

تفسیر وصفالحالی از دیدگاه ویتگنشتاین در باب
دین
عبدالرزاق حسامی‌فر*

چکیده

یکی از مسائل مهم در فلسفه دین نسبت باورهای دینی با واقعیت است. متفکران دینی از واقع‌گرایی دین دفاع می‌کنند؛ درحالی‌که پاره‌ای از محققان حوزه دین، همچون جیمز فریزر، گزاره‌های دینی را فرضیه‌هایی باطل و دارای ارزش ابزاری می‌دانند. دیدگاه لودویگ ویتگنشتاین در باب دین، دستکم براساس تفسیر وصفالحالی از آن، متفاوت با دو دیدگاه یاد شده است. از نظر او نه گزاره‌های دینی شناختی‌اند تا بحث صدق و کذب آنها مطرح باشد و نه مناسک دینی ابزاری برای نیل به مقاصد خاص هستند. گزاره‌های دینی صرفاً بیانگر احساسات و عواطف‌اند و آنکه آنها را بر زبان می‌آورد، سخن از ضمیر خود می‌گوید. در این مقاله ضمن اشاره به برخی تفاسیر وصفالحالی از دین، نظر ویتگنشتاین در این زمینه بیان شده

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره).

است و نظر موافقان و مخالفان تفسیر
وصفالحالی از دیدگاه ویتگنشتاین مورد
تحلیل و بررسی قرار گرفته است.
واژگان کلیدی: ویتگنشتاین، دین،
خرافه، جادو، تفسیر وصفالحالی، نظریه
عاطفی، مناسک، احساس، عقل‌گرایی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

ویتگنشتاین دین را از خرافه متمایز می‌داند. وی معتقد است که «ایمان دینی و خرافه فرق فاحش دارند. یکی از آنها از ترس نشأت می‌گیرد و نوعی علم کاذب است. دیگری نوعی اعتماد است.» (ویتگنشتاین، 1980: 72) به نقل از: (فیلیپس، 1382: 51) وی از یکسو خرافه را باور غلط به سازوکارهای علی فراطبیعی می‌داند و از سوی دیگر معتقد است تلاش برای توجیه باورهای دینی از طریق استدلال عقلی نوعی خرافه است و بر راسل و پارسونز خرده می‌گیرد که چرا تلاش کرده‌اند استلزامات عقلانی دین را ارزیابی کنند و عقل خاکستری فلسفه را در برابر رنگ زندگی و دین قرار دهند. وی در کتاب **فرهنگ و ارزش** می‌نویسد: «اگر مسیحیت حقیقت باشد، پس هر فلسفه‌ای در باب آن غلط است.» (ویتگنشتاین، 1381: 160) از نظر او درست همان‌طور که مابعدالطبیعه، فلسفه منحرف‌شده است، خرافه‌گویی دین منحرف شده است؛ زیرا هم در مابعدالطبیعه و هم در خرافه‌گویی گزاره‌هایی غیرواقعی به منزله گزاره‌هایی درباره حقایق فراجربی^۱ تلقی می‌شوند. ویتگنشتاین در **فرهنگ و ارزش** چنین می‌نگارد:

درست است که می‌توانیم تصویری را که در ما رسوخ تمام دارد به یک خرافه قیاس کنیم؛ اما این نیز درست است که ما همیشه سرانجام باید به پایه استواری دست یابیم، خواه یک تصویر باشد یا چیز دیگر، به طوری که باید یک تصویر را که در بن و بنیاد کل تفکر ما جای دارد حرمت نهیم و با او معامله‌ای را

^۱. Super – empirical.

که با يك خرافه مي‌کنیم نکنیم .
(ويتگشتاين، 1980: 83، به نقل از
فيلیپس، 1382: 51)

تفسیر و صفاحالی از دین، رویکردی در حوزه
دین‌شناسی است که پیش از آنکه در این حوزه
مطرح شود با اندکی تفاوت دستکم در دو حوزه
مطرح شده بود: یکی مکتب اکسپرسیونیسم² در
هنر و ادبیات و دیگری نظریه عاطفی در
دیدگاه فیلسوفان حلقه‌وین در باب اخلاق که
در اولی به بیان احساسات و عواطف در قالب

2 . اکسپرسیونیسم (expressionism) نام نهضی است در هنر، معماری و
ادبیات که پیش از آنکه به جنبه واقعیت بیرونی یک موقعیت
توجه داشته باشد به دنبال انتقال واقعیات عاطفی درونی آن
است. به تعبیر دیگر هنر را بیان احساسات و عواطف می‌داند. در
این رویکرد با انصراف از مفاهیم سنتی زیبایی و تناسب، به
هنرمند اجازه داده می‌شود با استفاده از رنگ‌های ناسازگار و
عدم تناسب، احساسات خود را نشان بدهد. این واژه نخستین بار در
1911 در آلمان به کار رفت و ریشه در آثار ون گوگ و گاگینا
(Gauguin) در دهه 1880 دارد. این رویکرد به‌ویژه در تئاتر آلمان
بعد از جنگ جهانی اول و نیز آثار کافکا و جویس آشکار است.
عاطفه‌گرایی (emotivism) دیدگاه فیلسوفان حلقه‌وین در باب
گزاره‌های اخلاقی است. ایشان پس از طرح نظریه تحقیق‌پذیری تجربی
به‌عنوان ملاک معناداری و پراساس آن نفی معناداری گزاره‌های
مابعدالطبیعی، دینی و اخلاقی در باب گزاره‌های اخلاقی معنای
عاطفی را مطرح کردند؛ یعنی گفتند احکام اخلاقی اساساً حکم
نیستند تا صدق و کذب بپذیرند، بلکه بیان عواطف‌اند. تفسیر
عاطفی از معنای مفاهیم اخلاقی مشتمل بر دو مؤلفه است که یکی
مربوط به گوینده است و آن اینکه عبارات اخلاقی متضمن دستور
اخلاقی یا انگیزش عواطف یا تمایلاتی در مخاطب‌اند. معروفترین
تفسیر عاطفی را آفرد ژول ایر (Ayer, 1936) و استیونسون (1942: 197)
(Stevenson) مطرح کرده‌اند. ایر نظریه عاطفی را به زیبایی‌شناسی
و کلسن (Kelsen) آن را به مفاهیم حقوقی در فلسفه حقوق بسط
دادند.

ایر در زبان، حقیقت، منطق می‌گوید: یک گزاره زمانی با معنی
است که تحقیق‌پذیر تجربی باشد و گزاره‌های اخلاقی اگرچه مانند
گزاره‌های الهیات و مابعدالطبیعه تحقیق‌پذیر تجربی نیستند، اما
برخلاف آنها پیش از آنکه بی‌معنی باشند بیان عواطف‌اند. اندیشه
اصلی در نظریه عاطفی ارزش‌ها (emotive theory of values)، این است که
«حضور یک نماد اخلاقی در یک گزاره چیزی به مضمون واقعی آن
اضافه نمی‌کند... زیرا وقتی می‌گویم فعل خاصی درست یا نادرست
است... صرفاً احساسات اخلاقی خاصی را بیان می‌کنم.» (Ayer, 1942: 197)

شرح مبسوطی از معنای عاطفی گزاره‌های اخلاقی را می‌توان در
آثار چارلز استیونسون ملاحظه کرد. بحث او در باب معنای عاطفی
نشان می‌دهد که چگونه پاره‌ای از نظریات در باب دین شکل
گرفته‌اند. وی می‌گوید: «معنای عاطفی معنایی است که در آن،
پاسخ (از منظر مخاطب) با محرک‌ها (از منظر متکلم) سلسله‌ای
عواطف است.» و معنای عاطفی گزاره‌های اخلاقی را در قالب مثال
توضیح می‌دهد:

- (1) «این بد است»؛ یعنی ما با آن مخالفیم؛ تو نیز مخالف
باش.
- (2) «او باید این کار را انجام بدهد»؛ یعنی مخالفم با
اینکه او این کار را انجام ندهد، تو نیز مخالف باش.
- (3) این خوب است؛ یعنی موافق آن‌ام؛ تو نیز موافق باش.
(Stevenson, 1942: 21, 59).

آثار هنری و ادبی توجه می‌شود و در دومی به بیان آنها در قالب احکام اخلاقی. در تفسیر وصف‌الحالی از دین، گزاره‌های دینی به منزله بیان احساساتی تلقی می‌شوند که حاصل انگیزش باور و عمل دینی‌اند. بر طبق این تفسیر گزاره «خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید» بیانگر احساس خوف و تحیری است که عظمت و شکوه عالم طبیعت در شخص برمی‌انگیزد. یا گزاره «خدا سرنوشت هر کسی را از قبل مقدر کرده است» بیانگر احساس عجز و درماندگی در برابر جریان طبیعت است و گزاره «خدا ناظر بر افعال بندگان خود است» بیانگر احساس آرامش و امنیت در عالم است.

