

ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์



นายวุฒิ เลิศสุขประเสริฐ

สถาบันวิทยบริการ  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต

สาขาวิชาปรัชญา ภาควิชาปรัชญา

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2545

ISBN 974-17-2875-1

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

# QUINE'S NATURALIZED EPISTEMOLOGY



Mr. Wuth Lertsukprasert

สถาบันวิทยบริการ

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements  
for the Degree of Master of Arts in Philosophy

Department of Philosophy

Faculty of Arts

Chulalongkorn University

Academic Year 2002

ISBN 974-17-2875-1

หัวข้อวิทยานิพนธ์

ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน

โดย

นายวุฒิ เลิศสุขประเสริฐ

สาขาวิชา

ปรัชญา

อาจารย์ที่ปรึกษา

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สิริเพ็ญ พิริยจิตกรกรกิจ

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้บัณฑิตวิทยาลัยเป็นส่วนหนึ่ง  
ของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาามหาบัณฑิต

..... คณบดีคณะอักษรศาสตร์  
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ม.ร.ว.กัลยา ติงศรัทีย)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

..... ประธานกรรมการ  
(รองศาสตราจารย์ ดร.มารค ตามไท)

..... อาจารย์ที่ปรึกษา  
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สิริเพ็ญ พิริยจิตกรกรกิจ)

..... กรรมการ  
(รองศาสตราจารย์ ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์)

สถาบันวิทยบริการ  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วุฒิ เลิศสุขประเสริฐ : ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์ (QUINE'S NATURALIZED EPISTEMOLOGY) อ.ที่ปรึกษา : ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สิริเพ็ญ พิริยจิตกรกรกิจ. 65 หน้า. ISBN 974-17-2875-1.

วัตถุประสงค์ของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้คือวิเคราะห์และประเมินญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์ จากบทความ “Introduction: What is Naturalistic Epistemology?” (1987) ของคอร์นบลิธ ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติคือแนวคิดที่เห็นว่าไม่อาจตอบคำถามเชิงบรรทัดฐานในญาณวิทยาโดยอิสระจากคำถามเชิงพรรณนาในจิตวิทยาการรู้คิดโดยที่ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์เป็นแบบแข็ง กล่าวคือ คำถามของญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานอาจถูกแทนที่โดยคำถามของจิตวิทยาการรู้คิด เหตุผลของไควน์ที่ปฏิเสธคำถามเชิงบรรทัดฐานในญาณวิทยาคือ ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานแสวงหารากฐานของความรู้ซึ่งไม่มีประโยชน์ที่จะทำต่อเพราะเราไม่อาจหามันได้ สำหรับไควน์ ความรู้เป็นเพียงชุดของความเชื่อที่สอดคล้องกันของแต่ละคนซึ่งไม่สามารถประเมินได้ว่าความรู้ของใครดีกว่า ดังนั้น นักญาณวิทยาควรจะมุ่งสนใจว่าเราได้ความรู้ได้อย่างไร

ข้าพเจ้าเห็นด้วยกับไควน์ว่าเราไม่อาจหารากฐานของความรู้และไม่อาจตอบคำถามเชิงบรรทัดฐานในญาณวิทยาโดยอิสระจากคำถามเชิงพรรณนาในจิตวิทยาการรู้คิด แต่นั่นไม่ได้หมายความว่าต้องยุติญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน ในฐานะที่เป็นนักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ ข้าพเจ้าเห็นว่าญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานยังคงมีประโยชน์ในการประเมินว่าชุดของความเชื่อใดไม่น่าเชื่อ เนื่องจากข้าพเจ้าเห็นว่าชุดของความเชื่อของบางคนขัดแย้งในตัวเองจึงไม่น่าเชื่อ หน้าที่ของญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานคือการประเมินความสอดคล้องกันของชุดของความเชื่อแต่ละชุดแทนการหารากฐานของความรู้.

## สถาบันวิทยบริการ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ภาควิชา.....ปรัชญา.....  
สาขาวิชา.....ปรัชญา.....  
ปีการศึกษา.....2545.....

ลายมือชื่อนิสิต.....  
ลายมือชื่ออาจารย์ที่ปรึกษา.....

