

57063

ขอบฟ้าแห่งปรัชญา
ความรู้ ปรัชญา และสังคมไทย

Horizon of Philosophy: Knowledge, Philosophy,
and Thai Society

รายงานการวิจัย

ทุนอุดหนุนจากงบประมาณแผ่นดิน

ปีงบประมาณ พ.ศ. 2536

ผู้วิจัย

ผู้อำนวยการศูนย์ คส. ไชยรักษ์ กองศิลปกรรม

กุมภาพันธ์ 2541

ขอบฟ้าแห่งปรัชญา

ความรู้ ปรัชญา และสังคมไทย

*"This document is the property of
Thailand Information Center (TIC),
Centers of Academic Resources and is to
be returned within two weeks to the
Thailand Information Center, Centers of
Academic Resources, Chulalongkorn
University"*

สถาบันวิทยบริการ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

คำนำ

ความคิดแรกเริ่มก่อนที่จะเป็นหนังสือเล่มนี้ เริ่มถือกำเนิดขึ้นมาเมื่อผมได้รับการติดต่อให้เสนอหัวข้อและโครงการวิจัยเพื่อขอทุนสนับสนุนจากสภาวิจัยแห่งชาติในปีพ.ศ. 2535 ที่ผ่านมา ในขณะนั้นผมกำลังคิดและค้นคว้าเกี่ยวกับปัญหาเรื่องธรรมชาติและบทบาทของวิชาปรัชญา และเมื่อมีโอกาสส่งโครงการขอทุน ผมก็เสนอไปว่าจะวิจัยเรื่อง "ทิศทางของปรัชญาในประเทศไทย" โดยวัตถุประสงค์หลักก็อยู่ที่การเสนอแนะแนวทางในการศึกษาและการวิจัยปรัชญาในประเทศ ซึ่งในการที่จะทำวัตถุประสงค์นี้ให้เป็นจริงได้ ก็จะต้องพิจารณาถึงปัญหาในเชิงวิชาการเกี่ยวกับธรรมชาติของวิชาปรัชญาไปด้วย และผมต้องขอขอบคุณสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติเป็นอย่างยิ่งที่เห็นด้วยกับโครงการนี้ และกรุณาอนุมัติทุนหมายเลข 6008343 เพื่อให้ผมมีความคล่องตัวมากขึ้นในการดำเนินการ การวิจัยทั้งหมดกว่าที่จะมาเป็นหนังสือเล่มนี้ใช้เวลาเกือบหกปี ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะ ผมมีงานอื่น ๆ ต้องทำ ทั้งงานสอนและงานวิจัยในโครงการอื่น ๆ แม้จะอ้างว่าจะนำผลการวิจัยมาขยายเป็นหนังสือ ซึ่งย่อมใช้เวลาานมากกว่าการทำวิจัยเพื่อเขียนบทความทางวิชาการเท่านั้น ก็ยังปรากฏว่าใช้เวลาานออกจะมากไปอยู่ดี ผมคงต้องอธิบายว่า หนังสือเล่มนี้เป็นความพยายามของผมที่จะสร้างผลงานทางวิชาการในสาขาวิชาปรัชญาในระดับที่ยอมรับได้ในวงการวิชาการระดับโลก ผมพยายามอ้างอิงงานของนักปรัชญาที่สำคัญ ๆ ซึ่งได้เขียนเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับงานชิ้นนี้ และก็ได้อภิปรายวิจารณ์ความคิดของนักปรัชญาเหล่านี้ ตลอดจนมองภาพกว้าง ๆ ของวงการปรัชญาในประเทศไทยในปัจจุบัน พร้อมทั้งเสนอแนะแนวทางที่ควรจะต้องเลือกเดินต่อไปในอนาคตด้วย ทั้งหมดนี้คงเป็นข้อแก้ตัวได้บ้างว่า เหตุใดหนังสือเล่มนี้จึงใช้เวลาเขียนนานมาก อีกเหตุผลหนึ่งก็คือว่า ผมต้องการให้งานชิ้นนี้ออกมาดีที่สุดในที่จะทำได้ ผลก็คือต้องใช้เวลาในการวิจัยและตรวจตราอย่างละเอียด นอกจากนี้ เรื่องราวที่เสนอในหนังสือเล่มนี้ยังยุ่งยากและซับซ้อน มีปัญหาใหม่ ๆ มาให้แก้อยู่เสนอ เมื่อคิดอะไรได้ในขั้นหนึ่งก็มีข้อโต้แย้ง ทำให้ต้องหาทางแก้ข้อโต้แย้งนั้น ๆ แต่ท้ายที่สุดผมคิดว่า ถ้ามีมาแก้ข้อโต้แย้งเหล่านี้อยู่ตลอด หนังสือเล่มนี้คงไม่มีวันเป็นตัวเป็นตนออกมาได้แน่

ผมคงต้องยอมรับกับท่านผู้อ่านไว้ ณ ที่นี้ว่า หนังสือเล่มนี้อ่านไม่ถนัด และถ้าท่านหวังจะได้หนังสือสำหรับอ่านเล่นเพื่อฆ่าเวลา โดยไม่อยากจะพบกับเรื่องหนักสมอง หนังสือเล่มนี้คงไม่เหมาะเป็นแน่ ในการพยายามแก้ปัญหาเกี่ยวกับทิศทางและบทบาทของวิชาปรัชญา ผู้เขียนจำเป็นต้องอาศัยความพยายาม

ของนักปรัชญาที่ได้ครุ่นคิดถึงปัญหาเดียวกันนี้ กับปัญหาที่เกี่ยวข้องที่มีมาก่อนเป็นเวลานานนับพันปี การสืบสานความคิดอันยาวนานเช่นนี้ ก็เป็นธรรมชาติอยู่เองที่จำเป็นต้องมีวิธีการในการสรุปเอาแนวคิดต่าง ๆ มาเป็นคำสั้น ๆ ซึ่งแต่ละคำอาจใช้เวลาานพอสมควรในการอธิบายหรือทำความเข้าใจ หรือถ้าจะเข้าใจได้ทันทีก็จะต้องคลุกคลีกับแนวคิดต่าง ๆ ที่มีผู้พูดผู้ศึกษากันมาพอสมควร เหตุการณ์เช่นนี้ก็จริงในวิชาการสาขาอื่นเช่นเดียวกัน เพียงแต่ผู้คนส่วนใหญ่มักคิดว่างานวิจัยทางปรัชญาจะอ่านได้ง่าย รู้เรื่องได้ทันที เหมือนกับอ่านนวนิยาย แต่มักไม่คิดว่างานวิจัยทางวิทยาศาสตร์หรือคณิตศาสตร์จะต้องอ่านง่ายเข้าใจง่ายเหมือนอย่างปรัชญา ผมเคยได้รับคำวิจารณ์มาว่า ผมเขียนหนังสืออ่านยาก แต่การเขียนหนังสือให้อ่านยากนั้น มีอยู่สองสาเหตุ ประการแรกคืองานเขียนนั้นเขียนไม่ตรงตามหลักภาษาหรือไวยากรณ์ หรือเขียนสับสนวุ่นวาย ทำให้ผู้อ่านประสบปัญหาว่า ที่กำลังอ่านอยู่นั้นจะตีความหมายว่าอย่างไร ทั้งๆที่ถ้าเข้าใจความหมายของข้อความนั้นๆแล้ว จะพบว่าไม่มีอะไรยากเลย เป็นเรื่องพื้นฐานธรรมดาๆ ไม่มีอะไรใหม่ ไม่มีอะไรที่ไม่เคยมีใครคิดมาก่อนแล้ว อีกประการหนึ่ง ความยากนั้นอาจมาจากว่า เรื่อง หรือ เนื้อหา ที่จะพูดนั้นเองเป็นเรื่องยาก เนื่องจากเป็นเรื่องที่ยังไม่เคยมีใครคิดถึงมาก่อน ดังนั้นผู้พูดหรือผู้ฟังที่คิดเช่นนี้ จึงประสบปัญหาว่า จะต้องทำอย่างไรจึงจะบรรยายหรือถ่ายทอดความหมายใหม่ๆเหล่านั้น ให้ออกมาเป็นคำพูดที่ผู้ที่ไม่เคยคิดแบบเดียวกันมาก่อนสามารถเข้าใจตรงกันได้ นี่เป็นความยากของจริง และเป็นความยากประจำตัวของวิชาปรัชญา ผมเชื่อว่าความยากของหนังสือเล่มนี้ ถ้าจะมีก็เป็นความยากอย่างหลัง เพราะผมได้พยายามเขียนให้ชัดเจนที่สุดเท่าที่ทำได้ อย่างไรก็ตามผมเชื่อว่าภายใต้ความยากนั้นมีเนื้อหาสาระปรากฏอยู่ เนื้อหานั้นผู้อ่านอาจเห็นด้วยหรือไม่เห็นด้วย แต่ผมเชื่อว่าเป็นเนื้อหาที่เมื่อเราคิดเกี่ยวกับมันมากๆ น่าจะช่วยให้เรามีความคิดที่กระฉ่างชัดและเฉียบคมมากขึ้น ถ้าเราเพียงคิดว่าเราสามารถเข้าใจความคิดที่มีการสืบสานพัฒนาการมากกว่าพันปีได้อย่างสบายๆ โดยไม่ต้องออกแรง ความคิดของเราก็คงย่ำอยู่กับที่ไปตลอด

ทั้งหมดที่ผมยกมานี้ก็เพื่อบอกว่า ท่านผู้อ่านต้องใช้ความพยายามพอสมควรในการอ่านหนังสือเล่มนี้ แต่ผมเชื่อมั่นว่าความพยายามนั้นจะให้ผลตอบแทนที่คุ้มค่า ผมได้เขียนหนังสือเล่มนี้โดยคิดถึงท่านผู้อ่านที่ไม่ได้เรียนปรัชญามาโดยตรงด้วย และเมื่อใดที่มีศัพท์เฉพาะ ผมจะพยายามให้ความหมายของคำนั้นๆโดยตลอด ดังนั้นถ้าท่านผู้อ่านลองอ่านไปบ้าง และพยายามทำความเข้าใจตามไป เรื่องราวที่เหลือจะรู้สึกว่าง่ายขึ้นมากทีเดียว สำหรับท่านผู้อ่านที่ไม่ได้เป็นนักปรัชญานั้น ผมอยากให้ลองอ่านหนังสือเล่มนี้เป็นอย่างยิ่ง เพราะผมไม่ได้ตั้งใจเขียนให้นักปรัชญาด้วยกันอ่านเท่านั้น แต่ให้ทุกคนที่รักความรู้ รักวิชาการ และอยากเห็นความก้าวหน้าทางวิชาการในประเทศอันเป็นที่รักของเรา

อย่างไรก็ตาม ถ้าท่านมีเวลาน้อยและอยากจะเข้าใจประเด็นหลักของหนังสือโดยรวดเร็ว ผมใคร่ขอแนะนำว่าท่านควรจะอ่านบทนำกับบทสุดท้ายก่อน เนื้อหาในบทสุดท้ายนี้เป็นคำตอบโดยตรงที่ผมให้แก่โครงการที่ได้เสนอสภาวิจัยฯไป นั่นคือ ในบทที่เจ็ดนี้ผมเสนอว่าทิศทางของปรัชญาในประเทศไทยเป็นมาอย่างไร และควรจะไปทางไหนต่อไป เราอาจพูดให้ทันสมัยก็ได้ว่า บทนี้เป็น 'วิสัยทัศน์' หรือพูดง่าย ๆ ก็คือภาพที่ผมวาดเอาไว้เกี่ยวกับการเรียนการสอนและการวิจัยทางปรัชญาในประเทศไทยที่เชื่อว่าควรจะเป็นไปใน

อนาคต อันเป็นข้อเสนอผมได้มอบไว้ให้แก่ประชาคมวิชาการของประเทศ เมื่อท่านอ่านบทที่เจ็ดแล้ว ถ้าท่านอยากเข้าใจว่าเหตุใดผมจึงเสนอความคิดเช่นนี้ และมีทฤษฎีอะไร หรือมีการพัฒนาการอ้างเหตุผลอย่างไร ก่อนที่จะมาถึงบทสรุปในบทที่เจ็ด ท่านก็อาจจะอยากอ่านบทอื่น ๆ ตั้งแต่บทที่สองเป็นต้นไป บทอื่น ๆ นั้นเป็นเรื่องราวการอ้างเหตุผล และการเสนอทฤษฎีในเชิงวิชาการปรัชญา ดังนั้นจึงค่อนข้างจะมีเนื้อหาเชิงเทคนิคที่เป็นเรื่องภายในของการวิจัยทางปรัชญาพอสมควร ซึ่งถ้าท่านผู้อ่านไม่ใช่ นักปรัชญา และไม่สนใจว่าเหตุใดผมจึงเสนอแนวคิดเช่นนี้ ก็อาจข้ามบทเหล่านี้ไปได้ แต่ถ้าท่านพอมีเวลาท่านอาจจะสนใจก็ได้ว่านักปรัชญามีความคิดอะไรกันอยู่บ้าง และความคิดทางปรัชญาที่เป็นของตนเองโดยตรงที่เสนอในเล่มนี้เป็นอย่างไร ท่านอาจจะรู้สึกเห็นด้วยหรือไม่เห็นด้วย และเริ่มถกเถียงกับข้อความที่ท่านอ่านอยู่ ซึ่งนับเป็นปรากฏการณ์ที่ดี เพราะแสดงว่าท่านผู้อ่านกำลังเข้าร่วมในกระบวนการของปรัชญาแล้ว และสำหรับท่านผู้อ่านที่เป็นนักปรัชญานั้น ผมได้พยายามเสนอเนื้อหาที่เป็นของใหม่เพื่อที่ท่านพิจารณาว่าควรแก่การยอมรับหรือไม่ ซึ่งทั้งหมดก็เป็นการสืบสานกิจกรรมการวิจัยทางปรัชญานั้นเอง

ท่านผู้อ่านจะพบว่า ลีลาการเขียนในหนังสือเล่มนี้มีลักษณะเป็นลักษณะพูดมากกว่าภาษาเขียน นั่นคือส่วนลีลาที่ปรากฏในบทต่าง ๆ จะมีลักษณะคล้ายกับที่ท่านกำลังอ่านอยู่ในคำนำนี้ คือมีการใช้สรรพนามบุรุษที่หนึ่ง ลักษณะเช่นนี้เป็นที่ทราบกันว่าขัดกับประเพณีการเขียนบทความ หรืองานวิจัย ซึ่งเมื่อใดที่ผู้เขียนงานดังกล่าวอ้างถึงตัวเอง จะใช้คำว่า 'ผู้เขียน' หรือ 'ผู้วิจัย' แทนที่จะใช้สรรพนามบุรุษที่หนึ่ง ที่ผมเขียนเช่นนี้ไม่ใช่ที่ผมไม่รู้ว่าจะประเพณีการเขียนเป็นอย่างไร แต่ผมตั้งใจจะทำลายประเพณีดังกล่าว โดยเสนอว่าการใช้คำอย่าง 'ผู้เขียน' หรือ 'ผู้วิจัย' นั้นเป็นการเขียนที่ไม่มีประโยชน์เท่าใด เนื่องจากเหตุใดจึงต้องอ้างถึงตนเองด้วยสรรพนามบุรุษที่สามด้วย การเขียนเช่นนี้เหมือนกับว่า เวลาเราพูดกับใครเราอ้างถึงตัวเราเองว่า 'ผู้พูด' และเวลาเราถามใครว่า เขาสบายดีหรือเปล่า ท่านผู้อ่านจะรู้สึกอย่างไรเมื่อได้ยินคำตอบว่า "ผู้พูดสบายดี"? ท่านผู้อ่านอาจคิดว่า การสนทนากันกับงานเขียนทางวิชาการไม่เหมือนกัน ผมก็ขอลถามว่า ไม่เหมือนกันตรงไหน งานวิชาการนั้นก็คือการใช้ภาษาเพื่อการสื่อสาร เช่นเดียวกับการพูดการสนทนา ดังนั้นเมื่อมีการอ้างถึงผู้พูด มีเหตุผลอะไรที่ห้ามไม่ให้มีการใช้สรรพนามบุรุษที่หนึ่งในงานทางวิชาการด้วย ท่านผู้อ่านอาจคิดว่า เหตุผลดังกล่าวได้แก่ว่า ในงานเขียนทางวิชาการนั้น มุมมองส่วนตัวไม่มีบทบาทสำคัญ หรือผู้เขียนควรเก็บมุมมองส่วนตัวเอาไว้ และเสนอเรื่องราวที่ตนจะเสนอตามที่เป็นอย่างจริง โดยไม่มีการเอามุมมองหรือทัศนะส่วนตัวเข้าไปผสม แต่ถ้าเราเข้าใจตามความเป็นจริงว่า แท้จริงแล้วงานเขียนทางวิชาการที่น่าสนใจหรือที่มีคุณค่าทางวิชาการจริง ๆ นั้น เป็นการเสนอมุมมองส่วนตัวนั่นเอง ถ้าเป็นเช่นนั้นจริง ทำไมเราต้องทำเหมือนกับหลอกตนเองโดยการไม่ยอมใช้สรรพนามบุรุษที่หนึ่งด้วย แม้กระทั่งในวิชาวิทยาศาสตร์ เราก็คงพบว่างานวิทยาศาสตร์ที่สำคัญ ๆ ที่มีบทบาทสูงในประวัติศาสตร์นั้น ก็เป็นการเสนอมุมมองส่วนตัวทั้งสิ้น เพียงแต่ว่า เป็นมุมมองที่มีเหตุผลและหลักฐานสนับสนุน มิใช่การเสนอความคิดความรู้สึกของตนเองลอย ๆ เฉย ๆ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดก็ได้แก่งานของชาร์ลส์ ดาร์วิน ที่เสนอทฤษฎีวิวัฒนาการของสิ่งมีชีวิต ประเด็นของเรื่องไม่ได้อยู่ที่ว่า ตัวทฤษฎีนี้เป็นความคิดส่วนตัวของดาร์วินเองเท่านั้น ในที่นี้ความเป็นนายชาร์ลส์ ดาร์วินไม่

สำคัญ แต่อยู่ที่ว่า จากมุมมองส่วนตัวของคาร์วินที่เขามองเห็นว่า ความหลากหลายของประเภทของสิ่งมีชีวิตนั้น น่าจะอธิบายด้วยหลักการที่ยอมรับว่าประเภทของสัตว์พืชต่าง ๆ นั้น สามารถเกิดขึ้นได้ใหม่ได้ มิใช่ว่าประเภทต่าง ๆ มีความเป็นอยู่คงที่ตายตัวตลอดไป และเนื่องจากการเสนอมุมมองส่วนตัวของคาร์วินนี้ มีเหตุผลและหลักฐานสนับสนุนที่หนักแน่น ประชาคมวิทยาศาสตร์จึงยอมรับมุมมองส่วนตัวนี้ของคาร์วิน และยกให้เป็นทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ไป เมื่อวิทยาศาสตร์เป็นเช่นนี้ ก็ไม่น่ามีปัญหาว่า ทำไมวิชาฟายมนุชศาสตร์ เช่นปรัชญา จะเป็นเช่นเดียวกันไม่ได้ ยิ่งไปกว่านั้นวิชาปรัชญายังมีลักษณะที่เป็นมุมมองส่วนตัว และให้ความสำคัญกว่ามุมมองส่วนตัวในสาระสำคัญยิ่งกว่าวิทยาศาสตร์ เมื่อเป็นเช่นนี้การใช้สรรพนามบุรุษที่หนึ่งในงานเขียนทางปรัชญา ก็ยิ่งเหมาะสมมากขึ้น นอกจากนี้ก็ยังมีประเพณีการเขียนปรัชญา ที่มีการใช้สรรพนามบุรุษที่หนึ่งอย่างไม่อาจใคร ตัวอย่างที่รู้จักกันดีได้แก่งานเขียนของเดส์การ์ตส์ ซึ่งไม่สามารถใช้วิธีการเขียนแบบอื่นได้นอกจากต้องใช้สรรพนามบุรุษที่หนึ่ง เพราะความเป็นสรรพนามบุรุษที่หนึ่งนั่นเอง ที่เป็นเนื้อหาของปรัชญาของเดส์การ์ตส์ แต่เราไม่จำเป็นต้องไปไกลถึงเดส์การ์ตส์ เราเพียงแค่มองว่า อย่างน้อยก็มีประเพณีการเขียนปรัชญาที่ใช้สรรพนามบุรุษที่หนึ่ง ดังนั้นหนังสือเล่มนี้ ซึ่งเป็นงานเขียนทางปรัชญาเช่นเดียวกัน และเดินตามประเพณีเดียวกับเดส์การ์ตส์ ก็ใช้วิธีการทำนองเดียวกันด้วย

บางส่วนของหนังสือฉบับนี้ มีเนื้อหาที่ตัดแปลงและเพิ่มเติมจากบทความที่ผมเคยไปเสนอต่อที่ประชุมทางวิชาการ หรือที่ลงตีพิมพ์ในวารสาร บทที่ห้ามาจากบทความสองฉบับได้แก่ “ภาษา ความหมาย กับความจริง” (*วารสารภาษาและวรรณคดีไทย*, ปีที่ 9 ฉบับที่ 1 หน้า 1-21) กับ “ความบังเอิญทางประวัติศาสตร์ของการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับค่านิยม” (*เอกสารในการสัมมนาวิชาการ สามทศวรรษ ศิลปศาสตร์มนุษยศาสตร์: พรหมแดนปัจจุบัน เส้นทางสู่ออนาคต คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์* วันที่ 1-3 ธันวาคม 2535) นอกจากนี้ก็มีส่วนหนึ่งของบทที่เจ็ด ที่มาจากบทความเรื่อง “พุทธศาสนากับการแก้ปัญหาปรัชญา” (*วารสารพุทธศาสนศึกษา*, ปีที่ 4 ฉบับที่ 1 หน้า 71-87) ผมขอขอบคุณผู้ช่วยศาสตราจารย์สุกัญญา ภัทรราชย์ บรรณาธิการวารสารภาษาและวรรณคดีไทย กับผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สมภาร พรหมทา บรรณาธิการวารสารพุทธศาสนศึกษา ที่กรุณาอนุญาตให้ผมนำเอาบทความทั้งสองมาแก้ไขตีพิมพ์

หนังสือเล่มนี้คงเป็นรูปเล่มขึ้นมาไม่ได้ ถ้าผมไม่ได้รับความช่วยเหลือจากหลายท่าน ผมขอขอบพระคุณสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติอีกครั้งหนึ่ง ที่กรุณาอนุมัติทุนจากงบประมาณแผ่นดินปี 2536 ให้แก่โครงการวิจัยฉบับนี้ และก่อนอื่นผมต้องขอขอบพระคุณศาสตราจารย์ ดร. วิทย์ วิศทเวทย์ ผู้เป็นอาจารย์วิชาปรัชญาคนแรกของผม และได้ปลูกฝังอุปนิสัยการคิดและการถกเถียงแบบปรัชญา ซึ่งผมได้ใช้อยู่จวบจนปัจจุบัน อุปนิสัยคิดแบบปรัชญาและการอ้างเหตุผลถกเถียงนี้เอง ที่ผมได้ใช้มาวิจารณ์งานของท่านอาจารย์เอง ซึ่งอาจารย์ย่อมไม่ถือสาอะไร เพราะเหตุการณ์เช่นนี้เป็นเรื่องปกติของปรัชญา ตั้งแต่อริสโตเติล วิชาภควัวิจารณ์ความคิดของเพลโตผู้เป็นอาจารย์ เมื่อหลายพันปีก่อนนี้แล้ว นอกจากนี้ก็ขอขอบคุณผู้ช่วย

ศาสตราจารย์ ดร. กิ่งกาญจน์ เทพกาญจนาจากภาควิชาภาษาศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ซึ่งเป็นผู้ที่ชักชวนให้ผมเสนอขอทุนนี้ ผู้ช่วยศาสตราจารย์อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย หัวหน้าภาควิชาปรัชญาในปีที่ผมเสนอทุน ซึ่งได้ช่วยอ่านและวิจารณ์ข้อเสนอโครงการไว้อย่างเป็นประโยชน์ยิ่ง ขอขอบคุณรองศาสตราจารย์ ดร. มารค ตามไทที่ได้กรุณาให้ข้อเสนอแนะที่เป็นประโยชน์ และเป็นวิเศษหายที่ท้าทายให้ผมได้พัฒนาความคิดของตนเองขึ้นไปอยู่เสมอ นอกจากนี้ก็ขอขอบคุณ รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณาสถาอนันท์ หัวหน้าภาควิชาปรัชญาคนปัจจุบัน ซึ่งกรุณามอบบทความชิ้นสำคัญของท่านชิ้นหนึ่ง ได้แก่เรื่อง “ภูมิทัศน์ปรัชญาไทย” ซึ่งมีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับหนังสือเล่มนี้ และเป็นประโยชน์ต่อการเขียนเป็นอย่างยิ่ง ศาสตราจารย์ศิริดิ บุญเจือได้กรุณาเชิญผมไปเสนอความคิดเห็นที่ปรากฏอยู่ในหนังสือเล่มนี้ในการประชุมทางวิชาการ ณ มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญบ่อยครั้ง ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. อุทอง โฉมวิริยะ ได้เชิญผมไปเสนอบทความในการประชุมทางวิชาการฉลองครบรอบสามสิบปี คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ในภาคการศึกษาปลาย พ.ศ. 2535 ซึ่งบทความนั้นก็ได้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งของหนังสือฉบับนี้ นอกจากนี้ยังมีนิสิตอีกหลายคนที่ได้ช่วยงานวิจัยชิ้นนี้ด้วยความวิริยะอุตสาหะ ซึ่งผมต้องเอ่ยนามเพื่อเป็นเกียรติไว้ ณ ที่นี้ คนแรกได้แก่ชาญณรงค์ บุญหนุน ซึ่งเป็นผู้ช่วยวิจัยของโครงการนี้อย่างเป็นทางการ ชาญณรงค์ก็ได้ช่วยค้นคว้าเกี่ยวกับผลงานทางปรัชญาของนักปรัชญาไทยหลายท่าน ซึ่งเป็นประโยชน์ต่องานมาก และยังได้ช่วยทำดัชนีบางบท นอกจากนี้ก็มีคมสัน วิเศษธรที่ได้ช่วยพิมพ์งานบางส่วนลงในคอมพิวเตอร์ วันวร จะนุกกับเพื่อนร่วมรุ่นในรายวิชาสัมมนาญาณวิทยา ปีการศึกษา 2538 ได้ให้ข้อโต้แย้งที่น่ารับฟังเกี่ยวกับทฤษฎีความรู้ที่ผมเสนอ ซึ่งผลจากการโต้แย้งนั้นก็ปรากฏอยู่ในบทที่สี่ นอกจากนี้นิสิตในรุ่นอื่นๆก็ได้ช่วยเหลืองานชิ้นนี้เป็นอย่างดี โดยเฉพาะในการวิพากษ์วิจารณ์ความคิดต่างๆที่เสนอในเล่มนี้ อาจกล่าวได้ว่าหนังสือเล่มนี้ได้กลายเป็นแบบฝึกหัดของนิสิตในรายวิชาสัมมนาญาณวิทยา ที่ส่วนใหญ่มักจะทำเหตุผลมาได้แย้ง ไม่เห็นด้วยกับข้อเสนอ ซึ่งก็เป็นธรรมดาของวิชาปรัชญา ที่ศิษย์มีธรรมชาติที่มักชอบเสนอว่าความคิดของอาจารย์ผิดพลาด ดูเปลโศกกับอริสโตเติลเป็นตัวอย่างไม่ดี นอกจากนี้ผมยังได้รับความช่วยเหลืออย่างดี จากนิสิตรายวิชาสัมมนาญาณวิทยา ปีการศึกษา 2540 ได้แก่วัชรระ งามจิตรเจริญ เวทิน ชาติกุล สุภสิทธิ์ เสรีจประเสริฐ สำราญ เทพจันทร์ และอุศมา แสงคะนอง ที่ได้ช่วยเรียบเรียงรายการคำในดัชนี

ท้ายที่สุดนี้ ผมขอขอบคุณภรรยาของผม คือผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. กฤษดาพรรณ หงส์ดามรงค์ ที่คอยช่วยเหลือและให้กำลังใจตลอดจนคำปรึกษา ทั้งในด้านวิชาการและด้านอื่นๆอย่างดียิ่ง หนังสือเล่มนี้ผมขออุทิศให้แก่เธอ และคามินลูกของเรา

โสรัจจ์ หงส์ดามรงค์
ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
กุมภาพันธ์ 2541

สารบัญ

บทที่หนึ่ง บทนำ	3
บทที่สอง วิชาปรัชญาเป็นอย่างไร: สถานการณ์ของปรัชญาในโลกตะวันตก.....	9
ปรัชญากรีก -- การค้นหาความดี ความจริง ความงาม และหลักเกณฑ์สูงสุดของสรรพสิ่ง.....	9
สรุปทิศทางของปรัชญากรีก	16
ปรัชญาสมัยใหม่: การค้นหาความแน่นอน.....	18
สรุปทิศทางของปรัชญาสมัยใหม่.....	25
ปรัชญาปัจจุบัน: หลากหลายทิศทาง - ทางออกอยู่ที่ไหน?	25
สรุปทิศทางของปรัชญาวิเคราะห์.....	33
ปรัชญาหาความจริงได้หรือไม่? หาไปทำไม? - วิกฤตกิจกรรมทางปรัชญา.....	34
จอห์น ดิวอี้.....	34
มาร์ติน ไฮเดกเกอร์.....	38
ลุดวิก วิตเกินสไตน์.....	41
ริชาร์ด รอร์ตี	45
สรุปสถานการณ์ของปรัชญาตะวันตก	51
บทที่สาม ความรู้ของมนุษย์: ประสบการณ์นิยมและเหตุผลนิยม.....	55
ความล้มเหลวของพื้นฐานนิยมแบบประสบการณ์นิยม	58
ประสบการณ์นิยมเป็นอย่างไร และล้มเหลวได้อย่างไร	58
ข้อฐานเกี่ยวกับความเชื่อ (Doxastic Assumption).....	59
ความเชื่อเกี่ยวกับ “ความคิดพลาดไม่ได้” ของข้อมูลผัสสะ.....	65
การอ้างตนเองเป็นพื้นฐานในทฤษฎีความรู้ของเดส์การ์ตส์	72
ความล้มเหลวของพื้นฐานนิยมแบบเหตุผลนิยม.....	75

เหตุผลนิยมคืออะไร และล้มเหลวได้อย่างไร	76
ตรรกวิทยาเกี่ยวกับความรู้เชิงประจักษ์: ความล้มเหลวของเหตุผลนิยมในฐานะ	
หลักการของความรู้เชิงประจักษ์.....	77
จิตนิยม	79
ความไม่แน่นอนตายตัวของโครงสร้างของความหมาย และความล้มเหลวของ	
เหตุผลนิยมในกรณีความรู้เชิงตรรก.....	81
แนวคิดเกี่ยวกับคำแสดงประเภทคามธรรมชาติของฮิลลารี พัทธัม	88
การอ้างเหตุผลของสอร์เรนซ์ บองซูร์ ที่เสนอว่า มีความรู้แบบที่ไม่อาศัย	
ประสบการณ์	91
ปัญหาเกี่ยวกับการตีความ	96
สรุป.....	101
บทที่สี่ ความรู้ของมนุษย์: ความล้มเหลวของทฤษฎีสหนัยนิยมส่วนใหญ่.....	103
ความสัมพันธ์เชิงสหนัย	105
สหนัยนิยมแบบต่าง ๆ	110
สหนัยนิยมเชิงเส้นตรงกับสหนัยนิยมเชิงองค์รวม	111
สหนัยนิยมเชิงปฏิเสธกับสหนัยนิยมเชิงยืนยัน	114
สหนัยนิยมแบบจัดกับสหนัยนิยมแบบอ่อน	115
สหนัยนิยมภายในกับสหนัยนิยมภายนอก	121
สรุป: สหนัยนิยมภายนอกเชิงองค์รวมแบบอ่อน	128
สัมพัทธนิยม.....	135
สรุป.....	141
บทที่ห้า ภาษากับความจริง ข้อเท็จจริงกับคุณค่า.....	143
ภาษา ความหมายและความเป็นจริง.....	143
ข้อเท็จจริงกับค่านิยม.....	163
เบื้องหลังและผลพวงของการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับค่านิยมออกจากกัน.....	165
การอ้างเหตุผลแบบเป็นวงกลม.....	168
ข้อเท็จจริงกับค่านิยมต่างกันอย่างไรสิ้นเชิงจริงหรือ	170
ความบังเอิญทางประวัติศาสตร์.....	175
สรุป	179

บทที่หก ธรรมชาติ ประโยชน์ และทิศทางของปรัชญา	183
ธรรมชาติของปรัชญา.....	183
สรุป	200
เดส์การตส์ รอร์ดี และอนาคตของปรัชญา	201
เดส์การตส์กับความพยายามในการแสวงหาความรู้ที่แท้.....	202
รอร์ดีกับการประกาศความตายของญาณวิทยา	208
อนาคตของปรัชญา	213
ประโยชน์ของปรัชญา.....	214
การคิดเชิงวิจารณ์และการอ้างเหตุผล.....	216
การทำมโนทัศน์ให้กระจ่างชัด.....	218
การตรวจสอบวิถีทางของสังคมและการเสนอทางออกหรือทางเลือกให้แก่สังคม.....	221
ทิศทางและบทบาทของปรัชญา.....	224
บทที่เจ็ด ปรัชญาในสังคมไทย	235
ปรัชญาไทยเป็นอย่างไร	235
พุทธศาสนากับปรัชญา.....	239
การพบกันของพุทธศาสนากับปรัชญา และบุคคลสามกลุ่ม.....	246
เป้าหมายของพุทธศาสนากับของปรัชญา.....	250
การตีความตัวตนและความพยายามทำให้พุทธศาสนาสอดคล้องกับโลกปัจจุบัน.....	252
พุทธปรัชญา?	259
สรุป	263
แนวทางการวิจัยปรัชญาในสังคมไทย	264
ทิศทางของปรัชญาไทย.....	270
สรุป.....	276
รายการเอกสารอ้างอิง	277
บรรณานุกรม	287

**ขอบฟ้าแห่งปรัชญา
ความรู้ ปรัชญา และสังคมไทย**



สถาบันวิทยบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่หนึ่ง

บทนำ

วิชาปรัชญาในประเทศไทยถือกำเนิดอย่างเป็นทางการมากกว่าสามสิบปีแล้ว ที่เรียกว่าเป็นทางการนี้ หมายความว่า วิชาปรัชญาได้มีการเรียนการสอนในสถาบันการศึกษาชั้นสูง เริ่มตั้งแต่ระดับปริญญาตรี จนในที่สุดมีการสอนระดับปริญญาเอกที่จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (และกำลังมีโครงการเปิดหลักสูตรปริญญาเอกในมหาวิทยาลัยอื่นๆ เช่นมหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ) วิชาปรัชญาดังกล่าวนี้เป็นการศึกษาตามแบบของโลกตะวันตก และเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาแบบสมัยใหม่ ดังนั้นจึงมีการศึกษาปรัชญาของโลกตะวันตกควบคู่ไปกับปรัชญาตะวันออก ซึ่งนับเป็นจุดแข็งจุดหนึ่งของการศึกษาปรัชญาในประเทศไทยของเรา เพราะมีการประสานและการเปรียบเทียบปรัชญาของวัฒนธรรมต่างๆ ซึ่งน่าจะทำให้มีแนวความคิดและการแก้ปัญหาใหม่ๆ มากยิ่งขึ้น

อย่างไรก็ตาม การพัฒนาดังกล่าวนี้มักจะอยู่ในรูปการศึกษาค้นคว้าแนวความคิดของระบบปรัชญาต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการพยายามปรับแนวคิดทางพุทธศาสนาให้สามารถอธิบาย หรือแก้ปัญหาปรัชญาต่างๆ ได้ ดังจะเห็นได้จากการวิจัยโดยคณาจารย์ภาควิชาปรัชญาส่วนใหญ่ในมหาวิทยาลัยไทยปัจจุบัน ซึ่งมุ่งไปที่การแสดงเนื้อหาคำสอนของพุทธศาสนาเป็นหลัก¹ ที่เป็นเช่นนี้ก็ไม่ใช่เรื่องน่าแปลกใจแต่ประการใด เพราะพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ และเป็นแหล่งคำตอบทางความคิดและปรัชญาของคนไทยมานาน แต่สิ่งที่มีเกิดขึ้นก็คือว่า การกระทำเช่นนี้มักทำขึ้นภายใต้สมมติฐานที่ว่า พุทธศาสนาให้คำตอบแก้ปัญหาปรัชญาไว้หมดแล้ว และเป็นแหล่งของความจริงในแง่มุมต่างๆ การคิดเช่นนี้แม้จะมีส่วนดีในแง่ของการแสดงศรัทธา และการสร้างความเชื่อมั่น แต่ก็มิใช่อะไรที่มิเอื้ออำนวยต่อการพัฒนาความคิดเชิงวิจารณ์และความกล้าหาญที่จะคิดอะไรที่ไม่เคยมีใครคิดมาก่อน เราอาจคิดว่าความคิดทำนองนี้เป็นเรื่องของคนตะวันตก ซึ่งไม่เหมาะสมกับสังคมของเรา แต่ถ้าทุกคนคิดเช่นนั้น ความก้าวหน้าในด้านต่างๆ ก็เกิดขึ้นได้ยาก

¹ สุวรรณ สถาวรนนท์ ได้ทำการวิจัยเกี่ยวกับการวิจัยของคณาจารย์ในภาควิชาปรัชญาหรือศาสนาในประเทศไทย และพบว่าส่วนมากเป็นการวิจัยเกี่ยวกับพุทธศาสนา หรือการเปรียบเทียบพุทธศาสนากับแนวคิดอื่นๆ หรือปัญหาทางปรัชญาอื่นๆ โปรดดู "ภูมิทัศน์ปรัชญาไทย" เอกสารยังไม่ได้ตีพิมพ์

4 ขอบฟ้าแห่งปรัชญา

การคิดอะไรใหม่ ๆ ได้ไม่ใช่จะเกิดขึ้นได้ในที่ใดที่หนึ่งที่ยากให้เกิด แล้วห้ามไม่ให้เกิดขึ้นที่อื่น แต่ถ้าจะเกิดขึ้นที่ใดได้ ก็จะต้องเกิดขึ้นได้ในทุกที่ หรือไม่เช่นนั้นก็ไม่เกิดขึ้นเลยไม่ว่าที่ใด ดังนั้นการไม่มีความคิดวิพากษ์วิจารณ์ในพื้นที่ของปรัชญา ก็ย่อมสะท้อนไปถึงการขาดการวิพากษ์วิจารณ์ในพื้นที่อื่น ๆ ด้วย และในโลกของการแข่งขันกันระหว่างชาติในปัจจุบันนี้ การที่เราไม่สามารถสร้างอะไรใหม่ ๆ ได้เองเป็นอันตรายอย่างยิ่งที่ทราบกันอยู่

มูลเหตุนี้เป็นประการหนึ่งที่จูงใจให้ผมเขียนหนังสือเล่มนี้ขึ้น เป้าหมายหลักของหนังสือเล่มนี้ก็ได้อีกการพยายามสร้างสิ่งที่เจตนา นาควัชรเรียกว่า ‘วัฒนธรรมแห่งการวิจารณ์’² ขึ้น การวิจารณ์ไม่ได้จำกัดตัวอยู่แต่เพียงการวิจารณ์วรรณกรรมเท่านั้น แต่เป็นการวิพากษ์วิจารณ์ทุก ๆ ส่วนของสังคมดังที่ได้เสนอไว้ข้างต้น มูลเหตุอื่นที่จริงเป็นการมองจากภายนอกเข้ามาที่หนังสือเล่มนี้ และน่าจะเกิดขึ้นเมื่อมีคนอ่านหนังสือนี้และก่อให้เกิดการโต้แย้งถกเถียงขึ้น แต่นั่นเป็นมูลเหตุภายนอก ซึ่งยังไม่ได้กล่าวถึงปัจจัยทางเนื้อหาของในหนังสือ ว่าทำไมจึงต้องเขียนหนังสือเล่มนี้ ซึ่งมีเนื้อความอย่างนี้ขึ้นมา

ก่อนที่จะตอบคำถามนี้ได้ผมคงต้องเสนอเนื้อหาคร่าว ๆ ของหนังสือเล่มนี้ก่อน เนื้อหานี้ก็ได้แก่การเสนอปัญหาสำคัญมากปัญหาหนึ่ง ได้แก่ว่าวิชาปรัชญาเองสามารถเป็นศาสตร์อย่างที่ศาสตร์ต่าง ๆ เป็นกันอยู่ได้หรือไม่ ซึ่งหนังสือจะมุ่งแสดงว่าปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ในแง่ที่ว่า ปรัชญาไม่มีหน้าที่ในการแสวงหาความรู้หรือความจริง แต่ปรัชญามีบทบาทหน้าที่ในการสร้างจิตวิญญาณของการวิพากษ์วิจารณ์ให้เกิดขึ้น แนวคิดเช่นนี้แตกต่างจากของนักปรัชญาชาวอเมริกันท่านหนึ่งได้แก่ริชาร์ด รอร์ดี ซึ่งเสนอว่า ปรัชญาควรเป็นเพียงการสนทนากันเฉย ๆ ระหว่างคนที่มีเวลาว่างพอหรือมีความสนใจที่จะมาสนทนากันเท่านั้น โดยที่เรื่องราวของการสนทนาก็เป็นเรื่องต่าง ๆ ของปรัชญานั้นเอง การสนทนากันเฉย ๆ ย่อมไม่ใช่การวิพากษ์วิจารณ์ ซึ่งต้องประกอบไปด้วยการอ้างเหตุผล ภาพที่ผมวาดไว้คือ เราน่าจะมาร่วมมือกันสร้าง ‘วัฒนธรรมแห่งการอ้างเหตุผล’ ให้เกิดขึ้นในสังคม และผมเชื่อมั่นว่าวิชาปรัชญามีบทบาทเป็นอันมากในกรณีนี้ แทนที่เราจะคิดว่าปรัชญาเป็นหนทางสู่ความเป็นจริง หรือคิดว่าปรัชญาเป็นเพียงการเล่นสนุกทางความคิด หรือการสนทนากันเฉย ๆ เราน่าจะคิดว่าปรัชญาเป็นกระบวนการของการต่อสู้กันทางความคิดที่เอาจริงเอาจัง ถึงแม้ว่าในท้ายที่สุดจะหาข้อยุติไม่ได้ก็ตาม จริง ๆ แล้วข้อยุติไม่ใช่สิ่งสำคัญ การโต้แย้งกันจะหยุดได้ก็เมื่อผู้โต้แย้งตกลงกันว่าจะหยุด (เพราะจะไปทำอย่างอื่น หรือเพราะเบื่อ หรือเหตุอื่น ๆ ในทำนองเดียวกัน) ไม่ใช่หยุดเพราะจำเป็นต้องหยุด ทั้งนี้ก็เพราะว่าเมื่อถึงที่สุดแล้ว การหยุดโดยจำเป็น หรือการถึงที่สุดเช่นนี้เป็นไปไม่ได้ บทต่าง ๆ ในหนังสือก็จะพยายามเสนอเหตุผลมาสนับสนุนประเด็นหลักอันนี้ โดยเริ่มจากการศึกษาและการวิเคราะห์ลักษณะธรรมชาติของความรู้ของมนุษย์ และเสนอว่าการตัดสินใจว่าอะไรเป็นหรือไม่เป็นความรู้ นั้นแตกต่างจากที่นักปรัชญาทั่วไปเชื่อกันเป็นอย่างมาก

²เจตนา นาควัชร, *ทางไปสู่วัฒนธรรมแห่งการวิจารณ์: รวบรวมบทความวิชาการ (พ.ศ. 2510-2523)* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ดวงกมล, 2524).

บทที่สองของหนังสือเป็นการปูพื้นฐานของปัญหาก่อนที่จะเริ่มมองไปที่แนวทางแก้ พื้นฐานดังกล่าวก็ได้แก่ประวัติสังเขปของปรัชญาตะวันตก ตั้งแต่สมัยกรีกจนถึงปัจจุบัน สาเหตุที่พูดถึงปรัชญาตะวันตกเป็นหลักก็เนื่องจากว่า การไตร่ตรองเกี่ยวกับธรรมชาติของวิชาปรัชญาเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมทางปรัชญาที่เกิดขึ้นก่อนในโลกตะวันตก ที่กล่าวมานี้มิได้หมายความว่า กิจกรรมทางปรัชญาต้องเป็นของโลกตะวันตก และยึดติดกับบริบทของโลกตะวันตกเท่านั้น แต่หมายความว่า การคิดการสงสัยเกี่ยวกับประเด็นเหล่านี้ บังเอิญเกิดขึ้นในโลกตะวันตกก่อน และกิจกรรมการถกเถียงในประเด็นนี้ในปัจจุบันก็ยังคงเกิดขึ้นอยู่ในโลกตะวันตก เป็นส่วนใหญ่ ดังนั้นการเข้าร่วมกิจกรรมนี้เพื่อตรวจสอบหาทิศทางที่ควรจะเป็นสำหรับปรัชญาในประเทศไทย จึงหลีกเลี่ยงไม่พ้นที่จะต้องย้อนกลับไปดูความเป็นมาของปรัชญาในโลกตะวันตก อีกประการหนึ่งก็คือว่า ในขณะนี้ วงการปรัชญาในโลกตะวันตกกำลังอยู่ในระหว่างการถกเถียงกันอย่างเข้มข้น ถึงความเป็นไปได้ของวิชาปรัชญาโดยรวม ว่าปรัชญาจะยังคงเป็นวิชาการแขนงหนึ่งที่มีขอบเขตการศึกษาของตนเองโดยเฉพาะอยู่หรือไม่ หรือจะกลายเป็นวิชาอื่นไป และก็มีปัญหาว่าความรู้ทั้งหลายที่เราเป็นเรื่องของความจริงแท้ หรือว่าเป็นเพียงเครื่องมือที่มนุษย์ใช้ในการแก้ปัญหาต่างๆ หลากหลาย สถานการณ์ทำนองนี้นับว่าเป็นวิกฤตการณ์ทางปรัชญาในโลกตะวันตก ซึ่งวิกฤตการณ์นี้ก็เช่นเดียวกับวิกฤตการณ์อื่นๆ คือเป็นช่องทางที่จะช่วยให้เรามองเห็นการเปลี่ยนแปลงและหนทางที่จะพาเราไปสู่ความก้าวหน้าที่เราเองไม่เห็นมาก่อนได้

บทที่สามจะเริ่มเสนอแนวทางแก้ปัญหาของผมเอง โดยผมเสนอว่าทฤษฎีความรู้ต่างๆ ที่เคยยอมรับกันมา ปัจจุบันนี้ไม่ควรจะยอมรับเชื่อถืออีกต่อไป ทฤษฎีดังกล่าวนี้ก็ได้แก่ทฤษฎีแบบพื้นฐานนิยมทั้งหมด กับแบบสหทัยนิยมส่วนใหญ่ (ที่กล่าวถึงสหทัยนิยมเพียงส่วนใหญ่ไม่ใช่ทั้งหมดก็เพราะว่า ในบทที่สี่ผมจะเสนอทฤษฎีที่เชื่อว่าถูกต้อง ซึ่งเป็นสหทัยนิยมแบบหนึ่ง) พื้นฐานนิยมเป็นที่สละที่ถือว่า การที่เราจะยอมรับว่าอะไรเป็นความรู้ได้นั้น เราต้องสามารถหารากฐานให้แก่ความเชื่อที่จะได้สถานะเป็นความรู้ได้ โดยรากฐานนั้นจะต้องมีความสัมพันธ์โดยตรงกับความเป็นจริง ซึ่งโดยมากจะเป็นความสัมพันธ์เชิงประสบการณ์ ตามแนวคิดแบบนี้ ความเชื่อใดๆ ที่เราจะรับว่าเป็นความรู้ได้ต้องวางอยู่บนพื้นฐานที่สนิทแนบแน่น หรือเป็นหนึ่งเดียวกับความเป็นจริง แต่ถ้าเราไม่สามารถอธิบายให้กระจ่างได้ว่าความสัมพันธ์นั้นเป็นเช่นใด และถ้าเราแสดงได้ว่าความรู้ไม่สามารถอิงอาศัยพื้นฐานหรือรากฐานดังกล่าวนี้ได้ พื้นฐานนิยมก็ไม่น่าจะเป็นแนวคิดที่ยอมรับได้ ในอีกกรณีหนึ่ง สหทัยนิยมได้แก่ที่สละที่ถือว่า การที่ความเชื่อข้อใดข้อหนึ่งมีหลักการควรแก่การเป็นตัวอย่างของความรู้ได้นั้น ไม่จำเป็นที่ความเชื่อนั้นจะต้องวางอยู่บนรากฐานที่เป็นส่วนหนึ่งของความเป็นจริง แต่การที่ความเชื่อข้อใดจะมีสถานะเป็นความรู้ได้นั้น ขึ้นอยู่กับว่าความเชื่อนั้น ภูมิความสัมพันธ์บางอย่างกับความเชื่อข้ออื่นๆ ที่มีอยู่แล้ว แนวคิดที่ผมเสนอในบทที่สี่ก็เป็นสหทัยนิยมแบบหนึ่งเหมือนกัน เพียงแต่ว่าผมไม่เห็นด้วยว่า ความสัมพันธ์นั้นจะต้องเกิดขึ้นภายในจิตใจของคนเพียงหนึ่งคนตามที่นักปรัชญาที่เสนอแนวคิดแบบสหทัยนิยมทั่วไปเชื่อกัน บทที่สี่ ซึ่งถือได้ว่าเป็นหัวใจของหนังสือเล่มนี้ จะพัฒนาแนวคิดนี้อย่างละเอียดและเป็นระบบ ทฤษฎีแบบสหทัยนิยมทั่วไปนั้นเกือบจะถูกต้องบริบูรณ์อยู่แล้ว เพียงแต่ว่าส่วนใหญ่ นั้นเชื่อว่าการมีความสัมพันธ์กันกับความเชื่ออื่นๆ ในระบบนั้นเป็นเรื่องภายในของบุคคลแต่ละคน โดย

6 ขอบฟ้าแห่งปรัชญา

คน ๆ หนึ่ง จะมีความเชื่อที่มีสถานะเป็นความรู้ได้ ก็ต่อเมื่อเขาสามารถโยงความเชื่อข้อนั้นให้เข้ากันได้กับความเชื่ออื่น ๆ ที่เขามีอยู่ก่อน ข้อบกพร่องของแนวคิดแบบนี้ก็คือว่า เป็นแนวคิดที่ทำให้การศึกษาทฤษฎีความรู้จำกัดตัวอยู่แต่เพียงมุมมองของคนเพียงคนเดียว และทำให้เรามองไม่เห็นแง่มุมที่เป็นเรื่องของชุมชนหรือสังคมในการครุ่นคิดเกี่ยวกับความรู้ การคิดว่าการหาความรู้เป็นเรื่องของคน ๆ เดียวทำให้เราเข้าใจไม่ได้ดีถ้วนว่าเหตุใดความรู้จึงมีความสัมพันธ์แนบแน่นกับสังคมและวัฒนธรรม จนเสมือนหนึ่งว่าความรู้เป็นส่วนหนึ่งที่กำหนดนิยามวัฒนธรรมหนึ่ง ๆ ว่าแตกต่างจากวัฒนธรรมอื่น ๆ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดได้แก่ความรู้เรื่องฮวงจุ้ยของชาวจีน ซึ่งรับรู้กันโดยทั่วไปว่าเป็นส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกจากวัฒนธรรมจีน การพูดเช่นนี้แน่นอนว่าย่อมมีผู้ประท้วงขึ้นมาทันทีว่าเป็นทัศนคติแบบสัมพัทธนิยม กล่าวคือเมื่อผู้มีความรู้เข้ากับวัฒนธรรมก็มีปัญหาขึ้นมาว่าเมื่อแต่ละวัฒนธรรมแตกต่างกันและมีความรู้คนละแบบกัน จะไม่เป็นจริงหรือที่ว่าความรู้ของใครก็ของคนนั้น และตัดสินไม่ได้ว่าของใครถูกต้องตามความเป็นจริง (ซึ่งตามสายตาของนักปรัชญามุ่งโจมตีทัศนคติแบบที่เสนอนี้ ดูราวกับว่าเป็นเรื่องคอขาดบาดตาย ยอมรับไม่ได้) แต่ในบทที่สี่จะมีหัวข้อหนึ่งที่พูดถึงปัญหานี้โดยตรง ข้อเสนอหลักก็คือว่า การโจมตีทัศนคติว่าเป็นสัมพัทธนิยมเกิดจากการยอมรับสมมติฐานบางประการซึ่งไม่เป็นจริง

ประเด็นเรื่องสัมพัทธนิยมนี้ก็จะ เป็นหัวข้อต่อเนื่องมาถึงบทที่ห้า ซึ่งประกอบด้วยการอภิปรายในสองหัวข้อใหญ่ ๆ หัวข้อแรกก็คือเรื่องสัมพัทธนิยมนี้เอง โดยจะเสนอว่าทัศนคติของหนังสือเล่มนี้ไม่ใช่ทั้งสัมพัทธนิยม และก็ไม่ใช่ทั้งทัศนคติที่ปฏิเสธสัมพัทธนิยม ซึ่งเรียกว่าสัมบูรณ์นิยม เหตุผลหลัก ๆ อยู่ที่ว่าเมื่อใดเรายังจะต้องใช้ภาษาในการเข้าถึงความเป็นจริงอยู่ เมื่อนั้นการพูดเรื่องสัมพัทธนิยมกับสัมบูรณ์นิยมก็ไม่ค่อยจะมีความหมายเท่าใดนัก นอกจากนั้นบทที่ห้ายังพูดถึงอีกประเด็นหนึ่งที่เกี่ยวข้อง ได้แก่เรื่องความแตกต่างระหว่างข้อเท็จจริงกับค่านิยม ทัศนคติโดยทั่วไปมักถือว่าสองอย่างนี้แยกจากกันโดยเด็ดขาด แต่เมื่อพิจารณาให้ดีถ้วนแล้วจะพบว่าไม่เป็นเช่นนั้น ซึ่งเมื่อเข้าใจว่าข้อความหรือความเชื่อที่ถือว่าเป็นข้อเท็จจริง ในบางกรณีอาจเป็นค่านิยมและในทางกลับกัน เราก็น่าจะมองเห็นว่าทัศนคติที่ถือว่าความรู้ได้แก่การที่ความเชื่อสัมพันธ์กับความเป็นจริงเฉย ๆ ไม่ใช่ทัศนคติที่ควรแก่การเชื่อถืออีกต่อไป


สองบทสุดท้ายของหนังสือจะเป็นส่วนที่อ่านง่ายที่สุด บทที่หกกว่าด้วยธรรมชาติ ประโยชน์ตลอดจนทิศทางของวิชาปรัชญาโดยทั่วไป และก็เป็น การอภิปรายที่ตั้งอยู่บนแนวคิดทางทฤษฎีความรู้ที่ได้เสนอมานี้ไว้ในบทก่อน ๆ ข้อเสนอเกี่ยวกับปรัชญาและการแก้วิกฤติการณ์ที่กล่าวถึงไว้ในตอนต้นก็จะพูดถึงอย่างละเอียด ในบทนี้ กับในบทที่เจ็ดซึ่งเป็นการมองเจาะลึกลงในบริบทของปรัชญาในสังคมไทย เมื่อความรู้ผูกพันอยู่กับวัฒนธรรมและชุมชนอย่างลึกซึ้ง วิชาปรัชญาจึงย่อมไม่ใช่การศึกษาหาความจริงลอย ๆ ที่ไม่อิงอาศัยบริบททางสังคมใด ๆ ตรงกันข้ามปรัชญาเป็นกระบวนการของการได้เดียงและการค้นคว้าด้วยเหตุผล เพื่อแก้ปัญหาในเชิงมโนทัศน์ที่มีความสำคัญอย่างยิ่งยวด ต่อทิศทางของชุมชนนั้น ๆ เอง ดังนั้นจึงเห็นได้ว่าปรัชญามีประโยชน์อย่างมากต่อทุกชุมชน เมื่อใดที่ชุมชนเกิดสงสัยขึ้นว่าทิศทางที่ชุมชนโดยรวมกำลังมุ่งหน้าไปเป็นทิศทางที่ควร จะเลือกเดินหรือไม่ เมื่อนั้นชุมชนนั้นก็เริ่มกลายเป็นชุมชนทางปรัชญาแล้ว ปัญหาเกี่ยวกับทิศทางของชุมชน

นี้ก็กำลังเกิดขึ้นในสังคมของเราเช่นเดียวกัน ดังจะเห็นได้จากการถกเถียงเกี่ยวกับการร่างรัฐธรรมนูญในเวลานี้ (ปีพ.ศ. 2540) การถกเถียงนี้แสดงว่าสังคมไทยกำลังเลือกหาทางเดินที่จะเหมาะที่สุดสำหรับตนเอง และในสถานการณ์เช่นนี้ปรัชญามีบทบาทอย่างยิ่งในการทำโน้มน้าวใจให้กระจำจั่ง เพื่อให้การถกเถียงเป็นไปได้อย่างมีประสิทธิภาพ นอกจากนี้การถกเถียงนี้ยังเป็นการแสดงออกของแนวความคิดหรือปรัชญาที่แตกต่างกัน ซึ่งฝ่ายต่างๆที่ถกเถียงกันอยู่อาจจะไม่ได้รู้ตัวว่ากำลังนำเอาทัศนคติหรือปรัชญามาถกเถียงกันก็ได้ ประโยชน์ของปรัชญาอีกประการหนึ่งจึงอยู่ที่การเปิดเผยให้เห็นชัดว่า การถกเถียงในระดับลึกๆถึงทิศทางโดยรวมของชุมชนนั้นเป็นเรื่องเกี่ยวกับทางเลือกของชุมชนนั่นเอง ซึ่งแน่นอนว่าย่อมไม่มีคำตอบที่สำเร็จรูปตายตัว ขึ้นอยู่กับว่าชุมชนเองจะเลือกเอาทางใด ในสังคมประชาธิปไตย ซึ่งประกอบด้วยผู้คนที่มีความคิดเห็นหลากหลายนั้น การที่มีการคิดอย่างละเอียดรอบคอบเกี่ยวกับการถกเถียงในระดับลึก ซึ่งหาทางลงรอยกันไม่ได้นั้น มีความจำเป็นมากในการทำให้ทุกฝ่ายเข้าใจว่าการถกเถียงกันนี้ เป็นปรากฏการณ์ของชุมชนเอง เมื่อชุมชนกำลังค้นหาทางออกให้แก่ตนเอง ดังนั้นแต่ละฝ่ายก็ย่อมเคารพความคิดเห็นของฝ่ายอื่น ซึ่งเป็นเงื่อนไขจำเป็นที่จะให้ประชาธิปไตยเป็นไปได้อย่างแท้จริง นอกจากนี้บทที่เจ็ดยังเสนอทิศทางสำหรับปรัชญาในสังคมไทยไว้ว่า เราควรมีกิจกรรมทางปรัชญามากขึ้น หรือพูดอีกอย่างก็คือเราควรมีกิจกรรมเหล่านี้มากขึ้น ได้แก่การหยุดคิด การย้อนกลับมาคิดถึงสิ่งที่รับกันอยู่โดยทั่วไป การอ้างเหตุผล การถกเถียงโต้แย้ง การสงสัย การตั้งคำถาม การตรวจสอบความเชื่อดั้งเดิมว่าทำไมจึงยังเชื่ออยู่ ฯลฯ กิจกรรมเหล่านี้มีความจำเป็นอย่างยิ่งต่อชีวิตแบบประชาธิปไตย และบทบาททางศึกษาของปรัชญาในสังคมไทยก็คือ การเอื้ออำนวยให้กิจกรรมเหล่านี้มีมากขึ้น ซึ่งผู้สอนปรัชญาในสถาบันการศึกษา สามารถทำได้โดยการสอนที่เน้นหนักที่กิจกรรมเหล่านี้ ตลอดจนการเข้าไปมีบทบาทมากขึ้นในเวทีสาธารณะในฐานะนักปรัชญา

ผมเขียนบทต่างๆในหนังสือเล่มนี้ เพื่อให้แต่ละบทสามารถจบในตัวเอง ดังนั้นท่านผู้อ่านจึงไม่จำเป็นต้องอ่านเล่มนี้ตั้งแต่ต้นจนจบ แต่อาจเลือกอ่านบทที่สนใจก่อน แล้วค่อยย้อนกลับไปอ่านบทอื่นๆ ในภายหลังได้ ด้วยเหตุนี้ ท่านผู้อ่านอาจพบว่า มีการพูดถึงเรื่องเดียวกันซ้ำในหลาย ๆ บท ประเด็นที่ดูซ้ำมากที่สุดเห็นจะได้แก่การอภิปรายปรัชญาของเดส์การ์ดส์กับบอร์ดี ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นตัวละครตัวเอกของหนังสือเล่มนี้ทั้งคู่ การพูดถึงซ้ำๆกันนี้ก็เนื่องมาจากสาเหตุประการหนึ่งคือว่า บทต่างๆของหนังสือเล่มนี้เขียนขึ้นในเวลาที่แตกต่างกันพอสมควร และหลายบทก็มีกำเนิดมาจากบทความวิชาการที่ตีพิมพ์ในวารสารมาก่อน ดังนั้นจึงปรากฏว่า มีการย้อนกลับไปท้าวความถึงประเด็นที่ได้เอ่ยไว้ก่อนแล้ว เมื่อนำเอาบทต่างๆเหล่านี้มาร้อยเรียงเข้าด้วยกัน อย่างไรก็ตาม ถ้าท่านผู้อ่านสังเกตดีๆจะพบว่า การกล่าวถึงประเด็นที่ดูซ้ำกันนี้ แท้จริงแล้วเป็นการกล่าวถึงที่แตกต่างกันไปตามแต่สถานการณ์ หรือหัวข้อใหญ่ของบทนั้นๆเป็นหลัก และการย้อนกลับไปพูดถึงแนวความคิดของนักปรัชญาเหล่านั้นนั้น ก็เพื่อทำให้แต่ละบทในหนังสือเล่มนี้ สามารถอ่านจบ กระบวนความในตัวเองได้ ผมเชื่อว่าหนังสือปรัชญาต่างจากนวนิยาย ที่จำเป็นต้องดำเนินไปตั้งแต่ต้นจนจบ

8 ขอบฟ้าแห่งปรัชญา

แต่เนื่องจากความคิดในปรัชญาเป็นเรื่องยาก การอ่านกลับไปกลับมา เพื่อพิจารณาความคิด และข้อเสนอต่าง ๆ ให้ถี่ถ้วนบางทีอาจเป็นผลดีก็ได้



"This document is the property of Thailand Information Center (TIC), Centers of Academic Resources and is to be returned within two weeks to the Thailand Information Center, Centers of Academic Resources, Chulalongkorn University"

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ศูนย์สารสนเทศบริการ

บทที่สอง

วิชาปรัชญาเป็นอย่างไร: สถานการณ์ของปรัชญาในโลกตะวันตก

ปรัชญากรีก -- การค้นหาความดี ความจริง ความงาม และหลักเกณฑ์สูงสุดของสรรพสิ่ง

ปรัชญาเป็นความพยายามของมนุษย์ ที่จะหาคำตอบให้แก่ปัญหาที่เกี่ยวข้องกับชีวิตของมนุษย์เอง เมื่อมนุษย์เริ่มรู้จักใช้ความคิด มนุษย์ก็เริ่มสงสัยว่าตัวเองมีมาได้อย่างไรบนโลกนี้ ปรัชญาการณ์ต่างๆในธรรมชาติมีความหมายอะไรหรือไม่ อย่างไร และการที่มนุษย์เองดำรงชีพอยู่ในขณะหนึ่งๆนั้นเป็นไปเพื่อจุดประสงค์อะไรกันแน่ คำถามเหล่านี้เป็นคำถามสำคัญๆที่มนุษย์พยายามหาคำตอบมาเป็นเวลานาน เราอาจกล่าวได้ว่าปรัชญาคือความพยายามของมนุษย์ในการเข้าใจสิ่งต่างๆ ซึ่งการพยายามทำความเข้าใจนั้นก็รวมไปถึงการที่มนุษย์พยายามเข้าใจตนเองด้วย ด้วยเหตุนี้ ปรัชญาจึงอยู่ในฐานะที่เป็นป่อเกิดของสรรพวิทยาทั้งหลาย เราจะเห็นต่อไปในหนังสือเล่มนี้ว่าวิทยาการต่างๆนั้นมีรากฐานอยู่บนความคิดแบบปรัชญาทั้งสิ้น ที่เป็นดังนี้ก็เนื่องจากว่าวิทยาการต่างๆตั้งต้นมาจากแนวคิดเรื่องระเบียบวิธีและข้อสมมุติพื้นฐาน ซึ่งเป็นงานของปรัชญาที่จะวางรากฐานดังกล่าวให้แก่วิทยาการต่างๆที่มีอยู่ ประเด็นเกี่ยวกับเรื่องแนวคิดด้านรากฐานของวิทยาการนี้เองที่เราจะสำรวจค้นคว้ากันว่าแนวคิดใดเป็นแนวที่เหมาะสมที่สุดในการเป็นรากฐาน ซึ่งคำถามนี้ก็ยังตั้งอยู่บนคำถามพื้นฐานที่ว่า เป็นไปได้หรือไม่ที่จะมีแนวคิดเพียงแนวเดียวที่เป็นรากฐานของวิทยาการทั้งหมด

เป็นที่ทราบกันโดยทั่วไปว่า ในโลกตะวันตก ปรัชญาในฐานะที่เป็นกิจกรรมทางปัญญาอันบริสุทธิ์ เริ่มก่อรูปร่างขึ้นในบริเวณที่ชาวกรีกโบราณตั้งถิ่นฐานอยู่ โดยเฉพาะบริเวณชายฝั่งทางทิศตะวันตกของประเทศตุรกีในปัจจุบันซึ่งรู้จักกันในชื่อว่าไอโอเนีย ชาวกรีกเมื่อประมาณ 2,500 ปีที่แล้วมาเกิดความสงสัยขึ้นมาว่าโลกที่พวกเขาอาศัยอยู่นี้มีปัจจัยอะไรที่ทำให้เป็นอยู่อย่างนี้ อันที่จริงมนุษย์ได้พยายามคิดหาคำตอบให้แก่ปัญหาเหล่านี้มาเป็นเวลานานก่อนที่ชาวกรีกในไอโอเนียจะเริ่มมาสนใจ และมนุษย์แต่ไหนแต่ไรมาก็เสนอคำตอบในรูปของการนับถือธรรมชาติว่ามีพลังอำนาจเป็นเทพเจ้าที่คลบบันดาลให้โลกและมนุษย์มีตัวตนขึ้น แต่สิ่งที่ทำให้ชาวกรีกในไอโอเนียแตกต่างจากนักคิดในยุคก่อนๆในวัฒนธรรมอื่นๆก็คือว่า ชาวไอโอเนียไม่

พอใจกับคำตอบดั้งเดิมดังกล่าว พวกเขาเชื่อว่าการกำหนดเทพเจ้าต่าง ๆ ขึ้นนั้นเป็นเรื่องที่ไม่ชอบด้วยเหตุผล และปรากฏการณ์ต่าง ๆ ในโลกและในธรรมชาติ อธิบายได้ด้วยปัจจัยทางเหตุผลและทางธรรมชาติเท่านั้นโดยที่ไม่จำเป็นต้องพึ่งพาเทพเจ้าแต่ประการใด ผู้ที่ได้รับสมญานามว่า “บิดาของปรัชญาตะวันตก” คือ เธลีส (Thales)³ กล่าวว่าน้ำเป็นสาเหตุของการที่ทุกสิ่งทุกอย่างมีอยู่ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือน้ำเป็นปฐมธาตุของสรรพสิ่ง ทุกสิ่งทุกอย่างมีน้ำเป็นแก่นสาร มีกำเนิดมาจากน้ำ⁴ คำสอนของเธลีสนี้ดูเผิน ๆ อาจทำให้คิดไปได้ว่า ชาวกรีกโบราณมีความคิดที่ดั้นเงินมาก แต่ถ้าพิจารณาให้ดีโดยมองไปที่บริบททางประวัติศาสตร์ของคำสอนดังกล่าวจะพบอย่างชัดเจนว่า คำสอนของเธลีสนี้เป็นการปฏิวัติทางความคิดที่แสดงความก้าวหน้า และความ เป็นอิสระของความคิดมนุษย์ที่สำคัญที่สุดครั้งหนึ่งในประวัติศาสตร์ ความคิดนี้เป็นก้าวกระโดดที่สำคัญยิ่งจนอาจกล่าวได้ว่า มนุษย์จะไม่สามารถก้าวขึ้นไปสู่การเข้าใจความเป็นจริงในธรรมชาติที่มีกฎเกณฑ์ให้เกิดความเข้าใจได้เลย ถ้ายังก้าวไม่พ้นความคิดแบบก่อนเธลีสที่ยังยึดมั่นอยู่กับการอธิบายธรรมชาติด้วยความพึงพอใจของเทพเจ้า ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าความคิดของนักปรัชญาผู้นี้แสดงให้เห็นว่ามนุษย์ไม่จำเป็นต้องพึ่งเทพเจ้าหรือสิ่งเหนือธรรมชาติใด ๆ อีกต่อไป มนุษย์สามารถใช้ความพยายามของตนเองเพื่อค้นหาความจริงของโลกและจักรวาลได้ การบอกว่าน้ำเป็นปฐมธาตุเท่ากับการประกาศว่ามนุษย์กำลังใช้ความพยายามเข้าถึงความเป็นจริงโดยไม่พึ่งอำนาจเหนือธรรมชาติอีกต่อไป การบอกว่าน้ำเป็นปฐมธาตุหมายถึงการที่มนุษย์เริ่มตั้งปัญหาที่จะนำไปสู่การเข้าใจธรรมชาติโดยการเข้าถึงหลักเกณฑ์สากลที่ใช้อธิบายปรากฏการณ์ได้ทั้งหมด ซึ่งหลักเกณฑ์ดังกล่าวนี้จะเป็นหลักที่ครอบคลุมการดำเนินไปและการเกิดขึ้นของสิ่งต่าง ๆ ทั้งหมด อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าเธลีสจะประสบความสำเร็จล้มเหลวในทฤษฎีของเขา แต่คำถามของเธลีสก็ยังคงเป็นคำถามที่ชี้นำทิศทางของกิจกรรมทางปัญญาของมนุษย์อยู่อย่างไม่เสื่อมคลาย ความพยายามของเธลีสอาจจะล้มเหลวก็จริง แต่นั่นก็เป็นคนละประเด็นกับความพยายามของมนุษย์ ที่จะหาความรู้ความเข้าใจในสิ่งต่าง ๆ รอบตัวรวมทั้งตนเอง โดยอาศัยแต่

³ ในหนังสือเล่มนี้ผู้เขียนจะใช้การเขียนสำเนียงภาษาอังกฤษในการกล่าวชื่อต่างประเทศต่าง ๆ เนื่องจากภาษาอังกฤษเป็นภาษาที่ใช้กันโดยทั่วไป และถ้าจะออกเสียงชื่อต่าง ๆ ในหนังสือให้ตรงตามภาษาของเจ้าของชื่อก็จะทำให้สำเนียงต่างกันไปมากเพราะหนังสือเล่มนี้อ้างถึงผู้คนมากมายหลายเชื้อชาติและภาษา นอกจากว่าชื่อใดที่เป็นชื่อที่รู้จักกันดีปกคณไทยโดยทั่วไปแล้ว เช่น โสกราตีสหรือเพลโตก็จะคงไว้เช่นนั้น

⁴ ในหนังสือเรื่อง *Metaphysics* (983 b6) อริสโตเติลได้กล่าวถึงงานของเธลีสไว้ว่า เป็นคนแรกที่เสนอความคิดทางปรัชญาที่มุ่งหารากฐานหรือต้นตอของสรรพสิ่ง โดยเสนอว่าต้นตอนั้นคือน้ำ (“นักปรัชญาเหล่านี้มีความเห็นแตกต่างกันเกี่ยวกับปริมาณและธรรมชาติของต้นตอนี้ แต่เธลีสผู้เป็นผู้ออกตั้งแนวคิดทางปรัชญาท่านองนี้ กล่าวว่าดันตอนั้นได้แก่น้ำ (และกล่าวด้วยว่โลกลอยอยู่บนพื้นน้ำ) บางทีเธลีสอาจได้แนวความคิดนี้มาจากการสังเกตว่าสิ่งที่ให้ชีวิตแก่สิ่งทั้งหลายมีลักษณะเช่น...”) รายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องนี้โปรดดู G. S. Kiri, J. E. Raven and M. Schofield eds., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), หน้า 88 ถึง 95.

เพียงความสามารถของตัวมนุษย์เองอันได้แก่สติปัญญาเท่านั้น จุดนี้เองที่เป็นจุดกำเนิดของปรัชญา และทำให้เรลีสได้รับการยกย่องว่าเป็นบิดาของปรัชญาตะวันตก⁵

นักคิดรุ่นต่อมาจากเรลีสก็ยังคงรักษาแนวคิดมูลฐานที่ว่า มนุษย์มีความสามารถเข้าถึงความจริงโดยไม่ต้องอาศัยพลังเหนือธรรมชาติ อยู⁶ ความแตกต่างอยู่ที่รายละเอียดของคำตอบของคำถามของเรลีส อย่างไรก็ตามเมื่อความคิดของชาวกรีกพัฒนามาจนถึงโสกราตีส ความสนใจหรือทิศทางของปรัชญากรีกก็เริ่มหันเหสู่แนวทางใหม่ โสกราตีสไม่สนใจว่าธรรมชาติหรือความเป็นจริงประกอบด้วยอะไร มีอะไรเป็นปฐมธาตุ แต่กลับพุ่งความสนใจไปที่ตัวมนุษย์เอง ปัญหาที่โสกราตีสสนใจและอุทิศชีวิตทั้งชีวิตให้แก่การหาคำตอบไม่ใช่ปัญหาว่า “โลกเป็นอย่างไร” หรือ “โลกมีมาได้อย่างไร” แต่เป็นปัญหาว่า “ความดีคืออะไร” “ความยุติธรรมคืออะไร” หรือ “มนุษย์ควรดำเนินชีวิตแบบใดมากที่สุด” จะเห็นได้ว่าโสกราตีสหันเข้าหาปัญหาของตัวมนุษย์เอง ความดีหรือความยุติธรรมดูเหมือนว่าจะไม่มีตัวอย่างอยู่ในธรรมชาติถ้าไม่มีมนุษย์อยู่ นี่ก็เท่ากับว่าความดีกับความยุติธรรมเป็นเรื่องของมนุษย์และความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน อันที่จริงชาวกรีกมีแนวความคิดเกี่ยวกับความเป็นระเบียบของจักรวาล หรือที่เรียกในภาษากรีกว่า kosmos ซึ่งเป็นที่มาของความดี (to kalon) และความยุติธรรม (he dike)⁶ อย่างไรก็ตามประเด็นเรื่องความดีหรือความยุติธรรมดังกล่าวนี้ก็เพียงความดีหรือความยุติธรรมในธรรมชาติ อันเป็นแนวคิดดั้งเดิมของชาวกรีก โสกราตีสเป็นคนแรกเท่าที่มีหลักฐานที่เสนอว่า ปัญหาเรื่องระเบียบของจักรวาลจะมีความสำคัญ ก็ต่อเมื่อโยงเข้ากับปัญหาที่เผชิญหน้ามนุษย์แต่ละคนอยู่ สิ่งที่โสกราตีสได้มอบให้แก่ปรัชญาก็คือการโยนการหาความจริงเข้าหาตัวมนุษย์ เพื่อที่มนุษย์จะได้มีความเข้าใจอย่างถูกต้องว่าชีวิตแบบใดเป็นชีวิตที่ควรแก่การดำเนินมากที่สุด

แนวความคิดของโสกราตีสนี้ได้รับการพัฒนาอย่างละเอียดลออ ในงานของศิษย์เอกของโสกราตีสคือเพลโต สำหรับเพลโตแล้วความดีหรือความยุติธรรมมีความเป็นอยู่ที่ถาวรตายตัวถึงแม้จะไม่มีมนุษย์อยู่ก็ตาม เมื่อเราเปรียบเทียบโสกราตีสกับเพลโตจะพบว่า โสกราตีสสนใจปัญหาว่าความดีคืออะไร จุดมุ่งหมายของโสกราตีสมิได้อยู่ที่การเข้าใจว่าความดีมีความเป็นอยู่ถาวรตายตัวอย่างไร แต่อยู่ที่ว่าเราจะเข้าใจได้อย่างไรว่าความ

⁵เนื่องจากหนังสือเล่มนี้ไม่ได้มุ่งเสนอประวัติความคิดของชาวกรีกหรือชาวตะวันตกอย่างละเอียด เรื่องราวเกี่ยวกับประวัติความคิดทำนองนี้จึงต้องอยู่ในขอบเขตอันจำกัดด้วยปริมาณเนื้อที่ของหนังสือ โนบทนี้จุดหมายของผู้เขียนก็คือการหาสาเหตุว่าทำไมวิชาปรัชญาจึงตกอยู่ในสภาวะอย่างที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน อย่างไรก็ตามผู้ที่สนใจก็อาจหาความรู้เพิ่มเติมได้จากหนังสือต่อไปนี้

⁶ในภาษากรีก คำว่า ‘dike’ มีความหมายตามตัวอักษรว่า ประเพณีหรือการประพฤติปฏิบัติ แต่ต่อมามีความหมายในทางกฎหมายว่าสิทธิหรือระเบียบ หรือการได้ส่วน หรือการฟ้องร้องโดยเอกชน คำนี้มีความหมายพิเศษเกี่ยวกับการชดเชยความเสียหายให้แก่เทกต์โดยคำตัดสินของศาล ซึ่งเป็นที่มาของความหมายเกี่ยวกับความยุติธรรม ส่วนคำว่า ‘kalos’ นั้นมีความหมายทั้งสวยงามทางร่างกาย และมีจิตใจงามประณีตด้วย ในสายตาของชาวกรีก ความงามเกิดจากความดี สักส่วนหรือความพอดีของส่วนต่างๆ ซึ่งก็เป็นเช่นนี้กับความดีงามทางการกระทำด้วย (ความหมายเหล่านี้มีที่มาจาก Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1983))

12 ขอบฟ้าแห่งปรัชญา

ดีคืออะไร ซึ่งความเข้าใจนี้จะนำไปสู่การปฏิบัติที่ถูกต้อง แต่เพลโตเสนอทฤษฎีทางอภิปรัชญาที่มุ่งเสนอว่าความดีเป็น “สิ่ง” หนึ่งที่มีความสมบูรณ์สูงสุดและที่เป็นอยู่เองโดยไม่ขึ้นกับสิ่งใด และความรู้สูงสุดก็อยู่ที่การ “เข้าถึง” สิ่งสูงสุดนี้ด้วย “คาแห่งปัญญา”⁷ เรากล่าวได้ว่าปรัชญาของเพลโตก็เป็นผลจากการที่เพลโตครุ่นคิดเกี่ยวกับปัญหาของโสกราตีส และให้รายละเอียดอย่างพิสดารในการสร้างทฤษฎีทางอภิปรัชญามารองรับข้อเสนอต่างๆของเพลโตเอง

จะเห็นได้ว่า ถึงแม้โสกราตีสจะประสบความสำเร็จ ในการหันเหทิศทางของปรัชญาจากการศึกษาปัญหาของโลกเฉย ๆ มาสู่ปัญหาของชีวิตคน แนวทางหลักของปรัชญาทั้งสองแนวก็น่าจะเหมือนกันอยู่มากในประเด็นกว้าง ๆ คือการมุ่งหาความจริงโดยอาศัยแต่เพียงความสามารถของมนุษย์เอง จะเห็นได้ว่าไม่ว่าโสกราตีสหรือเพลโตไม่มีใครที่อ้างพลังจากสิ่งเหนือธรรมชาติหรือเทพเจ้าใด ๆ ในการเสนอความคิด ในกรณีของโสกราตีสเขาได้กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ในเรื่องอพอลโลจี (*Apology* โสกราตีสแก้คดี) ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นคำพูดของโสกราตีสเองที่เพลโตได้บันทึกไว้ เมื่อโสกราตีสถูกกล่าวหาว่า กระทำการอันเป็นการบ่อนทำลายรัฐเอเธนส์ด้วยการสอนเทพเจ้าใหม่ ๆ และบ่อนทำลายจิตใจเด็กหนุ่ม ๆ โสกราตีสกล่าวว่าเทพพยากรณ์ที่เกาะเดลฟี (Delphi) บอกเขาว่าเขาเป็นผู้ที่ฉลาดที่สุดในหมู่คนทั้งหลาย โสกราตีสเองไม่ยอมเชื่อคำพยากรณ์ดังกล่าว ด้วยเหตุนี้เขาจึงท่องเที่ยวไปยังที่ต่าง ๆ เพื่อซักถามและหาว่าใครกันแน่คือผู้ที่ฉลาดที่สุด หรือใครเป็นผู้ที่มีปัญญามากกว่าคน ผลที่โสกราตีสได้รับคือบรรดาพวกที่ชอบอ้างตนว่าเป็นผู้ทรงภูมิปัญญาต่าง ๆ นั้น แท้ที่จริงกลับถูกโสกราตีสเปิดโปงเอาว่า พวกที่ชอบอ้างตนแบบนั้น ไม่รู้ด้วยซ้ำว่าตัวเองไม่ได้เป็นผู้ทรงปัญญาอย่างที่ตนคิด การเสนอตนเป็นผู้ทรงปัญญาที่สามารถ “สอน” วิชาการต่าง ๆ ได้เพื่อเรียกร้องค่าสอนได้ถูกโสกราตีสแสดงให้เห็นว่าเป็นเพียงการสร้างภาพลวงตา⁸ ผู้คนที่โสกราตีสซักถามพอลถึงที่สุดแล้วก็แสดงให้เห็นว่าไม่มีความรู้จริง ๆ เช่นไม่รู้ว่าความกล้าหาญ ความยุติธรรม หรือความพอเหมาะพอควร คืออะไรกันแน่ ซึ่งสิ่งต่างๆ เหล่านี้เป็นสิ่งที่ชาวกรีกให้ความสนใจเป็นอย่างยิ่งว่าคืออะไรกันแน่ และทำอย่างไรผู้คนจึงจะเป็นคนกล้าหาญ ยุติธรรม และใช้ชีวิตด้วยความพอดี เป้าหมายหลักของโสกราตีสก็คือชีวิตอันเปี่ยมไปด้วยคุณธรรม ซึ่งก็เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับชีวิตอันทรงไว้ด้วยปัญญานั้นเอง

⁷ แหล่งอ้างอิงที่สำคัญในงานของเพลโตเกี่ยวกับเรื่องนี้แน่นอนว่าย่อมได้แก่ งานเรื่อง *อุดมรัฐ (Republic)* โดยเฉพาะส่วนที่เกี่ยวกับอุปมาเรื่องเส้นแบ่ง (509d - 511e) เพลโต, *อุดมรัฐ* ปรึกษา ช่างขวัญยืน แปล (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2523)

⁸ ประเด็นนี้เกี่ยวข้องกับลักษณะความคิดเฉพาะคนของโสกราตีส ที่รู้จักกันในนามว่า “Socratic elenchus” บทสนทนาของเพลโตที่บันทึกกิจกรรมอันสำคัญของโสกราตีสนี้ไว้มีหลายบทด้วยกัน แต่ที่เด่นชัดที่สุดก็มีเรื่อง *ยูไทโฟร (Euthyphro)* *ไลซิส (Lysis)* และ *เมโน (Meno)* เป็นต้น หนังสือที่เพลโตเขียนมีแปลเป็นภาษาไทยแล้วหลายเล่ม โปรดดูรายละเอียดในรายการเอกสารอ้างอิงท้ายเล่ม

ดังนั้นหน้าที่ของปรัชญาในสายตาของโสกราตีสก็คือการมุ่งมั่นหาความจริงว่าคุณธรรมคืออะไร ทั้งนี้เพื่อให้ความรู้นี้เปิดทางไปสู่ชีวิตที่ดี (eudaimonia) อันเป็นยอดปรารถนาของชาวกรีก วิธีการที่โสกราตีสใช้คือการซักถามและใช้เหตุผล ดังที่ปรากฏในบทสนทนาในยุคแรก ๆ ของเพลโต ที่มีโสกราตีสเป็นตัวนำทุกเรื่อง ภาพของปรัชญาที่ปรากฏจากผลงานเหล่านี้เป็นภาพอันทรงพลังยิ่งในโลกตะวันตก ปรัชญาคือการมุ่งมั่นเข้าหาความจริงโดยมีเหตุผลเป็นเครื่องมือ โสกราตีสเชื่อมั่นว่าความจริงดังกล่าวนี้มีมนุษย์เข้าถึงได้โดยสมบูรณ์ มีเงื่อนไขอยู่เพียงแค่มนุษย์ต้องใช้ปัญญาในทางที่ถูก ปรัชญาคือหนทางสู่ความจริง ความงาม และความดี ซึ่งทั้งสามนี้โสกราตีส มองว่าท้ายที่สุดแล้วเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน⁹

ภาพของปรัชญาดังกล่าวได้รับการยืนยันอย่างมั่นคงในงานของเพลโตเอง ในเรื่อง *อูคมรัฐ* เพลโตได้วาดภาพคนที่ถูกล่ามโซ่ตรงไว้ในถ้ำโดยให้มองเห็นแต่ผนังถ้ำ ที่ผนังถ้ำมีเงาของผู้คนและสัตว์ต่าง ๆ เดินไปมา ผู้ที่ถูกล่ามโซ่ไว้ก็จะเชื่อว่าภาพที่ตนเห็นเป็นความจริง จนกระทั่งเมื่อมีผู้พาเขาออกไปจากถ้ำไปรับรู้ความเป็นจริงตามที่มันเป็นจริง ๆ พวกเขาจึงรู้ว่าที่เคยคิดว่าเป็นความจริงมาตลอด แท้ที่จริงแล้วกลับเป็นเพียงภาพลวงตา อุปมาของเพลโตบทนี้สะท้อนให้เห็นสถานะของวิชาปรัชญาได้อย่างชัดเจน นักปรัชญาคือผู้ชี้ทางออกจากถ้ำให้แก่ผู้ที่ยังหลงผิดคิดว่าเงาที่ตนเห็นเป็นความจริง นักปรัชญาในที่นี้จึงเป็นผู้ที่นำแสงสว่างแห่งปัญญาและความเข้าใจที่ถูกต้องมาให้แก่มวลมนุษยชาติ สถานการณ์ในอุปมาเปรียบเสมือนสถานการณ์ในการศึกษาปรัชญา ซึ่งก็คือ กิจกรรมในการหาความจริงที่สามารถพาผู้ศึกษาไปสู่จุดหมายของชีวิต ซึ่งก็ได้แก่ความเข้าใจอย่างถ่องแท้ว่าความเป็นจริงเป็นอย่างไร เพลโตเสนอว่าความแท้จริงอยู่ที่สภาวะที่เป็นนิรันดรและ

⁹ ตัวอย่างเกี่ยวกับทัศนะนี้ พบในเรื่อง *ซิมโพเซียม* (Symposium) และ *เฟดรัส* (Phaedrus) ซึ่งเป็นการเสนอแนวความคิดอันเป็นแบบฉบับเฉพาะของเพลโตที่เด่นชัดที่สุด ไม่แพ้ใน *อูคมรัฐ* งานทั้งสามนี้ถือว่าเป็นงานในยุคกลางของเพลโต ซึ่งมีลักษณะเฉพาะคือเป็นการเสนอทฤษฎีเกี่ยวกับแบบอย่างเด่นชัด และเพลโตยังไม่คุ้นเคยกับปัญหาต่างๆที่นักทฤษฎีวิภาษวิทยาแบบของเขา อย่างเช่นที่ปรากฏในงานยุคหลัง เช่นเรื่อง *โซฟิสต์* (Sophist) หรือ *พาร์เมนิดีส* (Parmenides) ซึ่งในเรื่องแรกเพลโตให้โสกราตีสอยู่ในวัยหนุ่มและสนทนาปรัชญากับผู้ที่มีชื่อในบทสนทนาว่า “ผู้มาเยือนจากเอเลีย” (Eleatic Stranger) และเนื้อหาของบทสนทนาเป็นปัญหาอันซับซ้อนเกี่ยวกับสิ่งที่มียุติและสิ่งที่ไม่มียุติ ส่วนในเรื่อง *พาร์เมนิดีส* นั้นโสกราตีสก็อยู่ในวัยหนุ่มเช่นเดียวกันและสนทนากับพาร์เมนิดีสซึ่งในเรื่องนี้เป็นนักปรัชญาผู้ใหญ่ที่มีชื่อเสียง หัวข้อที่สนทนากันก็เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับปัญหาที่เกิดขึ้นจากทฤษฎีของแบบของเพลโตเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งปัญหาว่าด้วย “บุคคลที่สาม” (The Third Man Argument) ซึ่งในทฤษฎีแบบนี้มีปัญหาว่า แบบของคุณสมบัติประการหนึ่งจะมีคุณสมบัตินั้นๆหรือไม่ และถ้าจะมีแบบอีกแบบหนึ่งที่แบบนั้นเองมีส่วนร่วมเช่นเดียวกับสิ่งที่ทั่วไปที่มีส่วนร่วมในแบบ เมื่อสิ่งนั้นมีคุณสมบัติอย่างใดอย่างหนึ่งหรือไม่ ปัญหาที่เพลโตไม่ได้เสนอทางออกไว้ในบทสนทนาเรื่องนี้ และดูเหมือนว่าจะเป็นปัญหาที่เพลโตไม่สามารถหาทางออกที่น่าพอใจได้ รายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องนี้โปรดดู Gregory Vlastos, “Plato’s Third Man Argument (Parm. 132A1-B2): Text and Logic” ใน Gregory Vlastos, *Platonic Studies* 2nd. ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973), หน้า 342 ถึง 365.

สมบูรณ์แบบในทุกด้าน ดังนั้นภารกิจของปรัชญาหรือที่เพลโตเรียกในภาษากรีกว่า 'dialektike' (การเข้าถึงความจริงที่แท้) จึงเป็นเป้าหมายสูงสุดของมนุษย์¹⁰

แนวทางของปรัชญากรีกในการแสวงหาความแท้จริงนี้ ได้รับการสืบทอดจากเพลโตสู่ศิษย์คนสำคัญของตนคืออริสโตเติล ถึงแม้ว่าในรายละเอียดเพลโตและอริสโตเติลจะมีความเห็นที่แตกต่างกันมากในหลายๆด้าน แต่ทั้งสองก็ยังเชื่อมั่นว่าปรัชญาเป็นหนทางที่จะเข้าถึงความจริงแท้ได้อันเป็นความเชื่อมั่นหลักของปรัชญากรีกตั้งแต่เธลีสเป็นต้นมา อริสโตเติลไม่เชื่อว่าความจริงแท้เป็นสิ่งที่อยู่พ้นจากโลกนี้ที่รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส หากทว่าเป็นสิ่งต่างๆที่ปรากฏรูปร่างอยู่แก่การรับรู้ ซึ่งก็ได้แก่ปัจเจกวัตถุทั้งหลายทั้งปวง¹¹ ในความคิดของอริสโตเติลโลกที่แท้จริงคือโลกแห่งธรรมชาติ และแก่นแท้แห่งความเป็นจริงของสรรพสิ่งก็อยู่กับแต่ละสิ่งนั่นเอง เราอาจกล่าวได้ว่าความคิดของอริสโตเติลเป็นความคิดของกรีกโบราณที่ได้พัฒนามาจนถึงระดับสูงสุด¹² และแนวคิดดังกล่าวก็ยังมีอิทธิพลเป็นอันมากในปัจจุบัน ภาพของกิจกรรมทางปรัชญาในสายตาของอริสโตเติลคือ การมุ่งมั่นหาความจริงโดยไม่ลดละ โดยอาศัยเครื่องมือที่มนุษย์มีอยู่แล้วคือประสาทสัมผัสและเหตุผล อริสโตเติลสอนว่าเรารู้ความจริงที่ว่ามนุษย์เป็นสัตว์ที่มีเหตุผลก็โดยการคิดแยกแยะเอามนุษย์ออกมาจากสัตว์ประเภทอื่นๆ แล้วดูว่าอะไรเป็นคุณสมบัติที่จำเป็นและเพียงพอที่จะแยกมนุษย์ออกมาจากสัตว์ประเภทอื่นได้ หนทางที่จะรู้ได้ว่ามนุษย์มีคุณสมบัติพิเศษดังกล่าวอย่างไรก็ด้วยการใช้ประสบการณ์¹³

ถึงแม้ว่าอริสโตเติลจะมีความคิดเห็นแตกต่างจากอาจารย์ของตนมากเพียงใดก็ตาม นักปรัชญาทั้งคู่มิได้พยายามหาคำตอบของคำถามเดียวกัน นั่นคือคำถามที่ว่าแท้ที่จริงแล้วสภาวะของสิ่งต่างๆเป็นอย่างไร

¹⁰Dialektike (คำๆนี้เป็นรากศัพท์ของคำว่า dialectics ในภาษาอังกฤษ) เป็นหนทางแสวงหาความรู้ความจริงที่สูงสุดในปรัชญาของเพลโต เป็นหนทางเดียวที่จะเข้าถึงความรู้เกี่ยวกับแบบได้ ในปรัชญาของเพลโตหมายถึงการหาความรู้ด้วยการใช้เหตุผลและด้วยการพูดคุยโต้เถียง ซึ่งเป็นกิจกรรมของปรัชญาโดยเฉพาะ ในเรื่อง *Republics* เพลโตได้พูดถึงการหาความรู้ชนิดนี้ว่าเป็นการหาความรู้ของสิ่งที่สูงสุดและเป็นจริงมากที่สุด แนวคิดนี้ปรากฏอยู่ในอุปมาเรื่องเส้นแบ่งใน *อุดมรัฐ* (509d-511e)

¹¹งานชิ้นสำคัญของอริสโตเติลเรื่อง *Categories* เกี่ยวกับทัศนะด้านสิ่งที่เป็นจริง ในหนังสือเล่มนี้อริสโตเติลเสนอความคิดว่าปัจเจกวัตถุคือตัวความจริงแท้ แต่อย่างไรก็ตามในงานที่เชื่อกันว่าเป็นงานระยะหลังของอริสโตเติลคือ *Metaphysics* (โดยเฉพาะเล่ม Z) อริสโตเติลเสนอว่าความจริงแท้คือ "สสารดะ" ของสรรพสิ่ง ไม่ใช่ตัวสิ่งแต่ละสิ่งเอง เรื่องนี้ยังคงเป็นปัญหาสำคัญปัญหาหนึ่งในการศึกษาความคิดของอริสโตเติล แต่ถึงแม้ว่าอริสโตเติลอาจจะเสนอว่าความจริงแท้อยู่ที่สสารดะ สสารดะนี้ก็สภาวะที่อยู่กับปัจเจกวัตถุ ไม่ใช่ตัวสภาวะล้วนๆที่อยู่โดยเอกเทศอย่างที่เพลโตคิด

¹²แนวคิดที่ว่าความคิดของอริสโตเติลเป็นสุดยอดของวิวัฒนาการของความคิดทางปรัชญาของกรีกพบได้ใน W.T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, (London: Macmillan, 1965) หนังสือเล่มนี้แปลเป็นไทยแล้วได้แก่ ดับบลิว. ที. สเตซ, *ปรัชญากรีก* ปรีชา ช่างขวัญยืน แปล, (กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2514).

¹³รายละเอียดดูได้ใน J. L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher* (Oxford: Oxford University Press, 1981), บทที่ 8 หน้า 107-115.

ถึงแม้ว่าการเข้าถึงสภาวะนี้จะเป็นเรื่องที่ยากเย็นเพียงใด แต่ปรัชญากรีกในฐานะที่เป็นความพยายามของมนุษย์เองก็ไม่ย่อท้อและเชื่อมั่นอยู่ว่ามนุษย์จะเข้าใจความจริงขึ้นเรื่อยๆ ความพยายามต่อสู้เพื่อสิ่งที่สูงส่งและดีงามเช่นนี้เป็นลักษณะสำคัญของชาวกรีกโบราณ มนุษย์ในความคิดของกรีกโบราณอาจจะไม่มีพลังอำนาจหรือความสามารถเทียบเท่าเทพเจ้า แต่มนุษย์ก็ยังรักที่จะต่อสู้เพื่อเอาชนะอุปสรรคอันเนื่องมาจากความเป็นมนุษย์เอง ทั้งนี้ก็เพื่อมุ่งไปสู่จุดหมายสูงสุดคือ eudaimonia หรือชีวิตที่สมบูรณ์แบบนั่นเอง¹⁴ มนุษย์พยายามมุ่งมั่นที่จะเป็นเทพ ถึงแม้รู้อยู่ว่าเป็นไปไม่ได้ก็ตาม ความคิดนี้เราจะพบว่าเป็นความคิดที่แฝงตัวอยู่ในความคิดของชาวกรีกโดยทั่วไป และความคิดนี้ก็เป็นที่อธิบายว่าทำไมนักปรัชญาหรือ “ผู้รักความรู้” (ตามคำในภาษากรีก philosophos ที่พิธาโกรัสใช้¹⁵) จึงมุ่งมั่นที่จะเข้าถึงสภาวะอันสมบูรณ์และเป็นนิรันดร์ สภาวะดังกล่าวก็ได้แก่สภาวะของเทพนั่นเอง

อริสโตเติลได้กล่าวถึงชีวิตอันเป็นอุดมคติของมนุษย์อันเป็นเป้าหมายของการดำรงอยู่ของปรัชญาไว้ น่าฟังมาก ดังจะเห็นต่อไปนี้:-

ชีวิตเช่นนั้น [คือชีวิตอุดมคติที่แบบสนิทกับสภาวะธรรม อันเป็นชีวิตของเทพ] จะเป็นชีวิตที่พ้นจากมนุษย์ ทั้งนี้เพราะการดำรงชีวิตเช่นนั้นไม่ใช่การมีชีวิตอยู่แบบมนุษย์ แต่เป็นการที่มีบางสิ่งบางอย่างอันเป็นทิพย์อยู่ในชีวิตของผู้ที่ดำรงชีวิตแบบนั้น และเนื่องจากสิ่งอันเป็นทิพย์ดังกล่าวเหนือกว่าธรรมชาติของมนุษย์ที่ประกอบขึ้นด้วยธาตุต่างๆ กิจกรรมของเทพ [คือการเข้าถึงสภาวะอันเป็นนิรันดร์] ก็ย่อมเหนือกว่ากิจกรรมใดๆ ของมนุษย์ ไม่ว่ากิจกรรมของมนุษย์นั้นจะดีเลิศเพียงใด เพราะฉะนั้นถ้าเหตุผลเป็นสิ่งอันเป็นทิพย์ ก็ย่อมหมายความว่าชีวิตที่เปี่ยมไปด้วยเหตุผลเป็นชีวิตที่เป็นทิพย์เมื่อเปรียบกับชีวิตของมนุษย์

แต่เราต้องไม่คิดถึงแต่เพียงสิ่งต่างๆ ของมนุษย์เองเท่านั้น เนื่องจากการที่เราเป็นมนุษย์อย่างทีบางคนแนะนำ หรือคิดถึงแต่เพียงสิ่งที่ต้องตาย เนื่องจากเราทุกคนต้องตาย เราจึงต้องพยายามทำตัวของเราเองให้เป็นอมตะเท่าที่เราจะสามารถทำได้ และเราต้องทำทุกสิ่งที่เป็นไปได้เพื่อที่จะดำรงชีพตามแนวทางของสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับเรา [ได้แก่ nous หรือเหตุผล] ทั้งนี้ก็เพราะว่าไม่ว่าสิ่งที่ดีนั้นจะเล็กน้อยเพียงใด แต่สิ่งนั้นก็ยิ่งเหนือสิ่งอื่นใดทั้งมวลในด้านพลังอำนาจและคุณค่า

¹⁴ คำว่า ‘eudaimonia’ มีความหมายว่าความสุข หรือความมีโชคลาภอันประเสริฐอันเนื่องมาจากพรของเทพเจ้า คำๆ นี้เกิดจากการผสมกันระหว่างคำว่า ‘eu’ และ ‘daimon’ คำแรกแปลว่า ‘อย่างดี’ และคำหลังแปลว่า ‘เทพ’ (Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*)

¹⁵ คำๆ นี้มาจากคำกรีกสองคำคือ ‘philein’ ซึ่งแปลว่า ‘รัก’ หรือ ‘ชอบ’ กับ ‘sophos’ ซึ่งแปลว่า ‘ปัญญา’ หรือ ‘ความรู้’

อันที่จริงดูเหมือนว่าการเป็นมนุษย์คือการที่สิ่งสิ่งนี้มีอำนาจเหนือสิ่งอื่น ๆ และสิ่งนี้ก็มีส่วนที่ดีที่สุดในชีวิตเอง ดังนั้นจะเป็นเรื่องแปลกมากถ้าใครคนหนึ่งจะไม่เลือกชีวิตของตัวเอง หากไปเลือกใช้ชีวิตของสิ่งอื่น สิ่งที่เรากล่าวไว้แต่ต้นนำมาใช้ได้ในกรณีนี้ คือทุกสิ่งทุกอย่างจะพบว่าสิ่งที่ดีที่สุดและพึงปรารถนาที่สุดสำหรับตัวเองก็คือสิ่งที่เป็นของตัวเองจริงๆ ดังนั้นสำหรับมนุษย์แล้วชีวิตอันเต็มเปี่ยมไปด้วยเหตุผลจึงเป็นชีวิตที่ดีที่สุดและพึงปรารถนามากที่สุด (เพราะเหตุผลคือความเป็นมนุษย์มากกว่าสิ่งอื่นใด) และด้วยเหตุนี้เองชีวิตของเหตุผลจึงเป็นชีวิตที่มีความสุขที่สุดด้วย¹⁶

ชีวิตที่ดีที่สุดของมนุษย์ก็คือชีวิตแห่งปรัชญานั้นเอง เพราะปรัชญาคือกระบวนการใช้เหตุผลเพื่อหาความจริงอย่างที่ได้กล่าวมาแล้ว ข้อความที่ยกมาของอริสโตเติลนี้แสดงให้เห็นว่าปรัชญามีความสำคัญเพียงใดต่อมนุษย์ ถึงแม้ว่าอำนาจของเหตุผลมนุษย์จะมีอยู่เพียงน้อยนิด แต่นั่นก็มิได้ทำให้นักคิดกรีกย่อท้อ หรือมิได้เป็นอุปสรรคที่ทำให้มนุษย์หยุดหรือควรหยุดการกระทำเพื่อให้บรรลุถึงชีวิตอันเป็นอุดมคติดังกล่าว¹⁷

สรุปทิศทางของปรัชญากรีก

จากที่ได้บรรยายมาคงพอสรุปได้ว่า ทิศทางของปรัชญากรีกเน้นหนักไปที่ความพยายามของมนุษย์ที่จะเข้าถึงแก่นแท้ของความเป็นจริงโดยอิงอาศัยความสามารถของมนุษย์เองทั้งสิ้น การกิจของปรัชญาใน

¹⁶Aristotle, *Nicomachean Ethics* X.7 1177b26.

¹⁷เป็นที่เข้าใจกันโดยทั่วไปว่า ปรัชญากรีกหลังจากอริสโตเติลได้สูญเสียพลังและความมีชีวิตชีวาอันเป็นลักษณะเฉพาะของปรัชญากรีกนับตั้งแต่ธาไลสไปมากมาช นักปรัชญากรีกรุ่นหลังจากอริสโตเติลเป็นต้นมา มักให้ความสำคัญแก่รหัสยลัทธิ หรือแนวทางการแก้ปัญหาชีวิตหรือการหาทางหลุดพ้นจากความทุกข์ มากกว่าการพยายามเข้าใจธรรมชาติ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดก็ได้แก่นักปรัชญากรีกที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในยุคนี้ ได้แก่โพลไคโนส ซึ่งผมได้อภิปรายแนวคิดของเขาไว้อย่างละเอียดพอสมควรในบทนี้ โพลไคโนสเป็นตัวอย่างที่ดีในแง่นี้เนื่องจากในความคิดของเขา ปัญญาหรือเหตุผลไม่สามารถเข้าถึงความเป็นจริงที่แท้ได้ แต่ความเป็นจริงดังกล่าวนี้เข้าถึงได้ด้วยกระบวนการอื่นที่ไม่ใช่เหตุผล เช่นการมีสมาธิหรือการมีภาพหรือนิมิตของความเป็นจริงนั้น ทั้งหมดนี้อาจเนื่องมาจากว่า นักปรัชญาชาวกรีกเริ่มมองเห็นว่า ความพยายามที่เริ่มมาตั้งแต่ธาไลสนั้นไม่สามารถประสบความสำเร็จถึงที่สุดได้ และประกอบกับสภาวะสังคมของชาวกรีกต้องประสบกับความพ่ายแพ้ติด ๆ กัน นับตั้งแต่แพ้แก่ชาวมาซิโดเนียและในภายหลังนครรัฐของกรีกทั้งหมดก็ตกอยู่เป็นส่วนหนึ่งของจักรวรรดิโรมัน อาจกล่าวได้ว่าพลังความคิดอันเป็นของกรีกโดยตรงนั้น มีส่วนเป็นอย่างมากที่เกิดจากสภาพสังคมแบบนครรัฐที่พลเมืองทุกคนมีส่วนร่วมในการปกครอง แต่ในการปกครองแบบจักรวรรดินั้น ความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียวกับส่วนรวมได้สูญสลายไป ทำให้นักปรัชญาเริ่มตระหนักถึงความสัมพันธ์ระหว่างความคิดของเขากับความเป็นจริงภายนอก ในแง่ที่ว่าปรัชญาน่าจะมิบทบาทในการแก้ปัญหาของสังคมได้มากกว่าที่เคยเป็นมา นอกจากนี้การที่จักรวรรดิขยายขอบเขตออกไปจนทำให้มีการติดต่อกับแนวความคิดแบบอื่นๆ โดยเฉพาะที่มาจากทางตะวันออก ความคิดแบบกรีกดั้งเดิมก็อาจจะได้รับอิทธิพลและเปลี่ยนรูปเปลี่ยนร่างไป ดังที่ปรากฏในงานของโพลไคโนส

สายตาของนักคิดกรีกอยู่ที่นี้เอง คือผู้ที่รักความรู้จะไม่ไปพึ่งอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติเพื่อให้ตนเองเข้าถึงสภาวะธรรม นักปรัชญาของกรีกอาจจะยังบูชาเช่นสรวงเทพเจ้าเช่นซุสหรือเฮราอยู่ (เช่นเดียวกับนักปรัชญาสมัยใหม่ที่อาจจะยังเดินเข้าโบสถ์หรือทำพิธีกรรมต่าง ๆ ตามประเพณีอยู่) แต่ที่สำคัญก็คือเขาทำกิจกรรมเหล่านั้นด้วยความรู้สำนึกเต็มเปี่ยมว่าเทพเจ้าถึงแม้จะมีจริงก็ไม่อาจช่วยให้มนุษย์เกิด “ความเข้าใจ” ขึ้นมาได้ นั่นคือเทพไม่อาจช่วยให้มนุษย์เข้าถึงอุดมคติสูงสุดได้ การบูชาเช่นสรวงต่าง ๆ อาจเป็นกิจกรรมที่นักปรัชญาทำลงไปตามพิธีการ หาได้ทำลงไปเพราะความเชื่อไม่ ซึ่งก็มีนักปรัชญากรีกหลายกลุ่ม (เช่นพวก Cynics หรืออื่น ๆ) ที่ปฏิเสธพิธีกรรมดังกล่าวโดยสิ้นเชิง นอกจากนี้จากที่เราได้สำรวจความคิดของนักปรัชญา เช่นเธลีส โสกราตีส เปลโด และอริสโตเติล เราก็คพบว่าอาวุธหลักที่นักปรัชญาใช้ในการเข้าหาความเป็นจริงก็คือความคิดหรือเหตุผลที่มนุษย์มีกันทุกคน ซึ่งอริสโตเติลก็ได้กล่าวไว้ว่าเหตุผลนี้เองที่เป็นแก่นแท้หรือสารัตถะของมนุษย์ นักปรัชญากรีกบางคนในยุคหลังเช่นโพลไคนัสอาจจะสอนว่าการเข้าถึงความจริงเนื้อแท้ไม่อาจใช้ความคิดหรือเหตุผลได้โดยตลอด โพลไคนัสมีความคิดว่าการเข้าถึงความจริงดังกล่าวนี้จะกระทำได้ก็แค่โดยการ “ใคร่ครวญไตร่ตรอง” (contemplation) แต่อย่างไรก็ตามในท้ายที่สุดแล้วความเป็นจริงจะเข้าถึงได้ก็ต่อเมื่อจิตสลัดตัวเองออกจากการมีความคิดใดๆ และเข้าถึงสิ่งที่โพลไคนัสเรียกว่า “The One”¹⁸ อันเป็นที่มาหรือบ่อเกิดของสรรพสิ่งทั้งหมด¹⁹ The One ของโพลไคนัสนี้อยู่พ้นจากขอบเขตของการใช้ภาษาอธิบายหรือทำความเข้าใจ นั่นคือการเข้าถึงแก่นสัจธรรมของโพลไคนัสนี้ไม่ใช่เหตุผลหรือภาษาเป็นสื่อ ด้วยเหตุนี้ The One จึงเป็นสิ่งที่ไม่อาจอธิบายได้ ซึ่งก็หมายความว่าเหตุผลมนุษย์ใช้ไม่ได้ในการเข้าถึงสิ่งจริงแท้ของโพลไคนัส อย่างไรก็ตามการเข้าถึงความจริงแท้แบบของโพลไคนัสนี้เป็นความคิดที่ไม่ใช่กระแสหลักของความคิดกรีก อย่างน้อยก็ในช่วงที่ความคิดของอริสโตเติลยังมีอิทธิพลอยู่ การที่สภาพความคิดของชาวกรีกเปลี่ยนจากการคิดด้วยเหตุผลในเพลโตหรืออริสโตเติล มาเป็นการคิดแบบโพลไคนัสนี้มีนักวิชาการบางคนเสนอว่าเป็นสัญญาณที่แสดงว่าพลังทางปัญญาของชาวกรีกได้เสื่อมถอยลงไปแล้ว²⁰

สถาบันวิทยบริการ

¹⁸ คำๆ นี้แปลตรงตัวมาจากภาษากรีกว่า ‘to hen’ ซึ่งเป็นคำที่ดูเหมือนจะแปลง่ายแต่ที่จริงแล้วหาคำในภาษาไทยที่ตรงกับคำนี้จริงๆ ยากมาก คำไทยที่คิดได้ในขณะนี้คือ “สิ่งหนึ่งเดี่ยวนั้น” ซึ่งก็ไม่ตรงนักเพราะ The One มีความหมายกว้างกว่า “สิ่ง” ในภาษาไทยเนื่องจาก The One คือทุกสิ่งทุกอย่างทั้งที่มีและไม่มีตัวตน จึงไม่เป็นเพียงแค่สิ่งหนึ่งสิ่ง แต่เป็นทุกสิ่งทุกอย่างด้วย อย่างไรก็ตามคำแปลนี้ก็เก็บรักษาความหมายหลักของ The One ไว้ตรงที่ว่าเป็นสภาวะที่เป็นหนึ่งเท่านั้น

¹⁹ โพลไคนัสกล่าวว่า สิ่งทั้งหมดเกิดจาก The One เนื่องจากสิ่งที่สมบูรณ์ย่อมสร้างสิ่งต่างๆ ขึ้นมาเองโดยธรรมชาติ เช่นเดียวกับสิ่งมีชีวิตทั้งหลายที่เมื่อถึงวัยอันควรก็ยอมให้กำเนิดแก่สิ่งอื่นๆ (รายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องนี้โปรดดู Dominic J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads* (Oxford: Clarendon Press, 1993) โดยเฉพาะหน้า 62-69.

²⁰ เช่น W.T. Stace ใน *A Critical History of Greek Philosophy* แปลโดยปรีชา ช้างขวัญยืน

เราจะพบว่า ความมุ่งมั่นของนักคิดชาวกรีกในกระแสหลักที่ต้องการเข้าถึงความเป็นจริง โดยอาศัยความสามารถที่มนุษย์มีทุกคน เป็นสิ่งที่กำหนดทิศทางของปรัชญาตะวันตกสืบมาจนถึงปัจจุบัน ความเชื่อมั่นในพลังของความคิดนี้เป็นเหตุให้การอุปถัมภ์แก่เทพเป็นเรื่อนำหัวเราะ หรือการใช้วิธีการหาความจริงทางอื่น เช่นการใช้ความรู้สึกส่วนบุคคลก็เป็นวิธีเข้าถึงความจริงที่ไม่อาจยอมรับได้ ปรัชญากรีกมีพื้นฐานอยู่ที่ความเชื่อมั่นว่าเหตุผลเป็นหนทางที่มนุษย์จะเข้าถึงความจริงแท้ได้ ด้วยเหตุนี้จึงเป็นสิ่งเป็นไปได้ว่าจะมีมนุษย์คนหนึ่งเหนือกว่ามนุษย์คนอื่น ๆ การเข้าถึงความรู้และความจริงจะต้องเป็นกิจกรรมที่คนทุกคนโดยเนื้อแท้แล้วทำได้ทุกคน เมื่อเป็นเช่นนี้การพึ่งพาผู้ที่อ้างตนว่ามีหนทางเข้าถึงความจริงแท้ที่ไม่ใช่เหตุผลจึงสวนทางกับทิศทางของปรัชญากรีกโดยตรง ซึ่งก็ย่อมรวมถึงทิศทางของปรัชญาตะวันตกด้วย

ปรัชญาสมัยใหม่: การค้นหาความแน่นอน

ปรัชญากรีกมุ่งหาความจริงด้วยอำนาจความคิดของมนุษย์ แต่พลังของชาวตะวันตกในการค้นหาความจริงด้วยความเชื่อมั่นเช่นนี้ ต้องหยุดลงชั่วคราว และหลีกเลี่ยงให้แก่อำนาจของคริสตจักรที่ก้าวขึ้นมามีอำนาจแทนที่จักรวรรดิโรมันที่ได้ล่มสลายไปเมื่อกลางคริสตศตวรรษที่ห้า เมื่อจักรพรรดิคอนสแตนตินทรงรับนับถือคริสตศาสนาในศตวรรษที่สี่ ศาสนานี้จึงกลายเป็นศาสนาประจำชาติของโรมหลังจากที่ต้องหลบอยู่ใต้ดินมาเป็นเวลาหลายร้อยปี ข้อแตกต่างที่เห็นได้ชัดระหว่างวิถีคิดแบบชาวกรีกกับวิถีคิดแบบชาวคริสต์ก็คือ ชาวคริสต์อาศัยศรัทธาเป็นตัวนำหน้าความคิด การครอบงำของคริสตศาสนาทำให้พลังความคิดอันเป็นมรดกของชาวกรีกเสื่อมคลายลง ซึ่งเหตุการณ์ที่บอกเรื่องนี้ได้อย่างชัดเจนคือการที่จักรพรรดิเจสดีเนียนแห่งจักรวรรดิโรมันตะวันออก ทรงสั่งปิดวิทยาลัยอะแคเดมีที่เปลาโดก่อตั้งขึ้นในกรุงเอเธนส์ในราวศตวรรษที่ห้าก่อนคริสตศักราช นับว่าวิทยาลัยดังกล่าวมีอายุกว่าแปดร้อยปีเมื่อถูกสั่งปิด สภาพการณ์ของปรัชญาในยุคนั้นจนถึงการเปิดตัวของโลกตะวันตกอีกครั้งหนึ่งในสมัยฟื้นฟูศิลปวิทยาหรือ Renaissance อาจเรียกได้ว่าตกอยู่ภายใต้ความเชื่อทางศาสนาโดยสิ้นเชิง สิ่งบอกเหตุที่เห็นได้ชัดก็คือว่า ตั้งแต่สมัยกลางคอนตันมาจนถึงราวคริสตศตวรรษที่สิบสอง ตัวบทของปรัชญากรีกที่มีหลงเหลืออยู่ในยุโรปมีเพียงตำราทางตรรกวิทยาของอริสโตเติล ได้แก่เรื่อง *Categories* และ *On Interpretation* และบทสนทนาเรื่องไทเมอัสของเพลโตเท่านั้น²¹ ถึง

²¹งานทั้งสองชิ้นแรกของอริสโตเติลเป็นผลงานการแปลของไบเอเธียสภายใต้ชื่อว่า *Logica vetus* ต่อมาในปี ค.ศ. 1128 เจมส์แห่งเวนิสได้แปลงานทางตรรกวิทยาที่เหลือ ได้แก่ *Analytics*, *Topics* และ *Sophistical Arguments* และเผยแพร่ในชื่อว่า *Logica nova* (Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Vol. II Mediaeval Philosophy, Part I Augustine to Bonaventure* (Garden City, NY: Image Books, 1962) หน้า 232 ส่วนเรื่องไทเมอัสของเพลโตนั้น เป็นที่รู้จักกันในโลกตะวันตกที่พูดภาษาละตินตั้งแต่แรกเริ่มโดยการแปลของซีโรและกาลซีเดียส ต่อมาในคริสตศตวรรษที่สิบสองงานอื่นๆ ได้แก่เมโนและเพโตจึงมีผู้แปลเป็นละตินโดยเฮนริคัส อริสตีปัส (Frederick

แม้ว่าพลังความคิดและการใช้เหตุผลจะยังคงอยู่ในยุคกลางก็ตาม แต่การโต้เถียงดังกล่าวก็เป็นไปภายในกรอบความเชื่อหลักของศาสนาคริสต์ที่วางไว้โดยเหล่าบาทหลวงที่ครองอำนาจอยู่เท่านั้น ปรัชญาตะวันตกในยุคนี้จึงมีทิศทางไปในทางที่เดินตามหลังศรัทธาทฤษฎีศาสนา การมุ่งมั่นหาความจริงโดยปฏิเสธศาสนาหรือความเชื่อที่รัฐสนับสนุนอย่างไม่กลัวเกรงต้องหลีกเลี่ยงให้แก่ปรัชญาที่ทำหน้าที่รับใช้ศาสนา

อย่างไรก็ตามเราอาจกล่าวได้ว่า การครอบงำทางความคิดของคริสตศาสนาอาจเป็นสาเหตุทางอ้อมให้นักคิดทั้งหลายพยายามแสวงหาความจริง โดยย้อนกลับมาสำรวจและวิพากษ์การอ้างความจริงของศาสนา แต่การกระทำดังกล่าวในเบื้องต้นก็ยังแฝงอยู่ด้วยความเกรงกลัวต่ออำนาจทางโลกของศาสนา นักคิดหรือนักปรัชญาหลายคนอาจเป็นคริสตศาสนิกชนที่เคร่งครัด แต่พวกเขาก็ไม่ยอมหยุดอยู่ที่การใช้ศรัทธาหรือคำกล่าวในคัมภีร์มาเป็นข้ออ้างในการหาความจริง นักปรัชญาที่มีชื่อเสียงในยุคกลางเช่นนักบุญอันเซลม (St. Anselm) หรือนักบุญโทมัส อควินัส (St. Thomas Aquinas) ต่างเชื่อมั่นว่าเหตุผลของมนุษย์สามารถหยั่งลงหาความเป็นจริงได้ และด้วยเหตุผลนี้เองที่ทำให้มนุษย์สามารถ “มองเห็น” ได้ว่าความจริงในศาสนาเป็นความจริงตามธรรมชาติจริงๆ เนื่องจากพระเจ้าในศาสนาคริสต์เป็นที่มาของความมีอยู่ของสรรพสิ่ง อันเซลมและอควินัสจึงเสนอด้วยหนทางที่แตกต่างกันว่า เหตุผลเป็นรากฐานให้แก่ความมั่นใจในความเป็นจริงของพระเจ้า²² ดังนั้นพลังความคิดของชาวกรีกดูเหมือนมิได้เสื่อมถอยลงไปมากมายเลย เพียงแต่ว่าการใช้

Copleston, *A History of Philosophy, Vol. II Mediaeval Philosophy, Part I Augustine to Bonaventure*, หน้า 343.

²² ทั้งอันเซลมและอควินัสต่างก็ได้เสนอแนวทางในการใช้เหตุผลพิสูจน์ว่าพระเจ้ามีอยู่จริงด้วย แต่วิธีการนำเสนอความคิดของทั้งสองแตกต่างกันราวกับหน้ามือและหลังมือ อันเซลมเสนอว่าพระเจ้ามีอยู่จริงเนื่องจากในทศมหรือ conception เกี่ยวกับพระเจ้าจำต้องมีโททศนเกี่ยวกับความมีอยู่เสมอไป ทั้งนี้เนื่องจากการคิดถึงพระเจ้าโดยไม่มีมโนทศนเกี่ยวกับความมีอยู่นั้นเป็นการคิดที่ขัดแย้งกันในตัว เพราะพระเจ้าโดยนิยามเป็นสิ่งสมบูรณ์สูงสุดซึ่งไม่มีอะไรสมบูรณ์ยิ่งกว่า ดังนั้นสิ่งที่สมบูรณ์สูงสุดนี้จึงต้องเป็นสิ่งที่อยู่จริงอย่างแท้จริงไม่พ้น เพราะถ้าไม่มีอยู่จริงก็จะเป็นสิ่ง *สมบูรณ์* ไปไม่ได้ จะเห็นได้ว่าการอ้างเหตุผลของอันเซลมไม่ได้ใช้ข้ออ้างอื่นใดเลยนอกจากนิยามของพระเจ้าซึ่งเป็นที่ยอมรับกัน ในทางตรงข้ามการอ้างเหตุผลของอควินัสไม่มีการใช้นิยามหรือการวิเคราะห์มโนทศนอย่างในอันเซลม อควินัสเสนอว่าพระเจ้าจำต้องมีอยู่จริงเพราะการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงใด ๆ จำต้องมีสาเหตุของการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงนั้น และสาเหตุนี้ก็ต้องเป็นสาเหตุแรก ของการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลง ทั้งนี้ก็เพราะว่าหากไม่มีสาเหตุดังกล่าวแล้ว จะเข้าใจไม่ได้เลยว่าการเปลี่ยนแปลงต่างๆที่ปรากฏอยู่ในธรรมชาติเป็นไปได้อย่างไรเพราะการอธิบายสาเหตุจะดำเนินไปได้เรื่อย ๆ อย่างไม่จบสิ้น อควินัสจึงสรุปว่าสาเหตุแรกดังกล่าวนี้เป็นที่รู้จักกันในนามว่า “พระเจ้า” นั่นเอง วงการปรัชญารู้จักการอ้างเหตุผลแบบของอันเซลมว่า Ontological Argument และแบบของอควินัสว่า Cosmological Argument ถึงแม้ว่าการอ้างเหตุผลของทั้งสองจะแตกต่างกัน แต่ลักษณะสำคัญที่มีร่วมกันก็คือ ทั้งสองมิได้ใช้อำนาจของศาสนจักร หรือการอ้างว่าคัมภีร์เป็นวจนะของพระเจ้ามาบังคับให้คนเชื่อ แต่ทั้งสองใช้เหตุผลล้วน ๆ เพื่อให้ผู้ที่ติดตามเกิดความเห็นคล้อยตามข้อสรุป ด้วยเหตุนี้จึงถือกันว่าทั้งอันเซลมและอควินัสเป็นนักปรัชญา และเนื่องจากการอ้างเหตุผลของทั้งสองนี้มีอิทธิพลอย่างใหญ่หลวงต่อวงการปรัชญาของโลกตะวันตก

เหตุผลของนักคิดยุคกลางเป็นไปเพื่อวางรากฐานให้แก่ศรัทธาในศาสนา ความเชื่อมั่นในพลังของเหตุผลมิได้หายไปไหนในยุคนี้ หากแต่ไปมีพลังอยู่ในการมุ่งแสดงว่าศรัทธาทางศาสนาของคนเป็นความจริงที่มีได้วางอยู่บนศรัทธาเท่านั้น แต่ยังเป็นความจริงที่พิสูจน์ได้ทำหยาได้เสมอ ดังที่ไอควินส์ได้กล่าวไว้ว่างานของเขาในการเสนอคำอธิบายหรือเหตุผลว่าทำไมพระเจ้าจึงจำต้องมีอยู่จริงเป็นไปตามหลักของ “วิทยาศาสตร์” ซึ่งในสมัยนั้นก็คือการเสนอความเป็นจริงของธรรมชาติโดยใช้วิธีการที่มีอยู่ในเวลานั้นและเป็นวิธีการที่เชื่อมั่นว่าถูกต้อง²³

ถึงแม้ว่าพลังของเหตุผลแท้ที่จริงแล้วจะไม่ได้หดหายไปไหนเสียทีเดียว คำสอนของศาสนาคริสต์ก็ยังคงเป็นปรากฏที่ขวางกั้นมิให้การค้นคว้าวิจัยดำเนินไปได้อย่างอิสระ นี่เป็นเหตุให้นักคิดในรุ่นต่อมาเริ่มท้าทายอำนาจของศาสนจักรเพิ่มมากขึ้น เมื่ออำนาจทางเศรษฐกิจเริ่มตกอยู่ในมือของชนชั้นใหม่ของสังคมคือผู้ที่ประกอบการค้าหรืออาชีพส่วนตัว นักคิดในโลกตะวันตกก็เริ่มคิดว่าเหตุผลสามารถเข้าถึงความจริงได้โดยไม่ต้องอิงอาศัยกรอบความคิดของศาสนาคริสต์ได้หรือไม่ นักคิดเริ่มทดลองท้าทายอำนาจของศาสนาด้วยการเสนอแนวทางใหม่ ๆ ในการศึกษาหาความรู้ ขอบเขตดั้งเดิมของความรู้เริ่มถูกผลักดันให้ถอยร่นลงไปเรื่อยๆ โดยที่ขอบเขตที่ศาสนากำหนดเริ่มมีผู้พยายามแหวกออกไป นักคิดหลายต่อหลายคนต้องประสบกับชะตากรรมในการพยายามแหวกขอบเขตของความรู้ออกไปเช่นนี้ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือจอร์ดาโน บรูโน ซึ่งได้เสนอความคิดที่ศาสนจักรเห็นว่าเป็นความคิดนอกรีตจนถูกศาลศาสนาพิพากษาให้เผาทั้งเป็น²⁴ นักคิดบางคนก็ประสบเคราะห์กรรมที่เบากว่า เช่นกาลิเลโอ ที่ถูกตัดสินให้กักบริเวณตลอดชีวิต และห้ามมิให้ผู้ใดสอนคำสอนของเขา²⁵ ช่วงระยะเวลาของการเปิดโลกใหม่ทางความคิดนี้เริ่มตั้งแต่สมัยฟื้นฟูศิลปวิทยาเป็นต้นมาและ

²³เป็นที่ทราบกันดีว่า ในสมัยกลางนั้นศาสตร์ทั้งหลายที่ไม่ใช่คำสอนศาสนาโดยตรง (ซึ่งเชื่อกันว่าเปิดเผยโดยพระเจ้าทางคัมภีร์ไบเบิล) มีที่มาจากอริสโตเติลแทบทั้งสิ้น กล่าวคืออริสโตเติลเป็นผู้ที่ได้รับการอ้างอิงอยู่เสมอในกรณีเกี่ยวกับความรู้ต่างๆไปเกี่ยวกับธรรมชาติ สังคม หรือศิลปะ การศึกษาเกี่ยวกับสิ่งเหล่านี้ในสมัยกลางจึงเป็นการศึกษาด้วยบทที่อริสโตเติลได้เขียนไว้ และ “วิทยาศาสตร์” หรือในภาษาละตินว่า *scientia* สำหรับนักวิชาการยุคนี้ จึงเป็นการศึกษาธรรมชาติโดยผ่านข้อเขียนของอริสโตเติลนั่นเอง

²⁴จอร์ดาโน บรูโน (ค.ศ. 1548-1600) เป็นนักปรัชญาคนสำคัญคนหนึ่งในสมัยฟื้นฟูศิลปวิทยา ความคิดของเขาถ่วงกันว่าเป็นต้นรากของความคิดของสปีโนซาและเฮเกิล อันได้แก่แนวคิดที่ว่าโลกและพระเจ้ามีลักษณะเป็นอนันต์ คือไม่มีขอบเขต ไม่มีที่สิ้นสุด และสาเหตุของการเปลี่ยนแปลงในโลกนี้ บรูโนเสนอว่ามาจากวิญญาณโลก (World-Soul) ซึ่งเป็นวิญญาณรวมของสรรพสิ่งซึ่งทำให้สรรพสิ่งเป็นอย่างที่มันเป็น แนวคิดทำนองนี้ของบรูโนขัดแย้งกับคำสอนหลักของศาสนจักรอย่างรุนแรง โดยเฉพาะที่เกี่ยวกับความเป็นอนันต์ ซึ่งทำให้ดูเหมือนว่าบรูโนกำลังเสนอว่าโลกกับพระเจ้าเป็นหนึ่งเดียวกัน อันเป็นแนวคิดที่เรียกว่าสรรพเทวนิยม (pantheism) แนวคำสอนของบรูโนนี้เอง ประกอบกับแนวความคิดนอกกลุ่มออกทางอื่น ๆ ที่เป็นเหตุให้ศาสนจักรลงโทษเผาบรูโนทั้งเป็น (โปรดดู Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Vol. III Late Mediaeval and Renaissance Philosophy, Part II The Revival of Platonism to Suarez* (Garden City, NY: Image Books, 1962) หน้า 65-71).

²⁵“Galileo Galilei” ใน Paul Edwards, ed. *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967).

เริ่มมีพลังมากขึ้นอย่างชัดเจนในคริสต์ศตวรรษที่สิบเจ็ดและสิบแปด และในวงการปรัชญาเองก็เป็นยุคสมัยที่เรียกได้ว่าเป็นโลกใหม่ โดยมีนักคิดชาวฝรั่งเศสคนหนึ่งที่เกี่ยวข้องกันว่าเป็นผู้เปิดโลกใหม่นี้ นักปรัชญานี้คือเรอเน เดส์การ์ตส์

มรดกสำคัญที่เดส์การ์ตส์มอบไว้ให้แก่ปรัชญา คือการเริ่มต้นสติให้ความคิดอันเป็นเสรีหลุดพ้นออกจากพันธนาการของศาสนา เดส์การ์ตส์พยายามหาความแน่นอนของความรู้ซึ่งไม่อาจมีอะไรอย่างอื่นมาเปลี่ยนแปลงได้ ความพยายามดังกล่าวนี้เป็นตัวอย่างของความพยายามหาความแท้จริงโดยไม่พึ่งอำนาจหรือคำสอนของศาสนา ปรัชญาที่เดส์การ์ตส์ต่อต้านคือปรัชญาทั่วไปของยุคกลางที่ยึดถือคัมภีร์และตัวบุคคลเป็นหลักของความรู้ เราเห็นกันมาแล้วว่าลักษณะที่สำคัญของปรัชญายุคกลางคือการใช้เหตุผลและความคิดเพื่อสนับสนุนศรัทธา และความเชื่อมั่นในความถูกต้องของคัมภีร์ไม่ว่าจะเป็นคัมภีร์ไบเบิลหรืองานเขียนของอริสโตเติลซึ่งได้รับการยกย่องในยุคกลางว่าเป็น “นักปรัชญา” แต่เพียงผู้เดียว²⁶ เดส์การ์ตส์เป็นตัวแทนของโลกสมัยใหม่ที่ไม่ยอมรับความจริงที่พิสูจน์ไม่ได้ด้วยวิธีการที่ทุกคนยอมรับ อันที่จริงปรัชญาของอริสโตเติลเองก็เต็มไปด้วยการอ้างเหตุผลที่รัดกุมและถูกต้อง แต่เนื่องจากการสังเกตโลกภายนอกของอริสโตเติลเป็นไปอย่างไม่ละเอียดเพียงพอ และมักจะใช้การอ้างเหตุผลเพื่อแสดงว่า ธรรมชาติเป็นอย่างไรโดยที่ไม่สำรวจความเป็นไปของโลกให้แน่ชัด จึงมีคำบรรยายธรรมชาติของอริสโตเติลหลายบทที่ขัดแย้งกับความเป็นจริง เช่นที่อริสโตเติลบอกว่าวงโคจรของเทหวัตถุฟ้าเป็นวงกลม จุดนี้เองที่เป็นจุดสำคัญที่นักคิดในยุคต่อมาเป็นเดส์การ์ตส์หรือกาลิเลโอโจมตี

ความแน่นอนของความรู้ที่เดส์การ์ตส์แสวงหา เป็นผลของแนวคิดใหม่ ที่ไม่เคยมีใครทำมาก่อน ความพยายามหาความแน่นอนนี้ นับเป็นความคิดสร้างสรรค์ของเขาเองโดยตรง เพราะปรัชญาที่ผ่านมายังไม่มีการย้อนกลับมาพิจารณาวิธีการที่ตนใช้ และข้อสมมุติพื้นฐานของตนว่ามีความน่าเชื่อถือหรือความแน่นอนที่ปลอดภัยจากการโจมตีเพียงใด เราจะพบว่าในปรัชญาของอริสโตเติลไม่มีการอภิปรายถึงปัญหาว่าอะไรเป็นหลักการยืนยันความถูกต้องของความรู้ที่ไม่ใช่ลักษณะทางอภิปรัชญาของสิ่งที่ถูกรู้เอง ปรัชญาสมัยก่อนเดส์การ์ตส์ถือว่าผู้รู้มีความสัมพันธ์อันแนบแน่นกับสิ่งที่ถูกรู้ ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนี้เราจะเห็นชัดต่อไปว่าทำให้ไม่มีปัญหาเรื่อง “ช่องว่าง” ระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ ในความคิดของอริสโตเติลการรับรู้เกิดขึ้นเมื่อ *แบบ* (หรือที่เรียกในภาษาอังกฤษว่า *form*)²⁷ ของสิ่งที่ถูกรู้จะเข้ามาเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับ *แบบ* ที่อยู่ภายในจิตของผู้รู้

²⁶เป็นที่รู้กันว่าสถานะของอริสโตเติลในยุคกลางนั้นยิ่งใหญ่มาก เขาได้รับชื่อว่า “นักปรัชญา” (The Philosopher) ราวกับว่ามีนักปรัชญาเพียงคนเดียวเท่านั้น อริสโตเติลถือเป็นแหล่งความรู้เกี่ยวกับเรื่องต่างๆ ที่ไม่ใช่เรื่องของศาสนาคริสต์ (ซึ่งอยู่ในคัมภีร์ไบเบิล) และงานวิจัยของนักวิชาการในสมัยนี้ก็เป็นการตีความข้อเขียนของอริสโตเติล หรือสืบสาวลงไปได้ถึงแนวคิดของเขาทั้งสิ้น

²⁷ในที่นี้ “แบบ” มีความหมายต่างจากในปรัชญาของเพลโต กล่าวคือในปรัชญาของอริสโตเติลแบบเป็นสภาวะที่อยู่ประจำสิ่งธรรมชาติแต่ละสิ่ง ไม่ใช่สิ่งที่อยู่แยกต่างหาก

ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนี้ก็จะมีปัญหาเรื่องความแตกต่างกันระหว่างแบบทั้งสอง กล่าวคือแบบของสิ่งที่ถูกรู้จะเข้ามาเป็นแบบของจิตผู้รู้โดยตรงไม่ต้องผ่านตัวกลาง ตัวอย่างเช่นในกรณีของการรับรู้วัตถุชิ้นหนึ่งว่าเป็นต้นไม้แบบของต้นไม้จะเข้ามาเป็นแบบหนึ่งของจิตของผู้ที่ทำการรับรู้ต้นไม้ต้นนั้น กล่าวโดยสรุปก็คือในความคิดของอริสโตเติลไม่มีปัญหาว่าสิ่งที่รับรู้โดยตรงกับวัตถุภายนอกที่ถูกรู้จะไม่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันหรือไม่ ถ้าแบบของวัตถุกลายมาเป็นแบบของจิตที่รับรู้ก็ย่อมไม่มีปัญหาว่าแบบทั้งสองจะต่างกัน เนื่องจากแบบทั้งสองนี้เป็นแบบเดียวกันโดยสมบูรณ์ จะเห็นได้ว่าในปรัชญากรีกมนุษย์สามารถมีความรู้ที่แท้จริงได้ และความรู้นี้เป็นความรู้ที่มีต่อโลกภายนอก ทั้งนี้ก็เพราะว่ามนุษย์มีความแนบแน่นอยู่กับธรรมชาติและสรรพสิ่งทั้งหลาย จึงไม่มีปัญหาว่ามนุษย์จะมีความรู้ที่แท้ได้อย่างไร

สถานการณ์ดังกล่าวกลับกลายเป็นตรงกันข้ามในปรัชญาของเดส์การ์ตส์ ซึ่งต้องการหาว่าความเชื่อที่แน่นอนจริง ๆ โดยไม่มีทางเป็นเท็จไปได้จะเป็นไปได้หรือไม่ เดส์การ์ตส์ต้องการจะหารากฐานของความรู้ที่ไม่มีวันผิดพลาด และในการกระทำเช่นนี้เขาจำเป็นต้องตั้งต้นจากสภาวะที่ไม่เคยมีใครเข้าถึงมาก่อน นั่นคือการละทิ้งข้อฐานที่รับไว้ก่อนทั้งหมด แล้วดำเนินการค้นหาความแน่นอนนี้โดยปราศจากการยอมรับข้อฐานใด ๆ เราจะเห็นว่าแผนการของเดส์การ์ตส์นี้แตกต่างจากของอริสโตเติลอย่างเห็นได้ชัด อริสโตเติลเชื่อว่า ความรู้ที่แท้เป็นของมนุษย์ได้โดยมีข้อฐานอยู่ที่ว่า แบบของสิ่งในธรรมชาติเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับแบบในจิตของผู้รับรู้ แต่เราแน่ใจได้อย่างไรว่าแบบของสิ่งในธรรมชาติกับแบบภายในจิตเป็นเช่นนั้นจริง ๆ หรือว่าแท้จริงแล้วมีแบบอย่างนี้จริง ๆ หรือไม่ ถ้ายืนยันไม่ได้ว่าข้อฐานเหล่านี้เป็นข้อมูลที่เกี่ยวข้องตรงแน่นอน เราก็อาจจะแน่ใจไม่ได้ว่าทฤษฎีความรู้ของอริสโตเติลเป็นจริง ในทำนองเดียวกันทฤษฎีความรู้ของนักปรัชญาคนอื่น ๆ ก็อยู่ในสภาพเช่นเดียวกัน เดส์การ์ตส์มุ่งหาว่าความรู้ที่แท้จริงที่ไม่อาจสงสัยได้เป็นอย่างไร และในการนี้เขาก็เสนอแนวทางการศึกษาปรัชญาใหม่ ซึ่งเป็นการหันเหทิศทางของปรัชญาตะวันตกที่สำคัญยิ่งครั้งหนึ่ง

แนวทางนี้คือแนวทางที่เบอร์นาร์ด วิลเลียมส์เรียกว่า “Pure Enquiry”²⁸ หรือแปลเป็นภาษาไทยได้ว่า “การค้นคว้าบริสุทธิ์” ซึ่งได้แก่การค้นคว้าหาความจริงที่ไม่มีผลประโยชน์อื่นใดเกี่ยวข้องนอกจากการได้มาซึ่งความจริง ผู้ที่เป็นผู้ค้นคว้าบริสุทธิ์จะตัดแรงจูงใจอื่นใดทั้งหมดออก และไม่ได้เป็นไปเพื่อจุดหมายทางการปฏิบัติใด ๆ เป็นการค้นคว้าเพื่อหาความจริงล้วน ๆ โดยไม่มีการคำนึงถึงหรือการพิจารณาเกี่ยวกับคุณค่าแต่ประการใด ภาพที่เป็นจุดหมายปลายทางของการค้นคว้าบริสุทธิ์ก็คือภาพของความรู้ที่เที่ยงตรงแน่นอนสูงสุด เป็นภาพของความเป็นจริงที่เป็นภววิสัยเต็มที่ ผู้ที่กระทำการค้นคว้าบริสุทธิ์เป็นผู้ที่แสวงหาว่าความเป็นจริงเป็นอย่างไรโดยที่ความเป็นตัวเขาที่อยู่ ณ ที่แห่งหนึ่งและในเวลาหนึ่งไม่นำมาเกี่ยวข้อง ในขณะที่ผู้ค้นคว้าเป็นผู้ค้นคว้าบริสุทธิ์นั้น เขาเป็นเสมือนการดำรงตนของความมีเหตุผลล้วน ๆ และเป็นเพียงผู้เดียวที่ดำรงตนอยู่ในสภาพเช่นนี้ นั่นหมายความว่าผู้ค้นคว้าบริสุทธิ์ไม่สนใจเรื่องเฉพาะตนแต่สนใจเพียงว่า

²⁸Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, (Penguin Books, 1978), หน้า 32-71.

จริงๆแล้วอะไรเป็นอะไรในความเป็นจริงที่เป็นทวิสัย ผู้ค้นคว้าดังกล่าวแสวงหาวิธีการสุดท้ายที่จะใช้ตัดสินได้เสมอว่าความเชื่อหนึ่งๆเป็นความเชื่อที่ถูกต้องหรือไม่ วิธีการดังกล่าวจะเป็นวิธีการที่ขจัดความเท็จและความจริงไว้เสมอ และเป็นวิธีที่จะนำไปสู่สิ่งที่วิลเลียมส์เรียกว่ากรอบความคิดอันเป็นสัมบูรณ์เกี่ยวกับโลกหรือในภาษาอังกฤษว่า “The absolute conception of the world”²⁹ อันได้แก่ความรู้ที่เป็นทวิสัยล้วนๆที่ปราศจากมุมมองใดมุมมองหนึ่งโดยเฉพาะ

กระบวนการค้นคว้าบริสุทธิ์นี้ เริ่มจากการสำรวจความเชื่อต่างๆที่มีอยู่ แล้วคัดเอาความเชื่อที่อาจเป็นเท็จได้ออกไปจนกระทั่งเหลือแต่ความเชื่อที่ไม่สามารถเป็นเท็จไปได้ วิธีการนี้ก็เป็นวิธีการที่เดส์การ์ตส์ใช้ในการหาความจริง ซึ่งรู้จักกันในนามว่า “วิธีการสงสัยสากล” วิธีการดังกล่าวในความคิดของเดส์การ์ตส์มิใช่การปฏิเสธความรู้ทั้งหมด แต่เป็นการค้นหาว่ามีความเชื่อใดบ้างที่ไม่อาจสงสัยได้ ถ้าตั้งต้นจากการที่ไม่ยอมรับข้อฐานอะไรภายนอกความคิดล้วนๆของผู้ค้นคว้าเลย เดส์การ์ตส์ได้ใช้วิธีการนี้ตัดเอาความเชื่อที่เขาเคยมีมาทั้งหมดออกเนื่องจากว่าเป็นความเชื่อที่อาจเป็นเท็จได้ และเป็นความเชื่อที่ไม่ใคร่เห็นจะเป็นความรู้ที่แท้ไปได้เพื่อคว้าที่แท้ที่สุดแล้วจะมีความเชื่ออะไรบางอย่างที่ไม่อาจสงสัยได้ เดส์การ์ตส์ได้บันทึกการค้นคว้าของเขาไว้ดังนี้

ข้าพเจ้าได้บ่ใจเชื่อว่าในโลกนี้ไม่มีอะไรทั้งสิ้น ไม่มีสวรรค์ ไม่มีพื้นโลก ไม่มีจิต ไม่มีวัตถุ ข้าพเจ้าได้บ่ใจเชื่อว่าตัวข้าพเจ้าเองก็ไม่มีอยู่ด้วยหรือ ไม่ใช่เช่นนั้น ไม่เป็นที่สงสัยเลยว่าข้าพเจ้ามีอยู่ ถ้าจะมีอะไรที่ข้าพเจ้าเชื่อมั่น สิ่งนี้ก็ต้องเป็นสิ่งที่ข้าพเจ้าเชื่อ แต่มีบางสิ่งบางอย่างที่แรงพละนุภาพและทรงภูมิปัญญาอย่างสูงสุดได้หลอกลวงข้าพเจ้าตลอดเวลา ด้วยความพยายามอย่างเต็มที่แล้วก็ไม่มีข้อสงสัยว่าข้าพเจ้ามีอยู่แน่ถ้าบางสิ่งบางอย่างนั้นมีจริง ปล่อยให้สิ่งนั้นหลอกลวงข้าพเจ้าไปให้มากเท่าที่จะพอใจ สิ่งนั้นก็ยังมีอาจทำให้เกิดขึ้นได้ว่าข้าพเจ้าไม่มีอยู่จริงครบเท่าที่ข้าพเจ้าคิดว่าข้าพเจ้าเป็นบางสิ่งบางอย่าง ดังนั้นหลังจากได้ใช้ความคิดทั้งหมดและการพิจารณาอย่างละเอียดถี่ถ้วนที่สุดแล้ว ข้าพเจ้าก็ต้องยืนยันข้อสรุปนี้อย่างเต็มที่ ซึ่งก็คือ ประพจน์ *ข้าพเจ้าคิด ข้าพเจ้ามีอยู่* จะต้องเป็นจริงเมื่อใดก็ตามที่ข้าพเจ้าเอ่ยหรือคิดถึงประพจน์นี้ในจิตของข้าพเจ้า³⁰

²⁹Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), หน้า 111-112 กับ 138-140.

³⁰Rene Descartes, *Second Meditation* ATVII.25 ฉบับแปลเป็นอังกฤษใน John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes* Vol. 2. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), หน้า 16-17 (“ATVII.25” หมายถึงตำแหน่งของข้อความนี้ในงานต้นฉบับภาษาละตินของเดส์การ์ตส์ ซึ่งมี Ch. Adams และ P. Tannery เป็นบรรณาธิการ ทยละเลียดได้แก่ *Oeuvres de Descartes*, Ch. Adams and P. Tannery eds. revised edition, (Paris: Vrin/CNRS, 1964-1976).

หลังจากที่เดส์การ์ตส์ใช้วิธีการสงสัยสากลหรือการค้นคว้าบริสุทธิ์จนถึงที่สุดก็พบว่า โลกภายนอก เป็นสิ่งที่เขาแน่ใจไม่ได้เลยว่าเป็นเช่นที่เขาเห็นหรือที่เขารับรู้จริงๆ แม้แต่ว่าโลกภายนอกมีอยู่จริงหรือไม่ก็ยังไม่แน่ใจไม่ได้เพราะอาจเป็นไปได้ ที่จะมีบุคคลหรือสิ่งที่ทรงอำนาจมาหลอกหลวง ให้เขาเชื่อไปตามประสาทสัมผัสว่าโลกภายนอกมีอยู่จริงจริงๆ ที่จริง ๆ แล้วอาจไม่มีอยู่ก็ได้ นั่นคือในขณะที่เขาแน่ใจไม่ได้เลยว่ามิอะไรอยู่บ้างแต่อย่างไรก็ตาม เขาก็ยังแน่ใจอยู่เสมอว่า เขาเองมีอยู่ถึงแม้ว่าจะมีสิ่งที่ทรงอำนาจกำลังหลอกหลวงเขาอยู่ก็ตาม ทั้งนี้ก็เพราะถึงแม้เขาจะมั่นใจไม่ได้เกี่ยวกับเนื้อหาของความคิดของเขาเองว่าความคิดของเขาเกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ จะเป็นสะพานไปสู่สิ่งต่าง ๆ นั้นได้อย่างไร แต่สิ่งที่เขาสงสัยไม่ได้เลยก็คือ ความคิดของเขาเองซึ่งในที่นี้สรุปได้ว่า ประพจน์ *ฉันคิด* หรือ *ฉันมีอยู่* เป็นประพจน์ที่มีอาจเป็นเท็จไปได้เนื่องจากเมื่อใดก็ตามที่เขาเริ่มความคิด ประพจน์สองประพจน์นี้ก็ย่อมเป็นจริงเสมอไป สิ่งที่ทรงอำนาจนั้นอาจจะหลอกเดส์การ์ตส์อยู่ตลอดเวลา แต่อย่างมากที่สุดสิ่งนั้นก็หลอกได้เพียงเนื้อหาของความคิดของเดส์การ์ตส์เองเท่านั้น ในส่วนกระบวนการคิดหรือกระแสความคิดแล้ว เดส์การ์ตส์มั่นใจอย่างเต็มเปี่ยมว่ามีอยู่จริง ความเชื่อที่ว่า “ฉันคิด” เป็นความเชื่อที่มีอาจเป็นเท็จเมื่อผู้คิดกำลังคิดถึงประโยคนี้อยู่

เมื่อมาถึงขั้นนี้กระบวนการค้นคว้าบริสุทธิ์ก็มาถึงจุดหมายปลายทาง ซึ่งก็จะเป็นจุดตั้งต้นให้แก่การวางรากฐานของความรู้อื่น ๆ ตามความคิดของเดส์การ์ตส์ ความเชื่อที่ว่า *ฉันคิด* หรือ *ฉันมีอยู่* เป็นความเชื่อซึ่งเมื่อเชื่อหรือเมื่อมีการใช้ความคิดย่อมเป็นจริง กระบวนการค้นคว้าบริสุทธิ์มุ่งหาความจริง แต่ในการหาความจริงดังกล่าวผลที่ตามมาด้วยคือ ความเที่ยงแท้แน่นอน เมื่อการค้นคว้าบริสุทธิ์เริ่มจากการไม่รับข้อฐานใดๆ ทั้งสิ้น ความเชื่อว่า *ฉันคิด* จึงเป็นความเชื่อที่เป็นจริงโดยปราศจากเงื่อนไข และเนื่องจากกระบวนการค้นคว้าบริสุทธิ์เป็นกระบวนการที่เห็นได้ชัดว่า เป็นกระบวนการที่ถูกต้องเที่ยงตรง เนื่องจากเป็นกระบวนการที่ตัดเอาจุดหมายอื่นใด ที่ไม่เกี่ยวกับการหาความจริง หรือมุมมองเฉพาะบุคคลออกไปตั้งแต่ต้น กระบวนการนี้จึงเป็นกระบวนการที่ให้ทั้งความรู้และความจริงในขณะเดียวกัน กล่าวคือให้ความเชื่อที่เป็นจริงและที่ยืนยันด้วยหลักฐานสนับสนุนที่มั่นคงแข็งแรง กระบวนการหาความจริงของเดส์การ์ตส์เริ่มต้นด้วยการไม่ยอมรับข้อฐานหรือข้อสมมติใดๆ และจบลงด้วยความเชื่อที่ต้องเป็นจริงอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และเป็นประตูไปสู่เนื้อหาความรู้ที่เป็นกาวีสัยโดยบริสุทธิ์ หรือสภาวะความรู้สัมบูรณ์

ใน *Meditations* เดส์การ์ตส์จะใช้ความรู้ที่ได้มานี้เป็นรากฐานให้แก่ความรู้อื่น ๆ ซึ่งถูกการสงสัยสากลตัดออกไปตั้งแต่ต้น ความรู้ต่าง ๆ เช่น คณิตศาสตร์ วิทยาศาสตร์ หรือแม้แต่ความรู้เกี่ยวกับพระเจ้า ได้รับการยืนยันอย่างหนักแน่นจากรากฐานที่เดส์การ์ตส์วางไว้ให้ อย่างไรก็ตามถ้าพิจารณาที่ตัวความรู้ที่ได้จากการค้นคว้าบริสุทธิ์คือ *ฉันคิด* กับ *ฉันมีอยู่* แล้วจะพบว่า ความรู้ดังกล่าวไม่ได้ว่าอะไรเกี่ยวกับโลกภายนอกเลยแม้แต่น้อย จะเป็นการผิดพลาดถ้ากล่าวคำว่า “ฉัน” ในประพจน์ “ฉันคิด” เป็นใครคนหนึ่งที่มีตัวตนอยู่ในโลก อยู่ในกรอบของสถานที่และเวลา ทั้งนี้ก็เพราะว่าการค้นคว้าบริสุทธิ์ได้รับไว้ตั้งแต่แรกว่าเป็นบุคคลเฉพาะ ความเป็นคนนั้นคนนี้มีส่วนเกี่ยวข้องกับกระบวนการค้นคว้า ดังนั้นตัว “ฉัน” ในประ

พจน์ดังกล่าวจึงไม่ได้หมายความว่าใครโดยเฉพะซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ หากแต่หมายถึงใครก็ตามที่กระทำการค้นคว้าซึ่งในท้ายที่สุดก็ได้แก่กระบวนการความคิดล้วน ๆ นั่นเอง

สรุปทิศทางของปรัชญาสมัยใหม่

จะเห็นได้ว่าเดส์การ์ตส์ต้องการให้ปรัชญาตั้งอยู่บนรากฐานอันมั่นคงแน่นอน แต่การกระทำดังกล่าวทำให้โครงการของเดส์การ์ตส์ต้องสูญเสียอะไรที่สำคัญไปอีกมากมาย ซึ่งจะได้กล่าวถึงในบทต่อไป สิ่งที่เห็นได้ชัดในปรัชญาของเดส์การ์ตส์ก็คือ การตัดขาดจากปรัชญายุคก่อนโดยสิ้นเชิง ปรัชญายุคก่อนเดส์การ์ตส์มุ่งหาสิ่งที่จะทำให้ผู้รู้แนบสนิทกับสิ่งที่รู้ ดังจะเห็นได้จากปรัชญาของอริสโตเติล แต่ในปรัชญาของเดส์การ์ตส์ผู้รู้แยกต่างหากออกจากสิ่งที่ถูกรู้อย่างเด็ดขาด ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าเขาต้องการหาความเที่ยงตรงแน่นอนยิ่งกว่าสิ่งอื่นใดนั่นเอง เดส์การ์ตส์ยอมเสียแม้กระทั่งการแนบสนิทระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ ซึ่งผลที่ตามมาก็คือเนื้อหาความรู้ที่ผ่านกระบวนการค้นคว้าบริสุทธิ์ไม่เหลืออะไรเลยนอกจากตัวความคิดล้วน ๆ ของผู้รู้ เรื่องนี้เป็นจุดหักเหที่สำคัญมากที่สุดจุดหนึ่งในปรัชญาตะวันตก ซึ่งในบทต่อไป เราจะยกเรื่องนี้ขึ้นมาพูดโดยละเอียดอีกครั้งหนึ่ง

ปรัชญาปัจจุบัน: หลากหลายทิศทาง - ทางออกอยู่ที่ไหน?

เนื่องจากงานวิจัยฉบับนี้ ไม่สามารถครอบคลุมพัฒนาการของปรัชญาตะวันตกได้อย่างครบถ้วน จึงจำเป็นต้องจำกัดขอบเขตแค่การมองภาพในมุมกว้างของพัฒนาการที่กินเวลากว่าสองพันปี อย่างไรก็ตามเราพอมองเห็นบ้างแล้วว่า ปรัชญาตะวันตกเริ่มที่การมุ่งหาความจริงเนื้อแท้ แล้วกลายมาเป็นการมุ่งหาความถูกต้องแน่นอนหรือรากฐานของความรู้ ซึ่งความพยายามอย่างหลัง ก็ยังคงมีพลังสืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบันเพียงแต่ว่า นักปรัชญาสมัยหลังที่มุ่งวางรากฐานดังกล่าว มีทัศนะหรือทฤษฎีต่าง ๆ มากมายเกี่ยวกับว่าจะอะไรเป็นรากฐานของความรู้หรือว่าความรู้มีรากฐานอื่นใดหรือไม่ที่ไม่ใช่ความเชื่อของมนุษย์เอง พวกที่เชื่อว่าความรู้อยู่บนรากฐานที่เป็นส่วนหนึ่งของความเป็นจริงตามธรรมชาติ ได้ชื่อว่า “พื้นฐานนิยม” หรือในภาษาอังกฤษว่า Foundationalism และพวกที่ปฏิเสธว่าความรู้วางอยู่บนรากฐานดังกล่าวแต่เสนอว่า ความรู้มีความน่าเชื่อถือได้จากการวางอยู่บนพื้นฐานของความเชื่ออื่น ๆ ของมนุษย์มักจะได้ชื่อว่า “สหพันธ์นิยม” หรือ Coherentism ถึงแม้ว่านักปรัชญาสองพวกหรือสองสำนักนี้จะมีความคิดเห็นแตกต่างกันอย่างตรงกันข้าม แต่อันที่จริงก็เรียกได้ว่าทั้งสองนี้มุ่งตอบปัญหาเดียวกันคือ ความรู้ที่น่าเชื่อถือได้อย่างไรซึ่งก็เป็นคำถามที่เดส์การ์ตส์ได้ตั้งเอาไว้ในการเสนอการค้นคว้าบริสุทธิ์นั่นเอง เราได้เห็นแล้วว่าปรัชญากรีกไม่มีความคิดที่จะถามปัญหานี้ การเสนอคำถามนี้ของเดส์การ์ตส์จึงเป็นจุดเปลี่ยนแปลงที่ทำให้ปรัชญาสมัยใหม่เกิดขึ้น จึงกล่าวได้ว่าแนวคิดทางปรัชญาในสาขาญาณวิทยา สองแนวนี้ต่างก็เป็นตัวแทนของปรัชญาสมัยใหม่ที่ดั่งต้นที่เดส์การ์ตส์ตั้งคู่ และเนื่องจากใน

ปัจจุบันปัญหาดังกล่าวนี้ก็ยังเป็นปัญหาอดนียมปัญหาหนึ่งในวงการปรัชญา จึงแสดงว่าพลังของปรัชญาสมัยใหม่ยังคงเป็นพลังสำคัญอันหนึ่งที่ผลักดันทิศทางของการศึกษาวิจัยทางปรัชญาอยู่

ก่อนที่จะพูดว่า มีใครหรือแนวคิดอะไรวิพากษ์วิจารณ์กิจกรรมของปรัชญาสมัยใหม่โดยองค์รวม เราควรตรวจสอบดูก่อนว่า ในสมัยปัจจุบันนี้ทิศทางของปรัชญาที่ยังรักษาความมุ่งมั่นของปรัชญาสมัยใหม่อยู่นั้นเป็นอย่างไร ในที่นี้จะกล่าวถึงงานของนักปรัชญาสองคนที่ยกมาเป็นตัวแทนคือเบอร์ทรัน รัสเซล ชาวอังกฤษกับก๊อตลอบ เฟรเก ชาวเยอรมัน ซึ่งทั้งสองมีบทบาทสำคัญยิ่งในการก่อรูปร่างให้แก่ปรัชญาในสมัยปัจจุบัน มรดกที่สำคัญชิ้นหนึ่งที่รัสเซลได้มอบไว้ให้แก่วงการปรัชญาก็คือ การผูกพันปรัชญาเข้ากับศาสตร์สำคัญสองแขนงคือคณิตศาสตร์และตรรกวิทยา งานชิ้นสำคัญที่ รัสเซลเขียนร่วมกับอาจารย์ของตนคืออัลเฟรด ไวท์เฮดคือ *หลักคณิตศาสตร์* หรือ *Principles of Mathematics*³¹ เป็นตัวอย่างที่เด่นชัดที่สุด วัตถุประสงค์หลักของหนังสือเล่มนี้คือความคิดที่ว่า ประโยคทางคณิตศาสตร์ทุก ๆ ประโยคสามารถตัดทอนลงได้เป็นประโยคเชิงตรรก และประโยคที่เป็นจริงทอนลงได้เป็นประโยคเชิงตรรกที่เป็นจริงเสมอ (Tautology) และประโยคคณิตศาสตร์ที่เป็นเท็จก็ทอนลงได้เป็นประโยคเชิงตรรกที่ขัดแย้งในตัวเอง (Contradiction) ผลกระทบทางปรัชญาของหนังสือเล่มนี้ก็คือ การประกาศว่าความจริงทางคณิตศาสตร์ที่เคยเชื่อกันว่าเป็นจริง เพราะเป็นการบรรยายสภาวะความจริงที่ถูกต้อง หรือเพราะว่ามี การเชื่อมโยงมโนทัศน์ต่างๆ ในประโยคคณิตศาสตร์เข้าด้วยกันโดยกลไกความเข้าใจตามแบบของคานท์ แท้ที่จริงกลับเป็นความจริงเพราะตรงตามหลักของตรรกวิทยา ซึ่งก็หมายความว่าหลักเกณฑ์ทางตรรกวิทยาเป็นแก่นรากของความจริงประเภทอื่น ๆ ด้วย ซึ่งแนวคิดนี้ก็มีอิทธิพลต่อนักปรัชญาเช่นคาร์แนปหรือไควน์ กล่าวโดยสรุปแนวคิดที่เริ่มต้นที่ *หลักคณิตศาสตร์* คือแนวคิดที่ว่าความจริงต่าง ๆ สามารถทอนลงเป็นการเรียงตัวกันหรือความสัมพันธ์เชิงตรรกะ ที่มีกฎเกณฑ์แน่นอนตายตัว แนวคิดดังกล่าวก็เป็นที่ประจักษ์ว่ามีผู้รับไปใช้ในวิชาการต่าง ๆ มากมายในปัจจุบัน ดังจะเห็นได้จากการที่วิชาการหลายแขนงเช่น ภาษาศาสตร์มีการใช้เทคนิคทางตรรกวิทยาหรือภาษาแบบแผนในรูปแบบอื่นเพื่อวิเคราะห์โครงสร้างและไวยากรณ์ของภาษา³² ถึงแม้ว่าโครงการลดทอนความจริงต่าง ๆ ลงเป็นประโยคเชิงตรรกจะไม่ประสบความสำเร็จเท่าใดนักโดยเฉพาะในสาขาอื่นๆที่ไม่ใช่คณิตศาสตร์บริสุทธิ์ แต่ก็ยังเป็นความ

³¹Bertrand Russell and Alfred North Whitehead, *Principles of Mathematics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

³²ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่สุดได้แก่งานของโนม ชอมสกี ที่พยายามหารูปแบบสากลของภาษามนุษย์จากแนวคิดที่ว่ามนุษย์สามารถสร้างประโยคได้ไม่จำกัดจำนวน แต่จำนวนเสียงและคำที่ประกอบกันเป็นภาษามีจำนวนจำกัด นั่นคือชอมสกีกำลังใช้แนวคิดทางตรรกวิทยาแบบแผนที่เรียกกันว่า recursion theory มาใช้ในวิชาภาษาศาสตร์ โปรดดู Noam Chomsky, *Syntactic Structures*, (Gravenhage: Mouton, 1963) นอกจากนี้ริชาร์ด มงตาเกวก็ทฤษฎีที่พยายามทอนภาษาอังกฤษให้เป็นภาษาแบบแผนเพื่อให้โครงสร้างทางไวยากรณ์ปรากฏชัดขึ้นมา โปรดดู Richard Montague, *Formal philosophy: Selected Papers of Richard Montague*, (Richmond H. Thomason ed. New Haven: Yale University Press, 1974).

พยายามที่มีผู้ให้ความสำคัญอยู่ตลอดในปัจจุบัน ทั้งนี้ก็อาจเนื่องมาจากว่าการที่สามารถทอนความรู้หรือความจริงลงเป็นกระบวนการเชิงตรรกะได้นั้นทำให้เรามีความสมบูรณ์แบบ (Completeness) ซึ่งจะใช้พิสูจน์หรืออธิบายความจริงที่มีอยู่ทั้งหมดได้ แต่อย่างไรก็ตามความพยายามนี้มาถึงทางตันเมื่อเคิร์ท โกลเดิลเสนอบทพิสูจน์ว่าถึงแม้ในคณิตศาสตร์บริสุทธิ์ของความสมบูรณ์แบบดังกล่าวก็เป็นไปไม่ได้³³ รายละเอียดของบทพิสูจน์ของโกลเดิลซับซ้อนเกินกว่าที่จะพูดถึงได้ในงานวิจัยนี้ แต่ข้อสรุปของเขาก็ทำให้ความพยายามในการหาความสมบูรณ์แบบต้องประมาณคนลงมาโดยรับว่ามีความจริงบางประการที่พิสูจน์ไม่ได้ ซึ่งเรื่องนี้ก็สะท้อนไปสู่การศึกษาความรู้ความจริงในวิชาอื่น ๆ ด้วย

อย่างไรก็ตามในสมัยของรัสเซียความเชื่อมั่นว่าตรรกวิทยาสามารถไขปัญหาปรัชญาได้ก็มีอยู่เต็มเปี่ยม เขากล่าวว่า “การที่ปรัชญาที่มีเหตุผลมีผลจะเริ่มที่การวิเคราะห์ประพจน์นั้นเป็นความจริงที่ชัดเจนมากจนบางทีก็ไม่จำเป็นต้องพิสูจน์”³⁴ และเสนอว่าปัญหาปรัชญาทั้งหมด:

เมื่อตกอยู่ภายใต้การวิเคราะห์และการชำระให้หมดจดที่จำเป็นแล้ว จะพบว่าไม่ใช่ปัญหาปรัชญาเลย หรือก็ไม่ก็พบว่าเป็นปัญหาเชิงตรรกในความหมายที่เราใช้กัน [ซึ่งก็คือความหมายว่าเป็นปัญหาที่เกิดขึ้นจากการวิเคราะห์ประพจน์]³⁵

จะเห็นได้ว่ารัสเซียมองภาพของปรัชญาแตกต่างไปจากนักปรัชญาในสมัยก่อน นักปรัชญาเช่นเดส์การ์ตส์อาจจะเสนอว่าตัวตนเป็นแหล่งของความแน่นอนของความรู้ แต่ในที่สุดเดส์การ์ตส์ก็ใช้ความแน่นอนที่ได้มาไปเป็นรากฐานให้แก่ความรู้อื่น ๆ ของมนุษย์เช่นความรู้ว่าพระเจ้ามีอยู่จริงหรือความรู้ที่ว่าโลกภายนอกมีอยู่จริง แต่รัสเซียไม่ได้สนใจประเด็นต่าง ๆ เหล่านี้ เท่ากับการสนใจจะทำให้ปรัชญาเป็นวิชาเชิงเทคนิคแขนงหนึ่ง ที่มุ่งหาความสัมพันธ์เชิงตรรกของข้อความต่าง ๆ ที่ใช้กันในชีวิตด้านต่าง ๆ การเชื่อมั่นว่าปัญหาปรัชญาเป็นปัญหาเชิงตรรกหมายความว่า นักปรัชญาไม่ใช่ผู้วิเศษที่มีหน้าที่นำความจริงของจักรวาลมาเผยแผ่แก่คนอื่น ๆ แต่เป็นเพียงผู้ที่ทำให้กระบวนการคิดของคนทั่วไปกระจ่างชัดเจนมากขึ้นเท่านั้น³⁶ ดังจะเห็นได้จากข้อเขียนของรัสเซียในหนังสือเรื่อง *ปัญหาปรัชญา (The Problem of Philosophy)* ต่อไปนี้:

³³แนวคิดของโกลเดิลเกี่ยวกับความไม่สมบูรณ์ของระบบสัจพจน์ มีผู้พูดถึงมากมาย แต่หนังสือของ George B. Dyson เรื่อง *Darwin among the Machines: the Evolution of Global Intelligence* (Reading, MA: Addison Wesley, 1997), หน้า 48-51 ได้ให้ภาพที่ง่ายต่อการเข้าใจมาก ซึ่งทำให้เหมาะสำหรับผู้อ่านทั่วไปที่ไม่ใช่นักคณิตศาสตร์

³⁴John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, (Penguin, 1968), หน้า 214.

³⁵John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, หน้า 215.

³⁶John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, หน้า 215-216.

สาระสำคัญของความรู้ทางปรัชญาก็คงจะไม่ต่างอะไรกับความรู้ทางวิทยาศาสตร์มากนัก ปรัชญามีได้ มีป้อเกิดความรู้พิเศษชนิดที่วิทยาศาสตร์เข้าไม่ถึง และผลที่ได้จากการศึกษาปรัชญาก็มีสาระสำคัญไม่ต่างจากผลที่ได้จากการศึกษาวิทยาศาสตร์ ลักษณะเฉพาะของปรัชญาที่แตกต่างไปจากวิทยาศาสตร์ที่สำคัญที่สุดคือการวิจารณ์ ปรัชญาใช้การวิจารณ์ตรวจตราหลักการต่าง ๆ ที่ใช้ในวิทยาศาสตร์และในชีวิตประจำวันเพื่อมิให้มีความขัดแย้งเกิดขึ้นในระหว่างหลักการเหล่านี้ เมื่อได้ใช้การวิจารณ์ตรวจตราดูถี่ถ้วนแล้ว และไม่เห็นเหตุผลใดจะยกมาลบล้างหลักการที่มีอยู่ได้ก็ถือว่าต้องยอมรับโดยปริยาย³⁷

ท่าทีการมองสถานะของปรัชญาแบบนี้เป็นหน้าที่หลักของปรัชญาสำนักที่เรียกตัวเองว่า “ปรัชญาวิเคราะห์” (Analytic Philosophy) นักปรัชญาในสำนักนี้โดยทั่วไปไม่มองตัวเองว่าเป็นผู้ล่วงรู้ความจริงชนิดพิเศษหรือมีหนทางเฉพาะที่คนธรรมดาที่ไม่ใช่นักปรัชญาเข้าถึงไม่ได้ ถ้าเปรียบเทียบกับปรัชญาของเพลโตแล้ว จะเห็นว่าสถานะของนักปรัชญาแตกต่างกันเกือบจะตรงกันข้าม ในอุดมรัฐของเพลโตนักปรัชญาอยู่ในฐานะผู้ปกครองรัฐที่ปกครองได้ด้วยความรู้พิเศษที่ได้ฝึกฝนมาเป็นเวลานาน แต่นักปรัชญาวิเคราะห์ในสมัยปัจจุบันไม่เคยอ้างว่าตนมีลักษณะเช่นนั้น หน้าที่ของนักปรัชญาวิเคราะห์ก็คือ ช่วยตีแผ่ความคิดของผู้คนให้แจ่มแจ้งขึ้นเท่านั้น ซึ่งดูเหมือนว่าไม่ช่วยให้นักปรัชญามีความเด่นอะไรขึ้นมาเท่าใดเมื่อเปรียบเทียบกับแพทย์หรือทนายความ ที่มีบทบาทเป็นที่ต้องการของสังคม การวิพากษ์วิจารณ์หาความสอดคล้องกันเชิงตรรกะจะไม่ใช่งานกิจที่มีพลังอำนาจในสังคมเท่าใด นักปรัชญาจึงกลายจาก “ราชาปราชญ์” มาเป็นเพียงนักวิชาการธรรมดา ๆ แขนงหนึ่งเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม หน้าที่ของปรัชญาในสายตาของรัสเซลล์ก็ยังเป็นผู้เสนอความจริงอยู่ดี ถึงแม้ว่าสิ่งที่ปรัชญาทำอาจมีแต่เพียงการสำรวจความสอดคล้องเชิงตรรกะ แต่ปรัชญาก็ยังมีการอ้างความจริงอยู่ในผลของการวิจารณ์ดังกล่าว ในกรณีนี้ปรัชญาก็คือวิชาที่วางรากฐานให้แก่วิชาการด้านอื่น ๆ เพราะวิชาการต่าง ๆ เช่น วิทยาศาสตร์จะวางอยู่บนรากฐานที่มั่นคงได้ ก็ต่อเมื่อปรัชญาได้วางรากฐานเชิงตรรกะให้แก่กระบวนการหาความรู้ของวิชาการเหล่านั้นไว้แล้ว อีกนัยหนึ่งการวางรากฐานนี้ก็คือกิจกรรมที่รัสเซลล์ กล่าวว่าเป็น “การวิจารณ์ตรวจตราหลักการต่าง ๆ ที่ใช้ในวิทยาศาสตร์และในชีวิตประจำวัน” ปรัชญาในทัศนะของรัสเซลล์คือการยืนยันความถูกต้องของสามัญสำนึก และเนื่องจากรัสเซลล์และนักปรัชญาวิเคราะห์โดยทั่วไปมีความเชื่อมั่นในผลงานของวิทยาศาสตร์ ปรัชญาวิเคราะห์จึงเรียกได้ว่าเป็นลูกมือของวิทยาศาสตร์ ในการระวังข้างหลังเพื่อป้องกันความผิดพลาดของการค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์ ที่เกิดจากการไม่สอดคล้องกันเชิงตรรกะของข้อความในวิชานี้

³⁷Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1962) แปลโดยกิติ บุญเจือชื่อว่า *ปัญหาปรัชญา* งานแปลของสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ ลำดับที่ 42.

ประวัติความเป็นมาของปรัชญาตะวันตกกระยะหลังจากรัสเซิลกับมัวร์ จนถึงปัจจุบันเรียกได้ว่าเป็นยุคเฟื่องฟูของปรัชญาที่แท้จริง แนวความคิดที่รัสเซิลวางไว้เกี่ยวกับสถานะและบทบาทของปรัชญาก็ยังเป็นจริงอยู่ในวงการปรัชญาส่วนใหญ่ นักปรัชญาเริ่มมองเห็นว่าปรัชญาไม่มีความจำเป็นหรือไม่มีสิทธิที่จะไปเสนอขอบเขตความรู้ใด ๆ ที่เป็นความรู้ทางเนื้อหาซึ่งไม่ได้เป็นขอบเขตของวิชาเฉพาะใด ๆ วิชาหนึ่ง ขอบเขตของการศึกษาค้นคว้าที่เคยเป็นของปรัชญามาก่อนในระยะไม่นานมานี้ แยกแตกตัวออกไปเป็นวิชาเฉพาะของตัวเอง เช่น จิตวิทยา สังคมวิทยา มานุษยวิทยาหรือภาษาศาสตร์ กล่าวได้ว่าในปัจจุบันนี้สาขาวิชาเฉพาะที่ยังอยู่กับปรัชญาก็เห็นจะมีแต่ตรรกวิทยาเท่านั้น ซึ่งวิชานี้ก็ตกอยู่ในอันตรายที่จะถูกวิชาเฉพาะอื่นๆ แย่งไปเป็นของคน โดยเฉพาะคณิตศาสตร์ การแยกตัวออกไปของวิชาเฉพาะอื่นไปจากปรัชญานี้ทราบกันโดยทั่วไปว่าเป็นปรากฏการณ์ธรรมดาที่เกิดขึ้นในปรัชญาตะวันตกมาตลอด โดยวิชาแรกที่เริ่มแยกออกไปคือเทววิทยา เมื่อบรรดาบาทหลวงในศาสนาคริสต์เห็นว่า มีวิธีการเฉพาะที่ใช้ได้ในการศึกษาความจริงเกี่ยวกับพระเจ้า โดยสละตนออกจากการศึกษาถามอย่างไม่มีหยุดยั้งของปรัชญา วิชาที่แยกตัวออกตามมาก็มีวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ คณิตศาสตร์ จนในที่สุดวิชาต่างๆ ที่มุ่งศึกษาความเป็นจริงหรือธรรมชาติในแง่มุมต่างๆ ก็แยกตัวออกไปจนเกือบหมดจนในปัจจุบันสาขาต่างๆ ของปรัชญาที่ยอมรับกันโดยทั่วไปก็มีเพียงทฤษฎีความรู้ อภิปรัชญา ทฤษฎีคุณค่า (จริยศาสตร์) และตรรกวิทยาเท่านั้น³⁸ สาเหตุที่ทำให้วิชาต่างๆ แยกตัวออกไปก็คือเมื่อการศึกษาแง่มุมหนึ่งของความเป็นจริงมีการตกลงกันถึงระเบียบวิธีที่แน่นอนและก่อให้เกิดผลคือ เนื้อหาของผลการค้นคว้าตามระเบียบวิธีนั้นมีมากขึ้น การแยกตัวออกไปก็เป็นผลที่ตามมาโดยที่ผู้ศึกษาความเป็นจริงในแง่มุมเฉพาะนั้นเริ่มมองตัวเองว่าแตกต่างจากนักปรัชญา เมื่อมีการประมวลระเบียบวิธีศึกษาวิชาเฉพาะดังกล่าวให้เป็นระบบ ระเบียบวิธีดังกล่าวก็เป็นแกนให้แก่วิชาที่เกิดใหม่ การค้นคว้าก็มองเห็นได้ว่าเป็นการเพิ่มพูนสะสมความรู้ ซึ่งจุดนี้เองที่เป็นจุดแตกตัวให้วิชาใหม่หลุดออกจากปรัชญา

ปัญหาที่เกิดขึ้นก็คือ เมื่อวิชาต่างๆ แยกตัวออกไปศึกษาความเป็นจริงในแง่มุมต่างๆ จนหมดสิ้นแล้วปรัชญายังคงมีอะไรเหลือให้ศึกษา เราพบว่าในสมัยของรัสเซิลก็เริ่มมีการตระหนักถึงปัญหานี้โดยรัสเซิลเสนอว่า ปรัชญามีหน้าที่ตรวจสอบความสอดคล้องทางตรรกะอย่างที่กำลังกล่าวไว้ข้างต้น ความนี้ก็มีผู้สนองตอบที่เป็นนักปรัชญาที่สำคัญมากอีกคนหนึ่งในศตวรรษนี้คือลูดูวิก วิตเกนสไตน์ ในหนังสือชื่อ *Tractatus Logico-*

³⁸ภาพที่เสนอนี้อาจทำให้เข้าใจได้ว่า ปรัชญามีสาขาลดน้อยลงเมื่อเวลาผ่านไป แต่อันที่จริงการเปลี่ยนแปลงของวิชาการต่างๆ รวมทั้งของโลกภายนอกก็ปรากฏว่าทำให้วิชาปรัชญามีภารกิจใหม่ๆ และสาขาย่อยใหม่เกิดขึ้นมากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการพยายามประยุกต์ประเด็นต่างๆ ทางปรัชญามาเพื่อแก้ปัญหาที่เริ่มเกิดขึ้น ซึ่งทำให้เกิดเป็นปรัชญาประยุกต์ในแขนงต่างๆ เช่นปรัชญาการแพทย์หรือจริยศาสตร์ธุรกิจ นอกจากนี้การสำรวจพรมแดนทางมโนทัศน์ของวิชาการต่างๆ ก็ทำให้เกิดแขนงของปรัชญาใหม่ๆ เช่นเดียวกันเมื่อมีวิชาการใหม่ๆ เกิดขึ้น นิโคลัส เรชเชอร์ได้รวบรวมสาขาต่างๆ ของที่มีนักปรัชญาในประเทศสหรัฐอเมริกาสนใจศึกษาค้นคว้าปรากฏว่ามีมากถึงยี่สิบเก้ารายการ และในแต่ละรายการนี้ก็ยังมีหลายรายการที่มีสาขาย่อยออกไปอีก (โปรดดู Nicholas Rescher, *American Philosophy Today and Other Philosophical Studies*, [Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994], หน้า 26-27.)

*Philosophicus*³⁹ วิท겐สไตน์เสนอความคิดไว้ว่าบทบาทของปรัชญาไม่ใช่การเสนอประพจน์แต่เป็นการทำประพจน์ให้กระจ่าง ซึ่งบทบาทดังกล่าวนี้ก็สอดคล้องกับบทบาทของปรัชญาในความคิดของรัสเซล วิท겐สไตน์กล่าวว่า

4.112 ปรัชญามุ่งที่การทำความเข้าใจกระจ่างในเชิงตรรกะ ปรัชญาไม่ใช่ของคัลลัทธิแต่เป็นกิจกรรมงานปรัชญาโดยเนื้อแท้ประกอบด้วยการทำงานให้ชัดเจน

“องค์ลัทธิ” หมายถึงผลจากการรวบรวมเนื้อหาที่เป็นความรู้หรือความเชื่อที่เกิดจากการใช้ระเบียบวิธีวิเคราะห์วิธีหนึ่ง วิท겐สไตน์ บอกว่าปรัชญาไม่ได้ประกอบด้วยของคัลลัทธิแต่เป็นกิจกรรมของการทำความเข้าใจหรือของคัลลัทธินี้เองให้กระจ่างแจ้ง การทำให้กระจ่างแจ้งก็คือการทำให้ของคัลลัทธิตั้งอยู่บนรากฐานที่มั่นคงแน่นอน และการตรวจสอบตราสำรวจของคัลลัทธิดังกล่าวโดยรวม เพื่อดูว่าความสัมพันธ์กันของความเชื่อต่าง ๆ ภายในองค์ลัทธิหนึ่ง ๆ ถูกต้องสอดคล้องกับหลักของตรรกวิทยาหรือไม่ ในที่นี้บทบาทหน้าที่ของปรัชญาในความคิดของวิท겐สไตน์ในตอนต้นไม่แตกต่างกันเท่าใดนัก ปรัชญาเปรียบเสมือน “ลูกมือ” หรือ “ผู้ตรวจความถูกต้องตามกฎหมาย” ของศาสตร์ต่าง ๆ มีหน้าที่ให้บริการแก่ศาสตร์เฉพาะต่าง ๆ มองในแง่หนึ่งปรัชญาดูเหมือนว่าอยู่เป็นเบี่ยงล่างของศาสตร์ต่าง ๆ โดยปรัชญาเป็นผู้ให้บริการ แต่ถ้ามองในมุมกลับจะเห็นว่าปรัชญาในฐานะที่เป็นผู้ตรวจสอบความถูกต้องทางญาณวิทยาของศาสตร์ต่าง ๆ ก็เป็นกิจกรรมที่ทำให้ปรัชญาอยู่เหนือศาสตร์อื่น ๆ เพราะศาสตร์อื่น ๆ จำต้องอาศัยปรัชญา ในการให้ความถูกต้องชอบธรรมว่าศาสตร์ต่าง ๆ เหล่านั้นเหมาะสมประเด็นเรื่องสถานะของปรัชญานี้ จะเป็นประเด็นที่เราจะพูดถึงกันต่อไปโดยละเอียด เมื่อพูดถึงข้อวิพากษ์วิจารณ์ความคิดเกี่ยวกับธรรมชาติของปรัชญาในวันนี้

ถ้าหากว่าปรัชญามีบทบาทในการสำรวจความถูกต้องทางญาณวิทยาของศาสตร์ต่าง ๆ โดยที่ปรัชญาเองไม่เสนอองค์ลัทธิหรือองค์ความรู้ใดๆเองแล้ว จะเข้าใจได้อย่างไรว่า “สารัตถะของความรู้ทางปรัชญาก็ย่อมไม่ต่างอะไรกับความรู้ทางวิทยาศาสตร์” อย่างที่รัสเซลได้ว่าไว้ ในแง่หนึ่งถ้าปรัชญาไม่ให้อะไรแก่องค์ความรู้ คำกล่าวดังกล่าวของรัสเซลก็ดูจะก่อให้เกิดข้อขัดแย้ง แต่ในอีกแง่มุมหนึ่ง การที่ปรัชญาทำตัวเป็นรากฐานทางญาณวิทยาให้ศาสตร์ต่าง ๆ ก็หมายความว่า ศาสตร์ต่าง ๆ จะอ้างว่าตนเสนอ “ความรู้” ได้ก็ต่อเมื่อข้อเสนอดังกล่าวนั้นผ่านกระบวนการของปรัชญามาแล้ว เปรียบเทียบได้ว่าศาสตร์ต่าง ๆ เป็นผู้เสนอความคิดเห็นและปรัชญาเป็นผู้ประทับตราลงในความคิดเห็นต่าง ๆ นั้นว่าน่าเชื่อถือและสมควรเป็นศาสตร์หรือไม่ หรือเปรียบได้อีกว่าศาสตร์ต่าง ๆ เป็นผู้เสนอร่างกฎหมาย ซึ่งร่างกฎหมายนี้จะผ่านออกมาเป็นกฎหมายได้ก็ต่อเมื่อปรัชญาซึ่งเปรียบเสมือนรัฐสภาให้ความยินยอมและเห็นชอบในการผ่านร่างกฎหมายดังกล่าว ในที่นี้ปรัชญาก็เป็นวิชาที่มี

³⁹Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears and B. F. McGuinness transl, (London: Routledge and Kegan Paul, 1961).

สารัตถะของความรู้ยิ่งไปกว่าศาสตร์อื่นๆ และคำกล่าวของ รัสเซลล์ ที่ว่าสารัตถะของความรู้ทางปรัชญาไม่ต่างอะไรจากของวิทยาศาสตร์ก็เป็นที่น่าสนใจได้อย่างแจ่มแจ้ง กล่าวโดยสรุปก็คือ การที่ปรัชญาวางตนเป็นผู้ให้รากฐานทางญาณวิทยาแก่วิชาการต่าง ๆ นั้น ทำให้ปรัชญาโดยแท้จริงแล้วแยกไม่ออกจากวิชาการต่างๆ ที่มุ่งให้ความรู้ที่เป็นเนื้อหาของธรรมชาติหรือความเป็นจริงซึ่งก็ได้แก่วิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์ และสังคมศาสตร์ ปรัชญากับศาสตร์ต่างๆ นี้ไม่อาจเรียกได้ว่าอยู่แยกต่างหากจากกัน หากว่าทั้งสองฝ่ายกระทำกิจกรรมใหญ่อันหนึ่งร่วมกันคือ การหาความจริงโดยศาสตร์ต่างๆ เป็นผู้ให้เนื้อหาและปรัชญาเป็นผู้กำหนดวิธีการและรูปแบบของเนื้อหาดังกล่าว และบทบาทอย่างนี้เนื้อหาของปรัชญาที่เป็นบทบาทและหน้าที่หลักของปรัชญาร่วมสมัยในกระแสหลัก บทบาทดังกล่าวเมื่อมองในภาพรวมก็ยังคงเป็นบทบาทเดียวกับที่เฮลีสกำหนดไว้ให้แก่ปรัชญา กล่าวคือบทบาทของการแสวงหาคำตอบว่าแท้จริงแล้วโลก, ธรรมชาติ, ความเป็นจริงเป็นอย่างไร การที่ศาสตร์ต่างๆ แยกตัวออกมาจากปรัชญา ดูจะมีได้ทำให้นักปรัชญาต้องสละบทบาทที่มีมาตั้งแต่ดั้งเดิมนี้เลย แทนที่นักปรัชญาจะเป็นผู้แสวงหาเนื้อหาของความรู้ดังเช่นในอดีตเช่น อไควนัสแสวงหาธรรมชาติที่แท้จริงของพระเจ้าและการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลง นักปรัชญากลับกลายเป็นผู้ตัดสินว่าความคิดเห็นหรือความเชื่อใดสมควรจะได้ชื่อว่า “ความรู้” โดยการใช้วิธีการที่เป็นของวิชาปรัชญาเท่านั้นเช่น การสำรวจความสอดคล้องเชิงตรรก ผสมกับทฤษฎีที่เชื่อมโยงความเชื่อกับข้อมูลทางผัสสะที่เป็นรากฐานของความเชื่อนั้น ซึ่งกระบวนการดังกล่าวในท้ายที่สุดแล้วก็ยังเป็นกระบวนการเดียวกันกับการตอบคำถามของเฮลีสนั่นเอง เพียงแต่นักปรัชญาที่อ้างตนว่าเป็น “ลูกมือ” ของศาสตร์ต่างๆ กลับวางตัวเป็นผู้ตัดสินความรู้โดยมีศาสตร์ต่างๆ นั้นเองเป็นลูกมือ

ความคิดที่ให้ปรัชญากับวิทยาศาสตร์เดินทางเคียงคู่กันไป ปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจนในงานของเฮคเตอร์ เนรี คาสตาญเดา (Hector-Neri Castaneda) ในหนังสือเรื่อง *On Philosophical Method* คาสตาญเดาได้นิยามการศึกษาปรัชญา (ซึ่งคาสตาญเดาเสนอว่าโดยทั่วไปเป็นการศึกษาภววิทยาเกี่ยวกับปรัชญา) ไว้ว่า:

[ปรัชญาเป็น] การค้นคว้าหาโครงสร้างของความเป็นจริงที่ครอบคลุมแผ่ขยายไปจนถึงที่สุดและการค้นคว้าหารูปแบบของประสบการณ์ต่างๆ ที่กว้างขวางที่สุดและเป็นรูปแบบที่กำหนดความเป็นไปของประสบการณ์มากที่สุด⁴⁰

ในกรณีนี้ความคิดของคาสตาญเดาคล้ายคลึงกับความคิดของวิลฟรีด เซลลาร์ ที่กล่าวว่าปรัชญาคือการศึกษาว่าสิ่งต่างๆ เกี่ยวข้องกันอย่างไรในแง่มุมที่กว้างขวางครอบคลุมที่สุด ในความคิดของคาสตาญเดา การศึกษาปรัชญาไม่ต่างอะไรจากการศึกษาวิทยาศาสตร์ในแง่กระบวนการกล่าวคือ ทั้งปรัชญาและวิทยาศาสตร์เป็นการศึกษาเชิงประจักษ์คือการศึกษาหาความรู้ที่ตั้งอยู่บนรากฐานของการใช้ประสาทสัมผัส ตามความคิดของคาสตา

⁴⁰Hector-Neri Castaneda, *On Philosophical Method*. Nous Publications, No.1, 1980, หน้า 25.

ญาดา นักปรัชญามีหน้าที่เก็บและค้นคว้าข้อมูลเป็นจำนวนมากและนำข้อมูลเหล่านั้นมาวิเคราะห์อย่างละเอียดถี่ถ้วนและเป็นระบบ เพื่อเสนอเป็นทฤษฎีที่จะอธิบายปรากฏการณ์หรือรูปแบบที่เด่นชัดของข้อมูลเหล่านั้น ทฤษฎีที่เสนอขึ้นมาจะต้องคงอยู่ภายใต้กรอบของกฎเกณฑ์ทางตรรกวิทยาและจะต้องถูกทดสอบอยู่เสมอโดยการหาข้อมูลใหม่ ๆ มาเพิ่มเติมเพื่อดูว่าทฤษฎียังคงใช้ได้หรือไม่ และถ้าทฤษฎีเก่าไม่สามารถอธิบายหรือครอบคลุมข้อมูลใหม่ได้ ตัวทฤษฎีเองก็ต้องเปลี่ยนแปลงไปในทางที่ซับซ้อน และกว้างขวางมากขึ้น⁴¹ อย่างไรก็ตาม ลักษณะของข้อมูลทางปรัชญาแตกต่างจากข้อมูลทางวิทยาศาสตร์โดยที่ข้อมูลทางปรัชญาเป็นข้อมูลที่อยู่ในโครงข่ายแห่งความหมาย⁴² โครงข่ายแห่งความหมายก็คือ ความสัมพันธ์กันระหว่างสัญลักษณ์ต่าง ๆ ที่เมื่อพิจารณาโดยรวมก็คือความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุภายนอกกับจิต ตัวอย่างเช่น โต้ะตัวหนึ่งเราจะเข้าใจไม่ได้เลยว่าวัตถุชิ้นนี้มีอะไรที่ของมันนั้นเป็นโต้ะแต่ไม่ใช่เตียงหรือคัง ถ้าเราไม่พิจารณาสถาปัตยกรรมแห่งความหมายที่ครอบคลุมสิ่งต่าง ๆ อยู่ การที่โต้ะเป็นโต้ะเป็นข้อมูลทางปรัชญาที่น่าสนใจมากอันหนึ่ง หรือโต้ะตัวหนึ่งอาจมีคุณสมบัติต่าง ๆ เช่น มีสีน้ำตาล มีความหนัก มีความสัมพันธ์เชิงสถานที่กับโต้ะตัวอื่นเช่น อยู่ทางซ้ายของโต้ะตัวอื่น เป็นต้น ความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุเช่น โต้ะตัวนี้กับคุณสมบัติเช่นสี หรือน้ำหนัก หรือความสัมพันธ์กับโต้ะตัวอื่น ต่างก็เป็นข้อมูลทางปรัชญาทั้งสิ้น และข้อมูลเหล่านี้เองที่ทำให้การศึกษาปรัชญาแตกต่างจากวิทยาศาสตร์

คาสตาญญาเสนอว่า ขั้นตอนต่าง ๆ ของการศึกษาปรัชญาก็อยู่ที่กระบวนการจัดการ และวิเคราะห์ข้อมูลทางปรัชญาพวกนี้เอง ในขั้นแรกนักปรัชญาจะแสวงหารวบรวมข้อมูลให้ได้จำนวนมากที่สุด ในขั้นนี้คาสตาญญาใช้ชื่อเรียกว่า 'Proto-philosophy' ในขั้นต่อไปนักปรัชญาจะวิเคราะห์ข้อมูลเหล่านี้เพื่อเสนอทฤษฎีที่จะมาอธิบาย ตลอดจนทดสอบทฤษฎีดังกล่าว เพื่อให้เป็นทฤษฎีที่สมบูรณ์และครอบคลุมเนื้อหาในระดับที่กว้างขวางที่สุด ขั้นนี้เรียกว่า 'Syn-philosophy' อย่างไรก็ตามการเสนอทฤษฎีที่มีขอบเขตครอบคลุมข้อมูลต่าง ๆ ที่มีนั้นยังไม่เพียงพอ เพราะธรรมชาติของการศึกษาปรัชญาย่อมเป็นไปได้ที่จะมีทฤษฎีต่าง ๆ ที่กว้างขวางพอ ๆ กันอธิบายข้อมูลชุดเดียวกันแต่ไม่เข้ากันในระหว่างทฤษฎี ในขั้นนี้คาสตาญญาเสนอว่าทฤษฎีต่าง ๆ เหล่านี้จะต้องนำมาเปรียบเทียบเพื่อยกข้อดีของแต่ละทฤษฎีมาประกอบกันเป็นทฤษฎีใหญ่ที่เป็นผลจากการมีลักษณะร่วมเชิงโครงสร้าง กระบวนการในขั้นนี้จะเป็นการสร้างทฤษฎีใหญ่ที่เป็นผลจากการมีลักษณะร่วมเชิงโครงสร้างของทฤษฎีปรัชญาต่าง ๆ จึงเป็นกิจกรรมที่ยกขึ้นมาจากระดับที่ผ่านมาแล้วมีชื่อว่า 'Dia-philosophy' คาสตาญญา ยอมรับว่าการศึกษาปรัชญาในปัจจุบันยังอยู่ในขั้น Proto- กับ Syn- philosophy เท่านั้น และ Dia-philosophy ยังมาไม่ถึง แต่

⁴¹Hector-Neri Castaneda, *On Philosophical Method*. Nous Publications, No.1, 1980, หน้า 27.

