مبانی فلسفی و معرفت‌شناسی روش‌های پژوهش در یادگیری و آموزش

خسرو باقری[۱] - استاد دانشگاه تهران

چکیده

معرفت‌شناسی یکی از ابعاد مبانی فلسفی است، وقتی صحبت از مبانی فلسفی می‌کنیم، سه بعد هستی و معرفت و ارزش موردتوجه قرار می‌گیرد. چند ضرورت برای بحث هستی، آدمی و معرفت می‌توان در نظر گرفت. نخست تأثیر و تأثر (متقابل) مبانی فلسفی و روش‌های پژوهش را برای ما آشکار می‌سازد. همان‌طور که روش‌ها تا حدی بر اساس مبانی تعیّن می‌پذیرند و شکل می‌گیرند، بر همین سیاق ازآنجایی‌که روش‌ها نقطه برخورد با جهانند، می‌توانند باعث شوند در مبانی تجدیدنظر شود و آن‌ها را دگرگون کند. دوم، ارزیابی انسجام رویکردها، و سوم استنتاج روش‌های جدید پژوهش است. شناخت مبانی ما را در راستای ایجاد روش‌های جدید یاری می‌نماید.

کلیدواژه‌ها

معرفت‌شناسی، مبانی فلسفی، روش‌های پژوهش

۱ - نویسنده مسؤل مکاتبات: Kbagheri4@yahoo.com

مقدمه

معرفت‌شناسی یکی از ابعاد مبانی فلسفی است و ذکر آن در ادامه عنوان جهت تأکید است. وقتی صحبت از مبانی فلسفی می‌کنیم، سه بعد هستی و معرفت و ارزش موردتوجه قرار می‌گیرد. در این بحث، هستی آدمی و معرفت، موردبررسی قرار خواهد گرفت. در این دو بعد هستی و معرفت، می‌دانیم که نظرات مختلفی هست. در بعد هستی آدمی انواع مختلف نگرش به هستی و بودن مطرح است و از همین نقطه است که مبانی فلسفی می‌تواند مختلف شود و دیدگاه‌های فلسفی متفاوتی وجود داشته باشد. گاهی می‌توان گفت که بودن یا وجود داشتن یعنی نشانه چیزی بودن که می‌توان آن را آیت انگاری نامید (اگر بودن عبارت از این باشد که هر چیزی که هست، نشانه است و در دیدگاه‌های اسلامی نیز این مسئله مطرح‌شده است که هر چیزی آیت خدا است). گاهی بودن را به معنای چیزی بودن در نظر می‌گیریم و نه نشانه چیزی بودن. این‌یک نوع ذات انگاری است که به معنی این است که چیزی را به‌عنوان ذاتی بپنداریم که دارای استقلال است (در حالت آیت انگاری وابستگی وجود دارد). در بعضی موارد، بودن به معنای وسیله بودن برای یک غایت یا یک مقصود است که به ابزار انگاری موسوم است.

در خصوص معرفت نیز دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. در یک دیدگاه، معرفت امری مفهومی است. بر این اساس، وقتی می‌گوییم چیزی را می‌شناسیم، یعنی آن را ذیل یک مفهوم قرار می‌دهیم. وقتی می‌گوییم چیزی را می‌شناسیم، این مهم است که آن را به‌عنوان چه چیزی می‌شناسیم و درنتیجه باید آن چیز ذیل یک مفهوم قرار بگیرد. حال این مفهوم ممکن است امری پیشینی تلقی شود که دیدگاه برخی ایدئالیست‌ها از این نوع است، یا ممکن است که امری تکوینی یا پسینی لحاظ شود است. در حالت اخیر نیز با مفهوم و ایده سروکار داریم، اما ایده می‌تواند بعد از برخورد با یک‌چیز پیدا شود؛ مثلاً جان لاک معتقد است که ایده در ما بر اثر برخورد با چیزی پیدا می‌شود و در این زمان است که معرفت پیداشده است. در مقابل دیدگاه مفهومی، دیدگاه دیگر بر این است معرفت امری وجودی است و نوعی بودن-در-جهان است، چنانکه هایدگر بر آن است. بنابراین در مورد هستی چیزها و شناخت آن‌ها دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که می‌توانند زمینه‌ساز تلقی‌های مختلف در زمینه‌های روش‌های پژوهش در حوزه تعلیم و تربیت باشند.

اکنون ببینیم چرا باید به این بحث انتزاعی پرداخت. چند ضرورت برای این بحث می‌توان در نظر گرفت. نخست این‌که تأثیر و تأثر (متقابل) مبانی فلسفی و روش‌های پژوهش را برای ما آشکار می‌سازد. همان‌طور که روش‌ها تا حدی بر اساس مبانی تعیّن می‌پذیرند و شکل می‌گیرند، بر همین سیاق ازآنجایی‌که روش‌ها نقطه برخورد با جهانند، می‌توانند باعث شوند در مبانی تجدیدنظر شود و آن‌ها را دگرگون کند. ما نباید به روش‌های پژوهش دید مکانیکی داشته باشیم، بلکه باید به سرچشمه آن‌ها از مبانی توجه کنیم و رابطه متقابل آن‌ها را ببینیم. این نگاه به ما فهم عمیق‌تری از روش‌ها را می‌دهد. پس باید به زیرساخت‌های روش‌ها نیز توجه داشته باشیم.

دوم اینکه برای ارزیابی انسجام رویکردها به این بحث توجه می‌کنیم. ما برای اینکه ببینیم یک دیدگاه از چه روش‌هایی صحبت می‌کند و آن روش‌ها چقدر با مبانی هماهنگ است و چه خلأهایی وجود دارد، باید به انسجام دیدگاه توجه کنیم و این خود، نوعی نگاه نقادانه و ارزیابانه است و بحثی ضروری است. گاهی یک دیدگاه روش‌هایی را مطرح می‌کند، ولی مشخص نیست که آن روش‌ها به چه میزان با مبانی آن دیدگاه هماهنگی دارد.

سومین ضرورت این بحث، استنتاج روش‌های جدید پژوهش است. شناخت مبانی ما را در راستای ایجاد روش‌های جدید یاری می‌نماید. هنگامی‌که محققی مبانی روش‌ها را بشناسد، می‌تواند آن‌ها را همچون معیاری برای ابداع روش‌های دیگر در نظر بگیرد.

