



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

## From Natural Structure to Moral Exemplar A Critical Analysis of the Virtue Theories of Foot and Zagzebski

Amirhossein Khodaparast 

Assistant professor, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (khodaparast@irip.ac.ir)

Research Article



### ABSTRACT

Virtue ethics, revived in the twentieth century through the influential work of Philippa Foot and Linda Zagzebski, represents two major contemporary reinterpretations of the Aristotelian tradition. Although both thinkers draw heavily on Aristotle, their approaches differ significantly in their foundations, methods, and views of moral normativity. Philippa Foot offers a naturalistic and teleological account of virtue. She argues that virtues are not social conventions but objective excellences necessary for human flourishing. Using the idea of “Aristotelian necessities,” she claims that just as plants and animals flourish by realizing their characteristic functions, humans flourish by cultivating virtues such as justice, courage, and temperance. Central to her view is practical wisdom (phronesis), which enables agents to apply virtues appropriately in concrete situations and links factual understanding of human life to normative ethical judgment. In contrast, Linda Zagzebski develops an exemplarist and motivational model of virtue ethics that highlights the emotional and psychological dimensions of moral experience. For her, moral understanding begins with admiration for exemplary individuals. By observing and reflecting on such moral exemplars, we identify the traits that count as genuine virtues. Virtue, on this view, depends not only on correct action but on the quality of motivation—especially the sincere desire to promote the good for its own sake. Despite their shared Aristotelian background, Foot and Zagzebski diverge sharply: Foot grounds normativity in human nature and objective flourishing, while Zagzebski grounds it in the authority of exemplars and the affective power of admiration. Yet their theories can be seen as complementary. Foot provides a structural account of the conditions for flourishing, whereas Zagzebski explains how moral motivation and character are formed. Together, they suggest a two-level model of virtue ethics that integrates natural, rational, emotional, and psychological dimensions into a unified ethical framework.

**Keywords:** Virtue Ethics; Philippa Foot; Linda Zagzebski; Practical Reason; Moral Exemplar.

Received: 2025/09/24 - Received in revised form: 2025/11/19 - Accepted: 2025/11/19 - Published online: 2025/11/20

□ Khodaparast, Amirhossein. (2026). From Natural Structure to Moral Exemplar A Critical Analysis of the Virtue Theories of Foot and Zagzebski *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 138-165.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.549017.1849>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





### Extended Abstract

Virtue ethics, one of the three principal traditions of normative ethical theory alongside consequentialism and deontology, experienced a significant revival in the twentieth century, particularly through the seminal contributions of Philippa Foot and Linda Zagzebski. Their theories represent two of the most influential and philosophically sophisticated attempts to reinterpret and rearticulate virtue ethics within a contemporary framework. Both thinkers draw extensively on Aristotelian thought, yet they diverge markedly in foundational assumptions, methodological strategies, and conceptions of normativity. Together, their approaches illuminate central debates in modern ethical theory, including the grounding of moral obligation, the relationship between moral cognition and motivation, the nature of moral judgment, and the interplay between reason and affect in ethical deliberation.

Philippa Foot advances a naturalistic and teleologically informed account of virtue ethics, situating moral evaluation within the objective conditions necessary for human flourishing. She rejects the notion that virtues are mere social conventions or subjective preferences, arguing instead that they constitute species-relative excellences indispensable to living well as human beings. Drawing on the concept of "Aristotelian necessities," Foot maintains that just as the flourishing of plants or animals depends upon the proper realization of their characteristic traits and functions, human flourishing requires the cultivation and exercise of dispositions such as justice, temperance, and courage. Central to her framework is practical wisdom (*phronesis*), which enables the agent to discern the appropriate application of virtues in particular contexts, thereby bridging the descriptive aspects of human life with normative ethical evaluation. In doing so, Foot seeks to overcome the persistent gap between factual understanding and moral prescription, grounding normative claims in the teleological structure of human nature.

Linda Zagzebski, by contrast, develops an exemplarist and motivational model of virtue ethics that emphasizes the affective and psychological dimensions of moral life. According to her approach, moral understanding originates not in abstract principles or purely teleological reasoning but in the immediate experience of admiration for morally exemplary individuals. By observing and reflecting upon such exemplars—whose character inspires deep moral respect—we identify the traits that constitute genuine virtue. On this account, virtue is defined not only by the external conformity of action to moral standards but also by the internal quality of motivation, especially the sincere desire to promote the good for its own sake. Moral knowledge and judgment emerge through processes of affective response, imitation, habituation, and careful reflection on exemplars, highlighting the formative role of admiration and the cultivation of moral sensibilities.

Despite their shared Aristotelian heritage, Foot and Zagzebski diverge in fundamental ways. Foot's approach is realist, externalist, and teleological,



grounding normativity in the objective requirements of human nature and the conditions for flourishing. Zagzebski's account, in contrast, is phenomenological, internalist, and motivational, locating normativity in the authority of exemplars and the affective power of moral admiration. Foot emphasizes rationality, natural function, and the continuity between biological and ethical evaluation, whereas Zagzebski foregrounds the emotional, motivational, and psychological dimensions of virtue, stressing character development and the internal cultivation of moral motivation. These differences reflect broader debates within contemporary virtue ethics regarding the relationship between reason and emotion, nature and culture, and objectivity and subjectivity.

Comparative analysis further shows how each thinker addresses contemporary challenges confronting virtue ethics, including conceptual circularity, the problem of action guidance, the empirical challenges posed by situationism, the threat of cultural relativism, and the is-ought gap. Foot responds by emphasizing the teleological organization of human nature and the central role of phronesis in mediating between facts and norms. Zagzebski, meanwhile, appeals to the epistemic and motivational authority of exemplars and the educative function of moral admiration, highlighting how virtuous dispositions are formed and sustained in practical life.

Taken together, the two approaches suggest not opposition but potential complementarity. Foot's emphasis on natural teleology and objective normativity provides a firm account of the structural foundations of ethical evaluation, while Zagzebski's focus on exemplarity, motivation, and moral psychology enriches our understanding of how virtue is perceived, internalized, and enacted. Integrating these insights points toward a two-level model of virtue ethics: one level articulating the objective, species-relative conditions for human flourishing, and a second level elucidating the subjective processes of moral perception, motivation, and character formation. Such a synthesis offers a comprehensive and dynamic conception of virtue, uniting natural and psychological, rational and emotional, and universal and particular dimensions within a coherent and practically relevant ethical framework.



وب سایت مجله

# دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

## از ساختار طبیعی تا الگوی اخلاقی بررسی نقادانه نظریه فضیلت فوت و زگزبسکی

امیرحسین خداپرست 

استادیار مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران. (khodaparast@irip.ac.ir)

علمی - پژوهشی



### چکیده

نظریه‌ی فضیلت، به منزله‌ی یکی از رویکردهای اصلی در اخلاق هنجاری، در قرن بیستم با آثار فیلسوفانی چون فیلیپا فوت و لیندا زگزبسکی احیا و به بدیلی برای پیامدگرایی و وظیفه‌گرایی بدل شد. فوت، در چارچوبی که می‌توان آن را طبیعی‌گرایی ارسطویی نامید، فضیلت‌ها را نه ساخته‌های ذهنی یا قراردادهای اجتماعی بلکه ویژگی‌هایی آفاقی می‌داند که در جهت تحقق غایت طبیعی و شکوفایی گونه‌ی انسانی عمل می‌کنند. او با ارجاع به مفهوم ضرورت‌های ارسطویی و نقش عقل عملی، استدلال می‌کند که داوری‌های اخلاقی در ساختار طبیعی زندگی انسان ریشه دارند و از شرایطی برمی‌خیزند که امکان شکوفایی حیات انسانی را فراهم می‌کنند. در سوی دیگر، زگزبسکی نظریه‌ای الگومدار و انگیزشی از فضیلت ارائه می‌کند که بر تجربه‌ی زیسته‌ی فاعل اخلاقی، تحسین الگوها و کوشش برای تشبیه به منش آنان متمرکز است. در این چشم‌انداز داوری اخلاقی نه صرفاً محصول استدلال عقلانی یا تحلیل مفهومی بلکه برآمده از واکنش‌های عاطفی و شهودهایی اخلاقی است که در مواجهه با الگوهای تحسین‌برانگیز پدید می‌آیند و راهنمای عمل اخلاقی می‌شوند. به‌رغم این تفاوت‌ها، امکان تلفیق عناصر اساسی این دو رویکرد وجود دارد. پیوند دادن بنیان‌های طبیعی و عقلانی نظریه‌ی فوت با مؤلفه‌های شهودی و الگومدار زگزبسکی می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری چشم‌اندازی دوسطحی و در اخلاق فضیلت شود که در آن عقل و طبیعت، از یک سو، و شهود و انگیزش، از سوی دیگر، در تبیین و راهبری زندگی اخلاقی نقش اساسی دارند.

کلیدواژه‌ها: نظریه‌ی فضیلت، فیلیپا فوت، لیندا زگزبسکی، عقل عملی، الگوی اخلاقی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۲ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۲۹

خداپرست، امیرحسین؛ (۱۴۰۴) از ساختار طبیعی تا الگوی اخلاقی بررسی نقادانه‌ی نظریه‌ی فضیلت فوت و زگزبسکی، جاویدان

خرد، ۴۷ (۱)، ۱۳۸-۱۶۵.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.549017.1849>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0  
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



## مقدمه

نظریه‌ی فضیلت یکی از سه رویکرد اصلی در فلسفه‌ی اخلاق هنجاری است که در کنار وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی قرار می‌گیرد. در این رویکرد داوری‌های اخلاقی نه بر حسب قواعد کلی (مانند آنچه در نظریه‌ی کانتی دیده می‌شود) و نه صرفاً بر پایه‌ی پیامدهای افعال (مانند فایده‌گرایی)، بلکه بر اساس منش فاعل و ویژگی‌های پایدار شخصیتی او ارزیابی می‌شوند (Rachels, 2019, p. 168-171). پس از دوره‌ای نسبتاً طولانی از افول این سنت در اخلاق مدرن، بازگشت به نظریه‌ی فضیلت در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، از جمله در آثار فیلیپا فوت و لیندا زگزیسکی، آغازگر فصلی جدید در تحلیل اخلاقی شد. فوت و زگزیسکی هر دو از مدافعان برجسته‌ی احیای نظریه‌ی فضیلت‌اند اما هر یک این نظریه را در چارچوب فلسفی متفاوتی صورتبندی کرده است. فوت نظریه‌ی فضیلت را بر مبنای نوعی واقع‌گرایی و طبیعی‌گرایی اخلاقی بنیاد می‌نهد و می‌کوشد مفاهیم اخلاقی را به مثابه‌ی مفاهیمی هنجاری ولی درون‌جهانی و مرتبط با صورت خاصی از زندگی انسانی بازسازی کند (Foot, 2001, p. 28). در مقابل، زگزیسکی نظریه‌ی فضیلت را در چارچوبی بسط می‌دهد که در آن فضیلت اساس تبیین مفاهیمی چون فعل درست، ارزش اخلاقی و معرفت اخلاقی است. نظریه‌ی او به‌ویژه بر نقش الگوهای اخلاقی، انگیزه‌ی خوب، و تشبه اخلاقی تأکید دارد (Zagzebski, 2004, p. 111-113).