⁴²Hector-Neri Castaneda, *On Philosophical Method*. Nous Publications, No.1, 1980, หน้า 29-

กิจกรรมอย่างหลัง ก็ยังจำเป็นอยู่ในฐานะที่เป็นกิจกรรม ที่จะเสนอทฤษฎีใหญ่ที่จะอธิบายได้อย่างสมบูรณ์ว่า ความเป็นจริงมีโครงสร้างเป็นอย่างไรและมีส่วนประกอบอะไรบ้าง⁴³

จะเห็นได้ว่า กระบวนการของปรัชญาตามทัศนะของคาสตาญญาเป็นตัวอย่างที่ดีที่สุดตัวอย่างหนึ่งของความพยายามของปรัชญาวิเคราะห์ในการเข้าถึงความเป็นจริง โดยผ่านเครื่องมือคือการวิเคราะห์ภาษามโนทัศน์หลักของปรัชญาแบบนี้คือ “โครงข่ายแห่งความหมาย” นักปรัชญาวิเคราะห์ในแนวนี้เชื่อว่า ถ้าวิเคราะห์ภาษาได้อย่างถูกต้องแล้วเราจะสามารถเข้าใจโครงสร้างของความเป็นจริงได้ ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าการที่ผู้คนสามารถใช้ภาษาคิดต่อกันได้ หมายความว่าผู้คนจะต้องอยู่ร่วมกันในโลกเดียวกันหรืออย่างน้อยที่คาสตาญญา เรียกว่า “hypothetically shared ontic structure” และการติดต่อกันเข้าใจย่อมเป็นไปได้ก็เพราะว่า รูปแบบโดยทั่วไปของภาษานั้นเองที่มีร่วมกัน ดังนั้นรูปแบบทางภาษาจึงสะท้อนกับรูปแบบของโลกแห่งความเป็นจริงโดยตรง โลกที่ผู้ใช้ภาษาอยู่ร่วมกันตามความคิดของคาสตาญญาอาจไม่จำเป็นต้องเป็นโลกของความเป็นจริงตามภววิสัยแต่เป็นโลกที่ให้ ความหมายแก่คำพูดของผู้ใช้ภาษา ซึ่งในเมื่อผู้ใช้ภาษาคิดต่อสื่อสารกัน เข้าใจก็ย่อมแปลว่าโลกที่ให้ ความหมายดังกล่าวเป็นโลกที่แต่ละคนมีร่วมกัน เหตุผลนี้เป็นเหตุผลหลักของความคิดที่ว่าการศึกษาภาษาสามารถช่วยให้เข้าถึงความเป็นจริงได้ ซึ่งเราจะพิจารณากันโดยละเอียดในบทต่อไป⁴⁴

สรุปทิศทางของปรัชญาวิเคราะห์

เราได้เห็นกันแล้วว่าทิศทางของปรัชญาในทัศนะของรัสเซล วิตเกินสไตน์ยุคแรก หรือคาสตาญญา ล้วนข้างจะไปในทางเดียวกันคือ เชื่อว่าโครงสร้างของภาษาเป็นกุญแจไปสู่ความเป็นจริง หรืออย่างน้อยก็สู่ โครงสร้างของประสบการณ์ร่วม ส่วนเรื่องสถานะของปรัชญาในความคิดของทั้งสามคนนั้นพอจะสรุปได้ว่า ปรัชญาไม่มีวิธีการพิเศษใดที่จะผลิตเนื้อหาความรู้ใหม่ที่ไม่มีวิชาหรือศาสตร์ใดครอบคลุมนอยู่แล้ว ปรัชญาไม่ อ้างว่ามีปริมณฑลของความรู้เฉพาะใด ๆ ที่เป็นของตน แต่ปรัชญาในแนวนี้ก็เชื่อว่าละทิ้งการอ้างความรู้ เฉพาะคนออกไปเลย ในทางตรงข้ามปรัชญากลับถือว่าวิชาการทั้งหลายทั้งปวงนั้นจะถือได้ว่าเป็นวิชาการที่แท้จริงคือวิชาการที่สามารถให้ความรู้ได้ ก็โดยแต่ผ่านกระบวนการรับรองปรัชญามาก่อนแล้วเท่านั้น การที่

⁴³Hector-Neri Castaneda, *On Philosophical Method*. Nous Publications, No.1, 1980, บทที่ 4.

⁴⁴แนวคิดเกี่ยวกับการที่โครงสร้างของภาษาชี้ให้เห็นโครงสร้างของความเป็นจริง ปรากฏอย่างเด่นชัดใน Hector-Neri Castaneda, *On Philosophical Method*. Nous Publications, No.1, 1980, หน้า 44-47 นอกจากนี้ นักปรัชญาอย่างเช่นเดวิดสันก็มีแนวคิดทำนองเดียวกันเช่นเดียวกัน โปรดดู Donald Davidson, “Method of Truth in Metaphysics” กับ “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” ใน *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984), หน้า 199-214 และ 183-198 ตามลำดับ.

ปรัชญามีสิทธิอ้างได้เช่นนี้ก็เนื่องจากว่าถึงแม้ปรัชญาจะไม่มีปริมณฑลของตัวเองโดยเฉพาะ แต่ปรัชญากลับอ้างมณฑลโดยส่วนรวมของความรู้ว่าอยู่ในความสนใจของคน โดยที่หน้าที่ของปรัชญาก็คือตรวจสอบการอ้างความรู้ของวิชาการทุกแขนงที่ครอบคลุมปริมณฑลทุกส่วน การที่ปรัชญาอ้างได้เช่นนี้ก็เพราะปรัชญาแนวมุ่งวิเคราะห์หมโนทัศน์หรือคำต่างๆที่ใช้ในวิชาการทั้งหลาย และในเมื่อวิชาการต่างๆมีการใช้ภาษาเฉพาะของตน ปรัชญาจึงมองไปที่โครงสร้างร่วมในระดับนามธรรม ที่ครอบคลุมบทบาทการเสนอความรู้ความจริงของวิชาการต่างๆ ปรัชญาในสมัยนี้จึงมีฐานะเป็น “ลูกมือ” หรือมองในอีกแง่หนึ่งก็ได้ว่าเป็น “ผู้ให้การรับรอง” แก่ศาสตร์ทั้งหลายซึ่งมีนัยยะอยู่ว่า ปรัชญาอยู่เหนือกว่าวิชาอื่นๆจึงสามารถให้การรับรองสถานะในการเป็นศาสตร์ให้แก่วิชาอื่นๆได้ และในกรณีนี้จึงหมายความว่า ปัญหาของเอ็ดิสและนักปรัชญากรีกโบราณที่ว่า “จริงๆแล้วอะไรเป็นอะไร” จึงยังคงเป็นปัญหาหลักของปรัชญาในแนวนี้ ถึงแม้ว่าจะมีการเปลี่ยนการเน้นหนักมาสู่ปัญหาทางญาณวิทยาที่ว่า “เรามีหลักการอะไรที่ตัดสินได้ว่าอะไรเป็นเพียงความเชื่อหรือความเห็นอะไรเป็นความรู้” แต่แนวโน้มโดยทั่วไปก็ยังคงเดิมคือการแสวงหาความจริงด้วยความสามารถของมนุษย์เอง

ปรัชญาหาความจริงได้หรือไม่? หาไปทำไม? - วิพากษ์กิจกรรมทางปรัชญา

อย่างไรก็ตามแนวโน้มในการศึกษาปรัชญาแบบ “ปรัชญาวิเคราะห์” ที่ได้อธิบายไปข้างต้นก็เชื่อว่าไม่มีผู้วิจารณ์และเสนอความคิดเห็นโจมตี นักปรัชญาผู้มีชื่อเสียงหลายคนได้แสดงทัศนะที่ว่าการศึกษาปรัชญาแบบนี้ไม่ใช่การศึกษาที่ถูกต้อง และได้เสนอทางออกหรือการศึกษาปรัชญาในแนวใหม่ไว้ ซึ่งในบางกรณีทางออกที่เสนอไปนั้นก็ดูเหมือนว่าจะให้กิจกรรมที่ได้ชื่อว่าปรัชญานี้ถึงกับล้มเลิกลงไป โดยทั่วไปข้อวิพากษ์วิจารณ์ที่นักปรัชญาโจมตีกิจกรรมการหาความจริงของปรัชญาวิเคราะห์นี้ จะมุ่งไปที่ประเด็นว่าการที่ปรัชญาวิเคราะห์อ้างว่า กิจกรรมของคนเป็นหนทางเข้าถึงความจริงนั้น เป็นคำกล่าวอ้างที่ไม่มีหลักการหรือเป็นการโต้แย้งที่หาจุดจบไม่ได้เนื่องจากปัญหาปรัชญาเป็นปัญหาที่ไม่มีอยู่จริง หรือที่สำคัญคือกิจกรรมดังกล่าวไม่ก่อให้เกิดผลประโยชน์อะไรในทางปฏิบัติ ในส่วนนี้เราจะสำรวจความคิดของนักปรัชญาสามคนคือ จอห์น ดิวอี้ (John Dewey) มาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger) และลุดวิก วิตเกินสไตน์ (Ludwig Wittgenstein) ในยุคหลัง ซึ่งทั้งสามเป็นตัวแทนของแนวคิดที่โจมตีกิจกรรมของปรัชญาวิเคราะห์ไว้ในแนวทางต่างกัน และในตอนท้ายจะกล่าวถึงความคิดของนักปรัชญาคนสำคัญอีกคนหนึ่ง ในสมัยของเราคือ ริชาร์ด รอร์ตี (Richard Rorty) ซึ่งได้นำเอาแก่นความคิดของนักปรัชญาที่เอ่ยนามมาก่อนหน้านั้นทั้งสามมาเป็นรากฐานให้แก่ข้อเสนอของเขาที่ว่า วิชาปรัชญาอย่างที่ได้อศึกษากันมา ได้ถึงจุดจบหรือกาลอวสานแล้ว อย่างไรก็ตามบทนี้จะเพียงนำเสนอความคิดของนักปรัชญาต่างๆเหล่านี้ การวิพากษ์วิจารณ์ตลอดจนการเสนอความคิดเห็นของผู้เขียนจะอยู่ในบทที่หกของหนังสือเล่มนี้

ในหนังสือเรื่อง *Reconstruction in Philosophy*⁴⁵ ดิวอี้เสนอความคิดว่ากิจกรรมของปรัชญาที่มุ่งแสวงหาความจริงทำให้ปรัชญาถูกตัดขาดจากบริบทของสังคม และทำให้ปรัชญาไม่สามารถแก้ปัญหาใดๆ ของสังคมได้ ในความคิดของดิวอี้ การที่ปรัชญามุ่งแสวงหาความจริงไม่ว่าในรูปของปรัชญาโบราณที่หาความจริงของธรรมชาติ หรือปรัชญาวิเคราะห์ที่มุ่งวางรากฐานให้แก่วิชาการอื่น ๆ ต่างก็เป็นความพยายามที่ไม่มีความหมายในเชิงปฏิบัติ ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่า ดิวอี้ถือว่าปรัชญานั้นถือกำเนิดขึ้นมาจากการแบ่งแยก “มณฑล” หรือ “Spheres” สองมณฑลออกจากกันคือมณฑลของทฤษฎีและมณฑลของการปฏิบัติ ปรัชญาไม่ว่าจะอยู่ในยุคไหนต่างก็มีลักษณะเหมือนกันคือมุ่งไปสู่มณฑลทางทฤษฎีและละเลยมณฑลปฏิบัติ ดิวอี้ปฏิเสธการแบ่งแยกระหว่างทฤษฎีกับการปฏิบัติ และเสนอว่าทฤษฎีจะเป็นทฤษฎีได้ก็ต่อเมื่อให้ผลทางการปฏิบัติและ บทบาทและความสำคัญของทฤษฎีไม่ได้อยู่ที่ว่าทฤษฎีให้ความจริงแต่อยู่ที่ทฤษฎีต่าง ๆ นั้นช่วยเปิดความเป็นไปได้ให้แก่มนุษย์ ซึ่งทำให้มนุษย์สามารถเลือกได้ว่า เป้าหมายทางสังคมแบบใดที่เหมาะสมหรือที่พึงปรารถนามากกว่าเป้าหมายอื่น ในความคิดของดิวอี้ การหาความจริงเป็นแต่เพียงกระบวนการทางสังคมวัฒนธรรมที่มุ่งกำหนดหรือสร้างภาพของเป้าหมายของการดำเนินชีวิตของมนุษย์นั่นเอง

การวิพากษ์วิจารณ์ของดิวอี้นี้มีได้มุ่งไปที่ทัศนคติที่กระหน่ำหนึ่งของปรัชญา แต่มุ่งไปที่กิจกรรมของนักปรัชญาทั้งหมด เรื่องนี้ทำให้ดิวอี้เป็นผู้ที่เรียกได้ว่าพยายามเปลี่ยนแปลงภารกิจของปรัชญาใหม่หมด จากการทำปรัชญาเป็นกิจกรรมแสวงหาความรู้ความจริง ดิวอี้เสนอว่าการทำเช่นนั้นไม่ให้ผลอะไรและมองว่านักปรัชญาควรเข้าใจขอบเขตของความเป็นไปได้ของวิชาของตน และมองภารกิจของปรัชญาว่าเป็นส่วนหนึ่งของภารกิจของสังคมทั้งหมด พูดง่าย ๆ ก็คือ ดิวอี้เรียกร้องให้นักปรัชญาเลิกทำตนเป็นฤาษีที่พิจารณาสิ่งนามธรรมและเปลี่ยนเป็นนักคิดที่ลงไปคลุกคลีกับปัญหาต่างๆ ของสังคมอย่างจริงจัง

ดิวอี้คิดว่าการที่ปรัชญามุ่งพิจารณานามธรรมต่างๆ เช่น ‘ความจริง’ หรือ ‘ความงาม’ นั้นเนื่องมาจากว่าปรัชญามุ่งหาความแท้จริงที่ไม่ขึ้นกับสภาวะทางเวลาและสถานที่ แรงผลักดันนี้เราเห็นแล้วว่าเริ่มมีมาตั้งแต่เมื่อพาร์เมนิดีสเสนอว่าความเป็นจริงทั้งหมดเป็นหนึ่งเดียว ในปรัชญาของพาร์เมนิดีสจะมีความแตกต่างอย่างเด็ดขาดระหว่างโลกที่เปลี่ยนแปลงกับสัจจะอันเป็นนิรันดร์ ดิวอี้มองว่าความแตกต่างนี้เป็นรากเหง้าของการที่นักปรัชญาไม่สนใจปัญหาต่างๆ ของโลก หรือไม่สนใจการลงมือปฏิบัติเพื่อก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลง แต่ไปสนใจที่จะเข้าถึงความจริงที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลงการทำเช่นนั้น ทำให้นักปรัชญาแยกตัวเองออกมาจากโลกภายนอก และเห็นได้ชัดว่าเป็นที่มาของคำกล่าวที่ว่า นักปรัชญาเป็นตัวแทนของนักวิชาการที่เก็บตัวอยู่แต่ในหอคอยอันสูงส่งแต่ไม่ลงมาสัมผัสกับความเป็นจริง

ดิวอี้เรียกร้องให้นักปรัชญาว่า เป็นส่วนหนึ่งในบรรดากิจกรรมอื่น ๆ ของมนุษย์ ทั้งนี้เพราะจุดหมายของปรัชญาที่ผ่านมาก่อปรไปด้วยผลประโยชน์หรือจุดหมายอื่น ๆ เกี่ยวกับตัวมนุษย์ทั้งสิ้น ไม่ใช่การพิณิจ

⁴⁵ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* Enlarged ed., (Boston: Beacon Press, 1948).

พิจารณาความเป็นจริงโดยบริสุทธิ์แต่ประการใด การโต้เถียงกันในปรัชญาจึงไม่ใช่เรื่องของคนที่แต่ละคนเข้าไปไม่ถึงความจริงแบบคาบอดค้ำข้าง แต่เป็นเพราะว่าแต่ละคนหรือแต่ละฝ่ายมีทัศนคติที่แตกต่างกันเกี่ยวกับภาพที่พึงปรารถนาหรือจุดมุ่งหมายของชีวิตมนุษย์ ในความคิดของดิโอหรือชาวปฏิบัตินิยมอื่น ๆ ความรู้ไม่ใช่การเข้าถึงความเป็นจริงแต่เป็นความสามารถหนึ่งที่มีมนุษย์สามารถใช้แก้ปัญหาต่างๆของคนได้ ดิโอกล่าวว่าการมองปรัชญาเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมมนุษย์ ซึ่งประกอบด้วยวรรณคดี ประวัติศาสตร์ เทคโนโลยีและอื่น ๆ ภาพของวิชาปรัชญาจะเปลี่ยนไปจากเดิมโดยสิ้นเชิง โดย

ประวัติของปรัชญาจะมีความหมายใหม่ อะไรก็ตามที่สูญไปจากการมองแบบวิทยาศาสตร์จะได้คืนมาจากมุมมองของมนุษยชาติ แทนที่ปรัชญาจะเป็นการถกเถียงโดยฝ่ายต่างๆที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับธรรมชาติของความเป็นจริง เราก็จะมีภาพของการโต้เถียงกันของมนุษย์เกี่ยวกับหนทางการดำรงชีวิตที่พึงปรารถนา แทนที่จะมีความพยายามของบุคคลต่างๆที่อธิบายประสบการณ์หรือความคาดหวังที่บุคคลเหล่านั้นยึดถืออย่างแน่นแฟ้น แทนที่จะมีความพยายามที่จะพิจารณาความเป็นจริงที่ไม่ขึ้นกับบุคคลใด และที่เป็นการคาดคะเนล้วนๆโดยที่ผู้พิจารณาแยกตัวเองออกมาเป็นผู้เฝ้าดูธรรมชาติของสิ่งในตัวเอง ก็จะมีภาพในชีวิตของทางเลือกของผู้คนว่าต้องการให้ชีวิตเป็นอย่างไร และทางเลือกกว่าจุดหมายของการใช้สติปัญญานั้นควรจะเป็นอย่างไร⁴⁶

จะเห็นได้ว่ากิจกรรมทางสติปัญญาของมนุษย์มิได้หายไปไหนเลยตามความคิดของดิโอ แต่สิ่งที่หายไปก็คือการกล่าวอ้างของปรัชญาที่สร้างภาพขึ้นมาว่า กิจกรรมของคนคือการเข้าไปแนบสนิทแน่นกับความเป็นจริงด้วยวิธีการที่มีแต่ปรัชญาเท่านั้นที่จะใช้ได้และ “ปรัชญา” ในแนวใหม่ที่ไม่อวดอ้างนี้เองที่เป็นปรัชญาที่ดิโอมุ่งสร้างขึ้นมาใหม่เป็นปรัชญาของโลกปัจจุบันแทนที่ปรัชญายุคก่อนที่ดิโอโจมตี “ปรัชญา” ใหม่ที่ ดิโอเสนอนี้เป็นปรัชญาที่ไม่สนใจการแก้ปัญหาที่เป็นปัญหาหลักของปรัชญาในอดีต เช่นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างภววิสัยกับอภิวินัย แต่เป็นปรัชญาที่เน้นความพยายามในการสร้างชีวิตหรือโลกที่ดีขึ้นโดยไม่เกี่ยวข้องกับการกล่าวอ้างความจริงไม่ว่าในทางอภิปรัชญาหรือในทางจริยะก็ตาม ในความคิดของดิโอ เขา

ขอย้ำอีกครั้งว่า ปรัชญาไม่สามารถแก้ปัญหาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างอุดมคติกับความเป็นจริงได้ เรื่องเป็นปัญหาหลักของชีวิต แต่อย่างน้อยปรัชญาก็สามารถแบ่งเบาภาระของมนุษย์ที่ปรัชญาเองได้ก่อไว้ นั่นคือภาระเกี่ยวกับปัญหาเรื่องการมีอยู่ของสภาวะที่เป็นจริงกับการเคลื่อนไหวไปสู่บางสิ่งบางอย่างที่แตกต่างออกไป และการมีอยู่ของนามธรรมจิตวิญญาณ หรือเหตุผลบริสุทธิ์ที่แยกต่างหากจากความเป็นไปได้ของสิ่งกายภาพ ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่า ครอบใต้ที่มนุษย์ยังคงยึดถือความ

⁴⁶John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, หน้า 25-26.

เชื่อผิด ๆ แบบนี้อยู่ มนุษย์จะก้าวไปข้างหน้าด้วยตาอันมีขอบเขตและแขนขาที่ถูกผูกมัดและความจริงก็คือปรัชญาสามารถทำอะไรได้มากกว่างานอันไม่สร้างสรรค์นี้ ปรัชญาสามารถทำให้ชีวิตมนุษย์สะดวกสบายขึ้นโดยการทำให้ชัดเจนว่าพลังของสติปัญญาที่ใช้ในการสังเกตและเข้าใจ พลังต่าง ๆ ของสังคมจะนำไปในทางที่จะสรรค์สร้างอุดมคติที่เป็นเป้าหมายที่แท้จริง ไม่ใช่ภาพลวงหรือการตอบสนองความต้องการของอารมณ์⁴⁷

กล่าวโดยสรุป ปรัชญาในทัศนะของดิวอี้ไม่ใช่กิจกรรมที่แสวงหาความจริงที่ตายตัวแน่นอนสมบูรณ์และก็ไม่ใช่กิจกรรมที่มุ่งแสดงว่า ความจริงดังกล่าวเป็นสิ่งที่เป็นไปได้เช่นที่ชาววิมิตินิยมสอน ทั้งนี้ก็เพราะการสนใจตอบปัญหาว่า “มนุษย์สามารถเข้าถึงความจริงแท้ได้หรือไม่” เป็นคำถามที่กำหนดกิจกรรมการแสวงหาคำตอบที่ดิวอี้ถือว่าเป็นตัวแทนของปรัชญาแบบเก่าที่เขาโจมตี ไม่ว่าปรัชญาแบบเก่านั้นจะให้คำตอบของปัญหานี้เป็นบวกหรือลบก็ตาม กิจกรรมที่ดิวอี้เสนอคือ ให้เลิกสนใจการพยายามตอบปัญหาเช่นนี้ทั้งหมด และให้มุ่งความสนใจไปที่ ความเป็นไปได้ของปรัชญาที่จะเป็นเครื่องมืออันหนึ่งของมนุษย์ ในการแก้ไขปัญหาเชิงปฏิบัติของตนเอง แต่การที่ปรัชญาเป็นเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่า ปรัชญาจะละทิ้งกิจกรรมใด ๆ ที่ตนเคยทำมาทั้งหมด เป็นแต่เพียงว่า ปรัชญาเลิกถือการกล่าวอ้างถึงความจริง และมองตนเป็นพลังหนึ่งของสังคมที่มุ่งสร้างสรรค์สังคมให้ดีขึ้น ในความคิดของดิวอี้ ความรู้ไม่ใช่การเพ่งพินิจความเป็นจริงหรือการซึมซาบแนบแน่นกับธรรมชาติอันเป็นนิรันดร์แต่เป็นผลสืบเนื่องจากการลงมือปฏิบัติเพื่อแก้ปัญหาของมนุษย์เอง⁴⁸ ดังนั้นทฤษฎีความรู้ที่มุ่งอธิบายความรู้ด้วยถ้อยคำ หรือทำที่ที่ทำให้การมีความรู้เป็นการอยู่นิ่งไม่เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงจึงเป็นทฤษฎีที่ผิดพลาดอย่างฉกรรจ์ ประเด็นนี้จะเป็นประเด็นสำคัญประการหนึ่งในบทต่อไปของหนังสือเล่มนี้

ทัศนะของดิวอี้นับได้ว่าเป็นทัศนะแบบปฏิบัตินิยมหรือในภาษาอังกฤษว่า ‘Pragmatism’ พูดย่อๆก็คือทัศนะนี้ถือว่า กิจกรรมของปรัชญาในการค้นหาความจริงนั้น เป็นกิจกรรมที่เกิดจากการหลงทางและจะยังทำให้หลงทางมากขึ้น ทั้งนี้ก็เพราะปัญหาเกี่ยวกับความจริงหรือปัญหาต่างๆที่ปรัชญาค้นคว้ากันมาเป็นปัญหาเมื่อพิจารณาลงไปจะพบว่ามียากเหง้ามาจากความต้องการหรือผลประโยชน์บางอย่างของมนุษย์เอง การกิจของปรัชญาตามทัศนะนี้จึงไม่ใช่การค้นหาความจริง ไม่ว่าผลที่ออกมาจะเป็นทัศนะที่เสนอความคิดเห็นบางอย่างหรือทัศนะที่ปฏิเสธว่าความจริงค้นหาไม่ได้เช่นวิมิตินิยม ปฏิบัตินิยมไม่สนใจว่าความจริงหาได้หรือไม่ได้ แต่สนใจว่าปรัชญาจะทำอะไรให้แก่สังคมได้บ้าง ทัศนะนี้ถ้าสังเกตดี ๆ จะพบว่าไม่ใช่เรื่องน่าแปลกที่ถือกำเนิดขึ้นในสหรัฐอเมริกา ชาวปฏิบัตินิยมที่สำคัญๆตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ไม่ว่าจะเป็นชาร์ลส์ เพิร์ซ วิลเลียม เจมส์ ดิวอี้ หรือรอรัลด์ คิปพัทธันในสมัยปัจจุบันต่างก็เป็นชาวอเมริกันทั้งสิ้น ทั้งนี้อาจเป็น

⁴⁷John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, หน้า 130-131.

⁴⁸John Dewey, *Reconstructions in Philosophy*, หน้า 121.

เพราะชาวอเมริกันมีวัฒนธรรมที่นิยมการลงมือทำงานมากกว่าการคิดเฉย ๆ ซึ่งเรื่องดังกล่าวก็ไม่ใช่ว่าชอบเขตของงานวิจัยชิ้นนี้

มาร์ติน ไฮเดกเกอร์

อย่างไรก็ตาม การวิพากษ์วิจารณ์กิจกรรมของปรัชญาวิเคราะห์หรือปรัชญากระแสหลักในยุคปัจจุบันก็ไม่ได้มาจากปฏิบัตินิยมของอเมริกันเท่านั้น ในทวีปยุโรปเองก็มีการวิพากษ์วิจารณ์อย่างรุนแรงเช่นกัน แต่แนวทางในการวิจารณ์แตกต่างจากของปฏิบัตินิยมโดยสิ้นเชิง นักปรัชญาชาวเยอรมันคนหนึ่งคือมาร์ติน ไฮเดกเกอร์ได้วิพากษ์วิจารณ์กิจกรรมของปรัชญาไว้ พอจะกล่าวย่อ ๆ ได้ว่า ปรัชญาในปัจจุบันเป็นผลพวงจากความคิดของเดส์การ์ตส์ ซึ่งแบ่งแยกตัวตนผู้รับรู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ ซึ่งการแบ่งแยกดังกล่าวนี้ทำให้ปรัชญาสูญเสียภาวะดั้งเดิมและแท้จริงของคนไป ซึ่งเป็นสภาวะที่ปรัชญาเคยดำรงอยู่ในความคิดของพาร์เมนิดีสและเฮราคลิตัส ไฮเดกเกอร์เรียกสภาวะดังกล่าวว่าเป็นสภาวะที่ “สิ่งที่เป็นอยู่ทั้งหลายอยู่ในความเป็น” (Alles Seienden ist im Sein)⁴⁹ ความหมายของไฮเดกเกอร์ก็คือ ในปรัชญาของพาร์เมนิดีสกับเฮราคลิตัส สภาวะของสิ่งต่าง ๆ ทั้งหลายทั้งปวงรวมกันเข้าเป็นเอกภาพที่สมบูรณ์ ถึงแม้แนวคิดของ พาร์เมนิดีส และเฮราคลิตัสจะแตกต่างกันมากเพียงใดแต่ในความเป็นจริงแล้ว ไฮเดกเกอร์มองว่าเป็นความแตกต่างที่เปรียบเทียบในด้านคนละด้านของเหรียญอันเดียวกัน ในปรัชญาของพาร์เมนิดีส เราคงจำกันได้ว่าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นหนึ่งใน และในปรัชญาของ เฮราคลิตัสทุกสิ่งทุกอย่างไหลเรื่อยไป การบอกว่าปรัชญาของนักคิดชาวกรีกทั้งคู่เหมือนกันก็เท่ากับบอกว่า ทุกสิ่งทุกอย่างที่เรามองเห็นอยู่นั้น แท้ที่จริงแล้วเป็นเพียงภาพที่ปรากฏของความ เป็นจริงที่อยู่เบื้องหลังลึกลงไปจากภาพที่ปรากฏนั้น สิ่งที่เป็นอยู่แท้ที่จริงแล้วมีสถานะความเป็นที่ขึ้นอยู่กับ ‘ความเป็น’ ที่แท้ซึ่งพาร์เมนิดีสบอกว่าเป็น และเฮราคลิตัสบอกว่าเป็นสภาวะที่ไหลเรื่อยไป สิ่งที่เป็นอยู่นี้ รวมถึงสิ่งกายภาพและจิตภาพทั้งหมด ซึ่งย่อมรวมถึงตัวตนของแต่ละคนตลอดจนความคิดอ่านของแต่ละคนด้วย ไฮเดกเกอร์ เสนอว่าปรัชญาในปัจจุบันประสบปัญหาต่างๆก็เนื่องจากว่าปรัชญาได้แยกตัวออกมาจากความสัมพันธ์อันแนบแน่นกับ ‘ความเป็น’ นี้ และปัญหาเกี่ยวกับ ‘ความเป็น’ และการกลับไปสู่ ‘ความเป็น’ นี้เป็นปัญหาสำคัญในปรัชญาของไฮเดกเกอร์

ไฮเดกเกอร์เสนอว่า กิจกรรมที่ปรัชญาควรทำ ก็คือละทิ้งการแสวงหาความแน่นอนที่เดส์การ์ตส์ได้เริ่มไว้และหันกลับไปหาความคิดดั้งเดิมของชาวกรีกที่ไม่มีการแบ่งแยกผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ ซึ่งไฮเดกเกอร์เชื่อว่า จะทำให้ปัญหาดังกล่าวของปรัชญาปัจจุบันสิ้นสุดลง ไฮเดกเกอร์เรียกร้องให้ปรัชญาปัจจุบันเป็น “การเทียบเสียงของตนเพื่อให้ประสานกลมกลืนกับเสียงของความเป็น” นั่นคือไฮเดกเกอร์เรียกร้องให้ปรัชญาปัจจุบัน หวนกลับไปรับข้อฐานของปรัชญาของพาร์เมนิดีสกับเฮราคลิตัส ซึ่งไม่ใช่เฉพาะแนวคิดเชิงทฤษฎีล้วน ๆ เท่านั้น

⁴⁹Martin Heidegger, *What is Philosophy?*, (London: Vision, 1956), หน้า 49.

แต่ยังรวมไปถึงการปฏิบัติและระเบียบสังคมทั้งหมดด้วย ทั้งนี้เนื่องจากว่า ‘ความเป็น’ ที่ปรัชญาปัจจุบัน หวนกลับไปประสานเสียงด้วยเป็นสภาวะธรรมที่เป็นอยู่แต่ดั้งเดิม การหวนกลับไปจึงเท่ากับการกลับสู่สภาวะเดิมอันเป็นนิรันดร์ และการหลุดจากการเสแสร้งปรุงแต่งเป็นสิ่งต่างๆ และการแบ่งแยกทั้งหลายอันเป็นต้นเหตุของความเลวร้ายต่างๆในโลก ในที่นี้ไฮเดกเกอร์จึงเรียกร้องให้ปรัชญาปรับเปลี่ยนกิจกรรมของตนโดยสิ้นเชิง โดยเฉพาะการที่ปรัชญาปัจจุบันมีการแบ่งแยกมณฑลของความรู้ออกจากมณฑลของความดีงามซึ่งถ้าเรายอมรับข้อเสนอของไฮเดกเกอร์ก็จะหมายความว่ามณฑลทั้งสองนี้ยุบรวมเข้าเป็นมณฑลเดียวกัน ไม่มีการแบ่งแยกความรู้กับความดีหรือความงาม ทุกสิ่งจะอยู่รวมกันในฐานะที่เท่าเทียมกันใน ‘ความเป็น’ ทั้งสิ้น

อย่างไรก็ตามไฮเดกเกอร์ก็รับว่า การให้ปรัชญาหวนกลับไปเทียบเสียงของคนให้กลมกลืนกับเสียงของความเป็นนั้นไม่ใช่เรื่องที่ทำได้ง่ายๆเลย ทั้งนี้ก็เพราะว่าผู้คนในโลกสมัยใหม่ตกอยู่ภายใต้การครอบงำของระบบความคิดแบบสมัยใหม่ มากเสียจนยากที่จะมองเห็นทางออกที่เป็นไปได้ในความคิดของชาวกรีกโบราณ เครื่องมือของระบบความคิดที่ทรงพลังที่สุดคือภาษา ไฮเดกเกอร์กล่าวว่าโลกสมัยใหม่เป็นโลกที่ “ภาษาเป็นเครื่องมือของความคิด แทนที่ความคิดในฐานะที่เป็นความกลมกลืนจะเป็นเครื่องมือของภาษา” (die Sprache steht im dienst des Denkens, statt: das Denken als Ent-sprechen steht im Dienst der Sprache.)⁵⁰ ความหมายของไฮเดกเกอร์ก็พอจะอธิบายได้ว่าในโลกสมัยใหม่ภาษาเป็นสื่อของความคิด ภาษาอยู่ในฐานะตัวแทนหรือตัวกลางระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ นั่นคือภาษาในโลกสมัยใหม่เป็นไปได้ก็เนื่องจากว่ามี การแบ่งแยกระหว่างผู้รู้ผู้คิดกับสิ่งที่ถูกรู้ถูกคิด หรือระหว่างอัครวิสัยกับภววิสัย และภาษาเป็นสื่อกลางระหว่างสองฝ่ายนี้ แต่ในทัศนะของไฮเดกเกอร์หรือของพาร์เมนิดีสหรือเฮราคลิตัส (ตามความเข้าใจของไฮเดกเกอร์) แล้ว ภาษาไม่อยู่ในฐานะสื่อกลางเพราะไม่มีความแตกต่างระหว่างอัครวิสัยและภววิสัย แทนที่ภาษาจะเป็นสื่อความคิด ความคิดกลับเป็นเครื่องมือของภาษา ภาษาในที่นี้ตรงกับคำกรีกว่า ‘logos’ ซึ่งเป็นเสมือนเสียงแห่งจักรวาลที่มีมาแต่ดั้งเดิมและเป็นนิรันดร์ การที่มนุษย์แต่ละคนมีภาษาของตนและความคิดของตนได้ก็เพียงเพราะว่ามนุษย์แต่ละคนมีความกลมกลืนกับ logos หรืออาจเรียกสิ่งนี้ได้ว่า ‘ภาษานิรันดร์’ นี้เท่านั้น และนอกจากนี้ ไฮเดกเกอร์ยังกล่าวว่า logos นี้คือ ‘ความเป็น’ นั่นเอง (Das Sein versammelt das Seiende darin, dass es Seiendes ist. Das Sein ist die Versammlung - Λογος)⁵¹ เมื่อ ‘ความเป็น’ คือภาษานิรันดร์หรือ logos บทบาทของภาษาจึงไม่ใช่การเป็นสื่อกลางแต่ภาษาเป็นตัวความจริงทั้งหมด นี่เป็นความหมายของไฮเดกเกอร์เมื่อเขาบอกว่า “สำหรับชาวกรีกแล้วธรรมชาติของภาษาถูกเปิดเผยว่าเป็น logos แต่ logos กับ legein หมายความว่าอย่างไร ในปัจจุบันนี้เท่านั้นเองที่เราเริ่มเกิดความเข้าใจเกี่ยวกับธรรมชาติดั้งเดิมของภาษาในความคิดของชาวกรีกโดยผ่านการตีความที่หลากหลายของ logos⁵² อีกนัยหนึ่ง

⁵⁰Martin Heidegger, *What is Philosophy?*, หน้า 92.

⁵¹Martin Heidegger, *What is Philosophy?*, หน้า 48.

logos คือระเบียบของจักรวาลที่ทุกสิ่งทุกอย่างกลมกลืนกันเพราะฉะนั้น logos หรือคำพูด หรือภาษา จึงเป็นความจริงแท้และความคิดของมนุษย์เป็นเพียง 'เครื่องมือ' ของภาษานิรันดรอันเที่ยงแท้เท่านั้น

เมื่อภาษาไม่ใช่สื่อกลางแต่เป็นตัวระเบียบของจักรวาลหรือ 'ความเป็น' นี้แล้ว ธรรมชาติของปรัชญาจึงไม่ใช่การตีแผ่หรือวิเคราะห์โน้ตทัศน์ซึ่งย่อมเป็นส่วนหนึ่งของภาษาในฐานะสื่อกลาง ปรัชญาจึงไม่ใช่การตั้งรากฐานให้แก่วิชาการต่าง ๆ โดยการสำรวจความสัมพันธ์เชิงตรรกะของข้อความในวิชาการนั้น เช่นที่ปรัชญาวิเคราะห์เข้าใจ ตรรกวิทยาเป็นเพียงการศึกษาความสัมพันธ์ของส่วนต่าง ๆ ในภาษาสื่อกลาง ดังนั้นการใช้ตรรกวิทยาไปสำรวจความถูกต้องทางญาณวิทยาของวิชาการต่าง ๆ หรือการที่ปรัชญาเสนอโครงสร้างแห่งความหมายหรือโน้ตทัศน์ที่การหาและการอ้างความรู้ทั้งหมดจะต้องพึ่งพานั้น ไฮเดกเกอร์จะถือว่า เป็นบทบาทของปรัชญาสมัยใหม่ ที่ขาดการประสานกลมกลืนกับระเบียบดั้งเดิมที่กลมกลืนกันของ 'ความเป็น' การที่ไฮเดกเกอร์เรียกร้องให้ปรัชญา "เทียบเสียงให้ประสานกลมกลืนกับ 'ความเป็น' ก็หมายความว่าเราต้องการให้ปรัชญาละทิ้งการแสวงหาความแน่นอนตามแบบของเดส์การ์ตส์ และกลายเป็นทางที่ผู้คนในปัจจุบันจะเดินไปสู่ความรู้ความเข้าใจอย่างแนบแน่นและลึกซึ้งต่อความเป็นจริง ซึ่งจะยังผลให้ปัญหาต่าง ๆ ที่ปรัชญาประสบอยู่โดยที่ไม่สามารถหาข้อยุติได้จบสิ้นลง ทั้งนี้ผลที่สำคัญอีกประการหนึ่งก็คือ เมื่อผู้คนในโลกปัจจุบันมองเห็นว่า สิ่งต่าง ๆ ที่มีอยู่ในโลกเป็นเพียงภาพลวงของสิ่งแท้จริงสิ่งหนึ่ง อันเป็นนามธรรมล้วน ๆ แล้ว ปัญหาต่าง ๆ ที่มีมนุษย์มีก็จะจบสิ้นลงด้วยเพราะปัญหาต่าง ๆ ไม่ว่าจะ เป็นปัญหาด้านวิทยาการหรือศีลธรรมต่าง ๆ ก็เกิดจากการแยกแยะทั้งสิ้น เมื่อการแยกแยะจบลงปัญหาทั้งหลายก็จบลงด้วย

อย่างไรก็ตาม ไฮเดกเกอร์เชื่อว่าการย้อนไปคิดแบบชาวกรีกโบราณโดยสิ้นเชิงนั้นเป็นไปได้เสียแล้ว เพราะเราได้ผ่านประสบการณ์ต่าง ๆ มากมายที่ชาวกรีกไม่ได้รับรู้เช่นปรัชญาของเดส์การ์ตส์ หรือของเฮเกล เป็นต้น นอกจากนี้โลกปัจจุบันที่เต็มไปด้วยคำพูดใหม่ ๆ หรือวิทยาการใหม่ ๆ ก็ทำให้การย้อนกลับไปสู่โลกของชาวกรีกโบราณเป็นแค่ความเพ้อฝัน แต่ไฮเดกเกอร์ก็ยังเชื่อว่าการประสานกลมกลืนกับความเป็นซึ่งถึงแม้จะมีใช้การกลับเห็น 'เป็น' ความเป็นทั้งหมด เป็นหนทางที่เป็นไปได้และเนื่องจากภาษาปัจจุบันเป็นภาษาที่อยู่ในฐานะสื่อกลางซึ่งเป็นภาพที่ทรงอิทธิพลครอบงำความคิดไว้ทุกด้าน หนทางของไฮเดกเกอร์ในการทำลายการครอบงำนี้ก็คือการใช้ภาษาในแนวใหม่ที่ไม่ใช่การใช้เพื่อบรรยายหรือสื่อแต่เพียงอย่างเดียว ไฮเดกเกอร์พบการใช้ภาษาแบบนี้ในกวีนิพนธ์ ทั้งนี้ก็เพราะภาษาในกวีนิพนธ์ไม่ใช่ภาษาที่ใช้ในการสื่อหรือบรรยายนั่นเอง

กล่าวโดยสรุป ประเด็นหลักในการวิจารณ์ปรัชญาสมัยใหม่ของไฮเดกเกอร์ ก็คือ เขาได้โจมตีว่าปรัชญาสมัยใหม่ใช้ภาษาในฐานะสื่อความคิด ซึ่งทำให้เกิดการแบ่งแยกหรือการแปลกแยกระหว่างมนุษย์กับความเป็นจริงเนื้อแท้ที่ไฮเดกเกอร์เรียกว่า 'ความเป็น' ไฮเดกเกอร์เสนอว่าในความคิดของชาวกรีกโบราณภาษาเป็นภาษานิรันดรที่มีอยู่คู่กับโลก และจักรวาลเป็นการแสดงตัวออกของระเบียบแห่งจักรวาล ชาวกรีก

⁵²Martin Heidegger, *What is Philosophy?*, หน้า 93. คำว่า logos เป็นคำนาม ส่วน 'legein' นั้นเป็นคำกริยาในรูป infinitive อันมีความหมายถึงการพูดหรือการเปล่งวาจา

เรียกสิ่งนี้ว่า logos ซึ่งแปลได้ว่าคำพูดหรือวจนะ ปรัชญาที่เป็นส่วนหนึ่งของภาษานิรันดร์นี้จึงเป็นปรัชญาที่ก้าวล่วงการแบ่งแยกระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ ระหว่างตัวตนกับสิ่งอื่นหรือระหว่างอัตวิสัยและภววิสัย และเนื่องจากไฮเดกเกอร์ถือว่าการแบ่งแยกดังกล่าวเป็นสาเหตุของปัญหาของปรัชญาปัจจุบันที่หาทางออกไม่ได้ การก้าวล่วงการแบ่งแยกนี้จึงทำให้ปัญหานี้จบสิ้นลง หนทางหนึ่งที่ไฮเดกเกอร์เสนอก็คือการใช้ภาษาที่ไม่ใช่แต่เพียงการบรรยายหรือเป็นสื่อ และหวนกลับไปหาภาษาในกวีนิพนธ์ ซึ่งเป็นภาษาที่ก้าวล่วงบทบาทการเป็นสื่อนี้

ลุดวิก วิตเกินสไตน์

โดยทั่วไปวิตเกินสไตน์เป็นที่รู้จักกันว่าเป็นนักปรัชญาที่มีสองภาค กล่าวคือภาคแรก วิตเกินสไตน์เป็นผู้ที่เริ่มบุกเบิกปรัชญาวิเคราะห์ ซึ่งเชื่อมั่นว่าปัญหาปรัชญาต่าง ๆ สามารถแก้ไขได้ด้วยการทำให้มันโน้ตส์ต่าง ๆ กระจ่างแจ้ง แต่ในช่วงหลังของชีวิตวิตเกินสไตน์ได้เกิดเปลี่ยนความคิดของเขาเป็นตรงกันข้าม และได้วิพากษ์วิจารณ์ปรัชญายุคก่อนของตัวเองโดยเฉพาะในหนังสือ *Tractatus Logico-Philosophicus*⁵³ ไว้อย่างรุนแรง การวิจารณ์ของวิตเกินสไตน์อยู่ในหนังสือสำคัญอีกเล่มหนึ่งที่เขาเขียนขึ้นหลังจาก *Tractatus* คือ *Philosophical Investigations*⁵⁴ ในหนังสือเล่มนี้ วิตเกินสไตน์ พยายามแสดงให้เห็นว่าทัศนะต่างๆที่เขาเสนอไว้ใน *Tractatus* เป็นทัศนะที่รับไม่ได้โดยเฉพาะแนวคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงซึ่งใน *Tractatus* ถือว่ามีสิ่งๆที่เรียกว่า ‘ความหมาย’ ที่ดำรงอยู่เป็นเอกเทศและเป็นตัวกลางให้เกิดการสัมพันธ์แบบตรงกันระหว่างภาษาหรือความคิดกับความเป็นจริง เนื่องจากแนวคิดเกี่ยวกับความหมายดังกล่าวเป็นแนวคิด ที่กำหนดบทบาททฤษฎีทางและกิจกรรมของปรัชญา การโจมตีแนวคิดเดิมของตัวเองของวิตเกินสไตน์จึงเท่ากับเป็นการเสนอบทบาทและทิศทางของปรัชญาใหม่ด้วย โดยที่แนวทางใหม่นี้เป็นการเดินในทิศทางที่ตรงกันข้ามกับแนวทางเดิมโดยสิ้นเชิง สิ่งที่วิตเกินสไตน์โจมตีมากที่สุด ใน *Philosophical Investigations* ก็คือแนวคิดเรื่องโครงสร้างของความหมายนี้เองโดย วิตเกินสไตน์ เสนอว่าความคิดเรื่องนี้เป็นเพียง ‘เกม’ ที่ผู้คนในสังคมในภาษาเล่นกัน พุทธิให้ละเอียดขึ้นก็คือว่าวิตเกินสไตน์ไม่ถือว่าความหมายที่ดำรงอยู่อย่างเอกเทศเป็นสิ่งที่มียุ่จริง แต่การใช้สื่อความหมายจะเกิดขึ้นเมื่อผู้คนที่ใช้ภาษามีขอบข่ายของพฤติกรรมบางอย่างที่แสดงว่าการเข้าใจความหมายเกิดขึ้น และการเข้าใจความหมายนี้ไม่ได้เกิดขึ้นจากการรับรู้ความหมายที่ดำรงอยู่เองเพราะสิ่งนี้ไม่มีจริง การพูดว่าคนหนึ่งเข้าใจความหมายในทัศนะของวิตเกินสไตน์ยุคหลัง จึงมีความหมายเพียงว่า คนๆนี้ปฏิบัติตัวบางอย่างที่คนอื่น ๆ ยอมรับว่าเข้าใจความหมาย

⁵³Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears and B. F. McGuinness transl., (London: Routledge and Kegan Paul, 1961).

⁵⁴Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3rd ed. G. E. M. Anscombe transl., (New York: Macmillan, 1958).

นั่นเอง ตัวอย่างที่วิต겐สไตน์ยกมาอ้างก็คือตัวอย่างของช่างก่อสร้างสองคน⁵⁵ คนหนึ่งเรียกให้อีกคนหนึ่งหยิบสิ่งที่ตนต้องการมาให้ เช่นคนแรกอาจพูดว่า ‘ก้อน’ และอีกคนก็จะหยิบก้อนมาให้ วิต겐สไตน์เสนอว่าการเข้าใจคำว่า ‘ก้อน’ ไม่ได้อยู่ที่การที่ผู้ฟังได้ยินคำว่าก้อนแล้วเชื่อมโยงคำๆนี้ให้เข้ากับมโนทัศน์ที่ตนมีอยู่เกี่ยวกับก้อนแต่อยู่ที่ว่าเมื่อผู้ฟังได้ยินคำว่า ‘ก้อน’ นี้แล้วจะปฏิบัติได้ตรงกับที่ผู้พูดหรือคนอื่นๆที่พูดภาษาไทยคาดหวังหรือไม่ การเข้าใจในทัศนียภาพหลังของ วิต겐สไตน์ ไม่ได้อยู่ที่การจับตัวข้อความหรือที่รู้จักกันว่าประพจน์ แต่เป็นพฤติกรรมอย่างหนึ่งที่คนอื่นๆที่พูดภาษาเดียวกันจะตัดสินใจว่าเขาเข้าใจหรือไม่

การโจมตีแนวความคิดเรื่องโครงสร้างของความหมายนี้ นับได้ว่าเป็นการโจมตีกิจกรรมของปรัชญาวิเคราะห์อย่างรุนแรง เราคงจำได้ว่าในทัศนะของนักปรัชญาเช่น คาสตาญเดาแล้ว หน้าที่ของปรัชญาคือการแสวงหาโครงสร้างร่วมกันของสิ่งต่างๆทั้งหมด เพื่อนำไปสู่จุดหมายคือระบบหรือทฤษฎีปรัชญาที่จะอธิบายทุกสิ่งทุกอย่างได้ จะเห็นได้ว่าระบบดังกล่าวนี้เป็นไปได้ก็ต่อเมื่อความหมายเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างอิสระ การที่คาสตาญเดาเชื่อว่าภาษาจะช่วยตีแผ่ธรรมชาติของความจริงได้ก็เพราะ คาสตาญเดาเชื่อว่า ความหมายของภาษามีความสัมพันธ์แนบแน่นกับธรรมชาติ และโครงสร้างของธรรมชาติกับโครงสร้างของความหมายนั้นมีความสัมพันธ์กันจนกล่าวได้ว่าเป็นโครงสร้างเดียวกัน ความคิดนี้เป็นความคิดหลักประการหนึ่งของปรัชญาวิเคราะห์ และเป็นข้อฐานที่ทำให้สรุปได้ว่าการวิเคราะห์โครงสร้างของภาษาช่วยนำไปสู่ความเข้าใจโครงสร้างของความเป็นจริง แต่ในความคิดของวิต겐สไตน์ระยะหลังแล้ว “โครงสร้างแห่งความหมาย” นี้ไม่มีอะไรมากไปกว่าถ้อยคำที่นักปรัชญาคิดสร้างขึ้นเพื่อติดต่อดสื่อสารโดยที่ตามความเป็นจริงแล้ว ไม่มีเครือข่ายอะไรที่เป็นนามธรรมที่ทำให้โครงสร้างของความเป็นจริงสามารถรับรู้และเข้าใจได้ ตามความคิดของวิต겐สไตน์ยุคหลังแล้ว การที่ภาษามีความหมายบ่งถึงสิ่งในธรรมชาติได้ ก็เพราะภาษานั้นตกอยู่เป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติหลายๆประการของมนุษย์ และในเมื่อการปฏิบัติเป็นการกระทำที่กำหนดความหมายเช่นนี้ ความหมายจึงไม่ใช่สิ่งตายตัวแน่นอนและไม่ใช้สิ่งนามธรรมที่ปัญหาเท่านั้นจึงจะเข้าถึงได้ แต่ความหมายเป็นส่วนหนึ่งของโลกแห่งรูปธรรมที่ย่อมแปรเปลี่ยนไปเสมอขึ้นอยู่กับผู้ใช้ภาษาว่าจะใช้ภาษาของตนแบบใด เมื่อเป็นเช่นนี้การกำหนดโครงสร้างของความเป็นจริงโดยผ่านโครงสร้างของภาษา จึงเป็นเพียงเกมอีกเกมหนึ่งที่ผู้ใช้ภาษาอาจคิดขึ้นมาเล่นได้ แต่ย่อมสรุปไม่ได้ว่าโครงสร้างใดโครงสร้างหนึ่งเป็นจริงนั่นคือ วิต겐สไตน์ได้โจมตีกิจกรรมพื้นฐานของปรัชญาวิเคราะห์จนถึงรากเหง้า ความจริงที่ได้จากการวิเคราะห์ภาษาในทัศนะของวิต겐สไตน์เป็นเพียงความจริงพื้นฐานที่ขึ้นกับปัจจัยมากมายหลายอย่าง และการมุ่งหาความจริงที่บริสุทธิ์ไม่ขึ้นกับสิ่งใดหรือความจริงแท้แน่นอนเป็นความพยายามที่ วิต겐สไตน์บอกว่าจะเกิดจากความหลงผิดอย่างยิ่ง

ในทัศนะของวิต겐สไตน์ จุดหมายของปรัชญาคือ “การปล่อยแผลงวันออกจากขวด”⁵⁶ ความหมายก็คือผู้ที่กำลังต่อสู้กับปัญหาปรัชญา เปรียบเหมือนแผลงวันในขวดปิดจุกที่พยายามหาทางออก

⁵⁵Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §20-21.

⁵⁶Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §309.

และหนทางที่ถูกต้องคือการจัดความมุ่งงสงสัยที่นำไปสู่ปัญหาปรัชญานั้น ๆ การพยายามแก้ปัญหารัชญาโดยยังอยู่ในกรอบความคิดของปรัชญา ไม่ใช่ทางออกที่ถูกเพราะไม่ว่าคำตอบของปัญหาเป็นอย่างไรก็ยังมีปัญหาต่อไปไม่จบสิ้น ดังนั้นวิตเคนสไตน์จึงเสนอว่า การที่ปัญหาปรัชญาเป็นปัญหาที่ยุ้งยากขนาดนี้ก็เพราะนักปรัชญาตกอยู่ภายใต้มนต์สะกดของภาษาโดยที่นักปรัชญาเชื่อว่าคำต่าง ๆ เช่น ‘สิ่ง’ หรือ ‘คุณสมบัติ’ หรือ ‘ความสัมพันธ์’ มีความหมายพิเศษต่างหากไปจากการใช้คำต่าง ๆ เหล่านี้ในสถานการณ์ของมนุษย์เอง วิตเคนสไตน์กล่าวว่า

เมื่อนักปรัชญาใช้คำเช่น ‘ความรู้’ ‘ความเป็น’ ‘วัตถุ’ ‘ฉัน’ ‘ประพจน์’ ‘ชื่อ’ - และพยายามจับสารัตถะของสิ่งนั้น เราต้องถามตัวเองอยู่เสมอว่า คำๆ นั้นมีผู้ใช้จริง ๆ แบบนี้ในเกมส์ภาษาที่เป็นบ้านเดิมของมันหรือไม่-

ที่เราทำคือนำคำทั้งหลายกลับมาจากการใช้แบบอภิปรัชญามาสู่การใช้ในชีวิตประจำวัน⁵⁷

ปัญหาปรัชญาเกิดขึ้นเมื่อคำต่าง ๆ ที่เป็นคำสำคัญในปรัชญาเช่น ‘วัตถุ’ หรือ ‘ความรู้’ เป็นคำที่นักปรัชญาพยายามหาความหมายเฉพาะ หรือยิ่งไปกว่านั้นคือพยายามหาแก่นแท้ของความเป็นจริงของความหมายของคำเหล่านั้นซึ่งได้แก่สารัตถะของสิ่งต่าง ๆ ที่คำเหล่านั้นหมายถึง แต่วิตเคนสไตน์มองว่าการมองคำเหล่านี้ให้ดูเหมือนว่า เป็นคำที่หมายถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งโดยเฉพาะเป็นการกระทำที่รังแต่จะก่อให้เกิดปัญหาที่แก้ไม่ตกไม่รู้จบสิ้น วิตเคนสไตน์ต้องการให้นักปรัชญาหลุดพ้นจากความคิดที่เชื่อว่าสิ่งที่เราใช้คำว่า ‘ความรู้’ เรียกที่เราสามารถศึกษาหาความจริงเกี่ยวกับสิ่งนั้นได้ การกระทำเช่นนี้เองคือการกระทำที่วิตเคนสไตน์เรียกว่า “การใช้คำแบบอภิปรัชญา” และเขายังเรียกร้องให้นักปรัชญาหันกลับมาใช้คำเหล่านี้ให้เหมือนกับที่ใช้กันอยู่ทั่วไปในชีวิตประจำวันนั่นคือ วิตเคนสไตน์ต้องการให้นักปรัชญาหายจากการหมกมุ่นอยู่กับปัญหาปรัชญาและกลับคืนสู่สภาพเดิมก่อนที่จะติดพันอยู่กับปัญหาดังกล่าวนั้นเอง

วิตเคนสไตน์ถือว่าหน้าที่ที่ถูกต้องของปรัชญาคือการรักษาผู้ที่ยังเป็นโรคคิดปัญหา ซึ่งก็เปรียบได้กับการชี้ทางออกขวดให้แก่แมลงวันทีกล่าวถึงไปแล้วนั่นเอง ในแง่นี้การศึกษาโรคของปรัชญาคือการที่นักปรัชญาคนหนึ่งพยายามชี้แจงให้นักปรัชญาอีกคนมองเห็นว่าการพยายามแก้ปัญหานั้น “อะไรคือความรู้” มีแต่จะทำให้เกิดปัญหาต่อไปมากขึ้นเรื่อยๆ และถึงแม้ว่านักปรัชญาคนที่พยายามแก้ปัญหานั้น อาจจะมีทัศนะที่มีเหตุผลพร้อมทั้งที่สามารถอธิบายได้ว่าความรู้คืออะไร แต่นักปรัชญาคนนี้ก็ยังคงอยู่ในสภาวะที่หาทางออกไม่ได้ อยู่ดี เนื่องจากถึงแม้เขาจะมีทัศนะที่รัดกุม แต่ทัศนะใด ๆ ก็ตามทางปรัชญาที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงการยอมรับโดยไม่อาศัยเหตุผล หรือสภาวะที่ต้องมีบางสิ่งบางอย่างที่อธิบายไม่ได้เสมอไป นี่เป็นเหตุผลที่ว่าทำไมปัญหา

⁵⁷Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §116.

ปรัชญาจึงเป็นปัญหาที่แก้ไม่ตก ดังนั้นแม้นักปรัชญาเจ้าของทศนะจะปกป้องทศนะของตนเองอย่างไรก็ตาม ก็ยังมีช่องโหว่ให้โจมตีได้อยู่เสมอ และด้านนักปรัชญาคณนี้ยังต้องการปกป้องทศนะของตนก็ต้องทำทศนะของตนให้ละเอียดลึกซึ้งยิ่งขึ้นไปเรื่อย ๆ ผลลัพธ์ก็คือการป่วยจะยิ่งสาหัสมากขึ้นในทศนะของวิตเคนสไตน์ ทางออกจากสภาวะนี้ก็คือ นักปรัชญาจะต้องเข้าใจว่า ปัญหาปรัชญาจากการเข้าใจผิดว่าภาษามีความหมาย เฉพาะที่บ่งถึงสิ่งต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นรูปธรรมหรือนามธรรม ถ้านักปรัชญาหลุดพ้นจากความเชื่อนี้และมองเห็นว่าปัญหาปรัชญาแท้ที่จริง มาจากการถูกภาษาหลอกหรือการมองว่าโครงสร้างของภาษาสะท้อนโครงสร้างของความเป็นจริงแล้วนักปรัชญาก็จะหายจากโรคและเกิดความเข้าใจที่ถูกต้องขึ้น

เราจะเห็นได้ว่า จุดหมายของปรัชญาในความคิดของวิตเคนสไตน์ คือการที่ผู้คนทั้งหลายเลิกหมกมุ่นกับปัญหาปรัชญาอีกต่อไป ดังนั้นจึงเท่ากับว่า ในทศนะของวิตเคนสไตน์ ปรัชญาจะบรรลุจุดหมายของตนเองเมื่อไม่มีอะไรเหลือสำหรับปรัชญาให้ทำอีกต่อไป ซึ่งเปรียบได้กับว่า ถ้าการแพทย์บรรลุจุดหมายสูงสุดแล้วจะไม่มีผู้ป่วยให้แพทย์รักษาอีก วิชาการแพทย์ก็อาจไม่จำเป็นต้องมีอีกต่อไป เมื่อมองในแง่นี้อาจจะทำให้คิดไปได้ว่า วิตเคนสไตน์อาจให้วิชาปรัชญาขุดตัวเองไม่ให้คิดคิดแก้ปัญหาปรัชญาอีกต่อไป แต่ความเป็นจริงแล้ว วิตเคนสไตน์กลับต้องการให้คนอื่นยังคิดแก้ปัญหาปรัชญามากขึ้น เพราะแน่นอนว่าจะมีบางคนเสมอที่ปัญหาปรัชญาเป็นเรื่องใหญ่ที่เขาต้องการคำตอบและคำอธิบาย วิตเคนสไตน์กล่าวว่าปัญหาปรัชญาเป็นปัญหาที่เกาะติดอยู่กับจิตใจของเด็กโดยทั่วไปแต่เมื่อเด็กถามปัญหาดังกล่าว เช่นถามว่า “โลกมีมาได้อย่างไร” “ทำไมถึงมีสิ่งต่าง ๆ” หรือ “เลข 2 คืออะไร” เด็กจะถูกผู้ใหญ่อบรมว่าคำถามดังกล่าวเป็นเรื่องไร้สาระและอาจถูกห้ามไม่ให้ถามปัญหาดังกล่าวอีก วิตเคนสไตน์ มองว่าการเก็บกดปัญหาดังกล่าวไม่ใช่ผลดี เพราะจะทำให้ความสงสัยอยู่ในใจไม่หายไปไหน เขาจึงกล่าวว่า

เขา [นักคณิตศาสตร์] ได้รับความรู้สึกขะแยงปัญหาปรัชญาว่าเป็นเรื่องเด็ก ๆ...ผมตีแผ่ปัญหาดัง ๆ ที่เด็กที่กำลังเรียนเลขหรือวิชาอื่น ๆ เห็นว่ายาก ปัญหาที่การศึกษากดเอาไว้โดยไม่แก้ ผมกล่าวแก่ความสงสัยที่ถูกเก็บกดนั้น: “เธอถูกแล้ว ถ้ามต่อไปเถอะ เรียกเรื่องคำชี้แจง!”⁵⁸

กล่าวโดยสรุป วิตเคนสไตน์เห็นว่าปัญหาปรัชญาเป็นสิ่งที่อยู่คู่กับคนช่วงคิดทุกคนและจะไม่หายไปไหนตราบดีที่คนยังรู้สึกสงสัย แต่หน้าที่ที่สำคัญของปรัชญาไม่ได้อยู่ที่การพยายามแก้ปัญหานั้นโดยการหาคำตอบให้แก่ปัญหาดังกล่าว คำตอบที่ได้ไม่สามารถจะเป็นสิ่งที่เยียวยาความรู้สึกสงสัยให้หายไปไหนหนทางที่เป็นทางออกสำหรับปรัชญาไม่ได้อยู่ที่การเสนอทศนะเพื่อหาคำตอบของปัญหา แต่เป็นการชี้ทางออกจากปัญหาทั้งหมดโดยชี้ให้เห็นถึงธรรมชาติ และที่มาของปัญหาเพื่อให้เกิดความเข้าใจว่า การแก้ปัญหามีแต่จะทำให้ปัญหาเพิ่ม

⁵⁸Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §382.

มากขึ้น และการยกเลิกปัญหาด้วยความเข้าใจเนื้อหาของปัญหาอย่างถ่องแท้เท่านั้น จึงจะสามารถเยียวยาผู้ที่ติดโรคแก่ปัญหาปรัชญาให้หายจากโรคได้ การรักษาโรคนี้จึงไม่สัมฤทธิ์ผลถ้าผู้ป่วยยังเก็บกดอาการเอาไว้ไม่แสดงออก ซึ่งมีแต่จะทำให้อาการหนักขึ้น เพราะฉะนั้นวิตเคนส์ไตนจึงเสนอให้มีการแสดงความสงสัยต่างๆที่เป็นปัญหาปรัชญาออกมาอย่างเต็มที่ เพื่อให้โน้มน้าที่สุดแล้วการรักษาโรคเป็นไปได้อย่างสมบูรณ์นั่นเอง

ริชาร์ด รอร์ตี

หนังสือ *Philosophy and the Mirror of Nature*⁵⁹ เป็นหนังสือที่กล่าวได้ว่าก่อให้เกิดการวิพากษ์วิจารณ์อย่างมากมายเกี่ยวกับธรรมชาติและแนวทางของปรัชญา ในหนังสือเล่มนี้รอร์ตีอาศัยความคิดของทั้งคิอู ฮีเดกเกอร์และวิตเคนส์ไตน เพื่อเสนอว่าปรัชญาแบบดั้งเดิมที่เคยปฏิบัติกันมาในโลกตะวันตกตั้งแต่ยุคสมัยใหม่เป็นต้นมา คือการค้นคว้าหาความแน่นอน โดยเริ่มที่เดส์การ์ตส์เป็นกิจกรรมที่ประสบความสำเร็จล้มเหลว และที่ยังคงอยู่ในปัจจุบันก็เนื่องจากผลประโยชน์ส่วนตัวที่กลุ่มบุคคลเรียกตนเองว่า ‘นักปรัชญาอาชีพ’ ได้รับอยู่เท่านั้นนั่นคือรอร์ตีเสนอนักปรัชญาอาชีพพยายามหางานให้ตัวเองทำเพื่อเป็นเหตุผลที่ว่าทำไมจึงยังต้องมีการศึกษาวิจัยทางปรัชญาในสถาบันการศึกษา โดยการพยายามแสดงว่าปรัชญาเป็นศาสตร์ที่มุ่งวางรากฐานให้แก่ศาสตร์อื่นๆทั้งหลาย ในสายตาของรอร์ตีปรัชญาไม่สามารถกระทำกิจกรรมที่ตัวเองเสนอว่าจะทำได้สำเร็จนั่นคือการค้นหาความแน่นอน รอร์ตีเชื่อว่ากิจกรรมของการค้นหาความแน่นอนทั้งหมดเป็นกิจกรรมที่ไม่มีรากฐานใด ๆรองรับว่าควรจะทำต่อไป สำหรับรอร์ตีแล้วกิจกรรมของปรัชญาไม่ใช่การหาความจริงสัมบูรณ์ที่ไม่อาจมีใครมาได้แย้งถกเถียงได้และถ้าปรัชญาที่มีความคิดดังกล่าวนี้เป็นศูนย์กลาง ปรัชญานี้ก็ถึงจุดอวสานแล้วในความคิดของเขา อย่างไรก็ตามรอร์ตีก็มีได้เสนอว่าปรัชญาควรจะถูกเลิกไปเสียเสียทีเดียว แต่ควรจะไปเปลี่ยนทิศทางเสียใหม่โดยผู้ที่เรียกตัวเองว่า ‘นักปรัชญา’ ควรจะหันมาจากการเผชิญหน้า ซึ่งจะต้องเกิดขึ้นเมื่อมีการอ้าง ‘ความจริงสัมบูรณ์’ มาสู่ ‘การสนทนา’ ซึ่งหมายความว่าทั้งสองฝ่ายมีเพียงจุดร่วมอะไรบางอย่างที่ไม่จำเป็นว่าฝ่ายหนึ่งจะต้องบังคับให้อีกฝ่ายหนึ่งเชื่อตามอย่างที่เกิดขึ้นในการเผชิญหน้า

เหตุผลหลักที่รอร์ตีอ้างในการเสนอว่า ปรัชญาควรผละจากการพยายามหาความจริงสัมบูรณ์ก็คือว่าปรัชญาอย่างไม่ได้อีกต่อไปแล้วว่า ดนมีหนทางที่เข้าถึงความเป็นจริงที่เป็นหนทางพิเศษเฉพาะคนซึ่งไม่ใช่หน้าที่ของวิชาอื่นใดนอกจากปรัชญาเอง อันที่จริงเราเห็นกันมาแล้วว่านักปรัชญาเช่น คิอูหรือวิตเคนส์ไตนต่างก็แสดงความคิดแบบนี้มาแล้ว แต่รอร์ตีเป็นคนแรกที่พูดถึงกิจกรรมของปรัชญาอย่างเป็นระบบ โดยที่หนังสือเล่มสำคัญของเขาเล่มนี้ เป็นการโจมตีกิจกรรมของปรัชญาวิเคราะห์โดยตรงและเป็นระบบ การที่ปรัชญาไม่สามารถวางตนเป็นวิชาที่มุ่งเข้าถึงความเป็นจริงตามความคิดของรอร์ตีก็เนื่องจากว่า แนวคิดเรื่อง

⁵⁹Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).

การให้หลักการหรือที่เรียกในภาษาอังกฤษว่า justification ที่เคยถือว่าต้องมาจากการเข้าถึงของจิตผู้รู้ต่อสภาวะภายในของผู้รู้เอง ที่เป็นผลมาจากการรับรู้โลกภายนอกนั้นเป็นความคิดที่ผิดพลาด นั่นคือรอว์ตีกำลังโจมตีแนวคิดแบบพื้นฐานนิยมในญาณวิทยาอย่างตรงไปตรงมา หัวใจสำคัญของแนวคิดแบบพื้นฐานนิยมคือความเชื่อที่ว่ามีความเชื่อบางประเภทที่เป็นความเชื่อพื้นฐาน ซึ่งเป็นความเชื่อที่สามารถเป็นต้นตอให้แก่การอ้างความรู้ได้ เนื่องจากความเชื่อพื้นฐานเป็นความเชื่อที่ตั้งอยู่บนสภาวะภายในจิตของผู้เชื่อที่เป็นผลโดยตรงจากการที่ประสาทสัมผัสรับรู้โลกภายนอก รอว์ตีโจมตีแนวคิดนี้โดยอ้างถึงเหตุผลของนักปรัชญาสำคัญสองคนคือ วิลลาร์ด โควน์และวิลฟรีด เซลลาร์ ซึ่งทั้งสองคนนี้ได้โจมตีพื้นฐานสำคัญของการอ้างความรู้ของปรัชญาวิเคราะห์ซึ่งอาศัยความแตกต่างระหว่าง ‘เนื้อหา’ ความรู้และ ‘โครงสร้าง’ ของความรู้ ถ้าเป็นความจริงที่ว่าการแบ่งแยกเนื้อหาออกจากโครงสร้างเป็นการกระทำที่ยอมรับไม่ได้แล้ว ผลที่ตามมาก็คือการกล่าวอ้างว่าสภาวะภายในเป็นผู้ให้เนื้อหาโดยความคิดเป็นผู้ให้โครงสร้าง ซึ่งเป็นความคิดเบื้องต้นของทฤษฎีพื้นฐานนิยมการบูรรวมความแตกต่างระหว่างโครงสร้างกับเนื้อหาความรู้หมายความว่า หนทางที่จะวางรากฐานให้แก่ความรู้ทั้งสองทางคือเหตุผล (ซึ่งมีหน้าที่กำหนดโครงสร้าง) และประสบการณ์ (ซึ่งมีหน้าที่ให้เนื้อหา) ต่างก็ไม่เกี่ยวข้องกับการเป็นหลักการให้แก่ความรู้ กล่าวคือประสบการณ์กับเหตุผลเป็นเพียงสาเหตุของการมีความรู้ แต่ไม่ใช่หลักการของการตัดสินใจความรู้ ในความคิดของรอว์ตีกับของเซลลาร์แล้วสองอย่างนี้ต่างกันเสมอ ทั้งนี้เหตุผลของรอว์ตี ก็คือการให้หลักการแก่ความเชื่อจะต้องเป็นการกระทำที่ขึ้นอยู่กับสังคมโดยตรงและสภาวะใด ๆ ภายในปัจเจกชนคนหนึ่งไม่สามารถให้หลักการใด ๆ แก่ความรู้ได้รอว์ตีถือว่าเมื่อเป็นเช่นนั้นแล้ว บทบาทของปรัชญาโดยเฉพาะทฤษฎีความรู้ก็จะจบสิ้นลง ถ้าทฤษฎีความรู้คือการพยายามหาความแน่นอนโดยวิธีการต่าง ๆ อย่างที่เคยทำกันมา ถ้าการให้หลักการเป็นเรื่องของสังคมก็จะหมายความว่าความคิดที่ว่าผู้เชื่อคนหนึ่งสามารถ ‘เข้าถึง’ หรือ ‘สัมผัสแนบแน่น’ กับ ‘ความเป็นจริงภายนอก’ เป็นความพยายามที่ไม่มีวันสัมฤทธิ์ผล คน ๆ หนึ่งอาจมีกระบวนการรับรู้ที่ดีเยี่ยมสมบูรณ์แบบ แต่รอว์ตีจะไม่บอกว่าความเชื่อใด ๆ ที่เป็นผลของกระบวนการนี้จะเป็นความเชื่อที่มีหลักการจนกว่าความเชื่อดังกล่าวจะได้รับการ “ยอมรับ” จากสมาชิกคนอื่น ๆ ของสังคม ด้วยเหตุนี้ภารกิจของทฤษฎีความรู้จึงไม่ใช่การหาว่ากระบวนการในปัจเจกบุคคลเป็นอย่างไร แต่ถ้าจะยังมีกิจกรรมที่เรียกว่า “ทฤษฎีความรู้” หรือ “ญาณวิทยา” อยู่กิจกรรมนั้นก็จะเป็นเพียงสาขาหนึ่งของวิชาเช่น สังคมวิทยาที่มุ่งตอบปัญหาว่าในช่วงระยะเวลาหนึ่งคนกลุ่มหนึ่งยอมรับนับถือความคิดหรือความเชื่ออะไรบ้างว่าเป็นความรู้ ซึ่งระเบียบวิธีในการหาคำตอบของคำถามนี้ย่อมเป็นวิธีเชิงประจักษ์เช่นการสำรวจความคิดเห็น ดังนั้นรอว์ตีจึงยืนยันว่าถ้าปรัชญาจะยังพยายามแยกตัวออกมาเป็นเอกเทศโดยมีระเบียบวิธีของตัวเองโดยเฉพาะ ความพยายามดังกล่าวถ้าไม่เป็นการหันหน้าหนีสังคมหรือการหลบเข้าไปอยู่ในหอคอยงาช้างแล้ว ก็เป็นเพียงวิธีการที่นักปรัชญาอ้างความชอบธรรมให้แก่ตนเอง เพื่อที่จะได้มีงานทำและมีสิทธิ์อยู่ในสถาบันการศึกษาในระดับสูงต่อไปนั่นเอง

เหตุผลหลักที่รอว์ตีอ้างในการเสนอว่าทฤษฎีความรู้เป็นความพยายามที่จบสิ้นลงแล้วก็คือ ข้อเสนอว่าการให้หลักการแก่ความเชื่อเป็นกระบวนการทางสังคม มิใช่กระบวนการทางกายภาพหรือกระบวนการทาง

ความหมายแบบไม่ขึ้นต่อประสบการณ์ (a priori) ดังที่นักปรัชญาทั่วไปเชื่อ การที่รอร์ดีเสนอว่าการให้หลักการเป็นเรื่องของสังคมคือการเสนอว่า การที่ความเชื่อใดมีฐานะว่าเป็นความรู้หมายความว่า ผู้กล่าวความเชื่อนั้นมีสิทธิที่จะเรียกร้องให้ผู้อื่นยอมรับและเชื่อตามที่ตนพูด และการที่ผู้กล่าวหรือผู้พูดนี้มีสิทธิดังกล่าวนี้ก็เพียงเพราะว่าสังคมได้ให้หลักการไว้ว่า คำพูดแบบนั้นแบบนี้ในสถานการณ์แบบนั้นแบบนี้เท่านั้น จึงจะได้ชื่อว่าความรู้ สิทธิดังกล่าวนี้มีสิทธิตามธรรมชาติเพราะถ้าเป็นเช่นนั้นแล้วก็จะมิมีเหตุผลให้ทฤษฎีความรู้ศึกษาโดยเฉพาะ แต่ในความคิดของรอร์ดีแล้ว การมีสิทธิที่จะให้ผู้อื่นเชื่อตามความคิดของคนมีความหมายเพียงว่า สังคมหนึ่งๆ ได้ตกลงที่จะมอบสถานะ 'ความรู้' ให้แก่ความเชื่อประเภทหนึ่งโดยมีเงื่อนไขต่างๆ ที่สังคมยอมรับไว้ก่อนแล้วเท่านั้นรอร์ดีอ้างถึงเหตุผลของเซลลาร์ ในการสรุปดังกล่าวนี้ โดยอ้างว่าในปรัชญาของเซลลาร์ แล้ว "การรับรู้ทั้งหมดเกี่ยวกับประเภท, ชนิด, ความคล้ายคลึง, หรือข้อเท็จจริง ฯลฯ หรือพูดสั้นๆ ก็คือการรับรู้สิ่งนามธรรมทั้งหมดเป็นเรื่องของภาษา ตามความคิดนี้แม้แต่การรับรู้ประเภท ความคล้ายคลึงหรือข้อเท็จจริงที่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่เรียกกันว่าประสบการณ์ตรง ก็ไม่เป็นรากฐานของกระบวนการได้มาซึ่งการใช้ภาษา"⁶⁰ นั่นคือการรับรู้ความคล้ายคลึงหรือชนิดของสิ่งต่างๆ ซึ่งก็ได้แก่การใช้มโนทัศน์นั่นเองเป็นเรื่องของภาษาล้วนๆ และเราพูดไม่ได้ว่า มโนทัศน์ได้มาจากสถานะภายในที่เป็นผลโดยตรงของกระบวนการทางผัสสะหรือพูดไม่ได้เช่นกันว่าความเชื่อที่ตั้งอยู่บนสถานะภายในดังกล่าวเป็นความเชื่อที่มีหลักการ ถ้าเป็นความจริงตามความคิดของทั้ง เซลลาร์และรอร์ดีว่ากระบวนการการให้หลักการแก่ความเชื่อจะต้องเป็นเรื่องของความเชื่อด้วยกันแล้ว การมองความเชื่อทางผัสสะที่ตั้งอยู่บนสถานะภายในหรือข้อมูลผัสสะว่าเป็นความเชื่อที่มีหลักการจึงเป็นการมองที่ผิดพลาด ความรู้เกี่ยวกับสิ่งต่างๆ (ซึ่งก็ได้แก่ความสามารถในการใช้มโนทัศน์) จะต้องขึ้นอยู่กับความเข้าใจ ซึ่งประกอบขึ้นจากความว่าอะไรเป็นอะไร ซึ่งก็ได้แก่ความเชื่อในรูปประพจน์ (Propositional Belief) เมื่อเป็นเช่นนั้นความเชื่อจึงไม่ได้รับหลักการจากการเป็นผลของกระบวนการรับรู้เช่นการมองหรือการได้ยิน จริงอยู่ความเชื่ออาจจะมีที่มาจากการใช้ประสาทสัมผัสเช่นคนๆ หนึ่งเชื่อว่าเขากำลังได้ยินเสียงแตรเมื่อมีคลื่นเสียงจากแตรมาสู่หูของเขาแต่ความเชื่อว่า "ฉันกำลังได้ยินเสียงแตร" จะไม่ใช่ความเชื่อที่มีหลักการเลยถ้าคำพูดดังกล่าวไม่ได้รับการยอมรับจากคนอื่น ๆ ที่พูดภาษาเดียวกันนั่นคือ ทั้งเซลลาร์และรอร์ดีแบ่งแยกกระบวนการทางกายภาพที่ก่อให้เกิดความเชื่อกับการให้หลักการแก่ความเชื่อ ทั้งนี้ก็เพียงเพราะว่า "การให้หลักการ" เป็นเรื่องของกลุ่มผู้พูดภาษาที่จะแลกเปลี่ยนถ้อยคำและรับรองหรือปฏิเสธถ้อยคำซึ่งกันและกันเท่านั้น การมีสภาวะภายในเช่น การได้ยินเสียงแตรอาจเป็นเงื่อนไขที่ทำให้รู้ว่าเสียงแตรเป็นอย่างไรแต่ความรู้ดังกล่าวก็ไม่เกี่ยวข้องกับเรามีความรู้เกี่ยวกับเสียงแตร ดังนั้นรอร์ดีจึงสรุปว่าคนผู้หนึ่งจะได้รับการยอมรับว่า คำพูดของเขามีหลักการน่าเชื่อถือได้เมื่อคนๆ นั้นเข้ามาเป็นสมาชิกของกลุ่มผู้พูดภาษาและได้รับการยอมรับว่าพูดภาษาโดยมีความเข้าใจ การที่คนๆ นี้อาจมีความคุ้นเคยกับเสียงแตรเพียงเท่านั้นยัง

⁶⁰Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, หน้า 160 อ้างถึงใน Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, หน้า 182.

ไม่เพียงพอดต่อการที่คำพูดของเขาว่า “ฉันกำลังได้ยินเสียงแตร” เป็นความเชื่อที่มีหลักการทั้งนี้ก็เพราะว่าการมีหลักการนั้นขึ้นอยู่กับคนอื่นไม่ใช่ตัวเองเพียงคนเดียว ที่เป็นดังนั้นก็เพราะว่าการมีหลักการหรือการให้หลักการเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อด้วยกันทั้งสิ้น นั่นคือเป็นเรื่องของถ้อยคำที่มีความหมาย ที่มีความสัมพันธ์กันอย่างเป็นเครือข่ายโยงใย ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าการรับความเชื่อหนึ่งว่าถูกต้องนั้นก็ย่อมจำต้องมีผู้ที่เชื่อว่า ความเชื่อนั้นถูกต้องและสถานการณ์นี้จะเกิดขึ้นได้ ก็ต่อเมื่อผู้เชื่อซึ่งทำหน้าที่เป็นผู้ตัดสินความเชื่อนั้นสามารถโยงความเชื่อที่ตนกำลังพิจารณา ให้เป็นส่วนหนึ่งของเครือข่ายของความเชื่อที่เป็นที่ยอมรับกันอยู่ได้ เพราะฉะนั้นตัวอย่างของคำพูดว่า “ฉันกำลังได้ยินเสียงแตร” ที่เอ่ยโดยสมาชิกผู้หนึ่งซึ่งกำลังได้ยินเสียง ๆ หนึ่ง จึงเป็นคำพูดหรือความเชื่อที่มีหลักการเพราะคนอื่น ๆ ที่ได้ยินเสียงเดียวกันนี้ยอมรับว่า เสียงที่ได้ยินคือเสียงแตรไม่ใช่เสียงเครื่องดนตรีอื่น ๆ เช่นขลุ่ยหรือปี่

จะเห็นได้ว่า ความคิดเรื่องการให้หลักการของรอร์ดีเป็นเรื่องของการปฏิบัติทางสังคมเสมอ เมื่อเป็นเช่นนี้ก็อาจมีคนสงสัยว่า แล้วถ้าเมื่อมีใครมีความเชื่ออะไรบางอย่างที่สังคมไม่ยอมรับจะถือว่าความเชื่อนั้นไม่มีหลักการให้นำเชื่อเลยกระนั้นหรือ อันที่จริงมีนักปรัชญาโจมตีรอร์ดีในประเด็นนี้มาก ถ้าย้อนกลับไปพิจารณาตัวอย่างในย่อหน้าก่อน อาจจะมีคนที่ได้ยินเสียงแตรอยู่ซึ่งคนอื่น ๆ ในกลุ่มนั้นอาจไม่ยอมรับเลยว่า นั่นคือเสียงแตร โดยบอกว่ามันคือเสียงปี่โดยที่สมมติว่าคนกลุ่มนี้ฟังความแตกต่างระหว่างแตรกับปี่ไม่ออก ในกรณีนี้รอร์ดีจะบอกว่า อย่างไรก็ตามผู้ที่ได้ยินเสียงแตรถึงแม้ว่าเขาจะได้ยินจริง ๆ ก็ยังไม่มีหลักการในการเสนอว่าเขาได้ยินเสียงแตร ความเชื่อของเขาว่าเขาได้ยินเสียงแตรอาจเป็นจริง แต่รอร์ดีจะบอกว่านั่นเป็นคนละเรื่องกับการที่ความเชื่อของเขาจะได้รับการยอมรับและมีหลักการ สถานการณ์ที่เกิดขึ้นก็คือเขามีความสามารถพิเศษอะไรบางอย่างที่ทำให้เขาฟังเสียงที่แตกต่างกัน ซึ่งถ้าคนอื่น ๆ ที่ไม่มีความสามารถดังกล่าวไม่มีหนทางอื่นใดที่จะตรวจสอบได้ว่า ที่เขาได้ยินอย่างนั้นมีรากฐานมาจากความเป็นจริงจริง ๆ ก็พูดไม่ได้ว่าความเชื่อของเขาเป็นความเชื่อที่ยอมรับได้ เว้นไว้แต่ว่าสังคมอาจจะพยายามหาวิธีที่จะตรวจสอบคำพูดนั้นในอนาคตโดยใช้ระเบียบวิธีที่เป็นที่ยอมรับ แต่ถ้าเป็นไปได้แล้วจะตรวจสอบคำพูดของผู้ที่ได้ยินเสียงพิเศษนี้ได้ก็ไม่มีหนทางที่คนอื่นจะรู้ว่าคน ๆ นั้นพูดความจริงหรือไม่ การตัดสินอาจจะไปที่ความน่าเชื่อถือหรือบุคลิกของคน ๆ นั้น แต่อย่างไรก็ตามประเด็นของรอร์ดีก็คือ ถึงแม้กระบวนการรับรู้ในคนหนึ่งคนอาจจะเชื่อมโยงอดประการใดก็ตาม แต่นั่นก็เป็นคนละเรื่องกับการที่ความเชื่อของเขาจะมีหลักการหรือไม่ การให้หลักการแก่ความเชื่อไม่ใช่เรื่องของกระบวนการรับรู้เพราะมันจะเท่ากับว่าปัจเจกบุคคลสามารถหาหลักการให้แก่ความเชื่อได้ด้วยตนเอง ซึ่งหมายความว่า ปัจเจกบุคคลมีหนทางพิเศษในการเข้าถึงความเป็นจริง ด้วยการพินิจสภาวะภายในของตนเอง ซึ่งเป็นความคิดที่รอร์ดีปฏิเสธตั้งแต่ต้นว่าเป็นความคิดที่ผิดโดยสิ้นเชิง

เมื่อการให้หลักการเป็นกระบวนการทางสังคม ปรัชญาแบบดั้งเดิมที่มุ่งหาความจริงที่มีรากฐานมาจากการสัมผัสแนบแน่นกับความเป็นจริงจึงสิ้นสุดลง รอร์ดีเสนอว่า สังคมควรรับเอาข้อมูลใหม่ตามที่เขาเสนอและละทิ้งปรัชญาแบบดั้งเดิม โดยมองว่าเป็นความพยายามของคนยุคก่อนที่ไม่สามารถหาคำตอบได้ในกรอบเดิมที่เป็นอยู่ ในแง่นี้ รอร์ดีเหมือนกับดิวอี้และวิตเคนส์ไคน์ตรงที่มองปัญหาปรัชญาว่า เป็นตัวการ

สำคัญที่ทำให้วิชาปรัชญาแบบเดิม ๆ ดำเนินไปได้ บรรดานักปรัชญาที่โจมตีปรัชญาวิเคราะห์ทั้งหมดที่อ้างถึง ไม่ว่าจะเป็น คิวอี้, ไฮเดกเกอร์, วิตเคนสไตน์, หรือ รอร์ตี ต่างก็ถือว่าการพยายามแก้ปัญหาปรัชญาเป็นความพยายามที่ไร้สาระราวกับการวิ่งเอาศีรษะชนกำแพง ทางแก่นที่นักปรัชญาเหล่านี้ชี้ให้เห็นก็คือให้เห็นว่าการเอาศีรษะชนกำแพงไม่มีวันที่จะทำให้ลายกำแพงลงได้มีแต่จะทำให้เกิดความเจ็บปวดทุกข์ทรมานขึ้นเรื่อย ๆ รอร์ตีถือว่า กรอบความคิดที่ถือปัญหาปรัชญาเป็นแก่นของกิจกรรมทางปัญญาของสังคมได้จบสิ้นลงแล้ว และกรอบความคิดหรือกระบวนทัศน์ใหม่ (Paradigm) ซึ่งยอมรับว่า การหาความจริงเป็นเรื่องของการหาความจริงที่เป็นที่ยอมรับ ไม่ใช่เรื่องของการหาสภาวะหรือความเข้าใจ ที่สนิทแนบแน่นกับความเป็นจริงอีกต่อไป ในความคิดของรอร์ตี ภาพลักษณ์ของวิชาปรัชญา หลังจากที่ได้ทำลายความคิดดั้งเดิมลงไปแล้ว จึงไม่ใช่การเผชิญหน้าแต่เป็นการสนทนาซึ่งมีนัยยะว่า

เมื่อมาถึงจุดนี้ผมก็วกกลับมาที่ข้อเสนอของบทที่แล้วคือประเด็นที่ว่า ปรัชญาซึ่งเน้นมีจุดหมายอยู่ที่ การทำให้บทสนทนาดำเนินต่อไป มากกว่าที่การหาความจริงแบบทวิวิสัย ความจริงแบบทวิวิสัยในความคิดเห็นของผมคือผลธรรมดา ๆ ของปริจเฉทปกติ ปรัชญาซึ่งเน้นไม่เพียงแต่ไม่มีความปกติแต่ยังมีลักษณะเป็นปฏิภิกิริยา ซึ่งจะมีความหมายก็เพียงแต่เป็นการต่อต้านความพยายามที่จะปิดกั้น การสนทนาโดยการยื่นคำตัดสินที่เป็นสากล โดยผ่านทางกำหนัดให้คำบรรยายบางประเภทเป็น คำบรรยายที่มีฐานะพิเศษเนื่องจากไปกำหนัด “ความหมาย” อันตายตัวให้แก่คำบรรยายนั้น ๆ อันตรายที่ปริจเฉทเชิงชี้แนะพยายามหลีกเลี่ยง ก็คือการที่กลุ่มของคำศัพท์บางกลุ่มหรือวิถีทางบาง อย่างที่ผู้ค้นคิดเกี่ยวกับตัวเองอาจจะเป็นหรือควรจะเป็นปริจเฉทปกติ ผลของการ “ແ່ແຈ້ງ” วัฒนธรรมดังกล่าวนี้ในสายตาของนักปรัชญาเชิงชี้แนะ จะเป็นการลดความเป็นมนุษย์ลงไป นักปรัชญาซึ่งเห็นด้วยกับทางเลือกของเลขชิง ที่เลือกเอาการไขว่คว้าหาความจริงแทนที่จะเลือก เอา “ความจริงทั้งหมด” สำหรับนักปรัชญาซึ่งเน้นแล้ว แนวคิดทั้งหมดที่เกี่ยวกับการเผชิญ “ความจริงทั้งหมด” เป็นเรื่องไร้สาระ เพราะว่าแนวคิดเกี่ยวกับความจริงแบบของเพลโตนั่นเองเป็นเรื่องไร้สาระ แนวคิดนี้ไร้สาระในฐานะที่เป็นแนวคิดเกี่ยวกับความจริงของความเป็นจริงที่ไม่ใช่ “ความเป็นจริงตามคำบรรยายแบบหนึ่ง” หรือไร้สาระ ในฐานะที่เป็นความจริงของความเป็นจริง ภายใต้คำบรรยายพิเศษชุดหนึ่ง ที่ทำให้คำบรรยายแบบอื่น ๆ หมดความจำเป็นลง เพราะคำบรรยายพิเศษนี้เข้าได้กับคำบรรยายแบบอื่น ๆ ทั้งหมด⁶¹

ปรัชญาในสายตาของรอร์ตีควรยกเลิกการกำหนดว่าอะไรจริง อะไรเท็จ และตัดสินพฤติกรรมของสังคมตามกรอบที่ตนกำหนดขึ้นด้วยความเชื่อว่าเป็นกรอบที่เป็น “จริง” ที่ทุกคนจำต้องยอมรับ นอกเหนือ

⁶¹Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, หน้า 377-378.

จากปัญหาว่าผู้คนทั่วไปมีความรู้เกี่ยวกับปรัชญาน้อยมาก จนความพยายามของนักปรัชญาในการกำหนดความจริงดูเหมือนไม่มีผลกระทบอะไรแล้ว รอร์ดียังถือว่าความพยายามดังกล่าวเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ รอร์ดีเสนอว่าปรัชญาควรละทิ้งกรอบเดิมที่ถือว่าปรัชญาเป็น ‘ปรัชญาระบบ’ (Systematic Philosophy) และถือว่าปรัชญาเป็นเพียง ‘ปรัชญาชี้แนะ’ (Edifying Philosophy) ความแตกต่างของทั้งสองคือ แบบแรกเป็นการพยายามหาความจริง และกำหนดว่าคำพูดหรือคำบรรยายบางชุดเช่นของวิทยาศาสตร์เป็นคำพูดที่ดูน่าเชื่อถือมากกว่าคำบรรยายของชาวบ้านเนื่องจากวิทยาศาสตร์ “เข้าถึง” ความเป็นจริงได้แนบแน่นกว่า ส่วนปรัชญาแบบหลังนั้น ไม่มีการเผชิญหน้ามีแต่สำรวจว่าคำบรรยายแบบใด “เหมาะสม” มากกว่าคำบรรยายแบบอื่นในสถานการณ์หนึ่ง ๆ ดังนั้นบทบาทของปรัชญาชี้แนะ จึงเป็นเพียงการแนะหรือเสนอแนวทางให้แก่สังคมโดยไม่เรียกร้องว่าสิ่งที่แนะทุกคนต้องทำตามเพราะเป็นความจริง รอร์ดีกล่าวว่า

‘ปริจเฉทปกติ’⁶² หรือ normal discourse ในภาษาอังกฤษก็คือกลุ่มคำพูดที่เป็นที่ยอมรับกันโดยสังคมในช่วงเวลาหนึ่ง ๆ ตัวอย่างเช่น ในสังคมไทยโบราณ คำพูดเกี่ยวกับผีसाง นางไม้หรือขวัญเป็นคำพูดธรรมดาที่ยอมรับกันโดยทั่วไป แต่มาในปัจจุบันคำพูดเกี่ยวกับผีसाงไม่ใช่ปริจเฉทปกติอีกต่อไปเพราะคำพูดเกี่ยวกับผีसाงไม่ได้รับการยอมรับ ประโยคที่เป็นจริงในความคิดของรอร์ดีคือประโยคที่ได้รับการยอมรับในแง่ดังกล่าวนี้ การที่ประโยคจะเป็นจริงไม่ได้มาจากการที่ความหมายของประโยคนั้นสัมพันธ์แนบแน่นกับ “ความเป็นจริง” แต่มาจากว่าประโยคดังกล่าวเป็นประโยคที่เป็นส่วนหนึ่งของปริจเฉทปกติกันเอง เหตุผลที่ทำให้รอร์ดีคิดเช่นนี้ก็มาจากการที่การให้หลักการแก่ความเชื่อเป็นเรื่องของกระบวนการทางสังคม ในความคิดของรอร์ดีการบรรยายความเป็นจริงที่ไม่ใช่ “ความเป็นจริงตามการบรรยายแบบหนึ่ง” เป็นการกระทำที่ไร้รากฐานและไร้สาระ เพราะการบรรยายใด ๆ ย่อมต้องเป็นการบรรยายในภาษาใดภาษาหนึ่งและถ้าเป็นความจริงที่ว่าเราไม่สามารถมีการบรรยายแบบพิเศษที่เชื่อมั่นได้ว่าบรรยาย “ความเป็นจริง” ได้ตรงกว่าหรือถูกต้องกว่าการบรรยายแบบอื่น ๆ (เช่นบรรยายปรากฏการณ์อย่างหนึ่งว่า “อีเล็คตรอนเคลื่อน” เปรียบเทียบกับการบรรยายว่า “รามสูรขว้างขวาน” หรือว่า “ฟ้าแลบ” ซึ่งเป็นกรการบรรยายปรากฏการณ์อย่างเดียวกันแต่แตกต่างกันที่ทั้งสองประโยคเป็นสมาชิกของปริจเฉทที่แตกต่างกัน) ผลก็คือการบรรยายใด ๆ ย่อมเป็นการบรรยายภายในปริจเฉทใดปริจเฉทหนึ่งเท่านั้น เพราะฉะนั้นการที่ปรัชญาดั้งเดิมโดยเฉพาะปรัชญาวิเคราะห์อ้างถึงความจริงสัมบูรณ์ที่ไม่ขึ้นกับคำบรรยายหรือภาษาหรือปริจเฉทใด ๆ ซึ่งปรากฏตัวในรูปโครงสร้างหรือเครือข่ายแห่งความหมาย ดังที่นักปรัชญาวิเคราะห์ยกมาอ้าง เป็นการกระทำที่ผิดพลาด ปรัชญาแนวใหม่ที่ รอร์ดีเสนอมีแก่นความคิดอยู่ที่ว่าไม่มีการอ้างว่าสามารถเข้าถึงความเป็นจริงได้โดยมีวิธีการพิเศษในการเข้าถึงแต่อย่างใด ปรัชญาแนวใหม่นี้

⁶²คำว่า discourse ในภาษาอังกฤษนี้มีผู้แปลเป็นไทยไว้หลากหลาย เช่น ‘ปริจเฉท’ หรือ ‘วาทกรรม’ คำแปลคำแรกมักใช้ในวิชาภาษาศาสตร์ และคำหลังมักใช้ในวิชารัฐศาสตร์หรือสังคมศาสตร์อื่น ๆ อย่างไรก็ตามผมเห็นว่าคำว่า ‘ปริจเฉท’ น่าจะเหมาะกว่าถ้ามีเพียงสองคำเท่านั้นให้เลือก ทั้งนี้ก็เพราะคำว่า ‘วาทกรรม’ นั้นมีความหมายตามตัวอักษรไปในเชิงการกระทำด้วยคำพูด ซึ่งไม่ค่อยตรงกับความหมายของ discourse

นอกจากจะมีลักษณะอย่างที่กล่าวมาว่า เป็นบทสนทนามากกว่าการเผชิญหน้า ก็ยังมีลักษณะสำคัญอีกประการหนึ่งคือ บทบาทของปรัชญาแนวใหม่ ซึ่งอาจเรียกได้ว่า ปรัชญาซึ่งเน้นประกอบด้วยการอ่านทำความเข้าใจตลอดจนวิพากษ์วิจารณ์งานของนักปรัชญาในอดีตเช่น เพลโต อริสโตเติลและคนอื่นๆ เมื่อเป็นเช่นนั้น รอร์ตีจึงไม่ได้เสนอว่าภาควิชาปรัชญาตามสถาบันการศึกษาชั้นสูงต่างๆ ควรจะยุบตัวเองลงไป แต่งานของนักปรัชญาอันที่จริงก็ยังมีล้นมืออยู่ในการอ่าน และอธิบายความคิดของนักปรัชญาเรื่องนามในอดีตให้แก่คนรุ่นใหม่ของสังคม ซึ่งบทบาทดังกล่าวนี้ก็เห็นได้ชัดว่ายังเป็นบทบาทที่สำคัญและจำเป็นอยู่เสมอเนื่องจากวิชาการแขนงอื่น ๆ ต่างก็อาศัยทัศนะใดทัศนะหนึ่งทางปรัชญาเป็นจุดตั้งต้นทั้งสิ้น⁶³ แต่อย่างไรก็ตามแนวคิดหลักของรอร์ตีโดยสรุปก็คือ ปรัชญาได้สูญเสียสถานะที่เป็นวิชารากฐานของวิชาการทั้งหลายไปแล้ว และปรัชญาอาจไม่ได้ว่าจะเป็นหลักตัดสินความถูกต้องของกิจกรรมต่างๆ ของมนุษย์อีกต่อไป และปรัชญาที่ รอร์ตีเสนอมาแทนที่ปรัชญาแบบเดิมคือ ปรัชญาระบบมาเป็นปรัชญาซึ่งเน้นก็มีลักษณะเป็นการสนทนาที่ไม่บังคับว่าผู้ที่เราสนทนาด้วยจำเป็นต้องยอมรับคำพูดของเราเพราะคำพูดของเราเป็นความจริงอีกต่อไป ปรัชญาสมัยใหม่ไม่อ้างความจริงแต่เสนอหนทางเลือกซึ่งก็เป็นเพียงอีกหัวข้อหนึ่งในการสนทนาเท่านั้น

สรุปสถานการณ์ของปรัชญาตะวันตก

เราเห็นกันมาแล้วว่า ปัญหาสำคัญประการหนึ่งในปรัชญาคือปัญหาว่า ความจริงที่แท้เป็นสิ่งที่มนุษย์เข้าถึงได้หรือไม่ นักปรัชญาอย่างเช่นริสเซลหรือฮูสเซอร์หรือคัสตาเนดา จะบอกว่าถึงแม้ความจริงที่สมบูรณ์จะยังไม่ถึง แต่อย่างน้อยมนุษย์ก็สามารถเข้าถึงความจริงนั้นได้เรื่อยๆ ถ้าเดินทางไปในทิศทางที่ถูกต้อง แต่ความเชื่อนี้ถูกนักปรัชญาเช่น ดิวอี้ ไฮเดกเกอร์ วิดเคนสไตน์ และรอร์ตี โจมตีว่า เป็นความหลงผิดและปรัชญาไม่สามารถอ้างได้ว่า สามารถเข้าถึงความจริงได้ และเรียกร้องให้ปรัชญาหันกลับมาหาปัญหาที่สำคัญมากกว่าและที่เกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์มากกว่า ในปัจจุบันการขัดแย้งของนักปรัชญาในประเด็นกว้างๆ นี้ก็ยังมีอยู่โดยนักปรัชญาที่เรียกตัวเองว่านักปรัชญาวิเคราะห์ก็ยังคงยอมรับ “ปรัชญาระบบ” ที่มีรากฐานมาจากริสเซลและเฟรเกออยู่ โดยที่ผู้ที่เดินตามทางของดิวอี้หรือรอร์ตีมีเป็นส่วนน้อย แต่อย่างไรก็ตาม สถานการณ์ของปรัชญาตะวันตกในปัจจุบันนี้เรียกได้ว่า อยู่ในสภาวะที่แตกแยกและมีความคิดหรือทัศนะต่างๆ มากมาย จนความพยายามที่จะจัดหมวดหมู่และจัดระบบให้แก่กิจกรรมของปรัชญาตะวันตก ดูเป็นความพยายามที่

⁶³คำว่า ‘จุดตั้งต้น’ ในที่นี้มิได้หมายความว่าปรัชญาเป็นรากฐานหรือต้นเค้าของความคิดหรือความเชื่อต่างๆ แต่ น่าจะเข้าใจในทำนองว่า ปรัชญาศึกษาและวิพากษ์วิจารณ์ระเบียบวิธีตลอดจนสมมติฐานของศาสตร์ต่างๆ มากกว่า

สิ้นหวังไปเสียทีเดียว⁶⁴ ทั้งนี้รอร์ตีเสนอเหตุผลว่า เกิดจากการที่วิชาปรัชญาตามความเป็นจริงแล้วไม่ได้มีลักษณะสำคัญอย่างที่วิทยาศาสตร์มีคือระเบียบวิธีและกลุ่มของเป้าหมายที่ทุกคนยอมรับ ในทางตรงข้าม สถานการณ์ของปรัชญาในประเทศสหรัฐอเมริกาเป็นอย่างไร กลับมีลักษณะเหมือนวิชาแขนงมนุษยศาสตร์อื่นๆ คือโปรแกรมการวิจัยจะขึ้นอยู่กับความคิดใหม่ๆ ของนักวิชาการที่มีชื่อเสียงที่เป็นที่ยอมรับ นักวิชาการกลุ่มนี้อาจจะกำหนดปัญหาขึ้นมาชุดหนึ่งซึ่งจะมี “सानุศิษย์” เดินตามนักวิชาการเหล่านี้โดยการดำเนินงานวิจัยภายใต้การนำของนักวิชาการที่มีชื่อเสียงกลุ่มนี้ ตัวอย่างนี้จะเห็นได้ชัดในวิชาการคณิตศาสตร์เปรียบเทียบซึ่งแนวทางในการวิจัยจะขึ้นอยู่กับงานของ “ดารา” ในวิชานี้เช่น ฉากล เดริดา ชาวฝรั่งเศสหรือแฮโรลด์ บลูม ชาวอเมริกัน สถานการณ์ของมนุษยศาสตร์โดยทั่วไปก็เป็นเช่นนี้⁶⁵ (และอาจมีอิทธิพลไปสู่สังคมศาสตร์บางแขนงโดยเฉพาะมานุษยวิทยากับสังคมวิทยา ซึ่งรับเอาความคิดของมนุษยศาสตร์ไปใช้) คือเป็นการศึกษาวิชาตามหลักการของ “ดารา” ในสาขาวิชาซึ่งทำให้โปรแกรมการวิจัยแยกกันเป็นสำนักต่างๆ ซึ่งประกอบด้วยดาราคือแกนและล้อมรอบด้วยเหล่าสานุศิษย์ สถานการณ์เช่นนี้แตกต่างโดยสิ้นเชิงกับวิชาวิทยาศาสตร์ที่มีการตกลงกันอย่างกว้างขวางเกี่ยวกับระเบียบวิธีวิจัยและเป้าหมายของการศึกษาวิจัย อย่างไรก็ตามการแตกแยกกันในสาขาวิชามนุษยศาสตร์นี้มีอะไรที่น่าตกใจหรือเสียใจแค่ประการใด ตรงกันข้ามอาจมองได้ว่าเป็นเรื่องน่ายินดีด้วยซ้ำเพราะการมีสำนักต่างๆ ย่อมหมายความว่า ความคิดอันหลากหลายมีโอกาสถูกเสนอออกมา และกิจกรรมในการวิพากษ์วิจารณ์มีโอกาสดำเนินไปได้อย่างเข้มข้น ยิ่งไปกว่านั้นวิชาวิทยาศาสตร์เองก็เป็นเพียงสำนักหนึ่งในบรรดาสถาบันวิชาการทั้งหลาย เพราะวิทยาศาสตร์เองก็มีกลุ่มของความคิดพื้นฐานที่การวิจัยในสาขานี้จำเป็นต้องยอมรับ ซึ่งความคิดพื้นฐานนี้ก็มิได้อยู่ในฐานะที่ปลอดจากการวิพากษ์วิจารณ์หรือแม้แต่ปฏิเสธโดยสำนักอื่นแต่อย่างใด

กล่าวโดยสรุป ถ้าเหตุผลของนักปรัชญาชี้แนะที่ได้บรรยายมาเป็นความจริง วิชาปรัชญาก็อ้างไม่ได้มาตั้งแต่ต้นว่า มีวิธีที่จะเข้าถึงความจริง โดยไม่ขึ้นกับคำบรรยายประเภทใดเลยได้ ดังนั้นเราจึงพบว่าความพยายามของนักปรัชญากรีกเช่น เปลดโตหรืออริสโตเติล ที่แสวงหาว่าความเป็นจริงเป็นเช่นไร จึงเป็นเพียงผลของความพยายามหนึ่งของมนุษย์ในการหาความเข้าใจให้แก่ตนเองเท่านั้น และความเชื่อมั่นของนักปรัชญาดังกล่าวที่ว่าได้ความจริงมาแล้ว (ไม่ว่าจะอยู่ในรูปของ “การที่ปัญญาเข้าถึงแบบอันเป็นนิรันดร์” หรือการเข้าใจว่า “สรรพสิ่งมีสารัตถะอยู่กับแต่ละสิ่งนั่นเอง” หรือในรูปแบบในปัจจุบันเช่น ประโยคเช่น “กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบันทรงมีพระเสีयर้าน” เป็นเท็จเพราะว่า “กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบัน” บังถึงประพจน์ที่เป็นเท็จ) ก็เป็นเพียงความเชื่อ และจะเป็นเช่นนั้นเว้นแต่ว่า จะได้รับการยืนยันและให้หลักการ ซึ่งในความ

⁶⁴ปรอตดู Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982), หน้า 214-218 และ Nicholas Rescher, “American Philosophy Today,” *Review of Metaphysics* 46.4(June 1993): 717-745 ซึ่งพูดถึงรายละเอียดของความหลากหลายของวิชาปรัชญาในปัจจุบัน

⁶⁵Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, หน้า 218.

คิดของ รอร์ติเป็นเพียงกระบวนการทางสังคมที่ย่อมขึ้นอยู่กับยุคสมัยและสถานที่ เมื่อเป็นเช่นนี้เราจึงพบว่าปรัชญาได้มาถึงจุดวิกฤติหรือจุดเปลี่ยนแปลงที่สำคัญมากที่สุด ปรัชญาจะไปทางไหน จะยืนยันได้หรือไม่ว่าคนมีหนทางที่จะเข้าถึงความจริงเพื่อให้คนยังคงฐานะความเป็นศาสตร์สูงสุดเอาไว้ หรือว่าปรัชญาจริงๆแล้วอ้างไม่ได้เช่นนั้น แต่ถ้าอ้างไม่ได้แล้วจะเป็นอย่างไรรอร์ติพูดไว้หรือไม่ คือเป็นเพียงการสนทนาของผู้สนใจปรัชญามีฐานะอะไรมากไปกว่าเพียงแค่หัวข้อสนทนาของผู้ได้รับการศึกษาหรือไม่ ปรัชญาสามารถทำอะไรแก่สังคม คำถามเหล่านี้เป็นคำถามที่น่าสนใจมาก และผู้เขียนจะแสดงทัศนะของตนเองเพื่อพยายามตอบคำถามเหล่านี้ในบทต่อไป



สถาบันวิทย์บริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่สาม

ความรู้ของมนุษย์:

ประสบการณ์นิยมและเหตุผลนิยม

ในบทที่แล้ว เราได้สำรวจความคิดเห็นของนักปรัชญาสำคัญๆ ในโลกตะวันตก เกี่ยวกับธรรมชาติและทิศทางของปรัชญา และพบว่าขณะนี้กำลังมีวิกฤตการณ์เกี่ยวกับว่าปรัชญาควรจะไปทางไหนอย่างไรก็ตามเรื่องราวเกี่ยวกับทิศทางของปรัชญานั้นจะพูดถึงอย่างละเอียดในบทที่หก ซึ่งจะพูดได้อย่างเต็มที่ก็จำเป็นต้องปูพื้นฐานต่างๆ ที่จำเป็นก่อน พื้นฐานดังกล่าวนี้ก็จะเนื้อหาของบทที่สามถึงบทที่ห้า ในบทที่สามนี้เราจะมาดูกันว่าความรู้ของมนุษย์นั้นเป็นอย่างไร โดยเฉพาะอย่างยิ่งเราจะแน่ใจได้อย่างไรว่าความเชื่อที่เรามีสามารถมีสถานะเป็นความรู้ได้ ความสำคัญของปัญหานี้ก็อยู่ที่ว่าการที่จะตอบปัญหาเกี่ยวกับธรรมชาติและทิศทางของปรัชญาได้นั้น เราจำเป็นต้องรู้ก่อน หรืออย่างน้อยก็มีความเชื่อที่นำพามาว่า ความรู้ของมนุษย์เป็นอย่างไร การตอบปัญหาเกี่ยวกับความรู้นี้เป็นงานสำคัญที่สุดประการหนึ่งของปรัชญา ดังนั้นทิศทางหรือธรรมชาติของวิชาปรัชญาเอง ก็ถูกกำหนดไว้ด้วยข้อเสนอเกี่ยวกับธรรมชาติของความรู้ อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ คำตอบของปัญหาเกี่ยวกับความรู้ เช่นเมื่อใดความเชื่อจึงจะมีฐานะเป็นความรู้ เป็นคำตอบที่กำหนดคำตอบเกี่ยวกับธรรมชาติและทิศทางของวิชาปรัชญาเอง ที่เป็นเช่นนี้ก็เนื่องจากว่าปรัชญาเป็นกิจกรรมที่ไม่ได้มุ่งหาความรู้เกี่ยวกับสิ่งใดสิ่งหนึ่ง แต่เป็นกระบวนการคิดเกี่ยวกับการมีหรือการหาความรู้ของมนุษย์ ดังนั้นคำตอบหรือข้อเสนอเกี่ยวกับธรรมชาติของความรู้จึงเป็นกิจกรรมทางปรัชญาอย่างชัดเจน ซึ่งข้อเสนอนี้ก็ย่อมเกี่ยวพันอย่างแนบแน่นกับภาพรวมของทิศทางของวิชาปรัชญาเอง

บทนี้จะเป็นการนำเสนอทัศนะที่ว่า แนวความคิดทางปรัชญาที่ถือว่าความรู้ของมนุษย์ตั้งอยู่บนพื้นฐานที่ไม่สามารถหาหลักการมาสนับสนุนได้อีกนั้น เป็นแนวคิดที่ผิด และเนื้อหาส่วนใหญ่ของบทนี้จะมุ่งไปที่การแสดงว่าทัศนะดังกล่าวผิดพลาดอย่างไร เมื่อเห็นว่าทัศนะนี้ ซึ่งเป็นที่รู้จักกันในชื่อว่า “พื้นฐานนิยม” หรือ “มูลฐานนิยม” (foundationalism) ผิดอย่างไรแล้ว ผลที่ติดตามมากก็คือ ความพยายามของปรัชญาที่จะหาความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติหรือจิตมนุษย์ จึงเป็นความพยายามที่เป็นไปได้ แต่เพียงในวงกรอบของ

ระบบความคิดของวัฒนธรรมหนึ่ง ๆ เท่านั้น ซึ่งประเด็นนี้ย่อมเป็นการกำหนดทิศทางที่ปรัชญาควรจะมุ่งหน้าไปด้วย

กล่าวอย่างย่อ ๆ เหตุผลหลักที่ทำให้ทัศนะนี้ยอมรับไม่ได้ก็คือว่า เราเข้าใจไม่ได้เลยว่าความเชื่อพื้นฐานที่ทำหน้าที่เป็นสิ่งที่คอยสนับสนุนความเชื่ออื่น ๆ นั้น ได้ความเป็น “พื้นฐาน” มาจากไหน อีกประการหนึ่ง ถึงแม้จะอ้างว่าพื้นฐานของความเชื่อจะไม่ใช้ความเชื่อก็ตาม แต่ก็ยังมีปัญหาติดตามมาว่าพื้นฐานดังกล่าวนี้มีความสัมพันธ์กับความเชื่อ ในฐานะที่เป็นการให้หลักการเพื่อสร้างความน่าเชื่อถือของความเชื่ออื่น ๆ ได้อย่างไร พื้นฐานนิยมมักเป็นทัศนะที่ชาวประสภารณานิยม (ซึ่งถือว่าความรู้ที่มาจากเพียงประการเดียวคือผัสสะ และการตัดสินความน่าเชื่อถือของความเชื่อใด ๆ จะต้องย้อนกลับลงไปสู่ข้อมูลที่ได้โดยตรงจากผัสสะเท่านั้น) ยึดถือเป็นหลัก แต่เราจะเห็นว่า หลักการเบื้องต้นของประสภารณานิยมที่ว่าข้อมูลที่ได้จากผัสสะสนับสนุนความเชื่อโดยตรงนั้นเป็นความคิดที่ผิด เนื่องจากว่าการใช้ข้อมูลผัสสะสนับสนุนความเชื่อได้นั้นจำเป็นต้องอาศัยความเชื่ออื่นเสมอ เช่นความเชื่อว่าข้อมูลนี้สามารถใช้สนับสนุนความเชื่ออื่นได้ เมื่อเป็นเช่นนี้ ข้อมูลผัสสะจึงมิได้สนับสนุนความเชื่อใดโดยตรง ซึ่งทำให้มีผลตามม่าวาระบบความคิดความเชื่อของวัฒนธรรมหนึ่งสามารถให้หลักการสนับสนุนความเชื่อในระบบของตนเองได้ในระดับหนึ่ง ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าระบบความคิดที่ต่างกันอาจจะให้ความหมายแก่ข้อมูลผัสสะเดียวกันได้แตกต่างกัน ดังนั้นคำถามที่ว่าข้อมูลทางผัสสะควรจะสนับสนุนความเชื่อใดในระบบใดมากกว่ากัน จึงเป็นคำถามที่จะถามได้ก็แต่ในบริบทของการนำระบบความเชื่อที่แตกต่างกันนั้น มาพิจารณาร่วมกันให้เป็นเพียงระบบย่อยของระบบที่ใหญ่และกว้างขวางครอบคลุมมากกว่า ทั้งหมดนี้จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อประโยชน์แต่ละประโยชน์ในระบบย่อยแต่ละระบบได้ถูกแปลเป็นประโยชน์ในภาษาของระบบใหญ่แล้ว เพราะมิฉะนั้นการเปรียบเทียบความเชื่อของแต่ละระบบจะเกิดขึ้นไม่ได้เลย เมื่อข้อมูลผัสสะเดียวกันสามารถให้หลักการแก่ความเชื่อที่ต่างกันได้เช่นนี้ ความคิดหลักของพื้นฐานนิยมที่มุ่งไปที่ข้อมูลผัสสะเพื่อเป็นมูลฐานของความเชื่อจึงไม่ถูกต้อง ความเชื่อที่ได้จากประสาทสัมผัสโดยตรงเป็นความเชื่อที่ได้รับการตีความมาแล้วเรียบร้อยแล้ว เพราะฉะนั้นจึงเป็นความเชื่อที่แก้ไขปรับปรุงเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเสมอ อย่างไรก็ตามประเด็นเรื่องการเปรียบเทียบระบบความคิดที่ต่างกันนี้เป็นปัญหาใหญ่มากซึ่งจะพูดถึงอย่างละเอียดต่อไป แต่ในขณะนี้จะเป็นการยกตัวอย่างและเหตุผลที่ซับซ้อนน้อยกว่าและที่เป็นพื้นฐานเพื่อนำไปสู่เรื่องระบบความคิด ตัวอย่างและเหตุผลที่กล่าวถึงนี้ก็ยกมาเพื่อแสดงว่าพื้นฐานนิยมเป็นทัศนะที่ไม่น่าเชื่อถือแต่ประการใด

นอกจากนี้ เหตุผลที่สำคัญอีกประการหนึ่งที่มีผู้ยกมาสนับสนุนพื้นฐานนิยมก็คือ เหตุผลเกี่ยวกับโครงสร้างของภาษาที่เราได้สำรวจกันมาแล้วในบทที่สอง เหตุผลนี้เป็นความคิดหลักของแนวคิดแบบเหตุผลนิยม (rationalism) ที่ถือว่าหลักการของความรู้คือการดำเนินไปตามหลักของเหตุผลหรือหลักการวิทยาศาสตร์ นั่นคือความรู้ที่แท้ของมนุษย์ตั้งอยู่บนพื้นฐานคือเหตุผลหรือตรรกะ ในบทนี้ความผิดพลาดของเหตุผลนิยมก็จะเป็นเรื่องที่พูดถึงไม่แพ้เรื่องความผิดพลาดของประสภารณานิยม สาเหตุสำคัญที่ทำให้เหตุผลนิยมผิดพลาดก็เป็นไปในทำนองเดียวกันกับประสภารณานิยม คือการที่ทั้งสองทัศนะเชื่อว่าความรู้ของมนุษย์

สามารถตั้งอยู่บนรากฐานที่เป็นจริงในตัวเอง หรือที่มีหลักการสนับสนุนตัวมันเองโดยไม่ต้องอาศัยความเชื่ออื่น ๆ อีกได้ ที่เหตุผลนิยมเชื่อเช่นนี้ก็เพราะ แนวคิดหลักของทัศนะนี้คือการให้หลักการทางตรรกวิทยาเป็นพื้นฐานของความรู้ แต่การที่หลักการดังกล่าวจะเป็นพื้นฐานได้นั้น นอกจากจะประสบปัญหาเป็นอย่างมากเกี่ยวกับความจริงที่ว่าหลักการทางตรรกวิทยาไม่สามารถให้เนื้อหาความรู้ที่ทำให้เรารู้อะไรเพิ่มขึ้นได้แล้ว ก็ยังมีข้อบกพร่องที่สำคัญคือความเชื่อว่า ความหมายของประโยคที่เป็นพื้นฐานจะต้องเป็นความหมายที่ตายตัวอยู่กับประโยคของมัน (เพราะไม่เช่นนั้นแล้ว จะประสบปัญหาว่าความคิดของมนุษย์จะเข้าถึงความเป็นจริงได้อย่างไร) นั่นคือ ทัศนะนี้จำเป็นต้องอิงอาศัยความแข็งแกร่งของโครงสร้างของความหมายที่พูดถึงในบทที่แล้ว ดังนั้น ถ้าเมื่อโครงสร้างของความหมายแสดงให้เห็นได้ว่าเป็นเพียงโครงสร้างชั่วคราว หรือที่เกิดขึ้นโดยบังเอิญตามความประสงค์ของมนุษย์ รากฐานของเหตุผลนิยมก็จะพังทลายลง ผลที่ติดตามมาก็คือปรัชญาจำเป็นต้องหาทัศนะใหม่มาเป็นหลักในการหาความรู้

นอกจากนี้ ประเพณีของการให้หลักการแก่ความเชื่อยังมีอีกแนวหนึ่งคือสหนัยนิยม หรือที่ในภาษาอังกฤษเรียกว่า 'coherentism' ซึ่งเป็นทัศนะที่ถือว่าหลักการที่ถูกต้องของความรู้อยู่ที่ความสัมพันธ์กันของความเชื่อในระบบหนึ่ง อันที่จริงสหนัยนิยมสามารถแบ่งได้เป็นสองแบบ คือแบบจัดกับแบบอ่อน สหนัยนิยมแบบจัดคือทัศนะที่ถือว่า หลักการของความรู้มีได้เพียงหลักการเดียว ซึ่งได้แก่ความสอดคล้องหรือสัมพันธ์กันของความเชื่อต่าง ๆ ในระบบ ส่วนสหนัยนิยมแบบอ่อนถือว่า หลักการดังกล่าวนี้ไม่จำเป็นต้องมีเพียงหลักการเดียว ระบบความเชื่อต่าง ๆ อาจจะมีได้หลายระบบโดยที่ไม่จำเป็นต้องสัมพันธ์กันด้วยเหตุผลที่จะเสนอต่อไป ในส่วนสุดท้ายของบทนี้ผมจะวิจารณ์สหนัยนิยมแบบจัดโดยประเด็นหลักจะอยู่ที่ว่า การให้หลักการตามแนวคิดของทัศนะนี้ ซึ่งอาศัยความสัมพันธ์กันดังกล่าวนี้อันที่จริงก็ทำหน้าที่เป็นเสมือนพื้นฐานเช่นเดียวกับในพื้นฐานนิยม สหนัยนิยมแบบจัดมักจะถือว่าการให้หลักการแก่ความรู้นั้นสามารถมีกฎเกณฑ์ที่ตายตัวแน่นอนไม่แพ้ทัศนะแบบพื้นฐานนิยม ดังนั้นข้อวิจารณ์ต่าง ๆ เกี่ยวกับพื้นฐานนิยมก็ใช้ได้กับทัศนะนี้ ข้อบกพร่องของทัศนะนี้โดยทั่วไปก็คล้ายกับพื้นฐานนิยม คือมุ่งหาว่าจำเป็นต้องมีหลักการที่ถูกต้องเพียงหลักการเดียวที่ใช้ได้ทั่วไปกับความรู้ทุกรูปแบบ แต่ในบทนี้ผมจะพยายามแสดงว่าการหาหลักการเช่นนี้เป็นความคิดพลาด เนื่องจากเป็นไปไม่ได้ เหตุผลของข้อเสนอนี้จะพบได้ในส่วนที่เกี่ยวข้อง นอกจากนี้สหนัยนิยมแบบจัดในตัวของมันเองก็มีจุดอ่อนทางตรรกะอยู่หลายจุดจนไม่สามารถยอมรับได้ว่าเป็นทัศนะที่ถูกต้อง ซึ่งเราจะดูกันในส่วนที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนี้ เมื่อเป็นเช่นนี้ข้อสรุปก็คือ ถ้าจะมีสหนัยนิยมแบบใดเป็นทัศนะที่ถูกต้องก็จะต้องเป็นสหนัยนิยมแบบอ่อน

ดังนั้น แนวทางการวิพากษ์วิจารณ์พื้นฐานนิยมในบทนี้จึงแบ่งออกเป็นสองส่วน ส่วนแรกเป็นการวิจารณ์ประสบการณ์นิยม โดยมุ่งไปที่เหตุผลที่ว่าข้อมูลผัสสะไม่สามารถเป็นพื้นฐานของความรู้ได้ อีกส่วนหนึ่งคือการวิจารณ์เหตุผลนิยม โดยจะแสดงว่าโครงสร้างทางความหมายที่เป็นหลักของทัศนะนี้เป็นเพียงโครงสร้างชั่วคราว และความคิดที่ว่าความหมายมีอยู่ประจำถ้อยคำที่มีความหมายนั้นเป็นความคิดที่ผิด บทนี้และอีกสองบทต่อมาคือบทที่สี่และห้า จะเป็นการแสดงรายละเอียดของเหตุผล ที่ผมพยายามจะยกมา

สนับสนุนทัศนะที่ว่านี้ และในบทที่หกผมจะเสนอทัศนะที่เป็นของตนเอง เนื้อหาย่อยก็คือ ถึงแม้พื้นฐานนิยมจะรับไม่ได้แล้วก็ตาม แต่นั่นไม่ได้หมายความว่ากิจกรรมของปรัชญา ตามที่เคยเป็นมาแต่ดั้งเดิมควรยกเลิกไปเสียตามที่รอร์ตีเข้าใจ⁶⁶ เรายังมีหลักการในการหาโครงสร้างหรือหลักเกณฑ์ในการตัดสินความรู้ที่เราเชื่อมั่นว่า “ดีที่สุด” ในขณะหนึ่งได้เสมอ เพราะเรามีความจำเป็นที่ต้องทำเช่นนั้นในการวิพากษ์วิจารณ์หลักในการตัดสินความรู้ที่มีอยู่ หลักเกณฑ์ดังกล่าวนี้ ถึงแม้ว่าจะอ้างอิงข้อมูลผัสสะหรือโครงสร้างทางความหมายไม่ได้แล้วก็ตาม แต่ผมต้องการจะเสนอว่า จุดประสงค์ของมนุษย์นี้เองที่เป็นตัวตัดสินหลักการของความรู้ การที่หลักการหนึ่งได้ชื่อว่า “ดีกว่า” อีกหลักการหนึ่งไม่ใช่เพราะว่าหลักการแรก “เป็นจริง” แต่หลักการหลัง “เป็นเท็จ” แต่เป็นเพราะหลักการนี้รองรับจุดประสงค์ของเราได้ดีกว่า

ดังนั้นในบทที่หกผมจึงจะเสนอความคิดว่า ปรัชญาไม่สามารถอ้างได้ว่าเป็นผู้กำความจริงในระดับสูงสุดหรือในระดับมโนทัศน์ล้วน ๆ ได้อีกต่อไป แต่ทั้งนี้ก็ได้หมายความว่าปรัชญาจะเป็นเพียงวิชาที่ให้บริการแก่วิชาอื่น ๆ ในการทำเรื่องราวต่าง ๆ ให้กระจ่างแจ้งเท่านั้น บทบาทที่สำคัญที่ปรัชญายังคงมีอยู่และควรอย่างยิ่งที่จะมีอยู่ต่อไป คือบทบาทของการวิพากษ์วิจารณ์ความเชื่อต่าง ๆ ที่ยอมรับกันอยู่โดยที่ส่วนอื่น ๆ ของสังคมอาจไม่สนใจหยิบยกมาพูดถึงหรือมาสงสัย บทบาทนี้อันที่จริงก็คือบทบาทการวิพากษ์วิจารณ์ตนเองของมนุษย์ ซึ่งเห็นได้ชัดว่ามีความสำคัญมาก และปรัชญาไม่จำเป็นต้องอ้างว่ามีความจริงที่เที่ยงแท้แน่นอนจนถึงจะทำได้ เมื่อเป็นเช่นนี้เป้าหมายของปรัชญาที่เสนอก็คือ การสร้างภาพหรือการจินตนาการถึงความเป็นไปได้ต่าง ๆ หรือทิศทางต่าง ๆ ที่มนุษย์เดินไปได้ แต่วิชาการอื่น ๆ ไม่สนใจ และการให้ภาพที่กว้างขวางที่สุดเพื่อนำไปสู่ความเข้าใจตนเองของมนุษย์ ภาพดังกล่าวอาจไม่มีวันเข้าถึงได้ทั้งหมด แต่การพยายามเข้าถึงภาพนี้ก็เป็นการกระทำอันหนึ่งของมนุษย์ที่เกี่ยวข้องเสมอกับทิศทางที่มนุษย์หาอยู่ว่าควรจะไปทางไหนกันดี

ความล้มเหลวของพื้นฐานนิยมแบบประสบการณ์นิยม

ประสบการณ์นิยมเป็นอย่างไร และล้มเหลวได้อย่างไร

ระบบความคิดที่ถือว่า ความรู้ที่ถูกต้องจะต้องอิงอยู่บนพื้นฐานที่ให้ความจริงหรือความแน่นอนแก่ความรู้หรือระบบความรู้นั้นก็คือระบบที่เรียกว่า พื้นฐานนิยม อย่างที่กล่าวมาแล้วว่าพื้นฐานที่ทัศนะนี้อ้างถึงก็มีอยู่สองประเภทใหญ่ ๆ ที่นักปรัชญาเสนอ นั่นคือประสบการณ์กับเหตุผล การที่ประสบการณ์เป็นพื้นฐานให้แก่ความรู้หมายความว่า การอ้างว่ารู้อะไรได้นั้นจะต้องสืบสาวไปถึงแหล่งที่ทำให้การอ้างดังกล่าวเชื่อถือได้เสมอ ซึ่งแหล่งที่มาตามทัศนะนี้ก็คือนิยาม ประสบการณ์ดังกล่าวนี้อาจจะเป็นประสบการณ์ของผู้อ้างเอง

⁶⁶โปรดดู Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979) ผมได้พูดถึงทัศนะของ Rorty ไว้โดยละเอียดพอควรในบทที่สองและหก

ซึ่งก็จะทำให้น้ำหนักของการอ้างความรู้นั้นมีมากยิ่งขึ้น หรืออาจจะมาจากประสบการณ์ของผู้อื่นที่เชื่อถือได้ ซึ่งก็ทำให้การอ้างมีน้ำหนักเช่นกัน ไม่ว่าจะอย่างไรก็ตาม ทักษะที่ถือว่าพื้นฐานของความรู้คือประสบการณ์ หรือที่เรียกว่า “ประสบการณ์นิยม” นั่นคือการอ้างความรู้ทุกประการของมนุษย์สามารถสืบสาวลงไปได้ถึง ประสบการณ์ทั้งสิ้น นั่นคือ ความรู้จะน่าเชื่อถือได้ก็ต่อเมื่อวางอยู่บนรากฐานคือประสบการณ์ที่ถูกต้อง

ทักษะดังกล่าวนี้ไม่ถูกต้อง และอันที่จริงเราไม่สามารถจะหาประสบการณ์ใด ๆ มาเป็นรากฐานให้แก่ ความเชื่อใด ๆ เพื่อให้เป็นความรู้ขึ้นมาได้ ทั้งนี้ก็เพราะว่า แนวคิดเรื่อง “การวางรากฐาน” นั้นเป็นแนวคิดที่ ไม่กระจ่างชัด และเมื่อวิเคราะห์ให้กระจ่างแล้วจะเห็นว่า การอ้างว่าความเชื่อใด ๆ น่าเชื่อถือเพราะวางอยู่บน รากฐานคือประสบการณ์นั้น แท้ที่จริงแล้วเป็นการอ้างจากเหตุผลและข้ออ้างอื่น ๆ อีกมากมาย และมีใช้การ วางอยู่บนรากฐาน ที่ทำให้ความเชื่อนั้นน่าเชื่อถือในตัวของมันเอง โดยไม่ต้องอาศัยความเชื่ออื่นใดแต่ประการใด นั้นหมายความว่า การตัดสินใจว่าความเชื่อนี้ น่าเชื่อถือกว่าความเชื่ออื่นในสถานการณ์เดียวกันนั้น แท้ที่จริงแล้ว เป็นไปได้ด้วยเหตุผลอื่น ๆ ซึ่งมีใช้เพราะว่าความเชื่อนั้นวางอยู่บนประสบการณ์ได้อย่างแนบแน่นมั่นคงกว่า ความเชื่ออื่น ๆ

เหตุผลที่ว่า... ทำไมประสบการณ์นิยมจึงล้มเหลวจะเสนอเป็นสามหัวข้อใหญ่ ๆ ประการแรก เนื่องจากว่า ประสบการณ์นิยมตั้งอยู่บนรากฐานความคิดที่ว่า ความเชื่อที่ “วางอยู่” บนรากฐานที่เป็นการ แสดงการสัมผัสกันโดยตรงระหว่างข้อมูลเชิงประจักษ์กับความเชื่อนั้น ซึ่งข้อมูลเชิงประจักษ์ดังกล่าวจะเป็น หลักการให้แก่ความเชื่อนั้น การยึดถือเช่นนั้นนักปรัชญาเรียกกันในนามว่าการยึดถือ “ข้อฐานเกี่ยวกับความเชื่อ” ซึ่งจะพูดถึงในส่วนของบทนี้ ประการที่สอง ประสบการณ์นิยมถือว่าความเชื่อที่ได้จากการ ‘พินิจภายใน’ หรือการสังเกตสิ่งที่เกิดขึ้นภายในจิตใจหรือความรู้สึกของตนเอง เป็นความเชื่อที่น่าเชื่อถือมากที่สุดและ ผิดพลาดไม่ได้ เนื่องจากยอมรับว่าไม่มีใครจะรู้เกี่ยวกับความรู้สึกของตนเองได้ดีกว่าตนเอง ประการที่สาม ประสบการณ์นิยมอ้างว่าความรู้ที่ได้จากการพินิจภายในเป็นความรู้ที่ไม่จำเป็นต้องมีพื้นฐานอื่นใด แต่บทนี้จะ แสดงให้เห็นว่าการอ้างดังกล่าวไม่ชอบด้วยเหตุผล เช่นเดียวกับข้ออ้างสองประการแรกของประสบการณ์นิยม ที่ยกมาข้างต้น

ข้อฐานเกี่ยวกับความเชื่อ (Doxastic Assumption)

ก่อนที่เราจะเริ่มพิจารณาแนวคิดพื้นฐานนิยมโดยละเอียด เราจำเป็นต้องพิจารณาเรื่องสำคัญเรื่อง หนึ่งเกี่ยวกับการให้หลักการสนับสนุนความเชื่อ นั่นก็คือเรื่องที่ว่า การให้หลักการนี้จำเป็นต้องเป็นเรื่องของ ความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อด้วยกันเท่านั้น นั่นคืออะไรก็ตามที่จะสนับสนุนความเชื่ออันใดอันหนึ่งได้จะ ต้องเป็นความเชื่อด้วยกันเท่านั้น เหตุผลที่ว่าทำไมเรื่องนี้ถึงมีความสำคัญจนต้องยกมาพูดถึงเป็นพิเศษก็ เพราะว่ามันสะท้อนให้เห็นว่าทักษะทางปรัชญาหลายทักษะไม่ยอมรับความคิดหรือข้อฐาน (assumption) นี้ จึงพยายามแสวงหา หลักการสนับสนุนความเชื่อที่ไม่ใช่ความเชื่อ แต่เป็นสภาวะอย่างอื่นซึ่งมักจะเป็นสภาวะตามธรรมชาติ เช่น

ความน่าจะเป็นหรือความน่าเชื่อถือของกระบวนการรับรู้ ทักษะทำนองนี้ส่วนใหญ่คือทักษะที่เรียกว่า “ภายนอกนิยม” หรือ externalism ในภาษาอังกฤษ ทักษะทำนองนี้พยายามหาวิธีการที่จะลดทอนการให้หลักการลงไปเป็นสภาวะที่อธิบายได้ด้วยวิทยาศาสตร์ที่มีระเบียบวิธีตายตัว โดยไม่คำนึงว่าสภาวะนั้นจะเป็นส่วนหนึ่งของระบบความเชื่อของผู้เชื่อหรือไม่ กล่าวอีกนัยหนึ่งภายนอกนิยมถือว่าความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อกับสภาวะภายนอกจิตของผู้เชื่อเพียงพอแล้วสำหรับการให้หลักการที่ถูกต้อง⁶⁷ ดังนั้นความเชื่อจะนำเชื่อถือและมีสิทธิที่จะได้ชื่อว่าความรู้ ก็ต่อเมื่อความเชื่อนั้นมีความสัมพันธ์อย่างหนึ่งกับสภาวะกายภาพ เช่นความเชื่อที่ว่า “กระดาษแผ่นนี้สีแดง” จะเป็นความเชื่อที่ได้รับการตัดสินว่ามีหลักการ ก็ต่อเมื่อมีความสัมพันธ์เชิงกายภาพกับสถานะการรับรู้ ที่เป็นผลทางกายภาพโดยตรงของการรับรู้กระดาษสีแดงแผ่นหนึ่งทางประสาทตา กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ข้อมูลทางกายภาพที่ปรากฏโดยตรงต่อสายตา (หรือที่ปรากฏเป็นรูปแบบของการทำงานของกลุ่มเซลล์จำนวนหนึ่งในสมอง) เป็นสิ่งที่ให้หลักการแก่ความเชื่อที่ว่ากระดาษสีแดงแผ่นนี้มีสีแดงโดยตรงเมื่อเป็นเช่นนี้ สภาวะทางกายภาพที่นำมาให้หลักการแก่ความเชื่อนี้จึงปรากฏว่าอาจเป็นสภาวะภายในของผู้รับรู้ด้วยก็ได้ ไม่ใช่แค่สภาวะภายนอกอย่างเดียว ทั้งนี้ก็เพราะข้อมูลผัสสะที่เป็นผลจากการรับรู้ความแดงของกระดาษ อาจเป็นสถานะทางการรับรู้โดยตรง ซึ่งเป็นสถานะที่เกิดจากการรับรู้โลกภายนอกทางประสาทสัมผัส หรือในกรณีของประสาทตาก็เป็นผลที่เกิดขึ้นจากการรับรู้โดยที่ยังไม่ผ่านการเข้าใจหรือการตีความตัวอย่างของสถานะนี้ก็คือการที่กระดาษปรากฏเป็นสีแดงต่อสายตาของผู้รับรู้ โดยที่ผู้รับรู้อย่างไม่เกิดความเชื่อว่าเป็นกระดาษสีแดงจริงๆ กล่าวอีกนัยหนึ่ง สถานะนี้ก็เปรียบเทียบกับข้อมูลผัสสะ ที่เป็นข้อมูลดิบที่เป็นเหมือนกับภาพ ซึ่งต้องบรรยายว่าเป็นภาพอะไร ดังนั้น นอกจากสภาวะภายนอกเช่นความสัมพันธ์ที่ถูกต้องระหว่างผู้เชื่อกับสิ่งที่เชื่อแล้ว สิ่งที่ทำให้หลักการแก่ความเชื่อได้ในทักษะนี้ (คือทักษะที่ปฏิเสธว่าการให้หลักการแก่ความเชื่อต้องเป็นเรื่องของความเชื่อด้วยกันเท่านั้น) จึงอาจเป็นปัจจัยภายใน หรือปัจจัยที่เป็นอวัสัยของผู้เชื่อด้วยก็ได้

นักปรัชญาที่สนับสนุนทักษะทำนองนี้ที่มีชื่อเสียงคือ จอห์น พอลลอค ซึ่งเรียกทฤษฎีของเขาว่า nondoxastic internalist theory⁶⁸ หรือ ทฤษฎีภายในนิยมที่ไม่อาศัยข้อฐานเกี่ยวกับความเชื่อ ในหนังสือเรื่อง *Contemporary Theories of Knowledge* พอลลอคได้วิพากษ์วิจารณ์ทฤษฎีความรู้ต่างๆ ที่มีอยู่ และเสนอทฤษฎีของเขาเองโดยอ้างว่าทฤษฎีของเขาเท่านั้นที่จะรอดพ้นจากข้อบกพร่อง ประเด็นหลักของความคิด

⁶⁷นักปรัชญาที่มีความคิดแบบภายนอกนิยมที่เป็นที่รู้จักกันก็ได้อีก อัลวิน โกลด์แมน โรเบิร์ต โนซิค เฟรด เดเรค สก็ และโรเบิร์ต ลัดโลว์ โปรดดู Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1986); Robert Nozick, *Philosophical Explorations*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981); Fred Dretke, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge, MA: MIT Press, 1971).

⁶⁸John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986)

ของ พอลลอก ก็คือว่าการให้หลักการเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อเช่น “กระดาศแผ่นนี้สีแดง” กับ การเห็น กระดาศสีแดงของผู้เชื่อ ผลโดยตรงที่ได้จากการเห็นเป็นสภาวะทางกายภาพอันหนึ่ง ซึ่งเป็นเรื่องราวภายในหรืออัตวิสัยของผู้นั้น และพอลลอกถือว่าสภาวะนี้เองที่เป็นหลักการให้แก่ความเชื่อที่ว่า กระดาศแผ่นนี้สีแดง จะเห็นได้ว่าสภาวะนี้ไม่ใช่ความเชื่อ ดังนั้น พอลลอกจึงปฏิเสธแนวคิดที่ถือว่าการให้ หลักการความเชื่อจะต้องเป็นเรื่องของความเชื่อด้วยกันเท่านั้น กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ พอลลอกปฏิเสธข้อฐาน เกี่ยวกับความเชื่อ

ปัญหาสำคัญของทัศนะทำนองนี้คือ เราจะเข้าใจธรรมชาติของความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อและ สภาวะที่ให้หลักการแก่ความเชื่อ นั้นได้อย่างไร โดยทั่วไปในเรื่องของความเชื่อที่มีที่มาจากประสาทสัมผัส ความเชื่อจะทำหน้าที่ บรรยาย สถานการณ์เช่นภาพหรือเสียงที่ได้จากประสาทสัมผัสว่าเป็นอย่างไร เช่นความ เชื่อว่า “กระดาศแผ่นนี้สีแดง” หรือ “โต๊ะตัวนี้ขาหัก” บรรยายสถานการณ์ที่เห็นได้ด้วยคำว่ากระดาศแผ่นนี้สี แดงหรือโต๊ะตัวนี้ขาหัก ในทำนองเดียวกัน ความเชื่อที่ว่า “เสียงที่ได้ยินนี้เป็นเสียงของเพื่อนสนิทของผมเอง” ก็บรรยายสถานการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อเสียงที่ผู้พูดได้ยินเป็นเสียงที่ผู้พูดเชื่อว่าเป็นของเพื่อนสนิทของเขา ดังนั้น จะเห็นได้ว่า ความเชื่อหนึ่งๆจะบรรยายสถานการณ์หนึ่งๆ เมื่อความเชื่อนั้น ตรงกับสถานการณ์นั้นๆ ในแง่หนึ่ง การตรงกันนี้ ก็คือการตรงกันที่เกิดขึ้นเมื่อความเชื่อหรือคำบรรยายว่า “กระดาศแผ่นนี้สีแดง” บรรยาย สถานการณ์ได้ถูกต้อง ซึ่งก็ได้แก่สถานการณ์เกี่ยวกับการที่กระดาศแผ่นนี้สีแดง ในกรณีเช่นนี้จะกล่าวว่าคำ บรรยายตรงกับสถานการณ์ที่มันบรรยาย ด้วยเหตุนี้ถ้าความเชื่อเช่น “กระดาศแผ่นนี้สีแดง” เป็นความเชื่อที่ มีความสัมพันธ์กับสถานการณ์ ซึ่งประกอบขึ้นด้วยกระดาศแผ่นหนึ่งแต่มีสีขาว ความเชื่อนี้ก็ *ไม่ตรง* กับ สถานการณ์ พอลลอกอธิบายปรากฏการณ์เช่นนี้ว่า การที่ความเชื่อตรงกับสถานการณ์ได้ก็เนื่องจากว่า ข้อมูล จากสถานการณ์ได้รับการป้อนเข้าสู่ระบบความรู้ความคิดของผู้เชื่อโดยตรง เขากล่าวว่า “การรับรู้คือ กระบวนการทางสาเหตุและผล ที่ป้อนความเชื่อเกี่ยวกับวัตถุกายภาพเข้ามาในระบบความคิดความเชื่อของ เรา”⁶⁹ ซึ่งการป้อนนี้ย่อมเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อสถานการณ์หนึ่งตรงกันกับความเชื่อที่สถานการณ์ป้อนเข้าสู่ระบบ อันที่จริงการตรงกันนี้เป็นเรื่องที่คุณจะเกิดขึ้นโดยจำเป็น เพราะการป้อนความเชื่อเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นโดย อัตโนมัตินี้ ซึ่งดูเหมือนว่าจะจะทำให้ความเชื่อที่เป็นผลจากการป้อนและสถานการณ์ที่ป้อนมีความตรงกันอยู่แล้ว โดยธรรมชาติ

ถ้าทฤษฎีแบบของพอลลอก ซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นตัวแทนของพื้นฐานนิยมเป็นจริง⁷⁰ ปัญหาต่างๆใน ญาณวิทยาก็ดูเหมือนว่าจะได้รับการแก้ไขอย่างลงตัว แต่เมื่อพิจารณาให้ละเอียดแล้วจะพบว่าทฤษฎีทำนองนี้

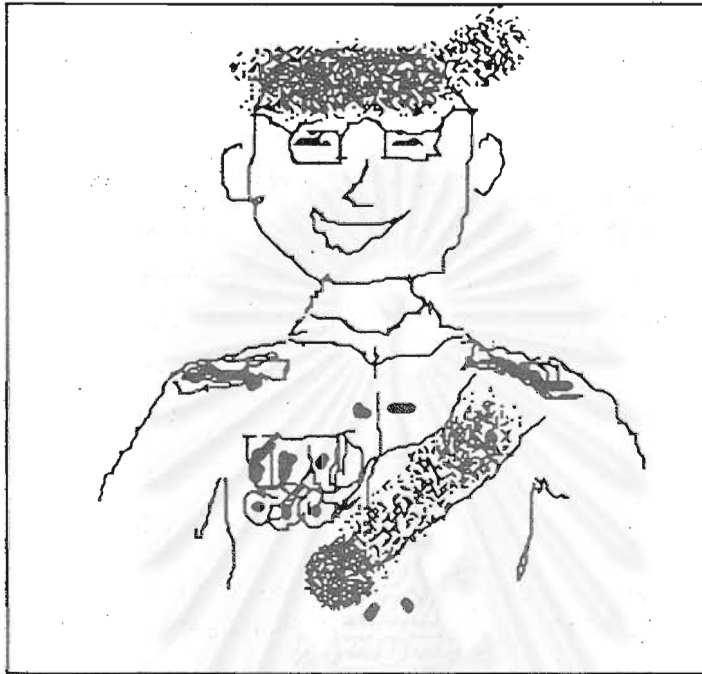
⁶⁹John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, หน้า 87.

⁷⁰แม้พอลลอกจะบอกว่าทฤษฎีของคนไม่ใช่พื้นฐานนิยมแบบดั้งเดิมที่เขาเองก็วิจารณ์ไว้ แต่ทัศนะของเขาก็ คล้ายคลึงกับจุดประสงค์หลักของพื้นฐานนิยมจนเรียกได้ว่าเป็นพื้นฐานนิยมจริงๆ ความแตกต่างระหว่างพื้นฐานนิยมแบบ ดั้งเดิมที่พอลลอกเองโจมตีกับพื้นฐานนิยมแบบที่เขาเสนอก็คือว่า แบบแรกถือว่ามีสิ่งๆที่เรียกว่า “ความเชื่อพื้นฐาน” ที่เป็น

ยังมีหลายต่อหลายอย่างที่มิได้รับคำอธิบายว่าเป็นไปได้อย่างไร อย่างแรกที่เราเห็นได้ชัดคือแนวคิดเรื่องการตรงกัน การบอกว่าความเชื่อกับสถานการณ์ “ตรงกัน” หมายความว่าอย่างไร การที่บอกได้ว่าความเชื่อหนึ่งตรงกับสถานการณ์หนึ่งจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อ คำบรรยาย สถานการณ์นั้นมีลักษณะบางประการเหมือนกับความเชื่อที่บรรยายสถานการณ์นั้น หรือถ้าจะพูดให้ชัดก็คือว่า สถานการณ์หนึ่งๆ จะตรงกันกับความเชื่อหนึ่งๆ เมื่อคำบรรยายของสถานการณ์นั้น คือ ความเชื่อที่ตรงกับสถานการณ์นั้นๆ หรือเหมือนกับความเชื่อนั้นในแง่ของความหมาย ตัวอย่างเช่น ความเชื่อว่า “โต๊ะตัวนี้ขาหัก” จะตรงกับสถานการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อโต๊ะตัวนี้ขาหักเมื่อคำบรรยายสถานการณ์ก็คือตัวความเชื่อนั้นเอง เมื่อเป็นเช่นนี้ก็เกิดปัญหาขึ้นมาว่า คำบรรยายสถานการณ์จะตรงกับตัวสถานการณ์ได้อย่างไร ดูเหมือนว่าเราได้ย้อนกลับมาที่จุดเริ่มต้นอีกครั้งหนึ่งในการบอกว่าความเชื่อตรงกับสถานการณ์ได้อย่างไร ที่เกิดปัญหาขึ้นมาเช่นนี้ก็เนื่องจากว่า ตามปกติการพูดว่าอะไรตรงกับอะไรจะหมายความว่าสิ่งสองสิ่งที่ตรงกันนั้นมีลักษณะบางอย่างที่สำคัญเหมือนกัน แต่ดูเหมือนว่าคำพูดที่ประกอบกันเป็นคำบรรยายไม่มีลักษณะอะไรที่เหมือนกับสถานการณ์ที่คำพูดนั้นบรรยายเลย อย่างแรกอยู่ในรูปภาษา แต่อย่างหลังเป็นสภาวะที่พูดถึง เมื่อเป็นเช่นนี้ก็การพูดว่าคำบรรยายตรงกับสภาวะหรือสถานการณ์จึงดูเหมือนว่าจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อคำบรรยายนั้นตรงกับคำบรรยายของสถานการณ์ว่าเป็นอย่างไรดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ซึ่งนั้นก็หมายความว่า คำบรรยายจะตรงกับอะไรก็ได้ก็ต่อเมื่อสิ่งนั้นเป็นคำบรรยายหรือความเชื่อด้วยกันเท่านั้น

นอกจากความยากลำบากในการอธิบายว่า คำพูดกับสถานการณ์จะตรงกันได้อย่างไรแล้ว พื้นฐานนิยมก็มีปัญหาอีกประการหนึ่งที่ว่า การเข้าใจได้ว่าสถานการณ์หนึ่งให้หลักการแก่ความเชื่อหนึ่งได้นั้น ดูเหมือนว่าจะเป็นไปได้ก็เพราะผู้เชื่อมีการยอมรับบางสิ่งบางอย่างอยู่แล้วว่าเป็นจริง ซึ่งหมายความว่า สถานการณ์นั้นไม่ได้ให้หลักการแต่โดยลำพัง เพื่อให้เข้าใจเรื่องนี้อย่างชัดเจน สมมติว่าเรายืนอยู่หน้าร้านถ่ายรูปมีชื่อแห่งหนึ่ง ซึ่งหน้าร้านมีรูปข้าราชการผู้ใหญ่ท่านหนึ่งที่เป็นที่รู้จักกันดี แล้วเกิดความเชื่อขึ้นมาว่า “นี่คือนายกรัฐมนตรีคนปัจจุบันของประเทศไทย นายชวน หลีกภัย” สมมติว่านายกฯ คนนี้มีรูปร่างหน้าตาแบบนี้

รากฐานของการให้หลักการแก่ความเชื่อ ซึ่งพอลลอกแสดงไว้อย่างถูกต้องว่าแนวคิดเรื่องความเชื่อพื้นฐานประสบกับปัญหามากมายจนไม่อาจยอมรับได้ พอลลอกคิดว่าสาเหตุที่ทำให้พื้นฐานนิยมแบบดั้งเดิมผิดพลาดอยู่ที่ว่าทัศนะนี้ยอมรับข้อฐานเกี่ยวกับความเชื่อ ซึ่งเมื่อควพอลลอกโจมตีข้อฐานนี้ก็ทำให้พื้นฐานนิยมแบบนี้ล้มเหลวไปด้วย ดังนั้นพอลลอกจึงเสนอทฤษฎีของเขาขึ้นมาโดยที่ปฏิเสธข้อฐานเกี่ยวกับความเชื่อดั้งเดิกัน ทฤษฎีนี้พอลลอกเรียกอีกอย่างว่าเป็นรูปแบบหนึ่งของ direct realism หรือสังนิยมตรง ทั้งนี้ก็เพราะว่าพอลลอกถือว่าความเชื่อที่ได้จากประสาทสัมผัสสามารถมีหลักการได้โดยที่ไม่ผ่านการตีความหรือการยืนยันจากความเชื่อด้วยกัน แต่ได้รับการยืนยันหรือได้หลักการโดยตรงจากสถานะภายในของผู้เชื่อกว่าแล้ว



ทฤษฎีพื้นฐานนิยมทั่วไปจะถือว่ารูปภาพนี้ให้หลักการแก่ความเชื่อดังกล่าวโดยตรง แต่ปัญหาที่เพิ่งจะกล่าวถึงก็คือปัญหาว่าความเชื่อที่อยู่ในรูปภาพจะ *ตรงกับ* รูปภาพรูปนี้ได้อย่างไร มีอะไรเหมือนกันบ้าง อย่างไรก็ตามประเด็นที่สำคัญอีกประเด็นหนึ่งก็คือ การที่เราเข้าใจได้ว่ารูปภาพนี้เป็นรูปของนายชวนฯ ดูจะไม่ได้มาจากเพียงการที่รูปภาพนี้ ส่งหรือป้อนข้อมูลมาสู่ระบบความคิดหรือการรับรู้ของเราแต่ประการใด การที่เราเข้าใจรูปภาพรูปนี้เป็นของนายกรัฐมนตรีคนปัจจุบัน ดูจะไม่ได้มาจากเพียงการที่รูปภาพรูปนี้ส่งหรือป้อนข้อมูลมาสู่ระบบความคิดหรือการรับรู้ของเราแต่ประการใด การที่เราเข้าใจและมีความเชื่อที่มีหลักการว่ารูปนี้เป็นรูปของนายชวนก็น่าจะเป็นได้เพราะเรามีข้อมูลหลายประการอยู่ก่อนแล้ว ซึ่งข้อมูลเหล่านี้ดูจะจำเป็นต่อการที่เราจะมีหลักการในการเชื่อหรือยอมรับได้ว่าเป็นนายชวนจริงๆ นอกจากนี้ ข้อมูลอีกประการหนึ่งที่สำคัญที่เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่าข้อมูลที่เชื่ออยู่ก่อนในปริบทแวดล้อมเป็นสิ่งจำเป็นก็คือ เราต้องเชื่อว่านายชวนไม่มีฝาแฝดซึ่งหน้าตาเหมือนกันมากจนคนทั่วไปแยกไม่ออก เพราะถ้านายชวนมีฝาแฝดที่หน้าตาเหมือนกันมากขนาดนี้จริงๆแล้ว เราก็จะมีความมั่นใจน้อยลงมากกว่ารูปที่เห็นอยู่นี้เป็นรูปของนายชวนจริงหรือไม่ หรือว่าเป็นรูปของฝาแฝดของนายชวน ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า อาจเป็นไปได้ก็ได้ว่า น้องฝาแฝดของนายชวนมาแต่งตัวเป็นนายชวนถ่ายรูปเพื่อความโก้เก๋ของตน ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนี้ก็เท่ากับว่า ข้อมูลอื่นๆที่เกี่ยวข้องต่อการให้หลักการของความเชื่อมีส่วนสำคัญต่อการตัดสินใจว่าความเชื่อหนึ่งน่าเชื่อถือเพียงใด และถ้าเป็นจริงที่ว่าข้อมูลแวดล้อมเช่นนี้มีบทบาทสำคัญดังกล่าว พื้นฐานนิยมซึ่งยอมรับว่าข้อมูลแวดล้อมไม่มีบทบาทสำคัญก็ไม่ใช่ว่าคนจะไม่น่าเชื่อถือแต่อย่างใด

จุดสำคัญในเรื่องนี้ก็คือ ข้อมูลแวดล้อมเช่นที่ว่านายทเวนไม่มีฝาแฝดนี้ ไม่ใช่ความเชื่อที่มาจากการรับรู้ภาพหรือด้วยช่องทางทางประจักษ์แต่ประการใด แต่เป็นความเชื่อที่จำเป็นต่อการตัดสินว่านี่คือภาพของนายทเวนจริง ๆ ทั้งนี้จะเห็นได้จากคำบรรยายที่เป็นที่ยอมรับของทัศนะนี้ไม่ใช่ “นายทเวนไม่มีฝาแฝด” แต่เป็น “รูปภาพนี้เป็นรูปของนายทเวน” ดังนั้นจึงอ้างไม่ได้ว่าความเชื่อเรื่องฝาแฝดมาจากรูปภาพ และถ้าความเชื่อไม่ได้มาจากรูปภาพแต่จำเป็นต่อการให้หลักการแก่ความเชื่ออื่น ๆ มากมายแล้ว ผลก็คือการมีหลักการที่ทำให้ความเชื่อน่าเชื่อถือ จะอาศัยแค่เพียงแหล่งที่มาทางกายภาพของความเชื่อนั้นไม่ได้ และความเชื่อที่เป็นข้อมูลแวดล้อมนี้ ถ้าจะถามว่ามีหลักการใดที่ทำให้น่าเชื่อถือ ก็จะต้องตอบว่าโดยการตัดสินอย่างมีหลักการ แบบเดียวกับการตัดสินว่าภาพๆ นี้คือภาพของนายทเวนนั่นเอง เพราะการหาหลักการของความเชื่อที่นำมาใช้ตัดสินความเชื่ออื่น ๆ ก็ทำได้โดยการกำหนดว่า ความเชื่อนั้นเองเป็นความเชื่อที่ต้องการหลักการสนับสนุน และการให้หลักการก็เป็นแบบเดียวกันกับครั้งแรก

นอกจากนี้ เหตุผลที่สำคัญอีกประการหนึ่งที่สนับสนุนข้อฐานเกี่ยวกับความเชื่อ ก็คือความจริงที่ว่าสถานการณ์หนึ่งๆ ไม่จำเป็นต้องสนับสนุนความเชื่อแต่เพียงประการเดียวหรือแม้แต่ความเชื่อกลุ่มหนึ่ง เป็นไปได้ทีเดียวที่ความเชื่อจำนวนไม่จำกัดจะเป็นความเชื่อที่มาจากสถานการณ์เดียวกัน โดยที่ความเชื่อต่างๆ เหล่านั้นไม่จำเป็นต้องเข้ากันได้แต่ประการใด และเมื่อความเชื่อนี้มีไม่จำกัด ผลก็คือเรามีหลักการอะไรในการกำหนดว่าต้องความเชื่อกลุ่มนี้เท่านั้น ที่เป็นผลโดยตรงมาจากสถานการณ์ ดูเหมือนว่าหลักการดังกล่าวนี้จะไม่เป็นอะไรนอกเสียจากปริบทแวดล้อมหรือความเชื่ออื่น ๆ เพื่อให้เหตุผลนี้กระจ่างยิ่งขึ้นลองพิจารณาตัวอย่างดังต่อไปนี้ สมมติว่ามีสิ่งๆ หนึ่งที่เป็นที่มาทางกายภาพของความเชื่อเช่นถ้วยแก้วหนึ่งใบ จะเห็นได้ว่าคำบรรยายที่บรรยายลักษณะของถ้วยใบนี้ได้ถูกต้อง ไม่จำเป็นต้องมีจำนวนจำกัด คุณลักษณะของถ้วยใบนี้สามารถบรรยายได้หลายแง่มุมโดยที่ดูเหมือนจะไม่มีข้อจำกัดว่า ชอบเขตหรือปริมาณของคำบรรยายหรือความเชื่อเหล่านี้มีอยู่ที่ใด คำบรรยายกลุ่มหนึ่งอาจพูดถึงสีของถ้วย อีกกลุ่มอาจพูดถึงรูปร่าง อีกกลุ่มหนึ่งอาจพูดถึงลักษณะพื้นผิวว่าขรุขระหรือมีอย่างไรเป็นต้น จะเห็นได้ว่า แม้แต่เรื่องใดเรื่องหนึ่งของถ้วย ก็สามารถบรรยายได้ไม่จบสิ้น คำบรรยายแต่ละประโยคอาจจะละเอียดมากขึ้นขนาดที่ว่า เป็นการบรรยายคุณลักษณะของถ้วยที่พ้นไปจากคำบรรยายตามปกติมาก เช่นในเรื่องสีของถ้วย อาจมีการบรรยายสีของถ้วยใบนี้ที่ลงไปลึกมากขนาดที่มีการพูดถึงการเรียงตัวของโมเลกุลต่างๆ ที่ประกอบกันเป็นต้นเหตุให้เห็นสีต่างๆ โดยการสังเกตถ้วยด้วยกล้องจุลทรรศน์อิเล็กตรอนเป็นต้น หรือการบรรยายสีนี้อาจเป็นการบรรยายโดยผู้เชี่ยวชาญเรื่องสีที่สามารถแยกแยะความแตกต่างระหว่างสีโทนต่างๆ โดยที่คนธรรมดาที่ไม่มีความผูกพันอยู่กับความแตกต่างอันละเอียดลออเช่นนี้อาจมองไม่เห็น เช่นผมเองมองไม่เห็น ว่า สีเขียวของอ่อนกับสีเขียวอ่อนธรรมดาต่างกันอย่างไร แต่ผู้ที่ชำนาญเรื่องสีสามารถบอกได้อย่างดี นอกจากนี้การบรรยายสีของพื้นผิวของถ้วยก็อาจจะเจาะลึกลงไปที่พื้นผิวแต่ละส่วนของถ้วย โดยสังเกตว่าพื้นผิวส่วนหน้ากับส่วนหลังของถ้วยมีสีที่แตกต่างกันเป็นประการใด หรืออาจจะเจาะลึกไปแม้กระทั่งว่ามีการแบ่งพื้นผิวของถ้วยออกเป็นตารางเช่นติเมตรแล้วบรรยายว่าแต่ละตารางนั้นมีสีอะไรโดยละเอียด เมื่อเป็นเช่นนี้ คำบรรยายที่ถูกต้องของถ้วยแก้วจึงมีได้มากมายไม่จำกัด

ที่นี้ฝ่ายพื้นฐานนิยมอาจแย้งว่า ถึงแม้คำบรรยายที่ถูกต้องอาจมีได้ไม่จำกัด แต่อย่างไรก็ยังมีคำบรรยายจำนวนเล็ก ๆ กลุ่มหนึ่งที่ถือว่าเป็น “คำบรรยายพื้นฐาน” ที่ไม่อาศัยการวิเคราะห์ละเอียดมากมาย แต่เป็นผลจากการสังเกตสถานการณ์โดยตรงของ “คนปกติ” (ตัวอย่างเช่น “ถ้วยใบนี้สีเขียว”) และคำบรรยายพื้นฐานนี้เองที่เป็นความเชื่อพื้นฐานอันเป็นแก่นของทัศนะนี้ ปัญหาของทัศนะท่านองนี้ก็คือ เราเอาอะไรมาเป็นมาตรวัดว่าคำบรรยายที่เป็นผลจากการสังเกตของคนปกติ สมมติว่าผมไม่สามารถแยกแยะได้ว่าสีเขียวต้องอ่อนกับสีเขียวอ่อนธรรมดาต่างกันอย่างไร ซึ่งในกรณีนี้ผมคิดว่า คงไม่ต่างจากคนส่วนใหญ่ที่ไม่ใช่ผู้เชี่ยวชาญเรื่องสี ผมจะรู้ได้อย่างไรว่าในแง่ที่ผมเป็นคนปกติหรือไม่ ดูเหมือนว่าผมจะรู้ว่าผมเป็นคนปกติก็ต่อเมื่อผมไปสำรวจดูว่าคน *ส่วนใหญ่* ในสังคมมองเห็นความแตกต่างนี้หรือไม่ แต่ทำให้การตัดสินใจว่าผมเป็นคนปกติหรือเปล่าขึ้นกับคนส่วนใหญ่ ซึ่งหมายความว่าเราก็ต้องอาศัย *ความเชื่อ* ของคนอื่น ๆ ซึ่งก็ได้แก่ความเชื่ออื่น ๆ นอกจากที่เป็นผลโดยตรงจากสถานการณ์ มาตัดสินใจว่าความเชื่อหรือคำบรรยายพื้นฐานนั้นมีอะไรบ้าง นอกจากนี้การกำหนดว่า คำบรรยายสถานการณ์หนึ่ง ๆ จะลงไปลึกเพียงใดดูจะไม่ขึ้นกับ “ข้อเท็จจริง” ที่ว่าสถานการณ์นี้มีคำบรรยายที่เป็นไปได้อยู่เท่าใด แต่ดูจะขึ้นกับว่าผู้สังเกตนั้นมีเป้าหมายที่จะทำอะไรกับการบรรยายสถานการณ์เช่นถ้วยใบนี้ที่เรากำลังศึกษากันอยู่ เช่นถ้ากำลังศึกษาเรื่องสีของวัตถุในการเรียนวิชาจิตกรรม การแยกแยะสีให้ละเอียดก็เป็นเรื่องจำเป็น แต่ถ้าเป็นการใช้ถ้วยแก้วเพื่อการเติมน้ำหรือเบียร์ก็ไม่จำเป็นต้องรู้ให้แน่นอนว่าถ้วยสีอะไรกันแน่ระหว่างเขียวอ่อนธรรมดากับเขียวต้องอ่อน

กล่าวโดยสรุปก็คือ ความคิดเรื่องข้อฐานเกี่ยวกับความเชื่อเป็นรากฐานประการหนึ่งของพื้นฐานนิยมแบบประสบการณ์นิยม แต่เราเห็นแล้วว่าทัศนะท่านองนี้มีปัญหาหลายประการและถ้าเหตุผลกับตัวอย่างที่เสนอมาถูกต้อง ก็จะหมายความว่าความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อกับข้อมูลผัสสะไม่ใช่ความสัมพันธ์แบบหนึ่งต่อหนึ่งอย่างที่ชาวประสบการณ์นิยมเช่นพอลลอคเข้าใจ

ความเชื่อเกี่ยวกับ “ความผิดพลาดไม่ได้” ของข้อมูลผัสสะ

รากฐานความเชื่ออีกประการหนึ่งของมูลฐานนิยมคือความเชื่อที่ว่า การรายงานสิ่งที่ตนเห็นด้วยประสาทสัมผัสโดยตรง หรือด้วยการพินิจภายในเพื่อดูเนื้อหาของความคิดหรือของการควบคุมโนภาพภายในใจของตนเองนั้น เป็นวิธีการที่จะได้มาซึ่งความถูกต้องของความเชื่อ ซึ่งวิธีการดังกล่าวนี้เชื่อกันว่าเป็นวิธีการที่ดีที่สุด ทั้งนี้เหตุผลก็คือ การรายงานจากมุมมองของตัวเองนั้นไม่สามารถผิดพลาดได้ เพราะเป็นเรื่องที่ตัวตนผู้รายงานมีความสัมพันธ์โดยตรง ตัวอย่างเช่น การรายงานว่าผู้รายงานกำลังรู้สึกเจ็บที่แขน ถ้าผู้รายงานรายงานความรู้สึกของตนอย่างจริงจัง ไม่เสแสร้งแล้ว ความเชื่อที่ผู้รายงานกล่าวออกมาว่า “ฉันกำลังรู้สึกเจ็บที่แขน” ก็เป็นความเชื่อที่ดูเหมือนว่าผิดพลาดไม่ได้ เนื่องจากว่าตัวผู้รายงานมีความใกล้ชิดกับเรื่องที่ตนกำลังประสบอยู่อย่างที่สุด โดยที่ผู้อื่นไม่สามารถจะอ้างได้ว่ารู้ได้มากกว่าหรือรู้ได้เท่าเทียมกับผู้รายงาน ทั้งนี้ก็เพราะว่าความค้นกำลังเกิดขึ้นแก่ตัวผู้รายงานเอง ไม่ได้เกิดกับคนอื่น ๆ การที่ผู้รายงานรายงานความเชื่อที่เป็น

เรื่องภายในของความรู้สึกหรือมุมมองเฉพาะตนของผู้รายงานนั่นเอง เป็นการทำให้ข้อมูลที่รายงานเป็นข้อมูลที่ “ผิดพลาดไม่ได้” ซึ่งถ้าชาวประสาหรณานิยมสามารถใช้การที่ความเชื่อประเภทนี้ผิดพลาดไม่ได้มาเป็นรากฐานให้แก่การเสนอทฤษฎีว่า ความเชื่อใด ๆ จะได้รับหลักสนับสนุนที่ถูกต้องถ้าตั้งอยู่บนความเชื่อประเภทที่ผิดพลาดไม่ได้นี้ ซึ่งถ้าเป็นไปได้เช่นนี้จริงก็หมายความว่า มูลฐานนิยมสามารถหาหลักการในการสนับสนุนความน่าเชื่อถือที่เป็นหลักการที่แท้ ที่ทำให้ความเชื่อที่ได้รับการสนับสนุนเป็นความเชื่อที่จะต้องยอมรับได้อย่างแท้จริง

แต่อย่างไรก็ตาม ก่อนที่เราจะปักใจเชื่อที่ศนะดังกล่าว เราลองมาสำรวจดูว่าศนะดังกล่าวนี้ มีความน่าเชื่อถือเพียงใด เป็นที่ทราบกันโดยทั่วไปว่า ความรู้สึกส่วนบุคคลเป็นเรื่องส่วนบุคคล หมายความว่า คนแต่ละคนรู้สึกแทนกันไม่ได้ ถ้าใครคนหนึ่งรู้สึกอย่างหนึ่ง เช่นคันหรือเจ็บที่แขนหรืออวัยวะส่วนใด ความรู้สึกคันหรือเจ็บนั้นก็เป็นการรู้สึกที่เจ้าของรู้สึกได้คนเดียว คนอื่นไม่สามารถรู้สึกได้ว่าตัวความรู้สึกนั้นที่เจ้าของกำลังรู้สึกอยู่เป็นเช่นใด คนที่เคยทนทุกข์ทรมานจากการเจ็บปวดจะทราบข้อนี้เป็นอย่างดี เมื่อเป็นเช่นนี้ก็อาจเป็นไปได้ว่า การแบ่งแยกระหว่างการเสแสร้งว่ากำลังเจ็บปวดกับการเจ็บปวดจริง ๆ อาจมีปัญหาว่าจะทำได้อย่างไร สมมติว่ามีกรณีเกิดขึ้นโดยที่คนสองคนอ้างว่าตนเจ็บที่แขนทั้งคู่ แต่แท้ที่จริงคนหนึ่งไม่เจ็บจริงแต่อีกคนหนึ่งเจ็บจริง ๆ การพิสูจน์ให้เห็นชัดว่าใครเป็นฝ่ายพูดความจริงอาจทำได้ลำบาก โดยทั่วไปวิธีการตัดสินการกล่าวอ้างทำนองนี้จะดูที่ว่าใครมีสาเหตุทางกายภาพที่ทำให้เจ็บปวด เช่นอาจดูที่แขนของทั้งคู่ว่าใครมีบาดแผลหรืออาการที่น่าจะทำให้เกิดความเจ็บปวด ถ้าใครมีบาดแผลก็น่าจะเป็นฝ่ายถูก และถ้าใครไม่มีก็น่าจะเป็นฝ่ายพูดเท็จ แต่อย่างไรก็ตามวิธีการนี้อาจใช้ไม่ได้ผลในทุกกรณี เนื่องจากผู้ที่มีบาดแผลจริงอาจไม่รู้สึกเจ็บปวดเลยก็ได้ เพราะเขาอาจมีลักษณะพิเศษบางประการที่ทำให้ทนทานต่อความเจ็บปวดได้ดีกว่าธรรมดา เช่นระบบประสาทของเขาทำงานไม่ดีเท่าที่ควร ในทางตรงข้ามผู้ที่ไม่พบบาดแผลอาจรู้สึกเจ็บปวดเป็นอย่างมากก็ได้ โดยที่สาเหตุของความเจ็บปวด อาจเป็นอะไรที่ไม่แสดงให้เห็นในรูปทางกายภาพเช่นบาดแผล แต่มาจากสาเหตุอื่นเช่นผู้รายงานอาจเป็นผู้ที่มีระบบประสาทที่แปลกประหลาดกว่าของคนอื่น ซึ่งทำให้เขารู้สึกเจ็บปวดโดยที่คนภายนอกไม่ทราบสาเหตุ หรือไม่มีสภาพจิตใจที่แปลกไปกว่าของผู้อื่น ซึ่งทำให้เขารู้สึกเจ็บปวดทั้ง ๆ ที่ไม่มีบาดแผลหรือปัจจัยภายนอกอื่น ๆ ในกรณีนี้เราคงยอมรับว่าผู้ที่มีบาดแผลแต่จริง ๆ แล้วไม่รู้สึกเจ็บ แต่กลับรายงานว่าตนเจ็บมาก เป็นผู้ที่ไม่น่าเชื่อถือ ต่างกับผู้ที่ไม่พบบาดแผล แต่รู้สึกเจ็บปวดจริงและรายงานตามนั้น ซึ่งยอมทำให้คำพูดของเขาที่น่าเชื่อถือมากกว่า เมื่อเป็นเช่นนี้การที่เรายอมรับเป็นหลักการเสียตั้งแต่ต้นว่า ใครที่มีสาเหตุที่เห็นได้ชัดจะต้องรู้สึกเจ็บปวดจริง ๆ อาจเป็นเรื่องไม่ถูกต้องก็ได้ ประเด็นนี้จะเห็นได้ชัดขึ้นเมื่อคน ๆ หนึ่งพยายามหลอกให้คนอื่น ๆ เชื่อว่าตนเจ็บจริง โดยแสดงอาการและร้องครวญครางต่าง ๆ นานา ทั้ง ๆ ที่ตนไม่ได้เจ็บอะไร จะเห็นได้ว่าหลักฐานที่สังเกตได้ภายนอกนั้น อาจไม่ใช่ตัวบ่งชี้ความรู้สึกที่แท้จริงก็ได้

ประเด็นของฝ่ายประสาหรณานิยมที่อ้างว่า การรายงานความรู้สึกภายในเป็นความเชื่อที่ผิดพลาดไม่ได้ นั้น ตั้งอยู่บนข้อฐานที่ว่าการรายงานนั้นเป็นไปด้วยความบริสุทธิ์ใจ แต่การพิสูจน์ว่าผู้รายงานรายใด

บริสุทธิ์ใจหรือไม่เป็นเรื่องยากเย็นอย่างที่กล่าวไว้ในย่อหน้าข้างต้น ดังนั้นฝ่ายประสบการณ์นิยมจึงจำต้องหาทางมาชี้ให้ชัดว่าเมื่อใดการรายงานของผู้ที่รู้สึกเจ็บปวดหรือรู้สึกอะไรที่รับรู้ได้ภายใน เป็นรายงานที่ถูกต้องจริงๆ ซึ่งเป็นที่น่าสงสัยว่าจะทำได้อย่างไร เมื่อหลักฐานทางกายภาพที่คนอื่น ๆ สามารถเห็นและตรวจสอบได้เป็นหลักฐานที่อาจเชื่อไม่ได้เสมอไปเช่นนี้ หนทางที่ดูจะเหลืออยู่ก็คือเราต้องเชื่อคำพูดของผู้ที่อ้างว่าตนเจ็บปวด โดยถือไว้ก่อนว่าทุกคนพูดความจริง หรือไม่ก็ไม่เชื่อรายงานความเจ็บปวดของผู้ใดเลย แต่ไม่ว่าวิถีทางใดก็ดูจะมีปัญหาด้วยกันทั้งสิ้น หนทางแรกทำให้เราต้องเชื่อรายงานบางรายงานที่ไม่เป็นความจริง และหนทางที่สองทำให้เราต้องไม่เชื่อรายงานอีกจำนวนหนึ่งเช่นกันที่เป็นความจริง ด้วยเหตุนี้จึงดูเหมือนว่าประเด็นที่ทำให้รายงานความรู้สึกภายในเป็นที่น่าสนใจได้นั้น ไม่น่าจะอยู่ที่ลักษณะเฉพาะของการรายงานประเภทนี้ แต่น่าจะอยู่ที่ปัจจัยอื่นมากกว่า ปัจจัยนั้นอาจอยู่ที่ความจริงใจของผู้รายงาน แต่เราจะมีมาตรการใดๆ ที่ช่วยให้เราตรวจสอบได้ว่าผู้รายงานคนใดรายงานด้วยความจริงใจ เพราะหลักฐานทางกายภาพใดๆ ก็ไม่อาจนำมาใช้ได้ในทุกกรณี ประสบการณ์นิยมอ้างว่า ความเชื่อใดที่วางอยู่บนความรู้สึกที่ได้จากการพินิจภายในหรือการรายงานความรู้สึกส่วนตัวเป็นความเชื่อที่ผิดพลาดไม่ได้ แต่ถ้าเราไม่สามารถไว้วางใจได้ว่าผู้รายงานดังกล่าวนั้นมีความจริงใจหรือไม่ เราก็ไม่สามารถปักใจเชื่อรายงานดังกล่าวนั้นได้อย่างสนิทใจ ในการรายงานว่า “ฉันกำลังรู้สึกเจ็บที่แขน” เราจะรู้ได้อย่างไรว่าผู้รายงานกำลังรู้สึกเจ็บจริงๆ ดังนั้นถ้าความสงสัยดังกล่าวของเรามีมูลแล้ว การที่ประสบการณ์นิยมเสนอว่า ความเชื่อที่มาจาก การพินิจภายในผิดพลาดไม่ได้ และสามารถเป็นรากฐานให้แก่ความเชื่อใดๆ และเป็นเงื่อนไขจำเป็นประการหนึ่งของความรู้ ก็ไม่น่าเป็นที่ยอมรับ

ตามความคิดของฝ่ายประสบการณ์นิยม การปฏิเสธหลักการของความจริงใจของผู้รายงาน หรือหลักการเกี่ยวกับหลักฐานของความรู้สึกที่ตรวจสอบได้นั้น เป็นการปฏิเสธความเป็นไปได้ของที่น่าเชื่อถือของการพินิจภายใน ซึ่งทำให้เราไม่มีอะไรอีกแล้วที่จะเป็นรากฐานให้แก่ความรู้ อันเป็นการหันไปหาวิมตินิยมแบบสุดโต่งซึ่งไม่น่าจะยอมรับได้ แต่การอ้างเช่นนี้เท่ากับยอมรับอยู่ก่อนว่ารากฐานของความรู้จะต้องเป็นรากฐานแบบที่ประสบการณ์นิยมเสนอ โดยไม่มองถึงความเป็นไปได้อื่นๆ ของการหาหลักการให้แก่ความรู้ ประเด็นในเรื่องนี้อยู่ที่ว่า เมื่อการพินิจภายในเพียงเท่านั้นไม่ใช่หนทางที่ถูกต้องในการยืนยันความถูกต้องของความเชื่อ แต่คนทั่วไปยอมรับว่าการพินิจภายในเป็นหนทางที่เรียกได้ว่าเชื่อถือได้ที่สุดในการเสนอความเชื่อ คำอธิบายความเป็นไปได้ของเรื่องนี้อยู่ที่ใด สำหรับชาวประสบการณ์นิยมเรื่องนี้อธิบายได้อย่างตรงไปตรงมาว่า เนื่องจากความเชื่อที่ตั้งอยู่บนรากฐานของการพินิจภายใน เป็นความเชื่อที่ผู้เชื่อมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดที่สุดกับสิ่งที่ตนเชื่อ หรือที่ตนกำลังบรรยาย ความเชื่อประเภทนี้จึงน่าเชื่อถือมากที่สุด และย่อมผิดพลาดไม่ได้ แต่ถ้าการที่ความเชื่อที่มาจาก การพินิจภายใน จะต้องอาศัยการยอมรับความจริงใจของผู้รายงานไว้ก่อน อย่างที่ได้กล่าวไว้ในย่อหน้าที่แล้ว เราก็จำต้องหาคำอธิบายใหม่ที่ต่างจากคำอธิบายของประสบการณ์นิยม ถ้าเราไม่มีทางพิสูจน์ความจริงใจของใครได้อย่างสมบูรณ์แล้ว ก็ดูเหมือนว่าเราต้องอาศัยการเชื่อถือคำพูดของผู้รายงานไว้ก่อน เพื่อให้การติดต่อสื่อสารระหว่างกันเป็นไปได้ หลักการของการยอมรับคำพูดซึ่งกันและกันของคู่สนทนา

เพื่อความเข้าใจกันได้นี้เรียกว่า “หลักการการกุศล”⁷¹ หลักการนี้มีเนื้อหาว่า ในการติดต่อสื่อสารระหว่างกัน ผู้ที่สื่อสารกันต้องยอมรับด้วยกันก่อนว่าเรื่องราวที่สื่อสารกันเป็นความจริงเป็นส่วนใหญ่ มิฉะนั้นแล้วการสื่อสารไม่สามารถเกิดขึ้นได้ เพราะจะไม่มีฝ่ายใดเชื่อถือคำพูดของฝ่ายใด เมื่อเป็นเช่นนี้ ถ้าเราอยากจะติดต่อสื่อสารกับผู้ที่รายงานความรู้สึกภายในของเขา และถ้าเรายอมรับเขาว่าเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มสมาชิกผู้ใช้ภาษา เช่นเดียวกับเราแล้วละก็ เราก็จำเป็นต้องยอมรับไว้ก่อนว่าสิ่งที่เขาพูดเป็นความจริงเป็นส่วนใหญ่ เว้นเสียแต่เราจะพบได้ในภายหลังว่ามีบางสิ่งบางอย่างที่เขาพูดเป็นเท็จ ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนั้นความเชื่อถือที่เรามีต่อคำพูดของเขาจะลดน้อยลงไป และการที่สิ่งที่เขาพูดจะถูกเปิดเผยว่าเป็นเท็จได้นั้น ก็จะต้องอาศัยการพิสูจน์ที่ทุกคนยอมรับ อันได้แก่วิธีการอันเป็นภววิสัยนั่นเอง แต่เมื่อยังไม่มี การพิสูจน์ที่เป็นภววิสัยที่มีการจงใจพูดเท็จเกิดขึ้น สิ่งเดียวที่เราทำได้เพื่อให้การติดต่อกันเกิดขึ้นได้ก็คือว่า เราต้องยอมรับไว้ว่าคำพูดของผู้ที่เราติดต่อด้วย ซึ่งรวมทั้งคำพูดของผู้ที่รายงานความรู้สึกภายในเป็นคำพูดที่เป็นจริง สามารถเชื่อได้

ปัญหาในที่นี้ก็คือว่า ประสพการณ์นิยมจะอธิบายการใช้หลักการการกุศลได้อย่างไร ตามเนื้อหาของประสพการณ์นิยม เราจะสามารถรับอะไรไม่ได้จนกว่าสิ่งที่เราจะยอมรับนั้นวางอยู่บนรากฐานที่ถูกต้อง ได้แก่ ประสพการณ์ แต่การยอมรับหลักการการกุศลดูเหมือนว่าไม่มีรากฐานเชิงประจักษ์ใดๆ เนื่องจากว่าในการสนทนา เนื้อหาเชิงประจักษ์ที่เกิดขึ้นอาจกลายเป็นหัวข้อหรือเรื่องราวที่สนทนากัน แต่ยอมรับไม่สามารถกลายเป็นความเชื่อเกี่ยวกับหลักการอันนี้ได้ ทั้งนี้ก็เพราะว่า หลักการนี้เป็นเรื่องของการบอกว่าจะควรทำอะไร ไม่ใช่การบรรยายว่าอะไรเป็นอะไร เพื่อให้เข้าใจได้ชัด ขอให้ดูว่าหลักการการกุศลมีเนื้อหาว่าอย่างไร:

หลักการการกุศล: “ในการสนทนากันนั้น ผู้สนทนาจะต้องยอมรับไว้ก่อนว่า คำพูดต่าง ๆ ของผู้ที่สนทนาด้วยนั้นเป็นความจริงเป็นส่วนใหญ่”

ความเชื่อที่เป็นหลักการนี้ ไม่สามารถใช้บรรยายสถานการณ์ใดๆที่เป็นสถานการณ์เชิงประจักษ์ได้ ทั้งนี้เนื่องจากว่ามีคำว่า ‘จะต้อง’ ซึ่งแสดงภาระหน้าที่ในการกระทำ ซึ่งเรื่องนี้ไม่ใช่การใช้ภาษาในลักษณะบรรยายความ ดังนั้น การยึดถือหลักการการกุศลนี้ จึงไม่ใช่ความเชื่อที่เกิดขึ้นจากการวางอยู่บนรากฐานคือประสพการณ์เชิงประจักษ์ แต่เป็นความเชื่อที่ต้องยึดถือเพื่อความเข้าใจเป็นไปได้ ซึ่งถ้าประสพการณ์นิยมอ้างว่าความเชื่อใดๆ ต้องวางอยู่บนรากฐานของประสพการณ์เชิงประจักษ์แล้ว ก็จะต้องประสบปัญหาว่าจะทำอย่างไรกับความเชื่อในหลักการการกุศลซึ่งเห็นแล้วว่า แม้แต่ประสพการณ์นิยมเองก็ยอมรับ

⁷¹ เดวิดสันพูดถึงหลักการการกุศลไว้หลายแห่งในบทความของเขา โปรดดู Donald Davidson, “Radical Interpretation,” “Belief and the Basis of Meaning,” “Thought and Talk” in *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon, 1984): 125-139; 141-154; 155-170.

