

طبیعت گرایی^(۱)

رضا اکبری*

چکیده

مقاله‌ی کواین، با نام «معرفت‌شناسی طبیعی‌شده»، منتشر شده در سال ۱۹۶۹، تأثیر فراوانی بر خط سیر مباحث معرفت‌شناسی داشته است. معرفت‌شناسی سنتی، بر دو مسأله‌ی شگاکیت و توجیه، تأکید فراوانی دارد و برای حصول معرفت، رعایت برخی وظیفه‌های معرفتی را خواستار است. به عنوان نمونه، مطالبه‌ی وظیفه‌های معرفتی در اندیشه‌های دکارت و کارنپ ملاحظه می‌شود. کواین، این نگاه دستوری به معرفت‌شناسی را ناکارآمد می‌داند و به جای آن، جایگزین شدن نگاه توصیفی به معرفت‌شناسی را پیشنهاد می‌کند. در نگاه او، معرفت‌شناسی، مقدم بر علوم نیست، بلکه این علوم هستند که بر معرفت‌شناسی، تقدم دارند. کیم، با انتقاد از دیدگاه کواین، معتقد است که امکان سلب جنبه‌ی دستوری از معرفت‌شناسی وجود ندارد و برای ادعای خود، دلیلی را اقامه می‌کند. سخن کیم، با پاسخ افرادی هم‌چون کمپل مواجه شده است. در این مقاله، دیدگاه کواین، مورد بررسی و نقد قرار گرفته است و نشان داده شده است که ادعای کواین، هر چند از جهاتی قابل‌پذیر است، اما نمی‌تواند به عنوان یک کل، نظریه‌ی صحیحی قلمداد شود.

واژگان کلیدی

طبیعت‌گرایی؛ توجیه؛ وظیفه‌های معرفتی؛ معرفت‌شناسی دستوری؛ معرفت‌شناسی توصیفی.

* استادیار دانشگاه امام صادق (ع).

۱.

کواین^(۳) در سال ۱۹۶۹، با انتشار مقاله‌ای با نام «معرفت‌شناسی طبیعی شده»،^(۳) (Quine, 1969)) زمینه‌ساز بروز نظریه‌ای جدید در معرفت‌شناسی شد. ادعاهای کواین در این مقاله، تکان‌دهنده بود، به گونه‌ای که می‌توان آن‌ها را ادعاهای انقلابی لقب داد؛ ادعاهایی که پذیرش آن‌ها از سوی معرفت‌شناسان، سمت و سوی حرکت مباحث معرفت‌شناسی را به کلی عوض می‌کرد. اما این ادعاها چه بود؟ اجازه دهید قبل از بررسی این ادعاها، نگاهی به معرفت‌شناسی سنتی بیفکنیم، چون که مقاله‌ی کواین مخالفتی با این معرفت‌شناسی محسوب می‌شود.

هر چند که معرفت‌شناسی دارای تاریخی طولانی است و بسیاری از مباحث مهم معرفت‌شناسی را در آثار فیلسوفانی هم‌چون افلاطون^(۴) نیز می‌توان سراغ گرفت،^(۵) باید اذعان کرد که دکارت^(۶) تأثیری شگرف در معرفت‌شناسی بر جای گذاشت. آن‌چه دکارت در فلسفه‌ی خود مطرح کرد، سبب شد که معرفت‌شناسی دو مسأله را اساسی‌تر از بقیه‌ی مسائل در نظر گیرد و توجه بیشتری را به آن‌ها مبذول دارد. آن دو مسأله عبارتند از «مسأله‌ی توجیه»^(۷) و «مسأله‌ی شکاکیت»^(۸).

مسأله‌ی نخست، به طبیعت توجیه و یافتن ملاکی برای باورهای موجه می‌اندیشد. اگر به تعریف سنتی از معرفت، نگاهی بیافکنیم. در می‌بایم که معرفت، واجد سه مؤلفه می‌باشد. در دوران معاصر، در تعریفی سه‌جزیی، سه مؤلفه‌ی «معرفت»^(۹) را این‌گونه بیان می‌کنند که معرفت، «باور صادق موجه»^(۱۰) است (Ayer, 1956, 130; Rozeboom, 1967, 281; Gettier, 1963, 121; Chisholm, 1966, 16). مقصود، آن است که هر چه دارای سه ویژگی مذکور باشد، معرفت خوانده می‌شود. ویژگی نخست، به رابطه‌ی فاعل شناسا با یک باور، رجوع می‌کند. رابطه‌ی فاعل شناسا با یک باور، می‌تواند رابطه‌ی شک، ظن، وهم یا اعتقاد جازم، (باور) باشد. شک، ظن یا وهم، سازنده‌ی معرفت نیستند و فقط این، باور است که می‌تواند در کنار دو جزء دیگر، معرفت را حاصل نماید. جزء دوم به مسأله‌ی صادق یا کاذب بودن یک باور، رجوع می‌کند. باور به یک گزاره، هنگامی معرفت‌زاست که واجد ویژگی صادق باشد. باور به گزاره‌های کاذب، صرفاً جهل مرکب می‌باشد. ویژگی سوم، از داشتن دلیل بر صدق یک گزاره، حکایت می‌کند. در واقع، جزء سوم، جهت تمایز معرفت

از باورهایی که به‌صورت اتفافی، صادق از آب در آمده‌اند، ذکر شده است. کسی که به صدق گزاره‌ای، بدون توجه به دلایل، باور دارد، و از قضا، معلوم می‌شود که گزاره‌ی صادقی را مورد پذیرش قرار داده است، از نعمت شانس برخوردار بوده است و واقعاً نمی‌توان او را واجد معرفت تلقی کرد.

مسأله‌ی دوم، به امکان حصول معرفت می‌پردازد. سؤال مهم این است که آیا ممکن است که انسان، دارای باورهای صادقی نسبت به خود یا عالم خارج باشد و آیا اصلاً جهان واقع، وجود دارد.

دکارت، بحث شکاکیت را به میان می‌کشد. شکاکیت دکارت، شکاکیتی دستوری^(۱۱) و فراگیر^(۱۲) است. شکاکیتی که تمام دانسته‌های بشر را فرا می‌گیرد و آن‌گاه در وجود عالم خارج نیز تردید می‌کند. شکاکیت دکارتی، شکاکیتی معرفت‌شناختی و وجودشناختی^(۱۳) است. دکارت از وجود شکاکیت خود به وجود نفس و این که ذات آن را فکر تشکیل داده است، استدلال می‌کند (Descartes, 1637, vol.1, ch.7). داشتن تصویری از کمال مطلق و توجه به ناقص بودن بشر و گرفتاری او در دام شکاکیت، دکارت را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که موجودی که خود، کمال مطلق است، تصور کمال مطلق را در ذهن او ایجاد کرده است و این موجود، همان خداوند است که ذات او را کمال مطلق تشکیل می‌دهد (Descartes, 1641, III). اما هنوز مسأله‌ی وجود جهان و معرفت‌های بشری، حل نشده است.