تفسیر وصف‌الحالی از دین را به‌طور عمده می‌توان در اندیشه بریت ویت مشاهده کرد. وی در مقاله مشهورش «دیدگاهی تجربه‌گرا در باب ماهیت باور دینی» نظریه عاطفی را که پیش از این درباره اخلاق مطرح شده بود به حوزه دین بسط می‌دهد. او با قبول اصل اثبات‌پذیری می‌گوید: گفته‌های دینی نمی‌توانند ویژگی توصیفی فرضیه‌ها و گزاره‌های گفتمان علمی را داشته باشند. دین با عاطفه سروکار دارد و در نتیجه:

اگر دین ذاتاً با عاطفه سروکار دارد، پس طبیعی است که کاربرد گفته‌های دینی، براساس نظریه عاطفی در اخلاق، توضیح داده شود و آن گفته‌ها اساساً به منزله بیان احساسات یا عواطف تلقی شوند. (Braithwaite, ۱۹۷۱: ۷۹)

براساس دیدگاه عاطفی، گفته‌های دینی دارای ویژگی ارادی‌اند^۱ و آنها را باید اساساً به‌عنوان اظهار وفاداری به یک نحوه عمل‌کردن، ابراز تعهد به یک نحوه زندگی‌کردن، تلقی کرد. (Ibid, ۸۰) همچنین سخنان دینی را نباید گزاره‌هایی درباره واقع دانست و باور دینی

^۱. Conative.

باوري معمولي نيست، باور به يك گزاره نيست.
بريت ويت در عوض مدعي است:
باور ديني عبارت است از تصميم به انجام
رفتار به گونه اي خاص (يك باور اخلاقي)
همراه با تفنن با داستان هاي خاصي كه
در ذهن ديندار، ملازم با تصميم او
هستند.
(Ibid, ۸۹)

اين تفسير از دين را كه بر نقش دين
به عنوان انگيزش عمل تأكيد مي كند مي توان
«وصف الحالي - ارادي»^۱ ناميد. نمونه ديگري از
تفسير وصف الحالي را مي توان در نظريه
كالينگوود درباره جادوگري در مباني هنر
ملاحظه كرد. گو اينكه نظريه او کمتر از
نظريه بریت مرتبط با مسأله زبان است.
كالينگوود مدعي است اگرچه اعمال جادوگري
به عنوان ابزاري براي نيل به اهدافي پيش
انديشیده، به كار مي روند، اما اين اهداف
متفاوت با اهدافي هستند كه در علم يا
فعاليت هاي عملي منظور نظر قرار مي گيرند. از
نظر او هدف در اعمال جادوگري صرفاً انگيزش
عاطفه است. وي در تأييد نظر خود به پاره اي
از مناسك از قبيل استفاده از بول رار^۲ و
اجراي رقص جنگ اشاره مي كند. عواطف در
اعمال جادوگري متمرکز بر، متبلور در و
پيوند یافته با عناصر مؤثر در زندگي
عملي اند. از اين رو كالينگوود جادوگري را
فعاليتي «روان پالاينده»^۳ نمي داند كه با آن

^۱. Expressive - conative.

^۲. bull - roare . قطعه چوبي كه به تسمه بسته شده و بوميان
استراليايي در موقع انجام تشریفات مذهبي صدای مخصوصي با آن
ايجاد مي كنند. (ر.ك: فرهنگ آرياناپور)

^۳. Cathartic.

عواطف به نحو بیانی در مناسک ابراز می‌شوند. بلکه آن را فرایندی کاملاً مغایر با روان‌پالایی و تخلیه هیجانی می‌داند.

کارکرد اصلی هر فعل جادوگرانه‌ای انگیزش عواطف خاصی در فاعل یا فاعل‌هاست؛ عواطفی که در امر زندگی ضروری یا مفیدند. (Collingwood, جادوگری واقعاً به دنبال تحقق غایتی واقعی و مادی است و چیزی غیر از حماقت است.)

نمونه دیگری از تفسیر وصفالحالی در تفاسیر بیانی - روان‌پالاینده ظاهر می‌شود. چنین تفاسیر روان‌پالاینده‌ای متعدد و در انسان‌شناسی اجتماعی شناخته شده هستند. به عنوان مثال راد کلیف براون معتقد است که مناسک دینی و جادوگرانه بیان‌های نمادین و قاعده‌مندی از احساسات خاص است. (۱۹۵۲: ۱۵۷) (Radcliffe - Brown, برخی تفاسیر که ابزار بیانی را می‌پذیرند؛ قبلاً به کاستی گفتمان دینی توجه کرده‌اند تا یک ویژگی حقیقی را بپذیرند مثل تفسیر جرج سانتایانا که مدعی است دین متضمن هیچ حقیقت محضی نیست و ماهیت عناصر خاصی از دین، همچون دعا، بیش از آنکه حسابگرانه باشد وصفالحال است. از نظر او مراسم دینی موجب روان‌پالایی عاطفی است، یعنی عواطف را از طریق ابزار آرام می‌کند. (۱۹۰۵: ۴۴ - ۱۰) (Santayana,

دیدگاه وصفالحالی ویتگنشتاین

آیا ویتگنشتاین درخصوص باورهای دینی قائل به دیدگاه وصفالحالی است نظر شارحان آرای او در این زمینه متفاوت است. یکی از عبارات

او که نشان‌دهنده نگرش وصف‌الحالی اوست عبارتی است که در **فرهنگ و ارزش** آمده است:

اگر شخص معتقد به خدا به اطراف نگاه کند و بپرسد: آنچه می‌بینیم از کجا نشأت گرفته است؟ همه اینها از کجا آمده‌اند؟ او به دنبال تبیینی (علی) نیست؛ بلکه پرسش او بیانی از یک گرایش خاص است. یعنی او گرایشی را در باب همه تبیین‌ها بیان می‌کند.
(Wittgenstein, ۱۹۸۰: ۸۵)

از میان قائلان به تفسیر وصف‌الحالی از تلقی ویتگنشتاین در باب دین می‌توان به فیلیپ شیلز و ام. ا. سی. دروری و براین کلاک اشاره کرد. شیلز می‌گوید: معنای مناسب بیان معنای مشارکت در واقعیت‌های اساسی یا بیان نگرشی خاص درباره آنهاست و دروری می‌گوید که ویتگنشتاین به او توضیح داده است که آنچه موجب پیدایش مناسب شدن نه باورهای باطل، بلکه بیشتر نیاز به بیان چیزی بوده است. در میان مخالفان این تفسیر نیز می‌توان به جان کلاک، ان. رادیچ و ام. استاسن اشاره کرد. پیش از بیان نظر براین کلاک و جان کلاک، به عنوان دو موافق و مخالف برجسته این تفسیر، نظر ویتگنشتاین را در باب دین با نگاهی به نقد او بر کتاب فریزر ملاحظه نظر قرار می‌دهیم.

نقد کتاب فریزر

یکی از آثار مهم ویتگنشتاین که متضمن بخش عمده‌ای از آرای او در باب دین است رساله مختصر او با عنوان **ملاحظات درباره «شاخه**

زیرین فریزر^۱ است. وی در این رساله به نقد دیدگاه فریزر در کتاب **شاخه زیرین**: پژوهشی در سحر و دین پرداخته است. تفسیر وصفالحالی از باور عمل دینی، نشأت‌گرفته از نفی شدید انسان‌شناسی عقل‌گرای دوره ویکتوریاست و کتاب **شاخه زیرین** نیز متعلق به این دوره می‌باشد. دیدگاه فریزر در این کتاب عقل‌گراست و از دو مؤلفه اصلی تشکیل شده است: یکی اینکه جادو و دین به منزله نظام‌هایی نظری به دنبال توصیف و تبیین جهان‌اند و آنچه در این زمینه آورده‌اند باطل است. دوم اینکه مناسبی که این دو به منزله ابزاری برای تصرف در طبیعت ارائه می‌کنند، تلاشی بی‌ثمر است. وی معتقد است بشر از سحر و جادو به دین و از دین به علم راه یافته است. ویتگنشتاین در رساله خود بر آن است تا با تأکید بر ماهیت اساساً وصفالحالی مناسب و باورها، این تلقی از دین - سحر چونان علم نادرست را باطل کند. از نظر او امور ماوراءالطبیعی از قبیل دین و سحر را نباید امور توصیفی دانست، بلکه آنها را باید طریقی برای بیان احساسات و عواطف برشمرد. از این‌رو مسأله درستی یا نادرستی آنها منتفی است. بر این اساس ویتگنشتاین درباره دین و سحر قائل به دیدگاهی وصفالحالی است. فریزر می‌گوید که انسان اولیه به دلیل فقدان توانایی فنی کافی برای تصرف در طبیعت، به سراغ جادوگری رفت و ویتگنشتاین با نفی این امر می‌گوید کسی که در حالت عشق یا خشم نسبت به شخص دیگر عکس او را می‌بوسد یا پاره می‌کند هرگز تصور نمی‌کند که این کار تأثیری بر آن شخص می‌گذارد، بلکه این کار را

^۱. Remarks on Frazer's Golden Bough.

