

معرفت شناسی^۱

دکتر ابوالفضل گل محمدی آذر^۲

معرفت شناسی (یا شناخت شناسی)، دانش و فنی است که به مطالعه شناخت، امکان، شیوه‌ها، ابزار، منابع و منافع و دیگر مباحث مربوط به آن و یا به بررسی شاخه‌های مختلف دانش بشری پس از تولد و رشدشان، و با هویت جمعی و تاریخی‌شان، می‌پردازد. معرفت شناسی امروزه به صورت یک دانش مستقلی می‌باشد که تعاریف مختلفی برای آن ارائه شده است. این اصطلاح، در زبان انگلیسی دو ریشه دارد: نخست «Epistemology» و دوم «Theory of knowledge».

فهرست مندرجات

- ۱ - تعریف معرفت شناسی
- ۲ - تقسیم معرفت شناسی
 - ۲.۱ - معرفت شناسی پیشینی
 - ۲.۲ - معرفت شناسی پسینی
- ۳ - موضوع
- ۴ - فایده و کاربرد
- ۵ - تاریخچه
 - ۵.۱ - آغاز معرفت شناسی امروزی
- ۶ - بنیانگذاران
- ۷ - جایگاه آن در کتاب و سنت
- ۸ - مقایسه با علوم غیر اسلامی
- ۹ - توضیح و تطبیق یک واژه
- ۱۰ - دیدگاه معرفت شناسان اسلامی
- ۱۱ - دیدگاه معرفت شناسان غربی
- ۱۲ - هدف از معرفت شناسی

۱ - برگرفته از مقاله «چیستی معرفت شناسی»، تاریخ بازیابی ۲۶/۱۰/۹۶ .

برگرفته از مقاله «معرفت شناسی»، تاریخ بازیابی ۲۶/۱۰/۹۶ .

۲ - دانش آموخته دکتری فلسفه دانشگاه علوم تحقیقات تهران استاد گروه فلسفه و گروه روانشناسی دانشگاه آزاد واحد کرج و مرکز استعدادهای درخشان (سمپاد) البرز.

۱۳ - محور مرکزی معرفت‌شناسی

۱۴ - گونه‌های معرفت‌شناسی

۱۵ - ارتباط معرفت‌شناسی با علوم همگن

۱۵.۱ - معرفت‌شناسی و منطق

۱۵.۲ - معرفت‌شناسی و فلسفه

۱۵.۳ - معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن

تعریف معرفت‌شناسی

«علم» به عنوان یک **حقیقت وجودی**، از دو حیث مورد بررسی واقع می‌شود؛ نخست جنبه وجودی و هستی‌شناختی آن، که مربوط به خود علم بوده و به بحث از سنخیت علم و... می‌پردازد و هیچ ارتباطی با واقع ندارد و دوم جنبه حکایت‌گری علم و **معرفت** است که در این حالت ارتباط علم با واقع (واقع‌نمایی آن) و امکان رسیدن به واقعیت و مطابقت با آن و... مورد نظر است. بخش نخست بر عهده «هستی‌شناسی معرفت» و بخش بعدی - که محل بحث ماست - بر عهده «معرفت‌شناسی» می‌باشد.

تقسیم معرفت‌شناسی

می‌توان معرفت‌شناسی را به دو دسته کلی تقسیم نمود:

معرفت‌شناسی پیشینی

(a priori) این نوع مربوط به پیش از تجربه و قبل از مقام تحقق و معرفتی درجه اول و فیلسوفانه است که بحث در **وجود ذهنی و ادراکات** و قالب‌های ذهنی می‌کند و در آن عنایتی به اینکه **علم** در خارج چگونه به وجود آمده و رشد کرده است، نمی‌کند و فقط به بررسی ذهن آدمی می‌پردازد.

معرفت‌شناسی پسینی

(a posteriori) (این نوع مربوط به پس از تجربه و در مقام تحقق و معرفتی درجه دوم است که پس از تولد معارف بشری شکل می‌گیرد و وجودش مسبوق به وجود رشته‌های علمی مختلف است. درجه دوم بودن معرفت‌شناسی پسینی، به این معنا است که از بیرون بر معارف به عنوان یک عین (Object) نظر می‌کند و آنها را با توجه به سیر تاریخی، سیال و تدریجی آنها و نیز دانشمندان و حاملان‌شان را مورد شناسایی و بررسی و نقد بی‌طرفانه قرار می‌دهد. در حقیقت **معرفت‌شناسی** یک فلسفه نقدی (Critical Philosophy) بوده و در پی بیان علل تحولات تاریخی یک معرفت درجه اول است و بنابراین آنچه «هست» را می‌بیند.

فارغ از آن که این آرای موجود حق باشد یا باطل، و بنابراین «باید»ها و به طور عام «احکام ارزشی» نیز در ضمن آن تبدیل به «هست»ها می‌شود و مضمون آن فقط گزارش می‌شود. و از آن خبر داده و تحلیلی علل‌شناسانه به دست می‌دهد، برخلاف معرفت‌های درجه اول که از درون هر علم به آن و متعلقاتش نگریسته و در باب آن سخن جانبدارانه می‌گویند و در پی رد و یا قبول آرای ابراز شده در آن می‌باشند. همچون علم تفسیر، علم فقه، علم اصول و یا علوم تجربی و نیز فلسفه.

آرای معرفت‌شناسانه تنها در حوزه معارف درجه دوم معنی‌دار است و با آرای درجه اول - نفیاً و اثباتاً - نمی‌تواند نسبتی برقرار کند. چرا که این دو متعلق به دو نگاه و دو فضا و از دو منظر متفاوت‌اند. نکته مهم دیگر آن که در ادبیات جاری علمی، معمولاً هر گاه به معرفت‌شناسی اشاره می‌شود، منظور معرفت‌شناسی پسینی است، مگر آن که به قید پیشینی بودن آن به شکلی اشاره شود. معرفت‌شناسی دینی نیز شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است که با اوصاف مذکور، از بیرون به معرفت‌دینی و تحولات آن با دیدی نقادانه می‌نگرد.

موضوع

با توجه به تفکیک دو شاخه اصلی معرفت‌شناسی، هر کدام از این شاخه‌ها دارای موضوع مستقلی می‌باشند. موضوع معرفت‌شناسی پیشینی، یعنی معرفت‌شناسی سابق بر تجربه، تقریباً در ذهن‌شناسی و ادراک‌شناسی منحصر می‌شود. بخشی از کارهای کانت را این نوع معرفت‌شناسی تشکیل می‌دهد. فیلسوفان ما نیز در همین زمینه سخن گفته‌اند.

اما معرفت‌شناسی پسینی، نگاه تام و تمام به سیر دانش‌ها در عالم خارج دارد و از چگونگی تولد و رشدشان، به طور مستمر خبر می‌گیرد و گذشته و حال آنها را همواره با هم می‌سنجد. به علاوه به رفتار گروهی عالمان و نحوه داد و ستد پرجنجال آنها نیز توجه می‌کند. در حقیقت، موضوع و متعلق معرفت‌شناسی پسینی، شاخه‌های دانش و مجموعه‌ای از تصدیقات و تصوراتی است که بر روی هم علمی از علوم را می‌سازد.

