

## اخلاق فضیلت چیست؟

شاید آسان‌ترین راه برای فهم چستی اخلاق فضیلت ترسیم تقابل آن با اخلاق کانتی و رویکردهای نتیجه‌گرا یا فایده‌گرا در فلسفه اخلاق است. در اخلاق کانتی قواعد و اصول پایه نقشی تعیین‌کننده و (به تعبیر بعضی) مبناساز ایفا می‌کنند. نتیجه‌گرایی نیز ارزیابی اخلاقی اعمال را تابع آنچه درباره نتایج این اعمال می‌توان گفت تلقی می‌کند. اما قواعد/اصول و نتایج، پایه ارزیابی‌های اخلاقی موجود در اخلاق فضیلت نیستند. بلکه در اخلاق فضیلت تمرکز اخلاقی بر شخصیت و انگیزه است، و این دو بالطبع همان عناصر کلیدی‌ای هستند که مشخص می‌کنند آیا فردی فضیلت‌مند است یا نه و آیا فضیلت خاصی (مانند شجاعت یا مهربانی) دارد یا نه.

برخی از طرفداران اخلاق فضیلت (مانند لزلی استفان (Leslie Stephen) (۱۸۸۲) و ادموند پینکافس (Edmund Pincoffs) (۱۹۶۸)) چنان اهمیتی برای شخصیت و انگیزه قائل می‌شوند که از توجه به ارزیابی اعمال باز می‌مانند. اما تقریباً تمام طرفداران اخلاق فضیلت می‌خواهند اعمال را ارزیابی کنند، و من توجه‌مان را محدود به این قبیل صورت‌ها از اخلاق فضیلت خواهم کرد. در عین حال بسیاری از فیلسوفانی که نظریه‌هایی در باب فضایل ارائه می‌دهند قائل به اخلاق فضیلت نیستند، و توجه به این مطلب به ما کمک خواهد کرد تا دریابیم که وجه ایجابی اخلاق فضیلت چیست. مثلاً، هم رالز (۱۹۷۱) و هم کانت (۱۹۶۴) در خصوص اینکه فضیلت یا فضایل خاص از چه مؤلفه‌هایی تشکیل شده‌اند سخنان زیادی دارند، و از نگاه هر دوی آنها فضیلت متضمن عمل کردن بر طبق اصول معینی است. اما پیوند زدن مفهومی فضیلت به اصول در حکم این است که اصول را به لحاظ اخلاقی بنیادی (تر) تلقی کنیم، و طبق توصیفی که من از اخلاق فضیلت کردم، این اخلاق فضیلت نیست. کانت و رالز، و حتی برخی از فایده‌گرایان، نظریه‌هایی در باب فضیلت یا فضایل ارائه می‌دهند، اما اگر انگیزه و شخصیت فضیلت‌مند را مهم‌ترین عنصر (فهم) اخلاق ندانند طرفدار اخلاق فضیلت محسوب نمی‌شوند.

یکی از تقسیم‌بندی‌های مهم در درون اخلاق فضیلت مربوط به نقش نظریه در فلسفه اخلاق است. اخلاق کانتی و فایده‌گرایی به روشنی نظریات اخلاقی ارائه می‌دهند، و در سال‌های نخست احیای مجدد اخلاق فضیلت، عمده طرفداران اخلاق

فضیلت خصیصه نظری دو سنت مسلط آن زمان را نقد کردند و از همین رو اخلاق فضیلت، نوعی ضدنظریه محسوب می‌شد. مدافعان اجتناب از نظریه، از جمله استدلال می‌کردند که فهم ما از پدیدار اخلاقی بسیار پیچیده‌تر و غنی‌تر از آن است که بتوان با یک نظریه وحدت‌بخش، آن را تحصیل کرد. به جای آنکه در اخلاق بر اساس مدل علم، عمل کنیم، باید آن را بیشتر شبیه نگارش تاریخ یا مهارت هنری بدانیم؛ رشته‌هایی که در آن به نظر می‌رسد حساسیت، تجربه و داوری می‌توانند نظریات عام را غیرضروری و غیرمفید کنند (آثار برنارد ویلیامز ۱۹۸۵، جان مک‌داول ۱۹۷۹، و مارتا نوسبام ۱۹۸۶، ۱۹۹۰، ۱۹۹۲، ۲۰۰۱، به این بحث مرتبطانند).

اما در سال‌های اخیر، متخصصان اخلاق فضیلت به نحو فزاینده‌ای مایل بوده‌اند به نظریه‌ورزی و تعمیم‌های نظری بردازند. این تغییر احتمالاً به این دلیل بود که با فرض اهمیت رویکردهای نظری‌ای مانند اخلاق کانتی و نتیجه‌گرایی در فلسفه اخلاق معاصر، این نظر وجود داشت که هر رویکرد ضدنظریه‌ای، بعید است بتواند به مثابه جایگزینی جدی برای اخلاق کانتی و نتیجه‌گرایی، در نظر گرفته شود. این گونه به نظر می‌رسید که یک نظریه اخذ می‌شد تا نظریه‌ای دیگر را از میدان به در کند (یادآور توماس کوهن) و دست‌کم سه نفر از متخصصان اخلاق فضیلت – رزالیند هرستهاوس (Rosalind Hursthouse) ۱۹۹۹، کریستین اسوانتون (Christine Swanton) ۲۰۰۳ و من (مایکل اسلوت) ۲۰۰۱ – در سال‌های اخیر آثاری نظری در اخلاق فضیلت، در حد کتاب، ارائه کرده‌اند. (فیلیپا فوت (Philippa Foot) که آثار متعددی در ترغیب به احیای اخلاق فضیلت منتشر کرده بود (۱۹۷۸)، مایل نیست عالم اخلاق فضیلت‌گرا نامیده شود). من خود معتقدم اخلاق فضیلت امروزه به صورت جدی مورد توجه عموم متخصصان اخلاق است، زیرا خواهان آن بوده است که قلمرو خود را در اصطلاحات نظری استوار کند تا به صورت مشخص به نقد نظریه‌های اخلاقی دیگر مانند فایده‌گرایی و اخلاق کانتی (شامل صورت‌های قراردادگرایانه آن) و رقابت با آنها، بپردازد.

