام چنین کاری را با انتخاب و اختیار داراست. چون حکم کردن، عمل یک عامل معرفتی است در نتیجه حکم کردن عملی است که به طور شایسته انجام می‌شود. سوسا در بخش چهارم این کتاب از حکم کاملاً خوب و شایسته می‌گوید. به بیان وی، چنین حکم آگاهانه و عقلانی‌ای که مورد تایید فاعل است در معرفت‌شناسی سنتی و مدرن از پیرهون تا دکارت هم مطرح بوده است [۲۰، ۷۲. p]. به این معنا که این، مطلبی نیست که نخستین بار سوسا از آن سخن گفته باشد. وی این نکته را برای تایید نظر خود بیان می‌کند اما باید توجه داشت اصطلاح «کاملاً خوب بودن» که سوسا در اینجا از آن می‌گوید با شناختی که سالها با عنوان «شایستگی تاملی» از آن نام می‌برد، فرق دارد. یک عمل شایسته تاملی، عملی است که دو شرط مستقل دارد. ۱. شایسته است ۲. عامل به شایستگی آن را انجام می‌دهد. در مقابل عمل کاملاً خوب، عملی است که شایستگی و خوبی آن، قابلیت را بروز می‌دهد که فاعل به طور مناسب و شایسته در عمل آن را انتخاب کرده تا آن را انجام دهد. full aptness برخلاف reflective aptness صرفاً ترکیبی از شایستگی درجه اول و درجه دوم نیست، بلکه شرطی است که در آن شایستگی درجه اول، شایستگی درجه دوم را نشان می‌دهد.

با توجه به اقسام معرفتی که نام بردیم تقریباً مشخص است چرا سوسا در ابتدا فضائل معرفتی را از سنخ قوای اعتمادپذیر می‌داند و سپس با تحلیل دقیق‌تر معرفت دامنه فضایل را گسترش می‌دهد. با این حال، همان‌گونه که قبلاً اشاره شد آنچه برای سوسا مهم است باورساز بودن فضیلت است، حال چه از سنخ قوا باشد، چه از سنخ ویژگی‌های معرفت‌سازی مانند دقت و ذهن باز که آنها را فضائل فاعلی می‌نامد. این فضائل از نظر سوسا به طور مستقیم در فرایند باورسازی دخالت دارند، اما ویژگی‌های منشی مورد نظر زگربسکی، مثل شجاعت، تواضع، عدالت و .. از آن جهت که مستقیماً

در کسب معرفت نقش ندارند فضیلت معرفتی تلقی نمی شوند. بلکه اینها صرفاً نقش کمکی دارند و یاری بخش فاعل در فرایند معرفتند. با توجه به این مطلب، اگر سوسا تغییری در معنای معرفت یا اقسام آن ارائه کند، طبیعتاً فضایل سرنوشت دیگری پیدا خواهند کرد.

۲.۴. زگزبسکی

زگزبسکی نیز مانند سوسا معرفت را به دو قسم تقسیم می‌کند: معرفت سطحی و برتر که معادل همان معرفت حیوانی و تاملی است. شناخت سطحی با همان ابزارهایی حاصل می‌شود که در نظریه سوسا دیدیم، یعنی از طریق ادراک حسی و حافظه و ... اما از نظر زگزبسکی، معرفت برتر نوعی فعالیت تلقی می‌شود و داشتن فضایل معرفتی، به معنای ویژگی منشی، برای تحقق آن الزامی است. در واقع یکی از تفاوت‌های اصلی بین زگزبسکی و سوسا این است که وی معرفت را از سنخ فعالیت می‌داند تا انفعال، بدون آنکه منکر معرفت انفعالی شود. در نتیجه اگر باور داشتن را نوعی عمل بدانیم، مانند هر نوع عمل اختیاری دیگر، باور داشتن هم فعلی اختیاری خواهد بود. به همین دلیل است که در مقابل باورهای خود مسئولیت داریم و به خاطر باورهای معتبر و نامعتبر تحسین و تقبیح می‌شویم، همانگونه که در مقابل اعمال درست و خطا شایسته تحسین و تقبیح هستیم. چون معرفت برتر از نظر زگزبسکی نوعی معرفت فلسفی است در نتیجه عناصری که در این رابطه نقش ایفا می‌کنند، یعنی فضایل، نمی‌توانند از سنخ قوا باشند. در نتیجه وی در حالی که قوا را برای معرفت سطحی لازم می‌بیند اما آنها را فضیلت نمی‌نامد. با توجه به مطالبی که قبلاً ذکر شد، از جمله نقش هویت‌سازی فضائل، فضیلت معرفتی باید ویژگی‌هایی شبیه فضیلت اخلاقی داشته باشد. به همین دلیل زگزبسکی فضیلت را مزیت اکتسابی عمیق و پایدار یک فرد می‌داند که شامل انگیزش خاصی برای ایجاد یک غایت مطلوب خاص و نیز شامل موفقیت قابل اعتمادی در نیل به آن غایت است [۲۳، ۱۳۷].

گذشته از این، زگزبسکی در عین حال که تعریف شناخت به باور صادق موجه را می‌پذیرد اما بر نمی‌تابد که شناخت دقیقاً به معنای داشتن باورهای صادق باشد، بلکه شناخت از نظر وی حالتی برتر از داشتن باور صادق است. به عبارت دیگر، شناخت به معنای داشتن مجموعه‌ای از باورهای صادق که در اثر یک فعالیت عقلانی حاصل شود نیست، بلکه حالتی است که برآمده از آن عمل است؛ حالتی که از فعالیت برآمده از

فضیلت معرفتی حاصل می‌شود. عمل برآمده از فضیلت عقلانی «الف» به تعبیر زگزیسکی عملی است که برخاسته از عنصر انگیزشی «الف» است. عملی که شخص دارای فضیلت «الف» احتمالاً آن را در این شرایط انجام می‌دهد و در کسب غایت انگیزه «الف» موفق است. چنین است که فاعل، یک باور صادق را با ویژگی‌های این نوع عمل کسب می‌کند [۲۳، ۲۷۱. p]. اما درنهایت، زگزیسکی باز به این هم رضایت نمی‌دهد که شناخت را کلاً با باور صادق مرتبط کند و آن را حالتی از باور صادقی بداند که برآمده از فعالیت فضیلت عقلانی است بلکه آن را حالتی از ارتباط شناختی با واقعیتی می‌داند که برآمده از فعالیت فضیلت معرفتی است [۲۳، ۲۲۷. p]. تعریف دوم برای زگزیسکی این امکان را فراهم می‌آورد که شناخت را به گونه‌ای تعریف کند که به جای آنکه به معنای مجموعه‌ای از گزاره‌ها باشد، شامل ارتباط معرفتی با واقعیت غیر گزاره‌ای شود [۲۳، ۲۲۷. p]. این مطلب برای وی بسیار مهم است و از مهمترین دغدغه‌های وی، که چرا در معرفت‌شناسی معاصر و سنتی شناخت از حد معرفت گزاره‌ای فراتر نمی‌رود، درحالی که شناخت به معنای واقعی آن، چیزی فراتر از این است. فعالیتی که فرد خودش را در آن با واقعیت درگیر می‌کند و نتیجه آن در قالب گزاره صادق ظاهر می‌شود. این نوع گزاره بیانگر نوعی ارتباط بین فاعل آگاه و بخشی از واقعیت است. در این تعریف، انگیزه کلی فاعل برای کسب شناخت و انگیزه‌های برآمده از فضائل، برای دستیابی به شناخت ضرورت دارند.

با توجه به تعریف فوق مشخص است چرا با آنکه زگزیسکی تقسیم معرفت به سطحی و برتر را می‌پذیرد اما قوا را فضیلت نمی‌داند، هر چند قوا ابزار کسب معرفت سطحی باشند. فضیلت به معنای قوه نمی‌تواند شرایط شناختی را که مورد نظر زگزیسکی است تامین کند. این نوع معرفت با ویژگی‌های فوق است که زگزیسکی را به این سوی سوق می‌دهد که فضیلت را ویژگی منشی اکتسابی بداند که فرد را شایسته تحسین می‌کند، فرد در مقابل داشتن و نداشتن آن مسئول است و ذاتاً ارزشمند است. وی این نوع ویژگی منشی را که شامل ذهن‌باز، شجاعت، دقت، تواضع معرفتی و... می‌شود شرط لازم و کافی برای شناخت برتر می‌داند. به همین دلیل است که بتلی می‌گوید نظریه زگزیسکی در باره فضائل، برای شناخت برتر مناسب است و تعریف سوسا را شایسته معرفت حیوانی می‌داند [برای مطالعه نقد در این رابطه نک. به: ۲، فصل آخر].

از جمله مزیت‌های این نوع تعریف معرفت این است که فهم و حکمت را که از نظر زگزیسکی در معرفت‌شناسی معاصر مورد غفلت قرار گرفته بود و از جمله انگیزه‌های او برای گرایش به معرفت‌شناسی فضیلت است، احیا می‌کند.

فعلا فارغ از اینکه تعریف زگزیبسی از فضیلت تا چه حد می‌تواند شرایط کسب معرفت را تامین کند و با چه دشواری‌هایی روبروست^۱، آنچه مشخص است این است که این تعریف از معرفت باعث می‌شود تا زگزیبسی نتواند فضیلت معرفتی را از سنخ قوای قابل اعتماد بداند چرا که برای حصول معرفت برتر قوا، اصلا نمی‌توانند مفید واقع شوند. در نهایت، به خاطر این نگاه متفاوت به فضیلت و معرفت است که برخی فضیلت سوسایی را برای معرفت انفعالی و فضیلت زگزیبسی را برای معرفت تاملی یا برتر مناسب می‌بینند [p. ۱۷، ۱۰] و برخی دیگر با ضروری دانستن هر دو نوع فضیلت برای کسب دو نوع معرفت سطحی و برتر، نظریه‌ای تلفیقی را در باره فضائل ترجیح می‌دهند [۷].

۵. نتیجه

اگر فضیلت معرفتی مفهوم بنیادین معرفت‌شناسی باشد این سوال منطقی است که چرا طرفداران دو رویکرد مسئولیت‌گرایی و اعتمادگرایی، ماهیت فضیلت معرفتی را به دو صورت تفسیر می‌کنند؛ یکی آن را از سنخ ویژگی‌های منشی می‌داند که اکتسابی است، مزیت شخصی محسوب می‌شود، اسباب تحسین فرد را فراهم می‌آورد و سازنده هویت معرفتی فرد است و دیگری آن را از سنخ قوای سخت ثابتی می‌داند که مهمترین ویژگی آن این است که ابزار کسب معرفت است، مشروط به اینکه اعتمادپذیر باشد. در اینکه تا چه حد این دو تفسیر با تفسیر ارسطو سازگار است، جای تامل و بررسی دارد اما با این فرض که هر دو تعریف، شایسته نام فضیلت باشد و هر دو گروه برداشت درستی از تعریف ارسطو از فضیلت عقلی داشته باشند^۲، براساس این مقاله، نگرش متفاوت فیلسوفان به معنا و مرتبه معرفت، عامل این تفسیر دو گانه است. تلقی معرفت به باور انفعالی و یا دخیل دانستن فعالیت فاعل در فرایند معرفت، تعریف آن به باورهای صادق موجه یا به حالت حاصل از برخورد فاعل معرفتی با واقعیت و فهمی^۳ که فراتر از مجموعه گزاره‌های صادق موجه است، نهایتاً به این منجر می‌شود که فضیلت را یا از سنخ قوا بدانیم و یا از سنخ ویژگی‌هایی که برای داشتن چنین فهمی ضروری‌اند.

۱. گرچه زگزیبسی تعریفش را به عنوان تحلیلی از هر دو نوع شناخت صحیح می‌داند (۲۴، ص ۱۴۴) و (۲۳، ص ۲۷۷-۸) اما نقدهایی که بر نظریه وی وارد است و خودش هم تا حدودی آنها را می‌پذیرد حکایت از نیاز به تامل بیشتر در این رابطه دارد.
۲. در این رابطه هر دو گروه یکدیگر را متهم می‌کنند که برداشت صحیحی از تعریف ارسطو نداشته‌اند. برای مطالعه بیشتر در این رابطه نک: به: ۲، ص ۱۶۵-۱۷۴.
۳. برای مطالعه درباره معنای فهم به ۲، ص ۲۳۵ تا ۲۴۷ مراجعه کنید.

در نتیجه، تفسیر معرفت به عنوان فعالیتی ارادی و اختیاری در نزد مسئولیت‌گرایان و عملی انفعالی در نگاه اعتمادگرایان، به رغم آنکه هر دو گروه، وجود قوا را برای کسب معرفت حیوانی ضروری می‌دانند، نهایتاً به دو نوع برداشت از فضیلت منتهی می‌شود. حتی پذیرش دخالت عاملیت فاعل در معرفت تاملی یا حکمی و ضروری دانستن برخی ویژگی‌ها مثل دقت و ذهن باز به عنوان فضیلت باورساز، توسط سوسا، در نتیجه بحث، تغییر چندانی ایجاد نمی‌کند. به‌رغم اینکه تفسیر سوسا از معرفت حکمی نسبت به معرفت تاملی پیشرفت زیادی دارد و وی عاملیت فاعل را در حکم کردن دخالت می‌دهد، اما به خاطر نگاه ابزاری صرف به فضیلت، و به دلیل اینکه وی فضائل فاعلی را که باورسازند از جنس ویژگی منشی نمی‌داند و اعتقادی هم به باورسازی ویژگی‌های منشی ندارد، در نهایت نمی‌تواند با زگزبسکی به تفسیر مشترکی از فضیلت دست یابد. شاید سوسا می‌خواهد با تفکیک بین قوا، ویژگی‌های ذهنی و ویژگی‌های منشی، فضائل فاعلی‌ای مثل دقت را نوعی ویژگی ذهنی بداند تا منشی، تا بدین وسیله هم مرز بین فضایل باورساز و غیر آن را مشخص کند هم با پرهیز از منشی دانستن آن، مرز اخلاق و معرفت‌شناسی را حفظ کند. گرچه این حرکت، باثر را متقاعد نمی‌کند و در نهایت، وی تفاوت بین فضایل منشی و فضایل فاعلی اعتمادپذیر را نامشخص می‌بیند [p. ۸۴. ۶] و استدلال می‌کند که سوسا نباید فضایل منشی معرفتی را فضائل یاری بخشی بنامد که فاعل را تنها در کسب معرفت توانمند می‌سازد، بلکه باید آنها را جزو عناصر سازنده یا دخیل در معرفت بداند [p. ۷۵. ۶].

البته اعتمادگرایان هم تفسیر زگزبسکی را بر نمی‌تابند و آن را رد می‌کنند. مثلاً گرکو در مقاله «دو نوع معرفت» به نقد زگزبسکی می‌پردازد و در اینکه فضیلت معرفتی واقعاً از سنخ ویژگی منشی باشد تردید می‌کند. از نظر وی فضایل زگزبسکی، اگر به شناخت هم ارتباطی داشته باشند، فقط در باره مکانیسم شناخت است نه شرایط شناخت. گرچه در این هم تردید دارد که این نوع فضایل از عهده این فرایند برآیند و در نهایت، این را بر عهده تجربه می‌گذارد [p. ۱۸۴. ۱۱].

نزاع بین این دو گروه، به‌رغم همه عقب‌نشینی‌هایی که در آثار طرفداران آن می‌بینیم، هنوز به پایان نرسیده است و هر دو دیدگاه از جهات مختلفی قابل نقد است. از سویی قابل تامل است که کدام یک از این دو تفسیر با تعریف ارسطو سازگاری بیشتری دارد، به ویژه آنکه هر دو گروه ادعا دارند که از تعریف فضیلت عقلی ارسطو الهام گرفته‌اند. از سوی دیگر درستی اطلاق عنوان فضیلت بر این دو تعریف، به ویژه بر

تعریف سوسا جای بحث و بررسی دارد. به نظر می‌رسد اطلاق فضیلت بر قوای شناختی تنها در صورتی منطقی به نظر می‌رسد که یا فضیلت را به معنای هر نوع توانایی بدانیم که فرد به واسطه آن وظیفه اش را بهتر انجام می‌دهد [چنانکه آریته در زمان قبل از یونان باستان به همین اشاره داشت] یا اینکه فضیلت از سنخ قوای سخت افزاری نباشد بلکه به معنای خوب عمل کردن قوا، مثلاً خوب دیدن باشد نه صرف دیدن. در نتیجه واژه قوه یا توانایی در ادبیات معرفتی سوسا این پرسش را در پی دارد که دقیقاً مراد سوسا از این قوه یا توانایی چیست؟ آیا قوا که ابزار کسب معرفتند از سنخ قوای سخت افزاری‌اند یا اینکه از نوع استعداد، توانایی و قدرتی است که فرد را در انجام فعالیت‌های معرفتی اش یاری می‌کند؟ اگر دومی درست باشد، از سویی می‌توان گفت همه فضایل، برخلاف آنچه سوسا توصیف می‌کند، اکتسابی‌اند. از سوی دیگر می‌توان فضایل زگزیبسی را هم در واقع، نوعی توانایی دانست. چرا که ویژگی‌های درونی هم فرد را توانمند می‌کنند تا بتواند به کسب معرفت صحیح بپردازد؛ چنانکه در اخلاق ارسطو هم با آنکه فضایل اخلاقی از سنخ قوا و استعدادهای طبیعی نیستند و از سنخ ویژگی‌اند، نوعی توانایی در فرد ایجاد می‌کنند که بتواند فعل خود را به درستی انجام دهد. اگر این درست باشد شاید نزاع بین سوسا و زگزیبسی تا حدودی قابل حل باشد.