การยอมรับในหลักการการกุศลนี้เท่ากับว่า ประสบการณ์นิยมกำลังยอมรับในสิ่งที่ทฤษฎีของ ประสบการณ์นิยมเองบอกว่ารับไม่ได้ การที่ใครคนหนึ่งจะเข้าใจได้ว่าการรายงานความรู้สึกภายในของอีกคน หนึ่งเป็นการรายงานที่น่าเชื่อถือหรือถูกต้องนั้น เขาจะต้องรับไว้ก่อนเสมอว่า การรายงานของคน ๆ นี้เป็นการ รายงานความรู้สึกที่เขามีจริง ๆ ทั้งนี้ก็เพราะว่าถ้าไม่มีการไว้ใจกันเช่นนี้แล้ว ความเข้าใจกันหรือการติดต่อ สื่อสารกันได้จะเป็นไปไม่ได้ เนื่องจากว่าการพิสูจน์ว่ามีความรู้สึกภายในหรือไม่เป็นสิ่งที่ทำไม่ได้เพราะเป็น เรื่องของแต่ละบุคคล จึงดูเหมือนว่าเราต้องเชื่อไว้ก่อนจนกว่าจะมีเหตุผลที่เพียงพอที่จะไม่เชื่ออีกต่อไป เช่น ถ้าผู้รายงานบอกในตอนแรกว่า เขากำลังเจ็บที่แขน แต่เกิดทราบกันภายหลังว่าผู้รายงานไม่ได้เจ็บจริง เมื่อ เป็นเช่นนี้การที่คู่สนทนาจะอยากยอมรับคำพูดของคน ๆ นี้ก็จะลดน้อยลงไป แต่ถ้ายังพิสูจน์ไม่ได้ และการ รายงานของผู้รายงานมีมูลเหตุเพียงพอที่ทำให้เชื่อได้ว่าเจ็บจริง เช่นมีบาดแผลหรือมีสาเหตุอื่นทางกายภาพที่ สังเกตได้ คำพูดของผู้รายงานก็น่าเชื่อถือมากขึ้น อย่างไรก็ตาม มูลเหตุต่าง ๆ นี้ไม่ใช่หลักประกันแน่นอนว่าผู้ รายงานจะเจ็บจริง ๆ เพราะทราบได้ที่ยังไม่มีหลักการที่เห็นกันได้หรือประจักษ์ได้ว่าถ้าเกิดอาการแบบนี้ (เช่น มีแผลที่แขน) จะต้องเจ็บอย่างไม่มีข้อยกเว้น ตราบนั้นความเชื่อของเราที่มีต่อผู้ที่รายงานว่าเจ็บที่แขนก็ยัง เป็นสิ่งที่บังเอิญเกิดขึ้นอยู่ตลอดไป (เพราะเราจะเชื่อคำพูดของเขาอย่างสนิทใจได้ก็ต่อเมื่อเรายอมรับไว้ก่อนว่า เขาเป็นคนน่าเชื่อถือ โดยที่อาจไม่ต้องหาข้อพิสูจน์ที่หักล้างไม่ได้มายืนยันความเชื่อของเรา) อย่างไรก็ตามใน การดำรงชีวิตของเราตามปกติ เราไม่เสียเวลามาสำรวจอย่างละเอียดที่สุดว่ามีใครบ้างที่พูดจริงหรือเท็จ แต่เรา เพียงแต่สงสัยในสถานการณ์ที่ควรสงสัยเท่านั้น เมื่อเป็นเช่นนี้ การที่ประสบการณ์นิยมอ้างว่าความเชื่อที่ได้ จากการพินิจภายในเป็นความเชื่อที่ไม่มีวันผิดพลาด ก็เป็นคำกล่าวอ้างที่วางอยู่บนการยอมรับว่า ผู้รายงาน ความเชื่อดังกล่าวรายงานความจริงถ้าไม่มีมูลเหตุเพียงพอให้คิดเป็นอย่างอื่น แต่การยอมรับเช่นนี้เท่ากับการ ยอมรับว่าหลักการการกุศลเป็นจริง ซึ่งผมได้พยายามชี้ให้เห็นว่าเป็นการยอมรับในสิ่งที่หลักของประสบการณ์ นิยมเองห้ามไม่ให้ยอมรับ ซึ่งย่อมแสดงให้เห็นว่าประสบการณ์นิยมไม่น่าจะเป็นทัศนะที่ถูกต้องแต่ประการใด

อีกประเด็นหนึ่ง คือเรื่องความน่าเชื่อถือของการบรรยายความรู้สึกภายใน ฝ่ายประสบการณ์นิยม อาจแย้งว่า การรายงานความรู้สึกภายในของผู้รายงานให้แก่คนอื่นอาจมีปัญหาตั้งที่เสนอมานี้ (เช่นปัญหาว่าเรา จะเชื่อคำรายงานของผู้ที่รายงานว่า “ฉันกำลังเจ็บที่แขน” ได้อย่างไรเมื่อวิธีการใด ๆ ที่เป็นภววิสัยไม่สามารถ นำมาใช้ได้ ดังที่ได้เสนอนี้ไว้ข้างต้น) แต่ประสบการณ์นิยมก็อาจโต้แย้งว่า การเสนอรายงานความรู้สึกภายใน ของตนให้แก่ตนเองนั้น อย่างไรก็ตามไม่มีทางที่จะผิดพลาดไปได้ เพราะตนเองย่อมรู้ดีที่สุดว่าอะไรเป็นอะไร ว่า เวลารายงานนั้นตนเองจริงใจกับตนเองหรือไม่ ซึ่งเรื่องนี้เป็นคนละประเด็นกับการรายงานความรู้สึกของตน ให้แก่ผู้อื่น ตัวอย่างเช่น ในการรายงานความรู้สึกภายในว่า “ฉันกำลังเจ็บที่แขน” จะไม่มีวันเป็นการรายงาน ความเชื่อที่ผิดพลาดถ้าผู้รายงานเจ็บที่แขนจริง ๆ และรายงานความรู้สึกนี้ให้แก่ *ตนเอง* โดยอาจพูดกับ ตนเองคนเดียวในใจ หรือพูดออกมาดัง ๆ โดยไม่ได้ตั้งใจให้ใครคนอื่นรับฟังนอกจากตนเอง ชาวประสบการณ์ นิยมอาจถือได้ว่า วิธีการนี้เป็นวิธีที่แก้ปัญหาเกี่ยวกับรายงานที่เสนอมานี้ในย่อหน้าก่อน ๆ เพราะปัญหาเหล่านั้น เกิดจากการที่ผู้รายงานรายงานความรู้สึกของตนให้แก่ผู้อื่นรับรู้ แต่ในกรณีนี้เป็นการรายงานแก่ตนเอง จึงไม่

น่าจะมีข้อผิดพลาดเกิดขึ้นได้ และการใช้การรายงานดังกล่าวเป็นรากฐานแก่ความรู้ก็อยู่ที่ผู้รายงานจะนำเอาความเชื่อเช่นนี้เป็นความเชื่อพื้นฐานให้แก่การก่อสร้างหลักการของความรู้ ซึ่งเป็น *หลักการเฉพาะตน* โดยไม่มีการอ้างว่าหลักการดังกล่าวจะต้องเป็นหลักที่ทุกคนใช้ร่วมกัน แต่อย่างไรก็ดีก็มีข้อแม้อยู่ว่า ถ้าทุกคนทำตามวิธีการเดียวกัน คือใช้ความรู้สึกภายในของคนเป็นหลักในการสร้างหลักการของการให้หลักการแก่ความรู้ที่เป็นเรื่องเฉพาะตน ผลที่ได้ก็คือเราจะมีหลักการในการให้หลักการแก่ความรู้ของมนุษย์ที่เป็นภววิสัย ที่ไม่ขึ้นกับความรู้สึกของใครคนใดคนหนึ่งเท่านั้น⁷² และถ้าเหตุผลดังกล่าวมีน้ำหนักเพียงพอ ประสบการณ์นิยมก็จะเป็นที่สนะที่ยอมรับได้ หรือแม้แต่ถูกต้อง

อย่างไรก็ตาม การให้หลักการแก่ความรู้นั้นย่อมไม่สามารถเป็นการให้หลักการเพื่อคน ๆ เดียวได้ แต่ต้องเป็นหลักการใช้ได้ทั่วไป เว้นแต่มีการยอมรับไว้ก่อนว่าหลักการเฉพาะตนของคน ๆ หนึ่ง ถ้าเป็นหลักการใช้ที่ถูกต้องก็ย่อมเป็นหลักการใช้สำหรับคนอื่น ๆ ด้วย ปัญหาสำหรับวิธีดังกล่าวนี้ก็อยู่แต่เพียงว่า หลักการใช้ที่ถูกต้องที่ไม่ใช่แต่เพียงของเฉพาะตนนั้น ท้ายที่สุดแล้วก็ดูเหมือนว่าจะอ้างอิงหลักการเช่นเดียวกันกับหลักการการกุศลที่เคยกล่าวถึงไปแล้ว แต่ถ้าฝ่ายประสบการณ์นิยมอ้างว่าหลักการใช้ไม่ใช่หลักการทั่วไป แต่เป็นหลักการใช้เฉพาะตน ก็จะเกิดปัญหาอีกว่าหลักการที่เป็นเรื่องเฉพาะตนจริง ๆ นั้น จะเป็นหลักการของความรู้ได้อย่างไร ในเมื่อความรู้เป็นสิ่งสากลที่ไม่ใช่เป็นเพียงสมบัติส่วนตัวของใครคนหนึ่ง หรือแม้แต่กลุ่มหนึ่ง ในกรณีนี้ประเด็นที่ผมพยายามเน้นไม่ใช่ประเด็นที่ว่า อาจจะมีความรู้บางประเภทที่เป็น “ความลับ” ที่สมาชิกในกลุ่มที่มีความรู้ดังกล่าวไม่ยอมเปิดเผยแก่สาธารณะ ตัวอย่างเช่นการค้นพบเกี่ยวกับวิธีทำระเบิดปรมาณูถือเป็นความลับสุดยอด แต่ก็เป็นการรู้ ประเด็นของผมในที่นี้คือว่าความรู้ถึงแม้ว่าจะถูกปิดเป็นความลับก็ตาม แต่ในเมื่อเป็นความรู้ย่อมชัดเจนอยู่ว่าเนื้อหาของความรู้นั้นจะต้องเดินตามหลักเกณฑ์ที่เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไป ในกรณีของความรู้เกี่ยวกับวิธีทำระเบิดปรมาณูนั้น หลักเกณฑ์ที่ใช้ก็ย่อมเป็นหลักเกณฑ์ของวิธีการทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งไม่มีทางที่จะเป็นเรื่องเฉพาะบุคคลได้ ยิ่งไปกว่านั้นถ้าการรายงานความรู้สึกภายในจะถือได้ว่าเป็นความรู้แล้ว การรายงานนั้นก็ย่อมต้องเป็นไปตามหลักเกณฑ์ที่ไม่ใช่ของใครคนใดคนหนึ่ง ดังนั้น

⁷²การอ้างเหตุผลของเดส์การ์ตส์เองก็เป็นเช่นนี้ กล่าวคือเดส์การ์ตส์เชื่อมั่นว่าสิ่งที่ตัวเขาค้นพบ เมื่อย้อนกลับไปพิจารณาความคิดของเขาเองนั้น เป็นความจริงที่สงสัยไม่ได้ แต่เดส์การ์ตส์ไม่ได้ยืนยันแต่เพียงว่าความรู้ใด ๆ ที่น่าเชื่อถืออย่างแท้จริง จะต้องอ้างอิงกลับไปที่ความคิดของเขาเองทั้งสิ้น เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นก็เท่ากับว่า ความคิดของเดส์การ์ตส์เป็นตัวกำหนดความถูกต้องของความเชื่อใด ๆ ซึ่งเป็นเรื่องไร้สาระ ดังนั้นเดส์การ์ตส์เองก็ต้องประสบกับความขัดแย้งกันระหว่างการอ้างอิงความคิดของตนเอง กับความพยายามในการให้การให้หลักการเป็นเรื่องภววิสัย ปัญหาใหญ่ของเดส์การ์ตส์อยู่ที่การอ้างตนเอง แต่ไปสรุปว่าสิ่งที่เขาค้นพบต้องเป็นจริงแก่คนทุกคน แต่ในขณะที่เขากำลังพิจารณาประเด็นเรื่องการเป็นพื้นฐานความรู้ข้อนี้ เขาไม่มีสิทธิที่จะอ้างได้ว่าคน ๆ หนึ่งก็ต้องคิดแบบเดียวกัน เพราะในขณะนั้นเดส์การ์ตส์ไม่เชื่อแม้แต่ว่าคนอื่น ๆ มีอยู่จริง การอ้างเหตุผลจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อเขายอมรับว่ามีตัวตนสังคม ที่ตัวตนเฉพาะเป็นส่วนหนึ่ง แต่ประเด็นนี้เองที่ถูกเดส์การ์ตส์ปฏิเสธตั้งแต่แรก

หลักการเฉพาะตนก็ต้องเป็นที่ยอมรับโดยทั่วไปด้วย เพราะมิฉะนั้นแล้ว จะไม่สามารถเป็นหลักการที่ให้ความรู้ได้เลย

ประเด็นสำคัญอีกประเด็นหนึ่ง เกี่ยวกับการอ้างถึงหลักการเฉพาะบุคคล ในการหาหลักการให้แก่ความรู้อยู่ที่การอ้างว่า คำพูดของบุคคลที่บ่งถึงหรือหมายถึงสิ่งใด ๆ ที่เป็นสิ่งเฉพาะตนของผู้พูด จะเป็นคำพูดที่มีแต่ผู้ที่พูดเท่านั้นที่จะรู้ได้ โดยที่คนอื่น ๆ ไม่สามารถจะล่วงรู้ได้เลย ตัวอย่างเช่นความรู้สึกเจ็บที่แขนที่เรากำลังสนใจกันอยู่ สมมติว่าคน ๆ หนึ่งรู้สึกเจ็บที่แขน เขาอาจจะพูดกับตัวเองว่า “ฉันกำลังเจ็บที่แขน” แต่คำพูดนี้ดูเหมือนว่าจะมีแต่เจ้าตัวเท่านั้นที่รู้จริง ๆ เพราะดูเหมือนว่าจะประสมอยู่กับตัวเอง ในขณะที่คนอื่น ๆ ไม่ได้มารู้สึกแบบเดียวกันนี้ด้วย เมื่อใครคนหนึ่งเจ็บที่แขน ความเจ็บของเขาก็เป็นของเขาคนเดียว คือเขารู้อยู่แต่เพียงผู้เดียวว่าเจ็บอย่างไร ที่นี้อาจเป็นไปได้ว่าแทนที่เจ้าตัวคนที่เจ็บนี้อาจไม่ใช้ภาษาไทยในการคิดกับตนเอง แต่คิดค้นภาษาใหม่ขึ้นมาภาษาหนึ่ง ซึ่งเป็นภาษาที่ไม่มีใครรู้มาก่อนเพื่อที่ตน ๆ นี้จะใช้ภาษานี้กับตนเอง และในภาษาใหม่นี้ก็มีถ้อยคำที่สามารถแปลเป็นไทยได้คร่าว ๆ ว่า “ฉันกำลังเจ็บที่แขน” ภาษาใหม่นี้ก็จะกลายเป็น ‘ภาษาส่วนตัว’ ของคนผู้นี้ ซึ่งคนอื่น ๆ ไม่อาจเรียนรู้ภาษานี้ได้

เหตุผลสำคัญที่ผู้อื่นไม่สามารถเรียนรู้ภาษาส่วนตัวนี้ได้ไม่ว่า เพราะภาษานี้เป็นความลับ ซึ่งผู้คิดค้นไม่ยอมเปิดเผยให้แก่ผู้อื่น ภาษาส่วนตัวไม่ได้เป็นส่วนตัวเพียงเพราะถูกคิดค้นเป็นส่วนตัวแล้วปกปิดเป็นความลับ แต่การที่ภาษาส่วนตัวไม่สามารถเป็นภาษาที่ผู้อื่นเรียนรู้ได้นั้น เป็นเพราะว่าภาษานั้นเป็นภาษาที่หมายถึงความรู้สึกเฉพาะตนของผู้ใช้หรือผู้คิดค้นภาษานั้นขึ้น ซึ่งเมื่อไม่มีใครอื่นที่ล่วงรู้ความรู้สึกภายในของผู้คิดค้นภาษา ก็ย่อมไม่มีใครมีทางเข้าใจภาษาส่วนตัวที่หมายถึงความรู้สึกต่าง ๆ นี้ด้วย

แนวคิดเรื่องภาษาส่วนตัวนี้ เป็นแนวคิดที่วิตเกินสไตน์ได้โจมตีไว้อย่างชัดเจนในหนังสือเรื่อง Philosophical Investigations โดยวิตเกินสไตน์เสนอว่าแนวคิดที่ว่าภาษาส่วนตัวเป็นสิ่งที่เป็นไปได้นั้นเป็นแนวคิดที่ขัดแย้งกันในตัว ซึ่งหมายความว่าภาษาส่วนตัวเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ข้อวิพากษ์วิจารณ์ของวิตเกินสไตน์นั้นก็พอจะสรุปได้ดังนี้ การที่ระบบสัญลักษณ์ระบบใด ๆ จะเป็นภาษาได้นั้น จำต้องผ่านเงื่อนไขที่จำเป็นประการหนึ่งคือว่า ระบบสัญลักษณ์นั้น ๆ จะต้องประกอบขึ้นด้วยกฎเกณฑ์จำนวนหนึ่ง ที่ทำหน้าที่ให้ความหมายให้แก่ระบบสัญลักษณ์นั้น ๆ ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะถ้าปราศจากกฎเกณฑ์แล้ว ระบบสัญลักษณ์นั้นก็จะมีชื่อว่าเป็น ‘ระบบ’ ได้ ซึ่งย่อมหมายความว่า การที่ระบบนั้นสามารถสื่อความหมายได้เป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ เราอาจเปรียบระบบสัญลักษณ์หรือระบบภาษาตามที่วิตเกินสไตน์เปรียบเอาไว้ว่า เหมือนกับการเล่นเกม เช่นเล่นหมากรุก การที่การเล่นเช่นหมากรุกจะเป็นการเล่นได้ก็ย่อมเป็นไปได้เพราะว่า การเล่นนั้นมีกฎกติกาที่บังคับการเล่นนั้น ๆ กล่าวได้ว่ากฎกติกาเป็นสิ่งที่กำหนดว่า การเล่นนั้นเป็นการเล่นประเภทใด เช่นหมากรุกไทยกับหมากรุกสากลประกอบด้วยตัวเดินที่อาจมาใช้นั้นกันได้อย่างไม่มีปัญหา แต่สิ่งที่ทำให้หมากรุกสองประเภทแตกต่างกัน ก็อยู่ที่กฎกติกาในการเล่นซึ่งแตกต่างกัน ในทำนองเดียวกันระบบสัญลักษณ์เช่นภาษาก็ประกอบขึ้นด้วยกฎเกณฑ์ซึ่งทำหน้าที่เป็น ‘กติกา’ ที่กำหนดว่าระบบแต่ละระบบเป็นอย่างไรและแตกต่างกันอย่างไร เมื่อเป็นเช่นนั้นภาษาส่วนตัวถ้ามีจริงก็ย่อมต้องประกอบขึ้นด้วยกฎเกณฑ์เช่นนั้น

ด้วย ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่าภาษาส่วนตัวก็เป็นระบบสัญลักษณ์ที่สื่อความหมาย ถึงแม้จะเป็นการสื่อให้แก่ผู้
 คิดค้นภาษานั้นขึ้นมาเท่านั้น และการสื่อความหมายได้ก็จะต้องเป็นไปได้ เพราะระบบนั้นเดินตามกฎเกณฑ์
 แต่ประเด็นสำคัญของวิเคนสไตน์ในการเสนอเหตุผลของเขายู่ว่า กฎเกณฑ์ใดๆที่ประกอบขึ้นเป็นระบบ
 สัญลักษณ์นั้น ไม่สามารถเป็นอะไรที่เป็นเพียงเรื่องเฉพาะคนของใครคนหนึ่งหรือเป็นเพียงสภาวะอันเป็นอัต
 วิสัยของใครคนหนึ่งได้ ทั้งนี้ก็เพราะว่าถ้ากฎเป็นเรื่องอัตวิสัยแล้ว กฎนั้นก็จะต้องเปลี่ยนแปลงไปได้อย่างไม่มี
 หลักเกณฑ์และไม่มีระบบ ซึ่งนั่นหมายความว่าไม่มีกฎ แต่ถ้ากฎเป็นเช่นนั้นก็เท่ากับว่ากฎไม่เป็นกฎ ซึ่ง
 เป็นการขัดแย้งตนเองอย่างเห็นได้ชัด ดังนั้นกฎจึงไม่สามารถเป็นเรื่องของอัตวิสัยได้ เมื่อกฎไม่สามารถเป็น
 อัตวิสัยได้ ก็ย่อมหมายความว่ากฎใดๆไม่ขึ้นอยู่กับความต้องการ หรือความประสงค์ของใครก็ตามในการ
 เปลี่ยนแปลงกฎ ถ้ากฎนั้นเป็นกฎที่ประกอบขึ้นเป็นระบบสัญลักษณ์ระบบใดระบบหนึ่งแล้ว การเปลี่ยนกฎก็
 เท่ากับเปลี่ยนเกมการเล่น หรือเปลี่ยนระบบเป็นระบบใหม่ ซึ่งในระบบใหม่ก็จะต้องมีกฎที่เป็นกฎวิสัยอยู่ดี
 เพราะหาไม่แล้วจะไม่ใช่ระบบที่สื่อความหมายได้เลย การที่กฎต้องเป็นกฎวิสัยหมายความว่า กฎนั้นจะต้อง
 เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ที่จะมีคนรู้แต่เพียงคนเดียว การเป็นกฎวิสัยย่อมหมายความว่าสิ่งนั้นสามารถรู้ได้ร่วมกัน
 มากกว่าหนึ่งคน แต่นิยามของภาษาส่วนตัวนั้นคือภาษาที่มีแต่เพียงคนเดียวเท่านั้นที่รู้ได้ ซึ่งถ้าภาษาส่วนตัว
 นั้นเป็นระบบสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายได้แล้วละก็ ภาษานั้นจะไม่มีทางเป็นภาษาส่วนตัวจริงๆได้ เพราะ
 ภาษานั้นย่อมประกอบขึ้นด้วยกฎเกณฑ์ที่กำหนดความเป็นระบบของภาษานั้น ซึ่งกฎเกณฑ์นั้นไม่มีทางอื่น
 นอกจากต้องเป็นกฎวิสัย

กล่าวโดยสรุปก็คือ การอ้างว่าพื้นฐานหรือมูลฐานของความรู้อยู่ที่ *หลักการเฉพาะตน* ที่แต่ละคนรู้ได้
 เองโดยไม่ต้องอาศัยปัจจัยภายนอกอื่นใดนั้น เป็นทัศนะที่ผิด ที่เป็นเช่นนี้ก็เนื่องจากว่า หลักการเฉพาะตนนี้
 อาศัยแนวคิดเกี่ยวกับเรื่องภาษาส่วนตัว ซึ่งในหลายย่อหน้าข้างต้นก็ได้แสดงแล้วว่าเป็นทัศนะที่ไม่ถูกต้อง
 เพราะฉะนั้น เมื่อความรู้ไม่มีรากฐานที่ปัจจัยหรือธรรมชาติภายนอก และไม่สามารถอ้างอิงหลักการเฉพาะตน
 หรือเฉพาะบุคคลได้ ความคิดที่ถือว่าความรู้จำต้องมีรากฐานตายตัวก็ไม่อาจเป็นทัศนะที่ยอมรับได้

ข้อคิดที่ได้จากท่อนนี้ก็ถือว่า พื้นฐานนิยมที่อาศัยหลักการของประสบการณ์นิยม ไม่ว่าจะเป็นการใช้
 ประสบการณ์กับโลกภายนอก หรือกับโลกภายในที่เป็นโลกเฉพาะตน ต่างก็ไม่สามารถเป็นปัจจัยที่ให้หลักการ
 แก่ความรู้ได้ทั้งคู่

การอ้างตนเองเป็นพื้นฐานในทฤษฎีความรู้ของเดส์การ์ตส์

นอกจากเหตุผลเกี่ยวกับประสบการณ์ภายในและภายนอกที่ยกมาในหัวข้อก่อนหน้า จะเป็นเหตุผล
 ที่ทำให้ประสบการณ์นิยมเป็นทัศนะที่มีปัญหาอย่างมากแล้ว ยังมีเหตุผลอีกประเด็นหนึ่งที่แสดงให้เห็นชัดว่า
 ประสบการณ์นิยมเป็นทัศนะที่ผิดพลาด คือการที่ประสบการณ์นิยมถือเอาข้อมูลที่ได้จากประสาทสัมผัส
 โดยตรงเป็นข้อมูลที่ยืนยันความถูกต้องแน่นอนของความรู้ นั้น เป็นไปได้เพราะว่าการใช้ประสบการณ์เช่นนี้อยู่

บนรากฐานดังที่เรอเน เดส์การ์ตส์ได้เสนอเอาไว้ว่าเป็นรากฐานของการ ‘ค้นพบ’ ว่าตัวตนในขณะที่กำลังคิดไม่อาจเป็นสิ่งที่ถูกสงสัยได้ ในบทที่ที่แล้วเราได้ศึกษาถึงความคิดของ เดส์การ์ตส์ ผู้ซึ่งเสนอว่าพื้นฐานแรกเริ่มของการอ้างความรู้ที่ความคิดภายในของปัจเจกบุคคล ซึ่งเขาเชื่อมั่นว่าสามารถให้ความแน่นอนตายตัวและความถูกต้องแก่ความรู้ได้ ดังนั้นในหัวข้อนี้ผมอยากจะวิพากษ์คำกล่าวอ้างดังกล่าวของเดส์การ์ตส์โดยมุ่งเสนอว่าการที่เดส์การ์ตส์อ้างว่าพื้นฐานของความรู้ของเขานั้น แท้ที่จริงแล้วเป็นการใช้เหตุผลแบบอ้างตนเองหรือการอ้างเหตุผลแบบเป็นวงกลม และเมื่อเป็นเช่นนี้หลักการที่ว่าอาจจะมีหลักการของความรู้อื่น ๆ ที่ไม่ใช่ของเดส์การ์ตส์ก็เป็นไปได้เสมอ เพราะการอ้างตนเองไม่เป็นหลักประกันว่าจะให้ความจริง เว้นเสียแต่ว่าเป็นการอ้างถึงหลักการอันเป็นพื้นฐานของเหตุผลจริง ๆ เช่นมูลบทเชิงตรรก แต่ผมจะเสนอว่าทฤษฎีของเดส์การ์ตส์มิใช่มูลบททางตรรก ด้วยเหตุนี้การที่เดส์การ์ตส์อ้างว่าเขาได้เสนอหลักการที่ถูกต้องเพียงหลักเดียวของความรู้ใด ๆ จึงไม่ถูกต้องและไม่น่าเชื่อถือ และเมื่อเป็นเช่นนี้ การที่ประสบการณ์นิยมอ้างอิงทัศนะของเดส์การ์ตส์จึงผิดพลาดและไม่น่าเชื่อถือตามไปด้วย

เดส์การ์ตส์อ้างว่าหลักการของความรู้ที่เป็นพื้นฐานให้แก่ความรู้อื่น ๆ ทั้งหมดคือ ข้อความที่ว่า “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” ซึ่งเป็นการยืนยันความมีอยู่ของตัวผู้คิดที่ได้จากการสังเกตความคิดของตัวผู้พูดในขณะที่กำลังสงสัยว่าสิ่งอื่น ๆ ทั้งหมดเป็นไปได้หรือไม่ ในบทที่ที่แล้ว เราเรียกกระบวนการหาความรู้เช่นนี้ตามคำพูดของเบอร์นาร์ต วิลเลียมว่า “การค้นคว้าบริสุทธิ์” (Pure Inquiry) สิ่งที่เกิดขึ้นจากกระบวนการที่เดส์การ์ตส์เสนอคือว่า สภาวะที่เป็นอภิวินิจฉัยคือตัวผู้คิดนั้น ได้กลายฐานะเป็นภววิสัยในฐานะสิ่งที่ถูกคิด และด้วยกระบวนการนี้เองที่ตัวผู้คิดได้กลายเป็นวัตถุชิ้นหนึ่ง ซึ่งสามารถเป็นพื้นฐานของความรู้ได้ เนื่องจากได้รับการแปรสภาพเป็นวัตถุวิสัยหรือภววิสัยนั่นเอง พุดอีกนัยหนึ่งก็คือ เดส์การ์ตส์กำลังพยายามเปลี่ยนแปลงลักษณะของตัวผู้คิดจากการเป็นสภาวะอย่างหนึ่งที่ทำหน้าที่คิดถึงสิ่งอื่น หรือเป็นสภาวะที่กำหนดด้วยการเป็นกระบวนการ มาสู่สภาวะที่เป็นสิ่งที่ถูกคิด ซึ่งอยู่ในรูปของสิ่งที่ถูกกำหนดด้วยการที่ถูกกระบวนการอย่างหนึ่งกระทำ ตัวผู้คิดในขณะที่เดส์การ์ตส์กำลังคิดสงสัยทุกสิ่งทุกอย่างอยู่กลับกลายเป็นสิ่งที่ถูกคิด เพราะเมื่อเดส์การ์ตส์พบว่าเขาไม่สามารถสงสัยได้ว่าเขากำลังคิดอยู่ก็ย่อมหมายความว่าในขณะนี้เขากำลังคิดถึงตัวเขาเองในฐานะผู้คิด ดังนั้นประโยค “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” จึงเป็นผลของการคิดถึงตนเอง และพยายามทำให้ตนเองนั้นกลายเป็นวัตถุที่สามารถถูกคิดถึงได้ ประโยคนี้จึงเป็นการบรรยายสภาพความเป็นจริงอย่างหนึ่ง ซึ่งผลลัพธ์ก็คือการที่ตัว “ฉัน” ในประโยคนี้กลายสภาพเป็นสิ่งที่ถูกรู้ ซึ่งการถูกรู้นี้ก็ย่อมเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการเป็นภววิสัยนั่นเอง

การกลายสภาพเป็นสิ่งที่ถูกรู้ของตัวผู้คิดและการยืนยันความจริงของประโยค “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” เป็นสองสิ่งที่เกิดขึ้นควบคู่กันไป ทั้งนี้ก็เพราะว่าในขณะที่เดส์การ์ตส์พบว่าตัวเขาเมื่อกำลังคิดอยู่เท่านั้นที่ไม่อาจสงสัยได้ เขากำลังใช้ความคิดย้อนกลับเข้าหาตนเอง และการกระทำเช่นนี้เท่านั้นจึงจะทำให้เขาคิดถึงตนเองในฐานะผู้คิด และจึงทำให้เขาสรุปว่า “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” ได้ ดังนั้นถ้าจะค้นหาว่าเดส์การ์ตส์มีอะไรมายืนยันในความจริงของประโยคอันมีชื่อเสียงนี้ เขาก็จะต้องตอบว่า หาได้ โดยการใช้ความคิดสงสัยทุกสิ่งทุกอย่าง ซึ่งจะพบว่าไม่สามารถสงสัยการใช้ความคิดนั้นได้ กล่าวคือในขณะที่เดส์การ์ตส์กำลังใช้ความ

คิดตรวจสอบความคิดของตนเองอยู่ และเขาพบว่า “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” ได้ก็เพราะว่าเขาเอาความคิดนี้ย้อนกลับมาพิจารณาตัวของความคิดนั่นเอง

ณ จุดนี้เองที่การอ้างเหตุผลแบบเป็นวงกลมหรือแบบอ้างตนเองเกิดขึ้นอย่างเห็นได้ชัด ประโยค “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” นี้มิใช่ประโยคเชิงตรรกะ นั่นคือความจริงของประโยคนี้ไม่สามารถยืนยันได้ด้วยการวิเคราะห์ความหมายของถ้อยคำในประโยคนี้อื่นๆ เช่นเดียวกับที่ประโยค “พีย่อมแก่กว่าน้องของคน” เป็นประโยคเชิงตรรกะ⁷³ ดังนั้นประโยค “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” จึงเป็นประโยคเชิงประจักษ์ แต่เป็นประจักษ์ภายในทั้งหมด และเป็นประโยคเชิงประจักษ์ที่ไม่มี *เนื้อหา* อันใดเลยนอกเสียจากตัวผู้คิดซึ่งได้กลายเป็นสิ่งที่ถูกคิด เมื่อประโยคนี้เป็นประโยคเชิงประจักษ์ การวิพากษ์ความน่าเชื่อถือของประโยคทำนองนี้ที่ผมพยายามเสนอตั้งแต่ต้นบทนี้ก็สามารถนำมาใช้ได้ กล่าวคือความน่าเชื่อถือของประโยคเชิงประจักษ์ทั้งหมดขึ้นอยู่กับโครงสร้างทางภาษาที่จำเป็นต้องมีอยู่ก่อนที่รายงานเชิงประจักษ์นั้นเกิดขึ้น ในกรณีของเดส์การ์ตส์นั้นหมายความว่า การที่เดส์การ์ตส์อ้างว่าประโยค “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” เป็นประโยคเริ่มแรกสุดในแง่ของความแท้จริงนั้น ตามความเป็นจริงแล้วมิใช่เช่นนั้น เพราะการอ้างได้ว่า “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” เท่ากับเป็นการใช้โครงสร้างภาษาที่มีอยู่ก่อนแล้ว อีกนัยหนึ่งก็คือ คำกล่าวอ้างของเดส์การ์ตส์นี้เป็นการใช้ภาษาแบบหนึ่ง ซึ่งย่อมหมายความว่า ภาษาที่ใช้กันนั้นมีการแบ่งแยกความเป็นจริงออกเป็นส่วนๆ ตามความหมายของถ้อยคำในภาษานั้นเรียบร้อยแล้ว นั่นคือเดส์การ์ตส์จำเป็นต้องยอมรับไว้ก่อนแล้วว่าภาษาแบ่งความเป็นจริง ซึ่งก็เท่ากับว่าเดส์การ์ตส์เองยอมรับว่าเขามีความรู้เกี่ยวกับความเป็นจริงอยู่ก่อนที่เขาจะอ้างถึงประโยคฉันคิดนี้ได้นั่นเอง

ข้อสรุปที่ได้จากการอ้างเหตุผลครั้งนี้ก็คือ การที่เดส์การ์ตส์อ้างว่าประโยคฉันคิดสามารถเป็นพื้นฐานให้แก่ความรู้ทั้งหมดได้เป็นการกล่าวอ้างที่ไม่สมเหตุผล เนื่องจากว่าที่เดส์การ์ตส์อ้างเช่นนี้ได้ก็ไม่ได้เพียงเพราะว่าเขาใช้ภาษา ซึ่งการใช้ภาษาสื่อความหมายได้ก็บ่งบอกอยู่ในตัวแล้วว่าผู้ใช้นั้นยอมรับว่าความเป็นจริงเป็นเช่นไร ประเด็นนี้จะเป็นประเด็นสำคัญในบทที่สี่ ซึ่งผมจะพยายามอ้างเหตุผลเพื่อเสนอว่า การใช้ภาษาสื่อสารกันได้เป็นไปไม่ได้ เพราะมีการยอมรับระบบของการแบ่งแยก หรือกำหนดความเป็นจริงระบบใดระบบหนึ่ง อย่างไรก็ตามประเด็นหลักที่ผมมุ่งเสนอในหัวข้อนี้ก็คือการอ้างตนเองของเดส์การ์ตส์ ซึ่งอันที่จริงเดส์การ์ตส์ก็มีการอ้างตนเองอีกแบบหนึ่ง ซึ่งได้แก่การที่เขารับไว้เป็นข้ออ้างไว้ก่อนว่า เขามีตัวตนที่แยกต่างหากออกจากสิ่งอื่น ๆ การพบว่า “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” นั้นเป็นไปได้อีกก็เพราะว่าเขาต้องยอมรับอยู่ก่อนว่าตัว “ฉัน” หรือผู้พูด

⁷³ผมตระหนักดีถึงการวิพากษ์วิจารณ์ของไควนเกี่ยวกับความเป็นไปไม่ได้ของการแบ่งแยกระหว่างสังเคราะห์กับวิเคราะห์ ตามที่ปรากฏใน “Two Dogmas of Empiricism” แต่อย่างไรก็ตาม ผมกำลังอ้างแต่เพียงว่าสำหรับเดส์การ์ตส์แล้ว การอ้างตนเองว่า “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” นั้นไม่ได้ได้มาด้วยการวิเคราะห์ความหมายของคำว่า ‘ฉัน’ แต่ได้มาจากการคิดคำนึงภายในใจของเดส์การ์ตส์เองโดยรับเอาไว้ก่อนว่าคำว่า ‘ฉัน’ ไม่มีปัญหาใดๆ เกี่ยวกับความหมาย ข้อความอันมีชื่อเสียงประโยคนั้นเป็นสิ่งที่รู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสภายใน ซึ่งก็เป็นประเภทเดียวกันกับข้อความที่รู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสทั่วไป ไม่ใช่เรื่องของการใช้เหตุผลล้วนๆ

ผู้คิดนั้น มีอยู่โดยเอกเทศจากสิ่งอื่น ทั้งนี้ก็เพราะว่าถ้าเดส์การ์ตส์ไม่ยอมรับเช่นนี้อยู่ก่อนแล้ว อย่างมากที่สุดที่เขาสรุปได้ในการศึกษาสากลก็คือ “มีความคิดที่กำลังดำเนินไปอยู่” เขาจะไม่สามารถอ้างได้เลยว่าตัวเขากำลังคิดอยู่ในที่นี้ เขาพบแต่เพียงความคิดที่กำลังดำเนินไป การ ‘พบ’ ว่าตัวเขาเองเป็นผู้คิดนั้น เท่ากับเป็นการยอมรับว่ากระแสความคิดที่กำลังดำเนินอยู่นั้นเป็นตัวเขาหรือเป็นของเขา แต่ในการศึกษาสากลนั้นตัวคนทั้งหมดของผู้คิดได้ถูกสงฆ์ไปหมดสิ้นแล้ว จึงไม่สามารถจะถูกยืนยันในขณะที่เดส์การ์ตส์กำลังสังเกตกระแสความคิดนี้ได้ การยืนยันว่ากระแสความคิดนี้เป็น ‘ของ’ เดส์การ์ตส์เท่ากับว่าเดส์การ์ตส์ยอมรับข้ออ้างว่า “เมื่อใดที่มีกระแสความคิด เมื่อนั้นจะต้องมีผู้คิด” แต่ถ้าเดส์การ์ตส์จะอ้างว่าทุกสิ่งทุกอย่างสามารถสงฆ์ได้หมดยกเว้นประโยชน์คนคิดเท่านั้น ข้ออ้างนี้ของเดส์การ์ตส์ก็ย่อมถูกสงฆ์ไปด้วย ทำให้เดส์การ์ตส์ไม่สามารถใช้ข้อความเป็นข้ออ้างได้ และเนื่องจากปรากฏชัดว่าตัวเดส์การ์ตส์อ้างข้อความนี้ในการสรุปว่าประโยค “ฉันคิด” เป็นประโยคพื้นฐานของความรู้ ผลที่ติดตามมาก็คือเดส์การ์ตส์กำลังอ้างถึงสิ่งที่เขาเองยอมรับว่าไม่สามารถเป็นพื้นฐานของความรู้เพราะอาจเป็นที่สงสัยได้ นั่นคือข้อความ “เมื่อใดที่มีกระแสความคิด เมื่อนั้นจะต้องมีผู้คิด” จะต้องเป็นส่วนหนึ่งของหลักเกณฑ์พื้นฐานที่เดส์การ์ตส์อ้างว่าเป็นพื้นฐานอันแน่นอนของความรู้ แต่เนื่องจากข้อความ “เมื่อใดที่มีกระแสความคิด เมื่อนั้นจะต้องมีผู้คิด” น่าจะเป็นส่วนหนึ่งของความรู้ที่ยืนยันได้ด้วยประโยคฉันคิด เพราะดูจะเป็นประโยคเชิงประจักษ์ทั่ว ๆ ไปที่ไม่ได้อ้างอิงถึงมุมมองเฉพาะของ ‘ตัวฉัน’ ข้อความนี้ก็สมควรมีประโยคฉันคิดเป็นรากฐาน แทนที่จะเป็นรากฐานให้ประโยคฉันคิด ดังนั้นสภาพการณ์เช่นนี้ จึงเป็นตัวอย่างที่สำคัญอีกประการหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่า การอ้างเหตุผลของเดส์การ์ตส์นั้นประกอบด้วย การอ้างตนเอง หรือการอ้างเหตุผลเป็นวงกลมอย่างเห็นได้ชัด เมื่อเป็นเช่นนี้การอ้างเหตุผลของเดส์การ์ตส์ก็ขาดความน่าเชื่อถือ และเราไม่น่าจะยอมรับได้อีกต่อไปว่า ประโยคเช่นประโยค “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” เป็นพื้นฐานให้แก่ความรู้ต่าง ๆ ได้ และด้วยเหตุนี้ประสบการณ์นิยมที่อิงอยู่บนหลักการของประโยคฉันคิดนี้ หรือที่วางอยู่บนหลักการของการพินิจภายในจึงไม่น่าเชื่อถือตามไปด้วย

บทเรียนที่เราได้จากกรณีวิพากษ์ทัศนะของเดส์การ์ตส์ในที่นี้ก็คือ ความเชื่อมั่นของนักปรัชญาในการหาหลักการของความรู้ที่อิงอยู่บนการใช้ประสบการณ์นั้น เป็นทัศนะที่ผิดพลาด ความเชื่อมั่นในกระแสของข้อมูลผัสสะที่สามารถเป็นหลักการหรือพื้นฐานให้แก่ความรู้ได้เป็นทัศนะที่ไม่สมเหตุผล ทั้งนี้ก็เพราะว่าการอ้างอิงกระแสของข้อมูลผัสสะดังกล่าวได้ จะต้องยอมรับในความแน่นอนของประโยคฉันคิดเสียก่อน อย่างที่เดส์การ์ตส์เสนอ แต่ถ้าประโยคฉันคิดเองก็ยอมรับว่าถูกต้องแน่นอนไม่ได้ดังเหตุผลที่ผมเสนอมาย่างคั่นแล้ว ความเชื่อมั่นในข้อมูลผัสสะก็จำต้องคลอนแคลนลงและไม่สามารถทำหน้าที่เป็นพื้นฐานของความรู้ได้ เมื่อเป็นเช่นนี้ ข้อสรุปก็คือถ้าใครจะพยายามหาอะไรมาเป็นหลักการให้แก่ความรู้ เขาจำต้องมองไปที่อื่นที่ไม่ใช่การใช้ประสบการณ์ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ถ้าพื้นฐานนิยมยังจะเป็นทัศนะที่ยอมรับได้อีก ก็จะต้องหาอย่างอื่นมาเป็นพื้นฐานดังกล่าวที่ไม่ใช่ข้อมูลที่ได้จากประสบการณ์

ความล้มเหลวของพื้นฐานนิยมแบบเหตุผลนิยม

เหตุผลนิยมคืออะไร และล้มเหลวได้อย่างไร

เหตุผลนิยมคือทศนะที่ถือว่า กระบวนการคิดและการใช้เหตุผลของมนุษย์สามารถให้ความรู้ที่ถูกต้องได้ ทศนะนี้ถือว่ามีความรู้ประเภทหนึ่งได้แก่ ความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ (a priori knowledge) ซึ่งเป็นความรู้ที่สามารถรู้ได้โดยการใช้ความคิดล้วน ๆ เท่านั้น ทศนะดังกล่าวนี้ก็เป็นส่วนหนึ่งของพื้นฐานนิยมเช่นเดียวกัน เนื่องจากมุ่งหาอะไรบางอย่างมาเป็นรากฐานของความรู้ โดยเฉพาะความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ ซึ่งทศนะนี้ถือว่าได้แก่เหตุผลหรือความคิด ในหัวข้อที่แล้วเราได้เห็นแล้วว่าประสบการณ์นิยม ซึ่งพยายามมองหาข้อมูลทางผัสสะที่จะมาเป็นพื้นฐานให้แก่ความรู้ เป็นทศนะที่ล้มเหลว เนื่องจากข้อมูลดังกล่าวเอาเข้าจริง ยังไม่ใช่พื้นฐานอย่างที่พื้นฐานนิยมต้องการด้วยเหตุผลต่างๆอย่างที่ยกมาข้างต้น และเนื่องจากว่าพื้นฐานของความรู้มนุษย์ที่เป็นไปได้มีเพียงสองเท่านั้น คือประสบการณ์และเหตุผล ดังนั้นเมื่อประสบการณ์ไม่ใช่พื้นฐานที่ถูกต้อง สิ่งเดียวที่เหลืออยู่ที่จะเป็นพื้นฐานได้ก็คือเหตุผล ในหัวข้อนี้เราจึงจะมาสำรวจดูว่าเหตุผลนั้นสามารถเป็นพื้นฐานให้แก่ความรู้ได้เพียงใด คำตอบที่ผมพยายามเสนอก็คือว่า เหตุผลไม่สามารถเป็นพื้นฐานให้แก่ความรู้ที่ไม่ได้มาจากการใช้เหตุผลล้วน ๆ ได้ และในกรณีของความรู้ที่ได้จากเหตุผลล้วน ๆ เช่นคณิตศาสตร์หรือตรรกวิทยานั้น ก็เป็นความรู้ที่ไม่เกี่ยวข้องกับโลกภายนอกและผมจะเสนอต่อไปว่าเป็นเพียงผลงานการสร้างสรรค์ของมนุษย์ โดยอาศัยกฎเกณฑ์ซึ่งมนุษย์ก็เป็นผู้สร้างขึ้นมา การที่เหตุผลไม่สามารถเป็นพื้นฐานของความรู้นั้นเห็นได้ชัดที่สุดจากความรู้เชิงประจักษ์ ซึ่งดูเหมือนว่าจะไม่ได้พึ่งพาเหตุผลแต่ประการใด ทศนะนี้ค่อนข้างจะไม่มีใครคัดค้านแล้วในปัจจุบัน แต่อย่างไรก็ตามก็ควรที่เราได้อภิปรายปัญหานี้ไว้เพื่อแสดงให้เห็นว่า ความพยายามในการใช้เหตุผล เพื่อเป็นรากฐานของความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกนั้นเป็นความพยายามที่ล้มเหลวโดยสิ้นเชิง ดังนั้นในหัวข้อนี้ผมจะพูดถึงปัญหาเรื่องการที่เหตุผลเป็นพื้นฐานของความรู้เชิงประจักษ์ก่อน และติดตามด้วยเหตุผลที่แสดงว่าแม้แต่ความรู้เชิงตรรกะหรือเหตุผลล้วน ๆ ก็ไม่พ้นการวิพากษ์ที่มุ่งแสดงว่าไม่ใช่สิ่งจริงแท้แน่นอน เนื่องจากการเดินตามกฎเกณฑ์ที่ท้ายที่สุดแล้วก็เป็นเพียงการสร้างสรรค์ของมนุษย์เท่านั้น

โดยผิวเผินแล้ว การที่เหตุผลเป็นพื้นฐานหรือรากฐานของความรู้ดูจะไม่ใช่วิธีที่น่าแปลกแต่อย่างใด ทั้งนี้ก็เพราะว่า การอ้างเหตุผลเกิดขึ้นเสมอในชีวิต และการอ้างอิงเหตุผลก็เป็นวิธีการสำคัญในการยืนยันความถูกต้องของคำกล่าวอ้าง แต่อย่างไรก็ตาม การที่ความเชื่อข้อหนึ่งมีที่มาจาก การอ้างเหตุผลนั้น ยังไม่เพียงพอที่จะทำให้ความเชื่อข้อนั้นเป็นความรู้ ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุผลง่าย ๆ ว่า ถึงแม้ความเชื่อข้อนั้นจะเป็นข้อสรุปของการอ้างเหตุผลที่ถูกต้อง แต่ถ้าข้อฐานหรือข้ออ้างของการอ้างเหตุผลนั้นเป็นเท็จเสียแล้ว ข้อสรุปนั้นก็ไม่น่าเชื่อถือแต่ประการใด ซึ่งย่อมยังผลให้ความเชื่อข้อนั้นไม่อยู่ในฐานะของความรู้ได้ ตัวอย่างเช่นการอ้างเหตุผลว่า ถ้าคนทุกคนบินได้ สมรก็จะบินได้ด้วยเพราะสมรก็เป็นคน การอ้างเหตุผลนี้ถูกต้องตามหลักตรรกวิทยาทุกประการ แต่ข้อสรุปนี้อาจเชื่อถือได้เพราะข้ออ้างที่ว่าคนทุกคนบินได้นั้นเป็นเท็จ ความสัมพันธ์

ระหว่างตรรกวิทยากับความรู้นี้เป็นเรื่องสำคัญมาก และเกี่ยวพันโดยตรงกับปัญหาที่ว่าเหตุผลนิยมน่าเชื่อถือหรือไม่

ประเด็นที่สำคัญกว่าเรื่องความน่าเชื่อถือของการอ้างเหตุผล เมื่อข้ออ้างเป็นเท็จก็อยู่ที่สถานะของประโยคหรือข้อความที่จะมาเป็นข้ออ้างของการอ้างเหตุผล ชาวเหตุผลนิยมยอมรับว่าการอ้างเหตุผลเกี่ยวกับสมรรถกถานั้นไม่ใช่การอ้างเหตุผลที่ดีเนื่องจากข้ออ้างเป็นเท็จ แต่ชาวเหตุผลนิยมแทบจะอ้างว่า ความจริง ความเท็จ หรือความน่าเชื่อถือของข้ออ้างหรือข้อความใด ๆ ก็ตามนั้น ขึ้นอยู่กับความคิดล้วน ๆ หรืออย่างน้อยก็ขึ้นอยู่กับความคิดเป็นหลัก ดังนั้นในกรณีของสมรรถกถัน ข้อความ “คนทุกคนบินได้” เป็นเท็จเพราะว่าเนื้อหาของข้อความนี้ ขัดแย้งกับหลักของเหตุผล ในหัวข้อต่อไปนี้จะอภิปรายแนวคิดหลักของเหตุผลนิยมที่ว่า ความคิดของมนุษย์สามารถเข้าถึงความจริงได้โดยตรง และการที่มนุษย์รู้ว่าอะไรเป็นเท็จเพียงเพราะรู้ว่าข้อความนั้นขัดแย้งกับเหตุผล นอกจากนี้ประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างตรรกวิทยากับความรู้ก็จะเป็นอีกประเด็นที่จะกล่าวถึงโดยละเอียด โดยอ้างอิงถึงผลงานของนักปรัชญาสำนักเหตุผลนิยมที่ลือชื่อมากที่สุดคนหนึ่งในประวัติปรัชญาของตะวันตก ซึ่งได้แก่ไลบ์นิซ (Leibniz) นักคณิตศาสตร์และนักปรัชญาชาวเยอรมัน

ตรรกวิทยากับความรู้เชิงประจักษ์: ความล้มเหลวของเหตุผลนิยมในฐานะหลักการของความรู้เชิงประจักษ์

ในความคิดของไลบ์นิซ ประพจน์หรือประโยคที่เป็นจริงทุกประโยคสามารถทอนลงได้เป็นประโยควิเคราะห์ หมายความว่า ประโยคใดก็ตามไม่ว่าจะเป็นประโยคเชิงประจักษ์เช่น “กระดาดแผ่นนี้สีขาว” หรือประโยคอื่นใด ถ้าเป็นจริงแล้ว ประโยคนั้นจะเป็นประโยควิเคราะห์ในขั้นสุดท้าย การเป็นประโยควิเคราะห์หมายความว่า เนื้อหาหรือความหมายของส่วนภาคแสดงของประโยค ได้เป็นส่วนหนึ่งของเนื้อหาหรือความหมายของส่วนภาคประธานตั้งแต่ต้น ดังนั้นในกรณีของ “กระดาดแผ่นนี้สีขาว” เนื้อหาของ ‘สีขาว’ ได้รวมเป็นส่วนหนึ่งของ ‘กระดาดแผ่นนี้’ อยู่แล้ว การที่ไลบ์นิซเสนอเช่นนี้ก็เนื่องจากเขาเชื่อว่าสิ่งต่าง ๆ ทั้งหมดทั้งปวงเป็นผลของการรวมตัวกันของ substance ย่อยๆที่เขาเรียกว่า monads monads เหล่านี้มีคุณสมบัติคือมีความสัมพันธ์ในทุกแง่มุมกับ monads อื่นๆทั้งหมด โดยที่เนื้อหาของความสัมพันธ์นั้นแท้ที่จริงไลบ์นิซถือว่าเป็นคุณสมบัติเชิงเดี่ยวที่ monad แต่ละหน่วยมี หากใช้คุณสมบัติเชิงความสัมพันธ์ระหว่าง monad ที่มาสัมพันธ์กันไม่⁷⁴ เมื่อเป็นเช่นนี้การที่กระดาดแผ่นนี้สีขาว เมื่อวิเคราะห์ถึงที่สุดแล้วไลบ์นิซจึง

⁷⁴เฮกเตอร์ คาสตาเญดาได้เสนอทฤษฎีเกี่ยวกับความสัมพันธ์ไว้ โดยผ่านการตีความข้อเขียนของไลบ์นิซใน Hector-Neri Castaneda, “Leibniz’s Concept and Their Coincidence *Salva Veritate*” *Nous* 8(1974): 381-398; “Plato’s *Phaedo* Theory of Relations” *Journal of Philosophical Logic* 1(1972): 467-480; “Leibniz

ถือว่า ความหมายของความขาวอยู่ในความหมายของกระดาษแผ่นนี้ตั้งแต่ต้น ดังนั้นการรู้ว่ากระดาษแผ่นนี้สีขาว จึงไม่ใช่การใช้ประสาทสัมผัสไปรับรู้ แต่เป็นการใช้เหตุผลหรือความคิดเข้าไปจับสาระที่แท้ของกระดาษแผ่นนี้แล้วเกิดความรู้เองจากความคิดล้วน ๆ ว่ากระดาษแผ่นนี้สีขาว ดังนั้นในความคิดของไลบ์นิซความจริงของประโยคนี้นั้นสามารถรู้ได้ด้วยความคิดล้วน ๆ เท่านั้น อย่างไรก็ตาม มนุษย์ทั่วไปไม่สามารถมีการรับรู้ที่ยืนยันได้ว่ามันทัศน์ของความขาวเป็นสิ่งที่ติดอยู่กับมันทัศน์ของกระดาษแผ่นนี้ เรื่องนี้เป็นความจริงที่รู้กันทั่วไปแต่ไลบ์นิซก็อธิบายว่าการที่มนุษย์ไม่สามารถรับรู้ได้เช่นนี้เป็นเพราะมนุษย์ยังมีการรับรู้ที่ไม่สมบูรณ์ หรือไม่ชัดเจน ถ้ามนุษย์มีการรับรู้ที่สมบูรณ์ชัดเจนเช่นการรับรู้ของพระเจ้าแล้ว มนุษย์จะรับรู้ได้แน่นอนว่ามันทัศน์ของความขาวอยู่ภายในมันทัศน์ของกระดาษแผ่นนี้จริง ๆ นั่นคือการรับรู้ที่สมบูรณ์ไม่จำเป็นต้องใช้ประสาทสัมผัสเลย และจำเป็นที่ว่าจะใช้ประสาทสัมผัสไม่ได้ด้วย เพียงแต่ความคิดล้วน ๆ ก็เข้าถึงความจริงได้

ในปัจจุบันไม่มีนักปรัชญาคนใดเชื่อตามทัศนะของไลบ์นิซอย่างเต็มที่แล้ว ทั้งนี้ก็เพราะปรัชญาของไลบ์นิซเป็นการใช้ความคิดที่เรียกได้ว่าพุ่งไปเกินกว่าที่คนสมัยใหม่จะยอมรับได้ ถ้าความคิดของไลบ์นิซในกรณีนี้เป็นจริง ก็จะหมายความว่า ทุกสิ่งทุกอย่างอยู่ในทุกอย่าง และการรู้สิ่งหนึ่งก็จะทำให้รู้ทุกอย่าง ซึ่งดูจะเป็นไปไม่ได้ด้วยประการทั้งปวง การอ้างเหตุผลของไลบ์นิซถูกต้องตามกฎเกณฑ์ของตรรกวิทยา แต่ข้ออ้างพื้นฐานของเขาที่ว่าทุกสิ่งประกอบด้วย monads นั้นไม่มีใครยอมรับ โดยเฉพาะอย่างยิ่งไลบ์นิซเชื่อมั่นว่ามีพระเจ้า และพระเจ้าเป็นผู้ที่มีการรับรู้สมบูรณ์และชัดเจน แต่ถ้าเราไม่ยอมรับว่ามีพระเจ้าตั้งแต่ต้น เราก็ยอมรับทัศนะของไลบ์นิซได้ลำบาก

ผลที่ได้จากการอ้างเหตุผลครั้งนี้ก็คือ ตรรกวิทยาหรือกฎเกณฑ์การใช้เหตุผลเกี่ยวข้องกับความรู้เชิงประจักษ์แค่เพียงระดับหนึ่งเท่านั้น ตรรกวิทยาไม่สามารถให้เนื้อหาของความรู้เชิงประจักษ์ใด ๆ ได้ ดังนั้นการใช้ประสาทสัมผัสจึงยังคงจำเป็นอยู่ แต่ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่าบทบาทของตรรกวิทยาในการหาความรู้เชิงประจักษ์จะไม่มีไปเลยเสียทีเดียว ทั้งนี้ก็เพราะการอ้างเหตุผลยังมีประโยชน์ในการทำความเข้าใจสิ่งที่เห็นหรือได้ยิน ในตอนต้นของบทนี้ผมได้ยกตัวอย่างเกี่ยวกับรูปภาพของนายกาซวน (หรือของฝาแฝดของนายกาซวน) การใช้ความคิดเพื่อทำความเข้าใจว่า นี่ไม่ใช่รูปของฝาแฝด แต่เป็นรูปของนายกาซวนจริงๆ โดยอาจนำเอาข้อมูลอื่น ๆ ภายนอกมาใช้ในการนี้ก็แสดงให้เห็นถึงประโยชน์ของตรรกวิทยาเป็นอย่างดี แต่การใช้ความคิดนี้ก็จำเป็นต้องมีแหล่งที่มาจากประสาทสัมผัสเพราะทั้งหมดนี้เป็นเรื่องของความเชื่อทางประสาทสัมผัส ดังนั้นการที่เราจะรู้ว่านี่คือรูปของนายกาซวนจริงก็จำเป็นที่เราต้องใช้สายตามองไปที่รูปนั้นด้วย

กล่าวโดยสรุปก็คือ ความสัมพันธ์ระหว่างตรรกวิทยาหรือการใช้เหตุผลกับความรู้เชิงประจักษ์ไม่ใช่เรื่องของการใช้เหตุผลล้วน ๆ แบบไลบ์นิซ แต่ก็ไม่ใช่ว่าเหตุผลจะไม่มีบทบาทอะไรเลยอย่างที่ประสบการณ์นิยมแบบจัดเข้าใจ ในส่วนแรกของบทนี้ผมได้พยายามชี้ให้เห็นถึงข้อบกพร่องของประสบการณ์นิยม ข้อสรุป

ที่ได้คือเราไม่สามารถใช้ประสบการณ์ล้วน ๆ เพื่อยืนยันความถูกต้องของความเชื่อของเราได้ แต่ถ้าตรรกวิทยาหรือการใช้เหตุผลไม่มีบทบาททั้งหมดกับการยืนยันความรู้ตามที่ไลบ์นิชเสนอ เราก็อาศัยเหตุผลมาเป็นสิ่งยืนยันความถูกต้องของความรู้เชิงประจักษ์ไม่ได้เช่นกัน

จิตนิยม

อีกประเด็นหนึ่งที่ฝ่ายเหตุผลนิยมอาจยกมาอ้าง เพื่อสนับสนุนทัศนะที่ว่า เหตุผลนิยมสามารถให้หลักการแก้ความเชื่อเชิงประจักษ์ได้นั้น เป็นประเด็นที่นำเรื่องของอภิปรัชญาที่เกี่ยวข้องด้วย เหตุผลนิยมมักจะไปควบคู่กับทัศนะทางอภิปรัชญาแบบจิตนิยม ดังนั้นแนวทางหนึ่งของการแสดงความสำคัญของเหตุผลนิยมในแง่ที่อยู่ที่การแสดงว่าจิตนิยมเป็นทัศนะที่ถูกต้อง ซึ่งเมื่อถูกต้องแล้วก็จะทำให้เหตุผลนิยมในฐานะที่เป็นทัศนะเกี่ยวกับการให้หลักการแก้ความเชื่อเชิงประจักษ์ได้

จิตนิยมคือทัศนะที่ถือว่าความเป็นจริงประกอบด้วยจิตหรือเป็นจิต ไม่ใช่สสารวัตถุที่ไม่ขึ้นกับจิต ตามทัศนะนี้สิ่งต่างๆ เช่น พื้นดิน ภูเขา แม่น้ำ ท้องฟ้า หรือดวงดาว ฯลฯ ต่างก็มีความเป็นอยู่ที่ขึ้นอยู่กับผู้ที่คิดถึงสิ่งเหล่านี้ทั้งสิ้น⁷⁵ หรือจิตนิยมอีกแนวทางนี้อาจเสนอว่าสิ่งต่างๆ เหล่านี้โดยเนื้อแท้แล้วเป็นจิต และจะเป็นเช่นนั้นถึงแม้ว่าจะไม่มีใครคิดถึงมัน ตามทัศนะนี้ความสัมพันธ์ระหว่างความคิดของมนุษย์กับความ เป็นจริงที่เป็นจิตนั้นจะแนบแน่นมาก และจะแนบแน่นกว่าความสัมพันธ์ในประสบการณ์นิยม ทั้งนี้ก็เพราะว่าความคิดเป็นกิจกรรมของจิต ดังนั้นการไปสัมพันธ์กับความเป็นจริงที่เป็นจิตด้วยกันก็ย่อมเป็นไปได้ง่ายกว่า การไปสัมพันธ์กับความเป็นจริงที่เป็นสสารวัตถุ โดยเฉพาะอย่างยิ่งถ้าความเป็นจริงนั้นเป็นเพียงสิ่งที่จิตเฉพาะหรือจิตของปัจเจกบุคคลสร้างขึ้นมาเองแล้ว ความสัมพันธ์นั้นก็แนบแน่นจนถือได้ว่าสิ่งที่สัมพันธ์กันกลายเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ในแง่ที่ปัญหาเกี่ยวกับการให้หลักการแก้ความรู้เชิงประจักษ์ก็จะไม่เกิดเป็นปัญหาขึ้น เพราะผู้รู้เป็นผู้สร้างสิ่งที่ถูกรู้ขึ้นมาเอง ดังนั้นจึงไม่มีปัญหาว่า ความเชื่อที่ได้จะเป็นไปจริงตามความเป็นจริงหรือเปล่าเพราะความเชื่อนั้นก็กลายเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับความเป็นจริงนั่นเอง⁷⁶

⁷⁵ ทัศนะเช่นนี้เป็นที่รู้จักโดยทั่วไปว่าเป็นของจอร์จ บาร์คเลย์ ปรอดู George Berkeley, "A Treatise Concerning Principles of Human Knowledge," ใน Steven M. Cahn, ed. *Classics of Western Philosophy* (Indianapolis: Hackett, 1977).

⁷⁶ อาจกล่าวได้ว่าทัศนะเช่นนี้เป็นทัศนะที่ชาวประสบการณ์นิยมเช่นลอค บาร์คเลย์หรือฮิวม์ หรือแม้แต่นักปรัชญา (ซึ่งถือกันว่าเป็นชาวเหตุผลนิยม แต่จริงๆ แล้วควรเป็นชาวประสบการณ์นิยมมากกว่า) มีร่วมกัน การมุ่งหาความเชื่อที่มั่นคงแน่นอนทำให้นักปรัชญาเหล่านี้เข้าใจว่าความเชื่อเช่นนี้จะต้องเป็นเรื่องภายในจิตเท่านั้น ซึ่งเท่ากับเปิดประตูให้แก่วิถีนิยมแบบจิตที่สงสัยว่าโลกภายนอกเป็นไปได้อย่างไร ความขัดแย้งที่น่าสนใจครั้งนี้มีอยู่ในการพยายามหาความจริงเท่านั้น ผลที่ได้กลับเป็นการสนใจแต่เพียงความคิดของตนเองของนักปรัชญาไป

ทัศนะนั้นที่จริงเป็นทัศนະที่ไร้เหตุผลโดยสิ้นเชิง เพราะถ้าความเป็นจริงเป็นสิ่งที่แต่ละคนสร้างขึ้น มาเองแล้ว ความเป็นจริงที่เป็นภววิสัยก็ไม่สามารถมีได้เลย และการติดต่อสื่อสารกันก็จะเป็นไปได้ ความ เข้าใจระหว่างมนุษย์ด้วยกันก็จะเป็นไปได้ เนื่องจากว่าแต่ละคนมีความเป็นจริงของตัวเองที่ไม่จำเป็นต้อง เหมือนกัน ทำให้โลกของแต่ละคนไม่จำเป็นต้องมีคนอื่นก็ได้ ผมจะไม่เสียเวลากับแนวคิดนี้มากนักเพราะไม่มีประโยชน์อันใด และเห็นได้ชัดว่าไม่น่าเชื่อถือด้วยประการทั้งปวง เมื่อเป็นเช่นนี้เราก็คงสรุปได้ว่า แนวทางของ เหตุผลนิยมในการอ้างว่า ทัศนະนี้สามารถให้หลักการแก้ความเชื่อเชิงประจักษ์ในการยุบรวมเอาความเป็นจริง กับความเชื่อหรือความคิดของคนหนึ่งเข้าด้วยกันเป็นทัศนະที่ไร้เหตุผล และเป็นไปไม่ได้

จิตนิยมอีกแนวหนึ่งไม่ถือว่าความเป็นจริงเป็นเพียงการสร้างขึ้นของแต่ละบุคคล แต่เป็นความเป็นจริงที่มีความเป็นอยู่ต่างหากจากความคิดของแต่ละคนในขณะที่ยังเป็นจิตอยู่ ซึ่งจิตในที่นี้อาจเรียกว่า 'จิตรวม' หรือ 'จิตสัมบูรณ์' หรือ 'จิตของพระเจ้า' ตามทัศนະของเฮเกิล⁷⁷ ลักษณะของจิตทำนองนี้ก็ถือเป็นอิสระจากจิตย่อยของปัจเจกชน แต่ก็ไม่ใช่สสารวัตถุ ตามทัศนະนี้ปัญหาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างจิตหรือ ความคิดของมนุษย์กับความเป็นจริงภายนอก ก็มีปัญหามากกว่าทัศนະแรกที่ถือว่า ไม่มีความแตกต่างระหว่าง จิตมนุษย์กับความเป็นจริง เพราะทัศนະนี้เน้นว่ามีความแตกต่างอยู่ จิตสัมบูรณ์มีความเป็นอยู่อย่างภววิสัย แต่ในเมื่อจิตมนุษย์แต่ละคนกับจิตสัมบูรณ์ดังกล่าวเป็นจิตเหมือนกัน ดังนั้นจึงน่าจะสัมพันธ์กันได้ดีกว่า ความสัมพันธ์ระหว่างจิตมนุษย์กับสสารวัตถุ ทัศนະนี้ดูเผิน ๆ อาจดูว่ามีเหตุผลน่าเชื่อถือไม่น้อย แต่ถ้าพิจารณา ให้ดี ๆ จะพบว่า มีปัญหาเหมือนกัน ปัญหาหนึ่งที่น่าสนใจคือว่า การถือว่าความเป็นจริงเป็นจิตสัมบูรณ์เช่น นี้มีประโยชน์อย่างไรต่อการแก้ปัญหาเกี่ยวกับการให้หลักการแก้ความรู้ การอ้างว่าความเป็นจริงกับจิตผู้คิด เป็นจิตเหมือนกันจึงน่าจะใกล้เคียงกันมากกว่า ก็เป็นการอ้างที่เลื่อนลอยปราศจากหลักฐานและเหตุผลรองรับว่า เหตุใดจึงต้องเป็นเช่นนั้น จิตมนุษย์กับจิตสัมบูรณ์แตกต่างกันอย่างมากมาย ที่เห็นได้ชัดก็คือว่าจิตมนุษย์มี

⁷⁷เฮเกิลเสนอความคิดในทำนองว่าสิ่งทั้งหลายทั้งปวงนั้นเป็นการแสดงตัวออกของสิ่งที่เฮเกิลเรียกว่า 'Geist' หรืออาจแปลได้ว่า 'จิตรวม' หรือ 'จิตสัมบูรณ์' ดังข้างต้น จิตรวมดังกล่าวนี้เป็นผลรวมที่รวมเอาสภาวะขัดแย้งสองประการ ได้แก่ภววิสัยกับอภววิสัยเข้าด้วยกัน ทัศนະของเฮเกิลในปัจจุบันจะไม่ใช่ที่ยอมรับแต่ประการใดโดยนักปรัชญาสมัยใหม่ เว้นแต่ว่าได้รับการตีความให้มีความเป็นอภิปรัชญาวิสุทธิหรือไม่มีเลย และในกรณีเช่นนี้ก็มิมีผู้ศึกษาและตีความเฮเกิล ไว้มากมายพอควร สำหรับผู้ที่สนใจอยากจะรู้เรื่องราวเบื้องต้นเกี่ยวกับเฮเกิลนั้น นอกจากจะดูในสารานุกรมเช่น Paul Edwards ed. *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967); Robert Audi ed., *Dictionary of Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 1996) นอกจากนี้ก็ยังมีหนังสือของ Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge UP, 1975) ส่วนหนังสือของเฮเกิลเองนั้น ที่สำคัญที่สุดในกรณีนี้ได้แก่ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* A. V. Millier transl. (Oxford: Oxford UP, 1977) แปลมาจาก G. W. F. คำอธิบ *Phenomenologie des Geistes* (1807) หนังสือเล่มนี้ตีพิมพ์ใหม่โดยสำนักพิมพ์ Reclam ดังนี้: G. W. F. Hegel, *Phenomenologie des Geistes* Nachwort von Lorenz Bruno Puntel (Stuttgart: Philip Reclam, 1987).

มากมายเท่ากับจำนวนมนุษย์ แต่จิตสัมบูรณ์นี้มีได้เพียงหนึ่งเท่านั้น การอ้างว่าจิตสัมบูรณ์กับจิตมนุษย์เป็นประเภทเดียวกันหรือเนื้อเดียวกันก็ไม่สมเหตุสมผลอีก เพราะเราจะแน่ใจได้อย่างไรว่าเป็นเช่นนั้นจริง ๆ อันที่จริงปัญหาพื้นฐานของทัศนะจิตนิยมท่านองนี้ก็คือว่า การเสนอว่าความเป็นจริงเป็นจิตนั้นเป็นข้อเสนอทางอภิปรัชญา ซึ่งดูจะไม่เกี่ยวข้องกับปัญหาทางญาณวิทยาที่เรากำลังสนใจกันอยู่ ถ้าจิตมนุษย์กับจิตสัมบูรณ์เป็นเนื้อเดียวกันจริงก็ยังมีปัญหาอยู่ที่ว่า ทำไมจึงจำเป็นต้องเป็นจริงด้วยว่าสองอย่างนี้จะต้องตรงกัน การอ้างว่าทั้งสองตรงกัน เพราะเป็นเนื้อเดียวกัน เป็นการอ้างว่า จิตทั้งสองประเภทมีความลงรอยกัน หรือความเข้ากันได้ เป็นทุนอยู่เดิมแล้ว แต่ปัญหาก็คือตรงนี้นี่เองว่าการลงรอยกันนี้เป็นไปได้อย่างไร และเรารู้ก่อนได้อย่างไรว่าเป็นเช่นนั้นจริง การอ้างว่าจิตมนุษย์กับความเป็นจริงตรงกันหรือเป็นเนื้อเดียวกัน หรือลงรอยกันนั้นควรจะ เป็นผลสรุปของทฤษฎีเกี่ยวกับการให้หลักการ ว่าทฤษฎีที่ถูกต้องจะให้ผลเช่นนี้และอธิบายได้ว่าทำไมจึงเป็นเช่นนี้ แต่การอ้างเหตุผลของฝ่ายจิตนิยมในกรณีนี้เป็นการดึงเอาข้อสรุปกลับไปเป็นข้ออ้าง ซึ่งเป็นตัวอย่างของการอ้างเหตุผลแบบวงกลมที่รับไม่ได้ ซึ่งเราได้เห็นกันไปแล้วในกรณีของเคส์การ์ตส์

กล่าวโดยสรุป จิตนิยมแบบที่ถือว่าจิตมนุษย์สร้างความเป็นจริงขึ้นมาเองยอมรับไม่ได้เพราะขัดแย้งกับความเป็นจริงที่ว่า มนุษย์สามารถติดต่อสื่อสารกันได้ และเรื่องที่สื่อสารกันก็ไม่ใช่เรื่องที่ฝ่ายใดบังคับให้เป็นไปตามความต้องการของตนได้ และจิตนิยมแบบที่ถือว่าความเป็นจริงเป็นจิตรวมหรือจิตสัมบูรณ์ก็ล้มเหลว เพราะไม่สามารถให้คำอธิบายที่กระฉ่างแจ่มชัดและชัดเจนเกี่ยวกับว่า ทำไมจิตมนุษย์กับจิตสัมบูรณ์ดังกล่าวจึงลงรอยกันหรือตรงกัน เมื่อเป็นเช่นนี้ ความพยายามของนักปรัชญาฝ่ายเหตุผลนิยมที่จะใช้เหตุผลนิยมเป็นทัศนะที่อธิบายการมีหลักการของความรู้เชิงประจักษ์ จึงเป็นความพยายามที่ไร้ผล และไม่ชอบด้วยหลักการของเหตุผล ถ้าเหตุผลนิยมจะเป็นทัศนะที่ยอมรับได้บ้างก็มีหนทางเดียวที่เหลืออยู่ คือการเป็นทฤษฎีที่ให้หลักการแก่ความเชื่อเชิงตรรก อีกนัยหนึ่งถ้าเหตุผลนิยมใช้ไม่ได้ในฐานะที่เป็นทฤษฎีของความรู้เชิงประจักษ์ทางเดียวที่เป็นไปได้สำหรับเหตุผลนิยมก็คือการเป็นทฤษฎีของความรู้เชิงตรรก ในส่วนต่อไปของบทนี้ผมจึงพุ่งเป้าไปที่ปัญหาว่าเหตุผลนิยมสามารถเป็นทฤษฎีของความรู้เชิงตรรกได้หรือไม่

ความไม่แน่นอนตายตัวของโครงสร้างของความหมาย และความล้มเหลวของเหตุผลนิยมในกรณีความรู้เชิงตรรก

ในส่วนนี้ผมจะพยายามเสนอว่าแม้แต่ในกรณีของความรู้เชิงตรรก เหตุผลนิยมก็ไม่สามารถเป็นทฤษฎีที่ให้หลักการแก่ความรู้ดังกล่าวได้ ความน่าเชื่อถือของความรู้เชิงตรรกไม่ได้อยู่ที่เหตุผลบริสุทธิ์ที่เข้าถึงความเป็นจริง จนทำให้ได้มาซึ่งความรู้เชิงตรรกที่ถือกันว่า เป็นความรู้ที่เที่ยงแท้ถาวรอย่างที่เป็นโดหรือนักปรัชญาที่เห็นพ้องกับเขาเข้าใจ หากทว่าความน่าเชื่อถือของความรู้เชิงตรรกนั้นมาจากความหมายของภาษาที่ใช้แสดงความรู้ันั้น และความหมายนี้ก็ไม่ได้มีอยู่ติดกับตัวภาษา แต่ขึ้นอยู่กับสถานการณ์และปริบทแวดล้อมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทัศนะนี้ค่อนข้างจะเป็นทัศนะที่หาผู้เห็นด้วยน้อย แต่ผมเชื่อว่าทัศนะนี้มีเหตุผล

เพียงพอที่จะทำให้เป็นที่ยอมรับได้ ดังนั้นในส่วนนี้ผมจึงจะพยายามแสดงเหตุผลดังกล่าว แต่ก่อนที่จะทำเช่นนี้ได้เราคงต้องมาปูพื้นฐานความเข้าใจกันก่อน

ความรู้เชิงตรรกคือความรู้ที่ถือกันว่า ได้มาโดยการใช้เหตุผลหรือความคิดล้วน ๆ โดยไม่ต้องอาศัยประสาทสัมผัส ตัวอย่างของความรู้แบบนี้ที่รู้จักกันดีก็ได้แก่ประโยคเช่น “ลุงคนนี้เป็นผู้ชาย” ประเด็นของปรัชญาทั่วไปจะถือว่า ประโยคนี้แสดงความรู้ที่รู้ได้และมีหลักการ โดยที่ผู้ที่อ้างว่ารู้ไม่จำเป็นต้องออกไปดูว่าลุงคนนี้เป็นผู้ชายจริงหรือไม่ ทั้งนี้ก็เพราะความหมายของคำว่า ‘ลุง’ รวมเอาความหมายของ ‘ผู้ชาย’ ไว้เรียบร้อยแล้ว เมื่อเป็นเช่นนี้ประโยคนี้ก็จะเป็ประโยควิเคราะห์ ซึ่งเราเห็นกันในส่วนที่แล้วว่าไม่จำเป็นต้องใช้ประสาทสัมผัสในการรู้ประโยคเช่นนี้ เมื่อเป็นเช่นนี้ชาวเหตุผลนิยมจึงเสนอว่าในกรณีนี้เหตุผลสามารถนำไปสู่ความรู้ที่แท้จริงได้

แต่ตามความเป็นจริงเรื่องทั้งหมดมิได้ง่ายเช่นนี้ ความซับซ้อนนี้จะเข้าใจได้ดียิ่งขึ้นถ้าลองแปลคำว่า ‘ลุง’ เป็น ‘uncle’ ในภาษาอังกฤษ จะพบว่าความหมายไม่เหมือนกัน ทั้ง ๆ ที่สองคำนี้ดูเหมือนจะเป็นคำที่แปลกันไปมาได้ตลอดเวลา แต่นอกจากสองคำนี้จะมีความหมายไม่เหมือนกันแล้ว ก็ยังไม่มีทางทำให้ความหมายเหมือนกันนอกจากบัญญัติศัพท์ใหม่อีกด้วย ทั้งนี้ก็เพราะว่าคำว่า ‘ลุง’ ในภาษาไทยหมายถึงพี่ชายของพ่อหรือแม่ แต่ในภาษาอังกฤษ ‘uncle’ หมายถึงพี่ชายหรือน้องชายของพ่อหรือแม่ จะเห็นได้ว่าความหมายในภาษาอังกฤษกว้างกว่าในภาษาไทย ดังนั้นการแปลคำว่า ‘ลุง’ เป็น ‘uncle’ จึงทำไม่ได้ในทุกกรณี กรณีที่ทำไม่ได้คือกรณีที่บุคคลที่กล่าวถึงนั้นเป็นน้องชายของพ่อหรือแม่ ในภาษาไทยจะใช้คำอื่นแต่ในภาษาอังกฤษจะยังใช้ ‘uncle’ อยู่ เมื่อเป็นเช่นนี้ เราจะเห็นได้ว่าแต่ละภาษาก็มีการให้ความหมายที่แตกต่างกันไป จึงดูเหมือนว่าความหมายของภาษา เช่นภาษาไทยหรืออังกฤษนั้นไม่ได้มีอยู่แล้วอย่างตายตัวคู่กับตัวภาษา แต่ขึ้นอยู่กับว่ากลุ่มผู้ใช้ภาษานั้นจะใช้คำดังกล่าวอย่างไร ในกรณีของคำว่า ‘ลุง’ และ ‘uncle’ ความหมายของสองคำนี้ขึ้นอยู่กับว่าแต่ละภาษาจะมีวิธีจัดการกับการให้ความหมายแก่คำต่าง ๆ อย่างไร และในเมื่อความหมายขึ้นอยู่กับวิธีการของแต่ละภาษาก็หมายความว่าความหมายนั้นขึ้นอยู่กับผู้ใช้ภาษานั้นเอง และถ้าความหมายขึ้นอยู่กับการใช้ของผู้ใช้ภาษานั้นจริงๆแล้ว ความคิดที่ว่าข้อความเชิงตรรกสามารถรู้ได้โดยไม่ต้องอาศัยประสบการณ์ก็ผิดพลาด เพราะถ้าความหมายขึ้นอยู่กับภาษาที่มีความหมายนั้น และความหมายคือรูปแบบการใช้ภาษาโดยผู้พูดภาษานั้นแล้วละก็ การอ้างว่ารู้ข้อความหนึ่งว่าเป็นจริงโดยเพียงแต่วิเคราะห์ความหมายของคำต่าง ๆ ในข้อความนั้น ก็เป็นเพียงการนำเอาความรู้หรือรูปแบบของการใช้ภาษานั้นมายืนยันซึ่งรูปแบบการใช้ดังกล่าวนี้ไม่ใช่เป็นสิ่งที่คุณทั่ว ๆ ไปสนใจเวลาติดต่อสื่อสาร และที่สำคัญก็คือการอ้างได้ว่ารูปแบบของการใช้รูปแบบใดรูปแบบหนึ่งอยู่แล้ว เป็นเรื่องของการใช้ประสบการณ์ หากใช้การใช้ความคิดล้วน ๆ แต่ประการใดไม่ ทั้งนี้ก็เพราะว่าการใช้ภาษาของกลุ่มผู้ใช้เป็นของจริงที่เกิดขึ้นในสถานการณ์ที่เป็นจริง ดังนั้นการรู้เรื่องราวเกี่ยวกับสถานการณ์เช่นนี้ก็ต้องอาศัยการใช้ประสาทสัมผัสอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เมื่อเป็นเช่นนี้ การอ้างว่าคน ๆ หนึ่งรู้ว่า ข้อความ “ลุงเป็นผู้ชาย” เป็นจริงโดยไม่ต้องใช้ประสาทสัมผัส จริง ๆ แล้วจึง

เป็นการอ้างที่ผิด เพราะการที่รู้ได้ว่าลุงเป็นเช่นนั้นก็เพราะว่าผู้พูดอยู่ในกลุ่มของผู้ใช้ภาษาและมีประสบการณ์ในการใช้คำๆนั้นมาก่อนนั่นเอง

เมื่อเป็นเช่นนี้ ข้อเสนอของเหตุผลนิยมที่ว่าเหตุผลมนุษย์สามารถเข้าถึงความจริงบางอย่างได้โดยไม่ต้องอาศัยประสาทสัมผัสนั้นแท้จริงแล้วก็ยังต้องอาศัยประสาทสัมผัสอยู่ดี ชาวเหตุผลนิยมอาจอ้างว่า การที่คนๆหนึ่งรู้ความจริงของประโยค “ลุงเป็นผู้ชาย” นั้นอาจจะเป็นไปได้เพราะคนๆนั้นรู้ยู่่ว่าคำว่า ‘ลุง’ หมายความว่าอย่างไร และการที่รู้เช่นนี้ก็อาจเป็นจริงว่าเป็นไปได้เพราะคนผู้นั้นเป็นสมาชิกที่ใช้ภาษาไทยที่มีรูปแบบการใช้คำว่า ‘ลุง’ แบบหนึ่งซึ่งเป็นที่ยอมรับกันทั่วไป แต่ประเด็นนี้ไม่เกี่ยวข้องกับการที่คนๆนี้ รู้ว่าประโยคนี้เป็นจริงโดยไม่ต้องอาศัยประสบการณ์ เพราะเมื่อคนๆนี้คิดถึงประโยคดังกล่าว เขาก็ยังไม่จำเป็นต้องออกไปมองดูข้างนอกอยู่ดีว่าลุงเป็นผู้ชายจริงหรือไม่ ข้อโต้แย้งนี้ถ้าจะสรุปสั้นๆก็ได้ใจความว่า การอ้างว่าผู้ที่รู้ว่าเป็นจริง ต้องอาศัยประสบการณ์อยู่ดี เพราะการรู้ความหมายจำเป็นต้องอาศัยประสบการณ์มาตั้งแต่แรกนั้น เป็นการโต้แย้งที่ไม่เข้าประเด็น เพราะประเด็นจริงๆอยู่ที่ว่า เมื่อคนๆนี้เข้าใจความหมายของประโยคนี้แล้ว เขาไม่จำเป็นต้องอาศัยประสบการณ์อยู่ดี ถึงแม้ว่าอาจเป็นจริงว่าเขาได้ใช้ประสบการณ์ในการเข้าใจความหมายของคำเช่นคำว่า ‘ลุง’

เหตุผลของฝ่ายเหตุผลนิยมนั้นนับว่ามีน้ำหนักมากพอควร แต่ถ้าเป็นจริงอย่างที่ผมเสนอตั้งแต่ต้นว่าการรู้ความหมายของคำหรือของประโยคเป็นเรื่องของประสบการณ์แล้วละก็ ก็ดูจะหลีกเลี่ยงไม่พ้นที่เรื่องที่จะเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการตัดสินได้ว่าประโยคใดเป็นประโยควิเคราะห์หรือไม่ การที่เราเข้าใจไปว่าประโยควิเคราะห์เช่น “ลุงเป็นผู้ชาย” เป็นประโยคที่ความจริงเท็จของมันไม่ขึ้นกับโลกภายนอกก็เพราะเราไปถึงว่าความหมายของคำนั้นเป็นสิ่งที่อยู่ตายตัวคู่กับสิ่งที่มีความหมาย แต่ถ้าความหมายเป็นเพียงปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อผู้ใช้ภาษาเข้าใจกันโดยการสื่อสารด้วยคำพูด โดยไม่จำเป็นต้องยอมรับว่ามีสิ่งนามธรรมที่เรียกว่า ‘ความหมาย’ ก็ดูจะไม่มีเหตุผลอะไรที่ที่สละเหตุผลนิยม ที่เสนอว่ามนุษย์เข้าใจความเป็นจริงได้โดยเพียงการใช้ความคิด จะเป็นทัศนะที่ยอมรับได้ เหตุผลนิยมถือว่ามนุษย์มีความสามารถพิเศษอย่างหนึ่ง คือเข้าถึงความหมายได้ และโดยการเข้าถึงนั้นมนุษย์ก็เข้าใจความเป็นจริงได้ แต่การเข้าถึงความหมายที่ว่าดูจะเป็นเพียงกระบวนการ ที่มนุษย์ผู้ใช้ภาษาปฏิบัติต่อกันเป็นระบบเท่านั้น ไม่มีอะไรประกันว่าระบบนี้จะไม่เปลี่ยนแปลง การที่คำว่า ‘ลุง’ ในภาษาไทยไม่มีคำที่มีความหมายตรงกันสมบูรณ์ในภาษาอังกฤษก็ดูจะแสดงว่า ความหมายขึ้นกับภาษา ซึ่งถ้าเป็นเช่นนี้จริงก็สรุปได้ว่า เนื่องจากภาษาต่างๆเช่นไทยหรืออังกฤษนั้นเป็นการสร้างสรรค์ของมนุษย์เอง ดังนั้นการเข้าถึงความหมายก็น่าจะหมายความว่าเพียงการแสดงได้ว่าผู้ที่ ‘เข้าถึง’ นั้นมีทักษะบางอย่างพอที่จะเป็นผู้ที่ติดต่อสื่อสารเข้าใจในกลุ่มผู้ใช้ภาษากลุ่มหนึ่ง เมื่อเป็นเช่นนี้จึงไม่มีการเข้าถึงความหมายที่เป็นนามธรรมที่ ‘เหตุผล’ เท่านั้นจึงจะเข้าถึง แต่มีแต่เพียงกระบวนการที่อาจเรียกได้ว่า ‘เข้าถึงความหมาย’ ซึ่งอันที่จริงเป็นเพียงการแสดงความสามารถประการหนึ่งซึ่งไม่ต่างอะไรกับการแสดงความสามารถด้านกีฬาหรือศิลปะ กล่าวคือต้องเป็นสิ่งรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส

เหตุผลนิยมถือว่า ประโยควิเคราะห์เป็นประโยคที่มนุษย์เข้าใจได้ทันทีว่าเป็นจริงหรือเท็จโดยไม่ต้องใช้ข้อมูลทางประสาทสัมผัส และที่สำคัญก็คือทัศนะนี้ถือว่า ประโยคเช่นประโยควิเคราะห์นั้นสามารถให้เนื้อหาความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกหรือภายในได้ โดยที่ไม่จำเป็นต้องอาศัยประสาทสัมผัส แต่ผมพยายามจะเสนอว่าทัศนะดังกล่าวนี้ผิดพลาด เหตุผลหลักก็คือว่าประโยควิเคราะห์หรือประโยคที่เหตุผลนิยมอ้างว่ารู้จริงหรือเท็จได้เพียงแต่การใช้ปัญญาเข้าไปจับมัน แต่จริงแล้วเป็นประโยคที่ความจริงความเท็จของมันขึ้นอยู่กับสถานการณ์และบริบทแวดล้อมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ประโยควิเคราะห์ในทัศนะของเหตุผลนิยมเป็นประโยคที่เป็นจริงหรือเท็จเนื่องจากความหมาย และทัศนะนี้จึงต้องยอมรับว่าความหมายเป็นสิ่งตายตัว หรือมีอยู่จริงโดยไม่ขึ้นกับมนุษย์ในทางใดทางหนึ่ง มิฉะนั้นทัศนะนี้จะอ้างไม่ได้เลยว่าการใช้ปัญญาเข้าไปจับความหมายเท่านั้นเพียงพอที่จะทำให้เกิดความรู้ในเนื้อหาของโลกขึ้นมาได้ อย่างไรก็ตามที่ผมเขียนมาตั้งแต่ตอนต้นของหัวข้อนี้ก็เพื่อจะแสดงว่า ความหมายไม่ใช่สิ่งตายตัวอย่างที่เหตุผลนิยมคิด และในข้อความต่อไปนี้จะพยายามแสดงเหตุผลเพื่อสนับสนุนทัศนะที่เสนอขึ้นนี้มากขึ้นอีกในอีกประเด็นหนึ่ง โดยยกตัวอย่างเกี่ยวกับสัตว์บางประเภทที่เรารู้จักคุ้นเคยอย่างดี

เป็นที่ทราบกันดีว่า วิชาชีววิทยาจัดให้สัตว์เช่นปลาโลมาหรือปลาวาฬนั้น เป็นสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม เนื่องจากพบว่าสัตว์เหล่านี้มีคุณสมบัติบางอย่างที่เข้าข่ายของการเป็นสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม ดังนั้นประโยค “ปลาโลมาไม่ใช่ปลา” จึงเป็นความจริงตามแนวคิดนี้เพราะปลาไม่ใช่สัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม ท่านองเดียวกัน ประโยค “ปลาวาฬไม่ใช่ปลา” ก็เป็นความจริงด้วย ตามทัศนะของชีววิทยา ซึ่งได้รับการยอมรับโดยทั่วไป ประโยคสองประโยคนี้ไม่ถือเป็นประโยควิเคราะห์ เพราะว่าบ่งถึงเนื้อหาเฉพาะและสองประโยคนี้ไม่เป็นประโยคที่เท็จทางตรรก เนื่องจากเป็นผลของการค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์ ดังนั้นสองประโยคนี้จึงเป็นประโยคสังเคราะห์ แต่ถ้าเราพิจารณาให้ถี่ถ้วนแล้ว จะพบว่าถ้าเราไปตามชาวประมงที่ไม่เคยเรียนวิทยาศาสตร์มาก่อนว่าปลาโลมาเป็นอะไร ถ้าเขาเข้าใจคำถามเขาก็จะตอบว่าเป็นปลา เพราะเขาไม่เห็นว่ปลาโลมาจะต่างอะไรกับปลาอื่นๆเช่นปลาฉลามหรือปลาโอ ถ้าเราถามหาเหตุผลจากชาวประมงเขาอาจตอบว่า ที่ปลาโลมาเป็นปลาก็เพราะรูปร่างหน้าตาเหมือนปลา คือมีครีบมีหาง ตัวเพรียวๆว่ายไปในน้ำ นั่นคือชาวประมงมองว่า ประโยค “ปลาโลมาเป็นปลาชนิดหนึ่ง” เป็นจริง นอกจากนี้ชาวประมงที่หัวหมอหน่อยอาจตอบว่า ปลาโลมาต้องเป็นปลาแน่นอนเพราะมีชื่อว่า ‘ปลาโลมา’ ถ้าปลาโลมาไม่ใช่ปลาแล้ว จะมีชื่อว่าปลาโลมาได้อย่างไร

ความเป็นจริงเราไม่จำเป็นต้องถือว่า ต้องชาวประมงเท่านั้นที่อาจเชื่อว่าปลาโลมาเป็นปลา เพราะถ้าพิจารณาให้ดีเราจะพบว่าประโยค “ปลาโลมาเป็นปลา” มีลักษณะทุกประการที่บ่งว่าเป็นประโยควิเคราะห์ ตามคำนิยามมาตรฐานของประโยควิเคราะห์ ได้แก่ความหมายของภาคแสดงเป็นส่วนหนึ่งของความหมายของภาคประธาน ในกรณีนี้ความหมายของภาคแสดงคือความหมายของคำว่า ‘ปลา’ และความหมายของภาคประธานคือความหมายของคำว่า ‘ปลาโลมา’ ที่นี้จากหลักการเรียงคำของภาษาไทยจะได้ว่า ‘ปลาโลมา’ มีลักษณะเป็นคำผสม โดยมีคำว่า ‘ปลา’ ผสมกับคำอื่นๆซึ่งดูจะทำหน้าที่ขยายหรือแจกแจงให้เฉพาะลงไปว่าเป็น “ปลา” อะไร ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะในกรณีของคำอื่นๆเช่น ‘ปลาหมอ’ ลักษณะของคำๆนี้ดูจะเป็นคำผสม

ซึ่งแสดงว่าสิ่งที่ได้ชื่อว่า ‘ปลาหมอ’ นั้นเป็นปลาชนิดหนึ่งที่เรียกว่าปลาหมอ ในระดับประโยคสถานการณ์ก็เป็นแบบเดียวกัน คือประโยค “ปลาหมอเป็นปลา” ตรงกับนิยามของประโยควิเคราะห์เพราะความหมายของภาคแสดงดูจะเป็นส่วนหนึ่งของความหมายของภาคประธานด้วยเช่นกัน การที่เป็นเช่นนี้ย่อมแสดงว่า ประโยค “ปลาโลมาเป็นปลา” กับ “ปลาหมอเป็นปลา” ไม่แตกต่างกันในแง่โครงสร้างทางไวยากรณ์หรือทางความหมายยิ่งไปกว่านั้น ถ้านิยามของประโยควิเคราะห์ คือประโยคที่ความหมายของภาคแสดงเป็นส่วนหนึ่งของความหมายของภาคประธานแล้วละก็ ประโยคสองประโยคนี้ย่อมต้องเป็นประโยควิเคราะห์อย่างแน่นอน ซึ่งจะเป็นจริงหรือเท็จ เพียงเพราะความหมายของคำต่างๆ ในประโยคแต่ละประโยคเท่านั้น และในเมื่อความหมายของภาคแสดงของทั้งสองประโยคนี้เป็นส่วนหนึ่งของความหมายของภาคประธานจริง ทั้งสองประโยคนี้ย่อมเป็นจริง ดังนั้นประโยค “ปลาโลมาไม่ใช่ปลา” (หรือ “ปลาหมอไม่ใช่ปลา”) ก็ต้องเป็นเท็จ

ผลก็คือเราได้ความขัดแย้งระหว่างค่าความจริงที่ตรงกันข้ามกันในประโยคเดียวกัน ในทัศนะของชีววิทยาประโยค “ปลาโลมาเป็นปลา” เป็นเท็จ แต่ในการใช้คำว่า ‘ปลา’ ทั่วไปประโยคนี้เป็นจริง เราจะแก้ความขัดแย้งนี้ได้อย่างไร อันที่จริงถ้าพิจารณาให้ละเอียดถี่ถ้วนจะพบว่าแท้จริงแล้วการตัดสินค่าความจริงของประโยคนี้นั้นมาจากการเข้าใจความหมายของประโยคนี้แตกต่างกัน ชีววิทยาถือว่า คำว่า ‘ปลา’ มีความหมายอย่างหนึ่ง ซึ่งส่วนหนึ่งของความหมายนั้นคือการไม่เลี้ยงลูกด้วยนม เลือดเย็น ฯลฯ อันเป็นคุณสมบัติทางชีววิทยาของปลาซึ่งสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนมไม่มี แต่ในสายตาของชาวประมงหรือผู้พูดภาษาไทยที่เรียกปลาโลมาว่าปลาโลมานั้น สิ่งมีชีวิตชนิดนี้เป็นปลาเพราะมีรูปร่างเพรียว วัยน้ำเก่ง มีครีบ มีหาง ฯลฯ ซึ่งเป็นลักษณะทั่วไปที่ในภาษาไทยใช้ตัดสินว่าอะไรเป็นปลา รวมทั้งลักษณะต่างๆ ที่ “ปลา” ทั้งหลายเช่น ปลาหมอ ปลาช่อน ปลาลงลาม ปลาโลมา ปลาวาฬและอื่นๆ มีร่วมกัน ดังนั้นการตัดสินค่าความจริงของประโยคนี้นอกจากนี้ดูจะมีต้นตอมาจากการให้ความหมายหรือการตีความคำว่า ‘ปลา’ ในทั้งสองนี้แตกต่างกัน ซึ่งความแตกต่างก็นี้อยู่ในระดับพื้นฐานมากจนเป็นตัวกำหนดว่าอะไรเป็นปลาและอะไรไม่เป็น

หัวใจของความแตกต่างนี้อยู่ที่ว่า ในการใช้ภาษาไทยทั่วไป ลักษณะการเลี้ยงลูกด้วยนมมันไม่ใช่ลักษณะจำเป็นที่กำหนดว่าอะไรเป็นปลาหรือไม่เป็นปลา อาจมี “ปลา” บางประเภทที่เลี้ยงลูกด้วยนมก็ได้ เช่นปลาโลมา ปลาวาฬ หรือปลาพะยูน แต่ลักษณะที่จำเป็นมากกว่าดูจะเป็นการมีชีวิตอยู่ในน้ำและรูปร่างเพรียวยาว (“ปลา” บางประเภทเช่นปลาพะยูนมีลักษณะอ้วนอู้อัย แต่ก็ยังมีลักษณะยาวไปในทิศทางที่ว่ายน้ำไปอยู่ดี) นอกจากนี้ปลาหมึกก็ยังอยู่ในการนิยามนี้ด้วยเนื่องจากมีรูปร่างเพรียวยาวและอาศัยอยู่ในน้ำ ถึงแม้ว่า ตามหลักของชีววิทยาปลาหมึกจะเป็นสัตว์คนละประเภทกับปลาโลมาหรือปลาวาฬโดยสิ้นเชิง⁷⁸ กล่าวโดยสรุปก็คือ ชีววิทยามีการให้นิยามแบบหนึ่งของความเป็นปลา แต่ในการใช้ภาษาไทยทั่วไปนิยาม

78 เมื่อเป็นเช่นนี้อาจสงสัยว่าแล้วปลาดาวจะเข้ากับการตีความนี้ได้อย่างไร คำตอบน่าจะเป็นว่าปลาดาวมีลักษณะไม่ต่างจากปลาหมึกเท่าใดนัก อย่างน้อยก็ตรงที่มีแขนหรือส่วนอื่นมาจากร่างกายเหมือนกัน และส่วนยื่นเหล่านี้ก็น่าจะลู่ไปตามน้ำเมื่อปลาดาวแหวกว่ายไปเช่นเดียวกับปลาหมึก

อีกแบบหนึ่ง จึงมีปัญหาว่านิยามของใครถูกต้อง แต่การตัดสินใจจะไม่ใช่เรื่องที่ทำได้ง่ายๆ เพราะถ้าไปตัดสินว่านิยามของชีววิทยาถูก และของผู้พูดภาษาไทยทั่วไปผิดก็เกิดปัญหาว่าเป็นไปได้อย่างไรที่ผู้พูดภาษาไทยใช้ภาษาของตนเองผิดพลาดมาตลอด หรือมีความเชื่อที่ผิดเกี่ยวกับสัตว์เหล่านี้

ปัญหาก็คือชีววิทยามีสิทธิ์อะไร ที่จะมากำหนดการใช้ภาษาของคนทั่วไปเกี่ยวกับความหมายของคำว่า 'ปลา' นักชีววิทยาพยายามแม้กระทั่งเปลี่ยนชื่อของสัตว์หลายประเภทเพื่อให้การใช้ภาษาโดยทั่วไปตรงกับข้อกำหนดของชีววิทยาเอง เพื่อมิให้ผู้ใช้งานเกิดความเข้าใจที่เชื่อผิดๆ เช่น แทนที่จะเรียนปลาพะยูนว่า 'ปลาพะยูน' นักชีววิทยาก็เสนอให้เรียกว่า 'พะยูน' หรือให้เรียกปลาหมึกว่า 'หมึก' แทน ราวกับว่า 'หมึก' ที่ว่ายอยู่ในน้ำนั้นจะไม่ก่อให้เกิดความสับสนกับ 'หมึก' ที่ใช้เขียนหนังสือ นอกจากนี้ก็ยังเปลี่ยนชื่อปลาฉลามเป็น 'ฉลามทะเล' ซึ่งทำให้สงสัยว่าเกี่ยวข้องกับ 'ฉลามสกา' หรือ 'ฉลามมหาสมุทร' เหตุผลหลักของการที่ชีววิทยาให้เปลี่ยนชื่อเรียกสัตว์เหล่านี้ก็คือการป้องกันมิให้ผู้ใช้งานเข้าใจว่าปลาพะยูนเป็นปลา หรือปลาหมึกเป็นปลาตามความหมายของชีววิทยาเอง ความหมายนั้นก็คือ การเป็นสัตว์มีกระดูกสันหลัง เลือดเย็น ออกลูกเป็นไข่ หรืออื่นๆที่เป็นคุณสมบัติของ 'ปลา' ตามหลักชีววิทยา แต่คุณสมบัติเหล่านี้จำเป็นอย่างไรกับการที่สัตว์อย่างหนึ่งจะเป็นปลาหรือไม่ ผมคิดว่าไม่ใช่เช่นนั้น เพราะความหมายของคำว่า 'ปลา' ไม่จำเป็นต้องเป็นไปตามที่ชีววิทยาเข้าใจ ถ้าความหมายของคำว่า 'ปลา' คือตัวที่ว่ายไปในน้ำ มีลักษณะภายนอกที่นุ่ม และส่วนใหญ่มีรูปร่างเพรีวยาว (ในกรณีของปลาฉลามไม่มีลักษณะเพรีวยาว ซึ่งทำให้ปลาฉลามเป็นกรณีพิเศษ แต่อย่างไรก็ดีปลาฉลามก็มีคุณสมบัติอื่นๆเหมือนปลาอื่นๆ อย่างที่เสนอมาข้างต้น) แล้ว ก็ไม่มีเหตุผลอะไรที่จะมาห้ามมิให้เรียกปลาพะยูนว่าปลาพะยูน หรือปลาหมึกว่าปลาหมึก คำที่ใช้กันมาจนกลายเป็นส่วนหนึ่งของภาษาน่าจะมีน้ำหนักที่ทนทานต่อการเปลี่ยนแปลงเพียงเพื่อให้โอนอ่อนตามทัศนะของศาสตร์ใดศาสตร์หนึ่ง

ถ้าเป็นเช่นนี้ จะหมายความว่าผู้ใช้งานภาษาไทยที่ไม่ยอมเปลี่ยนแปลงวิธีการพูดแบบนี้จะไม่มีทางเข้าใจประเด็นของชีววิทยาเลยหรือไม่ คำตอบคือไม่ใช่ ทั้งนี้เนื่องจากว่า ผู้ใช้งานสามารถมีความเข้าใจอย่างเต็มที่เกี่ยวกับคุณสมบัติทางชีววิทยาของ 'ปลา' ตามความหมายดั้งเดิม เช่นรู้ว่าปลาพะยูนหรือปลาโลมา ออกลูกเป็นตัวและเลี้ยงลูกด้วยนม เพียงแต่ว่าคุณสมบัติเช่นนี้ไม่ทำให้ปลาพะยูนหรือปลาโลมาต้องสูญเสียความเป็นปลาไป สถานการณ์มีเพียงแต่ว่ามีปลาบางจำพวกที่เป็นสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนมเลือดอุ่น แต่อีกหลายจำพวกไม่ใช่ หรือในกรณีของปลาหมึกก็เช่นเดียวกัน ตัวอย่างของปลาหมึกหรือปลาฉลามแสดงให้เห็นว่ามีปลาบางจำพวกที่ไม่ใช่สัตว์มีกระดูกสันหลัง ซึ่งการมีกระดูกสันหลังไม่ใช่คุณสมบัติที่กำหนดความเป็นปลา แต่คุณสมบัตินี้แท้จริงคือคุณสมบัติที่กำหนดให้ปลาฉลาม ปลาหมึก ปลาช่อน ปลาโลมา ปลาฉลาม และปลาอื่นๆอยู่ในประเภทเดียวกัน ซึ่งถ้าคนไทยเกิดเรียกสิ่งมีชีวิตเหล่านี้เป็นแบบอื่นที่ไม่ใช่ปลา คุณสมบัติที่กำหนดความเป็นปลาก็จะเปลี่ยนไปด้วย

อาจมีผู้แย้งว่า สัตว์เช่นปลาหมึกหรือปลาฉลามนั้น ไม่น่านับเป็นปลาประเภทหนึ่งถึงแม้ว่าจะเป็นการใช้คำในบริบทปกติที่ไม่ใช่ชีววิทยา เพราะตัวอย่างเช่นเมื่อเราเห็นปลาหมึกตัวหนึ่ง เราจะเรียกสัตว์นั้นว่า 'ปลาหมึก' แต่ไม่เรียกว่า 'ปลา' เลยๆ แตกต่างกับเช่นเมื่อเราเห็นปลาช่อน เราจะเรียกสัตว์นั้นว่า 'ปลา'

ได้โดยไม่ฟังจิตชัดหรือตะจิตตะขวง ในความคิดนี้ ‘ปลาหมึก’ ไม่ใช่คำผสม แต่เป็นคำๆหนึ่งเลขที่แบ่งแยกไม่ได้ เช่นเดียวกับ ‘ปลาดาว’ หรืออื่นๆในทำนองเดียวกัน แต่ผู้ที่คิดแบบนี้ก็ต้องตอบให้ได้ว่า ทำไมสัตว์อย่างปลาหมึกหรือปลาดาวหรือปลาโลมา จึงมีลักษณะร่วมกับ ‘ปลา’ ทั่วไป เช่นอาศัยอยู่ในน้ำ และไม่มีมือไม่มีเท้า (ยกเว้นปลาตีน ซึ่งมีครีบที่ทำหน้าที่ผลักดันตัวปลาไปข้างหน้า เมื่อเวลาลุยไปบนโคลนตม แต่ปลาตีนก็มีลักษณะอื่นๆอีกมากที่บ่งว่าสัตว์ชนิดนี้เป็นปลา) ถึงแม้ว่ารูปร่างจะดูแตกต่างกัน ในกรณีของปลาหมึกกับปลาดาว อันที่จริงสัตว์ที่เป็นปลาตามความหมายทางชีววิทยาจริงๆก็มีรูปร่างแตกต่างกันมากมาย เช่นปลาฉลามวาฬกับมีนน้ำ สัตว์สองอย่างนี้ลักษณะแตกต่างกันมากกว่าปลาฉลามกับปลาโลมา ซึ่งทางชีววิทยาเป็นสัตว์คนละประเภท ดังนั้นการเรียกปลาหมึกหรือปลาดาวด้วยคำที่ขึ้นต้นด้วยคำว่า ‘ปลา’ จึงไม่น่าเป็นเพียงการนำคำนี้มาขึ้นต้นคำที่ถือว่าเป็นคำเดี่ยวเฉยๆ เพราะสัตว์เหล่านี้ชี้ให้เห็นได้ว่ามีลักษณะหลายประการที่ร่วมกับ ‘ปลา’ อื่นๆตามความหมายดั้งเดิมของการเรียกสัตว์เหล่านั้นด้วยการใช้คำว่า ‘ปลา’ ขึ้นต้นเช่นกัน

สรุปประเด็นเกี่ยวกับปลาที่ยกมานี้ก็คือ ความหมายของคำว่า ‘ปลา’ ไม่ได้ผูกพันอยู่กับความรู้ทางชีววิทยาอย่างที่นักวิทยาศาสตร์เข้าใจ แต่เป็นไปได้เสมอที่เราจะยึดถือเอาความหมายดั้งเดิมของคำๆนี้ แล้วถือว่าการจัดประเภททางชีววิทยาไม่จำเป็นต้องสอดคล้องกับการจัดประเภทแบบดั้งเดิมที่ปรากฏในการใช้ภาษาด้วยเหตุนี้ ทักษะของเหตุผลนิยมที่ดีกว่า ปัญญาหรือเหตุผลสามารถเข้าถึงความเป็นจริงได้โดยการวิเคราะห์ความหมายจึงไม่น่าเป็นทักษะที่ยอมรับได้ เนื่องจากความหมายของคำๆหนึ่ง หรือคำใดก็ตามไม่ได้เป็นสิ่งที่ตายตัวแน่นอน หากขึ้นอยู่กับระบบการใช้ของกลุ่มผู้ใช้ภาษา เช่นในกรณีของปลาขึ้นอยู่กับการใช้ภาษาของผู้พูดภาษาไทยทั่วไป หรือการใช้ภาษาของชีววิทยา โครงสร้างของความหมายที่ทำให้คำว่า ‘ปลา’ มีความหมายแบบหนึ่งไม่ใช่โครงสร้างที่แข็งที่ตายตัวเปลี่ยนแปลงไม่ได้ ดังจะเห็นได้จากความพยายามของนักชีววิทยาที่จะเปลี่ยนวิถีทางการพูดของคนไทยให้เรียกปลาหมึกว่า ‘หมึก’ หรือปลาโลมาว่า ‘โลมา’ เราเห็นกันแล้วว่าคำว่า ‘ปลา’ ไม่จำเป็นต้องมีความหมายอย่างที่นักชีววิทยาใช้ การกำหนดความหมายให้ตายตัวดังกล่าวนี้เกิดจากความเชื่อที่ว่าคำพูดน่าจะตรงกับสิ่งที่เชื่อว่าเป็น “ประเภทตามธรรมชาติ” ซึ่งจะกล่าวโดยละเอียดในหัวข้อต่อไป แต่ประเด็นที่เสนอในตอนนี้ก็คือว่า ถ้าเราสามารถมองได้ว่าความหมายของคำว่า ‘ปลา’ ไม่จำเป็นต้องขึ้นกับการตัดสินใจของนักชีววิทยาหรือกลุ่มวิชาชีพอื่นใด แต่ขึ้นอยู่กับว่าผู้ใช้ภาษาไทยทั้งกลุ่มจะเรียกอย่างไรแล้ว ข้อเสนอของเหตุผลนิยมที่ตั้งอยู่บนรากฐานของการเสนอว่าความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ (แต่อาศัยความหมาย) จึงไม่ถูกต้อง วิธีการของเหตุผลนิยมในการแบ่งแยกประพจน์หรือประโยคเป็นวิเคราะห์กับสังเคราะห์จึงเป็นแบบที่ไควน์เสนอ⁷⁹ คือเป็นเพียงการถือเอาความหมายของประโยคที่ตรงกับแก่นของความหมายที่ใช้กันอยู่ในกลุ่มผู้ใช้ภาษานั้นเป็นเรื่องของประโยควิเคราะห์ และ

⁷⁹Willard Van Orman Quine, “Two Dogmas of Empiricism” ใน *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1961).

ความหมายของประโยคที่ไม่ตรงเป็นประโยคสังเคราะห์ ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนั้นก็แสดงว่า เหตุผลนิยมไม่สามารถใช้การแบ่งแยกนี้เป็นแก่นในการเสนอว่ามีความรู้ที่รู้ได้ด้วยเหตุผลหรือความคิดเท่านั้น

แนวความคิดเกี่ยวกับคำแสดงประเภทตามธรรมชาติของฮิลารี พัทนัม

คำว่า ‘ปลา’ ที่พูดถึงในหัวข้อที่แล้วเป็นตัวอย่างของคำประเภทที่เรียกว่า ‘คำแสดงประเภทตามธรรมชาติ’ หรือ natural kind term ในภาษาอังกฤษ ความหมายของคำประเภทนี้ก็คือคำที่บ่งถึงชนิดหรือประเภทของสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่แล้วตามธรรมชาติ ที่มนุษย์ไม่ได้สร้างขึ้น หรือที่ไม่ได้เป็นผลผลิตทางวัฒนธรรม ดังนั้น ‘ปลา’ ‘ม้า’ ‘แมว’ หรือ ‘ทอง’ จึงเป็นคำแสดงประเภทตามธรรมชาติ ในขณะที่ ‘เสื้อผ้า’ หรือ ‘บ้าน’ หรือ ‘พดลม’ ไม่ใช่ นักปรัชญาชาวอเมริกันคือฮิลารี พัทนัม ได้เสนอความคิดเกี่ยวกับลักษณะของคำประเภทนี้ไว้ซึ่งเป็นที่รู้จักกันดีในหมู่นักปรัชญา⁸⁰ และความคิดดังกล่าวนี้อาจก่อให้เกิดข้อโต้แย้งที่สนะของผมที่เสนอในหัวข้อข้างต้น ดังนั้นในหัวข้อนี้ผมจึงจะพิจารณาที่สนะของพัทนัมและดูว่าเมื่อเปรียบเทียบกับที่สนะนี้แล้ว ที่สนะของผมจะขัดแย้งกับที่สนะของพัทนัมหรือไม่

พัทนัมเสนอว่า ความหมายของคำแสดงประเภทตามธรรมชาติไม่ใช่อะไรที่อยู่ในจิตของผู้ใช้ภาษา และไม่สามารถทอนลงเป็นคำบรรยายที่บ่งถึงลักษณะประจำหรือลักษณะอันเป็นแก่นแท้ของสิ่งธรรมชาตินั้นได้ แต่ความหมายนั้นเป็นสิ่งที่กำหนดขึ้นโดยกิจกรรมร่วมกันของผู้ใช้ภาษา⁸¹ การที่คำแสดงประเภทตามธรรมชาติ เช่น ‘ทอง’ จะมีความหมายได้นั้น ไม่ได้ขึ้นอยู่กับว่าผู้ที่เข้าใจความหมายของคำๆ นั้นจะมีภาพในใจของทองหรือคำบรรยายลักษณะของทอง ที่ทำให้ทองแตกต่างจากโลหะชนิดอื่น แล้วใช้ภาพหรือคำบรรยายดังกล่าวในการกำหนดว่าอะไรเป็นหรือไม่เป็นทอง แต่อันที่จริงแล้ว พัทนัมเสนอว่าความหมายที่แท้จริงของคำว่า ‘ทอง’ อยู่ที่มาตรการที่ผู้เชี่ยวชาญเกี่ยวกับทองใช้ในการกำหนดว่าอะไรเป็นทองจริงๆ มาตรการดังกล่าวอาจแตกต่างกันไปแล้วแต่ผู้เชี่ยวชาญที่ใช้ แต่ไม่ว่าจะเป็นมาตรการใดๆ ถ้าสามารถกำหนดได้ตรงกันว่าอะไรเป็นทองแท้และอะไรไม่ใช่แล้ว ก็ถือว่าทำหน้าที่ได้เท่าเทียมกัน ตัวอย่างของพัทนัมก็คือการที่นักเคมีใช้วิธีการทางเคมีตรวจสอบได้ว่าโลหะชนิดใดเป็นทองและชนิดใดไม่ใช่ คนทุกๆ ไปมีความรู้ที่ไม่ละเอียดพอในการตรวจสอบว่าอะไร

⁸⁰พัทนัมเสนอความคิดประเด็นนี้ไว้ในงานตีพิมพ์หลายชิ้น ที่สำคัญได้แก่ Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality*, vol. 2 of *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge UP, 1975), *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge UP, 1981), *Representation and Reality* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

⁸¹“In sum, reference is socially fixed and not determined by conditions or objects in individual brains.minds. Looking inside the brain for the reference of our words is, at least in cases of the kind we have been discussig just looking in the wrong place.” Hilary Putnam, *Reality and Representation* (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), หน้า 25.

เป็นทองแท้หรือไม่ ทั้งนี้เพราะคนทั่วไปใช้แต่เพียงรูปลักษณะภายนอกในการสังเกตซึ่งอาจไม่ตรงกับความเป็นจริงก็ได้ แต่ข้อเสนอของพัทธน์ก็คือ ความหมายของคำว่า 'ทอง' นั้นกำหนดโดยกลุ่มคนที่เชี่ยวชาญเรื่องทองที่ได้รับการยอมรับจากคนทั่วไปในสังคม เช่นพ่อค้าขายทอง หรือนักเคมี หรือแม้แต่ นักฟิสิกส์ ซึ่งผู้เชี่ยวชาญเหล่านี้มีวิธีการต่างๆ ในการพิสูจน์ว่าอะไรเป็นทองจริงอะไรเป็นทองเทียมที่สังคมยอมรับ และที่พัฒนามาขึ้นได้เรื่อยๆ

เมื่อเป็นเช่นนี้ ความหมายของคำว่า 'ทอง' ในสายตาของพัทธน์จึงไม่เป็นอะไรมากไปกว่าสิ่งที่นักครุภวิทยาเรียกว่า 'ส่วนขยาย' หรือ extension ของคำๆนี้ ส่วนขยายของคำๆหนึ่งคือเซตของสิ่งต่างๆที่เป็นจริงกับคำๆนั้น ตัวอย่างเช่นส่วนขยายของคำว่า 'นก' คือเซตของนก หรือส่วนขยายของ 'แมว' ก็คือเซตของแมวทั้งหมด ดังนั้นในกรณีของทอง ทองแท้ทั้งหลายจึงเป็นสมาชิกของเซตที่เป็นส่วนขยายของคำๆนี้โดยไม่มีข้อยกเว้น การกำหนดสมาชิกของเซตที่เป็นส่วนขยายของคำๆหนึ่ง ในทัศนะของพัทธน์ไม่สามารถทำได้โดยการใช้อะไรในความคิดของผู้พูดภาษาไทยที่ถือว่าเข้าใจว่าคำว่า 'ทอง' หมายความว่าอย่างไร เพราะคนทั่วไปไม่มีโอกาสผิดพลาดได้มาก ในการตัดสินใจว่าอะไรคือทอง หรือพูดอีกอย่างว่าคนทั่วไปมีโอกาสผิดพลาดได้มากในการตัดสินใจ โลหะชิ้นใดเป็นหรือไม่เป็นสมาชิกของส่วนขยายของ 'ทอง' ดังนั้นจึงต้องอาศัยผู้เชี่ยวชาญดังที่กล่าวข้างต้น แนวคิดในการอาศัยผู้เชี่ยวชาญก็อยู่ที่ว่า การที่ผู้เชี่ยวชาญมีวิธีการที่น่าเชื่อถือในการตัดสินใจดังกล่าวจนเป็นที่ยอมรับนั้น เป็นไปได้เพราะว่าจะต้องมีตัวอย่างของทองที่เป็นหลักในการตัดสินใจโลหะใด ๆ ว่า เป็นทองเพราะเหมือนกับตัวอย่างหลักนี้ (ตัวอย่างหลักนี้ตรงกับในภาษาอังกฤษว่า paradigm example) ในทำนองเดียวกัน การตัดสินใจว่าความยาวหนึ่งเมตรยาวเท่าใด โดยการเปรียบเทียบกับแท่งเมตรมาตรฐาน หรือยิ่งไปกว่านั้นกับสิ่งที่ยาวหนึ่งเมตรซึ่งกำหนดกันขึ้นว่าเป็นตัวอย่างหลักที่เที่ยงตรงแน่นอนที่สุด เช่นใช้สัดส่วนของความถี่คลื่นแสงเป็นต้น⁸² พัทธน์ไม่สงสัยเลยว่า ตัวอย่างหลักที่อาจเป็นไปได้ แต่ดูเหมือนว่าเขาเพียงแต่อ้างว่า ถ้ามีตัวอย่างหลักดังที่กล่าวนี้แล้ว การตัดสินใจความหมายของคำแสดงประเภทตามธรรมชาติก็คือการหามาตรการมาตัดสินใจว่าตัวอย่างที่ต้องตัดสินนั้น ตรงกับหรือเหมือนกับตัวอย่างหลักนี้หรือไม่

สิ่งหนึ่งที่เกิดขึ้น เมื่อนำทัศนะของพัทธน์นี้มาเปรียบเทียบกับทัศนะของผมที่เสนอมาในหัวข้อข้างต้นก็คือ ในกรณีของประเภทตามธรรมชาติคือปลานั้น อะไรควรเป็นตัวอย่างหลักที่ใช้ในการตัดสินใจว่าอะไรเป็นหรือไม่เป็นปลา ดูเหมือนว่าคนไทยทั่วไปก็สามารถตัดสินใจได้อย่างดีว่า อะไรเป็นหรือไม่เป็นปลา ซึ่งก็น่าจะทำได้ด้วยการเปรียบเทียบกับตัวอย่างหลักอันใดอันหนึ่ง ปัญหาอยู่ที่ว่าในการตัดสินใจว่าอะไรเหมือนกับอะไรนั้น เราทำได้อย่างไร และเราใช้อะไรเป็นหลักเกณฑ์หรือมาตรฐานในการดูว่าอะไรเหมือนกับอะไรอย่างไร ถ้าพิจารณาดูให้ถี่จะพบว่าทุก ๆ สิ่งสามารถเหมือนหรือแตกต่างกับทุก ๆ สิ่งได้ทั้งสิ้น ดังนั้นปัญหาก็คือในการพิจารณาว่าสิ่ง ๆ นี้เหมือนหรือแตกต่างจากตัวอย่างหลัก การพิจารณาที่ทำจากแง่มุมใด ดูเหมือนว่าของสองสิ่ง

⁸²Saul Kripke, *Naming and Necessity*, (Oxford: Blackwell, 1972).

ใด ๆ จะเหมือนกันก็ได้ถ้าพิจารณาจากมุมหนึ่ง แต่จะไม่เหมือนกันก็ได้ถ้าพิจารณาจากอีกแง่มุมหนึ่ง ด้วยเหตุนี้ การบอกว่าปลาโลมาเป็นปลาเพราะมีลักษณะเหมือนกับตัวอย่างหลักของปลา ในแง่ที่มีลำตัวยาวและว่ายน้ำไปในน้ำเหมือนกัน จึงไม่น่าเป็นความคิดที่ผิดพลาด ที่จำเป็นมีแค่เพียงว่าในการเปรียบเทียบกับตัวอย่างหลักนี้ ถ้าอะไรที่มีลักษณะที่เหมือนกับตัวอย่างหลักมากเพียงพอ กล่าวโดยสรุปก็คือ ในกรณีของปลาเรามีปัญหาว่า อะไรเป็นตัวอย่างหลักที่ถูกต้องของปลา และการตัดสินใจว่า อะไรเหมือนหรือไม่เหมือนกับตัวอย่างหลักทำได้อย่างไร การใช้ภาษาไทยทั่วไปกับชีววิทยาอาจตกลงกันได้ว่า ปลาดาวนี้เป็นตัวอย่างหลักของปลา แต่ไม่ใช่หัวใจของความขัดแย้ง หัวใจดังกล่าวกลับอยู่ที่อะไรเป็นคุณสมบัติที่ถูกต้องในการตัดสินใจว่าปลาดาวอื่นเหมือนหรือแตกต่างกับปลาที่เป็นตัวอย่างหลักอย่างไร ดูเหมือนว่าพัทธน์มิได้พูดถึงปัญหาอันสำคัญนี้แต่อย่างใด

เราอาจขยายตัวอย่างนี้ให้ไปครอบคลุมกรณีของทองที่เป็นตัวอย่างของพัทธน์เองก็ได้ สมมติว่า โลหะที่คนไทยเรียกว่า ‘ทอง’ มาตลอดนั้น แท้จริงแล้วมิใช่โลหะประเภทเดียวกันในความหมายของคุณสมบัติทางเคมี (คือมีสัญลักษณ์ทางเคมีเป็น Au กับ Xy) แต่เป็นโลหะสองประเภทที่มีรูปลักษณะภายนอกตลอดจนความสวยงาม ความหายาก เหมือนกันทั้งสิ้น ซึ่งคนไทยรวมเรียกว่า ‘ทอง’ และไมถึ้อว่า ความแตกต่างนี้เป็นสิ่งสำคัญในการดำเนินชีวิตทั่วไปที่เกี่ยวข้องกับทอง เช่นการซื้อขายหรือการนำทองไปเป็นเครื่องประดับ ในกรณีนี้ดูเหมือนว่าทั้ง Au และ Xy ก็น่าจะเป็นตัวอย่างหลักที่แสดงความเป็นทองได้ทั้งคู่ เพราะคุณสมบัติที่เป็นประเด็นหลักในการตัดสินใจว่าอะไรเป็นทองหรือไม่เป็นทองไม่น่าจะอยู่ที่ว่าอะไรเป็น Au หรือ Xy อย่างไรก็ดีอย่างหนึ่งเท่านั้น เมื่อเป็นเช่นนี้ การที่พัทธน์จะเสนอว่าคุณสมบัติทางเคมีเป็นหลักในการตัดสินใจประเภทตามธรรมชาติที่แท้จริงจึงไม่น่าเป็นความคิดที่ถูกต้อง⁸³ ในทำนองเดียวกันการที่คนไทยเรียกทั้งปลาวาฬกับปลาหมอคือว่าเป็น “ปลา” เหมือนกันจึงไม่น่าเป็นเรื่องผิดพลาดแต่ประการใดเพราะตัวการจริงๆ ที่ตัดสินความเป็นปลาในกรณีนี้ไม่ได้อยู่ที่คุณสมบัติที่นักชีววิทยาใช้ในการแบ่งประเภทปลา แต่อยู่ที่การใช้คำๆ นี้โดยคนไทย ถ้าคุณสมบัติทางเคมีไม่เกี่ยวข้องกับการตัดสินใจว่า Au หรือ Xy อะไรเป็นทองกันแน่แล้ว ก็ย่อมเป็นจริงด้วยว่าคุณสมบัติทางชีววิทยาไม่เกี่ยวข้องกับการตัดสินใจว่าอะไรเป็นปลาที่แท้ด้วย

จริงอยู่อาจมีการนิยามคำว่า ‘ประเภทตามธรรมชาติ’ ให้มีความหมายในทำนองที่ว่าอะไรก็ตามที่วิทยาศาสตร์พิสูจน์แล้วว่าเป็นประเภทเดียวกันตามกฎเกณฑ์ของวิทยาศาสตร์ แต่การนิยามเช่นนี้ไม่จำเป็นเลยที่จะต้องตรงกับการใช้ภาษาโดยทั่วไป และยังไม่จำเป็นว่าการใช้ภาษาโดยทั่วไปจะต้องหันมายอมรับนับถือการใช้ภาษาแบบใหม่โดยวิทยาศาสตร์ อีกประการหนึ่ง ถ้าเรากล่าวว่าประเภทตามธรรมชาติเป็นอะไรที่งายไม่สลับซับซ้อนแล้ว สิ่งพึ้นๆ เช่นทองหรือปลาก็อาจไม่ใช่ประเภทตามธรรมชาติก็ได้ถ้าต้องอาศัยวิทยาศาสตร์ในการกำหนดว่าอะไรเป็นทองหรือเป็นปลา แต่ถ้าเรากำหนดว่าประเภทตามธรรมชาติคืออะไรที่เป็นความ

⁸³ดู Hilary Putnam, “The Meaning of ‘Meaning’ ” in *Mind, Language and Reality*, Vol. 2 of *Philosophical Papers*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

หมายของคำพินิจในภาษาใดภาษาหนึ่งแล้ว มโนทัศน์เรื่องนี้ก็จะง่ายขึ้นมาก และจะตรงกับสามัญสำนึก
ทั่วไปเวลาเราแบ่งแยกสิ่งต่าง ๆ ออกเป็นประเภท

ถ้าตัวอย่างหลักดังกล่าวไม่จำเป็นต้องเป็นอะไรที่นักวิทยาศาสตร์เสนอเท่านั้น การที่พหุมนับบอก
ว่าความหมายของคำแสดงประเภทตามธรรมชาติ สามารถกำหนดได้โดยการเปรียบเทียบกับตัวอย่างหลักนั้น
จึงไม่ขัดแย้งอะไรกับทัศนะที่ผมเสนอข้างต้น ถ้าเรายอมรับได้ว่าการยึดถือว่าจะอะไรคือตัวอย่างหลักอาจแปร
เปลี่ยนไปได้ตามกลุ่มผู้ใช้ภาษา และความหมายของคำแสดงประเภทธรรมชาติก็เรียกได้ว่าแปรเปลี่ยนไปตาม
ตัวอย่างหลักที่เปลี่ยนไปแล้ว ทัศนะของพหุมนับและของผมก็สามารถไปด้วยกันได้ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นพหุมนับจะพูด
ไม่ได้ว่าวิทยาศาสตร์เท่านั้นที่มีสิทธิกำหนดว่าอะไรเป็นตัวอย่างหลัก เพราะเราเห็นกันมาแล้วว่าวิทยาศาสตร์
เพียงแค่ว่าแสดงว่าในบรรดาสัตว์ต่าง ๆ มีคุณสมบัติอะไรบ้าง ซึ่งการจัดหมวดหมู่ของวิทยาศาสตร์อาจ
เหลื่อมล้ำกับการจัดตามการใช้ภาษาทั่วไป ซึ่งถ้าพหุมนับบอกว่า วิทยาศาสตร์เท่านั้นที่สามารถกำหนดได้ว่า
อะไรคือตัวอย่างหลัก หรืออะไรคือความหมายที่ถูกต้องของคำแสดงประเภทตามธรรมชาติแล้ว ทัศนะนี้ก็
ไม่น่าจะยอมรับได้

พหุมนับอาจเชื่อว่าในกรณีของทอง การอาศัยผู้เชี่ยวชาญเป็นสิ่งจำเป็นเพราะมีอุปกรณ์ที่จะใช้วัดได้
อย่างแม่นยำว่าอะไรเป็นทองหรืออะไรไม่เป็น ซึ่งทั้งหมดนี้จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อมีการตกลงกันอย่างแน่ชัดว่า
อะไรที่เป็นตัวอย่างหลักของทอง แต่ในกรณีของปลาในความหมายตามการใช้ภาษาของคนไทยแล้ว ถ้า
ตัวอย่างหลักเป็นปลาสักตัวหนึ่ง ก็ยังพูดได้โดยดีว่าปลาโลมา *ตรงกับ* ตัวอย่างหลักนี้เพราะมีรูปร่างเพรียวยาว
และว่ายน้ำในน้ำเหมือนกัน เมื่อเป็นเช่นนี้การกำหนดให้ตัวอย่างหลักจะต้องมีคุณสมบัติที่เกี่ยวข้องคือ
ลักษณะทางชีววิทยาเท่านั้น จึงดูเป็นการกำหนดเอาเอง โดยไม่สนใจต่อลักษณะของความเป็นปลาตามการใช้
ภาษาของคนไทยทั่วไป ดังนั้นประโยค "ปลาทอมเป็นปลา" จึงมองได้ทั้งสองแง่ว่าเป็นประโยควิเคราะห์หรือ
สังเคราะห์ ในแง่หนึ่งความหมายของความเป็นปลาได้บรรจุอยู่ในคำว่า 'ปลาทอม' เรียบร้อยแล้ว ในแง่
ประโยคก็เป็นประโยควิเคราะห์ แต่ในอีกแง่หนึ่ง การศึกษาว่าปลาทอมเป็นปลาจริงหรือเปล่านั้นจำเป็นต้องดู
ว่าปลาทอมนี้มีคุณสมบัติที่ตรงกันอย่างไรเกี่ยวกับตัวอย่างหลักของปลาหรือเปล่า ซึ่งการศึกษานี้แน่นอนว่า
ต้องอาศัยประสาทสัมผัส ดังนั้นในแง่นี้ประโยคนี้ก็เป็นประโยคสังเคราะห์ ข้อสรุปที่ได้จากการอ้างตัวอย่างนี้
ทั้งหมดก็คือ ในเมื่อเราไม่มีหลักเกณฑ์ที่ตายตัวแน่นอนว่าประโยคอะไรเป็นประโยคสังเคราะห์หรือวิเคราะห์แล้ว
เราก็ย่อมไม่สามารถใช้ความแตกต่างของประโยคสองประเภทนี้ในการแก้ปัญหาทางปรัชญา โดยเฉพาะปัญหา
เกี่ยวกับการที่เหตุผลนิยมอ้างว่าสามารถได้ความรู้มาโดยไม่ต้องอาศัยประสบการณ์ ชาวเหตุผลนิยมไม่สามารถ
ใช้การแบ่งแยกประโยคเป็นวิเคราะห์กับสังเคราะห์เพื่อสนับสนุนข้อเสนองานของตนได้

การอ้างเหตุผลของลอร์ดเรนซ์ บองซูร์ ที่เสนอว่า มีความรู้แบบที่ไม่อาศัยประสบการณ์

ในหนังสือเรื่อง *The Structure of Empirical Knowledge*⁸⁴ ผู้แต่งคือ ลอว์เรนซ์ บองจัวร์ เสนอทัศนะว่าความรู้แบบที่ไม่อาศัยประสบการณ์ หรือ a priori knowledge เป็นความรู้ที่เป็นไปได้ เพราะเป็นความรู้ที่จำเป็นในการอ้างเหตุผลใดๆ ดังนั้นในทัศนะของบองจัวร์ เหตุผลนิยมก็ยังเป็นทัศนะที่น่าเชื่อถืออยู่ เพราะเหตุผลนิยมตั้งอยู่บนพื้นฐานของความเป็นไปได้ของความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ ความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ก็คือความรู้ที่สามารถรู้ได้โดยการคิดล้วน ๆ หรือพูดอีกนัยหนึ่งก็คือการใช้ภาษาล้วน ๆ ซึ่งย่อมเกี่ยวข้องกับความหมายของภาษาอย่างหลีกเลี่ยงไม่พ้น นั่นคือถ้าความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์เป็นไปได้จริง ก็จะทำให้แสดงว่าความหมายของประโยคหรือถ้อยคำเป็นสิ่งที่จิตของผู้คิดสามารถเข้าถึงหรือ “จับ” เอาได้หรือหยั่งถึง ซึ่งการกระทำเหล่านี้เพียงพอที่จะทำให้เกิดความรู้ที่แน่นอนเกี่ยวกับเนื้อหาของความคิดนั้นขึ้น ตัวอย่างที่รู้จักกันดีของความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ก็เช่น ความรู้ว่า “พืชม่อมแก่กว่าน้องของตนเอง” เพราะชาวเหตุผลนิยมอ้างว่าการรู้ได้เช่นนี้ไม่จำเป็นต้องไปดูว่าพืชม่อมแก่นกว่าน้องของตนเองจริง ๆ หรือไม่ แต่ใช้ความคิดก็พอแล้ว ทีนี้ถ้าเราไม่มีคำอธิบายที่กระจ่างแจ้งได้ว่าการหยั่งถึงความหมายนั้นจะทำให้เกิดความรู้ที่เป็นจริงแน่นอนได้อย่างไร เราก็สงสัยได้ว่าความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์นี้เป็นไปได้ได้อย่างไร แต่ประเด็นนี้จะเป็นอย่างอื่นของบองจัวร์ซึ่งจะกล่าวถึงต่อไป

บองจัวร์กล่าวว่า

ดูเหมือนว่าประเด็นที่สำคัญที่สุดที่มักจะถูกมองข้ามกัน ก็คือวิมตินิยมทั่วไปเกี่ยวกับความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์นั้น จะบ่อนทำลายข้อสรุปและการยืนยันต่างๆโดยความรู้แบบนี้ และยังบ่อนทำลายแนวคิดเรื่องการอ้างเหตุผลไปด้วย ทั้งนี้ก็เพราะว่า การอธิบายกระบวนการของการให้เหตุผลหรือการอนุมานที่ไม่อาศัยวิมตินิยม เป็นเรื่องยากถ้าไม่อาศัยการเข้าถึงหลักหรือกฎเกณฑ์การอ้างเหตุผลที่ไม่ได้มาจากประสบการณ์ การอ้างเหตุผลจากข้ออ้างไปสู่ข้อสรุปจะเป็นอะไรนอกเหนือไปจากการเข้าถึงใจหรือการหยั่งถึงว่าแต่ละขั้นของการอ้างเหตุผลนั้น ให้ข้อสรุปที่จำเป็นต้องจริงถ้าข้ออ้างเป็นจริง (หรือมีโอกาสเป็นจริงสูง) และการเข้าถึงใจหรือการหยั่งถึงนี้คืออะไรกันแน่ถ้าไม่ใช่การหยั่งถึงโดยไม่อาศัยประสบการณ์.... การสร้างกฎการอนุมานที่ควบคุมการดำเนินไปจากข้ออ้างสู่ข้อสรุปเป็นสิ่งที่เป็นไปได้และควรทำ แต่กฎนั้นจะยอมรับได้ก็ต่อเมื่อมีกระบวนการอิสระที่มายืนยันความถูกต้องหรือเป็นเรื่องของการหยั่งถึงโดยไม่อาศัยประสบการณ์ (หรือทั้งสองอย่าง) และไม่ว่าจะอย่างไรก็ตามไม่มีกฎชุดใดหรือข้ออ้างเพิ่มเติมใดๆ ที่ทำให้ไม่มีความจำเป็นที่จะต้องใช้การหยั่งถึงเพื่อให้มั่นใจได้ว่าข้อสรุปนี้สืบมาจากชุดของข้ออ้างอย่างถูกต้องตามกฎต่างๆจริงๆ และเนื่องจากว่าไม่มีเหตุผลใดๆว่า ทำไมการหยั่งถึงที่ไม่อาศัยประสบการณ์เพื่อรู้ถึงกระบวนการของการอ้างเหตุผล

⁸⁴Lawrence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1985)

จึงมีความน่าเชื่อถือมากกว่าการใช้เหตุผลเพื่อเสนอข้อสรุปในรูปของประพจน์หรือบทยืนยัน นักปรัชญาที่ปฏิเสธความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์จึงจำเป็นต้องรับว่าเขาปฏิเสธกระบวนการของเหตุผลไปด้วย⁸⁵

กล่าวโดยสรุป บองซูร์เสนอว่าเหตุผลนิยมยังเป็นที่สนับที่ขอมรับได้อยู่ และมีความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าในการอ้างเหตุผลใด ๆ นั้นต้องมีการอาศัยหลักการของตรรกวิทยา และเนื่องจากความรู้ในตรรกวิทยานี้เป็นการหยั่งถึงโดยไม่อาศัยประสบการณ์ ความรู้แบบที่ไม่อาศัยประสบการณ์จึงจำเป็นและเป็นไปได้ ปัญหาของการอ้างเหตุผลทำนองนี้ก็อยู่ที่ว่า ในการอ้างเหตุผลใด ๆ นั้นเป็นจริงที่ว่าต้องมีการใช้หลักตรรกวิทยาเพื่อให้ได้มาซึ่งข้อสรุป แต่เป็นที่ทราบกันดีว่าหลักการของตรรกวิทยานั้นมิได้ให้อะไรแก่เนื้อหาของข้อสรุปนั้นเลยว่าเป็นอย่างไร เหตุผลนิยมคือทัศนะที่ถือว่า เนื้อหาของข้อสรุปที่ได้จากกระบวนการของเหตุผลนั้นสามารถได้มาจากตัวกระบวนการนั่นเอง เช่นหลักการเกี่ยวกับ monad ของไลบ์นิซ แต่อย่างมากที่การอ้างเหตุผลนี้ของบองซูร์จะยืนยันได้ก็คือ กระบวนการของการอ้างเหตุผลนั้นจำเป็นต้องใช้หลักตรรกวิทยา เหตุผลนิยมมิได้ยืนยันเลยว่าเป็นเนื้อหาของความรู้นั้นสามารถได้มาจากการใช้เหตุผลล้วน ๆ ได้ การที่กระบวนการ

85—"Perhaps the most crucial point, widely overlooked, is the extent to which a general skepticism about a *priori* knowledge undermines not only these or assertions offered on that basis, but also the very idea of argument or reasoning itself. For it is difficult to give any nonskeptical account of the process of *reasoning* or *inference* which does not ultimately involve an appeal to the very sort of a *priori*, intuitive apprehension which the skeptic repudiates. What is it, after all, to reason one's way from a set of premises to a conclusion if not to grasp or apprehend at each step that the conclusion reached at that step must be true (or, perhaps, it likely to be true) if the premises for that step are true? And what can such a grasp or apprehension amount to except the very sort of a *priori* insight which is invoked by the traditional conception of the *a priori* formulated above? It is of course possible and often valuable to formulate the rules of inference which govern such transitions, but the acceptability of such rules either must be based on their sanctioning inferences which are independently judged to be acceptable or must itself be a matter of a *priori* insight (or, most like, both), and in any case no grasping or apprehending that the conclusion in question does indeed follow from the total set of premises according to the total set of rules. And thus, since there is no apparent reason why the *a priori* insight into such an argumentative transition should be any more trustworthy than the explicit formulation of the same apparent necessity in the form of a proposition or thesis, the philosopher who rejects all *a priori* knowledge seems implicitly committed to the rejection of all reasoning or arguments as well." Lawrence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1985), หน้า 194-195.

ของการอ้างเหตุผลต้องอาศัยหลักการรวมนั้น ยังไม่พอให้สรุปได้ว่าเนื้อหาของข้อสรุปที่ได้จากกระบวนการนี้มีส่วนที่มาจากความคิดหรือเหตุผลเท่านั้น บองซูร์กล่าวว่า “...ไม่มีเหตุผลใด ๆ ว่าทำไมการหยั่งถึงที่ไม่อาศัยประสบการณ์เพื่อรู้ถึงกระบวนการของการอ้างเหตุผลนี้ จึงมีความน่าเชื่อถือมากกว่าการใช้เหตุผลเพื่อเสนอข้อสรุปในรูปของประพจน์หรือบทยืนยัน” แต่ความจริงก็คือสถานการณ์สองอย่าง คือการอาศัยหลักการรวมนั้นในการอ้างเหตุผลกับการใช้เหตุผลล้วน ๆ เพื่อเสนอเนื้อหาของข้อสรุป มีความน่าเชื่อถือแตกต่างกันมาก เพราะอย่างแรกน่าเชื่อถือเป็นอย่างยิ่ง แต่ในกรณีของเนื้อหาของข้อสรุปที่มาจากเหตุผลล้วน ๆ นั้น เราเห็นกันแล้วว่าไม่น่าเชื่อถือแต่ประการใด การอ้างเหตุผลนี้ของบองซูร์เป็นการรวมเอาสถานการณ์ที่แตกต่างกันสองสถานการณ์เข้าไว้ด้วยกัน ทำให้ดูเป็นว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่ถูกต้อง

กล่าวสั้น ๆ ก็คือ ไม่ว่าชาวประสบการณ์นิยมหรือเหตุผลนิยม หรือนักปรัชญาที่มุ่งโจมตีที่สนะทั้งสองต่างก็อาศัยหลักการรวมนั้นเหมือนกันทั้งสิ้น เพราะมีฉะนั้นแล้วจะไม่สามารถติดต่อสื่อสารกันเข้าใจได้ แต่การที่ฝ่ายต่าง ๆ นี้ใช้หลักการรวมนั้นเหมือนกัน มิได้แสดงว่าหลักนี้สามารถให้ความรู้ใด ๆ ที่เป็นเนื้อหาได้ตามที่เหตุผลนิยมเสนอ

บองซูร์หรือนักปรัชญาฝ่ายเดียวกันอาจแย้งว่าตรรกวิทยานั้นก็ให้ความรู้ที่เป็นเนื้อหาได้ ซึ่งเป็นเนื้อหาที่เรียนกันในวิชาตรรกวิทยา ตัวอย่างเช่นกฎเกณฑ์ต่างๆของการอ้างเหตุผล เนื่องจากกฎเกณฑ์เหล่านี้จำเป็นต้องใช้ในการอ้างเหตุผลใดๆ ดังนั้นความรู้ประเภทนี้จึงจำเป็นต้องมีจริง ซึ่งก็หมายความว่าความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ต้องมีจริงด้วย อย่างไรก็ตาม การบอกว่าตรรกวิทยาเป็นวิชาที่ไร้เนื้อหานั้น เป็นไปได้ก็แต่ในการสอนหรือการอธิบายหลักการต่างๆของวิชานี้เท่านั้น แต่จะเป็นไปไม่ได้เลยในการยืนยันว่าวิชานี้หรือหลักการของการอ้างเหตุผลโดยลำพังสามารถช่วยให้เรารู้อะไรเกี่ยวกับโลกภายนอกได้ หรือความรู้ใด ๆ ในส่วนที่เป็นความหมายของข้อความต่าง ๆ ที่ดำเนินไปตามกฎของตรรกวิทยา กฎเกณฑ์ในตรรกวิทยา เช่นกฎที่ว่าสำหรับประโยคหรือประพจน์ใด ๆ⁸⁶ นิเสธของประโยคหรือประพจน์นั้นจะมีค่าความจริงตรงข้ามกับประพจน์นั้น จะเห็นได้ว่าเป็นกฎที่ใช้ได้กับเนื้อหาของประพจน์ใด ๆ ก็ได้ทั้งสิ้น อันที่จริงในกรณีเช่นนี้เนื้อหาของประพจน์ไม่มีความสำคัญ เพราะไม่ว่าเนื้อหาของประพจน์ใด ๆ จะเป็นอย่างไร กฎนี้ก็ใช้ได้กับประพจน์ทั้งหมดที่เป็นไปได้ ตรรกวิทยาไม่มีหน้าที่ในการตัดสินว่าเนื้อหาของประพจน์ใด ๆ เป็นเนื้อหาที่ถูกต้อง การตัดสินเช่นนี้ไม่ใช่ภาระของตรรกวิทยา แต่การอ้างว่าส่วนของตรรกวิทยาล้วน ๆ ก็เป็นการให้เนื้อหาด้วยนั้น ออกจะเป็นการอ้างที่เกินเลยไป เพราะกฎเหล่านี้เป็นเรื่องของรูปแบบหรือวากยสัมพันธ์ แต่ไม่เกี่ยวกับเรื่องของเนื้อหา ซึ่งเป็นขอบเขตของอภิปรัชญา เมื่อเป็นเช่นนี้การยอมรับว่ากฎทางตรรกวิทยาเป็นสิ่งจำเป็นในการอ้างเหตุผลใดๆจึงไม่ได้หมายความว่า เป็นการยอมรับว่าความรู้เกี่ยวกับเนื้อหา ที่ไม่อาศัยประสบการณ์เป็นไปได้

⁸⁶การกล่าวถึงประพจน์เช่นนี้ไม่เป็นการยอมรับว่ามีประพจน์ที่เป็นนามธรรมไม่ขึ้นกับความคิดมนุษย์หรือปัจจัยอภิปรัชญาอื่นใด ในกรณีนี้ประพจน์ไม่ต่างอะไรกับประโยค ดังนั้นมโนทัศน์ทั้งสองนี้จึงแทนที่กันได้

ในส่วนของความรู้ในตรรกวิทยาเองนั้น ดูเหมือนว่าเนื้อหาของวิชานี้ถ้ามี ก็เป็นเนื้อหาที่ขึ้นอยู่กับโครงสร้างของภาษาดั้งแต่ต้น เนื่องจากภาษาประกอบด้วยประโยคที่เป็นจริงหรือเป็นเท็จ ตรรกวิทยาจึงมีการกำหนดค่าความจริงขึ้น เนื่องจากภาษามีการเชื่อมประโยคด้วยคำเชื่อมประเภทต่าง ๆ ตรรกวิทยาจึงมีการกำหนดค่าเชื่อม หรือสัญลักษณ์ที่ทำหน้าที่เป็นฟังก์ชัน ที่เปลี่ยนแปลงค่าความจริงของประโยคหรือประพจน์ หรือเนื่องจากประโยคในภาษาประกอบด้วยภาคแสดงและภาคประธาน ตรรกวิทยาจึงมีการแบ่งประโยคเป็นส่วนดังกล่าวนี้ด้วย ตัวอย่างเหล่านี้กับประเด็นอื่นๆ ที่แสดงความสัมพันธ์ระหว่างภาษาธรรมชาติกับภาษาตรรกวิทยาแสดงว่าเนื้อหาของตรรกวิทยานั้นสะท้อนโครงสร้างทั่วไปของภาษา หรือพูดอีกนัยหนึ่งก็คือตรรกวิทยาขึ้นอยู่กับภาษาธรรมชาติของมนุษย์ ในแง่ที่ว่าภาษาธรรมชาติมีลักษณะหรือโครงสร้างร่วมกันอย่างไรที่สะท้อนออกมาในการกำหนดภาษาแบบแผนของตรรกวิทยา แต่ถ้าเป็นเช่นนั้นจริงก็หมายความว่า ตรรกวิทยาไม่ใช่ความรู้แบบที่ไม่อาศัยประสบการณ์เลยอย่างที่เข้าใจ ถ้าการที่มนุษย์มีภาษาที่มีโครงสร้างเช่นนี้เป็นเรื่องที่ไม่แน่นอน อาจไม่เป็นเช่นนั้นก็ได้ ตรรกวิทยาก็ไม่ใช่เรื่องของความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ อย่างไรก็ตามแนวคิดนี้จะเป็นไปได้ ก็ต่อเมื่อภาษาธรรมชาติของมนุษย์อาจจะอยู่ในรูปแบบอื่น ที่แตกต่างโดยสิ้นเชิงกับรูปแบบที่เป็นอยู่นี้ แต่เนื่องจากการคิดหรือการทำความเข้าใจของเราต้องอยู่ในรูปภาษาเท่านั้น ความคิดหรือความเข้าใจจึงต้องจำกัดอยู่แต่ภายในกรอบของความเป็นไปได้ของภาษา ซึ่งย่อมหมายความว่า การคิดถึงภาษาที่มีรูปแบบโครงสร้างทางตรรกวิทยา ที่แตกต่างจากภาษาธรรมชาติของมนุษย์ที่เป็นอยู่โดยสิ้นเชิงนั้น เป็นไปไม่ได้ แต่ความเป็นไปไม่ได้นี้ไม่น่าจะหมายความว่า การคิดว่าอาจจะมีรูปแบบของความคิดหรือภาษาแบบอื่นเป็นไปได้เลย อาจจะมีรูปแบบอื่นก็ได้แต่เราไม่มีทางรู้ว่ารูปแบบนั้นเป็นอย่างไร ทั้งนี้ก็เพราะว่าเรามองไม่เห็นสาเหตุการที่มนุษย์มีรูปแบบภาษาอย่างที่เป็นอย่างนี้จะต้องเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นโดยจำเป็น⁸⁷ ซึ่งถ้าเป็นอย่างที่ผมว่านี้จริง ก็ย่อมแสดงว่าตรรกวิทยาขึ้นอยู่กับปัจจัยที่เป็นเรื่องอ่อนแอทางประสาทสัมผัส เพราะการที่มนุษย์มีรูปแบบภาษานั้นนั้นดูไม่น่าเป็นสิ่งจำเป็นแต่ประการใด

นอกจากนี้ การที่ภาษาธรรมชาติเป็นต้นตอหรือแหล่งที่มาของความรู้ทางตรรกวิทยาก็แสดงว่า การเสนอว่าความรู้ทางตรรกวิทยาไม่อาศัยประสบการณ์เป็นการเสนอที่มีน้ำหนักอ่อน เพราะว่าการที่มนุษย์เรียนรู้ภาษาธรรมชาติได้นั้นจำเป็นที่ต้องอาศัยประสาทสัมผัส ถึงแม้จะมีผู้ให้เหตุผลหรือหลักฐานมาแสดงว่ามนุษย์มี 'สัญชาติญาณ' ในการใช้ภาษา⁸⁸ แต่การที่มนุษย์ใช้ภาษาธรรมชาติภาษาหนึ่งเป็นนั่นเป็นนี่เป็นเรื่องที่ต้องอาศัยประสาทสัมผัสอย่างแน่นอน เพราะเด็กจะพูดภาษาหนึ่งได้ก็ต่อเมื่ออยู่ในชุมชนของผู้ที่พูดภาษานั้น ยิ่งไปกว่า

⁸⁷การที่บางคนอาจคิดว่าการที่มนุษย์มีภาษาแบบนี้เป็นสิ่งจำเป็นอาจเป็นเพราะว่าไม่สามารถคิดได้ว่ารูปแบบอื่นนั้นจะต้องเป็นอย่างไร แต่ประเด็นของผมอยู่เพียงแค่ว่า อาจเป็นไปได้ที่มนุษย์จะมีรูปแบบอื่น ซึ่งเราไม่มีทางรู้ได้ว่าเป็นอย่างไร เพราะเราถูกค็กรอบไว้ด้วยโครงสร้างภาษาหรือโครงสร้างความคิดที่เรามีอยู่แล้ว

⁸⁸โปรดดู Stephen Pinker, *The Language Instinct: How the Mind Creates Languages* (New York: William Morrow, 1994)

นั้นโครงสร้างทางสรีรวิทยาที่เป็นเหตุให้มนุษย์พูดได้นั้น ก็เห็นได้ชัดว่าไม่ใช่เรื่องจำเป็นว่าจะต้องเป็นเช่นนั้น มนุษย์อาจมีวิวัฒนาการมาอีกแบบหนึ่งซึ่งไม่ต้องอิงอาศัยการใช้ภาษาแบบนี้ก็ได้

กล่าวโดยสรุปก็คือ ประเด็นของบองซูร์เรื่องความจำเป็นของความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ ซึ่งเป็นเสาหลักของเหตุผลนิยมนั้น ไม่ประสบความสำเร็จในการแสดงว่าเหตุผลนิยมเป็นทัศนะที่ให้เนื้อหาความรู้แก่มนุษย์ได้ เพราะกฎเกณฑ์ที่ใช้ในการอ้างเหตุผล ถึงแม้ว่าเป็นกฎที่จำเป็น แต่ก็ไม่ได้แสดงว่าเพียงกฎล้วน ๆ เท่านั้น ก็ทำให้รู้ความเป็นจริงเกี่ยวกับเนื้อหาของประพจน์หรือประโยคที่เดินตามกฎเหล่านั้นได้ ความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ในที่นี้ก็เป็นเพียงกฎเกณฑ์ของการอ้างเหตุผล ซึ่งเป็นกลางหรือไม่เกี่ยวข้องการเนื้อหาของความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกหรือโลกอื่นใด นอกจากนี้ยังมีช่องทางที่มองได้ว่าอาจเป็นไปได้ที่รูปแบบหรือโครงสร้างของภาษาธรรมชาติของมนุษย์ ซึ่งเป็นแหล่งที่มาของกฎเกณฑ์ทางตรรกวิทยานั้น ไม่ใช่สิ่งจำเป็นหรืออาจเป็นไปได้ การที่เราไม่มีทางรู้ว่ารูปแบบอื่นนั้นเป็นอย่างไรไม่ใช่ข้ออ้างที่จะทำให้สรุปได้อย่างถูกต้องว่าเราไม่มีทางอยู่ในรูปแบบอื่นตั้งแต่ต้น⁸⁹

ปัญหาเกี่ยวกับการตีความ

ปัญหาเกี่ยวกับการตีความ เป็นปัญหาที่เกิดขึ้นเมื่อเราต้องการหามาตรการที่แน่นอนเพื่อใช้ในการตัดสินว่าคำพูดที่เราต้องการจะเข้าใจนั้น มีความหมายอย่างไรกันแน่ หรือว่าเราจะเข้าใจคำพูดนั้น ๆ ได้อย่างไร โดยทั่วไปเรื่องนี้ดูจะไม่เป็นปัญหาแต่อย่างใด เพราะในชีวิตประจำวันเราไม่ค่อยพบกับสถานการณ์ที่ทำให้เราสงสัยในความหมายของคำพูดที่ใช้ติดต่อสื่อสารกันมากนัก แต่อย่างไรก็ตาม ตัวอย่างเกี่ยวกับความหมายของคำว่า 'ปลา' ที่พูดถึงในหัวข้อข้างต้นก็พอจะแสดงให้เห็นได้ว่า แม้แต่คำพ้อง ๆ ที่ความหมายดู

⁸⁹เมื่อความรู้ตรรกวิทยาเป็นเช่นนี้ ความรู้ทางคณิตศาสตร์ก็ย่อมเป็นเรื่องของการอิงอาศัยประสบการณ์ด้วย สองประเด็นนี้เกี่ยวข้องกัน เพราะการอ้างเหตุผลสนับสนุนเหตุผลนิยมของบองซูร์อาศัยการอ้างว่าการใช้เหตุผลใด ๆ จำเป็นต้องใช้หลักของตรรกวิทยา แต่ถ้าเป็นความจริงที่ว่าการใช้หลักตรรกวิทยาไม่เป็นเหตุผลให้ต้องยอมรับว่าเหตุผลนิยมเป็นจริง การอ้างเช่นนี้จึงทำให้การใช้เหตุผลกลายเป็นเรื่องระดับสอง (second order) ซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับประเด็นว่าเหตุผลนิยมเป็นทัศนะที่ถูกต้องหรือไม่ ในทำนองเดียวกัน ถ้าตรรกวิทยาเป็นเรื่องของการอ้างเหตุผลระดับสอง (หรือรูปแบบของความคิดหรือรูปแบบของการใช้ภาษา) คณิตศาสตร์ก็เป็นอย่างเดียวกัน เพราะได้มีการแสดงให้เห็นแล้วว่าคณิตศาสตร์คือกระบวนการทางตรรกวิทยา (โดยริสเซลและไวท์เฮดใน Russell and Whitehead, *Principia Mathematica*) นั่นคือการอ้างว่าคณิตศาสตร์ให้ความจริงได้นั้นจริง ๆ แล้วขึ้นอยู่กับกรยอมรับในมูลบทหรือ axioms ต่าง ๆ ของคณิตศาสตร์ รวมทั้งกฎเกณฑ์การใช้ภาษา ถ้าเราคณิตมีหลายแบบได้ คณิตศาสตร์แขนงอื่นก็มีหลายแบบได้เช่นกัน หรืออาจเป็นไปได้ว่า ถ้าโครงสร้างภาษาของมนุษย์เป็นรูปแบบอื่นที่แตกต่างไปมากจนมนุษย์ไม่สามารถคิดออกมาได้ว่าเป็นอย่างไร คณิตศาสตร์ที่ขึ้นกับรูปแบบนี้ก็จะแตกต่างจากคณิตศาสตร์ของเรามากจนเข้าใจกันไม่ได้ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นขึ้นอยู่กับว่า เป็นไปได้จริง ๆ หรือไม่ที่มีรูปแบบความคิดอื่นที่แตกต่างจากภาษาหรือรูปแบบความคิดของเราที่มีอยู่โดยสิ้นเชิง

จะไม่ซับซ้อนนี้ก็มีความยุ่งยากอยู่ในตัวว่าหมายความว่าอย่างไรกันแน่ ระหว่างสัตว์ที่มีคุณสมบัติที่นักชีววิทยาจัดไว้ว่า เป็นปลาหรือสัตว์ที่มีลักษณะร่วมกัน ที่ทำให้ในภาษาไทยสัตว์ต่าง ๆ ที่มีลักษณะร่วมกันเหล่านี้ได้ชื่อว่าปลา ดังนั้นถ้าเราแสดงได้ว่าปัญหาเกี่ยวกับการตีความเป็นปัญหาสำคัญอย่างไรแล้ว เราก็จะแสดงให้เห็นได้ว่าความหมายไม่ใช่สิ่งที่เกาะติดอยู่กับถ้อยคำที่มีความหมาย หรืออีกนัยหนึ่งก็คือความหมายไม่ใช่อะไรที่มีฐานะความเป็นอยู่ที่ เป็นอิสระ ไม่ขึ้นกับผู้ให้ความหมาย ผลสืบเนื่องที่ได้จากการอ้างเหตุผลนี้ก็คือเหตุผลนิยมเป็นทัศนะที่รับไม่ได้ เนื่องจากว่าหัวใจของเหตุผลนิยมอยู่ที่การถือว่าความหมายเป็นอิสระ ถ้าความหมายไม่เป็นอิสระแต่ขึ้นอยู่กับบริบทที่ประกอบด้วยกลุ่มผู้ใช้ภาษาแล้ว ก็ย่อมเป็นจริงที่ว่า การอ้างว่าเข้าถึงความเป็นจริง โดยอาศัยการวิเคราะห์ความหมายหรือการคิดล้น ๆ นั้นเป็นการอ้างที่ผิด เพราะการวิเคราะห์ความหมายนั้น น่าจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อรวมเอาการพิจารณาเกี่ยวกับบริบท ที่เกี่ยวกับการใช้ภาษาของกลุ่มผู้ใช้ภาษาด้วย

เพื่อให้เห็นว่าปัญหานี้เป็นปัญหาอย่างไร ขอให้ดูตัวอย่างนี้ สมมติว่าคนสองคนพบสัตว์น้ำตัวหนึ่งนอนตายอยู่บนชายหาด คนหนึ่งชี้ให้อีกคนดูสัตว์นั้นแล้วบอกว่า “ดูนั่นซี ปลา!” อีกคนพูดว่า “นั่นไม่ใช่ปลา แต่เป็นโลมา” จะเห็นได้ว่าความขัดแย้งนี้เกิดขึ้นจากการเข้าใจความหมายไม่ตรงกัน และเป็นตัวอย่างของปัญหาของการตีความอย่างหนึ่ง จะเห็นได้ว่ากรณีที่ทั้งสองจะตกลงกันได้นั้นจำเป็นจะต้องมีความเห็นร่วมกันว่าอะไรเป็นปลาหรือไม่เป็นปลากันแน่ ผมได้เสนอไปในหัวข้อก่อน ๆ แล้วว่า การตัดสินใจว่าปลาโลมาเป็นปลาหรือไม่ไม่ใช่เรื่องที่เราจะไปศึกษาธรรมชาติของปลาโลมาแล้วถึงตอบได้ แต่ต้องดูว่าการใช้ภาษาของแต่ละกลุ่มที่ใช้ภาษาเป็นอย่างไร ดังนั้นในกรณีนี้เราจึงบอกได้ว่าสาเหตุที่สองคนนี้เข้าใจไม่ตรงกันเป็นเพราะว่าทั้งสองเข้าใจความหมายของประโยค “นี่คือปลา (ชี้ไปที่ปลาโลมาตัวที่ทั้งสองพบ)” ต่างกัน หรือพูดอีกนัยหนึ่งก็คือว่าทั้งสองตีความประโยคนี้แตกต่างกัน ที่นี้ปัญหาก็อยู่ที่ว่าการตีความของใครถูกต้อง ทั้งนี้ก็เพราะว่าถ้าไม่มีการแก้ปัญหานี้ก็จะไม่มีการตกลงกันได้ว่าในกรณีนี้สัตว์น้ำที่นอนตายอยู่ตัวนี้เป็นปลาหรือไม่ นั่นคือความเข้าใจร่วมกันจะเกิดขึ้นไม่ได้

ประเด็นหลังนี้มีความสำคัญเป็นอย่างยิ่ง เพราะความเข้าใจร่วมกันเป็นรากเหง้าของการทำงานร่วมกันและการติดต่อสัมพันธ์กันในทุกรูปแบบของมนุษย์ ดังนั้นถ้าแก้ปัญหาเรื่องการตีความไม่ได้ก็จะก่อให้เกิดปัญหาอย่างใหญ่หลวง เราอาจจะเสนอว่าในกรณีเช่นนี้ให้ฟังเสียงของนักวิชาการหรือผู้เชี่ยวชาญ ซึ่งมักจะยกให้เป็นภาระของนักชีววิทยาในกรณีของปลาหรือสัตว์น้ำอื่น ๆ แต่อย่างไรก็ตามดูเหมือนว่าในกรณีเช่นนี้ประเด็นสำคัญไม่ใช่เรื่องของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติเช่นชีววิทยา แต่น่าจะเป็นเรื่องของการตัดสินใจหรือตกลงว่ากลุ่มผู้ใช้ภาษาไทยควรจะเรียกเจ้าตัวนี้ว่าอย่างไรกันแน่ การที่เรายกย่องนักชีววิทยาว่ารู้ความเป็นจริงเกี่ยวกับเรื่องนี้ทำให้เราคิดไปว่า ชีววิทยาสามารถตัดสินเรื่องของความหมายได้ แต่ความจริงไม่ใช่เช่นนั้นดังได้เห็นกันแล้ว

เมื่อเป็นเช่นนี้จึงดูเหมือนว่าความหมายของประโยคนี้ไม่ได้มีอยู่เองอย่างตายตัว แต่แปรเปลี่ยนไปได้ตามแต่ว่าผู้ใช้จะให้ความหมายแก่ประโยคนี้อย่างไร การที่ความหมายมีอยู่เองตายตัวหมายความว่า

หลักการที่ใช้ตัดสินได้อย่างเป็นกวีวิสัยว่า ปัญหาในการตีความประโยคหนึ่ง ๆ จะต้องแก้ไขอย่างไร แต่ถ้าตัวอย่างเกี่ยวกับปลาโลมาตายที่ยกมานี้นำเชื่อถือ ผลก็คือแนวคิดที่ว่ามีความหมายตายตัวจะกลายเป็นแนวคิดที่น่าสงสัยว่าเป็นจริงได้อย่างไร คำตอบของคำถามที่ว่าอะไรคือความหมายที่แท้จริงของประโยค “นี่คือปลาโลมา” จะไม่สามารถกำหนดได้โดยการใช้ความคิดหรือความเข้าใจล้วน ๆ เท่านั้น อย่างไรก็ตามอาจมีข้อโต้แย้งได้ว่า ประเด็นที่กำลังสนใจกันอยู่นี้ไม่ใช่สิ่งที่ควรเรียกว่าปลาโลมาหรือโลมาเลย ๆ แต่น่าจะเป็นว่าสิ่งนี้นั้นเองนั้นโดยธรรมชาติแล้วเป็นปลาหรือไม่ใช่ปลา แต่ในหัวข้อก่อน ๆ ผมได้พยายามเสนอแล้วว่าปัญหานี้เองที่จริงขึ้นอยู่กับปัญหาเรื่องความหมาย ดังนั้นข้อโต้แย้งนี้จึงไม่มีผล หรืออาจมีข้อโต้แย้งที่หนักแน่นกว่านี้ เช่น เสนอว่าการโต้แย้งหรือถกเถียงเกี่ยวกับความหมายไม่ใช่การโต้แย้งที่มีน้ำหนักใด ๆ เพราะถึงแม้เราจะนิยามคำ เช่น ‘สามเหลี่ยม’ อย่างไรก็ไม่ทำให้ธรรมชาติของสิ่งที่มีอยู่คือสามเหลี่ยมเปลี่ยนไปอย่างไร ประโยค “มุมภายในสามเหลี่ยมรวมกันย่อมเท่ากับสองมุมฉาก” อาจจะเป็นจริงหรือเท็จขึ้นอยู่กับคำว่า ‘สามเหลี่ยม’ ถูกนิยามให้ตรงกับที่เข้าใจทั่วไปหรือนิยามแบบใหม่เลยให้หมายถึง ‘รูปทรงที่ประกอบด้วยด้านสี่ด้าน’ ซึ่งจะทำให้ประโยคเป็นเท็จ แต่การนิยามคำในประโยคนี้ไม่ทำให้ความจริงของข้อความที่ว่า “มุมภายในสามเหลี่ยมรวมกันย่อมเท่ากับสองมุมฉาก” ต้องแปรเปลี่ยนไปเพราะว่าไม่ว่าจะเรียกมันอย่างไร แต่รูปทรงนี้ (ที่เรียกกันโดยทั่วไปในภาษาไทยว่า ‘สามเหลี่ยม’) ก็ยังมีคุณสมบัติอย่างนี้วันยังค่ำ การถูกเรียกอย่างอื่นไม่น่าจะทำให้ความจริงนี้ต้องแปรเปลี่ยนไป

การอ้างเหตุผลนี้มีพลังมาก และเป็นแรงขับเคลื่อนเบื้องหลังแนวคิดแบบกวีวิสัยทั้งหลายที่ต้องการยืนยันความมีอยู่ของสรรพสิ่งเบื้องหลังภาษา แต่ถ้าเราหันหลังกับตัวอย่างเรื่องปลาโลมาที่เสนอมานี้ แนวทางการตอบข้อโต้แย้งนี้ก็พอจะเป็นไปได้ สังเกตให้ดีว่าแนวคิดที่ว่านี้เน้นหนักที่การแบ่งแยกคำพูดออกจากความเป็นจริงนอกเหนือคำพูด ดังนั้นจึงเสนอว่า คำว่า ‘สามเหลี่ยม’ อาจมีความหมายอย่างไรก็ได้ แต่ตัว *สามเหลี่ยม* จริง ๆ จะต้องมีคุณสมบัติอย่างที่มีมันมีอยู่เองโดยธรรมชาติ ที่นี้คำถามก็คือเป็นไปได้อย่างไรที่เราพูดถึงตัวสามเหลี่ยมที่ว่ามันที่อยู่นอกเหนือคำพูด จะเห็นได้ชัดว่าในกรณีนี้ตัว *สามเหลี่ยม* ก็คือ *ความหมาย* ของคำว่า ‘สามเหลี่ยม’ นั่นเอง โดยกำหนดว่าความหมายนี้เป็นความหมายที่ตายตัวแน่นอนและอยู่เป็นอิสระ ดังนั้นจึงมีเหตุผลที่จะสรุปว่า การพูดถึงตัวสามเหลี่ยมที่ไม่ขึ้นกับความหมายนั้นเป็นการยอมรับอยู่ก่อนแล้วว่ามีการให้ความหมายแบบหนึ่งซึ่งให้ความหมายที่แน่นอนตายตัวแก่อะไรบางอย่าง ซึ่งอะไรบางอย่างนี้มีความหมายที่แน่นอนและหมายถึงตัวสามเหลี่ยมดังกล่าว ดังนั้นการเสนอว่ามีตัวสามเหลี่ยมที่เป็นอยู่เองไม่ขึ้นกับการใช้ภาษาของมนุษย์จึงเท่ากับการเสนอว่าประโยค “มีสามเหลี่ยมอยู่จริง” หรือ “มุมภายในสามเหลี่ยมรวมกันเท่ากับสองมุมฉาก” เป็นความจริง และเนื่องจากผู้ที่เสนอแนวคิดแบบกวีวิสัยเช่นนี้ถือว่าในความเป็นจริงมีตัวสามเหลี่ยมที่ว่ามันจริง ๆ ความจริงเท็จของประโยคดังกล่าวนี้จึงไม่ใช่เรื่องที่มีมนุษย์จะไปเปลี่ยนแปลงแก้ไขอะไรได้ ประโยคนี้มีความหมายพิเศษซึ่งไม่ว่าคำว่า ‘สามเหลี่ยม’ หรือ ‘มุมฉาก’ ในภาษาไทยจะกลายเป็นมีความหมายว่าอย่างไร แต่ความหมายที่แท้จริงของประโยคนี้ก็ไม่ได้เปลี่ยนแปลง เพราะ

ความหมายที่แท้จริงนี้ไม่ขึ้นอยู่กับการให้ความหมายของคำเช่น ‘สามเหลี่ยม’ ซึ่งเป็นเรื่องของกลุ่มผู้ใช้ภาษาไทยกำหนดขึ้น

การอ้างเช่นนี้อันที่จริงก็ไม่แตกต่างกับการอ้างว่าประโยค “ปลาโลมาไม่ใช่ปลา” เป็นจริงโดยไม่มีข้อแม้ เพราะ ‘ธรรมชาติ’ ของปลาโลมาเป็นเช่นนั้น ความหมายที่แท้จริงของคำว่า ‘ปลาโลมา’ หรือ ‘โลมา’ ไม่ขึ้นอยู่กับหรือไม่อิงอาศัยกับว่าคนไทยจะเรียกสัตว์ชนิดนี้ว่าอย่างไร แต่ขึ้นอยู่กับว่าในความเป็นจริงแล้ว สัตว์ชนิดนี้มีคุณสมบัติที่ยอมรับกันในชีววิทยาที่ทำให้สามารถจัดให้อยู่ในประเภทใดได้บ้าง อย่างไรก็ตามการอ้างเช่นนี้ก็ยังไม่เพียงพอที่จะสรุปได้ว่าประโยคเช่น “ปลาโลมาไม่ใช่ปลา” นั้นเป็นการบรรยายธรรมชาติของปลาโลมาจริง ๆ โดยไม่อิงอาศัยการใช้ภาษา ทั้งนี้เนื่องจากว่าเราสามารถอ้างเหตุผลเพื่อสรุปได้ว่าปลาโลมาเป็นปลาโดยอาศัยการอ้างอิงถึงธรรมชาติด้วยเหตุผลเดียวกัน ในการใช้ภาษาของคนไทยทั่วไป ประโยค “ปลาโลมาเป็นปลา” เป็นจริงเพราะอ้างได้ว่าธรรมชาติจริง ๆ ของปลาโลมาก็เป็นเช่นนั้น คือมีลำตัวเพรียวยาว แหวกว่ายไปในน้ำ มีครีบมีหาง ฯลฯ สังเกตให้ดูว่าประโยคว่าปลาโลมาเป็นหรือไม่เป็นปลานั้น เป็นประโยคเชิงประสบการณ์ ซึ่งการคิดล้วน ๆ ไม่อาจทำให้รู้ความจริงเกี่ยวกับเรื่องนี้ขึ้นมาได้ พุคอีกนัยหนึ่งก็คือว่าธรรมชาติที่เป็นอยู่นั้นสนับสนุนความจริงทั้งที่ว่าปลาโลมาเป็นปลาและปลาโลมาไม่ใช่ปลา ความแตกต่างไม่ได้อยู่ที่ว่าธรรมชาติของปลาโลมาเป็นอย่างไร แต่อยู่ที่ว่าความหมายของคำว่า ‘ปลา’ เป็นอย่างไรต่างหาก ในทำนองเดียวกัน ความเชื่อที่ว่าธรรมชาติของสามเหลี่ยมคือมีมุมภายในรวมกันเท่ากับสองมุมฉากนั้น ก็เป็นเพียงความเชื่อที่ขึ้นอยู่กับว่านิยามของคำว่า ‘สามเหลี่ยม’ เป็นนิยามที่เป็นที่ยอมรับกันทั่วไป ถ้ามีความขัดแย้งกันว่านิยามนี้เป็นอย่างไรกันแน่ สถานการณ์ของสามเหลี่ยมก็จะไม่ต่างจากของปลาโลมา ความจริงเกี่ยวกับสามเหลี่ยมที่ฝ่ายเหตุผลนิยมเชื่อกันว่าเป็นความจริงแท้ที่เป็นกวีวิสัยนั้น แท้จริงก็เป็นเพียงความจริงที่ขึ้นอยู่กับการนิยามหรือการให้ความหมายหรือการใช้ภาษานั้นเอง การอ้างเหตุผลของฝ่ายเหตุผลนิยมที่เสนอว่าความจริงเกี่ยวกับสามเหลี่ยมเป็นความจริงที่แท้ นั้น ตั้งอยู่บนพื้นฐานที่ว่าความคิดสามารถเข้าถึงความเป็นจริงได้โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยภาษาธรรมชาติเป็นสื่อ แต่ตามความเป็นจริงการที่ความคิดจะเรียกได้ว่าเข้าถึงความเป็นจริงนั้นเป็นไปได้ก็เพียงเพราะว่า มีระบบการให้ความหมายขององค์ประกอบต่าง ๆ เช่นทฤษฎีเรขาคณิตอย่างรัดกุมจนทำให้ดูเหมือนว่าทั้งหมดนี้เป็นความจริงแท้ แต่ถ้าระบบนั้นเองเป็นระบบที่สร้างขึ้นมาและเป็นส่วนหนึ่งของการใช้ภาษาของมนุษย์แล้ว ก็ดูจะไม่มีเหตุผลอะไร ที่ทำให้ต้องเชื่อว่าการเข้าถึงสามเหลี่ยมตัวจริงที่ไม่ใช่เพียงการใช้คำว่าสามเหลี่ยมในบริบทหนึ่ง ๆ เป็นไปได้จริง

ผลที่ได้จากการสำรวจนี้ก็คือว่า ประโยคเช่น “มุมภายในของสามเหลี่ยมรวมกันเท่ากับสองมุมฉาก” จะเป็นความจริงได้ก็ต่อเมื่อมีระบบที่เป็นที่ยอมรับกันเกี่ยวกับความหมายของถ้อยคำต่าง ๆ ในประโยคนี้ ความเชื่อที่ว่าจิตของผู้คิด จะเข้าถึงความเป็นอยู่ที่แท้จริงของสามเหลี่ยม โดยไม่ผ่านกระบวนการให้ความหมายหรือการใช้ภาษานั้นเป็นเพียงความคาดหวังเท่านั้น เพราะการเข้าถึงดังกล่าวจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อเรามีวิธีการบางอย่างที่ทำให้เราแน่ใจได้ว่า ความหมายของภาษาที่เราใช้มีความสัมพันธ์แนบแน่น และตายตัวแน่นอนกับความเป็นจริงที่รองรับความจริงแท้ของภาษานั้น ซึ่งถ้าฝ่ายเหตุผลนิยมอ้างเพียงแต่ว่าความสัมพันธ์นี้มี

อยู่จริงเพราะเป็นที่ประจักษ์ชัดแก่ความคิดหรืออะไรทำนองนี้ก็จะเห็นเหตุผลที่อ่อนมาก เพราะการประจักษ์นี้ เช่นการประจักษ์ในทฤษฎีใดๆของเราคาดคิดเป็นไปได้เพียงเพราะว่า ทฤษฎีนั้นได้ดำเนินมาตามแบบแผนที่ ถูกต้องจากมูลบทหรือสัจพจน์ที่ได้ยอมรับไว้ก่อน ประเด็นหลักอยู่ที่คำว่า ‘ยอมรับไว้ก่อน’ เพราะเป็นที่ทราบ กันว่าระบบเรขาคณิตมีหลากหลายระบบที่ไม่ขึ้นต่อกัน ดังนั้นการตัดสินใจว่าจะยอมรับระบบใดจึงไม่ใช่การ ตัดสินว่าอะไรเป็นจริงหรือเท็จ แต่เป็นการเลือกว่าในจุดประสงค์ที่มีอยู่เช่นนี้ควรเลือกระบบใดดีกว่ากัน (ประเด็นนี้เป็นข้อเสนอหลักของผมในหนังสือเล่มนี้ ซึ่งเป็นธรรมดาอยู่เองที่ผมไม่สามารถให้เหตุผล สนับสนุนข้อเสนอนี้ได้อย่างเต็มที่ในจุดนี้ แต่จะเสนอเหตุผลดังกล่าวนี้ต่อเนื่องกันไปจนกระทั่งถึงบทที่หก ซึ่งจะเสนอเหตุผลนี้อย่างเป็นทางการ) ถ้าเรายอมรับระบบที่บอกว่าปลาโลมาไม่ใช่ปลาแล้วถือว่าเป็นระบบที่ เป็นไปได้เพียงระบบเดียว เราก็คงจะ ‘ประจักษ์ชัด’ เช่นเดียวกันว่าประโยค “ปลาโลมาไม่ใช่ปลา” เป็นจริง อย่างตายตัว แต่เนื่องจากระบบดังกล่าวไม่ใช่ระบบที่เป็นไปได้เพียงระบบเดียว การประจักษ์ชัดที่ว่าจึงเป็น เพียงภาพมายา ในทำนองเดียวกันการประจักษ์ชัดว่ามนุษย์ภายในของสามเหลี่ยมเท่ากับสองมุมฉากก็เป็นเช่น นั้นด้วย

ความสำคัญของเรื่องที่เสนอมานี้ข้างต้นนี้คือปัญหาเกี่ยวกับการตีความก็คือว่า ถ้าเราไม่เชื่อว่ามีความหมายที่ตายตัวแน่นอนที่ทำให้ภาษาเป็นเครื่องสื่อสารที่โปร่งใสอย่างสมบูรณ์ ผลที่เกิดขึ้นก็คือเราต้องหา ทางแก้ปัญหาเกี่ยวกับการตีความเพื่อแสดงว่า ถึงแม้ความหมายจะไม่ตายตัวก็ตาม แต่การติดต่อสื่อสารก็ยัง เป็นไปได้อย่างเต็มที่ ถึงแม้จะไม่สมบูรณ์แบบก็ตาม อันที่จริงทางแก้ปัญหาดังกล่าวนี้ก็ไม่ใช่ว่าเรื่องยากเย็นอะไร เพราะถ้าเป็นความจริงว่า การติดต่อสื่อสารใดๆจำเป็นต้องอิงอาศัยบริบทที่ทำให้ความหมายต่างๆของถ้อยคำ ที่ติดต่อดังกล่าวแล้ว ทางแก้ปัญหาเกี่ยวกับการตีความก็ควรจะอยู่ที่การดูที่บริบทดังกล่าวว่าเป็นเช่นไรในการ ตีความหรือการพยายามทำความเข้าใจคำพูดแต่ละครั้ง การหาบริบทดังกล่าวเป็นเรื่องของการใช้ประสาทสัมผัส ดังนั้นที่เหตุผลนิยมเสนอว่าความคิดล้วนๆสามารถเข้าถึงความเป็นจริงได้เลยนั้นจึงไม่น่าเป็นไปได้

ดังนั้นข้อเสนอย่อยๆของผมต่อการแก้ปัญหาการตีความมีดังต่อไปนี้ สมมติว่าคนๆหนึ่งกล่าวแก่อีก คนว่า “วันนี้อากาศร้อนจัง” การเข้าใจระหว่างทั้งสองคนจะเป็นไปได้เมื่อพฤติกรรมของทั้งสองคนนี้เป็นไปใน ทางเดียวกัน เช่นเมื่อคนหนึ่งพูดประโยคนี้อีกคนที่ฟังอยู่ที่พฤติกรรมที่แสดงว่าเข้าใจ และการปฏิบัติตนของ ทั้งสองคนก็จะเข้ากันได้ เช่นคำพูดต่อเนื่องจากอีกคนหนึ่งกล่าวได้ว่ามีเนื้อหาที่ต่อเนื่องกับเนื้อหาของคำพูด ประโยคแรก เช่น “จริงด้วย” หรืออะไรทำนองนี้ อันที่จริงข้อเสนอนี้ไม่ใช่ของใหม่เสียทีเดียว แต่เป็นข้อ เสนอของนักปรัชญาเช่นไควน์และเดวิดสัน ที่มุ่งโจมตีแนวคิดว่ามีสิ่งเรียกว่าความหมายที่เป็นอิสระและ เป็นนามธรรม ผมจะขอละเว้นไม่พูดถึงรายละเอียดของการอ้างเหตุผลของไควน์และเดวิดสันในที่นี้ แต่จะ เสนอว่าถ้าเหตุผลของผมที่เสนอมานี้เชื่อถือได้ ก็จะหมายความว่า การเข้าใจคำพูดของมนุษย์ด้วยกัน นั้นเป็นไปได้เพียงเพราะว่ามนุษย์มีพฤติกรรมที่สอดคล้องกับพฤติกรรมการพูดนั้นๆ และความสอดคล้องนี้ก็คือการที่คำพูดเป็นที่เข้าใจภายใต้ระบบการให้ความหมายที่ยอมรับกันอยู่ในขณะนั้น พร้อมๆกับภายใต้ สถานการณ์ที่คำพูดนั้นพูดถึงด้วย ซึ่งการมองเห็นว่าคำพูดเข้ากับสถานการณ์หรือไม่นั้นก็ขึ้นอยู่กับว่าคำพูดนั้น

อยู่ในระบบการให้ความหมายที่ยอมรับกันอยู่หรือไม่ ที่นี้การมองเห็นว่าคำพูดหนึ่ง ๆ อยู่ในระบบดังกล่าวหรือไม่ นั่นไม่ใช่เรื่องที่จะมองเห็นหรือพิสูจน์กันได้ตรงๆ เพราะอาจเป็นไปได้เสมอที่มีผู้พูดใช้คำพูดที่ไม่อยู่ในระบบแต่ลักษณะของคำพูดนั้นดูเหมือนกับอยู่ แต่การใช้คำพูดที่ไม่อยู่ในระบบนั้นทำไปได้ไม่นาน และในไม่ช้าก็จะเป็นที่กระจ่างว่าคำพูดชุดนี้ไม่อยู่ในระบบ เพราะถ้าคำพูดชุดใดไม่อยู่ในระบบ คำพูดนั้นก็ไม่ว่าจะเป็นที่เข้าใจได้ แต่ถ้าเข้าใจได้หมดโดยไม่มีการประท้วงหรือขอแก้ไขใด ๆ ก็ย่อมต้องถือว่าคำพูดชุดนั้นอยู่ในระบบอยู่แล้ว เราอาจใช้ข้อเสนอของเดวิดสัน เกี่ยวกับหลักการการกุศลที่ได้ผมได้อธิบายไว้ข้างต้น และถือว่าคำพูดใด ๆ เป็นความจริงไว้ก่อนเป็นส่วนใหญ่ ในกรณีเช่นนี้ถ้าเผื่อว่ามีใครที่ใช้คำพูดไม่ตรงกับระบบที่ยอมรับกันอยู่เลย ไม่นานเราก็จะพบว่าผู้ที่พูดเช่นนี้พูดไม่รู้เรื่อง และเราเข้าใจความหมายของผู้พูดนั้นไม่ได้ เราอาจใช้หลักการการกุศลกับผู้นี้ ซึ่งจะทำให้เรายอมรับคำพูดของผู้นี้ไว้ก่อน แต่เมื่อเราพบว่าคำพูดดังกล่าวในระบบปัจจุบันที่ใช้อยู่ไม่ก่อให้เกิดความลงตัว หรือความสอดคล้องใด ๆ กับคำพูดอื่นๆ ของคนอื่น ๆ หรือกับสถานการณ์ซึ่งคนอื่นจะบรรยายแบบอื่น เราก็จำเป็นต้องตัดสินใจว่าผู้ที่พูดเช่นนี้พูดไม่รู้เรื่อง และการตีความจะเป็นไปไม่ได้ด้วยดี

สรุปก็คือว่า ในการแก้ไขปัญหาการตีความ ประเด็นสำคัญที่เราต้องพิจารณาก็คือว่าคำพูดที่จะตีความนั้น ตรงกับระบบที่เราใช้อยู่หรือไม่ การพิจารณาว่าตรงหรือไม่ก็ต้องอาศัยการสังเกตว่าคำพูดนั้น ๆ สอดคล้องกับการใช้ทั่วไปของกลุ่มผู้ใช้ภาษาหรือไม่ การพิจารณานี้ไม่มีทางที่จะให้หลักประกันได้อย่างสมบูรณ์ว่าผลที่ได้จะต้องเป็นเช่นนั้นเสมอไป แต่โดยทั่วไปคำพูดใด ๆ ที่ไม่สอดคล้องกับการใช้ภาษาของเราโดยสิ้นเชิงก็น่าจะอยู่ในฐานะที่ตีความไม่ได้ หรือตีได้ก็แต่โดยการสมมติว่าคำพูดนั้นมีความหมายอย่างที่ผู้ตีความเข้าใจ⁹⁰

สรุป

ในตอนต้นของบทนี้ผมได้ให้โครงร่างคร่าว ๆ ของการอ้างเหตุผลเพื่อแสดงว่าเหตุผลนิยมไม่น่าเชื่อถือ ซึ่งเมื่อมาถึงจุดนี้ก็ควรจะนำบางส่วนมาไว้ ณ ที่นี้เพื่อเตือนความจำของเรา:

สาเหตุสำคัญที่ทำให้เหตุผลนิยมผิดพลาดก็เป็นไปในทำนองเดียวกันกับประสบการณ์นิยม คือการที่ทั้งสองทัศนะเชื่อว่าความรู้ของมนุษย์สามารถตั้งอยู่บนรากฐานที่เป็นจริงในตัวเอง หรือที่มีหลักการสนับสนุนตัวมันเองโดยไม่ต้องอาศัยความเชื่ออื่น ๆ อีกได้ ที่เหตุผลนิยมเชื่อเช่นนี้ก็เพราะแนวคิดหลักของทัศนะนี้คือการให้หลักการทางตรรกวิทยาเป็นพื้นฐานของความรู้ แต่การที่หลักการดังกล่าว

⁹⁰ปัญหาการตีความวรรณกรรม Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation*, Stefan Collini ed. (Cambridge: Cambridge UP, 1992).

จะเป็นพื้นฐานได้นั้น นอกจากจะประสบปัญหาเป็นอย่างมากเกี่ยวกับความจริงที่ว่าหลักการทางตรรกวิทยาไม่สามารถให้เนื้อหาความรู้ที่ทำให้เรารู้อะไรเพิ่มขึ้นได้แล้ว ก็ยังมีข้อบกพร่องที่สำคัญคือ ความเชื่อว่า ความหมายของประโยคที่เป็นพื้นฐานจะต้องเป็นความหมายที่ตายตัวอยู่กับประโยคของมัน (เพราะไม่เช่นนั้นแล้ว จะประสบปัญหาว่าความคิดของมนุษย์จะเข้าถึงความเป็นจริงได้อย่างไร) นั่นคือ ทัศนะนีจำเป็นต้องอิงอาศัยความแข็งแกร่งของโครงสร้างของความหมาย ที่พูดถึงในบทที่แล้ว ดังนั้น ถ้าเพื่อโครงสร้างของความหมายแสดงให้เห็นได้ว่าเป็นเพียงโครงสร้างชั่วคราว หรือที่เกิดขึ้นโดยบังเอิญตามความประสงค์ของมนุษย์ รากฐานของเหตุผลนิยมก็จะพังทลายลง ผลที่ติดตามมาก็คือปรัชญาจำเป็นต้องหาทัศนะใหม่มาเป็นหลักในการหาความรู้

เหตุผลนิยมเป็นทัศนะที่ล้มเหลว เพราะว่ามันไม่สามารถใช้เพียงความคิดล้วน ๆ เพื่อเข้าถึงความเป็นจริงได้ นอกจากหลักการของตรรกวิทยาจะเป็นเพียงหลักการแบบแผน ที่ไม่เกี่ยวข้องกับความเป็นไปของโลกภายนอกแล้ว ยังมีความเป็นไปได้บางประการที่อาจจะมีหลักการตรรกวิทยาหลักอื่นที่ไม่ตรงกับหรือไม่เหมือนกับหลักที่มีอยู่ ถ้าเป็นความจริงที่ว่าตรรกวิทยาที่มีอยู่ทั้งหมดมีที่มาจากภาษาธรรมชาติ โดยเป็นการสกัดเอาแต่แบบแผนของภาษาธรรมชาติ ก็หมายความว่าตรรกวิทยาขึ้นอยู่กับภาษาซึ่งเป็นสิ่งที่อ่อนแอและไม่มีควมจำเป็นที่จะต้องเป็นเช่นนี้ ยิ่งไปกว่านั้นการใช้ความคิดล้วน ๆ ยังเป็นเรื่องของการใช้ภาษาและการให้ความหมาย ซึ่งระบบที่ประกอบขึ้นเป็นโครงสร้างของความหมายนั้น ผมได้พยายามแสดงให้เห็นแล้วว่าไม่มีทางที่จะเป็นระบบที่ตายตัวแน่นอนและจำเป็น โครงสร้างของความหมาย หรือระบบที่ทำให้ถ้อยคำมีความหมายเป็นเพียงการประพฤติปฏิบัติของมนุษย์ โดยที่เมื่อความเป็นไปได้อยู่ตลอดเวลาว่ามนุษย์จะเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมของตนเอง เรื่องทั้งหมดนี้เป็นข้อสรุปที่ผมใช้เสนอว่า เหตุผลนิยมนั้นล้มเหลวในฐานะที่เป็นทฤษฎีความรู้ ถ้ามนุษย์จะหาว่ามีหลักการใดที่สนับสนุนหรือให้นำหนักแก่ความเชื่อเพื่อให้เป็นความรู้แล้ว หลักการนั้นจะต้องไม่ใช่เหตุผลนิยม

บทที่สี่

ความรู้ของมนุษย์:

ความล้มเหลวของทฤษฎีสหพันธ์นิยมส่วนใหญ่

ในบทที่แล้วเราได้พูดถึงเรื่องความล้มเหลวของแนวคิดแบบพื้นฐานนิยม โดยการอ้างเหตุผลหลักก็อยู่ที่ว่า สิ่งที่จะมาพื้นฐานให้แก่ความเชื่อได้นั้นมีเพียงประสบการณ์หรือเหตุผลเท่านั้น และผมก็ได้พยายามแสดงให้เห็นแล้วว่าทั้งสองประการนี้ไม่สามารถเป็นพื้นฐานให้แก่ความรู้ได้ อย่างไรก็ตามยังมีทัศนะใหญ่อีกทัศนะหนึ่งเกี่ยวกับการให้หลักการแก่ความรู้ ซึ่งเป็นทัศนะที่ขัดแย้งกับพื้นฐานนิยม ทัศนะนี้คือสหพันธ์นิยม หรือในภาษาอังกฤษว่า coherentism แนวคิดหลักของทัศนะนี้ก็มียุทธศาสตร์ว่า การให้หลักการแก่ความรู้นั้นไม่สามารถหาอะไรมาเป็นพื้นฐานเพื่อใช้ในการยืนยันความเชื่ออื่น ๆ ได้ โดยที่ตัวพื้นฐานนั้นถือว่าประจักษ์ชัดอยู่ในตัวและไม่จำเป็นต้องมีความเชื่ออื่นใดมาเป็นรากฐานให้แก่ตัวเอง ทัศนะนี้ถือว่าการให้หลักการแก่ความรู้อยู่ที่ความสอดคล้องกันของความเชื่อทั้งหลายที่มีความสัมพันธ์กันแบบหนึ่ง และความเชื่อที่ได้รับหลักการก็คือความเชื่อที่มีที่อยู่ที่แน่นอนอยู่ในระบบความเชื่อหนึ่งที่สอดคล้องกัน การที่ความเชื่อในระบบจะสอดคล้องกันอย่างไรเป็นเรื่องสำคัญในทัศนะแนวนี้ และนักปรัชญาที่เสนอทัศนะทำนองนี้ก็มีความคิดเห็นเกี่ยวกับความสอดคล้องไปต่าง ๆ กัน แต่อย่างไรก็ตาม นักปรัชญาที่เชื่อต่อทัศนะแบบสหพันธ์นิยมนี้จะเห็นตรงกันว่า กลุ่มความเชื่อที่สอดคล้องกันนั้นจะต้องไม่มีความเชื่อคู่ใดในกลุ่มที่ขัดแย้งกันเชิงตรรก นั่นคือความเชื่อในระบบจะต้องไม่มีอะไรที่เป็นจริงและเป็นเท็จด้วยกัน หรือพร้อม ๆ กัน แต่การที่ความเชื่อในระบบไม่ขัดแย้งกันเชิงตรรกนั้นอาจจะยังไม่เพียงพอต่อความสอดคล้องในทัศนะของนักปรัชญาบางคน ทั้งนี้ก็เพราะว่าความเชื่อบางคู่อาจจะไม่ขัดแย้งกัน แต่ไม่มีความสัมพันธ์กันเลยก็ได้ หรือเป็นอิสระเชิงตรรกต่อกัน ซึ่งหมายความว่าความเชื่อคู่นี้ไม่เกี่ยวข้องกันเลย เหมือนกับเป็นคนละภาษา ตามทัศนะบางทัศนะการที่ความเชื่อไม่เกี่ยวข้องกันเช่นนี้ไม่เป็นที่ลักษณะของความสอดคล้อง แต่บางทัศนะก็เสนอว่าเป็นได้ นี่เป็นความขัดแย้งระหว่างชาวสหพันธ์นิยมด้วยกันเกี่ยวกับเรื่องความหมายของการที่กลุ่มความเชื่อสอดคล้องกัน ซึ่งเราจะพูดถึงในรายละเอียดต่อไป

ทัศนะแบบสหนัยนิยมนี้อาจมีผู้คิดว่าเป็นทัศนะแบบเหตุผลนิยม เนื่องจากว่าการให้หลักการตามทัศนะนี้อ้างอิงแต่เพียงความเชื่อล้วน ๆ ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อด้วยกันนั้นน่าจะเป็นความสัมพันธ์เชิงตรรก ซึ่งทำให้ดูเหมือนว่าทัศนะนี้เป็นเหตุผลนิยม เนื่องจากไม่มีการแสดงความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อกับข้อมูลผัสสะ อันที่จริงชาวสหนัยนิยมที่เป็นเหตุผลนิยมด้วยก็มีอยู่ แต่ก็มีชาวสหนัยนิยมอีกจำนวนหนึ่งที่ไม่เป็นเช่นนั้น ทั้งนี้ก็เพราะว่าเหตุผลนิยมกับสหนัยนิยมไม่ใช่ทัศนะที่มีความสัมพันธ์กันในเชิงตรรกคน ๆ หนึ่งอาจเชื่อถือสหนัยนิยมแต่ไม่เชื่อถือเหตุผลนิยมก็ได้ หรือในทางกลับกัน เหตุผลนิยมคือทัศนะที่ถือว่าเหตุผลหรือความคิดของมนุษย์เพียงพอในการให้หลักการแก่ความเชื่อของมนุษย์ นั่นคือหลักการของตรรกวิทยาเป็นหลักการสูงสุดของความรู้ แต่เนื่องจากหลักของตรรกวิทยาต้องตั้งต้นที่ข้อความที่ประจักษ์ชัดว่าเป็นความจริง ตัวข้อความนี้เองที่ทำหน้าที่เป็น *พื้นฐาน* ของการหาความรู้ ในกรณีนี้เหตุผลนิยมก็เป็นเพียงพื้นฐานนิยมแขนงหนึ่งอย่างที่ได้อภิปรายกันมาแล้ว นอกจากนี้ชาวสหนัยนิยมก็ยังสามารถรับเอาข้อมูลผัสสะมาเป็นข้อมูลในการให้หลักการแก่ความรู้ก็ได้ เช่นการเสนอว่าความรู้เชิงประสบการณ์มีหลักการก็เพราะว่าความเชื่ออย่างเช่น “หนังสือเล่มนี้สีแดง” เป็นที่น่าเชื่อถือก็เพราะว่า จากข้อมูลที่ไดมานี้ทำให้สรุปได้ว่าความเชื่อนี้สอดคล้องกับความเชื่ออื่น ๆ ในระบบเดียวกัน เช่นความเชื่อว่า “หนังสือเล่มนี้สีคล้าย ๆ กับสีของคู่มือปรัชญา” และ “คู่มือปรัชญาสีแดง”⁹¹ ชาวสหนัยนิยมที่ยอมรับบทบาทอันจำเป็นของข้อมูลผัสสะจะเสนอว่าความเชื่อสองประการหลังนี้จำเป็นต่อการที่ความเชื่อประการแรกน่าเชื่อถือ ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าโดยทั่วไปสหนัยนิยมจะปฏิเสธแนวคิดที่ว่าเพียงแต่ข้อมูลผัสสะเท่านั้นก็สามารถให้หลักการแก่ความเชื่อได้ แต่อย่างไรก็ดีการที่ความเชื่อเช่น “หนังสือเล่มนี้สีแดง” ก็ได้มีหลักการเพียงเพราะว่าความเชื่อนี้สอดคล้องกับความเชื่ออื่น ๆ เท่านั้น การที่ผู้เชื่อแน่ใจได้ว่าความเชื่อนี้สอดคล้องกับความเชื่ออื่นจริงก็ต้องอาศัยประสบการณ์ด้วย แต่ประเด็นในที่นี้ก็คือต้องอาศัยประสบการณ์ด้วย ดังนั้นจึงเห็นได้ว่าสหนัยนิยมไม่จำเป็นต้องเป็นเหตุผลนิยมเสมอไป

ในบทนี้ ผมจะพยายามแสดงให้เห็นว่า สหนัยนิยมบางแบบอาจเป็นทัศนะที่ถูกต้อง ซึ่งได้แก่แบบที่ผมจะเรียกว่า ‘สหนัยนิยมภายนอกแบบอ่อน’ ประเด็นที่ตรงการจะเสนอก็คือว่า ถ้าจะมีทัศนะเกี่ยวกับการให้หลักการใดที่ถูกต้อง ทัศนะนั้นก็คือสหนัยนิยมภายนอกแบบอ่อน แต่ทั้งนี้ทัศนะดังกล่าวนี้แต่เพียงประการเดียวก็ยังไม่เพียงพอ เพราะว่าการทำความเข้าใจการให้หลักการแก่ความเชื่อที่ถูกต้องนั้น จำเป็นต้องอิงอาศัย

⁹¹ตามทัศนะของสหนัยนิยม ความเชื่อสองประการนี้ก็ย่อมจำเป็นที่จะต้องอาศัยความเชื่ออื่น ๆ ต่อไปอีกเพื่อให้มีหลักการ ดังนั้นความเชื่อเช่น “คู่มือปรัชญาสีแดง” ก็ย่อมไม่น่าเชื่อถือในตัวเอง แต่ต้องอาศัยความเชื่ออื่นอีก เช่น “สีของคู่มือปรัชญาเหมือนกับสีของของจีนนี้ที่เราเคยเรียนรู้ว่าแดง” หรืออะไรทำนองนี้ ตามทัศนะของสหนัยนิยม ความเชื่อที่มีหลักการจะเป็นเช่นนั้นเพราะมีความสัมพันธ์บางอย่างกับความเชื่ออื่น ๆ เสมอ ดู Robert Audi, *Belief and Knowledge: An Introduction to Epistemology* (Belmont, CA: Wadsworth, 1988); John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*; Bruce Aune, *Knowledge of the External World* (London: Routledge, 1991).

การสำรวจว่าชุมชนที่ความเชื่อนั้นเกิดขึ้นนั้น ยึดถืออะไรเป็นเป้าหมายสูงสุด หมายความว่าชุมชนนั้นเห็นว่าจะอะไรเป็นสิ่งที่ดีที่สุดในที่สุดหรือมีคุณค่าที่สุดในที่สุดของชุมชนนั้น ความเชื่อที่มีหลักการก็จะต้องสอดคล้องกับสิ่งที่ถือว่ามีค่าที่สุดในเช่นกัน ประเด็นเรื่องทัศนคติดังกล่าวนี้เป็นอย่างไร ทำไมจึงเรียกว่าสมมติฐานนิยมภายนอก และทำไมจึงเป็นแบบอ่อนก็จะเป็นประเด็นสำคัญของหัวข้อนี้ ซึ่งนอกจากสองแบบนี้แล้ว ก็ยังมีสมมติฐานนิยมแบบอื่นๆอีกมากซึ่งก็จะพูดถึงเช่นเดียวกัน แต่อย่างไรก็ดีก่อนที่จะพูดถึงเรื่องเหล่านี้ได้ ก็จำเป็นต้องพูดถึงเรื่องสำคัญมากอีกเรื่องหนึ่ง ได้แก่การวิเคราะห์ความสัมพันธ์เชิงสหนัย ผมได้กล่าวไว้แล้วว่าความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อต่างๆในกลุ่มหรือระบบที่สัมพันธ์กันจนเป็นระบบที่เป็นสหนัยนั้น เป็นประเด็นสำคัญที่จะทำให้ทัศนคติทั้งหมดนี้ชัดเจนมากยิ่งขึ้น และถ้าไม่สามารถให้ความกระจ่างได้ว่าความสัมพันธ์เชิงสหนัยเป็นอย่างไร แนวทางใด ๆก็ตามที่มุ่งเสนอว่าสมมติฐานนิยมเป็นทัศนะที่ถูกต้องก็จะต้องไม่มีรากฐานเพียงพอแต่ประการใด

ความสัมพันธ์เชิงสหนัย

การเสนอว่าความสัมพันธ์เชิงสหนัยเป็นอย่างไรโดยละเอียดนั้นเป็นงานที่ยาก เพราะว่าการวิเคราะห์มโนทัศน์ด้านนี้ด้วยตรรกวิทยาหรือการอ้างเหตุผลที่เป็นแบบแผนอย่างเดียวนั้น ไม่สามารถครอบคลุมมโนทัศน์เกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงสหนัยนี้ได้ ด้วยเหตุนี้ความสัมพันธ์เชิงสหนัยจึงอยู่ในฐานะมโนทัศน์ที่ต้องเข้าใจจากการใช้มโนทัศน์นี้ในสถานการณ์ต่างๆ และเราไม่สามารถให้คำนิยามที่แน่ชัดตายตัวได้ ความพยายามในการนิยามอย่างแน่ชัดตายตัว ปรากฏในรูปของการให้เงื่อนไขที่ทั้งจำเป็นและเพียงพอแก่มโนทัศน์หรือคำที่ต้องนิยาม เช่นนิยามรูปสามเหลี่ยมว่า “รูปทรงที่ประกอบด้วยเส้นตรงสามเส้นมาปิดล้อมพื้นที่จำนวนหนึ่ง” นิยามดังกล่าวนี้ใช้ได้กับมโนทัศน์ที่เกิดจากการกำหนดขึ้น หรือที่เป็นมโนทัศน์แบบแผนเช่นในเรขาคณิตหรือคณิตศาสตร์ แต่มโนทัศน์ต่างๆในชีวิตประจำวันนั้นน้อยนักที่จะมีลักษณะเช่นนี้ มโนทัศน์ส่วนใหญ่ในชีวิตประจำวัน เช่น ‘โต๊ะ’ หรือ ‘เก้าอี้’ ดูจะหาคำนิยามที่เป็นเงื่อนไขจำเป็นและเพียงพอไม่ได้ เพราะโต๊ะหรือเก้าอี้มีรูปร่างแตกต่างกันมากมายและถูกนำมาใช้งานต่างๆกันมากมาย จนคำนิยามที่แน่นอนตายตัวดูจะเป็นไปไม่ได้ มโนทัศน์เหล่านี้มีลักษณะตามที่วิตเกินสไตน์กล่าวไว้ คือสิ่งต่างๆที่เป็นสมาชิกของมโนทัศน์เหล่านี้มีลักษณะเหมือนกันเป็นกลุ่ม เช่นเดียวกับสมาชิกในครอบครัวที่คนหนึ่งเหมือนกับอีกคนหนึ่งในแง่หนึ่ง แต่เหมือนกับอีกคนในอีกแง่หนึ่ง ซึ่งวิตเกินสไตน์เรียกลักษณะเช่นนี้ว่า ‘การเหมือนกันภายในครอบครัว’ หรือ family resemblance⁹² มโนทัศน์เกือบทั้งหมดในชีวิตประจำวันมีลักษณะเช่นนี้ทั้งสิ้น ประเด็นหลักอยู่ที่ว่ามโนทัศน์หรือคำเหล่านี้ถูกใช้อย่างไรในการใช้ภาษา ไม่ใช่ว่ามีคำนิยามที่แน่ชัดตายตัวอยู่ก่อนแล้ว การที่มีคำ

⁹² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe transl. (New York: Macmillan, 1958): §67, 77, 108, 164.