بنابراین بخشی از اخلاق فضیلت جدید، ضدنظری است و بخشی، به نحو بسیار جدی طرفدار نظریه است، اما در واقع این تمایز در تفکر اخلاق باستان، مؤثر و مشهود نبوده است. برخی متفکران باستانی اخلاق (من از دوره باستان کلاسیک سخن می‌گویم نه از تفکر اخلاقی چین و هند باستان، که در خصوص آن در ادامه چیزی خواهم

گفت) در خصوص ارزش‌ها و امور اخلاقی شک‌گرا یا پوچ‌گرا بودند اما عمده فلسفه‌های اخلاقی جهان باستان - فلسفه افلاطونی، ارسطویی، رواقی و اپیکوری - در معرفی خود به عنوان نظریاتی عام، کاملاً مطمئن بودند. علاوه بر این، تمام این چهار مکتب رویکردی اساساً سعادت‌باورانه (eudaimonistic) در خصوص اخلاق اتخاذ کردند و این مسئله در تقابل آشکار با بیشتر صورت‌های مدرن تفکر اخلاقی فضیلت‌گراست.

سعادت‌باوری ایده‌ای است که بر اساس آن هیچ ویژگی شخصیت نمی‌تواند به عنوان فضیلت شمرده شود مگر آنکه در خدمت علایق باشد و مجموعاً موجب ارتقای به‌روزی فرد فضیلت‌مند شود؛ یودیمونیا (eudaimonia) واژه‌ای است یونانی که تقریباً برای به‌روزی همه‌جانبه یا طولانی‌مدت و یا برای «زندگی خوب» به کار می‌رود. به بیان دیگر و با اقتباس از جولیا آناس (Julia Annas) (۱۹۹۳)، سعادت‌باوری که در تمام نظریه‌پردازی‌های اخلاقی باستان معمول بوده است، مفروض می‌گیرد که به‌روزی طولانی‌مدت خود فاعل اخلاقی، «نقطه آغاز» تفکر اخلاقی هر فردی است. این بدان معنا نیست که تفکر اخلاقی باستان، تماماً «خودگروانه» (egoistic) بوده است؛ یعنی مدافع انگیزه خودخواهانه کاملاً فراگیر بوده است. برای مثال، ارسطو معتقد بود داشتن دغدغه ارزش‌ها فراتر از خود - مثلاً دغدغه خوب بودن کشور یا دولت‌شهر خود را داشتن - بخشی از شخصیت فرد فضیلت‌مند است، اما در عین حال او معتقد است کسی که فاقد چنین خصیصه‌ای است می‌تواند بدتر از کسی باشد که این خصیصه را دارد (حتی اگر به معنای آن باشد که فرد از زندگی‌اش به خاطر خیر کشورش دست بکشد). پس ارسطو سعادت‌باور است، اما به هیچ وجه توصیه نمی‌کند که از سر خودخواهی یا خودگرایی عمل کنیم.

در مقابل، عمده اخلاق فضیلت‌مدرن، سعادت‌باوری را نمی‌پذیرد و چنین می‌اندیشد که فرد اخلاقاً فضیلت‌مند، باید گاهی منفعت (بیشتر) خویش را فدای منفعت دیگران کند. به نظر می‌رسد دست‌کم بخشی از این تفاوت [تفکر مدرن] با تفکر باستانی، به دلیل تأثیر مسیحیت و الگوسازی آن از فداکاری عیسی به خاطر انسان‌های گناه‌کار و در رنج است. اما منبع تاریخی این مسئله هر چه باشد، بسیاری از اخلاق فضیلت‌های مدرن و معاصر بر وظایف در قبال دیگران، حتی به بهای فدا کردن به‌روزی کسی که این وظایف را دارد، تأکید می‌کنند و از این حیث اخلاق فضیلت‌مدرن به

اخلاق کانتی و فایده‌گرایی بیشتر شبیه است تا به گونه‌های باستانی تفکر اخلاقی، که به آن اشاره کردیم. بنابراین، سعادت‌باوری بخشی از تعریف یا مفهوم اخلاق فضیلت نیست. از سوی دیگر، برخی صور باستانی و مدرن اخلاق فضیلت، بنا به اعتراف خود، خودگرا هستند؛ مذهب اپیکور و فلسفه نیچه، مثال‌های کاملاً روشنی هستند) و بنابراین تا زمانی که اخلاق فضیلت را مستلزم نگاه سعادت‌باورانه بدانیم نمی‌توانیم آن را معارض خودگروی قلمداد کنیم.

علاوه بر این، تمام صور اخلاق فضیلت، عقل‌گرا نیستند، به عبارت دیگر، متعهد نیستند که عقل یا عقلانیت را پایه تفکر و عمل اخلاقی، تلقی کنند. اخلاق فضیلت کلاسیک کهن، در پیش‌فرض‌های خود تقریباً در تمام موارد عقل‌گرایانه بوده است، اما تفکر باستانی بودایی و چینی، دست‌کم در برخی موارد بر جنبه عاطفی یا احساسی اخلاق، تأکید می‌کنند؛ و هیوم و متخصصان اخلاق فضیلت در دوران معاصر، که تحت تأثیر او هستند، نیز به جای عقل بشری، عاطفه و احساس را پایه‌ای برای اخلاق در نظر می‌گیرند. ممکن است تأکید مسیحیت بر عشق و شفقت چنین صورت عاطفه‌گرایانه‌ای از اخلاق فضیلت را ایجاد کرده باشد که به نظر می‌رسد حتی برای اخلاق‌دانان سکولار دوران مدرن نیز جذاب‌تر از چیزی است که در دوران کلاسیک کهن بوده است. اما باز هم این مسئله بدین معناست که پیش‌فرض‌های عقلانی را نمی‌توان در تعریف یا مفهوم اخلاق فضیلت گنجانند و در برخی موارد خاص، صور عقلانی اخلاق فضیلت، وجه اشتراک بیشتری با عقل‌گرایی کانتی دارد تا با صورت‌های غیرعقل‌گرایانه و عاطفه‌گرایانه اخلاق فضیلت (مثلاً اخلاق هیوم). در ادامه بحثمان به این موضوع باز خواهیم گشت اما اکنون وقت آن است تا امور خاص‌تری را درباره صور مختلف اخلاق فضیلت، که در دوران گذشته یا اخیراً شکل گرفته است، بیان کنیم.