از اهم روش‌های مطالعه پس از تحقق، روش تاریخی است که در آن تاریخ علم و هویت تاریخی آن مورد مطالعه قرار می‌گیرد. به طور معمول گفتگو از معرفت‌شناسی، گفتگو از این نوع آن است که عمری کوتاه‌تر ولی تحولاتی پرشتاب‌تر و تاثیراتی همه‌گیرتر و بنیادی‌تر داشته است. پرسش‌هایی در باب تکامل معرفت، تمایز گزاره‌های علمی و فلسفی، تاثیر زبان بر معرفت، فلسفه تاریخ و روش‌شناسی یا فلسفه علم در حوزه این بخش از معرفت‌شناسی طرح شده و پاسخ می‌گیرند. معرفت دینی (یعنی شناختی که آدمیان از دین دارند) نیز می‌تواند موضوع معرفت‌شناسی پسینی قرار گیرد. معرفت‌شناسی دینی به طور معمول به این شاخه از معرفت‌شناسی اطلاق می‌شود و صبغه‌ای تاریخی و هویتی جمعی را داراست و بنابراین معرفتی بشری است.

فایده و کاربرد

اولین کاربرد اساسی معرفت‌شناسی پیشینی در جلوگیری از خطای سیستماتیک و منظم ذهن بروز یافت؛ که در مراحل بعدی منجر به پیدایش معرفت‌شناسی پسینی و فلسفه نقدی گشت. فلسفه نقدی نیز تمامی علوم را به ویژه در زمینه‌های روش‌شناسی (Methodology) و تاریخ آنها مورد توجه قرار داد و به رشد و کمال جهش گونه آنها و تولد مکاتب جدید فکری و فلسفی کمک فراوان نمود. معرفت‌شناسی پسینی مرزهای در دسترس جهان دانش آدمی را بسیار گسترش می‌دهد و به جامع دیدن دنیای معرفت یاری می‌رساند. همین امر به خودی خود افق‌های حیرت‌انگیزی در برابر آدمیان ترسیم می‌نماید که طرح نقشه دنیای معرفت و بخش‌های مختلف آن و نوع ارتباط این بخش‌ها را با دقت قابل قبولی ممکن می‌سازد.

تاریخچه

در بخش‌هایی از فلسفه و منطق کلاسیک، درباره عناوینی چون **رئوس ثمانیه** و **یا تمایز علوم** و **یا تجربه** و **استقراء** به مباحثی اشاره شده است که مشابهت‌هایی با عناوین مندرج در معرفت‌شناسی جدید دارند، اما نه به عنوان یک شاخه مستقل از علوم و نه با تفصیلی کافی. اشاره به عناوینی چون «منظر» و «دیدگاه» در مقام حصول معرفت در آراء کسانی چون **(امام محمد غزالی و یا مولوی)** در داستان تاریک‌خانه و فیل نیز در همین حد بوده است. البته در عمل، هم در بخش معرفت‌شناسی پیشینی و هم در بخش معرفت‌شناسی پسینی گام‌های بلندی برداشته شده است. این تحولات و پیشرفت‌ها، به ویژه در اندیشه شیعی، به دلیل پیش‌فرضهای کلامی - مانند اصل **عدل** و جریان عقلانیت - به شکل جالب توجهی بروز کرد. از نمونه‌های برجسته آن **صدرالمتالهین** است که در **حکمت متعالیه** خویش به فلسفه‌های دیگر - مانند **فلسفه مشاء و اشراق** - نگاهی نقادانه دارد. **(اسفار اربعه)** حاصل چنین تفکر نقادانه‌ای است. چنین رویدادی در علوم دیگری چون علم اصول (مانند نزاع آکادمیک میان **اخباریون** و **اصولیون** و نقش برجسته کسانی چون **وحید بهبهانی** در این میان) و علم فقه نیز به روشنی هویدا است.

آغاز معرفت‌شناسی امروزی

معرفت‌شناسی در شکل امروزی‌اش، به ویژه در حوزه تفکر فلسفی از آنجا آغاز شد که مساله خطا و مجاری ورود آن به معرفت و **ذهن** دوباره و به شکلی جدی و فراگیر در اندیشه فیلسوفان غرب مطرح شد. دغدغه وقوع خطاهای منظم (systematic error) و پیایی در ذهن ما و علل وقوع آن و روش‌های پیشگیری از آن، برخی از این فیلسوفان را واداشت تا به شیوه‌هایی بیندیشند که به فیلسوف امکان می‌دهد تا از معرفت خویش فاصله بگیرند و از بیرون و بالا بدان بنگرند و آن را مورد ارزیابی و نقد قرار دهند. نگاه از بیرون به یک معرفت به عنوان یک حقیقت خارجی موجب تولد بحث مهم و پیچیده «عینیت (Objectivity)» شد. اعتقاد به «عینی بودن معرفت» به این معنا است که ما در مقام حصول معرفت دچار خطای سیستماتیک نمی‌شویم. شاید بتوان گفت این رویداد، آغاز معرفت‌شناسی جدید است.

معرفت‌شناسی دینی نیز به طور طبیعی تقریباً همزمان با دیگر رشته‌های معرفت‌شناسی در غرب متولد شد و در آغاز به **الهیات مسیحی** توجه نمود و معرفت دینی مندرج در تعالیم **کلیسا** را مورد بازشناسی و نقد قرار داد. در میان اندیشمندان

مسلمان این امر با تاخیر بیشتری صورت پذیرفت، ولی به هر حال کسانی چون محمد اقبال لاهوری (۱۹۳۸-۱۸۷۳) در مطالعات خویش به آن توجه جدی مبذول داشتند که خود موجب تحول در ارکان فکر دینی شد.

این دانش در **ایران** بسیار جوان است و طرح جدی آن به چند دهه اخیر باز می‌گردد. توجه به معرفت‌شناسی دینی در آغاز با ترجمه متونی در باب فلسفه نقدی آغاز گشت و در نهایت، تحقیق و تامل در این بخش، توجه اندیشمندان دینی را به خود جلب نمود که تاثیر زیادی بر جریان احیای دینی گذاشت و اینک و پس از انقلاب اسلامی یکی از رشته‌های فعال در حوزه دین‌شناسی است.