## 4280189422 : MAJOR PHILOSOPHY

KEYWORD : QUINE / EPISTEMOLOGY / NATURALIZED EPISTEMOLOGY

WUTH LERTSUKPRASERT : QUINE'S NATURALIZED EPISTEMOLOGY.

THESIS ADVISER : ASST.PROF. SIRIPHEN PIRIYACHITTAKORNKIT, Ph.D.

65 pp. ISBN 974-17-2875-1.

The purpose of this thesis is to analyze and evaluate Quine's naturalized epistemology. From Kornblith's "Introduction: What is naturalistic epistemology?" (1987), naturalized epistemology is the idea that normative questions in epistemology cannot be answered independently of descriptive questions in cognitive psychology. Quine's naturalized epistemology is the strong version, that is, epistemological questions may be replaced by psychological questions.

Quine's argument against normative questions in epistemology is that normative epistemology aims to acquire a foundation for knowledge, so it is useless to go on because there are no such foundations. For Quine, knowledge is just a set of coherent beliefs in each person and we cannot evaluate which set is more justified than another. Thus epistemologists should focus on how we acquire knowledge.

I agree with Quine that we cannot acquire a foundation for knowledge and normative questions in epistemology cannot be answered independently of descriptive questions in cognitive psychology, but it does not mean that we have to give up normative epistemology. As a naturalized epistemologist, I think that normative epistemology still has a role, that is to evaluate which set of beliefs should not be believed. I regard that some sets of beliefs should not be believed because of their self-contradictory nature. Normative epistemology's task is to evaluate the coherence of each set of beliefs instead of finding any foundation of knowledge.

Department.....Philosophy..... Student's signature.....

Field of study.....Philosophy..... Advisor's signature.....

Academic year .....2002.....

## กิตติกรรมประกาศ

กราบขอบพระคุณป้าสำหรับค่าขนมและค่าเทอมจนเรียนจบปริญญาโท กราบขอบพระคุณ  
แม่ที่กำกับข้าวให้ทาน ล้างจาน ซักเสื้อผ้า รีดผ้า และทำอื่น ๆ อีกมากมายให้จนถึงวันนี้ ทั้งสองท่าน  
มอบปัจจัย โอกาส และเวลา เพื่อให้ข้าพเจ้าได้ทำในสิ่งที่อยากทำอย่างเต็มที่ตลอดมา

ขอขอบพระคุณโรงเรียนเซนต์ดอมินิกสำหรับวิชาความรู้และการอบรมสั่งสอนตลอดระยะเวลา  
สิบสองปีที่ศึกษาที่นั่น นอกจากการอบรมสั่งสอนจากบิดามารดา หากขาดการอบรมสั่งสอน  
จากสถาบันแห่งนี้แล้วข้าพเจ้าเชื่อว่าจะไม่ได้เป็นคนรักดีอย่างที่เป็นอย่างนี้เป็นอยู่

ขอขอบคุณมหาวิทยาลัยกรุงเทพที่บังคับให้หลักสูตรการศึกษาของข้าพเจ้าต้องผ่านวิชา  
ปรัชญาซึ่งทำให้ข้าพเจ้าได้รู้จักวิชานี้เป็นครั้งแรก ข้าพเจ้าขอขอบพระคุณ อ.พกุล พัฒนดีลก ซึ่ง  
เป็นอาจารย์ปรัชญาคนแรกของข้าพเจ้าเป็นพิเศษที่ทำให้ข้าพเจ้าสนุกกับการเรียนวิชานี้จนตัดสินใจ  
ศึกษาปรัชญาต่อในระดับปริญญาโท

ขอขอบพระคุณอาจารย์ทุกท่านในภาควิชาปรัชญาสำหรับวิชาความรู้ที่เข้มข้นและโอกาสใน  
การเป็นนิสิตผู้ช่วยสอนเป็นเวลาสามปีซึ่งทำให้ข้าพเจ้าได้พัฒนาความรู้ทางปรัชญาและความสามารถ  
ในการสอนซึ่งเป็นพื้นฐานที่ดีในการทำงานต่อไป ข้าพเจ้าขอขอบพระคุณ อ.สิริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ  
เป็นพิเศษสำหรับการคุมวิทยานิพนธ์อย่างตั้งใจจริง อ.สิริเพ็ญทำให้ข้าพเจ้ารู้สึกละเอียดใจหลายครั้ง  
ตลอดช่วงเวลาทำวิทยานิพนธ์เพราะว่าอาจารย์พิถีพิถันกับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้มากกว่าข้าพเจ้าซึ่ง  
เป็นเจ้าของผลงานเสียอีก ทำให้วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ดีกว่าที่ข้าพเจ้าเคยคาดหวังเอาไว้มากมาย