### صور اخلاق فضیلت

به هیچ وجه نمی‌توانیم از تمام انواع اخلاق فضیلتی که در طول تاریخ وجود داشته است، سخن بگوییم؛ بحث ما نیازمند آن است که با یک جهت‌گیری در مورد آنچه مهم است و آنچه چندان مهم نیست، کنترل شود؛ و خود من به عنوان یک متخصص اخلاق

فضیلت مایلم به این موضوع پردازم که اهمیت نوعی از اخلاق فضیلت یا دیگر انواع آن برای تفکر اخلاقی معاصر، مبنایی را برای تصمیم‌گیری در مورد آنکه چه چیزی باید در تاریخ اخلاق فضیلت، مورد تأکید قرار بگیرد، در اختیار ما می‌گذارد. در جهان باستان، فلسفه رواقی همراه با تأکید خود بر وجود «بارقه الاهی» در تمام انسان‌ها، به مراتب محبوب‌تر و بانفوذتر از اخلاق ارسطویی بود که تمایلات و تعهدات اشرافی‌گرایانه داشت. اما از زمانی که آنسکم در ۱۹۵۸ مقاله «فلسفه اخلاق مدرن» را منتشر کرد، بر احیای اخلاق فضیلت تأکید کرد و بیش از هر متفکر اخلاقی دیگری بر تبعیت از ارسطو تأکید کرد. عملاً برای مدت مدیدی اخلاق فضیلت با دیدگاه‌های ارسطویی کاملاً یکی گرفته می‌شد؛ اما طی چند سال اخیر این مسئله آشکار شده است که صور دیگری از اخلاق فضیلت می‌توانند در شرایط دنیای معاصر ممکن باشند. همچنان‌که کریستین اسوانتون (۲۰۰۳) بیان کرده، مشخص شده است که اخلاق فضیلت بیش از آنکه یک گونه (species) باشد (چنانچه برخی فکر می‌کنند)، نوع (genus) است. بنابراین می‌خواهم با سخن گفتن از ارسطو و فلسفه معاصر نوارسطویی آغاز کنم و سپس از پیشینه و بسط امروزی دیگر انواع اخلاق فضیلت سخن بگویم.

از نگاه ارسطو، فضیلت نوع خاصی از روش یا مشرب تفکر، احساس و عمل است. بر اساس «آموزه حد وسط» ارسطو، فرد فضیلت‌مند به روشی عمل (و احساس) می‌کند که در میان دو طرف افراطی، واقع می‌شود؛ زمانی که فردی شجاع، با خطر مواجه می‌شود به روشی عمل می‌کند که نه از روی ترس باشد و نه از سر بی‌پروایی. تعیین حد وسط بر اساس محاسبات ریاضی نیست (نیازی نیست که حد وسط دقیقاً نقطه میانی دو ردیلت باشد). به نحو عام‌تر، ارسطو چنین می‌اندیشد که امر کردن به فضیلت نمی‌تواند در قالب قوانین یا اصول عام باشد. به منظور فضیلت‌مند بودن، فرد باید به نحو عقلانی، نسبت به آنچه در هر موقعیتی اخلاقاً صحیح است، حساس یا هشیار شود و چنین حکمت علمی‌ای به عنوان نتیجه تربیت والدین و اندوختن تجارب زندگی، قابل کسب است. علاوه بر این، او مسلم می‌گیرد که فضایل با هم وحدت دارند و ممکن نیست میان آنها تعارضی باشد، بنابراین مثلاً شجاعت هیچ‌گاه فردی را به انجام عملی ظالمانه یا افراطی، فرا نمی‌خواند.

سخن ارسطو درباره بصیرت و حساسیت، ممکن است شخص را به این اندیشه منتقل کند که حقایق مسلم مربوط به موقعیت که راجع به انجام عمل درست و شریف است، مستقل از هر گونه تشخیص فرد فضیلت‌مند است. در چنین حالتی، فضیلت به طور عمده از دانسته‌های بر حسب عادت و پاسخ‌های مناسب به چنین حقایقی، تشکیل می‌شود. اما ارسطو همچنین بیان می‌کند که ملاک عمل و احساس صحیح، فرد فضیلت‌مند است و برخی از مفسران (نه همه آنها) این گفته را چنین فهمیده‌اند که مراد این است که آنچه صحیح است، چنین لحاظ می‌شود زیرا نوع خاصی، یعنی فرد فضیلت‌مند، آن را انتخاب کرده است. این سخن می‌تواند متضمن آن باشد که شخص باید فضیلت‌مندی را مستقل از اینکه چه چیزی عملی را صحیح می‌کند، مشخص کند، و نیز متضمن آن است که این افعال صحیح‌اند زیرا فرد فضیلت‌مند مشخصاً مستقلاً آنها را انتخاب کرده است؛ و اغلب چنین فرض شده که چنین تعیین‌بخشی مستقلاً مستلزم آن است که شخص، فرد فضیلت‌مند را به عنوان هدایت‌گر زندگی سعادت‌باورانه توصیف کند. مشکلات تفسیری دیگری نیز وجود دارند (همچنین خطر یک دور) زیرا کاملاً مشخص نمی‌کند که آیا سعادت (اصولاً) ترکیبی است از فضایل نظری و عملی یا اینکه صرفاً فضایل نظری در آن تعیین‌کننده هستند.

ارسطو تأکید زیادی بر فضایی چون مهربانی و شفقت نمی‌کند اما کاملاً محتمل است که بر اثر نفوذ فراگیر فرهنگ مسیحی، نوارسطویان معاصر مانند جان مک‌داول (۱۹۷۹)، فیلیپا فوت (۱۹۷۸) و رزالیند هرستهاوس (۱۹۹۹)، همگی مهربانی را به عنوان نمونه برجسته فضیلت، ذکر کرده‌اند. طرفدارن متأخر اخلاق فضیلت ارسطویی، به دلایلی مناسب، از آموزه حد وسط ارسطو نیز دست کشیده‌اند، زیرا این آموزه به اندازه هر آموزه دیگری منجر به طرد شدن و تحت‌الشعاع قرار گرفتن طولانی‌مدت فلسفه اخلاق ارسطویی شد، که این مسئله از قرن هفدهم آغاز شد. در آن زمان، فلسفه ارسطویی به نظر قادر به هم‌ساز شدن با ظهور مفاهیمی چون حقوق بشر، نبود، همچنین آشکار شده بود که فضایی همچون صداقت، وظیفه‌شناسی و وفای به عهد، نمی‌توانند حد وسط میان دو حد افراط و تفریط باشند؛ و از آنجایی که اخلاق‌دانان دوران مدرن بر اهمیت این فضایل تأکید داشتند، آموزه حد وسط باید کنار گذاشته می‌شد / شود.