این مقاله با هدف تحلیل و مقایسه‌ی این دو تقریر از نظریه‌ی فضیلت سامان یافته است. پرسش اصلی این است که هر یک از این دو نظریه چگونه مفاهیم بنیادین اخلاقی، مانند فضیلت، درستی، خوبی، فاعلیت اخلاقی و ارزش، را تبیین می‌کنند و چه تفاوت‌ها و نقاط اشتراکی بین آن‌ها وجود دارد. برای پرداختن به این پرسش، نخست، طرحی کلی از نظریه‌های معاصر درباره‌ی فضیلت ترسیم می‌شود. سپس، به نظریه‌ی فضیلت در اندیشه‌ی فیلیپا فوت می‌پردازیم. تمرکز بر آن است که چگونه فوت با استفاده از مفاهیم خیر طبیعی، عقل عملی، و هنجارمندی طبیعی تلاش می‌کند فضیلت را به مثابه‌ی یک مفهوم عینی و درون‌جهانی تعریف کند. پس از آن، به تحلیل نظریه‌ی فضیلت در دیدگاه لیندا زگزیسکی می‌پردازیم و بر مؤلفه‌هایی مانند الگوگرایی، انگیزه‌ی خوب، تشبه و پیوند فضیلت با معرفت تمرکز می‌کنیم. در بخش بعد مقایسه‌ای تحلیلی بین این دو نظریه صورت می‌گیرد که هدف از آن آشکار کردن مبانی نظری، روش‌شناختی و هنجاری هر یک از آن‌ها است. پس از آن هر دو تقریر از نظریه‌ی فضیلت را در مقابل نقدهای عام به این نظریه می‌نشانیم و تاب‌آوری آن‌ها را در مقابل این نقدها می‌سنجیم. در پایان، نتیجه‌ی مقاله به ارزیابی قابلیت‌ها و محدودیت‌های این دو رویکرد برای صورتبندی نظریه‌ی فضیلت در اخلاق معاصر اختصاص دارد.



## ۱. طرحی کلی از نظریه‌های معاصر درباره‌ی فضیلت

فضیلت‌گرایی ارسطویی در نیمه‌ی دوم قرن بیستم در بستر فلسفه‌ی تحلیلی شکلی تازه یافت. مقاله‌ی اثرگذار الیزابت انسکم با عنوان «فلسفه‌ی اخلاق مدرن» (Anscombe, 1958) نقطه‌ی عطفی در این تحول بود. انسکم در این مقاله استدلال کرد که زبان تکلیف و وظیفه، که میراث سنت مسیحی و کانتی بود، در جهان سکولار و بدون فرض وجود خدای قانون‌گذار بی‌معنا است. او پیشنهاد کرد که فلسفه‌ی اخلاق باید به مفاهیمی ارسطویی چون فضیلت، منش و بهروزی بازگردد. این رأی مسیر تازه‌ای را گشود که به تدریج به شکل‌گیری جنبشی زنده در فلسفه‌ی اخلاق انجامید. در دهه‌های بعد، السدیر مک‌این‌تایر در کتاب در پی فضیلت<sup>۱</sup> نشان داد که اخلاق مدرن دچار گسست معنایی شده است زیرا مفاهیم غایت‌باورانه‌ی ارسطویی را کنار گذاشته و، در عوض، نظام‌هایی هنجاری ساخته است که یا به احساسات فردی متکی‌اند یا به قواعد صوری. او بازگشت به فضیلت را تنها راه برای بازسازی عقلانیت عملی و انسجام اخلاقی دانست. بدین ترتیب، مک‌این‌تایر زمینه‌ی نظری گسترده‌ای فراهم کرد که در آن فضیلت نه فقط موضوعی فردی بلکه عنصر محوری یک سنت اجتماعی و تاریخی در نظر گرفته می‌شود (MacIntyre, 1981).

هم‌زمان، چهره‌های دیگری این سنت را به طور نظام‌مند بسط دادند. رزالیند هرستهاوس<sup>۲</sup> در باب اخلاق فضیلت<sup>۳</sup> کوشید نظریه‌ی فضیلت را همچون یک نظریه‌ی هنجاری مستقل در کنار وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی سامان دهد. او با تأکید بر فضیلت به منزله‌ی معیار عمل درست، این دیدگاه را در مقابل نقدهایی چون مسئله‌ی راهنمایی در عمل تقویت کرد. جولیا آناس در فضیلت هوشمندانه<sup>۴</sup> فضیلت‌ها را مهارت‌هایی هوشمندانه دانست که نیازمند آموزش و تمرین‌اند. او، بدین ترتیب، بر پیوند بین عقلانیت عملی و پرورش تدریجی منش فضیلت‌مندانه تأکید کرد. مارتا نوسبام نیز در چارچوب رویکرد قابلیت‌ها<sup>۵</sup> ابعاد اجتماعی، سیاسی و جهانی فضیلت را وارد بحث کرد و نشان داد که فضیلت‌گرایی صرفاً اخلاق فردی نیست بلکه با عدالت اجتماعی و سیاست نیز پیوند دارد (Nussbaum, 1990).

1. After Virtue
2. Rosalind Hursthouse
3. On Virtue Ethics
4. Intelligent Virtue
5. Capabilities Approach

حوزه‌ی معرفت‌شناسی نیز تحولی مشابه رخ داد. با انتشار فضایل ذهن<sup>۱</sup>، اثر لیندا زگزیسکی، رویکردی تازه با عنوان معرفت‌شناسی فضیلت شکل گرفت. زگزیسکی نشان داد که می‌توان به جای تمرکز صرف بر باور موجه، بر منش معرفتی فاعل معرفتی تمرکز کرد. این اندیشه را فیلسوفانی دیگر پی گرفتند و به جریانی عمده در معرفت‌شناسی معاصر بدل ساختند. بدین ترتیب، مفهوم فضیلت به پلی میان اخلاق و معرفت‌شناسی تبدیل شد و مباحث فضیلت‌گرایی از دایره‌ی اخلاق عملی به گستره‌ی معرفت نیز گسترش یافت.

در چنین جغرافیایی، فیلیپا فوت و لیندا زگزیسکی هر یک جایگاهی شاخص دارند. فوت را می‌توان از نخستین نظریه‌پردازانی دانست که تلاش کرد فضیلت را بر بنیانی طبیعی و آفاقی استوار کند. او، به ویژه در خیر طبیعی<sup>۲</sup>، با ارجاع به صورت زندگی انسانی، مدعی شد داوری درباره‌ی خوبی و بدی در انسان همچون داوری درباره‌ی خوبی و بدی گیاهان و حیوانات است و فضیلت بخشی ضروری از شکوفایی نوعی انسان است. زگزیسکی اما نظریه‌ای الگومدار ارائه داده است که بر تجربه‌ی تحسین و ارجاع مستقیم به افراد فضیلت‌مند مبتنی است. در اینجا، فضیلت نه در تحلیل طبیعی بلکه در الگوهای انسانی تحسین‌برانگیز ریشه دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد این دو متفکر، دو قطب شاخص از سنت نوارسطویی معاصر را نمایندگی می‌کنند: یکی «طبیعی‌گرا» و دیگری «الگومدار». مقایسه‌ی این دو رویکرد به ویژه از آن رو اهمیت دارد که به ما نشان می‌دهد فضیلت‌گرایی معاصر جبهه‌ای واحد و یکنواخت نیست بلکه مجموعه‌ای از کوشش‌های نظری است که هر کدام بر بعدی از سنت ارسطویی تکیه می‌کنند. فوت در پی آن است که اخلاق را در واقعیت‌های طبیعی و نوعی حیات انسانی ریشه‌دار سازد در حالی که زگزیسکی کوشیده است اخلاق را بر تجربه‌های انسانی تحسین و سرمشق‌گیری بنا کند.

## ۲. نظریه‌ی فضیلت در اندیشه‌ی فیلیپا فوت: عقلانیت عملی و خیر طبیعی

نظریه‌ی فضیلت در آثار فیلیپا فوت از دل نوعی نارضایتی عمیق از سنت‌های غالب در فلسفه‌ی اخلاق قرن بیستم پدید می‌آید. فوت، تحت تأثیر مقاله‌ی تأثیرگذار الیزابت انسکم (Anscombe, 1958)، معتقد بود که اخلاق مدرن با قطع پیوند خود با مفاهیمی سنتی چون منش، فضیلت و زندگی خوب، به مفاهیمی چون باید اخلاقی معنایی ناپایدار داده است که دیگر قابل دفاع نیست. انسکم به روشنی گفته بود که در

---

1. Virtues of the Mind

2. Natural Goodness



غیاب بنیان‌های دینی یا فرادینی، مفاهیمی کانتی چون قانون اخلاقی یا امر مطلق، در واقع، از معنا تهی شده‌اند. فوت، با پذیرش این ارزیابی، اما با رویکردی تحلیلی‌تر، طرحی را آغاز کرد که هدف آن بازسازی نظریه‌ی اخلاقی بود که هم از لحاظ معرفتی قابل دفاع باشد هم عمل اخلاقی و فضیلت را به شکلی توانمند تبیین کند. او در نخستین آثار خود، از جمله مقاله‌ی «فضیلت‌ها و رذیلت‌ها» (Foot, 1978a)، کوشید نشان دهد که فضیلت را باید همچون ویژگی‌ای انسانی فهمید که در ارزیابی اخلاقی فاعلان و افعال آنان نقش بنیادی دارد. برخلاف دیدگاه رایج، که مفاهیم ارزشی را اساساً غیرتوصیفی یا احساسی می‌دانست، فوت معتقد بود که می‌توان درباره‌ی فضیلت‌ها همان‌گونه سخن گفت که درباره‌ی سایر ویژگی‌های انسانی، یعنی به نحوی عقلانی، واقعی و صدق‌پذیر (Foot, 1978a, p. 5-7). به این ترتیب، او نخستین گام را برای بازسازی اخلاق فضیلت‌محور در سنت تحلیلی برداشت و تلاش کرد مفاهیمی هنجاری چون درستی، خوبی و فضیلت را از تحلیل صرف زبانی یا روان‌شناختی به حوزه‌ی عقلانیت عملی بازگرداند.

به نظر فوت، هر دو سنت رقیب هیومی و کانتی در توضیح پیوند بین الزام اخلاقی و زندگی انسانی ناکام مانده‌اند. هیوم، به زعم فوت، اخلاق را صرفاً بر احساسات و تمایلات بنا نهاده و، در نتیجه، معیاری آفاقی برای تشخیص فضیلت از رذیلت به دست نداده است، دیدگاهی که نمی‌تواند توضیح دهد چرا برخی فضایل برای تداوم حیات انسانی ضروری‌اند، حتی اگر همه‌ی افراد در مورد آن‌ها احساس تأیید نداشته باشند. کانت با صورت‌بندی صوری اصل اخلاقی در قالب امر مطلق، به نوعی در سوی مقابل قرار دارد. او الزام‌های اخلاقی را مستقل از ویژگی‌های خاص انسانی و صرفاً بر پایه‌ی عقل محض بنا می‌کند. اما، به نظر فوت، تصویری از الزام اخلاقی که کاملاً از شرایط و نیازهای انسانی بریده باشد الزام را به امری صوری و تهی بدل می‌سازد. برای او، اخلاق نه صرفاً احساس است و نه صورتی فاقد محتوا بلکه ریشه در واقعیت‌های طبیعی و نوعی زندگی انسانی دارد. بنابراین، نقد فوت بر هیوم و کانت نه صرفاً نقدی تاریخی بلکه بخشی از راهبرد نظری او برای بازسازی اخلاقی نوارسطویی است که بتواند هم الزام‌آور باشد هم در بستر زندگی انسانی ریشه داشته باشد.

فوت، همچنین، ناقد نظریه‌های اراده‌گرایانه در اخلاق، چه در نسخه‌ی دینی (مانند نظریه‌ی امر الهی) چه در نسخه‌ی سکولار (نظریه‌ی کانتی)، است. به نظر فوت، تکیه بر اراده‌ی نیک یا احترام به قانون به مثابه‌ی بنیان اخلاق موجب نوعی قطع ارتباط بین انگیزش اخلاقی و علایق واقعی فاعل می‌شود. در مقابل، او خواهان صورتی از اخلاق است که در آن فضیلت بخشی از زندگی عملی فاعل و

درهم تنیده با خواست‌ها، علایق و تمایل‌های معقول او باشد (به‌ویژه، نک: (Foot, 1978b, p. 305-316). این نقطه‌ی عزیمت فوت را به سمت احیای مفاهیمی ارسطویی همچون منش و شکوفایی سوق می‌دهد، بی‌آنکه لزوماً به تلقی سنتی از غایت‌باوری یا پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی کلاسیک متعهد شود.