ตลอดช่วงเวลาที่ศึกษาปรัชญาโดยเฉพาะในระหว่างทำวิทยานิพนธ์ มีหลายครั้งที่ข้าพเจ้ารู้สึก  
สึกเป็นทุกข์อย่างมากก็ได้เพื่อน ๆ พี่ ๆ น้อง ๆ ที่รู้จักทั้งที่อยู่ในภาคปรัชญาและไม่ได้อยู่ในภาค  
ปรัชญาคอยช่วยเหลือและเป็นกำลังใจให้ ข้าพเจ้าขอขอบคุณทุกท่านไว้ ณ ที่นี้ด้วย.

## สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย .....	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	จ
กิตติกรรมประกาศ.....	ฉ
สารบัญ .....	ช
บทที่ 1 บทนำ .....	1
1. ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา.....	1
2. วัตถุประสงค์.....	2
3. ขอบเขตการวิจัย.....	2
4. วิธีดำเนินการวิจัย.....	3
5. ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ .....	3
บทที่ 2 ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานและญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ .....	4
1. ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน .....	5
2. ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ.....	9
3. สรุป .....	14
บทที่ 3 ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์.....	16
1. ความไม่เป็นวัตถุวิสัยของความรู้.....	17
2. วิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อ.....	24
บทที่ 4 บทประเมินญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์.....	28
1. ภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกไม่ได้ .....	28
2. จิตวิทยาการรู้คิด.....	36
บทที่ 5 บทสรุป .....	41
รายการอ้างอิง.....	50
ภาคผนวก.....	53
ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์ .....	58



# บทที่ 1

## บทนำ

### 1. ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ญาณวิทยา (epistemology) เกิดขึ้นจากความพยายามในการแก้ข้อกล่าวหาของพวกวิมตินิยม (skepticism) ที่สงสัยความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของมนุษย์ ดังนั้นหน้าที่ของญาณวิทยาคือ ทำให้เห็นว่าความรู้เป็นไปได้อย่างไรหรืออะไรเป็นสิ่งที่ควรเชื่อ นักญาณวิทยาได้ถกเถียงกันเป็นระยะเวลานานนับพัน ๆ ปีเพื่อตอบคำถามเช่นนี้นับจากเพลโต (Plato) ซึ่งเป็นคนแรกที่เสนอเกณฑ์ของความรู้อย่างเป็นระบบ การยังคงมีอยู่ของญาณวิทยามีแนวโน้มว่าเรายังไม่พบสิ่งที่ควรเชื่อซึ่งเป็นที่ยอมรับร่วมกันอย่างน้อยก็ในระหว่างนักญาณวิทยาด้วยกัน เพราะถ้าหาได้เมื่อไรก็ถือว่าสิ้นสุดภาระหน้าที่ของญาณวิทยา

ไวควิน (W.V. Quine) ได้เสนอให้แทนที่ญาณวิทยาด้วยจิตวิทยาการรู้คิด (cognitive psychology) ในบทความ “Epistemology Naturalized” (พิมพ์ครั้งแรกปี 1969) แม้ว่าไวควินจะไม่ได้กล่าวว่าให้ปิดญาณวิทยาโดยเสนอให้เพียงแต่เปลี่ยนสถานะของปรัชญาสาขานี้เสียใหม่ แต่สถานะใหม่ของญาณวิทยาตามข้อเสนอของเขามีความแตกต่างอย่างสิ้นเชิงกับญาณวิทยาแบบเก่า และมีนัยสำคัญบางประการติดตามมา ญาณวิทยาใหม่หรือญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ (naturalized epistemology) มุ่งแสวงหาความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐาน (evidence) กับความเชื่อหรือทฤษฎี (theory) ที่ถูกเชื่อ เป็นการตอบคำถามเชิงพรรณนา (descriptive) ในขณะที่คำถามของญาณวิทยาแบบเก่าเป็นเชิงบรรทัดฐาน (normative) นอกจากนั้นตัวคำถามเองก็เปลี่ยนไป แต่เดิมญาณวิทยามุ่งตอบคำถามที่ว่าอะไรคือสิ่งที่ควรเชื่อในขณะที่ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติมุ่งตอบคำถามที่ว่าเราได้ความเชื่อ (ความรู้) อย่างไร และสำหรับไวควินแล้วคำถามแรกสามารถถูกแทนที่ด้วยคำถามหลัง นั่นคือเราไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่อกันอีกต่อไปซึ่งข้าพเจ้าเห็นว่าสามารถตีความได้สามประการดังนี้

