

بررسی مبانی فضایل فکری با تأکید بر آراء لیندا زگزیسکی

فرخنده دیسناد^۱

سید جلال هاشمی^۲

سید منصور مرعشی^۳

مسعود صفایی مقدم^۴

چکیده

«فضایل فکری» ویژگی‌های پایدار نفس هستند که در دستیابی به معرفت به کار می‌آیند. در رویکرد نوین معرفت‌شناسی شناسی فضیلت محور، بر ارزش معرفتی فضایل فکری بسیار تأکید شده است. معرفت‌شناسان فضیلت محور معتقدند که جایگاه شناختی یک باور ویژگی‌های معینی (فضایل فکری) از عامل است که در فرآیند معرفت تنها با کاربرد آن‌ها می‌توان به حقیقت دست یافت. با این حال، در بین نظریه پردازان آن در خصوص ماهیت عمومی فضایل فکری اختلاف نظر وجود دارد، به گونه‌ای که برخی، همچون سوسا آن را قوای معرفتی می‌دانند که افراد در اثر کاربردشان به نحو قابل-اعتمادی می‌توانند باورهای صادق به دست آورند. برخی دیگر نیز چون زگزیسکی آن‌ها را خصوصیات شخصیتی فکری دانسته که زیر مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی‌اند. این مقاله در صدد است با رویکرد تحلیلی از منظر هر دو نگرش به ماهیت فضایل فکری بنگرد. در حالی که وثوق‌گرایان شناختی، فضایل فکری را نوعی توانایی‌های شناختی طبیعی تلقی می‌کنند؛ تحلیل‌ها نشان می‌دهند تا جایی که مفهوم تحسین در تحلیل شناختی عامل‌ها ضروری است و برخوردار از فضیلت و توسعه آن عمدتاً خارج از کنترل عامل شناختی است، نظریه فضیلت به عنوان مهارت، و فهم فضیلت‌ها به عنوان توانایی‌های شناختی طبیعی را بهتر که رد کنیم و بپذیریم رویکرد شخصیت محور با قائل شدن دو مؤلفه انگیزش و قابلیت اعتماد برای فضایل فکری و وجود فضیلت به عنوان یک ویژگی شخصیتی قابل تحسین که به میزان کافی تحت کنترل عامل شناختی است، تبیین مناسب‌تری از ماهیت فضایل فکری باشد.

کلید واژه‌ها: «فضایل»، «فکری»، «موثق‌گرایی شناختی»، «مسئولیت‌گرایی شناختی».

F.disnad@yahoo.com

۱- دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه شهید چمران اهواز.

sayyed57@yahoo.com

۲- استادیار، دانشگاه شهید چمران اهواز. (نویسنده مسئول)

marashi_s@scu.ac.ir

۳- دانشیار، دانشگاه شهید چمران اهواز.

۴- استاد، دانشگاه شهید چمران اهواز.

5- Intellectual Virtues

6- Virtues

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۴/۱۸ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۶/۳۱

مقدمه

در معرفت‌شناسی همواره ژرف‌ترین مطالعات بر مفاهیمی اخلاقی تمرکز دارند و غالباً به‌طور مستقیم از گفتمان اخلاق نظری گرفته شده‌اند. بدین روی، «فضایل فکری» از آن دسته مفاهیمی هستند که فیلسوفان با مقاصد معرفتی به تبیین و تحلیل ماهیت و کاربرد آن‌ها پرداخته‌اند و دستاورد این مطالعات، ظهور رویکرد «معرفت-شناسی فضیلت‌گرا» بوده است که توجه باورها را مرتبط با فضایل فکری می‌داند و بر نقش فضایل فکری و عادات ذهنی «عامل شناختی»^۴ در تعریف و تکوین معرفت تأکید می‌کند.

در معرفت‌شناسی معاصر دو نگرش عمده از فضایل فکری وجود دارد: نخست نگرش فضیلت‌به‌عنوان یک قوا و استعداد شناختی؛ بر این باور است فضایل یا قوا و استعدادهای معرفتی در اثر تمرین و تکرار بهبود یافته‌اند و افراد در اثر کاربرد آن‌ها به نحو قابل‌اعتمادی می‌توانند باورهای صادق به دست آورند. طرفداران این نوع نگرش تمایل دارند که توانایی‌های ذهنی همچون حافظه، درون‌نگری و دریافت حسی را در زمره فضایل فکری تلقی کنند. می‌توان ارنست سوسا^۵ را صاحب‌نظر شاخص در این نوع نگرش معرفی کرد. نگرش‌هایی از این نوع به‌طور طبیعی، به دلیل شباهت‌شان به تبیین‌های وثوق‌گرایانه از معرفت و توجه آن، نسخه‌هایی از «موثق‌گرایی فضیلت»^۶ عنوان گرفته‌اند. و در نگرش دوم فضیلت‌به‌عنوان یک ویژگی شخصیتی و رفتاری است که لیندا زگزیسکی حامی آن می‌باشد. زگزیسکی معتقد است این ویژگی‌های شخصیتی اکتسابی‌اند و با هدف کسب معرفت و حقیقت‌فعالیت می‌کنند. در واقع طرفداران این نوع نگرش معتقدند فضایل فکری خصوصیات هستند که توسط یک پژوهشگر مسئول از نظر فکری تجسم می‌یابند. این نوع نگرش تحت‌عنوان «مسئولیت-گرایی فضیلت»^۷ شناخته می‌شود.

از آنجا که سابقه طرح فضایل و تقسیم‌بندی آن‌ها به معرفت و گفتمان اخلاقی و به‌ویژه فیلسوفان یونانی چون ارسطو باز می‌گردد؛ در پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی نخست مفهوم فضایل بررسی می‌شود، و در تحلیل فضایل و تمیز بین فضایل فکری و اخلاقی بر آراء زگزیسکی تأکید می‌گردد؛ سپس ماهیت و مفهوم فضایل فکری مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

-
- 1- Intellectual
 - 2- epistemic reliability.
 - 3- epistemic responsibillism
 - 4- epistemic agent
 - 5- Ernest Sosa
 - 6- virtue reliabilisms
 - 7- Virtue responsiblism

