

Internalism as Distinct Aspect of Phillips' Religious Epistemology of Wittgenstein



Zeinab Shakibi

PhD in Philosophy, Payame Noor University, Tehran. Iran.
shakibi.zeinab@yahoo.com

Abstract

As a Wittgensteinian fideist, Phillip's approach to the epistemology of religious propositions is different from Wittgenstein's approach. In this paper, first through description and analysis of Phillips' approach to three concept and problem of non-realism, the way of life and theory of language games it has been showed that he takes internalist approach to those concepts and problems which is contrary to Wittgenstein's externalist and contextualist approach, though his internalist approach is a moderate internalism. His moderate internalism has its roots in his distinction between the meaningfulness and and justification religious beliefs and reducing justification religious beliefs to language games. Besides that, he considers the religious way of life different from other ways of life. Our critical review of his approach shows that his absolute distinction between meaningfulness and justification of religious beliefs is a problematic distinction.

Keywords: Internalism, Externalism, Philips, Wittgenstein, Justification.

Type of Article: **Original Research**

Received date: 2021.8.17

Accepted date: 2021.11.1

DOI: [10.22034/jpiut.2021.47502.2943](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.47502.2943)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

1. Introduction

As we know, contemporary theories of justification are classified in two categories of internalist and externalist. According to internalism, all we need for justification are internal to the subject. In contrast, externalism considers an external element, such as causal relation, in construction of knowledge. While most of big figures of contemporary epistemology are inclined to externalism, Philips defends internalism.

On the other hand, based on his inspirations from Wittgenstein he tries to use certain elements of Wittgenstein's philosophy such as, externalism, the way of life, non-realism, cultural approach, theory of language games, which confronts his philosophy of religion with some challenges and contradictions; and this research attempts to show one of them.

2. Philips approach to the way of life as a set of beliefs

Philips approach to the problem of the way of life is a cultural one. Thus whether Philips and Wittgenstein's understandings of the way of life are the same or not. According to Philips, to consider the way of life as a set of religious beliefs is better than considering as pure communal act, because this led to allow that religions debates on c or reject various beliefs aren't in vain. This understanding of the way of life allows the rationality of different religious beliefs of Christians, Jews and Muslims. Thus, distinction between religiosity and non-religiosity disappears, because all people are share in this form of religious life.

But this leads us to an obvious contradiction, because in criticizing and evaluating religious beliefs all religions would be common and the problem of God would be a rational as well as common problem for both believers and non-believers. On the other hand, according to Philips every thing that converts the question of religious beliefs as a rational and evaluable problem couldn't be permissible, because Philips believes that reason can't evaluate religious belief. But if he allows the way of life as a cultural act, in fact allows common and rational evaluating of religious beliefs. This, in turn, disappears distinction between faith and atheism. But this stands in contradiction with Philips' allowing the theory of way of life

and the fideism hidden in it. Philips accepts theory of way of life in order to show that why and how an atheist couldn't understand and grasp religious language and faithful way of life. Therefore, he makes a sharp distinction between faith and atheism. This is one of his prefaces in his reasoning for fideism.

3. Philips argument for internalism

In order to explain Philips' argument for internalism we can refer to the meaning of "must" in absolute and relative affairs. For Philips, "must" has two distinct meaning: if the truth that is expressing through "must" is in accordance with our will and desire, then its meaning is relative and we can reject and alter it with another meaning. But its absolute meaning is independent of our will and desire and thus it isn't changeable. He applies this explanation to the proposition that "religious beliefs are important". According to Philips, the term "important" have two different relative and absolute meaning. If a belief was experienceable, then it would be liable to criticism and thus, would be relative. Logical form of his argument is as follow:

First preface: Human life is divided to different contract, independent parts which one has its own meaning.

Second preface: each part of human life, including the religion, has its own distinguished meaning and we can't reduce artificially them to each other and unify. In other words, different parts of human life has no unity.

Third preface: religious beliefs, which are related to one of those parts, are logically and completely distinguished from other parts.

Forth preface; logical distinction of religious beliefs from other aspects of life shows that the meaning of a belief is determined through and in religious language.

Fifth preface: from the point of view of believers, religious beliefs are considered as absolute affairs and according to the above mentioned arguments, the absolute affair is distinguished from other affairs and parts of life and couldn't be evaluate commonly, i.e. it isn't deepened to cultural, social or other regions of human life, but understood internally. Thus, the

criteria of meaningfulness of religious beliefs as an absolute affair couldn't be traced in various levels and spheres of people as well as in social occurrences. The only criteria of meaningfulness of religious belief is religious language and religious way of life.

4. Conclusion

We have showed, unlike Wittgenstein's fideism, Philops' fideism is largely internalist, but a moderate one. Through allowing the semantic relation between distinguished language games and rejecting complete distinction of semantic relation of ways of life in the semantic aspect of beliefs, he confirms complete distinction only in the epistemic aspect and justifying the beliefs.

While in the first glance in order to save his fideist foundation, he separates semantic aspect of beliefs from their epistemic aspect, but if we allow that external elements and other ways of life and language games semantically affect the meaning of religious beliefs, then complete epistemic separation of language games would be impossible. In other words, if we allow semantic affections of language games, then their epistemic role would be confirmed. Allowing semantic role and at the same time denying epistemic role of them is an apparent contradiction. Thus, his fideism would be defected through defecting of his version of internalism. His only way of preserving his version of fideism is allowing Wittgenstein's externalist version of fideism.

References

- Wittgenstien, Ludwing (1958) *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M Anscombe, oxford.
- Wittgenstien, Ludwing (1958) *The Blue and Brown Books*, oxford: Blackwell.
- Wittgenstien, Ludwing (1978) *Remarks on the foundations of Mathematics*, ed G.H. von wright, R. Rhees and G.E.M Anscombe, tr G.E.M. Anscombe rev. edn, oxfoed: Blackwell.
- Wittgenstien, Ludwing (1982) *Last Writings on Philosophy of Psychology*, Vol. 1, ed. C. H. Von wright; H. Nyman, trans. Ca. Luckharadt; M. A. E Aue, oxford: Black well.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۶ / شماره ۳۸ / بهار ۱۴۰۱

درون‌گرایی، نقطه تمایز معرفت‌شناسی دینی فیلیپس با ویتگنشتاین

زینب شکیبی

دکتری فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

shakibi.zeinab@yahoo.com

چکیده

فیلیپس در مقام یک ایمان‌گرای متأثر از ویتگنشتاین، نسبت به معرفت‌شناسی گزاره‌های دینی رویکردی را اتخاذ می‌کند که به واسطه تفاوت-ها و تمایزهایی که با ویتگنشتاین دارد، مهم می‌نماید. در این مقاله ابتدا با توصیف، بررسی و تحلیل نگاه فیلیپس به سه مسأله و مفهوم ناواقع‌گرایی، نحوه زندگی و بازی‌های زبانی، نشان داده شده آنچه باعث می‌شود رویکرد فیلیپس به این سه مسأله با ویتگنشتاین تفاوت پیدا کند این است که برخلاف برون‌گرایی ویتگنشتاینی که در زمینه‌گرایی (متن‌گرایی) ریشه دارد، فیلیپس به دورن‌گرایی مایل است (البته درون‌گرایی معتدل). دیدگاه وی به دلیل تفکیک میان معناداری باورهای دینی با توجیه باورهای دینی و بازگرداندن توجیه باورها به بازی‌های زبانی و اینکه نحوه زندگی دینی را کاملاً متمایز از سایر نحوه‌های زندگی می‌داند، منجر به پذیرش درون‌گرایی می‌شود. اما این مقاله با نگاهی انتقادی به رویکرد فیلیپس نشان می‌دهد تفکیک مطلق معناداری و توجیه باورهای دینی از یکدیگر توسط وی، تفکیکی غیر قابل پذیرش است.

کلیدواژه‌ها: درون‌گرایی، برون‌گرایی، فیلیپس، ویتگنشتاین، توجیه.

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۳۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۰

مقدمه

پس از طرح ایراد معروف گتیه و مورد تردید قرار گرفتن تحلیل سه جزئی معرفت، آشکار شد «باور صادق موجه» اگر چه برای معرفت لازم است، اما کافی نیست. در نتیجه راه‌حل‌هایی برای رفع اشکال گتیه مطرح شد، نظریاتی که معتقد بودند علاوه بر سه شرط بیان شده در تحلیل معرفت، شرط چهارمی نیز لازم است تا بتوان ادعا کرد که تحلیلی کامل از معرفت ارائه شده است (پویمن، ۱۳۸۷: ۲۱۱-۲۱۲). این سرآغاز تحولاتی بس مهم در معرفت‌شناسی معاصر شد، که مهمترین‌اش پیدایش دوگانه درون‌گرایی و برون‌گرایی بود. نظریات جدید در خصوص ساختار توجه در دو دسته «درون‌گرا» و «برون‌گرا» قرار می‌گیرد. رویکرد درون‌گرایانه، با حمایت از این ایده که معرفت همان باور صادق موجه است، در صدد هستند تا شروط جدیدی را برای موجه بودن یک گزاره مطرح کنند که همه مؤلفه‌های لازم برای توجه و شناخت را نسبت به فاعل شناسا و به صورت درونی تعیین کنند (پیکانی، ۱۳۸۹: ۱۱۰). مقصود از درونی بودن، اتکا بر استدلال یا شهود عقلانی خود فاعل شناسا است. براساس این قسم از نظریات، علاوه بر معرفت به جهان واقعی و خارجی، دسته‌ای از معارف وجود دارد که مستند به امور درونی و حالت‌های ذهنی فاعل شناسا هستند و معرفت به آنها تام، خطاناپذیر، شخصی و وابسته به فاعل شناسا است. ذیل رویکرد درون‌گرایانه دو نظریه مبناگرایی (Foundationalism) و انسجام‌گرایی (Coherency) قرار می‌گیرند که هر کدام از چندین تقریر برخوردارند (اوریت، ۱۳۸۹: ۶۹-۶۵).