นิยามอยู่ก่อนหมายความเพียงแค่ว่าคำที่ถูกลนิยามไว้เช่นนั้นเป็นคำที่สร้างขึ้น และมีบทบาทในการใช้ที่ตายตัวแน่นอนในบริบทที่กำหนดไว้ก่อนอย่างเป็นแบบแผนเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอที่ว่ามโนทัศน์ว่าด้วยความสัมพันธ์เชิงสหนัยเป็นมโนทัศน์ที่นิยามไม่ได้ ดังที่กล่าวมา ดูจะไม่ค่อยมีน้ำหนักเท่าใด ทั้งนี้เพราะว่ามโนทัศน์นี้ไม่ใช่มโนทัศน์ที่ใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวันเช่น 'โต' หรือ 'แก้วน้ำ' มโนทัศน์อย่างหลังนี้เป็นมโนทัศน์พื้นฐานในแง่ที่ว่าเราใช้คำต่าง ๆ เหล่านี้กันอยู่เป็นประจำ ในขณะที่มโนทัศน์เช่น 'สหนัย' นั้นเป็นมโนทัศน์ที่ดูเหมือนว่าต้องเรียนรู้อย่างเป็นทางการจึงจะเข้าใจได้ว่าเป็นอย่างไร แต่ถ้าเราสังเกตให้ดีจะพบว่ามโนทัศน์ 'สหนัย' นั้นแท้จริงมีรากฐานมาจากคำพูดที่เราใช้อยู่ตามปกติธรรมดาเช่นกัน มโนทัศน์ที่ว่านี้ก็ได้แก่มโนทัศน์อย่างเช่น 'เข้ากันได้' หรือ 'สอดคล้องกัน' หรืออะไรทำนองเดียวกันนี้ ในชีวิตประจำวันเราคงเคยมีประสบการณ์ที่ต้องตัดสินใจสองข้อขึ้นไปว่าเข้ากันได้หรือไม่ หรือสอดคล้องกันหรือไม่ จุดประสงค์ก็เพื่อดูว่าข้อความใดที่เราควรเชื่อ ตัวอย่างเช่นข้อความที่ว่า "รัฐบาลชุดนี้ไร้ประสิทธิภาพ" กับ "รัฐบาลชุดนี้ทำงานได้ดี" จะเห็นได้ว่าข้อความสองข้อนี้ดูจะไปด้วยกันไม่ได้ ทั้งนี้เหตุผลหนึ่งก็เพราะว่าเราไม่น่าจะรับได้ว่าข้อความทั้งสองนี้เป็นจริงทั้งคู่ได้ นั่นคือเราพบว่าข้อความสองข้อนี้ 'ไม่เข้ากัน' หรือ 'ไม่สอดคล้องกัน' เหตุผลเบื้องแรกก็เพราะว่าข้อความสองข้อนี้มีเนื้อหาขัดแย้งกันเอง ตัวอย่างนี้เป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดมากๆ แต่ตัวอย่างในชีวิตจริงนั้นไม่ง่ายอย่างนี้ เราพบว่าในบางกรณีเราอาจประสบปัญหาว่าเครื่องเรือนแปลกๆ ที่พบอยู่ข้างหนานี้เป็นเก้าอี้หรือไม่ หรือเป็นอย่างอื่น ทั้งนี้ก็เพราะว่าเครื่องเรือนที่เราสงสัยอยู่นี้มีลักษณะที่แตกต่างจากตัวอย่างหลัก มากพอที่เราจะสงสัยได้ 'ตัวอย่างหลัก' ในที่นี้หมายถึงตัวอย่างที่เป็นหลักในการตัดสินใจว่าสิ่งใดเป็นสมาชิกของมโนทัศน์ใด (ซึ่งเราได้พูดกันไปบ้างในหัวข้อที่แล้ว) ดังนั้นตัวอย่างหลักของเก้าอี้ย่อมได้แก่ภาพของเก้าอี้ตัวหนึ่งในใจของคนทั่วไป ซึ่งน่าจะไม่ว่าต่างจากภาพนี้ 3 เท่าใดนัก ตัวอย่างหลักนี้เปรียบได้กับสิ่งที่นักจิตวิทยาอิลเลียนอร์ รอสเรียกว่า prototype⁹³ ซึ่งหมายความว่าถึงภาพในใจที่คนทั่วไปมีเกี่ยวกับสิ่งพื้นฐานต่างๆ เช่นนก ซึ่งคนทั่วไปจะวาดภาพในใจว่านกที่

⁹³ ทฤษฎี Prototype ของรอสปรากฏใน C. B. Mervis and E. Rosch, "Categorization of Natural Objects" *Annual Review of Psychology* (32:1981): 89-115; E. Rosch, "Human Categorization" ใน N. Warren, ed. *Advances in Cross-cultural Psychology*, vol. 1 (London: Academic Press); "Principles of Categorization" ใน E. Rosch and B. B. Lloyd, eds. *Cognition and Categorization* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1978) (แนวความคิดและสรุปการทดลองของรอส สรุปไว้ใน Howard Gardner, *The Mind's New Science* (New York: Basic Books, 1985)) ความแตกต่างระหว่าง prototype กับ paradigmatic sample ของพัทธมน์จึงอยู่ที่ว่าทฤษฎีของรอสเป็นทฤษฎีทางจิตวิทยาที่มุ่งหาว่ามนุษย์มีความคิดเกี่ยวกับคำพื้นฐานต่างๆอย่างไร แต่ตัวอย่างหลักหรือ paradigmatic example ของพัทธมน์นี้ไม่เกี่ยวข้องกับจิตวิทยา หากเป็นตัวอย่างของสิ่งๆหนึ่งที่ถือได้ว่าเป็นข้อความหมายของสิ่งๆนั้น ดังนั้นตัวอย่างหลักของ 'นก' ในความคิดแบบของพัทธมน์ก็ย่อมเป็นนกตัวหนึ่งที่เป็นหลักที่จะใช้เปรียบเทียบกับชีวิตอื่นใดว่าเป็นนกหรือไม่ เช่นเดียวกับทองบริสุทธิ์เป็นตัวอย่างหลักของทอง ตัวอย่างหลักดังกล่าวนี้ไม่ใช่ภาพในใจของใครผู้ใดตามแนวคิดของรอส

เป็นเหมือนกับแบบแผนจะมีลักษณะคล้ายๆกันกระจอก แต่ไม่คล้ายกับนกแปลกๆเช่นนกอีมูหรือนกกระจอกเทศเป็นต้น ในทำนองเดียวกัน อาจมีบางกรณีที่เราสงสัยว่าข้อความสองข้อขึ้นไปเข้ากันได้หรือไม่ที่เราสงสัยก็เพราะว่า ข้อความสองข้อที่สงสัยนี้มีลักษณะแตกต่างจากตัวอย่างแท้ๆของข้อความที่เข้ากันได้หรือไม่ได้อย่างชัดเจนจนข้อสงสัยเกิดขึ้น ประเด็นก็คือว่ากรณีเช่นนี้เกิดขึ้นเป็นปกติธรรมดา ซึ่งเป็นเหตุผลที่ว่าทำไมมโนทัศน์เช่น ‘แก้วน้ำ’ ‘เก้าอี้’ หรือที่ผมเสนอในเวลานี้คือ ‘เข้ากันได้’ หรือ ‘สอดคล้องกัน’ จึงเป็นมโนทัศน์ที่นิยามไม่ได้ ซึ่งก็เป็นเพราะว่าเก้าอี้ตัวหนึ่ง หรือแก้วน้ำใบหนึ่งไม่จำเป็นต้องเหมือนกับตัวอย่างแท้ๆของเก้าอี้หรือแก้วน้ำทุกประการ และไม่มีลักษณะใดที่เป็นลักษณะเฉพาะที่เก้าอี้ทุกตัวต้องมีร่วมกัน

ในหัวข้อที่แล้ว ผมได้พยายามแสดงให้เห็นว่าแนวคิดเรื่องประเภทตามธรรมชาตินั้น เป็นแนวคิดที่มีปัญหา ในทำนองเดียวกันการอ้างอิงแต่เพียงตัวอย่างหลักเท่านั้นก็ไม่สามารถเป็นตัวกำหนดความหมายของถ้อยคำได้ เพราะต้องอาศัยการใช้คำๆนั้นตามความเป็นจริง ด้วยเหตุนี้ ข้อเสนอของผมในหัวข้อนี้ก็คือน่าเนื่องจากเราไม่สามารถแน่ใจได้ว่า “ตัวอย่างหลัก” ของการที่ข้อความชุดหนึ่ง ‘เข้ากันได้’ หรือ ‘สอดคล้องกัน’ เป็นตัวอย่างที่กำหนดความเข้ากันได้หรือความสอดคล้องกันในกรณีอื่นๆ และเนื่องจากการมองหาความสัมพันธ์ระหว่างตัวอย่างอื่นๆกับตัวอย่างหลักมีปัญหามากกว่าจะหาตรงไหน และหาอย่างไร ดังนั้นการพยายามทำความเข้าใจธรรมชาติของการเข้ากันได้ หรือการสอดคล้องกันของชุดข้อความ หรือชุดของความเชื่อจึงจำเป็นต้องมองไปที่การใช้คำประเภทนี้ในชีวิตประจำวัน และพิจารณาเป็นกรณีๆไป เช่นเดียวกับการตัดสินว่าอะไรเป็นหรือไม่เป็นเก้าอี้ไม่สามารถอาศัยคำนิยามที่เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอได้ แต่ต้องดูเป็นกรณีๆไปว่าเครื่องเรือนหรือแม้แต่สิ่งของชิ้นนี้เป็นเก้าอี้หรือไม่

เราได้พอมองเห็นกันบ้างแล้วว่า ข้อความหรือความเชื่อที่จะเข้ากันได้ นั้น อย่างน้อยต้องเป็นจริงพร้อมกันได้ และความเชื่อใดที่เนื้อหาของมันไม่สามารถเป็นจริงพร้อมกับความเชื่ออีกข้อหนึ่งนั้นไม่สามารถอยู่ในระบบของความเชื่อที่เข้ากันได้หรือสอดคล้องกันได้ ประเด็นนี้เป็นเงื่อนไขจำเป็นของลักษณะของความเชื่อที่จะมาสัมพันธ์กันในระบบสหสัมพันธ์ของความเชื่อได้ กล่าวโดยสรุปก็คือว่า ในระบบสหสัมพันธ์ของความเชื่อ ความเชื่อที่เป็นสมาชิกของระบบจะต้องไม่มีคู่ใดที่เป็นประพจน์ที่เป็นนิเสธซึ่งกันและกัน เช่น A กับ $\sim A$ ใดๆก็ตามก็ยังไม่เพียงพอ เพราะว่าถ้าประเด็นเรื่องความขัดแย้งเชิงตรรกเป็นเงื่อนไขเพียงพอประการเดียวของระบบที่สัมพันธ์กับแบบสหสัมพันธ์แล้ว ระบบนั้นก็กว้างใหญ่ไพศาลมากจนไม่มีประโยชน์อะไรที่จะใช้ระบบนี้แก้ปัญหาทางญาณวิทยา ที่เป็นเช่นนี้ก็เนื่องจากว่าความเชื่อใดๆหรือข้อความใด ๆจะอยู่ในระบบความเชื่อแบบสหสัมพันธ์ทั้งสิ้นเพียงแค่มันมีนิเสธของความเชื่อใด ๆในระบบเป็นสมาชิกของระบบด้วยเท่านั้น ดังนั้นก็เป็นไปได้ว่าจะมีระบบที่ใหญ่ที่สุดสองระบบซึ่งรวมรวมเอาความเชื่อทั้งหมดเอาไว้ โดยที่ระบบใหญ่ทั้งสองนี้เป็นนิเสธซึ่งกันและกันเพราะว่าสมาชิกแต่ละตัวของแต่ละระบบมี “คู่” ของมันเองซึ่งเป็นนิเสธของตัวเองนั่นเอง

ปัญหาสำคัญในตอนนี้ก็คือน่าจะถ้าการไม่ขัดแย้งเชิงตรรกเป็นเพียงเงื่อนไขที่จำเป็นเท่านั้น เราจะทำอย่างไร ข้อเสนออีกก็คือน่าจะว่าเราไม่สามารถหาเงื่อนไขที่เพียงพอได้ และอันที่จริงก็ไม่ควรมองหาดังแต่ต้น แทนที่

เราจะมองหาเช่นนั้นผมเสนอว่า เราควรจะพิจารณาการใช้คำเช่น ‘เข้ากันได้’ หรือ ‘สอดคล้อง’ เพื่อดูว่าเราจะเข้าใจความสัมพันธ์เชิงสหนัยได้มากขึ้นเพียงใด

เนื่องจากเราไม่สามารถหาเงื่อนไขที่เพียงพอได้ ข้อเสนอใดที่เสนอมานี้เพื่ออธิบายความสัมพันธ์เชิงสหนัยจึงไม่สมบูรณ์ ซึ่งไม่ใช่เรื่องน่าตกใจแต่ประการใด เหตุผลประการหนึ่งที่มีผู้ยกมาอ้างเพื่อบอกว่าการเชื่อข้อหนึ่งสอดคล้องกับชุดความเชื่อชุดหนึ่งที่สัมพันธ์กันแบบสหนัยก็คือว่า ความเชื่อใหม่นั้นจะต้องอยู่ใน “ภาษา” เดียวกันกับความเชื่ออื่นๆในระบบ แต่ถ้าเมื่อเราถือว่าความเชื่อหรือข้อความใด ๆ ในภาษาต่าง ๆ สามารถแปลกลับไปกลับมากันได้ การบอกว่าความเชื่อในระบบต้องอยู่ในภาษาเดียวกันจึงต้องเป็นเช่นนั้นอยู่แล้ว อย่างไรก็ตาม “ภาษา” ในที่นี้อาจหมายถึงภาษาของระบบความคิดระบบใดระบบหนึ่ง เช่นระบบความคิดของชาวจีนที่มีความเชื่อเรื่องขงจื้อหรือฮินหยาง เมื่อเป็นเช่นนั้นการเข้ากันได้ก็อยู่ที่การที่ความเชื่อข้อหนึ่ง เช่น “ทำเลนี้ถูกหลักขงจื้อ” ตรงตามหลักการต่างๆในระบบความคิดของจีน ซึ่งย่อมประกอบด้วยความเชื่อต่างๆมากมาย เช่นกลุ่มความเชื่อเกี่ยวกับที่มาหรือจุดประสงค์ของขงจื้อ และที่เกี่ยวกับลักษณะต่างๆของทำเลที่ถูกหลักขงจื้อ ในที่นี้การเข้ากันได้หรือการสอดคล้องกันของความเชื่อนี้กับระบบความคิดของจีนก็อยู่ที่ว่า ความเชื่อนี้ (เช่น “ทำเลนี้ถูกหลักขงจื้อ”) เป็นส่วนหนึ่งของระบบความคิดของจีน ความเชื่อนี้ตั้งอยู่บนรากฐานเดียวกัน และอยู่ในภาษาเดียวกันกับระบบความคิด และเป็นตัวอย่างที่ติ่มาก่อนหนึ่งของความสัมพันธ์เชิงสหนัย

แนวคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงสหนัยในย่อหน้าข้างต้นอาจมีผู้แย้งว่า ถ้าเป็นเช่นนั้นจริง ชาวสหนัยนิยมจะมีหลักการอะไรมาแบ่งแยกระบบความคิดหรือความเชื่อที่ “ใช้ได้” กับ “ใช้ไม่ได้” ถ้าระบบความคิดของจีนใช้ไม่ได้เพราะขัดแย้งกับระบบความคิดของคนสมัยใหม่ ชาวสหนัยนิยมจะทำอย่างไร อันที่จริงปัญหานี้เป็นปัญหาเกี่ยวกับลักษณะธรรมชาติของการให้หลักการในทฤษฎีสหนัยนิยม ซึ่งผมจะอภิปรายต่อไปข้างหน้า แต่คำตอบสั้น ๆ สำหรับช่วงนี้ก็อาจจะได้ว่า ถ้ามีระบบสองระบบที่ขัดแย้งกัน การหาหลักการที่ถูกต้องคงจะต้องผ่านกระบวนการที่ทำให้ทั้งสองระบบนั้นเป็นระบบเดียวกันให้ได้เสียก่อน กระบวนการนั้นก็อาจอาศัยการแปลและการเข้าใจข้ามระบบเป็นสำคัญ แต่อย่างไรก็ตามไม่ว่าการแปลข้ามระบบจะเป็นได้หรือไม่ได้ ประเด็นเกี่ยวกับธรรมชาติของความสัมพันธ์เชิงสหนัยก็เป็นเช่นเดิม เพียงแต่ว่าความสัมพันธ์นั้นรวมไปถึงระบบต่างระบบกันด้วย หรือจะมีความหมายเพียงในระบบใดระบบหนึ่งเท่านั้น

ลอว์เรนซ์ บองจัวร์ ได้เสนอความคิดไว้ว่า ความสัมพันธ์เชิงสหนัยอย่างน้อยน่าจะประกอบด้วยองค์ประกอบดังนี้ ได้แก่ (1) การไม่ขัดแย้งกันเชิงตรรก (2) การที่ความเชื่อแต่ละหน่วยในระบบสามารถเป็นข้ออ้างข้อสรุปกันเชิงตรรกได้ (3) ความสัมพันธ์เชิงอธิบายมีส่วนสำคัญในความสัมพันธ์เชิงสหนัย และ (4) ความสอดคล้องกันของระบบสามารถเพิ่มขึ้นได้โดยการเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์⁹⁴ ประเด็นแรกคือการไม่

⁹⁴ Lawrence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1985), หน้า 95.

ขัดแย้งกันเชิงตรรกเป็นสิ่งที่เราพูดกันไปแล้ว ประเด็นที่สองเกี่ยวกับกาที่ความเชื่อแต่ละหน่วยในระบบนั้น มีความสัมพันธ์เชิงตรรกต่อกัน ในแง่ที่ว่าความเชื่อหนึ่งเป็นข้อสรุปของความเชื่ออื่น ๆ บางหน่วยหรือทุกหน่วยในระบบ และความเชื่อใด ๆ ในระบบก็เป็นข้ออ้างของความเชื่ออื่น ๆ ด้วย อันที่จริงเงื่อนไขข้อนี้เป็นเงื่อนไขที่เข้มงวดมาก เพราะถ้าระบบใดตรงกับเงื่อนไขนี้ก็หมายความว่า ความเชื่อทุกหน่วยในระบบนั้นมีความสัมพันธ์กันเชิงตรรกหมดสิ้น ปัญหาประการแรกที่ฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยกับสหัชนิยมยกมาโจมตีก็คือ ถ้าความเชื่อทุกหน่วยเป็นทั้งข้ออ้างและข้อสรุปของความเชื่ออื่น ๆ ในระบบ ก็จะทำให้เห็นว่าในระบบนั้นไม่มีความเชื่อใดเป็นข้ออ้างที่แท้จริงที่ไม่เป็นข้อสรุปของความเชื่ออื่น ๆ และก็ยังยอมแสดงว่าระบบที่มีลักษณะเช่นนี้เป็นระบบที่คล้ายกับงูกินหาง และการที่ความเชื่อหนึ่งในระบบมีหลักการก็หมายความว่า ทั้งระบบมีหลักการแต่ก็อาจเป็นไปได้เสมอที่ทั้งระบบจะเป็นเท็จ ประเด็นนี้เป็นประเด็นที่ทัศนะแบบสหัชนิยมถูกวิพากษ์วิจารณ์มาก แต่เราจะดูกันต่อไปว่าคำวิพากษ์วิจารณ์เหล่านี้สมเหตุสมผลหรือไม่ อันที่จริงความเชื่อที่สัมพันธ์กันภายในระบบไม่จำเป็นต้องสัมพันธ์กันแนบแน่นมากขนาดเป็นความสัมพันธ์เชิงตรรก แต่เราพบว่าในการใช้คำเช่น ‘เข้ากันได้’ หรือ ‘สอดคล้องกัน’ ในชีวิตทั่วไปนั้น เราไม่ได้หมายความว่าความเชื่อที่เข้ากันได้หรือสอดคล้องกันนั้นจะต้องมีความสัมพันธ์เชิงตรรกต่อกัน ความเชื่อที่เข้ากันได้อาจเป็นอิสระเชิงตรรกต่อกันก็ได้ เช่นความเชื่อว่าหนังสือบนโต๊ะที่ผมทำงานอยู่ไม่มีสิบสามเล่ม กับความเชื่อว่าจะมีอากาศอบอุ่น จะเห็นได้ว่าความเชื่อประการหลังไม่จำเป็นต้องเป็นจริงถ้าความเชื่อประการแรกเป็นจริง หรือในทางกลับกัน ถ้าเป็นจริงที่ว่าความเชื่อที่มีหลักการจำต้องมีความสัมพันธ์เชิงตรรกกับความเชื่ออื่น ๆ ในระบบความเชื่อ ซึ่งอาจมีเพียงระบบเดียว ก็จะไม่แปลกที่โลกแห่งนี้ถูกควบคุมอย่างหนาแน่นรัดกุมด้วยกลไกทางตรรกะ เปรียบเสมือนว่าเหตุผลหรือตรรกะนั้นเองคือตัวความเป็นจริง ซึ่งทัศนะเช่นนี้ยอมรับได้ยากว่าสามารถเป็นจริงได้ เพราะเราไม่แน่ใจว่าเราจะทำความเข้าใจทัศนะเช่นนี้ได้อย่างไร และเราย่อมเกิดปัญหาว่า เพราะเหตุใดโลกหรือความเป็นจริงจึงดูเหมือนว่าจะประกอบขึ้นด้วยความเป็นเหตุเป็นผลเช่นนี้

เงื่อนไขประการที่สามของบองซูร์ได้แก่ความสัมพันธ์เชิงอธิบาย ของซูร์อธิบายว่าความสัมพันธ์นี้คือความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นเมื่อมีข้อความหนึ่งเป็นข้อความที่ถูกอธิบาย โดยมีข้อความอื่น ๆ ในระบบทำหน้าที่อธิบายระบบที่มีความสัมพันธ์แบบสหัชนิยมมาก เป็นระบบที่สามารถอธิบายปรากฏการณ์ หรือความเชื่อใดในระบบได้หมดสิ้นหรือได้มากกว่าระบบที่มีความสัมพันธ์น้อยกว่า การอธิบายในที่นี้คือการอธิบายทางวิทยาศาสตร์ เช่นการอธิบายว่าคนเป็นหวัดเพราะเชื้อไวรัส บองซูร์ถือว่าระบบใดที่มีปรากฏการณ์ที่ผิดปกติที่ไม่สามารถอธิบายได้อยู่บ่อย ระบบนั้นก็จะเป็นสหัชนิยมมากกว่าระบบที่มีปรากฏการณ์ผิดปกติน้อยกว่า ปรากฏการณ์ผิดปกติก็คือปรากฏการณ์ที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยระบบที่มีอยู่ เช่นการปรากฏตัวของผีอย่างเป็นทางการ (ถ้าเกิดขึ้นจริง) จะอธิบายไม่ได้ด้วยวิทยาศาสตร์ หรือถ้าเกิดเหตุการณ์ที่ขัดแย้งกับกฎของวิทยาศาสตร์ ก็เป็นธรรมดาที่วิทยาศาสตร์จะไม่มีคำอธิบายปรากฏการณ์นั้น เหตุการณ์เหล่านี้ทำให้วิทยาศาสตร์ต้องปรับเปลี่ยนตัวเอง เพราะจุดมุ่งหมายของวิทยาศาสตร์ประการหนึ่งอยู่ที่ว่า ปรากฏการณ์ต้องอธิบายได้ด้วยวิทยาศาสตร์

ทั้งหมด เมื่อเป็นเช่นนี้ ระบบความเชื่อที่มีความผูกพันกันด้วยการอธิบายเชิงวิทยาศาสตร์เช่นนี้ ในสายตาของบองซูร์จึงเป็นระบบที่มีหลักการและมีสถานะทางญาณวิทยาสูงกว่าระบบที่ผูกพันในแง่ดังกล่าวน้อยกว่า

แต่ความสัมพันธ์ในเชิงอธิบาย ในแง่ของการทำให้เกิดความสัมพันธ์กันแบบสหพันธ์นี้ก็เชื่อว่าจะไม่มีปัญหาไปทั้งหมด การอธิบายเป็นกิจกรรมที่เกิดขึ้นเมื่อมีปัญหาเกิดขึ้น นั่นคือคำอธิบายจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมีปัญหาหรือคำถามที่ต้องการคำอธิบาย ด้วยเหตุนี้ถ้าระบบหนึ่งมีลักษณะที่ไม่มีข้อสงสัยอะไรมาก หรือผู้คนที่มีความเชื่ออยู่ในระบบที่ไม่สงสัยในสิ่งต่างๆ มากนัก ก็อาจไม่ต้องการคำอธิบายต่างๆ มาก ซึ่งถ้าระบบนี้มีคำอธิบายน้อยก็มิได้หมายความว่าระบบนี้จะต้องมีความสัมพันธ์เชิงสหพันธ์น้อยตามไปด้วย อีกประการหนึ่งก็คือ คำอธิบายนั้นขึ้นอยู่กับคำถามหรือปัญหาที่เกิดขึ้น ซึ่งหมายความว่าธรรมชาติหรือเนื้อหาของปัญหานั้น เป็นตัวกำหนดธรรมชาติหรือลักษณะของคำอธิบายเอง ดังนั้นจึงอาจเป็นไปได้ว่าคำถามสองแบบต่อเหตุการณ์หรือปรากฏการณ์เดียวกันอาจนำมาซึ่งคำอธิบายคนละแบบ ตัวอย่างเช่นถ้ามีคำถามว่า มนุษย์ไม่ต้องการกลับมาเกิดอีกได้หรือไม่ คำถามเช่นนี้ก่อให้เกิดคำอธิบายอย่างหนึ่งหรือมากกว่าโดยที่คำอธิบายต่างๆ นี้ อาจไม่เป็นส่วนหนึ่งของวิทยาศาสตร์ก็ได้ หรือวิทยาศาสตร์เองอาจมีคำอธิบายของคนซึ่งอาจตรงหรือไม่ตรงกับของศาสนาใดศาสนาหนึ่ง ประเด็นก็คือว่า คำถามเช่นนี้ก่อให้เกิดคำอธิบายที่แตกต่างหลากหลาย และดูเหมือนว่าคำอธิบายชุดหนึ่งก็มีความเป็นสหพันธ์ในตัวเอง แต่ไม่จำเป็นต้องมีความสัมพันธ์แบบเดียวกันกับคำอธิบายชุดอื่นๆ เมื่อเป็นเช่นนี้ ความสัมพันธ์เชิงอธิบายก็เห็นได้ชัดว่าเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นประการหนึ่งของความสัมพันธ์เชิงสหพันธ์ ทั้งนี้ก็เพราะว่าระบบที่สามารถอธิบายตนเองได้ย่อมเข้ากันได้มากกว่าระบบที่อธิบายตนเองไม่ได้ดีเท่า แต่ความสัมพันธ์เชิงอธิบายก็ยังไม่ใช่เพียงพอ และที่สำคัญก็ยังคงอาศัยการกระทำของมนุษย์ผู้มีความเชื่อในระบบต่างๆ ที่ตั้งปัญหาและแสวงหาคำตอบ ความเชื่อในตัวของมันเองไม่สามารถอธิบายอะไรกันได้ ประเด็นนี้ดูเหมือนจะเป็นประเด็นปลีกย่อยที่ไม่สำคัญเท่าใดนัก แต่อันที่จริงมีความสำคัญไม่น้อย เพราะว่าถ้าการอธิบายเป็นกิจกรรมของผู้อธิบายแล้ว ก็หมายความว่าผู้อธิบายต้องมองปรากฏการณ์ที่จะอธิบายว่ามีปัญหาถึงต้องการคำอธิบาย ดังนั้นจึงดูเหมือนว่า ถ้าผู้ที่จะอธิบายมองไม่เห็นหรือไม่เห็นว่าเป็นปรากฏการณ์นั้นไม่จำเป็นต้องคำอธิบาย หรือมองแง่มุมอื่นของปรากฏการณ์ซึ่งยอมให้คำอธิบายในแนวอื่น สิ่งที่เกิดขึ้นก็คือว่า ความสัมพันธ์เชิงอธิบายไม่ใช่ความสัมพันธ์ที่มีอยู่เอง หรือเป็นเพียงความสัมพันธ์กันเองของความเชื่อ แต่ถูกกำหนดโดยการตั้งปัญหา หรือการมองเห็นว่าเป็นปัญหาของมนุษย์เอง

กล่าวโดยสรุป ความสัมพันธ์เชิงสหพันธ์ไม่ใช่ความสัมพันธ์แบบที่จะให้นิยามที่ถูกต้องตายตัวแน่นอนได้ แต่ถึงกระนั้นเราก็ยังพอจะเข้าใจลักษณะโดยทั่วไปของความสัมพันธ์ชนิดนี้โดยดูไปที่การใช้ภาษาในชีวิตทั่วไปเกี่ยวกับคำเช่น 'เข้ากันได้' หรือ 'สอดคล้องกัน' ดังนั้นในการค้นคว้าเกี่ยวกับการให้หลักการแบบสหพันธ์นิยม เราจะต้องทำความเข้าใจความหมายของคำว่า 'สหพันธ์' เป็นที่เข้าใจ ถึงแม้ว่านิยามที่ตายตัวแน่นอนไม่สามารถหามาได้ด้วยเหตุผลที่เสนอข้างต้น

สหพันธ์นิยมแบบต่าง ๆ

ตรงกันกับความเป็นจริงที่จะบรรยาย นั่นคือ ตามแต่ลักษณะของความสัมพันธ์ว่าเป็นรูปแบบใด และรูปแบบที่แตกต่างกันนี้ก็เป็นส่วนหนึ่งของความแตกต่างกันของแนวคิดทางปรัชญาด้วย ในหัวข้อนี้เราจะสำรวจดูว่าสหนิยมแบบต่าง ๆ นั้น มีอะไรบ้าง และพยายามหาว่าแบบใดบ้างที่น่าเชื่อถือ แนวคิดสหนิยมที่แตกต่างกันนี้สามารถแจกแจงได้เป็นคู่ ตามแต่หลักเกณฑ์ที่ใช้แบ่งดังนี้ คือ สหนิยมเชิงเส้นกับเชิงองค์รวม สหนิยมเชิงปฏิเสศกับเชิงยืนยัน สหนิยมแบบจัดกับแบบอ่อน และสหนิยมภายในกับภายนอก

สหนิยมเชิงเส้นตรงกับสหนิยมเชิงองค์รวม

สหนิยมเชิงเส้นตรง หรืออีกชื่อหนึ่งคือสหนิยมเชิงเดี่ยว คือทัศนคติที่ว่าความเชื่อที่เรามีความสัมพันธ์เชิงสหกันนั้น มีความสัมพันธ์แบบเชิงเส้น หมายความว่าความเชื่อหนึ่งหน่วยมีความสัมพันธ์กับความเชื่ออีกเพียงสองหน่วยเท่านั้น โดยสามารถเขียนแผนผังความสัมพันธ์แบบนี้ได้เป็นรูปเส้น โดยมีความเชื่อต่างๆ เปรียบเหมือนเป็นจุดอยู่บนเส้นนั้น เมื่อเป็นเช่นนี้ ความเชื่อที่มีหลักการก็จะได้รับหลักการนั้นจากสนับสนุนของความเชื่อเพียงหน่วยเดียวเท่านั้น และตัวความเชื่อนั้นเองก็ไปสนับสนุนความเชื่ออื่นอีกเพียงหนึ่งหน่วยเท่านั้นเช่นเดียวกัน ลักษณะของสหนิยมเชิงเส้นจึงประกอบด้วยลักษณะย่อยสองลักษณะที่แตกต่างกัน ประการแรกคือเส้นที่เชื่อมความเชื่อทั้งหลายเข้าด้วยกันนั้น เป็นเส้นตรงที่ปลายทั้งสองต่อออกไปเรื่อยๆ เส้นดังกล่าวนี้เป็นรูปจำลองของแนวคิดที่ว่าความเชื่อใด ๆ สามารถมีความเชื่อเพียงหน่วยเดียวมาสนับสนุนโดยตรง และความเชื่อที่มาสับสนุนนั้น ก็มีความเชื่ออีกเพียงหน่วยเดียวมาสนับสนุนอีก เป็นเช่นนี้เรื่อยไปไม่มีวันจบสิ้น ประการที่สองก็คือเส้นที่วนวกกลับเข้ามาเชื่อมกับตนเองในท้ายที่สุด ซึ่งหมายความว่าเส้นดังกล่าวนี้เป็นวงกลม ดังนั้นความเชื่อที่สัมพันธ์กันจึงอยู่ในสภาพที่ว่า เมื่อความเชื่อหนึ่งสนับสนุนความเชื่ออีกหน่วยหนึ่ง จะมีการสนับสนุนเช่นนี้เรื่อยไปจนกระทั่งความเชื่อที่ได้รับการสนับสนุนขั้นสุดท้ายกลับมาสนับสนุนความเชื่อแรกเริ่มนั่นเอง ลักษณะเช่นนี้จึงคล้ายๆ กับวงจูง

สหนิยมเชิงเส้นทั้งสองแบบนี้มีข้อบกพร่องอย่างฉกรรจ์ทั้งคู่ สหนิยมแบบเส้นตรงที่ปลายไม่มีวันจบสิ้นทำให้เกิดปัญหาขึ้นว่า การที่ความเชื่อหนึ่งมีหลักการสนับสนุนนั้น เป็นเพราะว่าได้รับการสนับสนุนจากความเชื่อจำนวนนับไม่ถ้วนได้อย่างไร เพราะตามสามัญสำนึกเราน่าจะรู้ว่าความเชื่อประการหนึ่งของเรามีหลักการนำเชื่อถือโดยที่ไม่จำเป็นต้องดึงเอาความเชื่อจำนวนนับไม่ถ้วนมาสนับสนุน และสหนิยมเชิงเส้นแบบวงกลมก็มีปัญหาว่าความเชื่อที่สนับสนุนความเชื่อหนึ่งนั้น กลับกลายเป็นท้ายที่สุดมาเป็นความเชื่อที่ถูกสนับสนุนโดยความเชื่อที่ตนสนับสนุนอยู่ได้อย่างไร สหนิยมเชิงเส้นทั้งสองแบบนี้ต่างก็ประสบปัญหาสำคัญอันเนื่องมาจากการเปรียบเทียบโครงสร้างการให้หลักการการโครงสร้างการอ้างเหตุผล ในการอ้างเหตุผลเป็นที่ทราบกันดีว่าการอ้างเหตุผลที่สืบสาวหาข้ออ้างไม่พบ หรือที่ข้ออ้างวกกลับมาเป็นข้อสรุปนั้น เป็นการอ้างเหตุ

ผลที่ยอมรับไม่ได้ อย่างไรก็ตามผมมิได้มุ่งแสดงว่าโครงสร้างการให้หลักการจะต้องมีลักษณะเหมือนกับโครงสร้างการอ้างเหตุผล เพียงแต่ต้องการแสดงว่าโครงสร้างทั้งสองนี้ ถึงแม้จะไม่เหมือนกันทุกประการ แต่ก็ มีเงื่อนไขที่จำเป็นร่วมกันอยู่เกี่ยวกับการที่ทำให้โครงสร้างทั้งสองเป็นไปได้หรือมีน้ำหนัก เงื่อนไขประการหนึ่ง ก็คือการอ้างเหตุผลหรือการให้หลักการจะต้องไม่อาศัยลักษณะโครงสร้างแบบสทัญเชิงเส้น ไม่ว่าจะ เป็นแบบเส้นตรงหรือวงกลมก็ตาม⁹⁵

เหตุผลสำหรับข้อเสนอง้างต้นนี้อาจแสดงได้ด้วยตัวอย่าง ดังตัวอย่างเช่นความเชื่อว่า “สัตว์ที่ฉัน เห็นอยู่นี้คือปลาชนิดหนึ่ง” ความเชื่อนี้มีปัญหาว่าสัตว์ที่เห็นนี้เป็นปลาแบบใด หรือเป็นปลาตามความหมายใด ถ้าสัตว์ดังกล่าวคือปลาวาฬ ก็อาจเกิดปัญหาว่าปลาวาฬเป็นปลาจริงหรือไม่ (ถ้าไม่ทำไม่สัตว์ชนิดนี้จึงเรียกว่า ‘ปลาวาฬ’ ซึ่งตามรูปคำไม่แตกต่างอะไรจาก ‘ปลาหมอ’ หรือ ‘ปลาฉลาม’) และผู้ที่เห็นปลาวาฬจะมีความ เชื่อที่ผิดหรือไม่เมื่อเห็นปลาวาฬอยู่ตรงหน้าและเกิดความเชื่อว่าเป็นปลาประเภทหนึ่ง เมื่อเป็นเช่นนี้ความ เชื่อที่ว่า “สัตว์ที่ฉันเห็นอยู่นี้คือปลาชนิดหนึ่ง” ก็ไม่น่าจะได้รับการสนับสนุนจากเพียงแค่ข้อมูลที่ประสาทตา รายงาน ทั้งนี้ก็เพราะว่าความเชื่อเช่นนี้จะถูกหรือผิด หรือมีหลักการควรแก่การเชื่อถือหรือไม่ก็ขึ้นอยู่กับ ว่าความเชื่อนี้เป็นสมาชิกของระบบความเชื่อใด ระบบความเชื่อระบบหนึ่งจะทำให้ต้องถือว่าความเชื่อ ว่าปลาวาฬเป็นปลาเป็นความเชื่อที่ผิด แต่อีกระบบหนึ่งจะทำให้เป็นความเชื่อที่ถูกต้อง ถึงแม้ว่าเราจะยังไม่ สนใจประเด็นที่ว่าเมื่อเกิดเหตุการณ์เช่นนี้เราจะรู้ได้อย่างไรว่าระบบใดถูกต้องและระบบใดผิด แต่สิ่งที่แน่ชัดก็ คือว่า การที่ความเชื่อจะมีหลักการที่เพียงพอหรือไม่นั้น จำเป็นต้องแสดงว่าความเชื่อนี้เป็นสมาชิกของ ระบบความเชื่อระบบใดระบบหนึ่ง พื้นฐานของแนวคิดแบบสทัญเชิงเส้นก็คือว่า ความเชื่อใดๆจะมีความ เชื่อเพียงหน่วยเดียวมาสนับสนุนโดยตรง แต่ถ้าเป็นเช่นนี้จริงก็จะเกิดปัญหาว่าในกรณีของความเชื่อ เกี่ยวกับปลาวาฬนี้ ความเชื่อที่มาสนับสนุนโดยตรงคืออะไร และเป็นไปได้อย่างไร ถ้ามีความเชื่อที่สนับสนุน โดยตรงก็ไม่จำเป็นต้องมีปัญหาว่าความเชื่อเกี่ยวกับปลาวาฬจะนำเชื่อถือหรือไม่ขึ้นอยู่กับระบบ เพราะน่าจะกำหนด ความเชื่อที่มาสนับสนุนโดยตรงนี้ได้ แต่ถ้าพิจารณาให้ดีจะพบว่าความเชื่อที่มาสนับสนุนโดยตรงนี้ไม่รู้ว่าเป็น อะไรแน่ ความเชื่อดังกล่าวอาจจะเป็นความเชื่อว่า “สัตว์ที่ฉันเห็นมีรูปร่างอย่างนี้” แต่ความเชื่อนี้ก็ยังไม่พอเพราะต้องอาศัยความเชื่ออีกประการหนึ่งคือ “สัตว์ใด ๆที่มีรูปร่างอย่างนี้” ทั้งนี้ปัญหา ก็คือว่าระหว่างความเชื่อสองหน่วยนี้หน่วยใดสนับสนุนความเชื่อว่า “สัตว์ที่ฉันเห็นอยู่นี้คือปลาชนิดหนึ่ง” โดยตรง

ในทางตรงข้าม สทัญเชิงองค์รวมเป็นทัศนะที่ถือว่า ความเชื่อที่มาสนับสนุนความเชื่อหนึ่ง ๆ ไม่ เป็นความเชื่อเดี่ยวๆ แต่เป็นกลุ่มของความเชื่อที่อาจกล่าวได้ว่าช่วยกัน ‘อุ้ม’ ความเชื่อที่พิจารณานั้นไว้ ซึ่ง ทำให้ความเชื่อนี้มีหลักการนำเชื่อถือขึ้นมา ดังนั้นรูปจำลองของแนวคิดนี้ก็อาจเป็นรูปดาข่ายที่แต่ละจุดใน ดาข่ายมีฐานะเท่าเทียมกันเพราะแต่ละจุดก็ช่วยพยุงกันและกัน ตลอดจนไม่มีจุดใดที่เชื่อมโยงกับจุดใดอีกจุด

⁹⁵ดู John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, หน้า 73.

หนึ่งโดยเฉพาะ ทักษะแบบนี้ปลอดภัยจากข้อบกพร่องต่างๆของสหนิยมเชิงเส้น และน่าจะเป็นทักษะที่ถูกต้องถ้าสหนิยมโดยรวมเป็นทักษะที่ถูกต้อง อย่างไรก็ตาม ปัญหาสำคัญประการหนึ่งของทักษะเช่นนี้ก็คือว่า ความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อด้วยกันที่มาเชื่อมโยงกันนั้น เป็นเช่นใดกันแน่ ในกรณีของความสัมพันธ์เชิงเส้นเรื่องนี้ไม่เป็นปัญหามากนัก เพราะความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อด้วยกันเป็นความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อใด ๆ ซึ่งทำให้ง่ายในการชี้แจงแยกแยะความสัมพันธ์ แต่ในกรณีของความสัมพันธ์แบบของครวมนั้น ความเชื่อหน่วยหนึ่งมีความสัมพันธ์บางอย่างกับความเชื่ออื่น ๆ อีกมาก ทำให้เกิดปัญหาขึ้นว่าจะทำความเข้าใจธรรมชาติของความสัมพันธ์นี้ได้อย่างไร ความสัมพันธ์นี้อาจอยู่ในรูปของความสัมพันธ์เชิงเส้นที่เชื่อมโยงกันมากกว่าในกรณีของความสัมพันธ์เชิงเส้นเดี่ยว ๆ หมายความว่าความสัมพันธ์เชิงองค์รวมนี้อาจไม่มีอะไรมากไปกว่าความสัมพันธ์เชิงเส้นที่เชื่อมโยงความเชื่อต่าง ๆ เข้าด้วยกัน โดยที่เส้นที่เชื่อมกันนั้น แทนที่จะเป็นเส้นเดี่ยวที่ร้อยโยงเอาความเชื่อแต่ละหน่วยในระบบ แต่กลับเป็นเส้นหลายๆเส้นที่โยงโยความเชื่อต่าง ๆ เข้าด้วยกันเป็นตาข่ายหรือใยแมงมุม

อันที่จริงการเชื่อมโยงระหว่างความเชื่อต่าง ๆ นั้น อาจไม่จำเป็นต้องมีจำนวนตายตัว การเชื่อมโยงระหว่างความเชื่อในระบบอาจมีจำนวนความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันที่ไม่แน่นอน ขึ้นอยู่กับการพิจารณาความสัมพันธ์ในแต่ละขณะว่ากำลังพิจารณาความสัมพันธ์ในแง่มูใด ประเด็นนี้ก็ไม่แตกต่างจากประเด็นเกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงอธิบายมากนัก กล่าวคือความสัมพันธ์เชิงอธิบายนั้นต้องมีการรับไว้ก่อนว่าการอธิบายที่เกิดขึ้นนั้น เกิดขึ้นเพื่อตอบปัญหาใดปัญหาหนึ่ง ซึ่งถ้าปัญหาเปลี่ยนไปแนวทางการอธิบายหรือความสัมพันธ์เชิงอธิบายนั้นเองก็ย่อมเปลี่ยนไปด้วย ในทำนองเดียวกัน ความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อต่าง ๆ ในแบบของครวมก็ขึ้นอยู่กับว่าการพิจารณานั้นมุ่งไปที่ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อใด ๆ ในแง่มูใดบ้าง ที่เป็นเช่นนี้ก็เนื่องจากว่า การมองเห็นความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งสองสิ่งโดยทั่วไปนั้น จะมองในแง่มูใดก็ได้ตามแต่ว่าจะมองในประเด็นอะไร ด้วยเหตุนี้สิ่งสองสิ่งใด ๆ ก็ตามจึงมีความสัมพันธ์กันได้ทั้งสิ้น และความสัมพันธ์นี้ก็ไม่ขอบเขตจำกัด คือมีความสัมพันธ์กันในประเด็นต่าง ๆ ได้ไม่จบสิ้น เนื่องจากว่าสิ่งใด ๆ สามารถบรรยายได้โดยไม่จำกัดว่าเป็นเช่นใด ดังนั้นความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งใด ๆ นั้นก็เลยไม่มีขอบเขตจำกัดในแง่ของประเด็นที่มาสัมพันธ์กันด้วย⁹⁶

ดังนั้น เส้นแสดงความสัมพันธ์ในเครือข่ายของความสัมพันธ์แบบของครวม จึงไม่มีจำนวนแน่นอนที่จริงจะเป็นไปได้ยากมากที่เส้นดังกล่าวจะมีจำนวนไม่จำกัด เพราะนั่นจะแสดงว่าเส้นเหล่านั้นแสดงความสัมพันธ์ที่ 'เป็นไปได้' หรือที่ 'เป็นไปได้ตามที่มันเป็นในตัวเอง' แต่ตามความเป็นจริงในการให้หลักการแก่ความเชื่อทั่วไป เราไม่จำเป็นต้องตั้งเอาหรือมองหาความสัมพันธ์ทั้งหมดที่ความเชื่อต่าง ๆ มีต่อกันในทุกรูปแบบมาพิจารณา เพราะมีฉะนั้นแล้วจะกลายเป็นการมองหาความสัมพันธ์ที่ทำได้ไม่มีวันจบสิ้น ดังนั้นจำนวนเส้นที่

⁹⁶Hector-Neri Castaneda, "Leibniz and Plato's Phaedo Theory of Relations and Predication" in Michael Hooker, ed. *Leibniz: Critical and Interpretive Essays* (John Hopkins UP, 1979).

แสดงความสัมพันธ์แบบองค์รวมในระบบความเชื่อหนึ่งๆ จึงต้องขึ้นอยู่กับแนวทางในการพิจารณาความสัมพันธ์ในครั้งนั้นๆ ว่าเป็นไปในแนวทางใด เราไม่สามารถพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อตามที่เป็นอยู่ในตัวมันเองได้ เพราะมีฉะนั้นจะกลายเป็นการหาความสัมพันธ์ที่มีได้ไม่รู้จักจบสิ้นนั่นเอง

กล่าวโดยสรุป ในกรณีของลักษณะของความสัมพันธ์กันของความเชื่อในระบบสहनียนั้น ความสัมพันธ์แบบองค์รวมน่าเชื่อถือกว่าแบบเชิงเดี่ยวหรือเชิงเส้นตรง ทั้งนี้ก็เพราะว่าความเข้าใจของเราเกี่ยวกับความสัมพันธ์กันของความเชื่อ นั้น น่าจะอยู่ในรูปแบบของการที่ความเชื่อต่างๆ มาสัมพันธ์กันเป็นเครือข่ายมากกว่าที่จะสัมพันธ์กับแบบร้อยเรียงกันเป็นเส้นหนึ่งเส้น

สहनียนิยมเชิงปฏิเสธกับสहनียนิยมเชิงยืนยัน

สहनียนิยมเชิงปฏิเสธเป็นทัศนะที่ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อต่างๆ ในระบบสहनียเป็นความสัมพันธ์เชิงปฏิเสธ หมายความว่าความเชื่อที่มาสัมพันธ์กันนั้นมีความสัมพันธ์แบบหักล้าง หรือปฏิเสธความเชื่ออื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องด้วย ซึ่งตรงกันข้ามกับสहनียนิยมเชิงยืนยันที่ถือว่าความเชื่อที่มาสัมพันธ์กันจะสนับสนุนยืนยันกัน (หรือความเชื่อหนึ่งสนับสนุนความเชื่ออีกหน่วยหนึ่ง) โดยทั่วไปทัศนะแบบสहनียนิยมเชิงปฏิเสธ ออกจะเป็นทัศนะที่คัดค้านกับสามัญสำนึก เพราะเรามักจะเข้าใจว่าความเชื่อที่สัมพันธ์กันในการให้หลักการ น่าจะเป็นความเชื่อที่สนับสนุนหรือยืนยันกัน มากกว่าเป็นความเชื่อที่หักล้างหรือปฏิเสธกัน อย่างไรก็ตาม นักปรัชญาที่มีทัศนะแบบสहनียนิยมเชิงปฏิเสธได้แก่ กิลเบิร์ต ฮาร์แมน⁹⁷ มีทฤษฎีสรุปได้คร่าวๆ ว่า ความเชื่อใด ๆ p จะเป็นความเชื่อที่มีหลักการเมื่อและต่อเมื่อ p ยังไม่มีความเชื่ออื่นใดที่น่าเชื่อถือมากกว่ามาหักล้าง ส่วนสहनียนิยมเชิงยืนยันก็เป็นตรงข้าม คือความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อในระบบนั้น เป็นลักษณะการสนับสนุนกัน หรือความเชื่อหนึ่งสนับสนุนความเชื่ออื่น นักปรัชญาโดยทั่วไปจะมีทัศนะแบบสहनียนิยมเชิงยืนยัน เหตุผลประการหนึ่งก็คือว่าทัศนะเช่นนี้สอดคล้องกับสามัญสำนึก และความคิดทั่วไปเกี่ยวกับการให้หลักการหรือการสนับสนุนความเชื่อ ก็น่าจะตรงกับการที่ความเชื่อในระบบมีความสัมพันธ์แบบยืนยันหรือสนับสนุน แทนที่จะเป็นความสัมพันธ์เชิงลบหรือปฏิเสธ แต่อย่างไรก็ตาม สาเหตุหลักประการหนึ่งที่ทำให้ปรัชญาเช่นฮาร์แมนเสนอทฤษฎีเช่นนี้ก็เพราะว่า การให้หลักการหรือการสนับสนุนความเชื่อใดโดยตรงนั้น มีปัญหาค่อนข้างมาก อย่างน้อยก็ในสายตาของฮาร์แมนเอง การพยายามยืนยันหรือสนับสนุนความเชื่อทำให้เกิดปัญหาว่า การยืนยันดังกล่าวนี้เป็นไปได้อย่างไร และการที่ปัญหาของวิมตินิยมสากลยังไม่สามารถตอบได้

⁹⁷ ฮาร์แมนเสนอทฤษฎีของเขาใน *Change in View* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986); *Thought* (Princeton: Princeton UP, 1973); "Reasoning and Evidence One Does Not Possess" *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), หน้า 163-182; "Positive versus Negative Undermining in Belief Revision" *Nous* 18 (1984), หน้า 39-49.

อย่างน่าพอใจ ก็หมายความว่าความพยายามหาการยืนยันเช่นนี้เป็นเรื่องยากลำบากอย่างยิ่ง ดังนั้นฮาร์แมนจึงถือว่า ความเชื่อใด ๆ ของผู้เชื่อนั้นมีสถานะเป็นความเชื่อที่มีหลักการอยู่แล้วตั้งแต่แรกเริ่ม นั่นคือฮาร์แมนถือว่าความน่าเชื่อถือของความเชื่อมีอยู่แล้วในการยอมรับหรือการเชื่อนั้นเอง แต่เมื่อใดที่ความเชื่อที่รับอยู่นั้นเกิดความเชื่อที่มีน้ำหนักมากกว่ามาหักล้าง ความเชื่อแรกนั้นก็ย่อมตกไป และผู้เชื่อก็จะเปลี่ยนในมาเชื่อความเชื่อที่มาหักล้างนั้นแทน

อันที่จริงที่สถานะของฮาร์แมนก็มีเหตุผลหรือน้ำหนักอยู่พอควร แต่อย่างไรก็ตาม การเสนอว่าความสัมพันธ์ของความเชื่อในระบบสหนิยมเป็นความสัมพันธ์เชิงลบหรือเชิงปฏิเสธแต่เพียงประการเดียวนั้น ออกจะไม่เป็นที่น่าพอใจนัก ทั้งนี้เหตุผลประการแรกก็คือว่า การที่ฮาร์แมนถือว่าความเชื่อใด ๆ มีหลักการอยู่แล้วตั้งแต่ต้นดูจะเป็นทัศนะที่ขัดแย้งกับสามัญสำนึกอยู่บ้าง ถึงแม้ว่าผู้เชื่ออาจจะเกิดความเชื่อหน่วยหนึ่งขึ้นมาอย่างทันทีทันใด แต่สถานการณ์นั้นก็มิได้แสดงว่าความเชื่อที่เกิดขึ้นนั้นจะต้องมีความน่าเชื่อถือหรือมีหลักการในตัวขึ้นมาลอย ๆ เช่นที่ฮาร์แมนเสนอ สมมติว่าคน ๆ หนึ่งดูเหมือนว่าเห็นคูปริชิตีคูปริชิตีอยู่ตรงหน้า เขาอาจเกิดความคิดหรือความเชื่อขึ้นมาว่า “คูปริชิตีสีแดง” ตามความคิดของฮาร์แมน ความเชื่อนี้มีหลักการถ้าไม่มีความเชื่ออื่นใดมาหักล้าง ตัวอย่างของความเชื่อที่จะมาหักล้างได้แก่ความเชื่อเช่น “ฉันกำลังมีอาการประสาทหลอน” ซึ่งถ้าความเชื่อนี้มีน้ำหนักก็จะแสดงว่า ความเชื่อประการแรกที่ว่าคูปริชิตีสีแดงก็ถูกหักล้าง เพราะถ้าเชื่อว่า “ฉันกำลังมีอาการประสาทหลอน” ก็จะแน่ใจไม่ได้ว่า “คูปริชิตีสีแดง” เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงดูเหมือนว่าความเชื่อที่ว่า “คูปริชิตีสีแดง” จะมีหลักการหรือไม่ก็ขึ้นอยู่กับว่ามีความเชื่อมาหักล้างหรือไม่ แต่ถ้าไม่มีความเชื่อหักล้างดังกล่าวความเชื่อนี้ก็อาจไม่มีน้ำหนักให้น่าเชื่อถือก็ได้ ถ้าผู้เชื่อเผชิญเป็นผู้ที่ระมัดระวังในความเชื่อของตนเองมาก และจะไม่ยอมเชื่ออะไรจนกว่าจะมี ‘หลักฐาน’ หรือ ‘เหตุผล’ ที่แน่ชัดมายืนยันว่าเป็นเช่นนั้นจริงๆ ก็อาจจะเกิดสถานการณ์ขึ้นว่าความเชื่อที่คน ๆ หนึ่งเผชิญมีขึ้นอาจไม่มีหลักการสำหรับคน ๆ นั้นก็ได้ ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นจริงก็หมายความว่าทฤษฎีของฮาร์แมนยังไม่สมบูรณ์นัก

แต่อย่างไรก็ตาม ความคิดแบบของฮาร์แมนก็มีประโยชน์ในแง่ที่ว่า การแสวงหาความเชื่อมาหักล้างนั้น โดยสามัญสำนึกก็เป็นแนวคิดที่ถูกต้องพอสมควร เนื่องจากว่าความเชื่อใดถ้ามีหลักฐานมาหักล้างแล้วความเชื่อนั้นก็ย่อมดำรงอยู่ไม่ได้ แต่ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ผมเห็นว่าการพึ่งพาแต่ความสัมพันธ์เชิงปฏิเสธแต่เพียงอย่างเดียวไม่น่าจะยังไม่เพียงพอ ทฤษฎีการให้หลักการน่าจะอาศัยความสัมพันธ์เชิงบวกด้วย ได้แก่ การยืนยันโดยตรงว่าความเชื่อหนึ่งมีน้ำหนัก ดังนั้นผมจึงเห็นว่าการให้หลักการที่น่าจะมีน้ำหนักน่าจะเป็นการผสมผสานระหว่างความสัมพันธ์เชิงบวกและเชิงลบ ความเชื่อที่มีหลักการน่าจะเป็นทั้งความเชื่อที่ไม่มีความเชื่ออื่นมาหักล้าง และมีความเชื่ออื่นมาสนับสนุนด้วย

สหนิยมแบบจัดกับสหนิยมแบบอ่อน

ความแตกต่างระหว่างระบบสหัชสองแบบนี้ กล่าวได้ว่าไม่พบในงานเขียนของนักปรัชญาทั่วไป เนื่องจากความแตกต่างนี้มีส่วนสำคัญต่อการเสนอทฤษฎีของตนเองโดยตรง ผมถือว่าสหัชนิยมแบบจัดคือระบบการให้หลักการเชิงสหัชที่รับว่า ความเชื่อใดจะมีหลักการได้ก็ต่อเมื่อความเชื่อ นั้นเป็นสมาชิกของระบบสหัชที่มีอยู่เพียงระบบเดียวเท่านั้นที่เป็นระบบที่ถูกต้อง กล่าวคือ ระบบสหัชที่จะเป็นระบบที่ให้หลักการแก่ความเชื่อใด ๆ ได้นั้นมีอยู่เพียงระบบเดียวเท่านั้น ซึ่งระบบนี้อาจเป็นระบบที่ใหญ่ที่สุด หรือไม่ก็เป็นระบบที่มีความสัมพันธ์บางประการกับความจริง อันทำให้ระบบนี้มีฐานะพิเศษกว่าระบบอื่นซึ่งขาดความสัมพันธ์ดังกล่าว เมื่อเป็นเช่นนี้สหัชนิยมแบบอ่อนก็คือทัศนคติที่ปฏิเสธความคิดนี้ของสหัชนิยมแบบจัด โดยแก่นความคิดของระบบนี้ได้แก่ความคิดที่ว่า ความเชื่อหน่วยหนึ่งจะมีหลักการได้นั้น ไม่จำเป็นต้องเป็นสมาชิกของระบบสหัชที่มีฐานะพิเศษ ไม่ว่าจะเป็นระบบที่ใหญ่ที่สุดหรือมีความสัมพันธ์กับความจริงดังเช่นในสหัชนิยมแบบจัด แก่นรากของความแตกต่างระหว่างระบบสหัชสองแบบนี้ก็ย่อมอยู่ที่ว่า ระบบสหัชที่เป็นหลักในการให้หลักการนั้น เป็นไปได้หรือไม่ว่ามีระบบพิเศษที่มีฐานะเหนือว่าระบบอื่น ๆ หรือว่าเป็นไปได้ว่ามีระบบสหัชที่มีอยู่มากกว่าหนึ่งระบบ ซึ่งแต่ละระบบมีฐานะเท่าเทียมกันในแง่ของการให้หลักการแก่ความเชื่อ

สหัชนิยมแบบจัดมีปัญหาหลายประการและไม่น่าจะเป็นทัศนคติที่ถูกต้อง และในทางกลับกันสหัชนิยมแบบอ่อนในบางรูปแบบน่าจะยอมรับได้ แต่การอ้างเหตุผลเพื่อแสดงข้อนี้อย่างชัดเจนเป็นเรื่องที่ยืดเยื้อและลึกซึ้งมาก จึงไม่อาจแสดงได้เต็มที่ได้ในงานชิ้นนี้ อย่างไรก็ตาม เราอาจมองเห็นแนวทางที่ทำให้เราเริ่มยอมรับได้ว่าสหัชนิยมแบบจัดเป็นทัศนคติที่ไม่ถูกต้องได้บ้าง ประเด็นสำคัญที่สุดเกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างระบบสหัชสองแบบนี้ก็อยู่ที่ว่า ระบบที่เพียงพอต่อการให้หลักการนั้นจะต้องเป็นระบบที่มีฐานะพิเศษเพียงระบบเดียวเท่านั้นหรือไม่ การที่ระบบสหัชมีฐานะพิเศษดังกล่าวนี้หมายความว่า ระบบนี้เป็นเพียงระบบเดียวที่สามารถให้หลักการแก่ความเชื่อใด ๆ ได้ และเป็นระบบที่อ้างว่ามีความสัมพันธ์กับความจริง ซึ่งเป็นแก่นหรือเป้าหมายสูงสุดของความรู้ อันที่จริง ถ้าเราแน่ใจได้ว่าระบบใดระบบหนึ่งสามารถให้ความจริงได้อย่างสมบูรณ์ ก็จะไม่มีปัญหาอะไรเลยว่าจะระบบนั้นเป็นระบบการให้หลักการที่ถูกต้องหรือไม่ แต่เราจะต้องไปว่าเป็นไปได้หรือไม่ว่าระบบเช่นนั้นจะมีอยู่จริงได้หรือไม่

ข้อโต้แย้งประการหนึ่ง ที่นักปรัชญามักยกมาอ้างเพื่อโจมตีสหัชนิยม ได้แก่ข้อโต้แย้งเรื่องความโดดเดี่ยว หรือในภาษาอังกฤษว่า isolation argument หลักการของข้อโต้แย้งนี้มีอยู่ว่า สหัชนิยมไม่ใช่ทัศนคติที่ถูกต้องเนื่องจากว่า ทัศนคติที่ว่าความเชื่อจะมีหลักการเมื่อเป็นสมาชิกของระบบ แต่เมื่อเป็นเช่นนั้นย่อมทำให้ความเชื่อ นั้นไม่มีความสัมพันธ์กับความเป็นจริง ความเชื่ออาจมีความสัมพันธ์กันเองภายในระบบ แต่อาจไม่ 'สัมพันธ์' กับความเป็นจริงเลยก็ได้ ซึ่งทำให้ความเชื่อ นั้น 'โดดเดี่ยว' ออกจากความเป็นจริง คำตอบที่ให้แก่ข้อโต้แย้งนี้ก็อยู่ที่ว่า การสัมผัสกับความเป็นจริงนั้นเป็นมโนทัศน์ที่มีปัญหาตั้งได้เห็นกันมาแล้วใน ส่วนเกี่ยวกับพื้นฐานนิยม ประเด็นหลักก็อยู่ที่ว่าเราไม่มีทฤษฎีอะไรที่ช่วยให้เราเข้าใจได้จริง ๆ ว่าการที่ความเชื่อไปสัมผัสกับความเป็นจริงนั้นเป็นไปได้อย่างไร ถ้าเราแยกเอาความเชื่อที่เกิดขึ้นโดยมีสาเหตุทางกายภาพที่มาจากความเป็นจริงภายนอก เช่นการที่แสงมากระทบตา ออกจากความเชื่อที่พื้นฐานนิยมถือว่ามีหลักการคือ

ข้อมูลผัสสะทางตา อย่างที่ได้อภิปรายกันมาในหัวข้อเกี่ยวกับข้อฐานของความเชื่อ ผลที่เกิดขึ้นก็คือการให้หลักการเป็นกระบวนการที่แตกต่างหากจากกระบวนการทางกายภาพ และชาวพื้นฐานนิยมก็ไม่สามารถใช้ประเด็นนี้มีโจมตีสทนบนนิยมได้ นอกจากนี้การที่ฝ่ายพื้นฐานนิยมอ้างว่าสทนบนนิยมจะทำให้ความเชื่อโดดเดี่ยวออกจากความเป็นจริงนั้น ก็เป็นการอ้างที่มีการรับอยู่ก่อนว่ามีความเชื่อที่ตรงกับความเป็นจริง โดยการตรงกันก็ย่อมหมายความว่าความเชื่อที่บรรยายสภาพความเป็นจริงได้ถูกต้อง แต่ถ้าสิ่งที่ผมเสนอมายังดันมีน้ำหนักเพียงพอ โดยเฉพาะในประเด็นที่ว่าการรับรู้ว่าเป็นจริงเป็นอย่างไรขึ้นอยู่กับการใช้ภาษาของเราเป็นหลักแล้ว ความเชื่อเรื่องความเป็นจริงกำหนดภาษาหรือความเชื่อที่เราใช้ย่อมเป็นทศนะที่ออกจะง่ายและคุ้นชินไปด้วยที่เราเคยเห็นกันมากก็คือ เมื่อเห็นสิ่งมีชีวิตตัวหนึ่งที่มีครีบมีหางลำตัวเป็นเมือก ฯลฯ ความเชื่อว่า “นี่คือปลาตัวหนึ่ง” จะเป็นความเชื่อที่บรรยายสถานการณ์นั้นได้ถูกต้องหรือไม่ถ้าสิ่งมีชีวิตตัวนี้เป็นปลาโลมา และถ้าแม้แต่ความเชื่อว่ามันเป็นปลาเกิดมีปัญหอย่างที่ได้อภิปรายกันมา ก็ย่อมแสดงว่าความเชื่อที่ว่าความเป็นจริงกำหนดภาษาเฉยๆไม่น่าจะยอมรับได้ เพราะว่าถ้ากำหนดได้จริงก็ไม่น่าจะมีปัญหาที่กรณีย์ง่าย ๆ เช่นสิ่งมีชีวิตที่เห็นอยู่เป็นปลาหรือไม่เป็นปลากันแน่ นอกจากนี้ ความเชื่อที่ว่า “ทำเลนี้ถูกหลักฮวงจุ้ย” จะบรรยายสถานการณ์ได้อย่างถูกต้องโดยไม่อิงอาศัยระบบความเชื่อที่ยอมรับในฮวงจุ้ยได้หรือไม่

อันที่จริง สทนบนนิยมแบบจัดอาจเป็นทศนะที่ตอบโต้ข้อโต้แย้งเรื่องความโดดเดี่ยวได้ดี หนทางในการตอบโต้นั้นก็ถือว่า ถ้าเรามีวิธีที่ทำให้เราแน่ใจได้เต็มที่ว่าระบบสทนบนนิยมที่เราสามารถพาเราเข้าสู่ความจริงได้ก็ไม่จำเป็นต้องพะวงกับการแก้ปัญหาเรื่องความโดดเดี่ยวแต่อย่างใด เพราะเราได้เข้ามาถึงจุดหมายของการค้นคว้าทางญาณวิทยาเรียบร้อยแล้วตั้งแต่ต้น ได้แก่การเข้าถึงความจริงอย่างสมบูรณ์โดยรู้ตัวอยู่อย่างแน่นอนอนว่าได้รับความจริงไว้ในมือแล้ว ระบบที่มีอยู่อาจทำให้ความเชื่อต้อง ‘โดดเดี่ยว’ ในสายตาของชาวพื้นฐานนิยมแต่ถ้าระบบสทนบนนิยมแบบจัดนี้ให้ความจริงสมบูรณ์แล้ว ก็ไม่จำเป็นต้องสนใจแม้แต่น้อยว่าความเชื่อในระบบจะโดดเดี่ยวหรือไม่ เพราะถ้าความจริงคือการโดดเดี่ยว ก็ต้องยอมรับว่าโดดเดี่ยวจริง ๆ นั่นเอง แต่อย่างไรก็ตามเราไม่จำเป็นต้องอาศัยสทนบนนิยมแบบจัดแต่เพียงอย่างเดียวในการตอบโต้ข้อโต้แย้งนี้ เพราะในย่อหน้าที่แล้วผมก็ได้พยายามเสนอแนวทางการตอบโต้ที่ไม่ขึ้นกับระบบสทนบนนิยมแบบจัดหรืออ่อนแต่ประการใด นอกจากนี้สทนบนนิยมแบบจัดเองก็มีปัญหาในตัวเองอยู่มาก ดังจะแสดงต่อไปนี้

ปัญหาประการแรกของสทนบนนิยมแบบจัดก็คือว่า การอ้างว่ามีระบบสทนบนนิยมพิเศษที่สามารถทำให้ผู้เชื่อเข้าถึงความจริงได้นั้น เป็นการอ้างที่ทำให้สทนบนนิยมแวนนี้มีลักษณะคล้ายคลึงกับพื้นฐานนิยมอย่างเห็นได้ชัด แก่นของแนวคิดแบบพื้นฐานนิยมก็คือว่า ความเชื่อที่มีหลักการจะต้องมีความสัมพันธ์บางอย่างที่แนบแน่นลึกซึ้งกับความเป็นจริง และด้วยเหตุนี้เองที่ชาวพื้นฐานนิยมอ้างว่าทศนะนี้ทำให้ความเชื่อเกิดมีหลักการขึ้นมา แต่ในหัวข้อต่างๆที่ผ่านมาเราได้เห็นกันแล้วว่า พื้นฐานนิยมมีปัญหามากมายจนไม่น่าจะเป็นทศนะที่ถูกต้องได้ หัวใจของข้อบกพร่องนั้นก็คือว่า ความเชื่อที่ว่าความเชื่อที่มีหลักการจะต้องมีความสัมพันธ์บางอย่างกับความเป็นจริงนั่นเอง ความสัมพันธ์ที่ว่านี้อาจอยู่ในรูปข้อมูลผัสสะ หรือในรูปของการคิดตามสนใจเนื้อหาในจิตของตัวผู้คิดเอง หรือในรูปอื่นๆอย่างที่เราได้เห็นกันมาแล้ว แต่ถ้าการอ้างเหตุผลที่ผมเสนอ

มาสมเหตุผล ก็ย่อมแสดงว่าแนวคิดที่ยึดถือการสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่นกับความเป็นจริงโดยรับว่าความเชื่อที่สัมพันธ์แบบนี้เท่านั้นจึงจะ 'ถูกต้อง' นั้น เป็นแนวคิดที่ผิดพลาด ดังนั้นระบบสหนัยนิยมที่ถึงแม้จะไม่อิงอาศัยแนวคิดเกี่ยวกับการโยงไปหาความเป็นจริงแบบพื้นฐานนิยม แต่ยังคงอาศัยความคิดที่ว่าตัวระบบเองเป็นสิ่งที่ประกันได้อย่างแน่นอนว่าความเชื่อในระบบนั้นเป็นจริงแท้ ก็ย่อมน่าจะเป็นระบบที่ยอมรับไม่ได้ด้วยเช่นกัน ทั้งนี้การที่ระบบสหนัยนิยมแบบจัดมุ่งหาสภาวะที่ความเชื่อจะต้องเป็นจริงอย่างจำเป็นหรืออย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ก็หมายความว่าระบบสหนัยแบบนี้ไม่แตกต่างอะไรจากพื้นฐานนิยมนั่นเอง ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนั้นข้อโต้แย้งต่าง ๆ ที่มุ่งโจมตีพื้นฐานนิยม ซึ่งเป็นข้อโต้แย้งเกี่ยวกับการที่ความเชื่อมีความสัมพันธ์บางอย่างกับความเป็นจริงอันทำให้ความเชื่อนั้นถือได้ว่ามีหลักการ ก็ย่อมใช้ได้กับสหนัยนิยมแบบนี้ด้วยเช่นกัน

ประเด็นหลักที่นักปรัชญาฝ่ายสหนัยนิยมแบบจัด อาจยกมาโต้แย้งการอ้างเหตุผลที่ผมเสนอมานี้ ย่อหน้าข้างต้นอาจอยู่ในรูปที่ว่า การถือว่าสหนัยนิยมแบบจัดเหมือนกับพื้นฐานนิยมนั้นไม่ถูกต้อง เพราะพื้นฐานนิยมถือว่าสิ่งที่เป็น 'พื้นฐาน' ให้แก่ความเชื่ออันใดแก่ ความเป็นจริงหรืออื่น ๆ ในทำนองเดียวกัน แต่สหนัยนิยมนั้นไม่ถือว่ามีพื้นฐานดังกล่าว ดังนั้นจึงเปรียบเทียบพื้นฐานนิยมกับสหนัยนิยมแบบจัดนี้ไม่ได้ อย่างไรก็ตาม การที่สหนัยนิยมแบบจัดถือว่า ระบบการให้หลักการสามารถให้ความจริง หรือให้หลักประกันที่ทำให้ความเชื่อที่ได้รับการประกัน มีน้ำหนักหรือหลักการอย่างเต็มที่ ซึ่งความเชื่ออื่นใดที่ไม่มีหลักประกันดังกล่าวไม่สามารถมีน้ำหนักหรือหลักการนี้ได้ นั้น หมายความว่า ในแง่ของจุดมุ่งหมายและหน้าที่การทำงานแล้ว สหนัยนิยมแบบจัดไม่แตกต่างอะไรกันเลยทีเดียวกับพื้นฐานนิยม ทั้งนี้ถ้าเป็นจริงที่ว่า การให้หลักการไม่สามารถจะมีอะไรที่เป็นลักษณะพิเศษที่ทำให้ยืนยันได้อย่างไม่มีข้อโต้แย้งว่า ความเชื่อที่มีลักษณะพิเศษนี้มีน้ำหนักอย่างเต็มที่ ก็แสดงว่าทั้งพื้นฐานนิยมและสหนัยนิยมแบบจัดจะตกอยู่ในที่นี้ทั้งคู่เหมือนกัน คือไม่น่าเชื่อถือ ถึงแม้ว่าจะมีข้อแตกต่างกันอย่างชัดเจนก็ตาม

ดังนั้น ประเด็นหลักที่ต้องแสดงก็คือ เป็นจริงหรือไม่ที่การให้หลักการในระบบสหนัยใด ๆ ไม่สามารถมีลักษณะพิเศษอะไรที่ทำให้การให้หลักการที่มีลักษณะนั้น สามารถยืนยันได้อย่างเต็มที่ว่าความเชื่อที่ผ่านการให้หลักการแบบนี้ จะไม่มีปัญหาอะไรเลยว่าจะไม่น่าเชื่อถือหรือควรแก่การเชื่อถืออย่างสมบูรณ์แบบคำตอบที่ผมต้องการแสดงก็ย่อมแน่นอนว่าข้อความนี้ไม่เป็นจริง อย่างไรก็ตาม การแสดงความข้อนี้ให้เป็นที่ประจักษ์ไม่ใช่เรื่องง่าย ๆ เพราะเรื่องทั้งหมดนี้เกี่ยวข้องกับปัญหาเรื่องทฤษฎีความจริงและข้อถกเถียงระหว่างสัจนิยม (realism) และ ปฏิสัจนิยม (anti-realism)⁹⁸ อันเป็นเรื่องที่ละเอียดซับซ้อน แต่

⁹⁸พูดอย่างคร่าว ๆ ก็คือว่า สัจนิยมเป็นทัศนะที่ถือว่าความเป็นจริงมีลักษณะและความเป็นอยู่ของตนเองโดยไม่ขึ้นกับการรับรู้ของมนุษย์ ในขณะที่ปฏิสัจนิยมปฏิเสธทัศนะดังกล่าว การรับรู้ของมนุษย์ในที่นี้กินความรวมไปถึงการใช้ภาษาเพื่อทำความเข้าใจหรือบรรยายธรรมชาติหรือลักษณะของความเป็นจริงนั้นด้วย หรือการใช้ตัวแทนอื่น ๆ เพื่อทำหน้าที่เป็นแบบจำลองของความเป็นจริงเพื่อให้มนุษย์สามารถเกิดความเข้าใจขึ้นได้ การถกเถียงกันระหว่างทัศนะทั้งสองนี้เป็นประเด็นที่สำคัญมากที่สุดประเด็นหนึ่งในปรัชญา

อย่างไรก็ตามเราก็คงจะพอมองเห็นภาพคร่าว ๆ ได้บ้างว่า แนวทางในการแสดงข้อความข้างต้นนั้นพอจะเป็นอย่างไร

แนวทางดังกล่าวนี้ เริ่มต้นด้วยการวิพากษ์วิจารณ์ความคิดหลักของพื้นฐานนิยมและสหพันธ์นิยมแบบจัดที่ถือว่า มีการให้หลักการที่สมบูรณ์แบบโดยผ่านทางความสัมพันธ์แบบพิเศษบางลักษณะระหว่างความเชื่อหนึ่งกับสิ่งอื่น และการให้หลักการนี้เองทำให้ความเชื่อหนึ่งมีสถานะพิเศษกว่าความเชื่ออื่น ๆ โดยที่ไม่มีการให้หลักการแบบอื่นใดที่ปราศจากลักษณะพิเศษนี้และทำให้เกิดมีหลักการแบบนี้ขึ้นมาได้ สหพันธ์นิยมแบบจัดถือว่า ระบบสหพันธ์ที่ถูกต้องมีอยู่เพียงระบบเดียวเท่านั้น ซึ่งอาจเป็นระบบเดียวจริงๆ ทางกายภาพคือเป็นระบบสหพันธ์ที่ใหญ่ที่สุด หรือเป็นระบบที่มีลักษณะบางประการที่ทำให้ระบบนี้เท่านั้นที่ประกันความจริงหรือความเชื่อที่มีหลักการสมบูรณ์ได้อย่างถูกต้อง แต่จุดแข็งของแนวคิดเช่นนี้ก็ขึ้นอยู่กับว่าระบบที่ใหญ่ที่สุดหรือระบบที่มีลักษณะพิเศษอย่างอื่นนั้น เป็นระบบที่เข้าถึงความจริงได้ดีกว่าระบบอื่นและเป็นเพียงระบบเดียวที่เข้าถึงความจริงได้ในขณะที่ระบบอื่นจะกล่าวไม่ได้ว่าเข้าถึงความจริงได้ ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะผู้ที่ยอมรับสหพันธ์นิยมแบบจัดมักจะเป็นผู้ที่เชื่อถือทฤษฎีความจริงแบบสมนัยนิยม (correspondence) ด้วย และนอกจากนี้ก็เป็นยอมรับทฤษฎีที่อยู่ในแนวทางสังคมนิยม ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือลอว์เรนซ์ บองซูร์ ที่มีความคิดว่าระบบการให้หลักการที่ถูกต้องเป็นสหพันธ์นิยม แต่เป้าหมายของการให้หลักการคือการให้ความจริง ซึ่งได้แก่การตรงกันกับข้อเท็จจริง และด้วยเหตุนี้ระบบสหพันธ์ที่ถูกต้องจึงเป็นระบบที่ให้ความจริงอยู่แล้วในตัว หรือพูดอีกนัยหนึ่งก็คือว่า ระบบสหพันธ์ที่ถูกต้องในแนวคิดของบองซูร์ก็คือระบบที่ในท้ายที่สุดจะให้การตรงกับความเป็นจริง⁹⁹ การโต้แย้งกับความคิดของบองซูร์โดยละเอียดคงทำไม่ได้ในหนังสือเล่มนี้ แต่จากการที่เราได้อภิปรายกันมาเกี่ยวกับปัญหาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริง ก็น่าจะทำให้มองเห็นภาพได้ชัดเจนขึ้นว่า เพราะเหตุใดระบบสหพันธ์จึงไม่มีระบบใดเลยที่อ้างได้ว่า เป็นระบบเดียวที่ทำให้ความเชื่อในระบบนั้นสามารถ 'เข้าถึง' หรือ 'ตรงกับ' ความเป็นจริงได้

สาเหตุที่เป็นเช่นนี้ก็คือ ความพยายามของบองซูร์ในการเชื่อมโยงความจริงกับระบบที่ความเชื่อสัมพันธ์กันแบบสหพันธ์ บองซูร์มีทัศนะที่พอสรุปกว้าง ๆ ได้ว่า ระบบความเชื่อแบบสหพันธ์ที่ถูกต้องจะต้องเป็นระบบที่ผ่านการทดสอบจากการสัมผัสกับความเป็นจริงโดยทางสัญชาน ระบบที่ถูกต้องก็คือระบบที่ผ่านการทดสอบนั้นในระยะยาว¹⁰⁰ แต่การที่บองซูร์เสนอทัศนะแบบนี้ได้ก็ต้องแสดงว่า เขายอมรับไว้ก่อนว่าการที่ประสาทสัมผัสป้อนข้อมูลจากภายนอกมาให้แก่ระบบความเชื่อหนึ่ง เป็นกระบวนการที่โปร่งใสราวกับว่าไม่มีปัญหาในด้านความสัมพันธ์ระหว่างข้อมูลที่ป้อนเข้ามากับความเชื่อที่เป็นผลโดยตรง หรือที่บรรยายข้อมูลนั้นโดยตรง แต่จากการที่เราได้อภิปรายกันมาแล้วในหัวข้อเกี่ยวกับพื้นฐานนิยมว่า การทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างข้อมูลผัสสะกับความเชื่อที่ถือว่าบรรยายข้อมูลนั้นโดยตรงนั้น มีปัญหาสำคัญเกี่ยวกับตัวความ

⁹⁹Lawrence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* หน้า 169-179.

¹⁰⁰Lawrence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* หน้า 171.

สัมพันธ์ดังกล่าวว่าเป็นไปได้อย่างไร ดังนั้นข้อเสนอของบองซูร์ก็มีจุดอ่อนสำคัญอยู่ตรงนี้ ตัวอย่างของกรณีที่มีความเชื่อมีปัญหาว่าจะสัมพันธ์กับข้อมูลที่เป็นสาเหตุหรือที่ความเชื่อนั้นบรรยายได้อย่างไร ก็ได้แก่ตัวอย่างที่เราพูดกันมาตลอดนั่นเอง สถานการณ์อย่างหนึ่ง คือมีผู้มองเห็นสิ่งมีชีวิตหนึ่งสิ่งรูปร่างคล้ายปลา สถานการณ์เช่นนี้สัมพันธ์กับความเชื่อว่าจะระหว่าง “นี่คือปลาตัวหนึ่ง” หรือ “นี่คือโลมา ไม่ใช่ปลา” จะเห็นได้ว่าการทำงานทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อกับสถานการณ์ภายนอกนั้น จำเป็นต้องอาศัยทฤษฎีความหมายเสมอ และในเมื่อความหมายของถ้อยคำมีปัญหาว่าเป็นอย่างไรกันแน่ ความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อกับความเชื่อเป็นจริงก็เลยมีปัญหาตามไปด้วย ยิ่งไปกว่านั้นการที่บองซูร์เสนอว่าระบบสหพันธ์จะให้ความจริงหรือเป็นระบบที่สมบูรณ์เพราะมีลักษณะพิเศษเมื่อระบบนั้นผ่านการทดสอบทางประสาทสัมผัสในระยะเวลา ก็เป็นไปได้ก็ต่อเมื่อบองซูร์เองถือว่าข้อมูลที่ผ่านเข้ามาทางประสาทสัมผัสนั้น ต้องเป็นข้อมูลในระบบเดียวกับระบบความเชื่อที่ต้องการทดสอบนั่นเอง เนื่องจากว่าถ้าไม่เป็นเช่นนั้นแล้ว กล่าวคือถ้าข้อมูลที่เข้ามาไม่อยู่ในระบบตั้งแต่ต้น ก็จะมีปัญหามากกว่าข้อมูลนั้นจะเข้ากันได้กับระบบและทำให้ระบบต้องเปลี่ยนแปลงไปได้อย่างไร และเมื่อเป็นเช่นนี้ก็เท่ากับว่า บองซูร์เองรับไว้ก่อนแล้วว่าข้อมูลที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในระบบดังกล่าวต้องมีลักษณะเป็นสมาชิกของระบบนั้นหรืออย่างน้อยก็อยู่ในระบบในทัศนหรือภาษาเดียวกันกับระบบนั่นเอง ดังนั้นจึงดูเหมือนว่าหน้าที่ของข้อมูลภายนอกไม่ได้เป็นอย่างที่บองซูร์เองต้องการ เพราะเขาขอมต้องการข้อมูลที่เป็นอิสระซึ่งจะทำให้ระบบใกล้ชิดกับความเป็นจริงมากขึ้นเรื่อยๆ แต่ถ้าข้อมูลเป็นอย่างที่เสนอมาก็ย่อมไม่เป็นอิสระแต่แฝงอยู่กับความเป็นระบบตั้งแต่ต้นอยู่แล้วนั่นเอง

บองซูร์เสนอทฤษฎีเรื่องการทดสอบระบบโดยอาศัยข้อมูลนี้ เพื่อตอบโต้การโจมตีที่คณะแบบสหพันธ์นิยมที่ถูกมองว่าห่างเหินหรือโดดเดี่ยวจากความเป็นจริง ตัวการที่ทำให้ระบบไม่โดดเดี่ยวก็คือมาตรการในการตอบสนองต่อข้อมูลทางผัสสะดังที่กล่าวมานั่นเอง แต่อย่างไรก็ตามบองซูร์ไม่ได้เสนอเหตุผลให้ชัดเจนว่าเพราะเหตุใดจึงจำเป็นต้องหาทางแก้ปัญหารื่องความโดดเดี่ยวด้วย ทำไมบองซูร์จึงต้องพยายามหาทางให้ระบบสหพันธ์ต้องมีเพียงระบบเดียวที่ยอมรับได้ในท้ายที่สุด คำตอบก็คือบองซูร์ต้องการจะให้ระบบความเชื่อของเขายังเป็น ‘จริง’ อยู่ ซึ่งจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อบองซูร์ยอมรับว่าความจริงคือการตรงกับข้อเท็จจริง และการตรงกับข้อเท็จจริงนี้เองเป็นเป้าประสงค์ของทฤษฎีความรู้¹⁰¹ แต่การที่บองซูร์จะเสนอเช่นนี้ได้เขาต้องแสดงให้เห็นได้ก่อนว่าทฤษฎีความจริงของเขาถูกต้อง และจากที่เราได้อภิปรายกันมาตั้งแต่ต้นเราพบว่าความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นจริงกับภาษาที่ใช้บรรยายความเป็นจริงนั้นไม่ได้ตรงกันเฉยๆ แต่เป็นไปได้ก็เพราะภาษาที่ใช้มีระบบตรงกันกับความเป็นจริงที่จะบรรยาย นั่นคือไม่มีความลักลั่นระหว่างสองอย่างนั้นนั่นเอง ดังนั้นข้อเสนอของบองซูร์จึงมองได้ว่า ต้องอิงอาศัยข้ออ้างจำนวนหนึ่ง ซึ่งยังไม่ได้แสดงให้เห็นชัดว่าเป็นเช่นนั้นจริงด้วยเหตุนี้ข้อเสนอทั้งหมดของเขาเกี่ยวกับระบบสหพันธ์นิยมแบบจัดจึงไม่มีน้ำหนัก

¹⁰¹ Lawrence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge* หน้า 8-15.

อย่างไรก็ตาม การตอบโต้ที่ชนะของบองซูรีให้ละเอียดนั้นทำไม่ได้ในหนังสือฉบับนี้ เนื่องจากมีเนื้อที่จำกัดและมีเรื่องอื่น ๆ ที่ต้องเสนออีกมาก แต่อย่างน้อยเราก็พอจะมองเห็นได้ว่า การที่ความคิดของบองซูรีทำนองนี้จะเป็นไปได้นั้น จำเป็นต้องแสดงให้เห็นได้ก่อนว่าทฤษฎีความจริงแบบสมนัยนิยมเป็นจริง สมนัยนิยมคือทฤษฎีที่ถือว่าความจริงคือการที่ข้อความ 'ตรงกับ' ข้อเท็จจริง ซึ่งถ้าเรื่องที่ผมพยายามเสนอมานี้ นำหน้ามาเชื่อถือพอสมควร ก็จำเป็นต้องยอมรับว่าทฤษฎีความจริงแบบสมนัยนิยมเป็นทฤษฎีที่มีปัญหา แต่การเสนอประเด็นดังกล่าวนี้ให้ละเอียดนั้นจำเป็นต้องพูดถึงตัวทฤษฎีความจริงโดยละเอียด โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเด็นที่ว่าทำไมสมนัยนิยมจึงมีข้อบกพร่อง และทฤษฎีความจริงทฤษฎีใดถูกต้อง และประเด็นเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างระบบความเชื่อกับความเป็นจริงและกับความจริง เรื่องทั้งหมดนี้ซับซ้อนและยุ่งยากมาก และสิ่งที่ผมได้พยายามทำในหัวข้อนี้ก็แค่เสนอภาพคร่าว ๆ โดยปราศจากรายละเอียดที่เพียงพอว่า ทฤษฎีของบองซูรีซึ่งถือได้ว่าเป็นสมนัยนิยมแบบจำกัดมีจุดใดที่น่าจะถือได้ว่าบกพร่อง ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นจริง ทฤษฎีที่มีน้ำหนักมากกว่าน่าจะถือว่าสมนัยนิยมแบบอ่อนนั้นเอง

สมนัยนิยมภายในกับสมนัยนิยมภายนอก

ประเภทของสมนัยนิยมยังแบ่งได้อีกเป็นสมนัยนิยมภายในกับภายนอก ความแตกต่างนี้เป็นที่น่าสังเกตว่าไม่เคยปรากฏในงานเขียนของนักปรัชญาทางทฤษฎีความรู้เกี่ยวกับความแตกต่างนี้เลย ซึ่งค่อนข้างน่าประหลาดใจพอสมควร โดยทั่วไปนักญาณวิทยามักจะพูดถึงความแตกต่างระหว่างทฤษฎีที่เรียกกันว่า 'ภายในนิยม' (internalism) กับ 'ภายนอกนิยม' (externalism) โดยถือว่าภายในนิยมคือทฤษฎีที่ว่าทำให้หลักการนั้นเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นภายในวงความเชื่อของผู้เชื่อคนใดคนหนึ่ง โดยสถานการณ์ภายนอกไม่มีบทบาทอันใดต่อการที่ความเชื่อของผู้เชื่อคนนั้นจะมีหรือไม่มีหลักการ ส่วนภายนอกนิยมก็ได้แก่ทฤษฎีที่เสนอว่าสถานการณ์ภายนอกมีบทบาทจำเป็นต่อการมีหลักการของความเชื่อ ดังนั้นพื้นฐานนิยมจึงเป็นทฤษฎีแบบภายในนิยม เนื่องจากว่าสิ่งที่ทำหน้าที่เป็น 'พื้นฐาน' ให้แก่ความเชื่อและให้หลักการแก่ความเชื่อ นั้นเป็นความเชื่อด้วยกันเองซึ่งอยู่ภายในความคิดของผู้เชื่อคนหนึ่ง ส่วนภายนอกนิยมนั้นถือว่าผู้เชื่ออาจเชื่อข้อความหนึ่งอย่างมีหลักการได้โดยที่ผู้เชื่อนั้นไม่ต้องเชื่อข้อความอื่น ๆ ที่ให้หลักการแก่ความเชื่ออยู่นอกแล้ว ตัวอย่างเช่นนักญาณวิทยาคนหนึ่งคือ อัลวิน โกลแมน มีทฤษฎีสรุปได้ว่า ความเชื่อที่มีหลักการได้แก่ความเชื่อที่มีความสัมพันธ์บางอย่างกับสถานการณ์ภายนอก ซึ่งความสัมพันธ์นั้นต้องเป็นกระบวนการที่ 'ไวใจได้' ถ้ากระบวนการของความสัมพันธ์ระหว่างสถานการณ์ภายนอกกับความเชื่อไวใจไม่ได้แล้ว ความเชื่อนั้นก็ไม่มีหลักการ¹⁰² ยิ่งไปกว่านั้นผู้เชื่อก็ไม่จำเป็นต้องรู้ด้วยว่ากระบวนการดังกล่าวนี้ไวใจได้หรือไม่ เพียงแต่

¹⁰² ดู Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).

เป็นความจริงว่ากระบวนการนี้ไว้ใจได้ความเชื่อของผู้เชื่อก็มีหลักการแล้ว แนวคิดนี้เองที่เป็นหลักของภายนอกนิยม

โดยทั่วไปภายนอกนิยมเป็นทัศนะที่ไปคู่กับพื้นฐานนิยม กล่าวคือในแนวคิดนี้ถือว่าความเชื่อในใจของผู้เชื่อ มีความสัมพันธ์กับสถานการณ์ภายนอก ซึ่งมีฐานะเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นจริงกายภาพ ตัวอย่างเช่นความเชื่อว่า “กระดาษแผ่นนี้สีขาว” จะมีหลักการก็ต่อเมื่อความเชื่อนี้มีความสัมพันธ์บางประการกับตัวความเป็นจริงที่ทำให้ข้อความดังกล่าวที่เชื่อนั้นเป็นจริงขึ้นมา ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่าภายนอกนิยมโดยทั่วไปที่พบในงานเขียนของนักปรัชญา¹⁰³ มีส่วนคล้ายคลึงกับพื้นฐานนิยมมาก ส่วนที่แตกต่างกันก็มีเพียงว่า สิ่งที่ทำหน้าที่เป็น ‘พื้นฐาน’ ในการให้หลักการแก่ความเชื่อ นั้นตามทัศนะแบบพื้นฐานนิยมเป็นความเชื่อด้วยกันภายในใจของผู้เชื่อ แต่เป็นสถานการณ์ภายนอกที่ทำให้ความเชื่อเป็นจริงขึ้นมาในทัศนะแบบภายนอกนิยม เมื่อเป็นเช่นนี้จึงอาจมองได้ว่า พื้นฐานนิยมกับภายนอกนิยมนั้นไม่มีอะไรแตกต่างกันมากจนเกินไป เนื่องจากว่าทั้งสองเป็นทัศนะที่ถือว่า การให้หลักการนั้นเป็นกระบวนการที่จะต้องมีการจุดตั้งต้นหรือจุดสิ้นสุด การให้หลักการจะกระทำไปได้อีกต่อเมื่อยังไม่ถึงจุดดังกล่าวนี้ ซึ่งเมื่อถึงจุดนี้แล้วจะไม่มีปัญหาเกี่ยวกับการมีหลักการที่ถือว่าถูกต้องอีกต่อไป พื้นฐานนิยมกับภายนอกนิยมจึงดูเหมือนว่าเป็นทัศนะประเภทเดียวกันและมีส่วนคล้ายคลึงกันอยู่มาก (ถึงแม้ว่าพื้นฐานนิยมจริงๆแล้วจะไม่ใช่ภายนอกนิยม แต่โครงสร้างของทั้งสองทัศนะละม้ายคล้ายคลึงกันจนสามารถจัดอยู่ในประเภทเดียวกันได้ตามเกณฑ์ที่ได้เสนอมานี้)

ส่วนสหณานิยมนั้น โดยทั่วไปนักปรัชญาที่จัดว่าดำเนินไปควบคู่กับภายในนิยมเช่นเดียวกัน ทั้งนี้ก็เพราะว่าตามประเพณีดั้งเดิมของญาณวิทยาสหณานิยมคือทัศนะที่ถือว่า ความเชื่อที่มีหลักการคือความเชื่อที่สอดคล้องหรือเข้ากันได้กับความเชื่ออื่นๆในระบบ ซึ่งระบบที่ว่านี้ก็ถือกันว่าได้แก่ระบบความเชื่อ ภายในจิตใจของผู้เชื่อนั่นเอง ด้วยเหตุนี้สหณานิยมแบบนี้จึงเป็นภายในนิยม ลักษณะสำคัญของภายในนิยมก็คือ ความเชื่อที่สัมพันธ์กันในแง่ของการให้หลักการนี้ จะต้องเป็นความเชื่อภายในจิตใจของผู้เชื่อเท่านั้น หลักการใด ๆ ที่ความเชื่อจะมีได้ก็มีได้แต่เพียงหลักการที่มาจากความเชื่อต่างๆของผู้เชื่อคนหนึ่ง ลักษณะนี้เองที่ทำให้ภายในนิยมเป็นทัศนะที่ตรงกันข้ามกับภายนอกนิยม

นักญาณวิทยาแต่ดั้งเดิม ไม่ว่าจะเป็่นชาวพื้นฐานนิยมหรือสหณานิยม ต่างก็เป็นชาวภายในนิยมด้วยกันทั้งสิ้น จะมีก็แต่ักปรัชญาบางคนที่ไม่เห็นด้วยกับข้อเสนอหรือข้อฐานของภายในนิยม จึงเสนอทัศนะ

¹⁰³ นักปรัชญาที่เป็นฝ่ายภายนอกนิยมก็มีเช่น Alvin Goldman, David Armstrong, Robert Nozick, Fred Dretske และคนอื่นๆ โปรดดู Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*; David Armstrong, *A Materialist Theory of Mind* (London: Routledge, 1968); Robert Nozick, *Philosophical Exploration* (Cambridge, MA: Harvard UP); Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge, MA: MIT Press, 1981).

ภายนอกนียมออกมา และภายนอกนียมที่เสนอมานี้ก็มีลักษณะโครงสร้างไม่แตกต่างจากพื้นฐานนียมทั้งสิ้น¹⁰⁴ ดังนั้นทัศนียมที่ยังเหลืออยู่ที่เป็นไปได้ก็คือ สหนัยนิยมแบบภายในนียมหรือแบบภายนอกนียม ผมจะพยายามแสดงว่าทัศนียมแบบแรกมีปัญหาและไม่น่าเชื่อถือ และจะแสดงว่าทัศนียมแบบหลัง คือสหนัยนิยมแบบภายนอกนียมน่าจะเป็นทัศนียมที่ถูกต้อง ทัศนียมดังกล่าวนี้ยังไม่มีการพิจารณาใคร่ครวญมาก่อน แต่ผมเห็นว่าเป็นทัศนียมที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง และถ้าทัศนียมอื่นๆที่มีอยู่ประสบกับปัญหาจนไม่น่าจะยอมรับได้แล้ว ทัศนียมแบบนี้ก็น่าเชื่อถือมากขึ้น ในบทที่แล้ว ผมได้พยายามเสนอว่าพื้นฐานนียมเป็นทัศนียมที่ไม่น่ายอมรับ และการอ้างเหตุผลของผมอันที่จริงก็ไม่ได้จำกัดว่า จะต้องเป็นพื้นฐานนียมแบบภายในนียมเท่านั้นที่ดูจะไม่สมเหตุผล แต่อาจจะรวมไปถึงพื้นฐานนียมแบบภายนอกนียมด้วย ดังนั้นต่อไปนี้จะแยกแยะความแตกต่างระหว่างสหนัยนิยมแบบภายในกับภายนอกนียมอย่างละเอียดพอควร และให้เหตุผลเพื่อแสดงว่า เพราะเหตุใดทัศนียมแบบแรกจึงไม่ควรถือว่าถูกต้อง และนอกจากนี้ยังจะแสดงอีกด้วยคร่าวๆว่า เราจะทำความเข้าใจทัศนียมสหนัยนิยมแบบภายนอกนียมได้อย่างไร

สหนัยนิยมแบบภายในนียมถือว่า การให้หลักการแก่ความเชื่อเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นภายในใจของผู้เชื่อคนหนึ่งเท่านั้น โดยโครงสร้างของการให้หลักการนั้นก็แค่การที่ความเชื่อนั้นเป็นส่วนหนึ่งหรือเป็นส่วนหนึ่งของระบบความเชื่อที่ระบบดังที่ให้เห็นกันมาแล้ว ระบบความเชื่อนี้เองที่ต้องอยู่ภายในใจผู้เชื่อทั้งหมด ปัญหาที่เกิดขึ้นในเบื้องต้นก็คือว่า ระบบความเชื่อทั้งหมดนี้จะอยู่ในใจของผู้เชื่อได้อย่างไร เพราะการที่ระบบนี้จะให้หลักการใดๆแก่ความเชื่อได้ก็จำเป็นต้องมีขนาดใหญ่มากพอสมควร หมายความว่าต้องมีจำนวนสมาชิกมาก แต่การที่ระบบจะมีขนาดใหญ่นี้ ก็ดูจะขัดแย้งกับความเป็นจริงทางจิตวิทยาของมนุษย์ที่ไม่สามารถจดจำอะไรได้มากมายนักในคราวเดียวกัน ทั้งนี้ก็เพราะว่าความสามารถในการนึกถึงอะไรอย่างรู้สึกตัวในแต่ละช่วงขณะนั้น จะต้องมิชอบเขตของจำนวนความเชื่อที่นึกได้เนื่องจากสมองมีความสามารถจำกัด ดังนั้นการที่สหนัยนิยมแบบภายในอ้างว่าระบบนี้ให้หลักการและอยู่ภายในความคิดของผู้เชื่อทั้งหมดนั้น ดูจะขัดแย้งกับความเป็นจริง

อย่างไรก็ตามฝ่ายสหนัยนิยมแบบภายในก็อาจแย้งได้ว่า ระบบใหญ่ที่ทำหน้าที่ให้หลักการนี้ไม่จำเป็นที่ผู้เชื่อจะต้องนึกถึงสมาชิกทั้งหมดของทั้งระบบอยู่ตลอดเวลา แต่เพียงแค่ว่ารับรู้โดยรู้ตัวอยู่ว่าความเชื่อที่จะให้หลักการมีความสัมพันธ์เชิงสหนัยกับความเชื่ออื่นๆในระบบเพียงบางหน่วยก็เพียงพอแล้ว โดยที่ความเชื่ออื่นๆที่ไม่ได้นึกถึงในเวลานั้น อาจจะไม่เรียกมายืนยันความน่าเชื่อถือของความเชื่อที่จะให้หลักการได้เมื่อ

¹⁰⁴ นักปรัชญาเช่น Alvin Goldman นั้นถือว่า การมีหลักการของความเชื่ออยู่ที่ความสัมพันธ์ที่เชื่อถือได้ระหว่างผู้เชื่อกับสิ่งที่ผู้เชื่อนั้นเชื่อ ดังนั้นลักษณะความเป็นพื้นฐานนียมก็ปรากฏอย่างชัดเจน เนื่องจากความเชื่อที่อยู่ในการสัมพันธ์เช่นนี้ถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ หรือของความเป็นจริง ที่กำหนดว่าความเชื่อนั้นมีหลักการหรือไม่ ดังนั้นในกรณีนี้ความเป็นจริงดังกล่าวจึงทำหน้าที่เป็นเหมือนกับความเชื่อพื้นฐานในทัศนียมแบบพื้นฐานนียม ต่างกันเพียงแต่ว่าในทัศนียมแบบภายนอกนียมนั้น สิ่งที่ทำหน้าที่เป็น 'พื้นฐาน' นั้นก็ได้แก่ส่วนต่างๆที่เกี่ยวข้องของความเป็นจริงนั่นเอง

จำเป็น ตัวอย่างก็คือ ในกรณีที่ต้องการยืนยันความน่าเชื่อถือของความเชื่อที่ว่า “ขณะนี้ผมกำลังจ้องมองจอคอมพิวเตอร์อยู่” ผมอาจจะยกเอาความเชื่ออื่นๆมาประกอบเช่น “ขณะนี้ผมกำลังนั่งอยู่หน้าเครื่อง” หรือ “ขณะนี้ผมกำลังรู้สึกอยู่ว่ากำลังใช้นิ้วสัมผัสแป้นพิมพ์” ความเชื่อเหล่านี้เป็นความเชื่อที่ผมกำลังนึกถึงอยู่อย่างรู้ตัวในปัจจุบัน และก็เป็นความเชื่อที่สนับสนุนความน่าเชื่อถือของความเชื่อข้างต้น ดังนั้นก็นับว่าทั้งหมดนี้เป็นสมาชิกของระบบสหนัยได้ แต่เนื่องจากระบบสหนัยในใจของผม (ตามทัศนะแบบสหนัยนิยมแบบภายในนิยม) มีสมาชิกมากกว่าที่ปรากฏนี้หลายเท่าตัว ผมก็ไม่จำเป็นต้องดึงเอาสมาชิกเหล่านั้นมาทั้งหมดเพื่อมายืนยันความน่าเชื่อถือ หรือให้หลักการแก่ความเชื่อที่ว่าขณะนี้ผมกำลังจ้องมองจอคอมพิวเตอร์อยู่ ชาวสหนัยนิยมแบบภายในจะถือว่า สมาชิกอื่นๆของระบบนั้นจะดึงมาใช้งานก็ได้ แต่จะทำเช่นนั้นก็ต่อเมื่อจำเป็น เช่น มีผู้มาท้าทายความเชื่อของผม โดยบอกว่าที่ผมกำลังจ้องมองอยู่นี้ไม่ใช่จอคอมพิวเตอร์ แต่เป็นภาพมายาสวมมิติที่มีผู้จงใจแกล้งสร้างขึ้นเพื่อหลอกลวงผมหาความสนุกส่วนตัว ผมก็จำเป็นต้องหาความเชื่ออื่น ๆ ในระบบมาใช้งานเพื่อแสดงว่า ความเชื่อนี้แท้จริงแล้วเป็นเรื่องหลอกลวงจริง ๆ หรือไม่ โดยความเชื่อที่ดึงมาใหม่นี้ไม่ใช่ความเชื่อที่ผมนึกถึงอย่างรู้ตัวมาก่อน

นั่นคือ อย่างไรก็ตามก็ดี สหนัยนิยมแบบภายในจะยึดถือว่า ระบบที่ให้หลักการนั้นจะต้องมีอยู่แล้วในความคิดของคน ๆ หนึ่ง และระบบดังกล่าวนี้เพียงพอในการให้หลักการสำหรับคน ๆ หนึ่งในทุกกรณี แต่การให้หลักการจากภายในคน ๆ เดียวจะให้หลักการแก่ความเชื่อของเขาได้อย่างไร ประเด็นนี้เป็นหัวใจสำคัญที่ผมได้แย้งกับสหนัยนิยมแบบภายใน ประเด็นหลักก็คือว่า ถ้าการให้หลักการแก่ความเชื่อเป็นกระบวนการที่ทำให้ในท้ายที่สุด ความเชื่อนั้น *สมควร* หรือ *ควรค่า* แก่การเชื่อถือแล้วละก็ ทฤษฎีการให้หลักการที่ให้การให้หลักการเป็นเพียงกระบวนการภายในของผู้เชื่อหรือปัจเจกชนคนหนึ่งเท่านั้นจะเพียงพอได้อย่างไร ประเด็นนี้เป็นเรื่องสำคัญอย่างยิ่ง และการแสดงประเด็นและเหตุผลสนับสนุนอย่างเต็มที่คงทำไม่ได้ในหนังสือเล่มนี้ อย่างไรก็ตาม เราอาจพอเห็นภาพกว้าง ๆ ได้ว่าแนวคิดแบบสหนัยนิยมแบบภายในนั้น มีข้อบกพร่องตรงไหน และถ้าข้อบกพร่องนี้มีน้ำหนักมากพอ ก็น่าจะสรุปได้ว่าสหนัยนิยมแบบภายในนี้ไม่น่าเชื่อถือ

สาเหตุประการแรกที่ทำให้สหนัยนิยมแบบภายในมีปัญหาก็คือ การที่ทัศนะนี้กำหนดให้การให้หลักการอยู่ที่การสัมพันธ์กับความเชื่อภายในบุคคลเท่านั้น ทำให้เกิดปัญหาว่า ความเชื่อที่ถือว่ามีหลักการตามทัศนะนี้จะเรียกได้ว่า ‘มีหลักการ’ จริง ๆ ได้อย่างไร และทัศนะที่ตนเองนี้จะแยกแยะได้อย่างไรระหว่างคนดี ๆ ที่มีระบบความเชื่อที่ให้แต่ความเชื่อที่น่าเชื่อถือ กับคนบ้าที่มีระบบที่มีความสัมพันธ์เชิงสหนัยภายในที่ถูกตั้งแต่ให้ความเชื่อที่ไม่มีใครยอมรับ ที่เป็นดังนั้นก็เพราะว่า การที่ความเชื่อข้อหนึ่งจะน่าเชื่อถือหรือมีหลักการนั้น จำเป็นต้องได้รับการถือว่ามีหลักการโดยคนจำนวนอย่างน้อยมากกว่าหนึ่งคน หลักการนี้อาจเรียกได้ว่า ‘หลักการชุมชน’ จุดสำคัญของหลักการนี้ก็คือว่า การให้หลักการนั้นไม่อาจทำได้โดยคน ๆ เดียว แต่ต้องอาศัยความร่วมมือกันหรือการเห็นพ้องต้องกันของคนอย่างน้อยตั้งแต่สองคนขึ้นไป ความเชื่อใด ๆ ที่คน ๆ เดียวอ้างว่ามีหลักการ (โดยอ้างอิงถึงระบบสหนัยส่วนตัวของเขาหรือการโยงไปถึงความเชื่อพื้นฐาน หรือด้วยวิถีใดก็ตาม) จะถือไม่ได้ว่ามีหลักการจริงตามหลักการชุมชนเพราะ อาจเป็นไปได้เสมอว่าหลักการที่คน ๆ หนึ่งใช้ ซึ่งเป็น

หลักการส่วนตัวของเขา อาจจะไม่มื่อน้ำหนักพอที่จะให้คนอื่น ๆ ยอมรับหลักการนั้นก็ได้ ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่า คน ๆ นั้นอาจมีระบบการให้หลักการที่คนทั่วไปยอมรับไม่ได้ แต่ระบบนั้นก็ยังคงตรงตามเงื่อนไขของฝ่ายสหพันธ์นิยมภายใน นอกจากนี้ยังเป็นไปได้เสมอที่คนหลายคนจะมีระบบการให้หลักการที่เป็นภายในแตกต่างกัน เมื่อเป็นเช่นนี้สหพันธ์นิยมแบบภายใน ก็ไม่สามารถตอบปัญหาเกี่ยวกับคนบ้าที่มีระบบความเชื่อส่วนตัวที่มีความสัมพันธ์และสอดคล้องกันเป็นอย่างดี (และย่อมเป็นระบบสหพันธ์นิยมที่ถูกต้อง) ก็ได้ ตามความเข้าใจของเราเกี่ยวกับการให้หลักการ เราต้องการแยกแยะระหว่างความบ้ากับความดี คำพูดหรือความเชื่อของคนบ้าไม่น่าเชื่อถือแต่ประการใด และในทำนองเดียวกันทฤษฎีการให้หลักการที่ไม่อาจแยกแยะระหว่างระบบของคนบ้ากับของคนดีก็ย่อมน่าสงสัยตามไปด้วยว่าจะยอมรับได้หรือไม่

ฝ่ายสหพันธ์นิยมภายในอาจแย้งว่า ทศณะนี้ไม่ใช่ทศณะของคนบ้าและแนวทางในการแก้ไขปัญหาลักษณะนี้อยู่ที่ว่า การให้หลักการที่ถูกต้องคงไม่ใช่การสัมพันธ์กันอย่างเดียวในความคิด แต่ต้องมีความสัมพันธ์กับความเป็นจริงภายนอกด้วย ซึ่งความสัมพันธ์ประการหลังนี้เองที่ทำให้หลักประกันว่าระบบการให้หลักการที่ถูกต้องจะไม่กลายเป็นระบบของคนบ้าไป บองซูร์มีทศณะกล่าวโดยสรุปว่า ระบบสหพันธ์ที่ถูกต้องนั้นจะต้องสามารถผ่านการทดสอบโดยการสังเกตความเป็นจริงภายนอก และระบบใดที่สามารถผ่านการทดสอบนี้หลังจากช่วงระยะเวลาอันยาวนานพอสมควรก็น่าจะยอมรับได้ว่าเป็นระบบที่ถูกต้อง การทดสอบดังกล่าวนี้ บองซูร์เรียกว่า 'เงื่อนไขเรื่องการสังเกต' หรือ observation requirement¹⁰⁵ ผมได้กล่าวถึงทศณะนี้ของบองซูร์มาบ้างแล้วข้างต้นจึงขอไม่พูดซ้ำในที่นี้ แต่อยากจะทำว่าทศณะแบบนี้ของบองซูร์เป็นความพยายามที่จะหลีกเลี่ยงออกจากข้อโต้แย้งเรื่องคนบ้าโดยอาศัยเงื่อนไขเรื่องการสังเกตเป็นหลัก แต่ปัญหาของแนวทางนี้ก็เป็นอย่างที่ได้เคยเสนอมานี้แล้ว ก็จะทำความเข้าใจอย่างถ่องแท้เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อที่อยู่ในรูปภาษากับความเป็นจริงที่ไม่ใช่ภาษาได้อย่างไร ถ้าไม่ใช่การเดินตามแนวทางทฤษฎีความหมายอย่างที่ผมเสนอ ประเด็นหลักอยู่ที่ว่า เงื่อนไขของบองซูร์นี้จะนำไปได้ก็คือเมื่อความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อและความเป็นจริงเป็นไปอย่างโปร่งใสหรือมีความสัมพันธ์แบบ 'ตรงกัน' ระหว่างสิ่งทั้งสอง แต่เราได้เห็นกันแล้วว่าความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้มีข้อบกพร่องมากมายดังที่ได้เสนอมานี้ ดังนั้นการใช้เงื่อนไขทำงานนี้จึงไม่น่าเป็นแนวทางที่ถูกต้อง เมื่อเป็นเช่นนี้ความพยายามของสหพันธ์นิยมแบบภายในในการหาแนวทางที่สามารถแก้ปัญหาเรื่องคนบ้าโดยวิธีการของบองซูร์นี้จึงไม่น่าจะมีน้ำหนักเท่าใดนัก

เมื่อสหพันธ์นิยมแบบภายในประสบปัญหาในการแสดงว่า ระบบนี้สามารถให้หลักการที่ถูกต้องได้อย่างไร ภารกิจต่อไปก็อยู่ที่การแสดงว่า สหพันธ์นิยมแบบภายนอกเป็นไปได้อย่างไรและมีลักษณะอย่างไร ในกรณีของสหพันธ์นิยมภายในเรื่องนี้ค่อนข้างตรงไปตรงมาและไม่มีปัญหาเท่าใดนัก เพราะถ้าความเชื่อทั้งหมดในระบบอยู่ในความคิดของคนหนึ่งคนแล้ว การเรียกความเชื่อใดความเชื่อหนึ่งออกมาหรือการยืนยันความน่าเชื่อถือของความเชื่อใด ๆ ก็ดูจะทำได้ง่ายเพราะทั้งหมดเป็นเรื่องของอัตวิสัย ทำให้ปัญหาของความใกล้ชิดกับผู้

¹⁰⁵Lawrence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* หน้า 141-144.

เชื่อเองหมดไป แต่ในกรณีของสหัชนิยมภายนอกนั้น ในเบื้องต้นเรามีปัญหาพอสมควรว่าจะเป็นไปได้อย่างไร ข้อเสนอของเราก็คือว่า ระบบสหัชที่เป็นหลักอ้างอิงในการให้หลักการนั้นไม่ใช่ระบบที่อยู่ภายในใจคนหนึ่งคน แต่อยู่ในหมู่ชุมชนที่มีการติดต่อปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน และเป็นชุมชนที่มาอยู่ร่วมกันเพื่อจุดหมายบางประการ ระบบการให้หลักการก็เป็นระบบที่มีสมาชิกคือความเชื่อของคนแต่ละคนในกลุ่ม จะเห็นได้ว่าในแนวคิดนี้ระบบความเชื่อของคนหนึ่งคนยังไม่เพียงพอ เพราะระบบดังกล่าวเป็นเพียงส่วนย่อยของระบบที่ใหญ่และสมบูรณ์กว่าอันได้แก่ระบบที่มีระบบความคิดส่วนตัวของแต่ละคนมารวมกันเป็นระบบใหญ่ ดังนั้นภาพเบื้องต้นของแนวคิดแบบสหัชนิยมภายนอกก็คือว่า ความเชื่อประการหนึ่งของคน ๆ หนึ่งจะมีหลักการได้ก็ต่อเมื่อความเชื่อนั้นเป็นสมาชิกของระบบใหญ่ดังกล่าว นั่นคือความเชื่อนั้นไม่เพียงแต่ต้องสอดคล้องกับความเชื่ออื่น ๆ ในระบบส่วนตัวของผู้เชื่อเอง แต่ต้องสอดคล้องกับความเชื่ออื่น ๆ ในระบบใหญ่ซึ่งประกอบไปด้วยระบบส่วนตัวของคนหลาย ๆ คนในชุมชนด้วย แนวคิดเช่นนี้มีที่มาจากความเชื่อดั้งเดิมที่ว่าความยืนยันโดยคน ๆ เดียวไม่เพียงพอที่จะทำให้ข้อความที่ยืนยันนั้นมีน้ำหนักน่าเชื่อถือ แต่ต้องอาศัยการยืนยันโดยกลุ่มคนหรือคนหลาย ๆ คนด้วยนั่นเอง¹⁰⁶

กล่าวโดยสรุป แนวทางที่น่าจะถูกต้องของการให้หลักการก็คือสหัชนิยมแบบภายนอก ซึ่งสรุปอย่างเป็นแบบแผนได้ดังนี้

ข้อเสนอเบื้องต้นของทฤษฎีสหัชนิยมภายนอก

สำหรับความเชื่อใด ๆ เช่น p จะมีหลักการในขณะ t ก็ต่อเมื่อ p เป็นสมาชิกของระบบสหัชภายนอก

ข้อเสนอนี้ยังไม่สมบูรณ์ เพราะยังมีคำอีกจำนวนหนึ่งที่ยังไม่ได้นิยามให้ชัดเจน คำ ๆ แรกคือ ‘ระบบสหัชภายนอก’ ซึ่งอาจนิยามได้ดังนี้

ระบบความเชื่อระบบหนึ่งจะเรียกว่า ‘ระบบสหัชนิยมภายนอก’ ก็ต่อเมื่อระบบที่เกิดจากการที่ความเชื่อจำนวนหนึ่งมาสัมพันธ์กันแบบสหัช โดยที่ความเชื่อต่าง ๆ ที่มาเป็นสมาชิกนั้นไม่จำเป็นต้องเป็นความเชื่อของคน ๆ เดียวกัน เพียงแต่ว่าต้องเป็นความเชื่อของคนในชุมชนเดียวกัน

¹⁰⁶ ดังนั้นต้นตอของแนวคิดแบบสหัชนิยมภายนอกก็มาจากทัศนะดั้งเดิมที่ปรากฏในคำพังเพยอย่างเช่น “สองหัวดีกว่าหัวเดียว” หรืออะไรทำนองนี้ ซึ่งเป็นการเน้นว่าในกรณีของการให้หลักการหรือให้น้ำหนักแก่ข้อความ หนทางที่ดีกว่าก็คือการยืนยันโดยคนหลาย ๆ คนหรือถ้าจะให้ดีไปกว่านั้นก็คือทุก ๆ คนในกลุ่มยืนยันเช่นเดียวกัน

คำที่สำคัญอีกคำหนึ่งก็คือคำว่า ‘ชุมชน’ เนื่องจากเราไม่มีเนื้อที่เพียงพอในการเสนอทุกสิ่งทุกอย่าง การอ้างเหตุผลโดยละเอียดเพื่อสนับสนุนแนวคิดนี้จึงทำไม่ได้เต็มที่ อย่างไรก็ตามเนื่องจากแนวคิดแบบสหพันธ์นิยมภายนอกที่เสนอนี้อิงอาศัยมันเทศน์ ‘ชุมชน’ อย่างมาก จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะเสนอแนวคิดบางประการเกี่ยวกับว่าชุมชนในที่นี้หมายความว่าอะไรกันแน่ คำตอบที่เสนอได้ในที่นี้ก็คือน่าจะว่า ชุมชนในที่นี้ก็คือน่าจะว่ากลุ่มบุคคลที่มารวมตัวกันเพื่อบรรลุจุดประสงค์บางประการ และไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นกลุ่มที่แต่ละคนตั้งใจมารวมกัน แต่อาจเป็นชุมชนที่แต่ละคนไม่มีสิทธิเลือกที่จะอยู่กับกลุ่มหรือชุมชนใดตั้งแต่ต้นก็ได้ ชุมชนที่สมาชิกของชุมชนนั้นไม่มีสิทธิเลือกอยู่ ก็ได้แก่กลุ่มคนที่ยึดรวมกันด้วยวัฒนธรรมเดียวกัน หรือที่มีระบบการอยู่ร่วมกันเป็นกลุ่มทางการเมืองอันได้แก่รัฐ¹⁰⁷ แต่กลุ่มคนที่ว่านี้ก็จำเป็นจะต้องมีรูปแบบเป็นรัฐหรือมีสถานะทางการเมือง กลุ่มที่มุ่งประกอบการบางอย่างเช่น ชุมชนวิจัยที่ประกอบด้วยนักวิชาการแขนงต่างๆก็ถือเป็นชุมชนตามความหมายของทฤษฎีการให้หลักการนี้ได้เป็นอย่างดี

ประเด็นที่จำเป็นต้องพูดถึงอีกประเด็นหนึ่งก็คือว่า ในเมื่อความเชื่อในระบบสหพันธ์ภายนอกประกอบด้วยความเชื่อของคนหลายคนแล้ว ความเชื่อต่าง ๆ นั้นจะมาสัมพันธ์กันได้อย่างไร ปัญหาที่สำคัญมากเพราะทฤษฎีสหพันธ์นิยมภายในไม่มีปัญหานี้ (เพราะความเชื่อทุกหน่วยอยู่ภายในวงความคิดของผู้เชื่อหมดแล้ว จึงไม่มีปัญหาเรื่องการเข้าถึง) และการเสนอว่าสหพันธ์นิยมภายนอกน่าเชื่อถือก็จำเป็นต้องแสดงให้เห็นว่าความเชื่อของคนหลายๆคนนั้นมาสัมพันธ์กันได้อย่างไร คำตอบที่ชัดเจนเกี่ยวกับเรื่องนี้ก็ได้แก่การติดต่อสื่อสารของคนในกลุ่มนั้นเองที่เป็นช่องทางที่ทำให้ความเชื่อของแต่ละคนมาสัมพันธ์กันในระบบเดียวกัน ความเชื่อที่อยู่ในใจของผู้พูดถูกเปล่งออกมาเป็นคำพูด และเมื่อคำพูดนั้นมีผู้ฟังและเข้าใจ กระบวนการที่นำไปสู่การให้หลักการ หรือการตัดสินใจว่าคำพูดที่เปล่งออกมานั้นมีหลักการน่าเชื่อถือหรือไม่จึงเกิดขึ้น ผมอยากจะเสนอว่าเรื่องนี้เป็นเรื่องที่จำเป็นต่อการที่ความเชื่อหน่วยหนึ่งจะมีหลักการ แนวคิดเบื้องหลังก็คือว่า ความคิดของคนๆเดียวเท่านั้นไม่อาจจะถูกต้องหรือน่าเชื่อถือได้ แต่น่าจะได้รับการยอมรับหรือตัดสินใจถูกต้องโดยคนอย่างน้อยจำนวนหนึ่ง

เมื่อเป็นเช่นนี้อาจมีข้อสงสัยว่า ทำไมความเชื่อของคนๆเดียวจึงมีหลักการไม่ได้ เพราะว่าในหลายกรณีเรามีความเชื่อที่ดูเหมือนว่าเรามีได้เพียงคนเดียว เช่นความเชื่อว่า “ขณะนี้ฉันกำลังปวดฟัน” ซึ่งดูเหมือนจะมีหลักการได้ก็ต่อเมื่อผู้พูดรู้สึกปวดฟันจริงๆ และใช้การอ้างอิงไปที่ความปวดนั้นในการให้หลักการ โดยที่ตัวความปวดดังกล่าวเป็นเรื่องของอัตวิสัยล้วนๆ ในกรณีนี้การยอมรับหรือการสอดคล้องกับความเชื่อของผู้อื่นมีบทบาทอย่างไร เพราะดูเหมือนว่าผู้อื่นที่ไม่ได้รับรู้ตัวความปวดที่ผู้พูดกำลังประสบอยู่ หรือในทำนองเดียวกัน ความเชื่อว่า “ขณะนี้ฉันกำลังประสาทหลอนเห็นหมูสีเขียว” ก็จะมีหลักการเมื่อในกรอบหรือวงความคิดความรู้สึกของผู้พูด ผู้พูดดูเหมือน ‘เห็น’ หมูสีเขียวจริงๆ กรณีเช่นนี้นับได้ว่าอาจเป็นข้อโต้แย้ง

¹⁰⁷ ทัศนะเช่นนี้ปรากฏในงานของจอห์น รอลส์ ดู John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia UP, 1993)

ทฤษฎีสหนัยนิยมแบบภายนอกได้อย่างเด่นชัดมาก และถ้าฝ่ายสหนัยนิยมภายนอกแก้ปัญหานี้ไม่ได้ก็แน่นอนว่าย่อมไม่เป็นที่ชนะที่น่าเชื่อถือแต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม ในหัวข้อเกี่ยวกับพื้นฐานนิยมแบบประสบการณ์นิยม ในหัวข้อเกี่ยวกับพื้นฐานนิยมข้างต้นผมได้เสนอแนวความคิดไว้ว่า ความเชื่อต่าง ๆ เกี่ยวกับสถานะภายในของผู้เชื่อเองอันเป็นอควิสัยล้วน ๆ นั้น ไม่เพียงพอที่จะอาศัยการมีหลักการของสถานะอควิสัยที่เป็นเรื่องภายในเท่านั้น แต่ต้องอาศัยปัจจัยภายนอกด้วย จึงจะนับได้ว่ามีหลักการที่แท้จริง แก่นความคิดที่เสนอไปนั้นเกี่ยวกับการอ้างเหตุผลของวิตเคนสไตน์ที่ปฏิเสธว่า มีภาษาส่วนตัวที่โดยหลักการแล้ว มีแต่เจ้าของภาษานั้นเท่านั้นที่จะรู้ได้ ประเด็นก็คือว่า ถ้าเหตุผลของวิตเคนสไตน์ถูกต้อง การอ้างอิงไปถึงสถานะภายในที่เป็นอควิสัยล้วน ๆ เช่นความเจ็บปวด หรือภาพหลอน หรือการมีข้อมูลผัสสะนั้น จะมีน้ำหนักได้ก็ต่อเมื่อคำพูดที่บรรยายความรู้สึกต่าง ๆ นั้นเป็นคำพูดที่ใช้กันโดยทั่วไปในสังคมหรือในชุมชนที่ใช้ภาษานั้น ๆ โดยที่คำพูดนั้น ๆ เป็นคำพูดหรือส่วนหนึ่งของภาษาที่ย่อมต้องดำเนินไปตามกฎที่ประกอบกันขึ้นเป็นภาษานั้น ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนี้คำพูดที่อ้างถึงความรู้สึกส่วนตัวอย่างเช่น “เจ็บที่ตรงนี้” ก็จะมีน้ำหนักได้เมื่อคำพูดเช่นนี้มีกฎเกณฑ์ที่เป็นสาธารณะที่กำหนดว่า เมื่อใดใช้ถูกต้องและเมื่อใดใช้ผิด แต่ถ้ากฎเป็นสาธารณะก็หมายความว่าไม่ใช่ของใครคนเดียว การอ้างอิงถึงความแน่นอนตายตัวของความเชื่อโดยการอ้างสถานะภายในเช่นว่านี้ จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อมีภาษาส่วนตัว แต่ถ้าวิตเคนสไตน์สามารถอ้างได้อย่างถูกต้องว่าภาษาส่วนตัวในทำนองนี้ไม่สามารถมีได้ การอ้างอิงทำนองนี้ก็ย่อมทำไม่ได้เช่นเดียวกัน

ผลที่เกิดขึ้นตามมาจากการอ้างเหตุผลของวิตเคนสไตน์ก็คือว่า เมื่อภาษาส่วนตัวเป็นไปไม่ได้ การคิดการเข้าใจจึงไม่สามารถเป็นกิจกรรมที่คน ๆ เดียวทำได้ หรือพูดอีกอย่างหนึ่งก็คือว่า จำเป็นจะต้องมีคนอื่นเพื่อคอยยืนยันความถูกต้องของความคิดหรือความเชื่อของคน ๆ หนึ่งนั่นเอง กรณีเช่นนี้จะไม่เป็นปัญหาอะไรเลยถ้าเป็นเรื่องของความเชื่อที่บรรยายสถานการณ์ภายนอก แต่ในกรณีของสถานการณ์ที่เกิดขึ้นภายใน เช่นความเจ็บปวดแล้ว วิตเคนสไตน์ก็แสดงไว้ชัดเจนว่าความเชื่อที่ผูกพันอยู่กับคน ๆ หนึ่ง ซึ่งได้แก่เจ้าของความรู้สึกเช่นนี้นั้น ไม่สามารถจะมีหลักการในความเชื่อนั้นได้ จนกว่าความเชื่อนั้นจะอยู่ในภาษาสาธารณะ ซึ่งก็แสดงว่าจำเป็นต้องอาศัยคนอื่นนั่นเอง

ด้วยเหตุนี้ ภาพกว้าง ๆ ของระบบสหนัยนิยมภายนอกก็คือว่า ความเชื่อใด ๆ ที่คน ๆ หนึ่งมีนั้น จำเป็นต้องอาศัยคนอื่นในชุมชนเพื่อยืนยันความมีหลักการ คน ๆ เดียวไม่สามารถยืนยันความเชื่อของตัวเองได้ ความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อของคนหลาย ๆ คนก็เกิดขึ้นได้จากการติดต่อพูดคุยหรือการสื่อสารนั่นเอง ซึ่งก็น่าจะสอดคล้องกับสามัญสำนึกที่ว่า ภาษาเป็นเรื่องของชุมชนและใครที่อยู่คนเดียวจริง ๆ ย่อมไม่สามารถพัฒนาภาษาขึ้นมาได้ คนที่พูดกับตัวเองได้ก็ย่อมต้องเคยพูดกับคนอื่นมาก่อนแล้วนั่นเอง

สรุป: สหนัยนิยมภายนอกเชิงองค์รวมแบบอ่อน

เมื่อเป็นเช่นนี้ เราก็พบว่าในบรรดาทัศนคติต่างๆ แบบสหนัยนิยม ถ้าจะมีทัศนคติที่ถูกต้องอยู่ก็น่าจะเป็นสหนัยนิยมแบบภายนอก และหลังจากที่ได้อภิปรายเกี่ยวกับเรื่องสหนัยนิยมแบบจัดหรือแบบอ่อนแล้ว เราพบว่าแบบหลังสมเหตุสมผลมากกว่าและน่าจะถูกต้องด้วย นอกจากนี้ในเรื่องเกี่ยวกับสหนัยนิยมเชิงเส้นหรือเชิงองค์รวม เราพบว่าแบบเชิงองค์รวมน่าเชื่อถือมากกว่า ดังนั้นผมจึงเสนอว่าทัศนคติที่น่าจะถูกต้องได้แก่ทัศนคติสหนัยนิยมภายนอกเชิงองค์รวมแบบอ่อน ซึ่งทัศนคตินี้หมายความว่า เป็นแนวความคิดเกี่ยวกับการให้หลักการที่ว่า ความเชื่อใด ๆ จะมีหลักการได้ก็ต่อเมื่อความเชื่อนั้นมีความสัมพันธ์กับความเชื่ออื่นในระบบ (สหนัยนิยม) และระบบดังกล่าวนี้ไม่ใช่ระบบที่ยึดถือได้อย่างตายตัวในทุกกรณีว่าเป็นระบบที่ถูกต้องเพราะมีอยู่ระบบเดียว หรือเป็นระบบที่มีสถานะพิเศษในการเข้าถึงความจริง (สหนัยนิยมแบบอ่อน) ระบบนี้ก็มีความสัมพันธ์ภายในระหว่างความเชื่อที่เป็นสมาชิกที่ไม่ใช่เพียงความสัมพันธ์เชิงเส้นเดี่ยว ๆ เท่านั้น แต่เป็นความสัมพันธ์เชิงองค์รวม (สหนัยเชิงองค์รวม) นอกจากนี้ระบบสหนัยของทัศนคตินี้ก็ไม่ใช่ระบบของปัจเจกชนเพียงคนเดียว แต่เป็นระบบที่จำต้องอาศัยปัจเจกชนหลายๆ คนขึ้นไปช่วยกันคำนวณความเชื่อที่ถือว่าหลักการเอาไว้ (สหนัยนิยมภายนอก) ทั้งหมดนี้ก็ด้วยเหตุผลที่เสนอมาทิ้งหมดนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ยังมีประเด็นเกี่ยวกับระบบสหนัยอีกประเด็นหนึ่งที่ได้อภิปรายมา คือประเด็นเกี่ยวกับระบบสหนัยเชิงยืนยันหรือเชิงปฏิเสธ เนื่องจากเราพบว่า แนวคิดแบบสหนัยที่ถูกต้องสามารถเป็นได้ทั้งแบบยืนยันและปฏิเสธ ดังนั้นทัศนคติที่ถูกต้องจึงน่าจะรวมเอาทั้งสองนี้เข้าด้วยกัน คือแนวคิดแบบสหนัยเชิงยืนยันกับปฏิเสธนั้นเป็นแนวคิดที่เสริมกันและกัน และความเชื่อน่าจะได้รับการสนับสนุนอย่างแข็งขันมากขึ้นถ้าแนวคิดทั้งแบบปฏิเสธและยืนยันใช้ไปด้วยกัน ดังนั้นทัศนคติที่ผมเสนอจึงรับเอาทั้งระบบทั้งสองนี้ ซึ่งเป็นไปได้เพราะว่าทั้งสองนี้ไม่ได้ขัดแย้งกันเองแต่ประการใด

อย่างไรก็ตาม ทัศนคติแบบสหนัยนิยมภายนอกแบบอ่อนที่เสนอนี้ ก็เชื่อว่าจะเป็นจริงหรือถูกต้องอย่างสมบูรณ์ไม่ ทั้งนี้ก็เพราะว่าในการทัศนคตินี้เห็นด้วยกับสหนัยนิยมแบบอ่อนนั้น หมายความว่าทัศนคตินี้ไม่ยอมรับว่าจะมีปัจจัยอะไรที่ทำให้ 'การให้หลักการอย่างสมบูรณ์' เกิดขึ้นได้ การพยายามหาหลักการสมบูรณ์ เช่นนั้นเราเห็นกันมาแล้วอย่างคร่าว ๆ ว่าไร้ผล ดังนั้นถ้าจะให้ทัศนคตินี้สมบูรณ์มากขึ้นก็จำต้องดูว่า มีอะไรบ้างที่ทำให้ระบบสหนัยที่เสนอนี้สมบูรณ์มากขึ้นได้ แนวทางหนึ่งก็คือว่า เราต้องยอมรับว่าการให้หลักการเป็นกระบวนการทางสังคม ทั้งนี้เนื่องมาจากธรรมชาติของการให้หลักการที่เป็นเรื่องของระบบของคนหลายๆ คนนั่นเอง เมื่อระบบสหนัยไม่สามารถพึ่งพาการเชื่อมโยงเข้าหาความเป็นจริงอย่างอัตโนมัติ (ซึ่งเห็นกันแล้วว่าเป็นไปไม่ได้ แต่เป็นความพยายามหลักของนักญาณวิทยาตั้งแต่ต้น) การหาหลักการที่สมบูรณ์แบบจริงก็เป็นไปไม่ได้ แต่ทั้งนี้ก็มีได้หมายความว่า การให้หลักการจะเป็นเพียงภาพมายา หรือคำพูดที่พูดกันลอยๆ หากว่าการให้หลักการที่ตรงตามทัศนคติแบบสหนัยนิยมภายนอกที่เสนอนี้ จะต้องอาศัยปัจจัยสำคัญอีกประการหนึ่ง จึงจะสมบูรณ์ขึ้น ปัจจัยดังกล่าวนี้ก็คือว่า การให้หลักการของชุมชนใดชุมชนหนึ่งนั้น เป็นไปเพื่อส่งเสริมเป้าหมายหรือคุณค่าสูงสุดที่ชุมชนนั้นยึดถือเป็นหลัก หรือเป็นนิยามของชุมชนนั้นเองหรือไม่

สาเหตุที่ทำให้ประเด็นนี้มีความสำคัญก็คือว่า การให้หลักการนั้นเป็นกระบวนการที่สังคมกระทำเพื่อมอบสถานะบางอย่างให้แก่ความเชื่อที่สังคมนั้นให้หลักการ หรือให้ความชอบธรรม สถานะนั้นย่อมต้องเป็นสถานะที่สังคมนั้นให้คุณค่าเป็นอย่างสูง ซึ่งก็หมายความว่าสังคมนั้นยกย่องว่าการกระทำนั้นช่วยให้บรรลุสิ่งที่สังคมนั้นถือว่ามีความค่าสูงนั่นเอง และประเด็นนี้เองที่ช่วยให้ทัศนะที่ผมเสนอมีความสมบูรณ์ชัดเจนยิ่งขึ้น ถ้าจะแสดงให้เห็นแบบแผนขึ้นก็อาจทำได้ดังนี้

ความเชื่อ p จะมีหลักการเมื่อและก็ต่อเมื่อความเชื่อข้อนี้ตรงตามเงื่อนไขของระบบการให้หลักการแบบสหนัยนิยมภายนอกเชิงองค์รวมแบบอ่อน และการจัดให้ระบบสหนัยแบบอ่อนนี้เป็นระบบที่ให้หลักการได้ก็อยู่ที่ว่า ความเชื่อที่มีหลักการตามระบบนี้ช่วยให้เป้าหมายหลักที่ชุมชนถือว่าทรงคุณค่านั้น เกิดเป็นจริงขึ้นมาได้

แนวคิดที่เสนอมานี้ก็เชื่อว่าจะมีผู้เห็นจริงตามไปด้วยทั้งหมด ข้อโต้แย้งที่ชัดเจนประการหนึ่งซึ่งมีผู้ยกขึ้นมาโจมตีก็ได้แก่ ข้อโต้แย้งของริชาร์ด ฟิวเมอร์ตัน ในบทความเรื่อง “The Incoherence of Coherence Theories” ฟิวเมอร์ตันกล่าวแปลเป็นไทยได้ว่า

ในขณะที่ การให้หลักการที่อ้างอิงระบบความเชื่อของคน ๆ หนึ่งเป็นแนวคิดหลักของทฤษฎีแบบสหนัยนิยมทั่วไป แต่ก็พบว่าผู้สนใจในทัศนะที่เรียกว่า ญาณวิทยาสังคม [social epistemology] ทัศนะนี้ถ้าจะพูดกว้าง ๆ ก็ได้ว่า สิ่งที่ทำให้หลักการแก่คุณในการเชื่อว่า p ไม่ใช่เรื่องข้อความใด ๆ ที่คุณเองเชื่อ แต่เป็นเรื่องของคนอื่น ๆ ในชุมชนที่เชื่อเช่นนั้น ทฤษฎีการให้หลักการแบบสหนัยเชิงสังคมนี้อาจเสนอกว้าง ๆ ว่า S มีหลักการในการเชื่อว่า p ก็ต่อเมื่อ p สอดคล้องหรือเข้ากันได้กับประพจน์ที่เชื่อโดยสมาชิกทั้งหมดหรือส่วนใหญ่ของชุมชน เนื่องจากเราสามารถแยกแยะชุมชนต่าง ๆ กันได้ตามที่เราต้องการ ผลก็คือการให้หลักการก็มีลักษณะเป็นสัมพัทธ์ภาพ โดยอ้างอิงไปที่ชุมชนนั่นเอง ในรูปแบบหนึ่งของทัศนะนี้ บัจเจกชนคนหนึ่งอาจเป็นสมาชิกเพียงคนเดียวเท่านั้นของชุมชน ดังนั้นผมอาจมีหลักการในการเชื่อว่า p โดยการอ้างอิงกับสังคมของผม แต่ถ้าอ้างอิงกับศาสนาของชุมชนของผม ผมจะไม่มีหลักการในการเชื่อความเชื่อนี้ และอ้างอิงกับชุมชนที่มีผมเป็นสมาชิกเพียงคนเดียว ผมอาจจะไม่มีหลักการอีกก็ได้¹⁰⁸

108 “While justification relativized to an individual’s belief system is the norm for coherence theories, one finds more and more interest in so-called social epistemology. Roughly the idea is that what justifies you in believing P is a matter not just of what you believe, but of what others in the community believe. A very crude social coherence theory of justification might hold that S is justified

การโจมตีของฟิวเมอร์ตันถ้าจะสรุปย่อๆก็ได้ว่า สหนัยนิยมแบบอ้างอิงชุมชนเชื่อถือไม่ได้ เพราะเรายังไม่มีค่านิยมที่ชัดเจนของคำว่า 'ชุมชน' ซึ่งทำให้อาจเป็นไปได้ว่าคนหนึ่งคนเป็นหนึ่งชุมชน ซึ่งจะทำให้การให้หลักการเป็นเพียงความต้องการส่วนตัวของคนๆนั้น สถานการณ์เช่นนี้ทำให้ความเชื่อข้อหนึ่งจะมีหลักการหรือไม่มีหลักการก็ได้ ขึ้นอยู่กับว่าหลักการนั้นชุมชนใดเป็นฝ่ายให้ เราคงจะต้องยอมรับว่า ถ้าชุมชนสามารถขยายหรือหดตัวได้ตามใจ จนกระทั่งคนๆหนึ่งอาจเป็นชุมชนหนึ่งได้แล้ว ข้อโต้แย้งของฟิวเมอร์ตันนี้ก็ยังมีพลังแข็งแกร่ง แต่อย่างไรก็ตาม การเสนอว่าปัจเจกชนสามารถเป็นชุมชนเดียวที่มีสมาชิกได้เพียงคนเดียว นั้นขัดแย้งกับหลักเหตุผลอย่างชัดเจน ทั้งนี้ก็เพราะว่า ชุมชนที่เป็นหลักในการให้หลักการตามทฤษฎีของผมที่เสนอนั้น ไม่อาจเป็นชุมชนลอยๆที่ใครก็ได้กำหนดขึ้นได้ นั่นคือชุมชนที่จะมีฐานะเป็นผู้มอบหลักการให้แก่ความเชื่อในชุมชนได้นั้น จะต้องเป็นชุมชนที่มีลักษณะคือ มีการติดต่อสื่อสารระหว่างกันเป็นปกติ มีวิถีชีวิตร่วมกัน มีขนบธรรมเนียมหรือวัฒนธรรมต่างๆร่วมกัน และมีเป้าหมายหรือสิ่งที่ยึดถือเป็นหลักร่วมกัน อย่างไรก็ตามลักษณะของชุมชนที่กล่าวมานี้ไม่ใช่ลักษณะที่เป็นเงื่อนไขที่เพียงพอแต่ประการใด เพราะการให้เงื่อนไขที่เพียงพอจะต้องอ้างได้ว่าครอบคลุมตัวอย่างในทุกกรณี แต่เราได้เห็นกันไปแล้วในประเด็นเกี่ยวกับความหมายของคำว่า 'สหนัย' ว่าการให้นิยามที่อยู่ในรูปเงื่อนไขที่ทั้งจำเป็นและเพียงพอ นั้น ในความเป็นจริงไม่สามารถทำได้ เนื่องจากลักษณะของความหมายของถ้อยคำที่สื่อความเข้าใจไม่จำเป็นต้องบอกได้ว่ามีเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอเนื่องจากการใช้ภาษานั้นอาจเปลี่ยนแปลงไปเรื่อยๆ และการกำหนดเงื่อนไขที่ตายตัวเช่นนี้เป็นไปได้ก็แต่ในปริบทที่แน่นอนและชัดเจนเช่นในคณิตศาสตร์ แต่ในการใช้ภาษาโดยทั่วไปไม่เป็นเช่นนั้น เมื่อเป็นเช่นนี้ชุมชนก็มีอะไรที่จะกำหนดขึ้นได้โดยการรวมกลุ่มใครก็ได้ หรือแม้แต่กำหนดเองโดยคนหนึ่งคนได้เลย ตัวอย่างของชุมชนก็ได้แก่ กลุ่มคนที่มีประวัติความเป็นมา ภาษา และวัฒนธรรมร่วมกัน เช่นคนไทย คนจีน หรือคนญี่ปุ่น ลักษณะที่จำเป็นของชุมชนดังที่เสนอก็คือว่า จะต้องเป็นชุมชนที่ปัจเจกชนได้รับความเป็นตัวตนมาจากชุมชนนั้น ทั้งนี้มีได้หมายความว่าชุมชนนั้นเป็นชุมชนที่ให้กำเนิดปัจเจกชนและเลี้ยงดูขึ้นมาเท่านั้น แต่ยังหมายความว่าปัจเจกชนมองเห็นโลกและเข้าใจสิ่งต่างๆโดยผ่านประวัติความเป็นมาและประเพณีทางความคิดของชุมชนนั้น ซึ่งประวัติหรือประเพณีนี้เป็นสภาวะแวดล้อม

in believing P only if P coheres with the propositions believed by all or most members of the community. Because one can distinguish as many different communities as one likes, justification might again be relativized, but this time it will be relativized to a community. On one version of the view the individual can be regarded as the limiting case of a community. So relative to my society I might be justified in believing P. Relative to my religion within my society I might be unjustified in believing P. And relative to the society of one that I constitute, I might be justified again in believing P." Richard Fumerton, "The Incoherence of Coherence Theories," *Journal of Philosophical Research* (19:1994): 89-102, หน้า 98.

ความคิดของปัจเจกชนที่ให้ความหมายแก่ความคิดความเห็นของปัจเจกชนในเบื้องต้น ซึ่งถ้าปัจเจกชนอาจ จะเห็นขัดแย้งกับบางจุดของประเพณีของคนนี้ก็ย่อมทำได้เสมอ แต่การขัดแย้งนั้นก็เพียงการขัดแย้ง ภายใต้อารมณ์ของตนเอง เพราะถ้าไม่เป็นเช่นนั้นแล้วการขัดแย้งนั้นก็จะไม่มีความหมายอะไรและจะไม่มีผลเพราะ จะไม่มีใครคนอื่นในชุมชนจะเข้าใจเนื้อหาของ การขัดแย้งนี้ ประเด็นต่างๆ เหล่านี้มีรายละเอียดอีกมาก แต่ถ้า ชุมชนเป็นอย่างที่ผมเสนอ การโต้แย้งของฟิวเจอร์ดิสก็จะต้องขาดน้ำหนักลงไปมาก อย่างไรก็ตามการเสนอ แนวทางการโต้แย้งที่เน้นหนักเรื่องธรรมชาติของชุมชนนี้เป็นเรื่องที่น่าสนใจยิ่ง และการเสนอเรื่องนี้โดย ละเอียดเต็มที่ก็เท่ากับการเสนอทฤษฎีเกี่ยวกับธรรมชาติของชุมชนมนุษย์ ซึ่งต้องเป็นหนังสืออีกเล่มหนึ่งอีก ต่างหาก

นอกจากนี้ อาจมีผู้แย้งได้อีกว่าสภานโยบายแบบอ่อนตามที่เสนอนี้ทำให้เกิดปัญหาว่า จะทำความเข้าใจกรณีอย่างเช่นมีคน ๆ หนึ่งเกิดไปรู้หรือไปเห็นความเป็นจริงบางอย่างเข้า โดยที่ชุมชนของเขาไม่รู้ไม่เห็น ความไปด้วย หรือชุมชนของเขาอาจไม่ยอมเชื่อเช่นนั้น สมมติว่าสมาชิกของชุมชนหนึ่งเพื่อยุติไปเห็นอะไรบางอย่าง เข้า เช่นไปเห็นเสืออยู่ในถ้ำแห่งหนึ่งไม่ไกลจากหมู่บ้านเท่าใดนัก และมีเพียงสมาชิกหรือชาวบ้านคนนั้น เท่านั้นที่มีโอกาสเห็นเสือตัวนี้¹⁰⁹ สมาชิกผู้นี้ก็ไปรายงานชาวบ้านคนอื่น ๆ ความเชื่อของชาวบ้านคนหนึ่งที่เห็น เสือ ซึ่งเราอาจเรียกเขาว่า ‘นายเสือ’ ก็มีว่า “ในถ้ำแห่งนี้มีเสืออยู่จริง ๆ” หรืออะไรทำนองนี้ ความเชื่อของ นายเสือนี้เป็นความเชื่อเชิงประจักษ์ ซึ่งย่อมต้องอาศัยหลักการของการให้หลักการแก่ความเชื่อเชิงประจักษ์ ทั่ว ๆ ไปในการตัดสินว่าความเชื่อของเขาข้อนี้มีหลักการหรือไม่ หลักการนี้ไม่ขึ้นกับว่าชุมชนของนายเสือเองจะ เชื่อหรือไม่ว่ามีเสืออยู่ในถ้ำนี้จริง ๆ อันที่จริงสองอย่างนี้เป็นคนละประเด็นกัน การที่นายเสือนำหลักการในการ เชื่อว่ามีเสืออยู่ในถ้ำจริง ๆ ขึ้นอยู่กับว่าเขาได้เห็นเสือจริง ๆ และเขาไม่ได้ฝากไปรวมทั้งปัจจัยอื่น ๆ ที่ต้องเกิด ขึ้นเพื่อให้การเห็นที่เป็นจริงเกิดขึ้นได้ ในกรณีนี้นายเสือไม่จำเป็นต้องอาศัยความเชื่อของชุมชน ซึ่งยังไม่มีใคร เห็นเสือในการให้หลักการแก่ความเชื่อของเขา แต่อย่างไรก็ตามประเด็นหลักของแนวคิดแบบสภานโยบาย ภายนอกยอมรับว่า การที่นายเสือเห็นสัตว์ตัวนี้เป็นเสือนั้นจำเป็นต้องอาศัยหลักการชุมชน เพราะถ้านาย เสือจำเป็นต้องเป็นสมาชิกของชุมชนที่มีการใช้ภาษาร่วมกัน และที่ยอมรับว่าสิ่งมีชีวิตรูปร่างหน้าตาเช่นนี้คือ เสือ ถ้านายเสือไม่เป็นสมาชิกของชุมชนการใช้ภาษาที่รู้จักเสือและมีคำเรียกเสือแล้ว ก็เข้าใจได้ลำบากว่าเขา จะมีความเชื่อว่ามีเสืออยู่ในถ้ำแห่งนี้ได้อย่างไร อีกประการหนึ่งหลักการชุมชนถือด้วยว่า ถ้ามีใครที่อยู่ใน สถานการณ์เดียวกันกับที่นายเสืออยู่ในขณะนี้เขาเห็นเสือ คนๆ นั้นก็ย่อมเกิดความเชื่อว่ามีเสืออยู่จริง ๆ เช่นกัน ยิ่งไปกว่านั้นคน ๆ นั้นกับนายเสืออาจจะถามกันเองว่าอีกคนเห็นเสือจริงหรือไม่ ซึ่งเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเป็น ปกติสำหรับการเห็นอะไรที่ต้องการการยืนยันอย่างแท้จริง เนื่องจากการให้หลักการก็คือการยืนยันนั่นเอง ดังนั้นการที่นายเสือต้องการคำยืนยันจากเพื่อน จึงเป็นการเสริมหลักการของความเชื่อของเขาได้อย่างดี

¹⁰⁹ ตัวอย่างนี้เป็นของนายวันนร จะบุ นิสิตปริญญาโทในสาขาวิชาปรัชญา

ด้วยเหตุนี้ ถึงแม้ว่านายเสื่อจะเห็นเสือเพียงคนเดียวโดยไม่มีใครคนอื่นในชุมชนที่เชื่อเช่นเดียวกันนี้กับเขา ก็ยังถือว่านายเสื่อมีหลักการในการเชื่อว่ามีเสือจริง ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่านายเสื่อไม่จำเป็นต้องเป็นเพียงคนเดียวที่จะเห็นเสือได้ในสถานการณ์เช่นนี้ ถ้าเป็นคนอื่นที่มาอยู่ในที่ที่จะเห็นเสือได้ ก็ย่อมมีความเชื่อที่มีหลักการได้เช่นเดียวกัน ประเด็นหลักของเรื่องนี้ก็คือ การที่ความเชื่อของนายเสื่อมีหลักการขึ้นมาได้นั้นไม่ใช่เรื่องของตัวนายเสื่อเพียงคนเดียวแม้ว่าเขาจะเห็นเสือเพียงคนเดียวก็ตาม แต่เนื่องจากว่าใครก็ตามที่อยู่ในฐานะเดียวกันกับเขาก็ย่อมจะต้องเห็นเสือได้แบบเดียวกัน หลักการของความเชื่อว่ามีเสือจริงนี้จึงมิได้ขึ้นอยู่กับนายเสื่อเพียงคนเดียว ถ้าหลักการนี้ขึ้นอยู่กับตัวนายเสื่อเพียงคนเดียวแล้ว ก็ย่อมเป็นไปได้ที่คนทั่วไปจะเชื่อได้ว่าใครก็ตามที่เผชิญไปอยู่ในป่าแห่งนั้นในเวลานั้นเช่นที่นายเสื่ออยู่ ก็จะต้องเห็นเสือ และถ้าเป็นไปได้ดังนั้นก็ไม่น่าจะมีเหตุให้ควรเชื่อได้ว่านายเสื่อเห็นเสือจริงๆ นั่นคือถ้าไม่มีประเด็นเกี่ยวกับชุมชนเข้ามาเกี่ยวข้อง ความเชื่อของนายเสื่อก็ไม่น่าจะมีหลักการแต่ประการใด

ประเด็นนี้จะชัดเจนขึ้นถ้าเรามองว่า การที่คนอื่นในชุมชนจะมีหลักการในการเชื่อถือคำพูดของนายเสื่อได้นั้น จำเป็นต้องถือว่าวิธีการที่นายเสื่อใช้ในการได้มาซึ่งความเชื่อว่ามีเสืออยู่จริงนั้น ต้องเป็นวิธีการที่ทุก ๆ คนในชุมชนสามารถใช้ได้เสมอเหมือนกัน นี่จะเป็นเพียงวิธีการเดียวที่สังคมหรือชุมชนจะใช้ได้ในการตัดสินใจข้อเสนออะไรบางอย่างของสมาชิกในชุมชน ซึ่งสมาชิกเหล่านั้นไม่อยู่ในสภาพที่จะตัดสินใจเช่นนั้นได้ด้วยตนเอง ความเชื่อว่ามีเสืออยู่จริงในป่าจึงเป็นความเชื่อที่จะมีหลักการได้ก็ต่อเมื่อผู้คนในชุมชนนั้นเห็นพ้องกันกับนายเสื่อ ซึ่งสถานการณ์กำหนดให้เป็นผู้เห็นเสือด่วนๆ โดยตรง แต่ลำพังการที่นายเสื่อเห็นเสือดังกล่าวนี้นั้นก็ยังไม่เพียงพอให้ความเชื่อข้อนี้ มีหลักการได้อย่างเต็มที่ในระดับของชุมชนไปได้ (ซึ่งตามทฤษฎีที่ผมเสนอย่อมเป็นระดับเดียวที่ควรถือว่าเป็นการให้หลักการที่ถูกต้อง) ถ้าชุมชนไม่ยอมรับข้อเสนอของนายเสื่อว่ามีเสืออยู่จริง ๆ ในป่า โดยการไม่ยอมรับนี้มีเหตุผล (เช่นนายเสื่อไม่สามารถแสดงให้คนอื่นได้ว่ามีรอยเท้าเสืออยู่ในที่ ๆ เขาอ้างว่ามีเสือ หรือนายเสื่อเป็นคนที่ไม่ค่อยน่าเชื่อถือ เพราะมีประวัติชอบหลอกลวงชาวบ้านบ่อย ๆ ฯลฯ) ถ้าเป็นเช่นว่านี้จริงก็ย่อมแสดงว่าชุมชนเองก็มีหลักการในการไม่ยอมรับนับถือคำพูดของนายเสื่อ ถึงแม้ว่าในกรณีนี้คำพูดของนายเสื่อเป็นจริง กล่าวคือมีเสืออยู่จริง ๆ ที่นายเสื่อไปเห็นเข้าและกลับมาแจ้งแก่ชาวบ้านในชุมชนของเขา แต่ถ้าเงื่อนไขต่าง ๆ ที่ต้องเกิดขึ้นเพื่อให้ชุมชนมีหลักการได้ในการเชื่อคำพูดนี้ไม่มีอยู่ ชุมชนก็ย่อมมีเหตุผลเพียงพอในการตัดสินใจว่าคำพูดของนายเสื่อไม่น่าเชื่อถือ ซึ่งนี่ก็เป็นตัวอย่างของการที่ความเชื่อข้อหนึ่งเป็นจริง แต่ไม่มีหลักการนั่นเอง

กรณีของนายเสื่อตามที่ได้เสนอมานี้แน่นอนว่าไม่ใช่เป็นจริงกับเรื่องการเห็นเสือแต่เพียงประการเดียว แต่สิ่งที่ได้จากตัวอย่างนี้ก็ถือว่า การที่สมาชิกคนหนึ่งคนใดของชุมชนไปมีช่องทางที่นำจะให้หลักการในการเกิดความเชื่อบางประการขึ้นมา โดยที่สมาชิกอื่น ๆ ของชุมชนไม่มีช่องทางดังกล่าวนี้ หรือไม่อยู่ในสถานการณ์ที่ช่องทางนั้นจะเปิดแก่สมาชิกคนอื่น ๆ (เช่นการที่นายเสื่อไปเห็นเสือเข้าเพียงลำพังคนเดียว) ความเชื่อของสมาชิกผู้นั้นจะมีหลักการได้ก็ต่อเมื่อชุมชนเข้าใจได้ว่าช่องทางที่สมาชิกผู้นั้นได้ความเชื่อนั้นมานั้น ไม่ใช่ช่องทางที่สมาชิกผู้นั้นเพียงคนเดียวจะมีได้ในการได้ความเชื่อดังกล่าวมา แต่เป็นช่องทางที่ใครก็ตามในชุมชน

สามารถได้รับความเชื่อแบบเดียวกันมา เมื่ออยู่ในสถานการณ์ชนิดเดียวกันกับที่สมาชิกที่อ้างว่าได้รับความเชื่อขึ้นมา เคยอยู่มาแล้ว ถ้าไม่เป็นไปตามนี้ ชุมชนก็จะไม่มีวิธีการใดๆที่จะตรวจสอบว่าคำพูดของสมาชิกของชุมชนนั้น พูดความจริงหรือไม่ ซึ่งก็แสดงว่าความเชื่อหรือข้อความในคำพูดของสมาชิกที่อ้างว่าได้รับความเชื่อขึ้นมาเพียง คนเดียวนั้นไม่น่าเชื่อถือ เมื่อเป็นเช่นนี้ ความเชื่อที่มีที่มาจากปัจเจกบุคคลหนึ่งคนในชุมชนก็จะมีหลักการก็ ต่อเมื่อสมาชิกทั้งหลายในชุมชนนั้นมีความเชื่อเช่นเดียวกันด้วย ดังนั้นในกรณีของนายเสือ ความเชื่อของเขา ที่ว่ามีเสืออยู่ในป่า นั้น จะมีหลักการก็ต่อเมื่อสมาชิกคนอื่น ๆ ในชุมชนของเขาเชื่อเช่นนี้ด้วย สาเหตุของความ เชื่อของสมาชิกคนอื่น ๆ ย่อมแตกต่างจากของนายเสือ คือมาจากถาวรยอมรับคำพูดของนายเสือเอง มิใช่ว่าไป เห็นเสือมาจริง ๆ แต่ถ้าเงื่อนไขที่ชุมชนมีอยู่ในการตัดสินใจว่าคำพูดของสมาชิกของชุมชนพูดความจริงมีอยู่หรือ เกิดขึ้นจริง ความเชื่ออื่น ๆ ก็ย่อมมีหลักการขึ้นมา

นอกจากนี้ ปัญหาอีกประการหนึ่งที่มีผู้ทบทวนวิพากษ์วิจารณ์ที่สละแบบสหนัยนิยมโดยทั่วไปก็คือ ทัศนะที่ว่า สหนัยนิยมไม่ถูกต้องเพราะไม่สามารถอธิบายประเด็นเกี่ยวกับการที่ผู้เชื่อต้องรู้ยู่ว่าความเชื่อที่ตน มั่นใจว่ามีหลักการจะต้องมีความสัมพันธ์อย่างถูกต้องกับระบบสหนัย กล่าวคือในทัศนะแบบสหนัยนิยมโดย ทั่วไปซึ่งเป็นแบบภายในนั้น เหตุผลหรือหลักฐานที่ทำให้ผู้เชื่อมีหลักการในการเชื่อข้อความใดข้อความหนึ่ง นั้น จะต้องอยู่ภายในวงความคิดของผู้เชื่อตนเอง ประเด็นนี้เราได้พูดกันมาบ้างแล้ว และปัญหาสำคัญเกี่ยว กับทัศนะแบบภายในนิยมนี้ก็คือการที่ผู้เชื่อต้องรู้ยู่ว่าเหตุผลหรือหลักฐานดังกล่าวนี้เป็นเช่นไรนั้น ทำให้ เกิดความเชื่อขึ้นมาใหม่ อันได้แก่ความเชื่อที่ว่าความเชื่อที่มีอยู่ตั้งแต่ต้นนั้นมีความสัมพันธ์กับระบบสหนัย ของตนเอง แต่ความเชื่อข้อใหม่นี้ก็จะต้องมีหลักการเช่นเดียวกัน ซึ่งก็ย่อมหมายความว่าผู้เชื่อก็จะต้องรู้ยู่ ว่าความเชื่อข้อนี้มีความสัมพันธ์กับระบบเช่นเดียวกัน แต่การรู้ยู่เช่นนี้ก็ทำให้เกิดความเชื่อขึ้นมาใหม่อีกข้อ หนึ่ง เป็นเช่นนี้ไม่จบสิ้น ซึ่งทำให้แนวคิดแบบสหนัยนิยมภายในมีปัญหา แต่สำหรับประเด็นนี้ผมคิดว่า แม้แต่นักปรัชญาฝ่ายสหนัยนิยมภายในเองก็มีคำตอบ เนื่องจากว่าการอ้างเหตุผลทำนองเดียวกันก็สามารถ ใช้ได้กับแนวคิดแบบพื้นฐานนิยม หรือกับทัศนะใดๆที่มองว่าการให้หลักการเป็นกระบวนการภายในกรอบ ความคิดของผู้เชื่อคนหนึ่งเท่านั้น ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่าในกรณีของพื้นฐานนิยม ความเชื่อที่จะมีหลักการต้อง วางอยู่บนพื้นฐานอันได้แก่ความเชื่อพื้นฐานหรือสภาวะอันใดที่เป็นสภาวะภายในของผู้เชื่อคนนั่นเอง ซึ่งอาจ เป็นสภาวะสัญชาตตามทัศนะของพอลลอก¹¹⁰ก็ได้ สมมติว่าชาวพื้นฐานนิยมคนหนึ่งมีความเชื่อข้อหนึ่งที่เขา อ้างว่ามีหลักการ สิ่งเดียวที่เขาต้องทำก็คือแสดงว่าความเชื่อข้อนี้มีความสัมพันธ์บางอย่างกับความเชื่อหรือ สถานะพื้นฐานแบบนี้ หนึ่งสิ่งที่เกิดขึ้นในสถานการณ์เช่นนี้ก็ถือว่า ตัวผู้เชื่อเองก็มีความเชื่อข้อใหม่เกิดขึ้น ได้แก่ความเชื่อที่ว่า ความเชื่อที่อ้างว่ามีหลักการตั้งแต่ต้นนั้น มีความสัมพันธ์ที่ถูกต้องกับความเชื่อหรือสถานะ พื้นฐาน สมมติเราเรียกความเชื่อที่อ้างตั้งแต่แรกว่ามีหลักการนี้ว่า p และความเชื่อที่เกิดขึ้นใหม่นี้ว่า p^* ปัญหาในขณะนี้ก็ถือว่าผู้เชื่อจะมีหลักการในการเชื่อว่า p^* เป็นจริงได้อย่างไร การที่จะทำเช่นนั้นได้ตาม

¹¹⁰ John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, หน้า 157.

ทฤษฎีของพื้นฐานนิยมบังคับไว้ว่า p^* ในท้ายที่สุดก็ต้องวางอยู่บนรากฐานอันได้แก่ความเชื่อหรือสถานะพื้นฐานเหมือนกัน แต่ถ้าเป็นเช่นนี้จริงผู้เชื่อก็จำต้องมีความเชื่ออีกประการหนึ่ง ซึ่งอาจเรียกได้ว่า p^{**} ซึ่งมีเนื้อหาว่า p^* เป็นความเชื่อที่วางอยู่บนรากฐานอย่างถูกต้อง แต่เราก็เห็นกันง่าย ๆ ว่า แม้แต่ p^{**} เองก็ต้องมีหลักการเช่นเดียวกัน ผลก็คือเราได้รับการถดถอยอย่างไม่รู้จบ ซึ่งเป็นประเด็นเดียวกับที่สหัชนิยมแบบภายในถูกโจมตี ดังนั้นฝ่ายสหัชนิยมแบบภายในก็อ้างได้ว่าแม้แต่พื้นฐานนิยมเองก็ประสบปัญหาเดียวกันนี้เหมือนกัน ดังนั้นถ้าสหัชนิยมแบบภายในใช้ไม่ได้ พื้นฐานนิยมก็ใช้ไม่ได้เช่นเดียวกัน ผลที่ติดตามมาก็คือทัศนะแบบภายในนิยม (ซึ่งเป็นลักษณะที่สหัชแบบภายในกับพื้นฐานนิยมในแง่นี้มีร่วมกัน) จะก่อให้เกิดปัญหาการถดถอยนี้อย่างหนีไม่พ้น และทางออกก็ดูจะเป็นว่าทัศนะแบบภายในนิยมรับไม่ได้ และเราจำต้องรับว่าภายนอกนิยมเป็นจริง เหตุผลหลักก็คือว่า การโจมตีสหัชนิยมแบบนี้โจมตีได้แค่เพียงสหัชนิยมแบบภายในเท่านั้น แต่สำหรับสหัชนิยมแบบภายนอกแล้ว ประเด็นนี้ไม่เป็นปัญหาเนื่องจากว่า ตามที่ทัศนะนี้ไม่มีการกำหนดให้ผู้เชื่อต้องรับรู้ว่าความเชื่อที่มีหลักการของตนเอง ต้องเป็นที่ประจักษ์ว่ามีหลักการอย่างไรนั่นเอง

สัมพัทธนิยม

ข้อเสนอข้างต้นนี้อาจมีผู้กล่าวหาว่ามีลักษณะแบบสัมพัทธนิยม ประเด็นหลักที่ข้อเสนอเช่นนี้จะถูกโจมตีก็คือว่า ถ้าการเป็นความรู้ขึ้นอยู่กับชุมชนดังที่เสนอนานี้ ก็ย่อมแสดงว่าความถูกต้องหรือความน่าเชื่อถือของความเชื่อใด ๆ ขึ้นอยู่กับชุมชนแต่ละชุมชน ซึ่งหมายความว่าท้ายที่สุดแล้วไม่มีมาตรฐานใด ๆ ที่จะมาวัดได้ว่าความเชื่อข้อใดมีความน่าเชื่อถือจริง ๆ โดยไม่ขึ้นกับชุมชนในชุมชนหนึ่ง หรืออีกนัยหนึ่งก็คือว่า เราจะไม่สามารถหาความเชื่อที่น่าเชื่อถือได้จริง ๆ ซึ่งเป็นความเชื่อที่จะเป็นอย่างไรก็ตาม ความน่าเชื่อถือของมันไม่เกี่ยวข้องกับว่ามันอยู่ในชุมชนใด การโจมตีเช่นนี้เป็นเช่นเดียวกับการโจมตีทฤษฎีแนวสัมพัทธนิยมในวิทยาศาสตร์ ซึ่งจุดใหญ่ใจความอยู่ที่ว่า ถ้ามาตรฐานของความถูกต้องทางจริยะขึ้นอยู่กับชุมชนแต่ละชุมชนแล้ว ท้ายที่สุดก็จะไม่มีมาตรฐานสากล และก็ย่อมไม่มีมาตรฐานใด ๆ หลงเหลืออยู่ ฝ่ายที่โจมตีสัมพัทธนิยมมักอ้างว่า ถ้ามาตรฐานในการตัดสินความเชื่อหรือการกระทำก็ตาม เป็นมาตรฐานภายในของชุมชนใดชุมชนหนึ่งแล้ว นั่นเท่ากับปฏิเสธการมีมาตรฐานไปโดยปริยาย แนวความคิดของฝ่ายที่โจมตีสัมพัทธนิยมเช่นนี้เป็นที่คุ้นเคยกันเป็นอย่างดี

อย่างไรก็ตาม ในบทที่ห้าผมจะได้เสนอแนวความคิดอีกแนวหนึ่งที่ปฏิเสธว่า ทัศนะที่เสนอนี้ไม่ใช่สัมพัทธนิยมในความหมายที่ฝ่ายที่โจมตีทัศนะนี้ว่าเป็น 'สัมพัทธนิยม' (ซึ่งเพื่อให้กระชับขอเรียกว่า 'ฝ่ายสัมบูรณ์นิยม') คิด กล่าวคือทัศนะที่ถูกต้องไม่น่าจะเป็นทั้งสัมพัทธนิยมหรือทัศนะที่ตรงกันข้ามกับสัมพัทธนิยมโดยสิ้นเชิง ซึ่งในบทนั้นผมตั้งชื่อว่า 'สัมบูรณ์นิยม' รายละเอียดทั้งหมดได้เสนอไว้แล้วในบทที่ห้า ดังนั้นในหัวข้อนี้ผมเพียงแต่เสนอไว้คร่าว ๆ ว่า เหตุใดทัศนะที่เสนอนี้จึงรอดพ้นจากข้อกล่าวหาว่าเป็นสัมพัทธนิยมในความหมายที่ฝ่ายสัมบูรณ์นิยมได้โจมตีไว้ในย่อหน้าข้างต้น เหตุผลหลักที่จะเสนอก็คือว่า การโจมตี

ทัศนคติแบบสหนัยนิยมภายนอกแบบอ่อนว่าเป็นสัมพัทธนิยมนั้น เกิดจากการมีข้อฐานที่ยอมรับไว้ก่อนหลายประการ ซึ่งเป็นข้อฐานที่น่าจะขัดแย้งกับหลักเหตุผล ประเด็นแรกก็ได้แก่ว่า การโจมตีทัศนคติที่เสนอในบทนี้ว่าเป็นสัมพัทธนิยมนั้น เกิดจากการสมมติว่าความน่าเชื่อถือ หรือความมีหลักการของความเชื่อจะต้องเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ หรือไม่เช่นนั้นก็ไม่ขึ้นกับสถานะแวดล้อมใดๆ แต่เป็นเรื่องของการเข้าถึงความจริงล้วนๆตามความเป็นจริง แต่เราได้เห็นกันแล้วว่า ความเชื่อว่าเราสามารถเข้าถึงความเป็นจริงเช่นนั้นได้ เป็นความเข้าใจผิด ดังตัวอย่างเรื่องปลาโลมาที่ได้เสนอไว้แล้วข้างต้น ในความเป็นจริงที่ปราศจากมุมมองใดๆของมนุษย์ (หรืออาจสมมติได้ว่าในความเป็นจริงหรือในโลกที่ไม่มีมนุษย์อยู่ แต่มีสัตว์อื่นๆเช่นปลาฉลาม ปลาโลมา และอื่นๆ) ปลาโลมาเป็นสัตว์ประเภทเดียวกับแรด หรือกับปลาฉลาม ฝ่ายสัมบูรณ์นิยมเชื่อว่าคำถามนี้ต้องมีคำตอบที่แน่นอนตายตัว กล่าวคือในธรรมชาติเองจะต้องมีความจริงว่าปลาโลมาอยู่ในประเภทเดียวกับแรดหรือกับปลาฉลาม แต่เราได้เห็นกันมาแล้วว่าการแบ่งแยกประเภทของปลาโลมานั้น ดูจะเป็นเรื่องของมนุษย์ผู้ใช้ภาษามาแบ่งแยกกันเองว่าเป็นอย่างไร ดังนั้นเมื่อไม่มีมนุษย์ผู้ใช้ภาษา (หรือสิ่งมีชีวิตอื่นที่รู้จักการใช้ภาษาเช่นเดียวกับมนุษย์ ถ้ามี) คำถามนี้ก็ไม่น่าจะมีความหมาย พูดอีกอย่างหนึ่งก็คือ ในโลกที่ไม่มีผู้ใช้ภาษา เราไม่สามารถไปบอกได้ว่าในโลกนั้นปลาโลมาอยู่ในประเภทเดียวกับแรดหรือปลาฉลาม อาจมีผู้พูดก็ได้ว่าในโลกเช่นนั้น ปลาโลมาไม่ได้อยู่ในประเภทเดียวกับทั้งแรดและปลาฉลาม และอะไรที่จริงกับปลาโลมา แรดหรือปลาฉลามก็ย่อมจริงสำหรับสิ่งอื่นๆในธรรมชาติด้วย

อีกประการหนึ่ง สมมติว่าเราสามารถเข้าใจโลกตามที่โลกนั้นเป็นไปเอง โดยปราศจากมุมมองหรือความคิดความเข้าใจใดๆของเราเอง พูดง่าย ๆ ก็คือว่า สมมติให้อุดมคติของฝ่ายสัมบูรณ์นิยมเป็นความจริง สิ่งที่ย่อมเกิดขึ้นก็คือว่า เราจะมีหนทางรับรู้ได้ตามความเป็นจริงอย่างต้องแท้ว่า แท้ที่จริงแล้วอะไรเป็นอย่างไรบ้าง นั่นคือมีความแนบสนิทเป็นเนื้อเดียวกันระหว่างภาพแทนกับความเป็นจริง เมื่อนั้นการใช้ภาษาของเราจะเป็นเช่นไร ถ้าข้อสมมติของฝ่ายสัมบูรณ์นิยมเป็นจริงก็ย่อมหมายความว่า ภาษาที่เราใช้จะต้องมีทางที่จะช่วยให้เราได้มาซึ่งความเข้าใจความเป็นจริงที่เที่ยงแท้สมบูรณ์ ความเป็นจริงเป็นเช่นใดความรู้ก็จะเป็นอย่างนั้น หรือให้ดูยิ่งไปกว่านั้นก็ต้องบอกว่า ภาษากับความเป็นจริงกลายเป็นหนึ่งเดียวกัน แต่ข้อเสนอเช่นนี้มีปัญหาอยู่มากมาย อาทิเช่นเราจะทำอย่างไรกับภาษาที่ต่างกัน ดังเช่นภาษาของชาวบ้านกับของนักชีววิทยาตามตัวอย่างที่ยกมาตั้งแต่ต้น หรือภาษาเดียวกันแต่ต่างยุคสมัยกัน ทางแก้ของฝ่ายสัมบูรณ์นิยมอาจอยู่ที่ว่า ภาษาที่ต่างกันนี้จะต้องสามารถหาทางลงรอยกันได้ หรือสามารถนำมาเป็นส่วนหนึ่งของภาษาที่กว้างขวางครอบคลุมมากกว่าได้ ซึ่งจะแสดงให้เห็นให้ประจักษ์ได้ว่าภาษาใดเป็นฝ่ายผิดหรือถูก ในแง่ของการเป็นภาพแทนที่ถูกต้องของความเป็นจริง แต่การทำเช่นนั้นได้นั้นฝ่ายสัมบูรณ์นิยมต้องมีหนทางที่เข้าถึงความเป็นจริงที่เที่ยงแท้ที่อยู่ในมืออยู่แล้ว ซึ่งย่อมต้องไม่ใช่การใช้ภาษา เพราะในขณะนี้เรากำลังหาว่าภาษาสามารถเป็นหนึ่งเดียวกับความเป็นจริงได้หรือไม่ (ถ้าใช้ภาษาก็จะเป็นการอ้างเหตุผลแบบเป็นวงกลมไป) แต่ถ้าไม่ใช่ภาษาจะเป็นอะไรได้ ทางเลือกที่ดูเหมือนจะเป็นทางเดียวได้แก่การใช้ประสบการณ์ เช่นฝ่ายสัมบูรณ์นิยมอ้างว่าประสบการณ์จะช่วยให้เราเข้าถึงและแนบสนิทกับความเป็นจริงได้ แต่ในบทที่แล้วผมได้พยายามชี้ให้เห็น

ว่าประสบการณ์ล้วน ๆ ไม่สามารถพาเราเข้าสู่ความเป็นจริงที่แท้ได้ เนื่องจากถ้าเรามีแต่เพียงประสบการณ์ไม่มีความคิด เราก็ไม่สามารถกลายเป็นสิ่งมีชีวิตที่มีความคิดหรือมีความรู้สึกตัวได้ ซึ่งก็ย่อมหมายความว่าเราไม่ใช่สิ่งมีชีวิตที่มีความสามารถในการมีความรู้ แต่ถ้ามีความคิดประกอบด้วย เราก็วกกลับมาสู่ปัญหาที่ได้ตั้งต้นไว้ กล่าวคือในการพยายามหาหนทางที่จะพาความคิดหรือภาษาเข้าสู่ความเป็นจริงอันเที่ยงแท้ ผลที่ได้คือเราต้องอ้างความคิดนั้นเองในการทำเช่นนี้ ซึ่งไม่น่าจะเป็นวิธีการที่น่าเชื่อถือแต่ประการใด

ชาวสัมบูรณ์นิยมอาจแย้งว่า ความคิดกับภาษาไม่ใช่หนึ่งเดียวกัน กล่าวคือมีความเป็นไปได้ที่เราจะมีความคิดที่ปราศจากภาษา เป็นความคิดล้วน ๆ หรือความคิดบริสุทธิ์ที่ไม่ขึ้นกับภาษาใด ๆ ผมยอมรับว่าถ้ามีความคิดดังกล่าวได้จริง ปัญหาที่น่าจะจบลงได้ด้วยดี แต่ขอให้เราลองมาพิจารณาว่าความคิดเฉย ๆ ที่ไม่อยู่ในภาษาใดภาษาหนึ่งเป็นไปได้เพียงใดกันแน่ ในความคิดของเฟรเกหรือนักปรัชญาที่คิดในทำนองเดียวกัน ความคิดล้วน ๆ เช่นนี้อยู่ในรูปของภาษาแบบแผน ที่มีโครงสร้างตรงตามหลักของตรรกวิทยา แต่ความเป็นจริงหรือธรรมชาติมัน มีลักษณะตรงตามโครงสร้างของภาษาแบบแผนเหล่านี้ จนอาจได้ว่าเป็นหนึ่งเดียวกันได้หรือไม่ การที่ภาษามนุษย์มีโครงสร้างหรือการใช้ที่หลากหลายเกินกว่าจะเก็บหรือครอบคลุมได้ด้วยภาษาแบบแผน จะแสดงว่ามีบางส่วนของความเป็นจริงที่เกินเลยไปจากขอบเขตของภาษาแบบแผนหรือไม่ ตัวอย่างเช่นการใช้ภาษาเพื่อแสดงน้ำเสียงหรือความรู้สึกหรือความหมายแฝงหรือสถานะทางสังคมอันแยกย่อยซึ่ง (เช่นในภาษาไทย) ที่นี้ภาษาแบบแผนอาจทำให้ครอบคลุมสิ่งเหล่านี้ได้ แต่ถ้าทำเช่นนั้นภาษาแบบแผนจะแตกต่างอะไรกับภาษาธรรมชาติ เหตุผลที่สร้างภาษาแบบแผนมาก็เพื่อตัดเอาเรื่องที่ไม่จำเป็นออก เพื่อให้เห็นโครงสร้างอันเป็นแก่นของภาษาใด ๆ ทั่วไป แต่ถ้าภาษาแบบแผนรวมเอารายละเอียดที่เป็นเรื่องเฉพาะของภาษาใดภาษาหนึ่ง (เช่นภาษาไทย) การกิจหลักของภาษาแบบแผนเองก็ดูจะเสียไป โดยเฉพาะอย่างยิ่งลักษณะของภาษาแบบแผนที่สร้างขึ้นเพื่อเป็นจุดครอบคลุมหรือจุดร่วมของภาษาธรรมชาติต่าง ๆ สรุปก็คือ ถ้าภาษาแบบแผนเข้าใกล้ภาษาธรรมชาติมากขึ้น เพื่อให้มีพลังในการครอบคลุมการใช้ในแง่มุมต่างๆของภาษาธรรมชาติภาษาใดภาษาหนึ่งอย่างครบถ้วน ภาษาแบบแผนนั่นเองก็เสี่ยงต่อการกลายเป็นภาษาธรรมชาตินั้นไป แต่ถ้าภาษาแบบแผนยืนยันที่จะรักษาไว้เฉพาะส่วนที่เชื่อว่าเป็นลักษณะร่วมกันของภาษาใด ๆ ภาษาแบบแผนก็จะห่างเหินกับความเป็นจริง และไม่น่าอ้างได้ว่าเป็นตัวแทนหรือการแสดงตัวออกของความคิดล้วน ๆ และถ้าจะถือว่าความคิดล้วน ๆ นั้นเป็นความเป็นจริง (ซึ่งชาวสัมบูรณ์นิยมต้องทำเช่นนี้เพื่อให้สามารถโยงความเป็นจริงที่แท้กับการแสดงตัวออกของความเป็นจริงนั้นในรูปของความรู้) ก็ไม่น่าทำได้ด้วยเหตุผลดังที่ยกมา

ดังนั้นความพยายามของนักปรัชญาหลายคน อาทิเช่นซูซาน ฮาก¹¹¹ ที่มุ่งโจมตีทัศนะแบบที่เสนอในหนังสือนี้เป็นสัมพัทธนิยมจึงไม่ประสบผล ฮากเรียกทัศนะที่ให้การมีหลักการของความเชื่อเป็นเรื่องของมาตรฐานของชุมชนหนึ่งนั้นว่า 'บริบทนิยม' หรือ contextualism และเสนอว่าบริบทนิยมจะนำไปสู่ทัศนะที่

¹¹¹ Susan Haack, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1993).

เรียกว่า ‘แบบแผนนิยม’ หรือ conventionalism ซึ่งถือว่ามาตรฐานความรู้ของแต่ละชุมชนไม่สามารถตัดสินร่วมกันได้ว่าของใครเหนือกว่าของใคร¹¹² ฮากเสนอว่าบริบทนิยมยอมรับไม่ได้เพราะจะนำไปสู่แบบแผนนิยมซึ่งเทียบได้กับสัมพัทธนิยมแบบจัดในจริยศาสตร์นั่นเอง ฮากกล่าวว่า

บริบทนิยมจะไม่มี ความหมาย เว้นแต่ (ก) ชุมชนความรู้ที่แตกต่างกันมีมาตรฐานที่แตกต่างกันและ (ข) ไม่มีชุมชน C* ใดที่มาตรฐานของ C* ซึ่งบ่งความจริงในขณะที่มาตรฐานของชุมชนอื่น ๆ ไม่เป็นเช่นนั้น ทั้งนี้ก็เพราะว่าถ้า (ก) เป็นเท็จข้อเสนออันเป็นลักษณะเด่นของบริบทนิยมจะว่างเปล่า และถ้า (ข) เป็นเท็จสถานะของมาตรฐานความรู้ของ C* จะโดดเด่นกว่าสถานะของชุมชนอื่น ๆ จนทำให้เราต้องยอมรับว่า ถ้า ก จะมีความเชื่อที่มีหลักการ อย่างแท้จริง แล้ว ก ต้องตรงตามมาตรฐานของ C*¹¹³

ในการอ้างเหตุผลของฮาก เขาจะเชื่อว่าทางเลือกในกรณีนี้มีอยู่เพียงสองเท่านั้น แต่การอ้างว่าบริบทนิยมจะไม่มี ความหมาย เว้นแต่ ชุมชนความรู้ที่แตกต่างกันมีมาตรฐานที่แตกต่างกัน หมายความว่าอย่างไรกันแน่ ดูเหมือนฮากกำลังเสนอว่า ถ้าชุมชนเหล่านี้ไม่มีมาตรฐานที่แตกต่างกัน บริบทนิยมจะเป็นไปไม่ได้ แต่อันที่จริงบริบทนิยมยังคงเป็นทัศนะที่ยอมรับได้อยู่ ถึงแม้ว่าชุมชนต่าง ๆ มีมาตรฐานเหมือนกัน ประเด็นอยู่ที่ว่า เป็นไปได้หรือไม่ที่ชุมชนต่าง ๆ จะมีความรู้เหมือนกัน เรามองไม่เห็นทางใดที่จะเป็นไปได้ ดังนั้นถึงแม้ว่าชุมชนต่าง ๆ ที่มีมาตรฐานเหมือนกัน การเหมือนกันนี้อาจเป็นเรื่องบังเอิญ หรืออาจเนื่องมาจากแต่ละชุมชนมองเห็นว่าอะไรมีความสำคัญหรือมีค่าเหมือนกัน แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นก็ไม่ได้แสดงไปด้วยเหตุนี้บริบทนิยมต้องเป็นเท็จ หรือต้องไม่มี ความหมาย เพราะย่อมเป็นไปได้เสมอเช่นกันว่า เมื่อใดที่บางชุมชน ‘แยกตัวออก’ และหันมามองว่ามาตรฐานที่เคยใช้มาที่เหมือนกับของชุมชนอื่น ไม่เอื้ออำนวยต่อเป้าหมายที่ชุมชนนั้นเองหันมารับว่ามีค่าแทนที่เป้าหมายเดิม กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ความคิดของฮากที่ถือว่าชาวบริบทนิยมต้องยอมรับว่าแต่ละชุมชน ต้อง มีมาตรฐานต่างกัมนั้นไม่ถูกต้อง เป็นไปได้เสมอที่แต่ละชุมชนจะหันมายอมรับมาตรฐานเดียวกัน ซึ่งความเป็นไปได้เช่นนี้ไม่ได้ทำให้ทัศนะแบบบริบทนิยมกลายเป็นทัศนะที่ว่างเปล่าไป ยังมีความ

¹¹²Susan Haack, *Evidence and Inquiry*, หน้า 190-191.

¹¹³“Contextualism is pointless unless (a) different epistemic communities have different epistemic standards and (b) there is no distinguished epistemic community, C*, such that the standards of C are, while those of other communities are not, truth-indicative. For if (a) were false the characteristic contextualist thesis would be vacuous; and if (b) were false the status of the epistemic standards of C* would be so distinguished relative to the standards of other communities as to oblige one to concede that for A to be *really and truly* justified, he should meet the standards of C*.” Susan Haack, *Evidence and Inquiry*, หน้า 191.

เป็นไปได้เสมอที่หลังจากมีการลงรอยกันในเรื่องมาตรฐาน จะเกิดการไม่ลงรอยกันและแต่ละชุมชนใช้มาตรฐานที่แตกต่างกัน

เหตุผลทำนองนี้ทำให้ฮากสรุปว่า การที่บริบทนิยมนำไปสู่แบบแผนนิยมทำให้ทัศนะนี้มีลักษณะเป็นสัมพัทธนิยม เนื่องจากรับว่าความเชื่อใดๆของกลุ่มใดๆที่ฐานะเท่ากันหมด¹¹⁴ เนื่องจากไม่มีวิถีใดที่จะนำเอาความเชื่อในระบบที่ต่างกันมาเปรียบเทียบกัน เพื่อหาว่า ความเชื่อในระบบใดมีฐานะที่สูงกว่าหรือนำเชื่อถือมากกว่ากันได้ อย่างไรก็ตาม ถ้าเราคิดว่าการเปรียบเทียบนั้นจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมีการติดต่อสัมพันธ์กันระหว่างชุมชน หรือระหว่างระบบความเชื่อที่แตกต่างกัน ก็อาจเป็นไปได้ว่าจะมีการเปลี่ยนความเชื่อ โดยที่ผู้คนในระบบความเชื่อหนึ่งอาจเริ่มเห็นว่าความเชื่อของอีกระบบหนึ่ง ตรงกับความต้องการของตนมากกว่า จึงหันมายอมรับความเชื่อนั้นๆ ทั้งนี้มิได้หมายความว่า ชุมชนที่เปลี่ยนวิถีความเชื่อ นั้น เกิดมองเห็นขึ้นมาว่าจริงๆแล้วอะไรเป็นอะไร แต่กลับคิดว่าความเชื่อที่รับมาใหม่นั้น จะเอื้อให้เป้าหมายต่างๆที่ชุมชนนั้นเองเห็นที่สำคัญ สามารถเกิดเป็นจริงขึ้นมาได้ เมื่อเป็นเช่นนี้ก็แสดงว่า เราอาจยอมรับได้ว่ากรรมหลักของการความเชื่อจะเป็นอย่างไรที่ผสมผสานกันได้ (ความเชื่อจะมีหลักการหรือไม่ขึ้นอยู่กับกรอบยอมรับของชุมชนความเชื่อ นั้นในขั้นสุดท้าย) ในขณะที่ปฏิเสธการโจมตีของฝ่ายสัมบูรณ์นิยมที่มุ่งแสดงว่าทัศนะแบบที่เสนอนี้เป็นสัมพัทธนิยม จุดใหญ่ใจความอยู่ที่ว่า ถึงแม้ความรู้จะขึ้นอยู่กับชุมชนก็ตาม แต่ก็มิได้หมายความว่าชุมชนใดชุมชนหนึ่งจะต้องติดยึดอย่างแข็งท้อกับความเชื่อที่เคยมีมาแต่ดั้งเดิม เนื่องจากวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมเปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา ก็ย่อมเป็นธรรมดาที่สิ่งที่เคยเห็นว่าดีงามหรือมีคุณค่าสูง ก็ย่อมเกิดการเปลี่ยนแปลงไปด้วย รวมทั้งเป้าหมายของความรู้ด้วย

ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเกี่ยวกับเรื่องนี้ได้แก่ประวัติศาสตร์ของสังคมไทยของเรา นั่นเอง เราพบว่าเมื่อการแพทย์แผนตะวันตกเริ่มเข้ามามีบทบาทในสังคมไทยดั้งเดิม (เริ่มอย่างเป็นทางการเมื่อนายแพทย์แบรดเลย์ชาวอเมริกันเข้ามาทำงานในกรุงเทพฯ ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว) คนไทยก็เริ่มเห็นความสำคัญของการแพทย์แบบนี้ขึ้น แต่คนไทยส่วนใหญ่ในขณะนั้นกับในสมัยต่อมาอีกหลายสิบปี ก็ยังมีความคิดอยู่ว่า การแพทย์แบบตะวันตกนั้นได้ผลดีเฉพาะในเรื่องของการผ่าตัด หรือการรักษาแผลสด และคนไทยก็ยังยึดถือว่าในกรณีของโรคที่ต้องใช้ยารักษาแล้ว ยาไทยยังดีกว่ายาฝรั่ง ความคิดเช่นนี้ดำเนินมาจนถึงเมื่อไม่กี่สิบปีมานี้ เมื่อมีการเรียนการสอนวิชาแพทย์แบบตะวันตกอย่างเป็นทางการและเป็นลำเป็นสัน และมีคนไทยเป็นแพทย์แผนตะวันตกมากขึ้น ซึ่งทำให้ผู้คนเริ่มหันมาใช้บริการของแพทย์แผนตะวันตกมากขึ้น ซึ่งอาจจะเนื่องมาจากว่ายาไทยต้องกินเป็นจำนวนมาก กินเป็นหม้อๆ ต่างจากยาฝรั่ง และยาฝรั่งก็ให้ผลรวดเร็วมากกว่า ฯลฯ สถานการณ์เช่นนี้แสดงว่า ชุมชนความรู้ ซึ่งในที่นี้ได้แก่สังคมไทย เริ่มมีการเปลี่ยนแปลงความเชื่อจากที่เคยเชื่อมั่นในการแพทย์ดั้งเดิมของตน ก็หันมานิยมการแพทย์ของตะวันตกเพิ่มมากขึ้น การที่ในระยะเริ่มแรกคนไทยยังนิยมยาดั้งเดิมของตนอยู่ มากกว่ายาของการแพทย์ตะวันตกก็เป็นเพราะเห็นว่า ในกรณี

¹¹⁴Susan Haack, *Evidence and Inquiry*, หน้า 192.

