

## پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی

عبدالرزاق حسامی فر<sup>۱</sup>

### چکیده

پراگماتیسم در طبقه‌بندی فلسفه معاصر به دو سنت تحلیلی و قاره‌ای، جایگاه بینابینی دارد و البته قرابت آن به فلسفه تحلیلی بیشتر است. پیوند میان پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی را در نیمه نخست قرن بیستم می‌توان در تأثیری ملاحظه کرد که اندیشه پدیدآورندگان این سنت، به ویژه ویلیام جیمز، بر فیلسوفان تحلیلی، به ویژه ویتگنشتاین، گذاشته است؛ چنانکه می‌توان مشابهت‌هایی میان سخنان جیمز و بخشی از نظریات ویتگنشتاین، مثل نظریه مشابهت خانوادگی، مشاهده کرد. تأثیر و تأثر میان این دو سنت فلسفی در نیمه دوم قرن بیستم چندان گسترش یافته است که فیلسوفان برجسته سنت تحلیلی در این دوره پراگماتیست‌هایی چون کواین، کریپکی، پاتنام، رورتی و سلارز بودند و از این رو مفهوم پراگماتیسم تحلیلی مطرح شد. در این مقاله ابتدا درباره نسبت میان اندیشه‌های ویلیام جیمز و ویتگنشتاین بحث می‌شود و پس از آن نسبت میان پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی در نیمه دوم قرن بیستم در پرتو بررسی اندیشه‌های رورتی و سلارز کاویده می‌شود.

**واژگان کلیدی:** فلسفه تحلیلی، پراگماتیسم، ویلیام جیمز، ویتگنشتاین، ریچارد رورتی، ویلفرد سلارز.

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۲۲

۱. دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، ahesamifar@yahoo.com

## مقدمه

پراگماتیسم را سی. اس. پیرس، ویلیام جیمز و چانسی رایت در اواخر دهه ۱۸۶۰ به وجود آوردند و در ادامه با کار جان دیویی و اف. سی. اس. شیلر تداوم پیدا کرد؛ اما فلسفه تحلیلی در آغاز قرن بیستم با کارهای فرگه، وایتهد و راسل در باب مبانی ریاضیات از یک سو و کارهای مور و راسل در مقام دفاع از رئالیسم در برابر ایده-آلیست‌های بریتانیا از سوی دیگر آغاز شد و در اندیشه فیلسوفانی چون ویتگنشتاین، حلقه وین و فلاسفه آکسفورد (رایل، آستین و استراوسون) ادامه پیدا کرد. فلسفه تحلیلی حدود نیم قرن مهم‌ترین جریان فلسفی در کشورهای انگلیسی‌زبان بوده است. این گرایش فلسفی از زمان فرگه به مسأله معاشناسی ذیل عنوان دلالت<sup>۱</sup> توجه داشته است؛ اما اکنون حدود یک قرن بعد از فرگه، از فرایند رهیافت نظری به مسأله دلالت رویگردان شده و به پراگماتیسم و به صورت جدی به هگل توجه یافته است. از نظر کواين، پاتنام، رورتی، و براندوم<sup>۲</sup> پراگماتیسم جانشینی برای نظریه صوری دلالت است. البته مک داوول<sup>۳</sup> قائل به این نظر نیست (Rackmore, 2004, p. 467).

واژه پراگماتیسم برگرفته از واژه یونانی pragma به معنای عمل و کاری است که انجام می‌شود. این واژه را نخستین بار پیرس در ۱۸۷۸ در مقاله‌ای با عنوان «چگونه اندیشه‌هایمان را روشن کنیم»<sup>۴</sup> به کار برد. وی این مفهوم را چونان قاعده عملی خود توصیف می‌کند؛ یعنی معیاری برای معنا که بر طبق آن معنای یک نظریه همانا ثمرات عملی پذیرش آن نظریه است. ویلیام جیمز این مفهوم را، از معیاری برای معنا در تلقی پیرس، به نظریه‌ای در باب صدق تبدیل کرد که براساس آن اندیشه‌ای صادق است که نتایج پذیرش آن، خوب یا رضایت‌بخش باشد. پراگماتیسم مدعی است که شناخت باید پیوندی با اهداف عملی انسان و سازگاری او با محیط اطرافش داشته باشد. باورهای عقلانی را باید برحسب منافع اجتماعی، اخلاقی و زیست‌شناختی آنها توجیه کرد. حقیقت

۱. reference که راسل به جای آن از تعبیر denotation استفاده می‌کند.

۲. Brandom

۳. McDowell

۴. How to Make Our Ideas Clear?

و نظریه، نه اموری برای حل معماهای انتزاعی، بلکه ابزار و وسیله‌اند. هر اندیشه‌ای که برای زندگی انضمامی انسان ارزش داشته باشد، صادق است. پراگماتیسم انتزاع و اصول مطلق را رد می‌کند و به امور انضمامی، واقعیت‌ها و عمل توجه می‌کند و می‌کوشد علم جدید را، به‌ویژه نظریه تکامل را، در یک فلسفه خطاپذیر<sup>۱</sup> ادغام کند و فلسفه‌ورزی متافیزیکی سنتی را نقد کند. البته خود پیرس چندان موافق با آهنگ ضدعقلانی متأخر در پراگماتیسم نبود (Bunnin & Yu, 2009, p. 546).

نگرش محوری در پراگماتیسم این است که ما باید از جایی آغاز کنیم که خود را چونان انسان‌هایی بیایم مملو از باورها و اعمال و بکشیم به خودمان و جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، معنا ببخشیم و به تعبیر پیرس، ما نباید نظریات مابعدالطبیعی بی‌محتوا را بپذیریم و نیز باید از اندیشه‌های پریشانی که گویی چون انسان‌هایی در جاده‌های عمومی خالی از سکنه قدم می‌زنند، دوری گزینیم. ما باید از انسان‌ها و مکالمات آنها آغاز کنیم. این نگرش که همه بنیانگذاران پراگماتیسم و پیروان ایشان بدان قائل بودند، به یک دیدگاه طبیعت‌گرا در برابر یک دیدگاه فراطبیعت‌گرا منتهی شد.

وقتی شخص پراگماتیست، اصول مربوط به پراگماتیسم را در مورد مفهوم حقیقت به کار می‌برد، مجموعه‌ای از پرسش‌های ضد مابعدالطبیعی بی‌درنگ مطرح می‌شوند. چگونه می‌توان به دنبال حقیقتی بود که فراتر از تجربه است و چگونه یک پژوهشگر می‌تواند متدلوزی‌ای را بپذیرد که او را به چنین هدفی می‌رساند؟ پیرس می‌گوید که نظریه مطابقت در باب صدق یا حقیقت، آن را به یک واژه بی‌فایده تبدیل می‌کند و با توجه به اینکه این معنا از واژه «صدق» بدون استفاده است، بهتر است آن را به معنای دیگری به کار ببریم. از نظر او نظریه مطابقت یک تعریف اسمی از صدق است که تنها به کار کسانی می‌آید که پیش از این با مفهوم صدق مواجه نبوده‌اند. وی صدق را امری عینی، و نه امری صرفاً مربوط به باور، می‌داند و بر این عقیده بود که ما باید این مفهوم از صدق را با توجه به پیوندهایش با پژوهش، اظهار، باور و عمل روشن کنیم؛ زیرا اینها امور انسانی مرتبط با صدق است (Misac, 2013, p. 370-71).

پراگماتیسم، از یک سو، به‌ویژه در اندیشه پیرس، شباهت زیادی به فلسفه تحلیلی دارد و زمینه را برای پذیرش فلسفه تحلیلی از ۱۹۳۰ به بعد فراهم کرد. پیرس به گسترش منطق صوری کمک کرد و در راستای چرخش زبانی، منطق خود را بر بیانی از معنا و دلالت استوار کرد. وی در بندی که یادآور تراکتاتوس ویتگنشتاین است، منطق را چونان «صرفاً نامی دیگر برای نشانه‌شناسی<sup>۱</sup>، نظریه شبه‌ضروری یا صوری نشانه‌ها» توصیف می‌کند (Hookway, 1998). در پراگماتیسم او یک شعار معناشناختی مطرح است و آن اینکه مضمون یک مفهوم یا باور را پیامدهای تجربی‌ای معین می‌کنند که ما از اعمال خود انتظار داریم، چنانچه آن مفهوم به کار برود یا آن باور درست باشد. بر این اساس، معنای واژه‌ای چون «اسید» عبارت است از «پدیدار تجربی قابل تصور»ی که کاربرد آن اسید در یک وضعیت خاص تولید می‌کند (Peirce, 1934, p. 273). این نظریه پیشرو عملیات‌گرایی<sup>۲</sup> و اثبات‌گرایی<sup>۳</sup> پوزیتیویست‌های منطقی است. این نظریه و دیگر نظریات پراگماتیستی به‌ویژه تلقی کل‌گرایانه و ابزارانگارانه از شناخت و تأکید بر عمل انسان، بر فیلسوفان تحلیلی بعد خصوصاً کواین، دیویدسون، پاتنام، هاک<sup>۴</sup> و براندوم<sup>۵</sup> تأثیر گذاشت.