در مقابل، اکثر نظریات معرفت‌شناسی معاصر، ذیل رویکرد برون‌گرا قرار می‌گیرد. در این دیدگاه همه یا حداقل یکی از مؤلفه‌های معرفت و شناخت، امری بیرون از فاعل شناسا است. بیرون از فاعل شناسا بودن بر تجربی و عینی و داوری‌پذیری جمعی آن عامل تأکید دارد. به عنوان نمونه نظریه علی‌گلدمن علاوه بر سه شرط معرفت بر عللی که در تشکیل فرایند معرفت مؤثرند، نیز تأکید دارد؛ یا اعتمادگرایانی مانند پلاتنینگا معرفت را حاصل فرایندی که در یک بستر مناسب رخ می‌دهد، می‌دانند و این‌گونه، دستیابی به معرفت و شناخت صحیح را ممکن می‌دانند. گروه دیگر برون‌گرایان، متن‌گرایانی مانند ویتگنشتاین هستند که معرفت صحیح و صادق را متوجه متنی که

باور در آن روی می‌دهد، می‌دانند (گایوت، ۱۳۹۶: ۳۲-۲۹). متن گرایبی یا زمینه‌گرایی ویتگنشتاین بر طیفی وسیع از فیلسوفان، از جمله فیلسوفان دین تأثیر گذاشته است. یکی از شاخص‌ترین فیلسوفان متأثر از متن گرایبی ویتگنشتاین، فیلیپس^۱ است. سخن مشهور این است که او در بحث توجیه باورهای دینی از رویکرد برون‌گرایانه بهره می‌برد، در حالی که در این تحقیق با تحلیل دیدگاه معرفت‌شناسی دینی وی کوشش می‌شود نشان داده شود که او در این امر تابع ویتگنشتاین نیست و در جرگه درون‌گرایان قرار می‌گیرد. برای فهم بهتر دیدگاه وی و چرایی این امر، ابتدا باید به مبانی فلسفی تفکر او در بحث زبان دینی توجه کرد. اگر چه این مبانی از نظر عنوان با ویتگنشتاین مشترک است اما از لحاظ محتوا و معنا تفاوت‌هایی در نگاه وی با ویتگنشتاین وجود دارد و نتیجه این اختلاف در نگاه را نهایتاً می‌توان در چرخش معرفت‌شناختی فیلیپس به درون‌گرایی ملاحظه کرد.

۱. پیشینه پژوهش

کتاب‌های «زبان دین، ۱۳۷۵، علیزمانی»، «سخن گفتن از خدا، ۱۳۸۷، علیزمانی»، «دین و باور دینی در اندیشه ویتگنشتاین، ۱۳۸۶، زندیه»، «عقلانیت و دین، ۱۳۸۵، راجر تریگ (قنبری)»، «علم، عقل و دین، ۱۳۸۶، درک استینزی (علی حقی)» به بحث زبان دینی در تفکر فیلیپس به عنوان یک فیلسوف ویتگنشتاینی پرداخته‌اند و درعین حال هیچ اشاره‌ای به وجوه تمایز این دو فیلسوف ندارند. در مجموعه مقالات موجود نیز، هیچ مقاله‌ای یافت نمی‌شود که به صورت خاص و جزئی به بررسی تمایز مبانی و اصول ایمان‌گرایی فیلیپس و ویتگنشتاین پرداخته باشد. دو مقاله به صورت تطبیقی در این زمینه نوشته شده، «واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی، بررسی و نقد آراء دان کیوبیت و فیلیپس، ۱۳۹۵، صادقی» و «واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی زبان دینی با تأکید بر آراء فیلیپس و راجر تریگ، ۱۳۹۰، قائمی نیک» که در هر دو مقاله، این تطبیق با پیش‌فرض ویتگنشتاینی بودن فیلیپس انجام شده است.

مقالات «بررسی تحلیلی جایگاه هیوم در نظام فلسفی فیلیپس، ۱۳۹۶، شهیدی» و «گرامر دینی از منظر فیلیپس و نقد آن، ۱۳۹۴، شهیدی» به ترتیب به بیان عکس‌العمل فیلیپس در برابر

انتقادات تجربه‌گرایانه هیوم در مسئله خدا و ناشناخت‌گرا و ناواقع‌گرا بودن باورهای دینی در بحث گرامر خدا پرداخته‌اند و ربطی به بحث تمایز فیلیپس و ویتگنشتاین ندارند. از نگارنده اثر حاضر نیز، مقالاتی در زمینه تفکر فیلیپس وجود دارد: «تبیین و نقد ماهیت زبان دینی از نگاه فیلیپس، ۱۳۹۸»، «تبیین و نقد گرامر جاودانگی نفس از دیدگاه فیلیپس، ۱۳۹۹» و «تبیین و نقد نگاه فیلیپس به گرامر دعا، ۱۳۹۹» که در مجموع این مقالات نیز هیچ کدام به وجه تمایز مبانی فیلیپس با ویتگنشتاین نپرداخته‌اند بلکه در آنها نیز ویتگنشتاینی بودن فیلیپس در نگاه ایمان‌گرایانه اش، به صورت پیش‌فرض پذیرفته شده است. با بیان این توضیحات این نکته آشکار می‌شود که هیچ‌یک از آثار گذشته، به صورت خاص و جزئی به موضوع مطرح شده در این مقاله نپرداخته‌اند. به بیان دیگر، وجه تمایز این مقاله با سایر آثار تحقیقی مربوط به فیلیپس آن است که هیچ یک از آنها به طور ویژه و خاص به تفاوت مبانی فلسفی فیلیپس با ویتگنشتاین نپرداخته‌اند و پیش‌فرض همه آنها این است که او فیلسوفی ویتگنشتاینی است. طبیعتاً درون‌گرا بودن او در مقابل ویتگنشتاین تا کنون مورد ادعا نبوده است.

۲. مبانی و مؤلفه‌های ویتگنشتاینی فیلیپس

مبانی فیلیپس در معرفت‌شناسی گزاره‌های دینی عبارتند از: الف) ناواقع‌گرایی دینی، ب) نحوه زندگی، ج) بازی‌های زبانی. اما مذاقه در آثار فیلیپس نشان می‌دهد که در نهایت نوع نگاه و تبیین فیلیپس از هر یک از این مبانی او را به دیدگاهی درون‌گرایانه پیرامون توجیه ماهیت باور دینی می‌رساند. در ادامه تلاش می‌شود با توصیف تحلیلی مبانی و مؤلفه‌های ویتگنشتاینی و همچنین توضیح جنبه‌های اختصاصی و غیرویتگنشتاینی فیلیپس این موضوع نشان داده می‌شود.

۲-۱. واقع‌گرایی دینی

آنچه از سوی شارحین ویتگنشتاین مطرح شده، این است که عموماً وی را واقع‌گرا نمی‌دانند. آنچه باید مشخص شود این است که آیا ویتگنشتاین عینیت‌گرای معرفتی است یا مخالف آن محسوب می‌شود. در پاسخ به این پرسش ابتدا باید به بحث از نسبت ویتگنشتاین با واقع‌گرایی پرداخت. از این نسبت به دو نحو می‌توان سخن گفت: از یک طرف ویتگنشتاین را واقع‌گرا دانست، به این معنا

که معتقد است اگر چه نظام‌ها و بازی‌های زبانی توسط واقعیت تعیین نمی‌شوند اما در عین حال در این عقیده‌اش وجود واقعیت را نفی نمی‌کند. از همین‌رو نیز هیچ‌گاه نه صراحتاً و نه تلویحاً به نفی واقع اشاره‌ای نداشته است (Hanfling, 1989: 128-139). اما اگر مراد از نفی واقعیت رد کردن واقعیت باشد، در این صورت باید به بیان معنای «واقعیت» از نظر ویتگنشتاین توجه کرد. او «واقعیت» را چیزی می‌داند که بازی‌های زبانی بدان وابسته و توسط آن تعیین می‌شوند. پس «واقعیت» جزئی از نظام باورهای ماست و معنای خود را در این نظام پیدا می‌کند. و اگر «واقعیت» به معنای امری فراتر از بازی‌های زبانی باشد، در این صورت ویتگنشتاین نه تنها قائل به چنین واقعیتی نیست بلکه سخن گفتن از چنین واقعیتی را نیز بی‌معنا می‌داند. عبارت دیگر ویتگنشتاین مانند کانت تفکیک بین «بود» و «نمود» را نمی‌پذیرد و لذا اگر واقع‌گرایی به معنای اعتقاد به وجود «بودها» جدای از «نمودهای زبانی» باشد، را نفی می‌کند اما این به معنای نفی کامل واقع و پذیرش ایده‌آلیسم نیست. زیرا تردید در وجود واقعیت را نه ممکن می‌داند و نه معنادار و واقعیت را به صورت یک اصل موضوع و مستقل از ذهن که عموم مردم آن را قبول دارند، پذیرفته است (Child, 2010: 68).