برای کسب رضایت انجام می‌دهد. (۴: ۱۹۷۹b Wittgenstein,

تلقی ویتگنشتاین از سحر و جادو متفاوت
با تلقی فریزر است. فریزر در **شاخه زرین**
می‌نویسد:

در جوامع ابتدایی در دوره خاصی اغلب
تصور می‌شد که توانایی‌های خارق‌العاده
به پادشاه یا کشیش داده شده است یا
او تجسد یک خداست و هماهنگ با این باور
تصور می‌شد جریان طبیعت در مهار اوست
و او مسئول آب و هوای بد، خشکسالی و
بلاهای مشابه است. (Frazer, ۱۹۲۲: ۱۶۸)

ویتگنشتاین پاسخ می‌دهد:

البته چنین نیست که مردم بر این باور
باشند که پادشاه چنین توانایی‌هایی
دارد و خود پادشاه هم بر نداشتن چنین
توانایی‌هایی واقف بود و تنها در
صورتی غافل از این معنا می‌بود که
کودن و احمق می‌بود. (۷۳: ۱۹۷۹b)

(Wittgenstein,

ویتگنشتاین می‌پنداشت که مردم نمی‌توانند
به توانایی‌های خارق‌العاده پادشاه باور
داشته باشند، درحالی‌که منتقدان موارد نقضی
را بر این پندار نشان داده‌اند. از جمله
اینکه در میان جزایر بریتانیا در گذشته
این باور محکم وجود داشت که پادشاه می‌تواند
از طریق لمس کردن، بیماری سل و غدد لنفاوی
گردن را معالجه کند. به طوری که کیت توماس
در **دین و جاذبه سحر** گزارش می‌دهد که پادشاه
چارلز دوم در فاصله میان ماه می 1682 تا
آوریل 1683 حدود 8577 بیمار را لمس کرد. وی
توضیح می‌دهد که لمس کردن مقدس چارلز اول در

دوره پس از جنگ جهانی ابزاری برای تبلیغ سلطنت بود. (Thomas, ۱۹۷۸: ۲۳۱)

البته در این نمونه می‌توان گفت که خود پادشاه می‌دانست هیچ توان خارق‌العاده‌ای ندارد و به دنبال اغراض سیاسی بوده است، اما نمی‌توان گفت مردمی که می‌خواستند پادشاه آنها را لمس کند پانتومیم عاطفی اجرا می‌کردند. این سخن در مورد سایر نمونه‌هایی که ویتگنشتاین در مورد آنها انگیزه‌های ابزاری را رد می‌کند، نیز صادق است. اگر من در حالی که در عصر فناوری پیشرفته شناخت عمیق انسان نسبت به افعال طبیعت، زندگی می‌کنم، با وجود این می‌توانم باور از یأس ناشی از شیفتگی غم‌انگیز به قوت احساس کنم که افسون جادوگری می‌تواند در زنی که تا پیش از این از من متنفر بود، عشقی را نسبت به من برانگیزد، پس چرا افراد جوامع کمتر پیشرفته نتوانند به توانایی تأثیرگذار و نه صرفاً بیان‌کننده جادو باور داشته باشند.

ویتگنشتاین در مقام نفی مدعای فریزر مبنی بر اینکه فعل جادوگرانه اساساً خطاست، می‌گوید:

تفسیر فریزر از مفاهیم جادوگرانه و دینی انسان‌ها رضایت‌بخش نیست؛ زیرا آنها را به منزله خطا معرفی می‌کند آیا بر این اساس می‌توان گفت که اگوستین وقتی در هر صفحه از اعترافات خدا را می‌خواند بر خطاست؟ (۱) b, ۱۹۷۹: Wittgenstein,

ویتگنشتاین در این استدلال بر آن است که فریزر بر خطاست؛ زیرا نظریه‌اش اقتضا می‌کند افعال و باورهای جادوگرانه باطل باشند و چون اینگونه نیست پس آنها باید چیزی غیر از

ابزار باشند. اما آیا واقعاً ویتگنشتاین بر آن است که هیچ باوری نمی‌تواند خطا باشد و هیچ فعلی نمی‌تواند عبث باشد؟ اگر اینطور باشد پیداست که فی‌المثل نمی‌توان گفت نظریه زمین مرکزی باطل نبود، بلکه باوری بود بیانگر احساس عمیق نسبت به اهمیت زندگی انسان در میان اشیا. توصیف مجدد باورهای خطا به عنوان گفته‌های عاطفی^۱ شاید یک معنای بارز عاطفه را آشکار کند اما نمی‌تواند ما را ملزم به پذیرش نظریه و صفالحالی کند. مایکل بابز در مقام تلخیص تقابل میان ویتگنشتاین و فریزر با برگرداندن مسأله به پرسشی در باب معنای زبان دینی می‌پرسد:

آیا گفتمان دینی اساساً با توصیف و توضیح (و از این‌رو بیان گزاره‌هایی قابل صدق و کذب) مرتبط است یا اینکه اساساً با بیان و تأیید یک گرایش خاص در باب عالم مرتبط است. برای اختصار این دو را به ترتیب تفسیر عقل‌گرا و تفسیر و صفالحالی (یا غیرشناختی) می‌نامیم.

(Banner, ۱۹۹۰: ۶۹)

بابز معتقد است در حالی که فریزر قائل به موضع نخست (عقل‌گرا) بود موضع ویتگنشتاین نشان‌دهنده فهمی و صفالحالی است که براساس آن گفتمان دینی توصیف و توضیح نمی‌دهد، بلکه بیشتر گرایش‌ها، عواطف و احساسات را نشان می‌دهد.

برخی شارحان ملاحظاتی درباره **شاخه زرین** فریزر همچون رادیچ و استاسن نظریه‌ای و صفالحالی را به ویتگنشتاین نسبت می‌دهند، آنها می‌گویند مراسم و مناسک جادوگری پاسخ‌هایی غریزی به نیازی درونی به نجات و خشنودی‌اند

^۱. Emotive utterances.

(Rudich & Stassen, ۸۹). اهیر دیدگاهی را به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد که هم ارادی است و هم روان پالاینده. وی می‌گوید:

مناسک اساساً افعالی بدون هدفاند... و نمادگذاری و بیانگری احساسات و گرایش‌های ما هستند... از نظر ویتگنشتاین در انسان‌ها نیاز شدیدی وجود دارد به نمادگذاری و بیان آن چیزی که در زندگی برای آنها مهم است... مناسک ابتدایی و باورهای ملایم آنها، همان کاری را برای شرکت‌کنندگان در آنها انجام می‌دهند که افعال نمادین برای ما انجام می‌دهند و آن عبارت است از بیان و یادآوری نیازها و عواطف شدید. (O Hear, ۱۹۸۴: ۲-۱۰)

ویتگنشتاین، براساس تفسیر و صفالحالی از اندیشه‌اش، معتقد است باورها و مناسک اصیل دینی، بیش از آنکه ارزش ابزاری داشته باشند، اموری بیانی‌اند، و آنچه به آنها معنا می‌بخشد، نه باورهای مابعدالطبیعی یا تجربی، بلکه نقش آنها در اعمال شخص دیندار است. در نقد این نظر گفته‌اند چگونه در مسیحیت، آموزه‌هایی مثل تثلیث از طریق بیان آن به‌عنوان بخشی از اعمال دینی معنا می‌یابد. اساساً چگونه می‌توان گفت که یک عمل دینی به یک آموزه دینی معنا می‌بخشد؟ زیرا در هر دینی آموزه‌ها زیربنای عمل دانسته می‌شوند. اگرچه باور به وجود خدا، با باور به وجود کوارک‌ها فرق دارد، اما این باور به تنهایی شخص را متعهد به یک زندگی دینی نمی‌کند؛ زیرا باور بخشی از استدلالی است که چنین تعهدی را به وجود می‌آورد.

شارحان اندیشه ویتگنشتاین دو پاسخ به این انتقاد داده‌اند: یکی اینکه توجیه باورهای دینی با تکیه بر استدلال و تجربه دینی

همان قدر که نشان می‌دهد اولی مبتنی بر دومی است، نشان می‌دهد آنان که تفکر را نوعی حالت مغزی می‌دانند ماتریالیسم را تأیید می‌کنند. از نظر ویتگنشتاین آنچه مهم است، نه نثر فلسفی دینداران، بلکه عمل ایشان است و دینداران اعمال دینی خود را، آن‌گاه که عدم کفایت استدلالشان نشان داده شود، کنار نمی‌گذارند. البته در حالی که يك ملت به منزله يك كل به ندرت باورهای دینی خود را کنار می‌گذارد، اما افراد اندیشمند وقتی به این نتیجه برسند که ادله‌شان ناکافی است، اعمال دینی خود را کنار می‌گذارند. از نظر ویتگنشتاین چنین افرادی دچار سردرگمی‌اند، در حالی که گروه اول این‌گونه نیستند. ویتگنشتاین معتقد است فیلسوفان عقل‌گرای دین همچون اکویناس، کانت و کنی خرافه‌پرستند. زیرا اگر باورهای دینی مبتنی بر استدلال یا آموزه‌های مابعدالطبیعی باشند در آن صورت احمقانه خواهند بود و چون باورهای دینی احمقانه نیستند پس مبتنی بر استدلال یا آموزه‌های مابعدالطبیعی نیستند.

پاسخ دوم اینکه در حالی که باورهای علی، اعمال ابزاری خاص را تبیین و توجیه می‌کنند، آموزه‌های دینی، اعمال عبادی را تبیین و توجیه نمی‌کنند. زیرا تبیین تنها در مورد اعمال ابزاری خاص معنا دارد. مثلاً آموزه سلسله پاپی،^۱ عشاء ربانی در آیین کاتولیک را تبیین نمی‌کند، بلکه به آن تعلق دارد. این آموزه اگرچه ممکن است برای شخص فاقد نحوه زندگی دینی، دلیلی برای حضور در عشاء ربانی نباشد، اما برای دینداران دلیل موجهی برای حضور در مراسم است و عشاء ربانی را تبیین

^۱. Apostolic succession.