تاثیرآفرینی مبانی فلسفی بر روش‌های پژوهش

حال، پیش از بررسی نوع تأثیرگذاری مبانی فلسفی بر روش‌های پژوهش، خوب است با ذکر مثال‌هایی، وجود چنین تاثیرآفرینی مبانی بر روش‌ها را وضوح بخشیم. برای نشان دادن این‌که مبانی فلسفی بر روش‌شناسی تأثیر می‌گذارد، دو مثال را از نظر می‌گذرانیم.

مثال نخست مربوط به اسپینوزا است. او که درزمینهٔ اخلاق بحث کرده، به‌تبع هندسه اقلیدسی، اصطلاح "روش

هندسی[1] را در اخلاق بکار می‌برد. درروش هندسی به سبک اقلیدسی، باید تعاریف[2] ، اصول موضوعه[3]، اصول متعارف[4]، مسائل[5] و قضایا[6] را مشخص کرد. کتاب "اخلاق" وی بر این اساس و در این قالب نگارش شده است (Spinuza, 1930). در اینجا می‌خواهیم ببینیم روش هندسی که اسپینوزا برای پژوهش درزمینهٔ اخلاق به‌کاربرده، چه ارتباطی با مبانی فلسفی دیدگاه او داشته است.

این نکته در مقاله‌ای (Dea, 2004) بررسی‌شده است. مؤلف با بررسی نگرش فلسفی اسپینوزا نشان داده که وی به‌ضرورت علّی در جهان قائل بوده است و درواقع رابطه علت و معلولی پیچیده‌ای را در جهان لحاظ می‌کند و همه‌چیز را با خدا مرتبط می‌کند و درنتیجه ضرورت و آزادی را در همه‌جا جاری می‌کند. یعنی هنگامی‌که خداوند در هستی بسط یافته است، بنابراین به یک معنا همه‌چیز تحت ضابطه و علیت خدا است و به معنای دیگر، آزادی الهی به همه‌جا سرایت نموده است. اسپینوزا هنگامی‌که به بحث ذهن و مادّه می‌رسد، این دو را به‌عنوان جلوه‌های همان جوهر الهی در نظر می‌گیرد که هیچ‌گونه جدایی از آن ندارند و لذا علیت در اینجا نیز جریان دارد و بنابراین وحدت و نظم جهان را می‌توانیم در ذهن خودمان به‌صورت یک نظام منسجم از قضایا منعکس نماییم، به‌طوری‌که آن ضرورت جهانی، در ذهن ما به‌صورت ضرورتی منطقی آشکار شود. این همان چیزی است که اسپینوزا را به استفاده از روش هندسی واداشته است و این روش را بسیار متناسب با آن جهان‌دیده است. هنگامی‌که جهان به‌صورت علّی و پیوندیافته باهم کار می‌کند، ما اگر بخواهیم این را ترسیم یا مطالعه کنیم، روش هندسی چنین نظم و سیاقی را دارا است.

چارلز پیرس، بنیان‌گذار پراگماتیسم، که خود در ریاضیات صاحب‌نظر است، به اسپینوزا انتقاد می‌کند و می‌گوید او ریاضی و منطق را باهم مخلوط کرده است، درحالی‌که منطق غیر از ریاضیات است. پیرس با این موضوع که ریاضیات را بر منطق استوار کنیم مخالفت دارد و این دو را مستقل از هم می‌داند زیرا ریاضیات را مبتنی بر احتمالات و نه یقین می‌داند. در خصوص این‌که آیا اسپینوزا به‌واقع نیز روش هندسی را بکار گرفته یا تنها شکل ظاهری بحث‌های وی در قالب این روش درآمده نیز انتقادهایی به وی مطرح‌شده است. در اینجا نمی‌توان به این بخش انتقادی پرداخت، اما به یک نمونه اشاره می‌کنیم. پارکینسون (ترجمه Seif, 2007: 31) می‌نویسد: «شاید گمان شود که اسپینوزا نتایج خود را از مقدمات به نحوی استنتاج می‌کند که قضایای هندسی از اصول متعارفه و تعاریف استنتاج می‌گردند، اما بعداً دلایلی ارائه خواهیم کرد که نشان می‌دهند درواقع چنین نیست. به‌طوری‌که یا باید نظام استنتاجی را کاملاً بی‌اساس دانست یا آرایش هندسی (اخلاق) را گمراه‌کننده محسوب کرد.»

مثال دوم از هایدگر است. نگرش فلسفی هایدگر در مورد آدمی این است که موجودیت انسان[7] نوعی «بودن- در- جهان[8]» است که برحسب آن، هر انسانی در یک نقطه مکانی- زمانی خاصی قرار دارد. او در عرصه معرفت‌شناسی، برخلاف روال رایج، دانستن[9] را نه همچون امری شناختی[10] بلکه برحسب همین موجودیت انسان تعریف می‌کند: «دانستن چیزی نیست جز گونه‌ای از بودن- در- جهان؛ به‌ویژه، این نه حتی طریقه‌ای اولیه بلکه طریقه‌ای به ناشدنی (بناشده) از بودن- در- جهان است، طریقه‌ای که همواره تنها بر اساس مواجهه‌ای غیر شناختی ممکن است.» (Haideger, 1985 :164)

هایدگر وقتی وارد زمینه روش‌ها می‌شود، در ابتدا به روش‌های علمی و تجربی جاری نقدی مفصّل دارد و آن‌ها را در تقابل با مبانی فلسفی دیدگاه خویش می‌بیند. تا زمانی که معرفت یک نوع بودن باشد، آنگاه هر نوع جدا شدن از موجودیت‌ها و ارتباط‌ها و شناختی در نظر گرفتن «دانستن» قابل نقد خواهد بود. انتقاد روش‌شناختی هایدگر به علم تجربی از همین‌جا ناشی می‌شود. او معتقد است که در پژوهش‌های تجربی، موجودات دارای موجودیت جداگانه شده‌اند و به عبارت دقیق‌تر ما در پژوهش‌های علمی از چیزها فاصله می‌گیریم و آن‌ها را نظاره می‌کنیم- که برخی به

1 . Geometrical method
2 . definitions
3 . postulates
4 . axioms
5 . problems
6 . theorems
7 . Dasein
8 . being-in-the-world
9 . knowing
10 . cognitive

این مسئله «عینیت[1]» می‌گویند. به عقیده وی، ما با امور به‌صورت شناخت ادراکی محض سروکار نداریم، بلکه حالت ارتباطی و دست‌کاری چیزها را می‌توان شناخت یا دانستن نامید. هایدگر به پیوسته بودن ما با جهان به‌عنوان اقتضای زندگی ما معتقد است.