اما پراگماتیسم از سوی دیگر در برابر فلسفه تحلیلی قرار می‌گیرد و به‌ویژه در اندیشه ویلیام جیمز و جان دیویی، شباهت آشکاری به فلسفه قاره‌ای پیدا می‌کند. بی‌جهت نیست که بسیاری از طرفداران معاصر پراگماتیسم در امریکا، به‌ویژه ریچارد رورتی، مخالف فلسفه تحلیلی و همدل با شیوه تفکر قاره‌ای‌اند. بسیاری از پراگماتیست‌ها، به پیروی از ویلیام جیمز، صدق را براساس فایده‌مندی تعریف می‌کنند. از نظر او باوری صادق است که اعتقاد به آن به مصلحت ما باشد. در این نگرش نه تنها صدق به انسان‌ها

---

۱ Semiotic

۲ Operationalism

۳ Verficationism

۴ Haack

۵ Brandom

تحویل می‌شود، بلکه پیوندی میان صدق و رفاه انسان و از این رو میان مسائل شناختی و مسائل اخلاقی برقرار می‌شود. این پیوند را می‌توان در اندیشه دیویی ملاحظه کرد که می‌گفت پژوهش علمی می‌تواند چونان مطلوبی در اخلاق و سیاست مفید باشد. این موضوع از دو حیث اهمیت دارد:

نخست اینکه نشان می‌دهد پراگماتیست‌های امریکایی به دنبال بی‌اعتبار کردن دوگرایی‌ها، از جمله دوشاخگی‌های کانتی، مثل دوشاخگی میان عقل نظری و عقل عملی و میان فلسفه و دیگر دانش‌ها، بودند (Rorty, 1986, p. 333, 339). پس این رویکرد نه تنها با فلسفه قاره‌ای سازگار است، بلکه پیامد مستقیم تأثیرات هگلی بر پراگماتیست‌های امریکایی نخستین است. دیگر آنکه پیوند میان پراگماتیسم و فلسفه قاره‌ای، نشان می‌دهد که فلسفه‌ورزی شخص پراگماتیست اغلب تحت تأثیر الهامات اخلاقی و سیاسی‌ای است که در فلسفه قاره‌ای برجسته‌تر از فلسفه تحلیلی است. از نظر رورتی و سی. وست پراگماتیسم در گونه‌ای رسالت اجتماعی که اختصاصاً امریکایی است، به اوج خود می‌رسد.

به هر روی، پراگماتیسم طبقه‌بندی فلسفه معاصر به تحلیلی و قاره‌ای را با دو مشکل مواجه می‌کند. یکی اینکه در مرز این طبقه‌بندی قرار می‌گیرد، دیگر آنکه گرایش فلسفی است هم‌تراز با فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای. پراگماتیسم پدیداری دوسویه است. از یک سو می‌توان آن را با نظر به پاره‌ای عقاید اساسی خاص همچون اهمیت عمل انسان، مانند برخی جریان‌های خاص مثل تومیسم و پدیدارشناسی، توصیف کرد و از سوی دیگر هیچ قرابتی با داشتن یک روش یا سبک مشترک یا ساختن شبکه واحدی از بحث ندارد. بسیاری از فیلسوفان غیرتحلیلی قرن بیستم به فلسفه قاره‌ای تعلق ندارند؛ مثلاً مخالفان انگلیسی‌زبان فلسفه تحلیلی، از جمله لوئیس (Lewis, 1963)، مانندل (Mundle, 1970) و ککس (Kekes, 1980) و نیز فیلسوفان دانشگاهی در اروپا که تعداد زیادی از آنان وقت خود را صرف مطالعه و تفسیر حکمت جاویدان کردند. کار فلسفی در دانشگاه‌های اروپا هنوز بر کار تاریخی و تفسیری متمرکز است و افلاطون

بیش از تحویل پدیدارشناسی، دکارت بیش از مفهوم تفاوت<sup>۱</sup>، اسپینوزا بیش از مفهوم تاریخ وجود<sup>۲</sup> و لایب نیتس بیش از مفهوم اصالت منطق<sup>۳</sup>، مورد توجه‌اند. عنوان یک پایان‌نامه نوعاً آلمانی چیزی شبیه این است: «مفهوم تاریخ از آگوستین تا ديلتای» و این نشان می‌دهد که عنوان فلسفه قاره‌ای هنوز در اروپا رواج کمتری دارد (Glock, 2008, p. 84-7).

پراگماتیسم تقریباً با مرگ دیویی از حرکت بازایستاده بود و اگرچه هنوز مطالعه می‌شد، اما از زمان مرگ دیویی در ۱۹۵۲ تا تقریباً پایان دهه ۱۹۷۰ کمتر کار جدی‌ای در باره آن انجام می‌گرفت. ولی در اواخر قرن بیستم این گرایش در شکلی کاملاً متفاوت احیا شد. این بازسازی به‌طور عمده از طریق تلاش‌های رورتی و گرایش او و برخی از بزرگان فلسفه تحلیلی، همچون کواین و پاتنام، به نوپراگماتیسم تحلیلی که به دنبال نقد پیرس<sup>۴</sup> بر دکارت پدید آمده بود، حاصل شد. پراگماتیسم همیشه گرایشی بسیار کثرت‌گرا و بیشتر به دنبال تداوم بحث در باب معرفت براساس مبنایی غیرمبنی‌گرا<sup>۵</sup> بوده است. باوجود این نوپراگماتیسم تحلیلی شامل مجموعه‌ای از نظریات است که پیوند اندکی با اندیشه پیرس، بنیانگذار آن دارد. به‌رحال پراگماتیسم را می‌توان شامل دو گروه از فیلسوفان دانست. یکی پراگماتیست‌های امریکایی نسل نخست همچون پیرس، جیمز و دیویی و دیگری نوپراگماتیست‌های تحلیلی (Rackmore, 2004, p. 467-8).

مور و راسل، جیمز را متهم می‌کنند به اینکه نظریه صدق را با نظریه سود خلط کرده است. مور در مقاله «نقد و بررسی پراگماتیسم ویلیام جیمز» درباره مسیر حرکت جریان‌های فکری سخن می‌گوید و سه ایراد اساسی بر آراء جیمز وارد می‌کند:

۱. براساس تعریف جیمز از حقیقت، اگر باور به وجود ویلیام جیمز مفید باشد، این

۱. difference

۲. Seinsgeschichte (history of being)

۳. logocentrism

۴. Peirce

۵. nonfoundationalist

باور صادق خواهد بود، حتی اگر او وجود نداشته باشد.

۲. جیمز و به‌ویژه پیروش شیلر در آنچه «اومانیسم خود» می‌خوانند، نقش ما را در تولید باورهای صادق، با نقش ما در صادق کردن آن باورها، خلط می‌کنند.

۳. جیمز از این ادعاهای معمولی که واقعیت تغییرپذیر است و ارزش صدق جمله می‌تواند تغییر کند، به این ادعای غیرقابل توجیه منتقل می‌شود که اندیشه یا گزاره واحدی می‌تواند در یک زمان صادق و در زمان دیگری کاذب باشد. پس این اندیشه که قیصر در سنیت هاوس<sup>۱</sup> کشته شد، اگرچه اکنون صادق است، اما در زمانی در آینده نمی‌تواند صادق باشد؛ چنانچه برای حیات نسل‌های بعدی باور به مرگ او در بستر مفیدتر باشد (Moore, 1922, 97-146).

### ویلیام جیمز و ویتگنشتاین

جیمز کتاب *اصول روان‌شناسی* را که یک شاهکار عقلی در باب زیست‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه و طبیعت انسان است، در ۱۸۹۰، بیش از یک دهه بعد از نگارش، منتشر کرد.<sup>۲</sup> جیمز در عبارات خدشه‌پذیر زیر در باب زبان و ذهن، یک موضع ضدذهن‌گرا<sup>۳</sup> و ضدتخیل‌گرا<sup>۴</sup> برمی‌گیرد که ویتگنشتاین متأخر را در یاد زنده می‌کند. وی در فصل «جریان اندیشه» می‌گوید:

یکی از دوستان بسیار خردمند به من خبر داد که نمی‌تواند هیچ تصویری از نمای میز صبحانه‌اش بسازد. وقتی از او پرسیدم که پس چگونه می‌تواند آن را کاملاً به خاطر بیاورد، پاسخ داد که او تنها می‌داند که چهار نفر دور آن میز بودند، با یک پارچه سفید پوشانده شده بود و روی آن ظرف پنیر، قوری قهوه،

#### ۱. Senate-Hause

۲. ویتگنشتاین در یادداشت‌هایش و نیز کلاس‌هایش در دهه‌های سی و چهل، به کرات درباره این کتاب بحث می‌کند. بسیاری از منتقدان، این کتاب را منبع خطاهایی دانسته‌اند که ویتگنشتاین به دنبال تصحیح آنها بود.

#### ۳. anti-mentalistic

#### ۴. anti-imagistic

تربچه‌ها و چیزهای دیگر قرار داشتند. آن ماده ذهنی که این شناخت از آن ساخته شده است، ظاهراً تصاویر صرفاً لفظی‌اند (James, 1981, p 256).