می‌کند به این معنا که می‌توان فهمید چگونه باور به سلسله پاپی، دلیلی برای حضور در عشاء ربانی است، حتی اگر آن آموزه‌ها را نامنسجم و این عمل را نامعقول بیابیم. (Glock, ۱۹۹۶: ۳۲۲ff)

در تفاسیر و صفالحالی از اندیشه ویتگنشتاین در باب دین، این باور وجود دارد که صور زبان رسمی، یکنواخت و نامتغییرند و از این‌رو می‌توان تفسیر یکسانی از معنا را برای همه جملات در زبان طبیعی به دست آورد. صرف‌نظر از گزاره‌های همان‌گویانه دو نوع گزاره در زبان قابل تشخیص‌اند یکی گزاره‌های شناختی یا توصیفی متشکل از فرضیه‌ها و دیگری گزاره‌های عاطفی متشکل از گفته‌های مربوط به ارزش. پوزیتیویست‌های منطقی با طرح این موضوع اصل تحقق‌پذیری را به‌عنوان معیار معناداری ارائه کردند و براساس آن گزاره‌های دینی را غیرتوصیفی و شبه گزاره دانستند. در اینجا می‌توان دیدگاه و صفالحالی بریت ویت (و بنا به برخی تفاسیر، ویتگنشتاین) را در برابر دیدگاه و صفالحالی دورکیم قرار داد که معتقد بود اگر چه دین بیانی است، اما کاملاً فاقد مضمون شناختی نیست؛ زیرا می‌کوشد به نحو غیرمستقیم و نمادین، واقعیت روابط اجتماعی را بیان کند. (Luckes, ۱۹۷۳: ۴۶۵)

۱. دورکیم قائل به تفاوت میان دین و جادو است، برخلاف گروهی از مردم‌شناسان معاصر او که دین را ادامه و تکامل جادو می‌دانستند. از نظر او جادو، امری فردی، اختیاری، بدون سازمان و بی‌نیاز از تجمع است، در حالی که دین، امری اجتماعی، دارای سازمان و الزامی است. دین مهم‌ترین عامل پیوند اجتماعی است و از آنجا که انسان همیشه به زندگی اجتماعی نیاز دارد، نیاز به دین همیشگی است و دین، امری جاودانه است. هر دینی مشتمل بر دو قلمرو است: قلمرو قدسی و قلمرو عرفی. امر قدسی متعلق به امور اجتماعی و کلان است، در حالی که امر عرفی مربوط به مسائل و امور شخصی و خصوصی است. دین ربطی به تلاش برای شناخت هستی یا باور به خدا و جهان دیگر ندارد. دین بر ساخته جامعه است و خدای دین، همان جامعه است که فرمان‌هایش لازم‌الاجراست. دورکیم اگرچه خود درباره دین موضع لا‌ادری دارد، اما کارکرد اجتماعی مفیدی برای آن قائل است که همانا ایجاد و گسترش پیوند اجتماعی است. (اسلامی، ۱۳۸۲: ۶۰ - ۶۵)

قائلان به دیدگاه وصفالحالی، دین را، برخلاف تلقی دورکیم، فاقد کارکرد شناختی یا توصیفی می‌دانند و دین و جادو را بیش از آنکه مرتبط با باور و شناخت بدانند مرتبط با تمایلات و احساسات می‌دانند. در اینجا یک دوشاخگی میان ذکر باورها و بیان تمایلات مطرح می‌شود و به همین جهت ریچارد سوینبرن در مقام ذکر ویژگی‌های نظریات بریت ویت و دی. زد. فیلیپس، به‌عنوان «نظریات گرایش»^۱ می‌گوید که از نظر ایشان اظهارات دینی از جمله جملات اعتقادی، بیانگر قصد زیستن به شیوه خاص یا بیانگر گرایش به تأیید نمونه‌های خاصی از زندگی یا انجام چیزی دیگر غیر از بیان «چگونه‌بودن اشیا» است (۸۵: ۱۹۷۷ Swinburne).

در میان موافقان و مخالفان تفسیر وصفالحالی از اندیشه ویتگنشتاین، آرای براین کلاک و جان کلاک که اولی موافق و دومی مخالف این تفسیر است در خور توجه بیشتر می‌باشد.

دیدگاه براین کلاک

براین‌کلاک در مقام نفی تفسیر وصفالحالی از دیدگاه ویتگنشتاین در باب دین، می‌گوید که اگر موضع ویتگنشتاین در باب دین آشکارا وصفالحالی بود، جا برای رد مدعاهای او وجود داشت؛ اما مسأله بسیار پیچیده‌تر از این است. معقول نیست که ویتگنشتاین درباره این دین قائل به نظریه‌ای باشد که با اندیشه فلسفی او سازگار نیست. زیرا تفسیر وصفالحالی نشأت‌گرفته از دیدگاهی خاص در باب ماهیت، کارکرد و شناختی‌بودن زبان است؛ دیدگاهی که می‌توان آن را در **تراکتاتوس** او ملاحظه کرد و وی آن را در فلسفه متأخر خود به شدت رد

^۱. Attitude theories.

می‌کند. آموزه اصلی در **تراکتاتوس** این است که زبان، کارکردی جز تصویرگری امور واقع^۱ و وضعیت‌های امور^۲ ممکن یا واقعی ندارد. ویتگنشتاین بر این اساس ادعا می‌کند که «همه گزاره‌های درست کل علم طبیعی است.» (، ۴: ۱۹۲۲ Wittgenstein, ۱۱) یعنی زبان با معنی منحصر به توصیف پدیده‌های تجربی است. هر استفاده دیگری از زبان بی‌معنی است. البته از این سخن برمی‌آید که درباره زیبایی‌شناسی، اخلاق، مابعدالطبیعه و دین باید سکوت کرد. نظر ویتگنشتاین درباره کارکرد زبان در این حوزه‌ها کاملاً مبهم است، اما پاسخ پوزیتویست‌ها که راه تراکتاتوس را دنبال کردند دستکم در خصوص زبان اخلاق مبهم نیست. از نظر پوزیتویست‌هایی چون ایرواستیونسون گزاره‌های اخلاقی بیانگر عواطف‌اند. کلاک می‌گوید آنچه درخور توجه است این است که چگونه این نظریه عاطفی در باب اخلاق، مدلی را برای تحلیل پس‌پوزیتویستی از دین فراهم کرد. اگر چه ایر خرسند بود از اینکه دین را به‌عنوان امری کاملاً بی‌معنی کنار گذاشته است، اما بسیاری از نویسندگان به دنبال تحلیل عاطفی از باور دینی بودند. مشهورترین این تحلیل‌ها را بریت ویت در مقاله‌ای به‌نام «دیدگاهی تجربه‌گرا در باب ماهیت باور دینی» آورده است که پیش از این به آن اشاره شد. تحلیل بریت ویت از دین، مبنای تفسیر وصف‌الحالی از ملاحظاتی درباره **شاخه زرین** فریزر شده است. ریچارد سوینبرن در **انسجام خداگرایی**، تفسیر ویتگنشتاین را از دین «نظریه گرایش»^۳ می‌نامد و می‌گوید که در چنین رهیافتی «اظهارات دینی از جمله گزاره‌های

^۱. Facts.

^۲. States of affairs.

^۳. Emotive theory.

^۴. Attitude theory.

اعتقادی، قصد زندگی کردن با گرایش‌های خاص را بیان می‌کنند یا تمایلات مؤید نمونه‌های خاص زندگی را نشان می‌دهند یا کاری غیر از بیان چگونگی اشیا را انجام می‌دهند.» (۸۵: ۱۹۷۷ Swinburne,

براین کلاک می‌گوید ملاحظاتی درباره **شاخه زرین** فریزر مشتمل بر دو مجموعه ملاحظات است. مجموعه دوم (در جشنواره بلتین)^۱ مربوط به فلسفه متأخر ویتگنشتاین است؛ زیرا نه پیش از ۱۹۳۶ بلکه احتمالاً پس از ۱۹۴۸ نوشته شده است. اما مجموعه اول که بیشتر شواهد بر دیدگاه وصف‌الحالی ویتگنشتاین از آن برگرفته شده، بافت مبهم‌تری دارد، زیرا در ۱۹۳۱ نوشته شده‌اند. بنابراین مسأله این است که این دوره از کار فلسفی ویتگنشتاین (از ۱۹۲۹ تا حدود ۱۹۳۴) مرحله انتقالی او را از اندیشه متقدم به اندیشه دوره بلوغ تشکیل می‌دهد. این دوره از نگارش او، برخلاف دوره نگارش تراکتاتوس شبیه اندیشه متأخر اوست. مهم‌ترین ویژگی مرحله انتقالی، توجه او به اثبات‌گرایی^۲ بود. وی در گفتگوهایش با حلقه وین (از ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۲) که فردریش وایزمن آنها را نوشته و در متن **ملاحظات فلسفی** (۱۹۳۰) آورده است، مدعیات خالص‌تری درباره وضعیت اثبات، مطرح کرده که هماهنگ با مدعای هرپوزیتیویستی است:

اگر هرگز نتوانیم معنای گزاره‌ای را کاملاً اثبات کنم پس هیچ معنایی را نمی‌توانم از آن اراده کنم و آن گزاره هیچ معنایی نخواهد داشت. (۴۷: ۱۹۷۹ Waismann,

^۱. Beltane.

^۲. Verificationism.