ประการแรก ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่ออีกแล้วโดยถือว่าสิ่งที่เป็นอยู่เป็นสิ่งที่ควร หากเป็นนัยนี้อาจถูกวิจารณ์ได้ว่าเป็นการอ้างเหตุผลวิบัติเชิงธรรมชาติ (naturalistic fallacy) จึงเป็นนัยที่ไม่น่าจะเป็นไปได้สำหรับไวควิน



ประการที่สอง ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่ออีกแล้วเพราะเราพบสิ่งนั้นแล้ว หากเป็นนัยนี้ สิ่งที่เราเชื่อ นั่นคืออะไร หากเป็นวิทยาศาสตร์อย่างที่ไควน์ว่า ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานก็น่าจะยังมีประโยชน์ อยู่เพื่อจัดการกับปัญหาของกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ที่วิทยาศาสตร์เองไม่สามารถจัดการได้ เช่น ปัญหา underdetermination of theories

ประการที่สาม ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่ออีกแล้วเพราะไม่มีหรือหาไม่ได้ สำหรับนัยนี้ ในขณะที่มนุษย์เราอยู่ร่วมกันเป็นสิ่งคม การขัดแย้งทางความคิดเป็นเหตุการณ์ปกติที่สามารถเกิดขึ้นได้ มีบางครั้งที่สังคมต้องเลือกตัดสินใจไปในทางใดทางหนึ่งโดยเฉพาะเป็นการตัดสินใจในเรื่องที่ต้องอาศัยความรู้เป็นข้อมูลในการตัดสินใจ ด้วยทฤษฎีที่มีอยู่มากมายการที่ต้องเลือกเพียงแค่หนึ่งหนทางต้องอาศัยเกณฑ์บางอย่างมาใช้ประเมิน ถึงแม้ว่าเราไม่อาจมีความรู้เกี่ยวกับโลกอย่างที่ยืนยันจริง ๆ การปล่อยให้ต่างคนต่างเชื่อโดยไม่มี การประเมินกันเลยเป็นสิ่งที่ไปด้วยกันไม่ได้กับการอยู่เป็นสังคม ดังนั้น จึงดูเหมือนญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานน่าจะยังคงมีประโยชน์อยู่แม้ว่าความสามารถในการเข้าถึงความจริงเกี่ยวกับโลกของมนุษย์มีข้อจำกัด

อย่างไรก็ตามข้าพเจ้าเห็นว่าญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานก็น่าจะต้องปรับบทบาทบ้างเพื่อหลีกเลี่ยงข้อโต้แย้งจากนักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ

## 2. วัตถุประสงค์

- 2.1 วิเคราะห์ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์
- 2.2 ประเมินญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์

## 3. ขอบเขตของการวิจัย

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้จะมุ่งวิจารณ์ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์ในประเด็นที่เสนอให้ยุติ ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน ดังนั้น ข้าพเจ้าจะกล่าวถึงเฉพาะประเด็นและอ้างอิงเพียงเอกสารที่เกี่ยวข้องกับข้อเสนอ หรือที่มาของข้อเสนอ หรือนัยที่ตามมาจากข้อเสนอนี้เท่านั้น