در طول دهه گذشته، تأثیرگذارترین اثر در مورد اخلاق فضیلت نوارسطویی، کتاب در باب اخلاق فضیلت (On Virtue Ethics) هرستهاوس بوده است. این کتاب، ارسطو را به روش دوم از دو روشی که پیش تر ذکر شد، تفسیر می‌کند، چنان‌که فهم اعمال درست بر اساس مفهوم مستقلاً تعیین‌یافته‌ای از فرد فضیلت‌مند است. هرستهاوس مطمئناً در پی نظریه‌سازی است (دست‌کم اگر ارسطو چنین بوده است) اما در اثری که بعد از این کتاب نگاشت، هر گونه تلاشی را برای ارائه شرحی بنیادی از فضیلت، انکار می‌کند. با این حال، این کتاب بر طرقتی تأکید دارد که بر اساس آن آنچه فضیلت شمرده می‌شود به ملاحظات در خصوص خیر نوع بشر، فرد فضیلت‌مند معلوم و اجتماعی که فرد عضوی از آن است، وابسته است؛ هرچند هرستهاوس در خصوص اینکه چگونه ملاحظات مختلف بر هم تأثیر خواهند گذاشت، تا حدودی محافظه‌کار است. به هر حال، نوارسطوگرایی، دست‌کم تا به امروز، در چارچوب احیای اخلاق فضیلت، بیشترین تأثیر را داشته است، اما در حال حاضر صور دیگری از اخلاق فضیلت نیز وجود دارند که در این مسئله نقش دارند و من می‌خواهم برخی از آنها را ذکر کنم.

بنا به دلایلی، امروزه اخلاق فضیلت‌های کمی وجود دارند که الهام‌گرفته از افلاطون یا اپیکوریان باشند، اما شماری از نوروایان معاصر وجود دارند که مارتا نوسبام و جولیا آناس در زمره آنها هستند. نوسبام (همراه دیگران) کوشیده است این دیدگاه رواقی را که می‌گوید احساسات چیز نیستند جز تفکرات و باورهای خطا و تحریف‌شده، احیا کند (۲۰۰۱)؛ و آناس کوشید به طرقتی مبتکرانه نشان دهد که آموزه رواقی که فضیلت را با سعادت یا زندگی خوب یکی می‌داند، بعیدتر از نظریات دیگری که در طول بیش از هزار سال، اتخاذ شده است، نیست. برای سخن گفتن در خصوص تأثیرهای مدرن‌تر آن، باید به اثری که امروزه در مورد شکل نیچه‌ای اخلاق فضیلت انجام شده، اشاره کنم. کریستین اسوانتون از ایده‌های نیچه‌ای در کتاب خود موسوم به اخلاق فضیلت: دیدگاهی تکثرگرایانه (Virtue Ethics: A Pluralistic View) (۲۰۰۳) استفاده می‌کند، و من خود در مورد قرائت نیچه‌ای از اخلاق فضیلت در کتابم به نام اخلاقیات مبتنی بر عواطف (Morals from Motives) (۲۰۰۱) بحث کرده‌ام (اما به صراحت آن را رد کرده‌ام).

به هر حال، مجموعاً فکر می‌کنم مهم‌ترین تأثیر تاریخی غیرارسطویی بر اخلاق فضیلت متأخر، تأثیر هیوم بوده است. رساله (Treatise) هیوم (۱۷۳۹/۱۹۷۸) حاوی ترکیبی

نااستوار از عناصر فایده‌گرا، اخلاق فضیلتی و وظیفه‌گرایانه (deontological) است، اما هیوم تأکید زیادی بر این ایده دارد که فضیلت یا درستی یک عمل، بستگی به فضیلت‌مندی انگیزه نهفته در پس آن دارد، و این ایده مطمئناً اخلاق فضیلت است. هیوم، کاملاً برخلاف ارسطو، بر اهمیت اخلاقی خیرخواهی (benevolence) تأکید می‌کند و این مسئله (باز هم) نشان‌دهنده نفوذ مسیحیت حتی در فیلسوف اخلاق تقریباً سکولار مدرن است. هیوم تأملات در مورد سعادت بشری را به عنوان تأملات بنیادی برای فضیلت، تلقی می‌کند و در این سطح، فایده‌گرایی را پیش‌بینی می‌کند، اما شرح او از وفای به عهد و صداقت یا عدالت با در نظر گرفتن ویژگی آنها، مطمئناً (به طور کامل) از فایده‌گرایی، الهام نگرفته است. از آنجایی که خود هیوم، دشواری تبیین اعمال عادلانه و مانند آن را، بر اساس انگیزه‌های مستقل نهفته در آن می‌داند، تقریر او از وظیفه‌شناسی، تلاش بزرگی را در جهت تعهد او به اخلاق فضیلت، عرضه می‌کند (هیوم تصدیق می‌کند که ایده او، به نظر می‌رسد که به چرخه‌ای فاسد می‌انجامد).

به همین دلیل، مدافعان اخلاق فضیلت نوهیومی معاصر، مانند من، در پی آن هستند که وظیفه‌گرایی و عدالت را به گونه‌ای فهم کنند که منجر به یک چرخه نشود، اما با وجود این، این مسئله در درون اصطلاحات و پیش‌فرض‌های اخلاق فضیلت، باقی مانده است. هیوم عاطفه‌گرایی بود که فکر می‌کرد اخلاق و فضیلت بیشتر به احساسات و انگیزه‌های احساسی منوط است تا عقل و عقلانیت، و اخلاق فضیلت نوهیومی نیز موضعی مشابه اتخاذ می‌کند. در آن عرصه، خود من وام گرفتن ایده‌هایی را از آنچه احتمالاً پرنفوذترین رویکردهای اخیر عاطفه‌گرایی به اخلاق است، یعنی اخلاق مراقبت (ethics of care) را، مفید و ضروری یافته‌ام. بر اساس نتیجه‌ای که سرانجام از اثر کرول گیلیگان (Carol Gilligan) (۱۹۸۲) درباره تفاوت‌های بین زن و مرد در نگرش اخلاقی‌شان<sup>۱</sup> به دست می‌آید، اخلاق مراقبت به جای تأکید بر ملاحظاتی راجع به خودمختاری از دیگران و حقوق فرد در برابر دیگران که آزادی‌خواهی عقل‌گرایانه کانتی اساساً به آن تمسک می‌کند، بر ارتباط و دل‌مشغولی نسبت به سعادت دیگران تأکید می‌کند. این سنت کانتی همچنین بر اهمیت عمل کردن (عقلانی) بر اساس اصول یا با در نظر گرفتن قوانین، تأکید دارد، در حالی که اخلاق مراقبت معتقد است عمل اخلاقی وابستگی زیادی به روابط عاطفی مردم دارد. طرفداران اخلاق مراقبت به زودی دریافتند

که تمایز در رویکردهای اخلاقی، با تفاوت‌های جنسیتی به خوبی مطابقت ندارد، اما آنها استدلال کردند که تمرکز بر ارتباط اخلاقی به جای جدایی/خودمختاری می‌تواند به عنوان امری اصلاح‌گر یا مکمل که بسیار مورد نیاز است، برای نظریه‌پردازی عقل‌گرایانه سنتی، کارآمد باشد و حتی ممکن است پشتیبان‌های برای بازسازی تفکر فلسفی گذشته در مورد اخلاق باشد (مثلاً به جای اندیشیدن به جوامع عادلانه به عنوان اصل، در برخی جهات از جوامع مراقبتی (caring societies)، حمایت کند).