منظور جیمز از اینکه می‌گوید «ماده ذهنی... ظاهراً تصاویر صرفاً لفظی است»، این است که ذهن چیزی جز واژه‌های مورد استفاده نیست. تفکر مستلزم قلمرو ذهنی دست‌نیافتنی نیست. اگرچه برخی اندیشه‌ها را هیچ‌کس نمی‌داند، اما وقتی شخص درباره آنها می‌اندیشد، این تفکر می‌تواند برای همه در زبان صورت گیرد. از نظر جیمز، زبان نه با وضع الفاظ برای ایده‌هایی که از شخصی به شخص دیگر منتقل می‌شوند، بلکه چونان چیزی درهم‌تنیده با فعالیت‌های زندگی روزمره، عمل می‌کند. بنابراین اگر واژه‌های قهوه، ژامبون، نان و تخم‌مرغ شخص را هدایت می‌کند تا با آشپزش صحبت کند تا پول غذا را پرداخت کند و سنج‌های برای صبحانه روزهای بعد داشته باشد، چرا اینها برای همه اهداف و مقاصد عملی، ماده‌ای برای تفکر نیستند؟ یا چنانکه ویتگنشتاین می‌گوید «وقتی من در زبان می‌اندیشم، چنین نیست که اضافه بر اظهارات لفظی، معانی‌ای از ذهن من بگذرد. زبان خود حامل اندیشه است» (Wittgenstein, 1958, p. 329). اگرچه ویتگنشتاین جیمز را در اموری بر خطا می‌داند، اما جیمز در طرح دو اندیشه محوری بر او تقدم دارد. یکی اینکه تفکر را می‌توان به صورت همگانی، یعنی در زبان، نشان داد و دوم اینکه زبان بیش از آنکه وضع الفاظ برای اشیاء باشد، در جریان تفکر و زندگی فعال است؛ امری مشابه آنچه جیمز از آن به «مقاصد و اهداف عملی» مثل پختن تخم‌مرغ یا پرداخت پول غذا تعبیر می‌کند (Goodman, 1994, p. 346-47).

جیمز در پراگماتیسم از وجود دو طبع یا خلق و خو در فلسفه سخن می‌گوید؛ یکی عقل‌گرا و دیگری طبع پراگماتیست خود او. وی می‌گوید:

ذهن عقل‌گرا در شکل قاطعش چهره‌ای اصولی‌مأب<sup>۱</sup> و اقتدارمنش دارد: عبارت «باید باشد» همیشه بر لبانش جاری است. تنگ [شکم‌بند] عالم او باید محکم باشد؛ اما یک پراگماتیست قاطع، برعکس، مخلوقی بی‌قیدوبند از نوع آنارشیست است. اگر قرار است مثل دیوژن در بشکه‌ای زندگی کند، اصلاً برایش مهم نیست که تسمه‌هایش شل باشند و آفتاب از لای تخته‌های بشکه به



درون بتابد (جیمز، ۱۶۸، ص ۱۳۷۰).

اگرچه قرار دادن ویتگنشتاین در یکی از طبقات مورد نظر جیمز دشوار است، اما اگر مجبور باشیم یکی از دو برجسب پراگماتیست یا عقل گرا را به ویتگنشتاین بزنیم، باید بگوییم که ویتگنشتاین متقدم عقل گرا و ویتگنشتاین متأخر پراگماتیست بود. تفکر خود او چنین تفسیری را ب می تابد. او در درباره یقین می گوید: «بنابراین من دارم تلاش می کنم چیزی را بیان کنم که چون پراگماتیسم می نماید» (Wittgenstein, 1969, p. 422). شاید به این دلیل می گوید «چون پراگماتیسم می نماید» که شکاکیت را جدی تر از پراگماتیست ها می گیرد.

پس به هر روی، ویتگنشتاین متقدم که بیشتر عقل گراست، کتاب پراگماتیک جیمز را با عنوان *انواع تجربه دینی مطالعه می کند و دوست می دارد*؛ درست در همان زمانی که به دنبال بسط نظریاتی است که بعداً آنها را به دلیل ویژگی عقل گرا («بلورین») و جزمی («تک بعدی») نقد می کند. بنابراین حتی پیش از آنکه ویتگنشتاین در مقام بسط فلسفه تراکتاتوسی خود باشد، او به دنبال فهم اندیشه ها و روش های جیمز بود که قرار بود چونان نوش دارویی برای فلسفه اش عمل کنند؛ اندیشه ها و روش هایی که مغفول مانده بودند تا اینکه ویتگنشتاین در کار فلسفی خود آنها را به کار برد (Goodman, 1994, p. 346).

اگرچه پاره ای اندیشه های مهم برای جریان اصلی فلسفه تحلیلی را می توان در اندیشه جیمز یافت، به عنوان مثال تمایزی که راسل میان معرفت از طریق آشنایی<sup>۱</sup> و معرفت از طریق توصیف<sup>۲</sup> قائل می شود، اما راسل، مور و بیشتر پیروان ایشان، یعنی فلاسفه ای که با ویتگنشتاین کار کردند یا شاگرد او بودند، کمتر از اندیشه جیمز چونان فیلسوفی جدی استفاده کردند. جیمز اغلب به عنوان اندیشمند فاقد دقت و کسی که، همچون ایده الیست هایی که با آنها مخالف بود، منطق را با روان شناسی خلط کرده است، کنار گذاشته شد.

۱. knowledge by acquaintance

۲. knowledge by description

اما ویتگنشتاین نمونه متفاوتی است و در همه کار فلسفی اش به جیمز اعتماد کرد. او در ۱۹۱۲ بعد از دو نیمسال تحصیل در کمبریج، در نامه‌ای به راسل نوشت که مطالعه کتاب جیمز، با عنوان *انواع تجربه دینی*، حال خوشی را برای او به ارمغان آورده است. با عنایت به دل‌مشغولی شدید ویتگنشتاین به منطق و گناهانش، می‌توان تصور کرد که آنچه حال خوشی به او داد، توصیفی بود که جیمز از صور حیات دینی به دست داده بود؛ اما علاوه بر این توصیف‌ها، ویتگنشتاین می‌بایست با بحث درباره پراگماتیسم در *انواع تجربه دینی* و کاربرد اصل پراگماتیک در مورد پرسش‌ها و مواضع دینی مواجه شده باشد و مثلاً در فصلی که در آن جیمز در باره فلسفه بحث کرده است، بایست این عبارت را دیده باشد که تفکر انسان به‌طور طبیعی با رفتار او پیوند دارد.

نامه ویتگنشتاین به راسل در ۱۹۱۲ دست کم رویکرد ایجابی او را به *انواع تجربه دینی* ثابت می‌کند و نشان می‌دهد که این کتاب را به‌دقت خوانده بود. او در ۱۹۳۰ به ام. ا. سی. دروری گفته بود که جیمز یک فیلسوف خوب بود؛ چراکه یک انسان واقعی بود و البته از او به عنوان یک روان‌شناس نام نمی‌برد. ویتگنشتاین کتاب *اصول روان‌شناسی* جیمز را نیز خوانده بود و در یادداشت‌های دهه ۱۹۳۰ و درس‌گفتارهای پس از جنگ جهانی دوم با آن کلنجار رفته بود.<sup>۱</sup> در ۱۹۶۷ کریستوفر کوپه<sup>۲</sup> و پیتر گیچ<sup>۳</sup> در کتابشان با نام کتاب *راهنمای ویتگنشتاین*<sup>۴</sup> فهرستی از عبارات متناظر را از پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین و *اصول روان‌شناسی* جیمز آوردند که مشتمل بر عناوینی از این دست است: تفکر بدون زبان، داشتن تجربه، عواطف و احساس‌های بدنی، هویت شخصی و اراده. چنانکه یکی از مفسران متأخر استفان هلمی<sup>۵</sup> می‌گوید چنین ارجاع‌های مکرری به یک نویسنده در آثار ویتگنشتاین بسیار نادر است (Goodman, 1994, p. 339-41).

۱. او در پژوهش‌های فلسفی و آثاری چون *ملاحظات* در باب فلسفه روان‌شناسی نیز به *اصول روان‌شناسی* جیمز اشاره کرده است و این کتاب جیمز تنها کتاب موجود در قفسه کتاب او بود.

۲. Christophe Coope

۳. Peter Geach

۴. *Wittgenstein Workbook*

۵. Stephan Hilmy

تأثیر جیمز بر فلسفه ویتگنشتاین متأخر از نظر مفسرانی چون هالت<sup>۱</sup>، بیکر<sup>۲</sup> و هیکر<sup>۳</sup> و هلمی دور نمانده است؛ اما چون اغلب، ویتگنشتاین با جیمز مخالفت می‌کند و او را نقد می‌کند، نظر غالب در میان این مفسران این است که آن تأثیر اساساً منفی بوده است و اینکه جیمز یک منبع خطاهای بنیادی فلسفی است که ویتگنشتاین بیشتر وقت خود را در دوره دوم تفکرش، مصروف مقابله با آنها کرد؛ اما این نظر خطاست و بطلان آن را می‌توان با نقل عبارتی نه از اصول روان‌شناسی و نه پراگماتیسم (که پاتنم آن را بیشتر در خور ستایش می‌یابد، اما هیچ قرینه‌ای نیست بر اینکه ویتگنشتاین آن را خوانده باشد)، بلکه از انواع تجربه دینی، نشان داد. چنانکه هالت یادآوری می‌کند (Hallet, 1978, 40) نظریه مشابهت خانوادگی ویتگنشتاین پیش از او در آغاز فصل دوم کتاب انواع تجربه دینی آمده است:

بیشتر کتب مربوط به فلسفه دین در آغاز می‌کوشند تعریف دقیقی از ماهیت دین به دست بدهند. پاره‌ای از این تعاریف... چنان متکثر و چندان متفاوت با یکدیگرند که ثابت می‌کند واژه «دین» را نمی‌توان بر اصل یا ماهیت واحدی اطلاق کرد؛ بلکه بیشتر یک نام مشترک<sup>۴</sup> است. ذهن نظریه پرداز همیشه گرایش به آسان‌سازی زیاد موادش دارد. این ریشه همه آن مطلق‌گرایی<sup>۵</sup> و پراگماتیسم تک‌بعدی است که فلسفه و دین هر دو را تباه کرده است؛ اما بهتر است به جای آنکه بی‌درنگ نگاهی تک‌بعدی به مسأله داشته باشیم، در آغاز با طیب خاطر بپذیریم که به احتمال زیاد، نه ماهیتی واحد، بلکه ویژگی‌های متعددی را خواهیم یافت که هر یک از آنها علی‌البدل به یک اندازه در دین مهم‌اند. اگر ما بخواهیم ماهیت فی‌المثل دولت را بیابیم، ممکن است یکی بگوید مشروعیت، دیگری بگوید سلطه‌پذیری، سومی بگوید پلیس، چهارمی بگوید یک ارتش، پنجمی بگوید یک گردهمایی و ششمی بگوید نظامی از قوانین؛ با وجود این در همه مدت صادق خواهد بود که هیچ دولت واقعی نمی‌تواند بدون همه این