مثال معروف هایدگر در مورد چکش است: «هر چه ما کمتر به چکش- «شیء» خیره شویم و هر چه بیشتر در پی آن باشیم که آن را برگیریم و مورداستفاده قرار دهیم، رابطه ما با آن بیشتر آغازین خواهد بود.» (Haideger, 1962 ;98) به‌عبارت‌دیگر، اگر چکش را «در» دست بگیریم و به آن خیره شویم، این همان دیدگاه جداسازی و نوعی مواجهه مصنوعی است. وی این مواجهه را «در- دست- بودن[2]» می‌نامد. در مقابل، اگر با چکش مشغول کار شویم و با آن کاری را انجام دهیم، در اینجا چکش نه به‌عنوان یک "شیء"، بلکه به‌عنوان «ابزار» و وسیله دم‌دستی خواهد بود. وی این مواجهه را «دم- دستی- بودن[3]» می‌نامد و اصیل در نظر می‌گیرد. هایدگر در نقد مواجهه اول و حمایت از مواجهه دوم می‌گوید: «آن نوع مواجهه که به ما نزدیک‌تر است... شناخت ادراکی محض نیست بلکه آن نوع توجه است که چیزها را دست‌کاری می‌کند و در معرض استفاده قرار می‌دهد.» (Haideger, 1962 ;98) بنابراین، هایدگر روش مناسب پژوهش را روشی می‌داند که در متن عمل جریان داشته باشد نه اینکه تأملی[4] و مبتنی بر جداسازی باشد.

به نظر می‌رسد که اسپینوزا و هایدگر در تقابل با یکدیگر قرار دارند؛ یکی بر روش تأملی و قیاسی نظر دارد و دیگری روش را در متن عمل می‌خواهد. اما وجه مشترک آن‌ها در این است که هر دو بر اساس مبانی فلسفی خود و متناسب با این مبانی به سراغ روش‌ها آمده‌اند و ویژگی روش‌ها را مشخص کرده‌اند. به‌این‌ترتیب، تأثیرگذاری مبانی فلسفی بر روش‌های پژوهش را مشخص کردیم.

چگونگی تاثیرآفرینی مبانی فلسفی بر روش‌های پژوهش

حال به سؤال اساسی خود می‌رسیم: این‌که ارتباط مبانی فلسفی با روش‌های پژوهش چگونه است؟ به‌عبارت‌دیگر، با قبول تأثیرگذاری مبانی، نحوه آن مورد پرسش است. در پاسخ به این پرسش نظرات مختلفی وجود دارد. من در اینجا از سه دیدگاه سخن می‌گویم و با دوتای آن‌ها مخالفت و از دیدگاه سوم حمایت خواهم کرد.

دیدگاه اول: رابطه تعین

دیدگاه نخست به رابطه تعیّن[5] باور دارد، یعنی مبانی فلسفی به‌طورقطع نوع روش‌ها را معین می‌کنند. ازآنجاکه فلسفه‌های مختلف رقیب هم محسوب می‌شوند، یکی از نتایج این دیدگاه آن است که رابطه بین روش‌های پژوهش را، به‌تبع رقابت فلسفه‌های بنیادی آن‌ها، رابطه‌ای تباینی همچون دایره‌های مجزا از هم می‌بینند. این شبیه رویکرد پارادایمی خواهد بود که بگوییم هر دیدگاه فلسفی، متمایز از دیگر دیدگاه‌ها، برای خود پارادایم خاصی است و در دامنه خود، نسبت به روش‌هایی که داخل آن قرار می‌گیرند تعیّن بخش است و درعین‌حال، نسبت قیاس ناپذیری[6] بین پارادایم‌ها وجود دارد.

یک نمونه از این دیدگاه را می‌توان در نزد ضیاءالدین سردار که در زمینه اسلامی کردن معرفت پژوهش می‌کند ملاحظه نمود. او در مقایسه میان جهان‌بینی یونانی و چینی، تمایز تام میان آن‌ها را تبیین می‌کند و بر آن است که این تمایز به عرصه نگرش علمی و فنّاورانه نشأت یافته از آن‌ها نیز سرایت می‌کند: «با این توصیف کوتاه ملاحظه می‌کنیم که جهان‌بینی‌های تمدن‌های چینی و یونانی، به نحو متمایزی متفاوت‌اند... سؤال اساسی این است که آیا این دو جهان‌بینی، نظام‌های متمایز و یگانه‌ای برای علم و فنّاوری نیز ایجاد می‌کنند؟...حتی یک آزمون عادی از علوم چینی و یونانی آشکار می‌سازد که این‌ها دو طریقه متمایز از دانستن و حل مسئله هستند.» (Sardar, 1985; 8) به‌عنوان نمونه، وی اشاره می‌کند: «در مقابل علم چینی‌ها که گرایش مسلط آن به استدلال و تحلیل در مورد پدیده‌ها برحسب

1 . objectivity
2 . present-at-hand
3 . ready-to-hand
4 . reflective
5 . determination
6 . incommensurability

منطق دیالکتیکی است که در آن از مقوله‌بندی خشک «الف یا نا الف» پرهیز می‌شود، علم یونانی مبتنی بر منطق خطی بود و فرو کاهش را مورد تأکید قرار می‌داد.» (ص. ۱۴)

سردار بحث خود را به علم اسلامی می‌کشاند و در آنجا نیز بر هویت متمایز آن تأکید می‌کند: «درحالی‌که شیوه‌های مختلف مطالعه طبیعت و واقعیت به نحو یکسانی در اسلامی معتبر هستند، همگی در خدمت ارزش‌های ازلی وحی قرآنی قرار دارند. به‌این‌ترتیب، معرفت‌شناسی اسلامی بر پی‌جویی همه گونه‌های معرفت در چارچوب ارزش‌های ازلی که سنگ محک تمدن اسلامی‌اند تأکید می‌ورزد.» (ص ۱۹) وی همچنین می‌گوید:«این تأکید فراگیر بر وحدت علم و دین، دانش و ارزش‌ها، فیزیک و متافیزیک است که منش یگانه علم اسلامی را بدان عطا می‌کند.» (ص۳۸) نشانه‌ای از این «منش یگانه[1]» علم اسلامی ازنظر سردار این است که در تمدن اسلامی، جامع‌الاطراف بودن (polymathy) معیار بوده است، یعنی دانشمندان به اقتضای معرفت‌شناسی کل‌نگر اسلامی خود را ملزم می‌دیدند که در همه زمینه‌های علمی وارد شوند: «وجود فرد جامع‌الاطراف همچون ویژگی پایدار اسلام کلاسیک، حاکی از نگرشی فکری است که به نحو بنیادی از نگرش حاکم بر تمدن غربی متفاوت است.» با توجه به این تفاوت بنیادی، وی می‌کوشد تقابل‌های همه‌جانبه میان علم اسلامی و علم غربی را نشان دهد.