اخلاق فضیلت نوهیومی می‌تواند به صورت مفیدی و امدار این سنت اخلاقی جدید باشد، هرچند در عین حال اموری وجود دارند که باعث تمایز این دو می‌شوند. برای مثال، رویکرد خود من در مورد اخلاق فضیلت بر پسندیده بودن ذاتی مراقبت نسبت به دیگران تأکید دارد (مراقبت از دیگران، به خاطر اینکه به نتایج خوبی منجر می‌شود، اصالتاً یک فضیلت نیست، بلکه از آن‌رو که نوعی انگیزه است [فضیلت محسوب می‌شود]، مثلاً اینکه فردی نتایج خوب را برای دیگران، قصد می‌کند). اما اخلاق فضیلت معمولاً، ارزش مراقبت را به عنوان انگیزه یا فضیلتی که برخاسته از این واقعیت است که آن انگیزه یا فضیلت نقشی در ارتباط خوب مراقبتی مانند آنچه بین مادر و فرزند وجود دارد، بازی می‌کند. این مسئله تصریح می‌کند که ارزش روابط (و ارزش در روابط) ارزشی اصولی یا بنیادی‌ترین ارزش اخلاقی است و در نظر می‌گیرد که ارزش اخلاقی اعمال و ویژگی‌های فرد باید به عنوان امور اشتقاقی از ارزش روابط معینی در نظر گرفته شود. در مقابل، یک اخلاق فضیلت مراقبتی نوهیومی، خواهان آن است که بگوید، خصیصه شخصیتی مراقبت، ارزش مستقل اخلاقی دارد و این اخلاق این مسئله را به صورت نسبی بیان می‌کند. زیرا حتی اگر هر دوی مراقب بودن و مورد مراقبت واقع شدن برای بازی یک نقش اساسی در روابط خوبی از نوع مادر-فرزندی در نظر گرفته شود، مراقب بودن، ارزش اخلاقی (و جایگاهی فضیلت‌گونه) دارد که مورد مراقبت واقع شدن، به روشنی فاقد آن است. این مسئله این ایده اخلاق فضیلتی را حمایت می‌کند که بر اساس آن (ویژگی فردی) مراقب بودن، اهمیت اخلاقی مستقل و بنیادی دارد. اما از آنجایی که مراقب بودن تنها یک روش دوستانه برای سخن گفتن از صور مختلف خیرخواهی است، اخلاق فضیلت مراقبتی، کاملاً در درون سنت عاطفه‌گرای هیومی باقی می‌ماند (با این حال طرفداران اخلاق مراقبت، اغلب و امدار

بودن خود را به هیوم، تصدیق می‌کنند). به هر حال خوب است بیفزاییم که هیوم در مقابل تمام بیاناتش در مورد خیرخواهی، در مقایسه با طرفداران اخلاق مراقبت یا طرفداران اخلاق فضیلت نوهیومی، تأکید بیشتری بر عشق به خویش (self-love) دارد. نهایتاً در این بخش باید به رویکردهای مشابه اخلاق فضیلت که چه بسا کسی به صورت تاریخی در تفکر و فرهنگ آسیایی، بیابد، اشاره کنم. اغلب فیلسوفان غربی، آیین کنفوسیوس در چین و سنت‌های اخلاقی‌ای را که از آن مشعب شده‌اند، بسیار مشابه اخلاق فضیلت در غرب تلقی می‌کنند و علی‌رغم شباهت‌های آن با اخلاق ارسطویی که بارها مورد توجه قرار گرفته است، برخی از متفکران معاصر چنین می‌پندارند که صورت‌هایی از تفکر کنفوسیوسی و نوکنفوسیوسی، در حقیقت بیشتر با عاطفه‌گرایی (صورت هیومی اخلاق فضیلت) شباهت دارد. در هر صورت، نقطه ثقل اخلاق بودیستی که شفقت است، به روشنی یادآور هیوم است تا ارسطو، و محققان متعددی امروزه تحقیقاتی را انجام می‌دهند که درصدد است به ما کمک کند تا رابطه بین اخلاق فضیلت در غرب و تفکر اخلاقی سنت‌های مختلف آسیایی را بهتر بفهمیم.

### مشکلات اخلاق فضیلت معاصر

اخلاق فضیلت دیگر در حال زوال یا سکون نیست اما امروزه با برخی چالش‌های مهم روبه‌روست. اگر رویکرد آن به اخلاق در شرایط امروز کاملاً متقاعدکننده باشد، به نظر من، نیازمند آن است که با مهم‌ترین چالش‌های اخلاقی/فلسفی که دیگر سنت‌ها، ما را از وجود آنها آگاه کرده‌اند و راه‌حل یا پاسخ خود را در مورد آنها ارائه کرده‌اند، روبه‌رو شود. برای مثال، امروزه اخلاق‌دانان متوجه شده‌اند که توجیه وظیفه‌شناسی دشواری خاصی دارد. تقریباً تمام انسان‌ها، عمیقاً از لحاظ اخلاقی متقاعد شده‌اند که مثلاً کشتن یک فرد بی‌گناه برای اینکه جان پنج نفر را حفظ کنیم خطاست؛ و کانتی‌ها با تلاش در جهت پاسخ به اینکه چرا چنین قتلی خطاست، این چالش را پیش کشیدند. فایده‌گرایان عمل‌نگر (Act-utilitarians) و نتیجه‌گرایان عمل‌نگر (act-consequentialists) کوشیدند از جانب خودشان نشان دهند که چرا علی‌رغم شهود قدرتمند اولیه، این عمل می‌تواند کاملاً درست باشد و حتی الزامی باشد که برای حفظ پنج نفر، یک نفر کشته شود. بنابراین در حالی که اخلاق فضیلت مجبور نیست پاسخ نظریه‌های دیگر به مشکل

وظیفه‌شناسی را ارائه کند، نیازمند آن است که مطلبی متقاعدکننده، بیان کند. در غیر این صورت این چنین به نظر خواهد آمد (دست‌کم از سوی فیلسوفانی که طرفدار اخلاق فضیلت نیستند) که [اخلاق فضیلت] عمیقاً بی‌ارتباط با مسائل معاصر است.