دکارت، احتمال وجود ذبوی شرور را می‌دهد که ذهن انسان را مسخر خود کرده است و آن‌چه انسان می‌بیند، می‌شنود و... امری توهمی است و صرفاً برآمده از تصرفات ذبوی شرور در ذهن انسان می‌باشد (Descartes, 1628, Rule2). دکارت، چنین احتمالی را با استناد به ویژگی‌های خداوند از جمله مهربان بودن، منتفی می‌داند (Descartes, 1641, VI). لذا تلاش دکارت در نفی شکاکیت معرفت‌شناختی و وجودشناختی، عملاً مبتنی بر دیدگاه الهیاتی او می‌باشد. در چنین منظری، نفی شکاکیت، با استفاده از اصلی الهیاتی صورت می‌گیرد. البته دکارت، وجود اشتباه را در ادراکات بشری منتفی نمی‌داند، اما آن را امری حذقلی و برآمده از انتخاب روش نادرست در پژوهش می‌داند. بنابراین، اصل در دانش

بشری، رسیدن به باورهای صادق است و باورهای کاذب ناشی از روش نامناسبی است که انسان برای پژوهش‌های خود برمی‌گزیند.

تلاش دکارت در باب مسأله‌ی نخست، تلاشی است که امروز با عنوان مبنای‌گرایی سنتی^(۱۴) از آن یاد می‌شود. بر اساس این دیدگاه که نمونه‌های آن را در نزد ارسطو^(۱۵) (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۲۹) و فیلسوفان مسلمان (نک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۳۹-۴۳) نیز مشاهده می‌کنیم، گزاره‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند که می‌توانیم آن‌ها را گزاره‌های پایه^(۱۶) و گزاره‌های استنتاجی^(۱۷) بنامیم. گزاره‌های پایه، گزاره‌هایی هستند که نیازمند دلیل نمی‌باشند، اما گزاره‌های استنتاجی، گزاره‌هایی هستند که نیازمند دلیل هستند و در مسیری استنتاجی، در نهایت، به گزاره‌های پایه، ختم می‌شوند. در باب این که گزاره‌های پایه چه نوع گزاره‌هایی هستند، میان فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد. افرادی هم‌چون ارسطو، ابن‌سینا و توماس آکویناس^(۱۸) را می‌توان در یک دسته گنجانند. دکارت، دارای نظریه‌ای است که اندکی متفاوت از نظریه‌ی فیلسوفان پیش گفته است و لاک^(۱۹) نیز نظریه‌ای دارد که می‌توان آن را حده فاصل نظریه‌ی دو گروه دیگر دانست. از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا و آکویناس، محسوسات و گزاره‌هایی که می‌توان آن‌ها را اولیات نامید، پایه هستند. به عنوان مثال، می‌توان به گزاره‌هایی هم‌چون «عسل، شیرین است» و «اجتماع نقیضان، محال است» اشاره کرد. دکارت، اولیات را پایه می‌داند، اما با توجه به تأکید فراوانی که بر یقینی بودن گزاره‌های پایه و خطاپذیر بودن حس دارد، محسوسات را به کناری می‌نهد و به جای آن، گزاره‌هایی را جایگزین می‌کند که شاید بتوانیم آن‌ها را مشاهدات بنامیم. دکارت، به جای گزاره‌ی «عسل، شیرین است» گزاره‌ی «به نظر من می‌رسد که عسل شیرین است» را جایگزین می‌کند. اگر در گزاره‌ی «عسل، شیرین است»، احتمال خطا وجود داشته باشد، در گزاره‌ی «به نظر من می‌رسد که عسل شیرین است»، احتمال خطایی وجود ندارد. در نظریه‌ی لاک، گزاره‌های اولی و مشاهدتی، وجود دارد و در عین حال، نوع سوم از گزاره‌های پایه نیز وجود دارد؛ می‌توان نوع سوم گزاره‌های پایه در دیدگاه لاک را در یک عنوان کلی، با نام «واقعیت داشتن جهان خارج» جای داد (نک: Plantinga, 1982, 194). علاوه بر پایه دانستن گزاره‌ی «به نظر من می‌رسد که عسل، شیرین است»، این نکته نیز مورد پذیرش لاک است که «چیزی وجود دارد که احساس شیرین بودن را در ذهن من ایجاد کرده است».

دکارت، هم‌چون بسیاری از فیلسوفان پیشین، روش استنتاجیِ اخذ گزاره‌های استنتاجی از گزاره‌های پایه را روش قیاسی می‌دانست. استفاده از روش قیاسی و آغاز مسیر استنتاج از باورهای پایه، سبب می‌شود که شخص در باور یک گزاره‌ی استنتاجی، موجه باشد.

توجه دکارت به دو مسأله‌ی توجیه و شکاکیت، سبب شد که این دو مسأله، در کانون مباحث معرفت‌شناسان قرار گیرند. مسأله‌ی شکاکیت به صورتی گسترده مورد بررسی قرار گرفته است. دیو دکارتی، در دوران معاصر با عنوان دانشمندی دیوانه که متخصص امور رایانه‌ای است مجدداً مطرح شد؛ دانشمندی که مغز یک فرد را در محلولی شیمیایی قرار داده و با نصب الکترودهایی در مغز و فرستادن جریانات الکتریکی، پیام‌هایی را در ذهن فرد ایجاد می‌کند (نک: Nozick, 1981). آیا می‌توان احتمال داد که تمام باورهای ما در باب خود و جهان پیرامون، ناشی از چنین وضعیتی باشد. اگر چنین احتمالی موجه باشد، شکاکیت تنها راه قابل پذیرش خواهد بود. تلاش‌های فراوانی جهت پاسخ به چنین استدلالی و نیز استدلال‌های مشابه صورت پذیرفته است؛ تلاش‌هایی که هر یک سعی دارد با تکیه بر مبانی خاص، بر مشکل شکاکیت فائق آید (نک: De Rose, 1999).

توجه دکارت به مسأله‌ی توجیه باورها، بحث توجیه را نیز در محور مباحث معرفت‌شناسی قرار داد. هر یک از نظریات متعددی که در این باره ارائه شد، تلاش می‌کرد به این سؤال که چگونه باورهای انسان، موجه است، پاسخ قابل‌قبولی ارائه کند.