مفهوم فضایل

در باب تبیین کلی فضایل باید به دو نکته مهم توجه کرد: نخست اینکه ارائه تبیینی کلی و واحد از چیستی فضایل با کاربرد زبان معمول بسیار دشوار است. شاید بتوان دلایل آن را ناشی از نقصی در زبان ما درباره فضیلت، نه انشاق در خود ماهیت فضیلت؛ ارائه ندادن هیچ معیاری برای شناخت فضایل در طول تاریخ و تنها به ذکر مصادیقی از آن‌ها بسنده کردن؛ یا ارائه‌ی تلقی‌های گوناگونی از فضیلت در زمان‌ها و مکان‌های مختلف ذکر نمود. در واقع؛ در شرایط زمانی و مکانی مختلف هر جا امری فضیلت شمرده شود، یعنی «آن امر در مقام داوری، ارزش تحسین و تشویق را دارد و نیز آن‌چه رذیلت شمرده می‌شود، شایسته‌ی سرزنش است و این یک معیار کلی برای همه‌ی مصادیق در همه‌ی شرایط است» (لاک، ۱۹۹۶، ص ۲۸). دوم اینکه؛ فضیلت را بر مبناهای متفاوت تعریف کرده‌اند. برخی، آن را بر مبنای سعادت تعریف کرده‌اند. برای نمونه، سقراط با توجه به پیوند بین فضایل اخلاقی و خوشبختی، فضایل را شرط لازم و کافی برای تحقق سعادت و زندگی شاد می‌داند (زگزیسکی، ۲۰۰۶، ص ۵۳). یا ارسطو سعادت هر فردی را تابع برخورداری وی از فضیلت می‌داند. و سعادت را عالی‌ترین خیر انسان می‌داند که از طریق کمال فضایل و عمل مطابق با آن‌ها به دست می‌آید. فضایل نیز از نظر وی اکتسابی‌اند که در اثر تکرار اعمال منطبق با فضیلت در طبیعت انسان پدید می‌آید و به ویژگی پایدار نفس تبدیل می‌شوند (ارسطو، ۱۳۷۷، ب ۱۰۹۷، صص ۲۹-۳۹). از این منظر فضایل نوعی ملکه شمرده می‌شد و «ملکه»، کنش‌ها یا واکنش‌های معینی است که افراد در موقعیت‌های خاص از خود بروز می‌دهند (پینکافس، ۱۳۸۲، ص ۴۰۵). بنابراین، بر همین مبنا، فضیلت «خصلتی منشی تعریف می‌شد که لازم است آدمی آن را شکوفا کند یا با آن به خوبی زندگی کند.

اما در مقابل، کانت فضایل را نه بر مبنای سعادت بلکه بر مبنای تکلیف انسان‌ها در «تکلیف یا اقدام برای ادای تکلیف» (کانت، ۱۳۷۹، ص ۱۰)، تعریف می‌کند. زگزیسکی نیز، نظریه خود از فضیلت را انگیزش‌بنیاد می‌خواند و برای ارائه یک مفهوم جامع و کامل از تبیین فضیلت بر موارد ذیل تمرکز می‌کند:

۱. فضیلت یک برتری و کمال است؛
۲. فضیلت یک خصلت عمیق درونی فرد است؛
۳. ویژگی‌های برشمرده در صدر فهرست‌های ارائه‌شده در طول تاریخ، به‌واقع فضیلت هستند؛
۴. این ویژگی‌ها شامل حکمت، شجاعت، خیرخواهی، عدالت، صداقت، وفاداری، شرافت و سخاوت است؛

۵. بعضی از فضائل فکری، بعضی دیگر اخلاقی و شماری نیز نه اخلاقی و نه فکری‌اند؛
۶. زائد شمردن قید «اخلاقی» در عبارت «فضایل اخلاقی» هیچ الزامی ندارد،
۷. اهمیت نظری (ارزیابی در اخلاق نظری) و کاربرد عملی (تصمیم‌گیری خود و ارزیابی دیگران) را در نظر گرفت (زگزبسکی، ۱۹۹۶، ص ۱۳۵).

از این رو، فضیلت کمال و مزیت اکتسابی پایدار برای نفس است که با هویت دارنده فضیلت پیوند دارد. و «دارای ارزش ذاتی است نه ارزش ابزاری» (آدامز، ۲۰۰۶، ص ۱۴). فضیلت به مانند یک عادت به وجود می‌آید و شکوفا می‌شود؛ اما در عین حال عادت نیست؛ شباهت فراوانی - در طریق اکتساب و گستره کاربرد - با مهارت دارد و از فرد برخوردار از فضیلت انتظار می‌رود که برای عملی مؤثر مهارت متناسب با آن را نیز داشته باشد، با تأکید بر این که فضیلت مهارت نیست بلکه بر خلاف مهارت دارای ارزش ذاتی است، دارای بُعدی به نام انگیزش (میل برای داشتن یک انگیزه خاص) است؛ کامیابی و موفقیت را در پی دارد. پس در هر فضیلتی، فهم متعارفی نهفته است که آن را برای موفقیت در کسب اهدافش کمک می‌کند و این فهم متعارف برای هر فضیلتی ضروری است. بنابراین می‌توان گفت: «فضیلت یک مزیت اکتسابی انسانی است که شامل یک میل عاطفی خاص و نیز موفقیت قابل اعتماد در فراهم آوردن غایت آن فعلی که در اثر آن عاطفه برانگیخته شده، می‌گردد» (زگزبسکی، ۲۰۰۹، ص ۸۱).

تمیز بین فضایل فکری و اخلاقی

در تبیین کلاسیک فضایل فکری ارسطو نخستین فیلسوفی است که نظام‌مندترین تلاش را برای تعیین ویژگی‌های ماهیت فضایل فکری انجام داده و آن را از دیگر انواع فضایل متمایز ساخته است. ارسطو با طرح فضایل فکری در پی بررسی فضیلتی است که در تعیین معیار حد وسط به انسان کمک کند. وی با فرض وجود پنج حالت یا توانایی نفس برای نفی یا تأکید حقیقت و درستی، فضایل فکری را شامل «هنر، دانش علمی، تعقل شهودی^۱، خرد فلسفی^۲ و حکمت عملی^۳ می‌داند» (ارسطو، ۱۳۷۷، الف ۱۱۳۹، ص ۲۱۱) و حتی پا از این فراتر می‌گذارد و در فضایل فکری نیز بین آن‌هایی که هدف‌شان معرفت نظری و آن‌هایی که با هدف خلق عملی، در بیرون، وابسته به غایت فکری عملی هستند، تفاوت می‌نهد؛ اولی را هنر و دومی را حکمت عملی می‌نامد (همان، صص ۲۳۸-۲۱۴).