اثبات، نشانه صدق نیست معنای گزاره است. (انشتین: نحوه اندازه‌گیری يك مقدار، چستی آن را نشان می‌دهد.)
(Wittgenstein, ۱۹۷۵: ۲۰۰)

مجموعه نخست، صرف‌نظر از بخشی که علایق اثبات‌گرایانه ویتگنشتاین را در بحث با شلیک و وایزمن نشان می‌دهد، برخلاف آنچه از تاریخ نگارش آن برمی‌آید، از حیث سبک نگارش و محتوا بیشتر شبیه پژوهش‌های فلسفی است و در آن اندیشه‌هایی مطرح می‌شوند که نشانگر دوره متأخر اندیشه او هستند؛ از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: بیزاری از تبیین، تأکید بر تقدم عمل و غریزه در شکل‌گیری مفهوم و نیز قطعاتی که کلمه به کلمه در پژوهش‌های فلسفی تکرار شده‌اند. بنابراین می‌توان گفت که **ملاحظات درباره شاخه زرین** فریزر در پیدایش دوره بلوغ فکری ویتگنشتاین مؤثر بوده است. (Clack, ۱۹۹۶: ۵۴)

همچنان‌که ملاحظه شد کلاک از دوره دوم تفکر ویتگنشتاین با تعبیر دوره بلوغ و پختگی یاد می‌کند؛ گویی ویتگنشتاین در دوره اول اندیشه خود هنوز ناتوان در تأسیس يك نظام فلسفی بوده است. این تلقی از اندیشه ویتگنشتاین بیشتر به کار کلاک می‌آید که در تفسیر نگرش ویتگنشتاین در باب دین، اندیشه متأخر او را مبنای تفسیر قرار می‌دهد و براساس آن تفسیر وصف‌الحالی از اندیشه او را رد می‌کند. اما برخلاف تلقی کلاک باید انصاف داد که ویتگنشتاین در هر دوره تفکر خود به بلوغ فکری رسیده بود و اگرچه خود او در دوره دوم منتقد دوره اول می‌شود اما پاره‌ای از فیلسوفان معاصر او، از جمله راسل که هم استاد و هم دوست او بود قوت و استحکام اندیشه او را در دوره متقدم بیشتر از دوره

متأخر او می‌دانند. پوزیتیویست‌های منطقی هم در اندیشه فلسفی خود، متأثر از ویتگنشتاین متقدم بوده‌اند، از اینرو نمی‌توان در دوره دوم اندیشه ویتگنشتاین را نشان بلوغ فکری او دانست.

براین کلاک در نقد تفسیر وصفالحالی از اندیشه ویتگنشتاین می‌گوید قائلان به این تفسیر توجه ندارند به اینکه ویتگنشتاین در فلسفه متأخر خود که **ملاحظات دربارۀ شاخه زرین** فریزر نیز مربوط به این دوره از اندیشه اوست، مفروضات پوزیتیویستی تراکتاتوس در باب زبان را که به دیدگاه وصفالحالی منتهی می‌شود کنار می‌گذارد. تفسیر وصفالحالی مبتنی بر این فرض بود که گفتمان دینی خارج از قلمرو توصیفی زبان است و اگر زبان دینی باید چیزی بامعنی باشد پس معنای آن باید عاطفی باشد. براساس این تلقی از ماهیت زبان، صرفنظر از همان‌گویی‌ها، زبان دارای دو کارکرد اساسی است: یکی توصیف و دیگری بیان عواطف. گفتمان دینی، نه همان‌گویی است نه توصیف، پس عاطفی است.

ویتگنشتاین دستکم در دو جا به نقد این تلقی می‌پردازد. یکی در پژوهش‌های فلسفی که در آن تلقی تراکتاتوس از زبان را، نه به منزله امری باطل، بلکه به‌عنوان امری بیش از حد کوتاه‌بینی تلقی می‌کند. از اینرو می‌گوید: این تلقی مناسب است، اما تنها برای عرصه‌ای تنگ و باریک، نه برای تمام آنچه مدعی توصیف آن بودید. (Wittgenstein, ۱۹۵۸: ۳) وی در **زتل**^۱ برخلاف نظر قبلی خود در تراکتاتوس مبني بر اینکه هدف از زبان توصیف وضع امور است، می‌گوید:

^۱. Zettle.

ما زبان را امری که به‌طور منظم هدف خاصی را برآورده می‌کند تعریف نمی‌کنیم، بلکه آن را بیشتر نام یک مجموعه می‌دانیم. (Wittgenstein, ۱۹۶۷: ۳۲۲)

کلاک می‌گوید: حتی اگر ناچار باشیم بگوییم گفتمان دینی – جادوگرانه ظاهراً توصیفی نیستند، اما چنانچه آن را بیانی بنامیم بسیار شتابزده عمل کرده‌ایم.

ویتگنشتاین در جای دیگری همگونی مفهوم توصیفی و صورت کلی داشتن آن را نفی می‌کند: تصور کنید چه بسیار انواع متفاوتی از چیزها که توصیف خوانده می‌شوند: توصیف وضع یک جسم با بیان ویژگی‌هایش؛ توصیف یک حالت چهره؛ توصیف یک احساس لامسه، یک حالت روحیه‌ای. (Wittgenstein, ۱۹۵۸: ۲۴)

بنابراین، تفسیر وصف‌الحالی بمتنی بر تمایز دقیق میان امور توصیفی و غیرتوصیفی و امورشناختی و غیرشناختی است و ویتگنشتاین متأخر این تمایز را رد می‌کند. اگر ویتگنشتاین قائل به دیدگاه وصف‌الحالی باشد و اصرار داشته باشد بر اینکه افعال دینی – جادوگرانه صرفاً برای تأمین رضایت در جشن‌ها هستند، چرا به کرات با این تلقی مخالفت می‌کند و چرا در سخنان او عباراتی وجود دارد که متضمن دلیلی ابزاری بر مناسک هستند. فی‌المثل به این سخنان او علیه دیدگاه وصف‌الحالی توجه کنید:

انسان‌ها در برهه‌ای از زمان تصور می‌کردند کشتن یک انسان کار مفیدی است. او را برای خدای حاصلخیزی^۱ قربانی می‌کردند تا محصول خوبی برای آنها فراهم

^۱. God of fertility.

آورد.

(wittgenstein, ۱۹۷۹a: ۳۳)

خوردن و نوشیدن نه تنها برای اقوام وحشی، بلکه برای ما خطرات خاص خود را دارد. هیچ چیز طبیعی‌تر از قصد محافظت از شخص در برابر اینها نیست. (Ibid)

اگر در میان دوستان ما (یا دستکم دوستان من) کسی بسیار بخندد، من تقریباً به نحو نیمه ارادی لبانم را بر هم می‌فشرم، چنان‌که گویی باور دارم می‌توانم از این طریق لبهای او را ببینم. (Ibid, ۷۳)

در هر يك از این عبارات مناسک برحسب اهدافی که در آنها دنبال می‌شود توضیح داده می‌شوند. قربانی‌کردن، برای رسیدن به محصول بهتر و جادوی حفاظتی برای محافظت در برابر خطر است و فنون هومیوپاتی‌ک نیز به کار می‌روند تا آنکه می‌خندد از خنده بازایستد. در جایی از این کتاب می‌گوید: «مایلم در اینجا انسان را به‌عنوان يك حیوان ملاحظه کنم.» به هر حال در کتاب **ملاحظات دربارۀ شاخه زرین** فریزر با مقارنت دیدگاه وصف‌الحالی و ابزارانگاری مواجه‌ایم. پرسشی که در این میان پیش می‌آید این است که آیا ویتگنشتاین دچار خلط مبحث شده است یا به دنبال غایت دیگری بوده است. کلاک می‌گوید کلید فهم نوشته ویتگنشتاین علیه فریزر، این عبارت اوست:

گاهی که از چیزی خشمگینم، با چوبدستی خود به زمین یا درخت ضربه می‌زنم اما مطمئناً در آن حال باور ندارم که زمین مقصر باشد یا ضربه‌زدن من می‌تواند

کاري از پيش ببرد، بلکه با اين کار خشم خود را بيرون مي‌ريزم؛ همه مناسب اينگونه‌اند. چنين افعالي را مي‌توان «افعال غريزي»^۱ ناميد. (Ibid, ۷۷)

اين عبارت اگرچه در ظاهر مؤيد دیدگاه وصف‌الحالی ویتگنشتاین است، چرا که مناسب را برون‌فکني عواطف معرفي مي‌کند، اما توجه به مضمون آن تفسیر وصف‌الحالی از آن را نقض مي‌کند. تعبیر «افعال غريزي» در اين عبارت درخور توجه است. فعل غريزي فعلي است خودانگيخته که نه حاصل تفکر است و نه حاصل تعقل. ویتگنشتاین در جاي ديگري آنچه را که در اين کتاب «فعل غريزي» مي‌خواند، «واکنش ابتدائي»^۲ مي‌نامد. واژه ابتدائي در اين تعبیر نشان مي‌دهد چنين فعلي پيش – زباني^۳ است و بازي زباني مبتني بر آن است. چنين فعلي نه نتیجه اندیشه، بلکه تصويري از يك نحوه فکرکردن است. (Wittgenstein, ۱۹۶۷: ۵۴۱)

ویتگنشتاین در عباراتي که ظاهراً مؤيد دیدگاه وصف‌الحالی اوست و در آنها به سوزاندن عروسک، بوسیدن عکس معشوق و ضربه زدن به زمین يا درخت يا چوبدستي اشاره مي‌کند، برخلاف تلقي قائلان به دیدگاه وصف‌الحالی به دنبال استدلالی وصف‌الحالی بر مناسب نیست. آنچه در اين عبارات منظور نظر اوست تأکید بر اين معناست که اعمال مناسبی نه حاصل استدلال‌اند و نه مبتني بر باورها (يا نظريات) و نه حاصل فرضیه‌سازي و آزمون. از نظر او تمام مناسب، گزارفي و غيراستدلالي‌اند و چنين نیست که همواره بيانگر باشند. اين نفس استدلالی‌بودن

^۱. Instinct – actions.