دو مسأله‌ی شکاکیت و توجیه را می‌توان مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی قلمداد کرد.^(۲۰) چگونه می‌توان بر شکاکیت غلبه کرد و چگونه می‌توان باورهای موجه داشت. هر دو مسأله، در معرفت‌شناسی سنتی، پاسخی وظیفه‌گرایانه^(۲۱) پیدا کردند. معرفت‌شناسان سنتی، به تبع دکارت، بر این عقیده بودند که انسان، برای جلوگیری از اشتباهات خود و نیز برای داشتن باورهای موجه، نیازمند رعایت برخی از وظیفه‌های معرفتی^(۲۲) می‌باشد. اگر انسان بخواهد باورهای موجه داشته باشد، باید از روش قیاسی استفاده کند و اگر بخواهد از اشتباهات دوری گزیند، باید اهل دقت باشد و استنتاج‌های خود را در نهایت، به باورهای پایه ختم کند. در چنین سنتی، لفظ معقولیت^(۲۳) دارای معنا می‌باشد. برای رسیدن به دانش، هر روشی معقول نیست و فقط استفاده از روش یا روش‌های خاصی، معقول هستند. بنابراین، به صورت خلاصه می‌توان گفت که معرفت‌شناسی سنتی، با مفاهیمی دستوری^(۲۴) سر و کار دارد که

ابتدا باید به تحلیل مفهومی آن‌ها پردازد و در نهایت، راه رسیدن به آن‌ها را معلوم سازد. این ویژگی‌هاست که سبب شده معرفت‌شناسی سنتی را با عنوان معرفت‌شناسی دستوری^(۲۵) یا معرفت‌شناسی وظیفه‌گرا^(۲۶) نام‌گذاری کنیم.

۲.

کواین، در مقاله‌ی خود، بررسی مبانی علم را دغدغه‌ی معرفت‌شناسی معرفی می‌کند. از آن‌جا که ریاضیات، یکی از اقسام علم است، معرفت‌شناسی به مبانی ریاضیات نیز می‌پردازد (Quine, 1969, 68). او مطالعه در باب مبانی ریاضیات را مشتمل بر دو بخش می‌داند که یکی بخش مفهومی^(۲۷) و دیگری بخش نظریه‌ای^(۲۸) است، به گونه‌ای که اول، درگیر مسأله‌ی معنا^(۲۹) و دومی درگیر مسأله‌ی صدق^(۳۰) می‌باشد (ibid). کواین، آن‌چه را که در بخش مفهومی صورت می‌پذیرد، تعریف مفاهیم مختلف با استفاده از دیگر مفاهیم می‌داند و آن‌چه را که در بخش نظریه‌ای انجام می‌شود، ارائه‌ی قانون‌هایی می‌داند که برخی از آن‌ها بر پایه‌ی برخی دیگر اثبات شده‌اند. در واقع، آن‌چه در این دو بخش انجام می‌شود، همان چیزی است که ما با آن آشنا هستیم: مبتنی کردن مفاهیم مبهم بر مفاهیم واضح، جهت واضح ساختن مفاهیم مبهم، و مبتنی کردن قانون‌هایی با یقین کمتر بر قانون‌های کاملاً یقینی جهت یقینی ساختن آن قانون‌ها. در نهایت، امر مهم در این دو بخش، آن است که همه‌ی مفاهیم بر مفاهیمی واضح^(۳۱) و متمایز^(۳۲) مبتنی باشند و قانون‌ها نیز با قضایایی که موجه بنفسه هستند، موجه شوند. این، همان چیزی است که در مبتناگرایی سنتی از نوع دکارتی با آن مواجه هستیم. کسانی که با فلسفه‌ی فیلسوفان مسلمان آشنا هستند نیز می‌دانند که این دو کار، دقیقاً همان کارهایی است که در بخش تعریف و بخش استنتاج علم‌های برهانی مطرح شده است.

کواین، این دو حیطة را در ارتباط با یک‌دیگر می‌داند (Quine, 1969, 96). دلیل این ادعا روشن است. هر چه مفاهیم، واضح‌تر و متمایزتر باشند، قوانینی که از ارتباط این مفاهیم با یک‌دیگر، ساخته شده و معنادار شده‌اند نیز، واضح‌تر و دقیق‌تر فهم می‌شوند و به همین علت، یافتن صدق آن‌ها آسان‌تر خواهد شد.

کواپن، آن‌گاه به سراغ معرفت‌شناسی معرفت‌های طبیعی می‌رود و بیان می‌کند که هر دو فعالیت معرفت‌شناختی، در حیطه‌ی معرفت‌های طبیعی نیز دیده می‌شود. بخش مفهومی، در حیطه‌ی معرفت‌های طبیعی، بخشی است که در آن معرفت‌های طبیعی به نوعی بر تجربه‌های حسی بنا می‌شود و این، بدان معناست که مفهوم جسم، با استفاده از الفاظ حسی بیان می‌شود. از سوی دیگر، بخش نظریه‌ای در حیطه‌ی معرفت‌های حسی، بخشی است که بیان می‌کند، معرفت‌های ما در باب حقایق طبیعت، بر اساس تجربه‌های حسی موجه می‌شوند.

کواپن، در توضیحی که در باب مسأله‌ی توجیه در نگاه سنتی بیان می‌کند، به مباحث مطرح شده از سوی کارنپ،^(۳۳) خصوصاً در کتاب *ساختار منطقی جهان* (Camap, 1928) توجه دارد. کارنپ، در این کتاب، تلاش می‌کند تا ساختاری را برای دانش تجربی، مهیا سازد که مبتنی بر قضایایی پایه می‌باشد. کارنپ، بر این عقیده است که قضایای پایه، باید بیان‌گر یک تجربه‌ی حسی ذهنی و خصوصی باشند. از دیدگاه او، گزاره‌های مشاهده‌ی، گزاره‌هایی مربوط به حالت‌های ذهنی و خصوصی هستند. در این نگاه، گفتن این‌که «گل، قرمز است» بدین معناست که «گل، در نظر من، قرمز است».