این سخن سردار شگفت‌آور است که نگرش جامع‌الاطراف، نشانه‌ای از تفاوت بنیادی میان معرفت‌شناسی اسلام و غرب است زیرا نخستین چهره جامع‌الاطراف برای مسلمانان، یک متفکر غربی در تمدن یونان، یعنی ارسطو، بود که آن‌ها به سبب همین جامعیت وی را معلم اول نامیدند. آنگاه کوشش برای شبیه شدن به ارسطو در جامع‌الاطراف بودن، یکی از تلاش‌های متفکران مسلمان بوده است و هنگامی‌که کسی چون فارابی به چنین منزلتی دست یافت وی را، بعد از ارسطو، معلم‌ثانی لقب دادند. به‌علاوه، جامع‌الاطراف بودن را از جهت دیگری نیز نمی‌توان خصیصه اساسی معرفت‌شناسی اسلامی دانست زیرا این خصیصه جنبه امکانی و تاریخی دارد، چه وابسته به میزان علم است. درزمانی همچون زمان کنونی، به سبب تخصصی شدن زائدالوصف علوم، امکان جامع‌الاطراف شدن، روزبه‌روز محال‌تر می‌شود.

اما از این نکته که بگذریم، مشکل اساسی دیدگاه تباینی در همین تباینی است که میان دیدگاه‌ها جستجو می‌کند. دیدگاه تعین کامل، در شکل تباینی خود، با این مشکل روبرو است که روش‌های پژوهش را از عینیت ساقط می‌کند و اعتبار آن‌ها را تنها اعتباری درونی و برحسب مبانی فلسفی تعریف می‌کند. بر این اساس، باید گفت که دیدگاه پارادایم‌نگری به سبب همین محدود کردن اعتبار روش‌ها به اعتبار درونی قابل انتقاد است. پارادایم‌نگری که امروزه به شهرتی همه‌جایی، حتی فراتر از عرصه علم، دست‌یافته است، با این مشکل مواجه است. انتقادهای فراوانی به تامس کوهن از جهت نسبیت‌گرایی دیدگاه پارادایمی وارد شد و او نیز سعی بسیاری کرد که این اتهام را از خود برطرف نماید، اما پارادایم‌نگری در شکل تند خود از نسبیت‌گرایی بدخیم رهایی ندارد. همین نسبیت‌گرایی بدخیم که نقطه مشترکی میان دیدگاه‌ها باقی نمی‌گذارد، منجر به نفی امکان داوری میان دیدگاه‌ها می‌شود و به‌این‌ترتیب، برای هیچ دیدگاهی اعتبار عینی باقی نمی‌ماند. مشکل دوم دیدگاه تعین‌گرا این است که از وجود زیرلایه‌های مشترک میان دیدگاه‌های رقیب غفلت می‌کند و با نادیده گرفتن آن‌ها تمایز و تباین را برجسته می‌سازد. این نکته را در بررسی دیدگاه سوم بیشتر توضیح خواهیم داد.

دیدگاه دوم: رابطه عدم تعین

دیدگاه دوم، رابطه میان مبانی فلسفی و روش‌های پژوهش را به‌صورت عدم تعیّن[2] در نظر می‌گیرد، به این معنا که مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی، درصورتی‌که وجود داشته باشند و کسانی به آن‌ها باور داشته باشند، تعیین‌کننده روش پژوهش نیستند.

حامیان دیدگاه دوم، دو دلیل برای نظر خود اقامه می‌کنند. نخست این‌که فلسفه‌های مختلف، در مقام روش به اشتراک می‌رسند و دوم این‌که فلسفه‌های واحد و هم‌خانواده، در مقام روش، راه‌های متفاوتی را اتخاذ می‌کنند. به‌طور

1 . unified character
2 . indetermination

مثال، برای دلیل اول می‌توان اشاره کرد که فیلسوفان ایدئالیست و اگزیستانسیالیست که باهم سر تعارض دارند، از حیث روش‌شناسی می‌توانند به روش پدیدارشناسی پایبند باشند، چنان‌که هگل ایدئالیست و سارتر اگزیستانسیالیست که در تقابل شدید با ایدئالیسم هگلی قرار داشت، هر دو به این روش پایبند بوده‌اند. همچنین، به‌عنوان مثالی برای دلیل دوم، می‌توان به اختلاف روشی فیلسوفان مسلمان اشاره کرد که در عین قرار داشتن در قلمرو فلسفه اسلامی، برخی چون ابن‌رشد به روش استدلالی و برخی دیگر چون شهاب‌الدین سهروردی به روش شهودی روی آوردند.

می‌توان گفت که قدم آخر در نفی تعین مبانی فلسفی بر روش‌های پژوهش را کواین برداشته است. این ازآن‌رو است که وی با انکار وجود فلسفه اولی[1] در اصل، بند ناف وابستگی روش‌ها به مبانی فلسفی را به‌طور کامل قطع می‌کند. وی معتقد است که ما باید فلسفه اولی را از مقام صدارتی که یافته بود به زیر بکشیم و مغلوب علم کنیم و به همین دلیل است که فلسفه و معرفت‌شناسی را در علوم طبیعی جای می‌دهد. معرفت‌شناسی طبیعی شده[2] یعنی این‌که تکلیف چیستی معرفت را باید نه در فلسفه بلکه در علوم طبیعی مانند روان‌شناسی نوروفیزیولوژیک مشخص کرد (Kevain, 1969). به عقیده کواین نیازی نیست که علم از فلسفه مجوز بگیرد، بلکه برعکس بسیاری از سؤال‌های فلسفه از طریق علم پاسخ داده می‌شود.