نقطه‌ی اوج طرح فوت را می‌توان در کتاب خیر طبیعی<sup>۱</sup> یافت که در آن کوشیده است نظریه‌ای درباره‌ی هنجارمندی اخلاقی ارائه دهد که بر خیر طبیعی مبتنی باشد. اندیشه‌ی بنیادین کتاب آن است که می‌توان درباره‌ی افعال انسانی به همان شیوه‌ای داوری کرد که درباره‌ی افعال موجودات زنده‌ی دیگر، یعنی در نسبت با الگوهای نوعی زیستن آن موجود. درست همان‌گونه که می‌گوییم یک گیاه خوب است اگر برگ‌های سالم، ریشه‌ی قوی و رشد طبیعی داشته باشد، درباره‌ی انسان نیز می‌توان گفت شخص زمانی خوب است که اعمال، عواطف و استدلال‌های او با ساختارهای نوعی زندگی انسانی مطابقت داشته باشد (Foot, 2001, p. 29-33). مفهوم کلیدی فوت در اینجا ضرورت ارسطویی<sup>۲</sup> است، ضرورتی که نه از جنس قوانین منطقی یا طبیعی بلکه از شرایط حیاتی موجود زنده ناشی می‌شود: «وقتی می‌گوییم قلب باید خون را پمپاژ کند یا ریشه باید آب و مواد معدنی را جذب کند، سخن ما درباره‌ی ضرورتی ارسطویی است، ضرورتی که از صورت زندگی یک نوع موجود زنده برمی‌خیزد» (Foot, 2001, p. 44).

او این الگو را به حوزهی خاص حیات انسان تعمیم می‌دهد. همان‌طور که سلامت گیاه یا حیوان با برآورده شدن شرایط طبیعی حیات سنجیده می‌شود، سلامت اخلاقی انسان نیز با تحقق شرایطی خاص سنجیده می‌شود که بدون آن‌ها شکوفایی انسانی ممکن نیست: «انسان‌ها برای زیستن نیازمند صادق بودن، عدالت‌ورزی و مراقبت از یکدیگرند، درست همان‌گونه که گیاهان برای حیات خود به ریشه‌های سالم نیاز دارند» (Foot, 2001, p. 45). به این معنا، الزام اخلاقی در نظریه‌ی فوت یک ضرورت عملی است که در خود زندگی انسان ریشه دارد. ما به صداقت یا عدالت نیازمندیم، نه به این دلیل که عقل محض چنین حکم می‌کند یا احساسات ما چنین اقتضایی دارند، بلکه چون بدون این فضایل، حیات انسانی فرومی‌پاشد. بنابراین، داوری‌های اخلاقی نزد فوت از سنخ داوری‌های طبیعی - نوعی هستند: می‌گوییم «انسان باید راستگو باشد»، درست همان‌طور که می‌گوییم «قلب باید خون را پمپاژ کند».

پس، خوبی یک انسان، همچون خوبی قلب یا بینایی، مفهومی هنجاری ولی برآمده از واقعیت‌های طبیعی است. بر اساس این طرح، اخلاق بخشی از درک ما از چگونگی کارکرد موفق و سالم انسان به مثابه‌ی یک موجود زنده‌ی عقلانی است. بنابراین، مفاهیم اخلاقی به قلمرو خاصی از واقعیت تعلق

---

1. Natural Goodness (2001)

2. Aristotelian Categoricals



دارند و می‌توان آن‌ها را از حیث صدق و کذب ارزیابی کرد. برخلاف نظریه‌های غیر واقع‌گرایانه یا نسبی‌گرایانه در اخلاق، فوت بر این باور است که می‌توان درباره‌ی بی‌عدالتی، ظلم یا بخشش به مثابه‌ی مفاهیمی آفاقی و قابل تحلیل فلسفی سخن گفت. اما، در عین حال، این مفاهیم از طریق توصیف ویژگی‌های رفتاری و شناختی فاعلان انسانی و ارجاع به ساختار نوعی عمل عقلانی به دست می‌آیند، نه از طریق توسل به قواعد فراتجربی یا امر الهی.

فوت در این نظریه، به روشنی میان دو نوع عقلانیت تمایز قائل می‌شود: ۱. عقلانیت ابزاری<sup>۱</sup> که متضمن تناسب میان وسایل و اهداف است و ۲. عقلانیت عملی<sup>۲</sup> که ناظر به مناسبت اهداف خود با زندگی انسانی است. به نظر او، اخلاق ناظر به سطح دوم است و فضیلت‌ها آن ویژگی‌هایی‌اند که قابلیت فاعل را برای زیستن به نحوی عقلانی و منسجم در جهان انسانی افزایش می‌دهند (Foot, 2001, p. 63-65). از این رو، فضیلت نه صرفاً خصلتی ستوده بلکه مؤلفه‌ای از عقلانیت عملی است.

یکی از دستاوردهای مهم نظریه‌ی فضیلت در تقریر فیلیپا فوت بازتعریف رابطه‌ی بین فضیلت و عمل درست است. برخلاف اخلاق وظیفه‌گرایانه‌ی کانتی، که عمل درست را مقدم بر فضیلت می‌داند (یعنی ابتدا باید مشخص کرد که چه رفتاری مطابق تکلیف است و سپس، فضیلت به تبع آن تعریف می‌شود)، فوت بر این باور است که مفهوم عمل درست خود تابعی از فهم ما از فضیلت است. به بیان دیگر، درستی عمل به این دلیل است که عمل از سر فضیلت انجام شده است، نه برعکس (Foot, 2001, p. 5). این الگوی تبیینی، که در سنت ارسطویی نیز مشاهده می‌شود، فضیلت را عامل اولیه‌ی هنجارمندی عمل معرفی می‌کند. فوت در مقابل این پرسش که چه چیزی فضیلت‌ها را از رذیلت‌ها متمایز می‌کند به نقش آن‌ها در موفقیت انسان در زیستن به مثابه‌ی موجودی ناطق و وابسته به زندگی اجتماعی و روابط متقابل اشاره می‌کند. به طور خاص، فضیلت‌هایی چون صداقت، شجاعت، بردباری یا انصاف برای حیاتی هماهنگ با ساختار نوعی انسان ضروری‌اند. در نتیجه، اگر فاعلی فضیلت‌مندانة عمل می‌کند، این عمل نه تنها با عقلانیت عملی او هم‌ساز است بلکه از حیث طبیعی نیز سازگار با زندگی گونه‌ی انسانی تلقی می‌شود (Foot, 2001, p. 45-47).

از منظر فوت، داوری‌های اخلاقی بخشی از داوری‌های عقل عملی‌اند. یعنی وقتی می‌گوییم فلان فعل ظالمانه است یا چنین رفتاری ناعادلانه است، صرفاً احساس خود را بیان نمی‌کنیم یا صرفاً به عرف

1. instrumental rationality

2. practical rationality

اجتماعی اشاره نمی‌کنیم بلکه درباره‌ی رفتار انسانی در بستر زندگی انسانی حکمی عقلانی صادر می‌کنیم. همین نکته موجب می‌شود که فوت، در تقابل با سنت هیومی، از شناخت‌پذیری داوری‌های اخلاقی دفاع کند (cf. Hursthouse, 1999, p. 35; Foot, 1978, p. 168). نکته‌ی مهم دیگر در نظریه‌ی فوت توجه او به پیوند بین فضیلت و انگیزه است. برخلاف دیدگاه‌های قصدگرایانه‌ی افراطی، فوت انگیزش اخلاقی را لزوماً مستقل از احساس یا خواست نمی‌داند اما آن را به نوعی هماهنگی عقلانی در زندگی انسانی وابسته می‌سازد. فاعل فضیلت‌مند، به نظر او، نه تنها دارای انگیزه‌ی درستی است بلکه انگیزه‌اش مبتنی بر تشخیص عقلانی است، نه صرفاً واکنش احساسی یا اطاعت از قاعده (Foot, 2001, p. 54-56).

توجه فوت به عقل عملی او را، به طور خاص، به سوی چیزی سوق می‌دهد که در اخلاق ارسطویی با عنوان حکمت عملی یا فرونیسیس<sup>۱</sup> شناخته می‌شود. او توضیح می‌دهد که فضیلت‌ها به تنهایی فهرستی از خصلت‌ها نیستند بلکه شبکه‌ای از توانایی‌ها هستند که در موقعیت‌های خاص با حکمت عملی جهت‌دهی می‌شوند. به تعبیر او، «داوری‌های ما درباره‌ی آنچه باید انجام شود تنها در پرتو فهمی از زندگی انسانی و آنچه برای آن ضروری است قابل درک‌اند» (Foot, 2001, p. 66). بدین ترتیب، فرونیسیس نقشی تنظیم‌گر دارد: این فضیلت به فاعل اخلاقی امکان می‌دهد تا تشخیص دهد که در موقعیتی معین کدام فضیلت باید چگونه اعمال شود. مثلاً، شجاعت گاه به مقاومت و گاه به عقب‌نشینی حکیمانه منجر می‌شود. این فرونیسیس است که راه درست را در نسبت با خیر طبیعی تعیین می‌کند. فرونیسیس، برخلاف عقل محض کانتی، ریشه در تجربه‌ی زیسته دارد و با وابستگی‌های واقعی انسان پیوند می‌خورد. این تأکید بر فرونیسیس نظریه‌ی فوت را به سنت ارسطویی نزدیک‌تر می‌کند و هم‌زمان پاسخی می‌تواند باشد به نقدهایی که اخلاق ارسطویی را به ناکارآمدی در راهنمایی عملی متهم می‌کنند. او نشان می‌دهد که فضیلت‌ها با حکمت عملی سامان می‌یابند و حکمت عملی نیز در بستر فهمی از شکل زندگی انسانی معنا پیدا می‌کند.

با این همه، نظریه‌ی فوت با محدودیت‌هایی نیز روبه‌رو است. نخست، ابهام در تبیین مفهوم خیر طبیعی است. گرچه او تلاش می‌کند مفاهیم اخلاقی را با رجوع به ساختار طبیعی حیات نوع انسان توجیه کند، مشخص نیست این تبیین تا چه حد از ابهام‌های مابعدالطبیعی یا زیست‌شناسی فلسفی می‌گریزد. به گفته‌ی جان مک‌داول، هر چند فوت کوشیده است اخلاق را به شیوه‌ای طبیعی‌گرایانه توجیه کند، نتیجه‌ی کار او «طبیعی‌گرایی‌ای بیش از حد متواضعانه» است که از ارائه‌ی توجیه‌ی هنجاری کامل برای اخلاق ناتوان می‌ماند (McDowell, 1995, p. 177). دوم، نظریه‌ی فوت گرچه بر نقش عقل عملی تأکید

1. phronesis



دارد، در مقام نظریه‌ی اخلاق، فاقد منابعی برای پرداختن به تفاوت‌های فرهنگی، تاریخی و شخصی در شهادهای اخلاقی است. در نتیجه، خطر بازتولید نوعی اخلاق طبیعی‌گرایانه‌ی ایستا، با تأکید بیش از حد بر «نوع انسان به طور کلی»، وجود دارد. البته، به‌رغم این نقدها، دستاورد اصلی نظریه‌ی فوت را باید در بازسازی امکان تحلیل عقلانی و غیرنسبی‌گرایانه‌ی اخلاق در بستر زندگی انسانی دانست. این طرح، با همه‌ی پیچیدگی‌هایش، کوششی است برای پاسخ به این پرسش کلاسیک که فضیلت چیست و چرا باید فضیلت‌مند بود.

### ۳. نظریه‌ی فضیلت در اندیشه‌ی لیندا زگزبسکی: سر‌مشق‌گیری از الگوهای فضیلت

نظریه‌ی فضیلت در آثار لیندا زگزبسکی جایگاهی بنیادین دارد و، در عین حال، با سایر حوزه‌های فلسفی، به‌ویژه معرفت‌شناسی و الهیات، پیوندی ساختاری برقرار می‌کند. برخلاف بسیاری از روایت‌های معاصر از فضیلت‌گرایی که کوشیده‌اند نظریه‌ی فضیلت را در چارچوبی سکولار، انسان‌محور و عمدتاً مستقل از دغدغه‌های مابعدالطبیعی صورت‌بندی کنند، زگزبسکی با صراحت از نظریه‌ای دفاع می‌کند که از حیث مفهومی و هنجاری، با مفاهیمی چون انگیزه‌ی اخلاقی، الگوهای اخلاقی و حتی تشبیه به خدا پیوندی وثیق دارد (Zagzebski, 2004, p. 110-115). در طرح کلی زگزبسکی، اخلاق و معرفت‌شناسی دو حوزه‌ی به‌ظاهر مستقل نیستند بلکه از لحاظ نظری تحت یک الگوی کلان یکپارچه قرار می‌گیرند: الگوی فضیلت‌محور. او در فضایل ذهن<sup>۱</sup> از این اندیشه دفاع می‌کند که همان‌گونه که در اخلاق فاعل فضیلت‌مند واجد ویژگی‌هایی است که عمل درست را از آن او می‌سازد، معرفت نیز فاعل معرفتی فضیلت‌مند، کسی است که اعمال معرفتی او، مانند باور داشتن، داوری کردن، تحقیق کردن، و قضاوت، از سر فضیلت‌هایی فکری مانند صداقت، ژرف‌نگری و دقت صادر می‌شود (Zagzebski, 1996, p. 270-273). از همین رو، تحلیل او از فضیلت در قلمرو اخلاق، در عین حال، تحلیلی از نقش عامل انسانی در شکل دادن به معرفت و رفتار مسئولانه است.

در نظریه‌ی زگزبسکی فضیلت‌ها به مثابه‌ی خصلت‌هایی درونی و پایدار فهم می‌شوند که نه تنها عمل اخلاقی را برمی‌انگیزند بلکه خود حامل ارزش‌اند. به بیان دیگر، درستی فعل اخلاقی برآمده از فضیلت نه صرفاً ناشی از پیامدهای آن یا تطابقش با قاعده بلکه به دلیل صدور آن از سر انگیزه‌ی اخلاقی فاعل فضیلت‌مند است (Zagzebski, 2004, p. 113). در اینجا، فضیلت نه فقط سازنده‌ی خوبی بلکه منشأ معیار

1. Virtues of the Mind (1996)

برای سایر مفاهیم اخلاقی، مانند درستی، الزام و پیامد، است. این جهت‌گیری موجب می‌شود که در نظریه‌ی زگربسکی، فضیلت مفهومی بنیادین<sup>۱</sup> تلقی شود، نه صرفاً تابع. از نظر او، خطای نظریه‌های مدرن اخلاق، چه وظیفه‌گرایانه چه پیامدگرایانه، در آن است که ساحت انگیزه، شخصیت و ساختار روانی فاعل را به حاشیه رانده‌اند. آنان اخلاق را همچون دستگاهی بیرون از قواعد یا روش‌های محاسبه در نظر می‌گیرند و از این رو، فهمی تقلیل‌گرایانه از آن به دست می‌دهند. نظریه‌ی او کوششی برای بازگرداندن ساحت درونی، انگیزشی و عاطفی فاعل اخلاقی به کانون نظریه‌پردازی است. به نظر او، در یک نظریه‌ی خالص فضیلت مفهوم عمل درست تابعی از مفهوم فضیلت یا انگیزش است. بنابراین، بدون ارجاع به منش فاعل و انگیزه‌ی اخلاقی، تبیین اخلاقی ناقص باقی می‌ماند (Zagzebski, 1996, p. 79).

این دیدگاه بنیادین در نظریه‌ی اخلاق زگربسکی به چهار اصل کلیدی می‌انجامد که ساختار هنجاری نظریه او را شکل می‌دهند: ۱. فضیلت مقدم بر وظیفه است: یعنی وظایف اخلاقی از دل فضیلت‌های اخلاقی پدید می‌آیند، نه برعکس. ۲. فضیلت درونی و انگیزشی است؛ صرفاً رفتاری نیست بلکه برآمده از انگیزه‌ای معطوف به خیر است. ۳. فضیلت تبیینگر است، نه قابل تحلیل مفهومی به عناصر نااخلاقی. ۴. فضیلت با الگوهای اخلاقی شناخته می‌شود، نه از طریق مفاهیم انتزاعی. این چهار اصل، در واقع، چارچوب کلی نظریه‌ی فضیلت زگربسکی را رقم می‌زنند، نظریه‌ای که به تحلیل دقیق‌تر اجزاء آن خواهیم پرداخت.

یکی از ویژگی‌های ممتاز نظریه‌ی فضیلت زگربسکی جایگاهی بنیادین است که در ساختار هنجاری نظریه برای الگوهای اخلاقی<sup>۲</sup> در نظر گرفته شده است. برخلاف بسیاری از نظریه‌های اخلاق، که به تحلیل مفهومی واژگان اخلاقی یا تدوین قواعد عام اخلاقی متکی‌اند، زگربسکی بر آن است که مفاهیم بنیادین اخلاقی را نمی‌توان به طور انتزاعی تعریف کرد بلکه باید آن‌ها را از طریق ارجاع مستقیم به اشخاص خاصی شناخت که خود الگوهای فضیلت‌اند (Zagzebski, 2006, p. 56-59). این اندیشه با الگوبرداری از نظریه‌ی ارجاع مستقیم در معناشناسی تحلیلی صورت‌بندی شده است. نظریه‌پردازی چون سول کریپکی و هیلاری پاتنم در خلال انقلاب معناشناختی دهه‌ی ۱۹۷۰ نشان دادند که بسیاری از مفاهیم طبیعی، مانند آب، طلا یا درد، از طریق ارجاع به نمونه‌های واقعی، نه تعریف تحلیلی، فهمیده می‌شوند (کریپکی، ۱۳۸۱ و Putnam, 1975, p. 215-271). زگربسکی، با بهره‌گیری از این الگو، استدلال

1. foundational

2. moral exemplars



می‌کند که مفاهیمی چون خوبی، فضیلت، و زندگی مطلوب نیز از طریق ارجاع مستقیم به اشخاصی مانند سقراط، مسیح، گاندی یا بودا فهم پذیر می‌شوند. بدین معنا، نظریه‌ی اخلاق، پیش از آنکه تحلیل مفهومی باشد، نوعی تحلیل الگومدار است (Zagzebski, 2012, p. 92-94).

در این چارچوب، شناخت مفاهیم اخلاقی از مسیر تجربه‌ی زیسته‌ی دیگران، دآوری تحسین‌آمیزی فاعل و خواست تشبه به الگوهای فضیلت ممکن می‌شود. بر اساس نظریه‌ی الگوگرایی‌ی زگزبسکی، ما نمی‌توانیم معیارهای خوب بودن را پیشاپیش تعریف کنیم بلکه نخست، افراد تحسین‌برانگیز را می‌شناسیم و، پس از آن، درمی‌یابیم چه چیزی آن‌ها را ارزشمند می‌سازد: «شکوفایی»، یعنی «زندگی مطلوب»، مفهوم مبنایی اخلاق نیست که ما چستی فضیلت را در نسبت با آن بفهمیم. در عوض، مطابق طرح من، مبنای اخلاق اصلاً مفهوم نیست بلکه مبنا را الگوهای خوبی فراهم می‌آورند که ارجاع مستقیم به آن‌ها ما را در تعریف «فضیلت»، «زندگی مطلوب» و «زندگی تحسین‌برانگیز» یاری می‌کند» (Zagzebski, 2006, p. 65). به این ترتیب، نقش تحسین اخلاقی<sup>۱</sup> در نظریه‌ی زگزبسکی محوری است. تحسین نه تنها نوعی پاسخ عاطفی بلکه نوعی ادراک ارزش است که موجب شکل‌گیری انگیزش درونی به تشبه به الگو می‌شود (Zagzebski, 2013, p. 201). در اینجا، فاعل اخلاقی صرفاً از بیرون به قواعد نگاه نمی‌کند بلکه خود را به مثابه‌ی فاعلی می‌بیند که باید بکوشد خویش را از طریق اراده و تمرین اخلاقی به الگویی نزدیک کند که منشأ انگیزش او بوده است (زگزبسکی، الگوگرایی در اخلاق، ص. ۱۷۹-۲۱۳). این ساختار تشبیه‌ی<sup>۲</sup> اخلاق، به‌ویژه در سنت‌های دینی اخلاق، مانند اخلاق مسیحی و اخلاق کنفوسیوسی، نقش اساسی داشته و در نظریه‌ی زگزبسکی بازخوانی مدرنی از آن عرضه شده است (Zagzebski, 2012, p. 103-105).

زگزبسکی از نظریه‌ای دفاع می‌کند که در آن انگیزه‌ی اخلاقی نه محصول اطاعت از قانون و نه نتیجه‌ی محاسبه‌ی عقلانی بلکه حاصل عمل عواطف و ادراک ارزش نسبت به الگوی فضیلت است. بر خلاف کانت، که فاعل اخلاقی را کسی می‌دانست که از سر تکلیف و بدون وابستگی به میل یا عاطفه عمل می‌کند، زگزبسکی بر آن است که عاطفه‌ی اخلاقی بخش ساختاری انگیزش اخلاقی است، نه مانعی در مقابل آن. او به‌ویژه با خوانش هیومی تأثیر عاطفه در انگیزش اخلاقی مخالف نیست اما می‌کوشد نشان دهد که می‌توان عاطفه را به نحوی عقلانی‌تر، به مثابه‌ی ادراک ارزش، بازفهم کرد (Zagzebski, 2003, p. 104-).

1. moral admiration
2. imitative structure

124). انگیزه‌ی اخلاقی، از نظر او، زمانی اصیل و به‌واقع اخلاقی است که واجد دو شرط باشد: اولاً، از فاعلی برخیزد که دارای منش فضیلت‌مندانه است؛ ثانیاً، ناظر به هدفی باشد که ذاتاً ارزشمند تلقی شود (مانند نفع رساندن به دیگران، صداقت یا عدالت). در نتیجه، افعالی که از انگیزه‌ی فضیلت‌مندانه برخاسته‌اند به خودی خود ارزش اخلاقی دارند، حتی اگر در مواردی به نتایج نامطلوب منتهی شوند یا به نتیجه‌ی مطلوب منتهی نشوند. این نظریه در تقدم نیت و استقلال آن از نتیجه با سنت کانتی هماهنگ است اما با تفسیر رفتاری یا تکلیف‌محور کانتی تفاوت دارد زیرا نیت در اینجا برآمده از تشبه، تحسین و درونی‌سازی منش‌های اخلاقی است.

در نظریه‌ی زگزیسکی معرفت اخلاقی نیز تابع همین ساختار الگومدار و انگیزشی است. برخلاف دیدگاه‌هایی که شناخت اخلاقی را تابع قواعد قیاسی یا استنتاجی می‌دانند، او استدلال می‌کند که بسیاری از داورهای اخلاقی ما از طریق شهود اخلاقی<sup>۱</sup>، یعنی ادراک مستقیم موقعیت‌های ارزشی از درون منش اخلاقی فاعل، حاصل می‌شود. این شهود از طریق درونی‌سازی تجربه‌ی اخلاقی الگوها و تمرین مداوم فضیلت شکل می‌گیرد. در اینجا نقش تجربه‌ی اخلاقی زیسته برجسته می‌شود. برای مثال، شناخت مفهوم وفاداری یا بخشایش نه از طریق تعریف تحلیلی بلکه از طریق مواجهه با اشخاصی که در زندگی‌شان این صفات را مجسم کرده‌اند به تدریج برای ما روشن می‌شود. به همین دلیل، در تربیت اخلاقی نقش سرگذشت‌نامه‌ها، زندگی‌نامه‌های اخلاقی و تجربه‌ی تاریخی اشخاص الگو بسیار برجسته است (Zagzebski, 2012, p. 96-99).

یکی از نوآوری‌های مهم زگزیسکی در صورت‌بندی نظریه‌ی فضیلت تلفیق ساختارهای انگیزشی با نظریه‌ای درباره‌ی مرجعیت اخلاقی<sup>۲</sup> و اعتماد معرفتی و اخلاقی است. در این طرح زگزیسکی می‌کوشد از ساختار معرفت‌شناسی مبتنی بر اعتماد برای تبیین برخی ابعاد اخلاقی، به‌ویژه درباره‌ی مسائلی چون سرمشق‌پذیری اخلاقی، انتقال باورهای ارزشی و نقش تعلیم و تربیت اخلاقی در نهادهای اجتماعی و دینی، استفاده کند. به‌طور مشخص، او در کتاب مرجعیت معرفتی<sup>۳</sup> استدلال می‌کند که فاعل معرفتی، به دلیل درک محدود از خود و جهان، ناگزیر است به دیگران اعتماد کند، به‌ویژه در حوزه‌هایی که خود فاقد تجربه یا تخصص است (Zagzebski, 2012, p. 17-21). این اعتماد صرفاً امری روان‌شناختی یا اجتماعی

- 
1. moral intuition
  2. moral authority
  3. Epistemic Authority (2012)



نیست بلکه یک عمل عقلانی است که از خوداندیشی معرفتی فرد درباره‌ی محدودیت‌ها و نقایصش<sup>۱</sup> ناشی می‌شود. زگزبسکی این تحلیل را به قلمرو اخلاق نیز تعمیم می‌دهد.

از منظر زگزبسکی، همان‌گونه که در معرفت‌شناسی فاعل به سخنان صاحب‌نظران اعتماد می‌کند، در اخلاق نیز به زندگی و داوری‌های اشخاص فضیلت‌مند و الگو اعتماد دارد. او نشان می‌دهد که اعتماد معرفتی در افراد معمولاً به دلیل اعتماد به خودآگاهی معرفتیشان شکل می‌گیرد و این نوع اعتماد به خود دلیلی است برای اعتماد به افرادی که ساختارهای معرفتی مشابهی دارند. بنابراین، مبنای اعتماد اخلاقی نیز همان ساختار استدلالی است که ما را به پذیرش داوری فاعلان فضیلت‌مند می‌رساند (Zagzebski, 2012, p. 69-70). این اندیشه مرجعیت اخلاقی را نه امری تحمیلی یا صرفاً نهادی بلکه پدیده‌ای انگیزشی و مبتنی بر تحسین اخلاقی معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، ما به کسانی اعتماد اخلاقی داریم که انگیزه‌هایشان را درک می‌کنیم، منششان را ستایش می‌کنیم و سبک زندگی‌شان را تجسم فضیلت می‌دانیم. در این چارچوب، نقش آموزگاران، والدین، پیشوایان دینی و حتی چهره‌های فرهنگی و تاریخی در تعلیم و تربیت اخلاقی توجیه پذیر می‌شود (مثال‌های زگزبسکی کسانی مانند لئوپولد سوشا<sup>۲</sup>، ژان وانیه<sup>۳</sup> و کنفسیوس را شامل می‌شوند. برای توضیح بیشتر، نک: زگزبسکی، ۱۴۰۱: ۱۰۲-۱۳۶). اما زگزبسکی هم‌زمان بر فعلیت‌یابی شخصی فضیلت نیز تأکید دارد. اعتماد اخلاقی باید در نهایت، به تأمل درونی و خودتحکیمی فاعل اخلاقی منتهی شود. اعتماد کورکورانه یا پیروی مکانیکی فاقد ارزش اخلاقی است. بنابراین، فاعل باید بتواند منش و انگیزه‌ی مرجع اخلاقی را بفهمد، بسنجد و در خود درونی سازد (Zagzebski, 2004, p. 120-122).

باری، نظریه‌ی زگزبسکی، با مفروض گرفتن پیوند ذاتی بین انگیزش اخلاقی و شناخت اخلاقی، به نوعی معرفت‌شناسی فضیلت‌محور اخلاقی منتهی می‌شود. یعنی شناخت درست اخلاقی تنها در دسترس کسانی است که منش اخلاقی درونی‌یافته دارند و از سر انگیزه‌ی خوب داوری می‌کنند. این اندیشه، برخلاف دیدگاه‌های عقل‌گرایانه‌ی محض یا شهودگرایانه‌ی غیرشخص‌محور، نشان می‌دهد که ادراک درست اخلاقی نه مستقل از منش بلکه تابع آن است. در نتیجه، معیار صدق یا اعتبار داوری‌های اخلاقی در نظریه‌ی زگزبسکی، برخلاف نظریه‌های عقل‌محوری مانند نظریه‌ی فوت، نه صرفاً در تطابق

1. self-reflective awareness of one's limits
2. Leopold Socha
3. Jean Vanier

با ساختار طبیعی حیات انسانی بلکه در هماهنگی با منش فضیلت‌مندان‌ه‌ی فاعل و انگیزه‌ی او برای تشبه به الگوهای اخلاقی قرار دارد و این تفاوت یکی از مهم‌ترین نقاط افتراق نظریه‌ی او با نظریه‌ی فیلیپا فوت است. نظریه‌ی زگزبسکی، در تحلیل نهایی، مدلی از اخلاق ارائه می‌دهد که در آن مفاهیمی اساسی همچون درستی، خوبی و وظیفه از دل ساختاری انگیزشی، عاطفی، شهودی و الگومدار به دست می‌آیند. برخلاف سنت تحلیل‌محور یا قانون‌محور، زگزبسکی از نظریه‌ای دفاع می‌کند که فضیلت را مبنای هنجاری نخستین و سازنده‌ی سایر مفاهیم اخلاقی معرفی می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت از نظر ساختاری، روایت زگزبسکی از نظریه‌ی فضیلت با این ویژگی‌ها مشخص می‌شود: تقدم مفهومی و هستی‌شناختی فضیلت بر سایر مفاهیم اخلاقی، تأکید بر انگیزه و منش به جای قاعده و پیامد، ادغام معرفت‌شناسی و اخلاق در قالب نظریه‌ی عام فضیلت، نقش بنیادین الگوهای اخلاقی در شناخت مفاهیم اخلاقی، و پذیرش اعتماد و مرجعیت به مثابه‌ی عناصر عقلانی عمل اخلاقی.

#### ۴. تحلیل مقایسه‌ای تقریرهای فوت و زگزبسکی از نظریه‌ی فضیلت

مقایسه‌ی نظریه‌های فضیلت در اندیشه‌ی فیلیپا فوت و لیندا زگزبسکی، در نخستین گام، ما را با تفاوت‌هایی عمیق در چارچوب‌های فلسفی، روش‌شناسی و مفروضات معرفتی این دو متفکر مواجه می‌کند. این تفاوت‌ها صرفاً در جزئیات نیستند بلکه در ساختارهای مفهومی هر نظریه ریشه دارند و نحوه‌ی تبیین آن‌ها از فضیلت، ارزش و عمل اخلاقی را به طور بنیادی متمایز می‌سازند. نخستین تمایز مهم مربوط به نوع عقلانیت حاکم بر نظریه است. فیلیپا فوت از سنت فلسفه‌ی تحلیلی بریتانیا برآمده و در تحلیل مفاهیم اخلاقی به دنبال نوعی بازسازی عقلانی اخلاق در چارچوب طبیعی‌گرایی اخلاقی است. به نظر او، مفاهیم اخلاقی از سنخ مفاهیمی هستند که می‌توانند در چارچوب تحلیل عقل عملی و در نسبت با نمونه‌های موفق و شکوفای زیستن انسانی معنا پیدا کنند (Foot, 2001, p. 30-36). به همین دلیل، فضیلت‌ها برای او صرفاً مطلوب‌های اخلاقی نیستند بلکه سازوکارهایی عقلانی برای زیستن به نحوی هماهنگ با طبیعت انسان‌اند. در این نظریه خیر ناظر به تحقق چیزهایی است که در گونه‌ی انسان بالقوه‌اند و بنابراین، عقلانیت اخلاقی با عقلانیت زیستی و عملی پیوندی وثیق دارد. در مقابل، زگزبسکی بر این باور است که عقلانیت عملی به‌تنهایی نمی‌تواند مفاهیم اخلاقی را تبیین کند. او ساختار اخلاقی را شهودی، عاطفی و الگومدار می‌بیند و، به جای تحلیل مفاهیم، بر ادراک ارزش، تحسین اخلاقی و خواست تشبه به اشخاص فضیلت‌مند تأکید می‌کند. در نظریه‌ی او، منابع اخلاقی نه در طبیعت انسان بلکه در تجربه‌ی اخلاقی فاعلان و ارتباط بین‌الذهانی با الگوهای اخلاقی جای دارند. به تعبیر خود او، «ما با تحسین اشخاص فضیلت‌مند به شکلی شهودی درک می‌کنیم که فضیلت



چیست و بر اساس خواست تشبه، منش خود را در جهت ارزش‌هایی سامان می‌دهیم که در آن الگوها مجسم شده است (Zagzebski, 2004, p. 114). در نتیجه، اگر در نظریه‌ی فوت، اخلاق محصول تحلیل عقلانی کارکرد انسان به مثابه‌ی موجود زنده‌ی عقلانی است، در نظریه‌ی زگزبسکی اخلاق نتیجه‌ی فرایندی انگیزشی - شهودی است که در تجربه‌ی تحسین و سرمشق‌پذیری ریشه دارد.

این تفاوت موجب دو شیوه‌ی متفاوت در تبیین فضیلت می‌شود. در نظریه‌ی فوت فضیلت خصلتی است که کارکرد موفق و شکوفای فاعل انسانی را در نسبت با طبیعت و عقلانیت او امکان‌پذیر می‌سازد. به طور مثال، عدالت، شجاعت یا بردباری برای زیستن هماهنگ در جامعه ضروری‌اند و، بنابراین، بر حسب نقش کارکردیشان در حیات انسانی فضیلت محسوب می‌شوند (Foot, 2001, p. 45). در نظریه‌ی زگزبسکی فضیلت خصلتی است که از انگیزه‌ی خوب برمی‌خیزد، با منش فضیلت‌مند فاعل در هم تنیده است و از طریق ارجاع به الگوهای اخلاقی قابل شناسایی است. نقش کارکردی یا طبیعی خصلت در این نظریه جایگاهی حاشیه‌ای دارد. برای زگزبسکی، صداقت، سخاوت یا شجاعت فضیلت‌اند اما نه به سبب کارکرد اجتماعیشان بلکه به سبب انگیزه‌ی نیک و منش فضیلت‌مندانه‌ای که در الگوهای اخلاقی بروز یافته است (Zagzebski, 1996, p. 137-139).

از منظر روش‌شناسی نیز این دورویکرد با هم ناسازگارند. فوت از روشی فلسفی - تحلیلی استفاده می‌کند که بر مبنای تحلیل مفاهیم، بازسازی عقلانیت عملی و ارجاع به ساختار طبیعی گونه‌ی انسانی سامان یافته است. اما زگزبسکی، هرچند از فلسفه‌ی تحلیلی به‌قوت بهره می‌برد، نظریه‌ی خود را بیشتر بر اساس بازسازی درونی تجربه‌ی اخلاقی، شهود ارزشی و حتی شاید بتوان گفت نوعی پدیدارشناسی تشبه بنا می‌کند. نتیجه آنکه برای فوت امکان‌پذیر است که بدون ارجاع به اشخاص خاص یا تجربه‌های اخلاقی شهودی، نظریه‌ای آفاقی درباره‌ی فضیلت ارائه دهد در حالی که برای زگزبسکی، داوری‌های اخلاقی همواره وابسته به تجربه‌ی زیسته‌ی فاعل و شبکه‌ی معنایی اطراف او است.

تا اینجا روشن شد که نظریه‌ی فضیلت در اندیشه‌ی فوت و زگزبسکی بر چارچوب‌های فلسفی و معرفت‌شناختی متفاوتی استوار است. اما تفاوت آن‌ها در سطح مفاهیم بنیادین اخلاقی، به‌ویژه در تبیین مفاهیمی مانند خوبی، درستی، نیت اخلاقی و ارزیابی آفاقی نیز به‌وضوح نمایان است. برای نمونه، در نظریه‌ی فوت خوبی مفهومی طبیعی و آفاقی است، به این معنا که ما می‌توانیم همان‌گونه که درباره‌ی خوبی قلب، خوبی بینایی یا خوبی گیاه داوری کنیم، درباره‌ی خوبی انسان و منش اخلاقی نیز داوری کنیم. این داوری‌ها بر اساس ساختار طبیعی و نوعی موجود زنده ممکن‌اند. معنای خوب در مورد انسان

درست مانند معنای آن در مورد گیاهان یا حیوانات است: در هر دو مورد، ارزیابی بر اساس کارکرد نوعی و ساختار طبیعی گونه صورت می‌گیرد. دعوی فوت این است که وقتی از خوبی حرف می‌زنیم و خوب بودن ریشه‌ی گیاه را با خوبی ویژگی‌های اراده‌ی انسانی می‌سنجیم، هیچ تغییری در معنای خوبی به وجود نمی‌آید (Foot, 2001, p. 39). در نتیجه، خوبی انسان هم، متناسب با شرایط حیات او، در تطابق با کارکرد نوعی عقل عملی و رفتارهای وابسته به زندگی اجتماعی و وابسته‌ی انسانی معنا پیدا می‌کند. فضیلت‌ها، به منزله‌ی ویژگی‌هایی که این کارکرد را ممکن می‌سازند، به نحوی آفاقی قابل شناسایی اند. اما در نظریه‌ی زگزیبسکی خوبی مفهومی ارجاعی - الگویی است. یعنی ما نمی‌توانیم آن را مستقل از نمونه‌ها و اشخاص خوب تحلیل کنیم. در واقع، شناخت ما از خوبی، به جای تطابق با الگوی طبیعی، مبتنی بر ادراک شهودی ما از اشخاص تحسین‌برانگیز است. نمی‌توان معیار اخلاقی زندگی خوب یا فضیلت را مستقل از اشخاص فضیلت‌مند تعریف کرد. ما ابتدا این اشخاص را با تحسین اخلاقی شناسایی می‌کنیم و، سپس، درک می‌کنیم چرا آن‌ها ارزش اخلاقی دارند. یعنی شناخت اخلاقی از طریق تجربه‌ی الگو و تحسین شکل می‌گیرد. این تفاوت بنیادین به تفاوت در نوع تبیین و، همچنین، ملاک داوری در دو نظریه منجر می‌شود: در نظریه‌ی فوت معیار خوبی به کلی برون‌ذهنی، وابسته به نوع و آفاقی است؛ در نظریه‌ی زگزیبسکی، تا حدی شهودی، ادراکی و متکی بر تجربه‌ی فاعل است.

یکی از نقاط قوت کانونی نظریه‌ی زگزیبسکی تحلیل انگیزش اخلاقی است. برخلاف نظریه‌ی فوت، که فضیلت را به منزله‌ی ساختاری کارکردی در عقلانیت انسانی می‌فهمد، زگزیبسکی نیت و انگیزه‌ی اخلاقی را منشأ ارزش اخلاقی می‌داند. برای او، فعل خوب است اگر از انگیزه‌ای خوب و از شخصی با منش اخلاقی صادر شود (Zagzebski, 1996, p. 137). در این الگو ساختار نیت نه تنها درون بلکه ناظر به تمایل فاعل برای تحقق ارزش‌های بنیادین اخلاقی، مانند شفقت، احترام یا انصاف، است. در نظریه‌ی فوت، اگرچه انگیزه و نیت اهمیت دارند، منشأ هنجارمندی عمل، تناسب آن با عقل عملی در چارچوب طبیعت انسانی است، نه خصلت‌های درونی و انگیزشی فاعل. به بیان دیگر، در نظریه‌ی فوت، حتی اگر نیت فاعل، از لحاظ درونی، چندان شایسته نباشد، مشروط بر آنکه عمل به طور آفاقی با زندگی عقلانی هماهنگ باشد، می‌توان آن را درست دانست. اما برای زگزیبسکی، ارزش اخلاقی فعل وابسته به منشأ انگیزشی آن است. به همین دلیل، فعل بی‌نیت یا برخاسته از انگیزه‌ی نادرست، هر چند به ظاهر درست باشد، فاقد ارزش اخلاقی است. در اینجا دو برداشت کاملاً متفاوت از فاعل اخلاقی دیده می‌شود: در دیدگاه فوت فاعل اخلاقی کسی است که ساختارهای عقلانی طبیعی انسان را به درستی در زندگی خود محقق می‌کند. اما در دیدگاه زگزیبسکی فاعل اخلاقی کسی است که از درون،



با منش اخلاقی شکل یافته و انگیزه‌ی اصیل، به تشبه به الگوهای خوبی گرایش دارد. در ارتباط با داوری اخلاقی نیز دورویکرد قابل تفکیک اند. فوت به وضوح از داوری اخلاقی آفاقی دفاع می‌کند، به این معنا که مفاهیم اخلاقی را می‌توان در پیوند با واقعیت‌های زیستی و ساختارهای نوعی انسان تبیین کرد. بنابراین، مفاهیمی مانند بی‌عدالتی، نامهربانی، ظلم یا بخشش را می‌توان به کفایت به نحو عقلانی تحلیل و ارزیابی کرد (Foot, 2001, p. 43-46). زگزیبسی نیز از نوعی آفاقی بودن داوری اخلاقی دفاع می‌کند اما آفاقی بودن که نه بر پایه‌ی طبیعت انسان بلکه بر پایه‌ی تجربه‌ی درونی فاعل و رابطه‌ی او با مرجع اخلاقی و الگوهای زیسته شکل می‌گیرد. داوری اخلاقی آفاقی در این الگو یعنی شناخت مفاهیم ارزشی بر اساس تشبه، تحسین و شهود بجا. در اینجا، معیار درستی داوری اخلاقی در نسبت آن با منش فضیلت‌مندانه فهمیده می‌شود. (Zagzebski, 2004, p. 118). اگرچه داوری‌ها می‌توانند خطاپذیر باشند، به شرط برخورداری از منش و انگیزه‌ی درست، فاعل می‌تواند به داوری‌های معتبر اخلاقی دست یابد.

در مورد این تمایزها، شاید بتوان گفت که در مجموع، نظریه‌ی فوت از وضوح مفهومی بالاتری برخوردار است و تلاش مؤثری برای احیای عقلانیت اخلاقی در سنت تحلیلی انجام می‌دهد. اما، در عین حال، این نظریه، از لحاظ روان‌شناختی و انگیزشی، نسبتاً سرد است و در تبیین نقش انگیزه و تشخیص اخلاقی فاعل سخن چندانی ندارد. از سوی دیگر، نظریه‌ی زگزیبسی، هرچند تصویری غنی از فاعل اخلاقی، منش، انگیزه و تعلیم و تربیت اخلاقی ترسیم می‌کند، ممکن است بیش از اندازه به شهود شخصی و عاطفه اتکا کند و، از این لحاظ، در مقابل نقدهایی درباره‌ی نسبی بودن اخلاق شهودی یا وابستگی به الگوهای فرهنگی خاص آسیب‌پذیر باشد.

همچنین، گرچه روشن است که روایت‌های فوت و زگزیبسی از نظریه‌ی فضیلت، به طور صریح یا ضمنی، خود را در امتداد سنت ارسطویی معرفی می‌کنند، خوانش آن‌ها از ارسطو تفاوت‌هایی معنا دار با هم دارد. فوت ارسطو را همچون متفکری می‌داند که تلاش کرد اخلاق را در نسبت با غایت طبیعی زندگی انسان بفهمد. برای او، سنت ارسطویی قابل احیا است، به شرط آنکه غایت‌مندی به معنای مابعدالطبیعی آن کنار گذاشته شود و مفهوم زندگی خوب انسانی در پرتو عقلانیت عملی بازسازی گردد (Foot, 2001, p. 45-49). بنابراین، او تصویر مدرنی از ارسطو عرضه می‌کند که طبیعی‌گرایانه، غیرالهیاتی و تحلیل‌محور است. در مقابل، زگزیبسی خوانشی از سنت ارسطویی ارائه می‌دهد که به وضوح رنگ‌وبوی دینی دارد و انگیزشی و الهام‌گرفته از سنت‌های معنوی است. او به صراحت از آنچه در منابع

مسیحی درباره‌ی تشبه به مسیح آمده است سخن می‌گوید و ساختار نظریه‌اش، با تأکید بر الگوهای اخلاقی، شهود اخلاقی، تشبه و اعتماد، واجد عناصر معنوی آشکاری است. او داوری اخلاقی را، در نهایت، به گرایش به خیر متعالی پیوند می‌زند و زندگی خوب را به مثابه‌ی نوعی پاسخ درونی به جذابیت ذاتی خوبی درک می‌کند (Zagzebski, 1996, p. 247-249). در نتیجه، رویکرد او به ارسطو صرفاً تفسیری اخلاقی نیست بلکه تفسیری معنوی از نظریه‌ی فضیلت به چشم می‌آید.

در واقع، این تفاوت‌های در خوانش ارسطو بازتاب تفاوت‌هایی بنیادی‌تر در نسبت دین و اخلاق در این دو نظریه است. فوت عامدانه نظریه‌ی خود را در بستری سکولار قرار می‌دهد و هیچ نیازی به مفروض‌های الهیاتی احساس نمی‌کند. او حتی به‌صراحت از رویکردهای اراده‌گرایانه و روایت‌های نظریه‌ی امر الهی فاصله می‌گیرد و بر این باور است که توجیه‌ی هنجاری اخلاق را می‌توان با ارجاع به ساختار طبیعی انسان و عقلانیت عملی توضیح داد (Foot, 2001, p. 66-69). در مقابل، زگزیسکی، اگرچه استدلال‌های خود را به زبان تحلیلی می‌نویسد، متأثر از مفاهیمی دینی مانند اعتماد، جذب‌هی خیر، تشبه و مرجعیت اخلاقی است. مفهوم الگوی اخلاقی در نظریه‌ی او اغلب با شخصیت‌هایی مانند عیسی مسیح، قدیسان یا شهیدان اخلاقی گره می‌خورد. این رویکرد، به‌ویژه در سنت ابراهیمی، برای کسانی که خواهان پیوند اخلاق و دین‌اند بسیار جاذبه دارد.

به این ترتیب، می‌توان گفت که فوت و زگزیسکی دو پاسخ بنیادین به مسئله‌ی هنجارمندی اخلاق ارائه داده‌اند. فوت کوشیده است با زبانی فلسفی - تحلیلی اخلاق را در بستر طبیعی و عقلانی زیستن انسان بازسازی کند، بدون آنکه به ماوراءالطبیعه دست یازد. زگزیسکی، در مقابل، کوشیده است نشان دهد که بدون تحلیل انگیزش اخلاقی، شهود تحسین‌آمیز، تشبه و تجربه‌ی درونی، هیچ نظریه‌ی فضیلت‌محوری به موفقیت نمی‌رسد. روشن است که نظریه‌ی او برای بازاندیشی نسبت اخلاق و دین، اخلاق و تربیت و منش امکاناتی گسترده فراهم می‌کند. با این حال، آیا می‌توان این دو نظریه را به‌نحوی با یکدیگر تلفیق کرد؟ در یک سطح، ممکن است چنین به‌نظر برسد که هر دو نظریه خواهان بازگشت به فاعل اخلاقی‌اند، منش را در مرکز تحلیل قرار می‌دهند و از محدودیت‌های وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی آگاه‌اند. این‌ها البته همان محورهای اساسی نظریه‌ی فضیلت‌اند. اما اگر از این سطح فراتر رویم و به مفروض‌های معرفتی، روش‌شناختی و تحلیل مفاهیم بنیادین نظر کنیم، به‌نظر می‌رسد فاصله‌ی آن‌ها از یکدیگر به قدری است که تلاش برای تلفیق نظریشان با مشکل روبه‌رو می‌شود. برای نمونه، اگر بخواهیم همراه با فوت، خوبی را در نسبت با ساختار طبیعی حیات انسانی بفهمیم و، در عین حال، به شیوه‌ی زگزیسکی، آن را محصول شهود تحسین‌آمیز فاعل نسبت به الگوهای اخلاقی



بدانیم، دچار دو معیار ناسازگار در داوری اخلاقی خواهیم شد: یکی آفاقی و وابسته به نوع و دیگری شخصی و انگیزشی. آنچه می‌تواند این روایت‌ها را کمی به هم نزدیک کند این است که روایت فوت را چارچوبی آفاقی برای تحلیل ساختار هنجاری اخلاق بگیریم و از نظریه‌ی زگزبسکی به مثابه‌ی مکمل انگیزشی و تربیتی آن استفاده کنیم. در این صورت، ساختار اخلاقی در سطح مفهومی بر پایه‌ی عقل عملی و خیر طبیعی تحلیل می‌شود اما آموزش و رشد اخلاقی افراد از طریق ارجاع به الگوها و تحسین اخلاقی خواهد بود. چنین دیدگاهی مستلزم تمایز سطح تبیین فلسفی از سطح کارکرد تربیتی در اخلاق خواهد بود که البته مشخص نیست برای صاحبان این دو نظریه به طور کامل پذیرفته باشد، به ویژه برای زگزبسکی که کارکرد تربیتی نظریه‌ی فضیلت را آشکارا مزیتی برای آن می‌داند (زگزبسکی، ۱۴۰۱، ص. ۱۴-۱۶).

### ۵. فوت و زگزبسکی در مقابل نقدها به نظریه‌ی فضیلت

نظریه‌های فضیلت، اگرچه مزیت‌های مفهومی و تاریخی قابل توجهی دارند و توانسته‌اند بار دیگر اخلاق را به قلمرو پرسش‌های بنیادین درباره‌ی منش و بهرورزی انسانی بازگردانند اما همواره در معرض نقدهایی بوده‌اند. این نقدها تنها متوجه تقریر خاصی نیستند بلکه مجموعه‌ای از پرسش‌های نظری و تجربی‌اند که به نحوی فراگیر همه‌ی نسخه‌های فضیلت‌گرایی را به چالش می‌کشند. پرداختن به این نقدها شرط لازم برای داوری منصفانه درباره‌ی قوت‌ها و ضعف‌های تقریرهای فوت و زگزبسکی است زیرا روشن می‌سازد کدام مسائل عمومی‌اند و کدام یک به یکی از این دو صورت‌بندی اختصاص دارند.

یکی از بنیادی‌ترین و دیرینه‌ترین نقدها به نظریه‌های فضیلت مسئله‌ی دور مفهومی است. مطابق این نقد، اگر ما عمل درست را صرفاً عمل فرد فضیلت‌مند تعریف کنیم و فرد فضیلت‌مند را صرفاً کسی بدانیم که اعمال درست انجام می‌دهد، در واقع، توضیح تبیینی یا معیار مستقل هنجاری ارائه نکرده‌ایم. این تعریف متقابل، به طور بالقوه چرخه‌ای بسته و بی‌پاسخ را بازتولید می‌کند و نقدهای بعدی، از جمله پرسش درباره‌ی بنیاد هنجاری یا راهنمایی برای عمل، بدون رفع این اشکال، مبهم باقی می‌مانند. فیلسوفانی مانند تامس هرکا به‌صراحت به این اشکال اشاره و بر ضرورت ارائه‌ی معیار یا توضیحی فراتر از تعریف متقابل تأکید کرده‌اند (Hurka, 2001, p. 201).

فوت تلاش کرد با پیوند دادن فضیلت به خیر طبیعی و صورت زندگی انسانی از این دور مفهومی اجتناب کند. به بیان دقیق‌تر، او می‌گوید درست همان طور که رشد ناکارآمد یک گیاه نتیجه‌ی کم‌کاری ریشه یا نارسایی در ساختار طبیعی گیاه است، بی‌صدافتی یا بی‌عدالتی نیز موجب اخلال در کارکرد نوعی انسان می‌شود (Foot, 2001, p. 30-35). این راهبرد دور مفهومی را تا حدی می‌شکند زیرا فضیلت

دیگر صرفاً تعریف متقابل نیست، بلکه با کارکرد طبیعی انسان و نقش آن در زندگی خوب مرتبط می‌شود. با این حال، پرسش بنیادی همچنان باقی است: چگونه می‌توان پیوند بین کارکرد طبیعی و ارزش هنجاری را توجیه کرد؟ اگر نتوان این پیوند را توضیح داد، دور مفهومی ممکن است از سطح تعریف فضیلت به سطح رابطه‌ی «است» و «باید» منتقل شود و نظریه همچنان آسیب‌پذیر باقی بماند. زگزبسکی رویکردی متفاوت در پیش می‌گیرد. او تلاش می‌کند با تکیه بر الگوها و مفهوم تحسین از دور مفهومی فاصله بگیرد. به نظر او، ما ابتدا افراد فضیلت‌مند را تحسین می‌کنیم و سپس، مفاهیم اخلاقی را بر اساس منش آنان شکل می‌دهیم (Zagzebski, 2017, p. 42-46). این رویکرد، برخلاف راهکار فوت، مبتنی بر تجربه‌ی پدیدارشناختی و شناخت عاطفی انسان است و سعی می‌کند پایه‌ی هنجاری اخلاق را از تجربه‌ی تحسین استخراج کند. با این حال، پرسش‌ها همچنان باقی است: چه چیزی تضمین می‌کند تحسین ما معتبر و متوجه یک الگوی اخلاقی واقعی باشد؟ اگر معیاری مستقل برای اعتبار تحسین وجود نداشته باشد، تعریف الگو بر پایه‌ی تحسین و تعریف تحسین بر اساس الگو می‌تواند دوباره ما را گرفتار دور مفهومی کند.

دومین نقد رایج به فضیلت‌گرایی مسئله‌ی راهنمایی آن برای عمل است. منتقدان می‌پرسند آیا فضیلت‌گرایی می‌تواند دستورالعمل‌هایی روشن و عملی برای موقعیت‌های خاص ارائه دهد، به‌ویژه هنگامی که دو فضیلت در تعارض قرار گیرند، مانند صداقت و شفقت یا شجاعت و احتیاط. این پرسش برای نقد فضیلت‌گرایی اهمیت حیاتی دارد زیرا اگر نظریه نتواند در موقعیت‌های واقعی و پیچیده عمل درست را مشخص کند، کارکرد هنجاری آن محدود و نظری باقی خواهد ماند. فوت پاسخ خود را از طریق مفهوم فرونسیس ارائه می‌دهد. فرونسیس نوعی خرد عملی است که مبتنی بر درک نیازهای نوعی انسان و شناخت شرایط واقعی زندگی انسانی شکل می‌گیرد (Foot, 2001, p. 42-47). به عبارت دیگر، داوری عملی صحیح نیازمند فهم عمیق از کارکرد طبیعی انسان و تحقق زندگی خوب است. فرونسیس به فرد امکان می‌دهد در موقعیت‌های پیچیده، جایی که فضایل با یکدیگر تعارض دارند، تشخیص دهد کدام عمل مطابق خیر نوعی انسان و زندگی خوب است. این رویکرد راهنمایی عملی را نه از طریق قواعد کلی بلکه از طریق خرد عملی و شناخت زمینه‌ای فراهم می‌آورد. با این حال، پرسش‌هایی همچنان باقی است: فرونسیس چگونه پرورش می‌یابد؟ چه معیارهایی برای ارزیابی صحت آن وجود دارد؟ آیا داوری عملی می‌تواند جانشین معیارهای شفاف و قابل ارزیابی شود؟ برخی منتقدان معتقدند که فرونسیس خود نیازمند اصول راهنما است و بدون آن ممکن است در موقعیت‌های واقعی ناکارآمد باشد.



زگزبسکی رویکردی متفاوت دارد و بر تربیت مبتنی بر الگو و درونی‌سازی منش از طریق مشاهده‌ی افراد تحسین‌برانگیز تأکید می‌کند (Zagzebski, 2017, p. 50-55). او معتقد است مشاهده و تحسین افراد فضیلت‌مند به تدریج توانایی داوری در موقعیت‌های خاص را ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، تربیت اخلاقی بر اساس مدل‌سازی رفتاری و عاطفی به فرد امکان می‌دهد در شرایط متعارض تصمیم درست بگیرد. این رویکرد تلاش می‌کند مسیر یادگیری عملی را از طریق تجربه و الگو برداری فراهم آورد، نه از طریق قواعد صریح یا دستورالعمل‌های منطقی. با این وجود، پرسش مهم این است که آیا این فرایند می‌تواند جانشین معیارهای شفاف و قابل ارزیابی شود یا صرفاً محدود به تجربه و ذهن فرد است. اگر تربیت بر اساس الگو فقط یک فرایند روان‌شناختی باشد، ممکن است داوری‌های عملی شخصی متفاوت و حتی متعارض با یکدیگر باشند. این نقد نشان می‌دهد که قابلیت نظریه‌های فضیلت برای ارائه‌ی راهنمایی عملی هنوز محدود و نیازمند توضیح دقیق‌تر است.

نقد سوم از منظر روان‌شناسی اجتماعی و تحت عنوان چالش وضعیت‌گرایی مطرح شده است. جان دوریس و دیگران نشان داده‌اند که رفتار انسان‌ها در بسیاری موارد تابع عوامل موقعیتی است نه خصلت‌های پایدار منش. از این رو، ادعای وجود فضایل پایدار زیر سؤال می‌رود (Doris, 2002, p. 25-40). این مطالعات، شامل آزمایش‌هایی درباره‌ی تأثیر عوامل جزئی محیطی بر تصمیم‌های اخلاقی، مانند حضور ناظر، فشار گروهی یا ویژگی‌های ظاهری موقعیت، هستند و نشان می‌دهند که حتی افراد تربیت‌شده‌ی اخلاقی ممکن است در شرایط متفاوت رفتارهایی متعارض از خود نشان دهند. این یافته‌ها اعتبار ادعای وجود فضایل پایدار و ثابت را زیر سؤال می‌برند و به ویژه نظریه‌ی فوت را به چالش می‌کشند زیرا او بر پیوند فضیلت با صورت زندگی انسانی و تحقق خیر طبیعی تأکید دارد. اگر رفتار انسانی بیشتر تحت تأثیر موقعیت‌ها باشد، پرسش این است که آیا می‌توان همچنان از ثبات فضایل و تحقق زندگی خوب سخن گفت. فوت، البته، بر این نکته تأکید می‌کند که فضیلت‌ها صرفاً رفتارهای قابل مشاهده نیستند بلکه ویژگی‌های ساختاری و هدفمند منش انسان‌اند که در چارچوب صورت زندگی انسانی معنا پیدا می‌کنند (Foot, 2001, p. 30-47). او می‌گوید حتی اگر عوامل موقعیتی رفتارها را تغییر دهند، تحلیل هنجاری بر اساس کارکرد طبیعی و هدفمند زندگی انسان می‌تواند معیار ارزیابی عملکرد اخلاقی و فضیلت را فراهم آورد. با این حال، این پاسخ همچنان به بررسی تجربی نیاز دارد: آیا آموزش فضیلت و تجربه‌ی زندگی خوب می‌تواند در مواجهه با فشارهای موقعیتی ثبات کافی ایجاد کند؟

زگزبسکی نیز تا حدی به این نقد توجه کرده اما راهکار او مبتنی بر تربیت اخلاقی الگومدار و نهادهای اجتماعی است (Zagzebski, 2017, p. 59-62). او معتقد است که پرورش فضیلت از طریق مشاهده و تحسین الگوها، همراه با آموزش در نهادهای اجتماعی، می‌تواند ثباتی نسبی در منش ایجاد کند و افراد را در مقابل تغییرات موقعیتی مقاوم‌تر سازد. به عبارت دیگر، او بر نقش محیط تربیتی و فرهنگی در تثبیت رفتار فضیلت‌مندانه تأکید دارد و می‌کوشد نشان دهد فضیلت‌ها قابلیت تقویت و پایداری دارند. با این حال، می‌توان پرسید که آیا این آموزش‌ها و نهادها در مقابل فشارهای موقعیتی توان مقاومت واقعی دارند و آیا چنین ثباتی کافی است تا فضیلت‌ها را به معیاری اعتمادپذیر برای عمل تبدیل کند.

چهارمین نقد، به طور خاص، متوجه تقریر زگزبسکی است و مسئله‌ی تنوع الگوها و خطر نسبی‌گرایی فرهنگی را پیش می‌کشد. اگر جوامع مختلف افراد متفاوتی را تحسین کنند و الگوهای اخلاقی متعارض ارائه دهند، نظریه‌ی الگومدار زگزبسکی ممکن است ناگزیر به نسبی‌گرایی فرهنگی بینجامد و دیگر نتواند معیار هنجاری واحد و آفاقی برای فضیلت ارائه دهد. برای مثال، شخصیتی که در یک فرهنگ نمونه‌ی فضیلت شناخته می‌شود ممکن است در فرهنگی دیگر قابل تحسین شمرده نشود یا حتی رفتار خلاف ارزش‌های آن جامعه تلقی شود. این پرسش نشان‌دهنده‌ی محدودیت نظریه‌های مبتنی بر الگو و تجربه‌ی تحسین در شرایط چندفرهنگی است. زگزبسکی در آثار خود کوشیده نشان دهد که تحسین، اگر به درستی پرورش یابد، قابلیت بازشناسی آفاقی خصلت‌های فضیلت‌مندانه را دارد. به بیان دیگر، او معتقد است که با تربیت درست، انسان‌ها می‌توانند ویژگی‌های اخلاقی مشترک و جهان‌شمول را در افراد فضیلت‌مند شناسایی کنند، حتی اگر الگوهای فرهنگی متفاوت باشند. این راهکار مبتنی بر ترکیب تجربه‌ی عاطفی و شناختی است و تلاش می‌کند معیارهای اخلاقی را فراتر از محدودیت‌های فرهنگی و موقعیتی تثبیت کند. فووت نیز با مشکلی مشابه مواجه است، هرچند رویکرد او متفاوت است. او بر مفهوم صورت‌زندگی انسانی و پیوند فضیلت با کارکرد طبیعی نوعی انسان تأکید می‌کند. در این دیدگاه، اگرچه فرهنگ‌های گوناگون ممکن است تفسیرهایی متفاوت از صورت‌زندگی ارائه دهند، معیارهای طبیعی و ساختاری انسان می‌توانند مبنایی برای تشخیص فضیلت ارائه دهند. به عبارت دیگر، هر چند تفسیرهای فرهنگی متنوع است، وجود کارکردهای طبیعی مشترک امکان سنجش نسبی و تعیین حدود درست بودن را فراهم می‌آورد. با این حال، پرسش مهم این است که آیا هر دو رویکرد واقعاً می‌توانند فراتر از نسبی‌گرایی صرف عمل کنند. زگزبسکی به صراحت نشان داده است که پرورش تحسین و شناخت آفاقی می‌تواند قابلیت شناسایی فضایل مشترک را ایجاد کند اما هنوز پرسش



این است که آیا این فرایند قادر است از سوگیری‌های فرهنگی، اقتدارهای اجتماعی و تفاوت‌های زمینه‌ای کاملاً رهایی یابد.

### نتیجه‌گیری

تحلیل مقایسه‌ای نظریه‌های فیلیپا فوت و لیندا زگزبسکی آشکار می‌سازد که سنت فضیلت‌گرایی معاصر نه یک دستگاه نظری یکپارچه بلکه شبکه‌ای متنوع از تقریرهای نظری است که هر یک به بازاندیشی در اخلاق از زاویه‌ای خاص می‌پردازند. نقطه‌ی مشترک این تقریرها نقد محدودیت‌های پیامدگرایی و وظیفه‌گرایی و تأکید بر ضرورت بازگشت به منش، بهروزی و فضیلت در بستر زندگی انسانی است. مسیرهای انتخاب‌شده برای این بازگشت، با وجود هم‌پوشانی‌ها، تفاوت‌ها و گاه حتی تعارض‌های مفهومی دارند.

فوت نماینده‌ی دیدگاهی است که اخلاق را بر بنیان خیر طبیعی و ضرورت ارسطویی استوار می‌کند. او تلاش می‌کند نشان دهد همان‌طور که درباره‌ی سلامت گیاهان و حیوانات می‌توان داوری کرد، درباره‌ی حیات انسانی نیز می‌توان بر اساس کارکرد طبیعی آن قضاوت کرد. در این رویکرد فضیلت نه صرفاً برساخته‌ای فرهنگی یا روان‌شناختی بلکه شرط لازم شکوفایی نوع انسان است. اهمیت کار فوت در این است که اخلاق را به بستر طبیعی حیات انسانی بازمی‌گرداند اما نظریه‌ی او کمتر به سازوکارهای روان‌شناختی، انگیزش و تجربه‌ی عملی توجه دارد. زگزبسکی مسیری متفاوت را انتخاب می‌کند. او به جای تکیه بر بنیان‌های طبیعی، بر تجربه‌ی تحسین و نقش الگوهای اخلاقی تمرکز دارد. در نظریه‌ی الگومدار او مفاهیم اخلاقی از طریق ارجاع به اشخاص تحسین‌برانگیز معنا پیدا می‌کنند. این رویکرد بین اخلاق و روان‌شناسی اخلاقی پیوندی نزدیک برقرار می‌کند و امکان پرورش توانایی داوری عملی و انگیزش اخلاقی را فراهم می‌آورد. دستاورد اصلی زگزبسکی، به ویژه در پیوند بین معرفت‌شناسی و اخلاق، این است که نشان می‌دهد می‌توان از تجربه‌ی انسانی تحسین همچون منبعی هنجاری بهره برد. با این حال، نظریه‌ی او با چالش‌های نسبی‌گرایی فرهنگی و تنوع الگوها روبه‌رو است و پرسش‌هایی درباره‌ی معیارهای شناسایی الگوهای واقعی و استقلال از سوگیری‌های اجتماعی باقی می‌ماند.

بررسی نقدهای کلی نشان می‌دهد که برخی چالش‌ها هر دو نظریه را درگیر می‌کنند. مسئله‌ی دور مفهومی، راهنمایی عملی، وضعیت‌گرایی روان‌شناختی و خطر نسبی‌گرایی فرهنگی از جمله‌ی این نقدهای مشترک هستند. فوت با تمرکز بر کارکرد طبیعی و فرونیسیس و زگزبسکی با تأکید بر تربیت

الگومدار و تحسین پاسخ‌هایی ارائه داده‌اند اما هر دو نظریه با پرسش‌هایی درباره‌ی ثبات و معیارهای ارزیابی روبه‌رویند. با توجه به این تحلیل، می‌توان پیشنهادی برای تلفیق دو دیدگاه مطرح کرد. چنین ترکیبی می‌تواند محدودیت‌های هر یک را جبران کند و قابلیت نظریه‌های فضیلت را افزایش دهد: (۱) ثبات هنجاری و بنیاد طبیعی (فوت): بهره‌گیری از بنیان طبیعی فضیلت و صورت زندگی انسانی امکان تعریف معیارهای هنجاری مستقل از تفاوت‌های فرهنگی و موقعیتی را فراهم می‌آورد و از درافتادن به نسبی‌گرایی اخلاقی جلوگیری می‌کند. (۲) پرورش عملی و انگیزش فردی (زگزبسکی): تکیه بر تجربه‌ی تحسین و الگوبرداری از افراد فضیلت‌مند انگیزش و توانایی داوری عملی را تقویت می‌کند و امکان تحقق فضیلت در زندگی روزمره را فراهم می‌آورد. (۳) پاسخ به نقدهای مشترک: تلفیق این دو رویکرد می‌تواند بسیاری از نقدهای مطرح‌شده را هم‌زمان پاسخ دهد. برای مثال، در مورد راهنمایی عملی، فرونسیس و معیارهای کارکردی فوت همراه با تربیت الگومدار و تجربه‌ی عملی در نظریه‌ی زگزبسکی می‌توانند هم معیارهای هنجاری هم توانایی عمل در موقعیت‌های واقعی را فراهم کنند؛ در مسئله‌ی دور مفهومی، پیوند طبیعی و آفاقی فضیلت نزد فوت، همراه با تمرکز زگزبسکی بر تحسین و الگو، می‌تواند امکان گذر از طبیعت به هنجار را با پشتوانه‌ی عملی و تجربی تقویت کند؛ و در مورد نسبی‌گرایی و وضعیت‌گرایی، تلفیق بنیان طبیعی و صورت زندگی با تربیت الگومدار و تحسین امکان می‌دهد فضیلت هم آفاقی هم پایدار در عمل باشد. در نتیجه، تلفیق دیدگاه‌های فوت و زگزبسکی نه تنها محدودیت‌های هر یک را کاهش می‌دهد بلکه چارچوبی فراهم می‌کند که هم متوجه بنیان طبیعی و آفاقی فضیلت باشد هم از تجربه‌ی زیسته‌ی تحسین و نقش الگوها بهره‌مند گردد.



## منابع

زگزیبسکی، ل. (۱۴۰۱). الگوگرایی در اخلاق. ترجمه‌ی امیرحسین خداپرست. کرگدن. کریپکی، س. (۱۳۸۱). نامگذاری و ضرورت، ترجمه‌ی کاوه لاجوردی. هرمس.

- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1–19.
- Foot, P. (1978a). *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. University of California Press.
- Foot, P. (1978b). Morality as a system of hypothetical imperatives. *The Philosophical Review*, 81(3), 305–316.
- Foot, P. (2001). *Natural goodness*. Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford University Press.
- McDowell, J. (1995). Two sorts of naturalism. In R. Hursthouse, G. Lawrence, & W. Quinn (Eds.), *Virtues and reasons: Philippa Foot and moral theory* (pp. 149–179). Oxford University Press.
- Montmarquet, J. A. (2000). Epistemic virtue. *Midwest Studies in Philosophy*, 25, 184–196.
- Putnam, H. (1975). The meaning of "meaning." In *Mind, language and reality* (pp. 215–271). Cambridge University Press.
- Rachels, J. (2019). *The elements of moral philosophy* (9th ed.). McGraw-Hill Education.
- Zagzebski, L. T. (1996). *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (2003). Emotion and moral judgment. *Philosophy and Phenomenological Research*, 66(1), 104–124.
- Zagzebski, L. (2004). *Divine motivation theory*. Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (2006). The admirable life and the desirable life. In T. Chappell (Ed.), *Values and virtues: Aristotelianism in contemporary ethics* (pp. 53–66). Oxford University Press.
- Zagzebski, L. T. (2012). *Epistemic authority: A theory of trust, authority, and autonomy in belief*. Oxford University Press.
- Zagzebski, L. (2013). Moral exemplars in theory and practice. *Theory and Research in Education*, 11(2), 193–206.