۱. Hallett
۲. Baker
۳. Hacker
۴. collective name
۵. absolutism

ویژگی‌هایی باشد که در هر لحظه یکی از آنها اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. کسی که دولت‌ها را کاملاً می‌شناسد، کسی است که کمتر خود را گرفتار تعریف ماهیت آنها می‌کند. او در حالی که از آشنایی عمیق با همه ویژگی‌های جزئی آنها لذت می‌برد، به‌طور طبیعی یک تصور انتزاعی را در نظر خواهد گرفت که در آن همه این ویژگی‌ها چونان امری گمراه‌کننده و نه روشنگر وحدت یافته‌اند؛ و چرا دین نتواند تصویری به همان اندازه پیچیده باشد؟ (James, 1985, p. 28-9)

اگرچه جیمز، چون راسل و ویتگنشتاین فیلسوف زبانی نیست، اما در این عبارت و در بحث درباره تعریف دین، از یک منظر زبانی به مسأله نگاه می‌کند. راسل گودمن در مقاله «آنچه ویتگنشتاین از ویلیام جیمز آموخته است» ضمن نقل عبارت یادشده، آن را براساس جملاتش شماره گذاری می‌کند و هر جمله را به صورت مستقل تحلیل می‌کند (Goodman, 1994, p. 341-45). اما نقدی که بر گودمن می‌توان وارد کرد این است که اگرچه در عبارت نقل شده از جیمز مسأله مشابهت میان اوصاف اشیاء مطرح می‌شود، اما این با آنچه ویتگنشتاین در نظریه مشابهت خانوادگی مطرح می‌کند، تفاوت دارد. سخن ویتگنشتاین این است که در میان مصادیق یک کلی هیچ ویژگی مشترکی وجود ندارد و ویژگی‌های آن کلی میان مصادیق آن به صورت پراکنده و نه تجمیع شده پخش است؛ درحالی که در تعبیر جیمز از وحدت همه ویژگی‌ها در شیء سخن گفته می‌شود.

هیلمی<sup>۱</sup> در کتاب ویتگنشتاین متأخر، جیمز را صرفاً در جایگاه کسی می‌بیند که انتقادات ویتگنشتاین متوجه اوست. از نظر او ویتگنشتاین در دو چیز مخالف بود با جیمز، آگدن<sup>۲</sup> و ریچاردز<sup>۳</sup> که از ایشان کتاب معنای معنا را نقد کرده بود و نیز برتراند راسل که تحت تأثیر جیمز بود: یکی تلاش برای تأسیس یک فلسفه علمی و دیگری تلاش برای توضیح معنای یک واژه با توسل به یک واقعیت یا حالت روان‌شناختی. ویتگنشتاین در

۱. Hilmy

۲. C. K. Ogden

۳. I. A. Richards

یادداشت‌های مربوط به اوایل دهه سی قرن بیستم می‌نویسد:

اینکه چه قدر کار فلسفی مورد نیاز است، در روان‌شناسی جیمز مطرح شده است. او می‌گوید که روان‌شناسی یک علم است، اما تقریباً درباره هیچ مسأله علمی بحث نمی‌کند؛ حرکات او صرفاً (تعدادی) تلاش برای رها کردن خود از تار عنکبوتی متافیزیک است که در آن گرفتار شده است. با وجود این او نمی‌تواند راه برود یا اینکه کلاً پرواز کند؛ بلکه تنها وول می‌خورد. نه اینکه این کار جالب نیست، بلکه فقط فعالیت علمی نیست (Hilmy, 1987, p. 196-97).

این عبارت نشان می‌دهد که جیمز نیز نیازمند کار فلسفی و آن چیزی بود که ویتگنشتاین بعدها آن را «درمان فلسفی» نامید. همچنین نه تنها احترام به جیمز را نشان می‌دهد، بلکه بر یک فعالیت غیرعلمی که او در پیش گرفته بود، تأکید می‌کند. او وول خوردن جیمز را در جریان این فعالیت، جالب می‌یابد و از این حیث جیمز را متمایز از راسل، آگدن و ریچاردز تلقی می‌کند.

ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی و وظیفه فلسفه را آزاد کردن مگس از بطری مگس گیر می‌داند و ویلیام جیمز را چونان کسی تلقی می‌کند که تلاش می‌کند خودش را از تار عنکبوتی متافیزیک رها کند؛ البته نه با چشم بسته، بلکه با ماندن در آن حوزه، شاید همچون کاری که راسل و آگدن کردند. البته این تلاش چیزی است که ویتگنشتاین خودش را نیز مشغول بدان می‌داند.

اگرچه هیلمی جیمز را تنها نماینده جهان‌بینی علمی مورد نقد ویتگنشتاین می‌دانست، اما حق این است که ویتگنشتاین به خوبی متوجه فاصله میان آموزه رسمی جیمز که خود را دانشمند و روان‌شناس می‌دانست از یک سو و از سوی دیگر تجربه عملی خود جیمز بود، ویتگنشتاین تأکید می‌کند که جیمز هرگز به کار علمی نمی‌پردازد و این از نظر او امر مطلوبی است. او در پژوهش‌های فلسفی می‌گوید به درستی باید گفت که ملاحظات ما نمی‌توانند علمی باشند. جیمز در اصول روان‌شناسی عمیقاً نسبت به علم مردد است. وی از یک سو به صورت رسمی به علم (روان‌شناسی)، و نه متافیزیک یا فلسفه، می‌پردازد و از سوی دیگر با دیدگاه‌های فلسفی سروکار دارد و برخی از آن‌ها فلسفه بعدی او را که متضمن تجربه‌گرایی افراطی و پراگماتیسم است از پیش مطرح می‌کند. حتی در میان بحث‌های فلسفی بسیار او، نوسانی را می‌توان میان یک متافیزیک علمی یا مادی-

گرایانه، دوگرایی سنتی و نظریه بعدی او در باب تجربه گرایی پدیدارشناختی یا تجربه-گرایی افراطی مشاهده کرد.

جیمز در *انواع تجربه دینی* به نقد آرمان گرایی فلسفی می‌پردازد. وی در این کتاب درباره ایده آل‌های باطل تعریف بحث می‌کند و در *اصول روان‌شناسی* که دوازده سال پیش از *انواع تجربه دینی* چاپ شده بود، درباره ایده آل‌های تبیین روان‌شناختی بحث می‌کند. این دو مسأله مسائل محوری کتاب *پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین* هستند. تأثیر اندیشه جیمز را بر ویتگنشتاین در چند چیز می‌توان مشاهده کرد: تأکید ویتگنشتاین بر توصیف بیش از تبیین؛ حمله او به آنچه پنهان است؛ به‌ویژه اگر آن چیز چونان تبیینی برای آنچه آشکار است، تلقی شود؛ نظر او مبنی بر اینکه نظریه پردازی فیلسوفان بیش از آنکه نیازمند نفی باشد، نیازمند درمان است؛ همچنین منحل کردن مفاهیم روح‌وار از نفس در پدیدارهای روزمره زبان و تجربه‌هایی که صورت‌هایی از حیات انسانی همچون به خاطر آوردن، احساس کردن، امیدوار بودن و اندیشیدن را برمی‌سازند. ویتگنشتاین می‌گوید که وقتی ما به فلسفه می‌پردازیم باید دوست داشته باشیم که احساسات را آنجا که چیزی نیستند، متجسم کنیم. آنها به کار توضیح اندیشه‌هایمان برای خودمان می‌آیند. آنچه ویتگنشتاین آن را نیاز به متجسم کردن احساسات می‌نامد، در برابر یادآوری‌های او در باب ویژگی تجربه عادی است:

وقتی از من می‌پرسند که آیا امروز صبح، وقتی وارد اتاق شدم، میزت را تشخیص دادی؟ بدون تردید باید بگویم «مطمئناً»؛ و با این همه گمراه‌کننده خواهد بود اگر بگویم که عمل تشخیص دادن رخ داده است. البته میز در نظرم عجیب نمی‌نمود و از دیدن آن شگفت‌زده نشدم؛ آن‌گونه که اگر میز دیگری آنجا بود یا نوعی شیء ناشناخته آنجا بود، شگفت‌زده می‌شدم (Wittgenstein, 1958, p. 602).

ویتگنشتاین می‌گوید: «فلسفه تنها آن چیزی را بیان می‌کند که هر کسی می‌پذیرد» (ibid, p. 599) و بنابراین عمل فلسفه متکی به اهمیت بالای آمادگی برای نظرپردازی است و این مستلزم فهم این امر است که «چیزی برای توضیح وجود ندارد؛ زیرا آنچه پنهان است... چندان برای ما جالب نیست.» (ibid, p. 126) این حرکت علیه آنچه پنهان است و به سمت آنچه آشکار است، به نحو برابر ویژگی اندیشه جیمز است.