ریچارد رورتی بر آن است که دیدگاه کواین در مورد معرفت‌شناسی به‌منزله امری طبیعی، به معنای جان‌سپاری معرفت‌شناسی سنتی است: «زیرا اگر ما روان‌شناسی فیزیولوژیک داریم تا مکانیزم‌های علّی را پوشش دهد، و تاریخ و جامعه‌شناسی علم داریم تا مواردی را بازشناسد که در آن‌ها جملات مشاهده‌ای، در ساختن یا تجزیه کردن نظریه‌ها بکار گرفته می‌شوند یا از آن‌ها اجتناب می‌شود، در این صورت، معرفت‌شناسی کاری برای انجام دادن ندارد.» (Rorty, 1976: 225) ازنظر رورتی، موضوع‌های متمایز علوم (و به‌تبع آن، روش‌های پژوهش) وابسته به علایق عملی محققان است و به‌این‌ترتیب، ملاحظه‌های هستی‌شناختی را از اصل باید کنار گذاشت: «مرزهای میان موضوع‌ها با نظر به علایق عملی رایج ترسیم می‌شوند نه با جایگاه هستی شناختی مفروض» (Rorty, 1982: 203).

دیدگاه عدم تعین نیز از جهاتی قابل انتقاد است و پذیرفتنی نمی‌نماید. در مورد دو دلیلی که حامیان این دیدگاه عرضه می‌کنند، جای تامل وجود دارد. اما دلیل نخست، بیانگر این بود که دیدگاه‌های فلسفی مختلف، به روش واحدی پایبند می‌شوند. در این دلیل، نکته‌ای به مسامحه برگزار می‌شود و آن مفهوم «روش واحد» است. باید پرسید: آیا روشی که دیدگاه‌های مختلف فلسفی بکار می‌گیرند، به‌واقع روش واحدی است؟ آیا اگر بگوییم روش پدیدارشناسی توسط هگل و سارتر به کار گرفته‌شده، این بدان معناست که پدیدارشناسی در نزد هر دو آن‌ها به‌گونه‌ای واحد و یکسان استفاده‌شده است؟ آنچه در اینجا نادیده گرفته می‌شود، وجود روایت‌های مختلف از پدیدارشناسی است که صرف یک نام مشترک نمی‌تواند تفاوت‌ها را حذف کند. بنابراین، چرا نباید نقش اختلاف فلسفی را در ظهور این تفاوت‌های روشی در نظر گرفت؟

همین مسامحه در خصوص دلیل دوم نیز قابل‌ذکر است. اگر گفته می‌شود که در «فلسفه واحدی» از روش‌های مختلف استفاده می‌کنند، آیا این بدان معناست که این فلسفه موردنظر به‌واقع واحد است یا روایت‌های مختلفی از آن فلسفه وجود دارد؟ در مثال مذکور، آیا ابن‌رشد و سهروردی را به نحو یکسان فیلسوفان اسلامی نامیدن، حاکی از آن است که آن‌ها در مقام مبانی فلسفی اختلافی ندارند؟ و اگر دارند چرا نباید اختلاف در روش‌های آن‌ها را در این اختلاف فلسفی ردیابی کرد؟

اما در باب مخالفت‌های بنیادین فیلسوفان نوعمل‌گرا باوجود و تأثیر مبانی فلسفی بر روش‌های پژوهش چه می‌توان گفت؟ تا جایی می‌توان با سخن کواین و رورتی موافقت نمود و آن تا بدین جاست که فلسفه ازاین‌جهت «اُولی» نیست که بتواند به‌صورت یک‌جانبه و از پیش، تکلیف روش‌های پژوهش علمی را مشخص کند بلکه باید یک‌جهت «اُخری» نیز داشته باشد و در انتظار دگرگونی توسط بازخوردهای فعالیت علمی دانشمندان بماند. اما اگر بخواهیم سخنان آنان را به این معنا در نظر بگیریم که فلسفه به‌هیچ‌وجه «اُولی» نیست و هیچ‌گونه نقش مقدمی نسبت به روش‌های پژوهش بازی نمی‌کند، این قابل‌قبول به نظر نمی‌رسد. نقش پیش‌فرض‌های دانشمندان را در فعالیت و

1 . first philosophy
2 . epistemology naturalized

ازجمله روش‌شناسی مورداستفاده آن‌ها نمی‌توان نادیده گرفت. به‌طور مثال، اگر خود کواین، فلسفه و معرفت‌شناسی را تابع علم تجربی می‌کند، این در لایه عمیق‌تری، حاکی از نوعی علم‌گرایی است که خود مبنایی فلسفی محسوب می‌شود. به‌این‌ترتیب، نمی‌توان کار علم را از پیش‌فرض‌های فلسفی، حتی در شکل موقت آن‌ها، برکنار دانست.

دیدگاه سوم: رابطه تعین ناقص

نظر سوم حاکی از تعیّن ناقص[1] روش‌های پژوهش توسط مبانی فلسفی است. به‌عبارت‌دیگر، بر این اساس، میان مبانی فلسفی با روش‌ها نوعی رابطه تعیّن ملایم وجود دارد. به گمان من، این دیدگاه از دو دیدگاه دیگر قابل دفاع‌تر است زیرا با مشکلات آن‌ها روبرو نیست.

اما چرا تعین مبانی بر روش‌های پژوهش را باید ناقص دانست. دو دلیل در این مورد می‌توان ذکر کرد. نخست این‌که روش‌های پژوهش، تنها وامدار و وابسته به مبانی فلسفی پژوهشگر نیستند بلکه از سوی دیگر، باید با جهان و چیزها مرتبط باشند. این اقتضای تجربی، به معنای عام کلمه، منبع تأثیری بر روش‌های پژوهش است. این روش‌ها همچون پلی میان مبانی فلسفی و واقعیت‌های جهان هستند. بنابراین درنهایت، روش‌ها تحت تأثیر گونه‌ای ارتباط متقابل میان مبانی فلسفی و واقعیت‌های جهان قرار دارند. این واقعیت‌های جهان که در دیدگاه واقع‌گرایی سازه‌گرا بسیار پیچیده در نظر گرفته می‌شوند، خود نیز تا حدی تعین کامل را سست می‌کنند. این نکته در ادامه توضیح داده خواهد شد.