ของการได้รับบาดเจ็บภายนอก การแพทย์ของฝรั่งให้ผลตัวอย่างรวดเร็วมากกว่าการรักษาแบบดั้งเดิม กรณีเช่นนี้จึงเป็นประโยชน์โดยตรงของการแพทย์ตะวันตก ซึ่งแสดงว่าสังคมไทยเห็นประโยชน์ของการแพทย์แบบนี้อย่างน้อยก็ในเรื่องของการรักษาบาดแผล ความเชื่อก็เปลี่ยนไปเป็นว่า หมอฝรั่งรักษาบาดแผลได้ดีกว่าหมอไทย การที่ความเชื่อนี้มีหลักการในชุมชนชาวไทยก็เป็นเพียงเพราะว่า การแพทย์ของตะวันตกสามารถทำให้สิ่งที่ยึดถือว่าเป็นคุณค่าเป็นจริงขึ้นมาได้ ได้แก่การหายจากอาการบาดเจ็บ

แต่เราจะอธิบายการต่อต้านการรักษาทางยาของหมอฝรั่งที่มีมาเป็นสิบ ๆ ปีได้อย่างไร คำตอบหนึ่งอาจเป็นไปได้ว่า ในกรณีของโรคภายในที่ต้องใช้ยานั้น คนไทยในระยะเริ่มแรกที่มีการติดต่อกับการแพทย์ตะวันตกนั้น เชื่อว่าโรคของคนไทยน่าจะใช้ยาไทยมากกว่า เนื่องจากถูกกับคนไทยมากกว่า หรืออาจจะเชื่อว่าการใช้ยานั้นเป็นเรื่องที่ใกล้ชิดกับตัวเองมากกว่าการรักษาด้วยการผ่าตัด เพราะยาย่อมมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับระบบต่างๆของร่างกายและจิตใจของผู้ใช้ยาเอง คนไทยในสมัยนั้นอาจคิดว่า ความเป็นตัวของเขาหรือความเป็นคนไทยของเขามีความผูกพันกับยาที่เขาใช้มากกว่าการผ่าตัด คนไทยอาจยอมรับการผ่าตัดของหมอฝรั่งว่ามีประสิทธิภาพจริง แต่นั่นเป็นการยอมรับแบบเดียวกับที่คนไทยยอมรับอาวุธของฝรั่งว่ามีประสิทธิภาพหรือเครื่องจักรกลของฝรั่งว่าทำงานได้ดีกว่าที่เคยใช้กันอยู่อย่างเปรียบเทียบกันไม่ได้ แต่ในกรณีของยาไม่เหมือนกัน คนไทยอาจรู้สึกได้ว่าถ้าเปลี่ยนไปใช้ยาของฝรั่งแล้ว จะทำให้ตัวของเขาสูญเสียความเป็นคนไทยไปและจะทำให้เขากลายเป็นฝรั่งไป และที่ยิ่งไปกว่านั้นเนื่องจากยาไทยเป็นส่วนสำคัญส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมไทย เป็นส่วนที่ใกล้ชิดกับเรื่องภายในเช่นจิตใจหรือความรู้สึกนึกคิด ซึ่งเท่ากับเป็นตัวเป็นตนของชุมชนนั้น ๆ การต่อต้านการรักษาด้วยยาฝรั่งจึงมีมากและยาวนานกว่าการต่อต้านการรักษาบาดแผลหรือการผ่าตัด ทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นว่า ในระยะที่คนไทยยังมีการรักษาด้วยการผ่าตัดแบบฝรั่ง แต่การใช้ยาแบบไทยนั้น สังคมไทยในฐานะชุมชนความรู้ตกลงยอมรับว่ายานเป็นส่วนที่แยกไม่ออกจากความเป็นตัวเอง แต่การผ่าตัดเป็นเรื่องของกลไกภายนอกซึ่งถึงแม้จะยอมรับมาใช้ ก็ไม่ได้แสดงว่าตัวผู้ใช้จะกลายเป็นฝรั่งไป เหมือนกับการใช้ยาของฝรั่งนั้นคือในสมัยนั้นมีการให้หลักการแก่ความเชื่อที่ว่า ยาไทยยังใช้ได้ดีอยู่ และคนไทยเหมาะกับยาไทยมากกว่ายาอื่น ๆ โดยเฉพาะยาฝรั่ง ในขณะที่ยอมรับว่าการผ่าตัดของฝรั่งเป็นเรื่องแบบเดียวกับการใช้อาวุธ คือจำเป็นต้องทำ แต่ก็ไม่ได้ทำให้ผู้ทำต้องสูญเสียอะไรบางอย่างที่ผูกพันเขาเข้ากับรากเหง้าของวัฒนธรรมของเขาเท่าใด แต่เมื่อคนไทยออกห่างจากรากเหง้าของวัฒนธรรมดั้งเดิมมากขึ้น ซึ่งเกิดขึ้นนับตั้งแต่สิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา ความพยายามในการต่อต้านการรักษาด้วยยาฝรั่งก็มีน้อยลงเรื่อย ๆ ประกอบกับทางรัฐบาลพยายามอย่างจริงจังที่จะเสริมสร้างการรักษาแบบตะวันตก ในที่สุดการรักษาด้วยวิธีแบบดั้งเดิมก็อ่อนล้าลงและเกือบจะสูญหายไปที่สุดในขณะนี้ จนกระทั่งในปัจจุบันนี้ก็ได้มีการเริ่มฟื้นฟูการแพทย์แผนไทยกลับเข้ามาอีก ซึ่งก็ย่อมแสดงว่าสังคมเริ่มหันออกจากการเห็นว่าทุกสิ่งทุกอย่างเกี่ยวกับการแพทย์ของตะวันตกดีที่สุด มามองหาความสำคัญหรือประโยชน์ของวัฒนธรรมดั้งเดิมของชุมชนนั่นเอง

กล่าวโดยสรุป สัมพัทธนิยมมิได้เป็นผลเพียงประการเดียวที่เกิดขึ้นจากการปฏิเสธพื้นฐานนิยม ถึงแม้ว่าเราไม่สามารถหาพื้นฐานที่มั่นคงถาวรมารองรับความเชื่อ แต่มิได้หมายความว่าความเชื่อใด ๆ จะอยู่ใน

ฐานะเท่ากันหมด ความเชื่อย่อมมีฐานะที่แตกต่างกัน เมื่อชุมชนของผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้อง หรือส่วนได้ส่วนเสีย กับความเชื่อนั้น มองเห็นว่าความเชื่อดังกล่าวเอื้อต่อหรือขัดขวางผลประโยชน์หรือคุณค่าของชุมชนนั้นเอง มากน้อยเพียงใด เราไม่ควรจะกลัวเมื่อปรากฏว่าความเชื่อที่มีหลักการ เป็นเพียงความเชื่อที่ตรงกับความต้องการของชุมชน นักปรัชญามักกล่าวว่าถ้าเป็นเช่นนั้นเราจะขาดหลักการกับทุกสิ่งทุกอย่าง และจะเกิดภาวะที่ทุกสิ่งทุกอย่างเป็นไปได้หมด (ตามที่มักพูดกันในภาษาอังกฤษว่า “Anything goes”) ถ้าพิจารณาการอ้างเหตุผลที่เสนอมาดังแต่ต้น เราน่าจะพบว่าความกลัวดังกล่าวนี้ไม่ได้มีที่มาจากเรื่องจริงแต่ประการใด

สรุป

ความรู้ของมนุษย์ไม่ใช่อะไรที่อ้างได้ว่า ตั้งอยู่บนพื้นฐานที่เชื่อมโยงโดยตรงกับความเป็นจริงดังที่ทัศนะแบบพื้นฐานนิยมเสนอ แต่ทั้งนี้มิได้หมายความว่าความรู้จะไม่เชื่อมโยงกับความเป็นจริงเลย เพียงแต่ว่าในบรรดาความเชื่อทั้งหลายนั้น เราไม่สามารถถือได้ว่ามีความเชื่อที่มีฐานะพิเศษเพราะตรงกับความเป็นจริงมากกว่าความเชื่ออื่น ๆ การตรงกับความเป็นจริงมิได้หมายความว่ามีความเชื่อเพียงข้อเดียวที่ตรงกับส่วนของความเป็นจริงซึ่งทำให้ความเชื่อข้อนั้นเป็นจริง แต่เราได้อภิปรายกันแล้วว่าความเชื่อสามารถมีได้หลากหลาย ซึ่งแต่ละข้อหรือแต่ละหน่วยนั้นก็ ‘ตรงกับ’ ความเป็นจริงทั้งสิ้น นอกจากนี้ความรู้ของมนุษย์ก็ขึ้นอยู่กับชุมชนวัฒนธรรมของมนุษย์เอง โดยที่ความเชื่อที่จะอยู่ในฐานะความรู้เป็นความเชื่อที่ทั้งชุมชนหรือส่วนใหญ่ในชุมชนยอมรับนั่นเอง ดังนั้นความรู้จึงอยู่ในรูปแบบตามทฤษฎีที่ผมเรียกว่า ‘สหนัยนิยมภายนอก’ เพราะระบบสหนัยที่เป็นแหล่งอ้างอิงความรู้ไม่ใช่ระบบที่มีอยู่แค่เพียงในใจของบุคคลคนหนึ่ง แต่ต้องขึ้นอยู่กับปัจจัยภายนอกบุคคลนั้นด้วย นอกจากนี้การถือว่าความรู้ต้องสัมพันธ์กับระบบที่ถือได้ว่าเป็นระบบพิเศษ เพราะตรงกับความเป็นจริงโดยวิธีการต่าง ๆ ก็เป็นแนวทางที่คล้ายคลึงกับพื้นฐานนิยม และก็ประสบปัญหาแบบเดียวกัน ดังนั้นทัศนะที่น่าจะถูกต้องก็ได้แก่ สหนัยนิยมภายนอกแบบอ่อนดังที่ได้เสนอไปแล้ว แต่อย่างไรก็ตามการตัดสินว่า ความเชื่อใดเป็นความรู้นั้นยังต้องอาศัยจุดประสงค์ของชุมชน ที่ทำหน้าที่ตัดสินความเชื่อของตนด้วย ว่าความเชื่อใดตรงกับสิ่งที่ชุมชนนั้นเองยึดถือว่าเป็นสิ่งที่มีค่าสูงสุด ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่าความรู้อยู่ในสถานะที่ได้รับการยกย่องว่า มีสถานะสูงดังนั้นการมองเห็นว่าความรู้มีความสัมพันธ์กับสิ่งที่ชุมชนถือว่ามีค่าก็เป็นไปตามธรรมชาติ

ทฤษฎีความรู้ที่เสนอมานี้มีผลกระทบอย่างมาก ต่อการคิดว่าปรัชญาคืออะไรและควรมีทิศทางอย่างไรในสังคมปัจจุบันที่กำลังเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว ซึ่งปัญหาสำคัญนี้จะพูดถึงละเอียดในบทที่หก แต่ก่อนที่เราจะเริ่มพิจารณาปัญหานี้ เราคงต้องพูดถึงประเด็นที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีความรู้ที่เสนอมานี้ บทนี้ กล่าวคือปัญหาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริง และความแตกต่างระหว่างข้อเท็จจริงกับค่านิยม (ว่ามีจริงหรือไม่) ซึ่งจะเป็นเนื้อหาของบทต่อไป

บทที่ห้า

ภาษากับความจริง ข้อเท็จจริงกับคุณค่า

ภาษา ความหมายและความเป็นจริง

ในการใช้ภาษา เรามุ่งหวังที่จะเสนอข้อมูลตลอดจนแสดงความรู้สึกต่าง ๆ ที่เรามีต่อสิ่งรอบตัวเราให้ผู้อื่นรับรู้ เรามีความเข้าใจบางประการเกี่ยวกับโลกหรือเกี่ยวกับผู้คนที่เราคิดต่อด้วย และเราอยากจะใช้ภาษาเพื่อให้ผู้ที่เราพูดด้วยเกิดความเข้าใจแบบเดียวกับที่เรามี การที่เราทำเช่นนี้ได้ดูเผิน ๆ อาจเป็นเรื่องปกติธรรมดา ไม่น่ามีอะไรน่าสนใจมากนัก แต่เมื่อเราพิจารณาอย่างละเอียดแล้วเราก็จะพบว่าการที่คนเราสามารถใช้อาสาติดต่อสื่อสารกันได้นั้นเป็นเรื่องน่าอัศจรรย์อย่างยิ่ง

เราใช้คำต่าง ๆ ในภาษาเพื่อพูดถึงสิ่งต่าง ๆ ซึ่งส่วนใหญ่แล้วไม่ใช่สิ่งที่เกี่ยวข้องกับภาษาเลยแม้แต่น้อย ตัวอย่างเช่นเราอาจจะใช้ภาษาพูดถึง หรือบรรยายเหตุการณ์ที่กำลังเกิดขึ้น การที่เราทำเช่นนี้ได้ก็เนื่องจากคำที่เราใช้สามารถบ่งถึงสรรพสิ่ง หรือเหตุการณ์ที่อยู่ภายนอกตัวภาษาเองได้ เราพูดว่า “นกกำลังบิน” คำพูดของเราในภาษาไทย หรือในภาษาใด ๆ ที่มีความหมายเหมือนกันดูไม่มีอะไรเกี่ยวข้องกับนกหรือการบินเลยแม้แต่น้อย แต่ทำไมเราจึงสื่อสารกันได้ว่านกกำลังบินอยู่ คำว่า ‘นก’ ในภาษาไทยมีความสัมพันธ์อย่างไรกับนกที่กำลังบินไปในอากาศ

เรื่องต่าง ๆ เหล่านี้มีความสัมพันธ์กับเรื่องของความจริงอยู่เป็นอันมาก เราใช้คำว่า ‘นก’ เพื่อหมายถึงนก และถ้าสิ่งที่เราพูดเกี่ยวกับนกนั้นเป็นไปตามที่เราพูด เช่นถ้านกกำลังบินอยู่ ประโยคว่า “นกกำลังบิน” ก็เป็นจริง หรือประโยค “กามีสีดำ” จะเป็นจริงก็ต่อเมื่อกามีสีดำจริง ๆ เราจะเห็นได้ว่าตัวการที่ทำให้ประโยคใดประโยคหนึ่งเป็นจริงได้คือคำต่าง ๆ ในประโยคนั้น แต่ละคำจะต้องมีความหมายเฉพาะตัว นอกจากนี้แล้วสถานการณ์ในโลกก็จะต้องเป็นเช่นนั้นตามความหมายดังกล่าวด้วย นั่นคือความหมายของประโยคเช่น “กามีสีดำ” นั้น จะต้องเป็นความหมายที่มีอยู่ในระดับที่ก่อให้เกิดความเข้าใจร่วมกันระหว่างผู้สื่อสาร พูดง่าย ๆ ก็คือนอกจากคำแต่ละคำจะต้องมีความหมายเฉพาะแล้ว “ข้อเท็จจริง” ก็จะต้องเป็นไปตามที่ประโยคนั้นสื่อด้วย มิฉะนั้นประโยคดังกล่าวก็จะกลายเป็นเท็จไป จากจุดนี้เราจะเห็นได้ว่า ความจริงกับความหมายมีความ

สัมพันธ์กันอย่างลึกซึ้ง การศึกษาสิ่งหนึ่งจำเป็นจะต้องศึกษาอีกสิ่งหนึ่งด้วยอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ปัญหาปรัชญาเกี่ยวกับความหมายที่กล่าวถึงข้างต้นจึงเกี่ยวข้องกับการศึกษาหาธรรมชาติของความจริงด้วย ด้วยเหตุนี้ปัญหาที่เกิดขึ้นจากการวิเคราะห์ภาษาจึงเป็นเรื่องสำคัญที่นักปรัชญาให้ความสนใจตลอดมา

การที่ภาษาเกี่ยวข้องกับความเป็นจริงเช่นนี้ทำให้นักวิชาการบางคนเสนอความคิดว่า ภาษาที่ใช้อยู่เท่านั้นที่เป็นสิ่งกำหนดความจริง กล่าวคือนักวิชาการเหล่านี้ถือว่า ความเป็นจริงขึ้นอยู่กับภาษาใดภาษาหนึ่งเท่านั้น และเนื่องจากภาษาแต่ละภาษาต่างก็มีความแตกต่างกันเป็นอย่างมากในด้านต่างๆ เช่นคำในแต่ละภาษาก็มีความยากลำบากในการแปลเป็นอีกภาษาหนึ่งหรืออาจจะมิได้เห็นว่าเป็นอันเดียวกันเลย ตัวอย่างที่คุ้นกันดีก็คือสมมุติฐานของนักภาษาศาสตร์เบนจามิน วอร์ฟ (Benjamin L. Whorf) และเอดเวิร์ด ซาพียร์ (Edward Sapir) ที่ถือว่าภาษาเป็นสิ่งกำหนดโลกทัศน์ของกลุ่มชนที่ใช้ภาษานั้น ตัวอย่างของวอร์ฟและซาพียร์ ซึ่งเสนอว่าชาวอเมริกันพื้นเมืองเผ่าโฮปีมี “โลก” ของตนเองที่แตกต่างจากโลกของเราโดยสิ้นเชิง นอกจากนี้ทศนะในทำนองเดียวกันที่มีชื่อเสียงในบรรดานักวิชาการคือทศนะของโทมัส คูห์น (Thomas Kuhn) ที่เสนอว่าการค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์เป็นเพียงการค้นคว้าตาม “กรอบความคิด” ที่กำหนดไว้แล้ว และการปฏิบัติทางวิทยาศาสตร์เกิดขึ้น จากการปฏิเสธกรอบความคิดที่ใช้กันอยู่แล้วเสนอกรอบใหม่ขึ้นมาแทน ซึ่งถ้านักวิทยาศาสตร์ยอมรับกรอบใหม่นี้แล้ว กรอบนี้ก็จะกลายเป็นรากฐานการวิจัยของนักวิทยาศาสตร์ต่อไป กรอบใหม่ดังกล่าวก็จะเป็นกรอบที่กำหนด “ความเป็นวิทยาศาสตร์” แทนที่กรอบเดิม

แนวคิดดังกล่าวอาจจะตั้งชื่อให้ได้ว่า “สัมพัทธนิยม” ทางความหมายและความจริง ในบทความนี้ผมตั้งใจแสดงให้เห็นว่า ทศนะนี้เป็นทศนะที่มีข้อบกพร่องหลายประการด้วยกัน การที่ผู้ใช้ภาษาต่างกันอาจจะแสดงว่ามีมโนทัศน์ที่แตกต่างกันแต่ไม่น่าจะเป็นสิ่งที่ยืนยันได้ว่า ผู้ใช้ภาษาต่างความคิดจะมีอะไรที่แตกต่างกันจนไม่มีทางทำความเข้าใจกันได้ เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นจริงแล้วการทำความเข้าใจระหว่างระบบที่ต่างกันจะเป็นไปไม่ได้ และถ้าหากว่าเส้นแบ่งเขตแดนของระบบความคิดที่แตกต่างกันนั้นถือได้ว่าอาจเกิดขึ้นได้ภายในระบบความคิดเดียวกัน แม้แต่ระหว่างผู้พูดภาษาเดียวกันสองคนขึ้นไปแล้ว (กล่าวคือเราจะมีใจได้อย่างไรว่าความหมายที่เราต้องการจะสื่อเป็นความหมาย เดียวกับที่ผู้ฟังได้รับ) เราจะหาหลักการอะไรมายืนยันได้ว่าเมื่อมีการใช้ภาษาเพื่อสื่อสารเกิดขึ้นนั้น จะมีสารที่เราต้องการสื่อจริงๆที่เดินทางจากผู้พูดไปหาผู้ฟังจริงๆ อีกนัยหนึ่งก็คือว่า ถ้าไม่มีระบบที่แต่ละคนใช้ร่วมกันแล้ว การติดต่อสื่อสารจะเป็นไปได้อย่างไร กล่าวโดยสรุป นักปรัชญาบางคนเชื่อว่า ภาษาเป็นสิ่งกำหนดโลกทัศน์ ภาษาภาษาหนึ่งกำหนดโลกทัศน์อย่างหนึ่ง แนวคิดนี้เป็นไปได้ ก็เพราะมีข้ออ้างว่าคำแต่ละคำในภาษาสามารถบ่งถึงสิ่งที่ดีว่าเป็นความหมายของคำนั้น ซึ่งถ้าทศนะที่ผมจะเสนอต่อไปนี้ถูกต้อง แนวคิดนี้ก็ไม้อาจจะยืนยันหยุดอยู่ได้

สำหรับสัมพัทธนิยมแล้ว ข้อความใดจะเป็นจริงได้ ก็เนื่องจากว่าข้อความ นั้นสอดคล้องกับระบบความคิดความเชื่อที่ใช้กันอยู่ และผู้คนที่ใช้ระบบนั้น ยอมรับว่าความเชื่อนั้นเป็นจริง ตัวอย่างเช่น ในสังคมหนึ่ง มีความเชื่อว่า ตามต้นไม้ใหญ่ๆจะมีเทวดาประจำอยู่ ดังนั้นผู้คนในสังคมนั้นจึงคาดหวังว่า เมื่อมีการอ่อนวอนเทวดานี้แล้ว จะทำให้ความปรารถนาต่างๆของผู้อ่อนวอนสัมฤทธิ์ผล ดังนั้น ตามความคิดของชาว

บ้าน ประโยคว่า ต้นไม้ต้นนี้เป็นต้นไม้ใหญ่ เพราะฉะนั้นต้นไม้ต้นนี้จึงมีเทวดาประจำอยู่ ก็เป็นความจริง หรืออีกตัวอย่างหนึ่ง ชาวจีนเชื่อว่าเวลาจะหาทำเลประกอบธุรกิจจะต้องหาตามระบบการ หาทำเลที่เหมาะสม ที่รู้จักกันว่า ‘ฮวงจุ้ย’ ดังนั้นชาวจีนอาจจะมีเชื่อว่าเป็น “ทำเลดีเพราะถูกหลักฮวงจุ้ย” ซึ่งเขาจะบอกได้ว่าทำเลนี้ถูกหลักฮวงจุ้ยเพราะอะไร เช่นเดียวกับที่ชาวบ้านบอกเราได้ว่า ต้นไม้ต้นนี้มีเทวดาประจำอยู่ได้ เนื่องจากอะไร ตามทัศนะของนักปรัชญาที่เชื่อความคิดแบบสัมพัทธนิยม การตัดสินความเชื่อของชาวบ้าน หรือของชาวจีน ว่าเป็นจริงหรือเป็นเท็จ ตามข้อเท็จจริงที่เป็นอยู่ เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ทั้งนี้เนื่องจากว่า นักปรัชญาเหล่านั้นถือว่า ความจริงคือการสอดคล้องกันของความเชื่อภายในระบบความคิด หรือความเชื่อหนึ่งในสังคม ของผู้พูดภาษานั้น ไม่มีการตัดสินได้ว่า ระบบความเชื่อของใครจะถูกต้องมากกว่าของใคร เพราะนั่นจะเป็นการตัดสินความเชื่อในระบบหนึ่ง ด้วยความเชื่อในอีกระบบหนึ่ง เราไม่มีสิทธิไปตัดสินว่าความเชื่อของคนที่อยู่ในสังคมที่ใช้ภาษาต่างจากเราเป็นเท็จ หรือเป็นจริง ภายนอกกรอบความคิดหรือความเชื่ออื่นๆ

กลับมาพิจารณาปัญหาเกี่ยวกับความหมายที่ได้กล่าวไว้ข้างต้น เราจะพบว่าแนวคิดเรื่องระบบความคิดมีความสัมพันธ์กับความหมายเป็นอย่างมาก เราเห็นว่าความหมายของคำว่า ‘ฮวงจุ้ย’ เป็นความหมายที่มีอยู่เฉพาะในระบบความคิดของชาวจีนเท่านั้น นั่นคือชาวจีนสามารถเชื่อมโยงความหมายของคำๆนี้ให้เข้ากับระบบความคิดส่วนใหญ่ของเขาได้อย่างกลมกลืน ดังนั้นความหมายจึงขึ้นอยู่กับระบบความคิดแต่ละระบบ นอกจากนี้ ชาวสัมพัทธนิยมยังถืออีกด้วยว่า การที่ความหมายจะเป็นที่เข้าใจกันได้ภายนอกกรอบความคิดระบบใดระบบหนึ่งเป็นไปได้เลย พูดอีกนัยหนึ่งก็คือการเข้าใจความคิดของคนนอกกรอบจากเราเป็นไปได้

ทัศนะของชาวสัมพัทธนิยมที่เสนอมานี้ มีความคิดเห็นเกี่ยวกับความหมายและความจริงที่แตกต่างเป็นอย่างมากจากทัศนะที่เรียกได้ว่าเป็นทัศนะดั้งเดิมทางตรรกวิทยา ที่ถือว่าความหมายของคำใด ๆก็ตาม คือกลุ่มของสิ่งต่างๆที่เป็นจริงกับตัวคำนั้น ตัวอย่างเช่น คำว่า “แมว” มีความหมายคือกลุ่มหรือเซตของแมว เพราะสมาชิกของกลุ่มนี้ต่างก็เป็นจริงกับคำว่า “แมว” หันสั้น (คือแมวแต่ละตัวได้ชื่อว่า “แมว” และเป็นแมวจริงๆทั้งสิ้น) เมื่อเป็นเช่นนี้ คำว่า “ฮวงจุ้ย” ในระบบความคิดของชาวจีนจึงน่าจะมีกลุ่มของวัตถุที่เป็นจริงกับคำนี้ด้วย พูดอีกนัยหนึ่งก็คือ คำๆนี้น่าจะมีอะไรในธรรมชาติที่เป็นสมาชิกของเซตที่เป็น สิ่งๆนี้ “บ่งถึง” (refer) สิ่งนี้ก็น่าจะเป็นสิ่งที่มีลักษณะทางกายภาพ เพราะทัศนะนี้ถือว่าการบ่งถึงอะไรที่ไม่มีอยู่เป็นไปไม่ได้ นักปรัชญาคณิศาคัญคนหนึ่งคือเบอร์ทรัน รัสเซลล์ถึงกับเสนอว่า ประโยคที่ประกอบไปด้วยคำที่ไม่มีสิ่งบ่งถึง จะเป็นประโยคที่เป็นเท็จในทุกกรณี ตัวอย่างที่รู้จักกันดีของรัสเซลล์คือ “กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบันทรงมีพระเสีรล้าน” ประโยคนี้จะเป็นเท็จเสมอ เพราะไม่มีสิ่งใดในธรรมชาติ ที่คำบรรยาย “กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบัน” บ่งถึง เมื่อเป็นเช่นนี้เราจึงพบว่ามีทัศนะที่แตกต่างกันตรงกันข้าม ในเรื่องเกี่ยวกับปัญหาเรื่องโลกทัศน์และความจริง ทัศนะหนึ่งถือว่าความหมายและความจริงขึ้นอยู่กับกรอบหรือระบบความคิดแต่ละหน่วยเท่านั้น ส่วนอีกทัศนะหนึ่งที่เพิ่งกล่าวถึง ถือว่าความหมายจะต้องเป็นสิ่งที่หาตัวอย่างได้ในโลกนี้เท่านั้น และสิ่งใดที่เป็นนามธรรม จะต้องหาอธิบายที่โยงเข้ากับสิ่งรูปธรรมได้ทั้งสิ้น มิฉะนั้นประโยค

ที่มีค่าเหล่านี้จะไม่มี ความหมาย ทักษะนี้ผมขอเรียกเพื่อความสะดวกและเพื่อให้เห็นความแตกต่างกับทักษะตรงข้ามได้ชัดว่าสัมบูรณ์นิยม

ผู้ที่ยึดมั่นในทักษะแบบนี้ จะถือว่า คำว่า 'ฮวงจุ้ย' ในภาษาจีนมีความหมายที่ตายตัว ก็ต่อเมื่อมีสิ่งทีค่านี้บังเกิดขึ้นจริง ๆ และถ้าวิชาวิทยาศาสตร์ไม่สนับสนุนแนวคิดเกี่ยวกับการมีอยู่ของสิ่งนี้แล้ว คำๆนี้ก็จะเป็นความหมายใดๆที่มีลักษณะเป็นปรนัย ดังนั้นจึงไม่แตกต่าง จากคำเช่น 'ผี' 'นางไม้' หรือ 'มังกร' แต่อย่างใด ข้อฐานของแนวคิดแบบนี้คือ การถือว่าวิทยาศาสตร์เท่านั้นที่ให้ความจริง และวิชาใดก็ตามที่ไม่เดินตามแนวทางของวิทยาศาสตร์ (เช่น ต้องมีการวางสมมุติฐาน มีการออกแบบการทดลอง มีการใช้เทคนิคทางคณิตศาสตร์ ฯลฯ) วิชานั้นก็จะเป็นเพียงการอ้างความเห็นด้วยตรรกวิทยา แต่ไม่มีการอ้างความจริง เพราะฉะนั้นจึงไม่มีความเป็นศาสตร์ที่แท้จริง ด้วยเหตุนี้ ประมวลกฎหมายของชาวจีนเกี่ยวกับการหาทำเลที่เหมาะสมจึงไม่เป็นวิทยาศาสตร์ เราจะเห็นได้ว่า ทักษะนี้ยกย่องคำพูดแบบวิทยาศาสตร์มากกว่าคำพูดอื่นๆว่าเป็นคำพูดที่ 'จริง' หรือ 'น่าเชื่อถือ' ทั้งนี้เนื่องจากคนทั่วไปมักเชื่อกันว่า วิทยาศาสตร์มีหลักการหรือระเบียบวิธี ที่ทำให้ผู้ศึกษาเข้าถึงความจริงได้ อย่างไรก็ตามในบทความนี้ผมจะไม่พูดถึงประเด็นเกี่ยวกับระเบียบวิธีทางวิทยาศาสตร์ เพราะจะทำให้เรื่องขยายขอบเขตมากกว่าที่เป็นอยู่ ผมใคร่จะเสนอในที่นี้ว่า การที่ชาวสัมบูรณ์นิยมหรือปฏิฐานนิยมซึ่งเป็นแนวคิดปลีกย่อยของสัมบูรณ์นิยม ถือว่าคำมีความหมายตายตัวและความหมายเป็นอะไรที่อธิบายได้ด้วยกฎเกณฑ์ทางวิทยาศาสตร์นั้น เป็นแนวคิดที่หยาบเกินไป

ในทางกลับกัน ทักษะแบบของวอร์ฟหรือนักปรัชญาวิทยาศาสตร์เช่นคูนและฟายราเบนด์ ที่ถือว่าความจริงมีความหมายอยู่เพียงการสอดคล้องกันภายในระบบ ความคิดหนึ่งๆ โดยที่ระบบแต่ละระบบไม่มีทางใดที่จะติดต่อกันสื่อสารกัน ได้อย่างสมบูรณ์นั้นก็ เป็นแนวคิดที่ไปสุดขั้วไปอีกด้านหนึ่ง และเป็นทักษะที่ผมจะชี้ให้เห็นข้อบกพร่องเช่นเดียวกัน ทักษะที่ถือว่า ความเป็นจริงคือการสอดคล้องกันภายในระบบความคิดหรือความเชื่อหนึ่งๆ เป็นทักษะที่น่ายอมรับ ด้วยเหตุผลที่จะแสดงต่อไป แต่ทั้งนี้มิได้หมายความว่า ความจริงเป็นเพียงการสอดคล้องกัน ของความเชื่อแต่ละหน่วยในระบบใดระบบหนึ่ง ที่มีความเป็นอยู่ตายตัวเท่านั้น ทักษะนี้ถ้าเป็นจริง ย่อมก่อให้เกิดผลคือ การแปลประโยคหรือถ้อยคำจากภาษาหนึ่ง ไปอีกภาษาหนึ่งจะเป็นไปไม่ได้ เพราะการแปลย่อมต้องอาศัยการมีความเข้าใจร่วมกัน คือต้องเข้าใจทั้งภาษาที่จะแปล และภาษาที่จะเป็นเป้าหมายของการแปลด้วย ดังนั้น ถ้าเป็นความจริงที่ว่า โดยหลักการแล้วการแปลคำหรือประโยคข้ามระบบความคิดกันเป็นสิ่งที่ เป็นไปไม่ได้ สัมพัทธนิยม ก็จะไม่เป็นความจริง ในทางตรงข้าม ผมก็ไม่เชื่อว่า สัมบูรณ์นิยมจะกลายเป็นจริงไป เพราะฉะนั้นผมจึงพยายามเสนอทักษะอีกทักษะหนึ่ง ที่เริ่มต้นมาจากการไม่เห็นด้วยกับ แนวคิดที่มีอยู่ทั้งสองแนว ทักษะที่ผมต้องการจะเสนอคือ ความจริงนั้นต้องขึ้นอยู่กับ การตีความหรือกระบวนการให้ความหมายโดยผู้ใช้ภาษา ดังนั้นจึงต้องอิงอาศัยระบบความคิด แต่ระบบความคิดนั้นไม่มีลักษณะตายตัว ผูกติดอยู่กับสภาพที่พบเห็นอยู่ในขณะหนึ่งๆเท่านั้น หากทว่า แต่ละระบบมีลักษณะเป็นพลวัต คือมีความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ และด้วยเหตุนี้เองที่ทำให้การแปล หรือการทำความเข้าใจข้ามระบบ เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้ สภาวะที่เป็น 'ปรนัย' มิได้ขึ้นอยู่กับ การตรงกับ 'ข้อเท็จจริง' ที่มีอยู่แล้ว

แต่เป็นผลมาจากการพยายามทำความเข้าใจกัน สิ่งใดที่เป็นภววิสัยก็คืออะไรก็ตามที่เป็นเรื่องที่รู้จักกัน เมื่อมีการรู้เรื่องเกิดขึ้น

ทัศนะที่ผมเสนอไม่ใช่ทัศนะใหม่ หากเป็นทัศนะที่นักปรัชญาหลายคน ได้เสนอไว้ด้วยหนทางต่างๆ กัน และมีรายละเอียดต่างๆ กัน เช่น วิทเคนสไตน์ ไควน์ พัทนัม เซลสาร์ เดวิดสัน และคนอื่นๆ อย่างไรก็ตามผมใคร่จะเสนอว่า แนวคิดนี้เริ่มต้นจากความคิดของนักปรัชญาชาวเยอรมันในศตวรรษที่ 19 คือ ฟรีดริค นิตเช่ (Friedrich Nietzsche) ซึ่งเสนอว่า ความจริงทั้งหมดขึ้นอยู่กับการตีความ¹¹⁵ สิ่งที่นิตเช่เสนอถ้าจะกล่าวด้วยภาษาธรรมดาๆ ง่ายๆ แล้ว ก็คือว่าเราไม่สามารถตัดสินได้ว่าประโยคใดจริงโดยพิจารณาแยกออกจากระบบความคิดทั้งหมด คำทุกคำเป็นอุปมา ประโยคที่จริงคือประโยคที่ประกอบด้วยอุปมาที่ “ตายแล้ว”¹¹⁶ ความหมายก็คือว่า อุปมาจะตายเมื่อความหมายของมันถูกจำกัดให้ตายตัวอยู่กับที่ ไม่มีการผันแปรใดๆ นั่นคือระบบความคิดของผู้ใช้อุปมา มีการกำหนดความหมายของอุปมานั้นให้เป็นที่เข้าใจร่วมกันภายในระบบความคิดทั้งหมด ดังนั้นการตัดสินว่า ประโยคใดจริง จึงจำต้องอาศัยการตีความ ซึ่งการตีความนี้

¹¹⁵ นิตเช่กล่าวถึงเรื่องความจริงคือการตีความไว้หลายแห่งในงานเขียนของเขา แนวคิดนี้ถือได้ว่า เป็นแนวคิดหลักของนิตเช่ อย่างไรก็ตามเรื่องนี้จะต้องรอให้มีบทความที่พูดถึงเรื่องนี้โดยตรง ซึ่งผู้เขียนเองก็ตั้งใจจะทำอยู่ แต่เพื่อเป็นการชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนยิ่งขึ้นว่า นิตเช่มีความคิดเห็นเกี่ยวกับเรื่องนี้อย่างไร ตัวอย่างข้อเขียนของนิตเช่ที่ยกมานี้ คงช่วยได้พอสมควร

Forgive me as an old philologist who cannot desist from the malice of putting his finger on bad modes of interpretation: but “nature’s conformity to law,” of which you physicists talk so proudly, as though—why, it exists only owing to your interpretation and “bad philology.” It is no matter of fact, no “text,” but rather a naively humanitarian emendation and perversion of meaning, with which you make abundant concessions to the democratic instincts of modern soul!

(Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*. Walter Kaufmann trans. (New York: Vintage Books, 1966), p. 30.) (ตัวเอนเป็นของผู้เขียน)

¹¹⁶ “What, then, is truth? A mobile army of metaphors, metonyms, and anthropomorphisms in short, a sum of human relations, which have been enhanced, transposed, and embellished poetically and rhetorically, and which after long use seem firm, canonical, and obligatory to a people: truths are illusions about which one has forgotten what they are; metaphors which are worn out and without sensuous power; coins which have lost their pictures and now matter only as metal, no longer as coins.”

(Friedrich Nietzsche, “On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense.” ใน *The Portable Nietzsche*. Walter Kaufmann ed. (Penguin Books, 1954), หน้า 46-47.)

ก็คือ กระบวนการการให้ความหมายแก่คำพูดหรือสัญลักษณ์ เพื่อให้คำพูดหรือสัญลักษณ์นั้นมีที่อยู่ที่แน่นอน ภายในระบบความคิดหนึ่งนั่นเอง

จากจุดนี้ เราพอจะมองเห็นช่องทางที่จะทำให้เรามองเห็นข้อบกพร่องของสัมบูรณ์นิยมได้ชัดเจนยิ่งขึ้น อย่างลึ้มว่าสัมบูรณ์นิยมคือทัศนะที่ถือว่า ความจริงมีอยู่เองภายนอกกรอบความเข้าใจ หรือระบบความคิดของมนุษย์ มีภาษาอย่างน้อยหนึ่งภาษาซึ่งเป็นภาษา พิเศษที่มีฐานะเหนือภาษาอื่น (เช่น ภาษาวิทยาศาสตร์ ภาษาตรรกวิทยา หรือภาษาคณิตศาสตร์) ซึ่งภาษาดังกล่าวเชื่อกันว่าสามารถเข้าถึงความจริงได้ดีกว่าภาษาอื่น ๆ (เช่น ภาษาที่ใช้ในประมวลกฎหมายของชาวจีน) เนื่องจากว่าหน่วยต่างๆ ในภาษาพิเศษนี้ “ตรงกับ” ความ เป็นจริง อย่างไรก็ตาม ถ้าสิ่งที่นิคเซ่เสนอคือความจริงต้องขึ้นอยู่กับการตีความ และหลักการของการตีความ ให้จริงต้องอิงอาศัยอุปมาที่ตายแล้ว เราจะพบว่า แม้แต่ประโยคในภาษาไทยที่เราถือกันว่าเป็นจริงอย่างที่สุด เช่นประโยค “พระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออก” ก็เป็นประโยคที่ความจริงเท็จของมันจะต้องขึ้นอยู่กับ การตีความอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

การบอกว่าความจริงเท็จของประโยค “พระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออก” ขึ้นอยู่กับการตีความนั้น มิได้มีความหมายเพียงแค่ว่า ผู้พูดภาษาไทยตกลงใช้คำว่า ‘พระอาทิตย์’ หมายถึงสิ่งๆหนึ่ง คำว่า ‘ขึ้น’ หมายถึงอาการประเภทหนึ่ง หรือ ‘ทิศตะวันออก’ หมายถึง ทิศๆหนึ่งเท่านั้น เพราะการพูดเช่นนี้ยังไม่ไปถึง ต้นตอของปัญหา ซึ่งต้องการเข้าใจว่า เพราะเหตุใด ‘พระอาทิตย์’ จึงหมายถึงอะไรที่เราทุกคนเข้าใจว่าเป็น อะไร สิ่งที่เราต้องการคือ เราอยากเข้าใจว่าเมื่อผู้พูดตกลงใช้คำว่า ‘พระอาทิตย์’ (ที่ประกอบด้วยพยางค์สาม พยางค์ และรากศัพท์มาจากภาษาสันสกฤต ฯลฯ) เพื่อบ่งถึงสิ่งนี้แล้ว ความจริงที่ว่าพระอาทิตย์ขึ้นทางทิศ ตะวันออกมีฐานะอย่างไร ถ้าไม่มีระบบความคิดที่ประกอบด้วยมโนทัศน์ ‘พระอาทิตย์’ ‘ขึ้น’ ‘ทางนี้ทางนั้น’ และ ‘ทิศตะวันออก’ แล้ว ความจริงของประโยคนี้ จะดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเองหรือไม่ และสถานการณ์ที่ ประโยคนี้กล่าวถึง จะดำรงอยู่ในฐานะเช่นเดียวกับแบบในโลกของเพลโตได้หรือไม่ เนื่องจากแบบของเพลโต เป็นสภาวะที่คงที่ไม่เปลี่ยนแปลง คำบรรยายลักษณะของแบบเหล่านี้จึงถือว่าเป็นจริงอย่างที่สุด แต่คำ บรรยายที่ว่าพระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออกจะมีลักษณะเช่นนี้หรือไม่ กล่าวอีกนัยหนึ่งความจริงที่ว่า พระ อาทิตย์ขึ้นทางทิศ ตะวันออกจะต้องขึ้นอยู่กับการมีมโนทัศน์เช่นมโนทัศน์ของพระอาทิตย์หรือการขึ้นหรือไม่ หรือว่าความเป็นจริงของประโยคนี้เป็นจริงอยู่เองตามสภาวะที่เป็นภววิสัย ซึ่งไม่เกี่ยวข้องแต่ประการใดกับ ตามความคิดของนิตเซ่มโนทัศน์ต่างๆ อันเป็นเรื่องของความเข้าใจของมนุษย์

นิตเซ่จะกล่าวหาว่าไม่ได้ เพราะเมื่อไม่มีมนุษย์ผู้ใช้ความคิดเพื่อทำความเข้าใจ ก็จะไม่มีการตีความ คิดและไม่มีการตีความ ประโยค “พระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออก” ก็จะไม่มีความหมาย (แม้แต่ตัวประโยค เองก็จะมี) อันที่จริงผมอยากจะได้แสดงว่า แม้แต่การตีความที่ให้ความหมายแก่หน่วยต่างๆ ในประโยคนี้ ตรงตามที่ผู้พูดภาษาไทยทั่วไปเข้าใจ ยังมีช่องว่างให้มองเห็นได้ว่าความจริงเท็จของประโยคนี้ ต้องอาศัยการ ตีความอยู่ก็อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ หรืออีกนัยหนึ่งถ้าระบบความคิดต่างไปแล้ว ไม่ว่าจะตีความอย่างไรก็ตามก็ ไม่เข้าถึงความจริง สำหรับความคิดนี้ ขอให้ผู้อ่านลองพิจารณาเรื่องที่ผมจะเล่าต่อไปนี้

สมมุติว่ามีโลก ๆ หนึ่ง ที่เหมือนกับโลกเราทุกประการ คือมีพระอาทิตย์ มีผู้พูดภาษาไทย ฯลฯ โลก ๆ นี้ (ซึ่งผมจะเรียกว่า “โลกแฝด”) มีที่แตกต่างจากโลกของเรา แต่เพียงสองประการ คือ ประการแรก พระอาทิตย์ในโลกแฝดขึ้นทางทิศตะวันตก กล่าวคือ เมื่อชาวโลกนี้ ไปอยู่ในโลกแฝด ในเวลาเข้ามีด ถ้าหันหน้าไปทางทิศเหนือ (คือทิศของดาวเหนือ) ชาวโลกนี้จะเห็นพระอาทิตย์ขึ้นทางซ้ายมือ อีกประการหนึ่งคือ ชาวโลกแฝดเรียกทิศตะวันตกว่า ‘ตะวันออก’ ชาวโลกแฝดยืนยันแย้งกันด้วยคำพูดอย่างจริงจังว่า “พระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออก” หากเราถามว่า เขาารู้ได้อย่างไรว่าพระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออก เขาก็จะไปทิศตะวันตก (หรือ ‘ทิศตะวันออก’ ในภาษาของเขา) แล้วบอกว่า “นั่นไงล่ะ ทิศตะวันออก” ถึงตอนนี้ เราอาจจะมองเห็นว่าชาวโลกเรากับชาวโลกแฝด กำลังเถียงกันเพียงแค่ว่าเรื่องการใช้คำ ปัญหาอาจอยู่เพียงแค่ว่าชาวโลกแฝดเรียกทิศตะวันตกว่า ‘ทิศตะวันออก’ จึงทำให้เรื่องสับสน อย่างไรก็ตามถ้าเราถามชาวโลกแฝดว่า ทำไมถึงเรียกทิศนี้ว่า ‘ทิศตะวันออก’ เราจะได้คำตอบว่า “ก็เพราะตะวันออกทิศนี้ เราเลยเรียกทิศนี้ว่าทิศตะวันออกเรื่อยมา” ปรากฏว่าในโลกของเราเราเรียกทิศตะวันออกว่าอย่างนี้เพราะเป็นทิศที่ “ตะวันออก” เช่นกัน นั่นคือความหมายของ ‘ทิศตะวันออก’ ในโลกเราและในโลกแฝดเหมือนกันได้แก่ ‘ทิศที่พระอาทิตย์ขึ้น’ แต่จากความหมายนี้ คำว่า ‘ตะวันออก’ บังถึงทิศที่ตรงกันข้ามกันในแต่ละโลก ทำไมถึงเป็นเช่นนี้ ถ้าความหมายเป็นเพียงกลุ่มของสิ่งในธรรมชาติที่คำที่มีความหมายนั้นบ่งถึงแล้ว (เราสมมุติไว้ก่อนว่า ตะวันออก เป็นสิ่งหนึ่ง) เราจะเข้าใจการที่ ‘ทิศตะวันออก’ มีความหมายเดียวกัน คือทิศที่พระอาทิตย์ขึ้นได้อย่างไร เพื่อให้เรื่องกระจ่างขึ้น เราอาจเขียนแผนผังการตีความประโยคนี้ได้ดังต่อไปนี้

ก พระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออก

ตีความแบบที่ 1

โลกของเรา

ทิศตะวันออก =df ทิศที่พระอาทิตย์ขึ้น

ดังนั้น ประโยค ก เป็นจริง

โลกแฝด

ทิศตะวันออก =df ทิศที่พระอาทิตย์ขึ้น

ดังนั้น ประโยค ก เป็นจริง

สรุป ในทั้งสองโลก ก = ประโยค “พระอาทิตย์ขึ้นทางที่พระอาทิตย์ขึ้น” (เรียกประโยคนี้ว่า ข)

เราจะเห็นได้ว่า เมื่อตีความ ‘ทิศตะวันออก’ ว่า ‘ทิศที่พระอาทิตย์ขึ้น’ ประโยค ก เป็นจริงในทั้งสองโลก และประโยค ก มีความหมายเท่ากับประโยค ข ทุกประการ นั่นคือ ประโยค ก กลายเป็นประโยค

ที่จริงแบบว่างเปล่า เพราะประโยค ข เป็นการกล่าวอ้างถึงสิ่งที่พูดถึงมาแล้วอีกครั้งหนึ่งเท่านั้น ดังนั้นสาระหรือข้อมูลจึงไม่เพิ่มขึ้นเลย ลักษณะนี้แน่นอนว่าไม่ตรงกับความตั้งใจของคนทั้งสองโลก ในการเอ่ยประโยค ก ผู้เอ่ยย่อมต้องการ สื่อสารข้อมูลหรือความรู้เกี่ยวกับโลกของแต่ละฝ่าย ไม่มีใครต้องการเอ่ยประโยคว่างเปล่า ทุกฝ่ายต้องการบรรยายลักษณะความเป็นไปของโลกของตนด้วยการใช้ภาษา ดังนั้นการตีความประโยค ก ให้ออกมาเหมือน ข ได้จึงเป็นเรื่องน่าสงสัยเป็นอย่างยิ่ง ในกรณีทั่วไปเวลาเราพูดว่า “พระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออก” เราไม่ต้องการจะพูดเล่นลิ้นหรือพูดวกไปวนมาหาสาระมิได้ แต่เราต้องการบอกว่าโลกเรา (และโลกของ ชาวโลกแฝด) มีลักษณะอย่างไร

นอกจากนี้ เรื่องน่าแปลกอีกประการหนึ่งคือการที่ประโยค ก เป็นจริงในทั้งสองโลก ทั้งๆที่สถานการณ์ในทั้งสองโลกต่างกันตรงกันข้าม (คือ ในโลกเราพระอาทิตย์ขึ้นทางหนึ่ง และในโลกแฝดขึ้นทางทิศตรงกันข้าม) เมื่อเป็นเช่นนี้เราจะใช้ประโยค ก บรรยายความเป็นจริงในแต่ละโลกได้อย่างไรในเมื่อมันเป็นจริงในสองกรณีที่ตรงกันข้ามกันโดยสิ้นเชิง เราต้องการใช้ประโยค ก บรรยายความเป็นไปตามสภาพที่เป็นอยู่ แต่กลับปรากฏว่า ประโยค ก นี้ ไม่ได้บรรยายอะไรเลย เพราะสถานการณ์ที่ต่างกันกลับใช้ประโยคเดียวกันมาบรรยายได้ ชาวโลกแฝดที่มาอยู่โลกนี้จะบอกว่า ในโลกนี้พระอาทิตย์ขึ้นกลับทิศกับพระอาทิตย์ ในโลกของเขา แต่เขาอาจจะยอมรับว่า ประโยค ก เป็นจริงอยู่ ผลที่ได้ก็คือ คำถามว่า ความเป็นจริงของประโยค ก ที่เราเชื่อว่า เป็นความจริงที่ให้ความรู้เกี่ยวกับโลก มีอะไรบางอย่างมากกว่า ความหมายประจำของแต่ละคำในประโยคหรือไม่

บางคนอาจจะแย้งว่า ความหมายของ ‘ทิศตะวันออก’ ไม่ได้มีเพียง ทิศที่พระอาทิตย์ขึ้นเท่านั้น แต่ยังหมายถึง ‘ทิศประจำทิศหนึ่ง’ ซึ่งอาจกำหนดลงไปได้ว่าเป็นทิศที่อยู่ทางขวามือเมื่อหันหน้าเข้าหาดาวเหนือ ซึ่งการนิยามนี้ย่อมต้องรับไว้ก่อนว่าดาวเหนือ เป็นดาวที่ใช้กำหนดว่าทิศเหนืออยู่ทางใด เมื่อเราทำเช่นนี้เท่ากับว่าเรากำลังตีความประโยค ก ใหม่ เพื่อไม่ให้ ก กลายเป็นประโยคว่างเปล่าไป เราจะได้ผลดังนี้

ตีความแบบที่ 2

ทิศตะวันออก =df ทิศที่อยู่ทางขวามือ เมื่อหันหน้า

เข้าหาดาวเหนือ

สรุป ประโยค ก เป็นจริงในโลกของเรา

แต่ประโยค ก เป็นเท็จในโลกแฝด

ปัญหาที่ตามมาคือ ทำไมเราจึงคิดว่าชาวโลกแฝดจะต้องยอมรับนิยามนี้ และการที่ชาวโลกแฝดใช้ประโยค ก ในการบรรยายความเป็นไปในโลกของเขาหมายความว่า ชาวโลกแฝดพูดเท็จในเรื่องนี้มาตลอดเวลาอย่างนั้นละหรือ ชาวโลกแฝดจะยืนยันกับเราว่า การนิยามแบบการตีความแบบที่ 2 นี้ใช้ไม่ได้ เพราะ

‘ทิศตะวันออก’ ในโลกของเขาอยู่ทางซ้ายมือเมื่อหันหน้าเข้าหาดาวเหนือ ดังนั้นชาวโลกแฝดจะเสนอว่า การนิยามคำว่า ‘ตะวันออก’ ตามการตีความแบบที่ 2 นั้น เป็นไปได้เฉพาะในโลกของเรา และความหมายของคำนี้ ต้องขึ้นอยู่กับว่าสภาพแวดล้อมในแต่ละโลกเป็นอย่างไรด้วย ในโลกแฝดมีการตีความเช่นนี้

ตีความแบบที่ 3

ทิศตะวันออก =df ทิศที่อยู่ทางซ้ายมือ เมื่อหันหน้า

เข้าหาดาวเหนือ

สรุป ประโยค ก เป็นเท็จในโลกของเรา

แต่ประโยค ก เป็นจริงในโลกแฝด

เราในโลกนี้มีสิทธิหรือเหตุผลที่ตายตัวหรือสูตรสำเร็จอะไรมายืนยันว่า การตีความแบบที่ 2 เท่านั้นที่ถูกและการตีความแบบที่ 3 ผิด คำถามนี้เป็นคำถามที่สำคัญมาก เพราะมันเจาะลึกลงไปถึงคั่นของความยุ่งยากซับซ้อนของเรื่องนี้ เราไม่อาจบอกได้ทันทีว่าการตีความ 2 ถูกและการตีความ 3 ผิดเพียงเพราะว่าอย่างแรกเป็นจริงเท่านั้นเพราะการตีความ 3 ก็ทำให้ประโยค ก จริงได้เหมือนกันในโลกแฝด นอกจากนี้เราไม่อาจบอกว่าเพราะเราอยู่ใน โลกนี้การตีความ 2 จึงเป็นจริง เพราะการพูดเช่นนี้ชาวโลกแฝดก็พูดได้เช่นเดียวกัน เราไม่มีสิทธิอะไรที่จะกล่าวลอยๆราวกับว่าคำพูดนี้เป็นความจริงตายตัวว่า “พระอาทิตย์ขึ้น ทางทิศตะวันออก”

กล่าวโดยสรุป การตัดสินใจว่าประโยคใด ๆ เช่นประโยค ก ซึ่งความจริงเท็จของมันดูเผิน ๆ เหมือนกับว่าเป็นสิ่งตายตัวคู่กับความแท้จริงของสรรพสิ่งนั้น เราพบว่าไม่เป็นการตัดสินใจที่สามารถกระทำได้อย่างโดยปราศจากปริบทแวดล้อม เราไม่สามารถบอกได้อย่างง่าย ๆ ว่า การตีความ 2 ถูกและการตีความ 3 ผิด ด้วยเหตุผลที่เสนอไว้ข้างต้น ในกรณีของ การตีความ 1 นั้น เราพบว่าประโยค ก เดียวกันที่ได้รับการตีความออกมาเหมือนกันทุกประการนั้น เป็นจริงในโลกหนึ่งแต่กลับเป็นเท็จในอีกโลกหนึ่ง ดังนั้นเราจะเห็นว่าการที่ประโยค ก จะจริงหรือเท็จ ไม่ได้ขึ้นอยู่กับปัจจัยที่คนส่วนมากคิด คือข้อเท็จจริงว่าพระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออกและความหมายของประโยค ก ที่ตรงกับข้อเท็จจริง ทั้งนี้ก็เพราะว่าข้อเท็จจริง (fact) มิได้มีอยู่เองโดยปราศจากปริบท ซึ่งในที่นี้ คือ โลกเราหรือโลกแฝด การตีความ ก แบบ 1 2 หรือ 3 (ซึ่งตามหลักการพื้นฐานของการใช้ ภาษาเพื่อสื่อสารแล้ว ไม่ว่าจะการตีความแบบ 1 2 หรือ 3 ก็ใช้ได้ทั้งสิ้น คือไม่มีมีการตีความแบบใด ที่ทำให้ผู้ฟังถูกชักจูงให้หลงผิด ประโยค ก เข้ากันได้กับประสบการณ์ของคนที่ในแต่ละโลกทั้งสิ้น) เราไม่มีทางใดที่จะช่วยให้กล่าวได้ว่า ประโยค ก โดยตัวของมันเองเป็นจริงหรือเท็จ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือเราต้องอาศัยการตีความ การตีความนี้มีได้มีที่เป็นไปได้แค่เพียงประการเดียว เพราะเราไม่มีเหตุผลอะไรที่จะบอกว่า ในกรณีหลังประโยค ก เฉพาะการตีความ 2 เท่านั้นที่เป็นจริงนอกจากว่า จากความหมายที่เราใช้กันอยู่ ทำให้

เรารู้ว่าประโยค ก ตามการตีความแบบที่ 2 เป็นจริงในโลกของเรา แต่ไม่มีความจริงลอยๆที่ตรงกับสภาวะอันแท้จริงโดยไม่ขึ้นกับการตีความใด ๆ

อันที่จริงทัศนะของนิตเซ่ที่ถือว่าความจริงประกอบด้วยอุปมาที่ “ตายแล้ว” ก็ช่วยให้เราเข้าใจการตีความประโยค ก แบบต่างๆได้ดียิ่งขึ้น ผมเชื่อว่าในระยะเริ่มแรกที่ผู้พูดภาษาไทยเริ่มมีความจำเป็นในการบอกทิศ วัตถุที่ใช้บอกทิศได้แน่นอนอย่างหนึ่งก็คือดวงอาทิตย์นั่นเอง การสังเกตว่าดวงอาทิตย์ขึ้นที่เกาทุก ๆ วันย่อมจะทำให้ผู้คนสามารถ กำหนดทิศนั้นลงไปได้ และเรียกว่า ‘ทิศตะวันออก’ และคู่กับทิศตะวันออกก็คือทิศตะวันตก ดังนั้นความหมายของ ‘ทิศตะวันออก’ จึงน่าจะเริ่มมาจากการใช้ดวงอาทิตย์กำหนดทิศ และต่อมาเมื่อมีการพัฒนาใช้กลวิธีอื่นกำหนดทิศ เช่น ใช้เข็มทิศ ทิศที่ใช้คำว่า ‘ตะวันออก’ เรียกก็ยังเป็นทิศเก่าอยู่ แต่เมื่อวิธีการกำหนดทิศตะวันออกเปลี่ยนไป ความหมายของ “ทิศตะวันออก” ก็เริ่มเปลี่ยนจาก ‘ทิศที่ดวงอาทิตย์ขึ้น’ ไปเป็น ‘ทิศที่อยู่ทางนั้น ๆ ของเข็มทิศ’ (หรือในการใช้ดาวเหนือ ความหมายก็จะเปลี่ยนไปเห็นอย่างในการตีความแบบที่ 2 และ 3) นี่เป็นเหตุให้ความหมายของ ‘ทิศตะวันออก’ ถูกกำหนดตายตัวลงไป แทนที่การหาทิศจะใช้สายคาดวงอาทิตย์ขึ้นทางทิศไหนก็เรียกทิศนั้นว่า ‘ตะวันออก’ กลายมาเป็นชื่อ ‘ตะวันออก’ เป็นชื่อหนึ่งที่มีความหมายในตัวเองไม่มีความสำคัญ เพราะไม่ว่าเราจะเรียกทิศนี้ว่าอะไร คำที่เราใช้จะใช้ในฐานะ ‘บ่งถึง’ แต่เพียงประการเดียวเท่านั้น¹¹⁷ การกำหนดทิศด้วยวิธีการที่แม่นยำขึ้น เช่นการใช้เข็มทิศ มีผลให้ผู้คนที่ไปเชื่อกันว่าทิศตะวันออกเป็นทิศที่ตายตัวในทุกสถานการณ์ หรือคำว่า ‘ทิศตะวันออก’ บ่งถึงทิศนี้เท่านั้น ซึ่งเราเห็นแล้วว่าเป็นไปไม่ได้ อย่างไรก็ตามการกำหนดทิศตายตัวเช่นนี้ก็คือกระบวนการที่นิตเซ่บอกว่า ทำให้อุปมา “ถึงแก่ความตาย” ความหมายของนิตเซ่ก็คือเมื่อใดก็ตามที่เรากำหนดการตีความของคำๆหนึ่ง หรือมโนทัศน์ๆหนึ่งและบอกว่ามีแต่การตีความแบบนี้เท่านั้นที่เป็นจริง เมื่อนั้นเรากำลังทำให้มีการตรงกันระหว่างคำกับมโนทัศน์หรือความหมายของมัน อุปมาที่ตายแล้วย่อมไม่เหลือสภาพความเป็นอุปมาอีกต่อไป คงเหลือแต่ซากของมัน ซึ่งได้แก่คำที่ถือว่ามีความหมายตรงตามตัวอักษร¹¹⁸ แต่ตัวอย่างเกี่ยวกับโลกนี้และโลกแฝดแสดงให้เห็นว่าแนวคิดเกี่ยวกับเรื่องความตรงกัน

¹¹⁷ ในบทความเรื่อง “Reference and Definite Descriptions.” *Philosophical Review* 75(1966): 281-304 ผู้แต่งคือคีธ ดอนเนลแลน (Keith Donnellan) มีความคิดว่าคำบรรยายสิ่งต่างๆมีการใช้ได้สองแบบคือการใช้เพื่อบ่งถึง (referential use) และการใช้เพื่อบรรยาย (attributive use) ทำให้การใช้คำบรรยายต่างๆ มีความกำกวมอยู่ในตัว ตัวอย่างเช่น คำบรรยาย “ชายคนนั้น ที่กำลังดื่มเบียร์อยู่” สามารถใช้เพื่อระบุชายคนนั้นทั้งผู้พูดและผู้ฟังรู้กันว่าเป็นใคร โดยที่ความหมายของคำบรรยาย ไม่มีส่วนสำคัญมากไปกว่าการระบุลงไปถึงตัวชายผู้นั้น การใช้แบบนี้ต่างจากการใช้แบบบรรยาย ซึ่งเป็นการกล่าวว่ามีใครคนหนึ่งมีลักษณะอย่างไรเท่านั้น แต่สำหรับใครคนนั้นจะเป็นใครกันแน่นั้นไม่ใช่เรื่องสำคัญ เพราะฉะนั้น การใช้คำว่า ‘ตะวันออก’ ก็มีความกำกวมแบบนี้ด้วย

¹¹⁸ เรื่องของอุปมาก็เป็นเรื่องที่น่าสนใจมากอีกเรื่องหนึ่งในอรรถศาสตร์ ถ้าความจริงเป็นอย่างที่นิตเซ่เสนอ คือความจริงที่ว่า ‘กองทัพเคลื่อนที่’ ของอุปมาต่างๆ แล้ว ความแตกต่างระหว่างคำพูดที่เป็นอุปมากับคำพูดที่มีความหมาย ‘ตรงตามตัวอักษร’ ก็จะไม่เป็นความแตกต่างตามที่แท้จริงอีกต่อไป การที่คำๆไหนจะมีลักษณะเป็นอุปมา หรือไม่มัน ไม่

โดยจำเป็นของคำและความหมายนั้น เป็นแนวคิดที่รับไม่ได้ เราจะเข้าใจได้ว่าประโยคใดประโยคหนึ่งจริงหรือเท็จได้ เราต้องทำความเข้าใจเสียก่อนว่าระบบความคิดที่เราใช้อยู่เป็นอย่างไร ความพยายามเข้าถึงความจริงโดยไม่อาศัยระบบความคิดใดๆเลยเป็นเพียงความเพ้อฝัน

ข้อเสนอนี้อาจมีผู้แย้งว่า เป็นไปได้เฉพาะกับการตีความคำว่า 'ทิศตะวันออก' เท่านั้น ส่วนตัวทิศตะวันออกจริง ๆ ที่ไม่ขึ้นอยู่กับการศึกษาของมนุษย์ไม่น่าจะเกี่ยวข้องกับอะไรด้วย กล่าวคือทิศตะวันออกเป็นสภาวะหนึ่งของโลกแห่งความเป็นจริง ซึ่งไม่น่าจะมีความเป็นอยู่ที่ขึ้นอยู่กับการศึกษาหรือระบบความคิดใดๆของมนุษย์ อย่างไรก็ตามการที่ความคิดและความเข้าใจของมนุษย์จะต้องอยู่ในรูปภาษาเท่านั้นแสดงให้เห็นว่า แม้แต่การแบ่งข้อมูล ทางผัสสะออกเป็นสิ่งต่างๆเพื่อการทำความเข้าใจก็ย่อมขึ้นกับว่ามนุษย์มีระบบ

ได้ขึ้นอยู่กับว่า คำที่เป็นอุปมามีความหมายตามตัวอักษรที่สังกัดอยู่ ซึ่งเป็น ความหมายที่ผู้อ่านหรือผู้ฟังสามารถเข้าใจได้ทันที แต่การที่คำๆหนึ่งมีฐานะเป็นอุปมาได้ จะต้องขึ้นอยู่กับว่า คำนั้นใช้ในบริบทอะไร ถ้าเป็นบริบทที่ผู้อ่านผู้ฟังคุ้นเคยเป็นอย่างดี คำนั้นก็จะเป็นอุปมา เช่น คำว่า 'ดอกกุหลาบ' ในประโยค "ดอกกุหลาบดอกนี้สีแดง" แต่เมื่อคำคำเดียวกันถ้าใช้ในบริบทที่ไม่คุ้นเคยแล้ว คำนั้นก็จะได้ฐานะเป็นอุปมาไป เช่น คำๆเดียวกันในที่ใช้ในบทกวีชื่อ "The Sick Rose" ของกวีชาวอังกฤษวิลเลียม เบลค (William Blake):

O Rose, thou art sick.
The invisible worm,
That flies in the night
In the howling storm:

Has found out thy bed
Of crimson joy:
And his dark secret love
Does thy life destroy.

(William Blake, *Songs of Innocence and of Experience*. Oxford: Oxford University Press, 1970.)

จะเห็นได้ว่า บริบทของการใช้คำว่า 'rose' ในบทกวีบทนี้แตกต่างจากใช้ในบริบทธรรมดาๆ เนื่องจากว่า ความธรรมดาแล้วเราไม่เห็นว่าการใช้คำว่า 'rose' ในบทกวีบทนี้จะเจ็บป่วยได้อย่างไร เราอาจจะมองว่าเรามีอาชีพเป็นคนทำสวนกุหลาบที่ต้องคอยระวังไม่ให้กุหลาบของดงมีศัตรูพืชรบกวน ซึ่งศัตรูดังกล่าวก็ไม่มีลักษณะตามที่ปรากฏในบทกวีคือไม่มีลักษณะต่างๆเช่นเป็นศัตรูที่ไม่มีตัวคน และสามารถบินฝ่าพายุในเวลากลางคืน เพื่อมาทำลายดอกกุหลาบได้ ดังนั้นคำๆนี้จึงมองว่าอยู่ในฐานะอุปมา ทั้งนี้มิใช่เพราะว่า คำๆนี้มีความหมายที่ตรงตามตัวอักษรที่เป็นชื่อของดอกกุหลาบทั้งหลายทั้งปวงหรือมีความหมายเชิง 'อุปมา' ที่ดำรงอยู่เองรอการค้นพบของนักวิจารณ์ แต่เป็นเพราะว่าบริบทในการใช้แตกต่างกัน อย่างไรก็ตามเรื่องนี้เป็นเรื่องที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง แต่คงต้องเขียนถึงอย่างละเอียดในบทความฉบับอื่น ดู Donald Davidson, "What Metaphors Mean" ใน *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press หน้า 245-264 ประกอบด้วย

มโนทัศน์อย่างไร ซึ่งการแบ่งสิ่งต่างๆนี้ย่อมรวมไปถึงการกำหนดทิศเป็น ทิศเหนือ ใต้ ตะวันออก หรือ ตะวันตกด้วย

เมื่อเป็นเช่นนี้ การกล่าวว่ามีทิศตะวันออกที่เป็นอยู่เองไม่ขึ้นอยู่กับภาษามนุษย์ ย่อมเป็นคำกล่าวที่ขัดกันอยู่ในตัว การกล่าวว่ามีทิศตะวันออกก็ต้องมีการยอมรับไว้ก่อนเสมอว่า มีการแบ่งความเป็นจริงในด้านนี้ออกเป็นทิศต่างๆ นอกจากนั้นความคิดที่ว่าความเป็นจริงในตัวเองมีการแบ่งเป็นส่วนต่างๆเรียบร้อยแล้วพร้อมที่จะให้มนุษย์รับรู้ ก็เป็นความคิดที่ผิด เหตุผลก็คือมนุษย์ใช้ภาษาในการทำความเข้าใจโลก และเราเห็นกันแล้วว่า การตีความ มีความจำเป็นในการทำความเข้าใจนี้ การตีความจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อมีการใช้ ระบบความคิด หรือระบบมโนทัศน์ระบบใดระบบหนึ่ง ดังนั้น การหาความจริงที่ไม่อยู่ใน ระบบความคิดใด ๆ เลย จึงเป็นเรื่องไร้สาระดังที่ได้แสดงให้เห็นแล้ว ชาวจีนมีมโนทัศน์ เกี่ยวกับฮวงจุ้ยหรือหยินหยาง ชาวกรีกโบราณเช่นอริสโตเติล มีความเชื่อเกี่ยวกับรูปแบบ และเนื้อสาร ชาวไทยมีแนวคิดเกี่ยวกับขวัญหรือเสียผี ประเด็นของเรื่องคือในตัวของมันเองแล้ว สภาวะที่แท้จริงนั้นประกอบด้วยหยินหยาง ฮวงจุ้ยหรือรูปแบบเนื้อสาร หรือขวัญ และการเสียผี คำถามนี้เมื่อพิจารณาอย่างรอบคอบแล้วจะเห็นว่าเป็นคำถามที่ไร้รากฐาน ความเป็นจริงจะเป็นอย่างไรในตัวของมันเองเราไม่มีทางจะไปรับรู้ได้ เพราะเมื่อใดที่เราเข้าไปรับรู้ เราจำเป็นต้องใช้มโนทัศน์เสมอ และในเมื่อมีมโนทัศน์แต่ละมโนทัศน์ที่เราใช้เป็นเพียงส่วนย่อยของระบบมโนทัศน์ที่เรามีอยู่ทั้งหมด เราจะอธิบายว่าฮวงจุ้ยหรือรูปแบบ เนื้อสาร คืออะไรได้ก็ต่อเมื่อเราเข้าใจระบบความคิดโดยส่วนรวมที่มโนทัศน์เหล่านี้เป็นเพียงส่วนย่อย เช่น การอธิบายว่าฮวงจุ้ยคืออะไรจำเป็นจะต้องอาศัยมโนทัศน์อื่นๆ ในระบบความคิดของชาวจีน การอธิบายนี้ไม่อาจกระทำได้โดยใช้ศัพท์ที่อยู่นอกเหนือ ระบบความคิดนี้ เช่นเราไม่สามารถอธิบายมโนทัศน์นี้ได้โดยใช้ศัพท์ในวิชาวิทยาศาสตร์ ที่กล่าวเช่นนี้ไม่ได้ หมายความว่าวิทยาศาสตร์ไม่อาจตัดสินได้ว่า ความเชื่อเกี่ยวกับเรื่องนี้เป็นความเชื่อที่อธิบายได้ตามหลักเกณฑ์ของวิทยาศาสตร์ได้หรือไม่ แต่สิ่งที่ผู้เขียนต้องการเสนอคือ การเข้าใจมโนทัศน์นี้ได้จำเป็นจะต้องเข้าใจระบบความคิดส่วนใหญ่ของชาวจีนเสียก่อน

ที่กล่าวมาข้างต้นเป็นความพยายามของผมที่จะเสนอว่าทัศนะเกี่ยวกับความหมายแบบสัมบูรณ์นิยมนั้นเป็นทัศนะที่ผิด เนื่องจากว่าการเข้าใจใดๆจำเป็นจะต้องอาศัยระบบความคิดเสมอ การตีความนี้ก็จะเป็นไปได้หลากหลาย ไม่มีการตีความใดที่ถือว่า เป็นการตีความพิเศษที่ทำให้เข้าถึงความเป็นจริงได้อย่างสมบูรณ์แบบ ตัวอย่างที่ชัดเจนของ นักปรัชญาแบบนี้คือเพลโต ซึ่งสอนว่าความจริงคือการตรงกับข้อเท็จจริงในโลกของแบบ ผมได้พยายามแสดงให้เห็นว่า การที่ประโยคใดประโยคหนึ่ง เช่น “พระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออก” เป็นจริงได้ก็เพราะมีการตีความคำต่างๆไปในทางหนึ่ง ซึ่งถ้าไม่มีการตีความนี้แล้ว ความเข้าใจว่าพระอาทิตย์กำลังขึ้นทางทิศตะวันออกก็ไม่เกิดขึ้น

อย่างไรก็ตาม ทั้งนี้มิได้แสดงว่าทัศนะที่ตรงกันข้ามอย่างสุดขั้วกับทัศนะนี้ ทั้งนี้คือ สัมพัทธนิยมจะเป็นจริง การที่ความจริงจะต้องขึ้นอยู่กับการใช้ระบบความคิดหรือการตีความมิได้หมายความว่า แต่ละกลุ่มชนที่ใช้ภาษาต่างกันจะอยู่ในโลกคนละโลก ดังที่ทอว์ฟกับซาฟร์เสนอ หรือไม่ได้หมายความว่า นักวิทยาศาสตร์

เมื่อสองร้อยปีก่อนจะอยู่ในโลก คนละโลกกับนักวิทยาศาสตร์ปัจจุบัน ดังที่คุนเสนอไว้ใน *The Structure of Scientific Revolution*¹¹⁹ สภาวะอันเป็นภววิสัยพื้นฐานของความเป็นจริงเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นต่อการติดต่อสื่อสาร ทั้งนี้เป็นเพราะว่าการสื่อสารย่อมมีสารสื่อกลางระหว่างผู้สื่อสาร สารนี้ไม่จำเป็นว่าจะต้องอยู่ในรูปของประพจน์ หรือรูปแบบอื่นใดที่เป็นสิ่งตายตัว สิ่งที่เป็นก็คือ ผู้สื่อสารเข้าใจกันและกันในระดับที่ทั้งสองฝ่ายพอใจ การที่ทั้งสองฝ่ายพอใจกันได้ออมแสดงว่า ความเป็นไปที่ก่อให้เกิดภววิสัยที่ผู้สื่อสารเข้าใจร่วมกัน ดังนั้นความคิดของไควน์ ที่ว่าการแปลไม่อาจกำหนดตายตัวลงไปได้¹²⁰ จึงเป็นเรื่องไม่จำเป็น เพราะถึงแม้ว่านักภาษาศาสตร์อาจจะตีความคำว่า 'gavagai' ผิดไปจากความคิดในใจของชาวป่าไปบ้าง แต่สภาวะความเป็นจริงที่ทั้งสองฝ่ายพูดถึงก็ยังเป็นสิ่งเดียวกัน คือกระต่าย (หรืออะไรที่ตรงกับกระต่ายตามความเข้าใจของเรา ซึ่งทำให้เกิดความเข้าใจกันได้ในระดับหนึ่ง) อีกตัวอย่าง หนึ่งคือ คนๆหนึ่งเห็นดวงจันทร์แล้วบอกว่า "นั่นเป็นดาวบริวารของโลก มีคนเคยขึ้นไปเหยียบมาแล้ว" กับอีกคนหนึ่งบอกว่า "นั่นคือ Diana เทพีแห่งป่าและการออกลูก เป็นน้องสาวของ Apollo" ทั้งสองคนนี้ คงพอจะเห็นว่าไม่น่าจะติดต่อสื่อสารกันรู้เรื่องเท่าใดนัก แต่ทั้งสองคนนี้ก็ยังมีอะไรบางอย่างร่วมกันอยู่ อย่างน้อยก็คือเมื่อคนหนึ่งชี้ไปที่บริเวณหนึ่ง บนท้องฟ้าที่มีลูกกลมสีเหลืองลอยเด่นอยู่ อีกคนรู้ว่าคนนั้นกำลังชี้อะไร ทั้งสองคนแตกต่างกันที่ว่า *นั่น* คืออะไรกันแน่ในระดับความหมายเฉพาะหรือ intension ซึ่งถ้าทั้งสองฝ่ายไม่มีอะไรร่วมกันเลยแม้แต่ในระดับ extension (หรือกลุ่มของสิ่งต่างๆที่ทำให้มันโน้ตส์เป็นจริง) การติดต่อสื่อสารก็ย่อมเป็นไปได้

เมื่อเป็นเช่นนี้ ความคิดของวอร์ฟที่ว่าชาวอเมริกันพื้นเมืองเผ่าไฮปิอูอยู่ในโลกคนละโลกกับคนอื่นที่ไม่ใช่ไฮปิอูจึงเป็นความคิดที่ผิดพลาดค่อนข้างมาก ภาษาไม่ได้กำหนดว่าโลกเป็นอย่างไร แต่โลกเป็นเนื้อหาที่ทำให้ภาษาเป็นไปในทางใดทางหนึ่ง ไม่จำเป็นจะต้อง เป็นทางที่เหมือนกันทุกประการสำหรับภาษาต่างๆ แต่การที่มีโลกเป็นพื้นฐานอยู่นี้ทำให้ภาษาแต่ละภาษาที่กล่าวถึงโลกมีอะไรบางอย่างร่วมกัน โดยทั่วไปภาษาแต่ละภาษาอาจจะแตกต่างกัน แต่ข้อจำกัดในการใช้ภาษาเพื่อบรรยายความเป็นไปมีอยู่อย่างเด่นชัด ในบทความที่รู้จักกันดี ในหมู่นักปรัชญาภาษา ชื่อ "On the Very Idea of a Conceptual Scheme"¹²¹ โดนัลด์ เดวิดสัน กล่าวว่าภาษาหนึ่งๆมีการจัดระเบียบความหมายของภาษานั้นเป็นโครงสร้างที่เป็นระบบ แสดงว่าโดยหลักการแล้วภาษาแต่ละภาษาสามารถแปลไปหากันได้ และระบบความคิดที่เข้ากันไม่ได้ไม่มีอยู่จริง ทศนะของเดวิดสันค่อนข้างจะซับซ้อนเกินกว่าจะพูดถึงได้ครบถ้วนในบทความฉบับนี้ แต่อาจสรุปความคิดของเขาได้ว่า ภาษาหนึ่งๆย่อมประกอบด้วยหน่วยย่อย คือประโยคและประโยคย่อยประกอบไปด้วยหน่วยย่อยคือคำ หน่วยย่อยนี้เป็นหน่วยย่อยทางอรรถศาสตร์ คำแต่ละคำมีการเรียงตัวกันในรูปแบบที่จำกัดเพื่อให้เกิดเป็น

¹¹⁹ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. (Chicago: University of Chicago Press, 1970.)

¹²⁰ Willard Van Orman Quine, *Word and Object*. (Cambridge, MA: MIT Press, 1960).

¹²¹ Donald Davidson, On the Very Idea of a Conceptual Scheme ใน *Truth and Interpretation*.

ประโยค หน้าที่ของคำก็คือการจำกัดว่า อะไรเป็นหน่วยย่อยที่สุดของเงื่อนไขความจริงของประโยคที่ค่านั้น ๆ เป็นหน่วยย่อย เงื่อนไขความจริงของประโยคใดประโยคหนึ่งก็คือ อะไรก็ตามที่ทำให้หรือเป็นเงื่อนไขให้ประโยคนั้นเป็นจริงขึ้นมา เช่น เงื่อนไขความจริงของประโยค “กามีสีดำ” ก็คือการที่กามีสีดำเป็นต้น เป็นที่น่าสังเกตว่าเดวิดสันไม่เห็นด้วยกับแนวคิดที่ถือว่า คำมีความสัมพันธ์แบบตรงกันกับสิ่งที่คำนั้นบ่งถึง สิ่งที่เดวิดสันต้องการมีแต่เพียงว่าคำว่า ‘กา’ เป็นการจัดระเบียบให้แก่ความเป็นจริงประการหนึ่ง ซึ่งผลจากการจัดนั้นเป็นหน่วยที่สำคัญหน่วยหนึ่งในเงื่อนไขความจริงของประโยค “กามีสีดำ” ซึ่งนอกจาก ‘กา’ แล้ว ‘สีดำ’ ก็เป็นคำที่แสดงการจัดระเบียบในอีกแง่หนึ่งที่สำคัญต่อเงื่อนไขความจริงนี้ เช่นเดียวกันเดวิดสันถือว่าเมื่อภาษาแต่ละภาษาประกอบไปด้วยหน่วยย่อยทางความหมายที่เล็กที่สุดที่แสดงการจัดระเบียบเช่นนี้ ย่อมเป็นไปได้ที่จะมีการแลกเปลี่ยนได้ระหว่างภาษาที่มีการจัดระเบียบต่างกัน การจัดระเบียบจะเป็นไปได้ต้องมีการจัดออกเป็นแต่ละหน่วย ๆ ออกมาเสียก่อน และการจัดให้เป็นหน่วย ๆ นี้ จึงเป็นพื้นฐานอันหนึ่งให้แก่การเข้าใจร่วมกันระหว่างภาษา หรือระบบความคิดที่แตกต่างกัน เดวิดสันกล่าวว่า การจัดระเบียบให้แก่ประสบการณ์ หรือการจัดระเบียบใด ๆ ก็ตามของระบบความคิดที่คิดกันว่าต่างจากของเรอย่างเข้ากันไม่ได้ เป็นสิ่งที่เราผู้อยู่ในระบบความคิดหนึ่งเข้าใจได้อยู่แล้ว เพราะแนวคิดเรื่องการจัดระเบียบเป็นเงื่อนไขพื้นฐานของการถือว่า คำพูดของผู้ที่เราต้องการจะแปลเป็นคำพูดที่เป็นภาษาและมีความหมาย ดังที่เดวิดสันกล่าวต่อไปนี้:

เราจะคิดถึงภาษาหนึ่งที่ยังจัดระเบียบให้แก่ [ประสบการณ์] ได้หรือไม่ ... แนวคิดเรื่องการจัดระเบียบใช้ได้แก่เฉพาะความหลากหลาย แต่ความหลากหลายใดก็ตามที่เราถือว่าประกอบกันเป็นประสบการณ์--เช่นเหตุการณ์อย่างการทำระดมหายใจหรือเตะหัวแม่เท้า รู้สึกอบอุ่นหรือได้ยินเสียงปิโอบ--ประสบการณ์เหล่านี้เราต้องแยกแยะด้วยวิธีการที่คุ้นกันอยู่แล้ว ภาษาใดที่ยังจัดระเบียบให้แก่สิ่ง เหล่านี้ต้องเป็นภาษาที่คล้ายคลึงกับภาษาของเรา¹²²

การแปลเกิดขึ้นได้เมื่อผู้แปลเข้าใจเนื้อหาของประโยคในภาษาที่จะแปล การเข้าใจนี้จะเกิดขึ้นได้อย่างมีประสิทธิภาพ เมื่อผู้แปลเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของผู้ใช้ภาษาที่จะแปล ผู้แปลอาจจะคุ้นเคยกับภาษาที่จะแปล ได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้ใช้ภาษานั้นคนหนึ่ง แต่การแปลจะเกิดขึ้น เมื่อการแปลจะเกิดขึ้นเมื่อผู้แปลสามารถสับเปลี่ยนระบบความคิดของทั้งภาษาที่จะแปล และภาษาที่เป็นเป้าหมาย บ่อยครั้งผู้แปลมักจะ

¹²²“Can we think of a language organizing it [i.e., experience]? . . . The notion of organization applies only to pluralities. But whatever plurality we take experience to consist in--events like losing a button or stubbing a toe, having a sensation of warmth or hearing an oboe--we will have to individuate according to familiar principles. A language that organizes *such* entities must be a language very like our own.” (Donald Davidson, “On the Very Idea of Conceptual Scheme,” หน้า 192)

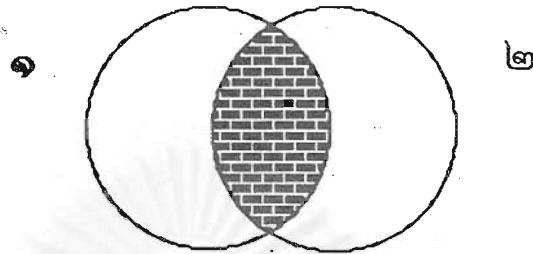
ประสบปัญหาว่า คำๆหนึ่ง ในระบบความคิดของภาษาที่จะแปลหรือภาษาต้นคอ เป็นคำที่มีความ 'หนา' ตามความคิดของคลิฟฟอร์ด เฮอร์ตซ์¹²³ คือประกอบไปด้วยระบบความคิดที่เกี่ยวข้องกันอย่างซับซ้อน เช่น คำว่า 'ชวงจู้ย' หรือ 'หยิน หยาง' หรือ 'ชวัญ' การแปลย่อมจำต้องอาศัย การใช้คำอธิบายในภาษาเป้าหมาย เพื่อให้ผู้อ่านภาษาเป้าหมายเข้าใจแก่นทัศน์เหล่านี้ได้ดียิ่งขึ้น การที่ผู้แปลอธิบายโน้ตทัศน์ต่างระบบเช่นนี้ไม่เป็นการแสดงแต่อย่างไรว่า มโนทัศน์ต่างระบบเช่น 'ชวงจู้ย' ไม่สามารถแปลเป็นไทยได้ หรือว่าคนไทยที่อยู่ในระบบความคิดแบบไทย จะไม่มีวันเข้าใจความคิดของคนจีน แต่แสดงว่าคนไทยก็สามารถเข้าใจความคิดของคนจีนได้โดยผ่านตัวกลางคือการแปล การแปลยังมีประสิทธิภาพมากก็ยิ่งทำให้ผู้ใช้ภาษาเป้าหมายเข้าใจความหมายภาษาต้นคอได้ดีขึ้นเท่านั้น

มูลเหตุที่ผมยกประเด็นเรื่องการแปลและความคิดของเดวิดสันมาเสนอ ก็คือว่าผมต้องการจะแสดงว่าการแปลเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้คนที่อยู่ในระบบความคิดที่แตกต่างกันเข้าใจกันได้ และการเกิดความเข้าใจร่วมกันย่อมแสดงว่าระบบความคิดที่ดูเหมือนว่าแตกต่างกันโดยสิ้นเชิงนั้น อันที่จริงมีอะไรหลายอย่างร่วมกัน ด้วยเหตุนี้วอร์ฟเองจึงสามารถบรรยายความคิดเรื่องเวลาของชาวโฮปีได้ หรือคุณสามารถพูดถึงวิทยาศาสตร์โบราณที่คนปัจจุบันส่วนมากลืมไปเกือบหมดแล้วได้ การที่ระบบความคิดที่ดูเหมือนว่าต่างกันสามารถแปลกันได้เช่นนี้ผมใคร่จะเสนอว่า เป็นเพราะมีระบบความคิดอีกระบบหนึ่ง ซึ่งเป็นระบบที่กว้างขวางครอบคลุมมากกว่าระบบที่ขัดกันอยู่ทั้งสองระบบ และในระบบใหม่ที่ใหญ่กว่านี้เองที่การแปลกันไปมาระหว่างระบบที่เห็นว่าขัดกันนั้นสามารถเกิดขึ้นได้

สำหรับเหตุผลของผม นั้น ผมเชื่อว่า จะเห็นได้ชัดขึ้นมากเมื่อนำมาเปรียบเทียบกับทัศนะที่ไม่ตรงกับของผม ในหนังสือชื่อ *Mind, Code and Context* ผู้แต่งคือ กิวอนมีทัศนะสรุปได้ย่อๆว่า การแปลจะเกิดขึ้นได้เฉพาะแต่ในกรณีที่ระบบความคิดของภาษาต้นคอและของภาษาเป้าหมาย "เหลื่อมซ้อนกัน" หรือมีความสอดคล้องกันในระดับหนึ่ง ส่วนบริเวณของระบบความคิดที่ไม่เหลื่อมหรือสอดคล้องกับระบบอื่น บริเวณนั้นไม่สามารถแปลได้¹²⁴ ความคิดของกิวอนแสดงเป็นแผนผังได้ดังนี้

¹²³ Clifford Geertz, *Interpretation of Cultures*. (New York: Basic Books, 1973).

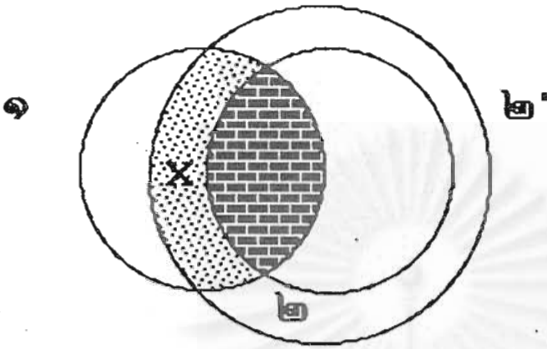
¹²⁴ T. Givon, *Mind, Code and Context: Essays in Pragmatic*. (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1989) หน้า 364-367.



รูปที่ ๑

1 และ 2 คือ ระบบความคิดสองระบบและส่วนแรเงาคือบริเวณที่ประโยค 1 และ 2 สามารถแปลกันได้ว่า ส่วนบริเวณนอกนั้นแปลกันไม่ได้ ส่วนที่แรเงานั้นถือว่าเป็นปริบทที่ทั้งสองระบบมีส่วนร่วมจึงแปลกันได้

ผมยอมรับว่า ที่กิวอนเสนอมามีน้ำหนักอยู่มากในระดับหนึ่ง แต่ผมคิดว่า การที่ใครคนหนึ่งจะมีความรอบรู้ในวัฒนธรรมที่ไม่ใช่ของตัวเองแต่กำเนิดเป็นอย่างไร ไม่แพ้เจ้าของวัฒนธรรมนั้นโดยตรงไม่ใช่เรื่องไกลเกินความเป็นจริงแต่ประการใด โดยหลักการแล้วการพยายามทำความเข้าใจวัฒนธรรมอื่นอาจเป็นความพยายามที่ไม่จบในเวลาอันสั้น แต่อะไรเล่าเป็นอุปสรรคขวางกั้นไม่ให้ความเข้าใจนี้มีมากขึ้นเรื่อยๆ ได้ การที่กิวอนถือว่ามิชบริเวณที่ไม่อาจแปลได้ทำให้ดูเป็นเรื่องลึกลับ ซึ่งเป็นเรื่องน่าแปลกอย่างยิ่งเพราะว่ากลุ่มเจ้าของระบบที่อยู่ในส่วนที่แปลไม่ได้ ก็ย่อมมีการใช้ระบบนั้นติดต่อกันเองอยู่เสมอ การติดต่อกันระหว่างบุคคลเป็นไปได้แน่นอน ถึงแม้การติดต่อกันนั้นจะเกิดขึ้นภายในบริเวณที่ไม่ได้แรเงา นั้นแสดงว่าบริเวณนั้นมีพื้นฐานบางอย่างที่ทำให้การติดต่อสื่อสารเป็นไปได้ ดังนั้น การติดต่อกันระหว่างคนที่อยู่คนละระบบ ในกรณีของบริเวณที่ไม่ได้แรเงาจึงมีพื้นฐานดังกล่าว ซึ่งเป็นจุดตั้งต้นที่จะทำให้การทำความเข้าใจกันข้ามระบบเป็นไปได้ในเบื้องปลายจริงอยู่ ถ้าผู้ที่อยู่ในระบบยึดมั่นว่า ระบบของตัวเองเท่านั้นที่จะเป็นพื้นฐานให้เกิดความเข้าใจได้ ผู้นี้จะไม่มีวันเข้าใจ ส่วนที่ไม่ได้แรเงาใน 2 แต่ตามความจริงมิใช่เช่นนั้น ผู้ที่อยู่ใน 1 มีความประสงค์จะเข้าใจว่าส่วนที่ไม่ได้แรเงาใน 2 หมายความว่าอย่างไร เขาพยายามเรียนรู้ระบบ ความคิด 2 และเมื่อเวลาผ่านไป เขาก็มีความรู้เพิ่มมากขึ้นจนเขารู้สึกมั่นใจในการแปล ระบบ 2 ในบริเวณลึกลับออกมาให้คนอื่นในระบบ 1 เข้าใจ การที่ผู้แปลนี้แปลส่วนลึกลับออกมาได้ ย่อมเนื่องมาจากว่าระบบความคิดส่วนตัวของเขามีการเปลี่ยนแปลงเป็นอย่างมาก และเมื่อเขาบันทึกส่วนลึกลับของระบบ 2 ออกมาเป็นภาษาของระบบ 1 สิ่งที่เขาทำ ก็คือเขาทำให้ภาษาของระบบ 1 ซึ่งเป็นภาษาเป้าหมายรุ่มรวยขึ้น มีความละเอียดอ่อนในการใช้บรรยาย สื่อสาร ฯลฯ มากขึ้น เรื่องนี้สามารถแสดงเป็นแผนภูมิได้ดังนี้

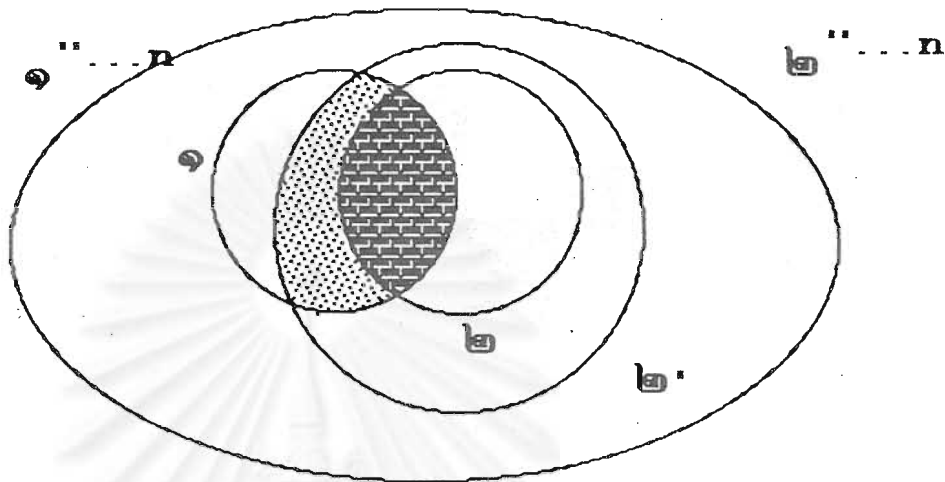


รูปที่ ๒

บริเวณที่เคย "ลึกลับ" คือ บริเวณ x และเหตุที่ทำให้ x หายลึกลับก็คือระบบความคิด 2 ที่ได้รับการขยายให้ใหญ่ขึ้น (หรือรุ่มรวยขึ้น หรือ มีพลังมากขึ้น) เป็น 2' สาเหตุที่ 2 ขยายขึ้น ได้ ก็เพราะมีการแปลที่บริเวณ x โดยใช้ภาษาของ 2 ที่มีการเปลี่ยนแปลงบางประการทำให้ มีพลังเพิ่มขึ้นเป็น 2' เราจะเห็นได้ว่า โดยหลักการแล้ว 2' ก็ยังสามารถขยายให้ใหญ่ขึ้นได้อีก เป็น 2''... จนในที่สุดทั้งหมดของ 1 ก็จะถูกบรรจุอยู่ใน 2''... ที่ขยายใหญ่จนครอบคลุม 1 ไว้ได้หมดดังในรูปที่ 3 ก็อนบอว่าสิ่งนี้เป็นไปไม่ได้ แต่ผมอยากจะแย้งว่า ถ้าการใช้ภาษาคือการแบ่งโลกออกเป็นส่วนๆตามระบบมโนทัศน์ แล้ว และถ้าแนวคิดของเดวิดสันที่ยกมาข้างต้นเป็นจริง แนวคิดของ Givon นี้ไม่น่าเป็นความจริงได้

สถาบัน
จุฬาลงกรณ์

"This document is the property of Thailand Information Center (TIC), Centers of Academic Resources and is to be returned within two weeks to the Thailand Information Center, Centers of Academic Resources, Chulalongkorn University"



รูปที่ ๓

ในทางกลับกัน ผู้ที่อยู่ในระบบ 1 ก็สามารถเข้าใจบริเวณลึกกลับของ 2 ได้ และ เมื่อระบบ 1 ขยายใหญ่ขึ้นในขณะที่ 2 ก็ขยายขึ้นด้วยดังรูปที่ 3 ซึ่งอาจเป็นไปได้ว่า ระบบ ทั้งสองจะขยายขึ้นจนทับกันสนิทและมีขอบเขตเท่ากัน เมื่อเป็นเช่นนี้เราจะเห็นได้ชัดว่า การติดต่อ สื่อสารที่สมบูรณ์แบบย่อมเกิดขึ้นได้ระหว่างระบบความคิดที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง ตรงกันข้าม กับแนวคิดของวอร์ฟและคูน ทศนะที่ผสมเสนอนี้ไม่เห็นด้วยกับการมีระบบความคิดที่เข้ากันไม่ได้ เพราะระบบดังกล่าวสามารถแปลไปหากันได้เสมอ ซึ่งผลที่ติดตามมาก็คือ ความเข้าใจกันระหว่างคนในระบบความคิดที่ต่างกันนั้น สามารถเกิดขึ้นได้ อย่างไรก็ตามผมถือว่า การทำความเข้าใจอะไรก็ตาม ต้องอาศัยกรอบหรือระบบความคิดทั้งสิ้น ประโยคที่เป็นจริงในระบบหนึ่งก็คือประโยคที่สอดคล้องกับประโยคอื่น ๆ ภายในระบบความคิดหนึ่งๆนั่นเอง (ตัวอย่างเช่น ประโยค “ทำเล่นี้ดีมากเพราะถูกหลักของจู้ย้อย่างยิ่ง” จะเป็นจริงในระบบความคิดของชาวจีนได้ก็ต่อเมื่อ ทำเล่นี้มีลักษณะต่างๆ ที่สอดคล้องหรือตรงกันกับระบบความคิดความเชื่อของชาวจีนเกี่ยวกับเรื่องนี้ ระบบดังกล่าวยังจำเป็นต้องการเข้าถึงความจริงเสมอ ความแตกต่างที่จะมีเป็นเพียงความแตกต่างในระดับต่างๆของความจริงเท่านั้น)

เมื่อเป็นเช่นนี้ เราจะถามตัวเองได้แล้วว่า ความจริงคืออะไรกันแน่ เราเห็นกันมาแล้วว่าความจริงย่อมมีภาษาเป็นส่วนประกอบที่สำคัญที่สุด เมื่อภาษามีผู้ใช้ด้วยความเข้าใจก็ย่อมทำให้เกิดมีความหมายขึ้นมา (ตัวอย่างเช่น เมื่อมีนกแก้วพูดว่า “ฉันรักเธอ” ไม่ได้หมายความว่า นกแก้วตัวนั้นกำลังมีความรักกับผู้ที่มันพูดด้วย แต่ถ้าประโยคนี้ คนรักของเราเป็นผู้พูด ความรู้สึกของเราจะต่างออกไปมาก) กล่าวโดยย่อก็คือ

ปัจจัยที่จะทำให้มีความจริงขึ้นมาได้ก็คือภาษา (หรือระบบสัญลักษณ์) ความเข้าใจ ความหมาย ตลอดจนอะไรก็ตามที่ภาษาบ่งถึง อย่างหลังนี้ออกจะเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับความหมายหรือเป็นคนละอย่างก็ได้ ซึ่งเป็นเรื่องรายละเอียดปลีกย่อย แต่เมื่อเป็นเช่นนี้เราจะพบว่าความจริงกับภาษาหรือความเข้าใจหลักหนึ่งกันไม่พ้น และในเมื่อการใช้ภาษาในสถานการณ์ใด ๆ ก็ตาม จำเป็นต้องมีระบบความคิดที่ครอบคลุมอยู่ถึงจะทำให้การใช้ภาษานั้น ๆ ก่อให้เกิดความเข้าใจ และมีความหมายในการสื่อสารขึ้นมาได้ นอกจากนี้เมื่อระบบความคิดที่แตกต่างกันสองระบบมาเผชิญหน้ากัน ความพยายามในการทำความเข้าใจก็ย่อมเป็นปัจจัยให้เกิดความพยายามในการแปลระหว่างระบบขึ้น และเราเห็นแล้วว่าการแปลนี้เป็นไปได้ในระดับ ที่ทำให้การติดต่อสื่อสารเกิดขึ้นได้ ระดับของการแปลนี้ก็สามารถทำให้ละเอียดลึกซึ้งขึ้นได้เรื่อย ๆ ดังที่ผมได้แสดงไว้แล้วในรูปที่ 3 จากภาพนี้เราจะเห็นว่าความจริงเป็นมโนทัศน์ที่ไม่ตายตัว แต่ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ ข้อเสนอซึ่งจะมีผู้ไม่เห็นด้วยค่อนข้างมาก แต่ถ้าผู้อ่านอดทนอ่านบทความนี้มาถึงจุดนี้ก็คงจะพอมองเห็นแล้วว่า แนวคิดที่ถือว่าความจริงคือการตรงกันอย่างตายตัวระหว่างภาษากับสถานการณ์ที่เป็น 'เงื่อนไขความจริง' หรือเป็นการเข้าถึงความแท้จริงที่เป็นอยู่เองเป็นแนวคิดที่ผิด เพราะความจริงขึ้นอยู่กับความหมาย และความหมายขึ้นอยู่กับการตีความ เมื่อเป็นเช่นนี้อาจจะมีผู้ถามว่าแล้วความจริงที่สมบูรณ์แบบไม่ขึ้นกับการตีความหรือการมีระบบความคิดใด ๆ จะเป็นไปได้หรือไม่

ความจริงที่สมบูรณ์แบบคือความจริงแท้ที่ไม่ขึ้นกับกรอบความคิดใดๆ ของมนุษย์ เป็นความตรงกันกับสภาวะอันเที่ยงแท้ถาวร เป็น 'สัจธรรม' ดังนั้นถ้าการหาความจริงจำ ต้องถูกจำกัดอยู่ภายในระบบความคิดระบบใดระบบหนึ่งแล้ว ความจริงดังกล่าวหรือ 'สัจธรรม' ก็เป็นสิ่งที่มนุษย์เข้าถึงไม่ได้ ในหนังสือเรื่อง *Reason, Truth and History* นักปรัชญาคนสำคัญคนหนึ่งคือฮิลารี พัทธัมได้เสนอความคิดว่าความเชื่อหนึ่ง ๆ จะเป็นสัจธรรมได้ก็ต่อเมื่อ เราสามารถหาหลักการหรือหลักฐานมายืนยันความเชื่อนั้นได้ โดยที่ไม่มีหลักฐานอื่นใดมาลบล้างความเชื่อนั้นได้ พุดย่อ ๆ ก็คือความเชื่อหนึ่งจะเป็นสัจธรรมเมื่อ ความเชื่อนั้นเข้าถึงจุดที่ความรู้แบบสนิทกับความแท้จริงอย่างสมบูรณ์โดยที่ไม่มีหลักฐานอื่นใดที่จะมาลบล้างความเชื่อนี้ จุดที่กล่าวถึงนี้เป็นจุดที่อยู่ในอุดมคติเท่านั้น แต่มีอยู่จริงในฐานะเป้าหมายของการค้นคว้าหาความรู้¹²⁵ อย่างไรก็ตามทัศนคติของพัธัมก็ยังมีปัญหา ตรงที่ว่า การเข้าไปหาจุดหมายปลายทางคือสัจธรรมนั้นเป็นไปได้อย่างไรในเมื่อมาตรฐานต่าง ๆ ที่เราใช้กันอยู่ในการหาความจริง เช่นระเบียบวิธีทางวิทยาศาสตร์หรือระเบียบวิธีวิจัยอื่น ๆ ล้วนนำมาวิพากษ์วิจารณ์ได้ทั้งสิ้น พุดอย่างเปรียบเทียบก็คือสัจธรรมเปรียบเสมือนประกาศการที่เป็นเป้าหมายหรือไฟนำทางให้แก่เรือต่าง ๆ เพื่อให้หันหัวเรือไปในทิศทางที่ถูกต้อง ปัญหาที่เกิดขึ้นคือเรามีอะไรมายืนยันว่าแสงไฟดวงนี้เท่านั้นที่จะนำไปสู่สัจธรรม เมื่อนายท้ายหันหัวเรือไปในทางที่มีแสงไฟเขาจะรู้ได้อย่างไรว่าเขากำลังเดินทางไปในทิศที่ถูกต้อง สมมุติว่ามีไฟหลายดวงอยู่ที่ต่าง ๆ กันนายท้ายเรือจะเอาอะไรมาเป็น

¹²⁵ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

หลักเกณฑ์ในการเดินเรือ นายท้ายจะรู้ได้อย่างไรว่าเมื่อเดินทางไปยังแสงไฟดวงนี้ไม่ใช่ดวงอื่น ๆ แล้วจะเข้าถึงเป้าหมายที่ต้องการในที่สุด นั่นคือเราจะรู้ได้อย่างไรว่าการเดินทางหาความจริงของเรา กำลังเดินทางเข้าหาความจริงแท้ เราจะมีหลักประกันใดว่าเรากำลังเดินไปตามทางที่ถูก และไม่ได้กำลังหลงทาง ความจริงที่ได้จากการขยายขอบเขตของระบบความคิดออกไปเรื่อยๆ นั้น จะมีโอกาสไปถึงจุดที่การขยายนี้สิ้นสุดได้หรือไม่ หรือว่าการค้นคว้าหาความรู้และความจริงควรจะพอใจกับสิ่งที่ตนมีอยู่ คือความจริงในระบบความคิดหนึ่งๆ ที่ไม่ตรงกับ 'สัจธรรม' การที่ระบบความคิดของมนุษย์สามารถขยายขอบเขตขึ้นได้เรื่อยๆ มิได้หมายความว่าท้ายที่สุดจะเข้าถึงสัจธรรม หากการขยายขอบเขตนี้ทำให้มนุษย์ เข้าใจอะไรได้มากยิ่งขึ้น ซึ่งเรื่องนี้เป็นคนละเรื่องกับการบอกว่าจะเมื่อถึงจุดหนึ่งจะเข้าถึงสัจธรรมได้

สัจธรรมมีลักษณะสำคัญคือ เมื่อเข้าถึงแล้วการพยายามค้นคว้าหาความรู้ความจริง ก็จะไม่มีความประโยชน์อีกต่อไป เพราะฉะนั้นการเข้าถึงสัจธรรมจะเป็นอะไรที่ขัดแย้งกับ ธรรมชาติของมนุษย์ค่อนข้างมาก เนื่องจากว่าการค้นคว้าหาความรู้ ความเข้าใจจะเป็น ลักษณะประจำของมนุษย์ การที่มนุษย์มีธรรมชาติอยู่ไม่สุข แต่คอยจะแสวงหาสิ่งต่างๆ เพื่อตอบสนอง ความต้องการ ความอยากรู้ อยากเห็นอยู่ตลอดเวลา จะเป็นคุณสมบัติที่สำคัญที่สุดประการหนึ่งของมนุษย์ สภาพใดๆ ที่มีลักษณะแข็งทื่อ ดายตัว ไม่เปลี่ยนแปลง ออกจะเป็นสภาพที่ถ้ามีมนุษย์อยู่ในนั้น มนุษย์จะดำรงอยู่ได้ยากลำบากอย่างยิ่ง

กล่าวโดยสรุป ความเข้าใจเกี่ยวกับธรรมชาติของภาษา และความหมายนำเราไปสู่ ความเข้าใจเกี่ยวกับความจริง เนื่องจากสิ่งเหล่านี้มีความสัมพันธ์กันอย่างลึกซึ้ง การถือว่า ความหมายของคำหรือประโยค เป็นอะไรที่มีอยู่ตายตัวแน่นอน อย่างที่นักวิทยาศาสตร์ ห่วงไปเข้าใจว่าวิธีการทางวิทยาศาสตร์เป็นหนทางไปสู่ความจริงเท่านั้น เป็นความคิดที่ผิดพลาดอย่างยิ่ง วิธีการทางวิทยาศาสตร์มีแนวคิดพื้นฐานประการหนึ่งว่า คำต่างๆ ที่ใช้ในการศึกษาเป็นคำที่มี ความหมายตายตัวแน่นอน ไม่มีหนทางที่เป็นไปได้ที่จะมีนักวิทยาศาสตร์ที่ "เป็นวิทยาศาสตร์" แล้วจะมามัวถกเถียงเกี่ยวกับปัญหาเรื่องความหมายของคำที่ใช้ นักวิทยาศาสตร์ส่วนใหญ่และนักวิชาการแขนงอื่นๆ ที่ยอมรับวิธีการทางวิทยาศาสตร์มาใช้ มักจะคิดว่าการศึกษาค้นคว้าในแขนงอื่นๆ เช่นประวัติศาสตร์หรือวรรณคดีจะต้องนำเอาวิธีการทางวิทยาศาสตร์มาใช้ วิชาการเหล่านี้จึงจะได้รับการยกย่องว่าเป็นวิชาที่น่าเชื่อถือ แนวคิดดังกล่าวนี้ยังคงเป็นแนวคิดที่แพร่หลายกันมากในบรรดาผู้วางนโยบายที่มักจะถูกมนต์เสน่ห์ของวิทยาศาสตร์กล่อมเอาจนมองไม่เห็น ว่า ยังมีความเป็นจริงที่มีประโยชน์อีกมากไม่ได้มาจากการใช้วิธีการทางวิทยาศาสตร์ อย่างไรก็ตามถ้าการหาความจริงย่อมต้องอิงอาศัย ความหมายของคำและความหมายเหล่านี้ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่แล้วในธรรมชาติแล้ว ผลที่ได้ก็คือ แม้แต่วิชาวิทยาศาสตร์เองที่ตั้งอยู่บนรากฐานของแนวคิดทางปรัชญาาระบบสัมบูรณ์นิยม ก็เป็นเพียงความพยายามหนึ่งของมนุษย์ในการเข้าถึงความจริงแท้หรือสัจธรรมนั่นเองหาใช้ตัวสัจธรรมดังที่นักวิทยาศาสตร์บางคนหลงผิดไปไม่ ความพยายามนี้มีทางที่เป็นไปได้มากกว่าเฉพาะที่ได้จากวิธีการทางวิทยาศาสตร์ หัวใจของเรื่องอยู่ที่ว่าถ้าความหมายไม่มีลักษณะประจำคำต่างๆ ที่มีความหมายแต่ขึ้นอยู่กับกรอบหรือระบบความคิดที่ผันแปรไปตลอดเวลาตามความต้องการของเจ้าของระบบความคิดนั้นๆ ซึ่งได้แก่มนุษย์แต่ละคนที่ใช้ภาษาแล้ว ผลที่ติดตามมาก็คือเราจะ

ไม่สามารถบ่งลงไปได้ชัดๆว่าเราได้ความจริงแท้อยู่ ในมือแล้วด้วยการเดินตามหนทางที่เป็นวิทยาศาสตร์ และด้วยการใช้วิธีวิจัยอื่นที่เกี่ยวข้อง

ที่กล่าวมาเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าเราจะถูกจำกัดอยู่ด้วยกรอบหรือระบบความคิดที่เราเพิกเฉยอาศัยอยู่ หากทว่าระบบหรือกรอบที่เราใช้นั้นเราคือมนุษย์ทั้งหลายเป็นผู้กำหนดให้มีขึ้น เพราะถ้าไม่เป็นเช่นนี้เราจะไม่มีความเข้าใจได้ว่าการแปลภาษาต่างประเทศ หรือแม้แต่ภาษาเดียวกันแต่ต่างยุคต่างสมัยกันจะเป็นไปได้ได้อย่างไร ความหมายที่เราได้โดยอาศัยระบบความคิดสามารถช่วยเราในการทำความเข้าใจระหว่างผู้ที่ติดต่อสื่อสารกันได้ เมื่อเราพูด 'รู้เรื่อง' กันย่อมหมายความว่า 'เรื่อง' ที่รู้กัน และเรื่องนี้จะต้องไม่ใช่เรื่องที่อยู่แค่ในใจของผู้พูดแต่ละคน เพราะไม่เช่นนั้นการ 'รู้เรื่อง' จะเกิดขึ้นไม่ได้เลย ดังนั้นเรา จึงมีพื้นฐานบางประการที่ช่วยให้เราพบ 'ความจริง' ในระดับหนึ่งได้ ความจริงนี้ไม่ใช่สัจธรรม เพราะยังปรับปรุงและเปลี่ยนแปลงได้เสมอตามความต้องการที่ไม่รู้จบของมนุษย์ หากแต่ว่าเป็นสิ่งที่เรามีในการทำความเข้าใจกัน เราอาจไม่มีอะไรที่ดีไปกว่านี้ แต่อย่างน้อย ก็ดีกว่าไม่มีอะไรเสียเลย

ข้อเท็จจริงกับค่านิยม

ในการวิจัยหาความรู้เรามักได้ยินคนพูดอยู่เสมอๆว่า งานวิจัยที่ดีและน่าเชื่อถือนั้นจะต้องเป็น 'ทวิสัย' นั่นคืองานวิจัยควรจะมีทั้งแสดงสถานะความเป็นจริงของเรื่องใดก็ตามที่งานนั้นศึกษา สถานะความเป็นจริงนั้นก็ถือว่าเป็นสถานะที่เป็นอยู่อย่างนั้น ไม่ว่าจะมิใช่ไปศึกษาหรือไม่มีผู้ศึกษาสถานะก็จะดำรงอยู่ของมันไป การไปศึกษาเป็นแค่เพียงการไปเฝ้าสำรวจสังเกตการณ์ พิสูจน์วิเคราะห์เพื่อให้ได้มาซึ่งคำบรรยายสถานะที่ศึกษานั้นอย่างถูกต้อง การวิจัยในแง่หนึ่งจึงเป็นหนทางที่มนุษย์จะเข้าถึงความจริงได้ ในความหมายนี้ 'การวิจัย' จึงกินความหมายมากกว่าเพียงการวิจัยที่กระทำกันอยู่ภายในรั้วมหาวิทยาลัย แต่ถ้าการวิจัยคือการเข้าไปหาคำบรรยายที่ถูกต้องของสถานะแล้วการวิจัยอาจจะเกิดขึ้น ณ ที่ใดก็ได้ที่มีการหาความรู้เกิดขึ้น

การแสวงหาทวิสัยของการวิจัยนั้นถ้าจะกล่าวโดยย่อ ก็คือการทำผู้วิจัยรู้ตัวอยู่ว่า คำบรรยายซึ่งจะเป็นผลของการวิจัยนั้น จะต้องเป็นไปโดยปราศจากการอ้างถึงมุมมองที่เป็นเรื่องเฉพาะตัวของผู้วิจัยนั่นเอง ทั้งนี้เนื่องจากว่า ถ้าหากคำบรรยายสถานะต้องอิงอาศัยมุมมองของผู้วิจัยคนใดคนหนึ่งแล้ว คำบรรยายนั้นก็สูญเสียความเป็นกลางและความเป็นอิสระลงไป ความเป็นกลางและความเป็นอิสระของคำบรรยายนี้เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นของการที่คำบรรยายจะประสบผลสำเร็จในการบรรยายสถานะนั้น เนื่องจากเรากำหนดไว้ตั้งแต่แรกว่าสถานะที่เราอยากเข้าถึง หรือที่เราอยากรู้นั้นจะต้องอยู่ต่างหากจากมุมมองส่วนตัวของแต่ละคน มิฉะนั้นจะไม่เป็นความจริงหรือไม่น่าเชื่อถือ ผลก็คือ การบรรยายสถานะใดๆที่มีการรวมเอามุมมองเฉพาะตนหรือที่เรียกกันว่า 'อัตวิสัย' เข้าไปนี้ จึงเป็นการบิดเบือนหรือปรุงแต่งหรือย้อมสีให้ความเป็นจริงที่เราต้องการ ผิดแผกไป ด้วยเหตุนี้ระเบียบวิธีทางวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์ที่ยอมรับการบรรยายสถานะแบบวิทยาศาสตร์จึงเน้นหนักในเรื่องการแบ่งแยกข้อเท็จจริงออกจากค่านิยม ข้อเท็จจริงคือคำบรรยายสถานะที่

ไม่ขึ้นกับมุมมองใดๆของมนุษย์ เช่น “มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ตั้งอยู่ริมฝั่งแม่น้ำเจ้าพระยา” ส่วน ‘คำนิยาม’ หรือ ‘คุณค่า’ คือภาพสะท้อนจากมุมมองหรือความคิดเห็นของมนุษย์ซึ่งอาจมีมากกว่าหนึ่งคน เช่น “เลือดเหลืองแดงเข้มขึ้น” “มธ.ไม่เป็นรองใคร” อันที่จริงคำนิยามอาจมีพื้นฐานมาจากข้อเท็จจริงหรือไม่ก็ได้ แต่ประเด็นสำคัญของการแบ่งแยกทั้งสองออกจากกันก็คือ ข้อเท็จจริงคืออะไรที่เป็นเช่นนั้นในตัวของมันเอง แต่คำนิยามเป็นเรื่องของความชอบไม่ชอบหรือทัศนคติในด้านบวกด้านลบ ซึ่งเป็นเรื่องของมนุษย์โดยตรงทั้งสิ้น ธรรมชาติในตัวเองถือกันว่ามีคำนิยาม

ประเด็นนี้เองที่นำไปสู่นวนคิดเรื่องการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคำนิยามออกจากกัน เนื่องจากเรามุ่งหาทวิสัยบริสุทธิ์ การแบ่งแยกจึงจะต้องเกิดขึ้นตามนัยแห่งตรรกะในทางกลับกันหากเรามุ่งหาอติวิสัยบริสุทธิ์ เช่น สืบหาความคิดเห็นหรือภาพที่ปรากฏต่อสายตาของผู้มองหรือผู้สำรวจแต่เพียงผู้เดียวเท่านั้น การแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคำนิยามก็จะเกิดขึ้นชัดเช่นเดียวกัน ที่เป็นเช่นนี้ก็เนื่องจากว่าการมองย่อมต้องประกอบด้วยสิ่งที่ถูกมองกับผู้มอง คำบรรยายที่เป็นทวิสัยเกิดจากการมองไปยังวัตถุที่จะบรรยายแล้ว แสวงหาคำบรรยายที่เที่ยงตรงที่สุด ดังนั้นการสร้างคำบรรยายดังกล่าวจึงต้องอาศัยทั้งผู้มองและสิ่งที่ถูกมองทั้งคู่ การหาทวิสัยบริสุทธิ์ก็คือการเน้นความสำคัญไปที่ฝ่ายสิ่งที่ถูกมอง โดยที่ฝ่ายผู้มองกลายเป็นฝ่ายที่ถูกกลืนสภาพมลายหายไปกับการสร้างคำบรรยายให้เป็นกลางและไม่ขึ้นกับใคร ในขณะที่เดียวกันการเน้นหนักไปที่อติวิสัยบริสุทธิ์ก็เป็นการกระทำที่ตั้งอยู่บนรากฐานอันเดียวกัน คือการแบ่งการมองออกเป็นผู้มองและสิ่งที่ถูกมอง เพียงแต่เน้นหนักกันคนละด้าน การยอมรับว่าสภาพส่วนตัวของผู้มองเป็นอติวิสัยก็เท่ากับยอมรับว่ามีสถานะแปลกแยกออกไปที่ทำให้ภาพที่ได้ในฐานะภาพในมุมมองมุมหนึ่งกลายเป็นอติวิสัยขึ้นมา และการแยกเอามุมมองนี้ออกไปเป็นทวิสัย ด้วยเหตุนี้การแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคำนิยามออกจากกันจึงเป็นรากฐานของการหาความรู้ที่ไม่อาศัยหรือไม่ขึ้นอยู่กับเรื่องส่วนตัว และสิ่งนี้เป็นหัวใจของระเบียบวิธีวิจัยของวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์

เพื่อให้เกิดความเข้าใจตรงกันในด้านการใช้ถ้อยคำ ผมขอพูดถึงความหมายของตัวละครสำคัญในเรื่องนี้ก่อนตามที่นักปรัชญาและนักวิชาการทั่วไปเข้าใจ ตัวละครดังกล่าวคือ ‘ข้อเท็จจริง’ และ ‘คำนิยาม’ ‘ข้อเท็จจริง’ คือคำเรียกรวมทั้ง ‘ข้อเท็จ’ กับ ‘ข้อจริง’ ตัวอย่างของ ‘ข้อเท็จ’ คือ “ประเทศไทยตั้งอยู่บนดาวอังคาร” ตัวอย่างของ ‘ข้อจริง’ คือ “โลกกลม” ตามหลักของตรรกวิทยาแล้ว ข้อเท็จกับข้อจริงต่างก็มีสถานะในระดับหรือประเภทเดียวกันกล่าวคือเป็นประโยคที่บรรยายสถานะ ซึ่งถ้าสถานะที่บรรยายมีจริงคำบรรยายก็เป็นข้อจริง แต่หากสถานะที่บรรยายไม่มีอยู่จริง ประโยคที่บรรยายสถานะนั้นก็จะเป็นข้อเท็จ ‘ข้อเท็จ’ จะเป็นจริงได้ในระดับที่สูงกว่าเมื่อมีการกำหนดว่าคำบรรยายดังกล่าวเป็นเท็จ เช่นประโยค “ประเทศไทยตั้งอยู่บนดาวอังคาร เป็นเท็จ” เป็นความจริง ส่วน ‘ข้อจริง’ จะเป็นเท็จในกรณีกลับกัน เช่นประโยค “โลกกลม เป็นเท็จ” เป็นประโยคเท็จ ดังนั้นอะไรก็ตามที่จะเป็นข้อเท็จจริงได้จะต้องเป็นเท็จหรือเป็นจริงหรือถ้ายังไม่แน่ว่าเท็จหรือจริงก็จะต้องมีหลักเกณฑ์ที่ทำให้ตัดสินได้ในระยะเวลาหนึ่งว่าจริงหรือเท็จ เช่น “ทศนิยมตำแหน่งที่ 5,387,000,000 ของค่า π คือ 7” ในขณะที่วิทยาการอาจจะยังหาค่า π ในตำแหน่ง

ดังกล่าวไม่พบแต่ตามหลักการแล้วเป็นไปได้เสมอว่า ถ้าสืบค้นต่อไปก็จะรู้หรือตัดสินใจได้ว่าประโยคนี้เป็นจริงหรือเท็จ

ในอีกแง่มุมหนึ่ง ‘ค่านิยม’ นั้นตัดสินไม่ได้ในทำนองเดียวกันว่าจริงหรือเท็จ ซึ่งก็หมายความว่าค่านิยมไม่ใช่ข้อเท็จจริงหรือข้อจริงนั่นเอง เช่นประโยค “เหล่าชาวนีร์สเล็ค” “ภาพเขียนภาพนี้ไม่เอาไหน” หรือ “การปกครองระบอบประชาธิปไตยเป็นการปกครองที่เลวน้อยที่สุด” เป็นต้น สาเหตุที่ตัดสินไม่ได้ก็เพราะว่าเรามักคิดกันว่าเรื่องต่างๆ เหล่านี้ไม่เกี่ยวข้องกับสภาวะที่เป็นจริงโดยตัวเองไม่เกี่ยวกับผู้มอง การตัดสินว่าระบอบการปกครองใดจะดีกว่า หรือเลวน้อยกว่าระบอบใดไม่ใช่เรื่องที่จะทำได้โดยแยกผู้มองออกจากสิ่งที่ถูกมองออกจากกันโดยเด็ดขาด และในเมื่อความดีความเลวเป็นเรื่องของมุมมองเสมอ (หรืออย่างน้อยก็พิสูจน์ไม่ได้ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์) และเมื่อมองว่าการเกี่ยวข้องกับมุมมองทำให้ถอยห่างจากความเป็นจริง ประโยคดังกล่าว เช่นการแสวงหาความจริงว่าระบอบประชาธิปไตยเป็นระบอบที่เลวมากเลวน้อยเพียงใด จึงมีอาจตัดสินได้อย่างแน่ชัดว่าจริงหรือเท็จ นี่เป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดของการแยกค่านิยมกับข้อเท็จจริงออกจากกัน

เบื้องหลังและผลพวงของการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับค่านิยมออกจากกัน

การแบ่งแยกเช่นนี้ก่อให้เกิดความก้าวหน้าอย่างใหญ่หลวงในวิทยาการบางแขนง เช่นพฤติกรรมศาสตร์ ซึ่งไม่มีการสำรวจเนื้อหาของค่านิยมของสิ่งที่นำมาศึกษา แต่การแบ่งแยกนี้ก็ทำให้วิทยาการบางแขนงต้องหยุดนิ่งอยู่กับที่และถูกจัดระดับให้อยู่ภายใต้การครอบงำของวิชาอย่างเช่น พฤติกรรมศาสตร์ ตัวอย่างเช่น การสำรวจหรือวิจัยหาความจริงความเท็จของประโยค “ประชาธิปไตยเป็นระบอบที่เลวน้อยที่สุด” ถูกมองว่าเป็นเรื่องที่หาข้อยุติไม่ได้ เพราะไม่มีข้อเท็จจริงรองรับ การวิจัยเพื่อหาว่าจริง ๆ แล้วประชาธิปไตยเลวน้อยที่สุดหรือเปล่านั้นมีผู้มองว่าไม่ใช่การวิจัยแท้ หากเป็นเพียงการตัดสินของผู้วิจัยเท่านั้นว่าเขาเห็นด้วยหรือไม่เห็นด้วยกับระบอบประชาธิปไตย (ปัญหานี้่น่าคิดมาก ถ้าพิจารณาเปรียบเทียบกับกรณีที่ผู้คนจำนวนมากต้องสังเวชชีวิตเพื่อประชาธิปไตยไม่ว่าจะเป็นในประเทศไทยกับจีนในสมัยนี้ หรือในสหรัฐหรือฝรั่งเศสเมื่อสองร้อยกว่าปีก่อน คนเหล่านี้ถึงกับยอมตายเพราะพวกเขามีเพียงความเชื่อหรือค่านิยมว่าประชาธิปไตยเป็นระบบที่เขาเผชิญเห็นด้วยเท่านั้นหรือ)

พฤติกรรมศาสตร์อาจจะมีวิธีการ ที่จะสำรวจค่านิยมหรือทัศนคติของคนจำนวนหนึ่ง ต่อระบอบประชาธิปไตย เช่นอาจจะมีการแสดงผลการสำรวจโดยใช้วิชาสถิติว่าคนทั่วไปเห็นว่าระบอบนี้เป็นระบอบที่เลวมากเลวน้อยอย่างไร แต่นั่นเป็นคนละเรื่องกับประเด็นที่เราต้องการหาโดยสิ้นเชิง คือเราต้องการจะรู้ว่าตัวระบอบประชาธิปไตยเองเป็นระบอบดีหรือระบอบเลวหรือเลวมากเลวน้อยเพียงใด ไม่ใช่รู้ว่าคนกลุ่มใดมีความคิดเห็นอย่างไรต่อระบอบนี้ เรื่องนี้พฤติกรรมศาสตร์ไม่อาจตอบได้ ยกเว้นเสียแต่ว่าจะนิยามคำว่าดีไว้ก่อนว่าจะไรก็ตามจะดีได้คนส่วนใหญ่ต้องเห็นชอบด้วย แต่การนิยามคำว่าดีเช่นนี้พบปัญหาอุปสรรคมากมาย เพราะคน

ส่วนใหญ่อาจจะเห็นชอบกับความชั่วก็ได้ ซึ่งเรื่องนี้ก็เคยปรากฏในประวัติศาสตร์ อย่างน้อย ๆ การนิยามคำว่า ‘ดี’ ว่าเป็นการกระทำที่คนส่วนใหญ่ต้องเห็นชอบด้วยก็มีปัญหาว่าเรามีหลักการหรือรากฐานอะไรที่ทำให้เราต้องเชื่อว่าทัศนะนี้เป็นจริง

ด้วยเหตุนี้ เราจึงควรมาสำรวจดูว่าการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับค่านิยมออกจากกันนั้นเป็นเรื่องที่ให้ประโยชน์แก่เรามากน้อยเพียงใด นอกจากนี้เราก็น่าจะพิจารณาว่าตามความเป็นจริงแล้วการแบ่งแยกนี้มีรากฐานมาจากอะไรกันแน่ และรากฐานนั้นเป็นรากฐานที่มีมาคู่กับกระบวนการรับรู้ของมนุษย์ หรืออยู่คู่กับโลกกับจักรวาล หรือว่าเป็นเพียงผลงานสร้างสรรค์ของมนุษย์ในสถานที่หนึ่งและในยุคสมัยหนึ่ง

การสำรวจกระบวนการหาความรู้ในชีวิตประจำวันบอกให้เราเห็นว่า การแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่าออกจากกันไม่เป็นไปอย่างเด็ดขาดเหมือนกับในวิทยาศาสตร์ เราอาจต้องการหาความรู้ความจริงว่าคนคนหนึ่งมีนิสัยอย่างไร และเราก็สามารถบรรยายลักษณะนิสัยของคน ๆ นั้นได้อย่างละเอียดลออหลังจากการสังเกตการณ์, สืบสวน, ฯลฯ เกี่ยวกับตัวเขา เราอาจรู้ว่าเขาเป็นนครวยมีฐานะทางสังคมสูง ชอบความหรูหรา ใส่เสื้อผ้าราคาแพง ชอบประพรมน้ำหอม เปลี่ยนคู่ควงบ่อยเท่า ๆ กับเปลี่ยนรถ นอกจากนี้เรายังรู้ว่าเขาเป็นคนไม่จริงจังกับชีวิต เห็นชีวิตเป็นเครื่องเล่น ไม่คิดถึงเวลาข้างหน้า เรารู้ว่าเขาเป็นคนไม่ค่อยดีเท่าไรเนื่องจากเขาไม่เคยคิดถึงสังคมรอบข้างหรือใครคนอื่นเลยนอกจากตัวเอง เขาเป็นคนเห็นแก่ตัวค่อนข้างมาก จากข้อมูลต่าง ๆ ที่เรามีเกี่ยวกับชายคนนี้ เราพอมองเห็นได้ว่าข้อเท็จจริงกับค่านิยมเกี่ยวกับตัวเขาผสมปนเปกันจนยากที่จะแยกทั้งสองออกจากกัน ตัวอย่างเช่น การบอกว่า “เขาเป็นคนเห็นแก่ตัวค่อนข้างมาก” เป็นการบรรยายข้อเท็จจริงเกี่ยวกับตัวเขาหรือเป็นการตัดสินค่านิยมอะไรบางอย่างที่เรามีเกี่ยวกับตัวเขา ความเห็นแก่ตัวเป็นคุณสมบัติประจำตัวของชายคนนี้เช่นเดียวกับสีผิว หรือเป็นเพียงภาพแห่งค่านิยมที่เราผู้ตัดสินมอบให้เขา ทั้งนี้เพราะความเห็นแก่ตัวดูเหมือนว่า จะเป็นลักษณะที่รวบรวมเอาทั้งความเป็นข้อเท็จจริงและความเป็นค่านิยมเข้าไว้ด้วยกัน การบอกว่าคนคนหนึ่งเห็นแก่ตัวเป็นทั้งการบรรยายสภาพความเป็นจริงเกี่ยวกับตัวเขาและการตัดสินคุณค่าของตัวเขาไปด้วยในตัว การบอกว่า ชายหนุ่มคนนี้เป็นคนเห็นแก่ตัวอาจจะเป็นการบรรยายข้อเท็จจริงเกี่ยวกับตัวเขา เนื่องจากว่าเราสามารถกำหนดลักษณะที่ชัดเจนได้ว่าลักษณะแบบนี้เรียกว่า ‘เห็นแก่ตัว’ ในทำนองกลับกัน เราก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าการบอกว่าใครคนหนึ่งเห็นแก่ตัวเป็นการแสดงค่านิยมอย่างเห็นได้ชัด ในทำนองเดียวกันการบอกว่าคนคนหนึ่งไม่จริงจังกับชีวิตก็มีลักษณะผสมปนเปแบบนี้เช่นเดียวกัน

สิ่งที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่งก็คือ ทำไมการบรรยายเช่นว่า ถึงตัดสินลงไปให้ชัดเจนไม่ได้ว่าเป็นการบรรยายข้อเท็จจริงหรือการตัดสินคุณค่า แล้วเรามีหลักเกณฑ์ที่แน่นอนตายตัวหรือไม่ในการที่จะใช้แยกแยะคุณสมบัติต่างๆ พวกนี้ตัดสินได้ว่าเป็นข้อเท็จจริงหรือคุณค่าส่วนพวกนั้นตัดสินไม่ได้ เรื่องของเรื่องก็คือถ้าเราสมมุติว่ามีหลักเกณฑ์ดังกล่าวแล้ว เราจะมีอะไรมายืนยันให้เรามั่นใจได้ว่านี่คือหลักเกณฑ์ที่ถูกต้อง อย่าลืมว่ามูลเหตุพื้นฐานของการแบ่งข้อเท็จจริงกับคุณค่าหรือค่านิยมก็คือการมุ่งมั่นที่จะเข้าถึงกวีวิสัยแท้ ดังนั้นในเมื่อเราต้องการหาหลักเกณฑ์นี้เราก็จะต้องมั่นใจว่าหลักเกณฑ์นี้ถูกต้อง เราจะต้องมั่นใจได้ก่อนว่าหลักของเราไว้ใจได้ แล้วที่นี้เราจะหาหลักเกณฑ์อะไรมาตัดสินหลักเกณฑ์นี้เล่า

ตัวอย่างเกี่ยวกับชายหนุ่มเจ้าสำราญที่ยกมาข้างต้น แสดงให้เห็นว่าในระดับของการหาความรู้แบบชาวบ้านการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับค่านิยมไม่มีความหมายเท่าใดนัก ทั้งนี้เหตุผลที่สำคัญอีกประการหนึ่งก็คือชาวบ้านไม่มีความรู้ หรืออันที่จริงไม่มีความสนใจว่าอะไรคือข้อเท็จจริง อะไรคือคุณค่า เวลาเราพูดถึงชายหนุ่มคนนี้เป็นคนเห็นแก่ตัวเราไม่ได้คิดอยู่ในใจแบบนักวิจัยเชิงพฤติกรรมศาสตร์ว่า เรากำลังแสวงหาข้อเท็จจริงที่ปลอดคุณค่าหรือที่ในภาษาอังกฤษเรียกว่า value free คำบรรยายของเราเต็มไปด้วยคุณค่า และเราก็ไม่ใส่ใจว่าคำบรรยายของเราจะกลายเป็นคำบรรยายที่ไม่ได้มาตรฐานถ้าไม่ปลอดคุณค่า เหตุผลที่คนที่ฟังเราพูดว่าคนคนนั้นเห็นแก่ตัวจะเชื่อเราไม่ได้มาจากกรณีพิสูจน์ว่า คำบรรยายของเราปลอดคุณค่าแบบพฤติกรรมศาสตร์ แต่มาจากการที่ผู้ฟังไม่เห็นว่าเป็นคนไม่น่าเชื่อถือ และเราสามารถตอบคำถามที่ผู้ฟังอาจถามต่อไปได้ว่าเขาเป็นคนเห็นแก่ตัวอย่างไร กล่าวโดยสรุปก็คือ ในระดับชาวบ้านการให้ความเชื่อถือคำบรรยายใด ๆ ไม่ได้ตั้งอยู่บนการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่าเพราะชาวบ้านไม่รู้จัก 'ข้อเท็จจริง' หรือ 'คุณค่า' แต่ชาวบ้านรู้ว่า 'คนเห็นแก่ตัว' เป็นอย่างไร

ภูมิปัญญาชาวบ้านที่ยกมาข้างต้น ช่วยให้เราเห็นถึงความไม่แน่นอนตายตัวของแนวคิดเกี่ยวกับการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่า บางคนอาจจะแย้งว่าความไม่แน่นอนนี้เกิดขึ้นเฉพาะในการหาความรู้แบบชาวบ้านเท่านั้น แต่วิทยาศาสตร์ไม่มีเรื่องเช่นนี้ วิทยาศาสตร์มีหลักเกณฑ์แน่นอนเพื่อเข้าถึงความจริงที่ชาวบ้านไม่อาจเข้าถึงได้ และหลักเกณฑ์นี้ทำให้วิทยาศาสตร์กลายเป็นตัวอย่างที่สำคัญที่สุดของความรู้ที่นักวิทยาศาสตร์อาศัยหลักเกณฑ์ดังกล่าวเพื่อให้คนเป็นผู้ถือถ้อยแถลงความลับของจักรวาล แต่หลักเกณฑ์ดังกล่าวก็จำเป็นต้องได้รับการสำรวจดูว่าให้ความจริงได้หรือไม่เพียงใด ดังที่ได้กล่าวไว้ย่อ ๆ ข้างต้น ปัญหาคือเราจะใช้หลักเกณฑ์อะไรมาตัดสินหลักเกณฑ์ตัวนี้ ถ้าเราใช้ระเบียบวิธีทางวิทยาศาสตร์ เราจะไม่ต่างอะไรจากคนพายเรือในอ่างเพราะการใช้วิทยาศาสตร์ตัดสินวิทยาศาสตร์¹²⁶ นอกจากจะเป็นการอ้างเหตุผลแบบวงกลมแล้วยังไม่ช่วยให้เกิดความเข้าใจใด ๆ ว่าวิทยาศาสตร์เข้าถึงความเป็นจริงได้อย่างไรโดยที่แตกต่างจากวิชาอื่น วิชาโหราศาสตร์อาจจะมีระเบียบวิธีการของเขาต่างออกไป แต่ในเมื่อวิทยาศาสตร์ใช้วิธีการของตัวเองตัดสินความถูกต้องของตัวเองได้และสรุปว่าเป็นจริง วิชาโหราศาสตร์ก็ควรจะทำได้เช่นเดียวกัน ถ้าเราถามนักวิทยาศาสตร์ว่าทำไมวิธีการทางวิทยาศาสตร์จึงน่าเชื่อถือ เราอาจได้คำตอบว่าเพราะวิธีการแบบนี้ปลอดจากคุณค่าส่วนบุคคล แต่ถ้าเราถามนักโหราศาสตร์ว่าทำไมวิธีการทางโหราศาสตร์จึงน่าเชื่อถือ เราก็อาจได้คำตอบในแนวทางเดียวกัน คือวิธีการนี้เป็นวิธีการสากลไม่ใช่วิธีการส่วนตัวของนักโหราศาสตร์คนใดคนหนึ่ง การเป็นสากลนี้ทำให้โหราศาสตร์ปลอดคุณค่าจึงทำให้น่าเชื่อถือ กล่าวโดยสรุปก็คือถ้าวิทยาศาสตร์ใช้ตัวเองตัดสินตัวเองได้แล้วสรุปว่าเพราะฉะนั้นวิทยาศาสตร์น่าเชื่อถือวิชาอื่น ๆ ที่ใช้ระเบียบวิธีแบบอื่น เช่นโหราศาสตร์ หรือการดูลักษณะดวงจัญแบบจีนก็สามารถอ้างและสรุปได้อย่างเดียวกัน

¹²⁶Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge UP, 1981).

ผลที่ตามมาคือ ถ้าวิทยาศาสตร์จะอ้างว่าวิชานี้เท่านั้นที่ให้ความจริงได้ก็จำเป็นต้องหาทางอื่นที่ไม่ใช่การอ้างตัวเองแต่การอ้างถึงเกณฑ์ใด ๆ ก็ตามจำเป็นต้องอิงการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่า หรือในทำนองเดียวกันคือแบ่งอภิวัดออกจากภววิสัยเสมอ แต่เกณฑ์การแบ่งแยกนี้เองที่เรากำลังพิจารณาอยู่ว่าเป็นไปได้จริงหรือไม่

การอ้างเหตุผลแบบเป็นวงกลม

การแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่าออกจากกันนี้ จำต้องอาศัยการแบ่งแยกภววิสัยกับอภิวัดเป็นรากฐานเสมอไป แต่การแบ่งแยกอภิวัด/ภววิสัยนั้นก็คือการแยกตัวตนผู้มองออกจากสิ่งที่ถูกมองดังที่ได้กล่าวไว้แล้ว เพราะฉะนั้นการแบ่งแยกนี้จึงตั้งอยู่บนรากฐานคือ การแบ่งแยกตัวตนออกจากธรรมชาติอีกชั้นหนึ่ง ถ้าไม่มีการแบ่งแยกตัวตนกับธรรมชาติที่ไร้ตัวตนแล้ว การแบ่งที่เสนอออกเป็นภววิสัยและอภิวัดก็ไม่อาจเกิดขึ้นได้ ที่นี้การแบ่งแยกตัวตนกับธรรมชาตินอกตัวตนนี้ ถ้าพิจารณาให้ดีก็จะพบว่าเกิดขึ้นได้เพราะว่ามีการกำหนดว่าตัวตนของเราอยู่แยกต่างหากออกมาเป็นเอกเทศ เป็นสภาวะที่ดำรงอยู่ในตัวเอง ไม่มีความเกี่ยวข้องกับใคร ๆ ในเชิงการเป็นเงื่อนไขไม่ว่าเงื่อนไขที่จำเป็นหรือเพียงพอ กล่าวง่าย ๆ คือ ตัวตนจะต้องแยกต่างหากจากสิ่งนอกตัวตน เป็นสภาวะสองสภาวะที่ไม่ขึ้นต่อกัน หรืออย่างที่เดส์การ์ตส์ได้กล่าวไว้ว่าตัวตนหรือจิต นั้นเป็นแก่นสารที่แยกขาดโดยสิ้นเชิงจากสสารซึ่งเป็นแก่นสารอีกประเภทหนึ่ง ดังนั้นการแบ่งภววิสัย/อภิวัดจึงมีรากฐานคือการแบ่งตัวตนกับสิ่งอื่น สิ่งอื่นนี้ก็คืออะไรก็ตามที่เป็นผลหลงเหลือจากการแยกเอาตัวตนออกมาแล้ว ความเชื่อว่ามีตัวตนที่แยกออกมาจากสิ่งอื่นนี้ เป็นความเชื่อมูลฐานของปรัชญายุโรป และการที่มีการแบ่งแยกทั้งสองออกมาอย่างชัดเจนในปรัชญาของเดส์การ์ตส์ ก็เนื่องจากว่าเดส์การ์ตส์พยายามหาความเที่ยงแท้ที่ไม่อาจปฏิเสธได้จนผลก็คือได้การแบ่งแยกตัวตนออกมาเป็นแก่นของความรู้ทั้งหมด เดส์การ์ตส์ไม่พอใจกับความรู้เดิม ๆ ที่รับสืบทอดกันมา แต่ต้องการจะสร้างรากฐานของความรู้ที่จะสามารถประกาศได้อย่างมีอาจสงสัยได้เลยว่าเป็นความจริงแท้ ในเมื่อเดส์การ์ตส์พบว่าการแบ่งแยกตัวตนเท่านั้นถึงจะให้ความเที่ยงแท้แบบที่เขาต้องการได้ในหนังสือเรื่อง *Meditations* ของเขา การแบ่งแยกดังกล่าวจึงกลายเป็นปัญหาสำคัญของปรัชญาตะวันตกสืบมา เนื่องจากว่าการแสวงหาความเที่ยงแท้เป็นการพยายามหาหลักการตายตัวที่ไม่ขึ้นกับสถานการณ์ใด ๆ ที่อาจเป็นเรื่องเฉพาะสถานที่หรือเฉพาะเวลา เป็นหลักการที่สมบูรณ์แบบในแง่ที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลง ดังนั้นการแบ่งแยกตัวตนกับสิ่งอื่น จึงแยกไม่ออกจากการแบ่งแยกอภิวัดกับภววิสัย อภิวัดกับภววิสัยเป็นเรื่องของการได้มาหรือรากฐานของความรู้ หรือเรื่องญาณวิทยา ส่วนตัวตนกับสิ่งอื่นเป็นเรื่องของสภาวะตามความเป็นจริง หรือเรื่องอภิปรัชญา เรนเห็นแล้วว่าการแบ่งแยกอภิวัด/ภววิสัยมาจากการแบ่งแยกตัวตน/สิ่งอื่นอย่างไร แต่ถ้าการแบ่งแยกอย่างหลังมีมูลเหตุมาจากการพยายามหาความเที่ยงแท้ของความรู้แล้วละก็ เราก็พูดได้เช่นเดียวกันว่าการแบ่งตัวตน/สิ่งอื่นก็ตั้งอยู่บนรากฐานทางญาณวิทยาคืออภิวัด/ภววิสัยเช่นเดียวกัน เพราะ 'ภววิสัย' หมายความว่า 'เที่ยงแท้ ไม่ขึ้นกับสถานการณ์เฉพาะใด ๆ'

ดังนั้นการที่เดส์การ์ตส์พยายามหาความรู้ที่เป็นภววิสัยแท้ ที่ไม่อาจมีใครสงสัยได้เลยจึงลงเอยด้วยการกำหนดเอาตัวตนของผู้สงสัยออกมาเป็นสภาวะอันหนึ่งที่แยกต่างหากออกมาจากธรรมชาติ ตัวตนกลายเป็นสภาวะที่มีอยู่แต่เพียงสิ่งเดียวในธรรมชาติ เพราะการมุ่งไปที่ภววิสัยในแง่นี้ทำให้เกิดการแบ่งระหว่างเนื้อหาของจิตที่เป็นสิ่งที่จิตเข้าถึงโดยตรงกับโลกภายนอก ซึ่งการแบ่งแยกนี้ไม่เคยได้รับความสนใจจากนักปรัชญาในยุคก่อนเดส์การ์ตส์ หลักการของการแบ่งระดับของความรู้จึงเปลี่ยนจากสถานะทางภววิทยาของสิ่งที่ถูกรู้ เป็นสถานะทางญาณวิทยาของผู้รู้ นั่นคือหลักการตัดสินความรู้ได้เปลี่ยนจากตัวสิ่งที่ถูกรู้เอง เป็นสภาพความเป็นไปของผู้รู้ ในหนังสือเรื่อง “อุดมรัฐ” (Republic) เพลโตเสนอทฤษฎีว่าความรู้ที่สูงที่สุดคือการรู้แบบสากลในโลกของแบบ สิ่งที่ได้จากประสาทสัมผัสรับรู้โลกภายนอกอยู่ในฐานะที่เป็นเพียงความเชื่อหรือความเห็นเท่านั้น สำหรับเพลโตแล้วหลักการของความรู้สูงสุดคือการเข้าถึงแบบ แต่สำหรับเดส์การ์ตส์แล้วเราไม่มีทางรู้ว่า แบบมีจริงหรือไม่เพราะเรายังแน่ใจไม่ได้เลยว่าภาพที่ปรากฏต่อการรับรู้ของเราเป็นภาพของสิ่งที่มีอยู่จริงหรือไม่ ถึงแม้มีแบบจริง การผูกติดอยู่กับการสงสัยสากลก็ไม่มีทางที่จะทำให้เรามั่นใจได้ว่าการรู้แบบเกิดขึ้นได้จริง ๆ เราแน่ใจได้แต่เพียงว่า เรามีภาพบางอย่างปรากฏอยู่เท่านั้น เดส์การ์ตส์ปฏิเสธการเชื่อว่ามีสิ่งต่าง ๆ อยู่นอกจิตทั้งสิ้น เพราะเขาเริ่มต้นด้วยการสงสัยสากลที่ไม่ยอมรับว่ามีแม้กระทั่งสิ่งในธรรมชาติที่เห็นได้ด้วยตาอย่าว่าแต่แบบที่มองไม่เห็นเลย ตัวตนที่แยกออกมาจึงเป็นผลมาจากการพยายามหาความเที่ยงแท้ที่สูงที่สุดที่เริ่มจากการไม่ยอมรับประสาทสัมผัสเลย แต่ตัวตนดังกล่าวกลับเป็นรากฐานให้แก่การแบ่งแยกภววิสัยกับอัตวิสัยในระดับพื้นฐานทางภววิทยา กล่าวโดยสรุปก็คือ ตัวตนเป็นรากฐานให้แก่การแบ่งแยกดังกล่าวเพราะหลักที่ใช้แบ่งความเชื่อออกเป็นสองประเภท ย่อมต้องอาศัยตัวตนและสภาพนอกตัวตนเป็นแกนในฐานะผู้มองและสิ่งที่ถูกมอง ในอีกทางหนึ่ง เราเห็นแล้วว่า ภววิสัยและอัตวิสัยก็เป็นรากฐานให้แก่การแบ่งแยกตัวตนเช่นเดียวกัน เพราะความต้องการในการหาความเที่ยงแท้หรือการหลีกเลี่ยงความไม่เที่ยงแท้เป็นมูลเหตุใหญ่ที่ทำให้เดส์การ์ตส์เกิดความคิดในการกำหนดเอาตัวตนเป็นหลักตัดสินความรู้ขึ้น ทั้ง ๆ ที่การกระทำเช่นนี้ก่อให้เกิดปัญหาที่แสนจะยุ่งยากในญาณวิทยา สำหรับตัวเดส์การ์ตส์เองและคนอื่น ๆ สืบมาจนถึงปัจจุบัน (เราอาจคิดว่าแนวทางของเดส์การ์ตส์เป็นแนวทางที่ให้ความมั่นใจว่าเป็นจริง แต่ต้องไม่ลืมว่าเพลโตเองก็มีเหตุผลในการยืนยันว่าแบบมีอยู่จริง คือเหตุผลทางจริยะ แบบจำเป็นต้องมีอยู่เพื่อเป็นหลักตัดสินและเป็นมาตรฐานที่เที่ยงแท้ของการประพฤติปฏิบัติของมนุษย์ แต่ในความคิดของเดส์การ์ตส์ หลักการทางจริยะไม่ได้รับการเอาใจใส่อะไรเลย เราอาจกล่าวได้ว่าปรัชญาของเดส์การ์ตส์ไม่มีจริยศาสตร์ แบบหรือหลักการใด ๆ ที่เป็นมาตรฐานทางจริยะอันรวมไปถึงพระเจ้าด้วย ถูกการสงสัยสากลเชื่อก่อนนอกเวทีของความรู้ที่เที่ยงแท้ แต่วิธีการดังกล่าวซึ่งวิทยาศาสตร์รับมาเป็นหลักปฏิบัตินั้น ทำให้เกิดปัญหาว่าวิทยาศาสตร์ไม่สามารถเป็นที่พึ่งแก่เราในการตัดสินปัญหาจริยะได้)

การอ้างเหตุผลกลับไปกลับมาระหว่างภววิสัย/อัตวิสัยฝ่ายหนึ่ง กับตัวตน/สิ่งอื่นอีกฝ่ายหนึ่งเช่นนี้ ตามหลักตรรกวิทยาเรียกว่าการอ้างเหตุผลแบบวงกลม ลักษณะของการอ้างเหตุผลแบบวงกลมก็ทราบ ๆ กันดี คือเป็นลักษณะที่ยกเอาข้ออ้างลงมาเป็นข้อสรุป หรือแอบเอาข้อที่จะสรุปยกขึ้นไปเป็นข้ออ้าง ตัวอย่างเช่น

หาเหตุผลว่าทำไมกบถึงร้อง ตอบว่าเพราะมันปวดท้อง ถามว่าทำไมกบปวดท้อง ก็เพราะข้าวมันและ ถามว่าทำไมข้าวและ ก็เพราะไฟดับ ถามว่าทำไมไฟดับ ตอบว่าฝนตก ถามว่าทำไมฝนตก ตอบว่าก็เพราะกบร้อง! ปรากฏว่าถ้าเราถามต่อไปว่า ทำไมกบร้องเราก็จะกลับไปเริ่มต้นที่วงกลมใหม่ไม่จบสิ้น เราจะเห็นได้ว่าโครงสร้างของการอ้างเหตุผลแบบนี้โดยย่อที่สุด คือการตั้งว่า “กบร้อง” แล้วสรุปว่า “เพราะฉะนั้นกบร้อง” ดังนั้นถ้าหากเป็นจริงว่าการแบ่งแยกกวีวิสัย/อัครวิสัย กับการแบ่งแยกตัวตน/สิ่งอื่นมีความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันดังที่กล่าวไว้ในย่อหน้าข้างต้น ความสัมพันธ์ทางตรรกวิทยาของทั้งสองก็จะเป็นแบบวงกลมเช่นเดียวกัน

ทราบกันดีว่าถ้าตรรกวิทยายอมให้มีการอ้างเหตุผลแบบวงกลมแล้ว ข้อสรุปใดๆ ก็สามารถตัดสินให้เป็นจริงได้ทั้งสิ้น เพียงแต่ยกข้อสรุปนั้นมาเป็นข้ออ้าง หรือไม่ก็หาตัวร่วมที่เป็นจริงด้วยกันทั้งคู่ด้วยกัน แล้วเหมาเอาว่าทั้งคู่ยอมรับได้ เช่นเรื่องคู่สองคู่ที่เรากำลังพูดถึง แต่การที่การหาหลักเกณฑ์มายืนยันการแบ่งแยกอัครวิสัย/กวีวิสัยย้อนกลับมาเป็นวงกลม และการที่การแบ่งแยกนี้เป็นรากฐานของการแบ่งแยกข้อเท็จจริง/ค่านิยมที่เรากำลังศึกษานี้ ทำให้ชวนให้น่าสงสัยเป็นอย่างยิ่งว่าทำไมสังคมถึงได้ยอมรับเรื่องนี้มาเป็นบรรทัดฐาน ทั้งๆที่ตั้งอยู่บนรากฐานทางตรรกวิทยาที่อ่อนแอจนอบบางเช่นที่เป็นอยู่

ข้อเท็จจริงกับค่านิยมต่างกันอย่างไรเชิงจริงหรือ

การสืบสวนหาสาเหตุทางประวัติศาสตร์ที่แน่ชัด ของแนวคิดเกี่ยวกับการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่า หรือกวีวิสัยกับอัครวิสัยเป็นเรื่องใหญ่มาก จนไม่อาจพูดถึงได้แม้แต่คร่าวๆในบทความฉบับนี้ อย่างไรก็ตาม เราพอจะมองเห็นว่าความตั้งใจในการหาหลักการตายตัวที่พิสูจน์ยืนยันได้ และความมุ่งมั่นที่จะจัดตราของมุมมองเฉพาะของคนของผู้สังเกตแต่ละคนเพื่อให้ได้ภาพที่ปราศจากมุมมอง ซึ่งถือว่าเป็นภาพของความจริงแท้ เป็นต้นตอของแนวคิดในเรื่องการแบ่งคู่ทั้งสองที่กำลังศึกษาอยู่นี้ เราเพิ่งเห็นว่าเดส์การ์ตส์ได้พยายามหาหลักการที่จะใช้หาความรู้ที่เที่ยงแท้สมบูรณ์ซึ่งไม่อาจสงสัยได้ แต่ผลก็คือ เขาพบว่าสภาวะภายในจิตเขาเท่านั้นที่เขาสามารถแน่ใจได้เต็มที่ ในขณะที่สรรพสิ่งภายนอกอาจมีอยู่จริงหรือไม่อยู่จริงก็ได้ ชัยชนะของเดส์การ์ตส์กลับกลายเป็นชัยชนะที่ว่างเปล่า เพราะเขาต้องการหาความจริงแท้ แต่กลับกลายเป็นว่า ความจริงแท้ที่เขาพบเป็นเพียงความจริงแท้ของสภาวะภายในความคิดของเขาเท่านั้น เดส์การ์ตส์จึงประสบปัญหาเป็นอย่างมากว่า เป็นไปได้อย่างไรที่เฉพาะสภาวะของความรู้สำนึกของเขาเท่านั้นที่มีอยู่จริง เขาพยายามหากวีวิสัยที่บริสุทธิ์ไม่มีอัครวิสัยใดๆเจือปน แต่ผลก็คือเขาได้อัครวิสัยบริสุทธิ์ไม่มีกวีวิสัยใดๆเจือปน

อีกสาเหตุหนึ่งที่น่าจะเป็นต้นตอ ของแนวคิดเรื่องการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่าก็คือ การแบ่งแยกคุณสมบัติของสสารออกเป็น ‘ปฐมภูมิ’ กับ ‘ทุติยภูมิ’ หรือในภาษาอังกฤษว่า primary and secondary qualities ผมได้พูดถึงลักษณะของคุณสมบัติทั้งสองประเภทนี้โดยละเอียดแล้วในบทความฉบับ

อื่น¹²⁷ กล่าวย่อๆก็คือคุณสมบัติปฐมภูมิเป็นคุณสมบัติที่มีอยู่ประจำสสารวัตถุแต่ละชิ้น และจะดำรงอยู่ถึงแม้จะไม่มีผู้รับรู้ เช่นขนาด รูปร่าง มวล เป็นต้น ส่วนคุณสมบัติทุติยภูมินั้นจะขึ้นอยู่กับ การรับรู้ของผู้รับรู้อยู่ตลอดเวลา ถ้าไม่มีผู้รับรู้ก็พูดไม่ได้ว่ามีคุณสมบัตินี้ ตัวอย่างเช่น สี รส กลิ่น เป็นต้น วิทยาศาสตร์จำเป็นต้องอาศัยความแตกต่างหรือการแบ่งแยกคุณสมบัติทั้งสองนี้ เพราะถ้าไม่เช่นนั้นแล้วความก้าวหน้าของวิชานี้จะบังเกิดขึ้นไม่ได้เลย ลองมาคิดกันว่าถ้าวิทยาศาสตร์ไม่แบ่งแยกคุณสมบัติทั้งสองออกจากกันแล้วจะเกิดอะไรขึ้น การบรรยายลักษณะของสิ่งประเภทหนึ่งเช่น “ดอกกุหลาบมีกลิ่นหอม” ก็จะเป็นคำบรรยายที่มีฐานะเป็นวิทยาศาสตร์แต่การวัดความหอมของดอกไม้ประสบปัญหาเป็นอย่างมากว่า จะต้องทำอย่างไรให้การวัดนี้เป็นการวัดสภาพความเป็นจริงโดยไม่ขึ้นอยู่กับมุมมอง หรือในที่นี้คือจุมูก ของแต่ละคน ซึ่งเป้าหมายนี้เป็นเป้าหมายหลักของวิทยาศาสตร์ แต่การวัดความหอมของดอกไม้ดูเหมือนว่าจะต้องพึ่งจุมูกของผู้รับรู้แต่ละคนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทั้งนี้ก็เพราะว่า ความหอมเป็นคุณสมบัติของสสารที่จุมูกรับรู้ได้ เมื่อเป็นเช่นนั้นการวัดความหอมด้วยจุมูกจึงตกลงกันเรื่องการวัดที่เป็นกวีวิสัยแท้ไม่ได้ เพราะจุมูกของแต่ละคนทราบกันดีว่าไม่เที่ยงตรงเหมือนกันหมด เราไม่สามารถสร้างมาตรวัดกลิ่นที่ทุกคนเข้าใจและยอมรับได้ ตัวอย่างที่ดีอีกประเภทหนึ่งคือ กลิ่นของดอกกุหลาบกับกลิ่นของดอกมะลิ เราประสบปัญหาเป็นอย่างมากถ้าเราต้องบรรยายด้วยคำพูดเท่านั้นว่ากลิ่นของดอกไม้ทั้งสองเป็นอย่างไรและแตกต่างกันอย่างไร การตัดสินความแตกต่างของกลิ่นทั้งสองดูเหมือนว่าใช้ได้วิธีการทางกวีวิสัยไม่ได้ ด้วยเหตุนี้ถ้าวิทยาศาสตร์รับเอาคุณสมบัติทุติยภูมิเข้ามา วิทยาศาสตร์ก็จะถูกตัดขาดจากการพยายามเข้าถึงเป้าหมายหลัก คือกวีวิสัยแท้ วิทยาศาสตร์จึงมีวิธีการศึกษาคุณสมบัติเหล่านี้ด้วยวิธีการอ้อม เช่น ศึกษากลิ่นที่การเรียงตัวของโมเลกุลของธาตุต่างๆ หรือศึกษาสีที่ความถี่คลื่นแสง ศึกษาความร้อนความเย็นที่อุณหภูมิ เป็นต้น วิธีการอ้อมเช่นนี้เป็นทางออกของวิทยาศาสตร์ในการหาทฤษฎีในการศึกษาคุณสมบัติทุติยภูมิ แต่ก็ยังมีปัญหาตามมาเหมือนเงาตามตัว คือสภาวะของกวีวิสัยที่นำมาศึกษา เช่นการเรียงตัวของโมเลกุลในอากาศมีความสัมพันธ์อย่างไรกับกลิ่นต่างๆที่เราแต่ละคนรับรู้

จะเห็นได้ว่า การแบ่งแยกคุณสมบัติปฐมภูมิกับทุติยภูมิก็เป็นเงื่อนไขประการหนึ่งที่จำเป็นต่อการก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์ และการแบ่งแยกนี้ก็เห็นชัดว่าตั้งอยู่บนรากฐาน คือการแบ่งแยกอวัธวิสัยกับกวีวิสัย เมื่อวิธีการทางวิทยาศาสตร์ก่อให้เกิดผลงานและความก้าวหน้าต่างๆที่สะสมพอกพูนขึ้นมา ก็เริ่มมีนักกระเบียบวิธีวิทยาสนใจที่จะใช้วิธีการนี้เพื่อแสวงหาความเข้าใจสังคมมนุษย์ในตนเองเดียวกัน นักกระเบียบวิธีที่ทราบกันว่าเป็นผู้เสนอแนวคิดเรื่องการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่าเป็นคนแรกคือ แมกซ์ เวเบอร์¹²⁸ ความพยายาม

¹²⁷ โสรจจ์ หงศ์ลดารมภ์. “ปัญหาปรัชญาเกี่ยวกับสี.” *วารสารอักษรศาสตร์*. 24.1 (มกราคม-มิถุนายน 2535): 95-106.

¹²⁸ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge UP, 1981) หน้า 174-176 เกี่ยวกับทัศนะของเวเบอร์ โปรดดู Max Weber, “Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis” ใน *Archiv fuer Sozialwiss. und Sozialpolitik*, vol. 19(1904) หน้า 24-87; “Der Sinn der Wertfreiheit der

ของเวเบอร์นี้ทราบกันดีว่าเป็นจุดกำเนิดของวิชาสังคมศาสตร์ และเนื่องจากมนุษย์เป็นสัตว์โลกที่มีความคิดมีระบบความเชื่อ มีการตัดสินใจให้คุณค่าแก่สิ่งต่างๆ การแบ่งแยกข้อเท็จจริงออกจากคุณค่าจึงเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นของสังคมศาสตร์เชิงวิทยาศาสตร์หรือพฤติกรรมศาสตร์ เพราะการแยกสภาวะที่เป็นจริง จาก ความเชื่อ พิธีกรรม ประเพณี วัฒนธรรม ฯลฯ เป็นแนวทางที่จะสร้างความเป็นศาสตร์ขึ้นมาได้ เช่นเดียวกับการวัดกลิ่น ด้วยการศึกษาดูโครงสร้างโมเลกุลของธาตุหรือสารประกอบเป็นปัจจัยที่ทำให้วิชาเคมีก้าวหน้าขึ้นมาได้ ดังนั้นเราจึงเห็นนักสังคมศาสตร์หรือนักพฤติกรรมศาสตร์สังคมมักจะนิยมพูดถึง ‘ค่านิยม’ หรือ ‘ความเชื่อ’ ของกลุ่มชนที่ศึกษาโดยมักจะศึกษาว่าค่านิยมใดมีผลกระทบต่อพฤติกรรมแบบใด โดยที่มีการยอมรับอยู่เป็นนัยๆ ว่าความเชื่อเหล่านั้นเป็นเพียงความเชื่อ ไม่ใช่ความจริง เช่นการเสนอว่าสาเหตุที่ชายไทยโดยทั่วไปไม่นิยมใส่ถุงยางอนามัยเวลามีเพศสัมพันธ์กับหญิงบริการ ก็เพราะมีความเชื่อว่าใส่ถุงยางแล้วร่วมเพศไม่สนุก และที่สำคัญคือไม่เป็นชายชาติวีร เรื่องที่น่าสนใจก็คือความเป็นชายชาตินั้นถ้าพิจารณาให้ดีจะพบว่าแตกต่างจากความเป็นชายทางชีววิทยา เพราะชายคนหนึ่งอาจจะเป็นชายทางชีววิทยาแต่ไม่เป็นชายชาติวีรก็ได้ ดังนั้นถ้าความเป็นชายชาติวีรไม่เป็นส่วนหนึ่งของคำบรรยายโลกตามแบบวิทยาศาสตร์ ผลที่ได้ก็คือแนวคิดเรื่องนี้ถูกมองจากภายนอกเข้าไปโดยมีการยอมรับอยู่เบื้องหลังว่า เป็นแนวคิดที่ไม่น่าเชื่อถือ เรื่องของเรื่องก็คือ มโนทัศน์เรื่อง ‘ความเป็นชายชาติวีร’ ไม่เป็นส่วนหนึ่งของการบรรยายสภาพตามหลักวิทยาศาสตร์ ดังนั้นการพูดถึงมโนทัศน์นี้จึงอยู่ในรูปของความเชื่อ (แปลว่าต้องไม่เชื่อว่าเป็นจริง)

ในทำนองเดียวกัน คำบางคำอาจจะเป็คำที่แฝงไว้ด้วยค่านิยมก็ได้และไม่ได้ทำหน้าที่แต่เพียงบังถึงสิ่งที่คำนั้นบ่งถึงแต่อย่างเดียว เช่นคำว่า ‘อนามัย’ คำๆนี้เมื่อใช้ประกอบกับคำอื่น ๆ จะทำให้เกิดความหมายว่าสิ่งที่คำประสมที่เกิดขึ้นพูดถึงมีลักษณะที่ ‘ถูกสุขลักษณะ’ หรือ ‘ท่าจากวิทยาการสมัยใหม่’ ตัวอย่างเช่น ‘ถุงยางอนามัย’ ‘ผ้าอนามัย’ ‘ถั่วเหลืองอนามัย’ เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีการเรียกผู้ที่รักความสะอาดมาก ๆ จนน่าหมั่นไส้ว่า ‘อนามัยจัด’ ลักษณะที่สิ่งดังกล่าวมีร่วมกันคือ เป็นสิ่งที่มีความเกี่ยวข้องกับวิทยาการสมัยใหม่ เช่นโภชนาการหรือแนวทางในการรักษาความสะอาดที่เป็นเรื่องของกรแพทย์สมัยใหม่ แต่เราจะเห็นได้ว่าการใช้คำว่า ‘อนามัย’ ไม่เป็นแต่เพียงการพูดถึงเรื่องโภชนาการหรือวิทยาการทางสุขภาพสมัยใหม่เท่านั้น หากยังเป็นการเสนอค่านิยมเข้าไปด้วย คือค่านิยมว่าจะรักตามที่เป็อนามัยเป็สิ่งดี เป็ของสมัยใหม่ทีแสดงถึงความทันสมัยทันยุคของผู้ใช้ เช่นการบอกว่าถั่วเหลืองชนิดหนึ่งเป็ถั่วอนามัยก็หมายความว่า ผู้พูดกำลังยกย่องถั่วดังกล่าวว่า เป็ถั่วที่บำรุงสุขภาพ สะอาด ถูกสุขลักษณะ ฯลฯ ในทำนองเดียวกัน ‘ผ้าอนามัย’ ก็มีความหมายเพียงผ้าชนิดหนึ่งสำหรับกิจกรรมอย่างหนึ่งของผู้หญิง แต่ความหมายนี้จำกัดอยู่แต่เพียง ‘ผ้า’ ที่เกิดจากวิทยาการและเทคโนโลยีสมัยใหม่เท่านั้น ‘ผ้า’ ที ย่า ยาย ย่าทวด

soziologischen und oekonomischen Wissenschaften” ใน *Logos* 7(1917): 49-88; “Wissenschaft als Beruf” (Vortrag, 1919) บทความทั้งสามนี้ตีพิมพ์อีกครั้งใน *The Methodology of the Social Sciences* (Glencoe, IL, 1949)

ขยายทวดของเราเคยใช้ไม่ใช่ ‘ผ้าอนามัย’ นั่นคือคำเช่น ‘ผ้าอนามัย’ นั้นไม่ได้มีความหมายแต่เพียงสิ่งที่มันบ่งถึง หากมันยังเกี่ยวพันอย่างแยกไม่ออกกับวิถีความเชื่อและวิถีชีวิตของคนสมัยใหม่ที่ผูกพันอยู่กับอุตสาหกรรมและเทคโนโลยี และความคิดว่าวิทยาการสมัยใหม่เป็นสิ่งที่ดีกว่า ฟังปรารภมากกว่า เช่น ผ้าอนามัย ฟังปรารภมากกว่าผ้าที่คนโบราณใช้ ประเด็นที่ผมต้องการพูดก็อยู่ตรงนี่เอง คือการที่อะไรฟังปรารภนั้นก็แสดงว่ามีค่านิยมหรือคุณค่าแฝงอยู่ด้วยอย่างแยกไม่ออก เพราะฉะนั้น การพูดว่า ‘ผ้าอนามัยคือผ้าที่ผ่านกระบวนการฆ่าเชื้อ ฯลฯ’ จึงเป็นตัวอย่างของการบรรยายที่ไม่ใช่ข้อเท็จจริงอย่างเดียว

ถ้าเราสังเกตการนำเสนอคำอธิบายแบบนี้ให้ถี่ถ้วน เราจะพบว่านักสังคมศาสตร์กำลังแยกตนเองออกจากข้อมูลของตัวเองกำลังศึกษาโดยสร้างภาพลักษณ์ขึ้นมาว่า สิ่งที่ถูกศึกษากับผู้ศึกษามีฐานะแยกห่างจากกันอย่างชัดเจน ซึ่งในกรณีนี้ก็ไม่ต่างกับการแบ่งแยกผู้มองกับสิ่งที่ถูกมองเพื่อสร้างคำบรรยายที่เป็นภววิสัย แต่ประการใด การแบ่งแยกระหว่างผู้ศึกษากับผู้ (หรือสิ่ง) ที่ถูกศึกษาเช่นนี้ก็เพื่อมุ่งไปสู่การบรรยายธรรมชาติในฐานะที่เป็นอยู่โดยตัวของมันนั่นเอง

กล่าวโดยสรุป การที่มีการแบ่งแยกภววิสัย/อภววิสัย และคุณสมบัติปฐมภูมิ/ทุติยภูมิขึ้นมานั้นก็เนื่องจากว่า ผู้วิจัยหรือนักวิทยาศาสตร์ต้องการที่จะหาภาพที่เป็นกลางซึ่งเป็นภาพของสภาวะที่เป็นอยู่เอง โดยปราศจากการรบกวนใด ๆ ของการเข้าไปมีส่วนร่วมของผู้รับรู้ แนวคิดนี้พัฒนามาเป็นการแบ่งแยกข้อเท็จจริงออกจากคุณค่าเมื่อมีการนำวิธีการใหม่นี้มาใช้บรรยายสังคมมนุษย์ แต่ความแตกต่างระหว่างคู่ทั้งสามนี้ถ้าพิจารณาให้ดีจะพบว่า เป็นเรื่องเดียวกัน เพียงแต่พูดกันคนละอย่างและมองไปที่รายละเอียดปลีกย่อยคนละแง่ อันที่จริงทั้งหมดเป็นความแตกต่างประเภทเดียวกัน คือ ระหว่างผู้มองกับสิ่งที่ถูกมอง ซึ่งก็มีรากเหง้ามาจากการแบ่งแยกตัวตนออกมาจากสภาวะภายนอกตัวตน หรือการกำหนดตัวตนขึ้นมาบนนั้นเอง สภาวะส่วนตัวของผู้มองเป็นเรื่องของอภววิสัย หรือคุณสมบัติทุติยภูมิ หรือค่านิยมส่วนตัว ส่วนสภาวะตามธรรมชาติที่ไม่ขึ้นกับใครก็เป็นภววิสัย คุณสมบัติปฐมภูมิหรือข้อเท็จจริง เมื่อเป็นเช่นนี้เราก็พอจะมองเห็นได้ว่าที่คู่ภววิสัย/อภววิสัยกับข้อเท็จจริง/คุณค่านั้นไปด้วยกันเสมอ นั้น ก็เพราะว่ามีการแบ่งผู้มองแตกจากสิ่งที่ถูกมอง เพียงแต่การแบ่งข้อเท็จจริงกับค่านิยมเป็นการแบ่งแยกภววิสัยกับอภววิสัยนั่นเอง แต่มองในบริบทของการวิจัยทางสังคมศาสตร์ หรือมองในแง่ที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อของคนกลุ่มหนึ่งกับความ เป็นจริง ซึ่งอย่างแรกก็เป็นการขยายขอบเขตของอภววิสัยจากคนคนหนึ่งไปยังคนกลุ่มหนึ่งเท่านั้น ดังนั้น เราจึงเห็นว่าการแบ่งแยกทำนองนี้ทั้งหมด มิได้ตั้งอยู่บนรากฐานของความเป็นจริงของจักรวาลแต่ประการใด แต่เป็นเพียงกลวิธีอันหนึ่งที่มนุษย์ใช้ในการสืบค้นหาความรู้ ทั้งนี้หมายความว่า การแบ่งแยกดังกล่าวเป็นเรื่องของมนุษย์โดยเฉพาะ เป็นผลงานสร้างสรรค์ของมนุษย์กลุ่มหนึ่งในสมัยหนึ่งและไม่ได้มีอยู่เองในธรรมชาติ มนุษย์เกิดต้องการหาภาพของความรู้ที่ปลอดภัยมอง จึงคิดการแบ่งแยกดังกล่าวขึ้นมาซึ่งเป็นการแบ่งแยกตัวมนุษย์เองออกจากธรรมชาติที่ศึกษาออกจากกันโดยสิ้นเชิง จากการแบ่งแยกนี้ปรากฏว่ามนุษย์ก็ไม่อาจตัดตัวเองให้หลุดพ้นจากภาพที่ตนแสวงหาได้ เพราะจะอย่างไรก็ตามภาพที่ได้ก็ย่อมเป็นภาพของมนุษย์สำหรับมนุษย์โดยมนุษย์เสมอไป และภาพที่ได้ก็จำเป็นจะต้องเป็นภาพจากมุมมองหนึ่งเสมอไป คำบรรยาย

ทั้งหลาย ที่ประกอบกันเป็นองค์ความรู้ของมนุษย์ก็อยู่ในภาษาใดภาษาหนึ่งของมนุษย์เสมอ ภาษานั้นอาจจะเป็นภาษาธรรมชาติ เช่น ไทย อังกฤษ หรือเป็นภาษาแบบแผน เช่นคณิตศาสตร์หรือตรรกวิทยา แต่ทั้งหมดนี้ก็ภาษาที่มนุษย์ใช้ติดต่อสื่อสารกันทั้งสิ้น ดังนั้นภาพที่ได้จึงต้องขึ้นอยู่กับภาษาที่ใช้ การกำหนดความีอะไรบ้าง ก็ต้องอาศัยว่าภาษาที่ใช้บรรยายนั้นมีค่าอะไรบ้าง เพราะเราจะเข้าใจสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้อย่างไรถ้าเราไม่รู้จักสิ่งนั้นโดยมีด้วยคำที่มีความหมายกำหนดความเป็นสิ่งนั้นให้เรา ในเมื่อมนุษย์ก้าวไม่พ้นภาษาที่ตนใช้ และในเมื่อโดยเฉพาะอย่างยิ่งวิชาวิทยาศาสตร์ก็เป็นลักษณะการใช้ภาษาในแง่หนึ่ง ซึ่งรวมทั้งการใช้ภาษาธรรมชาติและภาษาแบบแผน วิชานี้เองก็ไม่อาจก้าวล่วงไปสู่ "ภววิสัย" ทำอย่างที่ว่าเพาหมายไว้ตั้งแต่ต้นได้ เพราะในเมื่อวิทยาศาสตร์มีขึ้นได้เพราะมีภาษา และภาษามีขึ้นได้เพราะมนุษย์ต้องการใช้ภาษานั้นเพื่อจุดหมายด้านต่าง ๆ วิทยาศาสตร์จึงขึ้นอยู่กับมนุษย์ ภาพของความจริงที่ได้จากวิทยาศาสตร์จึงขึ้นอยู่กับมนุษย์ด้วย¹²⁹ ในเมื่อภาพที่ขึ้นกับมนุษย์ผู้มองเป็นอภิวินัย วิทยาศาสตร์ก็ต้องถือว่าเป็นอภิวินัยด้วยในแง่นี้ เมื่อเราพบว่าวิทยาศาสตร์ซึ่งถือกันว่าเป็นแบบอย่างของความเป็นภววิสัยกลับมีลักษณะอภิวินัยในแง่นี้ กับทั้งเหตุผลทางตรรกวิทยา ที่แสดงให้เห็นว่ารากฐานทางตรรกวิทยาของการแบ่งแยกภววิสัย/อภิวินัย หรือข้อเท็จจริง/คุณค่า เป็นการอ้างเหตุผลแบบวงกลม ผลที่ตามมาก็คือ เราน่าจะหยุดคิดเพื่อพิจารณาว่าความเป็นจริงการแบ่งแยกดังกล่าวนี้เป็นไปได้เพียงใดกันแน่

ตัวอย่างที่ยกมาข้างต้นอาจจะช่วยให้เราเข้าใจเรื่องนี้ดียิ่งขึ้น ลองมาพิจารณาประโยคที่เป็นผลจากการวิจัยที่ปลดคุณค่าที่ว่า ชายไทยโดยทั่วไปไม่นิยมสวมถุงยางอนามัยเวลามีเพศสัมพันธ์ เพราะมีความเชื่อว่าสวมแล้วไม่เป็นชายชาติวี เราจะเห็นได้ว่าประโยคปลดคุณค่าดังกล่าวกลับแฝงค่านิยมไว้หลายประการ ประการหนึ่งคือการตัดสินว่า การไม่สวมถุงยางอนามัยเวลามีเพศสัมพันธ์เป็นสิ่งที่ไม่ควรกระทำทั้งนี้เนื่องจากว่าบริบทของการกล่าวเช่นนี้ก็คือ ความพยายามในการควบคุมประชากรหรือในการควบคุมการแพร่ระบาดของโรคเอดส์ ซึ่งความพยายามนี้ประสบอุปสรรค คือความเชื่อของชายไทยว่าสวมถุงยางแล้วไม่เป็นชายชาติวี เป้าหมายของการวิจัยที่สรุปผลออกมาเป็นประโยคข้างต้นก็คือ การหาสาเหตุเชิงพฤติกรรมของการไม่นิยมสวมถุงยาง เราสามารถมองลึกลงไปถึงสภาวะการณหรือเงื่อนไขที่ทำให้เกิดมีงานวิจัยประเภทนี้ขึ้นซึ่งได้แก่ความพยายามปลูกฝังค่านิยมใหม่ในการสวมถุงยาง เพราะฉะนั้นจะเห็นได้ว่า แม้แต่ผลการวิจัยเชิงพฤติกรรมที่เน้นหนักในด้านการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่าอย่างเช่นตัวอย่างนี้ ก็ยังแฝงไว้ด้วยคุณค่าหรือค่านิยมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ โดยหลักการแล้ว การทำการวิจัยสามารถทำได้โดยไม่มีขอบเขตจำกัดเพราะย่อมไม่มีอะไรมาขัดขวางความประสงค์ของมนุษย์ได้ และเราสามารถทำอะไรก็ได้โดยไม่ต้องคำนึงว่าเรื่องที่เรากำลังทำมีประโยชน์มีคุณค่าอย่างไร เช่นเราอาจทำการวิจัยว่าลักษณะการแต่งกายและศิลปะการร่ายรำของอัปสรบนสวรรค์ชั้นที่เจ็ดเป็นอย่างไร แต่การวิจัยดังกล่าวนี้ เราเห็นว่าเป็นเรื่องไร้สาระเพราะว่า เราไม่เห็นประโยชน์หรือความเป็นไปได้อย่างไรในการวิจัยแบบนี้ กล่าวคืองานวิจัยนี้ไม่มีความเกี่ยวข้องกับมนุษย์ (แต่เมื่อใด

¹²⁹ รายละเอียดของเรื่องนี้โปรดดูบทที่สี่ของหนังสือเล่มนี้

ก็ตามที่มนุษย์เกิดมีความสนใจหรือความจำเป็นที่จะต้องเรียนรู้ศิลปะการร้ายรำของอัปสรบนสวรรค์ การวิจัยนี้ก็จะเป็นการวิจัยที่เกี่ยวข้องขึ้นมา) อย่างไรก็ตามการวิจัยว่าทำไมชาวไทยไม่นิยมสวมถุงยางอนามัยจะต้องดำเนินไปภายในกรอบที่จำกัดอย่างมาก อันได้แก่กรอบของความจำเป็น หรือความต้องการในการลดการแพร่กระจายของโรค หรือการควบคุมประชากร เมื่อมีเรื่องความจำเป็นหรือความต้องการเข้ามาเกี่ยวข้องจะถือได้ว่าการวิจัยทำนองนี้ ถึงแม้จะดำเนินไปถูกต้องตามระเบียบวิธีทุกประการ จะเป็นการวิจัยที่ปลอดภัยคุณค่าได้อย่างไร เพราะความต้องการนี้คงไม่ใช่ความต้องการของสิ่งมีชีวิตอื่นใดนอกจากมนุษย์ และเป็นตัวการที่ทำให้คุณค่าแก่การดำรงอยู่อย่างปกติสุขของมนุษย์ อย่างไรก็ตาม ถ้าเรามองสถานการณ์เดียวกันจากมุมมองของเชื้อโรคเอดส์แล้ว คุณค่าของการรณรงค์ให้ใส่ถุงยางอาจเป็นเรื่องร้ายแรงมาก เป็นสิ่งอันตรายที่กระทบกระเทือนความเป็นอยู่ของมวลเชื้อโรคเอดส์ทั้งสิ้น ดังนั้นในมุมมองของเชื้อโรคเอดส์ซึ่งมีผลประโยชน์ผูกพันอยู่กับการดำรงเผ่าพันธุ์เอาไว้เช่นเดียวกับมนุษย์ การให้ชายทุกคนสวมถุงยางเมื่อใช้บริการจึงเป็นสิ่งที่เลวร้ายอย่างยิ่ง นั่นคือ สำหรับเชื้อโรคเอดส์การให้ผู้ชายสวมถุงยางเมื่อใช้บริการทางเพศ มีคุณค่าประการหนึ่งที่ตรงกันข้ามกับ คุณค่า ที่นักวิจัยเชิงพฤติกรรมมอบให้พฤติกรรมดังกล่าวเมื่อปรากฏอยู่ในงานวิจัยอย่างเช่นตัวอย่างที่ยกมา เป็นคุณค่าในสายตาของมนุษย์เท่านั้น เพราะมนุษย์ก็ย่อมต้องการดำรงเผ่าพันธุ์ของตนไว้เช่นเดียวกับเชื้อโรคเอดส์เช่นเดียวกัน เมื่อมาถึงจุดนี้คำถามที่เรียกร้องให้ทุกคนต้องหยุดคือคำถามว่า แล้วคุณค่าของฝ่ายใดเป็นคุณค่าที่ถูกต้องเป็นภววิสัยที่ไม่ขึ้นกับสถานการณ์เฉพาะใด ๆ เลย

ด้วยเหตุนี้แม้แต่ผลงานวิจัยที่คุณเหมือนจะว่าด้วยข้อเท็จจริงล้วนๆ ก็แฝงไว้ด้วยคุณค่า และข้อเท็จจริงที่กล่าวถึงนี้ มิได้รวมความเฉพาะแต่เพียงข้อเท็จจริงที่เป็นผลจากการวิจัยตามระเบียบวิธีวิทยาศาสตร์เท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงข้อเท็จจริงทั้งหลายทั้งปวงที่ปรากฏเป็นส่วนหนึ่งของคำบรรยายโลกด้วย และเนื่องจากเราได้เห็นแล้วว่าประโยคที่คุณเหมือนเป็นการตัดสินคุณค่าชั้น “เขาเป็นคนเห็นแก่ตัว” ก็มีข้อเท็จจริงแฝงอยู่ การอ้างความจริงในแง่ต่างๆ จึงดูเหมือนว่าจะรวมเอาลักษณะทั้งสองเข้าไว้ในตัวเสมอไม่มีข้อเท็จจริงล้วนๆ และไม่มีคุณค่าล้วนๆ ทั้งสองพบพร้อมๆ กันเสมอในคำบรรยายทุกๆ ประโยค การตัดสินว่าประโยคใดมีคุณค่าหรือข้อเท็จจริงมากกว่าประโยคไหนเป็นเรื่องที่ขึ้นอยู่กับผู้มองทั้งสิ้น และนี่เท่ากับการกล่าวว่าการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่าออกจากกันเป็นเรื่องสมมติ เป็นเพียงความบังเอิญทางประวัติศาสตร์

ความบังเอิญทางประวัติศาสตร์

‘ความบังเอิญทางประวัติศาสตร์’ เป็นวลีที่แปลมาจาก ‘historical contingency’ ในภาษาอังกฤษ ความหมายก็คือผมต้องการจะเสนอว่าการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่าออกจากกันนั้น มีเหตุปัจจัยมาจากความพยายามในการแสวงหาความเที่ยงแท้ของศาสตร์ของปัญญาชนในโลกตะวันตก ที่ไม่พอใจคำสอนของนักปรัชญาโบราณเช่น อริสโตเติล (ที่ผู้คนชอบมองว่าเป็นผู้ร้ายของวิทยาศาสตร์ ทั้งๆ ที่เป็นผู้ที่วางรากฐานความคิดให้วิชานี้เป็นอย่างมาก แต่เผอิญกลายเป็นตัวแทนของศาสนจักร และระบบปรัชญาศูนย์กลางที่

ปัญญาชนอย่างเช่นกาลิเลโอต่อต้าน เลยลูกนักประวัติศาสตร์ยกให้เป็นผู้ร้ายไปเสีย) ซึ่งความพยายามนี้ อาศัยการแบ่งแยกตัวตน/สิ่งอื่น กววิสัย/อควิสัย และคุณสมบัติปฐมภูมิ/ทุติยภูมิเป็นพื้นฐาน การแบ่งแยกดังกล่าวไม่ใช่ลักษณะประจำระบบความคิดของมนุษย์ เพราะมีฉะนั้นการแบ่งแยกดังกล่าวก็น่าจะปรากฏในปรัชญาของวัฒนธรรมอื่นๆด้วย แต่กลับกลายเป็นว่าเฉพาะที่ยุโรปในราวคริสต์ศตวรรษที่ 17 นี้เท่านั้นที่แนวคิดดังกล่าวก่อกำเนิดขึ้น และเป็นปัจจัยให้วิทยาศาสตร์แผนปัจจุบันก่อรูปร่างขึ้นในยุโรป เมื่อเราเห็นว่าแนวคิดนี้เกิดขึ้นพร้อมๆกับวิชาวิทยาศาสตร์ และวิทยาศาสตร์แผนปัจจุบันเป็นผลผลิตของยุโรปโดยที่ไม่ปรากฏเป็นล้าเป็นสันในวัฒนธรรมอื่นๆ เช่นอินเดียหรือจีน เราก็มองจะเข้าใจว่า แนวคิดดังกล่าวเป็นเรื่องของยุโรปโดยเฉพาะ ดังนั้นประเด็นที่ผมอยากจะให้ท่านผู้อ่านพิจารณาก็คือถ้าการแบ่งแยกนี้เป็นการแบ่งแยกตามความเป็นจริงแล้ว ทำไมในวัฒนธรรมที่ก้าวหน้าไม่แพ้ยุโรปในยุคเดียวกัน จึงไม่ปรากฏการแบ่งแยกนี้ อย่างชัดเจนเป็นจีนเป็นอันเหมือนในยุโรป

ผมไม่มีความรู้ระบบปรัชญาของวัฒนธรรมอื่นนอกจากยุโรปมากนัก แต่อย่างน้อยก็พอจะรายงานได้ว่า ในปรัชญาอินเดียมีการพูดถึงการแบ่งแยกดังกล่าวอยู่ อันที่จริงเรากล่าวได้ว่าอย่างมั่นใจว่านักคิดของอินเดียรู้เรื่องการแบ่งแยกดังกล่าวเป็นอย่างดี แต่ไม่เคยให้ความสำคัญ ทั้งนี้เพราะการแบ่งแยกนี้เห็นชัดว่าตั้งอยู่บนรากฐานคือ ความเป็นอัตตาหรือตัวตน การแยกเอาอัตตาหรือปัจเจกสภาวะออกจากธรรมชาติ เมื่อมีอัตตาก็มีอควิสัย และเมื่อมีอควิสัยก็ย่อมมีกววิสัยติดตามมาในฐานะที่เป็นผลหลงเหลือจากการแบ่งเอาอควิสัยออกไป ปรัชญาอินเดียเกือบทุกระบบเห็นอัตตาเป็นสิ่งที่ต้องผละหนีไปให้ไกล เพราะเป็นข้าศึกกับโมกษะ อันเป็นจุดหมายสูงสุดของมนุษย์ ปรัชญาอินเดียมาตรฐานเช่นอุปนิษัตจึงเน้นถึงความแตกต่างระหว่าง 'อาตมัน' กับ 'อัตตา' หรือตัวตน และสอนว่าการรู้แจ้งถึงความแตกต่างนี้เป็นสิ่งจำเป็นนำไปสู่หนทางคือโมกษะ เพื่อให้เข้าใจชัดเจนยิ่งขึ้นผมขอยกข้อความดังต่อไปนี้

อาตมัน เมื่อฤๅษีในอุปนิษัตเพ่งจิตขังภายใน เขามองเห็นโลกอันกว้างใหญ่ไพศาลอันเต็มไปด้วยการเปลี่ยนแปลงเช่นเดียวกับโลกภายนอก โลกภายในนี้เป็นที่รวมของเพทนาการมากมาย รวมทั้งความคิด อารมณ์ ภาพ ความทรงจำ และความรู้สึกต่างๆ ดูเหมือนจะไม่มีอะไรเลยที่คงที่ถาวร ฤๅษีเหล่านี้จึงถามว่า โลกภายในนี้เป็นเพียงภาพอันเลื่อนลอยของสิ่งต่างๆที่แปรเปลี่ยนไปตลอดเวลา หรือว่ามีบางอย่างที่คงทนถาวรและไม่สูญสลาย ฤๅษีตอบย้าว่าอันที่จริงแล้ว ยังมีบางสิ่งที่อยู่เบื้องหลังโลกภายในที่เต็มไปด้วยความยุ่งเหยิงและปั่นป่วนที่ ซึ่งสิ่งนั้นคงทนถาวร ไม่เปลี่ยนแปลง เหล่าฤๅษีเรียกสิ่งนี้ว่า อาตมัน อันเป็นสิ่งที่รับการเปลี่ยนแปลงทั้งหลายทั้งปวงนั้น อาตมันเป็นตัวตนภายในจิตอันล้ำลึกที่สุดของมนุษย์ และต้องไม่สับสนกับตัวตนภายนอกที่ประสาทสัมผัสรับรู้ได้

ซึ่งตัวตนนี้เปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา ไม่เหมือนกับอาตมัน ตัวตนภายนอกที่รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสนั่นเองที่เรารู้จักกันในนามว่า ‘ตัวตน’ และศึกษากันในห้องทดลองทางจิตวิทยา¹³⁰

จะเห็นได้ว่าอาตมันไม่ใช่ตัวตน แต่เป็นสภาวะที่เที่ยงแท้ถาวรและไม่ใช่อะไรของใครคนใดคนหนึ่งโดยเฉพาะ ในเมื่ออาตมันมีสภาวะเช่นนี้ การแบ่งแยกอัตวิสัยกับภววิสัยจึงเป็นเพียงผลจากการกำหนดความีอัตตาหรือที่ Puligandla เรียกว่า ‘empirical ego’ ซึ่งเป็นตัวการของบุคลิกภาพที่แตกต่างกันไปในแต่ละคน และที่เป็นสภาวะที่วิทยาศาสตร์เช่นจิตวิทยาศึกษา โมกษะจะไม่มีทางเข้าถึงได้ถ้ายังไม่รู้ตามสภาพความเป็นจริงว่า อัตตาหรือ จีวะ (jiva) เป็นตัวการที่ปิดกั้นความรู้ที่แท้จริงมิให้บังเกิดขึ้นได้ ในปรัชญาเวทานตะของสังคราจารย์จึงมีการจัดระดับความรู้โดยให้ความรู้ที่ประกอบด้วยอัตวิสัย/ภววิสัยเป็นเพียงความรู้ชั้นต่ำที่บดบังโมกษะ และความรู้ชั้นสูงสุดจะเป็นความรู้ที่ก้าวข้ามการแบ่งแยกนี้

สังคราจารย์แบ่งแยกระหว่างความรู้และความจริงสองประเภท ซึ่งสอดคล้องกับในคัมภีร์อุปนิษัท ทั้งสองประเภทนี้ได้แก่ความรู้และความจริงในระดับที่ต่ำกว่า และที่เป็นไปในเชิงปฏิบัติ และสัมพันธ์กับสิ่งอื่น ๆ [vyavaharika-satya] กับความรู้และความจริงที่สูงกว่า ซึ่งมีสถานะเป็นสัมบูรณ์ [paramarthika-satya] ความรู้ที่ต่ำกว่าเป็นผลพวงจากผัสสะและความคิด ซึ่งได้แก่ความรู้ที่ได้จากการจัดระเบียบ ดังนั้นความรู้แบบนี้จึงเกี่ยวเนื่องกับสภาวะของความเป็นจริงอันมีขอบเขตจำกัด เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ และเป็นภววิสัย ความรู้ประเภทนี้จำต้องขึ้นอยู่กับ การแบ่งแยกระหว่างอัตวิสัยกับภววิสัย เกี่ยวกับความรู้ประเภทนี้เราอาจถามได้ตลอดเวลาว่า “ใครเป็นผู้รู้” หรือ “เรารู้อะไรบ้าง” หรือ “การรู้อะไรต่างๆ หมายความว่าอย่างไร” ความรู้ในระดับนี้ทั้งหมดต้อง

130 “Atman. When the Upanisadic *rsis* turned their attention inward, they found there a vast world, which, like the outer world, was one of incessant change. The inner world was a phantasmagoria of sensations, perceptions, thoughts, emotions, images, memories, and feelings. There seemed to be nothing there that was permanent and enduring. They then asked: Is the inner world just a passing phenomena of shifting and fleeting things? Or is there something in it that is permanent and imperishable? They answered again that there is indeed something amidst and behind the inner world of tumult and turmoil that remains permanent and unchanging. That something they called *Atman*, the silent, imperishable witness of all change. Atman is the inmost Self of man and is not to be confused with the empirical ego, which, far from being the unchanging silent witness, is subject to unceasing change. It is that empirical ego that we are aware of and call “self” and study in psychological laboratories (R. Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy* [Nashville, TN: Abingdon Press, 1975], หน้า 201-202.)

แสดงด้วยข้อความ ซึ่งประกอบไปด้วยนามกับรูป กล่าวย่อ ๆ ก็คือ ความรู้ในระดับต่ำกว่านี้เป็นความรู้เกี่ยวกับโลกของสิ่งที่ปรากฏ อันได้แก่อาณาจักรของมายา แต่ความรู้ที่สูงกว่านั้นไม่เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์และไม่เกี่ยวกับผัสสะ ดังนั้นจึงไม่เกี่ยวข้องกับ การแจ้งเป็นข้อความ ความรู้นี้เป็นความรู้เกี่ยวกับความเป็นจริง อันได้แก่พรหมมัน [Atman] เป็นความรู้ที่ได้มาโดยการใช้อญาณสัมผัสโดยตรงของโยคีในขณะซึ่งกำลังอยู่ในสมาธิที่เรียกว่านิรพิชสมาธิ [nirbijasamadhi] ความรู้ในระดับนี้ไม่ใช่ทั้งภววิสัยหรืออภววิสัย ด้วยเหตุนี้จึงเป็นความรู้ที่ก้าวพ้นการแบ่งแยกธรรมชาติเป็นส่วน ๆ ประกอบด้วยผู้รู้ สิ่งที่ถูก และการรู้ อันเป็นผลงานของความรู้แบบที่ต่ำกว่า¹³¹

กล่าวโดยสรุปปรัชญาอินเดีย (ซึ่งมีปรัชญาของสังคราจารย์เป็นตัวแทนที่เด่นชัด) ให้ความสำคัญแก่ความรู้ที่อาศัยอภววิสัย/ภววิสัยน้อยกว่าความรู้ที่ก้าวล่วงการแบ่งแยกนี้ ซึ่งเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอต่อการบรรลุโมกษะโดยการรวมสลายอาคมันเข้าในพรหมมัน ถ้าเราเปรียบเทียบแนวคิดนี้กับแนวคิดของยุโรป เราจะเห็นว่าปรัชญาอินเดียรู้และเข้าใจการแบ่งแยกอภววิสัย/ภววิสัยเป็นอย่างดี แต่ไม่ให้ความสำคัญกลับไปให้ความสำคัญแก่โมกษะ ในทางตรงกันข้ามปรัชญายุโรปให้ความสำคัญเป็นหลักแก่การแบ่งแยกอภววิสัย/ภววิสัย ในฐานะที่เป็นแก่นรากของวิทยาศาสตร์ และสถานการณ์แบบนี้เองที่ผมตั้งชื่อให้ว่า ‘ความบังเอิญทางประวัติศาสตร์’ ชาวยุโรปบังเอิญเกิดความคิดขึ้นมาว่าระบบศาสนาที่พวกเขายึดถือกันมาไม่อาจหาเหตุผลมายืนยันได้ และความพยายามดั้งเดิมที่สืบเนื่องมาจากชาวกรีกในการแสวงหาความจริงของจักรวาลก็ฟื้นตัวขึ้นมาอีกครั้ง ความพยายามนี้บวกกับความเชื่อมั่นในอำนาจเหตุผลมนุษย์ที่จะเข้าถึงความเป็นจริงได้จึงก่อให้เกิดแนวคิดรากฐานของวิชาวิทยาศาสตร์ การเชื่อมั่นในเหตุผลจึงจำต้องอาศัยการแบ่งแยกอภววิสัย/ภววิสัยเพื่อ

¹³¹ “Consistent with the Upanisads, Samkara distinguishes between two kinds of knowledge and truth: the lower, conventional, practical, relative knowledge and truth (*vyavaharika-satya*) and the higher, absolute knowledge and truth (*paramarthika-satya*). The lower knowledge is the product of sensations and intellect—that is, knowledge obtained through superimposition. Consequently, it is of the finite, changing, objective world of our empirical experience. It is necessarily governed by the subject-object distinction. With respect to lower knowledge one can always ask, “Who is the knower?” “What is known?” “What is the act of knowing?” All lower knowledge is propositional, constructed through names and forms. In brief, lower knowledge is knowledge of the world of appearance, the realm of *maya*. On the other hand, the higher knowledge is nonperceptual, nonconceptual, and hence nonpropositional. It is the knowledge of the real, of Brahm [sic] (*Atman*). It is to be attained through intuitive, mystical insight of the *nirbijasamadhi* of Yogic discipline. The higher knowledge is neither subjective nor objective and therefore transcends all categories of lower knowledge, namely, the knower, the known, and the act of knowing.” (R. Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, หน้า 223-224.)

ใช้เป็นหลักแยกแยะว่าอะไรมีเหตุผลน่าเชื่อถืออะไรไม่น่าเชื่อถือ แนวคิดนี้พัฒนาตามประวัติศาสตร์มาเป็นการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับค่านิยมในสังคมศาสตร์ที่เสนอโดยแมกซ์ เวเบอร์ ดังที่ได้กล่าวไว้ข้างต้น

สรุป

ข้อเสนอหลักของบทความนี้ก็คือ การแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่าที่มีรากฐานมาจากการแบ่งแยก อรรถวิสัย/ภาววิสัยนั้นเป็นเพียงความบังเอิญทางประวัติศาสตร์หาใช่ความจริงแท้ไม่ ประโยคที่ถือว่าเป็นข้อเท็จจริงจะแฝงไว้ด้วยคุณค่าเสมอ และประโยคที่ถือว่าเป็นคุณค่าก็แฝงข้อเท็จจริงไว้ด้วยเช่นกัน สาเหตุหลักที่นำไปสู่การแบ่งแยกดังกล่าวก็คือ ความต้องการของมนุษย์ยุโรปในคริสต์ศตวรรษที่ 17 ที่จะหารากฐานของความรู้ที่ไม่อยู่ใต้คำสั่งการของศาสนจักรและที่ตั้งอยู่บนความเป็นเหตุเป็นผลของตรรกวิทยา ซึ่งเชื่อว่าจะเป็นวิถีไปสู่การเข้าใจจักรวาลตามสภาวะที่เป็นจริงปราศจากอคติใดๆ ทั้งนี้ย่อมรวมไปถึงการเข้าใจเพื่อการควบคุมบังคับธรรมชาติให้เป็นไปตามความต้องการด้วย ซึ่งแนวคิดนี้เป็นปฏิกิริยาของเทคโนโลยีสมัยใหม่ ด้วยเหตุนี้การแบ่งแยกนี้จึงขึ้นอยู่กับ *คุณค่า* ที่สำคัญประการหนึ่งตั้งแต่ต้น คือความต้องการหาความรู้ที่แท้ที่ทุกคนเข้าใจได้ด้วยเหตุผลและภาษา และการเห็นประโยชน์ในความรู้นั้นในการตอบสนองความต้องการในด้านต่างๆ ของคน คุณค่านี้จึงเกี่ยวพันกับผลประโยชน์ ดังที่ เฮร์เกน ฮาเบอร์มัสได้กล่าวไว้ว่า

เนื่องจากวิทยาศาสตร์ ต้องประกันความเป็นภาววิสัยของข้อความ ให้พ้นจากแรงกดดันและการชักจูงไปในทางต่างๆ ของผลประโยชน์เฉพาะ วิทยาศาสตร์จึงหลอกตนเองเกี่ยวกับผลประโยชน์พื้นฐานของตนเอง ซึ่งได้ให้พลังผลักดัน รวมทั้งเงื่อนไขที่ทำให้ภาววิสัยเองเป็นไปได้ แก่วิทยาศาสตร์เอง¹³²

‘เงื่อนไขที่ทำให้ภาววิสัยเองเป็นไปได้’ ที่ฮาเบอร์มัสพูดถึงก็คือการที่ภาววิสัยเป็นไปได้ก็เพราะผลประโยชน์มูลฐานในการสร้างภาววิสัยนี้ขึ้น เพื่อการดำรงอยู่ของการพัฒนาและการเจริญงอกงามเผ่าพันธุ์มนุษย์ และเพื่อจุดประสงค์อื่นๆ ภาววิสัยนี้ก็คือภาววิสัยของจักรวาลผ่านมุมมองคือมนุษย์นั่นเอง นี่เป็นภาววิสัยสูงสุดที่กำหนดความเป็นศาสตร์

¹³²“Because science must secure the objectivity of its statements against the pressure and seduction of particular interests, it deludes itself about the fundamental interests to which it owes not only its impetus but the conditions of possible objectivity themselves.” (Juergen Habermas, *Knowledge and Human Interests*. Trans. Jeremy J. Shapiro [Boston: Beacon Press, 1971], หน้า 311.)