بنیانگذاران

فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م) با طرح موانع کشف حقیقت، به مساله خطای ذهنی توجه جدیدی را مبذول داشت. پس از بیکن بحث در باب خطاشناسی، بحث درباره معرفت‌شناسی را اهمیت و برجستگی بخشید. فیلسوفان بعدی به ویژه اصحاب نقدی یا معرفت‌شناسی از جمله: **رنه دکارت** (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م)، **دیوید هیوم** (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م) و در نهایت **امانوئل کانت** (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) در آثاری چون *سنجش خرد ناب (نقادی عقل مطلق)*، مبانی فلسفه اخلاق و نقادی عقل عملی به عرصه‌های نوینی از این باب پرداختند. اما در حقیقت معرفت‌شناسی به گونه‌ای که ما می‌شناسیم با کانت و فلسفه نقادی او آغاز می‌شود؛ به گونه‌ای که «فلسفه کانت به منطق - که نوعی خاص از فکرشناسی است - از فلسفه - که جهان‌شناسی است - نزدیک‌تر است. معرفت‌شناسی کانت از فیزیک نیوتونی تاثیر فراوان پذیرفت و به گونه‌ای سامان یافت تا بتواند خود را با آن سازگار نماید. این سرآغاز تحولی بود که به سرعت در حوزه‌های دیگری چون انسان‌شناسی و طبیعت‌شناسی نیز وارد شد و نگاه **انسان** امروز را نسبت به خودش در آرای کسانی چون ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) و به طبیعت در اندیشه کسانی مانند نظریه داروین و نیز تلقی او را از دین در تفسیر پروتستانی آن، از بن تغییر داد.

جایگاه آن در کتاب و سنت

معرفت‌شناسی پیشینی از همان آغاز مورد توجه عالمان دینی بوده است. و از آن‌رو که **اسلام** بیش از ادیان پیشین بر دانش و دانش‌آموزی و کتابت تاکید نموده است، تا آنجا که به عنوان یکی از دلایل خاتمیت بر همین نکته تاکید می‌شود، این نوع معرفت‌شناسی در حوزه منابع دینی دارای عناوین مبسوطی است. اما از آنجایی که معرفت‌شناسی به طور عام و معرفت‌شناسی دینی به عنوان یک معرفت‌شناسی پسینی، به طور خاص، حامل نگاه از بیرون به معرفت دینی است، در عمل ادله عمومی و **آیات** و **اخبار** وارده در فضل علم و عالمان، این رشته را نیز فرا می‌گیرد. به ویژه آن که این رشته از دانش بشری پرده از بسیاری از خطاهای منظم آدمی در اندیشه علمی و منطقی بر می‌دارد و ابواب جدید و متنوعی پیش پای عالمان و خودآگاه **مؤمنان** و محققین باز می‌کند.

مقایسه با علوم غیر اسلامی

توجه به معرفت‌شناسی پیشینی به عنوان معرفتی درجه اول، مشخصاً می‌تواند به عنوان علمی از علوم اسلامی تلقی شود. اما معرفت‌شناسی دینی، چون مربوط به پس از تجربه و اصولاً معرفتی درجه دوم است، مرتبط با حوزه معارف بیرون دینی است و از آن رو که در دست اندیشمندان و دانشوران دینی قرار می‌گیرد با صفت مؤمنانه ترکیب می‌شود، به خودی خود زمینه‌های احیای فکر دینی را فراهم می‌آورد و این مجال را برای حوزه علوم و اندیشه دینی به خوبی فراهم می‌آورد تا به طور دائم اندیشه دینی را به سوی اسلام ناب محمدی (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و علوی (علیه‌السلام) رهنمون گردد و به طور هم زمان دو صفت ممتاز خلوص و کارآمدی را برای آن تضمین نماید. این رشته از علم، در دستان اسلام‌شناسان غیر مسلمان و منصف نیز می‌تواند به نتایج مبارکی منجر شود که برخی آثار آن امروز نیز هویدا است.

توضیح و تطبیق یک واژه

واژه «Epistemology» از دو ریشه یونانی «Episteme» به معنی علم و معرفت (knowledge) «و دیگری «Logos» به معنی «نظریه» (Theory) گرفته شده است که در مجموع به معنی «نظریه شناخت» به کار می‌رود. (با نگاه دقیق به کاربرد دو واژه Episteme و knowledge در انگلیسی، اختلاف آنها بدین صورت روشن می‌شود که اولی در علم به «کلیات» و دومی در علم به امور «جزئی» استعمال می‌شود). واژه دیگر «Theory of knowledge» که معادل عربی آن «نظریه المعرفه» است با وجود آن که از عمر آن بیش از یک قرن نمی‌گذرد ولی بیش از واژه نخست استعمال دارد.

(علاوه بر دو واژه فوق، واژه دیگری که برای معرفت‌شناسی استعمال می‌شود، Gnostology گناستولوژی بود. سه واژه مذکور برای معرفت‌شناسی هر کدام ناسخ دیگری بودند بطوریکه تا اوایل قرن بیستم واژه Gnostology و سپس واژه Episteme و در سه دهه اخیر هم واژه Theory of knowledge استعمال می‌شود).

دیدگاه معرفت‌شناسان اسلامی

«معرفت» در حوزه معرفت‌شناسی اسلامی هر دو حیث مذکور را شامل می‌شود، یکی حیثیت «هستی‌شناختی» مثلاً اینکه آیا علم از سنخ وجود است یا ماهیت؟ جوهر است یا عرض؟ کیف نفسانی است؟ و... دیگری حیثیت «حکایت‌گری» که در آن از امکان معرفت و ارکان آن و ارزش معرفت و مطابقت آن با واقع و ... بحث به میان می‌آید. بنابراین مراد از معرفت‌شناسی علمی است که به بررسی رسیدن به مطلق علم و واقعیت و مطابقت آن و... می‌پردازد.

دیدگاه معرفت‌شناسان غربی

«معرفت» در غرب فقط از حیث حکایت‌گری‌اش بحث شده و جهت وجود شناختی آن مفروض گرفته شده است یعنی اینکه مثلاً بر فرض وجود معرفت و امکان رسیدن به آن، با چه شرائطی می‌توان به آن دست یافت؟ به عبارت دیگر با چه شرائط و دلائلی می‌توان معرفت را توجیه کرد؟ (توجیه معرفت) بنابراین، تعریف‌هایی که از سوی معرفت‌شناسان

غربی ارائه شده است ناظر به همین حیثیت حکایتگری است از جمله:

الف) علم شناخت ابزار تفکر.

ب) شاخه‌ای از فلسفه که به ماهیت و حدود و پیش فرض‌ها و مبانی معرفت می‌پردازد.

ج) معرفت‌شناسی به سراغ ماهیت معرفت و توجیه باور می‌رود.

د) علم «توجیه باورها».

در بین تعاریف فوق، تعریف آخر بیشتر از سایر تعاریف، مورد توجه معرفت‌شناسان غربی واقع شده است.