^۲. Primitive reaction.

^۳. Pre – linguistic.

مناسک، در برابر عقل‌گرایی فریزر مطرح می‌شود و نمی‌توان آن را لزوماً در برابر ابزارانگاری محض دانست که هیچ ادعایی درباره ماهیت معقول مناسک ندارد و تنها مدعی است چنین اعمالی تلاش‌هایی برای رسیدن به غایات خاصی است. پس برخلاف تلقی رایج، ویتگنشتاین ابزارانگاری را برخلاف عقل‌گرایی رد نمی‌کند و حتی آنگاه که از فشردن لب‌ها برای ساکت‌کردن شخص خندان سخن می‌گوید این نگرش ابزارانگارانه را کاملاً تأیید می‌کند. بنابراین آنچه ما در تقابل ویتگنشتاین و فریزر می‌بینیم نزاع میان دو رهیافت و صفاحالی و ابزارانگارانه به دین نیست. مسأله بیشتر این است که آیا مناسک از همان فرایندی حاصل می‌شوند که از طریق آن، پیشرفته‌های علمی (یعنی فرضیه و تجربه) به دست می‌آیند یا اینکه اموری گزارفی و کاملاً طبیعی برای انسان‌اند تا آنها را انجام دهد. (Clack, ۱۹۹۶: ۵۹)

کلاک در جای دیگری (Clack, ۲۰۰۱: ۲۳) می‌گوید اشاره ویتگنشتاین به فشردن لب‌ها برای ساکت‌کردن شخص خندان، برای تأیید بر اعتبار بسیار دلیلی ابزاری نیست، بلکه بیشتر می‌خواهد ماهیت غیرعقلانی مناسک را نشان دهد. البته او می‌پذیرد که انسان‌ها اغلب فکر می‌کنند که مناسک ایشان تأثیر دارد و این را نباید به منزله پذیرش نظر فریزر دانست، بلکه بسیار دور از آن است. ویتگنشتاین مخالف عقل‌گرایی است، نه از آن رو که متضمن تفسیری ابزارانگارانه از مناسک است، بلکه بدین جهت که مدعی است همه مناسک محصول استدلال‌اند. آنچه مورد نفی ویتگنشتاین است

را می‌توان در این عبارت میر چا الیاده در گونه‌ها در دین تطبیقی^۱ ملاحظه کرد.

وقتی جادوگری، عروسک مومی را که طره‌ای از گیسوان قربانی‌اش در آن قرار دارد می‌سوزاند، همه نظریه‌ای را که مبنای این بخش از جادوگری است در ذهن ندارد. اما این کار موجب نمی‌شود تا جادوگری همدلانه^۲ را دریابیم. آنچه درمی‌یابیم این است که این کارها زمانی صورت می‌گیرند که افراد خود را از طریق تجربه قانع سازند یا به لحاظ نظری بر ایشان ثابت شود که ناخن‌ها، موها و هر چیزی از یک شخص پس از آنکه از او جدا شوند، باز با او ارتباط دارند. (Swinburne, ۸۵)

پیدا است که ویتگنشتاین با این نوع نگرش عقل‌گرایانه مخالف است. زیرا کلام مبنای نظری است که بتوان گفت آنکه عکس فرزند خود را می‌بوسد، براساس آن عمل می‌کند؟ روشن است که چنین افعالی به طور طبیعی و غریزی انجام می‌شوند و حاصل فرایند تعقل نیستند. ویتگنشتاین در **ملاحظات درباره شاخه زرین** فریزر تأکید می‌کند که مناسب است بر تئوری نیستند:

وقتی او [فریزر] مثلاً به ما توضیح می‌دهد که پادشاه در اوج کمال باید کشته شود، چرا که از نظر اقوام ابتدایی اگر این کار صورت نگیرد نفس آن پادشاه تازه نمی‌ماند؛
[در پاسخ] می‌توانیم بگوییم آنجا که آن

^۱. Patterns in Comparative Religion.

^۲. Sempatheic magic.

عمل مقارن با این دیدگاه است، اولی
برخاسته از دومی نیست؛ بلکه صرفاً
مقارن با آن است. (۲- ۱: ۱۹۷۹b
(Wittgenstein,

به اعتقاد من ویژگی اصلی انسان بدوی
این است که براساس نظر عمل نمی‌کند،
بلکه (همچنان که فریزر تصور می‌کند) به
اشیا توجه می‌کند. (Ibid, ۱۲)

منظور ویتگنشتاین در اینجا این است که
اعمال جادوگرانه و دینی حاصل تلاش تبیینی و
نظری انسان نیستند، بلکه افعالی نشأت‌گرفته
از طبیعت ما هستند و بلکه مایل است بگوید
دینداری انسان امری غریزی است، چنان‌که
می‌گوید: «شخص اغلب می‌تواند بگوید که انسان
حیوانی آیینی [اهل مناسک] است.» (Ibid, ۶۷)

البته نباید تصور کرد که ویتگنشتاین
تقدم غریزه بر فکر را، مختص باور و عمل
آیینی می‌داند، برعکس وی در فلسفه متأخرش به
دنبال براندازی یک تلقی عقل‌گرایانه افراطی
در باب فاعلیت انسان و در واقع شخص انسان
به خودی خود است. ویتگنشتاین بر حیوانیت
شخص انسان و نقش محوری غریزه در حیات
انسانی و در شکل‌گیری مفاهیم او تأکید
می‌ورزد:

مایلم انسان را در اینجا به‌عنوان یک
حیوان در نظر بگیرم؛ به‌عنوان موجود
ابتدایی که کسی، غریزه و نه تعقل را
به او بخشیده است. (۴۷۵: ۱۹۶۹
(Wittgenstein,

ویتگنشتاین این دیدگاه را در تحلیل خود
از «رفتار درد»^۱ به کار می‌برد. وی با

^۱. Pain – behavior.

اشاره به «زبان درد»^۱ به‌ویژه در قالب اول شخص مفرد همچون «سرم درد می‌کند»، «درد دارم» و نیز اشاره به «رفتار درد» همچون نالیدن، اخم‌کردن، جیغ‌زدن، می‌گوید: چه بسا کسی رابطه اینها را با درد، توصیف بداند چنان‌که مثلاً جمله «سرم درد می‌کند» توصیف حالتی درونی است، به این معنا که من احساس خاصی را تجربه می‌کنم و این احساس را به صورت درد ادراک می‌کنم سپس زبان را به کار می‌برم تا به دیگران اطلاع دهم که چنین احساسی را تجربه می‌کنم. اما ویتگنشتاین بر آن است که زبان درد به این صورت حاصل نشده و این‌گونه عمل نمی‌کند. وی می‌نویسد:

واژه‌ها با بیان‌های ابتدایی و طبیعی احساس مرتب‌بند و به جای آنها به کار می‌روند. کودکی به خود آسیب می‌رساند و گریه می‌کند پس از آن بزرگترها با او صحبت می‌کنند و فریادها و بعداً جملات را به او می‌آموزند. آنها به کودک رفتار درد جدید را می‌آموزند. (۲۴۴: ۱۹۵۸ Wittgenstein,

بنابراین از نظر ویتگنشتاین واژه «درد» نه به‌عنوان توصیف احساس‌ها یا رفتار خاص، بلکه بیشتر به‌عنوان جایگزینی برای ابراز غیر لفظی درد آموخته می‌شود. زبان درد، رفتار را بهتر می‌کند و در دیگری ترحم، کمک و نگرانی را برمی‌انگیزد. این نقش زبان، امری غریزی است و حاصل یک واکنش ابتدایی است. ما (دست‌کم معمولاً) از رفتار شخص نتیجه نمی‌گیریم که درد دارد، یعنی استدلال کنیم که چون من وقتی بدنم آسیب می‌بیند چنین اخم می‌کنم پس اخم او هم نشانه درد اوست، استدلال در چنین مواقعی کارایی ندارد:

بهتر است که یادآور شوم این یک واکنش ابتدایی است که وقتی شخص دیگری درد

^۱. Pain – language.

می‌کشد مراقب بخش آسیب‌دیده بدن او باشیم و آن را معالجه کنیم و نه اینکه تنها زمانی که خود شخص درد دارد این کار را بکنیم. (Wittgenstein, ۱۹۶۷: ۵۴۰)

به هر حال غرض از اشاره به تفسیر ویتگنشتاین از درد، اشاره به مشابهت ساختاری میان این جنبه از زندگی ما و ماهیت باور و عمل جادوگرانه - دینی است. ویتگنشتاین در هر دو مورد می‌خواهد واکنش‌گری طبیعی انسان را نشان دهد. در اولی درد و رنج دیگران و در دومی ویژگی‌های عالم طبیعت ویژگی‌هایی که جنبه آیینی انسان را نشان می‌دهد. سخن او مؤید این معناست:

اینکه سایه انسان که چون یک انسان می‌نماید، یا تصویر او در آینه، یا باران، توفان تندری، اهله ماه، تغییر فصل‌ها، مشابهت‌ها و تفاوت‌های میان حیوانات و میان آنها و انسان، پدیده مرگ، تولد و زندگی مشترک و خلاصه هر آنچه شخص، همه ساله در اطراف خود ادراک می‌کند به نحوی مختلف با هم مرتبطند، اینکه همه اینها می‌توانند نقشی در اندیشیدن او (فلسفه او) و اعمال او داشته باشند روشن است یا به بیان دیگر این آن چیزی است که ما می‌دانیم و آن را جالب توجه می‌یابیم.