ไม่มีคำบรรยายใดที่เป็นข้อเท็จจริงล้วน ๆ หรือคุณค่าล้วน ๆ ในเมื่อภววิสัยเป็นผลจากการจัดให้ประโยชน์หรือให้คุณค่าตามที่กล่าวไว้ในย่อหน้าที่แล้ว และในเมื่ออภววิสัยก็เป็นผลจากการแบ่งแบบเดียวกัน การกำหนดว่าอะไรเป็นภววิสัยหรืออภววิสัย หรือเป็นข้อเท็จจริงหรือค่านิยมจึงไม่ใช่การกำหนดตายตัวแต่ขึ้นอยู่กับความต้องการและจุดหมายสูงสุดของมนุษย์เสมอ การกำหนดว่าประโยค ๆ หนึ่ง เช่น “เพลง ๆ นี้ไพเราะ” มักถือว่าเป็นเรื่องของคุณค่า แต่ถ้ามองการยอมรับระบบสุนทรียะหรือระบบศิลปะกันอย่างกว้างขวางระบบหนึ่ง และในระบบนั้นเพลง ๆ นี้ไพเราะเราก็ไม่มีเหตุผลอะไรที่จะปฏิเสธว่าประโยคนั้นไม่มีความเป็นภววิสัย การกล่าวว่าประโยค เช่น “เพลง ๆ นี้ไพเราะ” เป็นเรื่องของคุณค่าเท่านั้นแสดงว่าผู้กล่าวกำลังใช้วิธีการทางวิทยาศาสตร์เข้ามาตัดสิน และเนื่องจากวิธีการนี้ไม่ช่วยเราเห็นว่าเพลง ๆ หนึ่งไพเราะหรือไม่ไพเราะอย่างไร และไม่ช่วยให้เราเข้าใจการตัดสินคุณค่าศิลปะอย่างมีหลักการ ซึ่งเท่ากับเป็นการตัดสินปะทะทั้งหมดออกจากวงโคจรของความรู้ หลักการตัดสินคุณค่าของศิลปะจึงถูกจัดไว้ให้เป็นเรื่องของคุณค่า (แปลว่า ตัดสินไม่ได้) แต่การจัดเช่นนี้มีความหมายเพียงแต่ว่า “เนื่องจากวิทยาศาสตร์วัดความไพเราะของคนตรีไม่ได้ การบอกว่าเพลงเพลงหนึ่งไพเราะจึงเป็นเพียงเรื่องความเห็นส่วนตัวหรือค่านิยม” แต่เวลานักวิจารณ์บอกว่าเพลงเพลงนี้ไพเราะ เขาไม่ได้เพียงแต่แสดงความเห็นส่วนตัวเท่านั้น เพราะเขามีหลักการเหตุผลมากมายที่แสดงให้เห็นได้ว่าทำไมเพลงนี้ถึงไพเราะ การพูดว่าความไพเราะของเพลงเป็นเรื่องอภววิสัยเป็นการพูดจากแง่มุมที่รับเอาการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับคุณค่าหรือภววิสัย/อภววิสัย ซึ่งถ้าเราเห็นว่าการแบ่งแยกนี้เป็นเพียงกลวิธีอันหนึ่งไม่ใช่ความจริงเราก็จะมีเหตุผลที่เพียงพอในการไม่ยอมรับคำกล่าวเช่นนี้ ประโยคอย่าง “เพลงนี้ไพเราะ” ก็มีฐานะเป็นข้อเท็จจริง ตรงที่ผู้พูดต้องการจะสื่อสารความจริงบางอย่างเกี่ยวกับเพลงนี้ภายใต้ระบบศิลปะที่เขายึดถืออยู่ในทำนองกลับกันประโยคเช่น “น้ำ คือ H_2O ” ก็มีค่านิยมแฝงอยู่ด้วยเสมอเช่น ค่านิยมของความเป็นศาสตร์และค่านิยมเกี่ยวกับประโยชน์และความเกี่ยวเนื่องกับชีวิตของการแบ่งสิ่งต่าง ๆ ออกเป็นธาตุ เช่น H หรือ O ซึ่งประเด็นเรื่องความเกี่ยวเนื่องกับชีวิตของการแบ่งสิ่งต่าง ๆ เป็นธาตุทางเคมีนี้ ก็อยู่ในฐานะประเภทเดียวกันกับระบบศิลปะที่ใช้ตัดสินความเป็นภววิสัยของเพลงต่าง ๆ หนึ่งเอง เพราะทั้งสองยังเป็นเรื่องที่ผูกพันกับมนุษย์อย่างแยกไม่ออก¹³³

อีกประการหนึ่ง การสำรวจปรัชญาของวัฒนธรรมอื่นที่ไม่ให้ความสำคัญแก่การแบ่งแยกดังกล่าวหรือไม่ถือว่าการแบ่งแยกนี้เป็นหลักของความจริง เช่นปรัชญาอินเดียช่วยให้เรามองเห็นว่า การแบ่งแยกนี้มีลักษณะเป็นเพียงอุดมการณ์อันหนึ่งเท่านั้น มิใช่ความจริงแท้ ในเมื่อคำบรรยายทุกประโยคต่างก็แฝงไว้ด้วยข้อเท็จจริงและค่านิยมทั้งคู่ และไม่มีคำบรรยายใดที่เป็นอภววิสัยหรือภววิสัยล้วน ๆ หรือเป็นข้อเท็จจริงหรือค่านิยมล้วน ๆ การแบ่งแยกดังกล่าวก็ไม่อาจถือได้ว่าเป็นจริงเป็นจังอีกต่อไป

¹³³ สำหรับเรื่องนี้ โปรดดูรายละเอียดใน Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* [Cambridge: Cambridge University Press, 1981] โดยเฉพาะบทที่ 6 8 และ 9

เมื่อเป็นเช่นนี้การบอกว่ามนุษยศาสตร์เป็นอัตวิสัยว่าด้วยค่านิยมหรือคุณค่าเท่านั้น และวิทยาศาสตร์เป็นภววิสัยว่าด้วยข้อเท็จจริงเท่านั้นจึงเป็นเรื่องผิดพลาด มนุษยศาสตร์มีทั้งภววิสัยและอัตวิสัย วิทยาศาสตร์ก็มีทั้งภววิสัยและอัตวิสัยเช่นกัน ความคิดนี้เป็นความคิดที่ทวนกระแสความเชื่อในสังคมอย่างค่อนข้างมาก ดังจะเห็นได้จากการพิจารณาโครงการวิจัยที่เสนอโดยอาจารย์ทางฝ่ายมนุษยศาสตร์ ที่มักจะถูกวิจารณ์ว่าไม่เป็นวิทยาศาสตร์หรือไม่ดำเนินการระเบียบวิธีที่ถูกต้อง ก็เป็นที่น่าสงสัยกันว่าทำไมถูกต้องนั้นไม่ถูกในสายตาของใคร ผมอยากจะเสนอว่าสาเหตุของการที่ฝ่ายมนุษยศาสตร์ถูก 'เลือกปฏิบัติ' เช่นนี้ก็เนื่องจากว่าผู้พิจารณาโครงการวิจัยมักเป็นผู้ที่หลงใหลในความ 'ถูกต้อง' ของระเบียบวิธีวิทยาศาสตร์เป็นส่วนใหญ่ และมักจะยึดมั่นว่าวิธีของตนเท่านั้นที่ถูก อย่างไรก็ตามขอให้ท่านทั้งหลายลองคิดบ้างว่าถ้าผู้พิจารณานี้อยู่สายมนุษยศาสตร์ และมีหน้าที่พิจารณาโครงการทั้งหมดรวมทั้งของนักวิทยาศาสตร์ และปรากฏว่าได้ปฏิเสธโครงการวิทยาศาสตร์ทั้งหลายโดยอ้างเช่นเดียวกันว่าโครงการพวกนี้ 'ไม่เป็นมนุษยศาสตร์' 'ไม่ใช่ระเบียบวิธีที่ถูกต้อง' จึง 'ไม่สมควรอยู่ในฐานะงานวิจัย' ลองคิดดูว่านักวิทยาศาสตร์จะรู้สึกอย่างไร

อย่างไรก็ตาม เพื่อมิให้เกิดความเข้าใจความผิดที่ผมเสนอนี้ผิดไปจากที่ผมตั้งใจไว้ ผมขอเรียนย้ำว่าผมไม่ได้กำลังเสนอความคิดว่าข้อเท็จจริงกับค่านิยมไม่มีทั้งคู่ ไม่ใช่เช่นนั้น แต่ที่ผมเสนอก็คือการที่เราแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับค่านิยมออกจากกันนั้น มิใช่การแบ่งแยกตามความเป็นไปของธรรมชาติเอง หรือตามกระบวนการรับรู้สากลของมนุษย์ หากแต่เป็นการแบ่งแยกที่เกิดจากเงื่อนใจ ซึ่งเงื่อนใจนี้ก็คือการที่นักปรัชญาพยายามแสวงหาหลักการของความรู้ที่ปลอดจากอคติ แต่เงื่อนใจดังกล่าวก็เป็นเพียงเงื่อนใจที่มนุษย์สร้างขึ้นเท่านั้น ที่ผมพยายามเสนอตั้งแต่ต้นก็คือความคิดที่ว่า การแบ่งแยกนี้เป็นไปได้ก็แต่เฉพาะการที่มนุษย์มี 'จุดประสงค์' อันหนึ่ง ซึ่งไม่ใช่ว่าสิ่งตายตัวแน่นอนเสมอไปว่าจะจะเป็นจุดประสงค์ของมนุษย์เสมอไป อย่างน้อยเราก็ไม่มีหลักการอะไรที่ทำให้เชื่อเช่นนั้น จุดประสงค์ดังกล่าวแปรเปลี่ยนไปได้เรื่อย ๆ ตามแต่ว่ามนุษย์จะเห็นอะไรเป็น 'ยอดปรารถนา' จากที่เราสำรวจมาแล้วเราพบว่า ปรัชญาอินเดียไม่เห็นด้วยกับการกำหนดว่า 'ยอดปรารถนา' ตัวนี้คือความเที่ยงแท้ที่เกิดจากการแบ่งแยกเอาตัวตนออกมา เพราะตัวตนเป็นข้าศึกของการบรรลุโมกษะ อันเป็น 'ยอดปรารถนา' ของปรัชญาอินเดียเช่น อุปนิษัทหรือเวทาคะ

ผมใคร่ขอย้ำว่าทั้งวิทยาศาสตร์และมนุษยศาสตร์ไม่มีฝ่ายใดเหนือกว่าฝ่ายใด และการคิดว่ามีใครเหนือกว่าใครโดยสิ้นเชิง เท่ากับเป็นการเดินคดกลมของการแบ่งแยกภววิสัย/อัตวิสัยที่บทความนี้พยายามโจมตีมาตั้งแต่ต้น ดังนั้นที่มีนักปรัชญาบางคนเสนอความคิดว่า ความรู้ทุกอย่างเป็นอัตวิสัย ขึ้นอยู่กับบริบทแวดล้อมเสมอ และไม่มี ความแตกต่างระหว่างความเชื่อกับความรู้อันหนึ่งจึงเป็นการยึดมั่นอยู่กับการแบ่งแยกนี้อย่างเต็มตัว ไม่แพ้ผู้ที่เชื่อว่าภววิสัยแท้ การบอกว่าคุณค่าทั้งหมดสามารถทอนลงได้เป็นเรื่องภววิสัยกับการบอกว่าความรู้หรือการตัดสินใจทุกประเภทเป็นอัตวิสัยทั้งหมด เป็นความผิดพลาดพอ ๆ กัน ทางที่ดีเราควรเป็นผู้มีใจกว้าง ไม่คิดว่าระเบียบวิธีของตนเท่านั้นที่ให้ความรู้ความจริง ที่สำคัญก็คือเราควรรู้เท่าทันกลวิธีต่างๆ ที่พยายามรวบรัดแล้วเสนอว่าวิธีของตนเท่านั้นที่ให้ความจริง ถ้าเราไม่ทันระวังตัวคล้อยตามไป เราจะอยู่ในฐานะที่อันตรายอย่างยิ่ง

บทที่หก

ธรรมชาติ ประโยชน์และทิศทางของปรัชญา

ในสามบทที่แล้ว ผมได้เสนอความคิดว่าความรู้ของมนุษย์ต้องขึ้นอยู่กับชุมชนทางวัฒนธรรมที่มีความรู้นั้นๆ และก็ได้เสนอว่า ความสัมพันธ์ระหว่างภาษา กับความเป็นจริงมิใช่ความสัมพันธ์แบบหนึ่งต่อหนึ่ง แต่เป็นความสัมพันธ์อันหลากหลาย โดยที่ข้อความหนึ่งข้อความไม่จำเป็นต้องสัมพันธ์แบบตรงกันกับส่วนหนึ่งของความเป็นจริงเสมอไป และนอกจากนี้ในบทที่ห้า ผมก็ยังเสนอว่า การแบ่งแยกระหว่างข้อเท็จจริงกับค่านิยมไม่ใช่การแบ่งแยกตามความเป็นจริง แต่เป็นเพียงกลวิธีเพื่อบรรลุเป้าประสงค์บางอย่างเท่านั้น ดังนั้นในบทสุดท้ายนี้ เราจึงจะมาสำรวจจุดผลที่เกิดขึ้นจากแนวความคิดเหล่านี้ที่มีต่อวิชาปรัชญาโดยส่วนรวม การเข้าใจแนวคิดต่างๆเท่าที่เสนอมานี้ในสามบทที่ผ่านมา นั้น จะเป็นเสมือนจุดตั้งต้นที่ช่วยให้เรามองเห็นทิศทางและธรรมชาติของวิชาปรัชญาเองได้แจ่มชัดขึ้น ในบทนี้ผมจึงมุ่งไปที่การมองลักษณะของปรัชญาตลอดจนเสนอว่าทิศทางของการศึกษาค้นคว้าทางปรัชญานั้น ควรจะไปในทิศทางใด ทั้งนี้ย่อมกินความรวมไปถึงทิศทางของปรัชญาในสังคมไทย และบทบาทที่ควรเป็นของนักปรัชญาในสังคมไทยนี้ด้วย อย่างไรก็ตาม การสำรวจทิศทางนี้ จำต้องรู้ก่อนว่าลักษณะหรือธรรมชาติของวิชาปรัชญานั้นเป็นอย่างไร

ธรรมชาติของปรัชญา

ปัญหาเกี่ยวกับลักษณะหรือธรรมชาติของปรัชญา เป็นปัญหาสำคัญประการหนึ่งที่นักปรัชญาเองมีทัศนะที่แตกต่างกัน และถือได้ว่าปัญหานี้เองเป็นปัญหาปรัชญาอีกอย่างหนึ่ง ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าธรรมชาติของปรัชญาเป็นการย้อนกลับเข้าหาตนเอง และการสำรวจตนเองก็เป็นสิ่งที่นักปรัชญาทำมาตลอด การย้อนกลับมาสู่ตนเองนี้อยู่ในทั้งรูปของการสำรวจตนเองในฐานะมนุษย์ และการสำรวจว่ากิจกรรมของตนเองนั้นถูกต้องหรือไม่ประการใด เมื่อเป็นเช่นนี้การย้อนกลับเข้าหาตนเองจึงเป็นกิจกรรมทางปรัชญาอย่างแน่ชัด และส่วนหนึ่งของการย้อนกลับดังกล่าวนี้ย่อมได้แก่การกลับมาสำรวจกิจกรรมของนักปรัชญาเอง ในฐานะที่เป็นนักปรัชญา ดังนั้นปัญหาว่าปรัชญาคืออะไร จึงเป็นปัญหาที่อยู่ในสถานะเดียวกันกับปัญหาอื่น ๆ ที่นักปรัชญา

สนใจ เช่นธรรมชาติของความรู้ หรือความดีนั่นเอง เมื่อเป็นเช่นนี้คำตอบของคำถามว่าปรัชญาคืออะไรก็ย่อมเป็นการสะท้อนระบบของนักปรัชญาที่ตอบคำถามนั่นเอง ซึ่งสถานการณ์เช่นนี้ไม่ใช่เรื่องน่าตกใจแต่ประการใด ทั้งนี้ก็เนื่องมาจากว่าธรรมชาติของวิชาปรัชญาเป็นเช่นนี้เอง

ประเพณีดั้งเดิมของปรัชญตะวันตกถือว่า ปรัชญาเป็นศาสตร์แขนงหนึ่ง โดยมีขอบเขตเนื้อหาการศึกษาของตนเองโดยเฉพาะและมีเป้าหมายคือการหาความรู้หรือความจริงเกี่ยวกับขอบเขตนั้น ดังนั้นสำหรับนักปรัชญาเช่นเพลโต ปรัชญาก็คือการศึกษาเพื่อเข้าใจหรือเข้าถึงธรรมชาติของสิ่งสูงสุดตามทัศนะของเขา อันได้แก่แบบอันเป็นนิรันดร์ กล่าวอย่างกว้าง ๆ ก็คือว่า นักปรัชญาตั้งแต่เพลโตเป็นต้นมา (อันที่จริงตั้งแต่สมัยก่อนเพลโตด้วยซ้ำ ดังที่ได้กล่าวไว้แล้วในบทที่สอง) ต่างก็ถือว่าปรัชญาเป็นความพยายามในการเข้าถึงความเป็นจริง ผลลัพธ์ของปรัชญาคือความเข้าใจว่าความเป็นจริงนั้นเป็นอย่างไร ซึ่งผมได้กล่าวไว้ในบทที่สองว่าเป็นความพยายามของชาวกรีกที่จะเข้าไปแนบสนิทกับธรรมชาติ นอกจากนี้ปัญหาสำคัญๆของปรัชญา เช่น ปัญหาเกี่ยวกับเสรีภาพกับนิยัตินิยม หรือว่าธรรมชาติของความเป็นจริงเป็นอะไรกันแน่ระหว่างจิตกับสสาร หรือปัญหาอื่นๆ ก็เชื่อกันว่าสามารถมีคำตอบที่ถูกต้องตายตัวได้ และคำตอบนั้นจะได้มาเมื่อนักปรัชญาประสบความสำเร็จในการเข้าถึงความเป็นจริงนั้นๆ ในบทที่สองเราได้เห็นการคลี่คลายตัวของปรัชญาในโลกตะวันตกมาแล้ว บทเรียนที่ได้จากบทนั้นก็ถือว่า ความพยายามในการทำให้ปรัชญาเป็นศาสตร์นั้น จนถึงปัจจุบันก็ยังไม่ประสบความสำเร็จ ดังนั้นในบทนี้เราจึงจะมาเจาะลึกลงไปทีปัญหาอย่างละเอียดเพื่อดูว่าจริงๆแล้วเป็นไปได้หรือไม่ที่ปรัชญาจะสามารถอ้างได้ว่าเข้าถึงความเป็นจริงได้ และเพื่อเสนอว่าอันที่จริงปรัชญาไม่สามารถทำตัวเป็น 'ศาสตร์' ในแง่ของการอ้างว่าเข้าถึงความจริงได้ และในบทนี้ผมก็จะแสดงประเด็นดังกล่าวนี้โดยละเอียด ถ้าเป็นเช่นนี้จริงก็จะหมายความว่า ในแง่ที่กว้างที่สุดปรัชญาไม่ใช่การมุ่งหาความจริงที่อ้างได้ว่าเป็นความจริงจริงๆ แต่ปรัชญาน่าจะเป็นกระบวนการของมนุษย์ในการแสวงหาคคุณค่า หรือแง่มุมที่กว้างที่สุดต่อทิศทางการดำรงอยู่ของมนุษย์เอง โดยถือว่าปรัชญาเป็นการมองหรือกำหนดทิศทางโดยมีการโต้แย้งและการอ้างเหตุผลเป็นส่วนประกอบที่จำเป็น สรุปสั้น ๆ ก็คือว่า ปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ตามความหมายของคำๆนี้ที่เราเข้าใจกันและถือว่าวิชาเช่นวิทยาศาสตร์เป็นศาสตร์แขนงหนึ่ง แต่ปรัชญาเป็นกระบวนการแสวงหาคำตอบต่อปัญหาว่าอะไรดีที่สุดในแง่ที่กว้างที่สุด หรือทิศทางที่เหมาะสมในแง่มุมที่กว้างที่สุด อันเป็นการแสดงความพยายามของมนุษย์ในการย้อนกลับมาคิดนั่นเอง แต่การเสนอคุณค่าหรือทิศทางนี้มีพื้นฐานอยู่แต่เพียงว่าทิศทางนี้ 'ดีกว่า' หรือ 'มีประโยชน์กว่า' เท่านั้น โดยคำว่า 'ดี' หรือ 'ประโยชน์' ก็นิยามไปตามความนิยมหรือการมองเห็นความสำคัญของผู้คนเอง ซึ่งแน่นอนว่าเป็นไปได้ที่จะเปลี่ยนไปเรื่อยๆตามแต่ความต้องการของมนุษย์เอง

ดังนั้นเมื่อปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ ปรัชญาจึงแตกต่างกับวิชาอื่นๆที่ถือเป็นศาสตร์อย่างเป็นทางการเป็นคนละประเภท วิทยาศาสตร์มีเป้าหมายอยู่ที่การทำทำความเข้าใจในปรากฏการณ์ธรรมชาติ โดยการแสวงหาทฤษฎีมาอธิบายปรากฏการณ์ต่างๆ สังคมศาสตร์ก็มีเป้าหมายเช่นเดียวกัน แต่แตกต่างจากวิทยาศาสตร์ตรงที่ปรากฏการณ์ที่ศึกษานั้นเป็นปรากฏการณ์ทางสังคม ปรัชญาจึงเป็นคนละประเภทกับศาสตร์ทั้งสองนี้

นอกจากนี้วิชาบางแขนงของมนุษยศาสตร์ก็แตกต่างจากปรัชญาในแง่เดียวกันด้วย เช่นวิชาประวัติศาสตร์¹³⁴ อันเป็นการพยายามทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางสังคมในอดีต ถ้าวิชาที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานที่ว่าผลการศึกษาเป็นความรู้ความจริงเกี่ยวกับขอบเขตของการศึกษาทางประวัติศาสตร์แล้ว ประวัติศาสตร์ก็ย่อมมีฐานะเป็นศาสตร์และแตกต่างจากปรัชญาด้วยเหตุผลเดียวกับวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์ การที่ปรัชญาไม่เป็นศาสตร์นี้ทำให้วิชานี้มีลักษณะคล้ายคลึงกับมนุษยศาสตร์บางแขนง เช่นวรรณคดีวิจารณ์¹³⁵ ซึ่งเป็นความพยายามในการเข้าใจตัวบทโดยการตีความ ถ้าวรรณคดีวิจารณ์ไม่อ้างว่าผลการตีความของนักวิจารณ์คนหนึ่งเป็น 'ความหมายที่ถูกต้อง' ของตัวบทที่ศึกษา วิชานี้ก็จะมีเหมือนกับปรัชญาค่อนข้างมาก แต่ถ้าไม่เป็นเช่นนั้นวิชานี้ก็จะกลายเป็นศาสตร์แขนงหนึ่งไป เนื่องจากมีการอ้างว่าความหมายที่ได้มาจากการตีความนั้น มีที่ถือได้หรือต้องยอมรับได้ว่าเป็นความหมายที่ถูกต้อง เนื่องจากได้ดำเนินกระบวนการตามแนวทางการปฏิบัติที่เป็นที่ยอมรับ

เงื่อนไขประการหลังสุดนี้ ได้แก่การปฏิบัติตามกระบวนการที่เป็นที่ยอมรับ จะเป็นปัจจัยที่กำหนดว่าอะไรเป็นหรือไม่เป็นศาสตร์ และในประวัติศาสตร์เมื่อแขนงใดแขนงหนึ่งของปรัชญาตกลงกันได้เกี่ยวกับกระบวนการนี้ ซึ่งเรียกกันว่าระเบียบวิธีหรือวิธีวิทยา วิชาการแขนงนั้นก็แยกตัวออกไปเป็นวิชาการใหม่ที่เป็นอิสระ กำเนิดของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่เช่นฟิสิกส์ ดาราศาสตร์ หรือจิตวิทยาก็เป็นไปด้วยเหตุนี้ อย่างไรก็ตาม การที่ปรัชญามีธรรมชาติคือการย้อนกลับเข้าหาตนเอง ทำให้เป็นไปไม่ได้ที่ปรัชญาจะมีระเบียบวิธีที่นักปรัชญาทุกคนยอมรับร่วมกัน ทั้งนี้เพราะการวิพากษ์วิจารณ์ระเบียบวิธีเองก็เป็นหัวข้อการศึกษาที่สำคัญมากหัวข้อหนึ่งของนักปรัชญาเอง ดังนั้นจึงดูเหมือนว่าปรัชญาต้องจมปลักอยู่กับการวนไปวนมาหาทางออกไม่ได้ ซึ่งแตกต่างจากวิชาการแขนงอื่นอย่างสิ้นเชิง ประเด็นนี้เป็นประเด็นที่มีผู้โจมตีปรัชญาไว้มาก ถ้าปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ ก็จะถูกเหมือนว่าการศึกษาปรัชญาจริงๆแล้วไม่ใช่การ 'ศึกษา' แต่ประการใด เพราะไม่มีข้อเท็จจริงอะไรให้ค้นคว้าหรือทำความเข้าใจ แต่เป็นเพียงการใช้ถ้อยคำเอาชนะกันเท่านั้น ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นจริงปรัชญาที่ย่อมไม่มีพลังอะไรมาทำประโยชน์ให้แก่สังคมได้ นอกจากประโยชน์ในด้านทักษะในการเถียงเพื่อเอาชนะ ซึ่งไม่ก่อให้เกิดความเข้าใจหรือสภาพการณ์ที่ดีขึ้นได้แต่อย่างใด

¹³⁴ นักวิชาการบางคนจัดประวัติศาสตร์เป็นสังคมศาสตร์ แทนที่จะเป็นมนุษยศาสตร์ แต่การจัดเช่นนี้ก็ยิ่งทำให้ประเด็นที่เสนอนี้แจ่มชัดยิ่งขึ้น

¹³⁵ นักปรัชญาบางคนเช่นริชาร์ด รอร์ตี มองไม่เห็นว่าการศึกษากับวรรณคดีวิจารณ์จะแตกต่างกันเชิงประเภทได้อย่างไร ที่รอร์ตีพูดเช่นนี้เป็นเพราะเขาถือว่าปรัชญาเป็นเพียงการพยายามในการสืบสานการสนทนาของนักปรัชญาด้วยกัน (*Philosophy and the Mirror of Nature*) เท่านั้น ผมไม่เห็นด้วยกับความคิดของรอร์ตี ถ้าปรัชญาเป็นเพียงการสนทนาจริงๆ บทบาทในการกำหนดทิศทางหรือคุณค่าในแง่กว้างๆก็ดูจะลดความสำคัญลงไป หรืออย่างน้อยก็ไม่มีหลักการอะไรมายืนยันได้ว่าทิศทางที่เสนอนี้ควรค่าแก่การสนใจ อีกประเด็นหนึ่งการที่รอร์ตีเสนอว่าปรัชญา กับวรรณคดีวิจารณ์เหมือนกันนั้น น่าจะเป็นเพราะว่า เขาเชื่อว่าวรรณคดีวิจารณ์เป็นต้นแบบของวิชาการที่ไม่วางอยู่บนแนวคิดแบบพื้นฐานนิยมที่ครอบคลุมศาสตร์อื่นๆเอาไว้ ซึ่งวรรณคดีวิจารณ์อาจไม่เป็นเช่นนั้นก็ได้

ทัศนะข้างต้นเป็นทัศนะที่ผิด ถึงแม้ว่าปรัชญาจะไม่ใช่วิทยาศาสตร์ก็ตาม แต่ไม่ได้หมายความว่าปรัชญาจะเป็นเพียงการโต้เถียงเพื่อเอาชนะกันเท่านั้น ภารกิจของปรัชญาในการแสวงหาทางเลือกหรือแนวทางใหม่ๆ ในแง่มุมกว้างๆ เกี่ยวกับชีวิตโดยรวม ทำให้ปรัชญาต้องเอาจริงเอาจังในภารกิจของตนเอง และการโต้เถียงกันเฉยๆ นั้นย่อมไม่ตรงกับภารกิจนี้ เพราะลำพังการโต้เถียงกันไม่อาจทำให้เกิดความเข้าใจอะไรขึ้นมาได้ อย่างไรก็ตาม การโต้เถียงนั้นก็มิใช่บทบาทที่อยู่นิ่งในปรัชญา นักปรัชญาสองคนอาจโต้เถียงกันในประเด็นใดประเด็นหนึ่ง เช่น เรื่องของกฎเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ว่าต้องอิงอาศัยสังคม หรือสภาพแวดล้อมทางกายภาพหรือไม่ หรือเรื่องว่าความเป็นจริงที่แท้เป็นเช่นไร หรือเกี่ยวกับประเด็นปัญหาอื่นๆ การโต้เถียงทางปรัชญาเช่นนี้ดูโดยผิวเผินอาจไม่แตกต่างอะไรกับการโต้เถียงกันระหว่างนักไดวาที่ที่ต่างมีจุดยืนของตนเอง และต้องการจะเอาชนะอีกฝ่ายหนึ่งในการโต้เถียงกันนี้ แต่กระบวนการของปรัชญามีใช้เช่นนี้ การโต้เถียงกันของนักปรัชญาเป็นไปเพื่อความประสงค์ที่จะเข้าใจว่าอะไรเป็นอะไร ซึ่งทำไปด้วยจิตสำนึกของการร่วมมือกันอย่างฉันทมิตร ลักษณะเช่นนี้แตกต่างเป็นอันมากจากการโต้เถียงกันเพื่อเอาชนะ ถึงแม้ว่าการร่วมมือกันดังกล่าวนี้จะเป็นที่รู้จักกันอยู่ก่อนแล้วว่าไม่สามารถหาคำตอบที่แน่นอนตายตัวได้ เนื่องด้วยธรรมชาติของปัญหาปรัชญาเอง แต่ก็มิได้ทำให้การร่วมมือกันนี้ต้องย่อท้อแต่ประการใด ในทางตรงข้ามการที่ทัศนะทางปรัชญาไม่ลงรอยกันเช่นนี้เป็นผลดีตรงที่ในการถกเถียงกันอย่างฉันทมิตรนี้ จะทำให้แต่ละฝ่ายเข้าใจทัศนะของตนเองและของอีกฝ่ายได้ดียิ่งขึ้น อันจะยังผลให้ ทุกๆ ฝ่ายเกิดความเข้าใจที่แจ่มชัด และมองเห็นเป้าหมายในท้ายที่สุดของกระบวนการทางปรัชญาได้ถึงแม้ว่าจะมีแนวคิดเป็นแบบใดก็ตาม

ความหมายของคำกล่าวในท้ายย่อหน้าที่แล้วก็คือว่า ในขณะที่ฝ่ายที่ได้แย้งกันอยู่ต่างฝ่ายต่างพัฒนาความคิดของตนเองนั้น จะถึงจุดหนึ่งที่ต่างฝ่ายต่างเข้าใจจุดมุ่งหมายและวิสัยทัศน์ของอีกฝ่ายในการเสนอความคิดนั้นๆ ออกมา การเข้าใจกันนี้ย่อมทำให้การแสวงหาแนวทางของชีวิตโดยส่วนรวมเป็นไปได้ เพราะว่า การคิดค้นอะไรเองเพียงฝ่ายเดียวนั้นยากที่จะได้ผลลัพธ์ที่แน่ใจได้อย่างเต็มที่ว่าเป็นความรู้ที่แท้ ซึ่งประเด็นนี้ก็สืบเนื่องมาจากการอ้างเหตุผลสนับสนุนทฤษฎีสหนิยนิยมภายนอกในบทที่สามนั่นเอง ผลประการหนึ่งของการอ้างเหตุผลดังกล่าวนี้ก็คือนั่นคือว่า เมื่อต่างฝ่ายยอมรับว่าการแสวงหาความรู้ความจริงของตนเพียงฝ่ายเดียวไม่สมบูรณ์และยอมรับว่า แนวคิดหรือมุมมองของฝ่ายอื่น ๆ ก็มีสถานะไม่ด้อยไปกว่าของตน (ทั้งนี้หลังจากที่เงื่อนไขพื้นฐานต่างๆ เช่นต่างฝ่ายต่างเอาจริงเอาจังกับเรื่องที่ตนทำอยู่ และไม่มีฝ่ายใดเสียสติ ฯลฯ เกิดขึ้นจริงพร้อมหมดแล้ว) ต่างฝ่ายก็จะเปิดใจกว้างและยอมรับว่ามีมุมมองต่าง ๆ อันหลากหลายเกี่ยวกับปัญหาต่างๆ และไม่จำเป็นที่จะต้องมีสูตรสำเร็จในการแก้ปัญหา แต่กลับมองว่าปัญหาแต่ละปัญหาอาจมีลักษณะเฉพาะของตนเองที่ไม่ทำให้ปัญหาใดปัญหาหนึ่ง เป็นเพียงสมาชิกของกลุ่มปัญหาที่ถูกจัดว่ามีลักษณะคล้ายคลึงกัน ซึ่งทำให้ใช้วิธีเดียวกันแก้ปัญหาชุดนั้นได้ แนวคิดที่ยอมรับความหลากหลายเช่นนี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานที่ว่า ความรู้ของมนุษย์ ไม่ได้ตั้งอยู่บนหลักการใดเพียงหลักการเดียวที่สรุปออกมาได้จากการประจักษ์ว่า หลักการนี้ตรงกับความเป็นจริง แต่เป็นตามที่ได้สรุปไว้ในบทที่สาม กล่าวคือความรู้ขึ้นอยู่กับชุมชนที่มีความรู้หรือรู้จักนำความรู้นั้นมาใช้ ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนี้การแก้ปัญหาปรัชญา หรือแม้แต่การมองว่าอะไรเป็นปัญหาปรัชญาจึงไม่

จำเป็นจะต้องตั้งอยู่บนพื้นฐานของการหาว่า “จริง ๆ แล้ว” อะไรเป็นอะไร เพราะการมองว่าอะไรเป็นอะไร “จริง ๆ” นั้นขึ้นอยู่กับมุมมองหรือบริบทต่าง ๆ อยู่แล้วตั้งแต่ต้น

นั่นหมายความว่า ปัญหาปรัชญาในตัวของมันเองไม่สามารถทำให้เราสรุปได้ว่ามีคำตอบที่ถูกต้องตายตัว เราอาจมองลักษณะธรรมชาติของปัญหาปรัชญา รวมทั้งกิจกรรมในการแก้ปัญหาเหล่านี้ซึ่งได้แก่กิจกรรมทางปรัชญาได้ว่า เป็นกระบวนการที่ไม่รู้จบสิ้น แต่การไม่รู้จบเช่นว่านี้มีใช้สิ่งนำสะพรึงกลัว หรือต้องหาทางออกหรือข้อยุติแต่ประการใด ตรงกันข้ามตัวกิจกรรมของการแก้ปัญหาอันไม่รู้จบนี้เองกลับเป็นประโยชน์ในหลายแง่มุม ซึ่งจะได้กล่าวต่อไปในบทสุดท้ายนี้

เราอาจเข้าใจธรรมชาติของปรัชญา ที่เป็นกระบวนการหาคำตอบแก้ปัญหาที่ไม่อาจหาคำตอบที่ตายตัวแน่นอนได้ โดยการพิจารณาตัวอย่างบางตัวอย่างต่อไปนี้ ปัญหาปรัชญาที่สำคัญปัญหาหนึ่งก็คือว่า จิตของมนุษย์นี้เป็นอิสระจากแรงต่าง ๆ ภายนอกจิตใจเอง และมีความสามารถพิเศษในการตัดสินใจทำการต่าง ๆ โดยปราศจากการถูกกระทบโดยแรงผลักดันต่าง ๆ ของธรรมชาติ หรือว่าจิตนั้นถูกกระทบหรือถูกกำหนดโดยแรงต่าง ๆ เหล่านี้อยู่ตลอดเวลา ผู้ที่เคยเรียนปรัชญามาบ้างคงพอจะทราบว่าเป็นปัญหาเกี่ยวกับเจตจำนงเสรีและนิยตินิยมนั่นเอง ปัญหานี้เป็นปัญหาที่สำคัญมาอย่างยิ่งปัญหาหนึ่ง เพราะการทำความเข้าใจอย่างละเอียดเกี่ยวกับปัญหานี้และผลต่าง ๆ ที่ติดตามมา จะเป็นเครื่องหมายบ่งบอกวิถีทางเกี่ยวกับการดำรงตนของมนุษย์เอง ถ้ามนุษย์ถือว่าจิตของตนเป็นอิสระ ก็จะมีวิถีการดำเนินชีวิตอย่างหนึ่ง ซึ่งอาจรวมถึงการที่มนุษย์ปฏิเสธว่าวิทยาศาสตร์สามารถอธิบายปรากฏการณ์ต่าง ๆ ได้ทั้งหมดครบถ้วน เพราะยังมีจิตเองที่อธิบายไม่ได้ หรือชีวิตในทางจริยะซึ่งอาจรวมถึงการสำนึกว่า การกระทำ ๆ ต้องมีผู้รับผิดชอบ หรือผู้ที่ลงมือกระทำ โดยรู้ตัวเพราะเป็นไปไม่ได้ที่จิตจะทำอะไรลงไปโดยเพียงแต่ถูกแรงภายนอกผลักดัน สถานการณ์ทั้งหมดนี้อาจจะเป็นจริง ถ้ามนุษย์ยอมรับว่า คำตอบของปัญหาเจตจำนงเสรีคือการที่มนุษย์มีเจตจำนงเสรีอย่างชัดแจ้ง กล่าวอย่างย่อ ๆ ก็คือการรับว่ามีเจตจำนงเสรีมีทั้งข้อดีและข้อเสีย ข้อดีคือการมั่นใจได้ว่าการกระทำต้องมีผู้ทำซึ่งย่อมเป็นผู้รับผิดชอบ แต่ข้อเสียก็คือว่าทัศนคตินี้ทำให้การตัดสินใจทำการของจิตเป็นเรื่องสลับซับซ้อน และไม่สามารถที่เหตุการณ์นี้จะเป็นที่เข้าใจได้หรืออธิบายได้ อย่างไรก็ตาม ถ้ามนุษย์ยอมรับอีกทัศนคติหนึ่งที่ยุติตรงข้าม ได้แก่ทัศนคติที่ว่าจิตมนุษย์ไม่แตกต่างอะไรกับสิ่งอื่น ๆ ในธรรมชาติ กล่าวคือถูกผลักดันหรือถูกกระทำอยู่ตลอดเวลาจากแรงภายนอก สิ่งที่ติดตามมาก็คือว่ามนุษย์จะไม่มีปัญหาเรื่องการอธิบายจิตไม่ได้ แต่จะมีปัญหาเป็นอันมากเกี่ยวกับพิสุจน์ว่าใครเป็นผู้รับผิดชอบการกระทำหนึ่ง ๆ หรือแม้แต่ว่าการกระทำต่าง ๆ นั้นมีผู้รับผิดชอบหรือไม่ หรือว่าการกระทำของมนุษย์เป็นเพียงเหตุการณ์ธรรมชาติที่ไม่ต่างจากลมพัดหรือน้ำขึ้นน้ำลง จะเห็นได้ว่าไม่ว่าจะยอมรับทัศนคติใดก็มีปัญหาด้วยกันทั้งสิ้น สถานการณ์ที่ผ่านมาของปัญหานี้ก็คือว่า ปัญหาดังกล่าวได้ก่อให้เกิดงานวิจัยมากมายที่ต่างก็มุ่งแก้ปัญหานี้ในแนวทางต่าง ๆ และงานแต่ละชิ้นก็เสนอทัศนคติที่แตกแขนงแยกย่อยไปอีกมากมาย นับจากทัศนคติหยาบ ๆ สองทัศนคติที่พูดถึงข้างต้น สิ่งที่น่าปรัชญาที่เห็นต่างกันนี้พอจะยอมรับร่วมกันได้ก็คือ ปัญหานี้ยังไม่อยู่ในฐานะที่ก่อให้เกิดการลงรอยกันเป็นวงกว้างได้ และการขัดแย้งกันดูจะเป็นเรื่องธรรมชาติ เป็นปกติของปรัชญา

ธรรมชาติของปรัชญาในฐานะที่เป็นแรงที่ผลักดันกันก็อยู่ที่จุดนี้เอง การปรับปรุงทัศนะที่จุดเริ่มต้นในเบื้องต้นย่อมมีลักษณะหยาบและไม่มีเหตุผลสนับสนุนเท่าที่ควร แต่หลังจากการโต้แย้งและการปฏิสัมพันธ์กันระหว่างทัศนะที่แตกต่างกันเช่นนี้แล้ว แต่ละทัศนะก็จะละเอียดขึ้นเรื่อยๆ เพื่อให้ตอบโต้กับอีกฝ่ายหนึ่งได้ และการพยายามทำให้ทัศนะละเอียดขึ้นในแง่นี้เอง ที่ผมเชื่อว่า เป็นธรรมชาติของวิชาปรัชญา และเป็นลักษณะที่ทำให้ปรัชญามีประโยชน์จนสังคมไม่อาจอยู่โดยปราศจากปรัชญาได้ เพราะการโต้แย้งและทำให้ทัศนะให้ละเอียดขึ้นนี้เป็นการแสดงตัวออกของการที่ชุมชนรู้จักวกกลับเข้ามาหาตนเอง และสำรวจทิศทางที่ตนกำลังดำเนินไปด้วยสายตาเชิงวิจารณ์ ซึ่งเป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้สำหรับชุมชนนั่นเอง

ในหนังสือเรื่อง *A System of Pragmatic Idealism* เล่มสาม¹³⁶ ผู้เขียนคือนิโคลัส เรชเชอร์ได้เสนอความคิดว่า ปรัชญาเป็นการแสวงหาคำตอบต่อ ‘ปัญหาใหญ่ๆ’ ซึ่งเป็นรากเหง้าของความเข้าใจทั้งหลายของมนุษย์ ด้วยวิธีการที่เป็นระเบียบแบบแผน¹³⁷ ปัญหาใหญ่ๆที่เรชเชอร์พูดถึงก็ได้แก่ปัญหาเช่น “ทำไมจึงมีสิ่งต่างๆ” หรือ “ทำไมสิ่งต่างๆจึงเป็นอย่างที่เป็นอยู่นี้”¹³⁸ ซึ่งปัญหาเหล่านี้ไม่สามารถตอบได้ด้วยวิธีการธรรมดาๆในการหาคำอธิบาย แต่จะต้องเป็นวิธีการแบบพิเศษซึ่งเป็นเรื่องของปรัชญาเอง ได้แก่วิธีการคาดคะเนด้วยเหตุผลและสรุปจากข้อมูลที่ได้จากประสาทสัมผัส โดยเรชเชอร์เสนอว่าวิธีการทั้งสองนี้ต้องอิงอาศัยกันและกันเสมอ และนักปรัชญาคนใดก็ตามไม่สามารถใช้วิธีการเดียวเท่านั้นได้ตลอด เพราะการใช้เหตุผลล้วนๆเท่านั้นก็ทำให้ผลที่ได้แสดงไม่ได้ว่าเป็นความจริงได้อย่างไร หรือเกี่ยวข้องกับโลกได้อย่างไร ส่วนการพึ่งพาแต่ประสาทสัมผัสล้วนๆก็มีปัญหาว่าการเข้าใจข้อมูลที่ได้มานั้น จะเป็นไปได้อย่างไรถ้าไม่ใช้ความคิด¹³⁹ อันที่จริงประเด็นนี้เป็นเรื่องที่เราได้อภิปรายกันมาตั้งแต่บทที่สามในเรื่องของปัญหาต่างๆของเหตุผลนิยมและประสบการณ์นิยม แต่ในที่นี้วิธีการของปรัชญาเป็นวิธีการแบบธรรมดาๆในแง่ที่ว่านักปรัชญาใช้เหตุผลและประสบการณ์ ซึ่งเป็นวิธีการหาความรู้ทั้งหมดของมนุษย์ (นอกเหนือจากการอ้างถึงประสบการณ์ที่อยู่นอกเหนือประสาทสัมผัสทั้งห้า เช่นการนั่งทางใน หรือหยั่งรู้ด้วยญาณพิเศษ ซึ่งเนื่องจากวิธีการพวกนี้อย่างมากที่สุดก็เป็นเพียงวิธีการของคนเพียงบางกลุ่ม และไม่อาจเป็นวิธีการของคนทั่วไปได้ วิธีการเช่นนี้จึงไม่ใช่วิธีของปรัชญาแต่ประการใด) กล่าวโดยสรุปก็คือว่า วิธีการของปรัชญาก็เป็นวิธีการที่คนทั่วไปใช้ในการ

¹³⁶Nicholas Rescher, *A System of Pragmatic Idealism Volume III: Metaphilosophical Inquiries* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 1994.

¹³⁷Nicholas Rescher, *A System of Pragmatic Idealism Volume III: Metaphilosophical Inquiries*, หน้า 3.

¹³⁸Nicholas Rescher, *A System of Pragmatic Idealism Volume III: Metaphilosophical Inquiries*, หน้า 4.

¹³⁹Nicholas Rescher, *A System of Pragmatic Idealism Volume III: Metaphilosophical Inquiries*, หน้า 58.

แสวงหาความรู้ นั่นเอง แต่เนื่องจากปัญหาปรัชญามีลักษณะกว้างและครอบคลุม และเป็นพื้นฐานมาก การดำเนินตามระเบียบวิธีของศาสตร์ที่ได้มีการวางไว้เป็นแบบแผน เช่นวิทยาศาสตร์หรือคณิตศาสตร์ ย่อมไม่เพียงพอในการหาคำตอบที่ครอบคลุมและกว้างขวางจนพอเพียงกับธรรมชาติของปัญหาปรัชญา

ความคิดของเรชเชอร์มีหลายส่วนที่ผมเห็นด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเด็นเรื่องธรรมชาติของปรัชญาที่เป็นการแสวงหาคำตอบต่อปัญหาใหญ่ๆ ที่ศาสตร์ต่างๆ ไม่สามารถตอบได้ เพราะอยู่นอกเหนือขอบเขตของศาสตร์เหล่านั้น แต่ประเด็นที่ผมคิดว่าเรชเชอร์เน้นหนักน้อยเกินไปก็คือว่า ปรัชญาไม่ใช่แค่เพียงการพยายามตอบคำถามใหญ่ๆ เท่านั้น แต่ยังเป็นกระบวนการที่มนุษย์สำรวจตนเองเพื่อแสวงหาทางเลือกหรือเพื่อทำความเข้าใจตนเองหรือเพื่อหาเป้าหมายเบื้องหลังของสิ่งต่างๆ โดยที่การแสวงหาเหล่านั้นไม่จำเป็นว่าจะต้องได้มาซึ่งความจริงแท้ที่ทุกคนจะต้องเชื่อตาม สาระสำคัญของปรัชญาไม่ได้อยู่ที่ตัวคำตอบ ซึ่งอาจเป็นได้ต่างๆ แต่สาระอยู่ที่กระบวนการการพยายามหาคำตอบนี้เอง ประเด็นนี้เรชเชอร์มิได้พูดถึง ทั้งนี้ก็เพราะว่าเขาเชื่อว่าปรัชญายังมีสถานะเป็น 'ศาสตร์' อยู่ในแง่ที่ว่า เป็นการหาคำตอบเพื่อให้เข้าใจธรรมชาติตามที่ธรรมชาตินั้นเป็นอยู่ เพียงแต่ว่า 'โจทย์' ของปัญญานั้นกว้างขวางครอบคลุมมากกว่าโจทย์ของศาสตร์อื่นๆ

เรชเชอร์กล่าวว่า

ดังนั้น ปรัชญาจึงเป็นการสืบสาวหาทางแก้ปัญหาที่เกิดขึ้นจากการไม่ลงรอยกันโดยทั่วไปของกิจการหรือความเชื่อต่างๆ ของเราที่อยู่นอกเหนือปรัชญา การละทิ้งปรัชญาจึงเป็นการวางเฉยและพอใจกับการไม่ลงรอยกันหรือการเข้ากันไม่ได้ แน่แน่นอนว่าคนๆ หนึ่งอาจจะเลิกสนใจแก้ปัญหาปรัชญา (ดังที่พวกวิมตินิยมได้พยายามให้เราทำเช่นนี้มาตลอด) แต่ถ้าคนๆ หนึ่งจะสนใจปรัชญาด้วยเหตุใดก็ตาม คนๆ นั้นก็จะไม่มีทางเลือกอื่นนอกจากต้องดำเนินไปตามวิธีการของการอ้างเหตุผล และการอนุมาน ซึ่งเป็นวิถีดั้งเดิมของเหตุผลมนุษย์¹⁴⁰

ปัญหาก็คือว่า ทำไมต้องพยายามแก้ไขการไม่ลงรอยกันด้วย ทำไมการไม่ลงรอยกันนี้ต้องถูกกำจัด เรชเชอร์ยังกล่าวอีกว่า

ในปรัชญาการลงรอยกันและการไม่ขัดแย้งกันเองไม่ได้เป็นเพียงเครื่องประดับ แต่เป็นส่วนที่แยกไม่ออกจะกิจการกิจของปรัชญา ปัญหาปรัชญาเกิดขึ้นในเบื้องต้นแรกเมื่อมีการไม่ลงรอยกันเกิดขึ้นในขณะที่เราใช้ความคิดเพื่อทำความเข้าใจสิ่งต่างๆ ทั้งนี้เนื่องจากว่าในการที่เราหาคำตอบหรือทางแก้ไขแก่ปัญหาต่างๆ ของเรา เราพบว่ามีการขัดแย้งกันหรือการไม่ลงรอยกันนี้เกิดขึ้น การกิจหลักของ

¹⁴⁰Nicholas Rescher, *A System of Pragmatic Idealism Volume III: Metaphilosophical Inquiries*, หน้า 6.

ปรัชญาจึงได้แก่การทำให้การขัดแย้งกันนี้หายไป ปรัชญาพยายามทำเหมือนกับที่นักสร้างถนนชาวโรมทำกับภูมิประเทศ อันได้แก่การปรับพื้นที่ให้ราบเรียบเพื่อการสัญจรไปมาเป็นไปได้สะดวก¹⁴¹

สิ่งที่น่าคิดใจในข้อความทั้งสองข้างต้นก็คือว่า ถ้าปรัชญาประสบความสำเร็จหรือบรรลุภารกิจตามแนวคิดของเรเชอร์ที่เสนอนี้แล้ว ทุกสิ่งทุกอย่างจะราบเรียบเสมอกันหมดไม่มีอะไรที่แตกต่างหรือขัดแย้งกับอะไร ผมเชื่อว่าสภาพเช่นนี้คงไม่เป็นที่ปรารถนามากนัก ในบทที่สองผมได้พูดถึงความคิดของนักปรัชญาชาวกรีกคือเฮราคลิตัส ซึ่งถือว่าความขัดแย้งเป็นหัวใจของความเป็นจริง ซึ่งหมายความว่าแนวความคิดที่ขัดแย้งกันหรือที่ดึงไปคนละทิศทางไม่ใช่เรื่องที่จะต้องกำจัดให้หมดไป แต่เป็นสิ่งจำเป็นที่เราเข้าใจอะไรต่ออะไรได้ดียิ่งขึ้น เฮราคลิตัสเปรียบเทียบความคิดนี้กับสายธนูที่กำลังถูกนำวออกไป หรือเราอาจเปรียบเทียบอีกแบบหนึ่งได้กับสายพิณที่ขึงไว้ตึงดีแล้ว สายธนูที่ถูกนำวออกไปนี้ทำให้สายนั้นมีพลังส่งลูกธนูออกไปได้ และสายพิณก็ยอมให้เสียงที่ไพเราะถ้าได้ขึงสายไว้ดี การเปรียบเทียบนี้ทำให้มองเห็นว่า การขัดแย้งหรือการไม่ลงรอยกันนั้นก็มีประโยชน์ สายธนูมีพลังจากการขัดแย้งระหว่างแรงที่นำวสายกับแรงที่พยายามดึงสายให้กลับสู่สภาพเดิม และสายพิณก็ได้ความไพเราะมาจากการขัดแย้งในทำนองเดียวกัน การ “ปรับพื้นที่ให้ราบเรียบ” ที่เรเชอร์พูดถึงดูจะเท่ากับการขจัดความขัดแย้งซึ่งทำให้สายธนูหย่อนยานใช้การไม่ได้ ซึ่งไม่น่าจะเป็นประโยชน์แต่ประการใด

ในปรัชญาที่เช่นเดียวกัน แรงที่ดึงไปในทิศทางตรงกันข้ามทำให้กระบวนการของปรัชญามีชีวิตชีวา และมีพลัง ทศนะทางปรัชญาใด ๆ ก็ตามต้องการทศนะที่ทำได้แย่ง และทศนะที่ไม่ยอมให้มีการโต้แย้งเลยย่อมไม่ต่างจากทศนะที่ตายแล้วและไม่มีความเคลื่อนไหวหรือพลังใด ๆ ซึ่งไม่แตกต่างจากสายพิณที่หย่อนยานไม่ได้ขึงสายหรือสายธนูที่ถูกปลดออกจากคัน การโต้แย้งกันนี้เป็นพลังขับเคลื่อนให้ปรัชญาเคลื่อนตัวไปข้างหน้าได้ และสามารถอ้างได้ว่าวิชานี้ก็มีความก้าวหน้าทางวิชาการได้เหมือนกัน ประเด็นนี้เป็นเรื่องสำคัญเพราะถ้าปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ที่ไม่ได้มีวัตถุประสงค์ในการแสวงหาความรู้ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ก็ดูเหมือนว่าวิชานี้จะหาความก้าวหน้าอะไรไม่ได้ มีแต่ถกเถียงกันไปเรื่อย ๆ ไม่จบสิ้น แต่การ “ถกเถียงไปเรื่อย ๆ” นี้เองที่กลับทำให้ปรัชญาที่มีความสำคัญอย่างยิ่งดังจะกล่าวต่อไปในรายละเอียดในหัวข้อหน้า และการถกเถียงกันนี้ก็ทำให้เกิดกระบวนการที่ผู้ร่วมถกเถียงซึ่งยอมได้ชื่อว่าเป็นนักปรัชญา เกิดการร่วมมือกันแสวงหาทางออกให้แก่มนุษย์ทางออกที่ได้มาเป็นผลลัพธ์ของการโต้แย้งนี้ก็จะจะไม่เกิดขึ้น มีแต่ผู้ใดที่เหตุผลเท่านั้นที่จะคิดว่าการโต้แย้งไปเรื่อย ๆ โดยไม่มีจุดขึ้นหรือเป้าหมายใด ๆ เป็นเรื่องน่าทำ การถกเถียงก็สามารถก่อให้เกิดการตกลงร่วมกันได้อย่างแน่นอน และการตกลงร่วมกันนี้ก็จำเป็นไม่น้อยกว่าการถกเถียงกัน เพราะมิเช่นนั้นก็จะเป็นอย่างที่พวกเรารู้เหตุผลคิด แต่อย่างไรก็ตามการตกลงกันนี้ก็ยอมไม่อาจดำรงอยู่ได้ตลอดไป เพราะในที่สุดก็ยอมเกิดการ

¹⁴¹Nicholas Rescher, *A System of Pragmatic Idealism Volume III: Metaphilosophical Inquiries*, หน้า 28.

ถกเถียงหรือการนำเอาข้อตกลงนั้นมาพิจารณาใหม่เพื่อดูว่ายังใช้ได้หรือยังควรจะยอมรับได้หรือไม่ ในสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไป การถกเถียงนี้ก็ย่อมเป็นไปได้ที่จะก่อให้เกิดการตกลงกันในรูปแบบใหม่ออกไปอีก และกระบวนการก็จะวนซ้ำเดิมเป็นวงจรเช่นนี้ต่อไปไม่จบสิ้น

นักปรัชญาที่มีความคิดคล้ายคลึงกับเรเชอร์ได้แก่เฮคเตอร์ คาสตาญเดา ความคิดของคาสตาญเดาเกี่ยวกับปรัชญาได้เสนอไว้ในหนังสือเล่มเล็ก ๆ ชื่อ *On Philosophical Method* ซึ่งผมได้กล่าวถึงค่อนข้างละเอียดในบทที่สอง คาสตาญเดากล่าวว่า ปรัชญาเป็น “การค้นคว้าหาโครงสร้างของความเป็นจริงที่ครอบคลุมแผ่ขยายไปจนถึงที่สุดและการค้นคว้าหารูปแบบของประสบการณ์ต่าง ๆ ที่กว้างขวางที่สุด”¹⁴² นั่นคือคาสตาญเดากล่าวว่า หน้าที่ของปรัชญาคือการให้ความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติของสรรพสิ่งในแง่มุมที่กว้างที่สุด แต่สภาวะของปรัชญาที่เป็นการโต้แย้งเสนอความคิดมาพยายามหักล้างกัน ดังที่เสนอมานั้น ทำให้เราเห็นว่าสิ่งที่ปรัชญาอ้างว่าเสนอความจริงได้นั้น จะยังผลให้ปรัชญากลายเป็นสิ่งที่แห้งแล้งไม่น่าสนใจ และจะขาดพลังในการตอบสนองความประสงค์ที่ทำให้เกิดมีปรัชญาขึ้นมาตั้งแต่ต้น แรงผลักดันของปรัชญาคือการแสวงหาทางเลือกของมนุษย์ หรือการที่มนุษย์ย้อนกลับมาสำรวจตนเอง ตลอดจนความเชื่อและกิจกรรมที่ตนเองยึดมั่นอยู่ว่ายังควรจะยึดถืออยู่หรือไม่ การสำรวจตนเองเช่นนี้อยู่ในรูปของการเสนอเหตุผลมาพยายามโน้มน้าวใจกัน ซึ่งจุดสำคัญมิได้อยู่ที่ว่าเหตุผลของฝ่ายใดจะเป็นฝ่ายถูกเสมอ เพราะอันที่จริงเหตุผลของแต่ละฝ่ายซึ่งเสนอที่สนะทางปรัชญาก็สามารถถูกโต้แย้งได้ทั้งสิ้น ดังที่เราได้เห็นกันมาแล้ว แต่จุดสำคัญอยู่ที่ว่าการโต้แย้งเสนอเหตุผลกันนั้น จะทำให้สังคมมนุษย์โดยรวมมีพลังและความเป็นไปได้ที่จะหาทางออก หรือหนทางใหม่ ๆ ที่จะช่วยให้มนุษย์ตอบสนองต่อการเปลี่ยนแปลง หรือก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงที่เหมาะสมกับตนเองได้ดีที่สุดนั่นเอง

เมื่อเป็นเช่นนี้ปรัชญาจึงมิใช่แต่เพียงการหาจุดร่วม หรือรูปแบบที่กว้างขวางที่สุดของสรรพสิ่ง แต่การหาจุดร่วมดังกล่าวนี้เอง เป็นการแสดงตัวออกของความพยายามที่จะย้อนกลับมาสำรวจตนเองของมนุษย์ ข้อแตกต่างระหว่างแนวคิดเกี่ยวกับปรัชญาของทั้งเรเชอร์และคาสตาญเดากับของผมเองก็คือว่า เรเชอร์กับคาสตาญเดาเชื่อว่าปรัชญามีหน้าที่หาความจริง ด้วยเหตุนี้จึงทำให้ปรัชญามีฐานะเป็นศาสตร์ แต่ผมไม่ถือว่าปรัชญาเป็นศาสตร์ เพราะธรรมชาติในการย้อนกลับมาสู่ตนเองของวิชานี้ทำให้มีการตั้งคำถามพื้นฐาน ที่วิพากษ์วิจารณ์จุดตั้งต้นหรือข้อฐานต่าง ๆ ของ ‘ศาสตร์’ นี้อยู่เสมอ จึงทำให้ปรัชญาดูเหมือนกำลังวนเวียนอยู่ไม่รู้จบ แต่อันที่จริงการวนเวียนนี้เองที่เป็นต้นตอของพลังของปรัชญา ซึ่งยังผลให้ปรัชญาเป็นกิจกรรมที่สำคัญยิ่งของมนุษย์ การมองว่าปรัชญาเป็นการสำรวจดินแดนที่กว้างขวางที่สุด เพื่อให้รับรู้ว่า “จริง ๆ แล้ว” ดินแดนดังกล่าวนี้เป็นอย่างไร ก็เป็นเพียงการกำหนดขอบเขตการศึกษาของปรัชญา ซึ่งทำให้ปรัชญามีฐานะไม่แตกต่างโดยสิ้นเชิงกับศาสตร์หรือวิชาอื่น ๆ เช่น เคมีหรือสังคมวิทยา เนื่องจากว่าต่างก็มีหน่วยของการศึกษาและระเบียบวิธีเฉพาะของตนเช่นเดียวกัน แต่แนวคิดที่มองว่าปรัชญาไม่แตกต่างเป็นคนละประเภทกับศาสตร์

¹⁴² Hector-Neri Castaneda, *On Philosophical Method*. Nous Publications, No.1, 1980, หน้า 25.

อื่นๆ ทำให้ความเป็นไปได้ที่มนุษย์จะเริ่มย้อนกลับมาวิพากษ์วิจารณ์ทุกสิ่งทุกอย่าง เพื่อดูว่าสภาพการณ์ที่เป็นอยู่นี้ดีที่สุดหรือยังนั้น ต้องขาดหายไป

ในบทที่สองผมได้เสนอไว้ว่า ปรัชญาตะวันตกในปัจจุบันกำลังอยู่ในสภาวะวิกฤต เนื่องจากนักปรัชญาเริ่มเสียความเชื่อมั่นว่าปรัชญาจะให้ความรู้อะไรได้ นักปรัชญาเช่นวิตเกินสไตน์หรือรอร์ตีคิดว่าปรัชญาควรยุบตนเองไปได้แล้ว เพราะไม่สามารถแก้ปัญหาอะไรได้ และมนุษย์จะอยู่ในสภาพที่ดีขึ้นถ้าไม่มีปรัชญา และควรหันไปทำกิจกรรมอย่างอื่นแทน ดังที่ได้เสนอไปในบทที่สอง แต่การที่ปรัชญารับรู้ว่าตนเองไม่ใช่ศาสตร์และไม่มีความสำคัญในการให้ความรู้เกี่ยวกับสิ่งต่างๆ ไม่จำเป็นที่จะต้องให้วิชานี้ต้องยุบตนเองลง รอร์ตีถือว่าปรัชญาควรจะเลิกทำตัวเป็นผู้ให้รากฐานแก่ศาสตร์อื่นๆ ราวกับว่า ปรัชญาเป็นผู้พิพากษาที่ตัดสินว่าศาสตร์ใดควรอยู่หรือควรไป เนื่องจากเสนอความรู้ได้หรือไม่ได้¹⁴³ เมื่อปรัชญาเลิกทำหน้าที่นี้ ก็ดูเหมือนรอร์ตีจะเสนอว่าก็ควรเลิกวิชาปรัชญาไปด้วยเสียเลย อย่างไรก็ตามรอร์ตีเองก็ยอมรับว่าในยุคสมัยที่ปรัชญาเลิกทำหน้าที่เป็นผู้พิพากษาเช่นนี้ ก็เชื่อว่า 'ปรัชญา' ในฐานะที่เป็นสถาบันเช่นภาควิชาปรัชญาในมหาวิทยาลัย รวมทั้งกิจกรรมที่ภาควิชาเช่นนี้ทำอยู่ จะต้องถูกยุบไปด้วย เพราะภาควิชาดังกล่าวก็ยังมีส่วนที่ทำให้ดีอยู่เช่นวิเคราะห์หมิ่นทัศนคติต่างๆ เพื่อให้การโต้เถียงหรือประเด็นต่างๆ ชัดเจนขึ้น หรือสอนความคิดของนักปรัชญาในอดีตและอธิบายหนังสือของนักปรัชญาเหล่านั้น¹⁴⁴ นอกจากนี้กิจกรรมของปรัชญา ก็จะกลายเป็นเพียง "การสนทนา" กันในระหว่างนักปรัชญาผู้ซึ่งมีพื้นความรู้ที่จะสนทนากันได้ และการสนทนากันนี้ย่อมมีนัยยะอยู่ว่าจะไม่มีการจบสิ้น ถ้าการจบนี้หมายถึงการเข้าถึงความจริง แต่แน่นอนว่าย่อมจบได้เพราะเมื่อจะสนทนากันต่อไป หรือด้วยเหตุผลอื่นๆ ในทำนองเดียวกัน และทั้งหมดนี้รอร์ตีมองว่าเป็นงานของปรัชญาในฐานะที่เป็นกิจกรรมเชิงสถาบัน หรือกิจกรรมในการสอนเท่านั้น ซึ่งโดยหลักการแล้วทั้งหมดที่ปรัชญาในความคิดของรอร์ตียังทำได้อยู่ ก็เป็นสิ่งที่วิชาอื่นทำได้ดีกว่าทั้งสิ้น เพราะการสอนเกี่ยวกับความคิดของนักคิดหรือนักปรัชญาในอดีตก็จำเป็นจะเป็นภาระของนักประวัติศาสตร์ความคิด และการวิเคราะห์ความหมายของหมิ่นทัศนคติก็เป็นเรื่องของนักตรรกวิทยา (ตรรกวิทยาเป็นแขนงหนึ่งของปรัชญา ซึ่งในปัจจุบันมีแนวโน้มว่าวิชานี้กำลังจะแยกตัวออกจากปรัชญาไปและไปเชื่อมโยงกับวิชาใหม่ๆ เช่นวิทยาการคอมพิวเตอร์แทน) ซึ่งในที่นี้ทำหน้าที่เป็นเหมือนเพียงนิติกรหรือที่ปรึกษากฎหมายตามองค์กรต่างๆ ที่คอยตรวจสอบความถูกต้องของงานต่างๆ เพื่อรับใช้ผู้บริหารขององค์กรเท่านั้น นั่นคือนักตรรกวิทยากลายเป็นเพียงผู้บริหาร หรือผู้รับใช้ใครก็ตามที่ใช้ความคิดหรือใช้ภาษา โดยจะคอยตรวจตราความถูกต้องของการใช้เหตุผลต่างๆ หน้าที่เช่นนี้ไม่ต่างจากที่ปรึกษากฎหมายตามองค์กรแต่ประการใด ทั้งหมดนี้หมายความว่า รอร์ตีเชื่อมั่นว่างานของนักปรัชญาในฐานะ 'นักวิชาการ' ได้หมดไปแล้ว เพราะวิชาปรัชญาเองอ้างไม่ได้ว่าให้ความรู้อะไรได้ และยังไม่สามารถมีขอบเขตทางวิชาการอยู่ใน 'ระดับสอง' (second-order) ในการตัดสินความเป็นศาสตร์ที่อ้างได้ว่าตรงกับความเป็นจริงอีกต่อไป

¹⁴³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* หน้า 313-357.

¹⁴⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* หน้า 394.

กล่าวคือปรัชญาไม่สามารถทำตัวเป็นผู้ที่ตัดสินความถูกต้องของศาสตร์ต่างๆที่อยู่ใน ‘ระดับแรก’ (first-order) หรือศาสตร์ที่ว่าด้วยเรื่องราวทั้งหลายในธรรมชาติได้ ปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ของศาสตร์ต่างๆที่มุ่งหาว่าความถูกต้องหรือ ‘ความเป็นศาสตร์’ นั้นอยู่ที่ใด

หัวใจของการอ้างเหตุผลแบบของรอร์ตีนี้อยู่ที่ว่า ถ้าปรัชญาอ้างไม่ได้ว่าสามารถให้ความรู้ได้ ก็ย่อมไม่ควรดำรงอยู่ในฐานะวิชาการแขนงหนึ่ง และถ้าปรัชญาจะคงอยู่ต่อไปก็คงอยู่ได้แต่เพียงในรูปแบบของการบริการแบบนิคิตกร หรือการสอนประวัติศาสตร์ความคิด หรือถ้ายังถือว่ามีกิจกรรมเฉพาะของปรัชญาอยู่ ก็จะอยู่ในรูปของการสนทนาเท่านั้น แต่การที่ปรัชญาให้ความรู้ไม่ได้ไม่ได้หมายความว่า ปรัชญาจะกลายเป็นเพียงการให้บริการ การสนทนาหรือการบรรยายความคิดตามหนังสือเท่านั้น สิ่งที่ขาดหายไปเป็นแนวคิดของรอร์ตี รวมทั้งของวิตเคนสไตน์ยุคหลัง ก็คือความเป็นกระบวนการในการย้อนกลับเข้าหาตนเองของปรัชญานั้นเอง จริงอยู่ถ้าปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ ก็อาจดูเหมือนว่าการศึกษาวิจัยทางปรัชญาก็จะเป็นเพียงการสนทนากันเท่านั้น แต่การคิดเช่นนี้เท่ากับว่าเป็นการยกเอาการศึกษาวิจัยที่เป็นไปตามระเบียบวิธีที่เป็นที่ยอมรับไว้ก่อน (ซึ่งเป็นหัวใจของศาสตร์ต่างๆที่ไม่ใช่ปรัชญา) ไว้เป็นตัวการที่กำหนดว่าอะไรเป็นหรือไม่เป็นศาสตร์ ความหมายของผมก็คือ รอร์ตีเชื่อว่าปรัชญาควรเป็นเพียงแค่การสนทนา เพราะไม่ใช่ศาสตร์ แต่การที่ปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์นั้น รอร์ตีเองหมายความว่า ปรัชญาไม่สามารถอ้างได้อีกต่อไปว่าเป็นผู้พิพากษาที่คอยตัดสินวิชาการต่างๆว่า เป็นหรือไม่เป็นการหาความรู้ที่ถูกต้อง ดังนั้นการสนทนากันจึงมีนัยยะว่าเป็นการสร้างคำพูดขึ้นมาเรื่อยๆ เพื่อให้มีกิจกรรมอยู่และดูเหมือนจะไม่มีอะไรมาเกินไปกว่านั้น¹⁴⁵ ดูเหมือนว่ารอร์ตีจะเข้าใจว่าอะไรก็ตามที่เป็นศาสตร์จะต้องอ้างได้ว่าให้ความรู้ได้ หรืออีกนัยหนึ่งก็คือว่ารอร์ตียอมรับไว้ก่อนแล้วว่าอะไรเป็นหรือไม่เป็นศาสตร์สำหรับเขาแล้ววิทยาศาสตร์แขนงต่าง ๆ ก็เป็นศาสตร์ รวมทั้งวิชาการอื่นๆที่ยอมรับระเบียบวิธีของวิทยาศาสตร์ รอร์ตีคิดว่าบรรดาวิชาทางมนุษยศาสตร์ทั้งหลายนั้น ไม่ถือว่าเป็นศาสตร์ในความหมายที่รัดกุมแน่นอน เพราะวิชาเหล่านี้ปราศจากระเบียบวิธีที่ตายตัว ถ้าวิชาใดไม่มีระเบียบวิธีเช่นนี้ก็จะเพียง ‘การสนทนา’ ซึ่งมีนัยยะว่าไม่สามารถเสนออะไรที่เป็นความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับสิ่งต่างๆได้ นั่นคือรอร์ตีคิดว่าวิชาการทั้งหลายแบ่งได้เป็นสองประเภทเท่านั้น ได้แก่พวกที่เป็นศาสตร์ในความหมายทั่วไปกับพวกที่ไม่ใช่ พวกแรกอ้างได้ว่าเข้าถึงความเป็นจริง หรืออย่างน้อยก็มีระเบียบวิธีที่เป็นที่ยอมรับในการศึกษาความเป็นจริง แต่อีกพวกหนึ่งซึ่งรอร์ตีถือว่าวิชาเช่นวรรณคดีวิจารณ์เป็นตัวอย่างที่ดี ถือว่าหน้าที่หลักของวิชาเหล่านี้ไม่ใช่การหาความจริง แต่เป็นการเสนอความคิดเห็นเกี่ยวกับเรื่องต่างๆ เช่นด้วยทของวรรณกรรม นั่นคือกิจกรรมของนักวิจารณ์ในสายตาของรอร์ตีน่าจะเป็นแบบอย่างให้แก่ปรัชญา เพราะนักวิจารณ์ไม่อ้างว่าคำวิจารณ์ของตนเป็นการบรรยายความเป็นจริงที่ถูกต้อง แต่เป็นเพียงแง่คิดหรือความคิดเห็นที่เสนอขึ้นเพื่อก่อให้เกิดการอภิปรายในวงกว้างขึ้น ซึ่งก็ไม่ต่างจากการสนทนากัน แต่การทำให้ปรัชญากลายเป็นเพียงการสนทนาเช่นนี้ ทำให้ความ

¹⁴⁵โปรดดู Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* หน้า 159, 170, 318, 372, 377, 378, และ 389-394 เกี่ยวกับทัศนะเรื่องปรัชญาเป็นการสนทนา.

จริงจังของปรัชญาต้องสูญหายไป ความจริงจังในที่นี้ไม่ได้หมายถึงว่า ปรัชญาเสนอความจริงได้ แต่นัยยะของการใช้คำว่า 'สนทนา' ของรอร์คินัน ทำให้เข้าใจไปว่าปรัชญาเป็นเพียงกิจกรรมที่ผู้มีเวลาว่างมาก ๆ มาทำกันเพื่อฆ่าเวลาให้หมดไปเฉย ๆ โดยไม่จำเป็นว่าจะต้องมุ่งให้เกิดประโยชน์อันใดบ้าง แนวคิดเช่นนี้ขัดแย้งโดยสิ้นเชิงกับทัศนะที่เสนอในหนังสือเล่มนี้

นอกจากนี้การที่รอร์คินันแบ่งแยกกิจกรรมของปรัชญาออกจากกิจกรรมของศาสตร์โดยทั่วไป และดูจะมีอาการรับเป็นเบื้องต้นว่าถ้าปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ ย่อมเป็นเพียงการสนทนากันนี้ ยังเป็นตัวอย่างของการอ้างเหตุผลที่ปิดช่องทางไม่ให้มองเห็นความเป็นไปได้อื่น ๆ ที่การอ้างเหตุผลนี้ไม่ได้ชี้ให้เห็น ซึ่งได้แก่การที่ปรัชญาอาจไม่ใช่ศาสตร์ก็จริง แต่ก็ไม่ใช่เพียงการสนทนากัน (เล่น ๆ) เท่านั้น ความเป็นไปได้ข้อนี้ถูกปิดบังไว้โดยการอ้างเหตุผลของรอร์คินัน ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นจริง เราก็พบว่าปรัชญาไม่จำเป็นต้องหาทางเลือกที่ยอมรับไม่ได้ทั้งสองทาง ระหว่างการเป็นศาสตร์กับการเป็นเพียงการสนทนา ปรัชญาในฐานะที่เป็นกระบวนการในการย้อนกลับมาสำรวจทิศทางการดำรงอยู่ของมนุษย์โดยส่วนรวมนั้นไม่ใช่ทางเลือกทั้งคู่นี้ ความเอาจริงเอาจังของปรัชญามีไม่น้อยไปกว่าศาสตร์ที่เป็นที่ยอมรับกัน ทั้งนี้ก็เนื่องมาจากธรรมชาติของกิจกรรมทางปรัชญาที่มุ่งแสวงหาคำตอบต่อปัญหาสำคัญ ๆ และที่การถกเถียงกันเต็มที่และเข้มข้นแต่อย่างจันมิตร การสำรวจเส้นทางเดินของมนุษย์ และการเสนอทิศทางใหม่ ๆ ที่มนุษย์อาจมองข้ามมาก่อนไม่ใช่เป็นเพียงตัวอย่างของการพูดคุยกันเฉย ๆ แต่เป็นการพูดคุยที่ต้องแฝงไว้ด้วยความมุ่งมั่นเอาใจใส่ ราวกับว่ากิจกรรมทางปรัชญานี้เป็นศาสตร์ที่มุ่งหาความจริงของสรรพสิ่ง ทั้ง ๆ ที่นักปรัชญารู้ยู่ว่าปรัชญาไม่สามารถอ้างได้ว่าเข้าถึงความจริงแท้ ๆ หรือความจริงอันเป็นนิรันดร์ก็ตาม

แนวคิดเกี่ยวกับธรรมชาติของปรัชญาที่เสนอนี้ มีความคล้ายคลึงค่อนข้างมากกับแนวคิดของจอห์น ดิวอี้ ซึ่งเสนอว่าปรัชญาไม่ควรเป็นการแยกตนออกจากธรรมชาติเพื่อมองหรือศึกษาธรรมชาตินั้นอย่างสงบนิ่ง แต่เป็นการลงมือทำงานเพื่อแก้ปัญหาในเชิงปฏิบัติของมนุษย์เอง ดังที่เราได้อภิปรายกันมาแล้วในบทที่สอง ดิวอี้ไม่เห็นด้วยกับทฤษฎีความรู้ที่แยกผู้รู้หรือผู้มองออกจากสิ่งที่ถูกรู้หรือถูกมอง และเชื่อว่าการรู้คือการเป็นส่วนหนึ่งกับความสามารถในการทำกิจการต่าง ๆ ตามปกติของมนุษย์ ทัศนะของดิวอี้เกี่ยวกับวิชาปรัชญาว่าเป็นการแสวงหาหนทางที่เป็นไปได้ของมนุษย์ก็สอดคล้องเป็นอันมากกับแนวคิดที่เสนอในหนังสือเล่มนี้ แต่อย่างไรก็ตาม ความแตกต่างบางประการระหว่างทัศนะของผมกับของดิวอี้ก็คือว่า ผมมองว่าปรัชญาอยู่ที่การโต้ตอบต่อสู้กันระหว่างความคิดและเหตุผล และไม่มีแนวคิดทางปรัชญาแนวคิดที่อยู่ได้โดด ๆ โดยปราศจากแนวคิดที่มาต่อต้าน ซึ่งดิวอี้ไม่ได้พูดเรื่องนี้ สาเหตุที่ปรัชญาเป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า สารของปรัชญาถ้าจะถือว่ามีจริงแล้วก็อยู่ที่การโต้แย้งและกระบวนการหรือกิจกรรมในการแสวงหาคำตอบต่อปัญหาพื้นฐานต่าง ๆ โดยที่จุดสำคัญมีใต้อยู่ที่ตัวเนื้อหาของคำตอบแต่อยู่ที่ตัวกระบวนการนั่นเอง ดังนั้นการที่มีคำตอบมากกว่าหนึ่งคำตอบซึ่งเสนอมาได้แย้งคัดค้านกัน ก็เท่ากับเป็นการสร้างกิจกรรมให้เกิดขึ้น ดังที่ผมได้เปรียบเทียบไว้ว่ากิจกรรมของปรัชญาเหมือนกับสายพิณที่ขึงไว้ดี ซึ่งยอมเป็นไปไม่ได้เพราะมีแรงสองแรงมา 'โต้แย้ง' หรือขัดแย้งกันทำให้สายพิณตึงขึ้นมาได้ ในสายดาของดิวอี้กระบวนการได้ตอบกันเช่นนี้เขาคงจะถือว่าไม่ก่อให้เกิด

เกิดประโยชน์อะไรมากมาย เพราะเขาเชื่อว่าปรัชญาเป็นการแสวงหาและเสนอคำตอบเพื่อแก้ปัญหาในเชิงปฏิบัติของมนุษย์เท่านั้น และปัญหาประเภทนี้ก็ไม่อาจจะแก้ได้โดยการได้ค้นไปได้อีกแต่อย่างใด

จุดต่างอีกประการหนึ่งระหว่างดิโอจันกับทัศนะที่ผมเสนอนี้ก็คือว่า ดิโอจันถือว่าปรัชญาควรเป็นส่วนหนึ่งของวิทยาศาสตร์ โดยที่วิทยาศาสตร์มีหน้าที่ในการแก้ปัญหาของมนุษย์ และปรัชญาก็เป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมทางวิทยาศาสตร์นี้ด้วย เพียงแต่ว่าปรัชญามองสิ่งต่างๆ ในแง่มุมที่กว้างขวางมากกว่า แต่อย่างไรก็ตามดิโอจันเชื่อมั่นว่าวิทยาศาสตร์สามารถแก้ปัญหาของมนุษย์ได้ และจุดใหญ่ใจความของการโจมตีทัศนะแบบแบ่งแยกระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ที่ดิโอจันเสนอก็คือได้ว่า ทัศนะแบบแบ่งแยกนี้ทำให้ปรัชญาในฐานะเหนือกว่าวิทยาศาสตร์ โดยเป็นผู้ตัดสินความถูกต้องหรือความสำคัญของวิทยาศาสตร์ แต่ดิโอจันมองว่าในเมื่อวิทยาศาสตร์เป็นความพยายามของมนุษย์ในการแก้ปัญหาเฉพาะหน้า หรือปัญหาในเชิงปฏิบัติต่างๆ โดยไม่มีความพยายามจะเข้าถึงความจริงอันเป็นนิรันดร์ แต่เป็นเรื่องพื้นๆ ในระดับทั่วไปของมนุษย์ส่วนใหญ่ ดิโอจันไม่เห็นด้วยอย่างยิ่งกับทัศนะที่ว่าปรัชญาเป็นวิชาที่ศึกษาความจริงในระดับสูง อันเป็นระดับที่ประสาทสัมผัสธรรมดาไม่สามารถเข้าถึงได้ หรือทัศนะที่เชื่อว่าปรัชญาเป็นการเข้าถึงความจริงแท้หรือความจริงโดยจำเป็น แนวคิดแบบปฏิบัตินิยมของดิโอจันทำให้เขาถือว่า ปรัชญาถ้าไม่ใช่การเพื่อค้นหาความจริงจำเป็นหรือความจริงนิรันดร์นี้แล้ว ก็จะทำให้ปรัชญากลายเป็นกิจกรรมอย่างหนึ่งในระดับธรรมดาๆ ที่ไม่อ้างว่าจุดมุ่งหมายคือการเข้าถึงความจริงนิรันดร์ ซึ่งเป็นแนวคิดเช่นเดียวกับวิทยาศาสตร์

ประเด็นนี้ทำให้ดิโอจัน รอร์ตี และไควน์เป็นนักปรัชญาพวกเดียวกัน คือถือว่าปรัชญาเป็นเนื้อเดียวหรือเป็นประเภทเดียวกับวิทยาศาสตร์ ทั้งสามคนเชื่อว่าปรัชญาแท้ที่เป็นมาแต่ดั้งเดิมใช้ไม่ได้เสียแล้ว เนื่องจากไปผูกติดอยู่กับความพยายามเข้าถึงความจริงสูงสุดที่ไม่เปลี่ยนแปลง แต่การปฏิเสธความพยายามนี้ทำให้ทั้งสามเห็นว่าปรัชญาไม่แตกต่างกับวิทยาศาสตร์ เพราะวิทยาศาสตร์เองก็ไม่อ้างว่าเข้าถึงความจริงสูงสุด กล่าวคือความจริงสูงสุดไม่ใช่เป้าหมายของวิทยาศาสตร์ และก็ไม่มีที่อยู่ในวิทยาศาสตร์แต่อย่างใด ดูเหมือนว่าเรากำลังพบกับทางเลือกสองทาง ถ้าปรัชญาไม่ใช่การหาความจริงสูงสุดโดยวิธีการของเหตุผล (ดังที่เพลโต อริสโตเติล สปิโนซา หรือนักปรัชญาคนอื่นๆ ในทำนองเดียวกันเชื่อ) ก็ต้องมีลักษณะเป็นการคาดคะเนและใช้ได้ชั่วคราวแบบวิทยาศาสตร์ ดังเช่นที่ปรากฏในความคิดของนักปรัชญาวิทยาศาสตร์เช่นคาร์ล ป็อปเปอร์¹⁴⁶ แต่ทางเลือกทั้งสองนี้เป็นไปได้มากที่จะมีพื้นฐานร่วมกันว่า กิจกรรมของปรัชญาเป็นการหาความจริง จุดที่แตกต่างกันมีแต่เพียงว่าธรรมชาติของความจริงนั้นเป็นนิรันดร์หรือไม่เป็น แต่ตามที่เรารู้ได้ก็ปรายกันมาการมองว่าปรัชญาเป็นการหาความจริงเท่ากับว่าปรัชญาเป็นศาสตร์แขนงหนึ่ง ซึ่งไม่ถูกต้อง ดังนั้นทางเลือกที่ดูเหมือนจะมีเพียงสองนี้ก็เป็นไปได้ว่ามีทางเลือกอื่น ๆ อีก นั่นคือการมองว่าปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์แต่เป็นกระบวนการโต้ตอบอย่างฉับมิตรแต่เต็มไปด้วยความเอาจริงเอาจังนั่นเอง

¹⁴⁶Karl Popper, *Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959), *Conjectures and Refutations* (London: Routledge, 1963).

การที่ตัวอีหรือใครมองว่าปรัชญาเป็นศาสตร์แบบวิทยาศาสตร์ อาจเนื่องมาจากการคิดว่าถ้าปรัชญาไม่ใช่เช่นนี้ก็จะต้องเป็นเพียงการสนทนากันอย่างทีรอดีเข้าใจ กล่าวคือเป็นเพียงการใช้คำพูดเท่านั้นซึ่งจะหมายความว่าไม่มีความเอาจริงเอาจังในการแก้ปัญหา อย่างไรก็ตามการทำให้ปรัชญาเป็นเนื้อเดียวกับวิทยาศาสตร์ ทำให้ปรัชญาขาดพลังในการวิพากษ์วิจารณ์ ตลอดจนทำให้ปรัชญาไม่สามารถแยกตัวออกมาเพื่อย้อนกลับมาสำรวจกิจกรรมของวิทยาศาสตร์ได้ การแยกตัวออกมานี้มีประโยชน์เพราะในปัจจุบันวิทยาศาสตร์แขนงต่าง ๆ รวมทั้งเทคโนโลยีที่อาศัยวิทยาศาสตร์เหล่านี้ มีบทบาทมหาศาลต่อชีวิต ดังนั้นการที่มีวิชาหนึ่งทำหน้าที่วิพากษ์วิจารณ์กิจกรรมอันสำคัญนี้ โดยการมองที่ความเป็นไปได้ของวิทยาศาสตร์เอง และการมองที่วิทยาศาสตร์โดยภาพรวมก็น่าจะเป็นสิ่งที่ดี รายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องนี้จะอยู่ในหัวข้อที่เกี่ยวกับประโยชน์ของปรัชญา ซึ่งจะเป็นหัวข้อต่อไปของบทนี้

อย่างไรก็ตาม ก่อนที่เราจะไปดูประโยชน์ต่างๆของปรัชญา ยังมีอีกประเด็นหนึ่งซึ่งมีความสำคัญและเกี่ยวเนื่องกับประโยชน์ของปรัชญาดังที่จะกล่าวต่อไปด้วย เราได้เห็นกันแล้วว่า ปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์แขนงใดแขนงหนึ่ง และหน้าที่ของปรัชญาไม่ใช่การหาความจริงของธรรมชาติ แต่ปรัชญาเป็นกระบวนการของการโต้แย้งกันและกัน โดยเนื้อหาของการโต้แย้งเป็นการแสวงหาทางเลือกหรือทิศทางที่มนุษย์ควรเลือกเดินมากที่สุด เมื่อเป็นเช่นนี้ ทศนะทางปรัชญาแต่ละทศนะจึงไม่มีความสมบูรณ์ในตัวเอง ไม่มีทศนะใดที่ครอบคลุมความเป็นจริงไว้ได้ทั้งหมด และไม่มีทศนะใดบอกได้ว่าเฉพาะทศนะนี้เท่านั้นที่ถูกต้อง และทศนะอื่นที่ขัดแย้งกับทศนะนี้ไม่ถูกต้อง เนื่องจากปรัชญาเป็นกระบวนการ ความเป็นปรัชญาจึงอยู่ที่การปะทะกันของทศนะเหล่านี้ และการร่วมกิจกรรมทางปรัชญาก็ย่อมเป็นการเข้าร่วมในกระบวนการอ้างเหตุผลและโต้แย้งนี้ ทั้งนี้มิได้หมายความว่าปรัชญาเต็มไปด้วยการโต้แย้ง หรือหักล้างเอาชนะกันอย่างเดียว การเห็นด้วย หรือการลงรอยกันก็มีความสำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากัน แต่การลงรอยกันนั้นไม่สามารถเกิดขึ้นได้กับทั้งหมดของปรัชญา เพราะมิฉะนั้นแล้วปรัชญาจะเสียดลักษณะที่ทำให้วิชานี้มีประโยชน์อย่างยิ่ง ดังจะได้กล่าวต่อไป การลงรอยกันในปรัชญา อาจอยู่ในรูปของการเห็นด้วยกับแนวความคิดส่วนหนึ่งของทศนะใหญ่ๆ ที่ตอบปัญหากว้างอย่างเป็นระบบ แต่ไม่เห็นด้วยกับส่วนอื่นๆของทศนะดังกล่าว หรือเห็นด้วยทั้งหมด แต่อย่างไรก็ตาม ทศนะใหญ่นั้นเองก็จำต้องอาศัยทศนะที่มาโต้แย้ง เพื่อให้กิจกรรมของปรัชญาเป็นไปได้

การโต้แย้งต่างๆของปรัชญาสามารถเป็นตัวอย่างในกรณีนี้ได้เป็นอย่างดี ในญาณวิทยามีปัญหาสำคัญปัญหาหนึ่งว่า เราจะแน่ใจหรือมีหลักการในความเชื่อของเราว่าโลกภายนอกมีอยู่จริงได้อย่างไร ปัญหาที่ก่อให้เกิดทศนะหรือทฤษฎีต่างๆมากมาย และทศนะหรือทฤษฎีเหล่านี้ก็ขัดแย้งกันเป็นส่วนใหญ่ ทศนะต่างๆเหล่านี้เกือบทั้งหมดพยายามอ้างว่า ความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกเป็นไปได้จริง และวิมตินิยมแบบจัดที่ถือว่าความรู้ชนิดนี้เป็นไปไม่ได้เป็นทศนะที่ผิด กิจกรรมของปรัชญามีชีวิตชีวาและเปี่ยมไปด้วยพลังเมื่อมีการขัดแย้งนี้เกิดขึ้น โดยแน่นอนว่าเป็นการขัดแย้งระหว่างทศนะที่พยายามคัดค้านวิมตินิยมและตัววิมตินิยมเอง ซึ่งถึงแม้ว่าอาจจะไม่มีผู้ใดเชื่อถือจริงจัง แต่ก็มิประโยชน์มากในการเป็นหลักในการโต้แย้ง หรือเป็นคุณธรรมที่มีไว้เพื่อให้โต้แย้งด้วยเหมือนกับกระสอบทรายที่ใช้เป็นที่ให้นกมวยได้ฝึกซ้อมพัฒนาฝีมือ ในทำนองเดียวกัน วิมตินิยมก็

เป็นเป้าของการโจมตีอย่างต่อเนื่องยาวนาน โดยการโจมตีนี้เองก็เป็นส่วนสำคัญของกิจกรรมของปรัชญา หรือก็ได้แก่ตัววิชาปรัชญานั้นเอง

ทัศนะต่างๆ ที่พยายามแก้ปัญหาและพิสูจน์ว่าวิมุตินิยมเป็นทัศนะที่ผิด ต่างก็ถูกวิพากษ์วิจารณ์กลับได้ทั้งสิ้น ทั้งนี้ทัศนะต่างๆ ที่เสนอทางแก้ปัญหานั้น ต่างก็มีช่องโหว่ให้วิมุตินิยมอ้างกลับได้ว่า ทัศนะเหล่านี้ไม่สามารถหักล้างวิมุตินิยมได้ ด้วยเหตุผลประการต่าง ๆ อันขึ้นกับลักษณะของทัศนะที่จะมาหักล้างนั้น ตัวอย่างเช่นความพยายามของคานท์ที่จะพิสูจน์ว่า ความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกเป็นไปได้เพราะในท้ายที่สุดความรู้นี้เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นต่อการที่มนุษย์จะมีประสบการณ์ที่ต่อเนื่องและเป็นระบบได้¹⁴⁷ แต่ปัญหาที่เกิดขึ้นก็คือ อาจมีผู้แย้งโดยมีเหตุผลว่า ประสบการณ์ที่ต่อเนื่องและเป็นระบบนี้ก็อาจเป็นไปได้เช่นกัน ในสถานการณ์ที่มนุษย์ไม่สามารถรับรู้โลกภายนอกได้ แต่มีภาพแทนซึ่งทำหน้าที่เหมือนกับเป็นโลกภายนอก (เช่นกรณีของสมองในถังของพัทธัม)¹⁴⁸ หรือความพยายามของนักปรัชญาคนอื่น เช่นการเสนอว่าสถานการณ์ที่ภาพแทนในใจของคน ๆ หนึ่งอาจสอดคล้องกันดีจนแยกไม่ออก ระหว่างการมีโลกภายนอกอยู่จริง ๆ ตามที่ปรากฏแก่ประสาทสัมผัส หรือไม่มีโลกดังกล่าวนั้น (ตัวอย่างเช่นกรณีสมองในถัง หรือมีปีศาจมากำหนดให้คน ๆ หนึ่งเชื่อว่าโลกเป็นอย่างไรทั้ง ๆ ที่จริง ๆ ไม่ใช่ ตามที่เดส์การ์ตส์เสนอ) สถานการณ์เช่นนี้เป็นไปไม่ได้เนื่องจากมีความขัดแย้งกันอยู่ในตัว¹⁴⁹ แต่ทัศนะนี้ก็ยังมีปัญหาตรงที่ว่า ผู้เสนอทัศนะเช่นนี้ (เช่นฮิลารี พัทธัม) จะแสดงได้อย่างไรว่า สถานการณ์ดังกล่าวนี้เป็นไปไม่ได้ ในเมื่อตัวสถานการณ์นี้เองไม่มีอะไรขัดแย้งกับหลักการของตรรกวิทยา กล่าวคืออาจเป็นสถานการณ์ที่เป็นไปได้ก็ได้ ทั้งนี้ก็เพราะข้อเสนอของพัทธัมนี้ แฉกไว้กับแนวความคิดเกี่ยวกับทฤษฎีความหมายของเขา ที่ถือว่าความหมายของถ้อยความขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ทางกายภาพระหว่างตัวถ้อยความนั้นกับปัจจัยที่เป็นสาเหตุเชิงกายภาพที่ก่อให้เกิดถ้อยความนั้นขึ้น¹⁵⁰ ซึ่งถ้าทฤษฎีดังกล่าวนี้ไม่สมเหตุสมผล ข้อเสนอในการแก้ปัญหาวิมุตินิยมนี้ก็ย่อมต้องล้มเหลว ทฤษฎีความหมายของพัทธัมเป็นเรื่องยืดยาวและละเอียดเกินกว่าจะพูดในที่นี้ (ผมได้แนะนำลักษณะบางประการของทฤษฎีนี้ในบทที่สาม) แต่อย่างไรก็ตามทฤษฎีนี้ก็เชื่อว่าจะเป็นที่ยอมรับกันทุกคน และยังมีข้อ

¹⁴⁷ Immanuel Kant, "Second Analogy" และ "Refutation of Idealism" ใน *Critique of Pure Reason* A189/B232-A211/B256, B276-280 Norman Kemp Smith transl. (New York: St. Martin's, 1929)

¹⁴⁸ ใน *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge UP, 1981) พัทธัมได้เสนอการทดลองทางความคิดขึ้นมา โดยสมมติว่ามีสมองก้อนหนึ่งลอยอยู่ในถังที่มีสารอาหารอยู่ และสมองก้อนนี้ได้รับการป้อนข้อมูลจากคอมพิวเตอร์ทำให้มีความเชื่อไปต่างๆ พัทธัมมุ่งจะแสดงว่าแนวความคิดเช่นนี้เป็นไปไม่ได้เพราะสมองไม่สามารถมีความเชื่อใดๆ เกี่ยวกับโลกภายนอกตามที่สมองคิดว่าควรมีได้ (หน้า 8-21).

¹⁴⁹ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* หน้า 8-21.

¹⁵⁰ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* หน้า 45-48.

ขัดแย้งกันอยู่ ดังนั้นจะเห็นได้ว่าสถานการณ์ของปรัชญาในขณะนี้ก็คือว่า ความขัดแย้งและทศนะที่ไม่ลงรอยกันมีมากจนเป็นลักษณะเฉพาะและลักษณะหลักของปรัชญา

ข้อเสนอว่าปรัชญาอยู่ที่การโต้แย้งกันระหว่างทศนะที่ไม่ลงรอยกันนี้ อาจถูกวิจารณ์ได้ว่า เป็นการยอมให้ทศนะที่ขัดแย้งกันเป็นจริงทั้งคู่ซึ่งขัดกับหลักตรรกวิทยา แต่จริงๆ แล้วไม่ใช่เช่นนั้น การขัดแย้งกันเชิงตรรกะจะเกิดขึ้นเมื่อมีประโยคหรือประพจน์ซึ่งประโยคหนึ่งเป็นนิเสธของอีกประโยคหนึ่ง ในกรณีเช่นนี้แน่นอนว่าทั้งสองประโยคนั้นไม่สามารถเป็นจริงด้วยกันได้ ทั้งนี้แต่ละประโยคในที่นี้ยอมเป็นประโยคเดี่ยวๆ ที่ไม่มีความเกี่ยวข้องแต่อย่างใดกับประโยคอื่น ๆ ในตรรกวิทยาการพิจารณาความขัดแย้งเชิงตรรกะต้องเป็นการพิจารณาเฉพาะเพียงแค่ประโยคที่นำมาดูว่าขัดแย้งกันหรือไม่เท่านั้น และประโยคทั้งสองยังต้องมีเนื้อความเหมือนกันทุกประการ เพียงแค่ประโยคหนึ่งเป็นนิเสธของอีกประโยคหนึ่งเท่านั้น เช่น ประโยค p กับประโยค $\sim p$ ซึ่งเป็นนิเสธของกันและกัน ในกรณีเช่นนี้บอกได้ว่าเป็นคู่ของประโยคที่ขัดแย้งกันเชิงตรรกะเนื่องจากมีเนื้อความเดียวกัน แต่ในกรณีของประโยค p กับประโยค $\sim q$ ในที่นี้สองประโยคนั้นไม่ได้ขัดแย้งกันเชิงตรรกะ เพราะมีเนื้อความไม่เหมือนกันโดยประโยคหนึ่งมีเนื้อความ p แต่อีกประโยคหนึ่งมีเนื้อความ q โดยเสนอว่า q เป็นเท็จ แต่ในกรณีทศนะทางปรัชญา สิ่งที่เราหาคือกลุ่มของประโยคซึ่งประกอบกันเป็นทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งและการขัดแย้งกันที่ปรากฏขึ้น เช่นทศนะที่แตกต่างกันเกี่ยวกับปัญหาเรื่องความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอก (ระหว่างวิมตินิยมกับทศนะที่ไม่เห็นด้วยกับวิมตินิยมเป็นต้น) เป็นการขัดแย้งของทั้งกลุ่ม ไม่ใช่ระหว่างประโยคแต่ละประโยคด้วยตัวเอง ตัวอย่างเช่น

(ก) “มนุษย์ไม่สามารถมีความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกได้”

กับ

(ข) “มนุษย์สามารถมีความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกได้”

ดูเผิน ๆ สองประโยคนี้น่าจะเป็นประโยคที่ขัดกันเชิงตรรกะ ซึ่งความจริงก็เป็นอย่างนั้นถ้าพิจารณาเฉพาะเนื้อความของสองประโยคนี้นั้น แต่ทศนะทางปรัชญานั้น ไม่เคยเลยที่จะประกอบด้วยประโยคเพียงประโยคเดียว สิ่งที่เราหาไม่ได้สำหรับทศนะปรัชญาใด ๆ ก็คือว่า ข้อเสนอใด ๆ จะต้องมีความสมมูลกันทั้งสิ้น ดังนั้นทศนะทางปรัชญาจึงอยู่ในรูป

(ค) “ข้อเสนอของทศนะนี้คือ (ก) เนื่องจาก เหตุผลสนับสนุนได้แก่ ข ค และ ง (หรือมากกว่าหรือน้อยกว่านี้)”

ดังนั้นตัวอย่างเกี่ยวกับปัญหาวิมตินิยมข้างต้น จึงถือว่าไม่ใช่การขัดแย้งเชิงตรรก เพราะรูปแบบที่สมบูรณ์ของ (ก) และ (ข) นั้นต้องมีเหตุผลสนับสนุนมาประกอบ นั่นคือรูปแบบที่ถูกต้องต้องเป็นแบบ (ค) นั่นเอง แต่ถ้าเป็นเช่นนี้ก็จะหมายความว่า จริงๆแล้วที่สณะที่เสนอ (ก) กับ (ข) ไม่ได้ขัดแย้งกันเชิงตรรก เพราะแต่ละที่สณะต้องอยู่ในรูป (ค) ทั้งสิ้น และเมื่อเป็นเช่นนี้อากาศที่ที่สณะ (ก) กับ (ข) จะขัดแย้งกันเชิงตรรกนั้นก็ เป็นไปได้ยากอย่างยิ่ง หรืออาจกล่าวได้ว่าเป็นไปไม่ได้ เพราะที่สณะปรัชญาที่แตกต่างกันย่อมมาจากมุมมอง หรือเป้าหมายโดยส่วนรวมที่แตกต่างกัน การที่ที่สณะจะขัดแย้งกันเชิงตรรกจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อประโยชน์ในรูป แบบ (ค) ของทั้งสองที่สณะนี้มีเนื้อความเดียวกัน เพียงแต่ทั้งสองเป็นนิเสธของกันและกัน แต่ถ้าเป็นเช่นนั้น จริงก็เท่ากับว่าทั้งสองที่สณะนี้เป็นที่สณะเดียวกันในท้ายที่สุด เพราะบ่งถึงหรือพูดถึงเนื้อความเดียวกัน ซึ่ง เนื่องจากที่สณะปรัชญาที่ขัดแย้งกันแต่ละที่สณะย่อมมีเหตุผลมาสนับสนุนจากทิศทางต่าง ๆ ดังนั้นจึงไม่สามารถมีถ้อยคำเหมือนกันทุกประการได้ และด้วยเหตุนี้จึงถือได้ว่า ที่สณะปรัชญาที่ไม่ลงรอยกันนั้น ไม่ใช่ กรณีของการขัดแย้งเชิงตรรก

นอกจากประเด็นเรื่องการขัดแย้งกันที่เพิ่งได้พิจารณาในย่อหน้าที่แล้ว ผู้ที่วิจารณ์ที่สณะเกี่ยวกับธรรมชาติของปรัชญาที่เสนอนี้อาจอ้างว่า การที่ปรัชญาเป็นกระบวนการโต้แย้งระหว่างที่สณะต่าง ๆ กันนี้ ทำให้ที่สณะหรือชุดของคำตอบทางปรัชญาแต่ละชุด ขาดความน่าเชื่อถือหรือไม่สามารถเป็นตัวอย่างของความรู้ได้ นั่นคือเราไม่สามารถใช้ปรัชญาเป็นหลักในการหาความรู้ความเข้าใจต่าง ๆ ได้ ปรัชญาจะกลายเป็นเพียงการใช้ คำพูดลอย ๆ และที่สณะทางปรัชญาแต่ละที่สณะก็เชื่อไม่ได้ทั้งสิ้น แนวคิดดังกล่าวนี้ผิดพลาดอย่างมาก เพราะการที่ปรัชญาอยู่การโต้แย้งกันโดยใช่เหตุผล ไม่ได้หมายความว่าที่สณะแต่ละที่สณะที่ขัดแย้งกัน จะไม่มีที่สณะใดควรแก่การเชื่อเลย ในบทที่สามผมได้ให้แนวความคิด หรือทฤษฎีกว้าง ๆ เกี่ยวกับหลักการในการ ตัดสินว่าควรเชื่อหรือไม่เชื่ออะไร ซึ่งก็ได้แก่ทฤษฎีการให้หลักการ ทฤษฎีที่เสนอก็คือทฤษฎีที่ถือว่า การมี หลักการของความเชื่ออยู่ที่ว่าชุมชนที่มีความเชื่อนั้นยอมรับในความเชื่อนั้นหรือไม่ และความเชื่อนั้นมีบทบาท อะไรหรือไม่ต่อคุณค่าที่ชุมชนนั้นยึดถือ ดังนั้นในกรณีของปรัชญาที่สณะแต่ละที่สณะนั้นอันที่จริงก็ไม่ได้มี บทบาทอะไรในตัวมันเอง เท่ากับบทบาทของที่สณะเหล่านั้นต่อกระบวนการโต้แย้งของชุมชนโดยส่วนรวม เมื่อ เป็นเช่นนี้แนวคิดของฝ่ายผู้วิจารณ์ว่าที่สณะของปรัชญาตามแนวที่ผมเสนอไม่น่าเชื่อถือก็มีส่วนถูกต้อง แต่ การที่ที่สณะทางปรัชญามีบทบาทในการเป็นแรงหนึ่งที่ทำให้เกิดการตั้งตัวของสายพิณ ซึ่งทำให้สายนั้นเล่นได้ ไพเราะก็ย่อมเป็นประโยชน์ และถ้าชุมชนเห็นว่าการโต้แย้งกันเพื่อแสวงหาทางเลือก หรือเพื่อช่วยให้ชุมชน หรือสังคมสามารถวิพากษ์วิจารณ์ข้อฐานความเชื่อต่าง ๆ ที่สังคมนั้นรับอยู่ เป็นการกระทำที่มีประโยชน์จริงๆ (ซึ่งจะพูดเรื่องนี้โดยละเอียดในหัวข้อถัดไป) ถ้าเป็นเช่นนี้จริงก็ย่อมเท่ากับว่า ที่สณะปรัชญาแต่ละที่สณะนั้นก็ ควรแก่การยอมรับ และสังคมหรือชุมชนก็ไม่ควรละทิ้งหรือละเลยที่สณะต่างๆ เหล่านี้ ซึ่งแสดงว่าสังคมมองเห็นประโยชน์ของปรัชญานั้นเอง

ที่สณะทางปรัชญาจึงแตกต่างจากข้อเสนอหรือผลสรุปการศึกษาของวิชาอื่นที่จุดนี้ ที่สณะทางปรัชญา ไม่ใช่ข้อสรุปการวิจัย หรือผลของการศึกษาซึ่งมีระเบียบวิธีที่กำหนดความเป็นศาสตร์นั้น ๆ แต่ในกระบวนการ

การตรวจสอบตนเองของสังคม จำต้องมีทัศนะที่หลากหลาย และที่ขัดแย้งกัน เพื่อให้กระบวนการของการจึงสายพัฒนาหรือสายธนูตามความคิดของเฮราคลิตัสเกิดขึ้นได้ ดังนั้นจะเห็นได้ว่า ทัศนะแต่ละทัศนะของปรัชญาไม่มีความเป็นอยู่ที่สมบูรณ์ในตัวของมันเอง ไม่ใช่ว่ามีทัศนะหนึ่งที “เป็นจริง” และทัศนะอื่น “เป็นเท็จ” และเราสามารถมีเพียงทัศนะที่ “เป็นจริง” เท่านั้นโดยไม่จำเป็นต้องมีทัศนะอื่น ปัญหาอยู่ที่เราจะแน่ใจได้ว่า ทัศนะหนึ่ง “เป็นจริง” ก็ต่อเมื่อเรายอมรับกรอบของความคิด หรือกรอบภาษารอบใดกรอบหนึ่งตามที่เสนอไว้ในบทที่สี่ เนื่องจากปัญหาปรัชญาโดยเนื้อแท้แล้ว ไม่สามารถให้คำตอบที่แน่นอนตายตัวราวกับเป็นคณิตศาสตร์ได้ ดังนั้นการถือว่ามีบางทัศนะเท่านั้นที่เป็นจริงจึงไม่ถูกต้อง ปรัชญาต่างจากกิจกรรมทางปัญญาอื่น ๆ ตรงที่การอ้างความจริงไม่ใช่เป้าหมายของปรัชญา หรืออย่างน้อยก็ไม่มีการอ้างว่าเป็นความจริง “จริง ๆ” ตามที่วิชาอื่นที่ถือว่าคนเป็นศาสตร์เสนอ ศาสตร์ทั้งหลายอาจแย้งว่า ข้อเสนอของคนไม่จำเป็นต้องมีฐานะเป็นความจริง เพียงแต่เข้าใกล้ความจริงหรือมีทัศนะตามแบบของปอปเปอร์ที่ว่า ข้อเสนอที่ควรยอมรับของศาสตร์ได้แก่ข้อเสนอที่อาจพิสูจน์ได้ว่าเป็นเท็จ¹⁵¹ แต่ศาสตร์ใด ๆ ก็ย่อมไม่อาจยอมรับว่าทัศนะที่ขัดแย้งกันมีฐานะเท่าเทียมกัน ในฐานะที่เป็นแรงสองแรงที่ร่วมกันกำหนดความเป็นอยู่ของวิชา อย่างที่ปรัชญาทำอยู่ได้ในเรื่องของความจริงนั้น จริงอยู่ปรัชญาพูดถึงความจริงมากมาย แต่นักปรัชญายอมรับอยู่เสมอว่า สิ่งที่คุณเสนอเป็นเพียงทัศนะ และมีการยอมรับทัศนะอื่นที่ขัดแย้งว่าอาจเป็นไปได้เช่นกัน แต่ทั้งนี้มิได้หมายความว่า ในปรัชญาใครจะเสนอความคิดแย้ง ๆ อะไรก็ได้ โดยมีฐานะเทียบเท่ากับความคิด ที่ได้กลั่นกรองพิจารณาอย่างถี่ถ้วน ทั้งนี้เนื่องจากว่า ความคิดแย้ง ๆ นั้นไม่สามารถก่อให้เกิดพลังในการโต้แย้งได้อย่างต่อเนื่อง เพราะความคิดทำนองนี้สามารถถูกหักล้างได้โดยง่าย ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า ปรัชญายอมรับหลักการของเหตุผลตลอดจนพลังในการสร้างความเข้าใจ หรือในการชี้แจงตามหลักของเหตุผลกำกับอยู่ ทางที่ดีเราควรจะยอมรับว่าทัศนะปรัชญาทุกทัศนะสามารถเป็นจริงได้ทั้งสิ้น และทัศนะที่น้อยยอมรับมากกว่าก็ได้แก่ทัศนะที่สอดคล้องกับสิ่งที่ชุมชนยึดถือว่ามีค่าสูง ซึ่งตามทฤษฎีความรู้ที่ผมเสนอ ทัศนะที่มีลักษณะเช่นนี้ก็ย่อมมีหลักการ อันทำให้ควรแก่การเชื่อถือ

สรุป

ธรรมชาติของปรัชญาที่ผมเสนอคือ ปรัชญาเป็นกระบวนการโต้แย้งและการเสนอทัศนะที่ประกอบไปด้วยเหตุผลรองรับ โดยเนื้อหาของ การโต้แย้งเป็นการแสวงหาทางเลือกหรือทางออกในระดับกว้าง ๆ ของสังคมหรือชุมชนที่การขัดแย้งกันนั้นเกิดขึ้น เมื่อเป็นเช่นนี้ ทัศนะทางปรัชญาจึงไม่มีทัศนะใดที่สมบูรณ์ และ

¹⁵¹ บทความที่แนะนำความคิดด้านนี้ของปอปเปอร์ได้ตีพิมพ์ครั้งแรก “Doctors and Witchdoctors: Which doctors are which?” ใน Calbert I. Philips ed. *Logic in Medicine* (London: British Medical Journal, 1988): 1-16.

นักปรัชญาทุกคนก็ต้องอาศัยนักปรัชญาคนอื่นที่มีทัศนะไม่สอดคล้องหรือขัดแย้งกันคน เพื่อให้กิจกรรมทางปรัชญาเกิดขึ้นได้ การเสนอทัศนะแต่เพียงฝ่ายเดียว โดยอ้างว่าเฉพาะของตนเท่านั้นที่ถูกต้อง เป็นแนวคิดที่ผิดอย่างยิ่ง ทัศนะเกี่ยวกับปรัชญาที่เสนอนี้ สอดคล้องกับทฤษฎีความรู้ที่ผมเสนอในบทที่สองตรงที่ ในทฤษฎีการให้หลักการนั้น บัจเจกบุคคลคนหนึ่งไม่สามารถให้หลักการที่เพียงพอแก่ความเชื่อใดๆได้ จนกว่าความเชื่อข้อนั้นจะได้รับการยอมรับจากสังคมที่บัจเจกชนคนนั้นเป็นส่วนหนึ่ง ว่ามีฐานะควรแก่การยอมรับนับถือ เนื่องจากสอดคล้องกับสิ่งที่ชุมชนนั้นยึดถือว่ามีค่า ในทำนองเดียวกันในการเสนอทัศนะเกี่ยวกับธรรมชาติของปรัชญา เนื้อหาหลักของข้อเสนอนี้ก็คือว่า ทัศนะทางปรัชญาใดๆก็ตามจำเป็นต้องอาศัยทัศนะอื่นที่มาขัดแย้งกับตน เพื่อให้กระบวนการทางปรัชญาในฐานะกิจกรรมของสังคมในการคิดค้น และตรวจสอบวิถีทางของชุมชนนั้นเองเกิดขึ้นได้ แต่เนื่องจากทัศนะทางปรัชญานั้นย่อมมีทัศนะมาขัดแย้ง จึงหมายความว่าทัศนะทางปรัชญาย่อมขาดหลักการตามแนวคิดที่ผมเสนอในบทที่สอง เพราะการมีหลักการคือการที่สังคมหรือชุมชนยอมรับ ดังนั้นทัศนะทางปรัชญาใดๆก็ตามไม่อาจถือเป็นการรู้ได้ แต่นั่นไม่ใช่สิ่งที่เราควรจะต้องใส่ใจ เพราะนี่เป็นธรรมชาติของความเป็นไปอยู่แล้ว ผลที่ตามมาคือสิ่งที่เราเข้าใจกันแล้ว ได้แก่เรื่องที่ว่าปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ และไม่มีหน้าที่ในการเสนอความรู้ในระดับแรก ซึ่งหมายถึงความรู้ของสิ่งต่างๆในธรรมชาติ ปรัชญาไม่ใช่ความรู้เกี่ยวกับความรู้ และทัศนะที่เสนอ เช่นทฤษฎีเกี่ยวกับการให้หลักการก็เป็นเพียงทัศนะเท่านั้น ซึ่งต้องอาศัยทัศนะที่มาขัดแย้งจึงจะทำให้กิจกรรมทางปรัชญาเกิดขึ้นได้อย่างเต็มรูป

เดส์การ์ตส์ รอร์ตี และอนาคตของปรัชญา¹⁵²

ปีพ.ศ. 2539 หรือค.ศ. 1996 ที่ผ่านมาเป็นปีที่เดส์การ์ตส์ถือกำเนิดครบสี่ร้อยปี ซึ่งเราก็มีโอกาสมาย้อนดูกันว่าสิ่งที่เดส์การ์ตส์ได้มอบไว้ให้แก่วงการปรัชญานั้นจะยังคงใช้ได้มากน้อยเพียงใด และทิศทางของการศึกษาวิจัยปรัชญาในอนาคตจะเป็นอย่างไร และในทิศทางนั้นจะมีเดส์การ์ตส์บ้างหรือไม่ ก่อนอื่นก็คงต้องยอมรับกันว่า ผลงานของเดส์การ์ตส์นั้นมีความสำคัญและมีอิทธิพลอย่างใหญ่หลวงต่อการศึกษาค้นคว้าทางปรัชญา ไม่เพียงแต่ในสาขาทฤษฎีความรู้หรือญาณวิทยาเท่านั้น แต่รวมไปถึงอภิปรัชญา โดยเฉพาะปัญหาเกี่ยวกับกายและจิต และปัญหาอื่นๆ ในบทความฉบับนี้ผมจะมุ่งไปที่ปัญหาทางญาณวิทยา ซึ่งถ้าจะเจาะให้แคบลงก็ได้แก่ว่า ลักษณะและธรรมชาติของการศึกษาปรัชญาเองในอนาคตควรจะเป็นอย่างไร คำตอบที่ผมเสนอก็คือ ปรัชญาจะเป็นอย่างที่เดส์การ์ตส์คิดไม่ได้แล้ว ซึ่งเป็นเช่นนั้นก็เพราะว่าปรัชญาไม่ใช่เช่นนั้นตั้งแต่ต้น เดส์การ์ตส์คิดว่าปรัชญาเป็นกระบวนการหาความรู้ความจริงตามที่เป็นอย่างนั้นจริงๆ นั่นคือเขาเชื่อว่าปรัชญาเป็นศาสตร์แขนงหนึ่งที่เป็นรากฐานแก่ศาสตร์อื่นทั้งปวง แต่ผมอยากที่จะเสนอว่าปรัชญาไม่ใช่เช่นนั้น

¹⁵² หัวข้อนี้มีที่มาจากบทความของผมในชื่อเดียวกัน ที่เสนอในการประชุมทางวิชาการของชมรมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 24-25 ตุลาคม 2539.

การที่ปรัชญาประกอบไปด้วยปัญหา ซึ่งก่อให้เกิดความคิดเห็นที่แตกต่างหลากหลายกัน ที่ลงรอยกันไม่ได้นั้น ผมเสนอว่าไม่ใช่เป็นเพราะเรายังมีความรู้ไม่พอ แต่เป็นเพราะธรรมชาติของปัญหาเหล่านี้เป็นเช่นนี้เอง คือเป็นธรรมชาติที่ทำให้ไม่สามารถหาคำตอบที่ทุกฝ่ายพอใจได้ เมื่อเป็นเช่นนี้ปรัชญาจึงไม่ใช่การหาความรู้ความจริง ดังที่เดส์การ์ตส์เข้าใจ

อย่างไรก็ตามธรรมชาติของปรัชญาที่ผมเสนอนี้ ก็ยังแตกต่างจากในความคิดของรอร์ตี¹⁵³ว่า เนื่องจากญาณวิทยาไม่สามารถหาอะไรก็ตามมาเป็นรากฐานให้แก่การอ้างความรู้ของมนุษย์ได้ ญาณวิทยาจึงไม่มีงานอะไรเหลืออยู่อีกและก็ควรจะเลิกสนใจได้ และเนื่องจากญาณวิทยาเป็นแก่นหรือเป็นเสมือนศูนย์กลางของปรัชญา ปรัชญาเองก็ควรจะเลิกสนใจได้แล้วเช่นเดียวกัน และกิจกรรมที่มาแทนปรัชญานั้นก็เป็นศาสตร์อื่นๆเช่นประวัติศาสตร์ความคิด วิทยาศาสตร์แขนงต่างๆ หรือวรรณคดีวิจารณ์ นั่นคือรอร์ตีกำลังเสนอว่าปรัชญาไม่มีอะไรที่เป็นปริวิตกแห่งสาขาวิชาของตนเองอีกต่อไป แต่ปริวิตกทั้งหมดที่เคยเป็นของปรัชญาสามารถศึกษาได้ดีกว่าในสาขาวิชาอื่นๆ อย่างไรก็ตามรอร์ตีก็ได้บอกไว้ว่าเมื่อเป็นเช่นนี้นักปรัชญาจะไม่มีอะไรทำอีกต่อไป เพียงแต่ว่าสิ่งที่ทำนั้นไม่อยู่ในฐานะวิชาการเช่นศาสตร์อื่นๆ แต่นักปรัชญาจะผันตนเองไปเป็น ‘ปัญญาชน’ หรือผู้ที่วิพากษ์วิจารณ์สถานการณ์ต่างๆรอบตัว โดยไม่มุ่งเจาะจงทำการวิจัยในสาขาใดสาขาหนึ่งโดยเฉพาะ และกิจกรรมของปัญญาชนนี้ก็เพียง ‘การสนทนา’ กันเท่านั้น โดยไม่มีการอ้างว่าเนื้อหาของการสนทนานั้นเป็นความจริง

ในบทความฉบับนี้ผมจะพยายามโต้แย้งกับทั้งเดส์การ์ตส์และรอร์ตี โดยจะเสนอว่า ถึงแม้ปรัชญาจะไม่ใช่วิธีที่เดส์การ์ตส์คิดก็ตาม แต่ก็ไม่ใช่เป็นอย่างที่รอร์ตีคิดเช่นกัน การที่ปรัชญาไม่สามารถอ้างได้ว่าตนเป็นศาสตร์ไม่ได้หมายความว่า กิจกรรมทางปรัชญาที่นักปรัชญาได้ทำติดต่อกันมาเป็นเวลาช้านานนั้นจะต้องถูกยุบเลิกไป แต่ปรัชญาในอนาคตควรเป็นกิจกรรม หรือเป็น ‘สถานที่’ ที่มีภาระโต้แย้งใช้เหตุผล เพื่อมุ่งไปสู่ความเข้าใจที่ลึกซึ้งกว้างขวางยิ่งขึ้น โดยไม่จำเป็นต้องมีการรับรองไว้ก่อนว่าจะวิ่งเข้าไปหาความจริงในระยะยาว¹⁵⁴

เดส์การ์ตส์กับความพยายามในการแสวงหาความรู้ที่แท้

¹⁵³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).

¹⁵⁴ แนวคิดนี้เป็นของนักปรัชญาชาวอเมริกัน ชาร์ลส์ เพียร์ซ (Charles Sanders Peirce) ซึ่งถือว่าความจริงอยู่ที่ปลายสุดของการค้นคว้าของมนุษย์ และการค้นคว้าเหล่านี้จะนำไปสู่ความจริงเมื่อมีเวลาเพียงพอ โปรดดู C. J. Misak, *Truth and the End of Inquiry: A Peircean Account of Truth* (Oxford UP, 1991).

งานของเดส์การ์ตส์ที่ผู้เรียนปรัชญาทุกคนรู้จักกันดี ได้แก่เรื่อง *Discourse on the Method* กับ *Meditations* โดยเฉพาะอย่างยิ่งข้อความอันมีชื่อเสียงของเขาในภาษาละตินว่า “Cogito, ergo sum” ซึ่งแปลตรงตัวได้ว่า “ฉันคิด ดังนั้นฉันจึงมีอยู่” มีนักวิชาการจำนวนมากพยายามตีความคำกล่าวนี้ว่าไม่ใช่การอ้างเหตุผลด้วยวิธีการแบบจัดประเภทหรือ syllogism ซึ่งใช้กันอยู่ในตรรกวิทยาของอริสโตเติล แต่เป็นการเสนอความคิดหนึ่งเดียว หรือการอ้างเหตุผลที่ใกล้ชิดกันมาก ซึ่งไม่เหมือนกับการจัดประเภท¹⁵⁵ อย่างไรก็ตามผมจะไม่อภิปรายปัญหานี้ แต่จะให้ความสนใจพื้นฐานเกี่ยวกับข้อความนี้เป็นจุดตั้งต้นในการเสนอปัญหาของความคิดนี้ของเดส์การ์ตส์เอง ผู้ที่เรียนปรัชญาจะรู้ว่า คำกล่าวนี้เป็นการอ้างถึงความจริงแท้ที่ตัวเองไม่สามารถสงสัยได้ ซึ่งเขาถือว่าเป็นพื้นฐานที่แข็งแกร่งที่สุดที่ใครคนหนึ่งจะมั่นใจกับตัวเองได้ว่าเป็นความรู้ที่แท้ กระบวนการที่เดส์การ์ตส์ได้มาซึ่งคำกล่าวนี้ก็เป็นที่ยุติกันดีอยู่แล้ว ผมจึงไม่ขอย้อนกล่าวในที่นี้ แต่จะพยายามแสดงว่าคำกล่าวที่ว่านี้เป็นตัวอย่างของความรู้ที่แท้จริง เป็นความรู้ที่ใครก็สงสัยไม่ได้จริงหรือไม่

เดส์การ์ตส์เริ่มการค้นคว้าตามลำพังของเขาด้วยการยอมรับไว้ก่อนว่า ไม่ว่าอะไรก็ตามที่เขาได้รับมาโดยทางประสาทสัมผัสอาจเป็นเท็จได้ทั้งสิ้น ทั้งนี้ก็เพราะว่าเป็นไปได้ว่าในขณะที่เขากำลังคิดอยู่นั้น เขากำลังฝันไป หรือไม่ก็มีปีศาจที่มหาลอกหลอนเขาโดยที่เขาไม่รู้ตัว แต่ทำให้เขาเห็นอะไรไปโดยที่ความจริงไม่เป็นเช่นนั้น และปัญหานี้เองที่หลอกหลอนนักปรัชญา โดยเฉพาะนักญาณวิทยามานับศตวรรษ ปัญหาหลักก็อยู่ที่ว่า ทำไมเดส์การ์ตส์จึงเชื่อว่ากระแสความคิดของตัวเองเป็นจริงอย่างปฏิเสธไม่ได้ เป็นไปไม่ได้เลยหรือที่ปีศาจคนที่เดส์การ์ตส์พูดถึงนั้น หลอกให้เกิดมีกระแสความคิดที่คิดว่าตนเองเป็นเดส์การ์ตส์และก็คิดไปต่าง ๆ นานา เดส์การ์ตส์ปฏิเสธว่าเป็นไปไม่ได้ เพราะถึงแม้จะยอมรับไว้ก่อนว่าปีศาจจะทำเช่นนั้นก็ตาม แต่ตัวเดส์การ์ตส์ก็อ้างว่าเนื่องจากเขาสงสัยว่าตัวเขาในฐานะกระแสความคิดนี้มีอยู่จริงหรือไม่ การสงสัยนี้เองที่ยืนยันว่าเขามีอยู่ เพราะมีการสงสัยเกิดขึ้นและในขณะนี้เดส์การ์ตส์ไม่ได้อ้างว่าตัวเขาเป็นอะไรมากไปกว่ากระแสความคิดนี้

อย่างไรก็ตาม ถ้าเราพิจารณาดี ๆ จะพบว่า สถานการณ์ทั้งหมดนี้เหมือนกับการเอากระจกมาส่องกัน ซึ่งภาพที่ได้ก็จะเป็นเงาของกระจกด้วยกันสะท้อนไปสะท้อนมาหาที่สุดไม่ได้ สังเกตว่าถ้าเดส์การ์ตส์มั่นใจว่าเขามีอยู่เพราะเขาสงสัย นั่นหมายความว่าเขากำลังคิดถึงการสงสัยหรือการคิดของเขานั้นเอง และเราก็สามารถสงสัยได้เช่นกันว่า แล้วปีศาจจะเฝ้าพอที่จะยอมให้เดส์การ์ตส์มั่นใจว่าตัวเขามีอยู่เพียงเพราะว่าเขาสงสัยความคิดของเขาได้เท่านั้นหรือ จะเป็นอย่างไรถ้าปีศาจกำหนดให้เกิดมีสถานการณ์เช่นนี้ขึ้นโดยให้ตัวเดส์การ์ตส์สงสัยว่าตัวเขาสงสัยอยู่หรือไม่ และหมุนวนไปเป็นวงจร ทั้ง ๆ ที่ไม่มีตัวเดส์การ์ตส์ที่แท้ ถ้าไม่มีตัวเดส์การ์ตส์ที่กำลังคิด แต่มีเพียงการหลอกของปีศาจให้กระแสความคิดหนึ่งคิดไปว่าตนเองมีอยู่ ซึ่งถ้ากระแสนั้นคิดว่าตนเองคิดอยู่ อย่างมากที่สุดที่กระแสนั้นจะสรุปได้ก็คือว่าการคิดนั้นมีอยู่จริง ในมุมมองของกระแส

¹⁵⁵ โปรดดู Peter Markie, “The Cogito and Its Importance” ใน John Cottingham ed., *The Cambridge Companion to Descartes* (Cambridge UP, 1992): 140-173.

นั่นเอง ข้อความที่เป็นตัวเอนนี้สำคัญมาก เพราะอย่างมากที่สุดที่เดส์การ์ดส์จะสรุปได้ในการคิดคำนึงของเขาก็คือว่า ความรู้ใด ๆ ที่เขาคิดว่าเขาได้จากวิธีการนี้ เป็นความรู้ที่มีขอบเขตอยู่แค่เพียงภายในมุมมองอันเป็นส่วนตัวของเขาเท่านั้น เดส์การ์ดส์ไม่สามารถอ้างได้ว่าวิธีการนี้ทำให้เราเข้าถึงความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับธรรมชาติได้ อันที่จริงเขาอ้างถึงพระเจ้าเพื่อช่วยเป็นสะพานให้เขาก้าวไปสู่ความรู้เกี่ยวกับธรรมชาติภายนอก แต่การอ้างเหตุผลโดยมีพระเจ้าเป็นพื้นฐานนี้มักจะปรากฏแก่ผู้ที่ไม่เชื่อพระเจ้าอยู่ก่อนว่า เป็นการหาหลักการโดยไม่มีหลักการในตนเอง ดังนั้นผมจึงขอไม่วิจารณ์ในประเด็นนี้ แต่ถึงแม้เดส์การ์ดส์จะอ้างพระเจ้ายกก็ตาม พระเจ้านั้นก็ยังต้องเป็นเพียงพระเจ้าในวงความคิดของเขาเองเท่านั้น และเดส์การ์ดส์ก็แสดงไม่ได้ว่าพระเจ้าเช่นนั้น มีตัวตนอยู่จริงในธรรมชาติ ทั้งนี้ก็เพราะว่าจากความคิดส่วน ๆ เกี่ยวกับสิ่งใดก็ตาม ความคิดนั้นไม่สามารถยืนยันได้ว่าสิ่งที่คิดถึงนั้นมีอยู่จริง ซึ่งการอ้างเหตุผลนี้คนที่ได้เสนอไว้ในงานของเขาได้แก่ *Critique of Pure Reason* 156

ประเด็นก็คือ ความพยายามของเดส์การ์ดส์ล้มเหลว และเดส์การ์ดส์ก็ได้ทิ้งปัญหานี้ไว้ให้นักญาณวิทยาได้ขบคิดหาทางออกมาเป็นร้อยๆปี ปัญหาที่ว่านี้ก็คือ เราจะหาสะพานเชื่อมได้อย่างไรระหว่างสิ่งที่เกิดขึ้นในวงความคิดของเรากับโลกภายนอก กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ความรู้ของมนุษย์เกี่ยวกับโลกภายนอกนั้นเป็นไปได้อย่างไร สังเกตว่าที่ปัญหานี้เป็นปัญหาขึ้นมาก็เพราะว่า นักปรัชญาไปเดินตามเดส์การ์ดส์ในการถือว่าสิ่งที่มนุษย์รู้ได้โดยตรงและรู้ได้อย่างแท้จริงนั้น ได้แก่ความคิดภายในของแต่ละคนนั่นเอง แต่สามัญสำนึกมักบอกเราว่า ถ้าจะมีอะไรที่เราไว้วางใจได้แล้วละก็ ความคิดส่วนตัวของเรามักจะเชื่อถือได้น้อยกว่าความคิดเห็นของคนทั่วไป เมื่อเราคิดอะไรไม่เหมือนกับคนทั่วไป ก็มีโอกาสว่าความคิดของเรานั้นจะผิดพลาด เช่นถ้าคน ๆ หนึ่งเชื่อข้อความหนึ่งเช่น p แต่ถ้าคนอื่น ๆ เชื่อว่า p เป็นเท็จหมดอย่างน้อยผู้เชื่อนั้นก็ต้องย้อนกลับมาทบทวนว่าที่ตนเชื่อว่า p นั้นยังสมควรเชื่อได้อยู่เพียงใด ทั้งนี้เขาอาจมีหลักฐานบางอย่างที่ทำให้เขามั่นใจว่า p เป็นจริง โดยที่คนอื่น ๆ ยังไม่รู้อะไรเกี่ยวกับหลักฐานนี้ นั่นก็แสดงว่า ถ้าคนอื่น ๆ รู้หลักฐานนี้คนอื่น ๆ นั้นก็จะเชื่อ p เช่นเดียวกัน แต่ถ้าเป็นเช่นนั้นก็แสดงว่าความน่าเชื่อถือของ p อยู่ที่หลักฐานนั้น หาได้อยู่ที่ว่าผู้เชื่อคนนั้นเชื่อ p ไม่ อีกประการหนึ่ง ถ้าเผื่อว่าทุก ๆ คนมีหรือไม่มีหลักฐานที่เกี่ยวข้องเหมือนกันหมด เมื่อเป็นเช่นนั้นความเชื่อข้อหนึ่งเช่น q จะน่าเชื่อถือกว่า ถ้าคนส่วนใหญ่เชื่อ q แต่มีเพียงส่วนหนึ่งที่ไม่เชื่อ

อันที่จริงข้อเสนอนี้ก็เชื่อว่าจะเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไป เพราะนักปรัชญาส่วนมากมักสงสัยว่า การที่คนส่วนใหญ่เชื่อข้อความหนึ่งเกี่ยวข้องกับอะไรกับการที่ความข้อนั้นน่าเชื่อถือ ประเด็นนี้เป็นประเด็นที่ผมกำลังจะเสนอเป็นส่วนหนึ่งของทฤษฎีที่ผมจะพัฒนาต่อไป ซึ่งก็คงจะแสดงไม่ได้หมดในบทความฉบับนี้ แต่อย่างน้อยก็พอจะบอกได้ว่า สาเหตุที่นักปรัชญาทั่วไปสงสัยในประเด็นนี้นั้นก็เนื่องมาจากว่าพวกเขาเฝ้ามองว่าความน่าเชื่อถือของข้อความใด ๆ นั้นเป็นเรื่องของธรรมชาติ และความเชื่อที่น่าเชื่อนั้นมีความน่าเชื่อเป็นคุณสมบัติในตัว

¹⁵⁶ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* transl. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's, 1929).

เหมือนกับไฟมีคุณสมบัติร้อน หรือน้ำมีคุณสมบัติเปียก แต่ความน่าเชื่อถือไม่ใช่เช่นนั้น แต่เป็นคุณสมบัติ เหมือนกับความมีประโยชน์ หรือการใช้งานได้ ซึ่งไม่จำเป็นว่าต้องติดอยู่กับสิ่งที่มีคุณสมบัตินั้นไปตลอด ตัวอย่างเช่นในสถานการณ์หนึ่งเครื่องมือเช่นสิ่วอาจมีประโยชน์ เช่นในงานของช่างไม้ แต่ในครัวแล้วสิ่วไม่มีประโยชน์เท่าใดเช่นนี้เป็นต้น ประเด็นก็คือนักปรัชญามักถือว่าความน่าเชื่อถือมีความสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งกับความจริง หมายความว่าถ้าความเชื่อข้อใดน่าเชื่อถือ อย่างน้อยความเชื่อนั้นก็น่าจะนำไปสู่ความจริงในท้ายที่สุด และนักปรัชญาเหล่านี้ก็ให้ความหมายแก่โมโนทัศน์ 'จริง' ว่า ข้อความใดที่จริงสถานการณ์ในความเป็นจริงที่เกี่ยวข้องจะเป็นไปตามเนื้อความของข้อความนั้นและถ้าสถานการณ์ที่เกี่ยวข้องเป็นเช่นใด ข้อความจริงที่บรรยายสถานการณ์นั้นย่อมสะท้อนความเป็นจริงนั้นได้อย่างสมบูรณ์ แต่ทฤษฎีเช่นนี้มีปัญหาค่อนข้างมาก ซึ่งไม่สามารถบรรยายได้หมดในที่นี่ สิ่งสำคัญก็คือถึงแม้เราจะยอมรับว่าความจริงเป็นเช่นนั้นก็ตาม แต่ก็ไม่ได้ แสดงว่าความน่าเชื่อถือกับความจริงจำเป็นต้องเกี่ยวข้องกัน เพราะก็อาจเป็นไปได้ว่า ถึงแม้สถานการณ์ในความเป็นจริงจะเป็นแบบหนึ่ง และมีข้อความหนึ่งหรือชุดหนึ่งที่บรรยายสถานการณ์นั้นถูกต้อง แต่ถ้าสถานการณ์เช่นนั้นไม่เกี่ยวข้องอะไรกับชีวิตหรือการดำเนินชีวิตของเรา และเราก็ไม่มีทางรู้ได้แม้ว่าสถานการณ์ เป็นเช่นนั้นจริงหรือไม่ สถานการณ์นั้นก็ไม่น่าสนใจและข้อความที่บรรยายสถานการณ์นั้นก็ไม่สามารถถือได้ว่ามีความน่าเชื่อถือ ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุผลง่าย ๆ ที่ว่าถ้าเราไม่รู้ว่ามีสถานการณ์นั้นเป็นเช่นนั้นจริงหรือไม่ เราก็จะไม่ ยอมรับว่าข้อความที่บรรยายสถานการณ์เช่นนั้นจะน่าเชื่อถือ ความสับสนของกรณีเช่นนี้เกิดขึ้นจากว่า เมื่อ ข้อความใดข้อความหนึ่งรู้ว่าเป็นจริง ข้อความนั้นย่อมน่าเชื่อถือ ประเด็นนี้ไม่มีใครสนใจจะได้แย้งด้วย เพราะ ดูจะเป็นข้อความที่อาจเรียกได้ว่าเป็นจริงโดยความหมาย แต่กรณีเช่นนี้ไม่ใช่กรณีเดียวกับที่ผมกำลังเสนอ ผมกำลังเสนอว่า ในกรณีที่มีข้อความชุดหนึ่งบรรยายสถานการณ์ได้อย่างถูกต้อง แต่ถ้าผู้คนที่เข้าใจ ความหมายของข้อความนี้ไม่สามารถยืนยันหรือตรวจสอบอย่างเป็นสาธารณะได้ว่าข้อความนั้นเหตุใดจึงเป็นจริง ผู้คนนั้นจะยืนยันว่าข้อความชุดนั้นน่าเชื่อถือไม่ได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งในแง่มุมที่ใกล้เคียงกันก็ได้ว่า ถ้าผู้คนของ ชุมชนหนึ่งเห็นว่าข้อความชุดหนึ่งไม่สามารถยืนยันหรือตรวจสอบอะไรได้ ข้อความชุดนั้นก็ย่อมไม่มีประโยชน์ หรือไม่สามารถตอบสนองความต้องการหรือจุดประสงค์ใด ๆ ของผู้คนนั้นได้ ดังนั้นข้อความชุดนั้นไม่มีความน่า เชื่อถือ ถึงแม้ว่าจริง ๆ แล้วชุดของข้อความนั้นอาจจะจริงหมดก็ตาม

ทฤษฎีที่เสนอข้างต้นนี้ ดูจะคล้ายคลึงกับข้อเสนอของนักปรัชญาชาวอังกฤษ ได้แก่ไมเคิล ดัมเมทท์¹⁵⁷ แต่สิ่งที่ดัมเมทท์เน้นหนักก็คือเรื่องสถานะของข้อความที่เป็นจริง ซึ่งเขาเชื่อว่าข้อความใดที่ไม่ สามารถตรวจสอบยืนยันได้ว่าเป็นจริง ข้อความนั้นถือได้ว่าไม่มีความหมาย แต่ประเด็นที่เรากำลังสนใจอยู่ใน เวลานี้เป็นเรื่องความเกี่ยวข้องกันระหว่างความน่าเชื่อถือของข้อความกับความจริงของข้อความนั้น ซึ่งถ้าเป็น

¹⁵⁷โปรดดู Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1978) และการอภิปรายเกี่ยวกับความคิดประเด็นนี้ของดัมเมทท์ใน Lawrence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1985), หน้า 159-169.

ดังที่ผมเสนอก็คือยอมแสดงว่า การที่ข้อความใดน่าเชื่อถืออันเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างข้อความนั้น (หรือเนื้อหาของข้อความนั้น ซึ่งในกรณีนี้ไม่แตกต่างกัน) กับด้านอื่น ๆ ของชีวิตของผู้คนที่เอ่ยข้อความนั้น หรือคิดถึงข้อความนั้น เมื่อเป็นเช่นนี้ทำที่ที่เริ่มจากเดส์การ์ตส์ในการสงสัยทุกสิ่งแต่ไม่สงสัยความสงสัยของตนเอง จึงไม่น่าจะเกี่ยวข้องกับความน่าเชื่อถือของข้อความ สมมติว่าเดส์การ์ตส์สงสัยข้อความหนึ่งเช่น p ประเด็นที่ผมเสนอก็คือว่า การที่เดส์การ์ตส์สงสัยเช่นนี้ไม่เกี่ยวข้องกับกรณีที่ p จะน่าเชื่อถือหรือไม่ แต่ความน่าเชื่อ่นั้นเป็นปัจจัยภายนอก ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็นปัจจัยทางสังคมที่ตั้งอยู่บนรากฐานที่ว่า p นั้นเองมีความสัมพันธ์อย่างใดกับชีวิตของผู้คนที่ p เป็นส่วนหนึ่งของการติดต่อพุดจาระหว่างกัน

ถ้าสถานการณ์เป็นเช่นที่ผมเสนอจริง ก็หมายความว่าเดส์การ์ตส์เลือกเดินทางผิดตั้งแต่ต้น สิ่งที่เขาควรทำเมื่อเขาเกิดสงสัยว่าร่างกายของเขาหรือบ้านที่เขาอยู่มีจริงหรือไม่นั้น ไม่ใช่การนั่งคิดคนเดียวแล้วรำพึงรำพันว่ามีปีศาจมาหลอกหลอนเขาหรือไม่ หรือว่าเขากำลังฝันไปหรือเปล่า แต่เขาควรเดินออกไปข้างนอกแล้วไปถามคนรอบข้างให้ช่วยยืนยันว่าร่างกายของเขามีจริงหรือไม่ต่างหาก ปัญหาก็คือว่าถ้าใครต่อใครที่เขาถามบอกเขาหมดว่าตัวเขามีจริง รวมทั้งธรรมชาติภายนอกก็มีจริง แล้วเขาเองยังไม่เชื่อ แต่กลับไปเชื่อความคิดส่วนตัวของตัวเองว่าอาจมีปีศาจมาหลอก หรือว่าตนเองกำลังฝันไป ปัญหาก็น่าจะอยู่ที่ตัวเดส์การ์ตส์เอง ไม่ได้อยู่ที่คนรอบข้างที่เดส์การ์ตส์สงสัยว่ามีจริงหรือไม่ อันที่จริงไม่เพียงแต่ปัญหาว่าร่างกายของเดส์การ์ตส์เองมีจริงหรือไม่เลย แม้แต่ว่าความคิดของตัวเองเองมีจริงหรือไม่ ก็ไม่น่าจะยืนยันได้ด้วยการคิดเองคนเดียว เพราะก็จะเกิดปัญหาดังที่กล่าวไว้ข้างต้น

ข้อเสนอนี้มีผลเป็นอันมากต่อแนวทางของการแก้ปัญหาปรัชญาต่อไป แทนที่นักปรัชญาจะมานั่งอยู่คนเดียวเงิบ ๆ แล้วปล่อยให้ความคิดหลังไหลออกมา จนกระทั่งไม่มีจะคิดถึงอีกก็ย้อนกลับมาคิดถึงการคิดของตัวเอง เหมือนกับกระจกสองบานที่ส่องกันและกันดังได้กล่าวมาแล้วนั้น นักปรัชญาน่าจะเดินออกจากห้องของตนเอง ไปพบปะผู้คนและไปถกเถียงใช้เหตุผลกับใครต่อใครที่สนใจจะเถียงด้วย ดังนั้นแบบจำลองของปรัชญาที่เหมือนกับกิจกรรมของโสกราตีส และนี่ก็เป็นไปตามที่ปรัชญาควรจะเป็น การที่เดส์การ์ตส์นั่งคิดอยู่คนเดียวในห้องนั้น อันที่จริงก็หนีความเป็นการโต้ตอบระหว่างกันอันเป็นธรรมชาติของปรัชญาไปไม่พ้น แต่เดส์การ์ตส์ไม่ยอมรับข้อนี้เลยเกิดปัญหาต่าง ๆ มากมาย ในขณะที่เดส์การ์ตส์พูดกับตัวเองนั้น ไม่ใช่ว่าเขาไม่มีใครที่เขาพูดด้วยเนื่องจากในขณะนั้นคนอื่น ๆ ถูกสงสัยไปหมดแล้วว่ามีจริงหรือไม่ แต่ความจริงก็คือว่าในขณะที่เดส์การ์ตส์สงสัยและรำพึงรำพันอยู่นั้น ก็ย่อมต้องมีทั้งผู้พูดและผู้ฟัง มีการเสนอเหตุผลโน้มน้าวใจ ที่นี้เมื่อมีการโน้มน้าวใจก็ย่อมต้องมีการรับไว้ก่อนว่ามีผู้ที่โน้มน้าวและผู้ที่ถูกโน้มน้าว และสองผู้นี้ย่อมต่างกันเพราะผู้โน้มน้าวย่อมต้องเชื่อข้อความที่ตนเองจะโน้มน้าวอยู่ก่อน และผู้ที่เป็นเป้าหมายในการโน้มนำนั้นก็ย่อมต้องไม่เชื่อความข้อนั้นมาก่อน แต่ถ้าการโน้มน้าวประสบความสำเร็จผู้ที่โน้มน้าวก็จะหันมาเชื่อข้อความนั้น ในขณะที่เขากำลังคิดรำพึงรำพันอยู่นั้น เขากำลังโน้มน้าวใจใครอยู่หรือไม่ คำตอบน่าจะเป็นว่าเดส์การ์ตส์กำลังมีใครบางคนที่เขา กำลังพยายามโน้มน้าวอยู่ ใครบางคนที่ว่านี้ก็ไม่จำเป็นต้องเป็นคนอื่นที่เดส์การ์ตส์สงสัยอยู่ว่ามีตัวจริงหรือไม่ แต่อาจเรียกได้ว่าเป็นอีกภาคหนึ่งของตัวเอง ซึ่งทั้งหมดนี้ย่อมตั้งอยู่บนรากฐานที่ว่า

เนื่องจากเขาตีพิมพ์งานของเขาเผยแพร่สู่สาธารณะ ก็ย่อมแสดงว่าเขามีผู้ที่ต้องการจะโน้มน้าวอย่างแน่นอน ทั้งๆที่ในเนื้อความของหนังสือ *Meditations* นั้นเดส์การ์ตส์ไม่ได้ยืนยันว่ามีใครคนอื่นอยู่จริง แต่ที่นี้อะไรเป็นเรื่องจริง อะไรเป็นละคร การที่เดส์การ์ตส์สมมติว่าตนเองเท่านั้นที่มีอยู่จริงเป็นเรื่องจริง หรือการที่เดส์การ์ตส์ตีพิมพ์งานชิ้นนี้เป็นละคร หรือกลับกัน ความเข้าใจที่กระจ่างแจ้งเกี่ยวกับประเด็นนี้จะช่วยให้เราเข้าใจปัญหาวิมตินิยมเกี่ยวกับโลกภายนอกได้เป็นอย่างดี แต่ถึงแม้เราอาจจะยอมตามเดส์การ์ตส์ว่าในขณะที่เขากำลังคิดนี้อาจไม่มีอะไรเลยก็ได้ทั้งโลกภายนอกและคนอื่น ๆ แต่แม้กระนั้นก็ยังปรากฏว่าเดส์การ์ตส์พูดกับตัวเอง โดยตัวเองในฐานะผู้พูดหรือผู้โน้มน้าวใจกับตัวเองในฐานะผู้ที่ถูกโน้มน้าวใจย่อมมีสถานะแตกต่างกัน ดังนั้นการที่เดส์การ์ตส์บอกว่า “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” นั้นตัว ‘ฉัน’ ที่ว่านี้หมายถึงใครกันแน่ระหว่างตัวเขาในฐานะผู้โน้มน้าวหรือในฐานะผู้ถูกโน้มน้าว หรือการสะท้อนกันไปมาระหว่างสองขั้วนี้เองที่เป็นตัวเขา แต่ถ้าเช่นนั้นความเป็นตัวเขาก็ไม่ใช่อย่างที่เขาคิด ซึ่งได้แก่การที่มีตัวตนอยู่โดยปราศจากความเป็นสสาร และเป็นหนึ่งเดียว¹⁵⁸ ในแง่ที่เสนอนี้ความเป็นตัวเขาก็จะต้องอยู่ที่การติดต่อกับผู้อื่น การโน้มน้าวจิตใจกัน หรือพูดอีกอย่างหนึ่งก็อยู่ที่การมีปฏิสัมพันธ์กันนั่นเอง ที่นี้การมีปฏิสัมพันธ์เช่นนี้จำเป็นจะต้องมีฝ่ายมากกว่าหนึ่งฝ่ายที่มาสัมพันธ์กัน เพราะฝ่ายเหล่านี้จำเป็นจะต้องคิดไม่เหมือนกัน มิฉะนั้นการถกเถียงจะเกิดขึ้นไม่ได้ แต่ถ้าความคิดต่างกัน แล้วเดส์การ์ตส์เสนอว่าในที่สุดตัวเขาคือความคิด ก็จะทำให้ปัญหามาหนักที่ว่าตัวของเดส์การ์ตส์จริงๆนั้นอยู่ที่ไหนหรือคือตัวไหนกันแน่

กล่าวโดยสรุป เดส์การ์ตส์อ้างว่าคำพูดของเขาที่ว่า “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” นั้นได้รับความน่าเชื่อถือมาจากการที่คำพูดนี้ตัวเขาเห็นประจักษ์แจ้งโดยสงสัยไม่ได้ แต่การคิดเช่นนี้เท่ากับการผูกเอาความน่าเชื่อถือไว้กับการอ้างความจริงของข้อความ เพราะเดส์การ์ตส์มีทฤษฎีว่าความชัดเจนที่เห็นอย่าง “ชัดเจนและประจักษ์แจ้ง” (*clearly and distinctly*) ความชัดเจนย่อมเป็นจริง¹⁵⁹ นั่นคือข้อความใดจะน่าเชื่อถือเมื่อและต่อเมื่อข้อความนั้นผู้ที่คิดถึงข้อความนั้น “เห็น” ข้อความนั้นอย่างชัดเจนและประจักษ์แจ้ง อย่างไรก็ตามผมได้เสนอว่าเราไม่ควรคิดเช่นนั้น เพราะความน่าเชื่อถืออาจไม่ได้ผูกอยู่กับความจริงหรือการเห็นอย่างประจักษ์แจ้งตามที่เดส์การ์ตส์คิดก็ได้ แต่อยู่ในรูปของการตกลงและการปฏิบัติตนของผู้คนว่าจะมีท่าทีกับข้อความนี้อย่างไรด้วยเหตุนี้เส้นทางของการศึกษาแก้ปัญหาในปรัชญาจึงไม่ควรหยุดอยู่ที่การคิดรำพึงรำพันเพียงคนเดียว แต่

158 “Thus, simply by knowing that I exist and seeing at the same time that I am a thinking thing, I can infer correctly that my essence consists solely in the fact that I am a thinking thing.” *Meditations* VI.78 (*The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 2, John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch transl. [Cambridge UP, 1984], หน้า 54)

159 “So I now seem to be able to lay it down as a general rule that whatever I perceive very clearly and distinctly is true.” *Meditations* III.35 (*The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 2, หน้า 24)

อยู่ที่การติดต่อสื่อสารกันอย่างเป็นรูปธรรมดังที่เสนอข้างต้น ปรัชญาไม่ใช่การหาความจริงอย่างเดียวยาวด้วยวิธีการพินิจภายในเพียงอย่างเดียว แต่ปรัชญาเป็นกระบวนการในการแสวงหาความเข้าใจและการถกเถียงกันเพื่อหาคำตอบเกี่ยวกับปัญหาต่าง ๆ ลึก ๆ ที่เกี่ยวข้องกับทิศทาง การดำเนินชีวิตของเราว่าเราจะไปทางใด หรือทางใดเป็นทางที่เหมาะสมที่สุด การรำพึงรำพันของเดส์คาร์ทส์เป็นตัวอย่างอันดีของปรัชญาที่มุ่งมั่นหาความจริงเกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ รวมทั้งหาความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติของความรู้ และหลักประกันว่าความรู้กับความจริงเกี่ยวพันกันอย่างไรเป็นประจำ แต่ความล้มเหลวของเดส์คาร์ทส์ตามที่เสนอนี้ทำให้น่าเชื่อมากขึ้นว่า ปรัชญาไม่ใช่การหาความจริงของสรรพสิ่งใด ๆ แต่เป็นเพียงกระบวนการโต้เถียงกันของผู้คนในประเด็นปัญหาที่ยังคลงกันไม่ได้เท่านั้น กล่าวอีกนัยหนึ่งปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ แต่เป็นการแก้ปัญหาที่ในตัวของมันเองไม่สามารถมีคำตอบที่ตายตัวแน่นอนได้ และปัญหาเช่นนี้ก็มักเกิดมีดับ กล่าวคือมีปัญหาใหม่ๆ เสนอตัวขึ้นมา กับปัญหาเก่าๆ ที่ผู้คนเลิกราไป

รอร์ตีกับการประกาศความตายของญาณวิทยา

แนวคิดหลักของรอร์ตีเกี่ยวกับปรัชญาและทฤษฎีความรู้ปรากฏในหนังสือเรื่อง *Philosophy and the Mirror of Nature* ในหนังสือเล่มนี้ประเด็นที่โดดเด่นและสะทุดความคิดที่สุดเห็นจะได้แก่ข้อเสนอที่ว่าเราควรเลิกสนใจญาณวิทยาได้แล้ว และปรัชญาได้เดินทางมาถึงจุดจบแล้ว¹⁶⁰ จุดจบที่ว่าไม่ใช่ว่าปรัชญาได้ค้นพบคำตอบอันถูกต้องที่ได้พยายามค้นหามาเป็นระยะเวลานาน แต่เป็นจุดจบคล้าย ๆ กับไฟที่ได้ไหม้เชื้อเพลิงของมันจนหมดแล้ว และกำลังมอดดับลง กล่าวคือในระยะเวลาอันยาวนานที่ผ่านมา ปรัชญาไม่เคยให้คำตอบที่มั่นคงแน่นอนแก่มนุษย์ได้เลย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเกี่ยวกับปัญหาที่เป็นเรื่องของปรัชญาโดยเฉพาะ เช่นเรื่องคุณค่า หรือปัญหาว่ามนุษย์เกี่ยวข้องกับโลกภายนอกได้อย่างไร รอร์ตีเสนอว่าเนื่องจากปัญหาเหล่านี้ยังแก้ไม่ได้มาตลอด ก็สมควรที่จะถือว่าปัญหาเหล่านี้น่าจะเลิกพูดถึงได้ และนักปรัชญาหรือนักญาณวิทยาควรจะหาอะไรทำที่น่าสนใจมากกว่านี้ การอ้างเหตุผลของรอร์ตีในหนังสือเล่มนี้ยืดเยื้อ ยุ่งยาก และซับซ้อนมาก แต่อาจสรุปได้คร่าว ๆ ว่า รอร์ตีไม่เชื่อว่าความรู้ของมนุษย์จะวางอยู่บนรากฐานอะไรที่เป็นไปตามความเป็นจริงหรือธรรมชาติ ที่ไม่ใช่การสร้างสรรคของมนุษย์เอง เขาโจมตีแนวคิดดั้งเดิมทางญาณวิทยาที่ถือว่า ความรู้ของมนุษย์เป็นส่วนหนึ่งของภาพแทน (representation) ที่มนุษย์จำเป็นต้องมีการเข้าใจธรรมชาติ โดยเหตุผลหลัก ๆ ก็คือแนวคิดเรื่องจิตที่ทำหน้าที่รับรู้ไม่สามารถยอมรับได้ว่ามีจริง และแนวคิดว่าความหมายของข้อความก็คือข้อความด้วยกันนั่นเอง ไม่ใช่เงื่อนไขความจริงที่เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ ด้วยเหตุเหล่านี้รอร์ตีจึงสรุปว่าวิชาปรัชญาโดยเฉพาะญาณวิทยาไม่มีอะไรทำอีกต่อไปแล้ว เพราะหน้าที่ของญาณวิทยาอยู่ที่การวิเคราะห์หมโนทัศน์ว่าด้วยความรู้ในฐานะที่เป็นภาพแทนของมนุษย์ และเมื่อแนวคิดเรื่องภาพแทนไม่อาจยอมรับได้ ก็

¹⁶⁰ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, โดยเฉพาะหน้า 373-394.

ยอมรับญาณวิทยาไม่ได้เช่นกัน ด้วยเหตุนี้เองที่รอร์ตีประกาศว่า ญาณวิทยาและปรัชญาได้ถึงจุดจบแล้ว พุคติกอย่างได้ว่าปรัชญาได้ตายไปแล้ว และกิจกรรมต่อไปของผู้ที่อ้างตนว่าเป็นนักปรัชญาอยู่ที่การศึกษา ศาสตร์อื่นที่เกี่ยวข้อง เช่นประวัติศาสตร์ความคิด หรือมานุษยวิทยาวัฒนธรรม¹⁶¹

จากข้อเสนอของรอร์ตีเช่นนี้ เห็นได้ชัดว่าเขา มองไม่เห็นทางเลือกอีกทางหนึ่ง นั่นคือการที่ยังมีญาณวิทยาอยู่ ถึงแม้ว่าแนวคิดหนึ่งได้แก่พื้นฐานนิยมแบบจัดที่รอร์ตีโจมตีจะใช้ไม่ได้แล้วก็ตาม ถึงแม้ว่านักปรัชญาจะอ้างไม่ได้ว่าเข้าถึงความจริง หรือเข้าถึงวิธีที่ถูกต้องในการเข้าหาความจริงซึ่งศาสตร์ต่างๆต้องนำไปใช้ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าวิชาปรัชญาเองจะหมดไป หรือถูกแทนที่ด้วยวิชาอื่น เช่นประวัติศาสตร์ความคิด (สำหรับศึกษาประวัติศาสตร์ความคิดของนักปรัชญาในอดีต) สังคมวิทยา (สำหรับศึกษาปัญหาทางจริยธรรม) คณิตศาสตร์ หรือวิทยาศาสตร์ หรือศาสตร์อื่นใด ปรัชญายังมีบริเวณของตนเองอยู่ ถึงแม้ว่าจะไม่อ้างว่าในบริเวณเหล่านั้นจะเข้าถึงความจริงได้ก็ตาม บริเวณดังกล่าวนี้ก็รวมไปถึงปัญหาดั้งเดิมหลายปัญหาที่นักปรัชญาถกเถียงกันมา เช่นปัญหาวิมตินิยมเกี่ยวกับโลกภายนอกด้วย

สาเหตุที่รอร์ตีมองทางเลือกนี้ไม่เห็นก็อาจจะเนื่องมาจากว่า เขายังเชื่อว่ากิจกรรมทางวิชาการซึ่งมีปรัชญาเป็นส่วนหนึ่งด้วยนั้น ต้องดำเนินไปเพื่อหาความจริงเกี่ยวกับอะไรบางอย่าง ดังนั้นการที่เขาเสนอว่าปรัชญาควรละลายไปในศาสตร์ต่างๆที่รับเอาปัญหาปรัชญาไปนั้น ก็น่าจะเป็นเพราะศาสตร์เหล่านี้เป็นที่ยอมรับกันว่าให้ความรู้เกี่ยวกับสิ่งต่างๆที่เป็นปริมณฑลของแต่ละศาสตร์นั้น นั่นคือจะอย่างไรปรัชญาก็เป็นเรื่องของการหาความรู้ความเข้าใจในสิ่งบางอย่าง หรือปริมณฑลบางแห่งอยู่ดี ในสายตาของรอร์ตี เมื่อปรัชญาเลิกอ้างว่าเป็นผู้กล่าวความจริง หรือเป็นเจ้าของปริมณฑลเกี่ยวกับวิธีการเข้าถึงความรู้ซึ่งศาสตร์ต่างๆต้องรับไปปฏิบัติ ปรัชญาก็ต้องละลายหายไปถ้าไม่ละลายไปในศาสตร์อื่นๆ แต่ถ้าปรัชญาละลายไปในศาสตร์อื่นๆเช่นนี้จริง แล้วจะยังมีกิจกรรมอะไรอีกหรือไม่ที่ทำหน้าที่วิพากษ์วิจารณ์ศาสตร์ต่างๆ กล่าวคือถ้าปรัชญากลายเป็นศาสตร์ต่างๆไป แล้ววิชาอะไรหรือกิจกรรมทางวิชาการอะไรที่ทำหน้าที่วิพากษ์วิจารณ์การอ้างความรู้ของศาสตร์ต่างๆเหล่านี้ นักวิชาการแขนงใดจะทำหน้าที่ตรวจสอบว่าผู้ปฏิบัติศาสตร์เหล่านี้จะไม่ใช้สถานะของศาสตร์ของตนเอง ไปสร้างสถานะทางสังคมให้ตนเองในด้านต่างๆโดยเฉพาะการเป็นผู้นำทางความคิด ซึ่งอาจเป็นไปได้ว่าถ้าไม่มีการตรวจสอบแล้ว ผู้คนอาจเชื่อผู้ปฏิบัติศาสตร์เหล่านี้ไปอย่างไม่คิดก็ได้ รอร์ตีจะมองไม่เห็นภารกิจของนักปรัชญาในแง่นี้

การที่นักปรัชญายังมีภารกิจในการวิพากษ์วิจารณ์การอ้างความรู้ของศาสตร์ต่างๆนี้ ไม่ได้เป็นไปได้เพราะว่านักปรัชญารู้ว่าวิธีการเข้าหาความจริงที่ถูกต้องเป็นอย่างไร แต่ผู้ที่ศึกษาและวิจัยปรัชญาก็กล่าวได้ว่ามีปริมณฑลทางวิชาการของตนเองได้เช่นกัน ได้แก่การค้นคว้าหาคำตอบเกี่ยวกับปัญหาที่ศาสตร์ต่างๆมักมองว่าเป็น 'ปัญหาโลกแตก' ที่ทำให้เสียเวลาเปล่า ตัวอย่างก็เช่นปัญหาเรื่องวิมตินิยมเกี่ยวกับโลกภายนอกที่เดส์การ์ตส์เสนอไว้นั่นเอง ปัญหาเช่นนี้รวมทั้งปัญหาอื่นๆที่เกี่ยวข้องเช่นปัญหาในจริยศาสตร์ (หลักการที่ใช้

161 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, โดยเฉพาะหน้า 380-381.

ตัดสินการกระทำที่ตีนั้นมีอยู่ในธรรมชาติหรือไม่ หรืออะไรทำนองนี้) ไม่สามารถตัดสินด้วยศาสตร์ใด ๆ ได้ เพราะในท้ายที่สุดแล้วเป็นปัญหาเกี่ยวกับว่ามนุษย์เราจะเอาอย่างไรกัน อะไรเป็นทางเลือกที่มนุษย์เห็นว่าน่าเลือกหรือน่าสนใจมากกว่ากัน ปัญหาเหล่านี้หาคำตอบไม่ได้เพราะว่าคำตอบที่เป็นไปได้ทั้งหมดนั้น ไม่ใช่การตอบเพื่อมุ่งหาว่าความเป็นจริงเกี่ยวกับเรื่องเหล่านี้เป็นเช่นใด แต่เป็นคำตอบที่แสดงทางเลือกต่าง ๆ โดยที่เกณฑ์การตัดสินทางเลือกเหล่านั้นนั้นถึงแม้จะไม่มีอยู่อย่างแน่ชัด เช่นในคณิตศาสตร์หรือวิทยาศาสตร์ แต่ก็ยังมีอยู่ในรูปของการลงรอยกันในระดับลึกที่สุดของนักปรัชญา ได้แก่การใช้เหตุผลและหลักการของตรรกวิทยา (ซึ่งแม้แต่หลักนี้เองก็ยังเป็นที่ถกเถียงกัน เรามีตรรกวิทยาหลายประเภท เช่นตรรกวิทยาแบบฉบับ ตรรกวิทยาที่ยอมให้มีค่าความจริงมากกว่าสองค่า ตรรกวิทยาที่ยอมให้ชื่อเฉพาะบางชื่อบ่งถึงสิ่งที่ไม่ได้อยู่ หรือไม่บ่งถึงสิ่งใด ฯลฯ แต่อย่างไรก็ตาม ก็ปรากฏว่านักตรรกวิทยาที่เสนอและยึดถือระบบต่าง ๆ กันเช่นนี้ก็ยังพูดกันรู้เรื่อง แลกเปลี่ยนความคิดเห็นกันได้ต่าง ๆ นานา ซึ่งย่อมแสดงว่าภายใต้ระบบที่แตกต่างกันนั้นก็ยังมีอะไรอีกมากที่ร่วมกัน ดังนั้นถ้าตรรกวิทยาเป็นการสรุปเอาลักษณะเฉพาะของภาษาออกมาเป็นหลักการทั่วไปแล้ว ก็เป็นไปได้ที่ว่าภายใต้ตรรกวิทยาหลาย ๆ ระบบนี้มีตรรกวิทยาอีกระบบหนึ่ง ซึ่งเป็นระบบพื้นฐานที่ผู้สนทนาและค้นคว้าเกี่ยวกับระบบของตรรกวิทยาต้องยอมรับร่วมกัน ไม่ว่าจะโดยรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม มิฉะนั้นแล้วการเข้าใจร่วมกันก็เกิดขึ้นไม่ได้) ทางเลือกอันเป็นทัศนะหรือข้อเสนอทางปรัชญานี้ ไม่สามารถหาได้ว่าทัศนะใดหรือข้อเสนอใดถูกต้องเนื่องจากตรงกับความเป็นจริง เพราะข้อเสนอของเราก็คือว่าไม่ว่าจะเป็นที่ทัศนะใดในปรัชญา ก็ไม่มีทัศนะใดเลยที่อ้างได้ว่าถูกต้องเพราะตรงกับความเป็นจริง เพราะมิฉะนั้นแล้วปรัชญาจะหมดความเป็นปรัชญา และกลายเป็นศาสตร์แขนงหนึ่งไป (อันที่จริงก็มีผู้พยายามดึงเอาปรัชญาเป็นศาสตร์แขนงหนึ่งเป็นจำนวนมาก และแนวคิดเช่นนี้เป็นแนวคิดกระแสหลักมาตลอด แต่อย่างน้อยก็มีผมนคนหนึ่งที่ยืนยันต่อต้านแนวคิดนี้)

ดังนั้น ปริมาณของการศึกษาหรือกิจกรรมทางปรัชญาที่ทำให้เรายังยืนยันได้ว่าปรัชญายังมีที่ว่างเหลืออยู่ในปัจจุบัน และเป็นที่ว่างที่สำคัญด้วย ก็ได้แก่การที่ปรัชญาเป็นการถกเถียงเสนอความคิดเห็นเกี่ยวกับปัญหาต่างๆ ที่ศาสตร์ต่างๆ ไม่สามารถตอบได้ หรือที่ถูกมองว่าเป็นปัญหาโลกแตก หรือมองอีกอย่างหนึ่งได้ว่าปรัชญาเป็น 'สถานที่' ซึ่งการถกเถียงเกี่ยวกับปัญหาปรัชญาต่างๆ เกิดขึ้น รอร์ติเสนอว่านักปรัชญาจะกลายเป็นสภาพจากผู้เป็นทำการวิจัยในศาสตร์ๆ หนึ่ง เป็น 'ปัญญาชน' หรือผู้ที่ไม่ได้ทำการวิจัยอย่างลึกซึ้งในสาขาใดโดยเฉพาะ แต่เป็นผู้ที่รอบรู้และชำนาญในการคิดการอ้างเหตุผล ซึ่งในสถานะนี้นักปรัชญาก็ยังมีบทบาทอยู่ไม่น้อยในสังคม ผมนค่อนข้างเห็นด้วยกับแนวคิดนี้ แต่สิ่งแก่นักปรัชญาจะไม่ใช่นักวิจัยที่เป็นผู้ค้นคว้าหาความรู้ในศาสตร์หนึ่งศาสตร์ใดก็ตาม แต่ไม่ได้แสดงว่านักปรัชญาจะกลายเป็นเพียงนักพูดหรือนักโต้แย้งเท่านั้น เพราะก็ยังมีขอบเขตทางวิชาการที่เป็นของปรัชญาโดยเฉพาะดังที่ได้เสนอไป ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดก็คือปัญหาของเดส์การ์ตส์ที่ได้เสนอไว้ข้างต้น รอร์ติเห็นว่าปัญหานี้ไม่ควรพูดถึงอีกต่อไปแล้ว เพราะไม่สามารถหาคำตอบที่ถูกต้องได้เนื่องจากรอร์ติเชื่อว่าปัญหานี้ได้หมดความน่าสนใจลงไปแล้ว และควรเลิกพูดถึง

ได้¹⁶² แต่ความอยากรู้อยากเห็นของมนุษย์จะไม่จบสิ้น และที่สำคัญว่านั่นปัญหาวิมตินิยมนั้นมีความเกี่ยวเนื่องกับชีวิตมากกว่าปัญหาเรื่องจำนวนเทวดาบนหัวเข็มหมุดมากนัก ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนี้การเปรียบเทียบของ รอร์ตีดูจะไม่สมเหตุสมผลนัก

หลายคนอาจสงสัยว่าเพราะเหตุใดผมจึงเสนอว่า ปัญหาวิมตินิยมจึงมีความสำคัญต่อชีวิต ทั้งๆที่ถ้าจะมีอะไรที่แยกออกจากชีวิตตามปกติของผู้คนแล้ว ปัญหานี้ดูจะเป็นเช่นนั้นมากที่สุด และไม่ใช่ปัญหานี้ละหรือ ที่ทำให้ผู้คนทั่วไปคิดว่านักปรัชญาเป็นที่แยกตนเองออกจากโลกภายนอก และเก็บตัวอยู่แต่ในหอคอยแห่งความยาก พูดภาษาที่คนไม่เข้าใจและคิดถึงอะไรที่ดูจะไม่เกี่ยวข้องกับอะไรกับโลกเลยแม้แต่น้อย การถกเถียงกันว่า เราจะรู้ได้หรือไม่ว่าโลกภายนอกนี้มีจริงดูจะเป็นกิจกรรมที่เหมาะสมในหอคอยเท่านั้น และดูจะไม่มีความเห็นประโยชน์ของการถกเถียงเช่นนี้อย่างไรได้ ข้อสงสัยเหล่านี้มีน้ำหนักน่าเชื่อถือเป็นอย่างยิ่ง แต่อย่างไรก็ตามการที่ปัญหาเช่นนี้หาคำตอบไม่ได้ ไม่ได้แสดงว่าการถกเถียงกันเรื่องนี้ไม่มีประโยชน์ จริยอยู่ในบริบทของไทยเรานี้เรามากได้ยินการอ้างเหตุผลทำนองว่า การศึกษาวิชาการยากๆในเชิงทฤษฎีก็ๆนั้นไม่มีประโยชน์ เพราะเราต้องใช้ทรัพยากรทั้งหมดที่มีอยู่ไปในการเอาตัวรอด หรือในการพัฒนา ไม่มีที่ว่างให้ใครมานั่งคิดเล่นๆ แต่การอ้างเหตุผลเช่นนี้ฟังดูแปลกประหลาดและหลงยุคมากแล้วในปัจจุบัน เพราะเรามีทรัพยากรมากขึ้นกว่าเดิม และถ้าเรายังคิดเช่นนี้เรื่อยๆไปเราก็จะตกอยู่ภายใต้การครอบงำของแนวคิดที่ว่าทรัพยากรทั้งหมดควรจะไปเพื่อการบริโภคหรือการลงทุนเพื่อให้เกิดการบริโภคเพิ่มขึ้นเท่านั้น ซึ่งไม่ใช่แนวคิดที่น่าพิศมัยแต่อย่างใด ดังนั้นการอ้างเหตุผลทำนองนี้จึงคงไป ไม่สามารถยกมาอ้างได้ว่าทำไมจึงควรยกเลิกการถกเถียงปัญหาเช่นวิมตินิยมไปเสีย เหตุผลที่คล้ายคลึงกันก็คือว่า การถกเถียงกันเช่นนี้ไม่สามารถหาคำตอบได้ และถึงแม้ว่าจะหาได้ เช่นสมมติว่ามีนักปรัชญาอัจฉริยะคนหนึ่งสามารถหาคำตอบที่ถูกต้องเป็นจริงอย่างสากลได้ว่า มนุษย์สามารถรับรู้โลกภายนอกได้ตามที่มันเป็นจริงด้วยเหตุผลอย่างนั้นอย่างนี้ และด้วยคำอธิบายอย่างนั้นอย่างนี้ สิ่งที่เกิดขึ้นตามมาก็คือว่า ถึงจะเป็นเช่นนี้ แล้วคำตอบนี้ช่วยให้ชีวิตของมนุษย์ดีขึ้นมาตรงไหน ไม่ได้เป็นความจริงอยู่ก่อนหรือว่า นักปรัชญาคนนี้อาจถูกย้อนถามว่า “แล้วยังไง?” ถึงแม้มนุษย์จะไม่มานั่งขบคิดแก้ปัญหาปรัชญา แต่มนุษย์ก็ยังอ้างว่าตน ‘รู้’ อยู่ที่ว่าโลกภายนอกเป็นอย่างไร และมีอยู่จริง อย่างน้อยก็อ้างได้ตนคิดว่ารู้มาตลอดว่าจะต้องมีโลกภายนอกและโลกนี้เป็นอย่างนั้นอย่างนี้แน่ๆ ไม่ต้องสงสัย ดังนั้นความพยายามของนักปรัชญาอัจฉริยะคนนี้ก็ดูเหมือนสูญเปล่า ถึงแม้จะมีทรัพยากรมากเพียงใด แต่กิจการที่สูญเปล่าเช่นนี้ก็จะไม่ให้ประโยชน์อะไรเลย

สาเหตุที่การอ้างเหตุผลนี้ฟังดูสมเหตุสมผลก็เนื่องจากว่า เราไปคิดว่าปัญหาและกิจกรรมในการแก้ปัญหาเหล่านั้นจะต้องมีคำตอบ แต่กิจกรรมที่วุ่นวายไม่จำเป็นจะต้องมีคำตอบแต่ตัวกิจกรรมนั่นเองที่มีประโยชน์ การที่ในการแก้ปัญหาถึงแม้จะมีคำตอบก็ตามก็ทำให้รู้สึกว่าย่างขาดอะไรอยู่ก็เนื่องจากว่า ในกรณีเช่นนี้คำตอบไม่ใช่สิ่งสำคัญเท่าๆกันการได้เข้าร่วมในกิจกรรม ซึ่งประกอบด้วยความคิด การอ้างเหตุผล และการถกเถียงกัน

¹⁶² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, โดยเฉพาะหน้า 107-114.

ในหัวข้อที่ฝ่ายต่างๆสนใจ และเป็นหัวข้อหรือปัญหาที่มีลักษณะย้อนกลับมาวิพากษ์วิจารณ์เรื่องต่างๆที่
ยอมรับกันโดยไม่รู้ตัว เช่นการยอมรับว่าสิ่งต่างๆที่รับรู้ด้วยประสาทสัมผัสนั้นเป็นจริงตามที่ปรากฏหรือไม่
การถกเถียงกันเช่นนี้เป็นโอกาสให้เราได้มองเห็นว่า สิ่งต่างๆที่เรายอมรับกันมานั้นอาจไม่เป็นไปตาม
นั้นก็ได้ และทฤษฎีต่างๆที่นักปรัชญาเสนอมาเพื่อพยายามตอบปัญหานั้นนั้น ก็ทำให้เราได้มุมมองใหม่ๆเกี่ยว
กับธรรมชาติของความรู้ หรือธรรมชาติของมนุษย์เอง มุมมองเหล่านี้ไม่จำเป็นจะต้องมีขั้นสุดท้ายที่ไม่มีใคร
สงสัยได้อีก เพราะในเมื่อแก่นของกิจกรรมอยู่ที่การสงสัย การถึงที่สุดก็ยอมเท่ากับว่ากิจกรรมนี้ต้องสิ้นสุดลง
แต่ถ้ากิจกรรมการถกเถียงอ้างเหตุผลเช่นนี้สิ้นสุดลง ปัญหาก็คือว่า มนุษย์จะยังอยู่ในสภาพเช่นนี้อีกหรือไม่
ถ้าไม่จะอยู่ในสภาพเช่นใด ดูเหมือนว่าการเคลื่อนที่จะเป็นลักษณะของมนุษย์ที่เราคุ้นกันเป็นอย่างดี แต่ถ้าไม่
มีการเคลื่อนที่เราถึงสงสัยได้ว่า แล้วความมีชีวิตของมนุษย์จะไปอยู่ตรงไหน

การอ้างเหตุผลเช่นนี้มีการรับไว้ก่อนว่าชีวิตมนุษย์เป็นการเคลื่อนไหว ซึ่งผมเชื่อมั่นว่าความข้อนี้เป็น
ที่ประจักษ์เป็นอย่างชัดเจนไม่ต้องชี้แจงว่าเหตุใดจึงเป็นเช่นนั้น นอกจากนี้สมมติว่าเรามีนักปรัชญาอัจฉริยะ
อย่างที่พูดถึงข้างต้น ซึ่งสามารถเข้าถึงความจริงได้อย่างสมบูรณ์ว่าปัญหาวิถินิยมเกี่ยวกับโลกภายนอกนี้ คำ
ตอบที่แท้จริงคืออะไร แต่ไม่ว่าคำตอบของเขาจะออกมาในรูปใด คำตอบนั้นก็จะต้องตกอยู่ในลักษณะใด
ลักษณะหนึ่งระหว่างที่ว่า โลกที่แท้จริงนั้นก็คือโลกที่มนุษย์รับรู้อยู่ตลอดเวลา หรือไม่ใช่ แต่ไม่ว่าจะเป็น
อย่างไรก็มีปัญหาทั้งสิ้น เพราะถ้าเป็นอย่างแรกก็แสดงว่า สิ่งที่ปรากฏคือความเป็นจริง ซึ่งมีปัญหาตรงที่ว่าใน
หลายกรณีมีความเหลื่อมกันอยู่ระหว่างสองระดับนี้ แต่ถ้าเป็นอย่างหลัง ก็แสดงว่ามนุษย์ไม่สามารถเข้าถึง
ความเป็นจริงได้ และมนุษย์แต่ละคนถูกกักขังไว้ตลอดกาลภายในกรอบหรือวงความคิดของตนเอง การ
พยายามแก้ปัญหาเช่นนี้อาจละเอียดเต็มทีนั้นแน่นอนว่าทำไม่ได้ภายในเนื้อที่ของบทความฉบับนี้ แต่เราก็
คงจะพอมองเห็นแล้วว่า ปัญหาเช่นนี้ไม่มีวันถึงจุดสิ้นสุดได้ เพราะถ้าถึงแล้วก็จะหมายความว่ามนุษย์มีวิถี
การที่เข้าถึงความจริงที่พ้นไปจากวิธีการที่ใช้อยู่ ปัญหาก็คือถ้ามีคนหนึ่งอ้างว่าตนมีวิธีการเช่นว่านี้ แล้วเขาจะ
มีแนวทางในการแสดงได้อย่างไรว่าวิธีการนี้สามารถพาเราเข้าถึงความจริงได้จริง โดยที่มนุษย์มีแต่เพียงวิธีการ
ที่ใช้อยู่มาก่อนเท่านั้น

ด้วยเหตุนี้ วิชาปรัชญาในทัศนะของผมจึงเป็นการวิ่งไปวิ่งมาระหว่างชั่วสองชั่วที่กล่าวมาในย่อหน้า
ข้างต้น สิ่งสำคัญอยู่ที่การวิ่งไม่ใช้ที่ที่จะวิ่งไป และเราก็เห็นแล้วว่า การวิ่งเช่นนี้ก็ใช่จะเป็นการสิ้นเปลือง
พลังงานโดยเปล่าประโยชน์ เหตุเพราะถ้าเราไม่วิ่ง ก็เท่ากับว่าเรายอมรับว่าความเป็นจริงพื้นฐานที่เรา
สามารถเข้าถึงได้อย่างสมบูรณ์และไม่ต้องมาถกเถียงหรือสงสัยกันอีก สภาวะเช่นนี้อาจเป็นที่พอกพอกใจของ
หลายคนโดยเฉพาะฝ่ายที่ไม่นิยมวิ่ง แต่ไม่รวมผมเป็นแน่ ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่า นอกจากการวิ่งจะเป็นผลดีต่อ
สุขภาพแล้ว ยังเป็นการแสดงว่าผู้วิ่งเชื่อว่าการออกกำลังการคิดนั้นถ้าไม่ออกภายในขอบเขตของดินแดนที่
เป็นเรื่องกันบึ้งหรือรากฐานของความเชื่อต่างๆล้วนๆ ก็จะเป็นเพียงความคิดในปริมาตรทางวัฒนธรรมเพียง
ปริมาตรพลหนึ่ง และผู้วิ่งหรือผู้คิดเช่นนี้ยอมเป็นไปได้อย่างที่ใจจะมองเห็นภาพรวมในระดับรวมหรือรวบรวมจริงๆ
เช่นการมองเห็นว่าสิ่งต่างๆเชื่อมโยงกันอย่างไร และหลาย ๆ อย่างที่เราเชื่อ ๆ กันอยู่ มีโอกาสเปลี่ยนแปลงได้

มากนักน้อยเพียงใด ผู้ที่ไม่ชอบวิงก็ย่อมเปรียบเหมือนผู้คนในสมัยกลางของยุโรปที่มีการครอบงำความคิด ซึ่งถ้าเราไม่ชอบชีวิตเช่นนั้นเราก็คงไม่ชอบการอยู่เฉย ๆ ว่างหรือไม่คิด

จะเห็นได้ว่าในท้ายที่สุดแล้ว การอ้างเหตุผลเพื่อแสดงความสำคัญของปรัชญาก็ต้องตกมาอยู่ที่ประเด็นที่ว่าเราชอบชีวิตแบบใด ผมทำได้แต่เพียงเสนอว่าชีวิตแบบที่ชอบวิงหรือชอบคิดชอบสงสัย ดีกว่าแบบที่ไม่ชอบ แต่ในท้ายที่สุดก็ไม่สามารถหาเหตุผลมายืนยันอย่างที่เป็นทวิสัยได้นอกจากจะอ้างอิงไปถึงความรู้สึกของคนแต่ละคนว่ารู้สึกอย่างไรหรือคิดอย่างไรเกี่ยวกับเรื่องนี้ อันที่จริงการไม่สามารถใช้เหตุผลมายืนยันได้นี้ก็ตรงกับความคิดของรอร์ตีที่ว่า ในท้ายที่สุดเราไม่สามารถอ้างเหตุผลเพื่อแสดง *ความจริง* ได้ว่า ทำไมชีวิตแบบปรัชญาจึงดีกว่าชีวิตแบบที่ไม่ใช่ แต่ทั้งหมดนี้ก็มีได้ทำให้เราต้องสรุปว่า กิจกรรมทางปรัชญาถึงแก่ความตายดังที่รอร์ตีเสนอ ถึงแม้ว่าปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์และอ้างไม่ได้ว่าให้ความจริงที่สมบูรณ์ได้ และอ้างไม่ได้เช่นกันว่าให้ความรู้แบบเดียวกับที่ศาสตร์ทั้งหลายให้ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าปรัชญาจะกลายเป็นเพียงกิจกรรมของการคุยกันเล่น การคุยกันของปรัชญาเป็นการคุยในระดับสูงที่เกี่ยวพันกับเรื่องราวลึก ๆ ที่สงสัยกันมาเกี่ยวกับชีวิต และในเมื่อปรัชญาไม่สามารถหาคำตอบสุดท้ายแก่ปัญหาของตนเองได้ ปรัชญาก็ยังคงอยู่ในฐานะตัวกิจกรรม คือตัวกิจกรรมเองเป็นเป้าหมาย ไม่ใช่จุดหมายปลายทาง ปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ แต่ขณะเดียวกันก็ไม่ใช่การละเล่น เพราะการวิงไปวิงมาของปรัชญานั้นไม่ใช่การเล่นสนุกแต่เพียงอย่างเดียว แต่ยังรวมไปถึงประโยชน์ต่าง ๆ ที่ผมพยายามแสดงมาในย่อหน้าข้างต้นนั่นเอง

อนาคตของปรัชญา

ดังนั้น แทนที่ปรัชญาจะไม่มีอนาคตอย่างที่รอร์ตีเสนอ ปรัชญากลับมีประโยชน์มากมายซึ่งย่อมเป็นหลักประกันอนาคตของวิชานี้ได้เป็นอย่างดี โดยเฉพาะเรื่องปัญหาเกี่ยวกับทิศทางของการเลือกแนวทางชีวิตของมนุษย์เอง ปัญหาวิมตินิยมเป็นตัวอย่างอันหนึ่งที่แสดงได้ว่าปรัชญาจะไปทางไหน ดังได้กล่าวมาข้างแล้ว ประเด็นก็คือว่าการถกเถียงปัญหาวิมตินิยมนั้น เป็นการที่มนุษย์ย้อนกลับมาคิดถึงสถานะของตนเองกับสิ่งที่ใหญ่กว่า หรือมีเจ้านั้นก็คิดว่าเป็นไปได้หรือไม่ที่จะมีแต่มนุษย์เท่านั้น การคิดเช่นนี้ดูจะไม่มี ความหมายอะไรในโลกของวิทยาศาสตร์ แต่ประเด็นหลักของเรื่องนี้อยู่ที่ว่า มนุษย์รู้จักย้อนกลับมาคิดและมาสงสัยใน ทุกสิ่งทุกอย่าง และไม่ยอมให้มีการชักจูงความเชื่อโดยมิได้ตรวจสอบ และมิได้ย้อนกลับมาพิจารณาวิธีการตรวจสอบที่ใช้อยู่ ลักษณะนี้เองที่ปรัชญาเป็นหนี้เตส์การ์ตส์ การสงสัยทุกสิ่งทุกอย่างของเตส์การ์ตส์นั้นเป็นตัวอย่างที่ดีของมนุษย์ในโลกสมัยใหม่ ที่ไม่ยอมให้อิทธิพลของสิ่งใด ๆ เช่นวัฒนธรรมหรือประเพณีมาครอบงำความคิด ถึงแม้ว่าความคิดของเตส์การ์ตส์จะมีข้อบกพร่องมากเพียงใดก็ตาม แต่มรดกที่เขาได้มอบไว้ในวันนี้ ก็ยากที่จะสูญสลายไปได้ เราอาจไม่เชื่ออย่างที่เตส์การ์ตส์เสนอแล้วว่า ประเพณีไม่มีความสำคัญในการเสนอความรู้ ดูเหมือนว่าเราได้เดินทางกลับมาครบวงกลมแล้ว แต่จะอย่างไรก็ตามเราไม่อาจกลับไปเป็นอย่างที่ เคยเป็นก่อนที่จะมีโลกสมัยใหม่ได้อีกต่อไป ซึ่งสภาวะเช่นนี้ย่อมเป็นผลงานของเตส์การ์ตส์ด้วยคนหนึ่ง

ปรัชญาในอนาคตจึงอยู่ในรูปนี้ คือเป็นกิจกรรมหรือเป็นสถานที่ที่ซึ่งการสงสัย การถกเถียง การโต้แย้ง การอ้างเหตุผล การสืบค้นหาความเข้าใจหรือแม้แต่ความจริงเกิดขึ้น นักปรัชญาในอนาคตคงจะต้องยอมรับว่าผลงานของตนไม่ใช่ความจริง เราก้าวพ้นยุคสมัยที่มีนักปรัชญาคนหนึ่งถูก และอีกคนผิดไปแล้ว มีแต่ว่าความคิดของนักปรัชญาคนหนึ่งมีเหตุผล หรือน่าเชื่อถือ หรือมีน้ำหนัก หรือ 'ฟังดูดี' มากกว่าของอีกคนหนึ่ง ซึ่งนี่ก็เป็นไปตามที่ควรจะเป็น นักปรัชญาไม่สามารถอยู่เพียงลำพังคนเดียวได้ ความคิดทุกอย่างของนักปรัชญาคนหนึ่งจำเป็นต้องอาศัยคนอื่นมาฟัง มาวิเคราะห์ มาโต้แย้ง มาวิพากษ์วิจารณ์ แม้แต่เดส์การ์ตส์เองก็เป็นเช่นนี้ ดังเห็นได้จากการเขียนจดหมายติดต่อกันระหว่างตัวเดส์การ์ตส์กับนักคิดคนอื่นๆ ในสมัยนั้น¹⁶³ ดังนั้นการฟังดูดีจึงต่างจากการตรงกับความเป็นจริงมาก การอ้างว่าทัศนะของตนตรงกับความเป็นจริงเป็นการปิดโอกาสไม่ให้มีการโต้แย้งถกเถียงอีกต่อไป (เมื่อจริงแล้วก็จบ ไม่ต้องเถียงกันต่อ) แต่ถ้าเราเชื่อว่าการเถียงกันมีประโยชน์ไม่แพ้ประเด็นที่เถียงกัน เราก็สงสัยว่าการเชื่อว่าเป็นเรื่องของการหาความจริงเป็นความเชื่อที่รับได้มากนักน้อยเพียงใด แต่จะอย่างไรก็ตาม ทั้งหมดนี้ไม่ได้หมายความว่าปรัชญาถูกลดสภาพจาก 'ศาสตร์' (การค้นหาความจริง) มาเป็น 'ศิลป์' (การใช้เทคนิคในการโต้เถียง) การคิดเช่นนี้เป็นผลมาจากการแบ่งแยกกิจกรรมทางปัญญาของมนุษย์เป็นสองขั้ว ซึ่งไม่ถูกต้อง¹⁶⁴ แต่ถ้าเราจะยังใช้คำสองคำนี้อยู่ ก็อาจพูดได้ว่าปรัชญาเป็นทั้งศาสตร์ (ในแง่ของความเอาจริงเอาจังและการแสวงหาความเข้าใจ) และศิลป์ (ในแง่ของการเน้นหนักที่การ 'ฟังดูดี') แต่เมื่อพิจารณาถี่ๆ เราจะพบว่าประเด็นทั้งสองนี้ไม่ต่างกันเท่าใด ศิลปะก็เอาจริงเอาจังและเป็นการแสวงหาความเข้าใจได้ และศาสตร์เองก็สามารถฟังดูดีได้เช่นกัน วิทยาศาสตร์มักรู้สึกว่าคุณปฏิบัติ จมในความงามแฝงอยู่) แต่การพูดเช่นนี้ก็ไม่ได้ทำให้เราเข้าใจลักษณะของปรัชญาจริงๆ ได้เท่าใด เพราะยังมีการแบ่งขั้วทางปัญญาอยู่นั่นเอง การที่ปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ไม่ได้ทำให้ปรัชญากลายเป็นเรื่องของเทคนิคล้วนๆ เพราะแน่นอนว่าปรัชญาว่าด้วยเรื่องระดับพื้นฐานเกี่ยวกับทิศทางของมนุษย์เอง ซึ่งมนุษย์มีความอยากเข้าใจอยากรู้เรื่องนี้โดยธรรมชาติ ดังนั้นภารกิจของปรัชญาจึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องพูดถึงความเป็นไปได้ของศาสตร์ต่างๆ อันเป็นผลงานทางปัญญาของมนุษย์ทั้งสิ้น ซึ่งนี่เป็นลักษณะในการย้อนกลับของปรัชญาเอง ปรัชญาไม่ได้แสวงหาคำบรรยายที่ถูกต้องของธรรมชาติ แต่เป็นกระบวนการในการเข้าใจตนเองอันไม่รู้จบของมนุษย์

ประโยชน์ของปรัชญา

¹⁶³ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่สุดก็ต้องได้แก่การสนทนาโต้แย้งกันระหว่างเดส์การ์ตส์กับนักคิดร่วมสมัย เช่น โทมัส ฮอบส์ มาแรง เมอร์เซน อองคววน อาร์โนล และคนอื่นๆ เกี่ยวกับความคิดของที่เสนอใน *Meditations* ซึ่งการโต้แย้งเหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกจากงานเดส์การ์ตส์เอง

¹⁶⁴ ผมได้เขียนบทความเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ โปรดดูโสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, "บทใคร่ครวญวรรณคดีและปรัชญาจากการอ่าน *มือนั้นสีขาว*" *วารสารภาษาและวรรณคดีไทย*. ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 (ธันวาคม 2536, หน้า 1-15).