هدف از معرفت‌شناسی

در معرفت‌شناسی به دنبال پاسخ به سؤالاتی هستیم که مجموع این سؤالات و پاسخ‌ها مسائل معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهند از قبیل اینکه:

آیا واقعیتی وجود دارد؟ بر فرض وجود، آیا قابل دست یافتن است؟ بر فرض دستیابی، آیا این دستیابی قطعی و یقینی است؟ بر فرض دستیابی یقینی، ابزار آن چیست؟ آیا این معرفت یقینی، مطابق با واقع است؟ ملاک مطابقت و معنای صحیح آن چیست؟

محور مرکزی معرفت‌شناسی

اگر نگاهی به مباحثی که در معرفت‌شناسی مطرح است بیاندازیم خواهیم دید که محور مرکزی همه مسائل آن، «علم و معرفت» است. (البته علت اینکه دو واژه «علم و معرفت» را مترادف گرفتیم بخاطر اتفاق نظر اکثر معرفت‌شناسان بر روی این موضوع است و الا با نگاه دقیق خواهیم یافت که این دو دارای معانی متباین متعددی هستند). درباره اینکه منظور از علم و معرفت چیست بین معرفت‌شناسان اسلامی و غربی اختلاف نظر وجود دارد، مراد از آن نزد [حکماء اسلامی](#) «مطلق علم و آگاهی» است علم و معرفت بدین معنا شامل «غیر یقین» اطمینان و [ظن](#) هم می‌شود که در امور عرفی و روزمره ما جاری است. که البته دارای مراتبی است و بالاترین درجه آن «یقین» می‌باشد ولی مقصود معرفت‌شناسان معاصر غربی از معرفت، علم و آگاهی است که آن را به «باور صادق موجه» تفسیر می‌کنند. طبق نظر نخست، معرفت اعم از مفاهیم (تصورات) و گزاره‌ها (تصدیقات و قضایا) است ولی طبق نظر دوم معرفت فقط شامل گزاره‌ها می‌شود. پس از آشنائی با دو نظریه فوق، معلوم می‌شود که اگر بخواهیم به تمام معرفت‌ها علم داشته باشیم باید در این صورت قول اول را بپذیریم؛ زیرا برخی از علوم و معرفت‌هایی که با آنها سر و کار داریم در حیطه تصورات می‌باشند که قول دوم خالی از آن هاست.

گونه‌های معرفت‌شناسی



اگر معرفت، از آن جهت که معرفت است (**معرفت مطلق**) موضوع این علم قرار گیرد و احکام آن مورد بررسی واقع شود در این صورت «معرفت‌شناسی عام» (معرفت‌شناسی مطلق) پدید می‌آید ولی اگر معرفت از جهت اینکه ویژگی و متعلق خاصی دارد، مورد بررسی قرار گیرد (**معرفت مضاف**) در این صورت از آن تعبیر به «معرفت‌شناسی خاص» (معرفت‌شناسی مضاف) می‌شود نظیر معرفت‌شناسی دینی، معرفت‌شناسی اجتماعی، معرفت‌شناسی عرفانی، معرفت‌شناسی اخلاقی و... مراد از «معرفت‌شناسی» در این مقاله، معنی «عام» آن می‌باشد و اهدافی که برای این علم ترسیم شده است، ارائه طریقی برای رسیدن به **یقین** و معرفت بوده و غایت دیگر آن، پاسخ دادن به سؤالات اساسی انسان هاست از جمله اینکه مثلاً «آیا می‌شود به شناخت واقعیت رسید؟» «از کجا بدانیم که معلومات ما مطابق با واقع هستند؟» و... روش رسیدن به این غایات، «تعقلی - منطقی» است؛ چرا که شخص معرفت‌شناس با معرفت، مواجهه تعقلی دارد.

ارتباط معرفت‌شناسی با علوم همگن

دانش‌های همگن با معرفت‌شناسی، دانش‌هایی هستند که به لحاظ روش، مسائل، ساختار و... با معرفت‌شناسی رابطه نزدیکی دارند مثلاً علم‌شناسی فلسفی، روانشناسی فلسفی، **فلسفه علوم**، **فلسفه ذهن**، **منطق**، **جامعه‌شناسی** معرفت، روانشناسی معرفت و... این علوم با وجود شباهت و رابطه نزدیک با معرفت‌شناسی ولی باز متمایز از آن هستند که در اینجا به دلیل اهمیت موضوع به بررسی سه علم همگن با معرفت‌شناسی می‌پردازیم.

معرفت‌شناسی و منطق

برای پی بردن به ارتباط بین دو علم مذکور ابتدا باید تعریفی از هر دو ارائه داد: حکماء اسلامی منطق را بدین صورت تعریف کرده‌اند که علمی است آلی که قوانین عام اندیشه را بیان می‌کند تا بوسیله این قواعد کلی، فکر از خطا مصون بماند، به عبارت دیگر وظیفه اصلی منطق ارائه روشی برای صحیح اندیشیدن و تصحیح تفکر است. اما مراد از معرفت‌شناسی (همانطوری که گذشت) علم «توجیه باورها» است که وظیفه اصلی آن بحث درباره باور، توجیه، اعتبار معرفت و منشاء و انواع آن و بررسی مسائلی از جمله اینکه آیا واقعیتی هست یا نه؟ بر فرض وجود واقعیت، آیا می‌توان به آن دست یافت؟ و... می‌باشد.

بنابراین از آنجا که فکر در دو ساحت «ماده و صورت» جاری است مصونیت از **خطا** در این دو حوزه هم به عهده دو علم مستقل می‌باشد که جلوگیری از خطا در ساحت ماده بر عهده «معرفت‌شناسی» و در ساحت صورت بر عهده **منطق** **صوری** می‌باشد. در حقیقت اساس منطق بر این استوار است که واقعیتی وجود دارد و شناخت آن ممکن است و همین اهتمام به مساله شناخت، باعث فراهم شدن زمینه‌های لازم برای تدوین علم منطق شد.

معرفت‌شناسی و فلسفه

معرفت‌شناسی یکی از شاخه‌های مهم **فلسفه** است (البته در معرفت‌شناسی معاصر غرب، اکثر مباحث معرفت‌شناسی بر



مباحث فلسفی منطبق است.) که مقدم بر دیگر شاخه‌های آن می‌باشد زیرا سایر شاخه‌های فلسفه در صدد کسب معرفت هستند در حالی که باید قبلاً به این سؤال پاسخ داده شود که آیا معرفت دست یافتنی است؟ و اگر دست یافتنی است تحت چه شرائطی می‌شود به آن رسید (توجیه باور)؟ و... پس همان طوری که همه علوم نهایتاً به معرفت‌شناسی می‌رسند فلسفه هم در مبانی و طرح مسائل و... نیازمند معرفت‌شناسی می‌باشد. یکی دیگر از مباحث مربوط به این حوزه، مباحث «فلسفه معرفت» است که شامل دو بخش می‌باشد: هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی. در بخش نخست به بررسی وجود شناختی «معرفت» پرداخته می‌شود که یک نوع نگاهی فلسفی به معرفت‌شناسی می‌باشد و شامل مباحثی از این قبیل است: آیا علم، امری وجودی است یا ماهوی؟ جوهر است یا عرض؟ ملاک تقسیم علم چیست؟ اقسام علم کدامند؟ ارتباط علم و عالم و معلوم چگونه است؟ و... اما در بخش بعدی، مسائلی از قبیل امکان معرفت، مطابقت آن با واقع، منابع معرفت و... مورد بررسی واقع می‌شوند که همان حیثیت معرفت‌شناختی «معرفت» است. البته ناگفته نماند که در گذشته بدلیل عدم تفکیک و مرزبندی بین دو علم فلسفه و معرفت‌شناسی، همه مباحث فوق تحت مباحث فلسفی مطرح بود.

معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن

فلسفه ذهن، علمی است که حدود چند دهه اخیر رشد و نمو پیدا کرده و تئوری‌های قائلین به آن این است که می‌توان دستگاهی (مثل کامپیوتر) اختراع کرد که هر آنچه از ذهن و مغز یک انسان انتظار می‌رود از آن کامپیوتر هم انتظار داشت، یعنی همانطوری که مغز انسان در اثر یک سری فعل و انفعالات مادی و عصبی قادر به ادراک یک شیء می‌شود، همین‌طور با دادن یک سری اطلاعات اولیه (درونداد= محرک) به کامپیوتر و پردازش بر روی آنها هم می‌توان به یک سری اطلاعات و خروجی‌های جدیدی (برونداد= پاسخ) دست یافت که دانشمندان این علم از کامپیوتر مطابق با مغز انسان، تعبیر به «هوش مصنوعی» می‌آورند، (ناگفته نماند که این مطلب در فلسفه اسلامی مورد نقد واقع شده است؛ چرا که طبق نظر فلاسفه اسلامی، ادراک توسط «نفس» صورت می‌پذیرد نه مغز و همه فعل و انفعالات عصبی و مغزی به عنوان معادلات و زمینه‌ساز ادراک نفس می‌باشند). در حقیقت فلسفه ذهن بدنبال عملی کردن تئوری فوق می‌باشد. بنابراین دو علم معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن، هر چند که به لحاظ مبانی دارای اختلاف‌اند ولی با هم در تعامل می‌باشند. به عبارت دیگر «فلسفه ذهن» با پیش فرض وجود واقعیت و امکان علم به آن و مطابقت علم با واقع، به سراغ ادراک ذهن و شبیه‌سازی آن می‌رود. پس همه مواردی که ذکر شد نزد فلاسفه ذهن مفروض‌الصدق بوده و از این جهت، فلسفه ذهن نیازمند معرفت‌شناسی می‌باشد.

معرفت‌شناسی و روانشناسی^۳

^۳ - این مقاله ترجمه مدخل Psychology and Epistemology از کتاب ذیل است :

بین روانشناسی و معرفت‌شناسی، جریانی دائمی از تبادل دوسویه وجود داشته است. فلاسفه و روانشناسان در تایید آرای روانشناختی، به آموزه‌ها و براهین جدید معرفت‌شناختی تکیه کرده‌اند. به تازگی معرفت‌شناسان نیز در تلاش‌هایشان برای حل مسایل حوزه فکری خود به روانشناسی روی آورده‌اند. بسیاری از اختلاف‌نظرهای معرفت‌شناسانه در حوزه روانشناسی به نحوی از انحاء به مباحث رفتارگرایی مربوط می‌شود.

ابتدا در سال ۱۹۰۸، جان واتسن قویا استدلال کرد که علم روانشناسی پیشرفت قابل ملاحظه‌ای نداشته است. چاره پیشنهادی وی این بود که از طریق تعویض موضوع مورد مطالعه این رشته، آن را به علمی طبیعی مبدل سازیم: موضوع متناسب تحقیق روانشناسان باید رفتار {انسان} می‌بود نه آگاهی یا ذهن. در واقع او استدلال کرد که تمامی «به ذهن ارجاع دادن» باید از روانشناسی کنار گذاشته شود. او با استدلال به اینکه امور ذهنی وجود ندارند یا به نحوی خفیفتر، با استدلال به اینکه دلیلی برای وجود آنها در دست نیست، این توصیه‌اش را قوت بخشید. او در سایر مواقع به دیدگاهی متوسل شد که بعدها رفتارگرایی روش شناختی نام گرفت، دیدگاهی که در آن، همه تبیین‌های ذهنی به سبب دلایل روش شناختی نادیده گرفته می‌شوند. او و پیروان رفتارگرایش، در دفاع از دیدگاه اخیر، استدلال‌های معرفت‌شناختی متفاوتی را بسط دادند.

یکی از این استدلال‌ها که بی. اف. اسکینر از آن بهره گرفت، بدین منوال است: ما در حالی که از احساسات واسطه‌ای یا سایر رویدادهای ذهنی چشم می‌پوشیم، می‌توانیم بی واسطه به سراغ علل فیزیکی اولیه رفته و از ارجاع دادن به علل ذهنی اجتناب کنیم. اسکینر استدلال کرد که اگر تمام پیوندها مجاز باشند، با عدم توجه به یک پیوند ذهنی، چیزی از دست نخواهد رفت. احتمالاً اسکینر در گفتن اینکه چیزی از دست نخواهد رفت، منظورش این است که چیزهایی که از دست می‌روند برای ما کارکردی جز مشکل کردن [فرایند] پیش‌بینی و کنترل رفتار ندارند. با این همه، فرض کنیم که یکی از اهداف ما تبیین رفتار یک فرد باشد. بدین ترتیب، اگر یک رویداد ذهنی موجب علت ناقصه رفتار مورد نظر می‌بود، چیزهای پراهمیتی از دست می‌رفت. [در واقع] ما با غفلت از آن علت، نادرستی تبیین پیشنهادی خود راجع به رفتار آن فرد را تضمین می‌کردیم. بعضی رفتارگرایان با این جواب متقاعد نمی‌شوند، زیرا آنان مخالف این هستند که تبیین پدیدارها هدف مجاز علم است. این مخالفت شاید با گفتن این مطلب تقویت شود که تبیین فقط به عنوان راهنمایی برای فهمیدن، ارزشمند است. ولی فهم امری ذهنی است و لذا در روانشناسی علمی نباید در پی آن بود. با این وجود، متوسل شدن به این دفاع، مفروض گرفتن این مساله است که نظر رفتارگرایان درباره این که روانشناسی علمی چه موضوعاتی را در بر می‌گیرد، درست است. برای مخالفت با این امر که دانشمندان باید سعی در تبیین پدیدارهای روانشناختی داشته باشند، یک رفتارگرا شاید دلایل دیگری داشته باشد. اما اگر این دلایل نیز رضایتبخش نباشد، احتمالاً استدلال اسکینر با شکست مواجه خواهد شد.

دومین استدلال مورد استفاده اسکینر به شکست تبیین علل شناختی یا سایر علل ذهنی، مربوط است. وی معتقد است که یک نابهنجاری رفتاری، به شرطی به واسطه ارتباط دادن آن با اضطراب تبیین می‌شود که خود آن اضطراب [نیز] به نوبه خود تبیین گردد. با این وجود، مسلم انگاشتن رویدادهای ذهنی مانع پیگیری زنجیره علی می‌شود. اسکینر مدعی بود که

محقق با [رسیدن به] اضطراب، به سادگی تحقیقش را متوقف کرده و نمی تواند سؤال کند که خود آن اضطراب، معلول چیست. یکی از مشکلاتی که این استدلال دارد، پذیرش این فرض است که معمولا روانشناسان غیررفتارگرا تحقیق و جستجوی خود را با مسلم انگاشتن علتی ذهنی به پایان می رسانند. برخی از این روانشناسان این کار را انجام می دهند، برخی دیگر نه. به عنوان نمونه، یک روانشناس فرویدی که رفتار بیمار مراجعه کننده ای را بر اساس اضطراب تبیین می کند، احتمالا پیشتر رفته و سعی می کند آن اضطراب را نیز بر اساس یک آرزوی سرکوب شده تبیین کند. با این وجود، مشکلی جدی تر در این فرض مقدماتی اسکینر نهفته است که حتی اگر اضطراب سبب رفتار ویژه ای گردد، ذکر آن تبیین کننده نیست مگر اینکه خود آن اضطراب نیز تبیین شود.