دوم این‌که همین سویه واقعیت‌های جهان و مواجهه با آن‌ها فراهم آورنده لایه زیرین مشترکی و بسا نامحسوسی میان دیدگاه‌های فلسفی مختلف است. هرچند این دیدگاه‌ها در برابر هم صف می‌کشند اما این صف‌کشی، همه داستان نیست و این صف‌کشی همه‌چیز را تعیین نمی‌کند بلکه تا حدی تعیین‌کننده است. بخشی از تأثیر نیز از ناحیه واقعیت و لایه زیرین مشترک دیدگاه‌هاست. درعین‌حال که این دیدگاه‌ها در پی آن‌اند که «تفسیری» از واقعیت‌های جهان فراهم آورند اما این تفسیر چندان آزاد از خود واقعیت‌ها نیست. به‌عبارت‌دیگر، همان‌گونه که واقعیت‌ها از یک‌جهت تابع تفسیرند و برحسب تفسیر، معنای ویژه‌ای می‌یابند، تفسیرها نیز از جهت دیگر، تابع واقعیت‌هایند و دامنه معناهای مورداستفاده در آن‌ها برحسب این واقعیت‌ها محدود می‌گردد. تفسیرها نمی‌توانند نسبت به همه وجوه واقعیت بی‌اعتنا باشند و چشم‌بسته به ظهور برسند. خضوع در برابر واقعیت‌های جهان، نیمی از سرنوشت همه تفسیرهاست و در همین نیمه پنهان و نامحسوس، سنگ بنای مشترکی برای دیدگاه‌های فلسفی فراهم می‌آید.

برای تبیین این بحث می‌توان از ویتگنشتاین (Vitgoneshtin, 1972) در اثرش تحت عنوان «در باب یقین» الهام گرفت. او در این اثر از بنیادگرایی[2] حمایت کرده است. بنیادگرایی در مفهوم کلی آن به این معناست که محتویات یک نظام فکری به دو قسمت بنیادی و روبنایی تقسیم شوند و آنچه بنیادی است، نقطه اتکای قسمت روبنایی باشد. درواقع، ویتگنشتاین با بنیادگرایی به معنای سنتی آن مخالف است. به‌طور مثال، بنیادگرایی دکارتی موردقبول ویتگنشتاین نیست زیرابه نظروی دکارت در پی آن بود که برخی از گزاره‌های نظام فکری را به‌عنوان بنیادهای مطلق در نظر بگیرد و به‌عبارت‌دیگر، بر این نظر بود که بنیادهای مطلق، جنس گزاره‌ای دارند (Sharok-Moial, 2003: 127 پاورقی 6). به بیان استرول (Strul; 1994: 145) ویژگی بنیادگرایی سنتی این است که مبنا و بنا را از یک جنس می‌داند و وی از آن به‌عنوان بنیادگرایی همگن[3] یاد می‌کند. اما ویتگنشتاین درعین‌حال که بنیادگرایی مطلق را می‌پذیرد، به تعبیر استرول، آن را به‌صورت بنیادگرایی ناهمگن[4] در نظر می‌گیرد. بر این اساس، درحالی‌که بنای نظام فکری از جنس گزاره است، بنیاد مطلق آن، غیر گزاره‌ای[5] است. بنابراین، یقینی که در این سطح بنیادی قرار دارد، یقینی گزاره‌ای نیست بلکه یقینی حیاتی است. ویتگنشتاین در این مورد می‌گوید:

حال مایلم این یقین را نه به‌منزله چیزی نظیر شتاب‌زدگی یا سطحی بودن، بلکه به‌منزله (یک) نحوه زیست لحاظ کنم. (این بسیار بد بیان‌شده و چه‌بسا بد هم تصور شده باشد). لیکن این بدان معناست که می‌خواهم آن را

1 . under-determination
2 . foundationalism
3 . homogeneous foundationalism
4 . heterogeneous
5 . non-propositional

چیزی تصور کنم که ورای موجه یا ناموجه بودن واقع است؛ گویی به‌منزله چیزی مربوط به حیوانیت. (Vitgeneshtin, 2000/ 1972 ترجمه Hoseini, 2000: 113)

چنان‌که ملاحظه می‌کنیم، ازنظر ویتگنشتاین، این یقین بنیادی در ورای موجه بودن یا ناموجه بودن قرار دارد و مقتضای حیات و زندگی است. به همین دلیل وی با دکارت مخالفت می‌کند زیرا «می‌اندیشم پس هستم» در پی موجه کردن این یقین بنیادی است.

اما ویتگنشتاین از یک بنیادگرایی نسبی نیز حمایت کرده است. در این حالت، بنیادها از جنس گزاره‌اند و در داخل بنا قرار دارند اما آنچه آن‌ها را به بنیاد تبدیل می‌کند، تنها قیاس آن‌ها با سایر گزاره‌هاست. یعنی به برخی از گزاره‌ها تکیه می‌کنیم تا گزاره‌های دیگر را توضیح دهیم و بنابراین دسته نخست به‌صورت بنیاد درمی‌آیند. وی از این‌ها به‌عنوان گزاره‌های لولایی[1] یاد می‌کند که همچون لولای یک در، نقطه اتکا هستند تا در بر محور آن‌ها بگردد. در این‌گونه از بنیادگرایی، آنچه بنیاد است به‌طور مطلق بنیاد نیست بلکه تنها نسبت به سایر گزاره‌ها بنیاد است. به‌طور مثال، گزاره «آب در 100 درجه می‌جوشد» نسبت به بازی زبانی خاصی، مانند بازی زبانی شیمی، بنیادی است اما وقتی همین گزاره در مقایسه با گزاره «دنیا مدت‌ها پیش از تولد من وجود داشت» در نظر گرفته می‌شود، مشخص است که دومی بنیاد اولی است و حتی نسبت به همه بازی‌های زبانی خاص، بنیاد محسوب می‌شود (Beris, 2009:19).

آنچه ویتگنشتاین می‌گوید ازاین‌جهت قابل‌توجه است که بنیادگرایی مطلق، به تعبیری که ذکر شد، در مورد همه دیدگاه‌های فلسفی صادق است. همه این دیدگاه‌ها در سطح زیست آدمی، یقین‌های مربوط به زندگی و جهان را به‌صورت غیر گزاره‌ای مفروض می‌گیرند و این نقطه اشتراک مهمی میان دیدگاه‌هاست که نامحسوس است. به‌علاوه، در سطح گزاره‌ای، بنیادگرایی نسبی جریان دارد و ممکن است آنچه از یک دیدگاه، بنیادی است، از دیدگاه دیگر بنیادی نباشد.