การที่ปรัชญาเป็นกระบวนการโต้แย้งตามเหตุผล ซึ่งอ้างไม่ได้ว่าเป็นการหาความจริงไม่ว่าในระดับของธรรมชาติภายนอก หรือในระดับที่ศึกษาศาสตร์อื่น ๆ ก็ตาม ทำให้เกิดปัญหาขึ้นมา ถ้าเช่นนั้นแล้วปรัชญาเองจะมีประโยชน์อะไร ศาสตร์ต่างๆในระดับแรกนั้นเห็นได้ชัดว่ามีประโยชน์ เพราะเป็นการทำความเข้าใจต่อธรรมชาติ ซึ่งยอมทำให้มนุษย์สามารถแก้ปัญหาต่างๆที่เกิดจากความสัมพันธ์ของมนุษย์เอง กับโลกภายนอกได้ แต่ถ้าปรัชญาไม่ใช่แม้แต่ศาสตร์ในระดับสอง ซึ่งได้แก่ศาสตร์ของศาสตร์ และยิ่งไปกว่านั้น ถ้าปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์อะไรเลยตามที่เสนอมานี้ แล้วจะเรียนปรัชญาหรือมีกิจกรรมทางปรัชญาไปทำไม ปัญหาที่มีความสำคัญนอกเหนือไปจากในเชิงวิชาการด้วย เพราะในทางปฏิบัติแล้ว ถ้าปรัชญาไม่สามารถแสดงได้ว่าตัวเองมีประโยชน์อะไร ก็ย่อมไม่สมควรที่จะมีการเรียนการสอนวิชานี้ในสถาบันการศึกษา เพราะการมีหลักสูตรหรือการเรียนการสอนย่อมต้องใช้งบประมาณเป็นจำนวนหนึ่ง ซึ่งไม่ว่าจะมากหรือน้อยก็ย่อมไม่ควรมิได้เลย ถ้าปรัชญาไม่มีประโยชน์หรือแก้ปัญหาอะไรไม่ได้ ก็ดูเหมือนว่าควรจะเลิกสนับสนุนให้มีการเรียนการสอนปรัชญาได้แล้ว และการศึกษาวิจัยปรัชญาก็ไม่ควรมิดด้วย คนทั่วไปมักมีภาพลักษณ์ของนักปรัชญาว่า เป็นผู้ที่ยุบหนอคอยงาข้าง มัวแต่เพื่อฝันถึงเรื่องยากๆที่คนทั่วไปไม่เข้าใจ อีกทั้งผลงานความคิดของนักปรัชญาก็ไม่มีประโยชน์อันใด นอกจากนั้นนักปรัชญายังถูกมองว่าเป็นพวกชอบเล่นสำนวนโวหาร แต่ไม่ค่อยมีสาระเท่าที่ควร

ทัศนะนั้นมีน้ำหนักมาก และก็เป็นความจริง ถ้าปรัชญาแสดงประโยชน์ของตนเองให้เห็นไม่ได้ ก็ไม่ควรมีวิชานี้ มหาวิทยาลัยหรือสถาบันวิชาการอื่น ๆ ก็ควรจะโยนปรัชญาทิ้งเหมือนที่เคยโยนวิชาที่หมดสภาพทิ้งไปแล้วในอดีต เช่นวิชาโหราศาสตร์หรือเล่นแร่แปรธาตุ วิชาเหล่านี้ถูกโยนทิ้งเพราะมองว่า ไม่สามารถให้ความรู้ที่แท้จริงได้ เป็นแต่เพียงการคาดคะเน หรือไม่มีหลักเกณฑ์ในการศึกษาที่พิสูจน์ได้ตามวิทยาศาสตร์หรือศาสตร์สมัยใหม่อื่นๆ ซึ่งถ้าปรัชญารับรู้ว่าตนเองไม่ใช่ศาสตร์ และไม่มีหน้าที่ในการหาความจริงของโลก ก็ดูจะยังไม่แตกต่างจากวิชาที่ถูกทอดทิ้งเหล่านี้มากนัก และด้วยเหตุนี้ การแสดงว่าปรัชญามีประโยชน์จึงเป็นสิ่งสำคัญยิ่ง เหตุผลที่ต้องมีการแสดงเช่นนี้ไม่ใช่เพียงเพราะนักปรัชญายังต้องการทำงานอยู่เท่านั้น แต่เหตุผลที่น่าสนใจเป็นเรื่องของวิชาการ รวมทั้งเหตุผลเกี่ยวกับสภาวะโดยรวมของมนุษย์เอง ประโยชน์ที่สำคัญๆของปรัชญามีดังนี้ คือการคิดเชิงวิจารณ์ การทำมโนทัศน์ให้กระจ่างชัด การตรวจสอบวิถีทางต่างๆของสังคมตลอดจนการเสนอทางออกหรือทางเลือกให้แก่สังคม

ธรรมชาติของปรัชญาในฐานะที่เป็นกระบวนการโต้แย้งกันในระดับกว้างๆนั้น เป็นการเอื้อต่อประโยชน์ดังกล่าวนี้ได้เป็นอย่างดี การมองปรัชญาว่าเป็นศาสตร์ทำให้อาจมองไม่เห็นว่ามีประโยชน์ดังกล่าวนี้จะเป็นไปได้อย่างไรในทางที่ดีที่สุด ประโยชน์ต่างๆทั้งสี่อย่างที่เสนอมานี้ ขึ้นอยู่กับการย้อนกลับมาทบทวนสิ่งต่างๆที่เคยยอมรับกันมา หรือการตรวจสอบสิ่งต่างๆ หรือความเชื่อต่างๆด้วยเหตุผล กิจกรรมเช่นนี้จะเฟื่องฟูมากขึ้นถ้าไม่มีการยอมรับไว้ก่อนว่าตัวกระบวนการนี้เอง ถูกจำกัดอยู่ด้วยความเป็นศาสตร์ซึ่งยอมหมายถึงการมีระเบียบวิธีที่แน่ชัด หรือการมีข้อฐานหรือมูลบทอันเป็นแก่นรากของศาสตร์นั้นๆ ซึ่งถ้ายอมรับว่าปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์แล้ว ก็จะไม่มีการยอมรับมูลบทเหล่านั้นนอกเหนือไปจากมูลบทพื้นฐานของการอ้าง

เหตุผล อันที่จริงแม้แต่มูลบทเช่นนี้ก็ยังไม่พ้นการวิพากษ์วิจารณ์ของปรัชญา ดังปรากฏในปรัชญาของตรรกวิทยา อันเป็นการศึกษามโนทัศน์พื้นฐานต่างๆของตรรกวิทยา การถือว่าปรัชญาเป็นกระบวนการโต้แย้งนั้น ทำให้ประโยชน์ต่างๆเหล่านี้ชัดเจนขึ้น และถ้าปรัชญาถือว่าเป็นศาสตร์ของศาสตร์ก็จะเกิดปัญหาขึ้นว่าทำไมปัญหาต่างๆของปรัชญาจึงแก้ไม่ได้ การแก้ไม่ได้นี้ได้อภิปรายกันมาแล้วว่า ไม่ใช่ยังไม่แก้ไม่ได้ในขณะนี้แต่มีช่องทางว่าจะแก้ได้ในอนาคต แต่ความเป็นจริงก็คือ ปัญหาปรัชญาแก้ไม่ได้เลยโดยจำเป็น ไม่ว่าจะอย่างไร เพราะเนื้อหาและธรรมชาติของปัญหาปรัชญาเป็นเช่นนั้น เมื่อเป็นเช่นนั้น การถือว่าปัญหาของปรัชญาแก้ได้โดยหลักการทำให้อย่างน้อยประโยชน์บางประการ เช่นการสงสัยในสิ่งที่ยังไม่เคยสงสัยมาก่อน (ซึ่งจะแสดงต่อไปว่าเป็นประโยชน์ได้อย่างไร) มีความเข้มข้นน้อยลง เนื่องจากการเชื่อว่าปัญหาปรัชญามีทางออกที่แน่ชัดทำให้อย่างน้อยก็ไม่สงสัยอีกต่อไปว่า ทางออกนั้นถูกต้องหรือไม่อย่างไร และเมื่อถึงจุดที่ไม่สงสัยแล้วประโยชน์ข้อนี้ย่อมต้องสูญไปด้วยหรืออย่างน้อยก็ลดลงไป

การคิดเชิงวิจารณ์และการอ้างเหตุผล

เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่า การคิดเชิงวิจารณ์และการอ้างเหตุผลมีความสำคัญมากในสังคมปัจจุบัน เพราะโลกปัจจุบันเต็มไปด้วยข่าวสารข้อมูลต่างๆ ที่ต้องอาศัยวิจารณ์ญาณเป็นหลักในการตัดสินใจ ควรเชื่อข้อมูลข้อไหนดี ในสังคมประชาธิปไตยนั้น ข่าวสารข้อมูลมีมากมาย และเนื่องจากในสังคมแบบนี้พลเมืองมีหน้าที่ที่จะต้องตรวจสอบหรือมีส่วนร่วมในการปกครอง หรือการดำเนินงานทางการเมือง ดังนั้นพลเมืองจึงจำเป็นต้องมีความสามารถในการพินิจพิจารณา แยกแยะออกว่าการเสนอความคิด หรือการอ้างเหตุผลของฝ่ายใดควรแก่การเชื่อถือมากกว่ากัน ความจำเป็นดังกล่าวนี้ทำให้ปรัชญามักจะเป็นวิชาบังคับในการศึกษาระดับอุดมศึกษาต่างๆไป สาขาของปรัชญาที่ทำหน้าที่นี้โดยตรงได้แก่ตรรกวิทยานั้นเอง สถานะของปรัชญาในฐานะเป็นกระบวนการโต้แย้งทำให้การคิดเชิงวิจารณ์และการอ้างเหตุผลเป็นหัวใจของปรัชญา การโต้แย้งกัน หรือการปะทะกันระหว่างทัศนะที่แตกต่างกันทำให้ผู้ที่ร่วมโต้แย้งจำเป็นต้องใช้การอ้างเหตุผล เพื่อสนับสนุนทัศนะของตนและพยายามแสดงว่าทัศนะของอีกฝ่ายหนึ่งไม่น่าเชื่อถือ อาจกล่าวได้ว่าปรัชญาเป็นวิชาที่ฝึกฝนความสามารถด้านนี้โดยตรง

การที่ปรัชญาไม่เป็นศาสตร์ ทำให้บทบาทในการสร้างเสริมความสามารถด้านนี้ให้แก่สังคมเป็นไปได้เต็มที่ ถึงแม้ตรรกวิทยาจะเรียกได้ว่ามีฐานะเป็น 'ศาสตร์' มากกว่าปรัชญาสาขาอื่น แต่ก็มีได้หมายความว่า ความเป็นศาสตร์ของตรรกวิทยามีส่วนเกี่ยวข้องโดยตรง กับการสร้างเสริมทักษะในการคิดเชิงวิจารณ์ ทั้งนี้ก็เพราะว่าความเป็นศาสตร์ของตรรกวิทยาอยู่ที่ความเป็นกฎเกณฑ์ที่ตรรกวิทยาศึกษา ในการวิเคราะห์การอ้างเหตุผล ตรรกวิทยาไม่ได้ว่าด้วยเนื้อหาของถ้อยความที่ศึกษา แต่เป็นที่ทราบกันดีว่าตรรกวิทยาศึกษาวิเคราะห์รูปแบบของการเชื่อมโยงกันของประพจน์ ซึ่งยอมใช้ได้กับประพจน์ทุกรูปแบบไม่ว่าจะมีเนื้อหาแบบใด ดังนั้นในแง่นี้ตรรกวิทยาจึงแตกต่างกับศาสตร์อื่น เพราะศาสตร์อื่น ๆ นั้นว่าด้วยเนื้อหาต่างๆใน

ระดับแรก ความจริงของตรรกวิทยาไม่ใช่ความจริงที่ได้จากประสบการณ์ เราได้อภิปรายเรื่องนี้กันมาพอสมควร ในบทที่สามว่า ตรรกวิทยาว่าด้วยกฎเกณฑ์ต่างๆของการเชื่อมโยงประพจน์ โดยกฎดังกล่าวอาจไม่ใช่กฎที่จำเป็นในความหมายที่ว่า ไม่อาจมีใครที่มีความคิดหรือระบบตรรกวิทยาแตกต่างไปจากกฎที่มนุษย์เราใช้อยู่ได้ ดังนั้นตรรกวิทยาถึงแม้ว่าจะมีฐานะเป็นศาสตร์ หรือมีความเป็นศาสตร์มากกว่าสาขาอื่นของปรัชญา แต่ก็มิได้แสดงว่าความเป็นศาสตร์เกี่ยวกับโดยตรงกับความสามารถในการโต้แย้ง อ้างเหตุผล หรือคิดเชิงวิจารณ์ ส่วนที่ตรรกวิทยาเกี่ยวข้องกับโดยตรงก็คือ ตรรกวิทยาเสนอว่ากฎเกณฑ์ที่ถูกต้อง (หรือที่เป็นที่ยอมรับกัน) ในการอ้างเหตุผลนั้นเป็นอย่างไร ความเป็นศาสตร์ของตรรกวิทยาถ้ามีก็อยู่ตรงนี้ แต่ตรงนี้เองที่ทำให้ตรรกวิทยาต่างจากศาสตร์อื่นๆ เพราะศาสตร์อื่นๆนั้นรับไว้ก่อนแล้วว่ากฎเกณฑ์การอ้างเหตุผลเป็นอย่างไร และไม่มีความที่สำรวจแจกแจงกฎเกณฑ์เหล่านี้

ประโยชน์ของการคิดเชิงวิจารณ์ยังมีอีกมากมาย ซึ่งในที่นี้คงทำได้แต่ชี้แจงคร่าว ๆ พอเป็นสังเขปเท่านั้น การรู้จักแยกแยะพิจารณาว่าอะไรควรเชื่อหรือไม่เชื่อ ช่วยให้ผู้ที่รู้จักเช่นนี้ไม่ตกเป็นเครื่องมือหรือเป็นเบี้ยล่างของปัจจัยต่างๆที่คอยมาชี้นำหรือชักจูงให้เห็นคล้อยตาม การทำให้ผู้อื่นเชื่อตามคนได้นั้นถือเป็นแหล่งอำนาจที่สำคัญยิ่ง และในสังคมปัจจุบันการใช้อำนาจมิได้จำกัดอยู่แต่เพียงอำนาจที่เห็นได้อย่างชัดเจน เช่นอำนาจทางการเมืองหรือกฎหมาย แต่ยังมีการใช้อำนาจในรูปแบบที่แฝงตัวไว้มองไม่เห็นชัด หรือมักจะมองเป็นอย่างอื่น ตัวอย่างที่ชัดเจนยิ่งคือ สิ่งที่เรียกกันในปัจจุบันนี้ว่า “การสร้างกระแส” อันหมายถึงการสร้างเชื่อให้เกิดขึ้นในคนหมู่มาก เพื่อผลประโยชน์แอบแฝงต่าง ๆ นานา หรือเพื่อให้ประชาชนเห็นด้วยกับข้อเสนอหรือความคิดของผู้สร้างกระแสนั้น ๆ ดังนั้นผู้ที่สร้างกระแสได้สำเร็จ ทำให้ประชาชนจำนวนมากเห็นคล้อยตามความคิดของคนได้ โดยความคิดนั้นอาจเป็นความคิดเกิดจากเจตนาดีหรือไม่ก็ตาม ย่อมถือได้ว่ามีอำนาจ เพราะสามารถทำให้ผู้อื่นทำตามที่ต้องการได้ การใช้สื่อมวลชนในสมัยนี้ก็เป็นปัจจัยสำคัญที่สุดในการสร้างกระแส และสื่อมวลชนไทยเองก็เป็นตัวการริเริ่มสร้างกระแสนองนี้ขึ้นมาเอง แข่งขันกับผู้สร้างกระแสตามปกติอัน ได้แก่ นักการเมืองกับนักโฆษณาที่พยายามสร้างกระแสความนิยมในสินค้าที่ตนโฆษณาอยู่ด้วย จะเห็นได้ชัดเจนว่า สังคมที่ดีหรือในอุดมคตินั้น ไม่จำเป็นต้องมีการสร้างกระแส เพราะสมาชิกของสังคมนี้ย่อมเป็นผู้มีวิจรรณญาณ และย่อมไม่ด่วนเชื่ออะไรที่ยังไม่ได้รับการตรวจสอบอย่างถี่ถ้วน และจะเชื่อเฉพาะสิ่งที่ตนได้พินิจพิจารณาอย่างดีแล้วเท่านั้น ในสังคมแบบนี้กระแสต่างๆ จึงแน่นอนว่าไม่ได้มาจากคนส่วนน้อยที่ใช้อำนาจที่เหนือกว่ามาสร้างภาพให้คนส่วนใหญ่เกิดความเชื่อคล้อยตาม แต่ในสังคมนี้ “กระแส” ถ้าจะมีก็ย่อมมาจากประชาชนที่เป็นสมาชิกของสังคมนั้นเอง ที่เมื่อใช้การพินิจพิจารณาแล้ว ย่อมอาจจะเห็นบางสิ่งบางอย่างร่วมกัน เพราะต่างก็มีอุดมการณ์หรือภาพลักษณ์ที่บรรยายสังคม หรือเป้าหมายในอุดมคติร่วมกันเป็นส่วนใหญ่ การเห็นร่วมกันนี้ก็จะก่อตัวเป็นกระแสที่ทรงพลังขึ้นมา ซึ่งเป็นกระแสที่มีแรงผลักดันมากกว่ากระแสที่ถูกอำนาจปลุกเร้าขึ้นมา ซึ่งไม่ได้เกิดขึ้นจากความเข้าใจที่แท้จริง หรือการได้รตรองที่รอบคอบของพลเมืองแต่ละคน

การที่สังคมจะมีกระแสที่เกิดขึ้นเองนี้ ประชาชนจำเป็นต้องมีทักษะในการคิดเชิงวิจารณ์และการอ้างเหตุผลดีพอสมควร ผมคิดว่าสาเหตุประการหนึ่งที่สังคมไทยมีการพูดกันเรื่องกระแสบ่อยมากอาจเนื่องมาจากว่า คนไทยยังคิดเชิงวิจารณ์ไม่ค่อยเป็น คือมักจะไม่หยุดสงสัยว่าที่คนกำลังอ่านอยู่หรือฟังอยู่ มีเหตุผลหรือไม่ มีการทิ้งเหตุผลบ้างหรือไม่ในรูปแบบใด ซึ่งเมื่อเป็นเช่นนี้ความสามารถในการคิดเชิงวิจารณ์ การแยกแยะตามหลักการว่าอะไรควรหรือไม่ควรเชื่อก็ไม่เกิดขึ้น คนไทยส่วนใหญ่จึงเหมือนกับตกเป็นทาสของกระแส ถูกผลักดันให้ไปทางนั้นทางนี้ ประโยชน์อันสำคัญของปรัชญาก็คือว่า ช่วยให้ประชาชนรู้จักหยุดอยู่กับที่และไม่ยอมถูกกระแสพัดพาไปในทิศทางต่างๆ นอกจากตนเองจะยอมให้ถูกพัด ซึ่งถ้าพูดให้ถูกก็ต้องหมายความว่าตนเองจะไม่ยอมไปทางไหนจนกว่าจะไปด้วยแรงเคลื่อนไหวของตนเอง ไม่ยอมให้กระแสพาพัดไปเฉยๆ

แล้วการไม่ยอมให้กระแสพัดไปเฉยๆนี้มีประโยชน์อย่างไร ในท้ายที่สุดปัญหานี้ก็อยู่ที่ว่า สังคมแบบใดควรเป็นสังคมที่คนไทยควรจะมี สังคมที่มีการปลูกเร้าสร้างกระแส โดยพลเมืองเป็นเพียงผู้รับกระแส หรือสังคมที่กระแสเกิดขึ้นจากความเข้าใจและการไตร่ตรองพินิจพิเคราะห์ของพลเมืองเอง สามัญสำนึกบอกเราว่าสังคมแบบหลังดีกว่าแบบแรกมากมาย เพราะในสังคมแบบแรกมีการแยกตัวกันอย่างเห็นได้ชัดระหว่างคนสองพวก คือพวกสร้างกระแสกับพวกตามกระแส พวกสร้างกระแสน้อมมีอำนาจเหนือกว่าพวกตามกระแส และเกือบพูดได้ว่าพวกแรกนี้จะบงการให้พวกหลังทำอะไรหรือเชื่ออะไรก็ได้ ในทางตรงข้ามสังคมแบบหลังไม่มีทั้งพวกสร้างหรือพวกตามกระแส เพราะในสังคมนี้ทุกคนเป็นทั้งผู้สร้างและผู้ตามในขณะเดียวกัน หรือถ้าจะพูดให้ถูกกว่านี้ก็ต้องบอกว่าในสังคมนี้ ไม่มีการพูดเรื่องกระแส นอกจากเป็นกระแสที่เกิดขึ้นจากความเข้าใจจริงของพลเมืองเอง ดังนั้นจึงไม่มีใครสร้างกระแสให้คนอื่นเห็นคล้อยตามได้โดยปราศจากเหตุผลและหลักการที่ถูกต้อง และจึงไม่มีใครตามกระแส บัจฉัยประการหนึ่งที่ทำให้สังคมแบบหลังดีกว่าก็คือ สังคมนี้ไม่มีการแบ่งพวก หรือการแบ่งชนชั้นตามอำนาจที่ต่างกัน สังคมแบบหลังนี้เป็นสังคมที่ทุกคนมีอำนาจเท่ากัน เพราะต่างก็เป็นผู้ที่คิดเชิงวิจารณ์ รู้จักพินิจพิเคราะห์เสมอเหมือนกัน

การทำมโนทัศน์ให้กระจ่างชัด

บทบาทอีกประการหนึ่งที่ปรัชญาทำได้ดี และเป็นประโยชน์อย่างมากต่อสังคมคือการทำมโนทัศน์ให้กระจ่างชัด ซึ่งหมายความว่าปรัชญาจะช่วยให้การโต้แย้งหรือการถกเถียงที่ดำเนินไปอยู่ เป็นไปด้วยความเข้าใจในความหมายของมโนทัศน์พื้นฐาน หรือความกระจ่างชัดในความหมายโดยรวมมากยิ่งขึ้น ในการถกเถียงหรือการแก้ปัญหาเกี่ยวกับเรื่องนามธรรม หรือในเรื่องที่ยังไม่มีการตกลงระเบียบวิธีหรือกลุ่มคำศัพท์ที่ชัดเจนนั้น ความสับสนเกี่ยวกับถ้อยคำที่ใช้ หรือการอ้างเหตุผลหรือการเชื่อมโยงประโยคต่างๆอาจเกิดขึ้นได้ง่ายมาก ดังนั้นถ้าฝ่ายที่ถกเถียงกัน หรือในการสืบสาวหาความเข้าใจเกี่ยวกับประเด็นที่ไม่ชัดเจนเหล่านี้ ไม่มีความชัดเจนเกี่ยวกับการใช้ถ้อยคำหรือความหมายของมโนทัศน์ที่ตนใช้อยู่ การเข้าใจกันผิดพลาด หรือความสับสนก็จะเกิดขึ้น ซึ่งจะทำให้การค้นคว้าหรือการพยายามทำความเข้าใจนั้นล้มเหลว

หน้าที่ในการชี้แจงหรือแยกแยะประเด็นต่าง ๆ เพื่อความชัดเจนนี้เป็นสิ่งที่ปรัชญาทำได้ดีโดยธรรมชาติ ทั้งนี้ก็เพราะว่ากรณีที่จะเกิดความสับสนทางมโนทัศน์เช่นนี้ มักจะเป็นกรณีที่ยังไม่มีการควบคุมหรือกำหนดข้อฐานหรือกลุ่มคำศัพท์ หรือวิธีการในการพูดหรือถามตอบกันไว้ก่อน หรือบางทีก็เป็นกรณีที่การควบคุมเช่นว่านี้เป็นไปไม่ได้ ตัวอย่างเช่นเรื่องผลประโยชน์กับสิทธิอันเป็นหัวข้อทางสังคมการเมือง ในการจัดการทางการเมืองอาจมีปัญหาระหว่าง “สิทธิ” ของคนสองฝ่ายซึ่งขัดแย้งกัน เช่นสิทธิหรือความต้องการของชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในป่าและใช้ป่าเพื่อการหาเลี้ยงชีพ และมีวิถีชีวิตวัฒนธรรมผูกพันกับป่า กับสิทธิหรือความต้องการของหน่วยงานที่จะสร้างเขื่อนให้นำมาท่วมป่าแห่งนี้ โดยอ้างถึงความเจริญทางเศรษฐกิจและการเติบโตของอุตสาหกรรม จะเห็นได้ว่าตามความจริงความต้องการของคนสองฝ่ายนี้ไม่สามารถไปด้วยกันได้เลย เพราะฝ่ายหนึ่งต้องการรักษาป่าเอาไว้ ในขณะที่อีกฝ่ายหนึ่งต้องการทำลายป่าผืนเดียวกันนี้ ผู้คนส่วนมากมักคิดว่าเมื่อเกิดปัญหาทำนองนี้ขึ้น จะต้องมองหาทางออกที่ตายตัวแน่นอน หรือมีสูตรสำเร็จมาใช้แก้ปัญหานี้ที่เป็นเรื่องของข้อเท็จจริง เมื่อเกิดปัญหาขึ้นก็เอาปัญหาไปเข้าสูตรแล้วก็จะได้คำตอบหรือทางแก้ปัญหามาอย่างไรก็ตาม สูตรดังกล่าวนี้จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อมีการกำหนดแนวทางการดำเนินการ หรือแนวทางในการแก้ปัญหาโดยส่วนรวมไว้ก่อนแล้ว แล้วการแก้ปัญหาโดยใช้สูตรก็จะเดินไปตามนั้น แต่ในกรณีของผลประโยชน์หรือสิทธิของประชาชน หรือในเรื่องอื่น ๆ ทำนองเดียวกัน สูตรสำเร็จเช่นนี้ไม่มีได้ เพราะไม่มีการกำหนดแนวทางตายตัวในการแก้ปัญหาใด ๆ แบบนี้ไว้ นักปรัชญาบางฝ่ายเช่นพวกประโยชน์นิยมในทางจริยศาสตร์อาจเสนอว่ามีสูตรดังกล่าว อันได้แก่หลักมหัสข ซึ่งบอกว่าการตัดสินใจทำการใดให้ดูว่าผลของการตัดสินใจนั้นจะก่อให้เกิดประโยชน์สุขในปริมาณมากที่สุดแก่คนจำนวนมากที่สุดหรือไม่ ดังนั้นในการแก้ปัญหาเรื่องเขื่อน หลักมหัสขจะบอกว่า ให้คำนวณดูว่าผู้ที่จะได้รับประโยชน์จากเขื่อนกับผู้ที่เดือดร้อนจากเขื่อนหรือจากการสูญเสียป่า ใครมีจำนวนมากกว่ากัน และปริมาณของประโยชน์สุขโดยรวมที่ได้หลังจากการสร้างเขื่อนมีมากหรือน้อยกว่าก่อนสร้าง อย่างไรก็ตามเป็นที่ทราบกันดีว่า การใช้หลักมหัสขแต่เพียงอย่างเดียวก็เชื่อว่าจะให้ความเป็นธรรมได้ เพราะวิถีชีวิตของชาวบ้านที่ยึดไม่ได้กับความเจริญที่เกิดขึ้น บางครั้งก็มีเหตุผลเพียงพอที่จะเลือกทางที่ให้ประโยชน์สุขน้อยกว่า แทนที่จะเลือกแต่ทางที่คำนวณว่าให้ประโยชน์มากที่สุดเท่านั้น

จะเห็นได้ว่า แม้แต่ทฤษฎีทางปรัชญาที่อาจนำมาใช้แก้ปัญหาก็ได้ ก็ประสบปัญหาว่าเป็นทฤษฎีที่ถูกต้อง หรือที่ทุกคนควรจะยอมรับหรือไม่ ตัวอย่างนี้ช่วยชี้ให้เห็นว่า การแก้ปัญหาเกี่ยวกับผลประโยชน์หรือคุณค่าไม่สามารถใช้สูตรสำเร็จได้ และสาเหตุที่จริยศาสตร์เต็มไปด้วยการโต้แย้งและพยายามหักล้างซึ่งกันและกัน (ซึ่งก็เหมือนกับปรัชญาสาขาอื่นๆ) ก็คือว่า ในท้ายที่สุดแล้ว ข้อโต้แย้งทางจริยศาสตร์เป็นเรื่องว่ามนุษย์ชอบวิถีชีวิตแบบใดมากกว่ากัน และปัญหานี้ไม่ใช่ปัญหาเชิงประจักษ์หรือปัญหาที่กำหนดได้ด้วยระเบียบวิธีแนวทางที่ตัดสินได้ลงตัว

ในเมื่อปัญหาเกี่ยวกับสิทธิของชาวบ้านหรือของอุตสาหกรรมดังที่ยกมานี้ เป็นตัวอย่างหนึ่งของการโต้แย้งที่เกิดขึ้นจริงในสังคม บทบาทของปรัชญาที่เด่นชัดในที่นี้ก็คือว่า ความเข้าใจที่ได้จากปรัชญา โดยเฉพาะที่เกี่ยวกับการทำมโนทัศน์ให้กระจ่างจะช่วยให้การโต้แย้งทำนองนี้ชัดเจนรัดกุม และปลอดจากความ

สับสนมากขึ้น การโต้แย้งดังที่ยกตัวอย่างมานี้ มีการพูดถึงคำว่า 'สิทธิ' และคำๆนี้ก็เป็หัวใจของการโต้แย้งที่นี้ถ้าฝ่ายที่โต้แย้งกันเข้าใจมโนทัศน์ 'สิทธิ' นี้อย่างคลุมเครือ หรือเข้าใจไม่ครบถ้วนแล้ว โอกาสที่การโต้แย้งจะกลายเป็นการพูดกันคนละเรื่อง หรือสื่อสารกันคนละคลื่นหรือคนละภาษา ก็เกิดขึ้นได้ง่ายมาก บทบาทของปรัชญาก็จะเข้ามาตรงนี้ - กล่าวคือนักปรัชญามักจะมีหน้าที่วิเคราะห์ความหมายของมโนทัศน์ที่เป็นศูนย์กลางของการโต้แย้ง หรือที่เกี่ยวข้องอื่นๆ เพื่อดูว่าจริงๆแล้ว จุดที่ถกเถียงกันนั้นคืออะไรกันแน่ และการโต้แย้งจะมีทางออกหรือหนทางที่จะตกลงเห็นพ้องกันได้หรือไม่ ถ้าไม่ได้การไม่ลงรอยกันนี้อยู่ที่ตรงไหน จะเห็นได้ว่าภาววิเคราะห์เช่นนี้มีประโยชน์มาก ในกรณีของเรื่องสิทธิ การวิเคราะห์มโนทัศน์ของคำๆนี้ก็จำเป็นต้องไปเกี่ยวข้องกับทฤษฎีเกี่ยวกับสิทธิที่มีอยู่จำนวนหนึ่ง โดยเฉพาะปัญหาว่าสิทธินั้นมีรากฐานมาจากอะไร และมีสิทธิอะไรบ้าง มีสิทธิที่เรียกว่า 'สิทธิชุมชน' หรือไม่ หรือว่ามีแต่สิทธิของปัจเจกชนเท่านั้น ปัญหาเหล่านี้เป็นปัญหาปรัชญาทั้งสิ้น ซึ่งฝ่ายต่างๆที่โต้แย้งกันก็จำเป็นต้องมีความเข้าใจที่ชัดเจน ว่ากำลังถกเถียงกันเรื่องอะไรอยู่ และจะหาทางแก้ไขปัญหาที่มีอยู่ได้อย่างไร

ฝ่ายต่างๆที่โต้แย้งกันนี้เห็นได้ชัดว่า จะเถียงกันได้ตรงเป็ย่างขึ้นถ้ามีการทามโนทัศน์ให้กระจ่างดังที่เสนอมานี้ แต่ฝ่ายต่างๆนี้บางครั้งก็อาจขอให้นักปรัชญาเสนอมานี้ว่า ใครเป็นฝ่ายถูกหรือผิด ในกรณีของการต่อสู้ระหว่างชาวบ้านกับนักอุตสาหกรรม นักปรัชญาอาจถูกดึงเข้าไปเป็นพวกของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง และอาจมีความเชื่อว่าเนื้อหาของปรัชญานั้นช่วยให้รู้ได้ว่าในกรณีเช่นนี้ (หรือกรณีอื่นๆในแบบเดียวกัน) ฝ่ายใดถูกและฝ่ายใดผิด อย่างไรก็ตามเราคงต้องแยกแยะระหว่างหน้าที่ของปรัชญาในฐานะเป็นผู้ทามโนทัศน์ให้ชัดเจนกับหน้าที่ของนักปรัชญาในฐานะพลเมืองในระบอบประชาธิปไตย และในฐานะนักวิชาการหรือปัญญาชน ที่สังคมคาดหวังว่าสามารถเสนอคำตอบได้ว่าที่ถูกและที่ผิดนั้นเป็นอย่างไร หน้าที่แรกเป็นเรื่องของปรัชญาในฐานะวิชาการ และการทามโนทัศน์ให้ชัดเจนนี้ทำให้นักปรัชญาอยู่ในฐานะเดียวกับนักคิดหรือนักบัญญัติ ที่มีหน้าที่คอยตรวจสอบความถูกต้องของกิจการต่างๆ โดยตนเองไม่ได้มีส่วนร่วมหรือเป็นเจ้าของกิจการเหล่านั้น แนวคิดเกี่ยวกับธรรมชาติของปรัชญาแบบปรัชญาวิเคราะห์ ที่มุ่งให้ปรัชญาเป็นกิจกรรมระดับวิชาชีพ มีข้อฐานและระเบียบวิธีที่ตายตัว เป็นแนวคิดที่มุ่งให้นักปรัชญาแยกตัวออกมาจากการถกเถียงโต้แย้งทางการเมืองหรือสังคม อย่างน้อยก็ในฐานะนักปรัชญา ผู้ที่เห็นด้วยกับแนวคิดหลักของปรัชญาวิเคราะห์นี้จะเชื่อว่าปรัชญาไม่มีธุระอะไรไปยุ่งเกี่ยวกับวงการเมือง แต่ปรัชญาเป็นศาสตร์ที่มุ่งเสนอความรู้เกี่ยวกับเรื่องราวอันเป็นของปรัชญาโดยเฉพาะ (ตามความเห็นของนักปรัชญากลุ่มนี้) ได้แก่การวิเคราะห์มโนทัศน์ให้กระจ่าง¹⁶⁵ ดังนั้นถ้าปรัชญาจะมีประโยชน์อะไรแก่สังคมก็อยู่ที่จุดนี้ด้วย

แต่อีกทัศนะหนึ่งจะมองว่า ปรัชญาไม่ควรหยุดอยู่เพียงแค่การวิเคราะห์มโนทัศน์และให้บริการแก่ฝ่ายต่างๆที่โต้แย้งกันเท่านั้น แต่นักปรัชญาควรเสนอแนวความคิดของตนเองในการแก้ปัญหาทางสังคม

¹⁶⁵ นักปรัชญาที่เน้นเรื่องการวิเคราะห์มโนทัศน์ได้แก่ กลุ่มที่รู้จักกันว่า 'นักปรัชญาภาษารรมคา' ที่มหาวิทยาลัย Oxford เมื่อราวสี่สิบปีที่ผ่านมา ตัวแทนของกลุ่มนี้ที่มีชื่อเสียงได้แก่ John L. Austin

การเมือง และไม่ควรรออยู่แต่ในโลกของตนเองที่เป็นวิชาการล้วนๆ ตามทัศนะนี้นักปรัชญาควรมีส่วนร่วมในการโต้แย้งถกเถียงปัญหาสังคมการเมืองของประเทศหรือชุมชน แต่การมีส่วนร่วมก็ย่อมหมายถึงว่า นักปรัชญาต้องเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของการโต้แย้ง เสนอความคิดว่าใครถูกใครผิด การเข้าไปมีส่วนร่วมนี้ นักปรัชญาที่ถือว่า หน้าที่ของปรัชญาคือการวิเคราะห์ความหมายเท่านั้นไม่เห็นด้วย เพราะมองว่าไม่ใช่เรื่องของปรัชญา และปรัชญาไม่สามารถไปเสนออะไรในวงการเมืองหรือการบริหารอะไรได้ แนวความคิดแบบนี้ยังคงเป็นแนวคิดหลักในหมู่นักปรัชญาวิเคราะห์ทั่วไป อย่างไรก็ตามความคิดเห็นทำนองนี้ตั้งอยู่บนรากฐานที่ถือว่าปรัชญาเป็นศาสตร์และมีขอบเขตของตนโดยเฉพาะ ซึ่งได้แก่การวิเคราะห์หัตถ์สน์ แต่จากการที่เราได้อภิปรายกันมา แนวคิดแบบนี้ไม่ถูกต้อง และผลเสียอีกประการหนึ่งที่ยังไม่ได้พูดกันให้ชัดเจนก็อยู่ตรงนี้นี่เอง ก็คือการที่แนวคิดแบบนี้ทำให้ปรัชญากลายเป็นเพียงผู้ให้บริการในการทำความคิดให้ชัดเจน แต่ไม่ลงไปในเนื้อหาของความคิด ซึ่งทำให้ผู้คนทั่วไปมองว่าปรัชญาอยู่แต่ในหอคอยงาช้าง ไม่สนใจความเป็นไปของสังคม ดังนั้นนักปรัชญาจึงไม่ควรถือว่าวิชาปรัชญามีหน้าที่ในการวิเคราะห์หัตถ์สน์แต่เพียงอย่างเดียว เพราะนั่นเป็นการเสแสร้งทำให้ปรัชญาเป็นศาสตร์ ทั้งๆที่จริงๆแล้วไม่มีทางเป็นเช่นนั้น ปรัชญายังมีหน้าที่ในการเสนอทางเลือกหรือทางออก ให้แก่สังคมอีกด้วย และนี่ก็เป็นประโยชน์อีกประการหนึ่งของปรัชญา ซึ่งผมจะพูดถึงเป็นประเด็นสุดท้าย

ถึงแม้ว่าปรัชญาควรจะลงไปเกี่ยวข้องกับ และมีส่วนร่วมในการถกเถียงเพื่อแก้ปัญหาทางสังคมการเมืองให้แก่ชุมชน แต่นั่นมิได้หมายความว่าถ้าจะเกี่ยวกับการทำให้หัตถ์สน์กระจ่างจะต้องยกเลิกไปด้วยตรงกันข้ามการที่ปรัชญาไปเกี่ยวข้องกับและมีส่วนร่วมในการถกเถียงอภิปรายนี้ จะทำให้บทบาทในการวิเคราะห์และทำให้หัตถ์สน์กระจ่างแจ้งสำคัญขึ้นอีกมาก เพราะก่อนที่การอภิปรายจะเป็นไปได้อย่างดีก็จำเป็นต้องมีการทำให้หัตถ์สน์ทั้งหลายกระจ่างแจ่มชัดเสียก่อน และนี่เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นต่อการอภิปรายที่มีประสิทธิภาพ ดังนั้นประโยชน์ประเด็นนี้จึงมีความสำคัญแม้ว่าจะไม่ใช่หน้าที่ทั้งหมดของปรัชญาก็ตาม

การตรวจสอบวิถีทางของสังคมและการเสนอทางออกหรือทางเลือกให้แก่สังคม

หน้าที่ที่สำคัญอีกประการหนึ่งของปรัชญาก็คือ การตรวจสอบวิถีทางและการเสนอทางออกหรือทางเลือกให้แก่สังคม ประโยชน์ที่สำคัญของกิจกรรมนี้ก็อยู่ที่ว่า สังคมที่ไม่รู้จักตรวจสอบตนเอง และไม่ยอมมองหาทางออกหรือทางเลือกอื่นให้แก่ตนเอง เมื่อประสบกับภาวะวิกฤตที่ทำให้สิ่งต่างๆที่เคยเชื่อหรือยึดถือกันมาไม่สามารถตอบสนองหรือแก้ปัญหาได้ สังคมนั้นก็อาจจะอยู่ไม่ได้อีก การตรวจสอบวิถีทางต่างๆนี้เป็นการที่สังคมโดยส่วนรวมหันกลับมาหาตนเอง เพื่อดูว่าสิ่งที่สังคมกำลังทำอยู่ หรือทิศทางที่สังคมนั้น กำลังมุ่งไปในนั้นถูกต้องหรือไม่ ผมอยากเสนอเป็นพิเศษว่า กิจกรรมดังกล่าวนี้มีความสำคัญมากต่อสังคมไทยปัจจุบัน ซึ่งกำลังมุ่งไปในทิศทางหนึ่งอย่างรวดเร็ว และอาจไม่มีเวลา หรือไม่สนใจที่จะหยุดคิด ซึ่งถ้าเกิดเหตุการณ์อะไรขึ้นสังคมทั้งหมดก็อาจเสียหายได้มาก การตรวจสอบนี้ก็ประกอบด้วยการที่สังคมหวนกลับมาสงสัย และถาม

คำถามต่างๆที่อาจไม่เคยถามมาก่อน หรือไม่เคยสนใจจริงๆจังๆมาก่อน แต่คำถามที่ยกขึ้นมานี้เป็นคำถามในระดับกว้าง หรือเป็นคำถามที่เจาะไปที่พื้นฐานความคิดที่วางอยู่เบื้องล่างการกระทำหรือการมุ่งไปในทิศทางต่างๆ เช่นทิศทางที่กำลังมุ่งไปนี้เป็นทิศที่ถูกต้องหรือไม่ เพราะเหตุใด คำถามทำนองนี้เป็นเรื่องของปรัชญา หรืออย่างน้อยปรัชญาก็มีหน้าที่โดยตรงที่จะถามคำถามพวกนี้ และวิชาการแขนงอื่นนั้น เนื่องจากมีความเป็นลักษณะเฉพาะตัวอยู่ จึงไม่สามารถกล่าวถึงปัญหานี้ได้โดยตรงในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกของการศึกษาวิชานั้นๆ แต่เนื่องจากปรัชญามีฐานะเป็นกระบวนการโต้แย้ง เพื่อเป็นการหาทางเลือกหรือการสำรวจตนเองของสังคม ประโยชน์ด้านนี้จึงติดตามมาโดยอัตโนมัติ

ในกรณีของสังคมไทยปัจจุบัน ที่กำลังมุ่งไปในทิศทางของการเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจอย่างรวดเร็วและรุนแรง การหวนกลับมาสำรวจทิศทางนี้ย่อมเท่ากับเป็นการต่อต้าน หรือฝืนกระแส แต่การกระทำเช่นนี้เป็นประโยชน์ เพราะเราไม่มีทางรู้ได้ว่าหนทางที่เรากำลังจะมุ่งไปนั้นจะนำพาอะไรมาให้เราบ้าง ถ้าเราไม่สำรวจว่าทางต่างๆที่มีให้เดินนั้นเป็นอย่างไร ทางที่กำลังเดินอยู่นี้จะนำเราไปสู่สิ่งที่เรามุ่งหวัง หรือปรารถนาจะได้จากการดำรงอยู่ของสังคมหรือไม่ การมุ่งไปข้างหน้าโดยไม่สำรวจจึงเป็นการปิดกั้นมิให้สถานการณ์เช่นนี้เกิดขึ้น และย่อมเปิดโอกาสให้มีความเสียหายติดตามมา การพัฒนาทางเศรษฐกิจแน่นอนว่าย่อมก่อให้เกิดโอกาสอย่างมากมายในแง่วัตถุ แต่ผลร้ายที่ติดตามมาก็มีอยู่มากมายดังที่ทราบๆกัน เช่น ปัญหามลพิษ ปัญหาสังคมที่เกิดจากการปะทะกันระหว่างวิถีชีวิตแบบเกษตรกรรมกับอุตสาหกรรม ปัญหาการหมดไปของทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ปัญหาเหล่านี้ทำให้ผู้คนในสังคมหวนกลับมาสงสัยว่าการมุ่งไปข้างหน้าเพื่อพัฒนาเศรษฐกิจเพียงอย่างเดียวเป็นการกระทำที่ถูกต้องหรือไม่ และคำตอบที่ชัดเจนว่าเราจำเป็นต้องตระหนักว่าเศรษฐกิจอย่างเดียวจะไม่ก่อให้เกิดชีวิตที่พึงปรารถนาได้ และสังคมต้องหาแนวทางใหม่ที่จะทำให้ชีวิตดังกล่าวเป็นไปได้ ซึ่งอาจมาจากการประสานการเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจกับเป้าหมายอย่างอื่นที่ไม่จำเป็นต้องขัดแย้งกัน ถ้าสังคมนั้นยังเห็นว่าการพัฒนาทางเศรษฐกิจยังจำเป็นอยู่

หน้าที่ของปรัชญาในกระบวนการนี้คือการกระตุ้นให้ผู้คนหยุดคิด และเสนอทางออกให้แก่สังคม บทบาทของการกระตุ้นให้หยุดคิดมีความสำคัญไม่ยิ่งหย่อนกว่าประโยชน์ของปรัชญาในข้ออื่นๆ กล่าวคือสังคมที่จะมีพลังและเต็มไปด้วยชีวิตได้นั้นจำเป็นต้องเป็นสังคมรู้จักคิด และการรู้จักคิดก็หมายความว่าสังคมรู้จักตั้งคำถาม รู้จักสงสัย และรู้จักว่าสิ่งที่คนเคยเชื่อเคยยึดถือมาตลอด อาจไม่เป็นเช่นที่เคยยึดถือมาก็ได้ ไม่จำเป็นว่าจะต้องมีบางสิ่งที่มีลักษณะ 'ศักดิ์สิทธิ์' ที่จะต้องไม่ได้และสงสัยไม่ได้ สังคมใดที่ทำเช่นนี้ก็แน่นอนว่าจะเป็นสังคมที่รุ่งเรือง นอกจากนี้หน้าที่ของปรัชญาก็ได้แก่การเสนอทางออกให้แก่สังคม คือเมื่อตั้งคำถามแล้ว ก็จะต้องเสนอคำตอบหรือทางออกไว้ด้วย เพราะมิฉะนั้นการตั้งคำถามก็จะเป็นเพียงการเล่นถ้อยคำ หรือการกระตุ้นให้ผู้คนหยุดเพื่อมาคิดเฉยๆ หรือให้สงสัยเฉยๆ แต่ไม่มีการลงมือทำติดตามมาทางออกที่เสนอนั้นไม่จำเป็นที่สังคมจำเป็นต้องปฏิบัติตาม เพราะนักปรัชญาไม่ใช่ผู้เชี่ยวชาญ หรือผู้เชี่ยวชาญทุกคนจะต้องเชื่อฟัง การที่นักปรัชญาเสนอความคิดเห็นหรือทางเลือกนี้ เท่ากับว่านักปรัชญาเป็นพลเมืองของสังคมคนหนึ่ง ที่ย่อมมีสิทธิในการแสดงความคิดเห็นได้เท่ากับพลเมืองคนอื่น ๆ เช่นเดียวกัน แต่ความเป็น

นักปรัชญานั้นทำให้นักปรัชญามีความคิดเห็นที่ลุ่มลึก หรือชัดเจนกว่าคนทั่วไป ทั้งนี้ก็เนื่องมาจากเพียงเพราะว่านักปรัชญาเป็นผู้มีการศึกษาและมีฐานะเป็นปัญญาชน หรือเป็นจิตสำนึกของสังคมเท่านั้น ในแง่นี้ นักปรัชญาก็ไม่ต่างจากนักวิชาการแขนงอื่นที่ก็เป็นปัญญาชนเหมือนกัน เช่นนักรัฐศาสตร์หรือสังคมวิทยา อันที่จริงก็ไม่จำเป็นว่านักวิชาการแขนงใดแขนงหนึ่งจะเป็นปัญญาชนโดยอัตโนมัติ นักวิชาการแขนงต่างๆ แม้แต่วิทยาศาสตร์หรือเทคโนโลยีที่โดยผิวเผินดูจะไม่น่าเกี่ยวข้องกับประเด็นทางสังคมการเมืองมากเท่าใด แต่ก็ไม่มีหลักการใดมาห้ามมิให้นักวิชาการเหล่านี้เป็นปัญญาชน แต่อย่างไรก็ตามสถานะพิเศษของนักปรัชญา (และในที่นี้ผมคิดต่างจากรอร์ดี เพราะรอร์ดีเชื่อว่านักปรัชญาไม่มีอะไรเหลือที่เป็นของตัวเองแท้ ๆ อีกแล้ว ซึ่งผมได้อภิปรายไปแล้วในตอนต้นของบทนี้) ก็อยู่ที่นักปรัชญาเป็นผู้ที่คิดมาก อ่านมาก พุดมาก และฟังมาก ซึ่งกิจกรรมนี้เป็นหลักของปรัชญา เมื่อเทียบว่ากิจกรรมหลักหรือที่จำเป็นของมานุษยวิทยา คือการศึกษาและเก็บข้อมูลจากภาคสนาม ทั้งนี้มีได้หมายความว่ามานุษยวิทยาหรือศาสตร์แขนงอื่น ๆ จะมีฐานะด้อยกว่าปรัชญา นอกจากนี้การคิดเช่นนี้เท่ากับเป็นการตกลุมพรางที่รอร์ดีขุดตักไว้ ถ้าปรัชญาเหนือว่าศาสตร์อื่น ๆ หรือเป็นฝ่ายตัดสินความถูกต้องของศาสตร์ต่างๆ ปรัชญาย่อม 'เหนือกว่า' ศาสตร์อื่นๆ แต่เราได้เห็นกันแล้วว่า เหตุผลนี้ไม่น่าเชื่อถือเท่าใดนัก เหตุผลสั้น ๆ ก็คือว่า ปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์และก็ไม่ใช่ศาสตร์ของศาสตร์ที่ทำหน้าที่ตัดสินความเป็นศาสตร์ แต่เนื่องจากปรัชญาเป็นกระบวนการสงสัยและตั้งคำถาม โดยไม่มีการยอมรับหรือรับรองว่าต้องประสบผลสำเร็จ ปรัชญาจึงมีบทบาทหน้าที่ในการวิพากษ์วิจารณ์ ซึ่งย่อมรวมไปถึงการวิพากษ์วิจารณ์ศาสตร์ต่างๆ ด้วย การที่ปรัชญาทำเช่นนี้มีได้แสดงว่าปรัชญาเหนือกว่าศาสตร์ทั้งหลายแต่ประการใด เพียงแต่ว่าบทบาทของปรัชญากับศาสตร์อื่น ๆ นั้นแตกต่างกันเท่านั้น

ดังนั้นหน้าที่สำคัญของปรัชญาในกรณีนี้จึงอยู่ที่ว่า นักปรัชญาพยายามชี้ให้ผู้คนสงสัยว่าแนวทางที่สังคมกำลังดำเนินไป (หรือในระดับบุคคลก็ใช้ได้เช่นเดียวกัน คือการถามว่าแนวทางที่คนๆ หนึ่งเดินทางอยู่ในการใช้ชีวิตเป็นแนวทางที่ควรเลือกหรือไม่) เป็นแนวทางที่ดีที่สุดหรือไม่ ในกรณีของการพัฒนา ถ้าปรัชญาทำหน้าที่ได้สมบูรณ์แบบ สังคมก็จะหันกลับมาตั้งคำถามว่าแนวทางที่กำลังเดินอยู่นี้จะนำสิ่งที่พึงปรารถนาสูงสุดมาให้หรือไม่ และสิ่งที่พึงปรารถนาดังกล่าวนี้คืออะไรกันแน่ แน่นนอนว่าการถามคำถามประเภทนี้ย่อมก่อให้เกิดการโต้แย้ง และความคิดเห็นที่ไม่ลงรอยกันอย่างกว้างขวาง บางฝ่ายอาจมองว่า ชีวิตที่พึงปรารถนาคือชีวิตที่เป็นผลพวงของการเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ ในขณะที่บางฝ่ายอาจมองว่าชีวิตดังกล่าวไม่พึงปรารถนา และชีวิตที่ดีกว่าคือชีวิตที่รุ่มรวยด้วยกิจกรรมทางปัญญา และไม่สนใจเรื่องทางวัตถุมากไปกว่าที่จำเป็นจริงๆ การตรวจสอบว่าผู้คนชอบทางเลือกใดกันแน่ระหว่างสองทางที่เสนอมานี้เป็นตัวอย่างนี้ เป็นการแสดงตัวออกของปรัชญา เพราะปรัชญาก็คือกระบวนการโต้แย้งในทำนองนี้อยู่แล้ว

เหตุที่ปรัชญาให้ประโยชน์ในด้านนี้ก็คงจะเห็นได้ชัดเจน ปรัชญาเป็นกระบวนการโต้แย้งระหว่างฝ่ายต่างๆ ของสังคมที่ต่างมุ่งหาแนวทางที่จะช่วยให้สิ่งที่มีมนุษย์ถือว่ามีค่าสูงสุดเกิดขึ้นได้ และเนื่องจากปรัชญาไม่อ้างว่าเป็นศาสตร์ที่มีหน้าที่เสนอความจริง การกระตุ้นให้สงสัยและให้ตรวจสอบวิถีทางจึงเหมือนกับตามมาเป็นเงาตามตัว สาเหตุของการไม่สงสัยว่าแนวทางที่กำลังเดินอยู่นี้อาจผิดพลาด เป็นเพราะ

ผู้คนมักเชื่อว่าแนวทางนี้คือแนวที่ถูกต้องและเป็นจริง และเชื่อว่าตนเองรู้ว่าแนวทางนี้จะนำประโยชน์หรือคุณค่าสูงสุดของสังคมมาให้ แต่เราได้เห็นกันจากบทก่อน ๆ แล้วว่า การเชื่อมั่นว่าอะไรเป็นจริงนั้นย่อมเป็นการเชื่อว่าความที่เชื่อนั้นมีหลักการรองรับ ซึ่งในท้ายที่สุดย่อมขึ้นอยู่กับจุดประสงค์โดยรวมของชุมชนที่มีความเชื่อนั่นเอง ดังนั้นการเชื่อมั่นว่าอะไรเป็นจริงอย่างถึงที่สุดจึงเป็นแนวคิดทำนองเดียวกับพวกพื้นฐานนิยม ที่เราเห็นกันมาแล้วว่าแนวคิดของพวกนี้ไม่มีเหตุผลสนับสนุนเพียงพอ ทางที่ดีเราควรยอมรับว่า ไม่ว่าความเชื่อข้อใดก็ตาม ก็อาจผิดพลาดได้ทั้งสิ้น

เมื่อเราเข้าใจเช่นนี้ประโยชน์ของปรัชญาในการสงสัยและกระตุ้นให้คิดก็จะติดตามมา การเชื่อมั่นว่ามีอะไรที่เป็นจริงแต่ไม่เปลี่ยนแปลง ทำให้การประพฤติปฏิบัติที่เป็นผลพวงจากความเชื่อนั้นไม่ยอมเปลี่ยนแปลง ซึ่งเมื่อสถานการณ์เปลี่ยนไปความเชื่อดั้งเดิมนี้อาจไม่เหมาะสม ตัวอย่างของผู้ที่เชื่ออะไรโดยไม่สนใจว่าอาจไม่เป็นเช่นนั้นมียุ่่มากมาย ที่รุนแรงที่สุดเห็นจะได้แก่พวกลัทธิคัลลิ่งศาสนา หรือที่ในภาษาอังกฤษเรียกว่า Fundamentalists พวกนี้เป็นตัวอย่างที่ดีของคนที่เชื่อมั่นในความจริงของเรื่องราวต่าง ๆ ของเขาเอง จนทำให้ประพฤติตนแปลก ๆ ที่ไร้เหตุผล และอาจก่อให้เกิดอันตรายขึ้นได้มาก

ทิศทางและบทบาทของปรัชญา

เมื่อปรัชญาอยู่ที่กระบวนการโต้แย้ง และไม่มีหน้าที่ในการอ้างความจริงนอกเหนือจากข้อเสนอตามแนวทางของเหตุผลเกี่ยวกับเรื่องกว้าง ๆ ที่ยังไม่มีกำหนดระเบียบวิธีที่ตายตัว แนวทางการศึกษาปรัชญาจึงย่อมต้องเปลี่ยนแปลงไปจากที่เคยเป็นมา ในอดีตนั้นทิศทางของปรัชญาตะวันตกเป็นการแก้ปัญหาโดยตั้งอยู่บนพื้นฐานว่า เหตุผลมนุษย์สามารถหยั่งถึงความเป็นจริงได้ และปรัชญามีจุดหมายที่แน่นอนอยู่ที่การเข้าถึงความเป็นจริงนั้นว่าถ้าความเป็นจริงเป็นเช่นนี้ ปัญหาที่ศึกษาอยู่จะแก้ว่าอย่างไร ดังนั้นแนวทางการศึกษาวิจัยทางปรัชญาเท่าที่ผ่านมาจึงไม่แตกต่างอะไรจากศาสตร์อื่น ๆ มากนัก กล่าวคือเป็นการค้นคว้าหาความจริงตามที่กำหนดไว้ในการใช้ภาษาหรือข้อฐานต่าง ๆ ของศาสตร์นั้น ๆ แต่ในเมื่อปรัชญาเป็นการตั้งคำถามแก่กระทั่งสิ่งต่าง ๆ ที่ไม่เคยคิดสงสัยมาก่อน ดังนั้นจึงไม่มีข้อฐานอะไรที่จะกำหนดให้ปรัชญาเป็นศาสตร์แขนงหนึ่งไปได้ เมื่อเป็นเช่นนี้ทิศทางการศึกษาปรัชญาก็ต้องเปลี่ยนไปจากการค้นคว้าหาความรู้ (ซึ่งปรัชญาจำเป็นต้องยกหน้าที่นี้ให้ศาสตร์ต่าง ๆ) ไปเป็นการโต้แย้งกันด้วยเหตุผลในเรื่องต่าง ๆ ตามแต่นักปรัชญาจะสนใจ ซึ่งกระบวนการเช่นนี้เราเห็นกันมาแล้วว่า เป็นการที่สังคมแสดงตัวออกมาในการย้อนกลับมาพิจารณาตนเองในด้านต่าง ๆ ทิศทางของปรัชญาที่จะดำเนินต่อไปก็อยู่ในแนวทางนี้ กล่าวคือแทนที่ปรัชญาจะตั้งตนเป็นผู้ตัดสินความถูกต้องของศาสตร์ต่าง ๆ ก็ต้องยอมรับว่าจริง ๆ แล้วปรัชญาทำเช่นนั้นไม่ได้ ในกรณีนี้วิธีดีสุดถูกต้องแต่ถึงแม้ว่าปรัชญาจะอ้างว่าเสนอความรู้ในระดับใด ๆ ไม่ได้ แต่นั่นก็มิได้ทำให้ปรัชญากลายเป็นเพียงการสนทนากันของนักปรัชญาเท่านั้น เพราะปรัชญายังมีประโยชน์อีกมากดังที่ผมได้เสนอไว้ในหัวข้อที่แล้ว

ที่เสนอมานี้มิได้หมายความว่า ปรัชญาเป็นการพายเรืออยู่ในอ่าง เอาแค่พุดหรือถกเถียงกันในเรื่องกว้างๆ ที่ถึงแม้จะเป็นประโยชน์ แต่ก็เป็นเรื่องยากเกินกว่าที่คนทั่วไปจะเข้าใจ แต่ปรัชญาก็แสดงได้ว่ามีการเปลี่ยนแปลงจากอดีต และการค้นคว้าหรือถกเถียงกันของนักปรัชญาที่โซ่ว้างจะเป็นการลับฝีปากในการโต้เถียงเท่านั้น แต่เป็นการร่วมมือกันเพื่อให้เข้าใจปัญหาอันยุ่งยากซับซ้อน หรือการแสวงหาทิศทางในระดับสูงของสังคมโดยส่วนรวม ซึ่งไม่สามารถลดทอนลงเป็นศาสตร์ใดศาสตร์หนึ่งได้ ดังได้อภิปรายกันมาแล้ว ปัญหาปรัชญาถึงแม้บางปัญหาจะเป็นปัญหาดังเดิมที่พูดกันมาเป็นร้อยปีพันปี แต่ไม่ได้หมายความว่ากิจกรรมทางปรัชญาจะล้าหลังหรือหยุดอยู่กับที่ ปัญหาดังเดิมของปรัชญาที่มักจะใช้สอนนักศึกษาเมื่อเริ่มเรียนปรัชญาใหม่ๆ ตัวอย่างเช่นปัญหาเจตจำนงเสรี ปัญหาจิตกับกาย หรือปัญหาเรื่องวิมตินิยม ยังเป็นที่สนใจของนักปรัชญาโดยทั่วไป และก่อให้เกิดแนวทางใหม่ๆ ในการแก้ปัญหาซึ่งไม่เคยมีก่อนในอดีต แนวทางในการแก้ปัญหาเหล่านี้เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา และมีการใช้ผลการค้นคว้าใหม่ๆ จากศาสตร์อื่น ๆ มาประกอบการเสนอทัศนะเพื่อแก้ปัญหาเหล่านี้ ซึ่งแตกต่างหรือตั้งอยู่บนพื้นฐานของทัศนะเดิม

แนวทางการแก้ปัญหาใหม่นี้เองเป็นเครื่องบ่งชี้ทิศทางของปรัชญาได้ทางหนึ่ง ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดได้แก่ปัญหาจิตกับกาย ในปัจจุบันได้มีการนำเอาการค้นคว้าวิจัยในสาขาที่ต่าง ๆ กัน เช่นประสาทวิทยา มานุษยวิทยา วิทยาการคอมพิวเตอร์ จิตวิทยาและศาสตร์อื่นที่เกี่ยวข้องมาช่วยแก้ปัญหาอันยุ่งยากนี้ และก็มีแนวทางการวิจัยทางปรัชญาที่เสนอทัศนะใหม่ที่อาศัยข้อมูลหรือผลการศึกษาศาสตร์ต่างๆ เหล่านี้¹⁶⁶ การนำเอาวิชาการแขนงต่าง ๆ มารวมกันนี้ ทำไปเพื่อแก้ปัญหาต่างๆ เกี่ยวกับจิตกับความคิดของมนุษย์ โดยนักวิชาการมีความคิดพ้องกันว่า การแก้ปัญหาประเภทนี้ไม่สามารถทำได้อย่างสมบูรณ์ภายในขอบเขตของสาขาวิชาใดแต่เพียงสาขาเดียว แต่ควรจะต้องเป็นศาสตร์ที่หลอมรวมเอาผลงาน หรือการกำหนดปัญหาของสาขาวิชาอื่นๆ ผลที่เกิดขึ้นคือศาสตร์ใหม่ที่รู้จักกันว่า 'ศาสตร์แห่งความคิด' หรือ cognitive science¹⁶⁷ ศาสตร์นี้มีลักษณะสหสาขา และอาศัยผลการค้นคว้าจากศาสตร์ต่างๆ ที่เกี่ยวข้องมาหลอมรวมกัน ปรัชญาก็เป็นหนึ่งในบรรดาสาขาวิชาที่มาร่วมมือกันนี้ โดยการช่วยเหลือของปรัชญาต่อศาสตร์ใหม่นี้ก็มีหลายหลาก ทั้งการกำหนดปัญหาหรือโปรแกรมการวิจัย และการเสนอคำตอบที่วิชาการสาขาอื่น ๆ นำไปใช้ ส่วนร่วมของปรัชญาก็ได้แก่วิเคราะห์ห่มโนทัศน์เกี่ยวกับปัญหาจิตกับกาย รวมทั้งการเสนอทางออกเกี่ยวกับปัญหานี้เป็นส่วนใหญ่¹⁶⁸

¹⁶⁶ ตัวอย่างเช่นความพยายามของ Paul กับ Patricia Churchland ที่จะเสนอทัศนะที่เรียกว่า Eliminative Materialism สำหรับหนังสือที่แนะนำความคิดทำนองนี้สำหรับผู้ที่ไม่ใช่ผู้เชี่ยวชาญในสาขานี้ โปรดดู Paul M. Churchland, *Matter and Consciousness*, Rev. ed. (Cambridge, MA: MIT Press, 1988).

¹⁶⁷ หนังสือของ Howard Gardner เรื่อง *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution* (New York: Basic Books, 1985) เป็นหนังสือแนะนำศาสตร์สาขานี้ที่เป็นที่รู้จักกันดีเล่มหนึ่ง และยังเป็นหนังสือที่ยังใช้ได้คืออยู่แม้ในปัจจุบัน

¹⁶⁸ Paul M. Churchland, *Matter and Consciousness* หน้า 7-51.

นอกจากนี้ปรัชญายังมีส่วนเกี่ยวข้อง กับความพยายามในการเขียนโปรแกรมให้คอมพิวเตอร์คิดได้เหมือนมนุษย์ หรือมีปัญญาเทียบเท่ามนุษย์ ซึ่งเป็นโปรแกรมการวิจัยที่เรียกว่า ‘ปัญญาประดิษฐ์แบบจัด’ (strong artificial intelligence) ความหมายของโปรแกรมการวิจัยแบบนี้อยู่ที่ว่า ความคิดมนุษย์มีฐานะเป็นเพียงการคำนวณไปตามแบบแผนของอุปกรณ์ในการคำนวณหรือการครณา ซึ่งในกรณีของมนุษย์อุปกรณ์ดังกล่าวคือสมอง ส่วนของเครื่องจักรคือคอมพิวเตอร์นั้น ได้แก่หน่วยประมวลผลกลาง แนวคิดสำคัญของโปรแกรมการวิจัยนี้ก็คือว่า อุปกรณ์ในการครณาต่าง ๆ เป็นเพียงอุปกรณ์เท่านั้น หากได้มีความสำคัญต่อการตอบคำถามว่าอะไรเป็นจิตไม่ นั่นคือความเป็นจิตไม่ได้ผูกติดอยู่กับอุปกรณ์ในการครณาแบบใดแบบหนึ่ง แต่อยู่ที่ กระบวนการในการครณานั้น ๆ เมื่อเป็นเช่นนี้โดยหลักการจึงมีความเชื่อว่าคอมพิวเตอร์ก็ย่อมคิดได้เหมือนมนุษย์ เพราะทำกระบวนการแบบเดียวกับมนุษย์ได้ สมองเป็นเพียงคอมพิวเตอร์ที่ซับซ้อนเท่านั้น แต่ไม่มีอะไรต่างจากคอมพิวเตอร์แบบคนละประเภท ด้วยเหตุนี้ความเป็นไปได้หรือทิศทางของศาสตร์แขนงนี้เห็นได้ชัดว่าต้องขึ้นอยู่กับหัวข้อที่นักปรัชญาถกเถียงกันมาช้านาน คือธรรมชาติของจิตมนุษย์เป็นอย่างไร หรือการที่มนุษย์คิดได้นั้นหมายความว่ากระไรกันแน่ ปัญหาเหล่านี้เป็นปัญหาพื้นฐานของปรัชญา และเมื่อมีความพยายามในการสั่งให้คอมพิวเตอร์คิดได้เหมือนมนุษย์ ก็ย่อมมีปัญหาทฤษฎีเกิดขึ้นมากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเกี่ยวกับว่า การมีจิตเป็นอย่างไรกันแน่ ดังนั้นแนวทางการศึกษาปรัชญาที่สำคัญแนวหนึ่งก็คือการทำให้มันโน้ตส์เกี่ยวกับเรื่องนี้กระจ่างชัด ซึ่งเป็นทิศทางที่น่าสนใจและมีประโยชน์มาก ถ้าการวิเคราะห์ของปรัชญาพบว่า การมีจิตหรือการคิดได้ไม่สามารถจำลองแบบได้ด้วยเครื่องจักรที่คำนวณหรือประมวลผลตามชุดคำสั่ง ก็จะหมายความว่าแนวคิดพื้นฐานของปัญญาประดิษฐ์ผิดพลาด ดังที่จอห์น เฮอร์ลได้เสนอไว้ในการอ้างเหตุผลอันมีชื่อเสียงมากของเขา คือการอ้างเหตุผลเรื่องห้องภาษาจีน¹⁶⁹ ดังนั้นแนวทางการวิจัยตามโปรแกรมนี้ก็จะต้องเปลี่ยนวัตถุประสงค์หรือทิศทางใหม่

จะเห็นได้ว่า บทบาทของปรัชญาไม่ได้มีแต่เพียงเป็นผู้ให้บริการในการแสดงเหตุผลสนับสนุนแนวคิดต่าง ๆ เท่านั้น แต่ปรัชญายังบอกได้ว่าแนวทางการวิจัยแนวใดมีข้อบกพร่องและมีข้อฐานที่ผิดพลาด ดังนั้นการที่รอร์ดีพยายามให้ปรัชญากลายเป็นเพียงการสนทนาและการให้บริการ โดยยอมรับสิ่งที่เป็นอยู่เสมอและไม่มีการวิพากษ์วิจารณ์ จึงเป็นความคิดที่ผิดอย่างเห็นได้ชัด แต่อย่างไรก็ตามการที่ปรัชญาทำได้แบบนี้ไม่ได้แสดงว่าปรัชญามีฐานะเป็นศาสตร์ของศาสตร์แบบที่คานท์คิด ถึงแม้ว่าปรัชญาจะอ้างไม่ได้เช่นนั้น แต่พลังในการวิพากษ์วิจารณ์ของปรัชญาไม่ได้หายไปไหน สิ่งที่ปรัชญาเสนอไม่ใช่ข้อความที่อ้างว่าเป็นจริงที่บอกว่า “โปรแกรมการวิจัยแบบนี้ใช้ไม่ได้เพราะความจริงมีอยู่ว่าแนวคิดพื้นฐานของโปรแกรมนี้ผิดพลาด” ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าปรัชญาไม่อ้าง หรืออ้างไม่ได้ว่าข้อเสนอของตนเป็นจริง แต่สิ่งที่ปรัชญาทำได้ก็คือ เสนอว่าแนวคิดพื้นฐานนี้ยอมรับไม่ได้เนื่องจากขัดแย้งกับหลักการของเหตุผล หรือเป็นแนวคิดที่มโนทัศน์ต่าง ๆ สับสน

¹⁶⁹โปรดดู John Searle, “Can Computers Think?” ใน *Minds, Brain and Science* (Cambridge, MA: Harvard UP, 1984) หน้า 28-41.

ไม่ชัดเจน การที่แนวคิดพื้นฐานของการวิจัยตั้งอยู่บนมโนทัศน์ที่สับสนก็เพียงพอแล้วที่ทำให้สรุปได้ว่าโปรแกรมการวิจัยนั้นต้องเปลี่ยนแปลง เพราะแม้แต่ผู้ที่ทำวิจัยนั่นเองก็ย่อมไม่รู้อย่างถ่องแท้ว่าตัวเองกำลังทำอะไรอยู่ เราได้เห็นกันแล้วว่าบทบาทในการทำมโนทัศน์ให้กระจ่างชัดนั้นเป็นบทบาทที่สำคัญมากของปรัชญา และในกรณีของการตั้งโปรแกรมการวิจัยนั้นบางครั้งจะพบว่าแนวคิดพื้นฐานของโปรแกรมนั้นสับสน ดังที่ปรากฏในเรื่องปัญหาประดิษฐ์แบบจัด และเมื่อความสับสนนั้นถูกขจัดแนวทางการวิจัยก็เปลี่ยนแปลงไป การที่ปรัชญาทำได้เช่นนี้ไม่จำเป็นต้องอ้างเลยว่าปรัชญาเป็นผู้กำความจริงเพื่อแจกจ่ายให้แก่ศาสตร์อื่นๆ

ทิศทางของปรัชญาต่อไปก็อยู่ที่กิจกรรมทำนองนี้ คือปรัชญาร่วมมือกับศาสตร์อื่นๆ เพื่อแสวงหาแนวทางหรือโปรแกรมการวิจัยใหม่ๆ โดยปรัชญาเป็นผู้วิเคราะห์หรือมองภาพในมุมกว้างเพื่อดูว่าแนวทางใดเป็นไปได้หรือแนวใดขัดแย้งกันเองในแง่ของเหตุผล นอกจากนี้ปรัชญาอาจมีข้อเสนอที่เป็นเนื้อหาด้วยก็ได้ อย่างเช่นในกรณีของปัญหาจิตกับกายอาจมีทัศนะทางปรัชญาที่เสนอทางแก้ปัญหานี้ที่ศาสตร์อื่นๆนำไปใช้ ซึ่งในกรณีเช่นนี้ก็เท่ากับว่าปรัชญาเป็นฝ่ายกำหนดเส้นทางเดินให้แก่วิชาการ อันที่จริงการพูดว่าปรัชญากำหนดเส้นทางให้วิชาการนั้น ออกจะฟังดูประตักประเดิดอยู่บ้าง เพราะผมเสนอเองว่าปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ แต่การที่ปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์ก็ไม่ได้ทำให้ปรัชญาเป็นฝ่ายกำหนดเส้นทางเดินไม่ได้ ประเด็นอยู่แต่เพียงว่าเมื่อปรัชญาเสนอมมาแล้ว วิชาการหรือศาสตร์อื่นๆจะเห็นพ้องด้วยแล้วเดินตามหรือไม่ ปรัชญาไม่มีอำนาจอะไรที่จะบังคับให้ศาสตร์ใด ๆ มาเห็นด้วยกับตน เพียงแต่ถ้าศาสตร์ต่างๆเห็นว่าแนวทางที่ปรัชญาทัศนะนี้เสนอมาน่าสนใจก็ยอมรับและนำไปดำเนินการ ธรรมชาติของปรัชญานั้นเราเห็นกันแล้วว่าเป็นกระบวนการโต้แย้ง และทัศนะที่ขัดแย้งกันในเรื่องต่างๆก็เป็นทัศนะปรัชญาทั้งสิ้น ดังนั้นการพูดถึงปรัชญาโดยส่วนรวมว่ามีทัศนะเช่นนั้นเช่นนี้ก็ไม่ใช่ถูกต้องนัก ปรัชญาทำได้เพียงการเสนอภาพหรือวิสัยทัศน์ว่าแนวคิดพื้นฐานแบบนี้ ตรงกับวิสัยทัศน์แบบใด แนวคิดแบบนี้เป็นส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกกับสังคมรูปแบบอย่างไร และให้ฝ่ายที่จะรับไปดำเนินการมองว่าถ้ายอมรับแล้วเรามีชุมชนหรือสังคมแบบใด หรือแม้แต่จะอยู่ในโลกแบบใด ตัวอย่างเช่นเรื่องปัญหาประดิษฐ์แบบจัดนี้ นักปรัชญาบางคนอาจคิดค้นวิธีการอ้างเหตุผลที่มาหักล้างเหตุผลของเชิร์ลได้อย่างสิ้นเชิง และสามารถสนับสนุนหรือให้หลักการแนวคิดแบบนี้ได้อย่างจริงจัง โดยหลักการแล้วสถานการณ์เช่นนี้ย่อมเกิดขึ้นได้แน่นอน เพราะเราเห็นกันแล้วว่าปัญหาปรัชญาไม่มีปัญหาใดเลยที่จัดการได้เด็ดขาดสมบูรณ์เมื่อเป็นเช่นนี้เราจึงต้องยอมรับว่าแม้แต่การอ้างเหตุผลของเชิร์ล ซึ่งดูจะสมเหตุสมผลมากก็ตาม แต่ก็ย่อมมีช่องโหว่อยู่ดี¹⁷⁰ ดังนั้นประเด็นที่ติดตามมากก็คือว่า การที่ฝ่ายดำเนินการซึ่งได้แก่ศาสตร์ต่างๆนั้น จะยอมรับ

170 ประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจคือ อาจมีผู้ยกมาโต้แย้งกับเชิร์ลได้ก็คือ การที่เชิร์ลอ้างว่าห้องภาษาจีนไม่มีทางเป็นเครื่องคอมพิวเตอร์ได้นั้น จุดใหญ่ใจความอยู่ที่ ห้องภาษาจีนนั้นมีแต่เพียงการจัดการกับตัวอักษรตามกฎเกณฑ์ที่เป็นแบบแผนเท่านั้น แต่ไม่มีการเข้าใจว่าตัวอักษรแต่ละตัว หรือที่มาเรียงกันเป็นประโยคนั้น มีความหมายว่าอย่างไร นั่นคือการอ้างเหตุผลของเชิร์ลตั้งอยู่บนแนวคิดที่ว่า ทั้งหมดที่ห้องภาษาจีนหรือคอมพิวเตอร์มีนั้น มีแต่เพียงวากยสัมพันธ์แต่ไม่มีอรรถศาสตร์ คอมพิวเตอร์ไม่มีความเข้าใจหรือไม่มีการเชื่อมโยงระหว่างสัญลักษณ์หรือภาษากับความเป็นจริงภายนอก ตามทัศนะนี้

แนวคิดแบบใดในท้ายที่สุดแล้วไม่ได้ขึ้นกับว่าแนวคิดใดตรงกับความเป็นจริงมากกว่าแนวคิดอื่น ๆ แต่อยู่ที่ว่าฝ่ายที่จะรับไปนั้นชอบแนวใดมากกว่ากัน และเขาจะชอบหรือไม่ชอบแนวคิดใดก็ขึ้นอยู่กับว่า แนวคิดนั้นสอดคล้องกับสิ่งที่เขาเห็นว่าเป็นคุณค่าที่เขายึดถือหรือไม่อย่างไร

นอกจากปรัชญาจะร่วมมือกับศาสตร์ต่าง ๆ เพื่อช่วยแก้ปัญหาเฉพาะของศาสตร์แต่ละศาสตร์แล้ว ในทางกลับกันปรัชญาก็ใช้ผลงานจากศาสตร์ต่าง ๆ นี้มาช่วยแก้ปัญหาของปรัชญาเองอีกด้วย การกระทำเช่นนี้ถือได้ว่าเป็นแนวทางใหม่ของปรัชญา ซึ่งยังไม่เป็นที่แพร่หลายมากนัก เพราะนักปรัชญามักจะคิดไปว่าตนเองเป็นผู้กำหนดความจริง และเป็นผู้ตัดสินความถูกต้องของศาสตร์ จึงเป็นไปไม่ได้ที่จะยอมรับผลงานของศาสตร์ต่าง ๆ มาใช้ เพราะจะเป็นการปฏิเสธตัวเองไป แต่อย่างไรก็ตาม ในเมื่อปรัชญามีใช้การกำหนดความจริงแบบที่ไม่อาศัยประสบการณ์อีกต่อไป จึงไม่น่ามีปัญหาอะไรเกี่ยวกับการใช้ผลงานจากศาสตร์อื่นมาใช้ในวิชานี้ และผมเชื่อว่าการทำเช่นนี้จะก่อให้เกิดแนวความคิดใหม่ ๆ ในปรัชญา ซึ่งจะทำให้วิชานี้มีชีวิตชีวามากขึ้น ตัวอย่างที่น่าสนใจอันหนึ่งก็คือ ทฤษฎีของผมเองเกี่ยวกับการให้หลักการ ทฤษฎีนี้เน้นหนักที่ความเชื่อของชุมชนเป็นหลัก ดังนั้นข้อมูลหรือประกายความคิดที่ได้จากศาสตร์เช่นมานุษยวิทยา ซึ่งมีหน้าที่บรรยายความคิดความเชื่อของชุมชนต่าง ๆ ก็ย่อมเป็นประโยชน์อย่างยิ่ง

ดังนั้นในการคิดค้นทางปรัชญาเกี่ยวกับระบบความเชื่อของไทย จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่นักปรัชญาต้องอาศัยผลการค้นคว้าของนักมานุษยวิทยาที่บรรยายว่าความคิดความเชื่อของคนไทยเป็นอย่างไรบ้าง จริงอยู่นักปรัชญาคนนั้นอาจเป็นคนไทย แต่ถ้าไม่อาศัยวิธีการต่าง ๆ ของการวิจัยทางมานุษยวิทยา นักปรัชญาคนนั้นก็อาจได้ข้อมูลไม่ครบถ้วน เพราะข้อมูลหลายประการที่เป็นตัวอย่างของระบบความเชื่อไทยนั้น นักปรัชญาอาจนึกไม่ถึงหรือข้อมูลนั้นคนไทยสมัยใหม่ลืมนำไปเกือบหมดแล้ว เพราะฉะนั้นในการค้นคว้าทางปรัชญา เช่น การแสดงว่าระบบความเชื่อของไทยมีค่าควรแก่การเชื่อถือ ความรู้ทางมานุษยวิทยาจึงมีประโยชน์เป็นอย่างมาก อย่างไรก็ตามเราต้องไม่ลืมนำ วัตถุประสงค์ของปรัชญากับศาสตร์เช่นมานุษยวิทยานั้นต่างกัน ปรัชญาเป็นกระบวนการในการแสวงหาทางเลือกที่ดีที่สุดให้แก่ชุมชน แต่ศาสตร์อย่างมานุษยวิทยานั้นต้องการทำความเข้าใจสภาพที่เป็นอยู่เป็นหลัก ดังนั้นถ้าปรัชญามุ่งเน้นแต่ผลการศึกษาของมานุษยวิทยา ก็จะไม่สูญเสียความเป็นตัวของตัวเองไป แต่ในทางกลับกัน ถ้าปรัชญาไม่สนใจผลงานของศาสตร์ใด ๆ เลย ปรัชญาก็จะหลีกเลี่ยงข้อกล่าวหาว่าเป็นวิชาบนหอคอยงาช้างไปไม่พ้น

นอกจากประเด็นต่าง ๆ เหล่านี้ ทิศทางของปรัชญาต่อไปยังถูกกำหนดด้วยความก้าวหน้าใหม่ ๆ เช่น เครื่องข่ายอินเตอร์เน็ต หรือสถานะโลกาภิวัตน์ ซึ่งเป็นลักษณะของโลกปัจจุบัน ความก้าวหน้าต่าง ๆ เหล่านี้ก่อให้เกิดปัญหาใหม่ ๆ สำหรับปรัชญา ในกรณีของอินเตอร์เน็ตนั้นนับว่าเป็นอุบัติการณ์ที่เกิดขึ้นรวดเร็วมาก และ

มีการแบ่งแยกกันเด็ดขาดระหว่างการเรียงตัวของสัญลักษณ์ จุดนี้เองที่อาจมีผู้ถามเชิร์ลว่า เชิร์ลจะอธิบายการเชื่อมโยงระหว่างระบบสัญลักษณ์กับความเป็นจริงได้อย่างไร นักปรัชญาที่ไม่เห็นด้วยกับภาพของการมีตัวแทนหรือแบบจำลองของความเป็นจริงที่ทำหน้าที่สะท้อนความเป็นจริงนั้นๆ ให้แก่จิต อาจไม่เห็นด้วยกับภาพรวมแบบนี้ของเขาก็ได้

เหตุการณ์เช่นนี้เอง ที่ทำให้คนปรัชญามีโอกาสครุ่นคิดถึงอิทธิพลหรือผลกระทบต่างๆต่อมนุษย์ของเครือข่ายที่แพร่ขยายโดยรวดเร็วยิ่งเช่นนี้ ปัญหาเหล่านี้ก็มีเช่น การที่มนุษย์สามารถติดต่อสื่อสารกันได้รวดเร็วมากขึ้น และมีผู้คนมาติดต่อกันอยู่ในระบบคราวเดียวกันนับสิบล้านคนขึ้นไป จะมีผลกระทบอะไรบ้าง และจะทำให้ชีวิตของมนุษย์เองเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรบ้าง และการเปลี่ยนแปลงนั้นเป็นสิ่งที่น่ายินดีหรือน่าตกใจ นอกจากนี้ก็ยังมีความก้าวหน้าที่ต่าง ๆ ในวงการวิทยาศาสตร์และการแพทย์ ที่ทำให้เกิดปัญหาปรัชญาใหม่ๆ เช่น เทคโนโลยีด้านพันธุวิศวกรรมซึ่งทำให้เกิดปัญหาเกี่ยวกับนิยามของชีวิต และศักดิ์ศรีของชีวิต

ในวงการอื่น ๆ ก็มีปัญหาใหม่ๆ เกิดขึ้นมามากเช่นเดียวกัน เช่นปัญหาที่เกิดจากสภาพสังคมแบบใหม่ที่เรียกกันว่าโลกาภิวัตน์ อันเป็นสภาพที่พรมแดนของรัฐชาติเริ่มหมดความสำคัญลง และถูกแทนที่ด้วยพรมแดนของเชื้อชาติหรือของกลุ่มย่อยกว่ารัฐชาติอื่นๆ ซึ่งเป็นพรมแดนที่ไม่เป็นทางการ และแนวนิยมเช่นนี้ทำให้ดูเหมือนว่าพรมแดนที่ปรากฏอยู่นั้น กำลังสูญสลายลงไป สภาพเช่นนี้แน่นอนว่าย่อมทำให้สาขาต่างๆ ของปรัชญาที่เคยผูกพันอยู่กับรัฐชาติ อันได้แก่ปัญหาในปรัชญาการเมือง ปรัชญากฎหมาย หรือปรัชญาสังคม ต้องเปลี่ยนรูปแบบ หรืออย่างน้อยก็ต้องเปลี่ยนกรอบการอ้างอิงไป ดังนั้นแทนที่ปรัชญาการเมืองจะมุ่งไปที่การปกครองของรัฐชาติ แนวนิยมที่ทำให้พรมแดนของรัฐชาติหมดความหมายลงก็ย่อมทำให้รัฐชาติเองเริ่มหมดความสำคัญเช่นกัน และก็ย่อมทำให้หน่วยวิเคราะห์ของปรัชญาการเมืองต้องเปลี่ยนไป เช่นอาจเปลี่ยนไปเป็นการอภิปรายเกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกลุ่มต่างๆที่ไม่ใช่รัฐชาติ หรือภายในกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง จริงอยู่ ถ้าเรายกระดับการวิเคราะห์หรือการอภิปรายขึ้นมาให้อยู่ในระดับที่สากลมากขึ้น ปัญหาหรือเนื้อหาการอภิปรายอาจไม่เปลี่ยนแปลงมากนักในแง่ความสัมพันธ์เชิงโครงสร้าง เช่นปัญหาประชาธิปไตยโดยเนื้อแท้อาจเป็นเช่นเดิม ไม่ว่าจะพูดถึงประชาธิปไตยในรัฐชาติ หรือในกลุ่มย่อยๆที่เกิดขึ้นมา แต่เนื่องจากรัฐชาติกับกลุ่มเหล่านี้มีความแตกต่างกันอยู่มาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านอำนาจอธิปไตยในการออกกฎหมาย กลุ่มที่ไม่ใช่รัฐเหล่านี้โดยนิยามทั่วไปไม่อาจมีอำนาจเช่นนี้ได้ เพราะถ้ามีก็ย่อมกลายเป็นรัฐอิสระขึ้นมา ดังนั้นถ้าเป็นจริงที่ว่าสภาวะแบบโลกาภิวัตน์จะทำให้รัฐชาติค่อยๆหมดไป กลุ่มย่อยๆเหล่านี้ที่โดยตัวเองแล้วไม่มีอำนาจอธิปไตยในการออกกฎหมายใดๆ ก็ต้องประสบกับปัญหาว่าจะอยู่ร่วมกันได้อย่างไร หรือถ้าทุกกลุ่มออกกฎหมายกันได้หมด แล้วแต่ละกลุ่มจะบังคับให้กลุ่มอื่นที่มีกฎหมายไม่ตรงกับตน หันมายอมรับกฎหมายของตนได้อย่างไร

นอกจากนี้ โลกาภิวัตน์ยังเปิดโอกาสให้ ปรัชญาได้เปิดกระบวนกรถเถียงหรือสงสัยเกี่ยวกับกิจกรรมและความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ เมื่อรัฐชาติหมดความสำคัญลง รวมทั้งศูนย์อำนาจที่ทำหน้าที่ออกกฎหมาย ก็ย่อมทำให้การวิเคราะห์กิจกรรมทางเศรษฐกิจต้องเปลี่ยนไป เพราะถ้าไม่มีศูนย์อำนาจดังกล่าวก็ต้องอาศัยปัจจัยอื่นที่จะควบคุมดูแลให้กิจกรรมทางเศรษฐกิจดำเนินต่อไปได้ และอีกประเด็นหนึ่งก็คือปัญหาเกี่ยวกับความยุติธรรม ซึ่งอันที่จริงเป็นปัญหาโบราณในปรัชญา หากได้ทวีความสำคัญขึ้นมากในยุคของโลกาภิวัตน์นี้ ปัญหาดังกล่าวก็คือว่า ในโลกที่รัฐชาติค่อยๆหมดความสำคัญลงไปในัน ปัญหาทางปฏิบัติเกี่ยวกับว่าใครเป็นผู้รักษาความยุติธรรมก็ต้องเกิดขึ้น รวมทั้งปัญหาเชิงมโนทัศน์เกี่ยวกับความหมายของความยุติธรรมในระดับ

ต่างๆ ประเด็นหลักก็คือว่า เมื่อสถานการณ์ของโลกเปลี่ยนไปอย่างรวดเร็วและกว้างขวางล้าลึกอย่างที่เป็นอยู่ในเวลานี้ เนื้อหาของการอภิปรายและการโต้แย้งทางปรัชญาก็ย่อมเปลี่ยนไปด้วย แทนที่นักปรัชญาจะพูดถึงแต่ตัวอย่างเก่าๆ ก็มีตัวอย่างใหม่ๆ เนื้อหาใหม่ๆ มาให้ขบคิดหาทางออก ซึ่งแนวทางนี้เองที่เป็นทิศทางปัจจุบันและในอนาคตของปรัชญา ถ้าปรัชญาเป็นกระบวนการโต้แย้งระหว่างผู้มีเหตุผลเพื่อหาทางเลือกหรือทางออกให้แก่สังคมอย่างที่ได้อธิบายมาแล้ว ก็ย่อมแสดงว่าปรัชญาต้องตอบสนองและมีบทบาทต่อสังคมภายนอก ซึ่งเมื่อสังคมภายนอกเปลี่ยนไปเนื้อหาของปรัชญา ซึ่งรวมถึงรายการปัญหาที่ต้องหาทางออกกับทั้งทัศนคติต่างๆ ที่เสนอมาเพื่อแก้ปัญหาเหล่านั้น ก็ย่อมต้องเปลี่ยนแปลงตามไปด้วย

เท่าที่กล่าวนี้ทั้งหมดเป็นทิศทางของปรัชญาในฐานะวิชาการ แต่เนื่องจากปรัชญาแปลกไปกว่าวิชาการแขนงอื่นตรงที่มีแง่มุมทางปฏิบัติอยู่อย่างชัดเจน กิจกรรมของนักปรัชญาจึงไม่จำกัดตัวอยู่แค่เพียงการค้นคว้าถกเถียงที่เกิดขึ้นภายในสถาบันการศึกษา หรือสถาบันวิจัยเท่านั้น แต่ทิศทางที่สำคัญอีกแนวหนึ่งของปรัชญาก็คือการที่นักปรัชญาเปิดเผยตัวเองต่อสังคม เพื่อช่วยตอบคำถามที่สังคมสงสัยและกำลังได้เถียงกันอยู่ ปัญหาต่างๆ ของสังคมมีมากมาย และนักปรัชญาก็ไม่ควรหลบอยู่แต่ในสถาบันของตน แต่ควรเข้าร่วมในกระบวนการโต้เถียงของสังคมส่วนใหญ่ด้วย ในแง่นี้นักปรัชญาก็ยังเป็นนักปรัชญาอยู่ ผิดกับนักวิชาการแขนงอื่นที่มีการแยกแยะระหว่างคำพูดที่เสนอต่อนักวิชาการในแขนงเดียวกัน กับคำพูดที่เสนอต่อสาธารณะ ทั้งนี้เพราะมีแนวคิดที่ว่า นักวิชาการอาชีพมีขอบเขตการทำงานของตนอยู่แต่เพียงในกลุ่มของผู้ประกอบอาชีพเดียวกันเท่านั้น เป็นแนวคิดที่รับมาจากความเชื่อของนักวิชาการส่วนใหญ่ ที่มักจะประกอบด้วยนักวิทยาศาสตร์ ว่าภารกิจของนักวิชาการจะต้องเป็นไปเพื่อ ‘วงการวิชาการ’ อันหมายความว่า เป็นการสร้างสรรค์ความรู้หรือผลงานความก้าวหน้าของศาสตร์นั้นๆ โดยสร้างขึ้นต่อเนื่องจากผลงานของนักวิชาการในสาขาเดียวกันที่ได้ทำไว้ก่อนแล้ว แนวคิดเช่นนี้เป็นวิทยาศาสตร์อย่างเห็นได้ชัด และสะท้อนให้เห็นถึงความคิดพื้นฐานของการศึกษาวิจัยทางวิทยาศาสตร์ ที่เน้นการสร้างสมความรู้ให้พอกพูนขึ้นเรื่อยๆ โดยมีความเชื่อว่าความรู้ที่เพิ่มขึ้นเป็นสัญญาณของการเข้าใจความเป็นจริงมากขึ้นและครบถ้วนขึ้น¹⁷¹ แต่อย่างไรก็ตามเนื่องจากปรัชญาไม่ใช่ศาสตร์แขนงใด ๆ ดังนั้นจึงไม่จำเป็นต้องดำเนินการตามแนวคิดดังกล่าวนี้ นั่นคือปรัชญาไม่จำเป็นต้องอ้างว่ามีภารกิจที่เรียกว่าความรู้ทางปรัชญา เพราะไม่มีสิ่งเช่นว่า เมื่อเป็นเช่นนั้นนักปรัชญาจึงเปรียบเสมือนคนธรรมดาที่ไม่อ้างว่ามีความรู้พิเศษที่ตนเองศึกษาอยู่ นักปรัชญาต่างจากนักวิชาการแขนงอื่นตรงจุดนี้ กล่าวคือนักปรัชญาจริงๆ แล้วก็ไม่ได้ต่างจากคนสามัญธรรมดาที่ไม่มีความรู้พิเศษเหนือกว่าคน

¹⁷¹ การสร้างสมความรู้นี้เป็นลักษณะของสิ่งที่โทมัส คูห์นเรียกว่า “วิทยาศาสตร์ปกติ” หรือ normal science ซึ่งเป็นกระบวนการค้นคว้าวิจัยที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานได้แก่แนวความคิดหรือข้อฐานต่างๆ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นระเบียบวิธีหลักของศาสตร์หนึ่งๆ วิทยาศาสตร์ปกตินี้จะประสบกับสภาวะเปลี่ยนแปลงเมื่อเกิดเหตุการณ์บางอย่างที่แนวคิดพื้นฐานของศาสตร์นี้ไม่สามารถอธิบายได้ ซึ่งจะก่อให้เกิดการสร้างทฤษฎีใหม่ๆ และการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ (paradigm) ในท้ายที่สุด โปรดดู Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd. ed. (Chicago, 1970).

อื่น ๆ ด้วยกัน แต่นักวิชาการนั้นมักอ้างว่าตนเองมีความรู้หรือความเชี่ยวชาญพิเศษ ที่ทำให้ผู้นั้นมีอำนาจหรือความน่าเชื่อถือในการแก้ปัญหาต่าง ๆ เนื่องจากแนวคิดพื้นฐานของศาสตร์ต่าง ๆ อยู่ที่การสั่งสมความรู้ การวิจัยในสาขาเหล่านี้จึงจำต้องอ้างอิงผลการค้นคว้าที่เคยมีมา ลักษณะเช่นนี้ทำให้ผลงานของศาสตร์เหล่านี้ห่างเหินจากความเข้าใจของคนทั่วไปขึ้นเรื่อย ๆ และเป็นไปได้ว่าทำให้นักวิชาการที่ทำเช่นนั้นสามารถมีเหตุผลอ้างได้ว่าตนเองมีความรู้พิเศษที่คนทั่วไปไม่มี ดังนั้นจึงมีพลังอำนาจในการเสนอความคิดในการแก้ปัญหาของสังคมส่วนรวม ดังที่ปรากฏอยู่ในสังคมไทยปัจจุบัน¹⁷² แต่เนื่องจากนักปรัชญาเป็นพวกเดียวกับคนธรรมดา นักปรัชญาจึงเป็นปากเป็นเสียงแทนพวกเขาเหล่านี้ โดยนักปรัชญาจะชี้ให้เห็นถึงการครอบงำทางความคิดที่นักวิชาการตามศาสตร์ต่าง ๆ พยายามหว่านล้อมให้ผู้คนเชื่อถือ อันเป็นที่มาแห่งอำนาจของคนพวกนี้ หน้าที่สำคัญประการหนึ่งของปรัชญาก็คือเรื่องนี้อย่างไร นักปรัชญาจะคอยกระตุ้นเตือนให้คนทั่วไปตระหนักว่า ทิศทางของสังคมโดยส่วนรวมนั้นไม่ใช่เรื่องของคนส่วนน้อยที่อ้างตนว่าเป็นผู้วิเศษในแขนงต่าง ๆ เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นจริงก็จะหมายความว่า คนส่วนน้อยชักจูงคนส่วนใหญ่ ซึ่งย่อมขัดกับหลักของประชาธิปไตย จริงอยู่คนส่วนน้อยอาจชักนำคนส่วนใหญ่ได้ แต่นั่นจะทำได้ก็ต่อเมื่อคนส่วนใหญ่เห็นชอบด้วยเหตุผลของข้อเสนอเท่านั้น และถ้าคนส่วนใหญ่เหมือนถูกหลอกให้ไวใจเชื่อมั่นในคนส่วนน้อยโดยไม่สงสัยแล้ว อำนาจก็จะตกอยู่แก่คนส่วนน้อยเหล่านี้ซึ่งสภาพเช่นนี้เป็นอันตรายต่อระบอบประชาธิปไตย หน้าที่ของปรัชญาในแง่มุมของการปฏิบัติก็คือ คอยชี้ให้ประชาชนเห็นจุดสำคัญจุดนี้ คอยกระตุ้นให้สงสัยและให้มีความคิดไตร่ตรอง วิพากษ์วิจารณ์ ซึ่งจะช่วยให้ประชาชนมีภูมิคุ้มกันจากนักวิชาการที่อ้างว่า เนื่องจากตนมีความรู้พิเศษ จึงมีคุณสมบัติเพียงพอที่จะกำหนดวิถีทางของประเทศได้ มองอีกมุมหนึ่งก็คือว่า นักปรัชญาทำตัวเป็นแนวร่วมกับประชาชนที่คอยเตือนประชาชนมิให้หลงเชื่อคำพูดของนักวิชาการต่าง ๆ โดยไม่ตรวจสอบ และที่นักปรัชญาทำเช่นนี้ได้ก็เพราะธรรมชาติของวิชาปรัชญานั้นเอง

ที่กล่าวมานี้มิได้หมายความว่า ในฐานะวิชาการแขนงหนึ่งปรัชญาไม่มีการอ้างอิงงานที่ได้ทำมาก่อนหน้า ตรงกันข้ามการศึกษาค้นคว้าทางปรัชญาที่ดีและลุ่มลึกจะเป็นไปไม่ได้เลยถ้าไม่มีการทำเช่นนั้น แต่การอ้างอิงงานเก่า ๆ ของปรัชญาส่วนใหญ่ที่เดียวที่เป็นการอ้างเพื่อโต้แย้ง มิใช่การอ้างเพื่อยอมรับไว้เป็นพื้นฐาน ผมอยากจะกล่าวว่าอัตราการอ้างอิงเพื่อโต้แย้งในปรัชญามีมากกว่าในวิชาอื่น เพราะการโต้แย้งไปถึงรากนี้เป็นลักษณะปกติของปรัชญา แต่เป็นเรื่องที่ไม่ค่อยเกิดขึ้นในศาสตร์ต่าง ๆ การที่นักปรัชญาเป็นพวกเดียวกับ

¹⁷² สังคมไทยเป็นสังคมที่เชื่อฟังผู้ที่อ้างตนว่าเป็นผู้มีความรู้พิเศษตามที่เสนอนั้นค่อนข้างมาก และมักจะไม่แยกแยะระหว่างปัญหาทางวิชาการหรือทางเทคนิค กับปัญหาเกี่ยวกับทางเลือกหรือทางออกของสังคมโดยส่วนรวม ดังจะเห็นได้จากการแสวงหานโยบายของประเทศ ที่เป็นงานของนักเทคนิคทางเศรษฐศาสตร์หรือศาสตร์ที่เกี่ยวข้องเป็นหลัก ทั้งๆ ที่นโยบายคือแนวทางการดำเนินไปของประเทศ ซึ่งต้องเป็นภารกิจของคนทั้งหมดโดยผ่านตัวแทนคือนักการเมือง แต่ปรากฏว่านักการเมืองไม่มีอำนาจหรือโอกาสในการเสนอนโยบายอันเป็นหลักของประเทศเลย หรือนโยบายที่นักการเมืองเสนอนั้นก็คัดลอกมาจากนโยบายของนักเทคนิค โดยนักการเมืองอาจไม่รู้ด้วยซ้ำว่าตนเองกำลังสูญเสียอำนาจให้แก่นักเทคนิคพวกนี้ ประเด็นเหล่านี้จะพุดถึงให้ละเอียดขึ้นในหัวข้อปรัชญากับสังคมไทย

ประชาชนนั้น จึงมิได้แสดงว่าปรัชญาไม่มีฐานะที่น่าเชื่อถือในทางวิชาการ ผลงานของปรัชญาไม่ใช่เพียงคำพูดธรรมดาๆของคนทั่วไป แต่การเป็นพวกเดียวกันนี้หมายความว่า นักปรัชญาเป็นผู้กระตุ้นให้ผู้คนหยุดเพื่อเริ่มคิด เริ่มสงสัย และคำพูดของนักปรัชญาก็ปราศจากลักษณะที่ทำให้ปรัชญาแยกห่างออกจากชีวิตทั่วไป แนวคิดเช่นนี้แตกต่างอย่างตรงกันข้ามกับความเข้าใจของคนทั่วไปว่าปรัชญาเป็นอย่างไร แต่จุดที่ผมต้องการจะย้ำก็คือ ปรัชญามีเนื้อหาที่เป็นเรื่องทั่วไปในชีวิตประจำวันของผู้คน ปรัชญาไม่ได้ว่าด้วยเรื่องอะไรที่ไกลตัวเลย ไม่มีการใช้เทคนิควิธีอันยุ่งยากเพื่อแสดงว่าผลงานของตนน่าเชื่อถือ ปรัชญามีแต่เพียงคำพูดกับการอ้างเหตุผลเท่านั้น และไม่มีการใช้สถิติ สมการคณิตศาสตร์ หรือการทดลองอันละเอียดซับซ้อนที่ต้องใช้อุปกรณ์มากมาย เช่นที่ศาสตร์ต่างๆทำอยู่¹⁷³ นักปรัชญามีแต่เพียงคำพูด และการศึกษาปรัชญาก็คือการใช้ความคิดและการถกเถียง ซึ่งในเมื่อการใช้ความคิดเป็นธรรมชาติของคนทั่วไปอยู่แล้ว ปรัชญาจึงอยู่ในฐานะเป็นพวกเดียวกันคนทั่วไปในแง่นี้ อย่างไรก็ตามปรัชญาก็ย่อมมีคำหรือมโนทัศน์ที่เป็นของตนเองโดยเฉพาะ เช่นคำที่ลงท้ายด้วยคำว่า “นิยาม” ซึ่งมีอยู่มาก¹⁷⁴ แต่ศัพท์เหล่านี้ก็เป็นเพียงตัวแทนของแนวความคิดที่ในท้ายที่สุดแล้วไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งขององค์ความรู้ใดๆ และลักษณะของปรัชญาที่เป็นเรื่องทั่วไปมาจากจุดมุ่งเห็นนั้นที่จริงก็วนเวียนอยู่กับประสบการณ์พื้นฐานของมนุษย์ตลอดจนสามัญสำนึกที่ทุกคนมีอยู่แล้วนั่นเอง

กล่าวโดยสรุปก็คือ เนื่องจากปรัชญาไม่อ้างว่ามีพื้นที่อะไรเป็นขอบเขตการศึกษาของตนโดยเฉพาะ นักปรัชญาจึงมักอ้างอิงจากประสบการณ์พื้นฐานของตนและตั้งต้นการวิเคราะห์จากจุดนั้น และจุดนี้เองที่ทำให้นักปรัชญาอยู่ในฐานะเดียวกับประชาชนทั่วไป สามัญสำนึกมีบทบาทมากในการตั้งต้นการคิดค้นทางปรัชญา และก็อาจจะจบลงที่สามัญสำนึกเช่นเดียวกัน และเนื่องจากนักปรัชญาเป็นผู้ที่ทุ่มเทเวลาในการทำงานให้แก่การพินิจพิเคราะห์ความหมายและการอ้างเหตุผล นักปรัชญาจึงมีบทบาทชัดเจนในการเป็นพวกเดียวกับประชาชนทั่วไปในการต่อต้านการครอบงำทางความคิดความเชื่อโดยผู้ปฏิบัติการศึกษาต่างๆ เช่นนักวิทยาศาสตร์ นักเศรษฐศาสตร์ หรือ “นัก” อื่นๆแบบเดียวกัน โดยนักปรัชญามีหน้าที่กระตุ้นให้ผู้คนหันมาสงสัย หันมาหยุดคิดย้อนกลับมาสำรวจตนเอง และเมื่อเป็นเช่นนั้นบทบาทต่อสังคมของปรัชญาก็ปรากฏให้เห็นเด่นชัดขึ้นมา แต่อย่างไรก็ตาม ทั้งหมดนี้มิได้หมายความว่านักปรัชญาต้องตั้งตนเป็นศัตรูกับนักวิชาการสาขาอื่นๆไปหมด ศาสตร์อื่นๆก็มีประโยชน์ต่อสังคมมากมาย เพียงแต่ว่าในการที่นักวิชาการอาจอ้างว่าตนมีความเชี่ยวชาญพิเศษในการแสวงหาความจริงในด้านนั้นด้านนี้ นักปรัชญาจะทำหน้าที่เป็นผู้เหนี่ยวนำให้เกิดความมั่นใจในระเบียบวิธีของแต่ละศาสตร์อย่างไม่หยุดคิด ซึ่งอาจเนื่องมาจากนักวิชาการต้องการใช้วิชาของ

¹⁷³ จริยอยู่ ปรัชญาของนักปรัชญาบางคนก็นั้นเรื่องเทคนิคมากจนงานของเขาดูเหมือนงานทางวิทยาศาสตร์ แต่ถึงกระนั้นก็ตามข้อแตกต่างที่สำคัญคือ งานปรัชญาที่เน้นเทคนิคเช่นนี้ใช้เทคนิคดังกล่าวเป็นส่วนประกอบในการอ้างเหตุผลเพื่อให้ประเด็นที่จะเสนอกระชับรัดกุมและกระจ่างแจ้งขึ้นเท่านั้น และงานปรัชญาถึงจะมีคำคำนวณ ก็ทำหน้าที่เป็นเพียงตัวอย่าง การคำนวณนั้นมิใช่ประเด็นหลักของงานปรัชญา ซึ่งทั้งหมดนี้แตกต่างจากงานทางคณิตศาสตร์หรือวิทยาศาสตร์

¹⁷⁴โปรดดู พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา จัดพิมพ์โดยราชบัณฑิตยสถาน

คนในการสร้างอำนาจในการชักจูงผู้คนให้มาเห็นด้วยกับตน หรืออาจมาจากความหวังดีอย่างจริงใจของนักวิชาการก็ได้ แต่เราคงต้องยอมรับว่า ความหวังดีอย่างจริงใจเป็นคุณละอย่างกับการยอมรับว่าในระบบประชาธิปไตยทุกคนมีสิทธิมีเสียงเท่ากัน ในการตัดสินใจระดับสาธารณะ



สถาบันวิทยบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่เจ็ด

ปรัชญาในสังคมไทย

ในหัวข้อที่แล้วเราได้อภิปรายกันเกี่ยวกับทิศทางของปรัชญาโดยทั่วไป และในหัวข้อนี้เราก็จะดูว่าทิศทางของปรัชญาในบริบทของสังคมไทยเป็นอย่างไร ผลสรุปที่ได้จากหัวข้อที่แล้วก็ย่อนำมาใช้ได้ในหัวข้อนี้ และหัวข้อนี้ก็จะเป็นการเพิ่มเติมประเด็นต่างๆที่เป็นเรื่องเฉพาะของสังคมไทย ปัญหาที่จะพูดถึงเป็นพิเศษก็คือ ทิศทางของปรัชญาในสังคมไทยเป็นอย่างไร และควรจะเป็นอย่างไรต่อไป นอกจากนี้ยังมีปัญหาที่เกี่ยวข้องเนื่องคือปรัชญาไทยคืออะไร มีหรือไม่ และเกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาอย่างน้อยเพียงใด ทิศทางการศึกษาวิจัยทางปรัชญาในสังคมไทยควรเป็นไปอย่างไร และท้ายที่สุดคือนักปรัชญาไทยควรมีบทบาทอย่างไรในสังคมของตนบ้าง

ปรัชญาไทยเป็นอย่างไร

ในบทที่สองเราได้เห็นภาพรวมของปรัชญาตะวันตกโดยสังเขป ตั้งแต่เมื่อเริ่มก่อร่างสร้างตัวจนถึงปัจจุบัน เหตุผลที่เราเน้นหนักที่ปรัชญาตะวันตกก็เนื่องจากว่า ประเด็นหลักของธรรมชาติของปรัชญาที่นำเสนอในหนังสือเล่มนี้ มีต้นตอมาจากประเพณีของตะวันตกเป็นสำคัญ ได้แก่การมองว่าปรัชญาเป็นกระบวนการอ้างเหตุผล (ถึงแม้จะมีข้อแตกต่างอย่างฉกรรจ์ที่การมองว่าปรัชญามุ่งหาความจริงหรือไม่) ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่าแนวคิดของปรัชญาตะวันออกจะไม่มีประเพณีเช่นนี้ อันที่จริงในปรัชญาตะวันออกเองก็หาแนวคิดเช่นนี้ได้ไม่ยากนัก ตัวอย่างที่ดีได้แก่ปรัชญาอินเดียสำนักที่เน้นหนักเรื่องการโต้แย้งและตรรกวิทยา เช่นนยาเย มีมางสา หรือสำนักคิดทางพุทธปรัชญาเช่นมาธยมิกะเป็นต้น¹⁷⁵ แต่อย่างไรก็ตามประเพณีของปรัชญาตะวันออกเหล่านี้ก็ไม่ได้เป็นกระแสหลัก และนักปรัชญาตะวันออกเองก็มักจะมีอคติกับการอ้างเหตุผล

¹⁷⁵โปรดดู Jitendranath Mohanty, *Gangesa's Theory of Truth*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1989)

สมถการ พรหมตา, *พุทธศาสนมหายาน* (มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2535) โดยเฉพาะหน้า 21 ถึง 86 เป็นตัวอย่างของงานที่กล่าวถึงปรัชญาตะวันออกที่เน้นหนักเรื่องการอ้างเหตุผล

โดยถือว่าการอ้างเหตุผลและการโต้แย้งไม่ใช่วิธีที่ถูกต้องของการเข้าถึงความจริง ดังที่เราทราบ ๆ กันว่าชาวพุทธไทยมักคิดว่า การอ้างเหตุผลเป็นเพียงการคาดคะเนความเป็นจริงตามที่ตนเข้าใจ ซึ่งไม่ใช่หนทางที่ถูกต้อง และวิธีที่ถูกต้องนั้นต้องเป็นแบบอื่น¹⁷⁶ ที่ไม่ใช่การใช้ความคิดหรือใช้ตรรกะ และแนวทางในการหาความจริงที่ไม่เน้นตรรกะนี้ก็ครอบงำความเชื่อของชาวตะวันตก รวมทั้งชาวไทยมาเป็นระยะเวลานาน

การเน้นหรือไม่เน้นตรรกะนั้นกล่าวได้ว่าเป็นการกำหนดวิถีชีวิตของผู้คนได้ เพราะถ้าไม่ถือว่าการอ้างเหตุผลหรือการโต้แย้งมีความสำคัญ ผู้คนก็จะอยู่กันแบบหนึ่ง มีวิถีชีวิตแบบหนึ่ง และในทางกลับกันในกรณีของการถือว่าการอ้างเหตุผลมีความสำคัญ หนังสือเล่มนี้มุ่งแสดงว่าชีวิตแบบที่มีการอ้างเหตุผล และการโต้แย้งกันอย่างนับถือซึ่งกันและกัน ก็อาจเป็นชีวิตที่ควรแก่การดำเนินได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในโลกสมัยใหม่ ซึ่งเห็นได้ชัดว่าการอ้างเหตุผล ความคิดเชิงวิจารณ์ตลอดจนการโต้แย้งกันได้โดยไม่โกรธกัน มีความสำคัญและจำเป็นมากขึ้นเรื่อย ๆ ดังนั้นผมจึงเสนอว่าถ้าสังคมไทยยังเป็นสังคมที่ไม่นิยมการถกเถียงและการอ้างเหตุผลแล้ว ก็สมควรที่จะต้องแก้ไขเสียใหม่ เพราะรูปแบบของชีวิตที่อยู่อย่างเรียบง่าย สงบ ปราศจากการใช้ความคิดอย่างหนักเพื่อครุ่นคิดเกี่ยวกับเรื่องหนัก ๆ กำลังถอยห่างออกไปเรื่อย ๆ ในโลกปัจจุบัน

ดังนั้นกระบวนการปรัชญาในประเทศไทยจึงควรจะอยู่ในรูปของการที่สังคมโดยส่วนรวม เริ่มหันมามองตัวเองและสำรวจตัวเองว่ากำลังเดินทางไปทางไหน และทางที่เดินอยู่นี้ดีที่สุดในที่สุดและจะนำมาซึ่งชีวิตตามแบบที่สังคมยึดถือว่ามีค่าสูงสุดหรือไม่ ผมเชื่อว่าเรื่องนี้เป็นหัวใจของปรัชญาในประเทศไทย และเป็นทิศทางที่ปรัชญาในประเทศของเราควรจะเดินไป นักปรัชญาไม่ควรเก็บตัวเองอยู่แต่ในสถาบันการศึกษา แต่ควรจะต้องออกมาในฐานะพลเมืองของประเทศ ที่มีส่วนร่วมในการตัดสินใจต่างๆของสาธารณะ และเป็นปากเป็นเสียงให้แก่ประชาชนส่วนใหญ่ ซึ่งอาจจะยังมีความสามารถในการแสดงเหตุผลหรือความคิดเห็นได้ไม่ละเอียดลึกซึ้งเท่านักปรัชญา ประโยชน์ของปรัชญาดังที่ได้เสนอมาก็ย่อมเป็นประโยชน์ต่อสังคมไทยด้วย โดยเฉพาะการทำโน้ตชนให้กระจำงั่ง ซึ่งยังขาดอยู่เป็นอันมากในสังคมปัจจุบัน รวมทั้งประโยชน์ในด้านอื่น ๆ

อย่างไรก็ตาม มีปัญหาอยู่ว่ากระบวนการปรัชญาตามที่เสนอนี้มีส่วนเกี่ยวข้องกับหรือไม่กับปรัชญาไทย กล่าวคือกระบวนการนี้ถือได้หรือไม่ว่าเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาที่จำแนกตามเชื้อชาติหรือวัฒนธรรมของรัฐหรือชนชาติหนึ่ง เช่นปรัชญากรีก อินเดีย หรือจีนหรือไม่ ปัญหานี้เกี่ยวข้องกับปัญหาที่ว่าปรัชญาไทยนี้มีหรือไม่ และถ้ามีจะเป็นอย่างไร คำตอบที่เสนอก็คือว่า ปรัชญาไทยในฐานะที่เป็นแนวความคิดการมองโลกของคนไทยที่มีมาแต่ดั้งเดิมนั้นมีอยู่แน่นอน อย่างน้อยก็ในรูปของการมองธรรมชาติว่าเต็มไปด้วยพลังต่างๆ ที่เรีกกว่า ‘ผี’ ซึ่งคนไทยโบราณเชื่อว่าผีประจำอยู่แทบทุกส่วนของธรรมชาติ แต่อย่างไรก็ตามประเด็นที่ผมต้องการจะย้ำเป็นพิเศษก็คือว่า ปรัชญาไทยนั้นถ้าจะมีก็ไม่ใช่เพียงแต่การบรรยายแนวความคิด

¹⁷⁶ แหล่งอ้างอิงสำหรับกรณีนี้อาจมาจากกาลามสูตร โดยเฉพาะส่วนที่บอกว่ “อย่าฟังเชื่อเพียงเพราะมาจากการใช้เหตุผล” อันที่จริงกาลามสูตรนี้มีความสำคัญเป็นอย่างยิ่ง ในการศึกษาหาทัศนคติทางญาณวิทยาของพุทธศาสนา แต่ประเด็นนี้คงต้องอาศัยงานวิจัยอีกชิ้นหนึ่งแยกต่างหากจากงานชิ้นนี้ เนื่องจากมีขอบเขตกว้างขวางมาก

หรือความเชื่อของคนไทยในอดีตเท่านั้น ปรัชญาไทยไม่ใช่เพียงแค่การเสนอว่าคนไทยในอดีตมีโลกทัศน์อย่างไร เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นการศึกษาปรัชญาไทยก็จะไม่ต่างอะไรจากการศึกษาของนักมานุษยวิทยา ที่มุ่งบรรยายลักษณะความคิดความเชื่อของคนเชื้อชาติต่างๆเป็นหลัก ถ้าปรัชญาไทยจะคงความเป็นอิสระจากวิชาการแขนงอื่น ก็จะต้องรวมเอากิจกรรมทางปรัชญาที่เกิดขึ้นในปัจจุบันเข้าไว้ด้วย และกิจกรรมนี้ก็มีอะไรอื่นนอกจากกิจกรรมในการแสวงหาพื้นฐานความคิด หรือการโต้เถียงกันระหว่างสมาชิกของวัฒนธรรมไทยเกี่ยวกับปัญหาพื้นฐาน ที่เป็นการมองทิศทางของส่วนรวมอย่างกว้าง ๆ นั่นเอง เนื้อหาของกระบวนการนี้อาจรวมเอาหรืออ้างอิงความคิดโบราณของคนไทยได้ทุกเมื่อ และก็ควรจะเป็นเช่นนั้นเพราะแนวความคิดนี้ถือเป็นกรอบอ้างอิงในการพิจารณาปัญหาปรัชญาต่างๆของชุมชน ซึ่งเมื่อมีการโต้เถียงเกิดขึ้น ก็ย่อมเป็นธรรมดาที่การโต้เถียงนี้ไม่จำกัดตัวอยู่แต่เพียงการโต้เถียงกับผู้ที่เราพูดด้วยได้ แต่อาจโต้เถียงกับความคิดพื้นฐานต่างๆของวัฒนธรรมของคนได้ เช่นการสงสัยว่าบางแง่มุมของระบบความคิดไทยสามารถดำรงอยู่ได้ในโลกปัจจุบันที่ความเชื่อต่างๆเปลี่ยนไปอย่างรวดเร็วหรือไม่ หรือว่าความเชื่อต่างๆในระบบความเชื่อนี้ต้องถือว่าเป็นเพียงวัตถุที่ใช้ประกอบการแสดงอันได้แก่พิพจน์ของความคิดโบราณหรือไม่ ซึ่งถ้าเป็นก็ย่อมแสดงว่าความเชื่อในระบบนี้เป็นเพียงวัตถุที่น่าสนใจ แต่ไม่มีค่าควรแก่การเชื่อ อย่างไรก็ตามการโต้เถียงเหล่านี้ก็มีใช้ว่าจะเป็นการละทิ้งกรอบความเชื่อดั้งเดิมไปหมดเสียทีเดียว แต่การที่ได้กันได้ดีก็แสดงว่าภาษาของระบบความเชื่อดั้งเดิมกับภาษาที่ใช้วิพากษ์วิจารณ์มีอะไรบางอย่างร่วมกัน ประเด็นนี้เองที่เป็นแนวทางต่อเนื่องจากความคิดดั้งเดิมมาจนถึงความคิดปัจจุบัน ด้วยเหตุนี้การมองว่าปรัชญาไทยเป็นเพียงแนวคิดดั้งเดิมของคนไทยเท่านั้นจึงไม่ถูกต้อง และยิ่งไปกว่านั้นการมองว่าปรัชญาไทยไม่ต่างจากกระบวนการโต้เถียงระหว่างผู้สนใจเท่านั้นก็ไม่ถูกเช่นกัน เนื่องจากกระบวนการโต้เถียงนี้ถึงแม้จะเป็นลักษณะของปรัชญาในสมัยใหม่ แต่เนื่องจากเกิดขึ้นในบริบทของสังคมไทย ก็ย่อมหลีกเลี่ยงการอ้างอิงแนวคิดดั้งเดิม ที่เป็นลักษณะเฉพาะของวัฒนธรรมไปไม่พ้น

ดังนั้น ปรัชญาไทยจึงเป็นการผสมผสานระหว่างแนวคิดดั้งเดิม กับการแสวงหาทางเลือกใหม่และการวิพากษ์วิจารณ์อย่างเอาจริงเอาจังและไม่ยอมให้มีการยอมรับความข้อใดไว้ก่อนโดยไม่ยกมาสงสัย ซึ่งเห็นมาแล้วว่าเป็นลักษณะของปรัชญา การโต้แย้งเพื่อสำรวจทิศทางที่กำลังดำเนินไปหรือที่ควรจะทำต่อไปไม่ขัดแย้งกับลักษณะที่ทำให้เป็นปรัชญาไทย ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าวัฒนธรรมไม่ใช่สิ่งที่อยู่คงที่ตายตัว และเมื่อการวิพากษ์วิจารณ์โต้แย้งของคนไทยเป็นสิ่งจำเป็น เราก็อาจเรียกสถานการณ์เช่นนี้ได้ว่าการละทิ้งวัฒนธรรมเก่าที่ไม่นิยมการโต้แย้ง แล้วสร้างวัฒนธรรมใหม่ขึ้นมา หรือเราอาจพูดอีกอย่างได้ว่าวัฒนธรรมที่เคยเป็นลักษณะอย่างหนึ่งของไทยได้เปลี่ยนแปลงไปจนมีลักษณะอีกอย่างหนึ่ง ผมเชื่อว่าอันที่จริงไม่ว่าจะพูดอย่างไรก็ถูกต้องในระดับหนึ่ง เพราะดูเหมือนว่าการพูดทั้งคู่นี้บังถึงความเป็นจริงส่วนเดียวกัน แต่อย่างไรก็ตามการพูดแบบหลังดูจะมีภายศีกว่าตรงที่ไม่ได้แสดงให้เห็นชัดว่าเรากำลังตัดขาดจากรากเหง้าที่เคยมีมาแต่เดิม เป็นแต่เพียงว่าเรากำลังเปลี่ยนแปลงตัวเราเอง ประเด็นที่สำคัญมากกว่าการเรียกเป็นต่าง ๆ นี้ก็คือ ปรัชญาไทยอาจไม่จำเป็นต้องพูดถึงตัวแนวความคิดที่มีมาแต่เดิมก็ได้ การที่คนไทยถกเถียงกันในปัญหาที่เกิดขึ้นจากการ

เปลี่ยนแปลงของโลก เช่นปัญหาประชาธิปไตย หรือปัญหาหมโนทัศน์ที่ซับซ้อนที่เกิดจากเทคโนโลยีการแพทย์สมัยใหม่นั้น แสดงว่าปรัชญาไทยไม่ใช่เพียงแค่การบรรยายลักษณะความคิดตามที่เคยมีมาในอดีต แต่เป็นกระบวนการที่มีชีวิตและตอบสนองต่อการเปลี่ยนแปลงหรือความก้าวหน้าภายนอกได้ ซึ่งก็ควรจะเป็นเช่นนี้

ผลที่ได้ก็คือว่า การพูดเกี่ยวกับปรัชญาไทย ซึ่งแต่ก่อนมาผู้ที่ทำงานด้านปรัชญาในเมืองไทยไม่ค่อยได้พูดกัน เพราะคิดไปว่าคนไทยไม่มีรากเหง้าวัฒนธรรมทางปรัชญาเช่นชาวจีนหรือชาวกรีก ไม่ใช่สิ่งที่เป็นไปได้ แต่ควรที่จะเกิดขึ้นจริงเป็นปกติ ถ้าเรามองในแง่มุมมองใหม่โดยไม่สนใจปัญหาที่ว่าคนไทยมีรากเหง้าทางความคิดอะไรเพียงเท่านั้น แล้วมองว่ามีปัญหาอะไรบ้างที่คนไทยสนใจ ที่เป็นปัญหาที่เจาะลึกลงไปถึงกันขั้วของสาเหตุ และที่ไม่มีระเบียบวิธีที่จะตัดสินความถูกต้องอย่างตายตัว ปัญหาเหล่านี้แต่ละสังคมที่รู้จักย้อนกลับมาพิจารณาตนเองไม่สามารถละเลยได้ โดยเฉพาะสังคมในปัจจุบัน ดังนั้นปรัชญาไทยจึงย่อมมีอยู่จริง และเป็นไปได้ การมีอยู่ไม่จำเป็นว่าเนื้อหาของปรัชญาไทยจะต้องอ้างอิงแนวความคิดหรือความเชื่อเดิมๆของชาวบ้าน หรือของคนโบราณ แต่การที่คนไทยสนใจปัญหาปรัชญาและใช้หมโนทัศน์เป็นเครื่องมือซึ่งอาจจะเป็หมโนทัศน์ที่แปลมาจากภาษาต่างประเทศนั้น ไม่ได้แสดงว่าปรัชญาไทยไม่มีลักษณะเฉพาะตัวแต่ประการใด นั่นคือถึงแม้คนไทยจะมีแนวทางแก้ปัญหาก็ใช้ภาษาเดียวกัน (เมื่อแปลแล้ว) กับที่ชาวโลกใช้ ซึ่งทำให้ผลงานความคิดของคนไทยนี้ เมื่อแปลออกมาแล้วจะไม่แตกต่างอะไรจากผลงานของนักปรัชญาชาติอื่นๆที่ร่วมแก้ปัญหานั้น แต่ก็มีได้ทำให้ปรัชญาไทยต้องสูญสลายไป เพราะความเป็นปรัชญาไทยนั้นมีได้อยู่ที่ลักษณะเฉพาะของแนวคิดที่มาจากอดีต แต่เนื่องจากปรัชญาคือกระบวนการแก้ปัญหาดังที่เสนอมาดังแต่ต้น ปรัชญาไทยจึงย่อมได้แก่กระบวนการแก้ปัญหานี้เองที่คนไทยเป็นผู้คิด เป็นผู้เสนอปัญหาและแนวทางในการแก้ สิ่งสำคัญที่ทำให้ปรัชญามีชีวิตชีวาไม่ได้อยู่ที่การพูดถึงความคิดดั้งเดิมไม่ว่าความคิดนั้นจะเป็นอย่างไร แต่อยู่ที่กระบวนการ ซึ่งหมายความว่าสมาชิกของกิจกรรมปรัชญาจะต้องไม่เพียงแต่พูดซ้ำหรือเสนอความคิดซ้ำกับที่มีมา แต่ต้องเสนอความคิดของตนเอง ซึ่งไม่ใช่เรื่องยากเพราะบริบทที่ของการแก้ปัญหาย่อมแตกต่างกันไปตามสภาพเชิงประจักษ์ และบริบทนี้เองที่ทำให้การเสนอความคิดแตกต่างกัน การไม่สนใจบริบทรอบข้างเลยทำให้คนไทยที่ทำงานด้านปรัชญาอยู่ สงสัยว่าจะมีส่วนร่วมในกระบวนการนี้ได้อย่างไร หรือถึงร่วมได้แต่ลักษณะการร่วมมือนี้ก็ดูจะถูกตัดขาดจากความใกล้ชิดหรือความมีชีวิตของปัญหา ซึ่งจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อผู้แก้ปัญหานั้นใช้ชีวิตร่วมกับปัญหานั้นๆ ถ้าเราจะไม่ให้การเรียนหรือการวิจัยปรัชญากลายเป็นการเล่นเกมที่นำเบื้อหน้า แต่ให้มีประโยชน์จริงๆและสัมพันธ์กับชีวิต เราต้องแสดงให้เห็นว่าการแก้ปัญหานี้เป็นกระบวนการตามธรรมชาติของมนุษย์ ไม่ใช่อะไรที่ทำได้แต่ดำเนินตามแผนที่ถูกกำหนดไว้ก่อนเท่านั้น

กล่าวโดยสรุปก็คือ ปรัชญาไทยได้แก่กระบวนการแก้ปัญหามปรัชญาที่ทำได้โดยคนไทย และส่วนใหญ่เพื่อคนไทยกันเองเป็นหลัก ทั้งนี้ก็เป็นไปตามข้อเสนอเกี่ยวกับธรรมชาติของปรัชญาที่ได้เสนอมานั่นเอง เมื่อเป็นเช่นนี้ปรัชญาไทยจึงไม่ใช่เพียงแค่การบรรยายความคิดความเชื่อของคนไทยโบราณ ดังที่นักมานุษยวิทยาหรือนักวิชาการในทำนองเดียวกันเข้าใจ แต่ความคิดความเชื่อดังกล่าวก็ใช้ว่าจะหมดความหมายไป เพราะ

การที่เนื้อหาของปรัชญาไทยจะมีลักษณะเฉพาะที่อาจเป็นมุมมองที่แปลกใหม่จริงๆนั้น อาจเนื่องมาจากแนวความคิดความเชื่อแบบดั้งเดิมนี้ด้วยก็ได้

พุทธศาสนากับปรัชญา

หลายคนอาจสงสัยว่า ปรัชญาไทยถ้ามีจริง ก็น่าจะต้องเกี่ยวพันอย่างแน่นแฟ้นกับพุทธศาสนา เพราะเป็นศาสนาประจำชาติและเป็นหลักอ้างอิงทางความคิดของคนไทยมาโดยตลอด อย่างไรก็ตามการมองปรัชญาไทยว่าเป็นกระบวนการการโต้แย้งทางความคิดที่เสนอนี้ ทำให้การมองความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญาไทยกับพุทธศาสนาเป็นเรื่องซับซ้อนขึ้นมาในอีกระดับหนึ่ง ทั้งนี้ก็เป็นเพราะว่าปรัชญาไทยไม่ใช่เพียงแค่เนื้อหาคำสอนของพุทธศาสนานั้นเอง อันที่จริงที่กล่าวมานี้มิได้หมายความว่าพุทธศาสนาไม่มีบทบาทอะไรในปรัชญาไทย ตรงกันข้ามบทบาทนั้นมีอยู่อย่างมากมายและการมีบทบาทเช่นนี้ก็เป็นเรื่องดีมาก แต่การที่ปรัชญาไทยไม่ใช่เพียงแค่พุทธศาสนานั้นแสดงว่าถ้าพุทธศาสนาจะมีบทบาทอะไรก็ตาม บทบาทนั้นจะต้องเข้าสู่กระบวนการโต้แย้ง นั่นคือพุทธศาสนาต้องเสนอจุดยืนของตนในการแก้ปัญหาต่างๆที่เป็นปรัชญา และเสนอเหตุผลประกอบข้อเสนอนั้น การที่พุทธศาสนาทำเช่นนี้ก็ย่อมแสดงว่าพุทธศาสนาเป็นทัศนะทางปรัชญาทัศนะหนึ่งนั่นเอง และการมีส่วนร่วมของพุทธศาสนาในปรัชญาก็เท่ากับว่าพุทธศาสนาไม่มีสถานะอะไรที่แตกต่างจากทัศนะปรัชญาทัศนะอื่นๆที่ร่วมกันหาทางออกต่อปัญหา

อย่างไรก็ตามการมองว่าพุทธศาสนาเป็นเพียงปรัชญาแนวหนึ่ง (ซึ่งอาจเรียกได้ว่า 'พุทธปรัชญา') ออกจะแย้งกับสามัญสำนึกของชาวพุทธทั่วไปอยู่บ้าง เนื่องจากว่าชาวพุทธหรือผู้ที่นับถือพุทธศาสนา (ซึ่งก็ได้แก่คนไทยเกือบทั้งหมด) เชื่อว่าคำสอนของพุทธศาสนาเป็นจริง ดังนั้นเมื่อพุทธศาสนาเสนอข้อความใด ๆ ในกระบวนการปรัชญา จึงมักมีการเข้าใจว่าข้อเสนอนั้นๆเป็นจริง เป็นจุดจบของการโต้แย้ง แต่ข้อกำหนดพื้นฐานของปรัชญามีอยู่ว่า การโต้แย้งนั้นไม่มีวันจบสิ้นไปได้ ดังนั้นชาวพุทธจึงจำต้องเข้าใจว่าข้อเสนองานพุทธนั้นอาจถูกโต้แย้งได้เสมอด้วยการอ้างเหตุผลที่เข้มงวดรัดกุม หนทางเดียวที่พุทธศาสนาจะปลอดภัยจากการโต้แย้งนี้ได้ก็คือ เนื้อหาคำสอนนี้จะต้องไม่กล่าวถึงปัญหาปรัชญา คำสอนจะต้องยกตัวเองออกจากกระบวนการโต้แย้งโดยวิธีการต่างๆ เพื่อให้เข้าใจได้ว่าเนื้อหาคำสอนนี้เป็นความจริง หรือมีฐานะคงที่ไม่เปลี่ยนแปลงไปตามปริบท แต่การยกตัวเองเช่นนี้ก็เท่ากับว่า เราต้องยอมรับว่าพุทธศาสนาไม่มีความเห็นในหลายๆ เรื่องที่ประกอบกันเป็นปัญหาปรัชญา ถ้าพุทธศาสนาถือว่าตนมีความเห็นในทุกเรื่องที่เป็นปรัชญา ก็ย่อมหมายความว่าพุทธศาสนาเสนอทัศนะทางปรัชญา ซึ่งทำให้พุทธศาสนาเป็นทัศนะทางปรัชญาทัศนะหนึ่งไม่แตกต่างจากทัศนะอื่นๆ แต่ถ้าพุทธศาสนายอมรับว่าปัญหาปรัชญานั้นอยู่นอกเหนือขอบข่าย หรือนอกเหนือความสนใจหรือจุดหมายของพุทธศาสนาเองแล้ว พุทธศาสนาก็จะรักษาเนื้อหาคำสอนของตน โดยเฉพาะประเด็นที่ว่าเนื้อหาคำสอนนี้เป็นจริงและไม่เปลี่ยนแปลงหรือไม่ขึ้นกับกาลเวลาไว้ได้ การยกตัวเองออกจากการโต้แย้งทางปรัชญาหมายความว่า พุทธศาสนาไม่พูดถึงประเด็นต่างๆที่ถกเถียงกันในปรัชญา แต่อาจมี

ทัศนะในทำนองว่าการโต้แย้งเหล่านี้ไม่ใช่วิถีทางที่จะบรรลุวัตถุประสงค์หลักของศาสนา เพราะการถกเถียงโต้แย้งในปรัชญาเป็นเพียงกิจกรรมของคนที่ยังไม่เห็นว่าเป็นเป้าหมายของการถกเถียงกันนี้ เป็นเพียงเป้าหมายในระดับปुरुชนที่ยังไม่ได้ประพฤติดนตามอุดมคติของศาสนา แต่คิดไปว่าเป็นการหาความจริงของโลก ชีวิต หรือธรรมชาติ ผู้ที่ประพฤติดนตามคำสอนของศาสนาพุทธมักจะมองว่าการถกเถียงโต้แย้งในปรัชญาเป็นเรื่องไร้สาระ ไม่มีประโยชน์¹⁷⁷ ดังนั้นจึงไม่มีสถานการณ์ใดๆที่พุทธศาสนาในอุดมคติจะลงไปร่วมในกระบวนการและเสนอความคิดของตน และเมื่อมีสถานการณ์ที่มีผู้เสนอจุดยืนทางปรัชญาโดยอ้างอิงถึงคำสอนของพุทธศาสนา การกระทำเช่นนี้ก็เกินไปได้ว่าเป็นเพียงการเสนอความคิดส่วนตัวของผู้เขียนหรือผู้เสนอ โดยมีกรอ้างอิงหลักศาสนาพุทธประกอบเพื่อให้ข้ออ้างนั้น ๆ มีน้ำหนักมากขึ้น เนื่องจากคนทั่วไปที่เป็นชาวพุทธมักจะยอมรับคำสอนโดยไม่สงสัยนั่นเอง

ปัญหาที่น่าพิจารณาในที่นี้ก็คือ ทัศนะของพุทธศาสนาที่ว่าปรัชญาเป็นเพียงการโต้เถียงที่ไม่ได้ประโยชน์ และไม่ใช่วิธีเข้าถึงความเป็นจริงที่ถูกต้องนั้นเป็นทัศนะที่มีรากฐานสนับสนุนเพียงใด อันที่จริงเนื่องจากปรัชญาเป็นกระบวนการโต้แย้งหรือถกเถียงที่ไม่ยอมให้มีรากฐานหรือความเชื่อพื้นฐานใดๆที่รับไว้โดยไม่ต้องพิจารณา เมื่อพุทธศาสนาเสนอทัศนะทำนองนี้เกี่ยวกับปรัชญา ก็ย่อมดูจะแสดงว่าพุทธศาสนากำลังเข้าร่วมในกระบวนการปรัชญาด้วย แต่ถ้าพุทธศาสนาทำเช่นนี้ก็ควรจะมีเหตุผลสนับสนุนอย่างเป็นระบบ ซึ่งทำให้พุทธศาสนาเป็นทัศนะปรัชญาไป และเมื่อเป็นเช่นนี้การโจมตีปรัชญาของพุทธศาสนาก็จะเป็นการโจมตีตนเอง อย่างไรก็ตามการที่พุทธศาสนามีทัศนะทำนองนี้อาจหมายความว่ากระบวนการของปรัชญาไม่มุ่งไปสู่อุดมคติของพุทธศาสนาเอง ซึ่งมีวิธีการเข้าถึงอุดมคตินี้ด้วยวิธีอื่น

อย่างไรก็ตาม สิ่งที่จะต้องชี้แจงก็คือการที่พุทธศาสนามีทัศนะเช่นนี้ทำให้ผู้คนทั่วไปมองปรัชญาว่าไม่มีประโยชน์จริงๆ หรือเป็นเพียงการเล่นคำหรือใช้เหตุผลหักล้างกันซึ่งไม่ใช่วิถีเข้าถึงความเป็นจริงที่ถูกต้อง ทัศนะเช่นนี้เป็นอันตรายพอสมควร เพราะจะเอื้อให้ผู้คนไม่เห็นด้วยกับการใช้เหตุผลโต้เถียงกันอย่างเอาจริงเอาจัง ด้วยความมุ่งมั่นที่จะหาความเข้าใจร่วมกันดังที่ปรัชญาทำอยู่ ทัศนะของพุทธศาสนาที่มีต่อปรัชญาเช่นนี้ ก็อาจเป็นสาเหตุของการที่ปรัชญาในประเทศไทยไม่เจริญก้าวหน้ามากเท่ากับในต่างประเทศก็เป็นได้ การที่พุทธศาสนาไม่เห็นด้วยกับวิธีการของปรัชญานั้น ไม่ใช่เพราะว่าวิธีการปรัชญาไม่ช่วยให้เข้าถึงความเป็นจริง เพราะวิธีการของปรัชญาเช่นการอ้างเหตุผลหรือการศึกษาวิจัยตามหลักการทั่วไปของการวิจัยเชิงวิชาการ ก็ใช้กันอยู่ทั่วไปในวิชาการแขนงอื่น ซึ่งถ้าวิธีการเหล่านี้ไม่ช่วยให้เข้าถึงความเป็นจริง ก็ต้องยอมรับว่าวิชาการใดๆไม่เข้าถึงความเป็นจริงด้วย ดังนั้นความพยายามของพุทธศาสนาที่จะอ้างอิงผลการศึกษาค้นคว้าของวิชาการ โดยเฉพาะวิทยาศาสตร์เพื่อสนับสนุนคำสอนของตนจึงเป็นการแย้งตนเอง หรือการที่พุทธศาสนาอ้างว่าผลการค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์ออกมาตรงกับคำสอนบางประการ ก็แสดงว่าพุทธศาสนา

¹⁷⁷ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดของทัศนะนี้ได้แก่ท่านพุทธทาส ซึ่งมีทัศนะว่าปรัชญาเป็นเพียงกิจกรรมของการคิดและความเพิลิตเพลินทางปัญญา แต่ไม่มีประโยชน์

ว่าผลการค้นคว้าดังกล่าวนี้เป็นจริง แต่เนื่องจากผลการค้นคว้าเหล่านี้ได้มาด้วยการเดินตามหลักการของวิชาการ ซึ่งปรัชญาก็ใช้อยู่ การโจมตีปรัชญาของพุทธศาสนาจึงไม่เข้ากันกับความพยายามด้านอื่น ๆ ของพุทธศาสนาเอง

อันที่จริงความขัดแย้งนี้แก้ไขได้ด้วยการยอมรับว่า เป้าหมายของพุทธศาสนากับของปรัชญานั้นแตกต่างกัน และวิธีการที่จะบรรลุเป้าหมายที่ต่างกันนี้ก็ย่อมต่างกันด้วย การที่ปราชญ์ทางพุทธศาสนาโจมตีปรัชญา ก็เป็นเพียงการเสนอความคิดว่าวิธีการของปรัชญาไม่สามารถช่วยให้บรรลุเป้าหมายของพุทธศาสนาได้ ซึ่งก็เป็นความจริงที่ไม่มีผู้ใดไม่เห็นด้วย แต่ปรัชญาเองก็ต้องยอมรับว่าวิธีการของปรัชญาไม่ช่วยให้บรรลุเป้าหมายของพุทธศาสนาเช่นเดียวกัน สาเหตุที่มีปัญหาหรือความขัดแย้งนี้ขึ้นก็เพราะว่า มีความคิดว่าเป้าหมายของทั้งพุทธศาสนากับปรัชญาเป็นอย่างเดียวกัน ได้แก่การเข้าถึงความจริง หรือการได้มาซึ่งความรู้ที่แท้ แต่ความคิดเช่นนี้ไม่ถูกต้อง เพราะผมได้เสนอไว้ตั้งแต่ต้นแล้วว่าเป้าหมายของปรัชญาไม่ได้อยู่ที่การรู้ว่าอะไรเป็นอะไร แต่อยู่ที่การดำเนินกระบวนการถกเถียงซึ่งจะช่วยให้ชุมชนหรือสังคมมีโอกาสในการย้อนกลับมาพิจารณาสิ่งที่ตนยอมรับว่ายังใช้ได้หรือไม่ เป้าหมายเช่นนี้ย่อมไม่ใช่เป้าหมายของพุทธศาสนา จึงบอกว่าเหมือนกันไม่ได้ เป้าหมายของพุทธศาสนาเองก็มีใช่การรับรู้ว่าจะไรเป็นอะไรเพียงเท่านั้น เพราะพุทธศาสนาไม่ใช่ศาสตร์เช่นวิทยาศาสตร์ ที่มีจุดมุ่งหมายเพื่อที่จะเข้าใจธรรมชาติและหาคำอธิบาย แต่จุดมุ่งหมายนี้้นำจะอยู่ที่ว่า การรับรู้ว่าจะไรเป็นอะไร แบบใด จะนำไปสู่อุดมคติสูงสุดของพุทธศาสนาเอง การรับรู้เป็นวิธีที่จะนำไปสู่อุดมคติ แต่ศาสตร์อย่างวิทยาศาสตร์นั้นไม่ได้คิดว่าการรับรู้แบบใดนำไปสู่อุดมคติอะไร แต่อยู่ที่การรับรู้แบบใดเป็นแบบที่ถูกต้อง โดยนิยามความถูกต้องนี้ด้วยการบรรยายธรรมชาติได้ตามที่มันเป็น กล่าวอีกอย่างได้ว่า วิทยาศาสตร์นั้น (หรือศาสตร์อื่น ๆ ในทำนองเดียวกัน) มุ่งหาความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติเพื่อให้เข้าใจว่าธรรมชาติเป็นอย่างไร แต่ไม่สนใจต่อจากนั้นว่าเมื่อเข้าใจว่าธรรมชาติเป็นเช่นนี้แล้วจะอย่างไรต่อไป (การทำอย่างไรต่อไปนี้โดยทั่วไปเป็นภาระของเทคโนโลยี ซึ่งเป็นการแก้ปัญหาของมนุษย์ในแง่ต่าง ๆ) ในขณะที่พุทธศาสนาไม่ได้มุ่งทำความเข้าใจธรรมชาติเพียงแค่นั้น หากแต่เมื่อเข้าใจธรรมชาติว่าเป็นเช่นใดแล้ว จะได้นำแนวทางแก้ปัญหาหลักของพุทธศาสนาเอง (ปัญหาเกี่ยวกับความทุกข์) ได้อย่างไร และแนวทางนั้น ๆ เป็นอย่างไรเมื่อเข้าใจว่าธรรมชาติเป็นเช่นนี้ ดังนั้นเมื่อมองในแง่ที่พุทธศาสนาก็ไม่ต่างจากเทคโนโลยีมากนัก เนื่องจากทั้งคู่เกิดขึ้นเพื่อแก้ปัญหาของมนุษย์ อันที่จริงจะเรียกพุทธศาสนาว่าเป็น 'เทคโนโลยี' ในการแก้ปัญหาเกี่ยวกับความทุกข์ก็ไม่ผิดมากนัก

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าพุทธศาสนาจะแตกต่างกับศาสตร์จะแตกต่างกันเช่นนี้ แต่ประเด็นที่เหมือนกันก็มี ได้แก่การเชื่อมั่นว่า 'ความจริง' ที่ตนเสนอเป็นเช่นนั้นจริง ๆ เป็นคำบรรยายความเป็นไปของธรรมชาติที่ถูกต้อง ในประเด็นนี้ทั้งพุทธศาสนากับศาสตร์จึงแตกต่างจากปรัชญา เพราะปรัชญาไม่ได้มุ่งหาความจริงว่าจะไรเป็นอะไรดังที่ได้เสนอมานี้แล้ว เนื่องจากปรัชญาเป็นกระบวนการถกเถียงโต้แย้งเพื่อแก้ปัญหาในด้านต่าง ๆ ของมนุษย์ โดยเฉพาะในการกำหนดทิศทางของสังคมหรือชุมชนโดยรวม การที่ปราชญ์ทางพุทธศาสนามักโจมตีปรัชญาจึงออกจะไม่ค่อยยุติธรรมนัก เพราะเป้าหมายของกิจกรรมสองอย่างนี้ต่างกันโดยสิ้นเชิง ใน

ขณะที่พุทธศาสนามีอุดมคติและจุดมุ่งหมายที่ชัดเจน แต่ปรัชญาไม่เป็นเช่นนั้น และแม้แต่ว่าจุดหมายของปรัชญาคืออะไรกันแน่ก็ยังเป็นประเด็นอันหนึ่งที่นักปรัชญาถกเถียงกัน ดังนั้นถ้าวิจารณ์ปรัชญาว่าไม่ใช่กิจกรรมที่ถูกต้องในการนำไปสู่สภาวะอันเป็นอุดมคติของพุทธศาสนาจึงถูกต้องแน่นอน ไม่มีผู้ใดเห็นแย้ง เพราะปรัชญาไม่ใช่เช่นนั้นจริงๆ แต่การอ้างสืบเนื่องต่อไปอีกขั้นหนึ่งว่า เพราะฉะนั้นเราไม่ควรสนใจกิจกรรมทางปรัชญาอีกต่อไป เพราะมีพุทธศาสนาอยู่แล้ว เป็นการอ้างเหตุผลที่ฟังไม่ขึ้น เพราะปรัชญาไม่ได้มุ่งสู่อุดมคติของพุทธศาสนา แต่มุ่งสู่อุดมคติของปรัชญาเอง ซึ่งแตกต่างกันอย่างมาก ผมได้พยายามแสดงในตอนต้น ๆ ของบทนี้ว่า ปรัชญามีประโยชน์อย่างไร และเป็นประโยชน์ของการดำเนินตามกิจกรรมปรัชญานี้จะให้ผลดีอย่างไร ประเด็นของเรื่องนี้ก็จึงมีว่า มนุษย์ไม่ได้ต้องการเป้าหมายหรืออุดมคติของพุทธศาสนาอย่างเดียว แต่ยังต้องการบรรลุเป้าหมายอื่นอีก ถ้ามนุษย์ต้องการบรรลุอุดมคติของพุทธศาสนาแต่เพียงประการเดียวโดยไม่สนใจเป้าหมายอื่นใดที่แตกต่างกันแม้แต่น้อย เมื่อนั้นคำวิจารณ์ของปราชญ์ทางพุทธศาสนาก็ย่อมเป็นธรรมและถูกต้อง แต่เนื่องจากมนุษย์ยังต้องการบรรลุเป้าหมายอื่นที่ไม่ตรงกับจุดหมายของพุทธศาสนา ปรัชญาก็ย่อมยังมีบทบาทอยู่ นอกจากนี้การวิจารณ์ปรัชญาเช่นนี้อาจถูกนักปรัชญาอ้างกลับได้ว่า เราไม่ควรเชื่อคำสอนของพุทธศาสนา เพราะคำสอนนี้ไม่ตรงกับเป้าหมายของปรัชญา อันได้แก่การดำเนินการถกเถียงไปเรื่อย ๆ ตามความพอใจหรือตามความต้องการแก้ปัญหาต่าง ๆ ซึ่งปัญหาเหล่านั้นก็เสนอตัวมาให้พิจารณาเรื่อย ๆ ไม่จบสิ้น จะเห็นได้ว่าคำวิจารณ์เช่นนี้ไม่ยุติธรรม ซึ่งก็เป็นเช่นเดียวกับคำวิจารณ์ปรัชญาของปราชญ์ทางพุทธศาสนา เราอาจกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งโดยอาศัยศัพท์ของพุทธศาสนาได้ว่า เป้าหมายของปรัชญานั้นเป็นเป้าหมายทางโลกหรือเป็น 'โลกิยะ' แต่เป้าหมายของพุทธศาสนาเป็น 'โลกุตระ' หรือพ้นจากโลก แต่เราก็ไม่จำเป็นต้องใช้ศัพท์เช่นนี้ เพราะในขณะนี้ก็ยังไม่ได้แสดงว่าศัพท์ต่างๆของพุทธศาสนาบ่งถึงความจริงที่มีอยู่อย่างเอกเทศจริงๆ แต่เหตุที่อาศัยศัพท์เช่นนี้ก็เพื่อให้ผู้ที่มีความรู้ทางพุทธศาสนาพอสมควร เข้าใจประเด็นที่ผมกำลังเสนออยู่นี้

เราอาจกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่า ปรัชญามุ่งแก้ปัญหาหลายด้าน ไม่เพียงเฉพาะการพ้นทุกข์แต่เพียงอย่างเดียว (ซึ่งถึงแม้จะมีเรื่องความทุกข์มาเกี่ยวข้องก็ไม่จำเป็นที่ปรัชญาจะต้องกำหนดเหมือนกับพุทธศาสนาว่าอะไรเป็นความทุกข์ คำนียามของปรัชญากับของพุทธศาสนาอาจไม่เหมือนกันก็ได้) แต่รวมถึงปัญหาต่างๆที่ผูกพันอยู่กับการใช้ชีวิตของมนุษย์ในฐานะที่เป็นมนุษย์ที่อยู่รวมกันเป็นชุมชน หรือเป็นปัญหาของมนุษย์แต่ละคน ตัวอย่างของปัญหาปรัชญาก็เช่น ระบอบการปกครองแบบใดเป็นระบอบที่ดีที่สุด หรือเหมาะสมที่สุด ทั้งนี้การแก้ปัญหานี้ก็ย่อมต้องมีความกระฉ่างก่อนว่า การเรียกว่าอะไร 'ดีที่สุด' หรือ 'เหมาะสมที่สุด' นั้นหมายความว่าอย่างไรกันแน่ เรามีมาตรฐานอะไรที่ใช้วัดว่าอะไรดีกว่าอะไรหรือไม่ ถ้ามีจะรู้หรือได้มาได้อย่างไร และถ้าไม่มีเราก็หาวิธีอื่นได้อีกมาแก้ปัญหา เห็นได้ว่าปรัชญาเป็นกลุ่มของปัญหาที่เกี่ยวข้องกัน และสิ่งที่สำคัญคือปรัชญาโดยรวมไม่มีการรับไว้ก่อนว่าแนวคิดใดถูกต้อง แต่อยู่ที่การสงสัยไปหมดทุกอย่างดังที่ผมได้พยายามเสนอไว้บ่อยมากแล้ว ประเด็นนี้เองที่ทำให้ปรัชญากับพุทธศาสนาต่างกัน กล่าวคือพุทธศาสนามีกลุ่มคำสอนอยู่ซึ่งรับไว้ก่อนว่าเป็นจริง แล้วการเสนอทศนะใด ๆ ของพุทธศาสนาก็ย่อม

อ้างถึงกลุ่มคำสอนนี้ พุทธศาสนาอาจอ้างว่ากลุ่มคำสอนนี้เป็นจริงเพราะนำไปสู่จุดหมายอุดมคติ แต่สำหรับผู้ที่ไม่เห็นว่าเป็นเป้าหมายที่นำไปให้ถึงแล้ว การนำไปสู่เป้าหมายนี้ก็มิช่วยให้องค์เห็นได้ว่าสิ่งที่นำไปสู่เป้าหมายนี้จะเป็นจริงได้อย่างไร ไม่ว่าจะอย่างไรพุทธศาสนาก็ต้องเลือกระหว่างการเป็นทัศนะทางปรัชญาหรือไม่ก็ยอมรับว่าตนเองอยู่นอกเหนือการโต้แย้งทางปรัชญา เท่าที่เสนอมาทั้งหมดนี้ก็คงพอจะชี้ให้เห็นได้ว่าทางเลือกที่ถูกได้แก่ทางหลัง พุทธศาสนาไม่ใช่ทัศนะทางปรัชญา ซึ่งเมื่อเป็นดังนี้ก็ย่อมแสดงว่า พุทธศาสนาในตัวเองไม่มีความคิดเห็นใด ๆ เกี่ยวกับปัญหาทั้งหลายที่ประกอบกันเป็นปรัชญา แต่การที่มีนักปรัชญาเสนอความคิดเห็นเพื่อเข้าสู่กระบวนการโต้แย้งโดยอ้างถึงคำสอนของพุทธศาสนานั้น ก็เป็นเพียงการเสนอความคิดเห็นส่วนตัวของนักปรัชญาเท่านั้นเอง หากข้อเสนองานของพุทธศาสนาแต่ประการใด

เพื่อให้ประเด็นนี้ชัดเจนยิ่งขึ้น ขอยกตัวอย่างความพยายามของนักปรัชญาท่านหนึ่ง ที่มุ่งเข้าสู่กระบวนการแก้ปัญหาปรัชญาโดยอาศัยพุทธศาสนาเป็นสื่อ ในหนังสือเรื่อง *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์: ทัศนะของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาโสภณีย์ ทำแท้งและการฉวยขาด*¹⁷⁸ ผู้แต่งคือสมการ พรมทาได้เสนอแนวคิดต่าง ๆ เกี่ยวกับการแก้ปัญหาดังกล่าวไว้หลายประการ โดยอ้างว่าทั้งหมดนี้เป็นทัศนะของพุทธศาสนาเอง ไม่ใช่ทัศนะของผู้เขียน ตัวอย่างเช่นผู้เขียนเสนอว่า ทัศนะของพุทธศาสนาเกี่ยวกับการทำแท้งนั้นก็ถือว่า การทำแท้งเป็น “ความชั่วที่จำเป็นต่อทำ” ซึ่งสังคมต้องกระทำถึงแม้ว่าหลักการของพุทธศาสนาจะไม่ยอมรับว่าเป็นการกระทำที่ถูกต้อง กล่าวคือการทำแท้งนั้นเปรียบเหมือนกับการทำประมง คือถึงแม้ตามตัวอักษรของคำสอนของศาสนาพุทธแล้ว การกระทำทั้งคู่ถือเป็นความผิด แต่ก็มีความผิดชนิดเบาที่ไม่ก่อให้เกิดผลกรรมความมาอย่างรุนแรง แต่ถ้าผู้กระทำการทั้งสองทำไปด้วยความจำเป็น เช่นการหาเลี้ยงชีพในกรณีของชาวประมงหรือด้วยความจำเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งในกรณีของหญิงที่ทำแท้ง การกระทำนั้นก็มิก่อให้เกิดผลร้ายแรง

สมการกล่าวว่า

... จริยธรรมในพุทธศาสนาเป็นสัมบูรณ์นิยม การฆ่าผิดเสมอไม่ว่าจะฆ่าด้วยเหตุผลใดก็ตาม แต่ความผิดดังกล่าวนี้มีลำดับความหนักเบาตามเงื่อนไขหลาย ๆ อย่าง ... เงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้การฆ่าเป็นความผิดชนิดเบาก็คือ ความจำเป็น การที่สังคมพุทธยอมให้มีการฆ่าก็เพราะความจำเป็นดังเช่นอาชีพรประมงไม่ได้หมายความว่าชาวประมงไม่มีความผิด ตามกฎกรรมนิยามซึ่งเป็นกฎธรรมชาติประเภทหนึ่ง ชาวประมงเหล่านี้ต้องได้รับกรรมอันเกิดจากการทำประมงแน่นอน การให้ผลของกรรมนี้เป็นเรื่องของธรรมชาติ ไม่เกี่ยวกับมนุษย์

เรื่องการทำแท้งก็เช่นกัน ในกรณีที่ทำแท้งเพราะความจำเป็นก็มีได้หมายความว่าคนทำไม่ผิด การฆ่าทารกในครรภ์เป็นบาปเสมอไม่ว่าจะฆ่าเพราะเหตุผลใดก็ตาม แต่การฆ่าเพราะความ

¹⁷⁸ สมการ พรมทา, *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์: ทัศนะของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาโสภณีย์ ทำแท้งและการฉวยขาด* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พุทธชาติ, พ.ศ. 2535)

จำเป็นถือเป็นการบาปชนิดเบา คนที่ทำแท้งเพราะความจำเป็นอาจจะดูเหมือนไม่ผิดในทางสังคมและกฎหมาย แต่ในทางศีลธรรมอันเกี่ยวโยงไปถึงกฎกรรมนิยาม คนที่ทำแท้งต้องได้รับผลกระทบสนองแน่นอน เรื่องนี้เป็นกฎเกณฑ์ในธรรมชาติที่ไม่เกี่ยวกับมนุษย์ เมื่อเราอภิปรายกันว่า พุทธศาสนายอมให้มีการทำแท้งในกรณีที่จำเป็น เราต้องเข้าใจว่า ประเด็นที่พุทธศาสนานุญาตนั้นเป็นประเด็นทางสังคมและกฎหมาย ไม่ใช่ประเด็นด้านศีลธรรม ศีลธรรมในทัศนะของพุทธศาสนาไม่มีใครก้าวก่ายได้ ผิดเป็นผิด ถูกเป็นถูก ไม่มียกเว้น การยกเว้นเป็นเรื่องทางสังคม เป็นเรื่องของมนุษย์ เราต้องแยกสองเรื่องนี้ออกจากกัน¹⁷⁹

ปัญหาอีกคือ พุทธศาสนาสอนจริงๆหรือไม่ว่าการทำแท้งเป็นการทำชั่วที่จำเป็น ถ้าสอนเช่นนั้นจริงจะมีเป็นการสนับสนุนให้คนทำแท้งกันอย่างเสรีโดยอ้างว่าจำเป็นหรือ สมการเองก็ไม่น่าจะคิดเช่นนั้น เพราะเขาให้เงื่อนไขบางประการที่ใช้ตัดสินว่าในสถานการณ์เช่นใดที่การทำแท้งถือได้ว่าจำเป็น¹⁸⁰ แต่ถ้าไม่คิดเช่นนั้นก็หมายความว่าพุทธศาสนาห้ามมิให้มีการทำแท้งเลยหรือไม่ ก็ไม่ใช่อีก สมการบอกว่าให้ดูที่ความจำเป็น แต่ความจำเป็นของแต่ละคนก็ไม่เท่ากัน หรือไม่เหมือนกัน บางคนอาจคิดว่าการมีรถขับเป็นเรื่องจำเป็น แต่อีกคนหนึ่งมองว่าไม่จำเป็น (เพราะถ้าจำเป็นจริงๆแล้ว ทำไมจึงยังมีคนอีกมากมายที่ไม่มีรถ หรือทำไมในบางประเทศถึงใช้วิธีเดินทางหลักแบบอื่นที่ไม่ใช่รถ เช่นรถไฟหรือจักรยาน) จึงดูเหมือนว่าทัศนะของสมการนี้ (ที่เขาเสนอว่าเป็นทัศนะของพุทธศาสนา) มีปัญหาที่ต้องสะสางอีกมาก ผมอยากเสนอว่า สาเหตุที่สมการมองว่าพุทธศาสนามีทัศนะในทำนองนี้เกี่ยวกับปัญหาจริยธรรมของมนุษย์มาจากว่า พุทธศาสนาเองนั้นไม่มีทัศนะอะไรที่จะเสนอในกระบวนการแก้ปัญหาปรัชญา ซึ่งในกรณีนี้พุทธศาสนาต่างจากศาสนาอื่นๆ โดยเฉพาะที่เป็นเทวนิยมซึ่งมีบทบาทในการกำหนดวิถีชีวิตผู้คนอย่างกว้างขวาง หรืออาจเรียกได้ว่าเบ็ดเสร็จ¹⁸¹ การที่สมการเสนอว่าพุทธ

179 สมการ พรหมทา, *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์: ทัศนะของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาโสเภณี ทำแท้งและการฉ้อโกง* หน้า 133 - 134

180 สมการ พรหมทา, *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์: ทัศนะของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาโสเภณี ทำแท้งและการฉ้อโกง* หน้า 134

181 ศาสนาอิสลาม หรือศาสนาคริสต์เป็นตัวอย่าง ศาสนาอิสลามมีบทบัญญัติควบคุมการปฏิบัติหลายต่อหลายอย่างเกี่ยวกับการดำเนินชีวิตทั่วไปของผู้ที่นับถือศาสนา เช่น การห้ามเก็บดอกเบี้ย การห้ามกินเนื้อสัตว์บางประเภท การห้ามดื่มสุรา เป็นต้น ในขณะที่ศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิก ซึ่งเป็นนิกายดั้งเดิมของศาสนาคริสต์เอง ก็มีบทบัญญัติห้ามมิให้มีการหย่าร้าง หรือจะหย่าได้ก็ต่อเมื่อได้รับคำยินยอมจากศาสนา หรือการห้ามมิให้มีการทำแท้ง ข้อห้ามเหล่านี้เป็นส่วนหนึ่งของคำสอนของแต่ละศาสนา ชีวิตส่วนตัวของผู้คนไม่แยกออกจากชีวิตทางศาสนา แต่ศาสนาพุทธไม่เป็นเช่นนั้น เพราะศาสนาพุทธมิได้มีบทบัญญัติเข้มงวดที่ควบคุมชีวิตของผู้คนไว้เช่นนี้ ข้อปฏิบัติในพุทธศาสนาที่เรียกว่า 'ศีล' นั้นก็ต่างจากบทบัญญัติหรือข้อห้ามในศาสนาเทวนิยมตรงที่ศีลมิใช่คำสั่งของพระเจ้า แต่เป็นเพียงข้อควรปฏิบัติ หรือแนวทางที่มีผู้ชี้ให้เพื่อให้บรรลุเป้าหมายของพุทธศาสนาเท่านั้น

ศาสนาไม่มีโทษศัณเกี่ยวกับความชั่วที่จำเป็น ก็อาจเนื่องมาจากว่า ในพุทธศาสนา “เราต้องแยกสองเรื่องนี้ออกจากกัน” ได้แก่ศาสนากับชีวิตทั่วไปนั่นเอง ในประเด็นนี้ความพยายามของสมภารในการหาทัศนะของพุทธศาสนาในกระบวนการโต้แย้งทางจริยศาสตร์นี้ จึงต้องประสบกับสภาพอันยากลำบากตั้งแต่ต้น กล่าวคือในทางหนึ่งสมภารพยายามเสนอทัศนะหรือจุดยืนของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาเหล่านี้ แต่อีกทางหนึ่งก็มีปัญหาว่าจุดยืนนั้นไม่สามารถเข้าข้างใดข้างหนึ่งในการโต้แย้งได้ และจึงไปมองว่าการโต้แย้งนี้ไม่ควรทำหรือทัศนะทั้งหลายที่มาโต้แย้งกันนี้มีข้อบกพร่องทั้งสิ้น¹⁸² การที่สมภารเสนอแนวคิดเกี่ยวกับความชั่วที่จำเป็นนี้ก็เพราะว่า พุทธศาสนาโดยเนื้อแท้แล้วไม่มีทัศนะอะไรเกี่ยวกับเรื่องนี้ มีแต่แนวทางปฏิบัติเพื่อให้บรรลุเป้าหมายหลักของพุทธศาสนาเอง ดังนั้นเราจึงเห็นว่ามีทัศนะของศาสนาอื่น ๆ โดยเฉพาะที่เชื่อในพระเจ้าองค์เดียว ซึ่งไม่มีความตะขิดตะขวงใจใด ๆ ในการลงมาโต้แย้งกับฝ่ายอื่น ๆ โดยเชื่อมั่นว่าความคิดของตนถูกต้อง แต่พุทธศาสนาไม่สนใจที่จะลงมามากลุกกลืนอยู่กับกระบวนการโต้แย้งนี้ กลับมองว่าการโต้แย้งไม่ใช่วิถีการที่ถูกต้อง หรือมองได้อีกอย่างว่าฝ่ายต่างๆที่มาโต้แย้งนี้ต่างมีส่วนถูกทั้งสิ้น และสิ่งที่ควรทำไม่ใช่มาโต้แย้งกัน แต่ลงมือปฏิบัติเพื่อให้บรรลุจุดหมายสูงสุด ท่าทีแบบนี้ของพุทธศาสนาเองที่น่าจะเป็นสาเหตุที่ทำให้สมภารเสนอว่าศาสนาพุทธมองว่าการทำแท้งเป็นความผิดที่จำเป็นต้องทำ การพูดเช่นนั้นทำให้ได้ผลดีทั้งสองด้าน ในด้านหนึ่งพุทธศาสนาก็ยอมรับว่าการทำแท้งเป็นความผิด เพราะเป็นการตัดชีวิตให้หมดไป แต่ในอีกด้านหนึ่งพุทธศาสนาก็ยอมรับเช่นกันว่า การห้ามทำแท้งในทุกกรณีในสภาพสังคมปัจจุบันนี้นั้นเป็นไปได้ทั้งหมดนี้หมายความว่าศาสนาพุทธไม่คงเส้นคงวา หรือเสนอแนวคิดที่ขัดกันเองหรือไม่

คำตอบก็คือไม่ใช่เช่นนั้น เพราะสมภารเองก็เสนอไว้ว่า เราต้องแยกพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นอุดมคติที่มุ่งสู่นิพพาน กับพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นสถาบันหนึ่งของสังคมที่สังคมคาดหวังไว้ว่ามีหน้าที่ให้คำตอบต่อปัญหายาก ๆ อย่างเช่นการทำแท้ง หรือปัญหาจริยธรรมอื่น ๆ อยากรู้ก็ตาม สิ่งที่สมภารควรจะเสนอก็คือพุทธศาสนาไม่มีทัศนะเกี่ยวกับเรื่องทำแท้งในฐานะที่เป็นปัญหาสังคม มีแต่ทัศนะเรื่องนี้ที่เกี่ยวกับเรื่องการนำไปสู่จุดหมายสูงสุดเท่านั้น นั่นคือพุทธศาสนาควรจะไปปลีกตัวเองออกไปจากการโต้แย้งเหล่านี้ และปล่อยให้เป็นการของมนุษย์ทั้งหลายที่ยังพอใจในการโต้แย้งเหล่านี้อยู่ ถึงแม้ว่าอาจจะไม่ใช่วิถีไปสู่จุดหมายของพุทธศาสนาก็ตาม และที่เกี่ยวกับความคาดหวังของสังคมนั้นก็ต้องชี้แจงว่า พุทธศาสนายอมให้มีการถกเถียงกันเกี่ยวกับปัญหาเหล่านี้อย่างเสรี ภายใต้เงื่อนไขว่าการถกเถียงกันนี้เป็นไปอย่างฉันทมิตร ไม่ใช่การหักล้างเอาแพ้

¹⁸² ประเด็นนี้เห็นได้ชัดในความพยายามของสมภารที่จะไม่ลงไปถกเถียงในประเด็นต่างๆที่นักปรัชญาถกเถียงกันดังที่ปรากฏในปัญหาปรัชญาทั้งหลาย แต่อย่างไรก็ตาม ความพยายามเช่นนี้ก็อาจมองได้ว่าก่อให้เกิดการขัดแย้งในตัวขึ้น เนื่องจากการแสดงว่าพุทธศาสนามีความเห็นเกี่ยวกับเรื่องนี้อย่างไร ก็เป็นการแสดงความเห็น หรือการลงไปร่วมถกเถียงด้วยแล้ว การที่สมภารมีความคิดเช่นนี้อาจเนื่องมาจากว่า เขามองเห็นว่าทัศนะทางปรัชญานั้นมักแบ่งออกเป็นสองขั้วอย่างชัดเจน เช่นฝ่ายหนึ่งมองว่าการทำแท้งทำได้ไม่ว่าในกรณีใด แต่อีกฝ่ายหนึ่งบอกว่าทำได้อย่างเสรี แต่ในการโต้เถียงกันจริงๆของนักปรัชญา เราหาได้ยากมากที่จะมีฝ่ายใดได้เถียงกันแบบชวากับคำเช่นนี้

เอาชนะกันด้วยฝีมือ ซึ่งไม่ทำให้อะไรดีขึ้นแค่ประการใด การเสนอให้พุทธศาสนาปลีกตัวออกมาจากการได้แย้งทางปรัชญานี้ ตรงกันกับท่าทีของพุทธศาสนาต่อปัญหาปรัชญาแขนงอื่น ๆ โดยเฉพาะด้านอภิปรัชญากับทฤษฎีความรู้ โดยเฉพาะเมื่อพระพุทธเจ้าทรงตรัสว่า ปัญหาที่ใหญ่หลวงสำหรับมนุษย์ได้แก่ทำอะไรจึงจะถอนตนที่ปักอยู่นี้ออกก่อน มิใช่ปัญหาว่าตนนี้ทำจากไม้อะไร มีความยาวเท่าใด ฯลฯ ซึ่งไม่เอื้อประโยชน์ต่อมนุษย์ หรือเมื่อทรงตรัสว่ามีปัญหาที่ไม่ทรงพยากรณ์ เช่น จิตกับสสารเป็นหนึ่งเดียวกันหรือแยกจากกัน ฯลฯ ซึ่งเป็นปัญหาหลัก ๆ ของปรัชญาทั้งสิ้น

แต่การที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์ปัญหาปรัชญาเหล่านี้ย่อมแสดงว่า พุทธศาสนาไม่มีทัศนะหรือไม่สนใจที่จะเข้าร่วมกระบวนการของปรัชญา ซึ่งก็ไม่ใช่เรื่องเสียหายอะไร และนักปรัชญาก็ยังจะได้เถียงไปอยู่เรื่อย ๆ ด้วยความคิดที่ว่า การได้เถียงนี้เป็นประโยชน์ดังที่ได้เสนอไปแล้ว การไม่ทรงพยากรณ์นี้ก็ย่อมรวมความไปถึงว่า การไม่พยากรณ์ปัญหาปรัชญาในแขนงอื่น ๆ ที่ไม่ใช่อภิปรัชญาหรือทฤษฎีความรู้ด้วย ซึ่งแขนงเหล่านี้ได้แก่จริยศาสตร์ สุนทรียศาสตร์ ตรรกวิทยา ปรัชญาภาษา หรืออื่น ๆ สาขาต่าง ๆ นี้ไม่ใช่ความสนใจหลักของพุทธศาสนาทั้งสิ้น ดังนั้นความพยายามของสมภารในการหาทัศนะของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาจริยศาสตร์ต่าง ๆ นี้ จึงเป็นการหาสิ่งที่ไม่มีอยู่ ซึ่งจริงๆ แล้วก็น่าจะเป็นเพียงการเสนอความคิดเห็นของนักปรัชญาคือสมภาร พรหมทานันท์เอง และเมื่อเป็นเช่นนั้นวงการปรัชญาไทยก็จะมีชีวิตชีวาเพิ่มขึ้นอีกมาก

การพบกันของพุทธศาสนากับปรัชญา และบุคคลสามกลุ่ม

วงการปรัชญาในประเทศไทยปัจจุบัน นับได้ว่าตื่นตัวและมีกิจกรรมมากขึ้นและอาจกล่าวได้ว่ามีคุณภาพมากขึ้น และเนื่องจากคนไทยนับถือพุทธศาสนาเป็นส่วนใหญ่ กิจกรรมทางปรัชญาของคนไทยก็หลีกเลี่ยงไม่พ้นที่จะกล่าวถึงแนวคิดของพุทธศาสนาเป็นหลัก¹⁸³ พุทธศาสนาผูกพันอยู่กับชีวิตคนไทยมากเสียจนกระทั่งหลายคนลืมนึกไปว่าพระพุทธเจ้าเป็นคนอินเดีย เกิดในประเทศอินเดีย หรืออาจจะลืมนึกไปว่าคำสอนของพุทธศาสนาเองก็เข้าใจอย่างถ่องแท้ไม่ได้ ถ้าไม่ได้พิจารณาคำสอนนี้ภายใต้บริบทของศาสนาพราหมณ์ที่กำหนดสภาพแวดล้อมของกำเนิดของพุทธศาสนา และเป็นกรอบความคิดของศาสนาพุทธตั้งแต่ต้น การมองพุทธศาสนาโดยปราศจากบริบทเช่นนี้ เกิดขึ้นควบคู่กับการที่คนไทยหลายคนมักจะยอมรับโดยจะรู้ตัวหรือไม่ก็ตามว่า คำสอนของพุทธศาสนาว่าเป็นจริงโดยไม่คิดสงสัย เนื่องจากไม่มีการมองว่าคำสอนของพุทธศาสนาก็เป็นเพียงข้อเสนอหนึ่งในบรรดาข้อเสนอทางความคิดที่มีอยู่มาก จริยอยู่คำสอนของศาสนาพุทธอาจเป็นจริงก็ได้ แต่การรับว่าคำสอนทั้งหมดเป็นจริงโดยไม่สงสัยก็เป็นแนวทางไปสู่ความหลงผิดได้ง่าย เพราะเป็นทัศนคติทำนองเดียวกับผู้ที่หลงมัวงายในลัทธิของตน และการรับโดยไม่สงสัยเช่นนี้เป็นการปิดกั้นความพยายามในการวิพากษ์วิจารณ์ ถ้าพุทธศาสนาเป็นความจริงจริงๆ ก็ย่อมต้องสามารถพิสูจน์ได้ การยอมรับโดย

¹⁸³ ไปรดคูสุวรรณ สถาปนันท์, "ภูมิทัศน์ปรัชญาไทย" เอกสารยังไม่ได้ตีพิมพ์

ไม่สงสัยเช่นนี้อาจเหมาะสำหรับผู้ที่ไม่มีจิตประสงค์ในการแก้ปัญหาปรัชญา แต่เมื่อมีการเรียนการค้นคว้าในทางปรัชญากันในประเทศไทยแล้ว ความพยายามในการวิเคราะห์วิจารณ์ในสังคมไทยย่อมไม่สามารถหยุดอยู่กับที่ได้ และก็จะต้องปะทะอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้กับความรู้สึกรู้สึกที่ว่าคำสอนของพุทธศาสนาเป็นความจริงโดยไม่ต้องสงสัย จิตวิพากษ์วิจารณ์ของปรัชญามาปะทะกับแนวคิดหรือทัศนคติทางพุทธศาสนา ซึ่งในสังคมไทยมักเป็นแนวคิดที่แข็งทื่อและอยู่นิ่ง ปราศจากสภาวะที่เอื้อต่อการวิพากษ์วิจารณ์

การปะทะกันเช่นนี้มักลงเอยด้วยลักษณะที่ปรากฏตัวเป็นสองรูปแบบใหญ่ ๆ รูปแบบแรกคือความคิดว่า ปรัชญาเป็นเพียงการเสนอความคิดเห็น หรือทัศนะเท่านั้น ไม่ได้ลงไปสู่ความจริง หรือปรัชญาเป็นเพียงการเล่นสนุกทางความคิด ซึ่งย่อมแสดงว่าไม่มีสาระอะไรควรแก่การลงทุนลงแรงศึกษา การที่ปรัชญายังไม่สามารถหาคำตอบที่แน่ชัดได้ก็ถูกมองว่าเนื่องจาก วิธีการศึกษาของปรัชญาไม่ถูกต้อง ความจริงที่แท้มีอยู่แล้ว ซึ่งก็ได้แก่คำสอนของพุทธศาสนานั้นเอง คงไม่มีใครจะปฏิเสธได้ว่าแนวคิดเช่นนี้มีอยู่ในจิตใจของนักคิดหรือนักศึกษาชาวไทยทั่วไป ดังปรากฏได้จากปริมาณงานวิจัยทางปรัชญา ซึ่งเป็นเรื่องของพุทธศาสนาเป็นส่วนใหญ่ดังกล่าวไว้ข้างต้น ผู้ที่เชื่อมั่นในรูปแบบนี้มักจะรู้สึกดูหมิ่นดูแคลนปรัชญา และหันหลังให้แก่วิชานี้ ซึ่งผู้ที่เป็นเช่นนี้ส่วนมากมักไม่ใ้ชนักปรัชญา หรือไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องกับปรัชญา หากเป็นผู้ปฏิบัติศาสนาเสียส่วนใหญ่ เพื่อให้ง่ายต่อการจดจำเราจะเรียกท่านที่เชื่อมั่นว่าปรัชญาเป็นสิ่งไร้ประโยชน์ หรือเป็นเพียงการเล่นสนุกทางความคิดเฉย ๆ ในขณะที่พุทธศาสนาเท่านั้นที่ให้ความจริงแท้ว่า *'กลุ่มปฏิเสธปรัชญา'*

ส่วนรูปแบบที่สองของการตอบสนองต่อการปะทะกัน ระหว่างพุทธศาสนากับปรัชญาที่อยู่ที่ความคิดที่ว่า ปัญหาปรัชญานั้นก็ยังมีคุณค่าอยู่ และควรแก่การพยายามตอบ หากแต่คำตอบที่ถูกต่อนั้นเชื่อว่ามิได้อยู่แล้ว เพียงแต่ว่าต้องใช้หลักคำสอนของพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือหาคำตอบนั้น ๆ ผู้ที่ยึดมั่นในแนวทางนี้มักจะเป็นผู้ที่เกี่ยวข้องกับวงการปรัชญา เช่นเป็นผู้สอนวิชานี้ตามสถาบันการศึกษา ดังนั้นจึงเป็นไปได้ที่พวกเขาจะปฏิเสธงานในหน้าที่ของตนเอง แต่จะพยายามจัดให้พุทธศาสนาเป็นปรัชญาแขนงหนึ่ง (เรียกว่า *'พุทธปรัชญา'*) ซึ่งเชื่อว่ามีความสูงส่งกว่าปรัชญาอื่น ๆ ตรงที่เป็นปรัชญาที่เสนอความจริง ในขณะที่ปรัชญาอื่น ๆ ก็ยังเป็นเพียงทัศนะหรือความคิดเห็นเฉย ๆ เท่านั้น เราจะเรียกท่านที่ถือเอาการตอบสนองแบบนี้ว่าอยู่ใน *'กลุ่มยอมรับปรัชญา'* ผลงานการค้นคว้าของกลุ่มยอมรับปรัชญานี้เป็นคุณูปการและเป็นประโยชน์อย่างยิ่งหลวงต่อวงการปรัชญาและพุทธศาสนศึกษา และผลของการปะทะกันระหว่างพุทธศาสนากับปรัชญานี้ก็เห็นได้จากการศึกษา ที่พยายามหาแนวคิดหรือจุดยืนของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาปรัชญาต่าง ๆ ดังนั้นเราจึงเห็นว่ามีการศึกษาพุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์ พุทธศาสนากับญาณวิทยา อภิปรัชญาในพุทธศาสนา ปัญหาเกี่ยวกับความจริงในพุทธศาสนา พุทธศาสนากับปรัชญาสังคมและการเมือง เป็นต้น กล่าวรวม ๆ ได้ว่า ผลของการปะทะระหว่างพุทธศาสนากับปรัชญาในความคิดของกลุ่มยอมรับปรัชญามักจะปรากฏตัวในรูป *'พุทธศาสนากับ X'* โดย *'X'* แทนปัญหาหรือประเด็นทางปรัชญาที่ผู้ศึกษานั้นจะหาทัศนะหรือจุดยืนของพุทธศาสนาในประเด็นนั้น ๆ

ในหมู่ผู้ที่ยึดถือรูปแบบที่สองนี้ก็ยังคงเป็นพวกย่อยอีกสองพวก ได้แก่พวกที่พยายามแก้ปัญหาปรัชญาอย่างจริงจัง ๆ โดยเชื่อมั่นว่าปัญหาปรัชญานั้นแก้ได้ และคำตอบที่ถูกต้องเป็นจริงสามารถหามาได้ โดยอาศัยวิถีทางของพุทธศาสนา ส่วนอีกพวกหนึ่งนั้นทำหน้าที่เป็นเพียงผู้รายงานความคิดเฉย ๆ กล่าวคือท่านเหล่านั้นจะพยายามไม่ผูกมัดความคิดของตนเองเกี่ยวกับปัญหาปรัชญาต่าง ๆ แต่จะทำหน้าที่บรรยายความสำหรับปัญหาปรัชญาต่าง ๆ นั้น พุทธศาสนามีคำตอบว่าอย่างไร แต่ท่านเหล่านั้นจะหยุดอยู่เพียงการบรรยายความคิดเท่านั้น และไม่พยายามแสดงความจริงของคำตอบของพุทธศาสนาที่ท่านเสนอ แต่การเสนอแค่เพียงความคิดโดยไม่ผูกมัดตนเองเข้ากับปัญหานั้น ๆ ว่าเป็นจริงหรือไม่นั้น เท่ากับว่าผู้เสนอนั้นกำลังถอนตนเองออกจากปรัชญา โดยเบื้องต้นแล้วท่านเหล่านั้นอาจเชื่อก็ได้ว่าวิชาปรัชญาไม่สามารถให้คำตอบที่แท้จริงได้ หรืออาจจะคิดในทำนองเดียวกับพวกปฏิบัติสเตรปรัชญาก็ได้ คือไม่ให้ความสำคัญแก่ปรัชญาเลย เราจะเรียกลักษณะย่อยสองแบบนี้ดังนี้ คือเรียกแบบแรกว่า 'กลุ่มยอมรับปรัชญาแบบพยายามแก้ปัญหา' หรือ 'กลุ่มพยายามแก้ปัญหา' เพื่อให้สั้นและเรียกพวกย่อยพวกที่สองว่า 'กลุ่มยอมรับปรัชญาเพียงการบรรยายเท่านั้น' หรือ 'กลุ่มบรรยายเท่านั้น'

เพื่อให้เรื่องง่ายและชัดเจนขึ้นก็ขอแสดงตัวอย่างดังนี้ ปัญหาปรัชญาที่มีชื่อเสียงมากปัญหาหนึ่ง ได้แก่ปัญหาเกี่ยวกับเจตจำนงเสรี พวกปฏิบัติสเตรปรัชญาจะถือว่าปัญหาเจตจำนงเสรีนี้เป็นตัวอย่างอันดีของปัญหาปรัชญาที่แก้ไม่ได้ เรียกว่าปัญหาโลกแตกที่รังแต่จะทำให้สับสนไปทุกที พวกนี้จะคิดว่าการครุ่นคิดแก้ปัญหาเจตจำนงเสรีมีแต่ทำให้เสียเวลาเปล่า ทางที่ดีควรจะเอาเวลาไปแสวงหาทางพ้นทุกข์ดีกว่า ส่วนพวกที่พยายามแก้ปัญหา ก็จะคิดในทำนองว่า ปัญหานี้มีคำตอบที่ถูกต้อง และศาสนาพุทธได้ให้คำตอบนี้ไว้แล้ว และก็อาจมีการวิจัยในหัวข้อพุทธศาสนากับปัญหาเจตจำนงเสรีหรืออื่นๆในทำนองเดียวกัน เพียงแต่ผู้ศึกษาต้องศึกษาให้ต้องแท้เพื่อเข้าใจความจริงข้อนี้เป็นอย่างไร ส่วนพวกบรรยายเท่านั้นก็มีลักษณะคล้ายคลึงกับพวกพยายามแก้ปัญหา เพียงแต่ว่าพวกนี้ไม่พยายามหาว่าเกี่ยวกับเรื่องเจตจำนงเสรีนั้น จริงๆเป็นอย่างไร แต่จะหาว่า ศาสนาพุทธมีทัศนะเกี่ยวกับเรื่องนี้ว่าอย่างไร และบรรยายไปตามนั้นโดยไม่อ้างว่าสิ่งที่ศาสนาพุทธเสนอนั้นจำเป็นต้องเป็นจริง

จะเห็นได้ว่า ในบรรดาคนทั้งสามกลุ่มนี้ กลุ่มแรกออกจะเป็นกลุ่มที่มีความคิดเห็นสุดโต่งที่สุด ในความคิดของกลุ่มนี้วิชาปรัชญาไม่ควรมีที่อยู่ที่ไหนเลย เพราะไม่สามารถให้ความจริงอะไรได้ ดังนั้นการถกเถียงกับกลุ่มนี้จึงไม่น่าจะเป็นไปได้เท่าใด เนื่องจากแนวคิดพื้นฐานของกลุ่มนี้ตั้งอยู่บนการไม่ยอมรับปรัชญาเสียแล้ว เมื่อเป็นเช่นนี้ นักคิดของกลุ่มนี้จึงอาจไม่ยอมรับสมมติฐานหลักของปรัชญา ซึ่งได้แก่การยอมรับในความสามารถของเหตุผลในการแก้ปัญหาหรือการเข้าถึงความจริงก็ได้ ถ้านักคิดกลุ่มแรกนี้ไม่ยอมรับแม้กระทั่งความสามารถของเหตุผล ก็จะไม่มีความหมายที่นักปรัชญาจะไปโต้เถียงกับเขา นอกเสียจากจะต้องสละความเป็นนักปรัชญาแล้วไปได้เถียงโดยใช้วิธีการเดียวกับกลุ่มนี้ แต่นั่นหมายความว่าวิชาปรัชญาได้ละทิ้งวิธีการของคนไปและการสนทนาก็ไม่ใช่ส่วนหนึ่งของปรัชญาอีกต่อไป ส่วนกลุ่มที่สาม อันได้แก่กลุ่มบรรยายเฉยๆนั้น ก็ไม่น่าที่เรายจะไปอภิปรายอะไรกับเขาได้ เพราะเขาเพียงแต่บรรยายว่าความคิด

ต่าง ๆ เป็นอย่างไรแต่ไม่เสนอว่าความคิดใดที่บรรยายไปนั้นเป็นความจริง ในเมื่อภารกิจของปรัชญาอยู่ที่การหาความจริง หรืออย่างน้อยก็หาว่าเราสามารถรู้อะไรได้จริงหรือไม่ การถกเถียงกับกลุ่มที่สามนี้ก็ออกจะเป็นไปไม่ได้เช่นเดียวกัน เพราะเขาขอมเอาตนเองออกจากปรัชญาตั้งแต่แรก โดยการไม่เสนออะไรเกี่ยวกับเนื้อหาคำบรรยายของเขาตั้งที่ได้เสนอไว้

ดังนั้นการอภิปราย หรือการติดต่อ การปะทะ การสังสรรค์กันระหว่างพุทธศาสนากับปรัชญาจึงเกิดขึ้นได้เฉพาะกับกลุ่มที่สอง และการปะทะกันเช่นนี้ก็มิมีแนวโน้มว่าจะเกิดการสร้างสรรค์ความก้าวหน้าใหม่ ๆ อย่างมากมาย ทั้งในปรัชญาและในการศึกษาเกี่ยวกับพุทธศาสนาเอง ถ้าจะมีกลุ่มใดในทั้งสามที่ยอมรับสมมติฐานหลักของปรัชญาก็คงจะเป็นกลุ่มนี้ และข้อเสนอก็คงจะอ้างเหตุผลสนับสนุนในบทความนี้ก็ถือว่า พุทธศาสนาไม่สามารถแก้ปัญหาปรัชญาทุกประการได้ ดังนั้นความพยายามหา “จุดยืน” ของพุทธศาสนาในการวิจยทางปรัชญาต่าง ๆ จึงไม่ประสบผล ข้อเสนอที่มุ่งเสนอแก่กลุ่มยอมรับปรัชญาเป็นหลัก และมุ่งวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดพื้นฐานของกลุ่มนี้ที่เชื่อว่าพุทธศาสนามีคำตอบให้แก่ปัญหาปรัชญาทั้งหมด แต่ผมเชื่อว่าแนวคิดนี้ผิดพลาด สาเหตุหลัก ๆ ก็เพราะว่า ในประการแรกพุทธศาสนากับปรัชญาแตกต่างกันเป็นอันมากในแง่จุดมุ่งหมาย ในขณะที่พุทธศาสนามุ่งให้คนละความเชื่อว่าเป็นตัวเป็นคน หรือให้ละ “ตัวกู ของกู” ดังที่ท่านพุทธทาสได้สอนไว้ ปรัชญาเป็นการพยายามแก้ปัญหาพื้นฐานหลัก ๆ ของความคิดและความเข้าใจ ตัวอย่างเช่นปัญหาเจตจำนงเสรี ปัญหาวิมตินิยม ปัญหาต่างๆทางจริยศาสตร์ เป็นต้น ซึ่งปัญหาเหล่านี้มีกล่าวไว้ในพระสูตรว่าเป็นปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์ หรือไม่ทรงเสนอทางออก ด้วยเห็นว่าไม่ใช่ทางที่นำไปสู่การดับทุกข์ ส่วนอีกสาเหตุหนึ่งก็มาจากว่า ปรัชญาเป็นความพยายามของชุมชนในการทำความเข้าใจกับสิ่งต่าง ๆ ที่ชุมชนเผชิญอยู่ หรือพูดอีกอย่างได้ว่าเป็นการแสวงหาเป้าหมายหรือคุณค่าร่วมกันของชุมชนโดยอาศัยการใช้เหตุผล และในการพยายามแสวงหาเป้าหมายเช่นนี้บ่อยครั้งที่เดียวที่เป้าหมายต่างๆที่ขัดแย้งกันเอง สามารถสอดคล้องกับเป้าหมายของพุทธศาสนาได้ทั้งสิ้น ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดก็คือว่า ในการถกเถียงของสังคมเกี่ยวกับรูปแบบของรัฐที่พึงปรารถนาในสังคมนั้น อาจมีการโต้เถียงและเสนอทฤษฎีมาแข่งกันว่า รูปแบบการปกครองใดดีกว่ากัน หรือจะเหมาะกับสังคมมากกว่ากันระหว่างราชาธิปไตยกับประชาธิปไตย ทั้งนี้ลัทธิทั้งสองนี้แตกต่างกันมากจนไม่สามารถเกิดขึ้นร่วมกันได้ ราชาธิปไตยเป็นการปกครองโดยคน ๆ เดียว แต่ประชาธิปไตยเป็นการปกครองโดยคนส่วนใหญ่ แต่ทั้งสองระบบนี้ก็กลับอยู่ร่วมกับพุทธศาสนาได้อย่างดีทั้งคู่ หมายความว่าทฤษฎีเกี่ยวกับรัฐทั้งสองแบบสามารถอ้างได้ว่าสอดคล้องกับคำสอนของพุทธศาสนาได้ทั้งคู่ (ดังจะเห็นได้จากการปกครองสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ซึ่งเป็นแบบราชาธิปไตยเต็มตัวแต่เป็นเมืองพุทธที่เจริญมาก และการปกครองในประเทศไทยปัจจุบันก็พูดได้ว่าเป็นประชาธิปไตย แต่ศาสนาพุทธก็เรียกได้ว่าเจริญรุ่งเรืองเช่นเดียวกัน)¹⁸⁴ ทั้งนี้ก็อาจเนื่องมาจากว่าพุทธศาสนาไม่ได้กล่าวถึงว่ารูปแบบใดของรัฐเป็นรูปแบบที่พึง

¹⁸⁴ ปรีชา ช่างขวัญยืนกำลังจะตีพิมพ์หนังสือชื่อว่า *ทรรศนะทางการเมืองของพระพุทธศาสนา* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540) ซึ่งเกี่ยวข้องกับประเด็นนี้โดยตรง อย่างไรก็ตามในขณะที่เขียนบทความฉบับนี้

ประสงค์ของศาสนานี้ เมื่อเป็นเช่นนี้การถกเถียงกันระหว่างชาวราชาธิปไตยนิยมกับชาวประชาธิปไตยนิยมจึงมองได้ว่า ไม่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา และถ้ามีใครคนหนึ่งอ้างว่าลัทธิไตระหว่างราชาธิปไตยหรือประชาธิปไตยสอดคล้องกับคำสอนของพุทธศาสนา เพราะฉะนั้นจึงเป็นลัทธิที่ดีกว่า คนผู้นั้นก็กำลังทำอะไรแบบเดียวกับนักคิดกลุ่มยอมรับปรัชญานั้นเอง คือการรับไว้ก่อนว่าพุทธศาสนาสอนแต่ความจริง ดังนั้นเมื่อนำเอาพุทธศาสนามาสนับสนุนความคิดทางปรัชญาของตน ก็จะทำให้ความคิดทางปรัชญาของตนดูดีขึ้นในสายตาชาวพุทธด้วยกัน ทั้งๆที่ถ้าพิจารณาตามหลักตรรกวิทยาอย่างต้องแท้แล้วแนวคิดที่เสนอนี้อาจไม่มีน้ำหนักมากเท่าที่รู้สึกกันก็ได้

ด้วยเหตุนี้ แนวคิดของทั้งสามกลุ่มที่กล่าวมาจึงต่างก็มีข้อบกพร่องด้วยกันทั้งสิ้น ความคิดของกลุ่มแรกผิดพลาดตรงที่คิดว่า ปรัชญาไม่มีประโยชน์อะไรอีกต่อไป ทั้งนี้ก็เพราะว่าประโยชน์ของปรัชญาเป็นคนละแบบกับประโยชน์ของพุทธศาสนา ถ้ามีเจ้านั้นแล้วก็ต้องละทิ้งวิชาการแขนงอื่น ๆ ด้วยเช่นเดียวกับปรัชญานั้นหมายความว่าเราต้องทิ้งวิทยาศาสตร์หรือสังคมศาสตร์ต่างๆด้วย เพราะวิชาการเหล่านี้ก็ไม่ได้มุ่งไปสู่ประโยชน์อันเป็นเป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนาแต่ประการใด กลับยังมองได้ว่าเป็นวิชาการที่เน้นเรื่องที่ตรงข้ามกับเป้าหมายประสงค์ของพุทธศาสนามากเสียกว่าปรัชญาเองด้วยซ้ำ การเสนอว่าพุทธศาสนาไม่สามารถให้คำตอบสุดท้ายแก่ปัญหาปรัชญาได้ไม่ทำให้ปรัชญากลายเป็นการเล่นเกม หรือว่าวิธีการของปรัชญายอมรับไม่ได้ทัศนคติของกลุ่มที่สามก็เห็นค่อนข้างชัดเจนว่ายอมรับไม่ได้ เนื่องจากแนวคิดนี้เน้นการหลีกเลี่ยง ไม่เผชิญหน้ากับปัญหาปรัชญา ซึ่งก็เท่ากับเป็นการทำลายวิชาปรัชญา หรือทำให้วิชาปรัชญากลายเป็นวิชาประวัติศาสตร์ความคิด หรือสังคมวิทยาของความคิดไป เมื่อเป็นเช่นนี้กลุ่มที่สองน่าจะเป็นทัศนคติที่น่าสนใจมากที่สุด แต่แก่นความคิดของทัศนคติซึ่งตั้งอยู่บนพื้นฐานของการยอมรับว่าคำสอนของพุทธศาสนาเป็นจริงไว้ก่อน ก็เป็นอุปสรรคต่อวิชาปรัชญาอีกเช่นเดียวกัน นอกจากนี้กลุ่มนี้ยังดูเหมือนจะถือว่าพุทธศาสนาตอบปัญหาปรัชญาได้ทุกปัญหา ซึ่งเป็นความคิดที่ไม่ถูกต้อง เนื่องจากว่ามีปัญหาหลายปัญหาที่เราต้องตอบของเราเอง พึ่งพุทธศาสนาไม่ได้ เหตุผลสำคัญก็คือว่าพระพุทธเจ้าเอง “ไม่ทรงพยากรณ์” ปัญหาเหล่านั้น

เป้าหมายของพุทธศาสนากับของปรัชญา

ในพระสูตรบทหนึ่งที่เป็นที่รู้จักดีมีเนื้อความว่า วันหนึ่งพระพุทธเจ้าประทับอยู่ในสวนป่าแห่งหนึ่งพร้อมด้วยเหล่าภิกษุทั้งหลาย พระพุทธเจ้าทรงหยิบใบไม้ที่หล่นอยู่บนพื้นดินมาไว้ในพระหัตถ์ แล้วทรงถามภิกษุทั้งหลายว่าใบไม้ในพระหัตถ์ของพระองค์กับในป่านี้ที่ใดมีมากกว่ากัน เหล่าภิกษุตอบว่าใบไม้ในป่ามีมากกว่า พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า อันความรู้ของบรรดาพระพุทธเจ้าทั้งหลายนั้นมีมากมายดุจใบไม้ในป่า แต่ที่

หนังสือเล่มนี้ยังไม่ออกวางตลาด ดังนั้นผมจึงไม่สามารถอ้างอิงหนังสือเล่มนี้ได้ จึงไม่สามารถแสดงได้ว่าปริชามิทรรศนะอย่างไรเกี่ยวกับทรรศนะทางการเมืองของพุทธศาสนา

พระพุทธเจ้าทรงสอนให้แก่งิกษุณั้น มีจำนวนจำกัดเปรียบเหมือนดังใบไม้ในพระหัตถ์เท่านั้น สาเหตุที่ไม่ทรงสอนความรู้อื่น ๆ นอกจากนั้นก็เพราะว่า ความรู้เหล่านั้นไม่เป็นไปเพื่อการดับทุกข์ ไม่เป็นไปเพื่อเผือกองกิเลส พุคสัน ๆ ก็คือว่าความรู้เหล่านั้นไม่เอื้อต่อการทำให้เป้าหมายหลักของพุทธศาสนาบรรลุผลนั่นเอง ความหมายของพระสูตรตามที่เข้าใจกันทั่วไปก็มักเป็นไปตามคัมภีร์ที่เขียนไว้ คือพระพุทธเจ้าทรงเป็นสัพพัญญู คำกล่าวที่ว่าพระองค์ทรงรู้ทุกอย่าง เป็นจริงตามตัวอักษร และพระองค์ทรงเลือกสอนเฉพาะที่เป็นประโยชน์ในทางศาสนาแก่งิกษุทั้งหลาย ซึ่งผู้อ่านหรือผู้ศึกษาพระสูตรนี้คงเข้าใจได้ว่าเนื้อหาการสอนที่พระพุทธเจ้าทรงสอนนั้นคงไม่รวมถึงวิชาปรัชญาเป็นแน่ อย่างไรก็ตาม การอ้างว่าพระพุทธเจ้าทรงรู้ทุกอย่างนั้นออกจะไม่ตรงกับจุดมุ่งหมายของพุทธศาสนาเท่าใด เพราะการอ้างว่าพระพุทธเจ้าทรงรู้ทุกอย่างตามตัวอักษรย่อมหมายความว่าพระองค์ทรงรู้ว่าในขณะที่ผมกำลังเขียนงานอยู่นี้ พดลมข้าง ๆ ตัวผมกำลังหมุนอยู่ด้วยอัตราที่รอบค่อนที และย่อมรู้ด้วยว่าพดลมเครื่องนี้กินกำลังไฟฟ้าเท่าใด และก็ย่อมรู้ว่าค่า π อันเป็นอัตราส่วนระหว่างเส้นรอบวง และเส้นผ่าศูนย์กลางของวงกลมมีค่าเท่าใดอย่างแน่นอนอนาคยตัวถึงจุดทศนิยมทุกตำแหน่งไม่ว่าตำแหน่งใด ซึ่งมนุษย์เราธรรมดาไม่มีวันรู้ได้เพราะกลไกในการหาจุดทศนิยมของเราย่อมจำกัดเสมอไม่ว่าในเวลาใด นอกจากนั้นถ้าเราเข้าใจคำพูดนี้ตามตัวอักษรแล้ว ก็จะแสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงรู้ความเป็นไปในอนาคตทุกอย่าง แต่ถ้าเป็นเช่นนั้นจริงก็จะหมายความว่า การเป็นไปของเวลาเป็นสิ่งที่กำหนดไว้ก่อนแล้ว และเป็นสิ่งที่เหมือนกับเกิดขึ้นไปแล้วเพราะมีผู้รู้อย่างต้องทั่วว่าจะเกิดอะไรบ้าง แต่นั่นย่อมแสดงว่าคน ๆ หนึ่งไม่สามารถเลือกทำอะไรได้เองเลย เพราะไม่ว่าการเลือกจะออกมาอย่างไรก็ถูกกำหนดไว้แล้วทั้งสิ้น ดังนั้น การกระทำการโดยความตั้งใจจะเป็นไปไม่ได้ ซึ่งขัดแย้งกับหลักของพุทธศาสนาอย่างเห็นได้ชัด เมื่อเป็นเช่นนั้น การอ้างว่าพระพุทธเจ้าทรงรู้ทุกอย่างตามตัวอักษรนั้น ไม่สอดคล้องกับคำสอนของพุทธศาสนาที่มุ่งให้ละวางเรื่องพวกนี้แต่ประการใด

ดังนั้นเราจึงหาทางมองความหมายของพระสูตรนี้ใหม่ ถ้อยคำของพระพุทธเจ้าที่ว่าพระองค์ทรงรู้เรื่องราวมากมายดุจใบไม้ในป่านั้น อาจหมายความว่าพระองค์ไม่ได้ทรงรู้ไปหมดทุกอย่าง แต่มีความรู้อย่างกว้างขวางในเรื่องราวต่าง ๆ และที่พระองค์ทรงสอนนั้นก็เพียงส่วนน้อยในความรู้เหล่านั้นที่เอื้อต่อจุดประสงค์ของพุทธศาสนาเท่านั้น ความรู้ส่วนอื่นที่พระองค์ไม่ทรงสอนนั้นก็อาจรวมถึงความรู้ทางปรัชญาเข้าไว้ด้วย พระสูตรที่ยกมานี้มีเนื้อหาคล้ายคลึงกับอีกพระสูตรหนึ่งที่รู้จักกันดีอีกเช่นกัน ได้แก่พระสูตรซึ่งพระพุทธเจ้าตรัสว่ามีปัญหาบางปัญหาที่พระองค์ไม่ทรงพยากรณ์ หรือเสนอคำตอบ ได้แก่ปัญหาเกี่ยวกับจิตกับกาย ปัญหาว่าโลกเที่ยงหรือไม่เที่ยงและอื่น ๆ ซึ่งเป็นปัญหาปรัชญาที่ในปัจจุบันก็ยังถกเถียงกันอยู่ทั้งสิ้น ถ้าพระองค์ทรงให้คำตอบแก่ปัญหาปรัชญาต่าง ๆ เหล่านี้นักปรัชญาคงไม่มีงานทำกันตั้งแต่สมัยพุทธกาลแล้วก็ได้ แต่ในเมื่อพระองค์ไม่ได้ทรงให้คำตอบไว้ ก็ย่อมเป็นหน้าที่ของนักปรัชญาที่จะต้องพยายามหาคำตอบถึงแม้ว่าจะไม่มีหนทางที่จะอ้างได้อย่างเป็นความจริงสุดทายว่า คำตอบใดเป็นความจริงก็ตาม

อีกพระสูตรหนึ่งที่มีเนื้อหาในทำนองเดียวกัน ได้แก่พระสูตรที่พระองค์ทรงเปรียบเทียบการแก้ปัญหารัชชาอยู่กับคนถูกธนูที่มัวแต่ถามถึงเรื่องที่ไม่จำเป็น ซึ่งคนถามอาจเสียชีวิตเสียก่อนจะช่วยให้ทัน

เนื้อความในพระสูตรนี้ก็เน้นหนักประเด็นที่ว่า พุทธศาสนาจะใจที่จะละเว้นจากการพยายามแก้ปัญหาปรัชญา การถามปัญหาเช่นลูกธนูนี้ทำจากไม้อะไร หรือคำถามอื่น ๆ ในทำนองเดียวกัน ก็เปรียบได้กับการถามปัญหาปรัชญา พุทธศาสนามองว่าการถามเช่นนี้ไม่ถูกเรื่อง และไม่เป็นการแก้ปัญหที่สำคัญที่สุดอันได้แก่การหาทางดับทุกข์

นี่เองที่เป็นจุดที่พุทธศาสนากับปรัชญาแตกต่างกัน ปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์เป็นปัญหาปรัชญาที่สำคัญทั้งสิ้น และการที่พระพุทธเจ้ากล่าวแก่เหล่าภิกษุว่าความรู้ของพระองค์มีอยู่มากมายแต่เลือกเอามาสอนแก่ภิกษุเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับการดับกิเลสเท่านั้น จึงหมายความว่าท่าทีของพุทธศาสนากับปรัชญา นั้นอยู่ที่การวางเฉย ไม่ไปยุ่งเกี่ยว เช่นเดียวกับที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงสั่งสอนเกี่ยวกับใบไม้ในป่า หรือไม่ทรงพยากรณ์ปัญหาปรัชญาทั้งหลายที่พระองค์ทรงกล่าวถึงนั่นเอง ด้วยเหตุนี้ความพยายามของนักวิชาการหลายต่อหลายท่านในปัจจุบันที่พยายามหาจุดยืนหรือทัศนะของพุทธศาสนาในเรื่องต่าง ๆ กัน จึงต้องได้รับการตรวจสอบพิจารณา ตัวอย่างอันหนึ่งได้แก่ความพยายามในการรวมเอาพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์เข้าด้วยกัน นักวิชาการมักอ้างว่าพุทธศาสนาสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ ดังนั้นพุทธศาสนาสอนความจริง หรือเสนอว่าคำสอนบางอย่างของพุทธศาสนาตรงกับวิทยาศาสตร์ แต่พุทธศาสนาได้ค้นพบสิ่งเหล่านั้นก่อนวิทยาศาสตร์เป็นเวลานาน แต่ถ้าจุดมุ่งหมายหลักของพุทธศาสนาไม่ใช่การแสดงความจริงทุกอย่างทุกประการในธรรมชาติ (เช่น พุทธศาสนาไม่มุ่งแสดงธรรมชาติของเชื้อโรคหรือแมลงเป็นต้น) ดังที่เสนอไว้ข้างต้น ความพยายามที่จะหาจุดยืนของพุทธศาสนาเกี่ยวกับประเด็นต่างๆ เหล่านี้ ก็ย่อมเป็นการเดินไม่ถูกทาง และยังไปกว่านั้นการที่ปรัชญาดูเหมือนจะถูกตัดจากวงโคจรของพุทธศาสนาด้วยคำสอนจากพระสูตรที่ยกมาข้างต้น ก็น่าจะแสดงว่าพุทธศาสนาไม่สนใจแก้ปัญหาปรัชญา ปัญหาอย่างเช่นจิตกับกายเป็นหนึ่งเดียวกันหรือไม่ใช่หนึ่งเดียวกันเป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์ กล่าวคือพระพุทธเจ้าไม่ตรัสว่าจิตกับกายเป็นหนึ่งเดียวกันหรือไม่เป็นหนึ่งเดียวกัน แต่จะไม่เอ่ยถึงเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายเลย แต่เนื่องจากปัญหานี้เป็นปัญหาปรัชญาพื้นฐาน จึงย่อมแสดงว่าท่าทีของพุทธศาสนาต่อปัญหานี้เป็นการหนีห่างหรือไม่พูดถึง พูดอีกอย่างก็คือว่าเป้าหมายหรือวัตถุประสงค์ของปรัชญากับพุทธศาสนาต่างกันโดยสิ้นเชิง พุทธศาสนามุ่งไปที่การบรรลุธรรมหรือการพ้นทุกข์ แต่ปรัชญามุ่งแก้ปัญหาประเภทที่พระพุทธเจ้าทรงประกาศว่าจะไม่ทรงพยากรณ์ ด้วยวิธีการที่มนุษย์ทุกคนใช้ได้เหมือนกัน ได้แก่ภาษากับเหตุผล

การตีความด้วยทศและความพยายามทำให้พุทธศาสนาสอดคล้องกับโลกปัจจุบัน

ความพยายามที่จะให้พุทธศาสนาแก้ปัญหาปรัชญาต่างๆ ได้นั้น จะทำได้ก็ต่อเมื่อมีการอ่านด้วยทศของคำสอนเช่นพระสูตรหรืออื่น ๆ ในแง่มุมใหม่ ๆ เพื่อให้ผลของการศึกษาออกมาว่าพุทธศาสนามีทัศนะสอดคล้องกับประเด็นทางปรัชญาที่ผู้วิจัยมุ่งศึกษาอยู่ ตัวอย่างเช่นอาจมีงานวิจัยชิ้นหนึ่งศึกษาญาณวิทยาของพุทธศาสนาว่าเป็นประสบการณ์นิยม เพราะมองว่าพุทธศาสนาไม่เห็นด้วยกับการใช้เหตุผลในการเข้าถึงความ

จริง และผู้ศึกษายอมรับไว้ก่อนว่าทฤษฎีความรู้มีอยู่เพียงสองทฤษฎีเท่านั้น ได้แก่ประสบการณ์นิยมกับเหตุผลนิยม (ซึ่งคิดโดยสันเชิง) แต่ก็อาจจะมียุคหนึ่งซึ่งศึกษาว่าเป็นเหตุผลนิยมก็ได้ เพราะก็อ้างได้ว่าถ้าพุทธศาสนาใช้แต่ประสบการณ์ล้วน ๆ ผู้ศึกษาคำสอนของพุทธศาสนาจะไม่มีวันเข้าใจกฎสากลเช่นกฎไตรลักษณ์ หรืออริยสัจสี่ได้เลย เพราะการใช้เพียงประสบการณ์ทำให้เราได้ข้อมูลแต่ที่เป็นเพียงส่วนเฉพาะเท่านั้น แต่ถ้าไม่ใช่เหตุผลกฎสากลก็ไม่มีวันเข้าใจได้หรือรู้ได้ สิ่งที่เกิดขึ้นในกรณีเช่นนี้ก็คือนักวิจัยคนหนึ่งพยายามมองหาประเด็นทางปรัชญาตามที่ตนเองต้องการในคำสอนของพุทธศาสนา ซึ่งในเมื่อตัวบทของคำสอนไม่ได้บ่งไว้ชัดเจนว่าในกรณีของประเด็นทางปรัชญาประเด็นหนึ่ง พุทธศาสนามีทัศนะหรือมีจุดยืนตรงไหน การมองหาเช่นนี้ ก็ออกจะเป็นการที่ผู้วิจัยพยายามมองหาสิ่งที่ตนเองสนใจหรือตั้งใจจะมองให้เห็น มากกว่าเป็นการแสวงหาสิ่งที่มีอยู่ก่อนแล้วในตัวคำสอน ตัวอย่างเกี่ยวกับญาณวิทยาข้างต้น หรือเกี่ยวกับความขัดแย้งระหว่างราชาธิปไตยนิยมกับประชาธิปไตยนิยม ที่กล่าวไว้ในตอนต้นของบทความนี้เป็นเรื่องยืนยันเรื่องนี้ได้ดี แต่อย่างไรก็ตาม เพื่อให้ประเด็นนี้ชัดเจนขึ้นโปรดพิจารณาตัวอย่างต่อไปนี้

งานวิจัยของนักปรัชญากลุ่มหนึ่งมุ่งศึกษาว่า พุทธปรัชญามีทัศนะคล้ายคลึงกับของอิมมานูเอล คานท์ในทางจริยศาสตร์ (หรืออย่างน้อยก็อ้างว่าจริยศาสตร์ของพุทธมีส่วนคล้ายกับของคานท์มากกว่าทฤษฎีอื่น ๆ) แต่ก็เป็นไปได้ที่จะมีงานวิจัยที่อ้างว่าจริยศาสตร์ของพุทธศาสนาล้ายคลึงกับของจอห์น สจวร์ท มิลล์ มากกว่า เหตุผลหลัก ๆ ก็คือคานท์ไม่ให้ความสำคัญแก่ผลของการกระทำ ซึ่งดูจะขัดแย้งกับความเข้าใจหลักการกระทำของพุทธศาสนา การที่พุทธศาสนายอมรับในการทำดีเพื่อมุ่งสู่สวรรค์ หรือชีวิตที่ดีขึ้นนั้น เป็นความคิดที่ขัดแย้งกับคานท์โดยตรง นอกจากนี้ข้อเสนอนี้ของมิลล์ที่ให้พิจารณาผลของการกระทำในการตัดสินคุณค่าทางจริยะของการกระทำนั้น ก็ยังตรงกับความเข้าใจเบื้องต้นเกี่ยวกับคุณค่าของการกระทำในทัศนะของพุทธศาสนาทั่วไปด้วย ยิ่งไปกว่านั้นในขณะนี้นักมีความพยายามที่จะมองว่าจริยศาสตร์ของพุทธศาสนามีลักษณะคล้ายกับแนวคิดของอริสโตเติล โดยมีเหตุผลอยู่ว่าอริสโตเติลเน้นที่คุณภาพของตัวบุคคลที่จะตัดสินใจกระทำการที่มีคุณค่าทางจริยะ มากกว่าที่กฎเกณฑ์ที่อยู่ภายนอกตัวบุคคลนั้น ซึ่งแนวคิดเช่นนี้ก็มองได้เช่นกันว่าตรงกับของพุทธศาสนา เนื่องจากว่าในสายคาของพุทธศาสนา เมื่อบุคคลพัฒนาตนเองมาดี หรือพัฒนามาตามอุดมคติของพุทธศาสนา ก็เป็นไปได้ที่เขาจะลดต่ำลงไปและการกระทำใด ๆ ของเขาก็ย่อมเป็นการทำดี ถึงแม้ว่าอาจจะหากฎใด ๆ จากภายนอกมาสรุปเป็นทฤษฎีการกระทำที่ดีไม่ได้ก็ตาม การถือวาทังสามระบบเป็นจริงเสมอเหมือนกันหมดเช่นนี้ ย่อมผิดหลักตรรกวิทยาเนื่องจากระบบจริยศาสตร์ทั้งสามระบบนี้ต่างก็ขัดแย้งกัน แต่สิ่งที่เป็นไปได้ก็คืองานวิจัยทั้งสามชิ้นนี้มีการอ้างอิงตัวบทคำสอนของพุทธศาสนาทั้งสิ้น และอาจกล่าวได้ว่างานทั้งสามชิ้นนี้ต่างก็มีคุณค่าทางวิชาการทั้งสิ้น ประเด็นหลักก็คือ คำสอนของพุทธศาสนาเองมีทั้งที่สนับสนุนทัศนะทางจริยศาสตร์ทั้งแบบของคานท์ มิลล์และอริสโตเติล ถ้าเป็นเช่นนี้จริงก็มีทางเลือกสองทาง คือหนึ่งต้องยอมรับว่าคำสอนของพุทธศาสนาขัดกับหลักของตรรกวิทยา กับอีกทางคือถือว่าพุทธศาสนาไม่ได้พูดอะไรเกี่ยวกับลักษณะที่ทำให้ทัศนะทางจริยศาสตร์ทั้งสามนี้แตกต่างกัน แต่ความแตกต่างที่เกิดขึ้นนี้เกิดจากนักวิจัยมองหรือตีความตัวบทกันไปเอง

ทางเลือกทางแรกไม่น่าจะยอมรับได้ เพราะเท่ากับว่าพุทธศาสนาไร้เหตุผล ดังนั้นทางเลือกที่เป็นไปได้ทางเดียวคือต้องยอมรับว่า พุทธศาสนามีท่าทีวางเฉยเกี่ยวกับระบบจริยศาสตร์ว่าระบบใดถูกต้อง ถ้าเป็นเช่นนี้จริงก็แสดงว่า การพยายามหาจุดยืนของพุทธศาสนาในการแก้ปัญหาปรัชญา อันที่จริงแล้วอาจเป็นการเสนอความคิดเห็นเชิงปรัชญาของผู้ศึกษานั้นเอง หรือไม่เช่นนั้นผู้ศึกษาก็มีทัศนะเช่นเดียวกับกลุ่มที่สามข้างต้น กล่าวคือไม่ผูกมัดตนเองว่าจะเข้าข้างใด ซึ่งเราเห็นกันแล้วว่าทัศนะเช่นนี้ไม่ช่วยให้วิชาปรัชญามีชีวิตชีวาขึ้นมาได้ สิ่งที่เกิดขึ้นอาจอยู่ในรูปว่า นักศึกษาหรือนักวิจัยกำลังศึกษาเพื่อหาว่าท่าทีของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาปรัชญาเรื่องใดเรื่องหนึ่ง (เช่นแนวคิดหลักทางจริยศาสตร์) เป็นเช่นไร ถ้านักศึกษาผู้นั้นมีความเป็นนักปรัชญาอยู่บ้าง ก็ย่อมมีความเชื่ออยู่ในใจว่าแนวทางการแก้ปัญหานี้แนวทางใดน่ารับฟังมากที่สุด ทั้งนี้ก็เป็นไปได้มากกว่าเมื่อผู้วิจัยศึกษาเพื่อหาว่าพุทธศาสนามีท่าทีเกี่ยวกับเรื่องนี้อย่างไร ความเชื่อในใจของผู้วิจัยนี้ก็ปรากฏตัวออกมาในรูปของการตีความ หรือการวิเคราะห์คำสอนของพุทธศาสนาว่าในประเด็นดังกล่าวว่าเป็นอย่างไร ซึ่งเชื่อได้ว่ามักจะตรงกับความเชื่อในใจในการแก้ปัญหาปรัชญาซึ่งเป็นประเด็นที่กำลังวิจัยอยู่นั่นเอง

นักวิจัยที่เปรียบเทียบจริยศาสตร์ของคานท์กับของพุทธศาสนา มักจะมีความคิดโน้มเอียงไปในทางเห็นด้วยว่าแนวคิดทั้งสองนี้ใกล้เคียงกัน โดยเฉพาะในประเด็นเกี่ยวกับเจตนาของการกระทำ และมักจะมองว่าทัศนะแบบของมิลล์มีข้อบกพร่องหรือไม่ตรงกับหลักการของพุทธศาสนาดังที่ปรากฏในงานของวิทช์ วิศทเวทย์¹⁸⁵ และไพลิน เดชะวิวัฒนาการ¹⁸⁶ โดยทั้งสองเห็นพ้องกันว่าจริยศาสตร์ของพุทธศาสนาเน้นหนักที่เจตนาในการกระทำ แม้การกระทำหนึ่งๆจะไม่ให้ผลตามที่คาดหวัง แต่ถ้าทำจากเจตนาดีก็ย่อมเป็นการกระทำที่ดี ในบทความของวิทช์ ผู้เขียนอ้างว่าจริยศาสตร์ของพุทธกับของคานท์มีที่เหมือนกันอยู่สามประการ ประการแรกได้แก่ทั้งสองเป็นระบบแบบสัมบูรณ์นิยมด้วยกัน กล่าวคือทั้งสองสำนักเชื่อว่าการกระทำที่ดีจะดีเสมอไม่ว่าบริบท หรือสภาพแวดล้อมเป็นเช่นใด (หน้า 54) ประการที่สองก็คือทั้งสองฝ่ายเชื่อตรงกันว่าความดีเกิดจากการลดความสำคัญของตัวตนของผู้กระทำลง (หน้า 55) และประการที่สามได้แก่การที่ทั้งสองเห็นลงรอยกันว่า เกณฑ์การตัดสินการกระทำนั้นดูที่ผลไม่ได้ แต่ต้องดูที่แรงผลักดันหรือแรงจูงใจ ซึ่งในกรณีนี้วิทช์เห็นว่าพุทธศาสนาแตกต่างจากคานท์ ตรงที่พุทธศาสนาไม่เชื่อว่าแรงจูงใจที่เป็นปัญญาความดีจะขัดแย้งหรือฝืนกับแรงจูงใจที่เป็นเรื่องของอารมณ์หรือความรู้สึกส่วนตัว (หน้า 55-57) แต่จะอย่างไรก็ตามเห็นได้ชัดว่าวิทช์เห็นว่า จริยศาสตร์เชิงพุทธใกล้เคียงกับจริยศาสตร์ของคานท์มากกว่าระบบอื่นโดยเฉพาะของมิลล์ และบทความของไพลินก็มีลักษณะคล้ายคลึงกัน

¹⁸⁵วิทช์ วิศทเวทย์, "พุทธจริยศาสตร์เถรวาท," *วารสารพุทธศาสนศึกษา* (ปีที่ 2 ฉบับที่ 1 มกราคม-เมษายน 2538): 47-61.