با این حال، به نظر این تمایز صرفاً لفظی باشد و ویژگی‌های فکری همچون حکمت، حافظه قوی،

1- intuitive reason
2- philosophical wisdom
3- practical wisdom

بررسی مبانی فضایل فکری با تأکید بر آراء لیندا زگربسکی ۲۱۷

فضاحت، دوران‌دیشی، تیزی‌بینی^۱ و غیره جزء فضایل اخلاقی هستند؛ چون آن‌ها به اندازه فضایل صداقت و شجاعت قابل ستایش هستند (هیوم، ۱۹۸۳، ص ۴). اما ارسطو چنین تمایزی را قائل شده است و برای توجیه آن به روان‌شناسی انسان متوسل می‌شود و بر مبنای روح انسان به دو «بخش فکری و احساسی» (ارسطو، ۱۳۷۷، الف ۱۱۳۹، ص ۲۰۸)، فضایل را به فکری و اخلاقی تقسیم می‌کند. فضایل فکری بعد عقلانی فرد را و فضایل اخلاقی بعد غیر عقلانی وی را شکوفا می‌سازند. مؤلفه عقلانی، بعد برتر انسان است که می‌تواند مؤلفه فرودست تر ما - بعد غیر عقلانی - را تحت انقیاد خود قرار دهد. از این رو، می‌توان استنباط نمود که تفکر و احساس تفاوت ساختاری بسیاری دارند که می‌تواند تمایز بین فضایل فکری و اخلاقی را توضیح دهد. اما، چنین تقابلی برای تقسیم فضایل ناکافی است و آن را می‌توان به درستی «نگاه تصفیه یافته به قوه فکر» (زگربسکی، ۱۹۹۶، ص ۱۹۹)، نامید و نمی‌توان فضایل فکری و اخلاقی را بر این مبنای سست، از هم متمایز کرد.

افزون بر این، ارسطو در ملاحظات دیگری استدلال می‌کند که فضایل اخلاقی به این علت از فضایل فکری مجزا هستند که فضایل اخلاقی قابل آموزش نیستند و تنها از طریق خو گرفتن (عادت کردن) به دست می‌آیند، در حالی که فضایل فکری از طریق آموزش قابل یادگیری هستند، بدین علت نیازمند تجربه و زمان هستند (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۵۳).

اما به نظر می‌رسد در عمل، این گفته ارسطو نیز از همان الزاماتی نشأت گرفته است که زیربنای استدلال نخست او را تشکیل می‌دهد. از نظر او به این دلیل نمی‌توان فضیلت اخلاقی را آموزش داد که نمی‌توان احساسات درست را در جریان پرورش یک فضیلت به کسی آموخت. در مقابل، فضایل فکری چون در برگیرنده احساسات نبوده و ادراک خالص هستند، می‌توان از طریق آموزش به دست آورد. اشتباه اساسی ارسطو در اینجا قابل آموزش نبودن فضایل اخلاقی و قابل آموزش بودن فضایل فکری نیست، بلکه مقید ساختن خود به نگرشی بخش‌بندی شده از روانشناسی عامل به دو جزء عقلانی و غیرعقلانی است. بنابراین، ارسطو در تقسیم و تمایز فضایل، ناکام مانده است.

زگربسکی چهار استدلال را برای تمایز میان فضیلت‌های اخلاقی و فکری مدنظر قرار می‌دهد:

- ۱- تعلق به بخش‌های مختلف روح انسان،
- ۲- فضیلت‌های فکری، و نه فضیلت‌های اخلاقی، حالت‌هایی هستند که موجب تجربه رنج و لذت می

شوند،

- ۳- فضیلت‌های اخلاقی، و نه فضیلت‌های فکری، حالت‌هایی در معرض احساسات هستند،

1- keenness of insight

۴- یک فرد می‌تواند از نظر فکری فضیلت‌مند و از نظر اخلاقی شرور باشد و برعکس. وی به شکلی متقاعدکننده آن‌ها را رد می‌کند. و تمایز بین فضایل فکری و اخلاقی را چیزی بیش از تمایز بین دو فضیلت اخلاقی نمی‌داند و در بهترین حالت فضایل فکری را صورتی از فضایل اخلاقی می‌داند. دیگر نظریه‌پردازان فضیلت، تلاش کرده‌اند تا تفکیکی سخت‌گیرانه‌تر میان این دو قائل شوند. جولیا درایور^۱ از این دیدگاه دفاع کرده است که فضایل اخلاقی به دیگران نفع می‌رسانند در حالی که فضایل فکری به خود فرد نفع می‌رسانند (درایور، ۲۰۰۳، ص ۳۸۳-۳۶۷). چنین دیدگاهی اگر چه از میزانی نیروی ابتدایی درست برخوردار است. به عنوان نمونه، به نظر می‌رسد که فضایل الگوی عدالت و سخاوتمندی به نحوی هدف‌مند و منتفع‌ساختن دیگران را دنبال کنند، در حالی که فضایل فکری استقلال و استقامت، به گونه‌ای شناختی، عمدتاً به خود فرد منفعت برسانند. بنابراین، فضایل اخلاقی نفعی متفاوت از فضایل فکری پدید می‌آورند. اما الگوی معطوف به خود، مانند اعتدال، که مستلزم تنظیم رفتار خود با هدف تأمین یک تعادل حیاتی مثبت است، عرضه نمی‌کند. سلب جایگاه فضیلت اخلاقی از اعتدال گامی به شدت در جهت نجات یک نظریه به خاطر خود آن نظریه، و به معنای نادیده گرفتن برخی داده‌های سطح پایه است (گومر، ۲۰۱۵، ص ۴۰). افزون بر این، ضرورتی ندارد که فضایل فکری به گونه‌ای خودپرستانه و معطوف به خود فهمیده شوند، و برخلاف این تصور، فضایل فکری‌ای چون سخاوتمندی و غیره وجود دارند که در برگیرنده کمک به دیگران هستند و می‌تواند شامل در اختیار دیگران قرار دادن دانش خود به شکلی باشد که نتوان آن را به انگیزه خودپرستانه از جانب عامل تقلیل داد. سرانجام آن که تفکیک فضایل اخلاقی از فضایل فکری بر مبنای به ترتیب، نفع رساندن به دیگران و نفع رساندن به خود غیرممکن است، چرا که گاهی یک فضیلت، بدون استثنا، به همگان نفع می‌رساند. درایور، به زیان ادعای خود، این امکان را مورد توجه قرار نمی‌دهد و در نتیجه، استدلال وی در جداسازی فضایل فکری و اخلاقی چندان متقاعدکننده نیست.