به هر حال، متاسفانه افرادی که اخیراً از اخلاق فضیلت نوارسطویی و نوروای دفاع کرده‌اند، بر این مشکل تمرکز نکرده‌اند؛ حتی در این حد که بگویند شهود وظیفه‌گرایانه ما حقیقتاً باید چنین باشد و باید به عنوان ارزش ظاهر اتخاذ شود. شگفت‌آور نیست که من در کتابم (نک. اسلوت، ۲۰۰۷) کوشیده‌ام توضیحاتی مفید (و حمایت‌گرانه) درباره وظیفه‌شناسی و تطوع (supererogation) بیان کنم، اما از آنجایی که من هیومی هستم و در زمینه اخلاق، عاطفه‌گرا، گمان نمی‌کنم آنچه انجام داده‌ام کمک زیادی کرده باشد یا اینکه برای عقل‌گرایان ارسطویی کاملاً متقاعدکننده باشد. و همچنین در هر شرایطی احتمالاً مفید است ذکر شود که یک مزیت اخلاق فضیلت به صورت عام بر دیگر سنت‌ها (مانند فایده‌گرایی و اخلاق کانتی) این است که دیدگاه/دیدگاه‌های مثبت‌تری در مقایسه با دیگر نظریات در مورد نقش احساسات و روابط بشری در زندگی اخلاقی دارد. اخلاق فضیلت تا حدی احیا شده است، زیرا چنین به نظر می‌رسید که به این مسائل به نحوی اشاره داشت که دیگران (دیدگاه‌های بیشتر مورد پذیرش) آن‌گونه نمی‌پرداختند و بنابراین بعید است من بگویم که مسئولیت ارتباط با موضوعات اصلی اخلاقی، تماماً بر عهده اخلاق فضیلت است.

اما اجازه دهید به اختصار تأملاتی را در خصوص اینکه چگونه مدافعان اخلاق فضیلت نوهیومی عاطفه‌گرا می‌توانند پرداختن به مسئله مهم وظیفه‌شناسی را پیش بکشند بیفزایم. شرح هیوم از عدالت/صداقت همراه پرسش‌های مهمی در مورد (مثلاً) وظیفه‌شناسی است، اما همان‌طور که پیش‌تر طرح کردم، اخلاق نوهیومی، این امر را تا حدی به بهای تعهد به اخلاق فضیلت انجام می‌دهد (هیوم این امر را تصدیق می‌کند). همچنین اگر من بگویم تقریباً همه ما اصولاً احساس می‌کنیم که کشتن یک نفر برای حفظ جان پنج نفر، خطاست، هیوم مطلقاً در خصوص اینکه [یکی را] بکشیم یا بگذاریم [پنج نفر] بمیرند، یعنی مسئله‌ای که پیش از این طرح شد، سخنی برای گفتن ندارد. اما این مسئله برای وظیفه‌شناسی امری محوری است و من فکر می‌کنم اخلاق فضیلت عاطفه‌گرا نیز نیازمند آن است که به آن توجه داشته باشد. اگر کمکی به این

بحث بتوانم بکنم این است که به این مطلب اشاره کنم که وظیفه‌شناسی تنها یکی از جهات تعامل جانبدارانه و توأم با نگاه خاص ما نسبت به خیر و شر (امور بد) در جهان است. درست همان‌طور که در شرایطی که سایر امور برابر باشند، اخلاقاً ترجیح می‌دهیم درد کسی تسکین یابد که مستقیماً در معرض دید ماست، تا درد کسی که صرفاً راجع به درد او می‌دانیم، من فکر می‌کنم ما یک ارتباط علی (causal) غیرمستقیم‌تر به آسیب یا فاجعه را بر یک ارتباط علی مستقیم‌تر ترجیح می‌دهیم. اما مرتکب قتل شدن، به مراتب از مرگ که تنها اجازه دادن به کسی برای مردن است، ارتباط علی مستقیم‌تر و فوری‌تری دارد و به نظر من این مسئله به ما اصلی برای وظیفه‌شناسی می‌دهد. چنانچه روان‌شناسان بررسی کرده‌اند، همدلی طبیعی بشر، ما را بیشتر نسبت به آسیب‌های احتمالی که با آنها از روی ادراک آشنا هستیم، دغدغه‌مند می‌کند تا نسبت به آسیب‌هایی که غیرآشنا هستند یا تنها به عنوان آسیب احتمالی آنها را می‌شناسیم، و به همین منوال ما به نحو همدلانه‌ای از ارتباط علی مستقیم که متضمن آسیب رساندن باشد، بیشتر روی برمی‌گردانیم تا اینکه به همان آسیب تنها/ اجازه رخ دادن بدهیم. احتمالاً همدلی و دغدغه‌های همدلانه داشتن برای دیگران جلوه‌های حیات احساسی و عاطفی ما هستند نه عقل محض یا عملی، بنابراین بحثی که من دارم، تنها طرح بسیار مختصری از رویکرد عاطفه‌گرا به وظیفه‌گرایی است.

اما پس از تمام مطالبی که بیان شد، اجازه دهید حیطه‌ای کاملاً مجزا از اخلاق فضیلت را پیش بکشم که در آن هر نوعی از اخلاق فضیلت با یکی از چالش‌های اصلی دوران معاصر، یعنی اخلاق سیاسی مواجه است. هیچ کدام از صور اخلاق فضیلت که در جهان باستان رشد کرده‌اند، از مفهوم دموکراتیک یا تساوی‌طلبانه عدالت اجتماعی، دفاع نکرده‌اند. بنابراین تمام اخلاق فضیلت‌های معاصر که اساس کار خود را بر مدل‌های باستانی اخلاق فضیلت بنا می‌نهند، خطر ظهور بازگشت ناامیدکننده به گذشته را در حیطه سیاسی، نشان می‌دهند، یا اینکه اگر اساساً از پرداختن به امور سیاسی احتراز کنند، در مقایسه با نظریه‌هایی مانند اخلاق کانتی و فایده‌گرایی که می‌توانند هم اخلاق فردی و هم اخلاق سیاسی را ترسیم کنند، ناقص و ناکافی به نظر خواهند آمد.