کواپن، با بیان این دو بخش در حیطه‌ی معرفت‌های طبیعی، به نقد معرفت‌شناسی سنتی می‌پردازد. او معتقد است که معرفت‌شناسی سنتی، در هر دو حیطه، شکست خورده است. ادعای شکست معرفت‌شناسی در حیطه‌ی مفهومی از سوی کواپن، مبتنی بر نظریه‌ی کواپن در باب معناداری الفاظ است. کواپن در مقاله‌ی مشهور «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی» (Quine, 1951, 20-43)، نظریه‌ای را که به کل‌گرایی^(۳۵) معروف است، ارائه می‌کند. کواپن، این نظریه را در مقام ردّ تقسیم قضایا به تحلیلی^(۳۶) و ترکیبی^(۳۷) بیان می‌کند. ادعای پوزیتیویست‌های منطقی هم‌چون کارنپ، همانند بسیاری از فیلسوفان سابق، این بود که قضایا به تحلیلی و ترکیبی، تقسیم می‌شوند (Camap, 1934). کواپن، در نقد و ردّ این تقسیم، بیان می‌کند که هر گونه پذیرش قضیه‌ی تحلیلی، مبتنی بر پذیرش ترادف^(۳۸) می‌باشد، در حالی که ترادف الفاظ، نظریه‌ای مردود است، دلیل کواپن بر این ادعا آن است که هر گونه تلاش در اثبات ترادف الفاظ، دوزی است و به همین جهت، دلیلی بر وجود ترادف، قابل اقامه نیست.

نفی توافقی، او را به نظریه‌ی کل‌گرایی سوق می‌دهد که بر اساس آن، همه‌ی قضایا، ترکیبی هستند، با این تفاوت که درجه‌ی ترکیبی بودن قضایا متفاوت است. از دیدگاه او، حتی قضیه‌ی محال بودن اجتماع و ارتفاع دو نقیض نیز، قضیه‌ای ترکیبی است و عدم انکار چنین قضیه‌ای در مقام پیدایش تعارض، از منس محافظه‌کار بودن انسان ناشی شده است.

کواپن، شکست معرفت‌شناسی سنتی را در بخش نظریه‌ای به سخن هیوم^(۳۹) که امکان استنتاج قیاسی یک نظریه از مشاهدات حسّی وجود ندارد، مبتنی می‌کند. مشاهدات حسّی، اموری جزئی هستند، حال آن‌که نظریات، قوانین کلی هستند و هیوم با ردّ یقین‌بخش بودن استقرا (Hume, 1748, Sec. IV) در واقع، خطّ بطلانی بر تلاش‌های معرفت‌شناسی سنتی در بخش نظریه‌ای نیز کشیده است.

شکست معرفت‌شناسی سنتی در دو بخش فعالیت‌های خود، ناشی از چیست؟ کواپن، علت این مسأله را مقدم‌دانستن معرفت‌شناسی بر علوم می‌داند (Quine, 1969, 85). در چنین نگرشی، معرفت‌شناس، سعی می‌کند قواعدی را در اختیار افراد بگذارد تا با به کار بستن آن‌ها به دانشی یقینی که همان دانش ایده‌آل است، دست یابند. در این نگرش، معرفت‌شناس، در ارتباط با علوم نیست، بلکه در حالی که بر صندلی خود، راحت تکیه زده است، فرامین معرفتی صادر می‌کند و همین امر، سبب شکست معرفت‌شناسی سنتی بوده است.

حال که برنامه‌ی معرفت‌شناسی سنتی در دو بخش مفهومی و نظریه‌ای شکست خورده است، چه باید کرد؟ کواپن، پیشنهاد می‌کند که رویکرد دستوری^(۴۰) معرفت‌شناسان به کناری نهاده شود و به جای آن، رویکرد توصیفی^(۴۱) جایگزین شود. آن‌چه در رویکرد توصیفی، دارای اهمیت است، توصیف پروسه‌های معرفت‌سازی در انسان است. برای رسیدن به چنین مطلوبی، لازم است معرفت‌شناسی را از جایگاهی که مقدم بر علوم برای آن در نظر گرفته شده، جدا کرده و در دل خود دانش تجربی قرار دهیم. اما کدام علم است که می‌تواند حامل معرفت‌شناسی باشد. از دیدگاه کواپن، آن علم تجربی که معرفت‌شناسی در آن می‌گنجد، روان‌شناسی است (Quine, 1969, 82). با انجام چنین کاری، این سؤال مهم معرفت‌شناسان سنتی یعنی «باورسازی، چگونه باید انجام پذیرد؟» رها می‌شود و به جای آن این سؤال جایگزین می‌شود که «باورسازی، چگونه در انسان انجام می‌شود؟». کواپن، معتقد

است تحریک‌های حسّی، تنها شاهدهی است که هر شخصی بر اساس آن شروع به تصویرسازی از جهان می‌کند (ibid, 75). لذا باید به جای پرداختن به سؤال دستوری، به این سؤال توصیفی پرداخت که چگونه این عملیات باورسازی، از تحریک حسّی آغاز و به تصویرسازی از جهان، ختم می‌شود و در پی آن، باورهای دیگر انسان، شکل می‌گیرد. به همین دلیل است که او نقشی اساسی را برای گزاره‌های مشاهده‌تی^(۴۲) قائل می‌شود، آن‌ها را تعریف می‌کند و نقش آن‌ها را در نظریه‌پردازی، بیان می‌کند. خلاصه‌ی سخن این که به تعبیر برادی، از دیدگاه کواین، رابطه‌ی معرفت‌شناسی سنتی نسبت به روان‌شناسی، همانند رابطه‌ی کیمیاگری به شیمی می‌باشد (Bradie, 1989, 5).

۳.

آیا می‌توان رویکرد دستوری به معرفت‌شناسی را به کناری نهاد و در عین حال، از معرفت‌شناسی صحبت کرد؟ کواین، از ما می‌خواهد به توصیف پروسه‌ی باورسازی پردازیم و دل‌مشغولی دستوری را رها سازیم. آیا کواین، با چنین رویکردی، می‌تواند از معرفت‌شناسی سخن بگوید. به نظر می‌رسد که پاسخ منفی باشد. همان‌گونه که کیم (Kim, 1988) گفته است، مفهوم باور، یک مفهوم دستوری است و اخذ وجهی دستوری بودن از باور، به معنای حذف باور است. اجازه دهید این سخن را با دقت بیشتری مطرح کنیم. از دیدگاه کواین، فاعل شناسا دارای داده و پرداخته‌ای است. داده‌ی فاعل شناسا، رویدادی طبیعی است که همان کارکرد دریافت‌کننده‌های حسّی می‌باشد، و پرداخته‌ی فاعل شناسا نیز همان تصویری است که فاعل شناسا از جهان پیدا می‌کند. در واقع، کواین، پرداخته‌ی فاعل شناسا را یک نظریه می‌داند که مجموعه‌ای از بازنمایی‌های ذهنی^(۴۳) نسبت به محیط اطراف او می‌باشد (نک: Quine, ibid, 75). حال، اگر بخواهیم به مطالعه‌ی پرداخته‌ی فاعل شناسا پردازیم باید بتوانیم باورهایی را به او نسبت دهیم. بدون نسبت دادن باور به فاعل شناسا، صحبت کردن از پرداخته‌ی او بی‌معناست. زیرا گفتیم که پرداخته‌ی فاعل شناسا، نظریه یا تصویری از جهان است که مجموعه‌ای از بازنمایی‌های ذهنی نسبت به محیط اطرافش می‌باشد. اسناد باور به فاعل شناسا نیازمند آن است که تعبیری^(۴۴) از سخنان و آن دسته از حالات فاعل شناسا که دارای حیث التفاتی^(۴۵) به عالم هستند، داشته باشیم. به عبارت دیگر،