ویتگنشتاین بر اساس مبانی فلسفی خویش نگاه به حقیقت را وابسته به شرایط و زمینه اجتماعی‌ای می‌داند که لفظ در آن به کار رفته است و نمی‌توان معنای نقطه را جدای از زمینه اجتماعی آن فهمید. لذا معنای باور دینی در ضمن رفتار و کردار انسان در زندگی دینی فهمیده می‌شود. بر این مبنا دیدگاه ویتگنشتاین جزء قرائت‌های معتدل از ناواقع‌گرایی قرار می‌گیرد. چون نه مانند واقع‌گرایان انتقادی است که هم به واقعیت عینی توجه داشته باشد و هم برای انسان در معرفت قائل به نقش معرفتی باشد و نه مانند ناواقع‌گرایان افراطی، صرفاً زبان را خالق هر چیز می‌داند. آنچه را ویتگنشتاین نفی می‌کند توصیفی بودن، کاشفیت و بازنمایی واقعیت توسط معرفت است و نه وجود واقعیت عینی. باید توجه کرد با نفی نظریه بازنمایی، تضاد بین واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در دیدگاه ویتگنشتاین رخت برخواهد بست (Ibid: 72). لذا انکار واقعیت فراتر از باور، منوط به پذیرش دیدگاه بازنمایی است که بعدها این مسئله توسط مفسرینی از قبیل فیلیپس که پا

را فراتر از دیدگاه ویتگنشتاین گذاشته و ناواقع‌گرایی را وارد عرصه معناداری باورهای دینی کرده‌اند، مطرح می‌شود.

فیلیپس با پذیرش ناواقع‌گرایی افراطی پیرامون باورهای دینی، معتقد است واقع‌گرایی وقتی صحیح است که جایگاه زبان دین را نسبت به حقیقت توصیفی بدانیم و لذا با نفی توصیفی و ارجاعی بودن گزاره‌های دینی، هیچ واقعیتی را ورای باورهای دینی نمی‌پذیرد و فهم معنای باورهای دینی را صرفاً معلول مشارکت در نحوه‌های زندگی دینی می‌داند. او با تفکیک بین واقعیت و حقیقت خدا، و نفی واقعیت خدا به عنوان امری بیرونی، معتقد است فهم معنای حقیقت خدا وابسته به حضور در نحوه زندگی دینی و بازی زبانی دین است و حقیقت خدا امری سوژکتیو می‌باشد. در نحوه زندگی دینی و بازی زبانی دینی او بیان توصیفی و ارجاعی پیرامون خداوند را نادرست می‌داند (Ramal, 2000: 36-37). وی حقیقت خدا را ساخته و برآمده از نحوه زندگی دینی متدینان می‌داند و از همین‌رو در زمره ناواقع‌گرایان افراطی قرار می‌گیرد.

در مجموع می‌توان اولین تفاوت مبانی فیلیپس و ویتگنشتاین را این‌گونه بیان کرد که اگر چه هر دو معتقد به ناواقع‌گرایی در باورهای دینی هستند اما ویتگنشتاین مانند فیلیپس با تفکیک بین حقیقت و واقعیت در منطق باورهای دینی، به نفی واقعیت عینی باورها نمی‌پردازد بلکه صرفاً به بحث معناداری باورها می‌پردازد و نسبت به واقعیت بیرونی داشتن آنها سکوت اختیار می‌کند اما فیلیپس صراحتاً با پذیرش ناواقع‌گرایی افراطی، به نفی عینی و واقعی متعلق باورهای مذهبی می‌پردازد. وی فهم باور دینی را دارای روندی متفاوت از ادعاهای تجربی می‌داند و لذا شناخت این فرایند را در فهم معنای باور دینی دارای نقشی بسیار مهم می‌داند (Phillips, 1970: 89).

۲-۲. نحوه زندگی

یکی از مبانی ویتگنشتاینی تفکر فیلیپس، نحوه زندگی (Way of life) است. فیلیپس با پذیرش این مفهوم یکی از مهمترین مبانی ایمان‌گرایی خود را طرح می‌کند. در این باره، مهمترین پرسش قابل طرح این است که آیا فهم فیلیپس و ویتگنشتاین از مفهوم نحوه‌های زندگی، فهمی واحد است؟ در پاسخ به این پرسش ابتدا باید به معانی متعدد نحوه زندگی پرداخت و در نهایت به تحلیل این موضوع پرداخت که در تفکر فیلیپس و ویتگنشتاین کدامیک از این معانی قابل پذیرش است.

در مجموع رویکردهای مطرح شده در تبیین معنای زندگی را می‌توان در سه دسته جای داد. زیست‌شناختی، فرهنگی و مجموعه‌ای مستقل از باورها.

۱-۲-۲. رویکردها به مفهوم نحوه‌های زندگی

ذیل اصطلاح معنای زندگی، معانی مختلفی طرح شده که در نگاه کلی شاید تفاوتی بین آنها وجود نداشته باشد. اما با یک نگاه تحلیلی و جزءنگر می‌توان در درون اصطلاح‌شناسی خود ویتگنشتاین معانی متعدد آن مفهوم را مورد توجه قرار داد و البته پذیرش هر یک از آنها می‌تواند در نهایت از لحاظ معرفت‌شناختی نتیجه متفاوتی به دنبال داشته باشد.

۱-۲-۱-۱. رویکرد فرهنگی

ویتگنشتاین سخن گفتن بواسطه زبان را بخشی از یک فعالیت یا شکل زندگی می‌داند (RFM: 118-119)^۲. شبیه به آنچه در نظریه کنش رفتاری (Speech-act theory) مطرح می‌شود، وی سخن گفتن را نوعی فعالیت می‌داند که بواسطه دخالت یک سری از قواعد ایجاد می‌شود. این فعالیت‌ها خواه زبانی باشند و خواه غیرزبانی، باید آنها را در یک بستر (Context) و زمینه خاص فهمید. فهم و تصور یک زبان، بواسطه تصور شکلی از زندگی امکان‌پذیر است (PI 7: 19). در واقع در این رویکرد، نحوه زندگی عبارت است از یک فرهنگ یا تشکل اجتماعی. به عبارت دقیق‌تر نحوه زندگی مجموعه فعالیت‌های دسته‌جمعی است که بازی زبانی نیز در درون این فعالیت قرار می‌گیرد. در واقع تصور یک زبان خاص همان تصور کردن یک فرهنگ خاص است (BB: 134). به کار بردن «زندگی» در اصطلاح نحوه زندگی خود دلیل بر اهمیت ویژگی‌های کاملاً انسانی و مختص به انسان است. پس مراد از اجتماع یعنی اجتماع انسانی و فهم این واقعیت که انسان‌ها به چه شیوه‌ای در زندگی مدنظر عمل می‌کنند. مثلاً برخی از امور را تصدیق می‌کنیم یا در شرایط ویژه‌ای، دستورهای خاصی صادر می‌کنیم یا در برابر انجام برخی از اعمال، مجازات و تنبیه قرار می‌دهیم یا به احساسات دیگران توجه می‌کنیم. آنچه در اینجا توسط افراد پذیرفته می‌شود واقعیاتی از زندگی است که مختص به زندگی انسانی می‌باشد (RPPI: 630).

در این معنا، واقعیات زندگی الگوهای مشخص رفتاری و قابل تجربه هستند که تغییر این الگوها و فعالیت‌های انسانی سبب تغییر معنای نحوه زندگی خواهد شد. در این معنا فعالیت‌های گروهی و اجتماعی انسان‌ها پیش‌شرط معناداری بازی‌های زبانی است و قواعد حاکم بر بازی‌های زبانی (گرامر) بخشی درون فعالیت انسانی و اجتماعی است و چون رفتارهای جمعی قابل تغییر هستند. لذا گرامر و قواعد بازی‌های زبانی که باید برگرفته از نحوه زندگی باشد در معرض تغییر خواهد بود (گلاک، ۱۳۸۸: ۱۷۶-۱۷۵).

قابل توجه است که نحوه زندگی به این معنا، با پذیرش تغییر نحوه زندگی به تبع تغییر رفتارهای اجتماعی، بر تمایزات بین جوامع انسانی تأکید دارد و هر نحوه‌ای از زندگی را برگرفته از رفتارهای اجتماعی و قراردادهای جمعی خاص می‌داند. لذا به تعداد قراردادهای جمعی، نحوه‌های زندگی متفاوت وجود خواهد داشت. مثلاً در حقوق یونانی، با توجه به فرهنگ جاندار پنداری، واژه مسئولیت شامل نیزه‌ای که پرتاب شده نیز خواهد شد، در حالی که در فرهنگ‌های امروزی، اصلاً جای طرح چنین مسئله‌ای نیست (Addis, 2004: 89).

در مجموع نحوه زندگی در معنای فرهنگی شامل قراردادهای اجتماعی و الگوهای رفتاری حاصل از پذیرش این قراردادها است.