در سال‌های اخیر، طرفداران اخلاق فضیلت تحت تأثیر این مسئله در پی یافتن راهی برای خروج از این مسئله غامض بوده‌اند. فلسفه رواقی که از «بارقه الاهی» سخن

می‌گوید، با ایدئال‌های دموکراتیک/تساوی‌طلبانه موافق‌تر است تا افلاطون یا ارسطو؛ و برای مثال مارتا نوسبام (۱۹۹۲) روش‌هایی را پیشنهاد داده است که بر طبق آن فلسفه رواقی می‌تواند به سوی نظریه دموکراتیک دوران مدرن، تغییر پیدا کند. اما چنین تغییراتی در درون اخلاق فضیلت نوارسطویی نیز ممکن است. برای اطمینان، السدیر مک‌این‌تایر (Alasdair MacIntyre) به منظور استدلال کردن بر یک مفهوم ضدلیبرال از اخلاق سیاسی، از ارسطو بهره برده است اما مارتا نوسبام (۱۹۹۰) نشان داده است که سیاست ارسطو، بیشتر، از ایدئال تساوی‌طلبانه و دموکراتیک همکاری اجتماعی حمایت می‌کند، مگر در شروطی که برای شهروند بودن ضمیمه می‌کند. بنابراین، تا جایی که شروط، به پیش‌فرض‌هایی مربوط است که امروزه مورد پذیرش نیست، مانند عدم صلاحیت سیاسی زنان، کارگران و غیریونانی‌ها، طرفداران معاصر اخلاق نوارسطویی می‌توانند از مابقی دیدگاه سیاسی ارسطو بهره ببرند تا از ایدئال عدالت اجتماعی‌ای دفاع کنند که از آنچه ارسطو در نظر داشته است، بیشتر معاصر و کمتر فقه‌رایی باشد.

همچنین رزالیند هرستهاوس (۱۹۹۱) از امروزی‌بودن فلسفه سیاسی ارسطو، هرچند به روشی نسبتاً متفاوت، دفاع می‌کند. ارسطو معتقد بود زندگی فضیلت‌مندانه مؤلفه اصلی سعادت یا زندگی خوب است و جوامع را تا حدی عادلانه می‌دانست که قادر باشند شهروندان‌شان زندگی خوب را به دست بیاورند. و هرستهاوس معتقد است ما می‌توانیم از مفهوم ارسطویی عدالت اجتماعی، اکثر حقوق مدنی و سیاسی دوران مدرن را به دست بیاوریم، به جای آنکه چنین حقوقی را بنیاد فهم عدالت تلقی کنیم.

به هر حال، اخلاق فضیلت نوهیومی نیز می‌تواند به مسائل عدالت اجتماعی، متناسب با شرایط معاصر، پردازد. در جایی که جوامع و حاکمان آنها در پی آن هستند که تفاوت‌های عظیم در زمینه ثروت یا قدرت (سیاسی) را به سود برخی از گروه‌های خاص حفظ کنند، فقدان کاملاً آشکار در خصوص دغدغه‌مندی یا توجه به خیر عمومی کشور به عنوان یک کل وجود دارد. و چنین دغدغه یا توجهی می‌تواند عملاً سنگ محکی باشد برای عدالت اجتماعی در یک نظریه عاطفه‌گرایانه دوران مدرن (نک: اسلوت، ۱۹۹۸). از آنجایی که تعصب و آزار و اذیت دینی نیز حاکی از فقدان دغدغه (همدلانه) با کسانی است که با شخص متفاوت‌اند، اخلاق نوهیومی ممکن است همچنین قادر باشد از حقوق مدنی مختلف، در قالب اصطلاحات کاملاً عاطفه‌گرایانه،

دفاع کند (اسلوت، ۲۰۰۷). بنابراین، در واقع، دورنمای اخلاق فضیلت معاصر در فضای سیاسی به هیچ وجه به اندازه تاریخ گذشته اخلاق فضیلت، تاریک نیست تا موجب ترس یا بدگمانی شود. و اخلاق فضیلتی که دارای عنصر «فضیلت سیاسی» است، می‌تواند به اندازه فایده‌گرایی یا اخلاق کانتی قادر باشد تصویر جامعی از اخلاق ارائه کند.

### چند مقایسه

اخلاق کانتی تأکید زیادی بر خودمختاری (autonomy) فرد عقلانی دارد و در مقایسه با اخلاق ارسطو و هیوم که در دیدگاه اخلاقی، بر تثبیت اجتماعی فرد تأکید دارند، تا حدی از لحاظ اخلاقی اتمیک‌تر (atomistic) است. به هر حال رواقیان تصویری بیشتر فردگرایانه از رشد بشری داشتند و احتمالاً تعجب‌برانگیز نیست که ایده‌های آنها (که معمولاً بیان می‌شود که) بر اخلاق کانت بیش از ایده‌های هر مکتب فکری باستانی دیگری، تأثیرگذار بوده است. در این معنا، غالب اخلاق فضیلت‌ها اعم از باستانی، مدرن یا معاصر بیش از اخلاق کانتی به جماعت‌باوری (communitarianism) شبیه است (نک.: مک‌ایتنیر، ۱۹۸۱، ساندل، ۱۹۸۲). اما به نظر می‌رسد فایده‌گرایی با تعهدی که به ارتباطات اخلاقی ما نسبت به هر فردی و هر کسی که ما در موقعیتی هستیم که او را کمک کنیم یا به او آسیب بزنیم، دارد، تا حدودی با ایدئال‌های جماعت‌باوری، موافق باشد. به هر حال جماعت‌باوری همچنین به سوی نوعی نسبی‌گرایی (relativism) و تاریخ‌گرایی (historicism) در مورد ارزش‌های سیاسی/اخلاقی گرایش دارد؛ آنچه عادلانه یا خوب است بسته به سنتی است که فرد در آن رشد کرده است - و در این حد، جماعت‌باوری صریحاً از اخلاق کانتی، فایده‌گرایی و اغلب صور اخلاق فضیلت، که همگی بر یک استاندارد کلی مجزا راجع به ارزیابی سیاسی/اخلاقی تأکید می‌کنند، متفاوت می‌شود.

وقتی شخصی تمایز بین عقل‌گرایی و عاطفه‌گرایی را در نظر می‌گیرد، مقایسه‌ها به گونه‌ای نسبتاً متفاوت، رخ می‌دهد. هم اخلاق کانتی و هم اخلاق ارسطویی (و نمونه‌های معاصر آنها) تفکر و عمل اخلاقی را بر پایه عقل و عقلانیت، تلقی می‌کنند، و هر دو تفکر اخلاقی روشنی را در مورد آنچه درست/شریف یا نادرست/غیرشریف است، به عنوان عنصری ضروری در قابل پذیرش بودن از لحاظ اخلاقی یا رفتار

پسندیده، رعایت می‌کنند. در مقابل، اخلاق فضیلت نوهیومی، اخلاق مراقبت و (تا حدودی) جماعت‌باوری بر ریشه‌های عاطفی و غیرعقلانی توجیه اخلاقی، تأکید می‌کنند و تفکر اخلاقی روشن و خودآگاه (selfconscious) را در مقایسه با اخلاق کانتی یا ارسطویی، کمتر مطلوب می‌شمارند. جالب توجه است که از این جهات، فایده‌گرایی بیشتر به اخلاق نوهیومی شباهت دارد تا به اخلاق کانتی و ارسطویی. بعضی از صور فایده‌گرایی (مثلاً سیدجویک (Sidgwick)) به عقل‌گرا بودن خود معترف‌اند، اما برخی دیگر (مانند بنتام (Bentham) ۱۹۸۲) از آن دفاع نمی‌کنند یا اینکه به نظر می‌رسد وابسته به پیش‌فرض‌های عقلانی هستند، و واقعیت اخیر ممکن است تأثیر مستقیم تاریخی‌ای را که هیوم بر بنتام داشته منعکس کند. به همین نحو، تقریباً تمام صور فایده‌گرایی در خصوص امکان تأثیر نامطلوب تفکر و انگیزه‌های وظیفه‌شناسانه روشن، بر اعمال و افکاری که بر اساس انگیزه‌های «طبیعی» مانند دل‌سوزی، قدردانی و حتی بلندهمتی یا کنجکاوی هستند، قاطع‌اند. از این جهت، فایده‌گرایی باز هم به اخلاق فضیلت نوهیومی، اخلاق مراقبت و جماعت‌باوری، شباهت بیشتری دارد تا به اخلاق کانتی و ارسطویی.

به هر حال تمام این مقایسه‌ها دست‌کم برای من نشان‌دهنده آن است که چگونه اخلاق فضیلت با روشن‌بینی‌ها و مناقشاتی که خصیصه سنت‌های تاریخی تفکر اخلاقی و تحولات معاصر آن سنت‌هاست، به نحو مطلوبی سازگار شده است. اخلاق فضیلت امروزه در نظریه‌پردازی‌های اخلاقی آکادمیک، نقش پررنگی دارد و دورنمای آن درخشان‌تر به نظر می‌رسد؛ بسیار درخشان‌تر از وضعیت آن در دوران مدرن و نیز هر زمانی پیش از آن.

همچنین ببینید:

Ethical thought in China (Chapter 1); Ethical thought in India (Chapter 2); Socrates and Plato (Chapter 3); Aristotle (Chapter 4); Later ancient ethics (Chapter 5); Ethics and reason (Chapter 9); Ethics and sentiment (Chapter 10); Hume (Chapter 11); Utilitarianism to Bentham (Chapter 13); Kant (Chapter 14); John Stuart Mill (Chapter 16); Nietzsche (Chapter 18); Consequentialism (Chapter 37); Contemporary Kantian ethics (Chapter 38); Contractualism (Chapter 41); Feminist ethics (Chapter 43); Partiality and impartiality (Chapter 52); Moral particularism (Chapter 53); Justice and distribution (Chapter 58); The ethics of free speech (Chapter 64); World poverty (Chapter 66).<sup>2</sup>

### پی‌نوشت‌ها

۱. اشاره به کتاب *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* اثر گیلیگان که به تفاوت‌های مردان و زنان در امور اخلاقی پرداخته است (م).
۲. ارجاع نویسنده به مقالات مرتبط با مقاله حاضر در کتابی است که این مقاله از آن انتخاب شده است (م).

## منابع

- Anscombe, G. E. M. (1958). "Modern Moral Philosophy," *Philosophy*, no. 33, pp. 1–19.
- Annas, Julia (1993). *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, Jeremy (1982). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London: Methuen.
- Foot, Philippa (1978). *Virtues and Vices*, Oxford: Blackwell.
- Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hume, D. (1773/1739). *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge and P. Niddich, Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind (1991). "After Hume's Justice," in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 91, no. 3, pp. 229–45.
- (1999). *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1964). *Doctrine of Virtue*, New York: Harper.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- McDowell, John (1979). "Virtue and Reason," in: *Monist*, no. 62, pp. 331–50.
- Nussbaum, Martha (1986). *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1990). "Aristotelian Social Democracy," in: R. B. Douglass, G. Mara and H. Richardson (eds.) *Liberalism and the Good*, London: Routledge.
- (1992). "Human Functioning and Social Justice," in: *Political Theory*, no. 20, pp. 202–46.
- (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pincoffs, Edmund (1986). *Quandaries and Virtues*, Lawrence: University Press of Kansas.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sidgwick, Henry (1907). *Methods of Ethics*, 7th edn, London: Macmillan.
- Slote, Michael (1998). "The Justice of Caring," in: *Social Philosophy and Policy*, no. 15, pp. 171–95.
- (2001). *Morals from Motives*, New York: Oxford University Press.
- (2007). *The Ethics of Care and Empathy*, London: Routledge.
- Stephen, Leslie (1882). *The Science of Ethics*, New York: G. P. Putnam's Sons.

Swanton, Christine (2003). *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford: Oxford University Press.

Williams, Bernard (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

### برای مطالعه بیشتر:

Broadie, Sarah (1991). *Ethics with Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.

Crisp, R. and Slote, M. (eds.) (1997). *Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press.

Foot, Philippa (2001). *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press.

Hursthouse, Rosalind (1991). "Virtue Theory and Abortion," in: *Philosophy & Public Affairs*, no. 20, pp. 223–46.

McDowell, John (1998). "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics," repr. in his *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Slote, Michael (1990). *Goods and Virtues*, Oxford: Oxford University Press.

Walker, R. and Ivanhoe, P. (eds.) (2007). *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, Oxford: Clarendon Press.

White, Nicholas (1986). "The Ruler's Choice," in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, no. 68, pp. 24–46.