ما نیاز داریم که بر اساس تعبیری، به سخنان و گرایش‌های گزاره‌ای^(۴۶) فاعل شناسا، معنا را اسناد دهیم و بر اساس آن تعبیر، سخنان و گرایش‌های گزاره‌ای او را درک کنیم. اسناد معنا به سخنان و گرایش‌های گزاره‌ای یک شخص، مستلزم شناخت کل باورهای فرد و معقول و منسجم دانستن آن‌هاست. ما در اینجا با اصل «حمل به أحسن»^(۴۷) که در دیدگاه ویلسون (Wilson, 1959, 521-530)، کواین (Quine, 1960) و دیویدسون (Davidson, 1973, 313-328) دیده می‌شود، مرتبط می‌شویم. این اصل، بیان می‌کند که در مقام فهم باورهای دیگران که از طریق زبان بیان می‌شود، صفت معقولیت و انسجام^(۴۸) را به آن‌ها اسناد می‌دهیم، همان‌گونه که خود در مقام باورسازی، سعی در داشتن باورهای معقول و منسجم داریم. این سخن، بدان معناست که مدرک دانستن یک فرد، به دلیل داشتن باورهای معقول است و اگر نتوان باورهای فردی را معقول دانست، اصلاً نمی‌توان آن شخص را مدرک قلمداد کرد و در زمینه‌ای خاص، با او وارد بحث شد. بنابراین، معقولیت، جزئی از مفهوم باور است. نباید معقولیت را مفهومی دانست که به عنوان یک عرض، بر باورها حمل می‌شود، بلکه یکی از مقومات مفهوم باور، معقول بودن آن است. نکته‌ی اصلی، خود را در همین جا می‌نمایاند؛ چگونه باورهای یک فرد را باورهایی معقول می‌نامیم؟ معقول یا نامعقول تلقی کردن باورهای افراد، ناشی از آن است که باورها را با ملاک‌هایی که برای معقولیت در نظر گرفته‌ایم، می‌سنجیم. در صورتی که مجموعه‌ی باورهای یک شخص، آن ملاک‌ها را برآورده سازد، آن مجموعه باورها را مجموعه باورهایی معقول می‌نامیم و در صورتی که آن مجموعه باورها، فاقد آن ملاک‌ها باشد، آن مجموعه باورها را غیرمعقول تلقی می‌کنیم. داشتن ملاک برای معقول دانستن یا غیرمعقول دانستن مجموعه‌ای از باورها، بدان معناست که افراد، جهت معقول شدن باورهای خود، نیازمند رعایت آن‌ها هستند. فرض کنید که یکی از ملاک‌های معقول بودن باور، آن باشد که شخص، در تقابل دو گزاره‌ای که برای یکی، شواهد متعددی اقامه شده و برای دیگری، شواهدی ارائه نشده، و حتی شواهدی علیه آن وجود دارد، گزاره‌ای را باور کند که دارای شواهد تأییدکننده یا اثبات‌کننده است. بنابراین، معقول دانستن باورهای یک فرد، متضمن نگاهی دستوری به باور می‌باشد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که معقول بودن، مفهومی دستوری است. از آنجا که معقول بودن، جزئی از مفهوم باور است، باور نیز، مفهومی دستوری خواهد بود.

این مطالب ما را به این نتیجه می‌رساند که اگر معرفت‌شناسی طبیعی‌شده بخواند معرفت‌شناسی باشد، لازم است دارای وجهی دستوری باشد و با توجه به این که کواین، تأکید دارد که معرفت‌شناسی، باید وجهی دستوری را به کنار بگذارد و صرفاً به وجهی توصیفی بپردازد، معلوم می‌شود که معرفت‌شناسی طبیعی‌شده، اصلاً معرفت‌شناسی نیست. برخی هم چون کمپل (Campbell, 1974) سعی کرده‌اند که به این اشکال، پاسخ دهند. کمپل، معتقد است که معرفت‌شناسی توصیفی، ابزار لازم را برای معرفت‌شناسی سنتی فراهم می‌آورد تا معرفت‌شناسان سنتی بتوانند به سؤالات مربوط به توجیه و ضوابط آن پاسخ گویند. اما پاسخ کمپل، دارای دو اشکال است. نخست این که، این پاسخ، در واقع، تأییدی است بر سخن کیم مبنی بر این که معرفت‌شناسی توصیفی، معرفت‌شناسی نیست. کیم، به درستی بیان می‌کند که تفاوت کاملاً آشکاری میان معرفت‌شناسی سنتی و معرفت‌شناسی توصیفی به گونه‌ای که کواین مطرح کرده است، وجود دارد (Kim, 1988, 393). درست است که در هر دو حیطه، از رابطه‌ی میان مشاهدات و نظریه سخن به میان می‌آید و درست است که هر دو از کلمه‌ی شاهد،^(۴۹) سخن می‌گویند، اما این شباهت ظاهری، نباید فریبنده باشد. هنگامی که معرفت‌شناسی سنتی از شاهد استفاده می‌کند، رابطه‌ی توجیه‌کنندگی مشاهدات نسبت به نظریه را مد نظر دارد و هنگامی که کواین از شاهد استفاده می‌کند، مقصودش رابطه‌ی علی مشاهدات و نظریه می‌باشد. معرفت‌شناسی سنتی، به مسائلی هم چون معقولیت، توجیه و معرفت، دل‌بستگی دارد و سؤال اصلی‌اش آن است که آیا رابطه‌ی حمایتی - از نوع توجیه‌کنندگی - میان شواهد پایه - که می‌توانند مشاهدات تجربی باشند - و باورهایی که درباره‌ی جهان داریم، وجود دارد یا خیر. اما کواین، پیشنهاد می‌کند که مسأله‌ی توجیه را رها کرده، به بررسی روابط علی میان شواهد حسی (گزاره‌های مشاهدتی) و باورهایمان نسبت به جهان بپردازیم. مطالعه‌ی قوای ادراکی و روابط علی میان گزاره‌های مشاهدتی و نظریات، مطالعه‌ای علمی بوده، مورد انکار نیست، اما نباید آن را یک مطالعه‌ی معرفت‌شناختی محسوب کرد.

اما اشکال دوم سخن کمپل، این است که معرفت‌شناسی، شمول خود را از دست می‌دهد. معرفت‌شناسی با وجهی دستوری خود، بر تمام علوم حاکم است، اما سخن کمپل، لازم می‌آورد که قبل از پرداختن به مسأله‌ی توجیه، روابط علی میان مشاهدات و نظریه‌ها را

در روان‌شناسی، مورد دقت و توصیف قرار دهیم و آن‌گاه به معرفت‌شناسی بپردازیم. حال، جای این سؤال است که آیا چنین کاری، احتمال حصول اشتباه را در مطالعات روان‌شناسی بالا نمی‌برد و آن‌گاه مطالعات معرفت‌شناختی مبتنی بر آن‌ها را نیز گرفتار تردید نمی‌کند.^(۵۰) توضیح این که یکی از دغدغه‌های معرفت‌شناسی، ارائه‌ی راه‌حلی برای فائق آمدن بر شکاکیت است. معرفت‌شناسی، قوانینی را در اختیار ما قرار می‌دهد که با به کارگیری آن‌ها، از احتمال خطا، خواهیم کاست. در واقع، ما در اینجا با وظایف روش‌شناختی معرفتی، مواجه می‌شویم. اما اگر مقام روان‌شناسی را مقدم بر معرفت‌شناسی بدانیم، آن را خارج از ضوابط معرفت‌شناختی در باب جلوگیری از خطا در نظر گرفته‌ایم. و این، به معنای بی‌ارزش ساختن معرفت‌شناسی مبتنی بر روان‌شناسی است. این اشکال، وقتی آشکارتر می‌شود که بدانیم خواسته‌ها و پیش‌فرض‌های انسان، تأثیر فراوانی بر نگاه او به جهان دارد.

ممکن است پرسیده شود که آیا با پذیرش وارد بودن چنین اشکالی بر نظریه‌ی کوااین، خطای بطلانی بر نظریه‌های برون‌گرایانه^(۵۱) درباره‌ی توجیه کشیده نمی‌شود. افرادی هم‌چون گلدمن (Goldman, 1979, 1-23) و آرمسترانگ (Armstrong, 1973)، در باب توجیه نظریه‌هایی برون‌گرایانه را ارائه کرده‌اند که در آن‌ها نیز، از روابط علی، سخن به میان آمده است. لذا به نظر می‌رسد که اشکال یاد شده، چنین نظریاتی را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین، با پذیرش اشکال مذکور، لازم می‌آید که بهای سنگینی بپردازیم. اندکی دقت، معلوم می‌سازد که اشکال وارد بر دیدگاه کوااین، بر نظریات برون‌گرایانه‌ی افرادی هم‌چون گلدمن و آرمسترانگ، وارد نیست. علت، آن است که میان حذف مسأله‌ی توجیه و ارائه‌ی تعریف‌های طبیعت‌گرایانه از آن، تفاوت مهمی وجود دارد. نظریه‌ی مورد نقد (نظریه‌ی کوااین)، نظریه‌ای است که توجیه را حذف می‌کند و در عین حال، از معرفت‌شناسی، سخن می‌گوید؛ امری که مورد قبول نیست. اما آن‌چه در نظریات افرادی هم‌چون گلدمن و آرمسترانگ دیده می‌شود، حذف توجیه نیست. آن‌ها تلاش می‌کنند که با استفاده از روابط علی میان مشاهدات و نظریه‌ها، تعریف طبیعت‌گرایانه‌ای از توجیه ارائه کنند و این مسأله، بدون اشکال است. به تعبیر دیگر، افرادی هم‌چون گلدمن و آرمسترانگ، معتقد به حذف جنبه‌ی دستوری از معرفت‌شناسی نیستند، بلکه در صدد هستند که مفاهیم دستوری معرفت‌شناسی را با استفاده از مفاهیم طبیعی، تعریف کنند. این، دقیقاً همان کاری است که

در فلسفه‌ی اخلاق، شاهد آن هستیم. یکی از نظریّات مشهور در فلسفه‌ی اخلاق، طبیعت‌گرایی اخلاقی^(۵۲) است. این لفظ، در فلسفه‌ی اخلاق، لفظی مشترک است و دارای دو معنا می‌باشد. بر اساس یک معنا، مفاهیم اخلاقی، هم‌چون خوب یا بد، اموری طبیعی هستند، اما بر اساس معنای دیگر، می‌توان مفاهیم خوب و بد را با استفاده از مفاهیم طبیعی، توصیف کرد. همین مسأله در معرفت‌شناسی طبیعی شده، مشاهده می‌شود. اگر کسی نظریّات افرادی هم‌چون گلدمن و آرمسترانگ را نظریّه‌ای طبیعت‌گرایانه بنامد، نباید آن را نظریّه‌ای هم‌چون نظریّه‌ی کواوین تلقی کنیم و آن‌گاه چنین بگوییم که اشکال بر نظریّه‌ی کواوین، اشکال بر نظریّه‌ی این فیلسوفان نیز می‌باشد.

دیگر اشکال مهمّ نظریّه‌ی کواوین، آن است که میان دلیل و مدّعی او هیچ رابطه‌ی منطقی وجود ندارد. کواوین، دلیلی سلبی بر ردّ معرفت‌شناسی سنتی اقامه می‌کند و آن‌گاه بدون ارائه‌ی دلیلی ایجابی، معتقد می‌شود که باید معرفت‌شناسی سنتی را که دارای وجهه‌ای دستوری است به کناری نهاد و رویکرد توصیفی معرفت‌شناسی را وجهه‌ی همت خود قرار داد. دلیل سلبی کواوین، این بود که معرفت‌شناسی سنتی، در هر دو بخش از فعالیت خود، یعنی بخش مفهومی و بخش نظریّه‌ای، شکست خورده است و لذا باید تلاش در چنان مسیری را رها کرد. اما اگر به سخنان کواوین، دقت کنیم، شکستی که او از آن سخن می‌گوید، فقط مبنایگرایی را در بر می‌گیرد. کواوین، از شکست تعریف مفاهیم بر اساس مفاهیم واضح و متمایز و نیز توجیه باورها بر اساس گزاره‌های مشاهده‌ی سخن می‌گوید و این دو، اموری هستند که در نظریّه‌ی مبنایگرایی سنتی، شاهد آن‌ها هستیم. حال، با شکست نظریّه‌ی مبنایگرایی، راهی که باز می‌شود صرفاً رویکرد توصیفی را شامل نمی‌شود، بلکه راه باز شده، نظریّه‌ی انسجام‌گرایی^(۵۳) و دیگر نظریّات مربوط به توجیه را نیز در بر می‌گیرد. چرا کواوین، از میان نظریّات باقی مانده، که فقط یکی از آن‌ها رویکرد توصیفی به معرفت‌شناسی است، فقط بر رویکرد توصیفی تأکید می‌ورزد. به نظر می‌رسد که در این‌جا برای انتخاب رویکرد توصیفی به معرفت‌شناسی از میان دیگر نظریّات - نظریّاتی هم‌چون انسجام‌گرایی - نیازمند دلیل جداگانه و ایجابی هستیم تا وجه ارجحیت انتخاب کواوین را معلوم سازد، اما کواوین چنین کاری را انجام نداده است. تعبیر دیگر این اشکال، آن است که کواوین، حصری کامل از نظریّات، ارائه نکرده است. به بیان دیگر، او گرفتار مغالطه‌ی سفید و سیاه شده و

رنگ خاکستری را فراموش کرده است. شاید دل‌بستگی شدید کواپن به مطالعات علمی و توصیفی، سبب شده است که کواپن به نظریه‌ی انسجام‌گرایی توجهی نداشته باشد و شاید هم توجه به نقد کارنپ و دیگر پوزیتیویست‌های منطقی که معتقد به نظریه‌ی مینا‌گرایی بوده‌اند، سبب غفلت از دیگر نظریات شده است.

در هر حال، کواپن، خود، در طی سالیان متمادی، از این نگاه افراطی به معرفت‌شناسی، دست می‌کشد و نگاهی متعادل‌تر نسبت به آن اتخاذ می‌کند (Quine, 1990). افراد دیگری نیز وجود دارند که در عین پذیرش طبیعت‌گرایی، دیدگاه معتدل‌تری نسبت به آن را اتخاذ کرده‌اند که از جمله‌ی آنان می‌توان به بونزور (BonJour, 1994)، آل‌مدر (Almeder, 1998)، فولی (Foley, 1994)، فیومرثن (Fumerton, 1994)، هاک (Haack, 1993) و هارمن (Harman, 1986) اشاره کرد. در عین حال، در دوران معاصر، هنوز هم افرادی وجود دارند که از دیدگاه افراطی کواپن حمایت می‌کنند و شاید مهم‌ترین نمونه کورن‌بلیث (Kornblith, 1999) باشد.

نباید فراموش کنیم که نظریه‌ی طبیعت‌گرایی کواپن، علی‌رغم نادرستی، در کنار نظریه‌ی فعل‌گفتاری^(۵۶) آوستین (Austin, 1962)، تأثیری بسزا در پیشرفت فلسفه‌ی ذهن داشته است و از این رو شایسته‌ی بررسی و دقت است.

پی‌نوشت‌ها

1. naturalism
2. Quine, Willard Van Orman (1908-)
3. epistemology naturalized
4. Plato (427-347 BC)
۵. به عنوان مثال، مباحث مهمی هم‌چون تعریف معرفت، منابع معرفت، متعلق معرفت و علم‌های پیشین، در آثار افلاطون دیده می‌شود.
6. Descartes, René (1596-1650)
7. the problem of justification
8. the problem of skepticism
9. knowledge
10. Justified true belief

۱۱. شکاکیت، در یک تفهیم به شکاکیت دستوری (normative) (prescriptive) و شکاکیت توصیفی (descriptive) - به این نوع شکاکیت، شکاکیت مشکل‌آفرین (problematic) نیز گفته می‌شود - تقسیم می‌شود. شکاکیت دستوری، در واقع، شکاکیت نیست، بلکه روشی برای به دست آوردن معرفت است. در این نوع شکاکیت،

فرد خود را در موضع شکاکیت واقعی قرار می‌دهد، بدون این که خود، واقعاً شکاک باشد، تا بتواند باورهای صادق خود را از باورهای کاذب، جدا کند و به معرفت، دست یابد. اما شکاکیت توصیفی که می‌توان آن را شکاکیت واقعی نیز نامید، شکاکیتی واقعی است و فرد شکاک، واقعاً در وجود جهان خارج یا درستی باورهای خود، شک می‌کند.

۱۲. شکاکیت، در تقسیمی دیگر، به شکاکیت محدود (local) و فراگیر (global) تقسیم می‌شود. شکاکیت فراگیر، شکاکیت در باب همه‌ی باورهاست، حال آن که شکاکیت محدود، شکاکیت در باب حیطه‌ی خاصی می‌باشد. به عنوان مثال، می‌توان به شکاکیت در حیطه‌ی حوادث تاریخی و دیگر اذهان (other minds) اشاره کرد.

۱۳. شکاکیت، در تقسیمی دیگر، به شکاکیت معرفت‌شناختی (epistemological) یا معرفتی (epistemic) و شکاکیت وجودشناختی (ontological) تقسیم می‌شود. شکاک وجودشناختی، در باب وجود عالم واقع، شکاک است، حال آن که شکاک معرفتی، وجود عالم خارج را پذیرفته است و در صحت باورهای انسان نسبت به جهان، گرفتار تردید است.

14. classical foundationalism

15. Aristotle (384-322 BC)

16. basic propositions

17. derived propositions

18. Aquinas, Thomas (1224/6-74)

19. Locke, John (1632-1704)

۲۰. می‌توان هر دو مسأله را به مسأله‌ی شکاکیت بازگرداند. شکاکیت، در یک تقسیم، به شکاکیت در ناحیه‌ی معرفت (knowledge skepticism) و شکاکیت در ناحیه‌ی توجیه (justification skepticism) تقسیم می‌شود. لذا بحث توجیه را می‌توان در حیطه‌ی شکاکیت در ناحیه‌ی توجیه جای داد و بحث شکاکیت را در حیطه‌ی شکاکیت در ناحیه‌ی معرفت قرار داد. به عبارت دیگر، در مورد نخست، صادق بودن باورها محل اشکال است و در مورد دوم، موجه بودن آن‌ها، پلانتینجا به اشکالی که بر صادق بودن یک باور وارد می‌شود «*de facto objection*» و به اشکالی که بر موجه بودن یک باور وارد می‌شود «*de jure objection*» می‌گوید (Plantinga, 2000, viii).

21. deontological

22. epistemic duties

23. rationality

24. normative concepts

25. normative (prescriptive) epistemology

26. deontic epistemology

27. conceptual

28. doctrinal

29. meaning

30. the problem of truth

31. clear

32. distinct

33. Carnap, Rudolf (1891-1970)

۳۴. نام آلمانی این کتاب «*Der Logische Aufbau der Welt*» است که با عنوان «*The Logical Structure of the World*» به انگلیسی، ترجمه شده است.

35. holism

36. analytic

- 37. synthetic
- 38. synonymy
- 39. Hume, David (1711-76)
- 40. normative approach
- 41. descriptive approach
- 42. observational propositions
- 43. mental representations
- 44. interpretation
- 45. intentionality
- 46. propositional attitudes
- 47. principle of charity
- 48. coherency
- 49. evidence

۵۰. البته من تأکید چندانی بر اشکال دوم ندارم، زیرا کمپل می‌تواند با تکیه بر نظریه‌ی خطاپذیری (fallibilism) در باب توجیه، بیان کند که اشکال از منظری خطاناپذیرگرایانه (unfallibilistic) مطرح شده است. او می‌تواند بگوید وضعیت ما در باب مطالعه‌ی توصیفی و رابطه‌ی آن با معرفت‌شناسی سنتی، هم‌چون قایقی است که نیورات (Neurath, 1983, 92) مثال می‌زند. قایق‌رانی که قایقش در وسط آب، خراب شده، نمی‌تواند از حرکت بازماند تا قایقش را تعمیر کند، او باید در حالی که به حرکت خود ادامه می‌دهد، دست به کار تعمیر قایق شود.

- 51. externalist
- 52. ethical naturalism
- 53. coherentism
- 54. speech act

فهرست منابع

الف - منابع فارسی و عربی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *الشفاء، الالهیات، راجعة و قدیم که الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الاستاذین الأب قناتی، سعید زاند، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.*
۲. ارسطو، منطق ارسطو (ارگاتون) (۱۳۷۸)، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نگاه.

ب - منابع انگلیسی

3. Almeder, Robert (1998), *Harmless Naturalism: The Limits of Science and the Nature of Philosophy*, Peru, Illinois: Open Court.
4. Armstrong, D.M. (1973), *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
5. Austin, J.L. (1962), *Sense and Sensibilia*, ed. G. Warnock, Oxford: Oxford University Press.

6. Ayer, A. J. (1956), *The Problem of Knowledge*, London: Macmillan.
7. Bonjour, Laurence (1994), "Against Naturalized Epistemology", *Midwest Studies in Philosophy*, XIX.
8. Bradie, M. (1989), "Evolutionary Epistemology as Naturalized Epistemology", In *Issues in Evolutionary Epistemology*, eds. K. Hahlweg and C.A. Hooker, State University of New York press.
9. Campbell, D. T. (1974), "Evolutionary Epistemology," in P.A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of Karl Popper I*. LaSalle, Ill: Open Court.
10. Carnap, R. (1928), *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin-Schlachtensee: Weltkreis-Verlag; trans. R. George, *The Logical Structure of the World*, Berkeley, CA: University of California.
11. ——— (1934), *Logische Syntax der Sprache*, Vienna: Springer; trans. A. Smeaton, *The Logical Syntax of Language*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co..
12. Chisholm, Roderick M. (1966), *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice - Hall.
13. Davidson, D. (1973), "Radical Interpretation", *Dialectica* 27; repr. in D. Davidson (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
14. DeRose, K. and Warfield, T. ed. (1999), *Skepticism* Oxford UP.
15. Descartes, R. (1637), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences plus la dioptrique, les meteores, et la geometrie, qui sont des essais de cete methode* (*Discourse on the Method for Properly Conducting Reason and Searching for Truth in the Sciences, as well as the Dioptrics, the Meteors, and the Geometry, which are essays in this method*), in vol. 1 of *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. and trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press.
16. ——— (1641), *Meditationes de prima philosophia* (*Meditations on First Philosophy*), in vol. 2 of *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. and trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 1984-9.
17. ——— (1620-c.28) *Regulae ad directionem ingenii* (*Rules for the Direction of the Mind*), in vol. 1 of *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. and trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 1984-91
18. Foley, Richard (1994), "Quine and Naturalized Epistemology," *Midwest Studies in Philosophy*, XIX.
19. Fumerton, Richard (1994), "Skepticism and Naturalistic Epistemology," *Midwest Studies in Philosophy*, XIX.
20. Gettier, Edmond L. (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?," *Analysis*, Vol. 23, No. 6.
21. Goldman, Alvin (1979), "What is Justified Belief?," in G. Pappas, ed., *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*, Dordrecht, Reidel.

22. Haack, Susan (1993), *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford: Blackwell.
23. Harman, G. (1986), *Change in View: Principles of Reasoning*, Cambridge, MA: MIT Press.
24. Hume, D. (1748, 1751), *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch, (1978), Oxford: Clarendon Press.
25. Kim, Jaegwon (1988), "What is Naturalized Epistemology?" *Philosophical Perspectives* 2 edited by James E. Tomberlin, Asascadero, CA: Ridgeview Publishing Co..
26. Kornblith, Hilary (1999), "In Defense of a Naturalized Epistemology" *The Blackwell Guide to Epistemology*, edited by John Greco and Ernest Sosa, Malden, Ma: Blackwell.
27. Locke, J. (1975), *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, Clarendon Edition, Oxford: Oxford University Press.
28. Neurath, O. (1983), *Philosophical Papers 1913-1946*, ed. R.S. Cohen and M. Neurath, Dordrecht: Reidel.
29. Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
30. Plantinga, Alvin (1982), "The Reformed Objection to Natural Theology", *Christian Scholar's Review* 11, no. 3.
31. ——— (2000), *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.
32. Quine, W.V.O. (1990), "Norms and Aims" *The Pursuit of Truth*, Cambridge: Harvard University Press.
33. ——— (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.
34. ——— (1960), *Word and Object*, Cambridge, MA: MIT Press.
35. ——— (1951), "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review* 60.
36. ——— (1969), "Epistemology Naturalized", in *Ontological Relativity & Other ssays*, New York: Columbia University Press.
37. Rozeboom, William (1967), "Why I Know So Much More Than You do", *American Philosophical Quarterly*, 4.
38. Wilson, N. (1959), "Substances without substrata", *Review of Metaphysics* 12.