جیمز، همچون ویتگنشتاین، بی‌نظمی و به‌هم‌ریختگی تجربه روزمره را روا می‌داند و آن را ارزشمند می‌داند. او استاد تصویرگری این امر بود - از بیرون آمدن از تخت‌خواب در صبح تا داشتن یک واژه سر زبان یک شخص، تا فهم عمیقی که یک شخص می‌تواند به صورت دوستانه یا بیگانه‌وار از کل عالم داشته باشد. جیمز گاهی، مثلاً در بحثش در باب اراده، نبوغ خود را به کار می‌برد برای توصیف، چونان تذکاری که به ما کمک می‌کند تا در برابر میل به نظریه‌پردازی بایستیم. به عنوان مثال ما باید تأکید کنیم بر اینکه یک عمل اراده، باید بیش از هر فعل انسانی رخ بدهد؛ اما جیمز می‌گوید:

من برای لذت بردن از نوشتن نمی‌نویسم؛ بلکه تنها به این دلیل که یک وقتی آغاز به نوشتن کردم و در حالی که در حالتی از هیجان عقلی‌ای بودم که برون‌ریزی خودش را به همان صورت حفظ می‌کند، متوجه شدم که هنوز دارم می‌نویسم (James, 1981, p. 1158).

و باز می‌گوید: «من بعد از شام کنار میز می‌نشینم و تا مدتی گردو و کشمش از ظرف برمی‌دارم و آنها را می‌خورم» (ibid, p. 1131). این مثال‌ها با یادآوری زندگی روزمره ما، به ما کمک می‌کند تا در برابر اشتیاق به طلب عمل اراده برای هر کاری که انجام می‌دهیم، بایستیم.

به هر حال اصول روان‌شناسی متضمن مجموعه‌ای از مطالبات فلسفی رقیب همراه با صدای جیمز است که می‌کوشد نزاع را برطرف کند. می‌توان در این کتاب موضوعی را یافت که ویتگنشتاین قویاً و عمیقاً با آنها مخالف است و نیز موضوعی که ویتگنشتاین برخی از اندیشه‌های متأخرش را از آنها گرفته است (Goodman, 1994, p. 348-51).

در میان فیلسوفان تحلیلی نیمه دوم قرن بیستم، هیلاری پاتنام و ریچارد رورتی، به جنبه‌های مغفول اندیشه ویلیام جیمز توجه کرده‌اند. پاتنام اندیشه ویلیام جیمز را همساز با آن آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر می‌داند که در فلسفه انگلیسی آمریکایی بسیار مقبولیت دارند. وی در چهره‌های متعدد رئالیسم<sup>۱</sup> می‌کوشد با استفاده از اندیشه جیمز و

---

۱. *The Many Faces of Realism*

وینگنشتاین، هر دو، «رنالیسم درونی» را که در عقل، حقیقت و تاریخ<sup>۱</sup> بر آن استدلال کرده بود (Putnam, 1981) بسط دهد (Putnam, 1987, p. 17) او در حالی که جیمز و ویتگنشتاین را جزو نوکانتیانی می‌داند که ادعا می‌کنند میزها، صندلی‌ها، احساسات و الکترون‌های عقل مشترک به یک اندازه واقعی‌اند، به این ادعای اومانستی جیمز متوسل می‌شود که «ردپای اژدهای انسانی فوق هر چیزی است». پاتنم در رنالیسم با یک چهره انسانی<sup>۲</sup>، تجربه‌گرایی افراطی جیمز را چونان دور شدن از این پرسش مور تلقی می‌کند که آیا داده‌های حسی بخش‌هایی از سطوح اشیاء مادی‌اند (Putnam, 1989). وی نشان می‌دهد که چگونه آموزه جیمز مبنی بر این که حقیقت نوعی خیر است، می‌تواند در تفکر درباره تمایز واقعیت/ارزش و ماهیت عقانیت، مفید باشد (Goodman, 1994, p. 339).

### پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی در ریچارد رورتی

یکی از یادگارهای ریچارد رورتی ارائه خوانشی جیمزی از پراگماتیسم در فلسفه معاصر است. بخشی از استدلال او این است که پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند و اغلب فلسفه تحلیلی کنونی، پراگماتیسم را به محاق برده است (Misak, 2013, p. 369). در دهه‌های اخیر شکوه و شکایتی در باب پراگماتیسم مطرح شده است و آن اینکه فلسفه تحلیلی، پراگماتیسم را تقریباً نابود کرده است. براساس این دیدگاه که رابرت تلیسه<sup>۳</sup> آن را دیدگاه کسوف<sup>۴</sup> می‌خواند، در دهه ۱۹۷۰ وقتی ریچارد رورتی استعداد و نبوغ چشمگیر خود را وارد عرصه پراگماتیسم کرد، در دانشگاه‌های برتر آمریکا، پراگماتیست‌ها یا شاگردان فلسفه آمریکا بسیار اندک بودند. پراگماتیسم در حاشیه گروه‌های فلسفه‌ای فعالیت می‌کرد که در آنها فلسفه تحلیلی چیرگی داشت. رورتی پراگماتیسم را با یک خوانش ضد تحلیلی از حالت احتضار خارج کرد. او بر این

۱. *Reason, Truth, and History*

۲. *Realism with a Human Face*

۳. Robert Telisse

۴. eclipse view



نظر است که پراگماتیسم در برابر فلسفه تحلیلی قرار گرفته و بر اثر درافتادن با این سنت فلسفی غالب اما کج اندیش، آسیب دیده است. وی می گوید:

از حدود ۱۹۴۵ فیلسوفان آمریکایی، بد یا خوب، از دیوئی و از این رو از پراگماتیسم خسته شده بودند. آنان بیمار شده بودند از اینکه به آنها سخنانی از این دست گفته می شد که پراگماتیسم فلسفه دموکراسی آمریکایی، و دیوئی متفکر آمریکایی بزرگ قرن ایشان است. آنان چیز جدیدی می خواستند؛ چیزی که بدان تمایل فلسفی داشته باشند. آنچه پیدا شد، به لطف هیتلر و دیگر پیشامدهای تاریخی گوناگون، تجربه گرایی منطقی، یعنی یک خوانش قدیمی از آنچه ما اکنون «فلسفه تحلیلی» می نامیم، بود. (Rorty, 1995, p. 70)

در حدود ۱۹۷۰ که رورتی جوان در حوزه تحلیلی کار می کرد، به تدریج نارضایتی او از فلسفه تحلیلی شکل گرفت. وی احساس کرد که این فلسفه جریان اصلی فلسفه شده است و انواع دیگر فلسفه، از جمله تاریخ فلسفه، را چون سیلابی با خود برده است. در دهه ۱۹۶۰ یک نهضت کثرت گرایی شکل گرفت که در آن فیلسوفان به دنبال آن بودند که چندگونگی بیشتری را در انواع مقالاتی ببینند که در نشست های انجمن فلسفی آمریکا<sup>۱</sup> و نوع قرارهایی که در گروه های آموزشی برتر گذاشته می شود، عرضه می گردد. رورتی در ۱۹۷۹ رئیس شاخه شرقی APA بود.<sup>۲</sup> بسیاری از پیروان رورتی بر این باور بودند که برای آنکه شخص پیرو رورتی باشد و روی عناوین پراگماتیستی کار کند، باید خودش را در معرض خطر از دست دادن کار دانشگاهی قرار دهد. راندی اکسیر<sup>۳</sup> در مقدمه جلدی که در مجموعه فیلسوفان زنده با عنوان فلسفه ریچارد رورتی نوشته است<sup>۴</sup>، می گوید که رورتی با افتخار خود را از فلسفه حرفه ای دور کرد تا به کار

### ۱. American Philosophical Association (APA)

۲. البته او در ۱۹۸۲ وقتی مقام دانشکده ای خود را در پرینستون کنار می گذاشت، تا حد زیادی از فلسفه حرفه ای دل سرد شده بود. از این رو یک رتبه بین رشته ای را به عنوان استاد علوم انسانی در دانشگاه ویرجینیا اختیار کرد و بعد وقتی در ۱۹۹۸ به استنفورد رفت، استاد ادبیات تطبیقی شد.

### ۳. Randy Auxier

۴. رورتی این کتاب را در ایام پایانی عمر خود برای تکمیل و رفع کاستی ها دیده بود.

کسانی که می‌خواهند با او کار کنند زیانی نرسد.

چریل میساک<sup>۱</sup> در پراگماتیست‌های آمریکایی می‌گوید که دیدگاه رورتی حاصل سوء تعبیر تاریخ پراگماتیسم و تاریخ فلسفه تحلیلی است. تا آنجا که تمایز میان فلسفه تحلیلی و فلسفه غیرتحلیلی باقی باشد، بنیان‌گذاران پراگماتیسم پیشگامان فلسفه تحلیلی‌اند. تاریخ جایگزینی که او ارائه می‌کند ریشه در کار بنیان‌گذاران پراگماتیسم، به‌ویژه چانسی رایت<sup>۲</sup> و سی. اس. پیرس<sup>۳</sup> دارد که در کار هر یک از پراگماتیست‌های کلاسیک و فلسفه معاصر تداوم می‌یابد (Misac, 2013, p. 369-70).

به هر روی رورتی اگرچه بسیار متأثر از دیوئی است، نماینده پراگماتیسم ویلیام جیمز در دوره معاصر شناخته می‌شود. پراگماتیسم جیمز در ۱۹۰۷ و فلسفه و آینه طبیعت رورتی هفتاد و دو سال بعد در ۱۹۷۹ منتشر شد. وی در این کتاب میراث پراگماتیسم جیمز را احیاء می‌کند و بر این نکته تأکید می‌کند که گزارش‌هایش حول محور خوانش جیمز از نظریه پراگماتیکی صدق است. او همچون جیمز اغلب یک دیدگاه پراگماتیستی معتدل را عرضه می‌کند؛ اما سخنان بحث‌انگیز و کمتر معتدل او ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. پیرس فریاد برمی‌آورد که پراگماتیسمش به چنگال‌های ادبی درافتاده است. از نظر او سخنان بحث‌انگیز جیمز موضع مشترک آنها را در پراگماتیسم مخدوش کرده است.