۲-۱-۲. رویکرد زیست‌شناختی

در مقابل تفسیر «نحوه زندگی» به معنای امر فرهنگی، تفسیر طبیعت‌گرایانه آن قرار دارد. این تفسیر بر طبیعت انسانی و واکنش‌های طبیعی غیرقابل انعطاف انسان تأکید دارد. شاهد بر این معنا از نحوه زندگی، اظهارات ویتگنشتاین درباره تاریخ طبیعی موجودات انسانی است (PI: 415). ویتگنشتاین بیان می‌کند رفتارهای انسانی، مانند پرسیدن، شرح دادن، دستور دادن و... مانند رفتارهای طبیعی و غریزی انسان (خوردن، نوشیدن، بازی کردن و...) است و اگر تاریخ طبیعی انسان‌ها را ملاحظه کنیم، مشاهده خواهیم کرد برخی از رفتارها (رفتارهای غریزی و طبیعی) در طول تاریخ عمر بشر وجود داشته و بین همه انسان‌ها مشترک است (Ibid). فعالیت‌های غریزی و طبیعی به همراه فعالیت‌های فرهنگی، مجموعاً نحوه زندگی را تشکیل می‌دهند. حتی علوم مانند منطق و ریاضیات (اندازه‌گیری) نیز متعلق به تاریخ طبیعی انسان‌ها هستند. تاریخ طبیعی شامل

تاریخ همه مخلوقات فرهنگی است؛ یعنی تاریخ موجوداتی که دارای فعالیت زبانی در چارچوب فعالیت‌های جمعی و طبیعی می‌باشند. البته در این معنا نیز باید توجه داشت که طبیعت‌گرایی از نگاه ویتگنشتاین بیشتر دلالت بر پدیده‌های انسان‌شناختی دارد تا زیست‌شناسانه.

۳-۱-۲-۲. رویکرد مجموعه‌ای از باورهای مستقل

فهم معنای باور به دو صورت قابل تحلیل و ارزیابی است. گاه باور به اموری از جمله یک مفهوم دینی، به معنای پذیرش مجموعه‌ای از عقاید به همراه جستجوهای شامل پرسش‌ها و توجیهاتی پیرامون نحوه ایجاد باورها است. منظور از نحوه زندگی در این معنا، فعالیت فرهنگی قابل ارجاع است؛ اما اگر باور به تنهایی و بدون توجه به هیچ‌گونه توجیه و تحلیلی پیرامون آن، مدنظر باشد، در این صورت معنای نحوه زندگی به مجموعه‌ای از باورها اطلاق خواهد شد. به عبارت دیگر ویتگنشتاین نحوه زندگی را کنشی تاریخی-اجتماعی ملحوظ می‌نماید ولی فیلیپس آن را امری غریزی و زیست‌شناختی می‌پندارد؛ که در ادامه بیشتر توضیح داده می‌شود.

۳-۲-۲. تمایز نگاه فیلیپس با ویتگنشتاین در مفهوم نحوه زندگی

با توجه به معانی متعددی که در قسمت قبل در مورد نحوه زندگی بیان شد، این پرسش مطرح می‌شود که ویتگنشتاین و فیلیپس کدام قسم از معنای نحوه زندگی را در تفکر فلسفی خود می‌پذیرند؟ آیا معنای نحوه زندگی در تفکر ویتگنشتاین، دقیقاً همان معنایی است که فیلیپس می‌پذیرد؟ پاسخ به این سؤالات نیازمند اندکی تأمل است.

آنچه از معنای زندگی مورد توجه ویتگنشتاین است همان کنش تاریخی و واقعیات اجتماعی - فرهنگی است و نه معنای زیست‌شناختی و غیرقابل تغییر طبیعت انسانی. مگر اینکه معنای زیست‌شناختی را به معنایی انسان‌شناسانه تحویل کنیم که در این صورت نحوه زندگی در تفکر فلسفی ویتگنشتاین تلفیقی از معنای فرهنگی و انسان‌شناختی خواهد بود و هیچ‌گونه نگاه طبیعت‌گرایانه و غریزی را در مورد تفکر ویتگنشتاین نمی‌توان پذیرفت (گلاک، ۱۳۸۸، ۱۷۷).

قضاوت در مورد اینکه نگاه فیلیپس به مفهوم زندگی زیر مجموعه کدام یک از این رویکردهای بیان شده قرار می‌گیرد، بسیار دشوار است؛ چون وی به صورت صریح هیچ اشاره‌ای به این نکته

نداشته است. در تبیین دیدگاه فیلیپس می‌توان گفت اگر مفهوم زیست‌شناختی شکل زندگی مورد توجه او باشد، در این صورت وی برای توضیح ارتباط بین فهم زبان دینی و نحوه زندگی به استدلال بیشتری نیاز دارد. دلیل مطلوب این است که نگاه زیست‌شناسانه به نحوه زندگی به کلیت آنچه مربوط به انسان است، می‌پردازد؛ یعنی حقایقی که مشترک بین طبیعت انسانی و سایر حیوانات است، و شاید بهتر باشد در اینجا به جای استفاده از «نحوه زندگی» اصطلاح «نحوه حیات» را جایگزین کنیم. به عبارت دیگر نگاه زیست‌شناختی آنقدر خاص و ویژه نیست که بتوان از آن برای فهم یک نحوه زندگی خاص (زندگی دینی) استفاده کرد. به تعبیر دقیق‌تر نگاه زیست‌شناسانه به وجوه زیست‌شناختی و طبیعی و غیرقابل تغییر انسانی می‌پردازد و قابلیت پرداختن به جنبه‌های ویژه و خاص زندگی انسانی را ندارد و نمی‌تواند به جنبه‌های غیر تحقیق‌پذیر و متافیزیکی و دینی زندگی انسان بپردازد. پس آنچه در نگاه زیست‌شناختی مورد توجه قرار می‌گیرد، جنبه‌های تجربه‌پذیر و طبیعی وجود انسانی است که با سایر موجودات نیز مشترک است. بر این مبنا نمی‌توان نگاه فیلیپس به نحوه زندگی دینی را، نگاهی مبتنی بر رویکرد زیست‌شناختی دانست. لذا بهتر است نگاه وی را به زندگی به مفهوم فرهنگی لحاظ کرد. چون در نگاه فرهنگی این قابلیت وجود دارد که به شناخت و فهم یک نحوه زندگی خاص (زندگی دینی) پرداخته شود (Addis, 2004: 89).

۲-۲-۳. نگاه فیلیپس به نحوه زندگی به مثابه مجموعه‌ای از باورها

پس از آن که بیان شد نگاه فیلیپس به مسئله نحوه زندگی، نگاهی فرهنگی است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا نحوه زندگی از نظر فیلیپس و ویتگنشتاین به یک معنای واحد است؟ در پاسخ به این پرسش مهم باید گفت با توجه به تفکر فیلیپس بهتر است نحوه زندگی را به معنای مجموعه‌ای از باورهای دینی بدانیم تا فعالیت فرهنگی؛ به این دلیل که اگر نحوه زندگی را به معنای فعالیت فرهنگی و ایجاد‌کننده ظرفی که باورهای دینی را پدید می‌آورد، بدانیم، در این صورت چنین تلقی‌ای به ما اجازه خواهد داد تا بپذیریم ادیان و مذاهب مختلف درگیر بحثی بی‌فایده پیرامون نفی یا اثبات عقاید یکدیگر نشده‌اند. در چنین تلقی‌ای از نحوه یهودیان، مسیحیان و ملحدان همگی دارای شکلی معقول نسبت به وجود خدا هستند و مرزی بین دینداری و بی‌دینی وجود نخواهد داشت، چون این معنای از نحوه زندگی دینی، مشترک بین همه افراد انسانی خواهد

بود. لذا همه آنها در ارزیابی و نقد باورهای دینی مشترک خواهند بود و پرسش از خدا به صورت پرسشی معقول و مشترک بین همه مؤمنان و ملحدان خواهد شد؛ درحالی که از نظر فیلیپس هر آنچه پرسش از باورهای دینی را به صورت امری معقول و قابل ارزیابی همگانی تلقی کند، قابل پذیرش نخواهد بود. زیرا در تفکر فیلیپس باور دینی امری است غیرقابل ارزیابی توسط عقل و پذیرش نحوه زندگی به معنای فعالیت فرهنگی سبب ایجاد این ارزیابی معقول و همگانی پیرامون باورهای دینی می‌شود. در این صورت مرز بین ایمان و الحاد که مختص به یک نحوه زندگی خاص است از بین خواهد رفت و این امر با هدف فیلیپس در پذیرش نحوه زندگی و ایمان‌گرایی مستتر در آن، متناقض می‌شود (Phillips, 1992: 82-83). هدف فیلیپس از طرح و پذیرش مفهوم نحوه زندگی دینی، در نهایت این است که بیان کند چرا فرد ملحد توان درک زبان دینی و نحوه زندگی مؤمنانه را ندارد؛ لذا مرزی اساسی و غیرقابل شکست بین ایمان و الحاد قرار می‌دهد و این یکی از مهم‌ترین مقدمات او در استدلال پیرامون ایمان‌گرایی‌اش می‌باشد؛ در حالی که لازمه پذیرش معنای فرهنگی نحوه زندگی، پذیرش وجود این تشابه در فهم مؤمن و ملحد از باورهای دینی است که به تبع آن قابل ارزیابی همگان بودن باورهای دینی رخ خواهد داد و در نتیجه قابلیت ارزیابی همگانی داشتن، منجر به از بین رفتن مرزبندی میان الحاد و ایمان خواهد شد؛ که این امر با تفکر ایمان‌گرایانه فیلیپس در تضاد و تناقض آشکار است.