#### 4. วิธีดำเนินการวิจัย

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นการวิจัยเอกสาร ในบทที่ 2 ข้าพเจ้าจะเปรียบเทียบญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานกับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติว่าแตกต่างกันอย่างไร และเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบอ่อนและแบบแข็ง (ไควน์เป็นแบบแข็ง) โดยยึดการแบ่งตามคอร์นบลิท (Hilary Kornblith) บทที่ 3 จะวิเคราะห์ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์โดยการย้อนกลับไปดูงานเก่า ๆ ของเขา เช่น *Word & Object*, *The Roots of Reference* ซึ่งจะช่วยให้เข้าใจแนวคิดญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของเขามากยิ่งขึ้น โดยสรุป ไควน์เห็นว่าไม่มีรากฐานของสิ่งที่ควรเชื่อตั้งนั้นจึงไม่ต้องทำญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานอีกต่อไป อย่างไรก็ตาม เขาก็เห็นว่าวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อ บทที่ 4 จะเป็นการประเมินญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์จากนัยที่ข้าพเจ้าตีความไว้ในบทที่ 3 ว่าจะพบกับภาวะกลืนไม่เข้าคายนอกอ้อมไม่ได้ (trilemma) โดยแสดงให้เห็นถึงปัญหาของกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ในฐานะเป็นเครื่องมือในการหาความรู้ นอกจากนั้นจะลงไปพิจารณาการทดลองทางจิตวิทยาการรู้คิดว่าสามารถแทนที่ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานได้จริงหรือไม่ และบทที่ 5 จะเป็นการให้เหตุผลเพื่อสนับสนุนการมีอยู่ต่อไปของญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานแม้ว่าเราจะไม่อาจมีความรู้เกี่ยวกับโลกอย่างที่มันเป็นจริง ๆ ได้

#### 5. ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

5.1 ช่วยเพิ่มงานวิจัยและแหล่งอ้างอิงในสาขาวิชาญาณวิทยาของปรัชญาโดยเฉพาะต่อประเด็นเรื่องญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ

5.2 ช่วยให้เห็นปัญหาการแสวงหาความรู้ของมนุษย์มากยิ่งขึ้น

สถาบันวิทยบริการ  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

## บทที่ 2

### ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานและญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ

ในการใช้ภาษาของเรา คำว่า “รู้” หรือ “ความรู้” มักถูกเอ่ยถึงบ่อย ๆ และคนส่วนใหญ่ก็ไม่เคยที่จะสงสัยความหมายหรือนัยของคำสองคำนี้ เข้าใจว่าเวลาที่คนทั่ว ๆ ไปใช้คำว่า “รู้” กับข้อความหนึ่ง ๆ เช่น “จักรวาลกำลังขยายตัว” พวกเขากำลังหมายถึงข้อความนั้นตรง (correspond) กับข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้น กล่าวคือ มีจักรวาลอยู่จริงและมันกำลังขยายตัวจริง และ “ความรู้” ก็คือข้อความที่ตรงกับโลกแห่งความเป็นจริง แต่นั่นคือมีการยอมรับไว้ก่อน (presuppose) ว่าเรามีความสามารถในการเข้าถึงความจริงเกี่ยวกับโลกได้

อย่างไรก็ตาม มีคนที่สงสัยความสามารถในการมีความรู้เกี่ยวกับโลกของมนุษย์ถ้าคำว่า “รู้” มีความหมายตามย่อหน้าที่ผ่านมา ความสงสัยเช่นนี้เท่าที่มีหลักฐานยืนยันได้ปรากฏเป็นครั้งแรกในยุคของโสฟิสต์ (sophist) ซึ่งเป็นยุคเดียวกับโสเครตีส (Socrates) \* โดยก่อนหน้านี้ไม่ปรากฏว่ามีนักปรัชญาคนใดแสดงความสงสัยในความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของมนุษย์ พวกเขายอมรับว่าความรู้เกี่ยวกับธรรมชาติเป็นไปได้ [Hamlyn, 1967: 9]