از نظر رورتی پراگماتیسم چونان یک جنبش، مشتمل بر ابهاماتی است که آن را به جنبشی پریشان تبدیل می‌کند؛ جنبشی که نه‌چندان سرسخت است که مطلوب پوزیتیویست‌ها باشد و نه‌چندان نرم و لطیف که مطبوع فرد زیبایی‌شناس باشد. پراگماتیسم پس از مرگ دیوئی میان این مواضع درهم کوبیده شد و رورتی در مقام احیای آن برآمد. وی اگرچه تلاش‌های سیدنی هوک<sup>۴</sup> را برای زنده نگه داشتن فلسفه

---

۱. Cheryl Misak

۲. Chauncey Wright

۳. C.S. Peirce

۴. Sidney Hook

دیوئی‌گرا می‌ستود، ولی توسل او را به روش علمی خطا می‌دانست و نظرش از این حیث بسیار نزدیک به نظر کواین بود. وقتی که رورتنی خوانش ترجیحی خود را از پراگماتیسم در کانون توجه قرار می‌دهد، آنانی که علم را بسیار حرمت می‌نهند، عقب‌نشینی می‌کنند. در دیدگاه او چندان روشن نیست که چرا علم طبیعی بیش از هنرها یا سیاست یا دین باید منطقه‌ای را اشغال کند که فلسفه آن را خالی رها کرده است؛ اما در حالی که این ایراد چه‌بسا در مورد کل‌گرایی کواینی صادق باشد و هیچ جایی برای پژوهش مستقل از علم و منطق نگذارد، گودمن و سلارز و مورتون وایت<sup>۱</sup> موضعی از پراگماتیسم تحلیلی را عرضه کردند که در آن علم تجربی ترجیحی نداشت.

رورتنی نه تنها علیه فلسفه تحلیلی، بلکه علیه فلسفه به‌طور کلی می‌جنگید. از نظر او فلسفه نمی‌تواند به پرسش‌های قدیمی مهم پاسخ بدهد و مسائل فلسفی را نه حل، بلکه منحل و منتفی می‌کند. فلسفه تنها نوعی «درمان»<sup>۲</sup> است و بیش از آنکه شبیه علم تجربی باشد، شبیه شعر است. فلسفه باید مفهوم امید را جانشین مفهوم معرفت کند و با این کار ارزش فلسفه تقریباً به نقطه پایان می‌رسد.

رورتنی در سخنرانی ریاستی خود در انجمن فلسفی آمریکا (APA) با عنوان «پراگماتیسم، نسبی‌گرایی<sup>۳</sup> و ناخردگرایی<sup>۴</sup>»، فیلسوفان را به نگاه دوباره به فلسفه دیوئی و جیمز فرامی‌خواند. وی می‌گوید که فلاسفه تحلیلی اذعان دارند که پراگماتیست‌ها تصحیح‌های کل‌گرایانه متعددی در نظریات اتمیستی تجربه‌گرایان منطقی اولیه صورت دادند. از نظر او آنچه در دیوئی و جیمز دنبال می‌شد، نفی کامل اهداف فلسفه تحلیلی بود و نه تلاش برای به‌سازی آن. فلسفه باید نه تنها جست‌وجوی یقین را رها کند (امری که هر پراگماتیستی از آن دوری می‌گزیند)، بلکه مفاهیم صدق و عینیت را نیز باید رها کند. رورتنی پیوندی را که دیوئی میان پراگماتیسم و فرهنگ و سیاست برقرار می‌کند، دوباره

---

۱. Morton White

۲. therapy

۳. relativism

۴. irrationalism

برقرار می‌کند و می‌کوشد پراگماتیسم را از معرفت‌شناسی جدا کند.

در پراگماتیسم رورتی، تصدیق می‌شود که کواپن، سلارز و دیویدسون را باید پراگماتیست تلقی کرد. با این همه او می‌کوشد آن خطوط تفکر را به فراتر از آنچه آن را فلسفهٔ تحلیلی می‌شمارد، بسط دهد. وی می‌خواهد کل‌گرایی کواپن و نقد سلارز بر «داده»<sup>۱</sup> را در مسیر اندیشهٔ جیمز قرار دهد. از این رو می‌گوید که این دو به ما کمک می‌کنند تا حقیقت را، به تعبیر جیمز، آن چیزی بدانیم که باور به آن برای ما بهتر است و نه چونان بازنمایی درست واقعیت. در تفسیری که رورتی از سلارز به دست می‌دهد، او قائل به جدایی‌ناپذیری معرفت از یک عمل اجتماعی است و آن عمل عبارت است از توجیه اظهارات یک نفر برای هم‌نوعان او. ولی رورتی حتی از جیمز هم افراطی‌تر است. تفاوت میان رورتی و اسلاف پراگماتیست او در این است که از نظر او اسلاف او بیشتر بر تجربه متمرکز می‌شدند، درحالی‌که تجربه مفهومی است که باید آن را کنار بگذاریم و به جای آن مفهوم گفتمان<sup>۲</sup> را بیاوریم. ما فی‌الحال باید جهان خارج و تقابل میان خود<sup>۳</sup> و جهان را که تجربهٔ ادراکی نامیده می‌شود، فراموش کنیم.

رورتی همچون همهٔ پراگماتیست‌ها معتقد است که تلقی ما از حقیقت نمی‌تواند از اعمال ما فراتر برود. ما نباید ذهن را چونان آینهٔ بزرگی تلقی کنیم که بازنمای عالم است؛ بلکه باید به اعمال خود روی بیاوریم تا تلقی مان را از حقیقت تقویت کند. وقتی رورتی به اعمال مربوط به پژوهش دست‌اول یا مکالمات فعلی و در جریان ما توجه می‌کند که در آن ما باید باورهایمان را شکل بدهیم، تصمیم‌هایمان را بگیریم و زندگی‌هایمان را بکنیم، متوجه می‌شود که مفاهیم حقیقت و عینیت ربطی به هم ندارند. اگر ما مفاهیم حقیقت و عینیت را به معنای دقیق بگیریم، باز رورتی با هر پراگماتیست دیگری هماهنگ است. آرزوی یک امر متعالی ناممکن و تعریف‌ناپذیر به بهای «عدم ارتباط با عمل» حاصل می‌شود. پژوهشگران نمی‌توانند به دنبال این نوع حقیقت و عینیت

۱. given

۲. discourse

۳. self

باشند.

رورتی از همه پراگماتیست‌ها یک قدم فراتر می‌نهد. از نظر او پژوهشگران نه به دنبال حقیقت، بلکه به دنبال همبستگی یا آن چیزی هستند که ما آن را حقیقتی تلقی می‌کنیم. وی می‌گوید که حقیقت و عینیت صرفاً برچسب‌هایی است برای آن چیزی که هم‌تایان ما اجازه خواهند داد با گفتن از آن رهایی یابیم. او مایل است یک «فرهنگ فرافلسفی» بیابد که در آن هیچ توسلی به هیچ نوع حجیت، از جمله توسل به حقیقت و عقلانیت، مطرح نیست. حقیقت نوعی شیء نیست که شخص انتظار داشته باشد نظریه‌ای فلسفی درباره آن داشته باشد. ما باید مفهوم تفاهم غیرتحمیلی را در هر قلمروی، اعم از علم، اخلاق و سیاست، جانشین عینیت کنیم.

موضعی که پیرس و لوئیس پذیرفتند این بود که وقتی اعمالمان را بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که می‌خواهیم باور را جا بیندازیم، گو اینکه واقعاً جا انداختن آن چندان آسان نیست. اگر یک باور را حوادث نامرتبط با امور واقع متعین کنند، شک به وجود می‌آید. باورهایی که با روشی حاصل می‌شوند که تجربه را جدی نمی‌گیرد، نمی‌توانند ما را مجاب کنند. هنجارهای حقیقت و درستی در سرتاسر اعمال ما، از قبیل اظهارات، باورها و پژوهش‌ها، در هم تنیده‌اند.

معرفت‌شناسی و نظریه صدقی که در فلسفه تحلیلی از دهه ۱۹۳۰، در کار تجربه‌گرایی منطقی تا دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، در کار کواین، گودمن و سلارز حاکم بود، در واقع پراگماتیسم بود. ستارگان فلسفه تحلیلی جدید بسیار همگام با پراگماتیسم در طول سال‌هایی بود که در آن فیلسوفان تحلیلی، پراگماتیسم را از گروه‌های فلسفه منشعب کردند. رورتی از سنت پراگماتیستی‌ای که به جیمز تحویل می‌شد، روی گردان شد و حتی دیدگاه جیمز را افراطی‌تر کرد؛ یعنی پراگماتیسم یک تاریخ تحلیلی پیوسته و قوی داشت تا اینکه رورتی آمد و به خرده‌گیری از این نوع پراگماتیسم پرداخت.