ماهیت فضایل فکری

علیرغم اتفاق نظر بنیادین مشترک معرفت‌شناسان فضیلت، آنان بر سر ماهیت یک فضیلت فکری اختلاف نظر دارند و معتقد به درون‌گرایی^۲ و یا برون‌گرایی^۳‌اند. و این گرایش‌ها عمدتاً به تبیین‌های مرجح آن‌ها شکل می‌دهد. به همین رو، در ادامه به بررسی دو نگرش معین از فضیلت به عنوان یک توانایی شناختی و یک ویژگی شخصیتی می‌پردازیم. هدف این نوشتار آنست که نشان دهد نگرش دوم، حداقل با توجه به یک فرض زمینه-

1- Julia Driver

2- internalism

3- externalism

بررسی مبانی فضایل فکری با تأکید بر آراء لیندا زکوبسکی ۲۱۹

ای معین دربارهٔ تحسین شناختی تبیین مناسب‌تری از فضیلت فکری است. بنابراین، سؤال عمده این است که یک فضیلت فکری چیست؟ حداقل بیشتر معرفت‌شناسان اتفاق نظر دارند که یک فضیلت فکری نوعی مهارت یا توانایی ذاتی است که در اثر تمرین و تکرار بهبود یافته است و افراد در اثر کاربرد آن‌ها به نحو قابل اعتمادی می‌توانند باورهای صادق به دست آورند. از نظریه پردازانی که از این رویکرد دفاع کرده‌اند می‌توان گلدمن^۱، سوسا^۲ و گریکو^۳ را نام برد. با این نوع نگرش، فضایل «عوامل و بنیان‌های تشکیل‌دهندهٔ باور از جمله بینایی، شنوایی، حافظه و استدلال در یک شیوهٔ همگانی هستند» (گلدمن، ۱۹۹۲، ص ۱۵۷-۱۵۸). یا تمایل و استعدادی پایدارند که به شکلی مناسب در دیگر بخش‌های شخصیت عامل، تلفیق شده باشند (لپوک، ۲۰۰۷، ص ۷۱). این نوع رویکرد، فضایل فکری را اگر چه سرچشمهٔ معرفت می‌داند؛ ولی نهایتاً در تحلیل از فضایل فکری دیدگاه قوام‌محور را ترجیح می‌دهد. «در تحلیل معرفت پی می‌بریم که گاهی در غیاب ویژگی‌های شخصیتی کسب می‌شود. در نتیجه، اینها فضایل فکری نخواهند بود و نباید فضایل فکری را در چارچوب رفتارهای شخصیت عقلانی تعریف کرد (گریکو، ۱۹۹۹، ص ۲۹۷-۲۹۶). فضایل فکری، «مهارت، استعداد یا توانایی‌هایی هستند که فرد را قادر می‌سازند تا به گونه‌ای کارآمد، از نظر شناختی، از عهدهٔ امور برآیند» (سوسا، ۱۹۸۸، ص ۱۴۶) و سهم او از حقیقت افزایش یابد. از آنجایی که قوای معرفتی در معرض خطا هستند، در اینجا سوسا با قائل شدن نقشی ویژه برای فضایل فکری در صدد ارائهٔ معیاری است تا آن‌ها را به عنوان یک فضیلت معرفی کند. وی در بیانی دقیق‌تر می‌گوید: «تعریف فضیلت یا قوهٔ عقلانی عبارت است از قابلیت که به موجب آن فرد در حوزهٔ معینی از گزاره‌ها، مثل F، و در شرایط C، غالباً به صدق دست می‌یابد و از خطا اجتناب می‌ورزد» (سوسا، ۱۹۹۱، ص ۱۳۸). بنابراین، کاملاً واضح است که روایت سوسا از فضیلت‌گرایی از کاربرد نظریه‌های اخلاقی در معرفت‌شناسی می‌پرهیزد. تصور وی از فضایل فکری، در یک معنا بسیار محدودتر از نگرش‌های دیگر و به ویژه نگرش‌های سنتی از نوع افلاطونی است. چرا که «بنا به باور ارسطو انگیزهٔ درست شامل پیوندی با موفقیت عمومی فرد است، و معرفت تنها یکی از ابعاد این موفقیت است» (لئونارد، ۲۰۱۰، ص ۷۰)، اما در یک معنای دیگر، مدل سوسا عام‌تر از نسخه‌های ارسطویی است. زیرا در مدل سوسا فرد می‌تواند مهارتی داشته باشد که به دانش کمک کند، بدون آن که به کار بستن این مهارت متأثر از انتخاب او باشد. سوسا کاملاً تمایل دارد که به این موضوع اذعان کند، و با این حال او اصرار دارد که این فهم از فضایل فکری به میزان کافی مبتنی بر سنت یونانی است:

«با این حال حتی در جایی که انتخاب اندیشیده بدین گونه حضور ندارد، همچنان نوعی

1- Goldman

2- Sosa

3- Greco

مکانیسم، ممکن است باور فرد را پدید آورد. به عنوان مثال ممکن است که این قوه بینایی فرد باشد که با عمل کردن در نور مطلوب، باور فرد به گرد بودن و سفیدی یک گلوله برفی را شکل دهد... اما یک معنای گسترده‌تر از فضیلت نیز وجود دارد که همچنان مبتنی بر سنت یونانی است که در آن هر چیزی که دارای یک کارکرد اعم از مصنوعی یا طبیعی است، به طور قطع فضیلت‌هایی هم دارد. مثلاً چشم فضیلت‌های خودش را دارد، همان‌طور که یک چاقو هم فضیلت‌های خودش را دارد. بنابراین اگر ما درک حقیقت درباره محیط خود را در زمره اهداف مطلوب انسان بگنجانیم، در این صورت و در یک معنای گسترده‌تر قوه بینایی، یک فضیلت در انسان‌ها به نظر خواهد رسید» (سوسا، ۱۹۸۸، ص ۱۴۸-۱۴۷).

بنابراین، «فضیلت فکری» آن است که ضریب یا نسبت باورهای صادق را نسبت به باورهای کاذب بیشتر می‌کند. مهم شمردن فضیلت فکری در نظریه معرفت سوسا در همین جا متوقف می‌شود و با وارد نکردن دلالت‌های اخلاقی مفهوم «فضیلت»، بر صدق باور تأکید می‌شود.

سوسا به هیچ وجه ویژگی‌های شخصیتی را شایسته عنوان فضایل فکری نمی‌داند. به نظر می‌رسد این نوع تلقی دارای نقض باشد. چرا که فضیلت دارای بار ارزشی است و تا چیزی ذاتاً ارزشمند و دارای مزیت نباشد ما نمی‌توانیم بگوییم فردی به لحاظ قوای طبیعی که در نهاد همه افراد به ودیعه گذاشته شده است از سایرین برتر و ارزش و باورهای صادق بیشتری دارد.

برخی از مواردی که در زمره فضیلت‌های فکری گنجانده می‌شوند را می‌توان به گونه‌ای طبیعی‌تر تعالی و نه فضیلت نام نهاد. چرا که برخی از این خصوصیات را به هیچ وجه نمی‌توان به شکل مطلوبی ویژگی‌های رشد یافته تلقی کرد. و برخی ممکن است گمان کنند که تنها ویژگی‌های رشد یافته را می‌توان در زمره فضایل به‌شمار آورد. تعالی‌ها در چهارچوب این فهم، فضیلت تلقی نمی‌شوند. به عنوان نمونه، «حافظه‌های خلل‌ناپذیر ممکن است تا جایی که از آن دست ویژگی‌هایی نباشند که حاصل تلاش فرد تلقی شوند، فضیلت تلقی نگردند» (کاونویگ، ۱۹۹۲، ص ۸).