حال می‌خواهم برای این بنیادگرایی نسبی نمونه‌ای از مباحث دینی را ذکر کنم. برخی از محققان معتقدند که روش پژوهش در پدیده‌های جهان از دیدگاه اسلام باید همان روش تفسیر و تأویل باشد که در مورد کتاب قرآن مطرح است زیرا جهان نیز از دیدگاه اسلام یک کتاب است، با این تفاوت که به زبان تکوین نوشته شده است. اما چنین بنیادگرایی مطلقی در دیدگاه اسلام قابل دفاع به نظر نمی‌رسد بلکه باید گفت نگاه آیت انگار به پدیده‌ها و روش‌های مبتنی بر این نگاه، یعنی تفسیر و تأویل، می‌تواند از یک منظر، بنیاد و حتی بنیاد ژرف‌تر باشند، گرچه با تغییر منظر، چیز دیگری بنیاد می‌شود و بنابراین روش‌های پژوهشی دیگری قابل‌طرح خواهد بود.

برای مثال، در آیات زیر می‌توان از سه نوع نگاه ذات انگار، ابزار انگار و آیت انگار سخن به میان آورد. نگاه ذات انگار حاکی از آن است که هر موجودی در جهان، یک «شیء» است و به‌خودی‌خود مطرح است. در نگاه ابزارانگار، چیزها نه به‌عنوان شیء بلکه به‌عنوان وسیله‌ای برای نیل به غایتی نگریسته می‌شوند. سرانجام، در نگاه آیت انگار، هر چیزی در جهان «نشانه‌ای» از خداست. حال به این مثال از قرآن توجه کنیم: «و ما تلک بیمینک یا موسی قال هی عصای اتوکوا علیها و اهش بها علی غنمی و لی فیها مآرب اخری قال القها یا موسی فالقیها فاذا هی حیه تسعی قال خذها و لاتخف سنعیدها سیرتها الاولی» (طه: 17- 21)

خداوند از موسی (ع) می‌پرسد که آنچه وی در دست دارد «چیست». او می‌گوید: این عصای من است. در این پاسخ به چیستی آنچه در دست موسی است، نگاهی ذات انگار وجود دارد و وی از چیزی به‌عنوان "عصا" سخن می‌گوید. در ادامه می‌گوید: به آن تکیه می‌کنم و با آن برای گوسفندهایم برگ می‌ریزم و به کمک آن به مقاصد دیگری نیز جامه عمل می‌پوشم. این توصیف حضرت موسی از همان چیز، ابزارانگارانه است. آنگاه خدا از موسی می‌خواهد که آن را بیفکند و ناگاه عصا به‌صورت ماری جنبان درمی‌آید. اینجا خداوند موسی را به نگاهی آیت انگار دعوت کرده است که ببیند این عصا آیتی از قدرت الهی است که می‌تواند در برابر فرعون اقامه شود. سپس خداوند فرمود که عصا را بگیر و نترس، ما آن را به حالت اولش برمی‌گردانیم.

چنان‌که ملاحظه می‌کنیم، سه رویکرد به یک‌چیز مطرح‌شده که هر رویکردی اقتضای روش‌شناختی خود را دارد. اگر رویکرد ذات انگار داشته باشیم، می‌توانیم از روش تجزیه‌ای برای شناخت آن استفاده کنیم و آن را به ذرات تشکیل‌دهنده تقسیم کنیم، چنان‌که می‌توانیم از روش سیستمی برای شناخت آن بهره بگیریم به این معنا که این بار آن را چون جزئی از یک مجموعه بزرگ‌تر در نظر می‌گیریم تا جایگاه آن بشناسیم. اما اگر رویکرد ابزار انگار داشته باشیم، می‌توانیم از روش کارکردی[2] بهره بگیریم و فواید مترتب بر آن را نسبت به مقاصد خود بسنجیم. سرانجام، اگر

1 . hinge proposition
2 . functional

رویکردی آیت‌انگار اتخاذ کنیم، باید از روش‌های نشانه‌شناسی یا هرمنوتیک بهره بگیریم. چنین مانور روش‌شناختی متعددی هنگامی میسر است که از تعین قاطع مبانی فلسفی یا فکری سخن نگوییم که تنها یک روش را برمی‌تابد بلکه تعین ناقص را در نظر بگیریم که امکان بنیادگرایی نسبی را فراهم می‌نماید.

از تعین ناقص می‌توان به‌عنوان تغافل روش‌شناختی نیز یاد کرد. تغافل روش‌شناختی یعنی ما بنا را بر این بگذاریم که جنبه‌ای را نمی‌بینیم و این‌یک تغافل و عمدی است، غفلت نیست. ما در بحث هستی‌شناسی باید بتوانیم قائل به تغافل باشیم، یعنی در هر نوبت، زاویه دید خاصی داشته باشیم و این باعث گسترش عرصه روش‌شناختی می‌شود. لزومی ندارد که حالت تعیّن قطعی داشته باشیم، این روش نگرش بر کار ما تأثیر می‌گذارد. تغافل روش‌شناختی در واقع‌گرایی سازه‌گرا معنای خاصی دارد. در واقع‌گرایی سازه‌گرایانه نظر بر آن است که هم واقعیت پیچیده است و هم ما ذهنی داریم که پیچیده است و این دو در کنار هم هستند. خود این پیچیدگی‌های دوجانبه به تعین ناقص روش‌های پژوهش دامن می‌زنند و امکان مانور روش‌شناختی را فراهم می‌آورند.

اینکه چطور و تا چه اندازه می‌توان تغافل نمود، مهم است. این تغافل دارای حدومرز است. وقتی واقعیت پیچیده باشد، از دو نکته می‌توان سخن گفت: خطا شکیبی واقعیت؛ تفاوت شکیبی واقعیت. در خطا شکیبی واقعیت سخن از این است که واقعیت به خطاهای کوچک ما واکنش نشان نمی‌دهد (مثل نظریه زمین مسطح). همچنین واقعیت، تفاوت شکیب است، به این معنا که در برابر تفاوت‌های ما واکنش نشان نمی‌دهد. به‌طور مثال، اگر واقعیتی برای وجود انسان برقرار باشد و درعین‌حال انسان‌ها سبک‌های مختلفی برای زندگی اختیار کرده باشند که هیچ‌کدام هم غلط نباشد بلکه تنها باهم متفاوت باشند، در این صورت می‌توان گفت که آن واقعیت، این گوناگونی سبک‌های زندگی را برمی‌تابد و این تفاوت شکیبی واقعیت است.