โดยกว้าง ๆ แล้ว พวกโสฟิสต์ตั้งข้อสงสัยว่าเรามีความรู้เกี่ยวกับธรรมชาติอย่างที่มีนัยเป็นจริง ๆ บ้างหรือเปล่า หมายความว่าความเป็นจริง (reality) นั้นตรงกับสิ่งที่เราเห็น (appearances) หรือไม่ ตัวอย่างเช่น เราสังเกตว่าทุกครั้งที่อากาศร้อนติดต่อกันระยะหนึ่งฝนจะตก เราจึงสรุปว่าอากาศร้อนทำให้ฝนตก นี่เป็นการสรุปจากสิ่งที่เราเห็นแต่ในความเป็นจริงแล้วเราจะแน่ใจได้อย่างไรว่าฝนตกเพราะอากาศร้อนจริง ๆ คำถามในลักษณะสงสัยในการรู้ของมนุษย์เช่นนี้เรียกว่าคำถามเชิงวิตินิยมซึ่งเป็นทัศนะทางปรัชญาเชิงวิพากษ์ที่ตั้งคำถามต่อความน่าเชื่อถือของการอ้างว่ารู้ [Popkin, 1967: 449] และพวกที่มีทัศนะไปในทางดังกล่าวเรียกว่าพวกวิตินิยม (skepticism)

ความพยายามที่จะยืนยันความเป็นไปได้ของมนุษย์ที่จะมีความรู้เกี่ยวกับโลกหรือโต้แย้งกับพวกวิตินิยมเป็นจุดเริ่มต้นของญาณวิทยา (epistemology) และการที่คำถามของญาณวิทยามีลักษณะเชิงบรรทัดฐาน (normative) เมื่อใดควนนี้ได้เสนอญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ (naturalized

---

\* ประมาณ 500 ปีก่อน ค.ศ. ในประเทศกรีก

epistemology) ซึ่งเป็นญาณวิทยาลักษณะใหม่ขึ้นมา ญาณวิทยาแบบเก่าจึงถูกเรียกว่าญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน (normative epistemology) ตามลักษณะของมัน

## 1. ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน

อย่างที่ได้อธิบายไปแล้ว ญาณวิทยาดั้งเดิมหรือญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานเกิดขึ้นจากความพยายามในการโต้แย้งกับทัศนะแบบวิมตินิยมและอาจกล่าวได้ว่าเพลโต (Plato) เป็นนักญาณวิทยาคนแรกที่พยายามโต้แย้งเพื่อยืนยันความเป็นไปได้ของความรู้เกี่ยวกับโลกของมนุษย์ คำถามที่เพลโตพยายามตอบยกตัวอย่างเช่น ความรู้คืออะไร เราจะพบความรู้ได้ที่ไหนและมีสิ่งที่เราคิดว่ารู้สึกเท่าไรที่เป็นความรู้ที่แท้จริง ผัสสะให้ความรู้ได้หรือไม่ เหตุผลสามารถรองรับความรู้ได้หรือเปล่า [Hamlyn, 1967: 10] เป็นต้น สำหรับคำถามที่ว่าความรู้คืออะไรคล้ายกับเพลโตจะตอบว่าไว้ใน *Theaetetus* และ *Meno* [Gettier, 2001: 58] ว่าเกณฑ์ของความรู้คือ

1. ข้อความนั้นเป็นข้อความที่จริง (true)
2. คนที่อ้างว่ารู้ข้อความนั้นต้องเชื่อข้อความนั้น และ
3. คนที่อ้างว่ารู้ข้อความนั้นมีเหตุอันควรให้เชื่อ (justification) ข้อความนั้น

นั่นก็คือ ความรู้คือความเชื่อที่จริงและมีเหตุอันควรให้เชื่อ (justified true belief) สังเกตว่าเพลโตไม่ได้ระบุว่าข้อความใดบ้างที่เป็นความรู้ ในการตอบคำถามดังกล่าวเป็นการแสวงหาเกณฑ์เพื่อนำไปใช้ประเมินข้อความที่ถูกอ้างว่าเป็นความรู้ คำถาม “ความรู้คืออะไร” อาจเปลี่ยนเป็นคำถามใหม่ได้ว่า “อะไรคือเกณฑ์ของความรู้” เพราะคำถามแรกดูเหมือนจะบังคับให้คำตอบออกมาในลักษณะที่ว่า “ความรู้คือข้อความที่มีคุณสมบัติ ก. ข. ค. ฯลฯ” คุณสมบัติ ก. ข. ค. ฯลฯ ที่ว่านี้สามารถเรียกได้ว่าเป็นเกณฑ์ของความรู้ เมื่อมีใครสักคนอ้างว่าข้อความหนึ่งเป็นจริงหรืออ้างว่าเขารู้ข้อความนั้น เช่น รู้ว่า “อากาศร้อนทำให้ฝนตก” เราก็จะประเมินว่าข้อความนั้นผ่านเกณฑ์ความรู้ที่เราตั้งไว้หรือเปล่า นั่นคือ ถ้าผ่านก็จะเป็นข้อความที่ “ดี” พอ หรือ “ควร” ที่จะนับว่าเป็นความรู้ การประเมินว่าสิ่ง ๆ หนึ่ง “ดี” หรือเป็นสิ่งที่ “ควร” เป็นเรื่องบรรทัดฐาน