چارلز موریس به درستی می‌گوید که نظریه صدقی که تجربه‌گرایان منطقی بدان باور دارند بسیار شبیه دیدگاه دیوئی و لوئیس است (Morris, 1937, p. 4). لوئیس مورد

نقضی بر دیدگاه کسوف است. او واقعاً این اندیشه را منتفی می‌کند که پراگماتیسم به این دلیل نبود شد که در گروه‌های فلسفه حرفه‌ای جدید هرگز کاملاً جا نیفتاده بود.<sup>۱</sup> لوئیس نسل بعدی فیلسوفان درجه اول را آموزش داد و تحت تأثیر قرارداد. آنان دیدگاه او را در خود مستحیل کردند و پراگماتیسم را به فلسفه غالب تبدیل کردند. این فیلسوفان عبارت بودند از کواین، گودمن و سلارز. البته کواین بعدها به نقد لوئیس پرداخت. رورتی می‌گوید که بخش عمده وقت خود را مصروف بسط اندیشه ویلفرد سلارز کرده است. از نظر او، سلارز فلسفه تحلیلی را از مرحله هیومی‌اش به مرحله کانتی برد و براندوم آن را از مرحله کانتی به مرحله هگلی برد. (Rorty, 1997, p. 11)

رورتی ابایی ندارد از اینکه پراگماتیسم شکاکانه خاص خود را اعلام کند. از نظر او مهم‌ترین پراگماتیست در حال حاضر پاتنام است. دو پراگماتیست موردعلاقه او دیوئی و دیویدسون هستند که اولی در قید حیات نیست تا تفاوت نظرش را با آنچه رورتی درباره آن می‌گوید نشان دهد و دومی آشکارا این پیوند را انکار می‌کند. واژه پراگماتیسم را رورتی و براندوم چنان بسط معنایی می‌دهند که در تعبیر اولی نیچه و در تعبیر دومی فرگه را نیز شامل می‌شود. در تلقی این دو از پراگماتیسم چند نظر مطرح است:

الف) سلارز فیلسوفی کانتی است؛

ب) براندوم، چنانکه خود می‌پندارد، فیلسوفی هگلی است؛

ج) معاشناسی و معرفت‌شناسی در اساس مشابه‌اند یا حداکثر گونه‌های متفاوت موضوعی واحد هستند؛

د) فلسفه تحلیلی در اصل گرایشی علمی است یا دست کم بسیار دقیق‌تر و بدین جهت برتر از رقیب ایدئالیست خود است.

۱. لوئیس در هاروارد همدرس رویس و جیمز بود. او در ۱۹۲۰ به هاروارد برگشت و به مدت دو سال با دست نوشته‌های باقی‌مانده از پیرس محشور بود و امید می‌رفت که آنها را مرتب کند. حاصل این دو سال تلاش، رسیدن او به این اندیشه بود که اصالت و ارزش این چهره اسطوره‌ای، در آثار منتشرشده اندک او، کاملاً آشکار نیست و افرادی که متأثر از او بودند، یعنی جیمز و رویس، آن را به‌خوبی منعکس نکرده‌اند.

را کمور در نقد این چهار نظر می گوید که اولاً، در اندیشه سلارز علاوه بر عناصر کانتی عناصر هگلی وجود دارد، ثانیاً براندوم را تنها در صورتی می توان هگلی دانست که استنباط گرایی<sup>۱</sup>، نامی که او برای دیدگاه خود برمی گزیند، هگلی باشد. به تعبیر دقیق تر واقع گرای عادی او ادعا کند که می داند چگونه الکترون ها و مرکبات معطر را می توان در یک چارچوب هگلی هم تاسازی کرد. (Brandom, 2000, p. 27)، ثالثاً معناشناسی و معرفت شناسی یکی نیستند؛ زیرا مسئله اشاره معین<sup>۲</sup> یا دلالت<sup>۳</sup> که مورد توجه فرگه، راسل، کریپکی و بسیاری دیگر بود، آموزه ای است که هگل هرگز آن را نمی پذیرد. تبیینی که هگل در استدلال های آغازین پدیدارشناسی روح به دست می دهد، مطمئناً برای انکار همان دلالت معینی است که در معناشناسی تحلیلی مطرح است، رابعاً جز ادعای تکراری فیلسوفان تحلیلی مبنی بر دقت مفهومی، هیچ دلیلی نیست بر این باور که فلسفه تحلیلی واقعاً علمی است یا حتی در کل دقیق تر از فلسفه قاره ای است (Rackmore, 2004, p. 473-4).

### پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی در ویلفرد سلارز

سلارز کاملاً متناسب با سنت پراگماتیسم است؛ با وجود این نسبت به پراگماتیست هایی که نگرش مهم خود را در باب معنا و صدق به غلط چونان تحلیل معنا و صدق پنداشتند، او همچون پیرس از این امکان آگاه بود که پراگماتیست نیازی ندارد به اینکه فی المثل صدق را چونان پیش بینی موفقیت آمیز درازمدت بداند. وی در ۱۹۵۰ و پیش از انتشار مقاله مشهور «تجربه گرایی و فلسفه ذهن»، در همایش بزرگداشت دیوئی شرکت کرد و مقاله «زبان، قواعد و رفتار» را ارائه کرد و در آن کار اصلی خود را در فلسفه این گونه توصیف کرد: بر گرفتن یک موضع طبیعت گرایانه پراگماتیستی همراه با تبیین عمیق و منسجم از مفاهیم ارزشی اعتبار یا درستی. او در این مقاله می گوید که پراگماتیسم اغلب چونان یک توصیف گرایی خام تعریف می شود که بر اساس آن همه مفاهیم و مسائل

۱. inferentialism

۲. definite reference

۳. denotation

معنادار به علوم تجربی یا توصیفی مربوط می‌شوند؛ و آنجا که می‌گوید شخص پراگماتیست گاهی تفاسیر توصیف‌گرا از صدق و تکلیف اخلاقی ارائه می‌کند، اشاره‌اش به دیوئی است. پراگماتیست این کار را با همان اشتیاقی انجام می‌دهد که یک پسر آلمانی از سرزمین‌های حاصلخیز طبیعت‌گرایی در برابر یک جریان عقل‌گرایی تهدیدگر دفاع می‌کند؛ اما پراگماتیسم می‌تواند بیش از این پیچیده باشد. وی می‌خواهد نگرش پراگماتیستی را برگرد و چیزی را که کمتر عاطفی و بیشتر عقل‌گراست عرضه کند. وی به دنبال یک موضع طبیعت‌گرایانه است که به امور هنجاری معنا می‌دهد.

هدف سلارز این بود که اعمال ارزش‌گذارانه ما را کشف کند؛ یعنی راهی که از طریق آن فعلی را که انجام می‌دهیم، توجیه می‌کنیم و راهی که از طریق آن فعلی را درست یا نادرست، استدلالی را معتبر یا نامعتبر و باوری را مستدل یا نامستدل ارزیابی می‌کنیم. از نظر او این کشف را می‌توان با نظر به برخی متون که در آن‌ها مفاهیم معتبر و درست به خوبی به کار رفته است، انجام داد. ما می‌دانیم که چگونه مفاهیم هنجاری را در زبانمان به کار ببریم. این یک فن است که کسی بتواند بهتر یا بدتر باشد؛ درست همان‌طور که کسی می‌تواند در کاربرد قواعد شطرنج بهتر یا بدتر باشد. از این رو وی به دنبال یک تجربه‌گرایی پراگماتیک است که برای ما روشن می‌کند که پیروی از یک قاعده چیست و چگونه توجیه می‌شود.

سلارز وظیفه خود می‌دانست که نشان دهد به‌رغم اینکه قواعد زبان، علم و منطق‌ها تغییر می‌کند، این اندیشه که چیزی راست در نظر گرفته شود، معنادار است:

چرا یک مجموعه از قواعد و نه مجموعه‌ای دیگر؟ پذیرش یک مجموعه از قواعد را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ دوست دارم بتوانم بگویم که پذیرش قواعد به نحو عملی توجیه می‌شود و در واقع این نخستین شباهت به صدق است. قرابت اندیشه‌های من با اشکال پیشرفته‌تر پراگماتیسم آشکار است ( Sellars, 1949, p. 314-315).

سلارز، هم‌رأی با ویتگنشتاین، معتقد است به اینکه ما نمی‌توانیم به عمق قواعد خود دست یابیم. پیوندهای واقعی و امور ضروری صرفاً سایه‌های قواعد ما هستند و نمی‌توان آن‌ها را



به صورت مستقیم و خالص مشاهده کرد. ما در چارچوب «قواعد زندگی»<sup>۱</sup> عمل می‌کنیم و نمی‌توانیم آن‌ها را و توجیه آن‌ها را با قرار گرفتن در بیرون از این چارچوب، برای داشتن نگاهی عینی‌تر به آن‌ها، درک کنیم. وی درباره استعاره مبانی معرفت می‌گوید:

در مجموع، تصویر به واسطه ویژگی ایستایی‌اش گمراه‌کننده است. شخص ظاهراً ناگزیر به انتخاب میان دو تصویر است: یکی تصویر فیلی که روی یک لاک پشت قرار گرفته است (لاک پشت روی چه چیز قرار گرفته است؟)؛ دوم تصویر یک اژدهای هگلی معرفت که دم‌هایش در دهانش قرار دارد (از کجا این معرفت آغاز می‌شود؟) هیچ‌کدام را انتخاب نخواهد کرد؛ زیرا معرفت تجربی، مانند بسط پیشرفته‌اش علم، معقول است؛ نه از آن رو که بنیادی دارد، بلکه بدین جهت که عمل خوداصلاحگری است که می‌تواند هر مدعایی را به مخاطره بیندازد، گو اینکه نه به صورت فوری (Sellars, 1997, p. 79).

سلارز به نقد شدید آن چیزی می‌پردازد که آن را «اسطوره داده»<sup>۲</sup> می‌نامد و بر اساس آن، مشاهده به معنای دقیق کلمه از رویدادهای غیرلفظی و خودمؤید<sup>۳</sup> خاص تشکیل شده است و اعتبارش به امور لفظی و شبه‌لفظی منتقل می‌شود. همچنین براساس این اسطوره امور معرفتی را می‌توان به تمامه به حقایق غیرمعرفتی، اعم از پدیداری یا دیداری، عمومی یا خصوصی برگرداند (ibid, 19).