(Wittgenstein, ۱۹۷۹b: ۶)

انسان موجودی است که در پاسخ به عالم، از آیین و مناسک کمک می‌گیرد. از اینرو جادو و دین جایی ظاهر می‌شوند که عالم به ما آسیب می‌رساند؛ یعنی آن‌گاه که عناصر برجسته باورها و اعمال، از سرشت آیینی ما نشأت

می‌گیرد. ویتگنشتاین در مقام تأکید بر ماهیت غیراستدلالی دین می‌نویسد:

آنچه نسل‌های خاصی از بشر را واداشته بود درخت بلوط را مقدس بشمارند استدلالی ضعیف نبود، زیرا حقیقتاً در اینجا هیچ استدلالی نمی‌تواند وجود داشته باشد، بلکه این بود که آنها با درخت بلوط در یک زندگی جمعی با هم سهم شده بودند. پس ملازمت آنها با هم، نه بر اثر انتخاب بلکه بیشتر همچون ملازمت کک و سگ بوده است. (اگر کک‌ها مناسبی را رواج داده باشند آن مناسب باید بر سگ متکی باشد) (Ibid, ۷۲-۷۳)

به هر حال از نظر ویتگنشتاین زندگی مناسبی حاصل نظریات باطل دربارهٔ عالم و حوادث آن نیست، بلکه بیشتر ظهور طبیعی شخصیت فرد است. کتاب **ملاحظات دربارهٔ شاخه زرین فریزر** با تأکید بر عمل بدون اندیشه، بخش اولیه و مهم حملهٔ اخیر ویتگنشتاین به خود دکارتی خردمند و حسابگر را برمی‌سازد. از نظر او درست همان‌طور که مایه حقارت است اگر بجوایم مانند تیوپ خالی باشیم که با ذهنی پر شده باشد.

(Wittgenstein, ۱۹۸۰: ۱۱)، برای انسان تحقیرآمیز و ناپذیرفتنی است که به‌عنوان موجودی صرفاً استدلال‌گر تلقی شود که افعال و ثمرهٔ بررسی و محاسبهٔ عقلی‌اند. زندگی انسان عمق‌تر و رنگین‌تر از این است. زندگی او را عاطفه، غریزه و انگیزه‌هایی تدبیر می‌کنند که چندان به محاسبهٔ عقل در نمی‌آیند. ویتگنشتاین بر این اساس به انسان و گذشته‌اش و شگفتی آنچه در

خود و دیگران می‌بینند توجه می‌کند. (۱۸: ۱۹۷۹b
wittgenstein,

جادو، هم در دیدگاه وصفالحالی و هم در
ابزارانگاری، در تحلیل نهایی به منزله تلاش
برای دخل و تصرف در عالم یا به‌عنوان بیانی
از احساسات کاملاً فهم‌پذیر دانسته می‌شود.
اما حق این است که فهم جادوها و آیین‌ها
دشوار است. ما همه معمولاً بعضی از عکس‌ها را
دوست داریم و بقیه را پاره می‌کنیم، روزهای
خاصی را مهم‌تر از دیگر روزها می‌دانیم،
خانه‌های خود را به هنگام جشن با رنگ سبز
آزین می‌بندیم این پیوند محکم ما با مناسک،
طبیعی‌بودن آنها را در زندگی ما، نشان
می‌دهد. (Clack, ۲۰۰۱: ۲۱-۲۶)

دیدگاه جان گلاک

جان گلاک در فرهنگ واژگان ویتگنشتاین چنین
تفسیری وصفالحالی از دیدگاه ویتگنشتاین در
باب دین اراده می‌کند. وی ابتدا انتقادات
ویتگنشتاین را بر فریزر بدین قرار بیان
می‌کند:

الف) مجموعه اطلاعاتی که فریزر در باب
مناسک دیگر گرد آورده است تبیینی از
خاستگاه مناسک که وی به دنبال آن بود، به
دست نمی‌دهد، بلکه صرفاً مواد خامی را برای
چشم‌اندازی فراهم می‌کند که با پیوندزدن
مناسک به انگیزش‌های اساسی بشر، توضیح
می‌دهد که چرا مناسک را وحشت‌انگیز می‌یابیم.
ب) فریزر می‌کوشد تبیینی اساسی از مناسک
ارائه کند، در حالی که باید به دنبال توصیف
مناسک باشد.

ج) فریزر این مناسک را به‌عنوان ابزاری
برای رسیدن به نتایج علی‌خاص و از این‌رو
به‌عنوان اموری مبتنی بر باورهای تجربی باطل

یا علم اولیه^۱ می‌داند در حالی که برخلاف نظر او، مناسک اموری بیانی و نمادین‌اند. گلاک سپس به تحلیل انتقادات ویتگنشتاین می‌پردازد؛ وی انتقاد اول را می‌پذیرد و در تأیید آن می‌گوید آنچه فریزر در تأیید تفسیر تاریخی خود از مناسک نمی‌آورده^۲ است، مجموعه‌ای از مشابهت‌های ضعیف و حدس‌های بی‌اساس است. در حالی که آنچه از مشابهت و تفاوت مناسک با سایر مناسک به دست می‌آید تنها نگاهی غیرتاریخی به ماهیت این مناسک است.

انتقاد دوم دشوارتر است. ویتگنشتاین وقتی تبیین‌های تاریخی را رد می‌کند منظورش نباید نفي درستی این تبیین‌ها باشد، بلکه می‌خواهد آنها را از مسأله فهم معنای مناسک متمایز سازد. از نظر او تنها راه فهم معنای مناسک، ربط‌دادن آنها به تمایلات و عواطف کلی انسان نیست؛ چرا که در تبیین‌ها می‌توان به باورهای شرکت‌کنندگان در مناسک توجه کرد و خاستگاه تاریخی مناسک، تنها به میزان اهمیتی که شرکت‌کنندگان در آن مناسک برای آن قائل می‌شوند، به معنای آن مناسک ربط پیدا می‌کند. خوردن نان فطیر در جشن عید فطر را باید به منزله مراسم یادبود تلقی کرد و آنچه این تلقی را مهم می‌کند نه نان فطیر خوردن بنی‌اسرائیل در بیابان، بلکه باور یهودیان پاک به این است که آنها چنین کردند. ویتگنشتاین از تمایز میان فهم معنای مناسک و فهم نحوه پیدایش آنها نتیجه می‌گیرد دومی هیچ ربطی به اولی ندارد، در حالی که این استنتاج باطل است؛ زیرا کسی که نحوه شکل‌گیری باورها و اعمالی را بداند بهتر می‌تواند مضمون

^۱. Proto – science.

^۲. Nemi rite.

آنها را دریابد. گذشته از این، برخی از مناسک کارکرد بیانی، نمادین یا ابزاری ندارند، بلکه صرفاً به این دلیل انجام می‌شوند که مطابق با سنت‌اند؛ مثل قدم‌زدن ناظم‌ها به سمت جلو و عقب در مراسم فارغ‌التحصیلی در آکسفورد. در تبیین این مناسک نمی‌توان به خاستگاه آن توجه نکرد. در انتقاد سوم، ویتگنشتاین، به‌درستی به ماهیت بیانی و نمادین پاره‌ای مناسک توجه می‌کند. ما برای نیل به غایتی خاص عروسک‌ها را نمی‌سوزانیم و عکس شخص مورد علاقه خود را نمی‌بوسیم. «جادو بازنگای یک آرزو است، بیانگر یک آرزوست.» گذشته از این، اگر، آنچنان که در میان ترک‌های بوسنیایی رایج است، مادری برای پذیرش کودکی به فرزندی، او را از زیر لباس‌های خود بیرون بکشد، احمقانه است اگر تصور شود خطایی رخ داده و آن خانم باور پیدا کرده که بچه را به دنیا آورده است. البته ویتگنشتاین گاهی می‌پذیرد که برخی از مناسک، نقش ابزاری دارند اما با وجود این، تأکید می‌کند که همه مناسک جادوگری، نمادین‌اند. به هر حال بسیاری از مناسکی که ما آنها را جادوگری می‌دانیم هدفشان نیل به غایت خاص است و مبتنی بر خرافه‌ها و باورهای غلط به سازوکارهای فراطبیعی‌اند. از نظر ویتگنشتاین نگاه به مناسک به صورت ابزاری برای نیل به هدف، حماقت محض است و اگر چه خرافه نامعقول است، اما حماقت محض نیست، بلکه بیان بیم و امید عمیق و فراگیر انسان است. (Glock, ۱۹۹۶: ۳۵f)

نتیجه

یکی از مؤلفه‌های اصلی دیدگاه ویتگنشتاین در باب دین این است که وی توجیه عقلانی از دین را نفی می‌کند و معتقد است که این کار دین را به یک خرافه تبدیل می‌کند. از نظر او گزاره‌های دینی نه در مقام بیان واقعیت‌اند و نه اینکه صرفاً ارزش ابزاری دارند بلکه اموری بیانی‌اند و احساسات و عواطف شخص دیندار را بیان می‌کنند. از این رو برای فهم معنای آنها باید به تأثیری توجه کرد که بر زندگی شخص دیندار می‌گذراند. ویتگنشتاین در دوره اول تفکرش تنها گزاره‌های علمی را با معنی می‌داند و دین را در کنار زیبایی‌شناسی، اخلاق و مابعدالطبیعه مربوط به قلمرویی می‌داند که باید درباره آن سکوت اختیار کرد. پوزیتیویست‌های منطقی تحت تأثیر ویتگنشتاین و با تکیه بر اصل تحقیق‌پذیری، دین، اخلاق و مابعدالطبیعه را از حوزه گزاره‌های معنادار خارج می‌دانند. آنها برخلاف ویتگنشتاین گزاره‌های اخلاقی را بیانگر عواطف انسان‌ها می‌دانند.