در مقابل با تحلیل و بررسی تفکر ویتگنشتاین پیرامون مفهوم نحوه زندگی می‌توان بیان کرد که آنچه مدنظر وی است معنای فرهنگی مفهوم نحوه زندگی است و بیان اصطلاح شباهت خانوادگی در بازی‌های زبانی در تفکر ویتگنشتاین، خود دلیل بر سست بودن مرزبندی بین نحوه‌های مختلف زندگی است و این امر یکی از مهمترین تمایزات تفکر فیلیپس و ویتگنشتاین محسوب می‌شود (Addiss, 2004: 89-90). به عبارت دیگر در تفکر فیلیپس از آنجا که نحوه زندگی دینی مرز غیرقابل عبوری با سایر نحوه‌های زندگی دارد و دیوار میان این نحوه زندگی با سایر ساحت‌های زندگی بسیار مرتفع است، پس رویکرد به نحوه زندگی نمی‌تواند از نوع فرهنگی باشد؛ زیرا در رویکرد فرهنگی به نحوه زندگی، بازی‌های زبانی چون برخاسته از نحوه‌های زندگی هستند و آنها نیز همگی دارای یک شالوده فرهنگی مشترک هستند، پس بازی‌های زبانی نیز دارای

نسبت‌های دوسویه و چندسویه باهم خواهند شد و لذا از یکدیگر متمایز و مستقل نخواهند بود؛ حال آنکه در قسمت بعدی نشان داده خواهد شد که فیلیپس در مقام تبیین درون‌گرایی خویش چاره‌ای ندارد جز اینکه بازی‌های زبانی را مستقل از هم و متمایز بطور کامل لحاظ کند. پس با احتساب این نکته نمی‌توان منطقاً رویکرد فیلیپس به نحوه زندگی را رویکردی فرهنگی لحاظ کرد. البته زوایای مختلف این بحث در قسمت بعدی که به بررسی نگاه فیلیپس به مفهوم «بازی‌های زبانی» می‌پردازد، بهتر مشخص خواهد شد.

۳-۲. بازی‌های زبانی

فیلسوفان تحلیلی، به تبع ویتگنشتاین معتقدند زبان در یک نحوه زندگی، تحت قواعدی عمل می‌کند که اصطلاحاً «گرامر» نامیده می‌شود. هر بازی زبانی بر مبنای قواعد خود مشخص می‌کند که چه چیزی درست است یا هر امری چه معنایی دارد؟ لذا می‌توان نتیجه گرفت براساس تئوری بازی‌های زبانی، معنای یک واژه، شیئی خارجی که واژه بیانگر آن باشد نیست؛ بلکه قواعدی که بر یک نحوه زندگی حاکم است، معنای آن واژه را تعیین می‌کند (Alwl, 3: 30 و گلاک، ۱۳۸۸: ۲۶۹).

بحثی که در بازی‌های زبانی مطرح است این است که آیا بازی‌های زبانی متمایز از یکدیگرند یا مرتبط با یکدیگرند؟ فیلیپس معتقد است بازی‌های زبانی، کاملاً متمایز از یکدیگر هستند و اگر به ماهیت خاص آنها توجه نشود، نمی‌توان درک صحیح و مناسبی از آنها داشت. به عبارت دقیق‌تر ماهیت متفاوت و مخصوص هر بازی زبانی با توجه به کاربرد خاص آن بازی زبانی و در چارچوب نحوه زندگی مربوط به آن فهمیده می‌شود. پس در عقیده فیلیپس بازی زبانی دینی، کاملاً متمایز از سایر بازی‌های زبانی است و به هیچ عنصری خارج از فاکتورهای دینی مرتبط نیست. در مقابل ویتگنشتاین تصویر متفاوتی از بازی‌های زبانی ارائه می‌دهد. تفاوت دیدگاه فیلیپس با ویتگنشتاین در این است که به عقیده ویتگنشتاین بازی‌های زبانی کاملاً از یکدیگر متمایز نیستند. زبان مجموعه‌ای از بازی‌های زبانی مرتبط با هم است. وی هیچ معیار دقیقی برای مرزبندی بین بازی‌های زبانی ارائه نمی‌کند و با بیان اصطلاح شباهت خانوادگی بین بازی‌های زبانی درصدد بیان نوعی وحدت و اتحاد بین انواع بازی‌های زبانی است. به عبارت دقیق‌تر وی هر یک از بازی‌های

زبانی را، اجزای یک بازی زبانی فراتر می‌داند و به همین دلیل تعیین حد و مرز بازی‌های زبانی از یکدیگر را کار سهل و آسانی نمی‌داند. در مقابل فیلیپس معتقد است می‌توان مرزها و حدود بین بازی‌های زبانی را تشخیص داد؛ لذا بازی‌های زبانی مختلف را اجزاء یک بازی بزرگتر نمی‌داند و قائل به تمایز کامل بین آنهاست (Phillips, 1993: 58-70). در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که اگر بازی زبانی دینی، بازی متمایزی است، در این صورت چه اصول یا روشی برای تشخیص حد و مرز آن از سایر بازی‌های زبانی وجود دارد؟ فیلیپس در پاسخ به این پرسش بیان می‌کند هیچ اصل و شاهد عینی مهمی که بتوان براساس آنها یک بازی زبانی دینی را شناسایی کرد، وجود ندارد. بازی زبانی دینی صرفاً با تکیه بر اصول درونی باورها و عقاید دینی قابل شناخت است و هیچ ملاک بیرونی‌ای برای تمایز آن از سایر بازی‌های زبانی موجود نیست.

به توجیه فیلیپس، ویتگنشتاین در کتاب «قهوه‌ای» حدیث نفس‌هایی در مورد بازی‌های زبانی متمایز دارد. به عنوان نمونه وی نگران چگونگی مرتبط ساختن بازی‌های زبانی متمایز به یکدیگر است و از همین نکته می‌توان نتیجه گرفت که ویتگنشتاین نیز در ابتدا قائل به تمایز کامل بین بازی‌های زبانی بوده است. چون بحث از چگونگی ارتباط بین بازی‌های زبانی، فرع بر پذیرش تمایز بین آنهاست (Ibid). در مقام نقد این نکته می‌توان گفت، این سخن فیلیپس دلیل بر تطبیق دیدگاه ویتگنشتاین با فیلیپس نیست. زیرا ویتگنشتاین ابتدا تمایز بین بازی‌های زبانی را می‌پذیرد اما پس از آنکه ایده شباهت خانوادگی را مطرح می‌کند، این تمایزات در نگاه او کمرنگ می‌شود تا جایی که می‌توان گفت حد و مرز واضح و آشکاری برای مرزبندی بازی‌های زبانی قائل نیست. به همین دلیل تعیین حد و مرز را کار آسانی نمی‌داند؛ درحالی که هدف فیلیپس از بیان و پذیرش حد و مرز در بازی‌های زبانی، استفاده از این نکته در استدلال برای اثبات ناواقع‌گرا بودن زبان دینی است و اگر این نکته را به صورت پیش‌فرض لحاظ نکند، نمی‌تواند درون‌گرایی را به صورت یک نشانه جهت اثبات ناواقع‌گرایی در زبان دین مطرح کند.

دلیل دیگر فهم نادرست فیلیپس از سخنان ویتگنشتاین این است که در حقیقت هدف ویتگنشتاین از طرح ارتباط بین بازی‌های زبانی، بحث از رابطه بین بازی‌های زبانی، یا استقلال یا تمایز و یا ارتباط بین آنها نیست؛ بلکه بیان نحوه ارتباط بین دو بازی زبانی بالقوه و بالفعل است.

این سخن او در جایی که هر دو بازی زبانی موجود و بالفعل یا معدوم و بالقوه باشند صدق نمی‌کند (BB: 49). پس می‌توان گفت فیلیپس در فهم این مطلب از سخنان ویتگنشتاین به خطا رفته است و هیچ دلیل آشکاری در آثار ویتگنشتاین وجود ندارد که فیلیپس بخواهد براساس آن قائل به تمایز کامل بین بازی‌های زبانی باشد. در نتیجه به صراحت می‌توان گفت فیلیپس و ویتگنشتاین در اعتقاد به وجود بازی‌های زبانی متمایز با یکدیگر، اختلاف نظر دارند (Addis, 2004: 3).

دلیل منتقدان فیلیپس در عدم پذیرش تمایز کامل بین بازی‌های زبانی کاملاً متمایز این است که فهم معنای باورها و عقاید دینی تا حد زیادی وابسته به ارتباط آنها با بازی‌های زبانی غیر دینی است. مثلاً فهم معنای مرگ، محبت و امید در بازی زبانی دینی وابسته به جنبه‌های مختلف و غیر دینی زندگی انسان است و اگر این وابستگی لحاظ نشود، نمی‌توان از معنای آن باور فهم صحیحی داشت. فیلیپس در پاسخ، این نقد منتقدان را ناشی از خلط بین دو امر می‌داند. به عقیده وی منتقدان بین وابستگی بازی زبانی دینی با سایر بازی‌های زبانی و اعتقاد به اینکه بازی زبانی دینی، یک بازی مستقل و مجزا است، نوعی تناقض می‌بینند در حالی که فیلیپس این تناقض را نمی‌پذیرد. به اعتقاد او می‌توان معتقد به وابستگی مفهومی بین بازی‌های زبانی بود؛ در عین حال هر یک از بازی‌های زبانی را بازی کاملاً متمایز دانست. به عبارت دیگر وی این نقد را ناشی از خلط بین رابطه آنچه موجه است با مسئله معنا می‌داند. در توضیح این مغالطه بیان می‌کند در واقع رابطه بازی زبان دینی با سایر بازی‌های زبانی، در معنای باورهاست و این مسئله به توجیه باور هیچ ارتباطی ندارد. یعنی باور دینی در توجیه خود، صرفاً به بازی زبان دینی احتیاج دارد و هیچ بازی دیگری در این امر دخیل نیست. لذا توجیه در هر بازی زبانی امری درونی و غیر وابسته به سایر بازی‌های زبانی است. اما ممکن است در کسب معنای خود به سایر بازی‌ها وابسته باشد (Phillips, 1993: 72).

اشکالی که در اینجا بر فیلیپس وارد می‌شود این است که او بازی زبانی دینی را در مقام کسب معنا با سایر بازی‌ها مرتبط می‌داند، اما چگونگی و نحوه این ارتباط را بیان نمی‌کند (Shery, 1977: 55-56). به عبارت دیگر اگر چگونگی وابستگی معنا و گرامر یک مفهوم مثل خدا یا نفس

یا اراده یا دعا یا... در بازی زبانی دین به سایر بازی‌های زبانی دیگر مشخص شود، آنگاه دیگر نمی‌توان به سادگی بیان نمود که باور به وجود خدا یا نفس یا... با بازی‌های زبانی دیگر و نحوه‌های زندگی دیگر ارتباط ندارد. به بیان دقیق‌تر پذیرش ارتباط معناشناختی میان بازی زبانی دین با سایر بازی‌های زبان جهت معنادار شدن فکت‌های دینی‌ای مانند خدا و نفس از سوی فیلیپس این احتمال را تقویت می‌کند که در مقام توجیه و معرفت‌شناختی نیز توجیه باور به وجود خدا یا نفس یا... در بازی زبانی دین با سایر بازی‌های زبانی دارای ارتباط باشد و عدم پذیرش ارتباط میان بازی زبان دین با سایر بازی‌ها در مقام توجیه از سوی فیلیپس بلاوجه به نظر می‌رسد و نوعی پاسخگویی به انتقادات تلقی می‌شود.

۳. درون‌گرایی

فیلیپس به عنوان یک فیلسوف ویتگنشتاینی، در صدد است تا برخلاف نگاه برون‌گرایانه ویتگنشتاین تفسیری درون‌گرایانه از دیدگاه خود ارائه کند. به عقیده فیلیپس برون‌گرایان با تحمیل عوامل بیرونی بر باورهای دینی نشان می‌دهند چه امری باید به عنوان معنا مورد توجه قرار گیرد. لذا عوامل دیگری غیر از دین مانند عوامل اقتصادی روان‌شناختی، اجتماعی و... در معناداری گزاره‌ها و باورهای دینی مؤثر خواهند بود (Arrington, Adiss, 2004: 58).

قابل توجه است که فیلیپس در توجیه باور دینی حاضر به پذیرش نقش عوامل بیرون از دین نیست و به همین دلیل نگاه برون‌گرایان را نادرست می‌داند. برون‌گرایان عوامل خارج از ذهن مؤمن را در پذیرش باور به گزاره‌های دینی دخیل می‌دانند؛ در نتیجه معنای باورها به معنایی همگانی و در نتیجه قابل ارزیابی عقلانی خواهد بود. در این رویکرد عوامل غیر درونی و خارج از حوزه ذهن شخص به عنوان عوامل غیر شخصی و مستقل از ذهن و عمومی و مشترک تلقی خواهند شد و لذا باور دینی در معنا و در توجیه خود وابستگی غیرقابل انکاری به جنبه‌های مختلف زندگی انسان دارد و بدون لحاظ این وابستگی اهمیت آنها در زندگی متدینان مشخص نخواهد شد. لازمه پذیرش این وابستگی از سوی برون‌گرایان این است که بازی زبانی دین امری متمایز و غیرمرتبط با سایر بازی‌های زبانی دیگر نیست بلکه ارتباط معنایی و توجیهی بین آنها پذیرفتنی است (Corrigan, 2006: 93).

خوانندگان شاید معترض شوند که معنای درون‌گرایی و برون‌گرایی در معرفت‌شناسی این نیست و -همان‌گونه که در مقدمه گفته شد- درون‌گرایی بر محصور بودن معیارهای توجیه در عقلانیت و قوه استدلال خود شخص تأکید دارد. به تعبیری دیگر، در درون‌گرایی فقط از منظر اول شخص می‌توان درباره توجیه باور داوری کرد. در مقابل، برون‌گرایی این امکان را فراهم می‌کند که از منظر سوم شخص نیز به داوری درباره اعتبار معرفتی باور شخص مبادرت ورزید. نگارنده به این نکته واقف است؛ اما اگر به متون و به طور کلی، ادبیات نویسندگان برون‌گرا مراجعه کنیم، درمی‌یابیم برون‌گرایی بر اساس این تعریف، این امکان را فراهم می‌کند که عواملی که به طور سنتی معرفتی تلقی نمی‌شوند و در زمره عوامل غیرمعرفتی هستند، در تحلیل معرفت و به خصوص مؤلفه توجیه به کار آیند. به تعبیری ساده‌تر، برون‌گرایی راه را برای ورود مؤلفه‌های فرهنگی، روانشناختی (کاری که امثال فروید انجام داده‌اند)، زبانی و حتی اقتصادی (کاری که امثال کارل مارکس انجام داده‌اند)، به تحلیل معرفت باز می‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد فیلیپس با عطف نظر به این نکته تلاش می‌کند به جای رویکرد برون‌گرایانه، از رویکرد درون‌گرایانه به معرفت استفاده کند. اگر در معرفت‌شناسی دینی، به رویکرد برون‌گرایانه دل بسپاریم، طبیعتاً در مسیری قرار می‌گیریم که ویتگنشتاین در آن مسیر واقع شده است. مسیری که البته فیلیپس ما را از آن باز می‌دارد. نهایت اینکه، آنچه گفته شد بیشتر از دلالت‌های ضمنی برون‌گرایی ناشی می‌شود و نه مضمون و مدعای رسمی و اصلی برون‌گرایی.

بنابراین، فیلیپس در مقابل برون‌گرایان در نگاه درون‌گرایانه خویش تأکید بر این نکته دارد که هر ملاک بیرونی برای معناداری باورهای دینی، امری بیهوده و نادرست خواهد بود و معنای یک باور صرفاً از درون نحوه زندگی دینی و بدون دخالت هیچ عامل بیرونی‌ای بدست می‌آید و نتیجه این نوع نگاه درونی به دین، این خواهد بود که باورهای دینی قابل ارزیابی همگانی و عقلانی نخواهند بود و خارج از حوزه نقد و تغییر قرار خواهند گرفت. فیلیپس با بیان این ادعا به وضوح اعتبار موضع سوم شخص در داوری معرفتی را -که به نحو جدی مورد تأکید برون‌گرایی است- نفی می‌کند. نکته قابل توجهی که در سطرهای آینده به آن بیشتر پرداخته شده و در اینجا در حد اشاره بیان می‌شود این است که لازمه این سخن فیلیپس در بحث توجیه درونی باورهای دینی،

آن است که معنای آن باورها نیز صرفاً به صورت درونی تعیین شود و این نکته مهمی است که باید به آن توجه داشت تا بتوان دیدگاه فلیپس را به طور دقیق فهمید (Ibid: 85). مجدداً ممکن است این ایراد مطرح شود که با این اوصاف بهتر است فلیپس را نه درون‌گرا که منتقد لوازم و دلالت‌های ضمنی برون‌گرایی بدانیم، چون هرچند آنچه گفته شد در زمره لوازم و دلالت‌های برون‌گرایی به شمار می‌آید، ولی اینکه بگوییم «باورهای دینی قابل ارزیابی همگانی و عقلانی نخواهند بود و خارج از حوزه نقد و تغییر قرار خواهند گرفت» و «معنای آن باورها نیز صرفاً به صورت درونی تعیین شود» نه فقط با مدعای درون‌گرایی منطبق نیست بلکه حتی از لوازم و دلالت‌های ضمنی آن نیز به شمار نمی‌آید. در پاسخ باید گفت از آنجا که در معرفت‌شناسی معاصر دوگانه درون‌گرایی و برون‌گرایی چنان گسترش یافته است که عملاً حالت بینابینی مطرح نیست و معرفت‌شناسان در یکی از این دو دسته قرار می‌گیرند. لذا عملاً فلیپس با نفی لوازم و دلالت‌های برون‌گرایی و حتی نفی موضع سوم شخص، به وضوح برون‌گرایی را نقض می‌کند پس لاجرم باید او را درون‌گرا لحاظ کرد. در بخش‌های بعدی این دعاوی بیشتر شکافته شده و مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. محتوای بخش‌های بعدی را باید با عطف نظر به پاسخ‌هایی که به ایرادات مقدر فوق داده شد، لحاظ کرد.

۱-۳. استدلال فلیپس به سود درون‌گرایی

در بیان دلیل فلیپس به درون‌گرایی می‌توان از نقش معنای «باید» در امور نسبی و مطلق کمک گرفت. به عقیده فلیپس «باید» می‌تواند دوگونه لحاظ شود. اگر حقیقتی که در قالب «باید» ارائه می‌شود، مطابق با خواست و میل ما باشد در این صورت معنای «باید» به صورت نسبی مطرح شده و هر زمانی که فرد بخواهد، می‌تواند این معنا را نقض کند و معنای دیگری را جایگزین معنای قبلی کند. اما در مقابل «باید» در معنای مطلق دارای ارزشی مطلق و غیرقابل نقض است و با خواست یا عدم خواست ما، آن معنا قابل تغییر و نقض نخواهد بود. همین تحلیل را فلیپس در مورد گزاره «باورهای دینی مهم هستند» به کار می‌برد. به عقیده وی «مهم» می‌تواند دارای معنای مطلق و نسبی باشد. اگر باوری تجربه‌پذیر باشد در این صورت قابل نقد و نسبی خواهد بود.

در گزاره «اعتقاد به خدا مهم است در صورتی که سبب رشد معنوی فرد شود»، «مهم» می‌تواند به صورت مطلق و غیر قابل نقض تلقی شود. اگر «در واقع ایمان به خدا» سبب رشد معنوی فرد نباشد در این صورت «مهم بودن» در گزاره «باور به وجود خدا مهم است» قابل نقض و نسبی خواهد بود. پس اگر بخواهیم این گزاره را به صورت مطلق و قطعی لحاظ کنیم، در این صورت باید نگاهی درونی به آن داشته باشیم. زیرا در این حالت فردی و درونی، باور به خدا می‌تواند در ارتقای معنوی فرد متدین نقش ایفا کند. پس معنای قطعی و مطلق در باورهای دینی وقتی حاصل خواهد شد که نگاهی درونی به این گزاره‌ها داشته باشیم و نگاه درونی داشتن به باور دینی مستلزم آن می‌شود که باور مزبور از نقد و نقض در امان بماند. در مقابل لازمه هرگونه نگاه بیرونی به باورهای دینی پذیرش نقد و ارزیابی همگانی و به تبع آن نسبیت در مورد آن باور خواهد بود. لذا فیلیپس اعتقاد متدینان در باور به الوهیت خدا را امری درونی می‌داند و اعتقاد به الوهیت را امری مطلق می‌پندارد که از نقد و اثبات خارجی در امان است (Corrigan, 2006: 78). فیلیپس در بیان دیدگاه درون‌گرایانه خود، استدلالی پنج مقدمه‌ای مطرح می‌کند که نتیجه منطقی این مقدمات را پذیرش درون‌گرایی برمی‌شمرد:

مقدمه اول: زندگی انسان به بخش‌هایی متباین، مستقل و دور از هم تقسیم می‌شود و هر

بخش معنای مخصوص به خود دارد.

مقدمه دوم: هر یک از جنبه‌های مختلف زندگی انسان از جمله دین دارای معانی متمایزی

هستند که نباید به صورت ساختگی و تصنعی به یکدیگر تحویل شوند و به صورت واحد در

آیند. به عبارت دیگر بین جنبه‌های مختلف زندگی انسان هیچ وحدتی وجود ندارد.

مقدمه سوم: باورها و اعتقادات دینی که مربوط به یکی از این بخش‌های متباین است منطقاً

و به صورت کامل از دیگر انواع اعتقاد متمایز خواهد بود.

مقدمه چهارم: تمایز منطقی باوردینی از دیگر جنبه‌های زندگی انسان بیانگر این مطلب

است که معنای یک باور به واسطه زبان دینی و در متن و زمینه دینی مشخص می‌شود.

مقدمه پنجم: در دیدگاه متدینان، باورهای دینی، به عنوان اموری مطلق ملاحظه می‌شوند

و بنابر آنچه بیان شد، امر مطلق متمایز از سایر جنبه‌های زندگی است و قابل ارزیابی همگانی

نیست یعنی تحت حوادث فرهنگی، اجتماعی یا سایر ساحت‌های زندگی انسان نیست. و به صورت درونی ملاحظه می‌شود. پس ملاک معناداری باور دینی به عنوان امری مطلق را نمی‌توان در ساحت‌های مختلف زندگی مردم یا حوادث فرهنگی و اجتماعی آنها جستجو کرد و تنها ملاک معناداری باور دینی، همان زبان دینی و نحوه زندگی دینی خواهد بود (Addis, 2004: 87).

در توضیح استدلال مذکور، باید گفت در حقیقت مقدمه اول و دوم استدلال فیلیپس به یکدیگر مرتبط هستند. در واقع مقدمه دوم را می‌توان نتیجه مقدمه اول دانست. مقدمه اول مبتنی بر ساحت‌های مختلف و متمایز زندگی انسان است و به دلیل این مجزا بودن است که نمی‌توان هیچ وحدتی بین آنها لحاظ کرد. پس دین هیچ نوع اشتراک و وحدتی با سایر ساحت‌های زندگی انسان ندارد.

در مقدمه دوم، فیلیپس در صدد است تا بیان کند به دلیل وجود تمایز و تباین کامل بین بخش‌های مختلف زندگی، هر بخش کاملاً مستقل از بخش دیگر است. این استقلال شامل تمام جنبه‌ها از جمله، جنبه معناداری باور نیز می‌شود. پس هر باور معنای ویژه خود را دارد. فیلیپس این دو مقدمه خود را بر مبنای نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین مطرح کرده که قبلاً وجه تمایز دیدگاه فیلیپس و ویتگنشتاین در این خصوص مفصلاً توضیح داده شده است.

۲-۳. نقد استدلال فیلیپس

آدیس اشکالاتی در خصوص استدلال درون‌گرایانه فیلیپس مطرح می‌کند و پاسخ فیلیپس به این اشکالات، دیدگاه دقیق وی در بحث درون‌گرایی را مشخص می‌کند. آدیس معتقد است استدلال درون‌گرایی فیلیپس نیازمند تبیین و مقدمات بیشتری است به عنوان نمونه عقاید دینی در طول تاریخ همیشه دچار تغییراتی بوده‌اند؛ در حالی که فیلیپس در استدلال درون‌گرایانه خود، معتقد به مطلق بودن باورهای دینی است و منشاء اعتبار باورها را همین جنبه مطلق بودن آنها می‌داند. مثلاً در الهیات مسیحی سده‌های میانه، مسئله‌ای مطرح بود مبنی بر اینکه چگونه امکان دارد تعداد زیادی از فرشتگان بر روی سر سوزنی جمع شوند. در حالی که چنین اعتقادی امروزه در مسیحیت مطرح نیست. آدیس معتقد است اگر این سخن فیلیپس که باورهای دینی مطلقند چون فراتر از

محدوده تغییر هستند با این حقیقت که آنها در طول تاریخ دچار جرح و تعدیل شده‌اند، ملاحظه کنیم، در این صورت باید روشن شود مقصود از قرار داشتن بازی زبانی دین خارج از دایره تغییر چیست؟ به عبارت ساده‌تر از طرفی تغییر تاریخی اعتقادات دینی مشهود است، از طرف دیگر فیلیپس با تکیه بر درون‌گرایی خود آنها را فراتر از محدوده تغییر قرار می‌دهد و این دو امر در تناقض با یکدیگر قرار می‌گیرند. نتیجه پذیرش این تناقض، نسبی دانستن باورهای دینی خواهد بود که البته در این صورت باورهای دینی قابل نقد و ارزیابی بیرونی و همگانی می‌شوند و دیگر نمی‌توان رویکردی درون‌گرایانه به باوردینی داشت. همچنین باید پذیرفت برخی عوامل بیرونی بر پذیرش و قبول یک اعتقاد از سوی مؤمنان تأثیر دارند یعنی بازی زبانی و نحوه زندگی دینی در تعامل با سایر بازی‌های زبانی و نحوه‌های زندگی قرار می‌گیرد و این یعنی نفی رویکرد درون‌گرایانه به باور دینی و در نتیجه استدلال پنج مقدمه‌ای فیلیپس در اثبات رویکرد درون‌گرایانه به دین، دچار خدشه می‌شود زیرا مقدمه دومش کاملاً نقض می‌شود (Ibid: 87).

۳-۳. قرائت اعتدالی فیلیپس از درون‌گرایی

بیان اشکالات به استدلال درون‌گرایی از سوی آدیس، سبب شد تا فیلیپس قرائت معقولی‌تری، از درون‌گرایی ارائه کند. استدلال پنج مقدمه‌ای فیلیپس براساس قویترین نوع درون‌گرایی ممکن ارائه شده است که در نهایت فیلیپس در بیان دیدگاه ایمان‌گرایی خود، دست از نگاه افراطی برداشته و قرائت معقول و ضعیف‌تر از درون‌گرایی را می‌پذیرد.

با تحلیل مقدمات استدلال درون‌گرایانه فیلیپس، می‌توان مشاهده کرد نقطه اصلی استدلال وی بر تأکیدش روی تمایز زبان دینی از سایر بازی‌های زبانی در مقدمه دوم متمرکز است که سبب ایجاد ابهام در مفهوم بازی زبان دینی می‌شود. چون از نظر منتقدان درک زبان دینی به صورت کاملاً مجزا و متمایز از سایر بازی‌های زبانی، امکان‌پذیر نمی‌باشد. پس با توجه به این نکته مشخص می‌شود برای پذیرفتن مدل ضعیف‌تر درون‌گرایی لازم است ایده جداسازی افراطی بازی زبان دینی از سایر بازی‌های زبانی به صورت کاملاً متمایز تعدیل شود. لذا در قرائت ضعیف‌تر درون‌گرایی، از ابتدا تقسیم زندگی انسان به بخش‌های کاملاً مجزا مفروض گرفته نمی‌شود. بلکه هم‌پوشانی و تعامل دو طرفه بین بازی‌های زبانی به رسمیت شناخته می‌شود (Phillips, 1993: 72). فیلیپس

در دیدگاه درون‌گرایی تعدیل شده‌اش، تأثیرگذاری باور دینی و وابستگی آن به سایر حوزه‌های زندگی انسان را انکار نمی‌کند. به اعتقاد وی بدون لحاظ این وابستگی، دین نمی‌تواند هیچ اهمیت و نفوذی در زندگی مؤمنان داشته باشد. در واقع مهم‌ترین انتقاد معترضان به فیلیپس بر عدم توجه به اهمیت، و وابستگی و نفوذ دین در سایر ساحت‌های زندگی انسان استوار است و فیلیپس در پاسخ به این اعتراض، بر آن صحنه می‌گذارد (Ibid: 88). اما علیرغم پذیرش نگاه منتقدان در غفلت از نفوذ بازی زبانی دین در سایر ساحت‌های زندگی انسان در ایده درون‌گرایی افراطی، معتقد است ایشان در پذیرفتن برون‌گرایی در زبان دینی دچار مغالطه شده‌اند. او در تبیین این مغالطه بیان می‌کند فهم منتقدان از این امر که باور دینی تا حدی وابسته به امور خارج از دین است، فهمی صحیح است ولی از این فهم صحیح نتیجه اشتباهی توسط ایشان اخذ شده است. او می‌گوید زمانی که گفته می‌شود باور دینی از واقعیاتی غیر دینی گرفته شده، منظور موجه شدن باور دینی بوسیله اموری خارج از حوزه دین نیست و این واقعیات غیر دینی هیچ بُعد توجیهی و اثباتی برای باور دینی ندارند. بلکه همچنان توجیه باور دینی صرفاً در بستر زندگی دینی و بازی زبانی آن اتفاق می‌افتد. اما باور دینی در تعامل با سایر ساحت‌های زندگی انسان معنای خودش را دریافت می‌کند. پس صرفاً در مقام معناداری نیاز به ارتباط دوسویه و چند سویه با سایر نحوه‌های زندگی و بازیهای زبانی برخاسته از آنها دارد و نه در مقام توجیه. او نگاه درون‌گرایی معتدل خویش را چنین جمع بندی می‌کند که باور دینی در تعامل با سایر بازیهای زبانی معنای خویش را دریافت می‌کند اما به لحاظ توجیه و معرفت‌شناختی از سایر ساحت‌های زندگی و بازیهای زبانی آنها مستقل است و لذا به لحاظ توجیه، باورهای دینی فقط در بستر نحوه زندگی دینی قابل رد یا اثبات خواهند بود و با معیارهایی خارج از این حوزه آنها را نه می‌توان نقد کرد و نه می‌توان اثبات نمود (Corrigan, 2006: 93).

او مغالطه منقدان را ناشی از خلط میان حیثیت سمانتیک و حیثیت معرفت‌شناختی باورهای دینی می‌داند که منجر به پذیرش برون‌گرایی از سوی ایشان درخصوص باورهای دینی شده است و درون‌گرایی معتدل خویش را مسیر برون رفت از این مغالطه می‌داند.

اما آیا با تفکیک حیثیت سمانتیک از حیثیت اپیستمیک در باورهای دینی می‌توان از درون‌گرایی پیرامون بازی زبانی دین دفاع کرد؟ آیا درون‌گرایی تعدیل شده فیلیپس مسیر درست و منطقی‌ای

در دفاع از خودبستگی زبان دین نسبت به سایر نحوه‌های زندگی انسان می‌باشد؟ پاسخ نگارنده به این پرسش اساسی و مهم در ادامه و در مقام نتیجه‌گیری تبیین می‌شود.

نتیجه‌گیری

نشان داده شد ایمان‌گرایی فیلیپس بر خلاف ویتگنشتاین، تا حد زیادی درون‌گرایانه است، البته از نوع معتدل. فیلیپس تلاش می‌کند با پذیرش ارتباط معنایی بین بازی‌های زبانی متمایز و نفی تمایز کامل ارتباط معنایی نحوه‌های زندگی در بُعد معناشناختی باورها، تمایز کامل را صرفاً در بُعد معرفت‌شناختی و توجیه باورها صادق بداند و این‌گونه سعی در حفظ رویکرد درون‌گرایانه خویش به زبان دینی دارد.

اگرچه وی به ظاهر برای حفظ مبنای ایمان‌گرایانه خود جنبه معناشناختی باورها را از جنبه معرفت‌شناختی آنها جدا می‌کند، اما اگر بپذیریم به لحاظ معناشناختی عوامل بیرونی و سایر نحوه‌های زندگی و بازی‌های زبانی در شکل‌دهی به معنای باورهای دینی دخیل هستند، در این صورت به لحاظ معرفت‌شناختی نمی‌توان قائل به تمایز کامل بین بازی‌های زبانی شد. اگر بپذیریم بازی‌های زبانی به لحاظ معناشناختی در یکدیگر موثر هستند و دارای رابطه‌ای دوسویه می‌باشند، در این صورت به طریق اولی نقش آن‌ها به لحاظ معرفت‌شناختی نیز پذیرفته خواهد شد. به عبارت دیگر اینکه به لحاظ معرفت‌شناختی آن‌ها را فاقد نقش بدانیم؛ اما به لحاظ معناشناختی آنها را مؤثر در یکدیگر و برساختن معنای باورهای دینی بدانیم، دچار تناقضی آشکار شده‌ایم که فیلیپس هیچ راهی جز پذیرش این تناقض ندارد. در این صورت با نقض درون‌گرایی وی، پذیرش دیدگاه ایمان‌گرایانه وی نیز دچار اشکال خواهد شد. وی اگر درصدد حفظ رویکرد ایمان‌گرایانه خود باشد، چاره‌ای جز پذیرش ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی و برون‌گرایانه نخواهد داشت. لذا حتی پذیرش برون‌گرایی معتدل نیز مشکل دیدگاه وی را حل نخواهد کرد.

پی‌نوشت‌ها

- ^۱ دوی زفانیا فیلیپس (۲۴ نوامبر ۱۹۳۴ متولد و ۲۵ ژوئیه ۲۰۰۶ فوت نموده است) مشهور به دی. زد. فیلیپس یکی از مدافعان برجسته رویکرد ویتگنشتاینی به فلسفه دین است.
- ^۲ آثار فیلسوفان تاثیرگذار در تاریخ فلسفه مانند ارسطو و کانت و ویتگنشتاین با علائم اختصاری، ویرگول، شماره سطر نشان داده می‌شود. مثلاً در آثار ویتگنشتاین به شیوه ذیل عمل می‌شود:

PI: Philosophical Investigations

BB: The Blue and Brown Books

LWL: Ludwig Wittgenstein's Lecture

منابع

- اوریت، نیکولاس (۱۳۸۹) *نگاه انتقادی به معرفت‌شناسی جدید*، ترجمه حسن عبدی، قم: موسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی.
- پویمن، لوئیس (۱۳۸۷) *مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه رضا محمدزاده، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- گایوت، داگلاس (۱۳۹۶) *رویکردهای معاصر به معرفت‌شناسی*، ترجمه هاشم مروارید، تهران: نشر نی.
- گلاک، یوهان (۱۳۸۸) *فرهنگ اصطلاحات ویتگنشتاین*، ترجمه کاکا سلطانی، تهران: گام نو.
- نصری، عبدالله؛ پیکانی، جلال (۱۳۸۹) «نقد و بررسی نظریه اعتمادگرایی فرآیندی در «باور موجه چیست؟»»، *مجله حکمت و فلسفه*، سال ۶، شماره ۲۱: ۱۰۹-۱۳۰.
- Addis Mark, Arrington Robert (2004) *Wittgenstein and philosophy of Religion*, London & New York: Routledge.
- Corrigan, Daniel, Patrick (2006) "Wittgenstien and Religion", *Philosophy Theses*, Georgia State University.
- Hanfling, Oswald (1985) "Was Wittgenstien A Skeptic", *Philosophical Investigations*, 8: 1.
- Phillips, D. Z. (1970) *Death and Immortality*, New York: ST Martin's Press.
- Phillips, D. Z. (1992) *Faith, Skepticism and Religious Undrestandig*, copyright by Rotledge & Kegan Paul Lond.
- Phillips, D. Z. (1993) *Wittgenstien and Religion*, New York: Macmillan.
- Ramal, Randy (2000) "Reference to D.Z. Phillips", *International Journal for philosophy of Religion*, Kluwer Academic Publisher.
- Sherry, Patrick (1977) *Religion, Truth and Language-Games*, London: The Macmillan Press LTD.

- William Child (2010) "Wittgenstein's Externalism", in Daniel Whiting, ed., *The Later Wittgenstein on Language*, Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Wittgenstien, Ludwing (1958) *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M Anscombe, oxford.
- Wittgenstien, Ludwing (1958) *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstien, Ludwing (1978) *Remarks on the foundations of Mathematics*, ed G.H. von wright, R. Rhees and G.E.M Anscombe, tr G.E.M. Anscombe rev. edn, oxfoed: Blackwell.
- Wittgenstien, Ludwing (1980) *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Vol. I, ed. G.E.M. Anscombe; G. H. von wright, trans. G. E. M Anscombe, oxford: Blackwell.
- Wittgenstien, Ludwing (1982) *Last Writings on Philosophy of Psychology*, Vol. 1, ed. C. H. Von wright; H. Nyman, trans. Ca. Luckharadt; M. A. E Aue, oxford: Black well.