¹⁸⁶ไพลิน เดชะวิวัฒนาการ, "เกณฑ์ตัดสินความดีในพุทธปรัชญาเถรวาทเปรียบเทียบกับปรัชญาของ คานท์," *วารสารพุทธศาสนศึกษา* (ปีที่ 2 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2538): 30-42.

ในทำนองกลับกัน หนังสือของสมภาร พรหมทาเรื่อง *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์*¹⁸⁷ ได้เสนอแนวคิดที่ว่าพุทธศาสนามีส่วนคล้ายคลึงกับประโยชน์นิยมในแง่ที่ให้ความสำคัญแก่ผลของการกระทำ โดยที่ชนะของพุทธศาสนาได้แก่การถือว่า "กุศลมูลย่อมส่งผลที่เป็นสุขเสมอ และอกุศลมูลย่อมส่งผลที่เป็นทุกข์เสมอ" (หน้า 59) ข้อความนี้ตีความได้ว่าการกระทำใดที่ส่งผลที่เป็นสุขเสมอ การกระทำนั้นย่อมเป็นการกระทำดี และในทำนองเดียวกันการกระทำใดที่เป็นการกระทำดี การกระทำนั้นย่อมส่งผลที่เป็นสุขเสมอด้วยแนวคิดนี้เปรียบเทียบได้กับของมิลล์ ที่เสนอว่าการกระทำที่ดีคือการกระทำที่ส่งผลที่เป็นสุขให้แก่คนจำนวนมากที่สุด¹⁸⁸ ข้อแตกต่างที่อาจจะเกิดขึ้นได้ระหว่างสองแนวคิดนี้อยู่ที่ว่าความสุขที่เกิดขึ้นนั้นเกิดแก่ใคร ในคำอธิบายของสมภาร ดูเขาจะไม่ได้ให้รายละเอียดว่าการกระทำที่ให้ความสุขแก่คนจำนวนมากจะเป็นการกระทำที่ควรทำมากกว่าการกระทำที่ให้ความสุขแก่คนจำนวนน้อยกว่า (ถ้าทุกอย่างอย่างอื่นเท่ากัน) หรือไม่ สมภารเพียงแต่บอกว่าการวินิจฉัยว่า การกระทำใดก่อให้เกิดทุกข์หรือสุขในบางกรณีต้องอาศัยความละเอียดซับซ้อน ไม่ใช่ตัดสินกันง่าย ๆ แบบเฉพาะหน้า (หน้า 56) แต่จากที่สมภารได้เขียนไว้มีเหตุผลพอที่จะเชื่อได้ว่า ถ้าการกระทำหนึ่งก่อให้เกิดความสุขแก่ทั้งตนเองและผู้อื่น กับอีกการกระทำหนึ่งให้ความสุขหรือผลประโยชน์แก่ผู้ทำฝ่ายเดียว สมภavn่าจะเชื่อว่าหลักของพุทธศาสนาจะให้ความสำคัญแก่การกระทำอย่างแรก และน่าจะเชื่อได้ว่าการกระทำอย่างแรกนั้นดีกว่าอย่างหลัง และถ้าเป็นเช่นนั้นจริง ก็มีเหตุผลเพียงพอที่จะสรุปได้ว่าสมภavnากำลังมองทัศนะของพุทธศาสนา เกี่ยวกับประเด็นปัญหาทางจริยศาสตร์ว่ามีลักษณะคล้ายคลึงกับหลักประโยชน์นิยม ซึ่งแตกต่างจากข้อเสนอของวิทย์กับไพลินดังได้เสนอไว้ข้างต้น

นอกจากนี้ในปัจจุบันยังมีงานวิจัยจำนวนหนึ่งที่มุ่งแสดงว่า จริยศาสตร์ของพุทธมัลลิกษณะคล้ายกับของอริสโตเติลมากกว่าคานท์หรือมิลล์ ในที่นี้จะกล่าวถึงงานของเดเมียน คีโวน¹⁸⁹ และเจมส์ ไวท์ฮิลล์¹⁹⁰ ซึ่งทั้งสองมีความเห็นพ้องกันว่า จริยศาสตร์ของพุทธศาสนามีส่วนคล้ายคลึงกับของอริสโตเติล จริยศาสตร์ของอริสโตเติลเน้นหนัก ที่การพัฒนาลักษณะของบุคคลมากกว่าที่จะแสวงหากฎเกณฑ์มากำหนดคุณค่าทาง

¹⁸⁷ สมภาร พรหมทา, *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์: ทัศนะของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาโสภณีย์ ทำแท้งและการอุทธรณ์ฆาต* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พุทธชาติ, 2535)

¹⁸⁸ John Stuart Mill, "Utilitarianism," ใน E. M. Albert, T. C. Denise และ S. P. Peterfreund eds., *Great Traditions in Ethics*, 6th ed. (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1984), หน้า 198-217.

¹⁸⁹ Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, (New York: St. Martin's Press, 1992). โปรดดูบทที่ 1 ("The Study of Buddhist Ethics") และบทที่ 8 ("Buddhism and Aristotle.") อ้างถึงใน James Whitehill, "Buddhist Ethics in Western Context: The "Virtues" Approach," *Journal of Buddhist Ethics* 1(1994) คีพิมพ์บนอินเทอร์เน็ตที่ <http://www.cac.psu.edu/jbe/1/white1.html> (หน้าแรกของวารสาร *Journal of Buddhist Ethics* อยู่ที่ <http://www.cac.psu.edu/jbe/jbe.html>).

¹⁹⁰ James Whitehill, "Buddhist Ethics in Western Context: The "Virtues" Approach," *Journal of Buddhist Ethics* 1(1994).

จริยะของการกระทำ และเหตุผลหลัก ๆ ของคิโอนกับไวท์ฮิลล์ก็คือ ระบบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนามีลักษณะที่เน้นหนักที่การพัฒนาบุคคล และให้ความสำคัญแก่ความสัมพันธ์ของบุคคลในชุมชนมากกว่าปัจเจกชนแต่เพียงประการเดียว แนวคิดทำนองนี้ก็ได้รับการสนองตอบค่อนข้างมากโดยนักวิชาการชาวตะวันตกหลายคน ซึ่งเห็นพ้องกันว่าแนวทางเช่นนี้ของจริยศาสตร์เชิงพุทธ จะทำให้พุทธศาสนาเองได้รับการยอมรับในโลกตะวันตกได้ดียิ่งขึ้น¹⁹¹

เป็นที่น่าสังเกตว่า เหตุใดการตีความคำสอนของพุทธศาสนาของนักปรัชญาทั้งสามนี้จึงแตกต่างกันมาก และในท้ายที่สุดแล้วการไม่ลงรอยเช่นนี้จะหมดไปได้หรือไม่ อันที่จริงเราอาจคิดต่อไปได้ว่า พุทธจริยศาสตร์อาจไม่ได้คล้ายคลึงกับแต่เพียงจริยศาสตร์ของคานท์ มิลล์ หรือแนวคิดแบบจริยศาสตร์ที่เน้นคุณธรรมแบบของอริสโตเติลเท่านั้น แต่อาจคล้ายคลึงกับระบบจริยศาสตร์อื่นๆ ที่แพร่หลายกันอยู่ เช่นของเฮเกลหรือฮาเบอร์มัสส์ก็ได้ เป็นที่ทราบกันดีว่าเฮเกลได้วิพากษ์วิจารณ์แนวคิดทางจริยศาสตร์ของคานท์ไว้อย่างรุนแรง โดยเฉพาะในประเด็นที่ว่าจริยศาสตร์ของคานท์เป็นเพียงเรื่องของรูปแบบล้วน ๆ และไม่มีความสัมพันธ์ที่เป็นจริงเป็นจังกับสิ่งที่เป็นอย่างอยู่¹⁹² หรือสิ่งที่เกิดขึ้นจริง โดยสำหรับเฮเกลแล้วสิ่งที่เขาเรียกเป็นภาษาเยอรมันว่า "Sittlichkeit" หรือแปลเป็นไทยได้ว่า "ชีวิตทางจริยะ" มีความสำคัญมากกว่าหลักจริยศาสตร์แบบของคานท์ที่เป็นเรื่องของกฎเกณฑ์ทางแบบแผนล้วน ๆ¹⁹³ เราอาจมองก็ได้ว่าจริยศาสตร์ของพุทธศาสนา น่าจะคล้ายคลึงกับแนวคิดนี้ของเฮเกลมากกว่าของคานท์ เพราะพุทธศาสนา น่าจะให้ความสนใจแก่สิ่งที่เป็นอย่างจริงแท้มากกว่าเพียงรูปแบบของเหตุผลล้วน ๆ แบบที่คานท์เสนอ นอกจากนี้นักวิชาการทางพุทธศาสนาหลายท่านยังเชื่อว่า พุทธศาสนาไม่ให้ความสำคัญแก่เหตุผลมากเท่ากับนักปรัชญาเหตุผลนิยมเช่นคานท์ (ซึ่งเชื่อมั่นว่าเหตุผลเท่านั้นที่บอกเราได้ว่ากระทำใดมีหรือไม่มีคุณค่าทางจริยะ) ดังนั้นการเสนอว่าจริยศาสตร์ของพุทธคล้ายคลึงกับของคานท์จึงต้องอธิบายให้ได้ว่าเหตุใดจริยศาสตร์ของพุทธจึงเป็นเหตุผลนิยม ทั้งๆที่ในกรณีอื่นเช่นทฤษฎีความรู้ส่วนมากมักเชื่อว่าท่าทีของพุทธศาสนาไม่ไปทางเหตุผลนิยม นอกจากนี้เราก็คงอาจมองได้ว่า พุทธจริยศาสตร์อาจมีส่วนคล้ายคลึงกับหลักการทางจริยศาสตร์แนวใหม่ที่ฮาเบอร์มัสส์เสนออีกได้ ฮาเบอร์มัสส์เสนอหลักการที่เรียกเป็นภาษาอังกฤษว่า discourse ethics (แปลเป็นไทยไว้ก่อนได้ว่า

¹⁹¹ ไวท์ฮิลล์เป็นผู้เสนอแนวคิดนี้ใน "Buddhist Ethics in Western Context: The "Virtues" Approach," *Journal of Buddhist Ethics* 1(1994).

¹⁹² รายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องนี้โปรดดู Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), หน้า 365-389.

¹⁹³ Taylor, *Hegel*, หน้า 376-377 เฮเกลแยกความแตกต่างระหว่าง *Moralitaet* กับ *Sittlichkeit* โดยอย่างแรกหมายถึงการที่ผู้กระทำมีภาระหน้าที่ต่ออุดมคติซึ่งไม่มีอยู่จริง (ตัวอย่างเช่นกฎหมาย จริยศาสตร์ของคานท์) แต่ *Sittlichkeit* หมายถึงภาระหน้าที่ที่ผู้กระทำมีต่อชุมชนที่ผู้นั้นเป็นสมาชิก การมีอยู่ของชุมชนของผู้กระทำขึ้นอยู่กับภาระทำนองนั้นๆของผู้กระทำเอง กล่าวคือในจริยศาสตร์แบบของเฮเกล ไม่มีความแตกต่างหรือการแบ่งแยกระหว่างสิ่งที่ควรกับสิ่งที่เป็นอย่างจริง

“จริยศาสตร์วาทกรรม”) ซึ่งมีแนวคิดหลักว่าการติดต่อสื่อสารระหว่างปัจเจกบุคคลมีส่วนสำคัญยิ่งต่อระบบจริยศาสตร์ แทนที่การตัดสินคุณค่าทางจริยะจะเป็นแบบที่คานท์เสนอ คือใช้การใคร่ครวญตามหลักของเหตุผลโดยคนๆเดียว แต่ฮาเบอร์มัสเสนอว่าการโต้เถียงกันระหว่างบุคคลหลายๆคนน่าจะมีบทบาทมาแทนที่หลักการของคานท์ได้¹⁹⁴ การเน้นหนักที่การติดต่อสื่อสาร และการใช้เหตุผลระหว่างปัจเจกบุคคลนี้ก็อาจมองได้ว่าสอดคล้องกับคำสอนของพุทธศาสนาที่เน้นหนักที่การสอนหรือการติดต่อสื่อสารระหว่างครูกับศิษย์ หรือระหว่างศิษย์ด้วยกันเอง คำสอนต่างๆของพระพุทธเจ้าดูจะสนับสนุนข้อนี้ได้¹⁹⁵

นอกจากนี้สมการยังเสนอว่า จริยศาสตร์ของพุทธไม่เชื่อว่าปัญหาทางจริยะจะเป็นปัญหาที่ลงรอยกันไม่ได้¹⁹⁶ แต่สิ่งที่ปรากฏขึ้นให้ประจักษ์กันก็คือว่า มีความไม่ลงรอยกันในการทำความเข้าใจคำสอน และมีมากเสียจนผู้ที่ศึกษาประวัติของพุทธศาสนาทุกคนตระหนักถึงความจริงข้อนี้ได้เป็นอย่างดี ถ้านักปรัชญาหรือนักวิชาการทั้งหมดที่ผมยกมาอ้างอิงมาข้างต้น เป็นผู้เชื่อถือได้และเป็นผู้ที่ได้รับการยอมรับว่าเป็นนักวิชาการทางพุทธศาสนาในระดับนำแล้ว การที่ความคิดเห็นของท่านเหล่านี้ไม่ลงรอยกันก็น่าจะเป็นสัญญาณแสดงว่า คำสอนของพุทธศาสนาเองถ้าไม่มีความชัดเจน ก็จะต้องเป็นคำสอนที่ในตัวเองไม่มีลักษณะใดที่บ่งชัดได้ว่า คำสอนนี้เป็นไปตามทัศนะทางปรัชญาทัศนะใด กล่าวคือคำสอนของพุทธศาสนานั้นเอง เป็นกลางต่อทัศนะทั้งหลายที่ยกมานั้นเอง

การที่พุทธศาสนาเป็นกลางหมายความว่า คำสอนของพุทธศาสนาสามารถตีความไปได้หลายแง่มุม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการพยายามตีความเพื่อเปรียบเทียบพุทธศาสนากับหลักปรัชญาแล้ว ยิ่งเห็นได้ว่าการตีความมีความหลากหลายมาก จนเราคิดว่าคำสอนสุดท้ายไม่สามารถหามาได้ แต่ถ้าเป็นเช่นนั้นจริงก็ย่อมแสดง

¹⁹⁴Juergen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Christian Lenhardt and Shierry Weber NicholSEN eds (Cambridge, MA: MIT Press, 1990).

¹⁹⁵ฮาเบอร์มัสกล่าวว่า “จริยศาสตร์วาทกรรมจะอยู่หรือจะไปก็ขึ้นอยู่กับข้อกำหนดพื้นฐานสองข้อ ได้แก่ (ก) ข้ออ้างเชิงปทัสฐานที่อ้างถึงความสมเหตุสมผลมีความหมายในเชิงความรู้ความคิด และเราสามารถปฏิบัติต่อข้ออ้างเหล่านี้ได้ *ราวกับว่า* ข้ออ้างเหล่านี้อ้างความจริง (ข) การให้หลักการแก่ปทัสฐานและคำสั่งต่างๆจำเป็นต้องมีการติดต่อสัมพันธ์หรือวาทกรรมที่เกิดขึ้นจริง และด้วยเหตุนี้จึงไม่สามารถเกิดขึ้นได้ในรูปแบบของการพูดคนเดียว ซึ่งได้แก่รูปแบบของกระบวนการเชิงสมมติของการใช้เหตุผลที่เกิดขึ้นในจิตของปัจเจกบุคคลคนหนึ่ง” (Juergen Habermas, “Discourse Ethics: Notes on a Program on Philosophical Justification” ใน Juergen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, หน้า 68). จากข้อเขียนนี้ทำให้เรามองเห็นว่า ระบบจริยศาสตร์แบบนี้จำเป็นต้องประกอบไปด้วยการโต้เถียงหรือการใช้เหตุผลที่เกิดขึ้นระหว่างบุคคลมากกว่าหนึ่งขึ้นไป และแนวทางวิจัยแนวหนึ่งก็คือการเปรียบเทียบระบบจริยศาสตร์แบบนี้กับจริยศาสตร์เชิงพุทธ ส่วนที่คล้ายคลึงกันก็มีเช่นการที่พุทธศาสนาสอนให้ไม่เชื่อ ‘การครึกเอาตามเหตุผล’ ซึ่งน่าจะเป็นเรื่องของการคิดเองคนเดียวความหลักการที่มีอยู่ก่อน มากกว่าเป็นการติดต่อสื่อสารและโต้เถียงกันแบบที่ฮาเบอร์มัสเสนอ

¹⁹⁶สมการ พรหมทา, *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์* หน้า 65-69.

ว่า การพยายามหาจุดยืนของพุทธศาสนาต่อปัญหาปรัชญา เช่นปัญหาทางจริยศาสตร์ดังที่ได้ยกตัวอย่างมานี้ แท้จริงเป็นเพียงการเข้าร่วมกิจกรรมทางปรัชญาของเหล่านักวิชาการประเภทยอมรับปรัชญาต่างหาก กล่าวคือนักวิชาการเหล่านี้พยายามเสนอทางแก้ปัญหาลักษณะนี้ โดยผ่านทางความคิดของพุทธศาสนา และเนื่องจากการยอมรับอยู่ก่อนว่าคำสอนของพุทธศาสนาเป็นจริง การเสนอแนวทางความคิดเช่นนี้จึงเป็นการพยายามโน้มน้าวใจให้เชื่อ ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นกระบวนการของปรัชญาอย่างแท้จริง เมื่อเกิดการปะทะกันระหว่างจิตวิญญาณในการวิพากษ์วิจารณ์ของปรัชญา กับคำสอนของพุทธศาสนา ผลลัพธ์ประการหนึ่งก็คือมีแนวทางการศึกษาวิจัยที่มุ่งแสดงเนื้อหาคำสอน และในขณะเดียวกันก็เสนอว่าคำสอนตามที่คนเสนอหรือตามที่ตนตีความนั้น ควรแก่การเชื่อถือ เมื่อแนวทางในการแก้ปัญหามาจากแต่ละฝ่ายแตกต่างกัน ก็ย่อมเป็นที่ประจักษ์ว่า คำสอนของพุทธศาสนาเองมีลักษณะที่เอื้ออำนวยให้มีการตีความไปในประเด็นทางปรัชญาที่หลากหลาย หรือแม้แต่ขัดแย้งกันเองได้ (เช่นทฤษฎีของคานท์กับของมิลล์) ด้วยเหตุนี้สมภารจึงเสนอว่าคำสอนควรได้รับการตีความใหม่ ที่สอดคล้องกับยุคสมัยมากขึ้น เพื่อให้คำสอนนั้นเองสามารถมีบทบาทที่ตรงกับความต้องการของผู้คนในสังคมสมัยใหม่มากขึ้น ประการที่สำคัญก็คือ ถ้าเป็นความจริงที่ว่าข้อเสนอหลักคำสอนแท้จริงเป็นการตีความคำสอน โดยผู้วิจัยมุ่งตีความเพื่อให้ตรงกับที่ตนเองเชื่อแล้ว ก็ย่อมแสดงว่าการตีความนั้นห่างไกลจากตัวบทดั้งเดิมพอสมควร การบอกว่าการตีความห่างไกลจากตัวบทดั้งเดิมไม่ได้หมายความว่า การตีความนี้ต้องผิดพลาดเสมอไป ตรงกันข้าม การตีความที่ห่างไกลอาจให้แง่คิดมุมมอง หรือตรงกับ ‘วัตถุประสงค์’ ของตัวบทนั้นได้มากกว่าการตีความที่ยึดติดกับตัวอักษรของตัวบทมากกว่า¹⁹⁷ การที่พระเถระผู้ใหญ่เช่นพระธรรมปิฎกหรือท่านพุทธทาส พยายามตีความคำสอนโดยโยงเข้ากับพัฒนาการทางวิชาการ หรือทางสังคมในสังคมสมัยใหม่นั้น ก็เป็นเพราะว่าท่านทั้งสองประสงค์จะให้คำสอนของพุทธศาสนาเป็นที่ยอมรับได้ในสังคมปัจจุบัน หรือพูดให้ตรงมากขึ้นก็ได้ว่า จุดประสงค์นั้นอยู่ที่การพยายามทำให้คำสอนเองเป็นที่เข้าใจได้ในหมู่นักเรียนรุ่นใหม่ที่ไม่มีความคุ้นเคยกับการศึกษาพระศาสนาเหมือนในอดีต และเมื่อผู้ตีความเป็นนักปรัชญา หรือได้รับการศึกษาทางปรัชญามาอย่างเป็นทางการและเป็นระบบ ก็เป็นธรรมดาอยู่เองที่จะ

¹⁹⁷ แนวคิดเรื่องวัตถุประสงค์ของตัวบท ซึ่งแตกต่างกับวัตถุประสงค์ของผู้เขียนตัวบทนั้นมาจากบทความของ Umberto Eco นักปรัชญาและนักภาษาศาสตร์ชาวอิตาลีเขียนใน Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) Eco ถือว่าในการตีความหมายของตัวบทสิ่งที่ควรพิจารณาไม่ใช่ตัวผู้เขียนตัวบทนั้นหรือผู้ที่สร้างตัวบทนั้นขึ้น (โดยการบอกเล่าไปแล้วมีผู้จดลงภายหลัง) แต่ควรพิจารณาที่ตัวความหมายของตัวบทนั้นเอง โดยไม่อ้างถึงจุดประสงค์ของผู้สร้างตัวบทนั้นในการสร้างตัวบทนั้นขึ้นมา เหตุผลโดยสรุปก็คือ การตีความโดยอาศัยจุดประสงค์ของผู้เขียนหรือผู้สร้างตัวบทนั้น ไม่อาจยืนยันได้ว่าความหมายที่ตีได้เป็นความหมายที่ผู้เขียนตั้งใจไว้จริงๆ ทั้งนี้ก็เพราะผู้เขียนได้ตายจากไปแล้ว หรือบางทีก็เป็นไปได้ที่ความตั้งใจของผู้เขียนไม่ตรงกับความหมายที่ปรากฏอยู่ในตัวบทเอง งานวิจัยเกี่ยวกับประเด็นเหล่านี้สามารถสืบค้นต่อได้ใน Gregory Currie, "Interpretation and Objectivity," *Mind* 102(1993): 413-428 และ Anthony Seville, "Instrumentalism and the Interpretation of Narrative," *Mind* 105(1996): 553-576.

มอง หรือตีความคำสอนให้มีลักษณะเป็นทัศนะหรือข้อเสนอทางปรัชญาแขนงหนึ่ง ทั้งๆที่มีหลักฐานว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธปรัชญาดังที่ได้ยกพระสูตรเกี่ยวกับอวยากตปัญหา หรือเรื่องคนถูกลูกธนูไว้ข้างต้นแล้ว

ข้อที่ควรสังเกตประการหนึ่งต่อเนื่องจากประเด็นที่เสนอมาย่างคั่นก็ได้แก่ว่า การที่คำสอนของพุทธศาสนาสามารถตีความไปได้หลากหลายดังที่เสนอมานี้ จะไม่เป็นจริงตามไปด้วยหรือที่ว่าความจริงนั้นเองจะอยู่ในรูปของความหลากหลายเช่นนี้ กล่าวคือจะเป็นจริงหรือไม่ว่า ตัวความเป็นจริงเองมีลักษณะที่หลากหลายและขัดแย้งกันเองในตัว ที่ถามเช่นนั้นก็เนื่องจากว่า ถ้าคำสอนของพุทธศาสนาถือเป็นความจริงแท้ดังที่เข้าใจกัน ความหลากหลายของการตีความนั้น ก็ย่อมน่าจะสะท้อนให้เห็นถึงสภาพธรรมชาติของความเป็นจริงดังได้แสดงไว้นี้ ถ้าศาสนาพุทธเสนอความจริงจริงๆ ความเป็นจริงนั้นเองก็ย่อมมีธรรมชาติหลากหลายและย่อมขัดแย้งกันเองได้ และถ้อยความที่ขัดแย้งกันดังที่ปรากฏในการตีความที่หลากหลายและในหลายกรณีขัดกันนั้น ก็ย่อมมีส่วนในความจริงนั้นทั้งสิ้น การตีความหรือความเข้าใจทั้งหมดที่ปรากฏขึ้นนี้อาจเป็นช่องทางต่างๆที่เราอาจเลือกเดินตามช่องใดก็ได้ แต่ถ้าเราทำเช่นนั้นก็ต้องตอบคำถามให้ได้ว่า เหตุใดธรรมชาติของความเป็นจริงจึงเป็นเช่นนั้น เนื่องจากคำสอนของพุทธศาสนานั้นเรายอมรับกันว่าเป็นความจริงทั้งสิ้น การศึกษาลักษณะธรรมชาติของคำสอนซึ่งไม่ใช่การศึกษาตัวเนื้อหาของคำสอนโดยตรง จึงเป็นการศึกษาลักษณะธรรมชาติของความเป็นจริงนั่นเอง และถ้าเป็นจริงที่ว่าคำสอนของพุทธศาสนายอมให้มีการตีความที่หลากหลายเช่นนี้ ก็ไม่เป็นการแสดงหรือว่าลักษณะธรรมชาติของความเป็นจริงนั้น มีการเอื้อต่อการตีความ หรือความเข้าใจที่หลากหลาย โดยที่ความหลากหลายนั้นไม่ทำลายซึ่งกันและกัน (คือไม่ทำให้ฝ่ายที่ขัดแย้งกันต้องพังทลายกันไปข้าง เหลือแต่ข้างที่ “เป็นจริง” เท่านั้น) ทั้งหมดนี้อาจหมายความว่าความเป็นจริงมีสภาพเป็นปฏินัยหรือเป็นวิภาษวิธีอยู่ในตัวอยู่แล้ว และถ้าเป็นเช่นนั้นจริงก็นับว่าทฤษฎีความจริงของศาสนาพุทธน่าสนใจมาก และอาจเป็นข้อเสนอใหม่ที่สำคัญในการวิจัยเกี่ยวกับทฤษฎีความจริงก็ได้

อย่างไรก็ตาม ถ้ามองในอีกมุมหนึ่งก็อาจเป็นไปได้ว่าการที่มีการตีความคำสอนที่หลากหลายไปเช่นนี้อาจเป็นเพราะว่า ศาสนาพุทธเองมีท่าทีที่วางเฉยไม่สนใจว่า อะไรจริงอะไรเท็จเกี่ยวกับประเด็นต่าง ๆ อันซับซ้อนนี้ ดังนั้นเมื่อมีการเปรียบเทียบคำสอนกับทฤษฎีทางปรัชญาต่างๆ จึงได้ผลว่าทฤษฎีที่ต่างกันสามารถใช้อธิบายคำสอนได้เหมือนกันทั้งสิ้น พุดง่าย ๆ ก็คือว่าพุทธศาสนาละวางจากปัญหาว่าอะไรจริงอะไรเท็จในทางปรัชญา คือทั้งไม่ยืนยันและไม่ปฏิเสธว่าในบรรดาทัศนะทางปรัชญาต่างๆหลากหลายนั้น ทัศนะใดจริงและทัศนะใดเท็จ ความจริงการละวางเช่นนี้ก็ตรงกับจุดประสงค์ของพุทธศาสนาเองและน่าจะเป็นความหมายที่พระพุทธเจ้าต้องการสื่อเมื่อพระองค์ทรงสอนไว้ในพระสูตรว่า พระองค์จะไม่ทรงพยากรณ์หรือเข้าร่วมในกระบวนการโต้แย้งในปัญหาปรัชญาเช่นปัญหาว่าจิตกับกายเป็นหนึ่งเดียวกันหรือแยกจากกัน หรือว่าโลกเที่ยงหรือไม่เที่ยงดังที่ได้เสนอไว้แล้ว

พุทธปรัชญา?

ถ้าเรายอมรับว่าท่าทีของพุทธศาสนาเถรวาทดั้งเดิมมีแนวโน้มในการปฏิเสธปรัชญา จะหมายความว่าการศึกษา ‘พุทธปรัชญา’ ในประเทศไทยที่ดูเหมือนจะหายไปหรือหายไปไม่ได้ใช้หรือไม่ มองในแง่หนึ่งก็ไม่ได้จริงๆ เพราะถ้าพุทธศาสนาปฏิเสธปรัชญา การพูดอะไรเกี่ยวกับ ‘พุทธปรัชญา’ ก็จำกัดกันอยู่เองในตัว จากที่ได้ย้ำไว้ตั้งแต่ต้นของบทความนี้ ปรัชญาเป็นความพยายามแก้ปัญหาต่างๆ ที่อาจจะแก้ไม่ได้เลย แต่มนุษย์ก็ยังสนใจแก้ด้วยเหตุผลอะไรก็ตาม แต่พุทธศาสนากลับสอนให้ละทิ้งปัญหาดังกล่าวเสีย และมุ่งหาทางออกในเชิงปฏิบัติให้แก่ชีวิต ถ้าเป็นเช่นนี้จริง การใช้คำว่า ‘พุทธปรัชญา’ กันทั่วไปในวงวิชาการ (ที่มีกปฏิเสธปรัชญา คือปฏิเสธว่าทุกสิ่งทุกอย่างสามารถคิดได้และสามารถถูกวิจารณ์ได้¹⁹⁸) จึงน่าจะมีความหมายที่แปลกออกไปจากที่กล่าวถึงอยู่ในที่นี้ และก็ไม่ใช่เรื่องยากที่จะหาความหมายเบื้องหลังการใช้คำๆ นี้ ซึ่งก็ยอมได้แก่ หลักคำสอนของพุทธศาสนานั้นเอง เมื่อคนทั่วไปใช้หรือเข้าใจคำว่า ‘พุทธปรัชญา’ พวกเขามักจะไม่มองว่าพุทธปรัชญาแตกต่างจากหลักคำสอน หรือหลักธรรมของพุทธศาสนา และการเรียนรายวิชาพุทธปรัชญาในสถาบันการศึกษาที่มีสอนวิชานี้ แท้จริงก็เป็นการสอนหลักธรรมคำสั่งสอนของศาสนา โดยอาจจะมีการเปรียบเทียบกับปรัชญา หรือมีการใช้ศัพท์ทางปรัชญาประกอบการบรรยายหรือการสอนด้วยเท่านั้น แต่สิ่งที่เราได้อภิปรายกันมาแล้ว การบรรยายคำสอนเฉยๆ ไม่อาจนับเป็นกิจกรรมของปรัชญาได้ เพราะจะเป็นกิจกรรมของกลุ่มบรรยายเฉยๆ ดังที่ได้เสนอไว้ ซึ่งเห็นกันแล้วว่าไม่ใช่ภารกิจหลักของปรัชญาจริงอยู่กิจกรรมทางปรัชญาในหลายกรณีหลีกเลี่ยงการบรรยายเช่นนี้ไม่พ้น เพราะเราจะไปวิจารณ์แนวคิดของใครได้อย่างไร ถ้าไม่เข้าใจแนวคิดนั้นอย่างถ่องแท้เสียก่อน ทั้งนี้มีได้หมายความว่า เราไม่ควรศึกษา ‘พุทธปรัชญา’ ในแง่ที่อันที่จริงการศึกษาทำนองนี้จำเป็นอย่างยิ่ง และมีความเข้มข้นทางวิชาการไม่แพ้วิชาการแขนงใดๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการตีความแนวคำสอนของศาสนา ซึ่งนักวิชาการแต่ละท่านย่อมตีความไปต่าง ๆ นานา การตีความเช่นนี้เป็นเรื่องน่ายินดีเพราะทำให้วิชาการก้าวหน้าออกไป อย่างไรก็ตามคงไม่มีใครปฏิเสธว่าการบรรยายเฉยๆ ไม่ใช่ปรัชญา ดังที่ได้เสนอเหตุผลง่าย ๆ ไว้ก่อนแล้ว ก็คือถ้าปรัชญาเป็นการบรรยายเฉยๆ ปรัชญาก็ไม่ต่างจากวิชาเช่นประวัติศาสตร์ความคิด ที่มุ่งบรรยายแนวคิดของผู้คนในยุคสมัยต่างๆ เป็นหลัก¹⁹⁹ ถ้าเป็นเช่นนี้ปรัชญามีที่อยู่ที่ไหนเหลืออยู่บ้างที่เป็นของตนเองจริงๆ และถ้าไม่มี สถาบันการศึกษา

¹⁹⁸ ผมกำลังอยู่ในระหว่างการพัฒนาการอ้างเหตุผลเพื่อสนับสนุนแนวคิดนี้ และผลของความพยายามนี้ก็ได้รับปรากฏมาแล้วบ้างในบทความที่ผมเสนอในการประชุมทางวิชาการของชมรมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย เมื่อเดือนตุลาคม 2539 ที่ผ่านมา บทความชื่อ “เดส์การ์ตส์ รอร์ติ และอนาคตของปรัชญา”

¹⁹⁹ สถานการณ์เช่นนี้เหมือนกับการศึกษาประวัติของปรัชญากับปรัชญาโดยตรง มีปัญหาอยู่ว่าการศึกษาประวัติของปรัชญา เช่นศึกษาแนวคิดในแง่ใดแง่หนึ่งของนักปรัชญาในอดีตแล้วบรรยายหรือตีความแนวคิดนั้นออกมาเป็นปรัชญาหรือไม่ มีนักปรัชญาหลายคนเชื่อว่าการศึกษาเช่นนี้ถือได้ว่าเป็นปรัชญา เนื่องจากการทำความเข้าใจแนวคิดของนักปรัชญา ย่อมต้องอาศัยแนวคิดเกี่ยวกับความเป็นประวัติศาสตร์ของปรัชญา ซึ่งเป็นทรศนะทางปรัชญาแขนงหนึ่งในตัวเอง ผมเห็นด้วยกับเหตุผลทำนองนี้ แต่สิ่งที่อยากจะเน้นในบทความนี้ก็คือว่า การศึกษาประวัติความคิดจะไม่มีคามหมายอะไรมากรัก ถ้าเป็นแค่เพียงการบรรยายล้วน ๆ โดยไม่มีการตีความหรือการถกเถียงในแง่ของการตีความ การถกเถียงในแง่นี้อาจถือได้ว่าเป็นก

ทั้งหลายจะมีเหตุผลอะไรในการเลี้ยงดูผู้สอนวิชานี้ไว้ การยุบภาควิชาปรัชญาไปเลยจะไม่เป็นทางเลือกที่ตรงกับเหตุผลมากกว่าหรือ

สิ่งที่นักปรัชญาควรจะต้องแสดงให้เห็นชัดคือ ปรัชญาไม่ใช่ทั้งการบรรยายความคิดเพียงเท่านั้น และก็ไม่ใช่การหาความรู้ตามระเบียบวิธีที่วางไว้ก่อนแล้วเช่นวิทยาศาสตร์ การมองปรัชญาเป็นการบรรยายความคิดเป็นความเห็นผิดที่มองว่ากระบวนการของปรัชญาไม่สามารถหาความจริงอะไรได้ ดังนั้นจึงไม่ควรไปหา และกิจกรรมของปรัชญาควรจำกัดตัวเองอยู่ที่การบรรยายความคิดของนักปรัชญาในอดีต อันที่จริงการวิจัยเกี่ยวกับ 'พุทธปรัชญา' ส่วนใหญ่ในประเทศก็มักจะเป็นไปในทำนองนี้ คือมุ่งที่จะตีแผ่แนวคิดแนวคำสอนของพุทธศาสนาเป็นหลัก ส่วนอีกแนวทางหนึ่งนั้นมุ่งที่จะทำให้ปรัชญากลายเป็นศาสตร์แขนงหนึ่ง หรือพูดให้ถูกต้องคือ ทำให้ปรัชญากลายเป็นวิทยาศาสตร์แขนงหนึ่งตรงที่มีระเบียบวิธีโดยเฉพาะ ตัวอย่างเช่นการใช้สถิติหรือการใช้วิธีการเชิงประจักษ์อื่น ๆ ที่เชื่อกันว่าให้ความมั่นใจได้ในเรื่องของความรู้ แต่การทำเช่นนั้นทำให้จิตวิญญาณในการวิพากษ์วิจารณ์ของปรัชญาต้องเสียไป เพราะมีการยอมรับไว้ก่อนว่าระเบียบวิธีเหล่านั้นคือหนทางที่ถูกต้องในการเข้าถึงความจริง การยึดมั่นในระเบียบวิธีเช่นนี้ไม่ต่างอะไรจากการยึดมั่นในระเบียบวิธีของผู้ปฏิบัติศาสนาที่เชื่อว่าวิธีของตนสามารถเข้าถึงความจริงได้ เพียงแต่ว่านักวิทยาศาสตร์เชื่อว่าวิธีการทางวิทยาศาสตร์เข้าถึงความจริงได้ แต่ผู้ปฏิบัติศาสนาเชื่อว่าวิธีการต่างๆ เช่นการนั่งสมาธิหรือวิธีการอื่นใดในทำนองเดียวกันจะช่วยให้เราเข้าถึงความจริง ปรัชญามีท่าทีต่อต้านแนวคิดที่ยึดมั่นในระเบียบวิธีเหล่านี้ ยิ่งไปกว่านั้นหน้าที่สำคัญประการหนึ่งของปรัชญาก็คือการวิพากษ์วิจารณ์ความยึดมั่นในระเบียบวิธีแบบนี้นั่นเอง

เมื่อพุทธศาสนามีท่าทีวางเฉยต่อปรัชญา จะหมายความว่าการศึกษา 'พุทธปรัชญา' ที่ทำ ๆ กันอยู่นั้นเป็นเรื่องไม่ควรทำหรือไม่ คำตอบคือไม่ใช่เช่นนั้นแน่นอน การศึกษาวิจัยเพื่อหาแนวความคิดในแง่มุมต่างๆ ของพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่ผู้มีผู้กระทำกันมาตลอด และมีงานวิจัยชั้นเอกมากมายที่ให้ประโยชน์แก่วงการวิชาการพุทธศาสนาเป็นอันมาก อันนับเป็นคุณูปการอย่างใหญ่หลวง ดังตัวอย่างเช่นงานของเดวิด คาลูปาหานา²⁰⁰ หรือชัชยะดิลเลเก²⁰¹ ซึ่งเป็นหนังสือเรียนมาตรฐานกันทั่วไปในรายวิชาพุทธปรัชญา โดยเฉพาะในโลกตะวันตก งานของทั้งสองท่านนี้โดดเด่นเป็นพิเศษในแง่ที่ว่า ทั้งสองเล่มประกาศตนอย่างชัดเจนว่าจะแสดง

กระบวนการทางปรัชญา (โปรดดู Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, eds., *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984)

แต่สิ่งที่ยังขาดอยู่มากในวงการวิชาการปรัชญาในประเทศไทยคือ การที่นักปรัชญาพยายามหาความเข้าใจหรือความจริง ซึ่งเป็นคำตอบของปัญหาปรัชญาต่างๆ โดยนักปรัชญาเหล่านั้นมีการอ้างเหตุผลสนับสนุนแนวคิดที่ตนเสนอด้วยตนเอง ความพยายามในแง่นี้ที่เกี่ยวกับพุทธศาสนาเอง ที่ยังขาดอยู่ในวงการวิชาการของเรา

²⁰⁰David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu, HI: The University Press of Hawaii, 1976).

²⁰¹K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1963).

แนวคิดทางปรัชญาของพุทธศาสนา ซึ่งย่อมแสดงว่าพุทธปรัชญานั้นมีอยู่จริง และแสดงออกมาได้อย่างชัดเจน อย่างไรก็ตามงานทั้งสองนี้มิได้มุ่งหาเหตุผลมาแสดงว่าคำสอนของพุทธศาสนาตามที่ผู้เขียนเสนอไว้นั้น เหตุใดจึงควรแก่การเชื่อถือ ท่านทั้งสองมิได้วางทศนะของพุทธศาสนามาเปรียบเทียบกับทศนะทางปรัชญาอื่นๆ แล้วหาว่าทศนะใดมีน้ำหนักน่าเชื่อถือกว่ากัน แต่มุ่งแสดงเนื้อหาคำสอนตามความเข้าใจของผู้เขียนเองต่างหาก อันที่จริงถ้าเราไปกล่าวหาท่านทั้งสองนี้ว่า เหตุใดจึงไม่เสนอทศนะต่างๆของพุทธศาสนาและอ้างเหตุผลมาสนับสนุนทศนะเหล่านั้นว่าน่าเชื่อถือหรือไม่เพียงใด หรือเหตุใดจึงไม่เสนอทางแก้ปัญหาปรัชญาโดยอาศัยพุทธศาสนาเป็นเกณฑ์ ท่านทั้งสองคงตอบว่าจุดมุ่งหมายของหนังสือทั้งสองเล่มนี้ไม่ได้จะทำเช่นนั้น แต่มุ่งแสดงเนื้อหาคำสอนเป็นหลักตามทศนะหรือตามการตีความของแต่ละท่านเอง ตามความคิดของท่านทั้งสองนี้ (และคงเป็นแนวคิดของคนส่วนใหญ่ในเรื่องนี้ด้วย) ‘พุทธปรัชญา’ ได้แก่เนื้อหาคำสอนของศาสนา แต่ตามที่ เราได้อภิปรายกันมาตั้งแต่ต้น ถ้าอะไรจะเป็นปรัชญาได้จะต้องประกอบด้วยอาการเหตุผลเพื่อสนับสนุนแนวทางแก้ปัญหา การที่หนังสือสองเล่มนี้มีความโดดเด่นเป็นพิเศษในแง่มุมหนึ่ง มิได้หมายความว่า จะต้องโดดเด่นในแง่มุมอื่นด้วย ซึ่งแง่มุมนั้นก็ย่อมได้แก่การเกิดกิจกรรมทางปรัชญาที่ผู้คนหลากหลายให้ความสนใจ เข้าร่วม และเป็นกิจกรรมที่ประกอบไปด้วยจิตใจที่วิพากษ์วิจารณ์ไปทั้งหมด ไม่เว้นแม้แต่ว่าหลักคำสอนต่างๆของพุทธศาสนาสำหรับชาวพุทธแล้ว เหตุใดจึงเป็นจริง มีอะไรมาพิสูจน์ หรือถ้าไม่เช่นนั้นก็ยกเอาประเด็นทางพุทธศาสนาไว้ไม่พูดถึง (เพราะถ้าพูดแล้วพิสูจน์ไม่ได้ และขัดต่อหลักศรัทธา) แต่ไปพูดถึงประเด็นปัญหาปรัชญาต่างๆโดยไม่ต้องคำนึงถึงว่าพุทธศาสนามีทศนะเกี่ยวกับเรื่องเหล่านั้นว่าอย่างไร งานของนักวิชาการทั้งสองท่านที่เอียนามมานี้ อันที่จริงก็อยู่ในฐานะกลุ่มบุคคลประเภทที่สอง ได้แก่กลุ่มบรรยายคำสอนโดยอ้างอิงกับหลักการของปรัชญา แต่ในสังคมวิชาการของเมืองไทยสิ่งสำคัญที่ยังขาดอยู่นั้น ไม่ใช่การบรรยายทศนะของพุทธศาสนา เพราะเรามีเรื่องราวเช่นนี้อยู่มากมายมหาศาล จนบางครั้งอาจคิดได้ว่ามีเกินพอ แต่สิ่งที่ยังขาดอยู่มากๆก็คือ การสงสัยว่าเพราะเหตุใดคำสอนต่างๆของพุทธศาสนาจึงเป็นจริง หรือสงสัยว่าเป็นจริงหรือไม่ หรือสงสัยแบบอื่นๆในทำนองเดียวกันในรายละเอียดปลีกย่อยอื่นๆ ถ้าเราเชื่อว่าปรัชญาเป็นกิจกรรม และไม่ใช้ตัวเนื้อหาความคิดที่หยุดนิ่งอยู่กับที่ เราก็พอจะมองเห็นว่า ในความหมายหนึ่งนั้น ถ้าจะมี ‘พุทธปรัชญา’ ก็จะต้องหมายความว่า หลักการของพุทธศาสนาจะต้องมีสภาพเป็นทศนะปรัชญาเพียงแขนงหนึ่งในบรรดาทศนะต่างๆหลากหลายที่กำลังแข่งขันกันอยู่ เราไม่สามารถยกเอาพุทธศาสนาไว้เหนือกว่าทศนะปรัชญาต่างๆนี้ได้ หรือถ้าเราไม่ทำเช่นนั้น ทางเลือกอีกเพียงทางเดียวที่ยังเหลืออยู่ก็คือว่า เราต้องมองว่าพุทธศาสนาไม่พูดถึงและไม่เข้าร่วมวงกับปรัชญา ซึ่งทางเลือกหลังนี้ดูจะมีน้ำหนักมากกว่าดังได้เสนอไว้แล้ว ซึ่งถ้าจะสรุปก็ได้ว่า เหตุผลประการสำคัญก็คือ พระพุทธเจ้าตรัสไว้เช่นนั้นเองว่าบรรดาอวyakตปัญหาทั้งหลาย ซึ่งมีลักษณะเป็นปัญหาปรัชญาอย่างชัดเจนนั้น พระองค์ไม่ทรงพยากรณ์

จะเห็นได้ว่า กลุ่มทั้งสามกลุ่มที่อ้างถึงตั้งแต่ต้นบทความนี้ต่างก็มีข้อบกพร่องในแง่ความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับปรัชญา กลุ่มแรกปฏิเสธปรัชญาโดยสิ้นเชิง ซึ่งถ้าทุกคนคิดเช่นนี้ปัญหาปรัชญาไม่มีใครสนใจจะแก้ แต่มนุษย์ก็จะไปพันทุกข์กันหมด นั่นอาจเป็นเรื่องดีจริง ๆ ก็ได้ แต่คราวใดที่มนุษย์ยังสนใจโลกและสนใจที่จะยังอยู่ในโลก เมื่อนั้นมนุษย์หนีปรัชญาไปไม่พ้น นั่นคือมนุษย์ยังหนีไม่พ้นการสงสัย การถามคำถาม และการวิพากษ์วิจารณ์ที่ไม่มีที่สิ้นสุด กลุ่มที่สองจะเป็นกลุ่มที่น่าสนใจที่สุด แต่การอ้างเหตุผลด้วยการอ้างอิงคำสอนของพุทธศาสนาเพื่อเข้าร่วมในกระบวนการปรัชญานั้น มีช่องให้วิจารณ์ได้ตรงที่ว่า การอ้างเหตุผลเช่นนี้ผู้อ้างจำต้องอ้างด้วยว่า เพราะเหตุใดการอ้างอิงคำสอนของพุทธศาสนาในประเด็นปัญหาปรัชญาต่าง ๆ จึงทำให้ประเด็นเหล่านั้นควรแก่การเชื่อถือ ปัญหาหลักอยู่ที่ว่าอะไรเป็นพื้นฐานที่ลึกกว่ากันระหว่างพุทธศาสนากับหลักการของปรัชญา ท่านผู้อ่านอาจนึกย้อนไปถึงคำถามของโสกราตีสที่มีต่อยูโทโฟรว่า การกระทำที่ชอบนั้น เป็นเช่นนั้นเพราะเทพพอใจ หรือว่าเนื่องจากการกระทำนั้นชอบ เทพจึงพอใจกับการกระทำนั้น ในท้ายที่สุดยูโทโฟรก็ยอมรับว่าการกระทำที่ชอบนั้นจะทำให้เทพพอใจแทนที่จะเป็นในทางกลับกัน นั่นคือความชอบธรรมมาก่อนความพึงพอใจของเทพ ดังนั้นในทำนองเดียวกันกลุ่มที่สองก็ต้องตอบคำถามว่า ข้อเสนอทางปรัชญาที่กลุ่มนี้เสนอนั้นเป็นจริง เพราะตรงกับคำสอนของพุทธศาสนา หรือว่าเนื่องจากข้อเสนอนี้เป็นจริง คำสอนของพุทธศาสนาจึงตรงกับข้อเสนอเหล่านี้ การอ้างแบบแรกดูจะขัดแย้งกับเหตุผลและไม่น่าเชื่อว่าพุทธศาสนามีทัศนะเช่นนี้ ดังนั้นเราจึงเหลือแต่ทางเลือกแบบหลัง นั่นคือเราต้องยอมรับว่าความจริง ความแท้ของข้อเสนอทางปรัชญามาก่อนหรือเป็นหลักให้แก่คำสอนของพุทธศาสนา แต่ถ้าเป็นเช่นนี้จริงก็แสดงว่า ความพยายามของกลุ่มที่สองในการอ้างว่าข้อเสนอต่างๆทางปรัชญาของกลุ่มนี้เป็นจริง เนื่องจากตรงกับพุทธศาสนาจึงกลับกับที่ควรจะเป็น แต่การอ้างอีกแบบหนึ่งก็ต้องแสดงเช่นกันว่า เหตุใดข้อเสนอเหล่านี้จึงเป็นจริงโดยไม่อ้างพุทธศาสนา และนี่ก็เป็นการเข้าร่วมกระบวนการทางปรัชญาคามปกตินั่นเอง นอกจากนี้กลุ่มที่สามก็เรียกได้ว่าเป็นกลุ่มปฏิเสธปรัชญาเช่นเดียวกับกลุ่มแรก เพียงแต่ว่ากลุ่มนี้ยังพูดถึงปรัชญาอยู่แม้จะไม่อ้างว่าทัศนะปรัชญาใดเป็นจริง แต่ผมได้พยายามแสดงแล้วว่าถ้าปรัชญาเป็นเช่นนั้นจริง ปรัชญาก็จะไปแย่งงานวิชาอื่นทำโดยเฉพาะประวัติศาสตร์ความคิดและมานุษยวิทยา ซึ่งน่าสงสัยว่าปรัชญาจะทำงานของวิชาเหล่านี้ได้ดีกว่าวิชาเหล่านี้เองหรือไม่ และจุดนี้เป็นจุดอ่อนสำคัญของกลุ่มที่สาม

เมื่อทั้งสามกลุ่มมีข้อให้วิพากษ์วิจารณ์ได้เช่นนี้ ทางออกน่าจะอยู่ที่มีกลุ่มอีกกลุ่มหนึ่งเป็นกลุ่มที่ดี ซึ่งคิดว่าพุทธศาสนาเป็นกลางต่อปัญหาปรัชญาต่าง ๆ กล่าวคือไม่เข้าไปรวมในกระบวนการโต้เถียงโต้แย้งอันเป็นลักษณะของปรัชญา กลุ่มนี้เชื่อว่ามิมีปัญหาปรัชญามากมายหลายด้านที่พุทธศาสนาไม่มีทัศนะ เพราะว่าเป็นปัญหาที่ไม่นำไปสู่จุดหมายปลายทางของพุทธศาสนาเอง เหตุผลต่างๆที่สนับสนุนแนวคิดนี้ผมได้เสนอไว้แล้วข้างในบทความนี้ และยังมีเหตุผลสั้น ๆ อีกประการหนึ่งคือปัญหาปรัชญานั้นมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ปัญหาหนึ่งอาจอยู่ในความนิยมในช่วงระยะเวลาหนึ่ง แต่เมื่อเวลาผ่านไปนักปรัชญา ก็อาจเริ่มเบื่อปัญหานี้ และเมื่อมีคนคิดปัญหาใหม่มาให้ถกเถียง นักปรัชญาก็หันมาสนใจปัญหาใหม่นี้และทิ้งปัญหาเก่าไปทั้ง ๆ ที่ยังแก้ไม่ได้ (อันที่จริงไม่มีปัญหาปรัชญาใดแก้ได้สำเร็จ เพราะถ้าสำเร็จก็หมายความว่าศาสตร์เฉพาะมาแก้ นั่น

คือปัญหานั้นไม่ใช่ปรัชญาอีกต่อไป) และถ้าเป็นเช่นนี้ก็แสดงว่าปัญหาใหม่ๆ เหล่านี้ไม่จำเป็นต้องผูกพันอยู่กับพุทธศาสนาเลยก็ได้

การมองว่าพุทธศาสนาเป็นกลางต่อปัญหาปรัชญาหมายความว่า ในการศึกษาวิจัยเพื่อหาทัศนะของพุทธศาสนาในประเด็นต่างๆ เช่นพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน หรือพุทธศาสนากับประชาธิปไตย หรือมิติทัศนอื่นๆ ในทำนองเดียวกัน ผลการศึกษาที่มีแนวโน้มจะเป็นการแสดงความคิดเห็นของผู้เขียนเองมากกว่าเป็นการบรรยายตามความเป็นจริงว่าพุทธศาสนามีทัศนะในประเด็นทำนองนี้อย่างไร พูดสั้นๆ ก็คือความพยายามทำนองนี้เป็นลักษณะของนักวิชาการกลุ่มที่สองที่พูดถึงในบทความนี้ แต่เราเห็นแล้วว่าความพยายามแบบนี้ น่าจะมีข้อบกพร่อง เราควรสำนึกว่าในเมื่อพระพุทธเจ้าทรงเปิดช่องให้นักปรัชญาได้ใช้เหตุผลได้เถียงกันอย่างเต็มที่ โดยพระองค์ทรงปล่อยวางไม่ทรงพยากรณ์ปัญหาเหล่านี้ นักปรัชญาชาวพุทธในสังคมไทยก็ไม่ควรอ้างว่าทัศนะของตนถูกต้องเนื่องจากตรงกับพุทธศาสนา และควรจะเข้าร่วมในกระบวนการปรัชญาอย่างเต็มตัวและเต็มรูปแบบ ได้แก่การอ้างอิงแต่เพียงหลักการของตรรกวิทยาหรือวิธีการเชิงประจักษ์ตามที่ใช้กันโดยทั่วไปเท่านั้นในการแก้ปัญหาลึกลับ

แนวทางการวิจัยปรัชญาในสังคมไทย

เรื่องแนวทางการวิจัยปรัชญาในสังคมไทยนี้ฟังดูชื่อเหมือนกับเป็นการค้นคว้าทางประสาทสัมผัส ที่จะต้องออกไปสำรวจว่านักปรัชญาในประเทศไทยมีการศึกษาวิจัยกันอย่างไร ในประเด็นใด แต่การค้นคว้าเช่นนี้มีผู้ทำไว้แล้ว²⁰² ดังนั้นจึงจะไม่กล่าวซ้ำ ณ ที่นี้ แต่ผมจะพูดถึงอีกประเด็นหนึ่งซึ่งเกี่ยวเนื่องกันและสำคัญไม่ยิ่งหย่อนกว่ากัน ได้แก่ประเด็นว่าการศึกษาวิจัยทางปรัชญาในสังคมไทยควรจะไปในทิศทางใด หรืออะไรเป็นเป้าหมายที่พึงปรารถนาของการศึกษาวิจัยปรัชญาในสังคมไทย

แต่อย่างไรก็ตาม ก่อนที่เราจะเริ่มพิจารณาแนวทางที่ควรจะเป็นของการศึกษาวิจัยปรัชญา เราก็คงต้องมองย้อนกลับไปยังผลงานของนักปรัชญาของไทยในอดีตก่อน ทั้งนี้ก็เป็นไปตามธรรมชาติที่การมองทิศทางของการเคลื่อนไหวไปข้างหน้าก็ต้องดูก่อนว่าการเคลื่อนไหวที่ผ่านมาเป็นอย่างไร ในหัวข้อผมจะพูดถึงผลงานของนักปรัชญาไทยบางคน ที่เป็นตัวแทนของความพยายามในการสร้างกระบวนการโต้แย้งในสังคมไทยขึ้นมา ได้แก่สมักร บุราวาศ วิทย์ วิศทเวทย์ และสมภาร พรหมทา ทั้งสามท่านนี้ถือได้ว่าเป็นตัวแทนของปรัชญาไทยในแต่ละสมัยในระยะสามสิบถึงสี่สิบปีที่ผ่านมา ซึ่งถือได้ว่าเป็นช่วงเวลาทั้งหมดของปรัชญาไทยสมัยใหม่ที่อยู่ในรูปแบบที่เป็นทางการ เช่นในมหาวิทยาลัย หรือที่มีความเกี่ยวข้องกับปรัชญาของโลก

²⁰²โปรดดูสุวรรณา สถาอานันท์, "ภูมิทัศน์ปรัชญาไทย: รายงานสถานภาพการศึกษาวิจัยทางปรัชญาในสังคมไทย พ.ศ. 2508-2538," เอกสารยังไม่ได้ตีพิมพ์

ตะวันตก²⁰³ โดยสมัคร บุราวาศถือได้ว่าเป็นตัวแทนของนักปรัชญาไทยสมัยใหม่ในยุคแรกเริ่ม ซึ่งคนไทยเริ่มมีการศึกษาปรัชญาจากโลกตะวันตกเป็นครั้งแรก ๆ ต่อมาวิทย์ วิศวเวทย์ก็มีความสำคัญในฐานะที่เป็นคนไทยคนแรกที่ได้รับการศึกษาระดับปริญญาเอกจากมหาวิทยาลัยในโลตะวันตก และเป็นผู้บุกเบิกการศึกษาปรัชญาอย่างเป็นทางการ ในระดับปริญญาตรี โท และเอกขึ้นมาจวบจนปัจจุบัน ท้ายที่สุดสมภาร พรหมทาก็เป็นตัวแทนของนักปรัชญารุ่นใหม่ที่กำลังมีผลงานออกมาอย่างต่อเนื่อง การมองทิศทางของการศึกษาวิจัยปรัชญาของทั้งสามจะช่วยให้เรามองเห็นแนวทางที่ปรัชญาไทยควรจะมีต่อไปเป็นอย่างดี

หนังสือปรัชญาเล่มหลักของสมัคร บุราวาศได้แก่ *ปัญญา*²⁰⁴ ซึ่งแม้แต่ในปัจจุบันนี้ก็ยังมีตีพิมพ์อยู่ถึงแม้จะพิมพ์ครั้งแรกมาแล้วกว่าสี่สิบปีมาแล้ว เนื้อหาหลักของหนังสือเล่มนี้เป็นการเสนอความคิดทางปรัชญาของสมัคร ซึ่งมีลักษณะเป็นสสารนิยมและประสบการณ์นิยม สมัครเรียกระบบปรัชญาของเขาว่า ‘ปัญญา’²⁰⁵ ในที่นี้ผมจะไม่ขอลงไปรายละเอียดเนื้อหาความคิดของสมัคร และก็จะไม่วิพากษ์วิจารณ์ความคิดนี้อย่างละเอียด เพราะการทำเช่นนั้นจะเหมาะกับงานวิจัยที่มุ่งศึกษาเรื่องนี้โดยเฉพาะ แต่จะมองว่าความพยายามในการแก้ปัญหาปรัชญาของสมัคร เป็นการแสดงออกครั้งแรกของสังคมหรือวัฒนธรรมไทยในการเสนอความคิดทางปรัชญาที่เป็นระบบ เพื่อเป็นการเข้าร่วมในกระบวนการได้แย้งถกเถียงทางปรัชญาอย่าง

²⁰³ เราอาจมองได้ว่า ปรัชญาไทยนั้นมีมานานแล้ว นับตั้งแต่มีวัฒนธรรมไทย และการติดต่อกับตะวันตกนั้นก็มีความช้านานเป็นร้อย ๆ ปี และก็มีนักคิดชาวไทยหลายท่านที่เป็นตัวแทนของความพยายามของความคิดไทยในการติดต่อและปะทะกันระหว่างกลุ่มความคิด เช่นรัชการที่สี่หรือเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ อันที่จริงประเด็นนี้ก็น่าสนใจมาก และจะเป็นงานวิจัยที่มีความสำคัญอย่างยิ่ง แต่เนื่องจากแนวทางการวิจัยเช่นนี้มีเนื้อหาไปในทางประวัติศาสตร์ จึงไม่เหมาะสมกับเนื้อหาหลักของหนังสือเล่มนี้ และในหัวข้อนี้ผมจะมองเฉพาะแนวทางในอดีตระยะใกล้ของนักปรัชญาไทย เพื่อเป็นแนวทางให้การมองสู่นาคตเป็นไปได้อย่างมีน้ำหนักเท่านั้น นอกจากนี้การเลือกศึกษานักปรัชญาสามท่านนี้ ก็ยังเป็นการเลือกที่จำเป็นต้องละเว้นไม่กล่าวถึงนักปรัชญาท่านอื่นๆ ในยุคสมัยเดียวกัน เพราะเหตุผลของการเลือกพูดถึงสามท่านนี้ก็แค่เพียงว่า ทั้งสามท่านนี้ถือได้ว่าเป็นตัวแทนของนักปรัชญาไทยสมัยใหม่ที่มุ่งเสนอหรือแก้ปัญหาปรัชญาโดยตรง บางท่านอาจสงสัยว่า เหตุใดผมจึงไม่กล่าวถึงสุลักษณ์ ศิวรักษ์ ผู้ซึ่งเป็นนักปรัชญาไทยอย่างเด่นชัด และมีผลงานต่างๆ มากมาย คำตอบก็คือว่า สุลักษณ์จัดได้ว่า เป็นผู้ที่สำคัญมากที่สุดคนหนึ่งของประวัติศาสตร์ความคิดของไทย แต่เนื่องจากงานของท่านไม่มีเนื้อหาที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับการแก้ปัญหาปรัชญา หรือการเสนอเนื้อหาปรัชญาโดยตรง (นอกจากงานแปลปรัชญาของเพลโตของท่าน ซึ่งเป็นงานแปลชิ้นเลิศ ที่นักวิชาการรุ่นหลังควรถือเป็นแบบอย่าง) แต่ส่วนใหญ่ที่เกี่ยวกับการวิพากษ์วิจารณ์สังคม ผมจึงตัดสินใจไม่กล่าวถึงงานของสุลักษณ์ในที่นี้ ทั้งนี้มิได้หมายความว่า การวิพากษ์วิจารณ์ต่างๆ ของสุลักษณ์นั้น ไม่ใช่ปรัชญาตรงกันข้ามสุลักษณ์ถือได้ว่าเป็นตัวอย่างที่ดีของนักปรัชญา ที่อาศัยลักษณะการได้แย้งของวิชานี้มาใช้เพื่อประโยชน์ของสังคม แต่เนื่องจากบริบทของการศึกษาปรัชญาไทยครั้งนี้ มุ่งเน้นที่พัฒนาการของตัววิชาปรัชญาเอง ผมจึงตัดสินใจไม่พูดถึงงานของสุลักษณ์ในที่นี้

²⁰⁴ สมัคร บุราวาศ, *ปัญญา: The Intellect, Scientific Philosophy* (กรุงเทพฯ: แพร่พิทยา, พ.ศ. 2520) เล่มที่ผมมีนี้เป็นฉบับพิมพ์ครั้งที่สี่

²⁰⁵ สมัคร บุราวาศ, *ปัญญา* หน้า 483-567.

เป็นทางการ ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่า สมัคร บุราวาศเป็นนักปรัชญาไทยคนแรก (โดยถือเอาความหมายของคำว่า 'ปรัชญา' เป็นไปตามความหมายที่เสนอในหนังสือเล่มนี้) แนวความคิดของสมัครนั้นถึงแม้ว่าจะเต็มไปด้วยการมองภาพรวมอย่างกว้างมากเสียจนเสียรายละเอียดที่สำคัญไปมาก แต่ก็แสดงให้เห็นว่าสมัครเองมีทัศนะทางปรัชญาที่แน่นอน และกล้าที่จะเสนอความคิดของตนเองและคัดค้านความคิดของนักปรัชญาตะวันตกที่มีชื่อเสียงทั้งหลายทุกคน กล่าวคือไม่มีนักปรัชญาคนใดเลยที่สมัครกล่าวถึงแล้วจะไม่วิจารณ์ โดยเปรียบเทียบความคิดของนักปรัชญาแต่ละคนนี้กับแนวคิดหลักของสมัครเอง

ผู้ที่เรียนปรัชญามาพอสมควรจะมองเห็นว่า งานของสมัครโดยเฉพาะส่วนที่สมัครตีความและวิจารณ์ความคิดของนักปรัชญาคนอื่น ๆ นั้นยังต้องปรับปรุงอีกมาก เนื่องจากการตีความนั้น ๆ ส่วนมากมาจากการทำความเข้าใจความคิดของนักปรัชญาแต่ละคนอย่างผิวเผิน และไม่ดูว่าการที่นักปรัชญาคนนั้นเสนอความคิดอย่างนั้น ๆ เป็นเพราะอะไร หรือมีเหตุผลอะไรมาสนับสนุนบ้าง ทั้งหมดนี้ทำให้ผู้อ่านมีความรู้สึกว่าสมัครได้อ่านงานของนักปรัชญาเหล่านี้ เช่นเพลโตหรือเฮเกิลกับคนอื่น ๆ บ้างหรือไม่ หรือว่าเพียงแค่เก็บความเอามาจากหนังสือประวัติปรัชญาที่สรุปความคิดของนักปรัชญาแต่ละคนไว้ ราวกับว่าเป็นวัตถุอยู่ในพิพิธภัณฑ์ทางความคิด นอกจากนี้การเสนอความคิดของสมัครเองก็ยังเต็มไปด้วยการเสนอความคิดเห็นมาลอย ๆ โดยไม่มีการอ้างเหตุผลสนับสนุนอย่างเพียงพอ แต่อย่างไรก็ตาม การวิพากษ์วิจารณ์สมัครราวกับว่าสมัครเป็นนักปรัชญาร่วมสมัยนั้นออกจะไม่ยุติธรรมนัก เพราะสมัครตั้งใจเขียนงานนี้ให้แก่ผู้ที่ไม่มีความรู้มาก่อน นี้ไม่ได้หมายความว่า การวิพากษ์วิจารณ์ความคิดของสมัครทำไม่ได้ ความจริงคือทำได้และการทำเช่นนั้นจะเป็นประโยชน์อย่างยิ่ง แต่อย่างน้อยเราต้องมองว่าสมัครเป็นตัวแทนของคนไทยยุคแรก ๆ ที่เริ่มมีปฏิสัมพันธ์ในเชิงวิเคราะห์และวิจารณ์กับปรัชญาตะวันตก ซึ่งไม่ใช่เรื่องปกติสำหรับคนไทย ถึงแม้ในปัจจุบันก็ยังมียุทธศาสตร์ไทยกับปรัชญาเข้ากันไม่ค่อยได้ ดังนั้นการพูดถึงหรือการวิจารณ์ความคิดของสมัครจึงต้องระลึกถึงข้อนี้ไว้

ด้วยเหตุนี้ สถานะของสมัครในปรัชญาไทยก็คือผู้บุกเบิกและกำหนดแนวทางของการศึกษาวิจัยปรัชญาในประเทศไทย ซึ่งย่อมเป็นธรรมดาว่าผู้บุกเบิกย่อมมีผู้โต้แย้งคัดค้านอยู่เสมอ ซึ่งนี่ก็เป็นกระบวนการทางปรัชญาดังที่ให้เห็นกันมาแล้ว ตัวอย่างเช่นความคิดของสมัครที่บอกว่าวิทยาศาสตร์ถือเป็นแก่นรากของความรู้ และความเชื่อใดๆจะมีค่าเป็นความรู้ได้นั้นต้องมีรากฐานมาจากวิทยาศาสตร์นั้น เกิดจากการยอมรับในความถูกต้องของวิทยาศาสตร์อย่างไม่วิเคราะห์วิจารณ์ ซึ่งแนวคิดเช่นนี้ผมไม่เห็นด้วยแม้แต่น้อย ดังนั้นแนวทางหนึ่งที่เรามองเห็นว่าเป็นทิศทางหนึ่งของปรัชญาไทยก็ได้แก่ ปัญหาที่สมัครได้เสนอและทิ้งคำตอบของเขาเอาไว้ให้ ซึ่งนักปรัชญาไทยรุ่นหลังก็ย่อมควรจะศึกษาและถือเป็นจุดตั้งต้น

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าสมัครจะถือได้ว่าเป็นผู้บุกเบิกปรัชญาในประเทศไทยอย่างเป็นทางการโดยการพิมพ์หนังสือที่ประกาศตัวของเขาเองว่า เป็นผู้หนึ่งที่ร่วมในกระบวนการของการได้เถียงทางปรัชญา ซึ่งตามปกติน่าจะมีนักปรัชญาไทยที่อ้างอิงถึงงานของเขาในการค้นคว้าวิจัย แต่สถานการณ์ที่เกิดขึ้นกลับไม่เป็นเช่นนั้น เพราะการศึกษาปรัชญาในประเทศไทยในขณะนี้ไม่มีทีใดเลยที่บรรจุเนื้อหาความคิดของสมัคร บุราวาศไว้ในหลักสูตร ซึ่งเรื่องนี้ก็น่าแปลกใจเท่าใด เพราะเนื้อหาความคิดของสมัครนั้นอันที่จริงก็ยังหลวมและ

ผิวเผินดั่งที่ได้เรียนไว้แล้ว แต่ประเด็นหนึ่งที่ผู้วางหลักสูตรปรัชญามองข้ามไปก็คือว่า ปรัชญาไม่สามารถอยู่แยกต่างหากจากกลุ่มหรือชุมชนที่แวดล้อมหรือที่ปรัชญานั้นเองเกิดขึ้นได้ ดังนั้นปรัชญาในประเทศไทยก็ย่อมหนีไม่พ้นการอ้างอิงถึงการที่มีผู้ริเริ่มกระบวนการเช่นนี้ไว้ก่อนแล้ว เพราะมิฉะนั้นจะเป็นการตัดหรือแยกกระบวนการออกจากกันในชุมชนเดียวกัน ซึ่งย่อมไม่เป็นผลดีและจะทำให้กระบวนการนั้นเองขาดชีวิตชีวาและพลังเพียงพอที่จะสร้างการเปลี่ยนแปลงให้แก่ภายนอกได้ ดังนั้นถ้าเราไม่ต้องการให้ปรัชญาไทยขาดพลังและความมีชีวิต เราไม่ควรจะละเลยความพยายามของนักปรัชญาไทยที่มีมาก่อน การไม่อ้างอิงถึงความคิดของปรัชญาไทยเลยนั้น ทำให้การศึกษาวิจัยปรัชญาในประเทศไทยนั้น ๆ กลายเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการในกระแสของตะวันตก หรือของชาติที่ผู้วิจัยนั้นถือว่าเป็นส่วนร่วม นักปรัชญาไทยที่อ้างอิงแต่ผลงานของนักปรัชญาต่างประเทศจึงแสดงว่าตนเองเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการปรัชญาต่างประเทศนั้น การเป็นเช่นนี้ก็ใช้ว่าจะเป็นเรื่องไม่น่าพอใจไปทั้งหมด และในปัจจุบันก็มีโอกาสสูงมากที่จะเป็นเช่นนั้นเนื่องจากการติดต่อสื่อสารระหว่างกันเป็นไปอย่างรวดเร็วมาก แต่ถ้าเราอยากให้ปรัชญาในประเทศไทยเป็นกระบวนการที่มีเอกภาพและมีพลัง เราละเลยการอ้างอิงถึงนักปรัชญาไทยในอดีตไม่ได้

ความคิดของสมักรมีลักษณะผิวเผินและปราศจากการอ้างเหตุผลสนับสนุนอย่างเพียงพอ ความคิดหลัก ๆ ของเขาก็มีเช่น การถือว่าวิทยาศาสตร์เป็นแก่นของความรู้ การถือว่าจิตเป็นวิวัฒนาการล่าสุดของสิ่งมีชีวิต การเปลี่ยนแปลงทางคุณภาพของสสารมาจากกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางปริมาณและสัดส่วนของสสารนั้นเอง การถือว่าความรู้มีที่มาจากประสบการณ์เท่านั้น โดยไม่ถือว่าสิ่งที่ได้จากประสบการณ์เป็นเพียงแค่ข้อมูลผัสสะและอื่น ๆ อีก มาก ซึ่งอาจมองในภาพรวมได้ว่าสมักรต้องการแก้ปัญหาปรัชญาโดยอิงอาศัยผลงานของวิทยาศาสตร์เป็นหลัก และเขายังต้องการหลักหินิจินิยมที่เขาถือว่าเป็นเหมือนเนื้อร้ายทางปรัชญา เป็นปัจจัยที่ทำให้ปรัชญาต้องแยกห่างจากความเป็นจริง ประเด็นต่าง ๆ เหล่านี้ล้วนเป็นข้อเสนอทางปรัชญาที่น่าสนใจทั้งสิ้น และอาจกล่าวได้ว่าตั้งแต่สมักรเป็นต้นมาก็ยังไม่มีนักปรัชญาไทยคนใดที่กล้าเสนอความคิดของตนเองที่ครอบคลุมประเด็นปัญหาทางปรัชญาไว้ได้หมดอย่างเช่นสมักร (ในปัจจุบันอาจมีอีกคนหนึ่งได้แก่สมภาร พรหมทา ซึ่งจะพูดถึงต่อไป) นี่อาจเป็นเพราะถ้าทำอย่างนั้นก็ไม่สามารถเสนอความคิดที่ละเอียดลึกซึ้งก็เป็นได้ แต่เมื่อเรามองไปที่ความเป็นมาของปรัชญาไทยสมัยใหม่แล้ว เราก็พบว่าความคิดของสมักรเป็นตัวอย่างที่ดีของการที่ชุมชนไทยพยายามแยกตัวเองออกจากความเชื่อดั้งเดิมที่สมักรมองว่า เต็มไปด้วยความคิดแบบจิตนิยม ความคิดของสมักรจึงเป็นตัวแทนของความพยายามของคนในรุ่นก่อนที่มุ่งแยกตนออกจากรุ่นโบราณ เพื่อให้ตนเองมีฐานะเป็นคนสมัยใหม่ได้อย่างเต็มที่ ความคิดแบบนี้จึงเข้ากันได้ดีกับความคิดของนักบริหารหรือนักวางแผนนโยบายที่มุ่งขจัดความเชื่อดั้งเดิมหรือความเชื่อโบราณทั้งหลายออกไป ด้วยความเชื่อว่าความเชื่อเหล่านั้นไม่ถูกต้อง และเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนา ความเกี่ยวเนื่องกันของสองเรื่องนี้เห็นได้ชัดเมื่อเรามองว่า การที่สมักรพยายามปฏิเสธจิตนิยมอย่างแข็งขันนั้น ก็เป็นเพราะว่าเขาต้องการแสดงว่าปรัชญาไทยก็สามารถก้าวเข้าสู่โลกสมัยใหม่ได้ และเป็นหนึ่งเดียวกับกระบวนการปรัชญาสากลได้ โดยสมักรเข้าใจว่าปรัชญาสากลนั้นได้แก่ปรัชญาที่เป็นวิทยาศาสตร์นั่นเอง

นักปรัชญาท่านต่อไปที่จะกล่าวถึงได้แก่วิทฺย วิศทเวทฺย วิทฺยเป็นคนไทยคนแรกที่จบการศึกษา ระดับปริญญาเอกทางปรัชญาจากต่างประเทศ โดยได้รับปริญญาจากมหาวิทยาลัยอินเดียนา สหรัฐอเมริกา เมื่อประมาณสามสิบปีที่แล้ว ลักษณะงานของวิทฺยเป็นการแสวงหาคำตอบต่อปัญหาปรัชญาโดยการมองไปที่ พุทธศาสนา และถือได้ว่าการมีส่วนร่วมในกระบวนการทางปรัชญาของวิทฺย เป็นไปในฐานะตัวแทนของพุทธศาสนาที่มุ่งเสนอทัศนะหรือจุดยืนของพุทธศาสนาในประเด็นปัญหาต่างๆของปรัชญา²⁰⁶ เราได้กันแล้วว่า การนำเสนอทัศนะทางปรัชญาของพุทธศาสนานั้น แท้จริงเราควรมองว่าเป็นการเสนอความคิดเห็นของผู้ศึกษานั้นเอง โดยเอาพุทธศาสนา มาสนับสนุน โดยพุทธศาสนานั้นเองอาจจะเป็นกลางต่อปัญหาเหล่านั้นบางปัญหาก็ได้ อย่างไรก็ตาม เมื่อเปรียบเทียบงานทางปรัชญาของวิทฺยกับสมัคร บุรราวาสแล้ว งานของวิทฺยนั้นมีความละเอียดลุ่มลึกมากกว่า และมีการใช้กระบวนการวิจัยทางวิชาการ เช่นการใช้เชิงอรรถ บรรณานุกรม ฯลฯ เพื่อให้งานเป็นงานทางวิชาการที่มีน้ำหนักน่าเชื่อถือ ซึ่งสมัครไม่ได้ใช้วิธีการเช่นนี้เลย จึงอาจกล่าวได้ว่างานของวิทฺยแสดงความก้าวหน้าขึ้นมาจากงานของสมัครในชั้นหนึ่ง

ลักษณะที่แตกต่างกันประการหนึ่งระหว่างงานของวิทฺยกับของสมัครก็คือ สมัครไม่ลังเลที่จะบอกวาทศนะทางปรัชญาของเขาเป็นเช่นไร ซึ่งลักษณะนี้ปรากฏอย่างเด่นชัดใน *ปัญญา* แต่งงานของวิทฺยนั้นโดยทั่วไปมีลักษณะเป็นการบรรยายหรือตีความว่า ทัศนะเกี่ยวกับเรื่องนี้พุทธศาสนาจะว่าอย่างไร ถ้าจะบอกว่าวิทฺยมีความละเอียดรอบคอบมากกว่าในแง่ของการเสนอข้อมูลแล้ว ก็อาจต้องบอกว่าในแง่ของการเสนอความคิดเห็นที่เป็นปรัชญาโดยตรงแล้ว สมัครมีมากกว่า อย่างไรก็ตามทั้งนี้มิได้หมายความว่าวิทฺยมีความเป็นนักปรัชญาน้อยกว่าสมัคร เพียงแต่ว่าวิทฺยจะรู้สึกถึงเลมากกว่าในการเสนอความคิดของตน และเนื่องจากการเสนอทัศนะของพุทธศาสนาในประเด็นปรัชญาต่างๆบางประเด็นที่ยังไม่ลงตัวกันนั้น เราเห็นแล้วว่าเป็นการเสนอทัศนะของผู้เขียนนั่นเอง ทั้งนี้ก็ต้องยอมรับไว้ก่อนว่าปัญหาเหล่านั้นเป็นปัญหาที่อันที่จริงไม่ใช่ปัญหาที่พุทธศาสนาสงใจ เราก็คงมองเห็นทัศนะของวิทฺยเกี่ยวกับประเด็นต่างๆได้ ตัวอย่างเช่นในประเด็นทางจริยศาสตร์ ในปรัชญาตะวันตกคงเป็นที่ทราบกันว่า หลักใหญ่ของจริยศาสตร์ตะวันตกประการหนึ่งอยู่ที่การโต้แย้งกันระหว่างทัศนะแบบของคานท์กับแบบของมิลล์ โดยประเด็นที่ได้แย้งกันก็คือ การตัดสินว่าการกระทำใดมีค่าทางจริยะนั้น ให้ดูที่ตัวการกระทำนั้นเองโดยไม่สนใจปัจจัยแวดล้อมว่าเป็นอย่างไร หรือว่าการตัดสินนั้นจำเป็นต้องอาศัยการพิจารณาสภาพแวดล้อมโดยเฉพาะผลของการกระทำนั้นด้วยเสมอ

²⁰⁶ ตัวอย่างได้แก่ *ญาณวิทยาในพุทธศาสนา* “ความรู้ในทัศนะของพุทธศาสนา” (วารสารพุทธศาสนศึกษา ปีที่ 2 ฉบับที่ 3 กันยายน-ธันวาคม 2538), หน้า 42-51; “พุทธจริยศาสตร์เถรวาท: บทวิเคราะห์ว่าด้วยจุดหมายของชีวิตและเกณฑ์วินิจฉัยความดีความชั่วในพุทธปรัชญาเถรวาท” (วารสารพุทธศาสนศึกษา ปีที่ 2 ฉบับที่ 1 มกราคม-เมษายน 2538), หน้า 47-61

ในบทความเรื่อง “พุทธจริยศาสตร์เถรวาท: บทวิเคราะห์ว่าด้วยจุดหมายของชีวิตและเกณฑ์วินิจจัยความดีความชั่วในพุทธปรัชญาเถรวาท”²⁰⁷ วิทย์เสนอความคิดว่า จริยศาสตร์แบบของพุทธศาสนาแตกต่างจากทั้งทัศนะของมิลล์และคานท์ โดยต่างจากมิลล์ตรงที่มิลล์เสนอว่าแรงจูงใจให้กระทำการนั้นไม่มีผลต่อการพิจารณาว่าการกระทำนั้นมีค่าทางจริยะอย่างไร ซึ่งวิทย์บอกว่าพุทธศาสนาไม่เห็นเช่นนั้น²⁰⁸ และต่างจากหลักการแบบของคานท์ก็ตรงที่ คานท์พูดถึงเรื่องการมีความรู้สึกขัดแย้งหรือฝืนต่อแรงจูงใจที่จะให้ทำการจากอารมณ์ความรู้สึก แทนที่จะเป็นเหตุผลล้วน ๆ ซึ่งวิทย์มองว่าพุทธศาสนาสอนว่า ในอุดมคติที่เป็นไปได้นั้นผู้ที่ทำความดีจะไม่รู้สึกขัดแย้งหรือฝืนใจเช่นนั้น²⁰⁹ ในทัศนะของวิทย์ เกณฑ์การตัดสินค่าทางจริยะของพุทธศาสนาได้แก่ “การกระทำดีคือการกระทำที่เกิดจากกุศลมูลคือ ความไม่โลภ ความไม่โกรธ ความไม่หลง ซึ่งทำให้จิตใจปลอดโปร่ง บริสุทธิ์ สงบ ไม่กระวนกระวาย การกระทำชั่วคือการกระทำที่เกิดจากความโลภ ความโกรธ ความหลง อันทำให้จิตใจกระวนกระวาย เกรี้ยวกราด ไม่ปลอดโปร่ง ไม่บริสุทธิ์”²¹⁰ ดังนั้นเกณฑ์การตัดสินค่าทางจริยะของพุทธในสายตาของวิทย์ก็ได้แก่ การกระทำหนึ่งเช่น a จะเป็นการทำดีเมื่อและต่อเมื่อผู้กระทำ a ทำไปด้วยกุศลมูล และจะเป็นการทำชั่วเมื่อและต่อเมื่อไม่เป็นเช่นนั้น ทั้งนี้ปัญหาที่ต่อเนื่องจากนี้ก็ย่อมได้แก่ แล้วเพราะเหตุใดการกระทำที่ทำจากกุศลมูลจึงถือว่าเป็นการทำดี และถ้าไม่ใช่เช่นนี้จะถือว่าเป็นความชั่ว พุทธศาสนาจะไม่อยู่ในฐานะที่มีส่วนร่วมโดยตรงกับกระบวนการทางปรัชญา จนกว่าจะแสดงผลออกอย่างชัดเจนและเป็นระบบว่า เหตุใดจึงเป็นเช่นนั้น นักคิดฝ่ายพุทธศาสนาอาจตอบว่า การกระทำที่ออกมาจากกุศลมูลเป็นความดีเพราะจะนำไปสู่สภาพที่เป็นอุดมคติ หรือเป้าหมายหลักของพุทธศาสนา ซึ่งถ้าเป็นเช่นนี้ก็ย่อมแสดงว่า เกณฑ์การตัดสินความดีของพุทธศาสนาก็ต้องพูดใหม่ให้ชัดเจนขึ้นว่า การกระทำ a จะเป็นการทำดีเมื่อและต่อเมื่อ a นำไปสู่เป้าหมายหลักของพุทธศาสนา และจะเป็นการทำชั่วถ้าไม่เป็นเช่นนั้น ทั้งนี้ถ้าพุทธศาสนาจะถือว่าเป็นปรัชญาที่ต้องถามอีกว่า เพราะเหตุใดการนำไปสู่เป้าหมายหลักของพุทธศาสนาจึงเป็นสิ่งดี หรือพูดอีกอย่างหนึ่งก็ได้ว่า เพราะเหตุใดเป้าหมายหลักนี้เองจึงเป็นสิ่งดี

ถ้ามองในแง่พัฒนาการ ความแตกต่างระหว่างงานของวิทย์กับของสมภารอาจไม่มากเท่าระหว่างวิทย์กับสมักร หรือสมักรกับสมภาร ทั้งนี้อาจเป็นเพราะวิทย์กับสมภารมีประสบการณ์ในการศึกษาปรัชญาอย่าง

²⁰⁷ วิทย์ วิศทเวทย์, “พุทธจริยศาสตร์เถรวาท: บทวิเคราะห์ว่าด้วยจุดหมายของชีวิตและเกณฑ์วินิจจัยความดีความชั่วในพุทธปรัชญาเถรวาท” (วารสารพุทธศาสนศึกษา ปีที่ 2 ฉบับที่ 1 มกราคม-เมษายน 2538), หน้า 47-61

²⁰⁸ วิทย์ วิศทเวทย์, “พุทธจริยศาสตร์เถรวาท: บทวิเคราะห์ว่าด้วยจุดหมายของชีวิตและเกณฑ์วินิจจัยความดีความชั่วในพุทธปรัชญาเถรวาท” หน้า 58

²⁰⁹ วิทย์ วิศทเวทย์, “พุทธจริยศาสตร์เถรวาท: บทวิเคราะห์ว่าด้วยจุดหมายของชีวิตและเกณฑ์วินิจจัยความดีความชั่วในพุทธปรัชญาเถรวาท” หน้า 56

²¹⁰ วิทย์ วิศทเวทย์, “พุทธจริยศาสตร์เถรวาท: บทวิเคราะห์ว่าด้วยจุดหมายของชีวิตและเกณฑ์วินิจจัยความดีความชั่วในพุทธปรัชญาเถรวาท” หน้า 53

เป็นระบบมากกว่าสมัคร เนื่องจากวิทย์กับสมการต่างก็ได้รับการศึกษาระดับปริญญาเอกทางปรัชญาทั้งคู่ ดังนั้นการพิจารณางานของสมการจึงไม่จำเป็นต้องมีเนื้อหาละเอียดมากนัก เพราะลักษณะส่วนใหญ่ของสมการไม่ต่างจากวิทย์มากนัก (ข้อควรสังเกตอีกประการหนึ่งก็คือวิทย์เป็นที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของสมการ) แต่อย่างไรก็ตาม ประเด็นที่ทั้งสองแตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัดคือพอมืออยู่ ได้แก่สมการกล้าที่จะเสนอความคิดเห็นของตนเองมากกว่าวิทย์ ดังจะเห็นได้จากการวิเคราะห์แนวคิดของสมการเกี่ยวกับทัศนะของพุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์ ดังได้เสนอไปแล้ว วิทย์ไม่ได้เสนอว่า ทัศนะของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาทางจริยศาสตร์มีลักษณะเป็นการยอมรับความชั่วร้ายที่จำเป็นดังที่สมการเสนอ ทั้งๆที่ทั้งคู่เสนอว่ามุ่งจะวิเคราะห์หาแนวคิดของพุทธศาสนาเองต่อปัญหาจริยศาสตร์ แนวคิดนี้เป็นของสมการโดยตรง และกล่าวได้ว่าเป็นแนวคิดที่แปลกใหม่ที่สมการได้มอบให้แก่วงการ ดังนั้นเราจึงอาจกล่าวได้ว่าวิทย์กับสมการแตกต่างกันที่วิทย์มองภาระของนักปรัชญาหรือผู้ที่ทำงานด้านปรัชญาว่าเป็นผู้ที่บรรยายหรือวิเคราะห์ดิวบท เพื่อให้ประจักษ์ว่าดิวบทนั้นหมายความว่าอย่างไร ในขณะที่สมการมองปรัชญาว่าเป็นกระบวนการแก้ปัญหาอันยุ่งยากซับซ้อนมากกว่าที่วิทย์มอง

ดังนั้น การคลี่คลายตัวของปรัชญาไทยร่วมสมัยจึงอยู่ในรูปที่ว่า นักปรัชญาไทยมีแนวโน้มเริ่มจะเอาตนเองเข้าไปผูกพันอยู่กับปัญหามากขึ้น ซึ่งก็ได้แก่การย้อนกลับไปไปที่ทำที่คล้ายคลึงกับทำที่ของสมัครนั่นเอง แต่ความแตกต่างกันก็มีอยู่อย่างชัดเจนตรงที่ สมัครเสนอความคิดเห็นของตนเองอย่างไม่มีหลักฐานหรือเหตุผลสนับสนุนอย่างเพียงพอ ในขณะที่นักปรัชญาไทยสมัยใหม่อันมีสมการเป็นตัวอย่างนั้น เริ่มมองหาความเป็นตัวของตัวเองในทางความคิด แต่ก็ไม่มีสิ่งเรื่องกฎเกณฑ์การอ้างเหตุผล หรือการหาหลักฐานอื่นใดมาสนับสนุนข้อเสนอของตน ทั้งนี้ก็เนื่องมาจากระบบการศึกษาปรัชญาในปัจจุบัน ที่มุ่งเน้นกระบวนการทางวิชาการที่ประกอบด้วย การอ้างอิง การค้นคว้าหนังสือจากห้องสมุด ฯลฯ นั่นเอง

ทิศทางของปรัชญาไทย

เมื่อเราพิจารณาเส้นทางของปรัชญาไทยดังที่ปรากฏอยู่ในงานเขียนของนักปรัชญาสามคนนี้แล้ว เราจะมองเห็นเส้นทางข้างหน้าของปรัชญาไทยต่อไปได้อย่างไร และเห็นว่าอะไรบ้าง คำตอบที่ผมใคร่จะเสนอก็คือว่า ทิศทางของปรัชญาไทยที่กำลังมุ่งไปข้างหน้ามันได้วางไว้อย่างถูกต้องพอสมควร ถ้าเราพิจารณางานปรัชญาของนักปรัชญาสามคนที่กล่าวถึงในหัวข้อที่แล้ว นั่นคือนักปรัชญาไทยควรจะต้องเสนอความคิดเห็นของตนเองเพื่อร่วมแก้ปัญหาปรัชญา หรือร่วมในกระบวนการปรัชญาอันไม่รู้จักจบสิ้น การแยกตนเองออกมาจากการโต้แย้งนั้นก็ยังเป็นการร่วมกระบวนการอยู่ดี ถ้าหากว่าผู้ที่แยกออกมานั้นมีเหตุผลสนับสนุนการแยกของตนเอง และยินดีที่จะโต้แย้งถกเถียงกับผู้ที่ไม่แยกว่าการแยกดีกว่า หรือนำไปสู่อุดมคติได้มากกว่าการไม่แยกอย่างไร แต่การแยกตนเองออกมาโดยไม่เข้าร่วมในกระบวนการหรือเห็นว่ากระบวนการไม่ใช่สิ่งที่ถูกต้อง และ

ไม่แสดงเหตุผลสนับสนุนนั้นถือเป็นการทำลายกระบวนการทางปรัชญาลงอย่างสิ้นเชิง ถ้าไม่มีกระบวนการของการโต้แย้ง ถกเถียงเกี่ยวกับคุณค่าต่าง ๆ ของมนุษย์แล้ว ก็จะต้องว่ามีวิชาปรัชญาอีกต่อไปไม่ได้

ประเด็นก็คือว่ากิจกรรมในทำนองนี้มีในสังคมไทยมากน้อยเพียงใด ถ้าจะวัดที่กิจกรรมการเรียนการสอนปรัชญาในประเทศไทยแล้ว ก็คงจะต้องถือว่ามีมากพอสมควร แต่กิจกรรมการเรียนการสอนนั้นจะไม่ใช่เป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมทางปรัชญา ถ้าหากว่าการเรียนการสอนมีแต่เพียงการถ่ายทอดข้อมูล โดยไม่มีการวิพากษ์วิจารณ์หรือสงสัยข้อมูลเหล่านั้น หรือไม่มีการอภิปรายอย่างเปิดกว้างเพื่อให้เกิดความคิดต่างๆที่หลากหลายงอกเงยขึ้น เมื่อพิจารณาในแง่นี้ก็ได้ว่า กิจกรรมทางปรัชญาของสังคมไทยยังมีน้อยอยู่มาก เพราะการเรียนการสอนส่วนใหญ่ยังอยู่ในรูปของการถ่ายทอดข้อมูล มากกว่าการเปิดโอกาสให้ผู้เรียนได้มีส่วนร่วมในกิจกรรมทางปรัชญาโดยตรง อันที่จริงผมไม่สามารถยืนยันข้อความนี้ได้เต็มที่ เพราะการทำเช่นนั้นได้ต้องมีโอกาสไปสังเกตการสอนที่เกิดขึ้นจริง ซึ่งเป็นสิ่งที่ทำได้ยาก แต่จากการพิจารณาสภาพการเรียนการสอนทั่วไปในมหาวิทยาลัยหรือสถาบันการศึกษาอื่นๆแล้ว พบว่าส่วนใหญ่ยังเป็นเช่นนั้น และถ้าปรัชญาที่สอนกันอยู่จะแตกต่างจากแนวโน้มของเกือบทั้งหมดนี้ก็เป็นเรื่องน่าประหลาดใจมาก

ดังนั้นทิศทางหนึ่งที่ปรัชญาไทยควรจะมีมุ่งไปได้แก่ การสร้างเสริมกิจกรรมนี้ให้มากขึ้นและเข้มข้นมากขึ้น ปริมาณและความเข้มข้นของกิจกรรมหรือกระบวนการทางปรัชญานี้มีความสำคัญเป็นอย่างยิ่ง เพราะจะเป็นตัวกำหนดความมีชีวิตชีวาหรือแม้แต่มุมมองของปรัชญาไทยเอง ถ้ากิจกรรมทางปรัชญาจำกัดตัวอยู่แค่ผู้สนใจหรือผู้ที่มีความรู้เพียงพอเพียงไม่กี่คน โอกาสที่ปรัชญาจะสร้างผลกระทบให้เกิดแก่สังคมกว้างก็เป็นไปได้ยากอย่างยิ่ง การสร้างผลกระทบนี้ไม่ใช่การที่นักปรัชญาคนหนึ่งเสนอความคิดเห็น แล้วเป็นที่ยอมรับนับถือเพราะนักปรัชญาคนนี้มีชื่อเสียงหรือมีฐานะสูงในสังคม อันที่จริงสถานการณ์เช่นนี้ดูจะไม่ใช่ว่าเรื่องแปลกในสังคมไทย เพราะสังคมไทยมีผู้ที่ทำตัวเช่นนี้ผู้น้อย เช่นนักวิชาการที่เสนอทางเลือกหรือทางออกให้แก่สังคม โดยที่ตนเองเป็นนักวิชาการในสาขาที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับการเสนอทางเลือกหรือทางออกให้แก่สังคมโดยตรง การบอกให้เชื่อไม่เคยเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมทางปรัชญา แต่สิ่งที่ขาดไปก็คือตัวกระบวนการนี้เองที่เกิดขึ้นเป็นวงกว้าง การที่นักปรัชญาจะทำให้คนเป็นเหมือนนักวิชาการหรือปัญญาชนที่เสนอทางเลือกหรือทางออกให้แก่สังคมนั้น อันที่จริงไม่ใช่เรื่องยากอะไร ความน่าเชื่อถือของผู้ที่เป็นปัญญาชนเหล่านี้บางครั้งก็มิได้เกิดจากเนื้อหาคำพูดหรือข้อเสนอมที่เปล่งออกมา แต่อยู่ที่สถานะของผู้พูดเองในสังคมว่าเป็นเช่นใด กล่าวคือถ้าผู้พูดเป็นผู้ที่สังคมรู้จักเป็นอย่างดี ก็ดูเหมือนว่าคำพูดจะน่าเชื่อถือมากขึ้น นั่นคือถ้าผู้ที่เป็นที่ยอมรับออกมาพูดในประเด็นหนึ่งซึ่งเป็นการวิพากษ์วิจารณ์สังคม กับผู้ที่สังคมไม่ค่อยรู้จักออกมาพูดในประเด็นเดียวกัน สิ่งที่เกิดขึ้นก็คือว่าคำพูดที่ออกมาจากปากของผู้ที่สังคมรู้จักนั้นมีน้ำหนักและได้รับความสนใจมากกว่า อันที่จริงเรื่องนี้ก็ไม่ใช่เรื่องผิดปกติแต่อย่างใด แต่ประเด็นที่ผมอยากเสนอคอนนี้ก็คือว่า สถานการณ์เช่นว่านี้ยังไม่ใช่สถานการณ์ในอุดมคติที่ควรจะเป็น การขึ้นทางสังคมจะไม่เพียงพอเลยถ้าคนในสังคมยอมให้ผู้นำไปตลอด โดยไม่สงสัยหรือไม่วิพากษ์วิจารณ์ สถานการณ์แบบนี้เองที่เกิดขึ้นได้ยากกว่าการ

ให้นักปรัชญาเป็นปัญญาชนของสังคม เพราะในอุดมคติที่เสนอนี้ทุกคนเป็นปัญญาชนหมด ไม่จำกัดอยู่แต่เพียงพวกที่ได้รับการยอมรับว่าเป็นปัญญาชนดังในปัจจุบันเท่านั้น

ดังนั้นทิศทางสำคัญของปรัชญาไทยก็คือว่า เราจะทำอย่างไรเพื่อให้สถานการณ์ที่ทุกคนเป็นปัญญาชนเกิดขึ้นได้ ด้วยเหตุนี้ผมจึงสนใจการศึกษาเป็นอย่างมาก และเชื่อมั่นว่าการศึกษาที่ถูกต้อง และที่กระจายออกไปให้เข้าถึงประชาชนส่วนใหญ่ที่สุด จะเป็นกุญแจสำคัญไปสู่สภาพเช่นนี้ได้ ปรัชญามีบทบาทอย่างมากในการช่วยให้สภาพแบบนี้เป็นจริง เนื่องจากการสงสัย การโต้แย้ง การถกเถียง การอ้างเหตุผล เป็นหัวใจของปรัชญา การที่ปรัชญาจะอยู่รอดและเฟื่องฟูได้ก็แน่นอนว่ากิจกรรมเหล่านี้ต้องเกิดขึ้นในวงกว้าง กิจกรรมเหล่านี้ก็ใช้ว่าจะเป็นเพียงการใช้เวลาเล่น ๆ โดยเปล่าประโยชน์ แต่มีประโยชน์มากมายดังที่ได้เรียนไว้แล้ว เนื้อหาของการโต้แย้งนั้นไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นสิ่งที่นักปรัชญาโดยอาชีพสนใจ เพราะในเมื่อการโต้แย้งนี้แพร่กระจายออกไปในวงกว้าง ก็ย่อมครอบคลุมถึงผู้ที่ไม่ใช่ นักปรัชญาโดยตรง และย่อมรวมถึงผู้ที่ไม่ได้อยู่ในสถาบันการศึกษาด้วย เนื้อหาที่โต้แย้งกันในวงกว้างนี้อาจรวมถึงประเด็นต่างๆ ที่เป็นที่ถกเถียงกันในสังคม เช่นการบัญญัติรัฐธรรมนูญหรือการปฏิรูปการเมือง ซึ่งเป็นเรื่องสำคัญมาก อย่างไรก็ตาม การร่างรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ที่เพิ่งผ่านพ้นมา ก็นับเป็นนิมิตหมายอันดีไปในทิศทางที่ผมกำลังเสนออยู่ในเวลานี้ โดยการร่างรัฐธรรมนูญนี้ปรากฏว่า มีการรับฟังความคิดเห็นของประชาชนส่วนใหญ่ ตลอดจนมีการถกเถียง อภิปรายในวงกว้าง แต่เราต้องพยายามไม่ให้การร่างรัฐธรรมนูญครั้งนี้ เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นเพียงครั้งเดียว แต่ในการร่างกฎหมายอื่นๆ รวมทั้งกฎระเบียบอื่นใดในระดับล่างลงมา ก็ควรมีการรับฟังความคิดเห็น และการอภิปราย เช่นนี้ด้วย เท่าที่ผ่านมายังดูเหมือนว่าการถกเถียงกันเรื่องนี้อยู่กันภายในวงแคบๆ ของผู้สนใจหรือนักวิชาการจำนวนไม่กี่คน สถานการณ์เช่นนี้นับได้ว่าเป็นอันตรายต่อประชาธิปไตย เพราะถ้าให้เพียงคนในวงแคบๆไม่กี่คนเป็นผู้ตัดสินใจทิศทางหรือชะตากรรมของประเทศ อุดมคติของประชาธิปไตยก็ไม่สามารถเกิดขึ้นได้ ทั้งนี้มิได้หมายความว่าคนส่วนใหญ่ของประเทศ จะต้องมาใช้เวลาคิดค้นวิธีการดำเนินการหรือจัดการประเทศด้วยตนเอง ไม่ใช่แต่ในระดับการร่างรัฐธรรมนูญเท่านั้น แต่ในการร่างกฎหมายอื่นๆ โดยเฉพาะกฎหมายประกอบรัฐธรรมนูญ และกฎระเบียบอื่นๆ ในการจัดการเรื่องราวที่มีความสำคัญในวงกว้างเช่นเรื่องการร่างกฎหมายนั้น การโต้แย้งและการแลกเปลี่ยนความคิดเห็น ทัศนคติต่างๆ ควรจะต้องเกิดขึ้นในวงกว้าง และการโต้แย้งอย่างอิสระ เปิดเผย และมีความเคารพซึ่งกันและกันนี้เองที่จะนำไปสู่สภาวะตามอุดมคติของประชาธิปไตยได้ ข้อบกพร่องประการหนึ่งของนักวิชาการหรือนักวิจารณ์เหตุการณ์ปัจจุบันของไทยส่วนใหญ่ก็คือว่า มักจะขาดความไว้วางใจประชาชนทั่วไป โดยเห็นว่าประชาชนไม่สามารถมองเห็นสิ่งที่เขาเชื่อว่าถูกต้องได้ ความคิดเช่นนี้ทำให้นักวิจารณ์เหล่านี้ไม่เห็นด้วยกับกระบวนการเลือกตั้ง โดยเฉพาะในกระบวนการปฏิรูปการเมือง ซึ่งนักวิจารณ์หลายคนเห็นว่าไม่ควรให้ประชาชนเลือกตั้งผู้ร่างรัฐธรรมนูญ โดยคิดว่าจะมีนักการเมืองกลุ่มหนึ่งสามารถบังคับประชาชนให้เลือกผู้ที่ต้องการได้ อย่างไรก็ตามถ้าการเลือกตั้งนั้นเป็นไปอย่างอิสระ ยุติธรรม และเปิดเผยแล้ว ก็ไม่น่าจะมีเหตุผลประการใดให้ต้องปฏิเสธกระบวนการนี้ ในหนังสือเล่มนี้ผมคงไม่มีเวลาถกเถียงกับนักวิจารณ์เหล่านี้ได้ทุกประเด็นอย่างละเอียด แต่ใครจะแสดงว่า ใน

ช่วงระยะเวลาก่อนที่จะมีการตกลงให้มีการเลือกตั้งสมาชิกสภาว่ารัฐธรรมนูญนั้น มีการถกเถียงว่า ควรให้มีการเลือกตั้งหรือไม่ และการที่นักวิจารณ์บางคนไม่เห็นด้วยกับกระบวนการเลือกตั้ง และเห็นด้วยกับการตั้งกลุ่มนักวิชาการจำนวนหนึ่งขึ้นมาแล้วมอบอำนาจในการร่างรัฐธรรมนูญให้ทั้งหมด จึงเป็นการกระทำที่ขัดต่ออุดมคติของประชาธิปไตย ประชาชนอาจมีความคิดเห็นที่นักวิจารณ์มองว่า ‘ชาวบ้าน’ หรือ ‘ด้อยความรู้’ หรือ ‘ไม่รู้จักรู้ว่าความต้องการที่แท้จริงของตัวเองเป็นอย่างไร’ แต่ไม่ว่าจะมองแบบใดก็แสดงว่านักวิจารณ์เหล่านี้ไม่ไว้วางใจประชาชน ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นการปกครองโดยประชาชนจะเป็นไปได้ได้อย่างไร

คำวิจารณ์ของผมข้างต้นนี้อาจฟังดูรุนแรงบ้าง แต่สถานการณ์ที่ยกมานี้ก็แสดงให้เห็นทิศทางที่ปรัชญาควรจะดำเนินไปเป็นอย่างไรดี ในประการแรก ถ้าการถกเถียงได้แย้ง ฯลฯ เกิดขึ้นในวงกว้าง แม้แต่ในกลุ่มของประชาชนที่พื้นฐานที่สุด ความคิดของแต่ละคนก็จะแหลมคมขึ้นและองอาจขึ้น ซึ่งการที่ประชาชนโดยรวมเป็นเช่นนี้ย่อมเป็นการเสริมอุดมคติของประชาธิปไตยอย่างแน่นอน และการที่นักวิจารณ์การเมืองดูเหมือนกับอยากจะทำปิดกั้นมิให้ประชาชนมีส่วนร่วมในกระบวนการอันเป็นพื้นฐานของการเมืองโดยรวม ก็ย่อมไม่ช่วยให้ประชาชนได้มีโอกาสปกครองตนเองแต่อย่างใด ทั้งๆที่หัวใจของประชาธิปไตยอยู่ที่การปกครองตนเอง อันที่จริง กลุ่มนักวิชาการกับนักวิจารณ์ที่คิดเช่นนี้ก็ไม่ได้ต่างอะไรจากนักปกครองในอดีต ที่มักคิดว่าประชาชนยังรับประชาธิปไตยไม่ได้ เพราะยังไม่มีการศึกษา หรือยังช่วยตัวเองไม่ได้ แต่ถ้าประชาชนไม่ได้ลองใช้อำนาจของตนเอง แต่ถูกยึดอำนาจไปเสียหมดจนไม่มีโอกาสได้ใช้อำนาจนี้ ก็เป็นธรรมดาอยู่เองที่ประชาชนจะดูมองว่าไม่รู้จักรู้ใช้อำนาจ เหมือนกับคนที่ไม่เคยว่ายน้ำมาก่อน ซึ่งก็ย่อมว่ายน้ำไม่เป็น แต่นั่นมิได้หมายความว่า เมื่อเขาลงไปอยู่ในน้ำและมีเวลาพอควรแล้ว เขาจะว่ายน้ำไม่เป็นไปตลอด ในจุดนี้เองที่ปรัชญามีประโยชน์มาก คือการแพร่กระจายไปของกระบวนการคิดและโต้แย้งในเรื่องที่เกี่ยวกับคุณค่า จะเป็นการฝึกฝนให้ประชาชนรู้จักสงสัย รู้จักคิด รู้จักแยกแยะ รู้จักรับผิดชอบในอำนาจของตน ซึ่งย่อมนำไปสู่ประชาธิปไตยที่แท้ ทิศทางหนึ่งของปรัชญาก็ย่อมเกี่ยวพันกับประเด็นเหล่านี้อย่างแยกไม่ออก เมื่อทุกคนเป็นปัญญาชน และทุกคนปกครองตัวเองได้ เมื่อนั้นชุมชนก็เป็นประชาธิปไตยอย่างสมบูรณ์

ที่กล่าวมาข้างต้นนี้เป็นบทบาทและทิศทางของปรัชญาต่อสังคม แต่ปรัชญาก็ยังมีบทบาทและทิศทางที่สำคัญไม่แพ้กันอีกประการหนึ่ง ได้แก่ทิศทางในแง่ของวิชาการทางปรัชญาเอง เมื่อปรัชญาไม่ถือว่าเป็นศาสตร์ ไม่มีระเบียบวิธีวิจัยที่แน่นอนเป็นที่ยอมรับของนักปรัชญาทุกคน และไม่มีการสร้างสิ่งที่เรียกว่าองค์ความรู้ (ราวกับว่าความรู้เป็นสิ่งที่จับต้องได้ เป็นตัวเป็นตน!) ปรัชญาก็ย่อมมีทิศทางที่ชัดเจนว่าจะไม่ไปในทิศทางเหล่านั้น นอกจากนั้นก็ยังมีทิศทางในเชิงบวกของคนเช่นกัน ได้แก่การกำหนดปัญหาที่เป็นการตอบสนองความต้องการของสังคม หรือที่เห็นว่าจะจะเป็นประโยชน์ต่อสังคม รวมทั้งปัญหาที่ดูจะไม่เป็นประโยชน์ต่อภายนอก แต่มีประโยชน์ในการดำเนินไปของกระบวนการปรัชญาเอง ได้แก่ปัญหาหลักๆตามประเพณีของปรัชญา เช่นปัญหาวิมิตินิยม เจตจำนงเสรีและนิยตินิยม จิตกับกาย และอื่นๆ ทศนะที่เสนอในหนังสือเล่มนี้ไม่เห็นด้วยกับความพยายามของนักปรัชญาจำนวนหนึ่งอันมีวรรดีเป็นตัวอย่างหลัก ที่มุ่งเสนอว่าปัญหาปรัชญาเช่นวิมิตินิยมเกี่ยวกับโลกภายนอกนั้น แท้จริงแล้วไม่ใช่ปัญหา แต่เกิดดูเหมือนเป็น

ปัญหาขึ้นเพียงเพราะนักปรัชญายังไม่เปลี่ยนวิธีการพูด ซึ่งถ้าเปลี่ยนไปแล้วก็จะเลิกเห็นว่าเรื่องนี้เป็นปัญหา เหมือนกับในสมัยนี้ไม่มองว่า ปัญหาที่ถกเถียงกันในยุคกลางว่าบนหัวเข็มหมุดมีเทวดาอยู่ที่องค์ แต่ถ้าวัดได้แย้งเรื่องวิมตินิยมนี้สามาดยังประโยชน์ให้เกิดขึ้นในแง่ทำให้เราเข้าใจธรรมชาติของความรู้ หรือความแตกต่างหรือลักษณะของสภาพอภิวัดวิสัยกับภววิสัย การโต้แย้งนี้ก็ไม่ควรจะยกเลิกไป อันที่จริงแม้แต่การเถียงกันว่า บนหัวเข็มหมุดมีเทวดาที่องค์ก็อาจจะยังเป็นการโต้แย้งที่มีชีวิตชีวาขึ้นมาอีกได้ ถ้ามีผู้สนใจและเห็นค่าของการโต้แย้งเรื่องนี้ ซึ่งแน่นอนว่าย่อมมีฝ่ายที่เสนอว่าบนหัวเข็มหมุดใด ๆ ไม่มีเทวดาอาศัยอยู่เลยด้วย การโต้แย้งนี้แม้ดูเผิน ๆ จะเป็นเรื่องไร้สาระ แต่ในปรัชญาไม่มีเรื่องใดที่ไร้สาระโดยสิ้นเชิง การค้นคว้าว่าบนหัวเข็มหมุดมีเทวดาที่องค์อาจนำไปสู่ที่สนะใหม่ ๆ ในทางอภิปรัชญา ทฤษฎีความรู้หรือในปรัชญาแขนงอื่น ๆ ก็ได้ ซึ่งถ้าเป็นเช่นนี้ก็ย่อมมีประโยชน์มาก

นอกเหนือจากปัญหาดังเดิมของปรัชญาแล้ว ก็มีปัญหาใหม่ ๆ เกิดขึ้นมากมายที่มีลักษณะเป็นปัญหาปรัชญา โดยเกิดขึ้นเป็นผลจากการเปลี่ยนแปลงไปของโลกปัจจุบัน ผมได้ยกตัวอย่างการเปลี่ยนแปลงและปัญหาที่เกิดขึ้นมาเสนอไว้แล้วข้างต้น แต่จะเสนอซ้ำอีกครั้งหนึ่ง ณ ที่นี้เพื่อให้เห็นชัด ปัญหากลุ่มหนึ่งที่ที่น่าสนใจมากได้แก่ ปัญหาที่เกิดขึ้นจากการขยายตัวของเครือข่ายคอมพิวเตอร์ที่เรียกว่าอินเทอร์เน็ต ปัญหาบางปัญหาที่เกิดขึ้นก็ได้แก่ เมื่อมนุษย์สามารถติดต่อสื่อสารกันได้รวดเร็วและมีประสิทธิภาพเช่นนี้ จะเกิดอะไรขึ้นหรือไม่กับความเป็นตัวของตัวเอง หรือความเป็นปัจเจกบุคคลของมนุษย์ หรือว่าอุปกรณ์ในการสื่อสารทางเดียวที่ทรงพลังเช่นนี้ จะตกเป็นเครื่องมือของการโฆษณาชวนเชื่อ ให้ผู้คนเชื่อข้อความอันเป็นเท็จในวงกว้างได้หรือไม่²¹¹ หรือว่าเมื่อทุกสิ่งทุกอย่างอยู่ ‘บน’ อินเทอร์เน็ตเช่นนี้ จะทำให้เราต้องทบทวนความเชื่อดั้งเดิมหรือไม่ ที่ว่าความเป็นจริงอยู่ที่โลกภายนอก เป็นไปได้หรือไม่ว่าอินเทอร์เน็ตจะทำให้ความเป็นจริงย้ายที่จากที่ที่รู้จักไปอยู่ ‘บน’ อินเทอร์เน็ต เนื่องจากดูเหมือนว่าความเป็นจริงหรือสิ่งที่เกิดขึ้นทั้งหลายทั้งปวงเกิดขึ้นบนเครือข่ายอันมหาศาลนี้เท่านั้น ปัญหาต่าง ๆ เหล่านี้ดูเผิน ๆ ก็ไม่น่าจะเป็นปัญหาที่น่าสนใจ หรือมีพลังให้ติดตามหาทางแก้มากเท่าใด แต่ถ้าพิจารณาให้ดีจะพบว่า เนื่องจากอินเทอร์เน็ตเป็นสิ่งใหม่ซึ่งยังไม่เคยมีมาก่อน และเนื่องจากอินเทอร์เน็ตนี้เป็นเครือข่ายที่เจริญเติบโตเร็วมาก เราก็มองไม่เห็นว่าจะมีอะไรเกิดขึ้นบ้าง และปัญหาที่ดูเหมือนจะไม่เป็นปัญหาในระยะแรก ก็เป็นไปได้ว่าจะเป็นปัญหาที่สำคัญต่อไป

ปัญหาอีกประการหนึ่งก็ได้แก่บทบาทของเทคโนโลยีในด้านอื่น เช่นการแพทย์ ตัวอย่างก็เช่นในปัจจุบันเทคโนโลยีเกี่ยวกับพันธุกรรมได้ขยายตัวขึ้นอย่างรวดเร็ว และก็ย่อมมีปัญหาที่เกี่ยวกับชีวิตเกิดขึ้น เช่นการปลูกถ่ายอวัยวะ ซึ่งมีปัญหาว่าการนำเอาอวัยวะจากคนหนึ่งไปปลูกถ่ายให้อีกคนหนึ่งเป็นสิ่งที่ถูกต้องหรือไม่ ในกรณีที่คนที่ถูกนำอวัยวะออกมานั้นยังคงไม่ได้ว่าตายหรือยัง หรือว่าเพียงไม่มีความรู้สึกเฉย ๆ

²¹¹ ปัญหานี้มีนักปรัชญาอย่างน้อยหนึ่งคนยกมาเสนอได้แก่ Luciano Floridi ในบทความเรื่อง Brave.Net.World: The Internet as a Disinformation Superhighway? ซึ่งฟลอริดีได้ส่งให้ผมทางไปรษณีย์อิเล็กทรอนิกส์

อันที่จริงปัญหาเหล่านี้ก็มีรากฐานที่มาจากปัญหาดั้งเดิมบางปัญหาของปรัชญา แต่เนื่องจากการเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ขึ้น ปัญหาที่ก่อตัวขึ้นในรูปแบบใหม่ ซึ่งหนทางแก้ หรือการพิจารณาปรับทบทวนในการแก้ปัญหานั้นก็ย่อมเปลี่ยนแปลงไปด้วย

ปัญหาที่กล่าวมานี้เป็นปัญหาปรัชญาที่เกิดขึ้นเป็นผลจากการเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยี แต่ก็ยังมีปัญหาอีกประเภทหนึ่งซึ่งมีลักษณะเป็นปรัชญาแท้ ๆ (ในแง่ที่ว่าแสดงให้เห็นถึงลักษณะการโต้แย้งและการสงสัยแบบปรัชญาได้ดี) ได้แก่ปัญหาว่าเทคโนโลยีเองนั้นเป็นสิ่งที่ตั้งงามเพียงใด หรือว่าควรจะหยุดเทคโนโลยีต่างๆไว้เพื่อให้นมนุษย์บรรลุถึงอะไรบางอย่างที่จะขาดหายไปด้วยการเข้ามาของเทคโนโลยี ซึ่งสิ่งที่ขาดหายไปนี้มีคุณค่าต่อมนุษย์เอง ปัญหาทำนองนี้ไม่ใช่ปัญหาใหม่ แต่เป็นปัญหาที่นักปรัชญาคิดค้นและสงสัยมาเป็นเวลานาน นับตั้งแต่เทคโนโลยีมีบทบาทในชีวิต นักปรัชญาที่คิดเรื่องนี้ไว้อย่างละเอียด และยังได้รับการอ้างอิงอยู่เสมอได้แก่มาร์ติน ไฮเดกเกอร์ ทศนะหลักของไฮเดกเกอร์อยู่ที่ว่า เทคโนโลยีเป็นศัตรูกับมนุษย์ที่ทำให้มนุษย์ต้องแยกห่างจาก 'ความเป็น' ซึ่งเป็นเหมือนกับแก่นแท้ของมนุษย์เอง²¹² แต่เมื่อเทคโนโลยีสมัยใหม่มีรูปแบบที่แปลกใหม่มากขึ้น และทรงพลังมากขึ้นรูปแบบของปัญหาก็ย่อมเปลี่ยนแปลงไปด้วย

อย่างไรก็ตาม ปัญหาปรัชญาใหม่ๆที่กำหนดทิศทางของวิชานี้ได้มีแต่เพียงปัญหาที่เกี่ยวข้องกับลักษณะอันเป็นสมัยใหม่ หรือเทคโนโลยีเท่านั้น ปัญหาที่สำคัญอีกประการหนึ่งที่เนื่องมาจากสภาพของสังคมสมัยใหม่เช่นเดียวกัน แต่อยู่ในรูปแบบที่แปลกออกไปได้แก่ปัญหาว่าความคิดของคนในสมัยโบราณ หรือในสมัยก่อนหน้านั้นมีบทบาทอย่างไรได้หรือไม่ในสังคมปัจจุบัน การที่ปัญหาทำนองนี้สำคัญก็เนื่องจากว่า การย้อนกลับไปมองอดีตและความคิดของคนในสมัยก่อนนั้นอาจช่วยให้เรามองเห็นอะไรต่ออะไร ที่เราไม่ได้สังเกตมาก่อน หรือมองข้ามไป ผมเชื่อว่าปัญหานี้เป็นสิ่งสำคัญยิ่งในปัจจุบัน และมุมมองของอดีตอาจช่วยให้เรามองเห็นข้อบกพร่องหรือทางเลือก หรือทางออกของปัญหาต่างๆในปัจจุบันได้เป็นอย่างดี และทิศทางของปรัชญาสำหรับสังคมไทยก็ย่อมหลีกเลี่ยงไม่พ้นที่จะพูดถึงเรื่องเหล่านี้ ตัวอย่างของการย้อนกลับไปมองความคิดของคนในอดีตก็มีเช่น การพิจารณาความเชื่อของคนโบราณว่า ตามต้นไม้ต้นใหญ่ๆ หรือตามป่าตามเขา มีภูตผี หรือเจ้าป่าเจ้าเขาสถิตอยู่ ทศนะตามหลักวิทยาศาสตร์มีความเชื่อว่า เจ้าป่าเจ้าเขาเป็นสิ่งที่ไม่มีตัวตน ดังนั้นจะมีอยู่ตามป่าตามเขาไม่ได้ แต่เมื่อเราย้อนกลับไปพิจารณาห่อหุ้มอย่างถี่ถ้วน เราจะเห็นว่าที่คนโบราณเชื่อเรื่องเจ้าป่าเจ้าเขานั้น น่าจะมีเหตุผลอะไรบางอย่างที่ทำให้เขาเชื่อเช่นนั้น ทั้งนี้ก็เพราะว่าตามธรรมชาติคนเรามักจะเชื่ออะไรเพียงเท่าที่ประสาทสัมผัสรับรู้ได้เท่านั้น ดังนั้นเราอาจคิดว่าเนื่องจากไม่เคยมีคนโบราณคนใดเคยเห็นเจ้าป่าเจ้าเขา (ยกเว้นแต่ในกรณีที่เห็นในฝัน หรือในนิมิต โดยเจ้าป่าเจ้าเขาที่เห็นนั้นก็มักมีลักษณะเหมือนตามจินตนาการทางวรรณกรรมหรือการละครของคนโบราณนั่นเอง และกรณีเช่นนี้ก็ไม่ใช่การรับรู้โดยตรงแต่อย่างใด) การมีเจ้าป่าเจ้าเขานี้จึงน่าจะมีอะไรบางอย่างแฝงอยู่ซึ่งไม่ใช่เพียงแค่เป็นเพียงสิ่งมี

²¹²ดู Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology" ใน David Farrell Krell, ed. *Basic Writings* (HarperSanFrancisco, 1977) หน้า 283-317.

ชีวิตที่ทรงพลังเหนือมนุษย์ทั่วไปเท่านั้น และเมื่อเป็นเช่นนี้ เราก็อาจมองได้ว่าเจ้าป่าเจ้าเขาของคนโบราณนั้น แทนที่จะเป็นเหมือนเทวดาหรือเจ้าที่มีรูปร่างเป็นตัวเป็นคนเหมือนมนุษย์ ก็น่าจะเป็นสภาวะอะไรบางอย่างที่เป็นนามธรรมนั่นเอง และเนื่องจากเจ้าเหล่านี้มีอำนาจ ก็ย่อมมองได้ว่าอันที่จริงเจ้านี้ก็เหมือนเหมือนกับตัวแทนของพลังอำนาจของธรรมชาติที่ควบคุมชีวิตมนุษย์นั่นเอง เมื่อเราคิดเช่นนี้เราก็มองเห็นว่า ความคิดของคนโบราณนี้มีน้ำหนักไม่น้อย และสามารถนำมาใช้ประโยชน์ในปัจจุบันได้อย่างดียิ่ง เท่าที่ยกตัวอย่างมานี้เป็นเพียงตัวอย่างที่ชัดเจนมากๆ เท่านั้น ถ้าเราจะพิจารณาลงไปให้ละเอียดลึกซึ้งลงไป งานทั้งหมดก็จะเป็นโปรแกรมการวิจัย ซึ่งน่าจะเป็นทิศทางที่ดีมาก ๆ สำหรับปรัชญาในประเทศไทยเอง

สรุป

กล่าวโดยสรุป ทิศทางของปรัชญาไทยก็ได้สองแนวทางใหญ่ ๆ คือปรัชญาในฐานะกิจกรรมของการโต้แย้งถกเถียง การคิดเชิงวิจารณ์และการอ้างเหตุผล กับปรัชญาในฐานะที่เป็นกิจกรรมของนักปรัชญาโดยตรง ในแนวแรกนี้ปรัชญาไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นเรื่องราวที่มีแต่ผู้เชี่ยวชาญเท่านั้นจึงจะรู้เรื่องและเข้าใจ เพราะเรื่องที่ถกเถียงกันนั้นก็เป็นเรื่องในความสนใจของผู้ถกเถียงนั่นเอง ซึ่งอาจเป็นชาวบ้านร้านตลาดทั่วไป แต่ถ้าเขาสนใจการหาความเข้าใจด้วยการให้เหตุผล และมีความเคารพในความคิดของผู้อื่นที่สนทนาด้วย ก็นับได้ว่าเขาเป็นปัญญาชนคนหนึ่ง หรืออาจมองว่าเขาเป็นนักปรัชญาก็ได้ ถ้าเราคิดความคำว่านักปรัชญาในความหมายกว้าง อีกแนวทางหนึ่งของปรัชญาไทย ซึ่งเป็นปรัชญาในฐานะที่เป็นกิจกรรมทางวิชาการโดยตรง ก็มีเนื้อหาสาระของการโต้เถียงและการวิจัย ซึ่งก็แบ่งได้เป็นสองส่วนเช่นกัน กล่าวคือการสืบสานปัญหาหลัก ๆ ของอดีตที่ยังคงความสำคัญอยู่ และที่มีผู้สนใจจะศึกษา กับ การกำหนดปัญหาใหม่ๆ ที่เป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงของสภาพแวดล้อมภายนอก ปัญหาทั้งสองแนวทางนี้แน่นอนว่าย่อมมีการคาบเกี่ยวและการประสานกันอย่างแนบแน่น และทั้งหมดนี้ก็เป็นทิศทางที่ปรัชญาไทยควรจะมุ่งไป และก็เป็นที่น่ายินดีพอควรว่าในขณะนี้กำลังมุ่งไปทางนี้จริง เพียงแต่ว่านักปรัชญาไทยจะช่วยกันทำให้ทั้งหมดเป็นจริงมากขึ้นไปกว่านี้

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

รายการเอกสารอ้างอิง

ภาษาไทย

- เจดนา นาควัชระ. *ทางไปสู่วัฒนธรรมแห่งการวิจารณ์: รวมบทความวิชาการ (พ.ศ. 2510-2523)*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ดวงกมล, 2524.
- ปรีชา ช้างขวัญยืน. *ทรรศนะทางการเมืองของพระพุทธศาสนา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540.
- เปลโต. *คาร์มีตีส์ เลคีส ไคซีส*. วิกิจ สุขสำราญแปล. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2534.
- เปลโต. *ใครโต (โสกราตีสในคุก)*. ส. ศิวรักษ์แปล. กรุงเทพฯ: ปาจารย์สาร, 2534.
- เปลโต. *ทฤษฎีความรักของเพลโต*. พินิจ รัตนกุลแปล. พระนคร: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2516.
- เปลโต. *เฟโด: วาระสุดท้ายของโสกราตีส*. กรุงเทพฯ: ปาจารย์สาร, 2534.
- เปลโต. *ยูไทโฟร์: วิธีการของโสกราตีส*. ส. ศิวรักษ์แปล. กรุงเทพฯ: ปาจารย์สาร, 2533.
- เปลโต. *วิธีการของโลกาติส*. กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2514.
- เปลโต. *โสกราตีส: บุคลิกลักษณะ ประวัติและปรัชญาโดยสมบูรณ์ (ยูไทโฟร์ อปโตเกีย ใครโต และเฟโด)*. ส. ศิวรักษ์แปล. กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2514.
- เปลโต. *โสกราตีส*. ส. ศิวรักษ์แปล. พระนคร: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2509.
- เปลโต. *อปโตเกีย (โสกราตีสแก้คดี)*. ส.ศิวรักษ์แปล. กรุงเทพฯ: ปาจารย์สาร, 2534.
- เปลโต. *อุดมรัฐ*. ปรีชา ช้างขวัญยืนแปล. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2523.
- พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2532.
- ไพลิน เตชะวิวัฒนาการ. “เกณฑ์ตัดสินความดีในพุทธปรัชญาเถรวาทเปรียบเทียบกับปรัชญาของ คานท์.” *วารสารพุทธศาสนศึกษา*. (ปีที่ 2 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2538): 30-42.

278 ขอบฟ้าแห่งปรัชญา

- รัสเซลล์, เบอร์ทรันด์. *ปัญหาปรัชญา*. กิรติ บุญเจือแปล. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2520.
- วิทย์ วิศทเวทย์. “ความรู้ในทัศนะของพุทธศาสนา.” *วารสารพุทธศาสนศึกษา*. ปีที่ 2 ฉบับที่ 3. (กันยายน-ธันวาคม 2538): 42-51.
- วิทย์ วิศทเวทย์. “ญาณวิทยาของศาสนาพุทธ.” *จุลสารของชมรมปรัชญาและศาสนา*. (2524): 1-7.
- วิทย์ วิศทเวทย์. “พุทธจริยศาสตร์เถรวาท: บทวิเคราะห์ว่าด้วยจุดหมายของชีวิตและเกณฑ์วินิจฉัยความดีความชั้นในพุทธปรัชญาเถรวาท.” *วารสารพุทธศาสนศึกษา*. ปีที่ 2 ฉบับที่ 1. (มกราคม-เมษายน 2538): 47-61.
- วิทย์ วิศทเวทย์. *อนัตตาในพุทธปรัชญา*. กรุงเทพฯ: พิพิธวิทยา, 2523.
- สเดช, ดับลิว ที. *ปรัชญากรีก*. ปรีชา ช้างขวัญยืนแปล. กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2514.
- สมภาร พรหมทา. *พุทธศาสนamahayan*. มหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย, 2535.
- สมภาร พรหมทา. *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์: ทัศนะของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาโสเภณี ทำแท้งและ การอุยฆาต*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พุทธชาติ, 2535.
- สมักร บุราวาศ. *ปัญญา: The Intellect, Scientific Philosophy*. กรุงเทพฯ: แพร์พิทยา, 2520.
- สุวรรณ สถาอนันท์, “ภูมิทัศน์ปรัชญาไทย: รายงานสถานภาพการศึกษาวิจัยทางปรัชญาในสังคมไทย พ.ศ. 2508-2538” งานวิจัยที่ได้รับทุนจากสภาวิจัยแห่งชาติ. เอกสารยังไม่ได้ดีพิมพ์.
- โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. “ความบังเอิญทางประวัติศาสตร์ของการแบ่งแยกข้อเท็จจริงกับค่านิยม.” เอกสารในการสัมมนาวิชาการสามทศวรรษศิลปศาสตร์มนุษยศาสตร์: พรหมแดนปัจจุบัน เส้นทางสู่อนาคต คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ วันที่ 1-3 ธันวาคม 2535.
- โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. “บทใคร่ครวญวรรณคดีและปรัชญาจากการอ่าน มือนั้นสีขาว” *วารสารภาษาและวรรณคดีไทย*. ปีที่ 10 ฉบับที่ 2. (ธันวาคม 2536): 1-15.
- โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. “ปัญหาปรัชญาเกี่ยวกับสี.” *วารสารอักษรศาสตร์*. ปีที่ 24 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน 2535): 95-106.
- โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. “พุทธศาสนากับการแก้ปัญหามืดมัว.” *วารสารพุทธศาสนศึกษา*. ปีที่ 4 ฉบับที่ 1. (มกราคม-เมษายน 2540): 71-87
- โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. “ภาษา ความหมาย กับความจริง.” *วารสารภาษาและวรรณคดีไทย*. ปีที่ 9 ฉบับที่ 1 (พฤษภาคม 2535): 1-21.

ภาษาอังกฤษและภาษาอื่น ๆ

- Ackrill, J. L. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Aristotle. *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*. J.A.K. Thomson transl. London: Penguin Books, 1976.
- Aristotle. *The Works of Aristotle*. W.D. Ross transl. and ed. London: Oxford University Press, 1971.
- Armstrong, David. *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge, 1968.
- Audi, Robert. *Belief and Knowledge: An Introduction to Epistemology*. Belmont, CA: Wadsworth, 1988.
- Audi, Robert. ed. *Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Aune, Bruce. *Knowledge of the External World*. London: Routledge, 1991.
- Berkeley, George "A Treatise Concerning Principles of Human Knowledge." In Steven M. Cahn, ed. *Classics of Western Philosophy*. Indianapolis: Hackett, 1977.
- Blake, William. *Songs of Innocence and of Experience*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- BonJour, Lawrence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Briskman, Larry. "Doctors and Witchdoctors: Which doctors are which?" In Calbert I. Philips ed. *Logic in Medicine* (London: British Medical Journal, 1988): 1-16.
- Castaneda, Hector-Neri. "Leibniz and Plato's *Phaedo* Theory of Relations and Predication." In Michael Hooker, ed. *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*. John Hopkins University Press, 1979.
- Castaneda, Hector-Neri. "Leibniz's Concept and Their Coincidence *Salva Veritate*." *Nous* 8(1974): 381-398.
- Castaneda, Hector-Neri. "Plato's *Phaedo* Theory of Relations." *Journal of Philosophical Logic* 1(1972): 467-480.
- Castaneda, Hector-Neri. *On Philosophical Method*. Nous Publications, No.1, 1980.
- "Galileo Galilei." in Paul Edwards, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1967.
- Chomsky, Noam. *Syntactic Structures*. Gravenhage: Mouton, 1963.

- Churchland, Paul M. *Matter and Consciousness*. Rev. ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy, Vol. II Mediaeval Philosophy, Part I Augustine to Bonaventure*. Garden City, NY: Image Books, 1962.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy, Vol. III Late Mediaeval and Renaissance Philosophy, Part II The Revival of Platonism to Suarez*. Garden City, NY: Image Books, 1962.
- Currie, Gregory. "Interpretation and Objectivity." *Mind* 102(1993): 413-428.
- Davidson, Donald. "Belief and the Basis of Meaning." In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon, 1984: 141-154
- Davidson, Donald. "Method of Truth in Metaphysics." In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon, 1984: 199-214.
- Davidson, Donald. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon, 1984: 183-198.
- Davidson, Donald. "Radical Interpretation." In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon, 1984: 125-139.
- Davidson, Donald. "Thought and Talk." In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon, 1984: 155-170.
- Davidson, Donald. "What Metaphors Mean." In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984: 245-264.
- Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Descartes, Rene. *Oeuvres de Descartes*. Ch. Adams and P. Tannery eds. Revised edition. Paris: Vrin/CNRS, 1964-1976.
- Descartes, Rene. *The Philosophical Writings of Descartes* Vol. 2. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, transl. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. Enlarged ed. Boston: Beacon Press, 1948.
- Donnellan, Keith. "Reference and Definite Descriptions." *Philosophical Review* 75(1966): 281-304.
- Dretske Fred. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge, MA: MIT Press, 1981.

- Dummett, Michael. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- Dyson, George B. *Darwin among the Machines: the Evolution of Global Intelligence*. Reading, MA: Addison Wesley, 1997.
- Eco, Umberto. *Interpretation and Overinterpretation*. Stefan Collini ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Edwards, Paul ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1967.
- Floridi, Luciano. "Brave.Net.World: The Internet as a Disinformation Superhighway?" Unpublished mss.
- Fumerton, Richard. "The Incoherence of Coherence Theories." *Journal of Philosophical Research* (19:1994): 89-102.
- Gardner, Howard. *The Mind's New Science*. New York: Basic Books, 1985.
- Geertz, Clifford. *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Givon, T. *Mind, Code and Context: Essays in Pragmatic*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1989).
- Goldman, Alvin. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- Haack, Susan. *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Habermas, Juergen. *Knowledge and Human Interests*. Jeremy J. Shapiro trans. Boston: Beacon Press, 1971.
- Habermas, Juergen. *Moral Consciousness and Communicative Action*, Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholnsen transl. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
- Harman, Gilbert. *Change in View*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- Harman, Gilbert. "Positive versus Negative Undermining in Belief Revision." *Nous* 18 (1984): 39-49.
- Harman, Gilbert. "Reasoning and Evidence One Does Not Possess." *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- Harman, Gilbert. *Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenologie des Geistes*. Nachwort von Lorenz Bruno Puntel. Stuttgart: Philip Reclam, 1987.

- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. A. V. Millier transl. Oxford: Oxford UP, 1977.
- Heidegger, Martin. "The Question Concerning Technology." In David Farrell Krell, ed. *Basic Writings*. HarperSanFrancisco, 1977: 283-317.
- Heidegger, Martin. *What is Philosophy?*. London: Vision, 1956.
- Jayatilike, K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin, 1963.
- Kalupahana, David J. *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu, HI: The University Press of Hawaii, 1976.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Norman Kemp Smith transl. New York: St. Martin's Press, 1929.
- Keown, Damien. *The Nature of Buddhist Ethics*. New York: St. Martin's Press, 1992.
- Kiri, G. S., J. E. Raven, and M. Schofield, eds. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1972.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Markie, Peter. "The Cogito and Its Importance." In John Cottingham ed., *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge UP, (1992): 140-173.
- Mervis, C. B. and E. Rosch, "Categorization of Natural Objects." *Annual Review of Psychology* (32:1981): 89-115.
- Mill, John Stuart. "Utilitarianism." In E. M. Albert, T. C. Denise and S. P. Peterfreund eds., *Great Traditions in Ethics*. 6th ed. Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1984: 198-217.
- Misak, C. J. *Truth and the End of Inquiry: A Peircean Account of Truth*. Oxford UP, 1991.
- Mohanty, Jitendranath. *Gangesa's Theory of Truth*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- Montague, Richard. *Formal philosophy: Selected Papers of Richard Montague*. Richmond H. Thomason ed. New Haven: Yale University Press, 1974.

- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Walter Kaufmann trans. New York: Vintage Books, 1966.
- Nietzsche, Friedrich. "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense." In *The Portable Nietzsche*. Walter Kaufmann ed. Penguin Books, 1954.
- Nozick, Robert. *Philosophical Explorations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- O'Meara, Dominic J. *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Passmore, John. *A Hundred Years of Philosophy*. Penguin, 1968.
- Pinker, Stephen. *The Language Instinct: How the Mind Creates Languages*. New York: William Morrow, 1994.
- Pollock, John. *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986.
- Popper, Karl. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge, 1963.
- Popper, Karl. *Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson, 1959.
- Puligandla, R. *Fundamentals of Indian Philosophy*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1975.
- Putnam, Hilary. "The Meaning of 'Meaning'." In *Mind, Language and Reality*. Vol. 2 of *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Putnam, Hilary. *Mind, Language and Reality*. Vol. 2 of *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Putnam, Hilary. *Reality and Representation*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Quine, Willard Van Orman. "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961.
- Quine, Willard Van Orman. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rescher, Nicholas. *A System of Pragmatic Idealism Volume III: Metaphilosophical Inquiries*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Rescher, Nicholas. *American Philosophy Today and Other Philosophical Studies*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994.

- Rescher, Nicholas. "American Philosophy Today." *Review of Metaphysics* 46.4(June 1993): 717-745.
- Rorty, Richard, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, eds. *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Rosch, E. "Human Categorization." In N. Warren, ed. *Advances in Cross-cultural Psychology*, vol. 1. London: Academic Press, 1977.
- Rosch, E. "Principles of Categorization." In E. Rosch and B. B. Lloyd, eds. *Cognition and Categorization*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1978.
- Russell, Bertrand and Alfred North Whitehead. *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Searle, John. "Can Computers Think?" In *Minds, Brain and Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- Sellars, Wilfrid. *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & K. Paul, 1963.
- Seville, Anthony. "Instrumentalism and the Interpretation of Narrative." *Mind* 105(1996): 553-576.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Vlastos, Gregory. "Plato's Third Man Argument (Parm. 132A1-B2): Text and Logic." In Gregory Vlastos. *Platonic Studies*. 2nd. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973: 342-365.
- W.T. Stace. *A Critical History of Greek Philosophy*. London: Macmillan, 1965.
- Weber, Max. "Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und oekonomischen Wissenschaften." In *Logos* 7(1917): 49-88.

- Weber, Max. "Die Objektivitaet sozialwissenschaftlicher Erkenntnis." In *Archiv fuer Sozialwiss. und Sozialpolitik*, vol. 19(1904): 24-87.
- Weber, Max. "Wissenschaft als Beruf." Vortrag, 1919.
- Weber, Max. *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe, IL, 1949)
- Whitehill, James. "Buddhist Ethics in Western Context: The "Virtues" Approach." *Journal of Buddhist Ethics* 1(1994). Available online at <http://www.cac.psu.edu/jbe/1/white1.html>.
- Williams, Bernard. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Penguin Books, 1978.
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3rd ed. G. E. M. Anscombe transl. New York: Macmillan, 1958.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. D. F. Pears and B. F. McGuinness transl. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

ครุฑ

ภาษาไทย

กฎเกณฑ์สาธารณะ 128

กฎหมาย 192, 229, 230

กรรมนิยาม 244.

กรอบความคิดอันเป็นสมบูรณเกี่ยวกับโลก 23

กระบวนการทัศน์ 231 (ดู คุณ, โทมัส ประกอบ)

การเข้าถึงความจริงที่แท้ 14

การค้นคว้าบริสุทธิ์ 22-24, 73 (ดู วิลเลียม,

เบอร์นาร์ด ประกอบ)

การคิดเชิงวิจารณ์ 216-218

การใช้เพื่อบ่งถึง 152

การใช้เพื่อบรรยาย 152

การตรวจสอบวิถีทางของสังคม 221-224

การตีความ: การตีความแบบต่างๆ 147-152;

การตีความด้วยทเพื่อใหพุทธศาสนา

สอดคล้องกับโลกปัจจุบัน 252-260;

ทัศนะของนิตเช่ 147-148; ปัญหาของการ

ตีความ 96-101

การลอยแบบไม่รู้จบ 135

การทำมโนทัศน์ให้กระจ่างชัด 218-221

การทิ้งเหตุผล 218

การปลุกถ่ายอวัยวะ 274

การเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์ 108

การพินิจภายใน 59, 67, 69, 75

การแพทย์ 229: การแพทย์แผนไทยกับแผน

ตะวันตก 139-140

การยืนยัน 132

การวิเคราะห์ความสัมพันธ์เชิงสหนัย 105

การวิเคราะห์มโนทัศน์ 105

การเสนอทางออกหรือทางเลือกให้แก่สังคม 221-

224

การเหมือนกันภายในครอบครัว 105 (ดู วิ

ตเคนส์ไน์ ประกอบ)

การให้ความจริง 119

การให้หลักการ 47, 48, 55, 56, 57, 60, 61,

62, 64, 70, 79, 81, 103, 104, 112,

116, 118, 119, 121, 122, 123, 125,

126, 129, 130, 132, 137; การให้

หลักการของชุมชน 129; การให้หลักการ

เชิงสหนัย 116; การให้หลักการอย่าง

สมบูรณ 129 (ดู พื้นฐานนิยม กับ สหนัย

นิยม ประกอบด้วย)

การอธิบายทางวิทยาศาสตร์ 108

การอ้างเหตุผล 112, 134, 216-218; การอ้าง

เหตุผลแบบวงกลม 167, 169, 170

- กาลามสูตร 236
 กาลิเลโอ 20, 176
 กิวอน 157-158
 กิรีติ บุญเจือ 28
 เกษตรกรรม 222
 โกลเดิล, เคิร์ท 27
 โกลด์แมน, อัลวิน 60, 121
- ข้อความเชิงตรรก 82
 ข้อฐาน 219, 224, 230
 ข้อฐานของความเชื่อ 59-65, 117
 ข้อโต้แย้งเรื่องความโดดเด่น 116
 ข้อเท็จจริง 163-181
 ข้อมูลผัสสะ 104, 117, 119; “ความคิดพลาด
 ไม่ได้” ของข้อมูลผัสสะ 65-72
 ข้ออ้างข้อสรุปเชิงตรรก 108
 ขัดแย้งเชิงตรรก 103, 107, 109, 198, 199
- คณิตศาสตร์ 105, 131, 174, 189, 200, 209,
 210, 232
 คนไทย 237, 238, 239, 266; คนไทยโบราณ
 236, 238
 คลูปทานา, เดวิด 261
 ความคิดบริสุทธิ์ 137 (ดู เดส์การ์ตส์
 ประกอบด้วย)
 ความจริง: ความจริงคืออะไร 160-163; ความ
 จริงที่เที่ยงแท้สมบูรณ์ 136, 137; ทฤษฎี
 ความจริงแบบสมนัยนิยม 119; ทักษะของ
 นิตเช่ 147-148
- ความเชื่อ: ข้อฐานเกี่ยวกับความเชื่อ 59-65;
 ความเชื่อเชิงตรรก 81; ความเชื่อเชิง
 ประจักษ์ 132; ความเชื่อพื้นฐาน 124
 ความถูกต้องทางจริยะ 135
 ความบังเอิญทางประวัติศาสตร์ 175-179
 ความเป็นจริงภายนอก 116, 117
 ความเป็นวิทยาศาสตร์ 144
 ความรู้: ความรู้เชิงตรรก 76, 81, 82; ความรู้
 เชิงประสบการณ์ 104; ความรู้ที่ไม่อาศัย
 ประสบการณ์ 76, 92; ความล้มเหลวของ
 เหตุผลนิยมในฐานะหลักการของความรู้เชิง
 ประจักษ์ 77-79
 ความสัมพันธ์: ความสัมพันธ์เชิงกายภาพ 60;
 ความสัมพันธ์เชิงเดี่ยว 114; ความสัมพันธ์
 เชิงตรรก 104, 109; ความสัมพันธ์เชิง
 ปฏิเสธ (หรือ หักล้าง หรือ เชิงลบ) 114,
 115; ความสัมพันธ์เชิงยืนยัน (หรือ
 สันับสนุน หรือ เชิงบวก) 114, 115;
 ความสัมพันธ์เชิงสหพันธ์ 105-110, 119,
 123, 126; ความสัมพันธ์แบบเชิงเส้น 111,
 113, 114; ความสัมพันธ์เชิงองค์รวม 113,
 114; ความสัมพันธ์เชิงอธิบาย 109, 110,
 113
 ความหมาย: ความไม่แน่นอนอนตายตัวของ
 โครงสร้างของความหมาย 81-89;
 ความหมายกับความเป็นจริง; 143-163;
 คำแสดงประเภทตามธรรมชาติ 88-91;
 ปัญหาเรื่องการตีความ 96-101
 คานท์, อิมมานูเอล 26, 197, 204, 227, 253-
 258, 268, 269
 ค่านิยม 163-181

- คาร์แนป, รูตอล์ฟ 26
 คาลซิเดียม 18
 คาสตาญเดา, เฮคเตอร์ 31, 33, 42, 51, 77,
 191
 คำนียาม 105
 คำแสดงประเภทตามธรรมชาติ 88, 89, 91
 คีโอน, เดเมียน 255, 256.
 คุณค่า (ดู คำนียาม)
 คุณสมบัติเชิงความสัมพันธ์ 77
 คุณสมบัติเชิงเดี่ยว 77
 คุณสมบัติปฐมภูมิ/ทุติยภูมิ 170-172
 คูณ, โทมัส 144, 146, 155, 160, 230
 เคมี 191
 เครือข่าย 229
 โครงสร้างการให้หลักการ 111, 112
 โครงสร้างการให้เหตุผล 111, 112
 โครงสร้างของความหมาย 57, 58, 81, 102
 โครงสร้างของภาษา 56, 74, 95, 96
 ไควน์ 26, 46, 74, 84, 87, 100, 147, 195,
 196
 เงื่อนไขการสังเกต 125
 จริยธรรม 209
 จริยศาสตร์ 29, 135, 138, 186, 209, 219,
 245, 246, 247, 249, 253, 254, 255,
 257, 258, 268, 270, 169; จริยศาสตร์
 เชิงพุทธ 254, 256, 257; จริยศาสตร์วาท
 กรรม 257
 จิตของพระเจ้า 80
 จิตนิยม 79-81, 267
 จิตวิทยา 106, 123, 185
 จิตสัมบูรณ์ 80-81
 เจตจำนงเสรี 187, 225, 248, 273.
 เจดนา นาควัชระ 4
 เจมส์, วิลเลียม 37
 เจ้าพระยาทิพากรวงศ์ 265
 ขวน หลีกภัย 62-64, 78
 ซอมสกี, โนม 26
 ชัยยะคิลเลก 261
 ชาวพุทธ 244, 262; ชาวพุทธไทย 236
 ชิววิทยา 172
 ชีวิตที่ดี 13, 15
 เชื้อชาติ 229
 ชาฟฟ์, เอเดเวิร์ด 144, 154
 ชิเซโร 18
 ชิมโปเชียม 13
 เซลลาร์, วิลฟรีด 31, 32, 46, 47, 147
 เซิร์ล, จอห์น 226-228
 โซฟิสต์ 13
 ญาณวิทยา 25, 30, 31, 34, 40, 46, 107,
 110, 117, 196, 201-204, 208, 209,
 247, 252, 253, 168; ญาณวิทยาของ
 พุทธศาสนา 236, 268; ญาณวิทยาสังคม
 130
 ญาณวิเศษ 188
 ดอนเนลแลน, คีธ 152
 ดัมเมทท์, ไมเคิล 205

290 ขอบฟ้าแห่งปรัชญา

ดาราศาสตร์ 185

คิ้วี่, จอห์น 34-38, 45, 48, 49, 51, 194-196

เดรดสกี, เฟรด 60

เดริดา, ฌาค 52

เดวิดสัน, โดนัลด์ 33, 147, 155, 156

เดส์การ์ตส์ 7, 21-27, 38, 40, 70, 72-75, 81, 168-170, 197, 201-204, 206-210, 213, 214, 243, 245; การอ้างตนเองเป็นพื้นฐาน - การอ้างเหตุผลแบบวงกลม 72-75; 168-170; เดส์การ์ตส์กับอนาคตของปรัชญา 201-214

ดรรชนี 18, 26, 27, 29, 30, 40, 77, 78, 79, 93, 94, 95, 96, 101, 102, 104, 105, 137, 169, 170, 174, 192, 197, 198, 203, 210, 216, 217, 246, 253, 264.

ดรรชนี 56, 57

ตัวอย่างหลัก 106

ไตรลักษณ์ 253

ทฤษฎีการให้หลักการ 115, 124, 125, 127; ทฤษฎีการให้หลักการแบบพื้นฐานนิยม 5, 25, 46, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 65; 72, 75, 76, 103, 104, 116, 117, 118, 119; 122, 128, 134, 135, 140, 141, 209, 224; พื้นฐานนิยมแบบดั้งเดิม 61, 62; พื้นฐานนิยมแบบประสบการณ์นิยม 58, 65; พื้นฐานนิยมภายนอก 123; พื้นฐานนิยมภายใน 123; พื้นฐานนิยมแบบเหตุผลนิยม 75; ทฤษฎีพื้นฐานนิยม 63 (ดู

พื้นฐานนิยม ประกอบ): ทฤษฎีการให้หลักการแบบสหทัยนิยม; ทฤษฎีการให้หลักการแบบสหทัยเชิงสังคม 130; ทฤษฎีภายในนิยม 60; ทฤษฎีสหทัยนิยมภายนอก 126, 128; ทฤษฎีสหทัยนิยมภายใน 127 (ดู สหทัยนิยม ประกอบ)

ทฤษฎีเกี่ยวกับความสัมพันธ์ 77

ทฤษฎีความจริง 118-121, 259

ทฤษฎีความรู้ 6, 22, 29, 46, 120, 121, 246, 253, 256, 274 (ดู ทฤษฎีการให้หลักการพื้นฐานนิยม สหทัยนิยม ประกอบ)

ทฤษฎีความหมาย 120, 125 (ดู ความหมาย ประกอบ)

ทฤษฎีแบบ 13 (ดู เฟลโด ประกอบ)

ทฤษฎีสัมพัทธนิยม 135 (ดู สัมพัทธนิยม ประกอบ)

ทฤษฎี 170, 171, 173, 176 (ดู คุณสมบัติ ปฐมภูมิ/ทฤษฎี ประกอบ)

เทคโนโลยี 196, 223, 229

เทวนิยม 244.

เทววิทยา 29

ไทเมอัส 18

เทลีส์ 10, 11, 14, 16, 17, 31, 34

นยายะ 235.

นักปรัชญาไทย 264

นักมานุษยวิทยา 238

นางไม้ 146

นิตเช่, ฟรีดริค 147, 152

นิตกร 198, 193, 220

- นียตนิยม 184, 187, 273
 นียามของชุมชน 129
 นิรพีชสมาธิ 178
 นิเสธ 94, 107
 เนื้อสาร 154
 โนซิค, โรเบิร์ต 60

 บ่งถึง 145, 152
 บริบท 187, 211
 บริบทนิยม 137-139
 บรูโน, จอร์ดาโน 20
 บลุม, แฮโรลด์ 52
 บองซูร์, ลอร์เรนซ์ 91-94, 96, 108-110, 119,
 120, 125
 บาร์คเลย์, จอร์จ 79
 บุคคลที่สาม 13
 เบลค, วิลเลียม 153
 แบบแผนนิยม 138-139
 แบริดเลย์, หมอ 139
 โบเอเธียส 18

 ปฏิบัติ 259
 ปฏิบัตินิยม 36-38, 195
 ปฏิสัจนิยม 118
 ปฏิสัมพันธ์ 188, 207
 ปฐมภูมิ 170, 171, 173, 176 (ดู คุณสมบัตินิ
 ปฐมภูมิ/ทุติยภูมิ ประกอบ)
 ปรนัย (ดู ภาวีสัย ประกอบ) 146
 ประชาธิปไตย 7, 220, 229, 231, 233
 ประชาธิปไตยนิยม 250, 253
 ประเทศไทย 236, 247, 260

 ประพจน์ 107, 198, 216, 217
 ประโยคเชิงตรรก 26, 74
 ประโยคเชิงประจักษ์ 74, 75, 77
 ประโยควิเคราะห์ 77, 82, 84, 85, 87, 91
 ประโยคสังเคราะห์ 84, 88, 91
 ประโยชน์นิยม 255
 ประวัติความคิด 202, 209
 ประวัติศาสตร์ 185, 219; ความบังเอิญทาง
 ประวัติศาสตร์ 175-179
 ประสบการณ์นิยม 55-75, 56-59, 65-70, 72,
 76, 79, 94, 101, 128, 252, 253, 265;
 ความล้มเหลวของประสบการณ์นิยม 58-59;
 ประสบการณ์นิยมแบบจัด 78 (ดู การให้
 หลักการ ทฤษฎีความรู้ พื้นฐานนิยม
 ประกอบ)
 ประสาทวิทยา 225
 ประสาทสัมผัส 120, 188, 195, 212
 ปรัชญา: ทิศทางและบทบาทของปรัชญา 224-
 233; ธรรมชาติของปรัชญา 183-201;
 ปรัชญากฎหมาย 229; ปรัชญากรีก 9-18,
 236; ปรัชญากับการหาความจริง 33-34;
 ปรัชญากับพุทธศาสนา 239-264; ปรัชญา
 การเมือง 229; ปรัชญาตะวันตก 9-55;
 ปรัชญาตะวันออก 235, 236; ปรัชญาไทย
 235-239, 246, 264-267, 270, 271, 276;
 ปรัชญาในสังคมไทย 235-276; ทิศทาง
 ของปรัชญาไทย 270-276; ปรัชญาปัจจุบัน
 25-34; ปรัชญาภาษา 220, 246; ปรัชญา
 วิเคราะห์ 28, 33-34, 38, 40, 41, 45, 49,
 50, 51, 220, 221; ปรัชญาเวทาคะ 177,
 181; ปรัชญาสมัยใหม่ 18-25; ปรัชญา

- สังคม 229; ปรัชญาสากล 267; ปรัชญา
อินเดีย 176, 177, 178, 180, 181, 235,
236; ประโยชน์ของปรัชญา 214-224;
สภาวะวิกฤตของปรัชญา 51-53, 192-201;
อนาคตของปรัชญา 213-214
- ปริมณฑล 202, 212
- ปรัชญา ช้างขวัญยืน 12, 14, 17, 249, 271
- ปลาโลมา 84-91, 96-101
- ปอปปเปอร์, คาร์ล 195, 200
- ปัจเจกชน 220, 223
- ปัญญาชน 202, 210, 220
- ปัญญาประดิษฐ์ 226, 227
- โปรแกรม 225-227
- แผนผังความสัมพันธ์ 111
- พรมแดน 229
- พรมมັນ 178
- พระเจ้า 204
- พระเจ้าอโศกมหาราช 249
- พระธรรมปิฎก 258
- พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว 139
- พระพุทธเจ้า 246, 249, 250, 251, 252, 257,
259, 262, 264
- พระสูตร 250, 251, 252, 259
- พฤติกรรมศาสตร์ 165, 172
- พอลลอก, จอห์น 60-62, 65, 134
- พัทธน์, ฮิลลารี 37, 88, 89, 91, 147, 161,
197
- พาร์เมนิดีส 13, 35, 38, 39
- พิธาโกรัส 15
- พินิจภายใน 208
- พื้นฐานนิยม 5, 25, 46, 55, 56, 57, 58, 59,
61, 62, 63, 65, 72, 75, 76, 103, 104,
116, 117, 118, 119, 122, 128, 134,
135, 140, 141, 209, 224; ความ
ล้มเหลวของพื้นฐานนิยมแบบประสบการณ์
นิยม 58-75; ความล้มเหลวของพื้นฐาน
นิยมแบบเหตุผลนิยม 75-101; พื้นฐาน
นิยมแบบดั้งเดิม 61, 62; พื้นฐานนิยม
แบบประสบการณ์นิยม 58, 65; พื้นฐาน
นิยมภายนอก 123; พื้นฐานนิยมภายใน
123; พื้นฐานนิยมแบบเหตุผลนิยม 75;
พุทธจริยศาสตร์ 256, 268; พุทธจริยศาสตร์
เถรวาท 268, 269
- พุทธทาส 240, 249, 258
- พุทธปรัชญา 235, 239, 240, 247, 253, 259-
264; พุทธปรัชญาเถรวาท 268, 269
- พุทธศาสนศึกษา 247, 254, 269
- พุทธศาสนา 3, 235, 239, 268-270; พุทธ
ศาสนาเถรวาท 260; พุทธศาสนากับปรัชญา
240-264
- เพลโต 10-14, 17, 18, 21, 28, 49, 51, 52,
81, 184, 195, 266
- เฟิร์ช, ชาร์ลส์ 37, 202
- โพลไดนัส 16, 17
- ไพลิน เตชะวิวัฒนาการ 254, 255
- ฟังก์ชัน 95
- ฟายราเบนด์, พอล 146
- ฟิวเมอร์ตัน, ริชาร์ด 130, 131
- ฟิสิกส์ 185

- เฟดรัส 13
- เฟโด 18
- เฟรเก, ก๊อตลือบ 26, 137
- ภาววิทยา 178
- ภาวีสัย 68, 69, 70, 72, 73, 80, 98, 99, 109, 147, 155, 163, 164, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 181, 213, 273; ภาวีสัยกับอัครวิสัย 63-81 (ดู อัครวิสัย ประกอบ)
- ภาพแทน 136, 208
- ภาพลักษณ์ 215, 228
- ภายนอกนิยม 60, 121, 122, 135
- ภายในนิยม 121, 122, 134, 135
- ภาษาจีน 223, 228
- ภาษาตรรกวิทยา 95
- ภาษาธรรมชาติ 95, 96, 137
- ภาษาแบบแผน 137
- ภาษาส่วนตัว 128 (ดู วิดเกนสไตน์ ประกอบ)
- ภาษาสาธารณะ 128
- ภูมิประเทศ 190
- มนุษยศาสตร์ 181, 193
- มโนทัศน์ 105, 116, 127, 192, 205, 208, 215, 216, 218-221, 226, 227, 230, 232; มโนทัศน์พื้นฐาน 106
- มลพิษ 222
- มองตากิว, ริชาร์ด 26
- มาตรฐานสากล 135
- มารยามิกะ 235
- มานุษยวิทยา 209, 223, 225, 228, 229, 263
- มิลล์, จอห์น สจวร์ท 253-256, 258, 268, 269.
- มีมิงสา 235
- มูลฐานนิยม (ดู พื้นฐานนิยม ประกอบ) 55, 65, 66
- มูลบท 96; มูลบทเชิงตรรก 73
- เมโน 12, 18
- เมอร์แซง, มาแรง 214
- โมกษะ 176-177
- ยูไทโพร 12, 263
- รหัสยลัทธิ 16
- รอซ, อีเลียเนอร์ 106
- รอรีตี, ริชาร์ด 4, 7, 34, 37, 45-51, 52, 53, 58, 185, 192-196, 201, 202, 208-211, 213, 223, 224, 227, 260, 261 271; รอรีตีกับการประกาศความตายของญาณวิทยา 208-213; รอรีตีกับขนาดของปรัชญา 201-214; รอรีตีในประวัติปรัชญา 45-51
- รอโรส, จอห์น 127
- ระดับแรก 193
- ระดับสอง 192
- ระบบการให้หลักการ 118, 126 (ดู การให้หลักการ พื้นฐานนิยม สหณัยนิยม ประกอบ)
- ระบบความเชื่อ 103, 123, 130
- ระบบมโนทัศน์ 120
- ระบบสหณัย 116, 118, 124, 125, 126, 129, 134, 141; ระบบสหณัยภายนอก 126-128 (ดู สหณัยนิยม ประกอบ)

294 ขอบฟ้าแห่งปรัชญา

ระเบียบวิธี 185, 189, 191, 193, 224, 230,
233

รัฐชาติ 229, 230

รัฐอิสระ 229

รัสเซล, เบอร์ทรันด์ 26-30, 33, 51, 96, 145

ราชบัณฑิตยสถาน 232

ราชาธิปไตย 249, 250, 253.

เรขาคณิต 105

เรซเซอร์, นิโคลัส 29, 188-191

โรม 190

โรมันคาทอลิก 244

ลอค, จอห์น 79

ลัดโลว์, โรเบิร์ต 60

โลกแปด 149-151

โลกาภิวัตน์ 229, 230

โลกาภิวัตน์ 229, 230

โลกิยะ 242.

โลกุตตระ 242.

ไลบ์นิซ 77-79, 93

ไลลิส 12

วรรณกรรม 193

วรรณคดีวิจารณ์ 185, 191, 194, 202

วอร์ฟ, เบนจามิน 144, 146, 154, 155, 157,
160

วัฒนธรรมแห่งการวิจารณ์ 4

วัฒนธรรมแห่งการอ้างเหตุผล 4

วัตถุวิสัย (ดู กาวิสัย ประกอบ) 73

วันวร จะนู 132

วากยสัมพันธ์ 94, 228

วาทกรรม 257

วิกฤต 192, 193

วิจารณ์ญาณ 216, 217

วิดแกนสไตน์, ลุดวิก 29, 30, 33, 34, 41-45,
48, 49, 51, 71, 72, 109, 128, 147,
192, 225 (ดู ภาษาส่วนตัว ประกอบ)

วิทย์ วิศวะ 254, 255, 264, 265, 268,
269.

วิทยาการคอมพิวเตอร์ 192, 225

วิทยาศาสตร์ 109, 110, 174, 176, 180, 181,
184, 185, 187, 189, 193, 195, 196,
202, 209, 210, 213-215, 223, 229-233,
240, 241, 250, 252, 261, 266, 267,
275; การอธิบายทางวิทยาศาสตร์ 108;
ความเป็นวิทยาศาสตร์ 144

วิธีการเชิงประจักษ์ 264

วิธีวิทยา 185

วิพากษ์วิจารณ์ 185, 196, 202, 209, 212,
223, 227, 231

วิภาษวิธี 259

วิมตินิยม 37, 114, 189, 196-199, 207, 209,
211-213, 225

วิมตินิยม 67, 92, 249, 273; วิมตินิยมแบบจัด
79

วิลเลียม, เบอร์นาร์ด 22, 73 (ดู การค้นคว้า
บริสุทธิ์ กับ กรอบความคิดอันเป็นสมบูรณ์
เกี่ยวกับโลก ประกอบ)

วิสัยทัศน์ 186, 227

เวเบอร์, แมกซ์ 171, 172, 179

ไวท์ฮิลล์, เจมส์ 255, 256

ไวท์เฮด, อัลเฟรด นอร์ธ 26, 96

- ศักดิ์สิทธิ์ 222
- สังกรจารย์ 177
- ศาสตร์แห่งความคิด 225
- ศาสนาคริสต์ 244
- ศาสนาพราหมณ์ 246
- ศาสนาอิสลาม 244
- เศรษฐกิจ 219, 222, 223, 230, 231
- เศรษฐศาสตร์ 233
- สติ 232
- สปีโนซ่า 20, 195
- สมการ 232
- สมนัยนิยม: ทฤษฎีความจริงแบบสมนัยนิยม.
119
- สมการ พรมททา 235, 243-246, 255, 257,
258, 264-267, 269
- สมองในถัง 148
- สมัคร บุรวาส 264-270
- สรรพเทวนิยม 20
- ส่วนขยาย 89
- สสารนิยม 265.
- สหนัยนิยม 5, 25, 57; ระบบสหนัย 116, 118,
124, 125, 126, 129, 134, 141; ระบบ
สหนัยภายนอก 126-128; สหนัยนิยมแบบ
จัด 57; เจริญปฏิเสธ 114-115; เจริญยืนยัน
114-115; เจริญเส้นตรง 111-114; เจริญองค์
รวม 111-114, 129-135; ภายใน 121-
129; ภายนอก 121-129, 129-135; สห
นัยนิยมแบบอ่อน 57; สหนัยนิยมภายนอก
- เจียงองค์รวมแบบอ่อน 129-135: นิยาม
ของทศณะนี้ 130
- สังคมไทย 6, 7, 235-237, 247, 264, 270,
275
- สังคมพุทธ 243
- สังคมวิทยา 191, 209, 223, 250
- สังคมศาสตร์ 172, 173, 250
- สังขธรรม 160-163
- สังนัยม 118 (ดู ปฏิสังนัยม ประกอบ);
สังนัยมตรง 62
- สัพพัญญู 251
- สัมบูรณ์นิยม 6, 135-141, 143-163, 146,
148, 243, 254.
- สัมพัทธนิยม 6, 135-141, 143-163, 144, 146,
154
- สารัตถะ 14, 17, 30, 31
- สิทธิชุมชน 220
- สิทธิมนุษยชน 264
- สุนทรียศาสตร์ 246
- สุลักษณ์ ศิวรักษ์ 265
- สุวรรณมา สถาอนันท์ 3, 246, 264
- เสตช, ดับบลิว ที 14
- เสรีภาพ 184
- โสคราติส 10-13, 17, 206, 263
- หยิน-หยาง 108, 154, 157
- หลักการการกุศล 68-70
- หลักการชุมชน 124, 132
- หลักตรรกวิทยา 56-57
- หลักมสุข 219

296 ขอบฟ้าแห่งปรัชญา

- เหตุผลนิยม 75-101, 56, 57, 76, 77, 79, 80,
81, 83, 84, 87, 88, 91, 92, 93, 96, 97,
99, 100, 101, 102, 104, 186, 253,
256; ความล้มเหลวของพื้นฐานนิยมแบบ
เหตุผลนิยม 75-101
- เหตุผลบริสุทธิ 36
- โหราศาสตร์ 167, 215
- อไควนัส, โทมัส 19, 31
- องค์ลัทธิ 30
- อธิปไตย 229
- อนามัย 172-173
- อนุมาน 189
- อพอลโลจี 12
- อภิปรัชญา 12, 21, 29, 31, 43, 168, 201,
246, 247, 274; อภิปรัชญาแบบจิตนิยม 79
- อรรถศาสตร์ 94, 228
- อริยสัจสี่ 253.
- อริสตีปโปส, เฮนริคัส 18
- อริสโตเติล 10, 14-19, 21, 22, 25, 51, 52,
195, 203, 253, 255, 256
- อายุภาคปัญหา 259, 262
- อักษรศาสตร์ 201
- อังกฤษ 205
- อัคตา 176-177
- อัตโนมติ 222, 223
- อติวิสัย 60, 61, 72, 73, 80, 94, 125, 127,
128, 163, 168, 169, 170, 173, 174,
176, 177, 178, 180, 181, 273 (ดู ภา
วิสัย ประกอบ)
- อันเชลม์ 19
- อาดมัน 176, 177
- อาร์โนล, อองตวน 214
- อินเดีย 236.
- อินเทอร์เน็ต 229, 274
- อิสระเชิงตรรก 103, 109
- อุดมการณ์ 217
- อุดมคติ 217
- อุดมรัฐ 12, 13, 14, 28
- อุตสาหกรรม 219, 220, 222
- อุบัติการณ์ 229
- อุปนิษัท 177, 181
- อุปมา 152, 153: ทศนะของนิตเช่ 147-148,
152; ตัวอย่างจากบทกวีของวิลเลียม เบลค
153
- ฮวงจื๊อ 108, 117, 145, 156, 154, 157, 160,
167
- ฮอบส์, โทมัส 214
- ฮาก, ชูซาน 137-139
- ฮาเบอร์มัส, เยอร์เกน 179, 256, 257
- ฮาร์แมน, กิลเบิร์ต 114, 115
- ฮุสเซอร์ล, เอ็ดมัน 51
- เฮเกล 20, 40, 256, 266
- เฮราโคลิตัส 190, 200
- โฮปี 155, 157
- ไฮเดกเกอร์, มาร์ติน 34, 38-41, 45, 49, 51

ภาษาอังกฤษ

a priori 47

a priori knowledge 76, 92

Ackrill, J. L. 14

analytic philosophy 28

Anselm, St. 19

anthropomorphism 147

anti-realism 118

Apollo 155

Apology 12

Aquinas, Thomas 19

Aristotle 14, 16

Armstrong, David 122

assumption 59

Atman 177, 178

attributive use 152

Audi, Robert 104

Aune, Bruce 104

Austin, John L. 220

axioms 96

Berkeley, George 79

Blake, William 153

BonJour, Lawrence 108, 119, 120, 125,
205

Castaneda, Hector-Neri 31-33, 113, 191,
202

Categories 14, 18

Churchland, Paricia 225

Churchland, Paul M. 225, 226

Cogito ergo sum 203

cognitive science 225, 226

coherentism 25, 57, 103

contextualism 137, 139

conventionalism 138

Copleston, Frederick 18-20

correspondence 119

cosmological argument 19

Cottingham, John 23, 203, 207

Currie, Gregory 258.

cynics 17

Darwin, Charles 27

Davidson, Donald 33, 68, 100

Descartes, Rene 22, 23

Dewey, John 34, 37

dialektike 14

Diana 155

direct realism 62

Donnellan, Keith 152

doxastic assumption 59

Dretske, Fred 122

Dummett, Michael 205

Dyson, George B. 27

Eco, Umberto 258.

Edwards, Paul 20

empirical ego 177

ethics 23

eudaimonia 13, 15

Euthyphro 12

extension 89, 155

externalism 60, 121

family resemblance 105

first-order 193

Floridi, Luciano 274

foundationalism 25, 55

Fumerton, Richard 131

fundamentalists 24

Galileo 20

Gardner, Howard 106, 225, 226

gavagai 155

Goldman, Alvin 60, 121, 122, 123

Haack, Susan 137-139

Habermas, Juergen 256, 257

Hegel, G. W. F. 80

Heidegger, Martin 34, 38, 39, 40, 275

historical contingency 175

Hooker, Michael 113

intension 155

internalism 121

isolation argument 116

jiva 177

justification 46

Kant, Immanuel 197, 204

Keown, Damien 255

Kiri, G. S. 10

Kripke, Saul 89

Kuhn, Thomas S. 144, 231

Leibniz, G. W. F. 77

Liddell 11, 15

Lloyd, B. B. 106

logic 13

Lysis 12

Markie, Peter 203

McGuinness, B. F. 30

Meno 12

Merriès, C. B. 106

metaphysics 10, 14, 52

Mill, John Stuart. 255

Misak, C. J. 202

Mohanty, Jitendranath 236

monad 77, 78, 93

Montague, Richard 26

Murdoch, Dugald 23, 207

natural kind term 88

Nietzsche, Friedrich 147

nirbijasamadhi 178

nondoxastic internalist theory 60

normal science 230

Nous 15

Nozick, Robert 122

O'Meara, Dominic J. 17

- observation requirement 125
On Interpretation 18
 ontological argument 19

 Pantheism 20
 paradigm 49, 231
 paradigm example 89
 paradigmatic example 106
 paramarthika-satya 177, 178
 Parmenides 13
 Passmore, John 27
 Pears, D. T. 30
 Peirce, Charles Sanders 202
Phaedrus 13
 Philips, Calbert I. 200
Philosophical Investigations 71
 Pinker, Stephen 95
 Plato 13
 Pollock, John 60-61, 104, 113, 134
 Popper, Karl 195
 pragmatism 52
 primary 170
 prototype theory 106
 Puligandla, R. 177
 Pure Enquiry 22, 73
 Putnam, Hilary 88-90, 197

 Quine, Willard van Orman 87

 rationalism 56
 Raven, J. E. 10

 Rawls, John 118
 referential use 152
 representation 208
Republic 12, 14
 Rescher, Nicholas 188-190
 Rorty, Richard 34, 45, 47, 49, 62, 192,
 193, 208, 209, 211
 Rosch, E. 106
 Russell, Bertrand 26, 28, 96

 Sapir, Edward 144
 Schneewind, J. B. 261
 Schofield, M. 10
 Scott 11, 15
 Searle, John 226
 second-order 192
 secondary qualities 170
 Sellars, Wilfrid 47
 Seville, Anthony 258
 Skinner, Quentin 261
 social epistemology 130
 Socratic elechus 12
Sophist 13
 Stace, W. T. 14, 17
 Stoothoff, Robert 23, 207
 strong artificial intelligence 226
 substance 77
 syllogism 203
Symposium 13

 Tannery, P. 23

Tautology 26

Taylor, Charles 80, 256

Thales 10

The One 17

Third Man Argument 13

Thomason, Richmond H. 26

truth-indicative 138

value 167

Vlastos, Gregory 13

vyavaharika-satya 177, 178

Warren, N. 106

Whitehead, Alfred North 26, 96

Whitehill, James 255

Whorf, Benjamin L. 144

Williams, Bernard 22, 23

Wittgenstien, Ludwig 30, 34, 41-44, 105