همیشه این امر درست نیست که B به عنوان علت A، تنها زمانی وقوع A را تبیین می کند که وقوع B نیز به نحوی تبیین گردد. اگر لازم بود که B بر اساس C تبیین شود و C بر اساس D و نظیر آن الی آخر، بدین ترتیب همه تبیینهای علی غیرممکن می شد. شاید پاسخ داده می شد که با تبیین شدن B، تبیین مناسبی در اختیار داریم؛ نیازی نیست بیش از آن جلوتر رویم. اما توقف در آن مقطع دلخواهی به نظر می رسد. چرا تبیین نیاز به ذکر علت (یا علت دوم) یک پدیده داشته باشد، اما به ذکر سلسله علل بعدی نه؟ شاید آنچه در مورد تبیین همیشه درست نیست فقط در مورد تبیین ذهنی صادق باشد؛ فقط با القای الگوی اخیر است که ملزم به ارائه علت می شویم. اما این نیز دلخواهی به نظر می رسد. تفاوت بین تبیین ذهنی و غیرذهنی در چیست که تحمیل محدودیتهای شدیدتری را بر تبیین اولی توجیه می کرد؟

استدلال معرفت شناسانه ای که به طور بسیار گسترده ای از آن استفاده می شود به ادعای مشاهده ناپذیر بودن حالات یا رویدادهای ذهنی برمی گردد. استدلال این است: اگر فرایندهای شناختی کلا مشاهده ناپذیرند، پس دلیل قانع کننده ای برای اعتقاد به وجود آنها نداریم و بنابراین دلیل قانع کننده ای نیز برای پذیرفتن تبیینهای شناختی نداریم. همین استدلال شامل حالات ذهنی غیرشناختی، مانند احساسها یا هیجانها، نیز می گردد. مخالفان رفتارگرایی گاهی پاسخ می دهند که حالات ذهنی را می توان مشاهده کرد: هر یک از ما می توانیم از طریق درون نگری دست کم برخی حالات ذهنی را، که عبارتند از حالات ذهنی خودمان، (دست کم آن دسته از حالات ذهنی که از آنها آگاهییم) مشاهده کنیم. رفتارگرایان چند پاسخ برای این نکته تدارک دیده اند. بعضیها (به عنوان نمونه، زوریف)، 1985 استدلال می کنند که درون نگری برای [دستیابی به] گزارشهای درون نگر، غیرقابل اعتمادتر از آن است که گواه علمی مستندی به حساب آید. برخی دیگر پاسخ داده اند که حتی اگر گزارشهای درون نگر قابل اعتماد می بود، چیزی که از طریق درون نگری به دست می آید، شخصی است و این واقعیت به تنهایی داده های درون نگر را به شواهدی نامناسب در علم رفتارشناسی بدل می سازد. پاسخی افراطی تر که برخی از فلاسفه ارائه می کنند این است که، درون نگری نحوه ای از مشاهده نیست، بلکه بیشتر نوعی نظریه پردازی است. دقیقتر اینکه، وقتی ما بر مبنای درون نگری گزارش می دهیم که یک احساس درد، یک فکر، یک تصویر ذهنی و جز اینها داریم، راجع به آنچه که موجود است، نظریه پردازی می کنیم. نظریه

بدست آمده شاید درست باشد و شاید نادرست؛ اما، بر طبق این نظر، این واقعیت که ما درون نگری می کنیم نشان نمی دهد که برخی حالات ذهنی قابل مشاهده اند .

درون نگری خواه قابل اعتماد باشد، خواه نباشد یا خواه نحوه ای مشاهده باشد، خواه نباشد، مشکل تعیین مضمون و محتوای اذهان اشخاص دیگر یا حتی موجودیت آن اذهان [همچنان] باقی است. در حال حاضر عموماً حل سنتی این مشکل یعنی استدلال بر اساس قیاس شکست خورده تلقی می شود. احتمال دارد به جای آن، از استنتاج بر اساس بهترین تبیین استفاده شود. اما برخی فلاسفه (مثلاً، ون فراسن)، اعتبار این نوع استنتاج را مورد چالش قرار داده اند. اگر بتوان این چالش را تقویت کرد، شاید رفتارگرایان، دست کم در مورد یکی از اصول محوری برنامه های خود، قادر به دفاع باشند، و این به معنای رد همه تبیینهای ذهنی است .

بسیاری از شناخت گرایان و رفتارگرایان در لزوم تبدیل روانشناسی به یک علم طبیعی دقیق توافق دارند؛ اما آنها اغلب در مورد اینکه این کار نیازمند چیست، توافق ندارند. با این وجود، بعضی فلاسفه و بعضی روانشناسان در مورد «علمی» کردن روانشناسی، دست کم اگر این کار به معنای کاربرد موازینی از نوع موازین معرفت شناختی مورد استفاده در بیولوژی، شیمی و فیزیک باشد، چون و چراهای جدی ای دارند. در سنت هرمنوتیک، برخی استدلال می کنند که علوم یادشده قبل از هر چیز علمی علی هستند، یعنی آنها، هم دربرگیرنده تحقیق در مورد قوانین علی اند و هم متضمن کاربرد وسیع تبیینهای علی. اما برخی استدلال می کنند که در روانشناسی ما باید اعمال انسان را به زبان غیر علی و چه بسا برحسب نیت یا انگیزه ها تبیین کنیم. ظاهراً کارل پاپرس، فیلسوف - روانپزشک آلمانی از نخستین حامیان این رای است. او در ویرایشی که در سال 1922 از کتابش، سایکوپاتولوژی^۴ عمومی به عمل آورد، فروید را به این نحو مورد انتقاد قرار داد: «اشتباه ادعای فرویدی در خلط ارتباطهای مبتنی بر معنا یا نیت با ارتباطهای علی است». در صفحات پیشین همان اثر، او راجع به آن نوع روانشناسی بحث می کند که می خواست جایگزین روانشناسی نوع فرویدی گردد: علمی راجع به ارتباطهای مبتنی بر معنا و نیت.

برخی از اصحاب هرمنوتیک در عصر ما (همچون ریکور، ۱۹۸۱) با یاسپرس در مورد ارتباطهای مبتنی بر نیت هم عقیده اند، اما برخلاف او از نظریه فروید دفاع می کنند. آنها این رای را می پذیرند که نظریه فروید واقعا در مورد نیت است نه علل. اما برآنند که فروید گاهی نظریه خودش را بد تفسیر می کند. آنها استدلال می کنند که دست کم بخشهای اصلی این نظریه با تفسیری مناسب صادق است. به علاوه فروید در انکار نیازمندی نظریه های مختلفش به تأیید تجربی محق بود. بعضی از اصحاب هرمنوتیک استدلال می کنند که برآوردن چنین نیازی تنها زمانی معقول است که ما یک رشته موازین یا معیارهای تجربی، شبیه معیارهای مورد استفاده در شیمی یا فیزیک را به کاربریم، اما چنین کاری بيمورد است. ولی برخی دیگر (مثلاً، چارلز تیلور، ۱۹۷۱) دیدگاه معرفت شناختی خود درباره موازین را همواره به تئوری فرویدی محدود

نمی‌کنند؛ به نحوی کلی تر آنها استدلال می‌کنند که یک نظریه روانشناختی که مدعی تبیین اعمال انسان است، باید با معیارهایی ارزیابی شود که مربوط به علوم طبیعی نباشد.

برخی که مخالف دیدگاه هرمنوتیکی هستند، استدلال می‌کنند که نیات تا جایی که تبیین‌کننده هستند [از نوع] علل اند. به عنوان مثال، فرض کنیم که من به کاندیدای خاصی رای می‌دهم و نیتی که در رای من نهفته است، این است که می‌خواهم برای پیشگیری از سقط جنین موضعی گرفته باشم. به عبارتی من خودم را معترض به آرای کاندیدای رقیب که طرفدار سقط جنین است، می‌بینم. آیا بینش من نسبت به کاری که بدین نحو در حال انجام آن هستم، تاثیری در رای من می‌گذارد؟ استدلال چنین است که اگر تاثیری بگذارد، پس نیت کار من یک علت مؤثره است؛ اگر تاثیر نگذارد، پس سخن گفتن از نیت عمل من چرایی اتفاق افتادن این کار را تبیین نمی‌کند. اغلب در مورد انگیزه‌ها [نیز] همین‌گونه استدلال می‌شود. مثلاً اینکه من شاید چون اعتمادی به فلانی ندارم، انگیزه‌ای در من ایجاد می‌کند که به او ترفیع ندهم، اما شاید آن عدم اعتماد تاثیری در ترفیعی که به بهمانی داده‌ام، نگذاشته است. اگر تاثیری گذاشته، ذکر انگیزه من به تبیین عمل من کمک می‌کند؛ اما در این حالت، انگیزه نیز یک علت است. از این رو، پیشنهاد کلی این است: هر جا که نیات و انگیزه‌ها تاثیری در اعمال فرد نگذارند، ذکرشان تبیین‌آور نیست؛ و اگر تاثیری بگذارند، علت اند. بنابراین، مشکلی که برای برخی دیدگاه‌های هرمنوتیکی وجود دارد، تبیین این است که روانشناسان چگونه می‌توانند در حالی که همه تبیین‌های علی اعمال انسان را رد می‌کنند، همزمان چنین اعمالی را تبیین نمایند.

این عقیده که روانشناسی به سلسله‌ای از موازین تجربی به جز موازین علوم طبیعی نیاز دارد (و به همین دلیل خود علمی طبیعی نیست)، لازم نیست به این عقیده گره خورده باشد که تبیین‌های روانشناختی باید غیر علی باشند. برخی که عقیده اول را ترویج می‌کنند، عقیده دوم را رد می‌نمایند؛ آنها می‌پذیرند که انگیزه‌ها و نیات می‌توانند [از نوع] علل باشند. اما باز هم جهت استفاده از موازینی غیر از موازین علوم طبیعی [در روانشناسی] برهان می‌آورند. با این وجود، آنهایی که بر صحت این عقیده استدلال می‌کنند، باید به این سؤال پاسخ دهند: این موازین تجربی متفاوت و احتمالاً دون پایه‌تر که قرار است در روانشناسی به کار روند کدامند؟ کارل یاسپرس پاسخی به این سؤال دارد. او استدلال کرد که در ارزیابی آن دسته از مدعیاتی که راجع به ارتباط‌های مبتنی بر نیت اند، باید حاضر به پذیرش اموری که به زعم وی بدیهی اند، باشیم. او مدعی نیچه را در مورد وجود رابطه‌ای کلی بین اطلاع از نگوینختی یک شخص و رشد اخلاقیات یک برده، به عنوان نمونه‌ای بدیهی می‌آورد. بسیاری از هرمنوتیسین‌های متاخر نیز به ایده بدیهی یا چیزی بسیار مشابه، یعنی ایده اموری که به لحاظ شهودی واضح اند، توسل جسته‌اند. با وجود این، به سختی می‌توان دریافت که هر یک از این دو چگونه می‌توانند میزان یا معیار مقبولی برای حیطه‌ای از روانشناسی باشند که در آن فرضیه‌های رقیب با توجه به شواهد فعلی ما اعتباری نسبتاً یکسان دارند. در واقع حتی در جایی که می‌توان تنها یک فرضیه واحد را که بدیهی به نظر می‌رسد در نظر گرفت، باز هم ممکن است هیچ دلیل معقولی برای اعتقاد به آن نداشته باشیم. زمانی بود که به نظر بیشتر ناظران بدیهی می‌آمد که بعضی مردم به دلیل اینکه شیطان روحشان را تسخیر کرده بود رفتاری غیرعادی داشتند؛ اما، چه بسا آن فرضیه به هیچ وجه تائیدی تجربی به دست نیاورده است. البته می‌توان بین فرضیه‌هایی که تنها به نظر می

رسد بدیهی باشند و فرضیه هایی که واقعا بدیهی اند تمییزی قائل شد، اما اگر هیچ راهی برای بیان تفاوت آنها به ما نشان داده نشود آیا ایجاد تمایز کمکی خواهد کرد؟

راجع به مواردی که تا بدینجا بحث شد، فلاسفه و روانشناسان استدلالهای معرفت شناختی جدید و بحث انگیزی را برای حمایت از نظرات روانشناختی خود [در این زمینه] به کار بسته اند. با پیشرفتی در این زمینه بوجود آمده، برخی فلاسفه به چیزی که می توان اصطلاحاً «معرفت شناسی کاربردی» نامید، علاقمند شده اند. به عبارتی، آنها برای نقد یا دفاع از مواردی همچون نظریه فروید، مبانی رفتاردرمانی، رفتارگرایی و نظریه های مختلف در روانشناسی شناختی، به فرضیه های معرفت شناختی به علاوه داده های تجربی تکیه کرده اند. پدیده عمدتاً جدیدی که در این مطالعات کاربردی به چشم می خورد، توجه فوق العاده ای است که - برخلاف تلاشهای اولیه برای متکی ساختن نظریات روانشناختی، پیش هر چیز، بر آموزه های معرفت شناختی انتزاعی - به امورجزیی تجربی در روانشناسی معطوف می شود .

در نهضت طبیعی سازی معرفت شناسی، توسل به داده های تجربی مشهود است. در اینجا جهت معکوس می شود: به جای طریق عکس، از روانشناسی برای حمایت از معرفت شناسی استفاده می شود. از لحاظی، این تحول جدید نیست؛ فلاسفه متقدمی همچون دیوید هیوم و ایمانوئل کانت اغلب سعی کردند با توسل به اموری که به اعتقادشان واقعیهایی در مورد ذهن انسان بود، نظریات معرفت شناختی خود را تقویت نمایند. با این وجود، بلافاصله بعد از جنگ جهانی دوم، بسیاری از معرفت شناسان کشورهای انگلیسی زبان برای تحلیل مفهومی، اهمیت زیادی قائل شدند. در نتیجه، معرفت شناسی اغلب چنان دنبال شد که گویی در وهله اول یا منحصرارشته ای ماقبل تجربی است. معرفت شناسان تلاشهای نسبتاً اندکی برای استفاده از مطالعات تجربی در روانشناسی (یا به همچنین در علوم دیگر) به عمل آوردند .

یک دلیل برای طبیعی سازی معرفت شناسی این است که گفته می شود که کوششهای سنتی در جهت یافتن مبنایی برای معرفت با شکست مواجه شده است. ظاهراً این مهمترین دلیلی است که، کواپن در مقاله کلاسیک خود «معرفت شناسی طبیعی» ارائه کرده است .

معرفت شناسان سنتی چند پاسخ به این نکته داده اند. نخست اینکه استدلال می شود صورتهای جدیدی از «مبناگرایی» وجود دارد و ممکن است یکی از آنها درست از کار درآید. دوم اینکه، انسجام گرایان استدلال می کنند که می توانند بدون توسل به هرگونه مبناگرایی، تبیین کنند که چگونه می توان مدعاهای معرفتی را توجیه نهایی کرد. سوم اینکه، استدلال می شود که معرفت شناسی سنتی، تنها در فراهم آوردن مبنایی برای معرفت خلاصه نمی شود، بلکه امورمهمتری را دنبال می کند. به عنوان مثال، معرفت شناسان به موضوعاتی همچون تحلیل مفهوم معرفت، بسط تئوریهایی در باب شواهد و توجیه، و توجیه قواعد غیر برهانی استنتاج دل بستگی داشته اند. حتی اگر مشکل سنتی مبنا قابل حل نباشد، پیگیری این طرحها احتمالاً مجاز است. با وجود این، شکست نسبت داده شده [به معرفت شناسی سنتی] در مورد حل آن مشکل تنها دلیلی نیست که طبیعت گرایان ارائه کرده اند. هم در معرفت شناسی و هم در رشته قرین آن یعنی فلسفه علم شکایاتی راجع به نداشتن نتایج مثبت و جالب توجه وجود داشته است. یکی از دلایل مربوطه این است که استدلال

می شود که معرفت شناسی سنتی بیش از حد معمول به مدعیات ماقبل تجربی وابسته است. برخی طبیعت گرایان استدلال می کنند که اصلا معرفتی ماقبل تجربی وجود ندارد یا اینکه [دست کم] در مورد احکام اساسی چنین معرفتی وجود ندارد. استدلال می شود که یک معرفت شناس برای کسب نتایج ایجابی جالب توجه و خلل ناپذیر، به جای اینکه صرفا به جستجوی هرچه بیشتر مثالهای نقیض برای نظریه های نادرست و یا به تولید امور خیلی جزئی بپردازد، باید به نتایج تجربی علم روانشناسی و علوم دیگر متوسل شود. با این وجود، طبیعت گرایان در بین خودشان در مورد نحوه انجام این کار اتفاق نظر ندارند .

یک نظر طبیعت گرایانه که به کواین مربوط است این است که ما باید سؤالاتی را جانشین سؤالات معرفت شناسی سنتی کنیم که بتوان با مطالعات تجربی در روانشناسی به آنها پاسخ داد. به عنوان مثال، او پیشنهاد می کند که سؤال از اینکه چگونه تحریکات حسی موجب اندوختن اطلاعات می شوند، جانشین سؤال سنتی در مورد مبانی معرفت گردد. با وجود این، احتمالا برخی فلاسفه پاسخ دهند که ما با جایگزین کردن سؤالات روانشناختی به جای سؤالات معرفت شناختی، معرفت شناسی را طبیعی نمی سازیم؛ ما فقط موضوع را عوض می کنیم .

نظر دوم این است که ما باید کل براهین لمی یا پیشینی را کنار بگذاریم و برای پاسخ به سؤالات معرفت شناختی خود را مقید به این نسازیم که تنها به شواهد تجربی توسل جوییم. در اینجا موضوع اصلی، که خود تا حدی تجربی است، این است که آیا از این رهیافت، نتایج جالب توجهی بدست خواهد آمد (و می تواند به دست بیاید؟). یک نظر متعادلتر بر آن است که معرفت شناسان باید همانند گذشته نسبت به استفاده از براهین لمی ادامه دهند، اما تا آنجا که ممکن است به نتایج تجربی نیز توسل جویند. مثالی که می توان زد، مربوط به مباحثی است که راجع به ارزش معرفت شناختی مطالعات موردی بالینی وجود دارد . برخی استدلال می کنند که معمولا یافته های مطالعات موردی، هرچند ممکن است تصادفا برخی نظریه های روانشناختی را ابطال نماید، [اما] فقط ارزش ارشادی دارند نه ارزش استشهادی . استدلال می شد که ما معمولا برای تایید فرضیه های مبتنی بر روابط علی، به شواهد تجربی نیاز داریم نه به شواهد حاصله از مطالعات موردی .

با وجود این، روانشناسان دیگری معتقدند که در اغلب موارد، مطالعات موردی می توانند نظریه های علی را به همان سان که تضعیف می کنند، تایید نمایند . یک معرفت شناس شاید هنگام اظهار نظر راجع به این بحث، در مورد ماهیت شواهد و تایید، تا اندازه ای به ملاحظات انتزاعی و ماقبل تجربی متوسل شود، اما شاید هم ناچار باشد در این باره که آیا برای نظریه های آزمایش شده بدیل‌های رقیب قابل قبولی وجود دارد یا نه، به داده های تجربی توسل جوید. به عنوان مثال، شاید ثابت شود که در حیطه های خاصی از روانشناسی، مطالعات موردی می تواند تایید کننده باشد، چراکه فرضیه های آزمایش شده اغلب رقیب‌های قابل قبولی ندارند؛ در حیطه های دیگر، امکان دارد که آزمایش عموما برای قضاوت بین فرضیه های رقیب موجه، لازم باشد .

مثال فوق در رابطه با بحثی معرفت شناختی در علم روانشناسی است. اینکه آیا یافته های تجربی روانشناسی می توانند به حل مسایل معرفت شناسی کمک نماید یا نه، خود هنوز مورد مناقشه است. با این حال کاری که اخیرا در معرفت شناسی انجام می شود نشان دهنده گرایش شدید معرفت شناسان، حتی معرفت شناسانی که خود را طبیعت گرا نمی دانند، به مرتبط دانستن یافته های تجربی علم روانشناسی با مسایل مورد علاقه خودشان می باشد .