از نظر سلارز انواع بنیادی یا خالصی از معرفت وجود ندارد و یک باور را تنها با تکیه بر باوری دیگر می‌توان توجیه کرد. همچنین همه باورها یک عنصر مفهومی اجتناب‌ناپذیر دارند. برای درک چیزی به سادگی مثلث، نیاز به مفهوم مثلث هست تا شخص بتواند آن چیز را به همان صورت طبقه‌بندی کند. برای آنکه از چیزی آگاه شویم، باید ابتدا با استفاده از یک مفهوم به آن پاسخ بدهیم. آگاهی یک امر زبانی است (ibid., p. 63). تنها در صورتی می‌توان گفت که شخصی باوری دارد، که بتواند آن باور را در میان فضای منطقی ادله جای دهد. سلارز معتقد است که معنای یک جمله و

۱. living rules

۲. myth of the given

۳. self-authenticating

عمل دانستن، چیزی جز کارکرد یا نقش آن در بازی درخواست و پذیرش ادله، برای توجیه و توان توجیه سخنی که شخص بر زبان می‌آورد، نیست (ibid, p.76)؛ زیرا معرفت و فهم، اموری مفهومی و دلالتی و خطاپذیرند. این مطلب را پیرس در سال ۱۸۶۸ با وضوح بیان کرده بود و لوئیس نیز آن را با همین روشنی مطرح کرده بود. سلارز این فعالیت‌ها را اساساً هنجاری می‌دانست: داشتن یک مفهوم بدین معناست که شخص می‌تواند آن را به‌درستی به کار ببرد و ادله‌ای له یا علیه کاربرد آن بیاورد. توانایی کاربرد زبان، محور حیات انسانی است و هنجارمندی، محور کاربرد زبان است.

اگرچه ممکن است به نظر آید که اعمال مربوط به ارائه یا درخواست ادله تا حد زیادی نفسانی<sup>۱</sup> اند؛ اما سلارز به دنبال دفاع از رئالیسم علمی در برابر آن تجربه‌گرایی است که مدعی است انسان در بند قلمرو مشاهده است و هیچ معرفتی از جهان خارج ندارد. وی می‌گوید:

اگر من چارچوب تجربه‌گرایی سنتی را رد می‌کنم، نه از آن روست که می‌خواهم بگویم معرفت تجربی مبنایی ندارد. بیان آن به این صورت مانند قول به این است که آن معرفت واقعاً معرفت به اصطلاح تجربی است و اینکه این معرفت با شایعات و حقه‌ها در یک جعبه گذاشته شود، و این به وضوح دلالت می‌کند بر تصویری از معرفت انسان چونان امری مبتنی بر سطحی از گزاره‌ها (گزارش‌های مشاهده) که مبتنی بر دیگر گزاره‌ها نیستند، بدان صورت که دیگر گزاره‌ها بر آنها استوارند (ibid., p. 78).

سلارز مانند لوئیس و پیرس، می‌خواهد تجربه را جدی بگیرد، بدون اینکه آن را امری رازآمیز بداند؛ چرا که تجربه نمی‌تواند رازآمیز باشد. تجربه نمی‌تواند برکنار از تأثیر برداشت‌های ما باشد و البته نه به این معنا که معرفت تجربی معرفت اساسی نیست. وی حقیقت را اظهارپذیری معناشناختی درست<sup>۲</sup> می‌داند؛ امری که در انواع متفاوت پژوهش علمی، اخلاقی و ریاضیاتی، وضع متفاوتی پیدا می‌کند. او می‌گوید که صدق یک گزاره در گرو اظهارپذیری آن است؛ نه به این معنا که بتوان آن را اظهار کرد (که در آن

۱. subjective

۲. correct semantic assertibility

صورت باید باشد تا بتواند در کل یک گزاره باشد؛ بلکه به این معنا که به درستی اظهارپذیر باشد (ibid., p. 101). بنابراین سلارز چیزی را می‌پذیرد که بسیار شبیه تلقی پراگماتیستی از صدق است.

سلارز باز همچون پیرس، نمی‌خواهد بگوید که نظریات فعلی علم صادق‌اند. در پراگماتیسم پیرس، لوئیس و سلارز ما با چیزی که داریم آغاز می‌کنیم و سپس به کمک شوک تجربه سرکش، می‌توانیم در جای مناسب، تأیید، نقد یا بازنگری کنیم، تا وقتی که باوری داریم که واقعاً در برابر شواهد و ادله قرار دارد؛ باوری که همچنان اظهارپذیر می‌ماند. این دیدگاه نه تنها در حلقه‌های پراگماتیستی، بلکه در برترین گروه‌های فلسفه در آمریکا، وقتی که رورتی وارد میدان شد، دیدگاه حاکم بود (Misac, 2013, p. 375-78).

### نتیجه‌گیری

عده‌ای در تقسیم فلسفه معاصر به گرایش‌هایش، با تقسیم آن به تحلیلی و قاره‌ای، سهم پراگماتیسم را نادیده می‌گیرند و کسانی پراگماتیسم را در ذیل فلسفه تحلیلی می‌آورند که البته هر دو اشتباه می‌کنند و همچنان که کسانی چون تام راکمور تأکید کرده‌اند، فلسفه معاصر شامل سه گرایش مهم است که عبارت‌اند از فلسفه تحلیلی، فلسفه قاره‌ای و پراگماتیسم. دیگر آنکه برخی از فیلسوفان تحلیلی متأخر، همچون کریکی، پاتنام و رورتی، به پراگماتیسم گرایش پیدا کردند و با تلفیق فلسفه تحلیلی با پراگماتیسم، گرایش نوپراگماتیسم تحلیلی را پدید آوردند؛ اما نمی‌توان به جهت گرایش این فیلسوفان به پراگماتیسم، آن را ذیل فلسفه تحلیلی آورد؛ چراکه پراگماتیسم پیش از این در اندیشه بزرگان این مکتب، یعنی پیرس، جان دیویی و ویلیام جیمز، شکل گرفته بود و این جریان فلسفی از حیث پیدایش و تداوم حیات، مستقل از فلسفه تحلیلی بوده است. پراگماتیسم در نیمه نخست قرن بیستم در کنار فلسفه تحلیلی و تقریباً مستقل از آن دنبال می‌شد و تنها مشابهت‌هایی را می‌توان میان فیلسوفان دو سنت نشان داد که گاهی از تأثیر یکی بر دیگری حکایت می‌کند؛ اما در نیمه دوم قرن بیستم، این دو سنت با هم قرابت پیدا می‌کنند؛ چنانکه فیلسوفان پراگماتیست مهم این دوره فیلسوف تحلیلی نیز به شمار

می آیند. البته رورتی در دوره دوم تفکرش، از فلسفه تحلیلی روی گردان شد و به صف مخالفان آن پیوست. وی با انصراف از امور انتزاعی به امور انضمامی و گرایش به سمت امور اجتماعی، از اولویت دموکراسی بر فلسفه سخن گفت.



## منابع

- جیمز، ویلیام. (۱۳۷۰). پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- Brandom, Robert. (2000). *Making It Explicit: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bunnin, Nicholas and Jiyuan Yu. (2009). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Malden and Oxford: Wiley-Blackwell.
- Critchley, S. (2001). *Continental Philosophy: a very short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Follesdal, Dagfin and Friedman, Michael. (2006). American Philosophy in the Twentieth Century. *Daedalus*, Vol.135, No.2, On the Humanities, pp.116-126.
- Glock, Hans-Johann. (2008). *What is Analytic Philosophy?* New York: Cambridge University Press.
- Goodman, Russell B. (1994). What Wittgenstein Learned from William James. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 11, No.3, pp. 339-354.
- Hallett, Garth. (1978). *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hilmy, S. Stephen. (1987). *The Later Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hookway, C. (1998). Charles Sanders Peirce. in Craig(ed) (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, vol.
- James, William. (1981). *The Principles of Psychology*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ . (1985). *Varieties of Religious Experience*.

Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

- Kekes, J. (1980). *The Nature of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, D. (1963). *Philosophical Papers*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Misak, Cheryl. (2013). Rorty, Pragmatism, and Analytic Philosophy. *Humanities*, 2, 367-383.
- Moore, G. E. (1922). William James, Pragmatism. *Philosophical Studies*, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 97-146.
- Morris, Charles. (1937). *Logical Positivism, Pragmatism, Pragmatism and Scientific Empiricism*. Paris: Hermann.
- Mundle, C. W. K. (1970). *A Critique of Linguistic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Peirce, C. S. (1934). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ . (1987). *The Many Faces of Realism*. La Salle, IL: Open Court.
- \_\_\_\_\_ . (1989). *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rockmore, Tom. (2004). On The Structure of Twentieth-Century Philosophy. in *Metaphilosophy*, Vol. 35, No. 4, 466-478.
- Rorty, Richard. (1986). Pragmatism, Davidson and Truth. in E. LePore(ed) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell, pp. 333-55.
- \_\_\_\_\_ . (1995). Response to Richard Bernstein. In *Rorty and*

*Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Edited by H. J. Saakamp, Nashville: Vanderbilt University Press, 1995, 68-71.

- \_\_\_\_\_ . (1997). *Introduction to Wilfrid Sellars, Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Sellars, Wilfrid. (1949). Language, Rules and Behavior. In *John Dewey, Philosopher of Science and Freedom: A Symposium*, Edited by Sidney Hook, New York: Barnes and Noble, pp. 289-315.
- \_\_\_\_\_ . (1997). *Empiricism, and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. (1958). *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan.
- \_\_\_\_\_ . (1969). *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell

پروپوزیشن گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی