

فلسفه دین ویتگنشتاین

جان هایمان^۱

خلیل قنبری

۴۱

هفت آسمان / ۱

بهترین معرف مکتب ویتگنشتاین^۲، خود ویتگنشتاین است. در کتابنامه این مقاله، فهرست کتب و مقالات فیلسوفانی را آورده‌ام که در ارائه، دفاع، یا نقد آرای ویتگنشتاین در فلسفه دین کوشیده‌اند؛ لکن، در این مقاله تنها به بررسی آثار خود ویتگنشتاین خواهیم پرداخت. نخستین پژوهش فلسفی ویتگنشتاین، تقریباً شش سال پس از ورود او به کمبریج به بار نشست، و در سال ۱۹۲۲ به نام رساله منطقیه، فلسفه انتشار یافت. او پس از وقفه‌ای طولانی، در سال ۱۹۲۹ دوباره به فلسفه روی آورد، و در فاصله کمی به آرای دست یافت که پس از مرگ وی نخست تحت عنوان تحقیقات فلسفی - شاهکار فلسفی دوران بلوغ فکری‌اش - و سپس با چاپ دفترهای یادداشت، پیش نویسه‌ها و مجموعه‌های متنوعی از نظرات فلسفی

* مشخصات کتابشناختی اصل این نوشته چنین است:

Philip Quinn and Charles Taliaferro, *A companion to Philosophy of Religion*, BlachwellPublishers Ltd, 1997, PP. 150-157.

1. John Hyman

2. Withgenesteiniaism

او، منتشر شد. من، به ترتیب، از این دو فلسفه اطلاعاتی به دست خواهم داد. به نظر ویتگنشتاین رأی بنیادین رساله آن است که «ثابتهای منطقی» نماینده چیزی نیست، و «منطق بوده» نمی تواند نماینده داشته باشد (TLP,4.0312). احتمالاً راه ساده تر ابراز این اندیشه، آن است که قضایای منطق توصیفی نیست. گوتلوب فرگه بر این عقیده بود که قضایای منطقی نسبتهای دایمی بین موضوعات انتزاعی را توصیف می کند. برتراند راسل بر آن بود که قضایای منطقی، عامترین ویژگیهای جهان را توصیف می کند. به گفته راسل، ما از راه تجرید محتوای قضایای تجربی، به قضایای منطقی دست می یابیم، و لذا قضایای منطقی، جهانی را که ما با آن مواجهه تجربی داریم، بر اساس انتزاعی ترین و عامترین مفاهیم توصیف می کند.

به گفته ویتگنشتاین، فرگه و راسل فرق بین قضایای منطقی و قضایای تجربی را ناچیز می دانند، این نوع از قضایا با همه تفاوتشان و با همه تمایزی که در مدلول آنها مشهود است، در این وصف با هم اشتراک دارند که از چیزی سخن می گویند. دیدگاه خود ویتگنشتاین آن بود که قضایای منطقی حاکی از چیزی نیست و به هیچ روی اطلاعاتی درباره جهان به ما نمی دهد. آنها صرفاً تکرار معلوم^۱ است. ویتگنشتاین می گوید: «ه عنوان نمونه، اگر بدانم که باران می بارد یا نمی بارد، آن گاه هیچ چیز درباره وضع هوا نخواهم دانست». «... همه قضایای منطق چیز واحدی را می گویند، یعنی هیچ را» (TLP,4.461,5.43).

اگر قضایای منطقی از چیزی سخن نمی گویند، از چه رو است که قضیه ای از چیزی سخن می گوید؟ پاسخی که ویتگنشتاین در رساله عرضه داشته، همان پاسخی است که بعدها آن را چنین خلاصه کرد: «کلمات منفرد زبان، نام اشیاست و جملات، مرکب از یک چنین نامهایی است» (PI, & 1). به این دلیل، معنای یک جمله به معانی کلمات و نحوه ترکیب آن کلمات بستگی خواهد داشت. دقیقاً همان طور که اشیایی را که محکی این کلمات منفرد است می توان به انحاء مختلفی با هم ترکیب کرد یا در کنار هم چید، با کلمات یک جمله نیز می توان چنین کرد؛ و معنای جمله، بستگی به نوع چینش اشیایی دارد که جمله نمایانگر آن است. از این رو، اگر قضیه ای اساساً از چیزی سخن می گوید، بدین معناست که فلان و بهمان اشیا، به فلان و بهمان نحو چینش شده است. تنها کاری که با این کلمات می توانیم انجام دهیم، توصیف درست یا نادرست امور واقع خواهد بود.

بنابر این، طبق رساله، «یک نام، حاکی از یک شیء است، نام دیگر حاکی از شیئی دیگر، و آنها با هم ترکیب می شوند. بدین سان کل گروه - مانند یک تصویر زنده - حاکی از وضع امور^۲

1. tautology

2. Presents a state of affairs.

است» (TLP.4.0311). این نظریه تصویری. معنی است. کلمات مرکب در جملات، تصویر یا تمثال وضع ممکن امور^۱ در جهان است. اگر آن نحوه‌ای که اشیا چیده می‌شود، برابر با آن نحوه‌ای است که کلمات با هم مرکب می‌شود، آن گاه جمله صادق خواهد بود، وگرنه، کاذب. ویتگنشتاین در پیشگفتار رساله گفته است که «کل معنای این کتاب را می‌شود در کلمات ذیل خلاصه کرد: آنچه را اساساً می‌توان گفت، می‌توان به روشنی گفت، و آنچه را که در باره‌اش نمی‌توان سخن گفت، می‌باید در باره‌اش خاموش ماند» (TLP.P3). تا اینجا، درباره «آنچه می‌توان گفت»، اظهار نظر کردم، همان طور که خود ویتگنشتاین، در بخش مفصل‌تر رساله، این کار را انجام داده است. لکن با چنین کاری، ناقض همان قواعدی هستم که حدّ و حدود آنچه را که می‌توان گفت تعیین می‌کند؛ زیرا در همان حالی که می‌کوشم تا تبیین کنم چگونه جمله‌ای باید با وضعیتی که نمایانگر آن است، مرتبط باشد، می‌کوشم تا با کلمات، کاری بیش از توصیف امر واقع انجام دهم (4.12).

ویتگنشتاین از لازمه نظریه‌اش، یعنی اینکه خود. قضایای فلسفی بی‌معناست، غفلت نکرد و آن را در پایان رساله به وضوح بیان کرد (6.53):

در حقیقت روش درست فلسفه از این قرار است: چیزی نگوییم، مگر آنچه که می‌توان گفت... و در مرحله بعد، هر گاه کسی بخواهد درباره امور مابعد الطبیعی سخنی بگوید، [باید] به او ثابت کرد که پاره‌ای از نشانه‌های قضایای وی بی‌معناست... قضایای من دارای یک چنین تبیین‌کنندگی است: «کسی که با من همدلی کند و با استفاده از قضایا - به عنوان پله‌هایی - فراسوی آنها رود، عاقبت، آنها را بی‌معنا خواهد یافت (گویی، او پس از بالا رفتن از نردبان، باید نردبان را دور افکند).»

اما این تنها، فلسفه نیست که در فراسوی قلمرو زبان قرار دارد. اخلاق، زیباشناسی، و هر اندیشه‌ای که احتمالاً درباره معنای زندگی یا خدا در سر می‌پرورانیم، تماماً به قلمروی تعلق دارد که ویتگنشتاین آن را قلمرو «رازورزی»^۲ می‌نامد و همانند فلسفه، بیان ناپذیر است. اموری را که در ارتباط با مسائل ارزشی است، نمی‌توان در دام الفاظ گرفتارشان کرد. و تمامی کوشش‌های انسانی برای پرداختن یا حتی بیان آنچه که ویتگنشتاین «مسائل زندگی»^۳ می‌خواند، باید بی‌برگ و بار باشد: او می‌گوید: «اگر پاسخ بیان ناپذیر باشد، آن گاه پرسش نیز بیان ناپذیر خواهد بود» (TLP.6.5).

1. Possible state of affairs.

2. the mystical

3. the problems of life.

اگر برداشت ساده ویتگنشتاین را از زبان بپذیریم و این نتیجه‌اش را نیز بپذیریم که جنبه‌های اخلاقی، زیباشناختی و دینی زندگی انسان، یعنی جنبه‌های رازورزانه را نمی‌توان در قالب الفاظ ریخت، ممکن است وسوسه شویم و چنین نتیجه بگیریم که اهمیتی را که برای تجربه زیبا شناختی، اخلاق و دین قائل هستیم، نتیجه پنداری دروغین است. راه دیگر اینکه بگوییم آنچه می‌توان در قالب لفظ ریخت، در مقایسه با آنچه نمی‌توان در قالب لفظ ریخت، ناچیز است. پر واضح است که مراد ویتگنشتاین آن است که مورد اخیری را نتیجه بگیریم. ویتگنشتاین، در سال ۱۹۱۹ در نامه‌ای اظهار می‌دارد که رساله «از دو بخش تشکیل شده است: آنچه که در آن بررسی شده و همه آنچه که به رشته تحریر در نیامده است و دقیقاً همین بخش دوم است که اهمیت دارد» (لوکهارت ۹۴.p).

با این همه، دشوار است که بدانیم خدا و ایمان چه جایگاهی - اگر برای آنها جایگاهی باشد - در نظام رساله دارد. او در رساله چهار بار به خدا اشاره می‌کند، لکن تنها آخرین اظهار نظرش در ارتباط با دین است. و آن از این قرار است (۶.۴۳۲):

«اینکه امور «در» این جهان چگونه است، برای امر برتر به کلی بی تفاوت است. خداوند خود را در جهان عیان نمی‌سازد».

تأکید بر کلمه «در» از خود ویتگنشتاین است، و به نظر من، او در اظهار نظر بعدی با فاصله اندکی آن را تبیین می‌کند: «امر رازورزانه این نیست که امور در جهان چگونه است، بلکه امر رازورزانه آن است که جهان هست» (TLP.6.44). به این ترتیب، ویتگنشتاین احتمالاً خواسته تلویحاً بگوید خدا خود را در این واقعیت که جهان هست، این واقعیت که «هست آنچه هست» (NB,p.86) عیان می‌سازد؛ یعنی کلماتی که به هیچ روی از واقعیت به روشنی سخن نمی‌گویند، و از این رو بیان آن محال است.

ما نباید تصور کنیم که او این مقدمه بی معنا و نتیجه بی معنا را دلیلی بر وجود خدا می‌داند؛ بلکه احتمالاً مراد وی آن است که طرز تلقی دینی، طرز تلقی جهان به عنوان یک کل است، این تلقی توجه‌مان را به این نکته معطوف نمی‌کند که امور در این جهان چگونه است، بلکه متوجه‌مان می‌کند که امور در جهان هست و طرز تلقی دینی را می‌توان تصدیق خدا نیز دانست. صد البته هرگز نباید بکوشیم با قول به اینکه خدا وجود دارد، این طرز تلقی را بیان کنیم که: «آنچه درباره‌اش نمی‌توان سخن گفت، می‌باید خاموش ماند» (TLP.7).

اگر رساله تلویحاً به این مطلب اشاره داشته باشد، بعضی از اظهار نظرهای ویتگنشتاین در دفترهای یادداشت، که آنها را در ژوئیه ۱۹۱۶ - یعنی ایامی که زندگی‌اش مدام در خطر بود - نگاشته، صراحت بیشتری دارد. این اظهار نظرها، خدا را «معنای زندگی، یعنی معنای

جهان»، سرنوشت و خود جهان می‌داند (NB, PP.73F). اما، عقیده‌ای که این اظهار نظرها با وضوحی بیشتر بیان می‌کند، آن است که ایمان عبارت است از توانایی درک زندگی معنادار؛ یعنی زندگی کردن به نحوی که «زندگی دیگر مشکل‌ساز نباشد»؛ زیرا «حل مسئله زندگی را باید در ناپدید شدن این مسئله دانست». (NB, P.74; cf. TLP.6.521)؛ و زندگی بدین سان آدمی را قادر می‌سازد تا با کناره‌گیری از احتمالات مهار نشدنی، به نوعی از سعادت (آرامش رواقی) دست یابد، و بی هیچ ترسی پذیرای آن باشد. ویتگنشتاین برخی از این اظهار نظرها را در رساله آورده است، و به نظر می‌رسد که سایر نظراتش همچنان تاثیری بر اندیشه‌اش داشته است؛ و البته با تأکیدی اصلاح یافته، در حاشیه رساله قرار دارد.

رساله، دیدگاهی سخت‌گیرانه و احتمالاً سرکوب‌گرانه، از زبان انسانی عرضه می‌دارد و معقولیت^۱ بسیاری از آنچه را که می‌گوییم - از جمله هر چیزی را که برای خود ویتگنشتاین بسیار اهمیت دارد - انکار می‌کند. لکن، این نظریه که حقایق دینی بیان‌ناپذیر است، جایگاه مهمی در تاریخ اندیشه دینی دارد، و احتمالاً معقول می‌نماید اگر کسی بر این عقیده باشد که زبان نمی‌تواند احساسات عمیق ما را به چنگ آورد. تربیت ویتگنشتاین او را به حرمت نهادن به خلاقیت در موسیقی کشاند، و احتمالاً عشق وی به موسیقی او را به پذیرش این فکر وا داشته است. علی‌رغم این، دست‌آورد فلسفه متقدم‌او، تا آنجا که در ارتباط با فلسفه دین است، تبیین این نظریه است که حقایق دینی را، دقیقاً به این دلیل که بر نظریه زبان مبتنی‌اند، نمی‌توان در قالب کلمات واضح و دقیق بیان کرد.

در دهه ۱۹۳۰، فلسفه زبان ویتگنشتاین از اساس دگرگون شد، و دیدگاه متقدم او درباره دین، از این دگرگونی برکنار نماند. او از این نظریات دست کشید که قضیه، تصویر منطقی است، مرکب از نامهایی که معانی‌شان اشیایی است که محکی این نامهاست، و استفاده معقول از زبان، همواره هدفی واحد، یعنی توصیف امر واقع را دنبال می‌کند. برعکس، او اعتقاد پیدا کرد که معنای کلمه همان کاربردش در زبان است؛ کلمات را می‌توان در دامنه‌ای بی‌اندازه وسیع و ناهمگن از اهداف به کار گرفت؛ و بدین ترتیب، وظیفه فلسفه نه تحلیل منطقی، بلکه توصیف «بازیهای زبانی» گوناگون ماست. و از آنجا که گفتار و نوشتار، جزئی انفکاک‌ناپذیر از فعالیت‌های انسانی است و تنها در چهارچوب نحوه‌های زندگی انسان و فرهنگ معنا می‌یابد، و سؤال از اینکه یک کلمه در یک زبان به چه معناست، تنها از راه بررسی آن در سیاق‌اش، و کاوش در نحوه کاربردش می‌توان پاسخ داد.

هنگامی که ویتگنشتاین متأخر درباره باور دینی می‌نویسد، او همچنان می‌گوید کار برد

زبان در بیان باورهای دینی کاملاً برخلاف کاربرد زبان در بیان امر واقع است، لکن دیگر نتیجه نمی‌گیرد که این کاربرد نادرست است. او اساساً در نظر دارد که تبیین کند چگونه مفاهیمی چون: گناه، بازخريد گناهان، کيفر، موهبت الهی و کفاره می‌تواند جایگاهی اجتناب‌ناپذیر در شیوه زندگی فردی یا اجتماعی داشته باشد، و نشان دهد که چگونه می‌توان تسلیم همانند سازی کاربرد این مفاهیم با فرضیه‌ها، پیش‌بینی‌ها و تبیین‌گرهای نظری نشد. به عنوان نمونه، او به تفصیل از اعتقاد به اینکه روز قیامتی خواهد بود، سخن می‌گوید، و به طور مشخص در نظر دارد تا اثبات کند تعبیری چون: «اعتقاد دارم فلان و بهمان رخ خواهد داد...» در گفتار دینی و در علم کاربرد یکسانی ندارد. اما، او در تقویت نظریه‌ای بسیار اساسی‌تر، استدلال می‌کند و آن، اینکه ایمان به روز قیامت، به معنای یقینی یا محتمل دانستن این امر نیست که نوع خاصی از حادثه زمانی در آینده رخ خواهد داد. این [نظریه]، نه تنها بین کاربرد تعبیری چون «من اعتقاد دارم که فلان و بهمان رخ خواهد داد» در گفتار دینی و کاربرد آن در علم تمایز می‌نهد، بلکه بین کاربرد دینی آن و هر گونه پیش‌بینی، اساساً فرق می‌گذارد.

لذا اگر تعبیر «اعتقاد دارم که روز قیامتی خواهد بود» نباید در پیش‌بینی کردن به کار برد، پس کاربرد آن برای چیست؟ پاسخ ویتگنشتاین از این قرار است (LC,P.56):

در اینجا، باور به وضوح از کارکرد بسیار زیادی برخوردار است: فرض کنید گفتیم که کارکرد تصویر خاصی، احتمالاً آن است که به طور مدام مرا [از انجام کاری] برحذر دارد، یا من در فکر آن باشم، در اینجا بین افرادی که تصویر، مدام پیش روی آنهاست و افرادی که اکنون آن را اساساً به کار نمی‌گیرند، فرق بسیار زیادی وجود دارد.

این مثال نمونه بارزی است. ویتگنشتاین داشتن باورهای دینی را با به کار گرفتن مفاهیم دینی و داشتن طرز تلقی‌ها و عواطفی که لازمه کاربرد آنهاست، همسنگ می‌داند. او این امر را با صراحتی بیشتر چنین بیان می‌کند: «به نظرم باور دینی تنها می‌تواند چیزی شبیه به تعهد شورمندان به نظام ارجاع^۱ باشد» (CV,P.64). و او درباره ایمان پیداکردن به خدا نیز همین را می‌گوید (P. 86): زندگی می‌تواند شخص را مؤمن به خدا بار آورد. تجارب نیز چنین است؛ اما مرادم رؤیاهای و دیگر صور تجربه حسی‌ای نیست که «وجود این موجود» را اثبات می‌کند، بلکه مثلاً انواع مختلف رنج را در نظر دارم. این امور نه بدان گونه که ادراک حسی شیئی را اثبات می‌کند، خدا را اثبات می‌کند و نه سبب

1. system of reference.

احتمالاتی در باره خدا می‌شود. تجارب و افکار، یعنی زندگی، می‌تواند این مفهوم را بر ما تحمیل کند.

یکی از موضوعات بنیادین فلسفه متأخر ویتگنشتاین آن است که با ارجاع به واقعیت نمی‌توان کاربرد این مفاهیم را موجه ساخت. بعضی از فیلسوفان گفته‌اند که مفاهیم ما، یا به تعبیری دقیق‌تر، مفاهیم علمی ما درست است، و آنها از آن نوع اشیایی که این مفاهیم را برای توصیف شان به کار می‌بریم، پیروی می‌کند. ویتگنشتاین می‌گوید: شبکه مفاهیم ما، که آن را دستور زبان می‌نامد، نه مخالف با امر واقع است و نه مطابق با آنها؛ زیرا هر آنچه را که شخص می‌گوید، اگر مخالف با امر واقع باشد، کاذب است و اگر مطابق با امر واقع باشد، صادق است. مفاهیمی که به کار می‌بریم، تعیین می‌کنند که تنها آنچه که سخن گفتن از آنها معنا دار است، قابلیت صدق یا کذب دارد. از این رو، خود گرامر، *دخواهانه* است؛ یعنی نسبت به واقعیت پاسخگو نیست. [اما] این بدان معنا نیست که گرامر بی تفاوت، غیر قابل اعتماد، یا تغییر پذیر است.) به عنوان مثال، درستی یا نادرستی دستگاه اندازه‌گیری، با درستی و نادرستی جمله طولانی یکسان نیست؛ و صد البته اخذ و به کار گیری بعضی از دستگاهها از دیگر دستگاهها مفیدتر، مناسب‌تر، و آسانتر است.

لذا، اگر ویتگنشتاین بر حق باشد، باورهای دینی نه صادق خواهد بود و نه کاذب؛ و اگر معقولیت یا عدم معقولیت بدین معنا باشد که آنها را می‌توان توجیه کرد یا نمی‌توان توجیه کرد، آن گاه آنها نه معقول خواهد بود و نه نامعقول:

من می‌گویم اینکه باورهای دینی قطعاً معقول نیست، واضح است. «نامعقول»، در نزد هر کسی، تلویحاً دلالت بر معنای مذمومی دارد. افراد تلقی شان این نیست که این باورها مبتنی بر معقولیت است. هر خواننده‌ای، رساله‌های عهد جدید [کتاب مقدس] را نامعقول می‌یابد: نه تنها آن معقول نیست، بلکه نابخردانه است، نه تنها معقول نیست، بلکه تظاهر به معقول بودن هم نمی‌کند (LC,P.58).

افرادی که ویتگنشتاین نابخردشان می‌انگارد، مدافعان یا مخالفان دین‌اند. آنان این فرض را - که ویتگنشتاین آن را «مضحک» می‌نامد - مطرح می‌کنند که می‌توان به برکت شواهد موجود، باورهای دینی را اثبات یا توجیه کرد؛ اما اگر دین از این راه با امر کاملاً متفاوت خلط نشود، نامعقول نیست. ویتگنشتاین این سوال تأکیدی را پیش می‌کشد: «چرا نباید یک نحوه زندگی به اظهار ایمان به روز جزا بینجامد؟» (LC,P.58). این مصونیت از انتقاد عقلانی دامنه‌اش حتی به باورهای مسیحی درباره عیسی نیز کشیده شده است:

از لحاظ تاریخی می‌توان گفت که گزارشهای تاریخی انجیل به وضوح نادرست

است و با این همه، باور از این راه چیزی را از دست نمی‌دهد... چرا که سند تاریخی (بازی سند تاریخی) با باور سر و کار ندارد. (CV,P.32)

خلاصه آنکه، ویتگنشتاین از دو نظریه اساسی دفاع می‌کند: نخست، نظریه‌ای درباره معنای گفتار دینی، و دوم، نظریه‌ای درباره معرفت شناسی باورهای دینی. نظریه نخست آن است که ابراز باور دینی در الفاظ، پیش بینی یا فرضیه نیست، بلکه «چیزی شبیه به تعهد شورمندانه به نظام ارجاع» است؛ نظریه دوم، آن است که باورهای دینی به یک اندازه مصون از ابطال و اثبات است. ویتگنشتاین می‌گوید: منتقدان و مدافعانی که باورهای دینی را با فرضیه‌ها خلط می‌کنند و شواهدی را به سود و به زیان آنها گرد می‌آورند، ایمان دینی و خرافات را از هم باز نشناخته‌اند. (CV,P.72)

آیا تفسیر ویتگنشتاین از باور دینی متقاعد کننده است؟ من تردید دارم. به حق می‌توان گفت که ایمان به وجود خدا کاملاً مغایر با فرضیه تاریخی یا فرضیه علمی است؛ اما از این بر نمی‌آید که آن هیچ است، بلکه «تعهد شورمندانه به نظام رجاع» است - یعنی تعهد به پیش بردن زندگی‌ای که در آن سؤالات طرح خواهد شد، وظایف شناسایی خواهد شد، تصمیمات اتخاذ گشته و اعمال انجام خواهد گرفت؛ زندگی‌ای که تنها با به کار گیری مفاهیم دینی قابل تبیین یا فهم خواهد بود و یقیناً اگر من آن تعهد را می‌داشتم و حافظ آن بودم، باورم به اینکه خدا هست، نوعاً بخشی از استدلالم برای چنین کاری می‌بود.

شاید بتوان از این استدلال ویتگنشتاین دفاع کرد: همان طور که او می‌گوید: «در مواردی که عمل و این دیدگاهها با هم سازگارند، عمل، برآمده از دیدگاهها نیست؛ بلکه آنها هر دو آنجا هستند» (CB,P.2). اما اگر چه در بسیاری از اوقات چنین است، از آن بر نمی‌آید که «دیدگاه» همان تعهد به «عمل» است. بی‌گمان ابراز باور دینی بیشتر اوقات می‌تواند تعهدی شورمندانه به شیوه زندگی را بیان کند؛ اما از آن نباید نتیجه بگیریم که معنای آن همین است و بس. همان طور که در مورد احکام اخلاقی که بیان کننده تحسین یا تقبیح است، نباید نتیجه بگیریم که همه معنای آن همین است و بس.

ویتگنشتاین در این تأکید نیز بر حق است که اقسام بسیار مختلفی از قضایای وجودی در کار است. ایمان به وجود خدا، نوع واحدی از باور وجودی، همانند این باور نیست که عصرهای بسیار طولانی وجود دارد، یا این باور که سیاره‌های بین نپتون و پلوتون هست؛ یک راه معتبر، برای درک اختلافات بین این قضایا آن است که به راههای مختلف اثبات یا تأییدشان نظر کنیم. از آنجا که شواهد و دلیل تنها خصیصه علم نیست، ویتگنشتاین نمی‌تواند در این تأکید بر حق باشد که اگر بکوشیم قضیه «خدا هست» را اثبات یا تأیید کنیم،

در دام مغالطه خواهیم افتاد؛ به دلیل آنکه ما طوری دین را بررسی می‌کنیم که گویی علم است. به نظرم، بیان این امر که آنسلم و آکویناس خرافات می‌پراکندند، یا اینکه ارتداد نمی‌تواند مبتنی بر استدلال باشد، نابخردانه است. جدایی کامل دین از انتقاد عقلانی، البته ناممکن است؛ مثلاً قضیه «اگر عیسی از میان مردگان برنخیزد، آن گاه ایمانمان بی‌ثمر خواهد بود»، مستلزم آن است که «یا عیسی از میان مردگان برخاسته یا ایمان بی‌ثمر است». دقیقاً به همین دلیل قضیه «اگر هوا خوب نباشد، پیک نیک ما از بین می‌رود» مستلزم آن است که «یا وضع هوا خوب است یا پیک نیک ما خراب می‌شود»؛ اما اگر باورهای دینی و نظامهای مبتنی بر باور دینی در برابر منطق خدشه ناپذیر نیست، چرا باید از انواع دیگر موشکافی عقلانی مصون باشد؟

سر انجام، ویتگنشتاین می‌تواند در تأکید این امر بر حق باشد که ایمان دینی به عنوان دلدادگی به نحوه‌ای از زندگی، ابتدای چندانی بر قبول مجموعه‌ای از نظریه‌ها ندارد؛ اما هیچ چیز در فلسفه زبان متأخر وی، و علی‌الخصوص هیچ بخشی از نظریه‌اش درباره ارتباط بین زبان و نحوه‌های زندگی، اشاره ندارد که نحوه زندگی نمی‌تواند علاوه بر مفاهیم و طرز تلقی‌ها، متضمن باورهای تاریخی مابعدالطبیعی باشد (مانند عیسی از میان مردگان بر خواهد خاست، یا روح نامیراست): همه آنها (باورها، مفاهیم، و طرز تلقی‌ها) به طور دوسویه مؤید باهم در ارتباطند، و بر این هم اشاره ندارد که باورهایی که قسمت اصلی نحوه زندگی را می‌سازد، نمی‌تواند شامل باورهای کاذب یا غیرمنسجم باشد.

مسیحیان از قدیم به تعدادی از قضایای تاریخی واضح و به قضایای مابعدالطبیعی تقریباً مبهمی باور داشته‌اند، و فیلسوفان مسیحی در پی آن بوده‌اند که به طور دقیقی آنها را تنسیق کنند. البته این بدان معنا نیست که این تنسیقها (مانند تعلیم آکویناس در باب روح یا عشای ربانی) کاملاً آنچه را که مسیحیان به طور سنتی باور داشته‌اند، معلوم می‌سازد. برعکس، تنسیق، دقیقاً به دلیل دقت آن، نمی‌تواند به طور کامل، چیز غیردقیق را به چنگ آورد. اما، در حل این مسأله که آیا باور نامشخص، تناقض‌ناماست یا به طور ضمنی متناقض است، می‌تواند به ما کمک کند (PC.P.76).

بدین ترتیب، آیا تاریخ و فلسفه می‌تواند اثبات کند که مسیحیت سنتی، بی‌فایده است، یا «افراد همه این امور را از روی نابخردی صرف انجام می‌دهند» (CB,P.1)؟ به هیچ وجه نمی‌توان چنین گفت؛ زیرا اگر انجیل به وضوح کاذب است و بی‌هیچ روی تنسیق منسجم تعالیم اصلی مسیحیت امکان ندارد، از آن بر نمی‌آید که مسیحیت نابخردانه یا بی‌معناست. نظریه رواقی در باب گرایش به لابلالی‌گری ممکن است نامنسجم باشد؛ این نظریه که اشکال

مادی است قطعاً نامنسجم است [اما] این نتیجه گیری که رواقی‌گری، نظامی نابخردانه یا بی‌معناست، اشتباهی فاحش است. فقدان انسجام در نظام باورهائی دینی، یک نقص است؛ به دلیل آنکه اگر دریابیم نظریه‌ای نامنسجم است، همین امر، دلیل قانع کننده‌ای در عدم اعتقاد به آن خواهد بود. اما فیلسوفان، که به انسجام و سازگاری سخت دلبسته‌اند، مایلند در اهمیت آنها مبالغه کنند.

تأثیر ویتگنشتاین بر فلسفه دین به علت اظهار نظرهای پراکنده و حواشی و یادداشتهای دانشجویان است. او هرگز در نظر نداشت مطلبی درباره این موضوع انتشار دهد، و هرگز به طور سازمان یافته در این باره چیزی نگاشت. با این وصف، می‌توان تصویری تقریباً واضح از دیدگاههای او در باره حقیقت باور دینی یا توجیه آن گرد آورد.

نظریه معنا شناختی او به کارگیری مبتکرانه طرح مستحکمی است، و آن عبارت است از ایجاد «تحولی اساسی در این نظر که [اساس رساله است] زبان، همواره کارکرد واحدی دارد، و پیوسته هدف واحدی را تأمین می‌کند؛ یعنی افکاری را بیان می‌کند که می‌تواند درباره خانه، درد، خیر و شر یا هر چیز دیگری که می‌خواهید، باشد» (PI, & 304). این طرح، آرای اساسی و پربراری در فلسفه نفس و فلسفه ریاضیات داشت و به کارگیری آن در فلسفه دین همانند به کارگیری آن در فلسفه نفس و فلسفه ریاضیات است، اما نتیجه بخشی آن کمتر است.

این نتیجه معرفت شناختی، که باورهای دینی مصون از انتقاد عقلانی است و قابل جانبداری عقلی نیست، همان‌طور که ویتگنشتاین می‌گوید، دارای این پیامد در خور توجه است که، «اگر مسیحیت برحق است، آن‌گاه هر فلسفه‌ای را که درباره آن به نگارش در آمده، بر خطا خواهد بود» (CV, P. 83) اما مسائل دیگر آن چندان نیست که بتوان آن را توصیه کرد.