زیرا، به نظر یک عامل، بتواند توانایی‌های خود در رابطه با برخی تعالی‌های شناختی همچون دریافت و حافظه را بهبود بخشد، هر چند که چنین بهبودی رایج نباشد. به گمان من یک تمایز بهتر، بر این مسأله متمرکز خواهد بود که آیا عامل از کنترل کافی بر آن خصوصیت برخوردار است یا خیر، و آیا می‌تواند در شرایط عادی از بروز آن جلوگیری کند یا خیر. در رابطه با دریافت و حافظه، این‌ها توانایی‌هایی هستند که به خوبی می‌توانند مستقل از تلاش‌های ما عمل کنند در حالی که در رابطه با خصوصیات شخصیتی‌ای همچون مدارا، مداومت، گشودگی ذهنی و امثال آن‌ها صدق نمی‌کند.

بررسی مبانی فضایل فکری با تأکید بر آراء لیندا زگربسکی ۲۲۱

حال، اگر فهم و تبیین برون‌گرا از فضیلت‌های فکری را درخور ندانیم، تبیین درون‌گرا چگونه می‌تواند از این مشکلات دوری کند و گزینه‌ای معقول‌تر را ارائه نماید؟ این پرسش بحث ما را به بررسی دقیق‌تر این موضوع می‌کشاند که چرا با توجه به همه جوانب، فضایل را به بهترین وجه ممکن، می‌توان به‌عنوان خصوصیات شخصی، و نه فرایندهای شناختی فهمید. شاید برجسته‌ترین حامی این نوع فهم از فضایل، لیندا زگربسکی باشد، و مدل او بازتاب دهنده تلاشی بی‌مانند و بلندپروازانه برای تدوین یک نظریه فضیلت، حساس به ضرورت‌ها و چالش‌های معرفت‌شناسی معاصر است.

نخست اینکه، یک فضیلت به‌عنوان یک تعالی اکتسابی روان و عمیق تلقی می‌شود. از آنجایی که در این تعریف، فضیلت اکتسابی است، رشد آن بایستی در طول یک دوره زمانی و در پاسخ به تلاش عامل رخ دهد. دوم، فضیلت دربرگیرنده یک مؤلفه انگیزشی مشخص است که حاکی از وجود تمایلی به کنش در جهت یک غایت معین می‌باشد. در مورد فضیلت فکری، این انگیزه معمولاً معطوف به دستیابی به حقیقت یا دانش است.

«در یک سطح انگیزشی اساسی، همه فضیلت‌های فکری دربرگیرنده چیزی همچون عشق به خیرهای شناختی هستند (بشر، ۲۰۱۳، ص ۲۴۸-۲۴۹) و ما زمانی می‌توانیم فرد را از نظر فکری فضیلت‌مند بدانیم که انگیزه او برای دستیابی به حقیقت تا حد زیادی بر مبنای باور او به ارزشمند بودن دستیابی به حقیقت، قابل توجیه باشد (بشر ۲۰۰۲، ص ۱۹). برخی متفکرین دوران اولیه معاصر نظیر اسپینوزا منبع فضایل فکری را انگیزش برای «صیانت ذات»^۱ می‌داند و هابز نیز انگیزش برای قدرت را برمی‌شمرد که انگیزش برای معرفت را نوعی از آن می‌داند (هابز، ۱۹۸۴، ص ۶۸-۶۹). یا دیویی، بهترین طریق تفکر را «تفکر عقلانی و متأملانه» می‌نامد که مستلزم این است فرد روشهای کسب معرفت را شناسایی و از میان آن‌ها بهترین طریق ممکن کسب معرفت را انتخاب کند (دیویی، ۱۹۳۳، ص ۳).

به‌نظر، بازگشت همه این مباحث به نوعی «انگیزش برای معرفت» است. بین «میل به حقیقت» و انگیزش برای فعالیت در جهت طریق درست معرفت یک نوع همپوشانی وجود دارد. بسیار واضح است که معرفت یعنی باور صادق و کسی که سودای رسیدن به صدق و حقیقت را در سر می‌پروراند، در کسب باور صادق، هم‌جهت می‌کند و هم انگیزش کسب آن را دارا می‌باشد. چنین فردی دارای دغدغه‌ها و اهداف معین سطح دومی است که تلاش می‌کند فضایی چون گشودگی ذهنی، اعتدال فکری، احتیاط و شجاعت و سخت‌کوشی فکری را در خود ارتقاء بخشد تا بتواند به اهداف مورد نظر نائل شود.

سرانجام با قائل شدن مؤلفه دیگری همچون «اعتماد‌پذیری» (زگربسکی، ۱۹۹۶، ص ۲۳۵) برای فضایل

فکری، می‌توان گفت:

«فضایل فکری فضایی هستند که هر یک در بردارنده تمایل عاطفی خاص خود است و خاستگاه این تمایل عاطفی، عاطفه‌ی بنیادی عشق به حقیقت (صدق) یا [خصلت] با وجدان بودن معرفتی است که در دستیابی به حقیقت و باورهای صادق به نحو قابل-اعتمادی موفق هستند» (زگزبسکی، ۲۰۰۹، ص ۱۴۰).

لذا با تأمل بر این رویکرد بیان چند نکته ضروری است:

ملاک رسیدن به غایت فضایل، انگیزش و قابل اعتماد بودن خود شخص است. برای مثال، اگر فردی واقعاً روشنفکر است، باید خود فرد پذیرای ایده‌های جدید باشد، آن‌ها را منصفانه بررسی کند و به خاطر این که ایده‌های خودش نیستند آن‌ها را رد ننماید؛ پس هر یک از فضایل فکری دارای مؤلفه انگیزشی برآمده از انگیزش برای شناخت و مؤلفه موفقیت قابل اعتماد در دستیابی به غایت مؤلفه انگیزشی هستند، چنین انگیزشی به طور مشخص شامل میل به داشتن باورهای صادق و دوری از باورهای کاذب است که شخص را به پیروی از روش‌های باورساز، فراهم آوردن اجزای انگیزشی مختص هر فضیلت و نیز پیروی از الگوهای رفتاری سوق می‌دهد.

انگیزش زمانی به فضیلت می‌انجامد که از طریق خوگیری و تکرار، در شخصیت فرد به تثبیت برسد تا در برابر تأثیر انگیزش‌های مخالف به نحو اعتمادپذیری مقاومت کند و مرتکب رفتاری برخلاف فضیلت خویش نشود؛ چون این ویژگی‌ها، راهی به سوی صدق و حقیقت هستند در شمار فضایل فکری هستند، پس اگر هر یک از آن‌ها موجب صدق و وصول به حقیقت نشوند و به لحاظ معرفتی به هدف خود نرسند، نباید آن‌ها را جزء فضایل فکری تلقی نمود، به باور وی فضایل فکری، ضرورتاً موجبات صدق را فراهم نمی‌کنند و این امر به جای آن که شاهدهی باشد بر این که فضیلت فکری صدق‌آور نیست، دلیل بر آن است که ویژگی موردنظر، فضیلت نیست و نیز ناکامی یک فضیلت در تحقق هدف خود، دلیلی بر دست کشیدن از اطلاق فضیلت بر آن نیست، بلکه آن فضیلت هنوز هم خوب و ارزشمند است؛ همچنین در انگیزش باید تعادل وجود داشته باشد و افراط در آن، عقلانی و معرفتی نیست. این افراط یا اصلاً نقصی نیست یا تنها در حالتی نقص است که از شخصیت متعادل اخلاقی فرد بکاهد و موجب خلل در کمال او باشد. نظریات سعادت‌بنیاد در اینجا می‌توانند آن را به دلیل صدمه به سعادت نکوهش کنند؛ همچنین در نظریه انگیزش محور، فضیلت ارزش مستقلی دارد که برآمده از ذات آن است، نه از ارتباط آن با چیز دیگر. فضیلت ملکه‌ای است که ناخودآگاه در موقعیت‌های حساس، بروز می‌کند و فضایل فکری نیز ویژگی‌های پسندیده‌ای هستند که در بچه‌نگاه و شناخت افراد از جهان پیرامون می‌باشند (زگزبسکی، ۱۹۹۶، صص ۲۸۳-۲۵۱). بر اساس این رویکرد، همه انسان‌ها چنین

بررسی مبانی فضایل فکری باتاکید بر آراء لئیندازکز، بسکی ۲۲۳

گرایش ذاتی را در خود احساس می کنند و برای آن ارزش قائل هستند؛ اما با کافی ندانستن آن، برای تبیین فضایل فکری، ساز و کار زیر را ارائه می دهد:

الف) انگیزش برای کسب معرفت، یک امر ارزشمند درونی است که این ارزش خود را نه مرهون ارتباط خود با خوبی های دیگر و نه حتی وابسته به دارا بودن معرفت است؛

ب) فضایل فکری هر کدام دارای یک جزء انگیزشی هستند که همه آن ها برآمده از یک انگیزش کلان و بنیادی (معرفت) است و هر یک از این فضایل در جهت کسب معرفت کارآیی خواهند داشت؛

ج) موفقیت مورد وثوق در به دست آوردن غایت یک انگیزش، خودش یک امر خوب و ارزشمند است؛
د) در نهایت، ارزش جزء دوم فضایل (موفقیت قابل اعتماد)، برآمده از جزء اول آن ها (انگیزش) است (ابتدا انگیزش ارزشمند وجود دارد که اجزای دیگر فضایل از آن منشعب می شود که در کسب غایت خود موفق هستند. حال چون آن انگیزش دارای ارزش است، این موفقیت ها نیز ارزشمند هستند)؛

ه) در نهایت، ارزش هر دو جزء فضایل فکری، برآمده از صاحب آن ها است. پس بر اساس یک نظریه انگیزش محور، فضایل فکری دارای ارزش هستند و آن چه همه این فضایل را ارزشمند می کند، امری برآمده از ارزش انگیزش برای معرفت اندوزی و یک ویژگی درونی برای فاعل معرفت است (همان، ص ۲۳۵-۲۷۶). بنابراین؛ یک فضیلت فکری یک تعالی ژرف و بادوام اکتسابی برای یک فرد است که شامل برخورداری از انگیزه ها/هیجانان معینی است که نهایتاً معطوف به حقیقت، و به شکلی بلافصل تر، معطوف به یک هدف فکری خاص تر بوده، و با موفقیتی قابل اتکاء در دستیابی به آن اهداف همراه هستند.

حال با توجه به نکات یادشده باید دید که آیا چنین تبیینی از فضایل فکری مناسب است؟ در ابتدا باید اذعان نمود که اگر ویژگی های فضایل فکری به طور کلی به عنوان یک مهارت یا قابلیت مشخص گردد، تفاوت مهمی میان توانایی های شناختی و کاربرد فضیلت مندانه آن توانایی ها توسط عامل آن وجود دارد. حال اگر طرفداران این رویکرد بخواهند چنین تلقی از فضایل فکری داشته باشند و در عین حال به دیدگاه های درون گرایان پایبند بمانند، باید تبیینی از این تفاوت ارائه دهند. موروس و اومبرس بر این تمایز تأکید داشته اند: «سوسا، پلاتینگا و گولدمن درباره توانایی های شناختی یا اساساً هر نوع فرایند شناختی پایدار و غیر گذرا سخن می گویند و نه درباره استفاده ی عالی ای که ما ممکن است از توانایی های شناختی مان به عمل آوریم» (موروس و آمبرس، ۲۰۰۴، ص ۶۵).

آن ها تلاش نموده اند تا دو رویکرد وثوق گرایی توانایی شناختی و وثوق گرایی عامل را با هم تلفیق کنند. اشکال رویکرد برون گرایانه آن است که معمولاً تأکید بیشتری بر فرایندهای مؤثق باورسازی می کنند که به تولید معرفت می پردازند و اشکال درون گرایانه آن است که معمولاً بر مسئولیت عامل در رشد خصوصیت های

شخصیتی مناسب که فرد را به سوی موفقیت شناختی هدایت می‌کنند، تأکید می‌نمایند.

با اندکی تأمل به نظر می‌رسد که هر دو تأکید مهم باشند. کارکرد درست توانایی‌های شناختی برای انتساب فضایل (به عامل) ضروری است، اما فضایل فکری را پدید نمی‌آورد. اسناد فضیلت، بر پایه کاربست فضیلت-مندانه توانایی‌های ذهنی مربوطه، در رابطه با عامل صدق می‌کند. بنابراین نمی‌توان توانایی‌های شناختی را جدای از عامل مورد بررسی قرار داد و عکس آن نیز صادق است. از این رو می‌توان فضایل فکری را عاداتی اکتسابی در نتیجه استفاده مطلوب از یک توانایی شناختی تعریف کرد که به نظر می‌رسد تأکید اصلی بر توانایی‌های شناختی است نه فرد عامل، و این موضوع به ابهام در نقشی که عامل در کنش دانستن ایفا می‌کند، می‌انجامد. زیرا «دانش در نتیجه استفاده درست و موفق از توانایی‌های شناختی پدید می‌آید. بنابراین این باور ارتباطی علت و معلولی با ویژگی‌های موثق و استفاده مسئولانه او از این توانایی‌ها در مواردی صدق می‌کند که نیاز به اتکاء به مسئولیت است» (همان، ص ۶۱-۶۵). با وجود این، به دلیل اینکه مفهوم تحسین و تمجید عامل، به دلیل به کارگیری مطلوب این توانایی‌ها، تنها زمانی معنی‌دار خواهد بود که در شرایط معمولی احتمال اندکی وجود داشته باشد که عامل استفاده بدی از آن‌ها کند. نتوان از پس تلفیق این دو نگرش برآمد. این موضوع سؤال دیگری را مطرح می‌سازد و آن اینکه یک فضیلت تا چه میزان باید تحت کنترل عامل باشد تا از چنین شرایطی برخوردار گردد و این شرایط تأمین شوند؟ اگر بیشتر باورهای ما، تا حدی، ذاتی غیر ارادی باشند، به نظر نمی‌رسد که بتوان ما را به خاطر آنها تحسین کرد. افزون بر این، اگر فضایل فکری به میزان کافی فراتر از کنترل عامل شناختی باشند، به هنگام بروز این فضیلت‌ها عامل مستحق تحسین نیست. در این صورت وقتی عامل باورهایی را در نتیجه این فضیلت‌ها شکل می‌دهد هم شایسته تحسین نیست - حتی اگر این باورها درست از کار در بیایند. ولی با توجه به اینکه توانایی‌های شناختی معمولی همچون حافظه و امثال آن به نوعی خارج از کنترل مستقیم یا غیرمستقیم فرد عامل است و خارج از دایره شناختی درونی ما عمل می‌کنند، می‌توان نتیجه گرفت که سخن گفتن از تحسین عامل به دلیل برخورداری از این توانایی‌ها و داشتن باورهای درست بر پایه به کارگیری آنها، نامناسب باشد.

در نهایت اینکه، یک عامل شناختی در صورتی از یک فضیلت فکری برخوردار است که آن فضیلت منعکس‌کننده یک ویژگی شخصیتی قابل تحسین بوده، که به میزان کافی تحت کنترل عامل باشد، به عبارتی، یک شخص فضیلت‌مند کسی است که به خاطر تلاش‌های شناختی‌اش سزاوار تحسین است و این نقش محوری در ایده فضایل فکری دارد. به گونه‌ای که جیمز مونتمارکت نیز آن را دستور ارسطو می‌نامد که «مبتنی بر بروز فضیلت‌ها و شرارت‌هایی است که می‌بایست تحسین یا سرزنش شوند» (مونتمارکت، ۱۹۹۳، ص ۱۳۶)، نیز عامل در تجلی بخشیدن به آن فضیلت از انگیزه دستیابی به حقیقت برخوردار باشد، در جهان‌های نرمال این

بررسی مبانی فنیال فکری باتالید بر آراء لیدازکز بسکی ۲۲۵

ویژگی‌های شخصیتی به گونه‌ای موثق به باورهای درست منجر شوند، و ماهیت و عملیات‌های ویژگی شخصیتی از جنبه‌ی درونی در دسترس عامل باشند.

«باری در یک معنا از فضیلت، سوسا و گر کو درست می‌گویند. گاهی ما می‌توانیم هر تعالی انسانی را فضیلت تلقی کنیم، که در این صورت فضیلت‌ها نه تنها توانایی‌های خوبی همچون بینایی مطلوب، بلکه فرایندهای شناختی طبیعی دارای کارکرد مطلوب، همچون استدلال استنتاجی معتبر، ظرفیت‌های طبیعی همچون هوشمندی، و همچنین ویژگی‌های مطلوب خلق و خوی همچون تمایل به خوشرویی، و مهارت‌هایی همچون مهارت در تایپ کردن را در کنار ویژگی‌هایی همچون شجاعت و دانایی دربر می‌گیرند» (زگز بسکی، ۱۹۹۶، ص ۱۵۲).

اما با پیروی از کاربست ارسطویی می‌توان گفت که یونانیان باستان فضیلت‌ها را نه با خود توانایی‌های فکری، بلکه با تعالی‌های آن‌ها تعیین می‌کردند.

علیرغم آن که چنین اذعان‌هایی می‌توانند معقول باشند، اما دلیل مهمی برای ترجیح یک تبیین منش - بنیان از فضایل فکری وجود دارد و آن اینکه دلیل انتساب تحسین و تمجید در پاسخ به باورهای درست مبتنی بر فضایل، در صورت استوار بودن فضیلت‌ها بر تعالی‌های طبیعی و نه اکتسابی، معنای کمتری خواهد داشت. زیرا اگر چه، ما خود توانایی یا ظرفیت طبیعی را تحسین، و نقص طبیعی را سرزنش نمی‌کنیم، ولی از آنجایی که این قوا و ویژگی‌های طبیعی کاملاً غیرارادی هستند. روشن است که این ادعا که تحسین و سرزنش اخلاقی می‌بایست با کنترل ارادی تناسب داشته باشد گمراه کننده است. اما حداقل معقول است که ادعا کنیم آنچه کاملاً غیرارادی است، بیرون از حوزه اخلاق است.

اما، این تأکید بر ارادی بودن، یک مسأله اساسی تر، یعنی «تمایز میان امر شخصی^۱ و امر مادون شخصی^۲ را دچار ابهام می‌کند. نکته اساسی در اینجا این است که تنها یک ویژگی شخصیتی، در برگیرنده آن نوع مؤلفه انگیزشی لازم برای پیوند زدن فضیلت به عامل به شکلی معنادار از نظر شناختی است. یک شیوه قابل قبول تبیین این واقعیت، آن است که توانایی‌های شناختی را به گونه‌ای اشتقاقی متعلق به عامل بدانیم، در حالی که ویژگی‌های شخصیتی به گونه‌ای بی‌مانندتر به او تعلق دارند. این تمایز تا حدی مبهم است. اما نکته اساسی آن این است که یک توانایی شناختی، حداقل در شرایط نرمال، از نوعی جایگاه شناختی مثبت برخوردار است که مستقل از تعلق آن به هر عامل دارنده آن است. در مقابل، یک ویژگی شخصیتی تنها زمانی از جایگاه شناختی مثبتی برخوردار است که به درستی توسط یک عامل به کار گرفته شود. شاید این تمایز باشد که ما را مجاز

1- personal

2- subpersonal

می‌سازند که بگوییم تنها ویژگی‌های شخصیتی و نه توانایی‌های شناختی در عمل متعلق به عامل شناختی^۱ هستند.

این مسأله روشن می‌سازد که چرا تبیین‌های وثوق‌گرایان شناختی از فضیلت، که فضیلت را به عنوان مهارت یا تعالی تلقی می‌کنند، تا این حد بر «اثربخشی بیرونی» و نه انگیزش درونی متمرکز هستند. در این تبیین‌ها تأکید بر باور درست یا دانشی است که به واسطه فضیلت‌ها پدید می‌آیند، نه بر انگیزه باور پیدا کردن به حقیقت یا تحقق زندگی خوب و امثال آنها. از آنجا که مهارت‌ها با کنش‌هایی از انواع مشخص پیوند دارند، نتیجه می‌گیریم که اثربخشی در رابطه با آن کنش‌ها ضروری است. اما نمی‌توان نتیجه گرفت که شخصی که این مهارت‌ها را بروز می‌دهد شایسته‌تر است.

بنابراین؛ تا جایی که مفهوم تحسین در تحلیل شناختی عامل‌ها ضروری است، و تا جایی که برخورداری از فضیلت و توسعه آن عمدتاً خارج از کنترل عامل شناختی است، درست‌تر است که نظریه فضیلت به عنوان مهارت، و فهم فضیلت‌ها به عنوان توانایی‌های شناختی طبیعی را رد کنیم. نتیجه اینکه فضایل و توانایی‌ها یا مهارت‌ها پیوندهای متعددی دارند، اما فضایل از نظر فیزیکی بر مهارت‌ها مقدم هستند. به گمان من دلیل این مسأله آنست که مؤلفه انگیزشی یک فضیلت، بیش از اثربخشی بیرونی، تعریف‌کننده آن است. اما هیچکدام از اینها به معنای آن نیست که توانایی‌های شناختی هیچ نقشی در توجیه یا کسب معرفت ایفا نمی‌کنند. به طور قطع وثوق‌گرایان شناختی^۲ به هنگام پرداختن به این ویژگی‌ها، بر این جزء مهم شناختی تأکید می‌کنند. اما به نظر در نگاه وثوق‌گرایان شناختی، جایگاه توجیه معرفتی^۳، باور یا گزاره است و نه عامل شناختی^۴ که به باورها شکل داده است.

نتایج مقاله

فضایل فکری ویژگی‌های پایدار نفس هستند که نه تنها در جهت شناخت درست حقیقت و جهان به کار می‌آیند بلکه ابزار بسیار مهمی در شکوفایی فکری و شناختی در معنای خوب یا مطلوب محسوب می‌شوند. در چند دهه اخیر در معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بر ارزش و نقش آنها در صدق باورها تأکید بسیاری شده است. طرفداران معرفت‌شناسی فضیلت‌محور، دو نوع تبیین موثق‌گرایی فضیلت و مسئولیت‌گرایی فضیلت از این فضایل ارائه کرده‌اند و منشاء معرفت را کارکرد این فضایل دانسته‌اند. در نگرش نخست، فضایل شامل قوا،

1- epistemic agent

2- cognitive reliablism

3- epistemic justification

4- cognitive agent

بررسی مبانی فضایل فکری با تأکید بر آراء لئیندا زکزیسکی ۲۲۷

قابلیت‌ها و استعداد‌های شناختی و درنگرش دوم، شامل ویژگی‌ها و خصوصیات شخصیتی هستند که عامل آن‌ها با انگیزه کسب معرفت، آن‌ها را به کار می‌گیرد. هر دو رویکرد، انتقادهایی را از تلقی طرف مقابل از فضایل ارائه داده‌اند و موضع طرف مقابل را شایسته اطلاق فضایل نمی‌دانند. رویکرد شخصیت‌محور با حامیانی نظیر زکزیسکی، فضایل فکری را صورتی از فضایل اخلاقی می‌داند که دارای دو مؤلفه انگیزش و قابلیت اعتماد هستند. به نظر می‌رسد با فرض پیش‌زمینه‌ای تحسین و تمجید عامل فضایل و ایرادات وارده بر رویکرد وثوق‌گرایی شناختی، تبیین رویکرد شخصیت‌محور از فضایل، تبیین مناسب‌تری باشد.



کتابشناسی

- ارسطو. (۱۳۷۷). **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
- پینکافس، ادموند. (۱۳۸۲). **از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی**. ترجمه‌ی حمید رضا حسنی و مهدی علیپور، با مقدمه‌ای از محمد لگنهاوسن. قم: انتشارات دفتر نشر معارف.
- زگزبسکی، لیندا. (۱۹۹۶). **فضایل ذهن (تحقیقی در ماهیت فضیلت و مبانی اخلاقی معرفت)**، ترجمه‌ی امیرحسین خداپرست، تهران: انتشارات کرگدن.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۹). **مابعدالطبیعه اخلاق: مبانی مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت**. ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.

- Adams, Robert Merrihew. (2006). **A Theory of virtue**, Oxford: Clarendon Press.
- Baehr, Jason. (2013). **Education for intellectual virtues From theory to practice**, Journal of Philosophy of Education, Vol, 47, No. 2.
- (2002). **The epistemological Role of the Intellectual Virtues A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy**, University of Washington.
- Dewey, John. (1933). **How We Think?**, Boston, D.C Heath & Co as cited in Zagzebski, Virtues of the Mind, pp,245-246.
- Driver, Julia. (2003). **The Conflation of Moral and Epistemic Virtue Metaphilosophy** 34,no.
- Goldman, Alvin. (1992). **Liaisons, Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences**, Cambridge, MIT Press.
- Greco, John. (1999). **Virtue Epistemology, in Blackwell Companions to Epistemology**, ed. by, Jonathan Dancy, Ernest Sosa and Matthias Steup, Blackwell Publishers Ltd.
- Gomer, Jeremy Vethan. (2015). **Intellectual Virtue and Human Flourishing: An Explanation of the Intrinsic value of the Intellectual Virtue**, A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy, University of California, San Diego.
- Montmarquet, James. (1993). **Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility**. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Moros, Enrique and Richard Umbers. (2004). **Distinguishing Virtues from faculties in Virtue Epistemology**. The Southern Journal of philosophy. Vol.42
- Sosa, Ernest. (1988). **knowledge in context. Skepticism in Doubt**, Philosophical perspectives, vol.2
-, (1991). **Reliabilism and Intellectual Virtue, in Knowledge in Perspective** (Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. (1983). **An Enquiry Concerning the principles of Morals**, Indianapolis, Hackett Publishing.
- Hobbes, Thomas. (1984). **Leviathan**, New York, Macmillan, Library of Liberal

Arts.

Kvanvig, Jonathan.(1992). **The Intellectual Virtues and The life of The mind** (Lanham: Rowman & Littlefield).

Leonard, David Henry .(2010). **Intellectual Virtue and Epistemic Praise: Tow Arods an Internalist Virtue Epistemology**, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree Doctor of Philosophy, University of Arkansas.

Lepock, Christopher. (2007). **Metacognition and intellectual virtue**, A thesis submitted to the faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Department of Philosophy, Edmonton, Alberta

Locke, John. (1996). **An Enquiry Concerning Human Understanding**, ed. Kenneth Winkler, Indianapolis, Hackett.

Zagzebski, Linda .(1996). **Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge**, Loyola Marymount University.

Zagzebski, Linda .(2009). **The Virtues of God and the Foundations of Ethics**, in Linda Zagzebski and Timothy D Miller, *Readings in Philosophy of Religion* , Wiley Blackwell.

Zagzebski, Linda .(2006). **Admirable life and Desirable life**, New York, Oxford University press.