گذشته از این، حتی اگر بپذیریم هیچ کدام از مشکلات فوق وجود ندارد، این صحیح است که دلیل معقولی برای گزینش یکی از این دو تعریف نمی‌یابیم چرا که مصادیق هر دو نوع برای کسب معرفت لازم است [۹، ۱۰].

در مجموع، گرچه سوسا در نهایت از مسئولیت فاعل درقبال باورهایش می‌گوید، اما ابهام موجود در مجموعه فضایی که نام می‌برد، و اصرار وی بر انفعالی بودن همین معرفت تاملی، نشان از این دارد که تعریف اعتمادگرایی از فضیلت کامل نیست و هنوز نمی‌تواند تبیین درستی از ارتباط بین معرفت و فضیلت ارائه کند و این بدین معناست که ادعای سوسا مبنی بر اینکه اعتمادگرایی می‌تواند نظریه‌ای جامع باشد که هر دو رویکرد را در برگیرد نیز، جای تامل بسیار دارد.

تفسیر زگزیبسی از فضیلت و رابطه آن با معرفت، به‌رغم آنکه برای آنکه بتواند نظریه‌ای جامع در باره معرفت باشد نیاز به دقت بیشتر دارد، اما به خاطر دقیق‌تر بودن و نزدیکتر بودن به واقعیت، نسبت به تعریف سوسا ترجیح دارد. هر چند داوری نهایی در این باره به برداشت فرد از حقیقت معرفت بستگی دارد.

منابع

- [۱] ارسطو، (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- [۲] خزاعی، زهرا، (۱۳۹۴). *معرفت‌شناسی فضیلت*. تهران: سمت.
- [۳] زاگزیسکی، لیندا (۱۳۹۲). *معرفت‌شناسی*. ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
- [4] Baehr, J. (2015). 'Character Virtues, Epistemic Agency, and Reflective Knowledge'. in M. Alfano (ed). *Current Controversies in Virtue Theory*. New York, Routledge, 74-87.
- [5]. _____. (2006). 'Character in Epistemology', *philosophical Studies*, 128, pp. 479-514.
- [6]. _____. (2007). "On the Reliability of Moral and intellectual Virtues", *Metaphilosophy*, 38(4), pp.193-212.
- [7]. Battaly, H. 'Intellectual Virtue and Knowledge' , Stephen Hetherington (ed.). *Knowledge in Contemporary Philosophy*, Bloomsbury, forthcoming.
- [8]. _____. (2012). 'Virtue Epistemology', in John Greco and John Turri (eds.). *Virtue Epistemology, Contemporary Readings*. MIT Press, pp.3-32.
- [9]. _____. (2001). "Thin Concepts to the Rescue: Thinning the Concepts of Epistemic Justification and Intellectual Virtues ". in Fairweather and Zagzebski (eds.). *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, pp.98-117.
- [10]. _____.(2000). "What is Virtue Epistemology?", *Proceedings of the twentieth world Congress of Philosophy*. www.bu.edu/web/papers/Valu/ValuBath.htm.
- [11]. Greco, J. (2000). "Two Kinds of Intellectual Virtues", *Philosophy and phenomenology*, vol.LX, no. 1.
- [12]. Husthouse, R. (1991). 'Virtue Theory and abortion', *Philosophy and Public Affairs*, 20:223-46.
- [13]. _____. (1999). *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- [14]. Slote, M.(2002). *Morals from Motives*. Oxford: Oxford University Press.
- [15]. _____. (1992). *From Morality to Virtue*. New York: Oxford University Press.
- [16]. Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- [17]. _____. (2007). *A Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- [18]. _____. (2009). *Reflective Knowledge*. Oxford: Oxford University.
- [19]. _____. (2015a). *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- [20]. _____. (2015b). 'Virtue Epistemology: Character vs. Competence'. in M. Alfano (ed). *Current Controversies in Virtue Theory*. New York: Routledge, 62-74.
- [21]. _____.(2001)."For the Love of Truth", in Fairweather and Zagzebski (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, pp.49-62.
- [22]. _____. (2012). 'Knowing Full Well: The Normativity of Beliefs as Performances 'in Turri and Greco (eds.). *Virtue Epistemology*. MIT Press, pp.171-84.
- [23]. Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- [24]. _____.(2014). 'Knowledge and the Motive for Truth'.in M. Steup, J. Turri and E. Sosa (eds). *Contemporary Debates in Epistemology*. John Wiley & Sons, 140-145.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی