

نظریه‌ی اخلاقی زاگزبسکی: فضیلت‌مدار الگوگرا

شیما شهریاری* - محمد حسین نواب

دانشجوی دکتری فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران - استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱۲/۳، تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۶/۱۵)

چکیده

لیندا زاگزبسکی در نظریه‌ی فضیلت‌مدار الگوگرا گونه‌ی جدیدی از نظریه‌ی اخلاقی میناگرا را عرضه می‌کند که در آن اشخاص الگو پایه‌ای‌ترین مؤلفه‌ی اخلاقی در نظر گرفته می‌شوند. او در این نظریه تلاش دارد تا تمام مفاهیم بنیادی اخلاق از جمله نتیجه‌ی خوب و فعل صواب را از راه ارجاع مستقیم به شخص الگوی خوب تعریف کند. یکی از مهم‌ترین پیامدهای این نظریه در پسینی دانستن گزاره‌های اخلاقی نهفته است که این امر سبب توجه ویژه‌ی این نظریه به اخلاق روایی می‌شود. زاگزبسکی در این نظریه با تأکید بر نقش برجسته‌ی عواطف در حوزه‌ی اخلاق نشان می‌دهد که شخص الگوی خوب را باید از راه حسّ عاطفی تحسین و تمجید شناسایی کرد. او برای پیش‌برد این دیدگاه خود، عاطفه را ادراکی معرفّی می‌کند که هم دارای حیث شناختی و هم دارای حیث ترغیبی است. از آن‌جا که این نظریه بر کشش و جذابیت خوبی مبتنی است، می‌تواند بنیان‌گیرا و جذّابی را برای اخلاق فراهم آورد و از همین روست که زاگزبسکی این نظریه را برتر و موجه‌تر از نظریات دیگر اخلاقی به شمار می‌آورد. در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا گزارش مختصری از نظریه‌ی اخلاقی زاگزبسکی بدست دهیم و دیدگاه فلاسفه‌ی دیگر را نسبت به این نظریه بیان کنیم.

واژه‌های کلیدی: نظریه‌ی فضیلت‌مدار الگوگرا، فضیلت، شخص الگوی خوب، عواطف، زاگزبسکی.

مقدمه

نظریه‌ی اخلاقی یک ساختار انتزاعی است که در تلاش است تا از رهگذر نظام‌سازی مفاهیمی که ما در ارزیابی اخلاقی بکار می‌بریم، بر فهم ما از حوزه‌ی اخلاق بیفزاید. لیندا زاگزیسکی (*Linda Zagzebski*) مفاهیم «خوبی»، «فعل صواب» و «فضیلت» را سه مفهوم ارزیابانه‌ی اخلاقی می‌داند که در نوع تعامل با این سه مفهوم نظریات اخلاقی شکل می‌گیرند و از هم متمایز می‌شوند. به عقیده‌ی او، هر یک از نظریات اخلاقی در خصوص تعریف این سه مفهوم اخلاقی و نسبت آن‌ها با یکدیگر دیدگاه خاصی دارند که این دیدگاه خاص سبب تمایز این نظریات از هم می‌شود. برای مثال بر مبنای نظریه‌ی فضیلت‌مدار ارسطویی، فضیلت محوری‌ترین مفهوم اخلاقی است و از آن‌جا که در این نظریه زندگی سعادت‌مندانه جزء سازنده‌ی فضیلت است، می‌توان زندگی سعادت‌مندانه را پایه‌ای‌ترین مفهوم اخلاقی دانست که دیگر مفاهیم اخلاقی از آن مشتق می‌شوند. ارسطو هم‌چنین فعل صواب را با ارجاع به آن‌چه شخص فضیلت‌مند انجام می‌دهد، تعریف می‌کند؛ کانت در عوض به جای تأکید بر زندگی سعادت‌مندانه بر اراده‌ی خیر تکیه می‌کند. او در نظریه‌ی وظیفه‌گرایانه‌ی خود فعل صواب یا به عبارت دقیق‌تر، وظیفه را به عنوان مفهوم پایه‌ای در نظر می‌گیرد و اراده‌ای را که برای انجام وظیفه عمل می‌کند، اراده‌ی خیر می‌نامد. در دستگاه او اراده‌ی خیر سبب شکل‌گیری و ارتقای فضایل می‌شود و از همین رو فضیلت را باید بر مبنای اراده‌ی انجام وظیفه تعریف کرد.

به عقیده‌ی زاگزیسکی گرچه این نظریات از امر واحدی سخن نمی‌گویند؛ اما وجه مشترک تمام این نظریات در این است که هر کدام گونه‌ای از خیر را همچون زندگی خوب یا اراده‌ی خیر برگزیده‌اند و آن را پایه قرار داده‌اند؛ اما اشکال بارز تمام این نظریات این است که هیچ کدام جایگاه مناسبی به انگیزش اخلاقی نداده‌اند. در نگاه او هرچند این نظریات در ارائه‌ی ساختار انتزاعی‌ای که بتواند افعال اخلاقی ما را تبیین کند، موفقند؛ اما در برانگیختن ما به سمت افعال اخلاقی ناکارآمد هستند. زاگزیسکی نظریه‌ی اخلاقی را همانند نقشه‌ای ترسیم می‌کند که اگر ما نخواهیم از آن استفاده کنیم، هرگز به مقصد نمی‌رسیم. اشکال این نظریات هم در این امر نهفته است که آن‌ها سبب برانگیختن ما در رسیدن به مقصد نمی‌شوند؛ در حالی که یک نظریه‌ی اخلاقی خوب باید اشخاص را عملاً به اخلاقی بودن برانگیزاند و آن‌ها را به سمت پیشرفت اخلاقی سوق دهد.

زاگزبسکی که هیچ کدام از نظریات اخلاقی موجود را نمی‌پذیرد، تلاش می‌کند تا نظریه‌ای را ترسیم کند که سبب برانگیختن اشخاص به سمت اخلاقی بودن و اخلاقی زیستن شود؛ نظریه‌ای که در آن، اخلاق از کشش و جذابیت خوبی سرچشمه گیرد؛ زیرا در نگاه او اساساً خوبی امری است که افراد را به سمت خود می‌کشد و با تکیه‌ی بر همین اصل است که می‌توان بنیاد جذاب و گیرایی را برای اخلاق فراهم آورد و اخلاق را به موضوعی جلب‌کننده بدل کرد؛ نه امری الزام‌آور و اجبارکننده. او اخلاق فضیلت‌مدار را برای رسیدن به این مهم مثبت ارزیابی می‌کند؛ زیرا اخلاق فضیلت‌مدار اخلاق را بر پایه‌ی فضیلت استوار می‌کند؛ نه بر پایه‌ی قانون، تعهد و اجبار. از همین رو زاگزبسکی در نظریه‌ی خود بر خصایص درونی شخص یعنی فضایل و انگیزه‌ها تمرکز می‌کند و اوصاف اخلاقی اشخاص یعنی فضایل و رذایل را پایه‌ای‌تر از اوصاف اخلاقی افعال و نتایج به شمار می‌آورد. البته مفهوم فضیلت در نظریه‌ی او صرفاً یک مفهوم ذهنی و صوری نیست؛ بلکه مفهومی است که از دل الگوها بیرون می‌آید و با ارجاع مستقیم و عینی شناخته می‌شود. ارجاع به الگوهای خوب اخلاقی و کشش به تقلید از آنها همان امری است که به نحو عملی ما را به سمت اخلاقی بودن و اخلاقی زیستن برمی‌انگیزد و زاگزبسکی آن را وجه برتری نظریه‌ی خود از سایر نظریات اخلاقی به شمار می‌آورد. در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا در ابتدا تبیین زاگزبسکی از اخلاق فضیلت‌مدار را بیان کنیم، در ادامه رویکرد الگوگرایی او را شرح دهیم و با تأکید بر نقش برجسته‌ی عواطف در اخلاق پاسخ زاگزبسکی در خصوص چگونگی شناسایی الگوهای خوب را پی‌گیری کنیم. سپس با تکیه بر مباحث پیشین نظریه‌ی فضیلت‌مدار الگوگرا (*exemplarist virtue theory*) را ترسیم کرده و در پایان دیدگاه فیلسوفان دیگر را نسبت به این نظریه مورد بررسی قرار دهیم.

۱. فضیلت‌گرایی

در دستگاه اخلاقی زاگزبسکی مفهوم فضیلت پایه‌ای‌ترین مفهوم اخلاقی است که سایر مفاهیم اخلاقی از جمله نتیجه‌ی خوب، فعل صواب و زندگی خوب از این مفهوم مشتق

می‌شوند. دیدگاهی را که زاگزبسکی در خصوص فضیلت‌گرایی عرضه می‌کند، می‌توان نوعی از فضیلت‌گرایی غیر غایت‌شناختی (*nonteleological virtue ethics*) دانست. برای فهم این امر باید نظریات فضیلت‌گرای غیر غایت‌شناختی را از نظریات فضیلت‌گرای غایت‌شناختی تمیز داد. نظریات فضیلت‌گرای غایت‌شناختی، مفهوم زندگی سعادت‌مندانه را پایه‌ای‌ترین مفهوم اخلاقی در نظر می‌گیرند. در این دیدگاه، زندگی خوب غایت لافسه و خودبسندگی است که از برای خودش مطلوب است و فضیلت در چارچوب پیوندش با آن تبیین می‌شود؛ حال یا به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به زندگی خوب و یا به عنوان جزء سازنده‌ای برای آن. زاگزبسکی اخلاق ارسطویی را از این نوع می‌داند. اما در مقابل، نظریات غیر غایت‌شناختی فضایل یا دیگر اوصاف درونی شخص مانند انگیزه‌ها را پایه‌ای‌ترین مفهوم اخلاقی می‌دانند و مفهوم خوبی، زندگی خوب و دیگر مفاهیم اخلاقی را به عنوان مفاهیم اشتقاقی در نظر می‌گیرند. (*Zagzebski, 1996b: 129-130*) از آن‌جا که در نظریه‌ی اخلاقی زاگزبسکی فضایل و به خصوص انگیزه‌ها پایه‌ای‌ترین مفهوم اخلاقی‌اند، پس می‌توان نظریه‌ی او را یک نظریه‌ی فضیلت‌مدار غیر غایت‌شناختی دانست که تأکید بر جذابیت خوبی و فضیلت دارد.

در دستگاه فکری زاگزبسکی یک نظریه‌ی اخلاقی در صورتی کامل و جامع است که مفاهیم بنیادی اخلاق را به وضوح تعریف کرده باشد. (*Zagzebski, 2013: 10*) زاگزبسکی با در نظر گرفتن این امر تلاش می‌کند تا تعریف روشنی از مفهوم فضیلت را در نظریه‌ی خود عرضه کند. در نگاه او اکثر نظریات اخلاقی در تعریف فضیلت بر عنصر اراده تأکید می‌کنند. برای مثال، ارسطو فضیلت اخلاقی را کیفیت خاص اراده می‌دانست. (گمپرتس، ۱۳۷۵ ص. ۱۴۷۹) در قرون وسطی نیز تصوّر اغلب فیلسوفان بر این بود که اراده نقش اساسی را در رسیدن فرد به فضایل اخلاقی ایفا می‌کند. در نظر فیلسوفانی همانند دانز اسکوتس اراده، مرکز و کانون خود اخلاقی است و به همین دلیل می‌توان چنین پنداشت که اوصاف و فضایل اخلاقی اساساً اوصاف و فضایل اراده‌اند؛ (*Zagzebski, 2009: 301*) اما زاگزبسکی در تعریف فضیلت به دنبال آن است که عواطف و به خصوص انگیزه‌ها را به جای

اراده بنشانند؛ زیرا او معتقد است که اوصاف و فضایل اخلاقی در درجه‌ی اوّل به عواطف مرتبط می‌شوند؛ نه به اراده. او حالت عاطفی و انگیزشی خاص برای رسیدن به غایت مطلوب را به عنوان اوّلین مؤلفه‌ی فضیلت در نظر می‌گیرد که باید در تعریف فضیلت لحاظ شود. به گفته‌ی او تمام فضایل دارای ملکه و حالت عاطفه‌ای هستند که این حالت فرد را به سمت فعل متناسب با خود می‌کشاند. برای مثال فردی با فضیلت خیرخواهی را در نظر بگیرید. این فرد دارای عاطفه‌ی خیرخواهی است و این عاطفه او را به سمت انجام فعل خاصی همانند احسان برمی‌انگیزد. زاگزبسکی این مؤلفه را پایه‌ای‌ترین و اساسی‌ترین مؤلفه‌ی فضیلت به شمار می‌آورد؛ زیرا به گفته‌ی او «فضایل از ادراک اثرگذاری که جزء سازنده‌ی عاطفه است، سرچشمه می‌گیرند.» (Zagzebski, 2004: 136)

دومین مؤلفه‌ی فضیلت، موفقیت قابل اعتماد در رسیدن به غایت انگیزه‌ی فضیلت‌مند است. به عقیده‌ی زاگزبسکی، برای رسیدن به غایت ارزشمند اخلاقی تنها مؤلفه‌ی داشتن انگیزه، کافی نیست؛ بلکه شخص باید به طور قابل اعتمادی در رسیدن به آن غایت موفق باشد تا بتواند از فضیلت بهره‌ی کامل ببرد. به گفته‌ی او، «بخشی از فضیلت با داشتن این حسّ خوب که ثمربخش و مؤثر است، همراه است.» (ibid: 128) این موفقیت قابل اعتماد در رسیدن به غایت انگیزه گاهی بدین معناست که فرد در ابراز حالت عاطفی‌اش توفیق یابد. برای مثال می‌توان به فضیلت سپاس‌گزاری و قدردانی اشاره کرد که مؤلفه‌ی انگیزشی آن در پی ابراز و اظهار حالت عاطفی فرد است. در این مثال زمانی می‌توان شخص را از این فضیلت به طور کامل بهره‌مند دانست که فرد در ابراز حالت عاطفی خود توفیق یابد؛ اما گاهی این موفقیت به معنای توفیق در ابراز حالت عاطفی نیست؛ بلکه به این معناست که فرد در ایجاد یا رسیدن به وضع اموری که متناسب با انگیزه‌اش است، توفیق یابد. این امور یا نسبت درونی با فرد دارند یا نسبت بیرونی. (Zagzebski, 2009: 302) برای مثال، فضیلت میانه‌روی یا اعتدال که مؤلفه‌ی انگیزشی آن در پی ایجاد یک حالت خاص در درون فرد است، نسبت درونی با فرد دارد؛ اما فضیلت انصاف یا عدالت که مؤلفه‌ی انگیزشی آن در

پی ایجاد اموری بیرون از فرد است، نسبت بیرونی با فرد دارد. در این دو مورد زمانی می‌توان فرد را به طور کامل از فضیلت برخوردار دانست که فرد به این امور دست یابد یا آن‌ها را ایجاد کند.

زاگزیسکی با در نظر گرفتن این دو مؤلفه در کتاب «فضایل ذهن» (*Virtues of the*

Mind) در تعریف فضیلت چنین می‌نویسد:

فضیلت یک حُسن و مزیت اکتسابی پایدار و عمیق شخصی است که شامل انگیزشی خاص برای

ایجاد غایت مطلوب و موفقیت قابل اعتماد در رسیدن به آن غایت است. (*Zagzebski,*

1996a: 137)

روشن است که زاگزیسکی در این تعریف تلاش دارد تا تعریف ماهوی را از فضیلت عرضه کند؛ اما او در کتاب نظریه‌ی انگیزش الهی (*Divine Motivation Theory*) به گونه‌ی دیگر پیش می‌رود و در پی آن است که تعریفی از فضیلت بدست دهد که با ارجاع به الگوی خوب اخلاقی صورت گیرد. او این گونه تعریف را پایه‌ای‌تر از تعریف ماهوی به شمار می‌آورد؛ زیرا معتقد است که در تعریف ماهوی عموماً دچار خطا و اشتباه می‌شویم و دستیابی به ماهیت و ذات حقیقی شیء کار بسیار دشواری است. در ادامه به شرح این رویکرد می‌پردازیم.

۲. الگوگرایی (*Exemplarism*)

با مطرح شدن نحله‌ی جدید فلسفه‌ی تحلیلی، رویکرد تحلیلی صرف به مفاهیم اخلاقی قوت می‌گیرد؛ اما زاگزیسکی از جمله فیلسوفانی است که این رویکرد را به نقد می‌کشد. در نگاه او تعریف مفاهیم اخلاقی در قالب تحلیل مفهومی پذیرفته نیست؛ زیرا از یک سو نمی‌توان از راه تحلیل معنا به حقیقت و ماهیت آن‌ها پی برد و از سوی دیگر با پذیرفتن تحلیل مفهومی ناچاریم تن به دور مفهومی دهیم. (*Zagzebski, 2006: 56; 2004: 42*) به عبارت روشن‌تر، در تحلیل مفهومی یا باید یک یا چند مفهوم اخلاقی را پایه قرار دهیم یا باید چیزی خارج از قلمرو اخلاق مانند اراده‌ی الهی یا عقلانیت را پایه‌ی مفاهیم اخلاقی بدانیم که در هر صورت با اشکالی روبرو هستیم؛ زیرا یا باید چیزی را به عنوان پایه‌ای‌ترین خوبی در نظر بگیریم که نباید انتظار داشته باشیم، برهانی برای خوب‌بودگی آن عرضه شود

و باید بپذیریم که نمی‌توانیم دلیل خوب‌بودگی آن مفهوم پایه‌ای را بیان کنیم، یا باید به این امر تن دهیم که ساختار نظریه‌ی اخلاقی ما بر چیزی خارج از اخلاق بنا شود. این در حالی است که با تمسک به الگوگرایی می‌توانیم از این اشکالات دوری جویم.

زاگزبسکی برای تبیین بیشتر این دیدگاه خود از نظریه‌ی ارجاع مستقیم که انقلابی در معناشناسی ایجاد کرد، بهره می‌گیرد. در سال ۱۹۷۰ میلادی کریپکی و پاتنم شیوه‌ای برای تعریف مفاهیم طبیعی مطرح کردند که بعدها به نظریه‌ی ارجاع مستقیم (*theory of direct reference*) مشهور شد. (Zagzebski, 2010: 50) بر اساس این نظریه، مفاهیم طبیعی با ارجاع مستقیم به مصادیق و نمونه‌هایشان شناخته و تعریف می‌شوند. برای مثال در تعریف آب می‌گوییم: «هر مایعی که مانند آن مایع باشد، آب است.» در این جمله لغت اشاره‌ی «آن» دالّ بر این است که شخص مستقیماً به نمونه‌ای از آب اشاره کرده و آب را با ارجاع به نمونه‌اش تعریف کرده است. بر اساس این نظریه آن‌چه در شناخت آب مهم است، ماهیت آب یا فرمول شیمیایی H_2O نیست؛ بلکه برای فهم حقیقت آب باید در مصادیق خارجی آن مطالعه کرد؛ زیرا تنها با مشاهده‌ی انواع نمونه‌های آب است که می‌توان حقیقت آب و تعریف واقعی آن را کشف کرد.

زاگزبسکی برای درست جلوه دادن نظریه‌ی ارجاع مستقیم از دلیل کریپکی و پاتنم استفاده می‌کند: «اغلب با این که ماهیت واقعی شیء را نمی‌دانیم؛ اما می‌دانیم که چگونه تعریفی را از آن شیء ارائه دهیم که با ماهیتش پیوند تام داشته باشد.» (Zagzebski, 2002: 319) زاگزبسکی برای ملموس کردن این دلیل مثالی می‌زند. انسان‌ها تا مدت‌ها ساختار و ماهیت واقعی طلا را نمی‌دانستند؛ اما این امر مانع نمی‌شد که آن‌ها نتوانند طلا را تعریف کنند؛ زیرا آن‌ها طلا را با ارجاع به نمونه‌های آن می‌شناختند و تعریف می‌کردند. آن‌ها حتی پس از این که تمایز واقعی میان طلا و سایر عناصر را کشف کردند، همچنان طلا را با ارجاع به نمونه‌هایش تعریف می‌کردند. (Zagzebski, 2013: 7) بدین ترتیب اگر ما نظریه‌ی ارجاع مستقیم را بپذیریم، به راحتی می‌توانیم تبیین کنیم که چگونه طلا قبل و بعد از کشف ساختار اتمی‌اش به امر واحدی اشاره داشته است؛ یعنی با پذیرش این نظریه به آسانی می‌توانیم توجیه کنیم که چرا انسان‌ها قبل و بعد از کشف ماهیت طلا به آن طلا می‌گفتند؛ زیرا انسان‌ها همیشه طلا را با توجه به نمونه‌هایش می‌شناختند و می‌شناسند.

یکی از پیامدهای مهم این نظریه در وجود برخی حقایق ضروری پساتجربی و پسینی است. تا پیش از کریپکی و پاتنم فیلسوفان بر این باور بودند که اگر H_2O برای آب ضروری باشد، گزاره‌ی «آب H_2O است.» بالضرورة یک گزاره‌ی پیشینی است؛ به عبارتی در نگاه آن‌ها تمام حقایق ضروری، حقایق پیشینی بودند؛ اما کریپکی و پاتنم نشان می‌دهند که گزاره‌ی فوق در عین ضروری بودن یک گزاره‌ی پساتجربی و پسینی است؛ زیرا با مشاهده‌ی تجربی و علمی می‌توان به این حقیقت پی برد و آن را کشف کرد. کریپکی و پاتنم این گونه حقایق را ضرورت‌های پسینی می‌نامیدند. به گفته‌ی پاتنم هیچ تلازمی میان پیشینی بودن و ضروری بودن وجود ندارد؛ زیرا پیشینی و پسینی بودن امری معرفت‌شناختی است؛ در حالی که ضروری و ممکن بودن امری متافیزیکی است. (Putnam, 1975: 23)

زاگزیسکی تلاش می‌کند تا این نظریه را به حوزه‌ی امور غیر طبیعی یعنی اخلاق نیز سرایت دهد و مفاهیم اخلاقی را بدون در پیش گرفتن مفاهیم توصیفی تعریف کند. به گفته‌ی او «مفاهیم بنیادی اخلاق بر الگوهای خوب اخلاقی استوارند.» (Zagzebski, 2010: 51) بنابراین ما پیش از شناسایی الگوهای خوب، معیاری برای تشخیص خوبی نداریم؛ بلکه مفهوم خوب و بد به زنجیری از نمونه‌های بالفعل خوبی و بدی وابسته است و با ارجاع مستقیم به این نمونه‌ها و الگوهاست که مفهوم خوب و بد شناخته می‌شوند. به گفته‌ی او، نه تنها مفهوم خوب و بد، بلکه تمام «اوصاف، افعال و نتایج اخلاقی اشخاص از راه ارجاع و اشاره به شخص الگوی خوب تعریف می‌شوند» (Zagzebski, 2005: 358) و شخص الگوی خوب نیز با تمسک به همین رویکرد قابل تعریف است. به عبارت روشن‌تر، با این رویکرد به سادگی می‌توان مفهوم شخص خوب را بدون در پیش گرفتن مفاهیم توصیفی تعریف کرد و گفت: «شخص خوب، شخصی مانند آن شخص است.» به عقیده‌ی زاگزیسکی، در پیش گرفتن این رویکرد در تعریف شخص خوب سبب می‌شود که شخص خوب به نحو فزاینده‌ای فهم‌پذیر و دست‌یافتنی شود.

زاگزیسکی پذیرش الگوگرایی را با پیامدها و مزیت‌های بسیار مهمی همراه می‌داند. ضرورت رجوع به روایات یکی از مهم‌ترین آن‌هاست؛ زیرا روایات امکان مشاهده‌ی عینی از الگوها و شناخت دقیق زندگی آن‌ها را برای ما تسهیل می‌کنند (Zagzebski, 2004: 46) و این فهم را به ما می‌دهند که «برخی از افراد [یعنی الگوها] تحسین‌برانگیز و سزاوار تقلیدند» (Zagzebski, 2010: 51) به عقیده‌ی زاگزیسکی روایات مهم‌ترین ابزاری هستند

که از طریق آن‌ها آموزش اخلاقی به نتیجه می‌رسد؛ اما همواره پیوند دادن روایات با ساختار نظریه‌پردازی اخلاقی بسیار دشوار بوده است. (Zagzebski, 2013: 12) این امر در رویکرد الگوگرایی تسهیل می‌شود؛ به گونه‌ای که در این رویکرد نه تنها پیوند میان روایات و ساختار صوری و نظری هموار می‌شود؛ بلکه رجوع به روایات نیز ضرورت می‌یابد. به گفته‌ی او «اگر تمام مفاهیم در یک نظریه‌ی صوری اخلاقی بر شخص مبتنی باشد، این امر تبیین می‌کند که چرا روایات و توصیفات درباره‌ی آن شخص به لحاظ اخلاقی حائز اهمیت‌اند.» (Zagzebski, 2006: 59)

جایگاه روایات در نظریه‌ی اخلاقی زاگزبسکی به گونه‌ای پررنگ است که او در جای جای کتاب‌ها و مقالاتش به بحث از روایات و گزارش‌ها می‌پردازد. او یکی از مزیت‌های نظریه‌ی خود را در برجسته کردن اخلاق روایی (*narrative ethics*) می‌داند. به گفته‌ی او، هرچند نظریه‌پردازی در حوزه‌ی اخلاق بسیار ضروری است؛ اما نظریات اخلاقی بدون استفاده از داستان‌ها و روایات نمی‌توانند مفید فایده باشند و به سختی می‌توانند ظرافت و باریکاندیشی خود را حفظ کنند. او در این خصوص می‌نویسد:

درصد کمی از مردم جهان به نظریات اخلاقی تا اندازه‌ای که من بحث کرده‌ام، اهمیت می‌دهند؛ در حالی که تمام مردم جهان داستان‌ها را دوست دارند. بسیاری از نکته‌بینی‌ها و ادراکات اخلاقی از دل داستان‌ها بیرون می‌آیند؛ اما این مزیت خاص فیلسوف است که این نکته‌بینی‌ها را سازماندهی کند. (Zagzebski, 2010: 56)

زاگزبسکی برای ملموس کردن نقش و کارکرد روایات در اخلاق به نقش و کارکرد مشاهده‌ی علمی در انواع طبیعی تمسک می‌کند و کارکرد هر دو را تقریباً در یک راستا می‌داند. (Zagzebski, 2002: 323) در ابتدای این بخش بیان کردیم که یکی از مهم‌ترین پیامدهای نظریه‌ی ارجاع مستقیم در پسینی دانستن برخی از حقایق ضروری نهفته است. بنابراین همان‌گونه که گزاره‌ای مانند «آب H_2O است.» ضرورتاً یک گزاره‌ی پسینی است، حقایق ضرورتاً پسینی نیز در اخلاق وجود دارند که کشف برخی از این حقایق به گونه‌ایست که موازی و مشابه با کشف ماهیت آب است؛ یعنی همان‌گونه که ماهیت آب را از راه مشاهده‌ی تجربی نمونه‌های آن کشف می‌کنیم، به همین معنا خوبی‌ها و فضایل را در خلال تجربه‌هایمان از راه ارجاع به شخص الگو و فضیلت‌مند شناسایی می‌کنیم و این‌جاست که

نقش روایات در معرفت اخلاقی پررنگ می‌شود؛ زیرا این روایات هستند که با کشف اوصاف عمیق یک شخص خوب می‌توانند مشخصه‌های اصلی ارزش را برای ما آشکار سازند. زاگزیسکی پیامد دیگر الگوگرایی را در پیوند تام آن با تقلید می‌داند. به گفته‌ی او، بر اساس نتایج بدست آمده در روان‌شناسی رشد، سازوکار تقلید یک امر ذاتی و فطری است و انسان‌ها از بدو تولد از رهگذر تقلید آموزش می‌بینند. زاگزیسکی از این امر در حوزه‌ی آموزش اخلاقی نیز بهره می‌برد و بیان می‌کند: «آموزش و یادگیری اخلاقی نیز همانند دیگر آموزش‌ها عمدتاً با تقلید [از الگو] صورت می‌گیرد.» (Zagzebski, 2010: 51,52) و فرد آگاهانه رفتارهای خوب را از الگوی خوب و رفتارهای بد را از الگوی بد تقلید می‌کند. بدین ترتیب زاگزیسکی با در پیش گرفتن رویکرد الگوگرایی، الگوی خوب را به عنوان معیار و ملاکی برای ما در حوزه‌ی اخلاق معرفی می‌کند که باید به واسطه‌ی تقلید به او نزدیک شویم و «آن‌چه ما باید از آن تقلید کنیم، هر آن چیزی است که او هست، هر آن چیزی است که او احساس می‌کند و هر آن چیزی است که او انجام می‌دهد.» (Zagzebski, 2004: 134) به عبارت دیگر، تمام خصایص، عواطف، افعال و زندگی شخص الگوی خوب سزاوار تحسین و تقلید می‌باشند و ما باید از تمام آن‌ها تقلید کنیم. هر چند تا این‌جا ساختار نظریه‌ی فضیلت‌مدار الگوگرا را شرح داده‌ایم؛ اما هنوز یک پرسش مهم در این نظریه بی‌پاسخ باقی مانده است: این‌که چگونه می‌توان الگوهای خوب را شناسایی کرد؟ زاگزیسکی برای پاسخ به این پرسش به نقش و جایگاه برجسته‌ی عواطف در اخلاق تمسک می‌کند.

۳. محوریت عاطفه در اخلاق

زاگزیسکی در رویکرد الگوگرایی نشان داد که رفتارهای خوب اخلاقی را می‌توان بدون تحلیل عقلانی خود خوبی، شناخت. شناخت خوبی در یک الگوی خاص سبب می‌شود که ما آن الگو را تحسین و ستایش کنیم و در نهایت به این داوری اخلاقی برسیم که آن شخص خوب، شایسته‌ی تقلید است. زاگزیسکی از همین‌جا به اهمیت و نقش عاطفه در شناخت و تبیین آموزه‌های اخلاقی اشاره می‌کند و این چنین می‌نویسد: «عواطف اولین گام برای فراگیری مفاهیم و باورهای اخلاقی هستند» (Zagzebski, 2004: 178) و «تکیه‌ی اصلی رفتارهای نیک اخلاقی بر تجربه‌های عاطفی استوار است» (ibid: 59) او برای تشریح بیشتر این دیدگاه خود نشان می‌دهد که عاطفه هم از حیث شناختی و هم از حیث ترغیبی و

اثرگذاری بهره‌مند است. حیث شناختی عاطفه همانند باور سبب آشکار شدن و باز نمود واقعیت بر ما می‌شود و از همین روست که باید عاطفه را نوعی از فهم و ادراک دانست و حیث ترغیبی عاطفه سبب ترغیب و برانگیخته شدن ما به سمت فعل اخلاقی می‌شود و کسش و انگیزشی را در ما برای تقلید از الگوی خوب فراهم می‌آورد.

زاگزیسکی با تأکید بر حیث دوم عاطفه، یعنی حیث ترغیبی نتیجه می‌گیرد که عاطفه بالقوه یا بالفعل برانگیزاننده است و به همین دلیل است که باید «عاطفه را همان انگیزه نامید، زمانی که باعث ایجاد فعل شود» (*ibid: 97*) و «فرد را به سمت فعل بکشاند.» (*Zagzebski, 1996a: 131*) زاگزیسکی با تمسک به این ایده، به این نتیجه می‌رسد که فعل یک کنشگر را باید از راه انگیزه‌های او تبیین کرد؛ زیرا این انگیزه‌ها و عواطف هستند که علت و محرک اصلی کنشگر به سمت فعل می‌باشند. به گفته‌ی او «دلیل اصلی انجام فعل [از سوی کنشگر] چه در معنای توجیهی و چه در معنای علی آن، عاطفه است.» (*Zagzebski, 2004: 135*)

حال پس از تبیین ماهیت عواطف باید به این پرسش پاسخ دهیم که «چگونه می‌توان الگوی خوب را شناسایی کرد و از او تقلید نمود؟» زاگزیسکی در این باب می‌نویسد:

منظور من از یک الگو، شخصی است که به لحاظ الگوگیری و سرمشق‌گیری خوب باشد. یک الگو، شخصی است که بیش از همه سزاوار تحسین است. ما [شخص] تحسین‌برانگیز را از طریق حسّ عاطفی تحسین و تمجید شناسایی می‌کنیم... احساس تحسین و تمجید این جاذبه را دارد که همراه با آن، نیرو [یا انگیزشی] برای تقلید به بار می‌آید. (*Zagzebski, 2010: 54*)

در این گفته بر هر دو حیث شناختی و ترغیبی عاطفه تأکید شده و متضمن دو نکته است:

اول، یک الگوی خوب شخصی است که بیش از همه سزاوار تقلید باشد و زمانی شخصی بیش از همه سزاوار تقلید است که بیش از همه سزاوار تحسین و تمجید باشد. به عبارت روشن‌تر، ما شخص الگوی خوب را تحسین می‌کنیم و از طریق همین حسّ عاطفی تحسین و تمجید خود می‌توانیم شخص الگوی خوب را شناسایی کنیم. البته همان‌گونه که در رویکرد الگوگرایی زاگزیسکی بیان کردیم، برای شناسایی دقیق‌تر الگو باید از روایات و

گزارش‌ها کمک گیریم؛ زیرا تجربه‌ی عاطفی تحسین و تمجید ما «از طریق روایات که بخشی از سنت رایج ما هستند، شکل می‌گیرد.» (Zagzebski, 2013: 8)

دوم، حسّ عاطفی تحسین و تمجید ما چنان نیرو و انگیزشی به ما می‌دهد که ما را به سمت تقلید از الگو و انجام فعل اخلاقی می‌کشانند. به عبارتی، زمانی که الگو را تحسین‌برانگیز می‌بینیم، کششی در ما برای تقلید از او بوجود می‌آید. روشن است که ما معمولاً تمایلی به تقلید از الگو نداریم؛ زیرا در تقلید از الگو اغلب باید از آن چه می‌خواهیم و بدان تمایل داریم، دست شوییم یا موقعیت و توانایی‌های خود را نادیده بگیریم؛ اما قدرتی که ما را به سمت تقلید از الگو به حرکت در می‌آورد، در حسّ عاطفی تحسین ما نهفته است. این همان نکته‌ای است که نظریه‌ی اخلاقی زاگزبسکی را نه بر پایه‌ی اجبار و الزام، بلکه بر پایه‌ی کشش و جذابیت خوبی مبتنی می‌سازد.

۴. نظریه‌ی اخلاقی زاگزبسکی

از مطالب فوق بدست می‌آید که نظریه‌ی اخلاقی زاگزبسکی با تکیه بر فضیلت‌گرایی، الگوگرایی و اهمیت برجسته‌ی عاطفه در اخلاق شکل می‌گیرد. در این نظریه فضایل و انگیزه‌های اشخاص الگوی خوب مبنا و بنیان تمام فضایل و مفاهیم اخلاقی قرار می‌گیرند و سایر مفاهیم اخلاقی از انگیزه‌های این اشخاص مشتق می‌شوند. از همین رو نتیجه‌ی خوب، فعل صواب و زندگی سعادت‌مندانه را باید با ارجاع مستقیم به انگیزه‌ها و فضایل شخص الگوی خوب تعریف کرد. برای مثال در تعریف نتایج خوب باید بگوییم: «نتایج خوب، آن امور واقعی هستند که اشخاص تحسین‌برانگیز قصد آن‌ها را دارند.» هم‌چنین در تعریف فضیلت نیز باید به شخص الگوی خوب ارجاع دهیم. زاگزبسکی در تعریف فضیلت می‌نویسد:

فضیلت، ملکه‌ای است که عواطفی مانند آن عواطف داشته باشد و [ملکه‌ای است که]

برانگیخته می‌شود تا به غایاتی برسد که اشخاص خوب با چنین عواطفی می‌خواهند به

آن غایات برسند و [این ملکه] به طور قابل اعتمادی در رسیدن به این غایات موفق

است. (Zagzebski, 2004: 131)

بنابراین اشخاص الگوی خوب پایه‌ای‌ترین جزء نظریه‌ی اخلاقی زاگزبسکی هستند که در تعریف تمام مفاهیم اخلاقی به این اشخاص ارجاع داده می‌شود. البته برای شناسایی این الگوهای خوب اخلاقی باید به حسّ عاطفی تحسین و تمجید خود تکیه کنیم. از همین روست که کارکرد حسّ عاطفی تحسین و تمجید در این نظریه بسیار برجسته است؛ زیرا به

مدد این حسّ عاطفی است که می‌توان الگوهای تحسین‌برانگیز و سزاوار تقلید را شناسایی کرد و همین امر می‌تواند هم راهی باشد به سمت فهم مفاهیم مهم اخلاقی و هم راهی باشد به سمت این که خودمان و زندگی‌مان را با آنچه تحسین‌برانگیز است، منطبق کنیم.

۵. نقد و بررسی نظریه‌ی اخلاقی زاگزبسکی

به نظر می‌رسد، زاگزبسکی نظریه‌ی نسبتاً معقول و منسجمی در حوزه‌ی اخلاق عرضه کرده است، به گونه‌ای که جان هر نظریه‌ی او را طلیعه‌ساز بستری نوین در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق تحلیلی به شمار می‌آورد و فرد برجسته‌ای چون رابرت آدامز دقت‌نظر زاگزبسکی را در موارد متعددی تحسین می‌کند. او یکی از نقاط قوت نظریه‌ی اخلاقی زاگزبسکی را در توجه این نظریه به نسبت میان فضیلت و الزام می‌داند. به گفته‌ی او، طرفداران نظریات فضیلت‌مدار تلاش‌های متعددی کرده‌اند تا الزام اخلاقی و مفاهیم مرتبط با آن را بر حسب فضیلت تعریف کنند؛ اما این تلاش‌ها رضایت‌بخش نبوده است؛ زیرا آن‌ها تعاریفی از فعل خطا ارائه می‌دهند که شامل افعالی می‌شود که به نظر نمی‌رسد، الزامی را نقض کرده باشند؛ در حالی که شهوداً فعل خطا باید نقض الزام کند. به عبارت روشن‌تر، تعاریف آن‌ها از فعل خطا شامل افعالی می‌شود که شهوداً فعل خطا نیستند. او می‌نویسد:

آن‌ها [فضیلت‌مداران] ممکن است فعل خطا را به فعلی تعریف کنند که یا در تضاد با یکی از فضائل است یا فعلی است که یک شخص کاملاً فضیلت‌مند نوعاً آن را انجام نمی‌دهد. [اما] برای مثال کاملاً ممکن است شخصی به علت ترس، یک عمل صرفاً شخصی را که برای او خیلی مهم است، به نحو نامعقولی رها کند. این امری است که در تعارض با عقل عملی و هم‌چنین شجاعت است که هر دو فضایل مهمی هستند؛ اما شهوداً به نظر نمی‌رسد که این امر ضرورتاً الزام اخلاقی را نقض کرده باشد. (Adams, 2006: 495)

اما این اشکال به نظریه‌ی زاگزبسکی وارد نیست؛ زیرا او با دقت نظر بر این امر قیدی را در تعریف فعل خطا ضمیمه می‌کند که سبب می‌شود، تعریف او از این اشکال مصون بماند. او فعل خطا را تنها به عنوان «فعلی که فرد حکیم نوعاً در شرایط مشابه انجام نمی‌دهد» تعریف نمی‌کند؛ بلکه در ادامه قیدی را اضافه می‌کند: «حکیم اگر آن را انجام دهد، احساس گناه می‌کند.» (Zagzebski, 2004: 141) از همین رو نمی‌توان مثال نقضی را که آدامز

برای تعاریف فضیلت‌مدار مطرح کرده است، به تعریف زاگزبسکی وارد کرد؛ زیرا در مثال گفته شده، این شخص ممکن است احساس حماقت یا شرمندگی در خصوص لغزش خود کند؛ اما به این دلیل که هیچ الزامی نقض نشده است، احساس گناه نمی‌کند. (Adams, 2006: 495) پس از آن‌جا که این شخص احساس گناه نمی‌کند، فعل او مصداقی از فعل خطا نیست.

زاگزبسکی خود نیز دو نقطه‌ی قوت مهم برای نظریه‌اش برمی‌شمرد. اولین وجه برتری نظریه‌ی فضیلت‌مدار الگوگرا در این امر است که جهان نظریه‌پردازی را به جهان واقعی عمل اخلاقی پیوند زده است. (Zagzebski, 2010: 56) این نظریه به جای تکیه بر مفاهیم خشک و بی‌روح اخلاقی بر اشخاص الگوی خوب تأکید می‌ورزد و از همین راه می‌تواند عملاً افراد را به اخلاقی بودن برانگیزد و آن‌ها را به سمت پیشرفت اخلاقی سوق دهد. دومین وجه برتری این نظریه در این امر نهفته است که این نظریه در تمام سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف، حتی سنت‌های غیر دینی کاربرد دارد و تمام سنت‌ها می‌توانند با ارجاع به الگوی خوب اخلاقی خود، گونه‌ای از این نظریه را برگزینند. به گفته‌ی زاگزبسکی، از آن‌جا که این نظریه امکان روایت‌های متمایز اما همپوشان را برای فرهنگ‌های متفاوت فراهم می‌کند، سبب پی‌ریزی یک اخلاق مشترک جهانی می‌شود؛ (Zagzebski, 2005: 362) به عبارتی با توسل به این نظریه می‌توانیم به یک آیین‌نامه‌ی مشترک در رفتار اخلاقی دست یابیم؛ بدون آن‌که بر سر بنیان متافیزیکی ارزش و مرجعیت اخلاق اتفاق نظر داشته باشیم. اما هر چند زاگزبسکی این امر را به عنوان وجه برتری نظریه‌ی خود برمی‌شمرد؛ ولی به نظر می‌رسد همین امر اشکال مهمی را در نظریه‌ی او بوجود می‌آورد.

این اشکال در وجود اختلافات اساسی در شناسایی الگوهای خوب اخلاقی نهفته است. به گفته‌ی زاگزبسکی، ما برای شناسایی الگوها باید به حسّ عاطفی تحسین و تمجید خود رجوع کنیم؛ اما اشکال در این‌جاست که با این بیان چه توضیحی می‌توان برای اختلافات اساسی انسان‌ها و فرهنگ‌های مختلف در شناسایی الگوها ارائه داد؟ زاگزبسکی در «نظریه‌ی انگیزش الهی» مسیح را به عنوان الگوی برتر اخلاقی معرفی می‌کند؛ (Zagzebski, 2004: 234) اما روشن است که الگوهای اخلاقی که برای مثال نیچه و مانند او برای خود برمی‌گزینند و آن‌ها را تحسین می‌کنند، کاملاً با الگوهایی که زاگزبسکی تحسین و اتخاذ می‌کند، متفاوتند. پرسش اصلی این است که زاگزبسکی در قبال چنین نظراتی به چه دلیل

معتقد است که الگوهایی که او معرفی می‌کند، تحسین برانگیز و سزاوار تقلید هستند؟ گویا زاگزبسکی در نظریه‌ی خود وجود اختلافات اساسی در شناسایی الگوها را نادیده گرفته است و در نظریه‌ی خود دست به گزینش دلخواهی زده است.

کارن استوهر و توماس کارسون از جمله فیلسوفانی هستند که به اشکال فوق اشاره می‌کنند. به عقیده‌ی استوهر، نظریه‌ی زاگزبسکی به روشنی توضیح مناسبی برای نوع برخورد ما با این اختلافات اساسی بدست نمی‌دهد. (Stohr, 2006: 630) البته به اعتقاد کارسون اشکال کلیدی نظریه‌ی زاگزبسکی تنها بر سر وجود این اختلافات نیست؛ بلکه بحث بر سر این است که من در این میان باید چه گزینشی داشته باشم؟ او در این باره می‌نویسد:

بنابر نظر زاگزبسکی، افراد مفاهیم هنجاری را به نحو غیر قابل قیاسی به کار می‌برند. حال پرسش روشنی که هر فرد باید از خود بپرسد، این است که من باید کدام مفاهیم هنجاری را گزینش کنم و بکار گیرم؟ این پرسشی است که زاگزبسکی به آن نمی‌پردازد و به نظر نمی‌رسد که نظریه‌ی او تدبیری برای پاسخ به این پرسش داشته باشد. (Carson, 2007: 256)

اشکال دیگری که نظریه‌ی اخلاقی زاگزبسکی با آن مواجه است، تبیین او از رویکرد الگوگرایی است. زاگزبسکی برای توجیه دیدگاه اخلاقی خود به نظریات افرادی چون کریپکی و پاتنم استناد می‌دهد؛ هرچند دیدگاه کریپکی و پاتنم مورد پذیرش همه‌ی متفکران نیست؛ اما وظیفه‌ی ما در این بحث بیان نقایص این دیدگاه نیست؛ بلکه تأکید بر این نکته است که آن‌چه زاگزبسکی از الگوگرایی قصد می‌کند؛ دقیقاً آن چیزی نیست که در معناشناختی پاتنم و کریپکی مورد نظر بوده است. پاتنم زمانی از نمونه‌ها و اشاره‌ی حسی بهره می‌برد که به این پرسش پاسخ دهد که «اسامی از چه طریقی با مدلول خود پیوند می‌یابند؟» به عبارتی، پاتنم برای تبیین این‌که اسامی چون آب و نظایر آن به چه چیزی دلالت می‌کنند، به اشاره‌ی حسی تمسک می‌کند و بیان می‌کند که ما می‌توانیم با اشاره به مایعی که در برابرمان است، بگوییم: «این آب است»؛ اما آن‌چه زاگزبسکی از رویکرد الگوگرایی اراده می‌کند، امری فراتر است. به گفته‌ی جان هر، شاید بتوان الگوگرایی زاگزبسکی را مرادف با تعریف اشاره‌ای دانست؛ این در حالی است که در معناشناختی کریپکی و پاتنم به هیچ رو بحثی از تعریف اشاره‌ای نیست. (Hare, 2005)

در خصوص رویکرد الگوگرایی حداکثر ممکن است بیان کنند که الگوها ارجاع یا گستره را تعیین می‌کنند؛ اما زاگزبسکی از این فراتر می‌رود و الگوگرایی را به مثابه‌ی تعریف واژگان می‌داند. پس آن‌چه او از الگوگرایی مورد نظر دارد، فراتر از آن چیزی است که مورد نظر کریپکی و پاتنم بوده است.

از سوی دیگر، به گفته‌ی استوهر، زاگزبسکی هیچ تبیین و دلیل قانع‌کننده‌ای برای اتخاذ رویکرد الگوگرایی بدست نمی‌دهد. (Stohr, 2006: 630) به عبارت روشن‌تر، محور اصلی در نظریه‌ی اخلاقی او بر این ادعا استوار است که ما الگوها را از راه ارجاع مستقیم شناسایی و تعریف می‌کنیم، ولی وی تلاش بسنده‌ای برای اثبات این مدعای خود نمی‌کند.

نتیجه

با توجه به مطالبی که بیان شد، عمده تلاش زاگزبسکی در ارائه‌ی نظریه‌ی فضیلت‌مدار الگوگرا در پاسخ به این پرسش نهفته است که چگونه می‌توان فرد را به سمت اخلاقی بودن و اخلاقی زیستن برانگیزیت؟ در نگاه او، برای دست‌یافتن به این مهم، نباید از الزام و قانون در حوزه‌ی اخلاق بهره برد؛ بلکه باید به گونه‌ای فرد را به سمت خوب بودگی ترغیب و جذب کرد و او را به سمت انجام فعل صواب کشاند؛ اما آن‌چه سبب ترغیب فرد به سمت اخلاقی بودن و اخلاقی زیستن می‌شود، حالت شناختی صرف نیست؛ زیرا هیچ‌گاه قوه‌ی فاهمه و استنتاجات حاصل از آن نمی‌توانند جنبش و تحرّکی را در فرد برای انجام فعل اخلاقی ایجاد کنند؛ بلکه این عواطف هستند که چنان میل و تحرّکی را در فرد بوجود می‌آورند که او را به سمت انجام فعل صواب و ترک فعل خطا سوق می‌دهند. در این نظریه‌ی اخلاقی، عواطف نه تنها محرک فرد به سمت انجام فعل اخلاقی هستند؛ بلکه به مدد آن‌هاست که می‌توان الگوهای خوب را شناسایی و گزینش کرد. الگوهای خوب همان اشخاصی هستند که بیش از همه تحسین‌برانگیز و سزوار تقلیدند؛ الگوهای خوبی که انگیزه‌های خوب آن‌ها، معیار ما برای تعریف مفاهیم و اوصاف اخلاقی هستند. اما با توجه به انتقادات مهمی که به این نظریه وارد است، به نظر می‌رسد، نظریه‌ی فضیلت‌مدار الگوگرا مسیر طولانی را برای اثبات معقولیت خود پیش رو دارد و طالب بررسی بیشتری است. شاید زاگزبسکی در نوشته‌های آتی خود به اشکالات فوق پاسخ دهد و صورت موجه‌تری را از این نظریه عرضه کند.

منابع

گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی. ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، جلد ۳.

Adams, Robert Merrihew (2006), *Review of Divine Motivation Theory. Philosophy and Phenomenological Research. International Phenomenological Society, September, Vol. 73. pp. 493-496.*

Carson, Thomas L. (2007), *Review of Divine Motivation Theory. Mind Association. January, Vol. 116, pp. 254-257.*

Hare, John (2005), *Review of Divine Motivation Theory [Online] // Notre Dame Philosophical Reviews. January. <http://ndpr.nd.edu/news/24314-divine-motivation-theory/>.*

Putnam, Hilary (1975), *Mind, Language and Reality (Philosophical Papers). Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 2.*

Stohr, Karen (2006), *Review of Divine Motivation Theory. The Philosophical Quarterly. Blackwell Publishing, October, Vol. 56, pp. 629-632.*

Zagzebski, Linda Trinkaus (1996a), *Virtues of the Mind, New York: Cambridge University Press.*

_____ (1996b), "An Agent-Based Approach to the Problem of Evil." *International Journal for Philosophy of Religion. Springer, January, Vol. 39, pp. 127-139.*

_____ (2002), "The Incarnation and Virtue Ethics." In *The Incarnation*, ed. Davis Stephen T, Kendall Daniel and O'Collins Gerald. New York: Oxford University Press.

_____ (2004), *Divine Motivation Theory, Cambridge :Cambridge University Press.*

- _____ (2005), "Morality and Religion." In *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. Wainwright William J.. New York: Oxford University Press.
- _____ (2006), "The Admirable Life and the Desirable Life." In *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*, ed. Chappell Timothy. New York: Oxford University Press.
- _____ (2009), "The Virtues of God and the Foundations of Ethics." In *Readings in philosophy of religion*, ed. Miller Timothy D. and Linda Zagzebski Trinkaus, New York: Wiley-Blackwell.
- _____ (2010), "Exemplarist Virtue Theory." *Metaphilosophy*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, January 11, Vol. 41, pp. 41-57.
- _____ (2013), "Moral exemplars in theory and practice." *Theory and Research in Education*, Sage, January 6, pp. 1-14.