นอกจากนักญาณวิทยาจะโต้แย้งพวกวิมตินิยมโดยการแสวงหาเกณฑ์ของความรู้หรือการพยายามตอบคำถาม “ความรู้คืออะไร” แล้ว ยังมีวิธีอื่น ๆ อีก เช่น การตอบคำถามที่ว่า “เราจะพบความรู้ได้ที่ไหน” ใน “*Meno*” เพลโตพยายามแสดงให้เห็นว่าความรู้มาจากการใช้เหตุผล งาน

ขึ้นดังกล่าวเป็นบทสนทนาระหว่างโสเครตีสกับเมโนซึ่งมีลักษณะถามตอบโดยฝ่ายแรกเป็นผู้ถาม และฝ่ายหลังเป็นผู้ตอบ ถ้าเมโนตอบคำถามผิดโสเครตีสก็จะตั้งคำถามให้เมโนคิดใหม่ไปเรื่อย ๆ จากเดิมที่เมโนไม่มีความรู้เกี่ยวกับเรขาคณิตเลยเมื่อจบการสนทนากลับสามารถมีความรู้เกี่ยวกับเรขาคณิตได้ ใน “Pheado” เพลโตเสนอว่าสิ่งต่าง ๆ ในโลกมีความหมายได้เพราะแบบ (form) เช่น “ความขาว”, “ความเป็นสีเหลือง”, “ความดี” ฯลฯ มาประทับ เช่น เราเข้าใจได้ว่ากระดาษเป็นแผ่นเหลือง ๆ สีขาวเพราะกระดาษมีแบบของความเป็นแผ่น, แบบของสีเหลือง และแบบของสีขาวมาประทับ แบบเหล่านี้เป็นมโนคติ (idea) ซึ่งเป็นสิ่งนามธรรม (abstract entities) จึงไม่อาจเข้าถึงด้วยประสาทสัมผัส ดังนั้นสำหรับเพลโต หากเราจะเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ในโลกจะต้องใช้เหตุผลเป็นเครื่องมือ

เดส์การ์ตส์ (Rene Descartes) เป็นอีกคนหนึ่ง que เห็นว่าความรู้ต้องมาจากการใช้เหตุผล ใน *Meditation* เดส์การ์ตส์พยายามหาสิ่งที่เราไม่อาจจะสงสัยได้ สำหรับเขาแล้วสิ่งที่เราสงสัยได้ไม่น่าจะนับเป็นความรู้ เดส์การ์ตส์ให้เหตุผลว่าเราสามารถสงสัยประสาทสัมผัสได้เพราะในเวลาที่เราสามารถรู้สึกถึงสิ่งต่าง ๆ ได้เหมือนตอนตื่น ดังนั้นหากเราใช้ประสาทสัมผัสจะไม่อาจแน่ใจได้เลยว่าสิ่งใดเป็นความจริงสิ่งใดเป็นความฝัน และประสาทสัมผัสเองก็ไม่ใช่มือที่นำเชื่อถือในการหาความรู้ เช่น ก้อนขี้ผึ้งก่อนที่จะเผาจะมีรูปร่างและมีกลิ่นแบบหนึ่งแต่พอเผาแล้วจะกลายเป็นของเหลวและมีกลิ่นอีกแบบหนึ่ง ถ้าใช้ประสาทสัมผัสเป็นเครื่องมือในการหาความรู้เราจะไม่อาจจะสรุปได้ว่าก้อนขี้ผึ้งก่อนเผากับหลังเผาเป็นสิ่งเดียวกันเพราะสัมผัสบอกเราว่ามันไม่เหมือนเดิม แต่เพราะใช้เหตุผลเราจึงรู้ว่ามันเป็นสิ่งเดียวกัน อย่างไรก็ตาม ข้อความที่เดส์การ์ตส์สรุปว่าเป็นความรู้เพราะไม่อาจจะสงสัยได้คือ “ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่” ซึ่งเป็นข้อความที่ได้มาจากการใช้เหตุผลล้วน ๆ และด้วยการนิรนัย (deduction) จากข้อความดังกล่าวเราก็สามารถมีความรู้เกี่ยวกับโลกได้