دیدگاه ویتگنشتاین درباره دین در دوره دوم تفکرش بسیار تغییر کرد؛ به طوری که هم از موضع اولیه خود و هم از موضع فلاسفه حلقه وین دور شد. یکی از عناصر برجسته این دیدگاه تقابل آن با دیدگاه عقل‌گرای فریزر بود. فریزر دین و جادو را مبتنی بر فرضیه‌های باطل دانست و ویتگنشتاین با نفی نقش‌شناختی دین تفسیر دیگری از دین ارائه کرد که پاره‌ای از شارحان، اندیشه‌اش را تفسیری وصف‌الحالی خواندند و گروهی مخالف این معنا بودند. مخالف برجسته تفسیر وصف‌الحالی از

اندیشه ویتگنشتاین، براین کلاک است که معتقد است نظریه عاطفی پوزیتیویست‌های منطقی در اخلاق، زمینه را فراهم کرد تا بسیاری از نویسندگان همچون بریت ویت در تحلیلی پس‌پوزیتیویستی از دین، نظریه عاطفی را به دین نیز تعمیم دهند و گزاره‌های دینی را بیانگر احساسات و عواطف بدانند. کلاک معتقد است که این گروه با این مبنا به سراغ ملاحظات درباره «شاخه زرین» فریزر رفتند و طبیعی بود که تفسیری وصف‌الحالی آن ارائه کنند. پس از تفسیر نه بر سخنان ویتگنشتاین که بر نگرش قائلان به آن استوار است. وی می‌گوید دیدگاه وصف‌الحالی را حداکثر می‌توان به دوره اول تفکر ویتگنشتاین نسبت داد که در دوره دوم کنار گذاشته می‌شود. دیگر اینکه اثر یادشده متعلق به دوره دوم تفکر اوست. کلاک با تأکید بر تفاوت عقل‌گرایی و ابزارانگاری در باب دین می‌گوید نفی اولی در اندیشه ویتگنشتاین به معنی نفی دومی نیست و در واقع ویتگنشتاین دومی را می‌پذیرد.

جان گلاک برخلاف براین کلاک تفسیری وصف‌الحالی از اندیشه ویتگنشتاین ارائه می‌کند. وی با بررسی انتقاداتی که ویتگنشتاین بر فریزر وارد می‌کند، می‌گوید که ویتگنشتاین برای مناسب، ماهیت بیانی و نمادین قائل است. وی اگرچه می‌پذیرد که گاهی مناسب چونان ابزاری برای رسیدن به هدف قلمداد می‌شوند، اما این تلقی را حماقت محض می‌داند.

به هر حال در هر دو تفسیر به سخنان ویتگنشتاین استناد می‌شود، اما به نظر می‌رسد که هر یک حظی از حقیقت برده‌اند. نظر کلاک در زمینه تعلق دیدگاه وصف‌الحالی به دوره اول تفکر ویتگنشتاین، با این اشکال اساسی مواجه است که بسط نظریه عاطفی پوزیتیویسم

منطقی به حوزه دین به صورت دیدگاه و صفالحالی دستکم مربوط به نیمه دوم قرن بیستم است و آن را نمی‌توان به دوره اول تفکر ویتگنشتاین یعنی دو دهه اول قرن بیستم نسبت داد؛ مگر آنکه ادعا شود زمینه آن در اندیشه ویتگنشتاین بوده است که این البته نیاز به شواهد و ادله قوی‌تری دارد. چرا که در این دوره ویتگنشتاین حتی به نظریه عاطفی در حوزه اخلاق قائل نیست، چه رسد به اینکه آن را به حوزه دین بسط دهد. و اما این سخن کلاک که نفی عقل‌گرایی به معنای نفی ابزارانگاری نیست قرین صواب می‌نماید، زیرا اشاره به مواردی از قبیل احساس خرسندی از بوسیدن عکس محبوب در عبارات ویتگنشتاین مؤید نگرش ابزارانگاری است. نظر گلاک نیز به این معنا قابل قبول است که در عبارات ویتگنشتاین مؤید نگرش ابزارانگاری است. نظر گلاک نیز به این معنا قابل قبول است که در عبارات ویتگنشتاین می‌توان شواهدی بر دیدگاه و صفالحالی او نشان داد. اضافه بر آن باید گفت که ویتگنشتاین در دوره دوم تفکرش دین را یک نحوه زندگی تلقی می‌کند که بیانگر بخشی از نیازهای حیات انسانی، دستکم در میان دینداران است.

منابع و مآخذ

1. اسلامی، سیدحسن، «رهیافت دین‌شناختی دو رکیم»، 1382، **در هفت آسمان**، فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب، سال پنجم، شماره نوزدهم.
2. فیلیپس، دی. زد، «دین در آینه ویت گنشتاین»، 1382، ترجمه مصطفی ملکیان، **در هفت آسمان**، فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب، شماره هجدهم.

3. ویتگنشتاین، لودویگ، فرهنگ و ارزش، 1381، ترجمه از متن آلمانی: امید مهرگان، (تهران: گام نو)
۴. Ayer, A. J. (۱۹۷۱), *Language, Truth and Logic* (Harmonds woth: Penguin)
۵. Banner, M. C. (۱۹۹۰), *The Justification of Science and the Rationality of Religion Belief*, p. ۶۹.
۶. Braithwaite, R. B. (۱۹۷۱), "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief" in Mitchel, B. (ed), *The Philosophy of religion* (Oxford: Oxford University Press).
۷. Clack, Brian R. (۱۹۹۶), "Wittgenstein and expressive theories of religion" in *International Journal for Philosophy of Religion* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers).
۸. Clack, Brian R. (۲۰۰۱), "Wittgenstein and Magic" in Arrington, Robert L. & Addis, Mark (eds), *Wittgenstein and Philosophy of Religion* (London: Routledge).
۹. Frazer, J. G. (۱۹۲۲), *The Golden Bough* (London: Macmillan).
۱۰. Glock, Hans - Johann (۱۹۹۶), *A Wittgenstein Dictionary* (Oxford: Blackwell).
۱۱. Collingwood (۱۹۵۸), *The Principles of Art* (Oxford: Oxford University Press).
۱۲. Hudson, W. D. (۱۹۶۳), *Ludwig Durkheim* (London: Allen Lane).
۱۳. Lukes, S. (۱۹۷۳), *Emile Durkheim* (London: Allen Lane).
۱۴. O. Hear, A. (۱۹۸۴), *Experience, Explanation and Faith* (London: Routledge & Kegan Paul).
۱۵. Radcliffe - Brown, A. R. (۱۹۵۲), *Structure and Function in Primitive Society* (London: Routledge & Kegan Paul).
۱۶. Rudich, N. & Stassen, M., "Wittgenstein, Implied Anthropology" in *History and Theory*, Vol. ۱۰, no. ۲.
۱۷. Santayana, G. (۱۹۰۵), *Reason in Religion* (London: Constable).
۱۸. Stevenson, C. L. (۱۹۴۴), *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press).
۱۹. Swinburne, R. G. (۱۹۷۷), *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press).
۲۰. Thomas, K. (۱۹۷۸), *Religion and Decline of Magic* (Harmonds worth: Penguin).

۲۱. Waismann, F. (۱۹۷۹), *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle* (New York: Barnes and Noble).
۲۲. Wittgenstein, Ludwig (۱۹۲۲), *Tractatus Logico – Philosophicus*, tr. C. K. Ogden & F. P. Ramsey (London: Routledge).
۲۳. Wittgenstein, Ludwig (۱۹۵۸), *Philosophical Investigations*, ۲nd ed. (Oxford: Basil Blackwell).
۲۴. Wittgenstein, Ludwig (۱۹۶۱), *Notebooks ۱۹۱۴ – ۱۹۱۶* (Oxford: Basil Blackwell).
۲۵. Wittgenstein, Ludwig (۱۹۶۷), *Zettel*, G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright, eds. (Oxford: Basil Blackwell).
۲۶. Wittgenstein, Ludwig (۱۹۶۹), *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright, tr. D. Paul and G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell).
۲۷. Wittgenstein, Ludwig (۱۹۷۵), *Philosophical Remarks* [۱۹۲۹ – ۱۹۳۰], ed. R. Rhees, tr. R. Hargreaves and R. White (Oxford: Basil Blackwell).
۲۸. Wittgenstein, Ludwig (۱۹۷۹a), *Wittgenstein's Lectures, Cambridge ۱۹۳۰ – ۱۹۳۵*, from the notes of A. Ambrose and M. Mac Donald, ed. A. Ambrose (Oxford: Blackwell).
۲۹. Wittgenstein, Ludwig (۱۹۷۹b), *Remarks On Frazer's "Golden Bough"*, ed. Rush Rhees (Doncaster: Brynmill Press)
۳۰. Wittgenstein, Ludwig (۱۹۸۰), *Culture and Value*, ed. G. H. Von Wright (Oxford: Basil Blackwell).