با پیچیده شدن واقعیت، امکان سازه پردازی ما افزایش می‌یابد؛ خواه سازه‌هایی که خطا باشند و دوامی هرچند موقت داشته باشند و خواه سازه‌هایی که به گونه‌های متفاوت در قبال یک واقعیت قرار داشته باشند. این دو امر سبب می‌شوند که ما بتوانیم دامنه تغافل‌مان را نسبت به واقعیت تعیین کنیم. سازه‌های خطا حدود واقعیت را درمی‌نوردند. این سازه‌ها خود دو گونه‌اند: یا بالفعل می‌توانیم مشخص کنیم که حدود واقعیت را در می‌نوردند، یا بالقوه چنین هستند و در بلندمدت مشخص می‌شود که چنین بوده‌اند؛ مانند بسیاری از نظریه‌های علمی که غلط بودند و اثبات این نادرستی زمان‌بر بوده است.

در مورد سازه‌های خطایی که بالفعل هستند و همین حالا مشخص است که مرز واقعیت موردمطالعه ما را در می‌نوردند، باید جلوی آن‌ها را بگیریم و تغافل در اینجا بی‌معنا است. مثلاً به‌کارگیری سازه شمارشی (۱ و ۲ و ۳ و ...) برای امور غیرقابل‌شمارش بی‌معناست؛ مانند این‌که کسی بخواهد در آسمان ابری سنگین به شمارش ابرها بپردازد یا در یک متن که مفاهیم آن به‌شدت درهم‌تنیده‌اند، به شمارش مفاهیم بپردازد درحالی‌که درهم تنیدگی آن‌ها امکان شمارش را منتفی می‌کند زیرا شمارش بر تفکیک استوار است (Mack Manus, 2007). هم‌چنین است استفاده از سازه‌های بویایی برای مفاهیم بی‌بو (مثلاً شخصیت) یا استفاده از سازه‌های حافظه‌ای برای فهم. بنابراین، در خصوص خطاهای بالفعل نباید تغافل بورزیم. اما در مورد خطاهای بالقوه، یعنی سازه‌هایی که در بلندمدت معلوم می‌شود که خطا بوده‌اند، حد تغافل، یا بهتر است بگوییم غفلت، همین بازه زمانی است. یعنی هنگامی‌که معلوم شد سازه‌ای خطا بوده است، نباید با تغافل، همچنان به استفاده از آن سازه ادامه داد. اما به‌طور طبیعی تا زمانی که این خطا مشخص نشده است، ممکن است بکار گرفته شود و بر این به‌کارگیری هم از ناحیه واقعیت تعرضی نخواهد شد.

حال در مورد سازه‌های متفاوت چه می‌توان گفت؟ این‌گونه سازه‌ها که در دامنه تفاوت شکیبی واقعیت قرار دارند، همگی قابل‌پذیرش‌اند و بنابراین می‌توان یکی را نادیده انگاشت و دیگری را بکار گرفت. مثال آن ارزشیابی‌های کمّی و کیفی در آموزش‌وپرورش است. این ارزشیابی‌های کمّی و کیفی با نظر به واقعیت پیشرفت دانش‌آموز، در دامنه تفاوت شکیبی واقعیت قرار دارند و هر دو پذیرفتنی‌اند. حال اگر به دلیلی یکی از این‌ها را کنار گذاشتیم، به این معنا نخواهد بود که آن غلط بوده است. در مورد ارزشیابی کمّی دو اشتباه رخ‌داده است: یکی توسط کسانی که می‌گویند ارزشیابی کمی «درست» است و واقعیت را نشان می‌دهد و دیگر توسط کسانی که می‌گویند این نوع ارزشیابی «نادرست» است و باید ارزشیابی کیفی را جایگزین آن کرد. اما نکته در این است که ارزشیابی کمّی و کیفی دو مقیاس‌اند با حدود

خودشان، نه این‌که یکی درست و دیگری نادرست باشد. اگر حدود توانایی هر یک از این روش‌ها را رعایت نمائیم، می‌توانیم از هر دو استفاده کنیم. پس ارزشیابی کمّی و کیفی دو روش هستند، مثل درجه سانتی‌گراد و درجه فارنهایت که هر دو مقیاس هستند و می‌توان از هر یک به‌گونه‌ای استفاده کرد.

منابع

Parkinson, J. H. D. (2008). *Spinoza's theory of knowledge*. (Trans.) M. Seif, Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian]..

Brice, R. G. (2009). *Recognizing targets: Wittgenstein's exploration of a new kind of foundationalism in On Certainty*. Philosophical Investigations, Vol. 32 No.1: 1-22.

Byrne, L. (2007). *The geometrical method in Spinoza's Ethics*. *Poetics Today*. Vol. 23 No. 3: 443-474.

Dea, S. (2004). Merely a veil over the living thought: Mathematics and logic in Peirce's forgotten Spinoza review. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol, 24, No, 4: 501-517.

Heidegger, M. (1962). *Being and time*, (trans.) J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Blackwell.

Heidegger, M. (1985). *History of the concept of time*, (trans.) T. Kisiel. Indianapolis: Indiana University Press.

McManus, D. (2007). Heidegger, measurement and the 'intelligibility' of science. *European Journal of Philosophy* Vol. 15 No.1: 82-105.

Moyal-Sharrock, D. (2003). *Logic in action: Wittgenstein's logical pragmatism and the importance of skepticism*. Philosophical Investigations Vol. 26 No.2: 125-148.

Quine, W.V. (1969). Epistemology naturalized. In W.V. Quine (ed.), *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press.

Rorty, R. (1976). *Philosophy and the mirror of the nature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Sardar, Z. (1985). *Argument for Islamic Science*. Aligarh: Center for Studies on Science.

Spinoza, B. (1930). *Ethics, In Spinoza: Selections*. (ed.) J. Wild. New York: Charles Scribner's Sons.

Stroll, A. (1990). *Moore and Wittgenstein on certainty*. New York: Oxford University Press.

Wittgenstein, L. (1972). *On certainty*. (Eds.) G.E.M. Anscombe and G.H. Von Wright. (Trans.) D. Paul and G.E.M. Anscombe New York: Harper & Row.