ล๊อค (John Locke) ไม่เห็นด้วยกับเพลโตและเดส์การ์ตส์ เขาเห็นว่าถ้ามนุษย์จะมีความรู้เกี่ยวกับโลกความรู้นั้นต้องมาจากประสาทสัมผัส สำหรับล๊อคความรู้ที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด (innate idea) ไม่มี ใน *An Essay Concerning Human Understanding* ล๊อคกล่าวว่าจิตเป็นเหมือนกับกระดาษอันว่างเปล่าปราศจากคุณสมบัติใด ๆ ปราศจากความรู้ มโนคติหรือความรู้ต่าง ๆ ของเรา (ถ้าเป็นไปได้ที่เราจะมีความรู้) ล้วนเป็นผลผลิตของประสบการณ์ ฮิวม์ (David Hume) เห็นด้วยกับล๊อคว่าถ้าความรู้เกี่ยวกับโลกจะเป็นไปได้ความรู้นั้นต้องมาจากประสาทสัมผัส แต่สุดท้ายแล้วฮิวม์สรุปว่าด้วยสิ่งที่รับรู้จากประสาทสัมผัสเราไม่อาจจะมีความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกได้ การถกเถียงกับวิมตินิยมได้กลับไปสู่จุดเริ่มต้นอีกครั้ง



เหตุผลของฮิวม์คือ จากประสาทสัมผัสเรารู้แต่เพียงว่าเหตุการณ์หนึ่งเกิดขึ้นก่อนอีก เหตุการณ์หนึ่ง เช่น อากาศร้อนมักจะเกิดขึ้นก่อนที่ฝนจะตก การที่เราสรุปว่าอากาศร้อนเป็นสาเหตุให้ฝนตกเป็นการสรุปโดยวิธีการอุปนัย (induction) ที่วางอยู่บนความเชื่อว่ามี ความเกี่ยวข้องกันเชิงสาเหตุและผลของเหตุการณ์ที่มักเกิดขึ้นตามกัน เช่น อากาศร้อนกับการที่ฝนตก ซึ่งฮิวม์เห็นว่ามี มาจากความเคยชิน (habit) ที่เห็นเหตุการณ์บางคู่เกิดตามกันบ่อย ๆ และไม่มีเหตุผลรองรับว่าวิธีการ อุปนัยเป็นวิธีการหาความรู้ที่น่าเชื่อถือเพราะในฐานะที่อุปนัยเป็นแนวคิดที่เชื่อว่าเหตุการณ์ในอนาคต จะเหมือนกับเหตุการณ์ในอดีต เพื่อพิสูจน์ว่าความเชื่อนี้จริงเราต้องเอาเหตุการณ์ในอนาคตมายืนยัน ว่าจะเหมือนกับอดีตจริงแต่เหตุการณ์ในอนาคตเป็นเหตุการณ์ที่ยังมาไม่ถึงจึงไม่อาจนำมาเป็นเหตุผล ยืนยันได้ อุปนัยจึงเป็นเพียงความเชื่อซึ่งไม่มีทางพิสูจน์ได้ว่าจริง (เหตุผลเหล่านี้อยู่ใน *Treatise* และ *Inquiry*) เมื่อเราไม่อาจเชื่อมโยงเหตุการณ์ใด ๆ ได้ในฐานะเป็นสาเหตุและผลของกัน ดังนั้นความรู้ เกี่ยวกับโลกจึงเป็นไปได้ไม่ได้เพราะเราสร้างกฎไม่ได้

เพื่อแก้ปัญหาของฮิวม์ซึ่งกลายเป็นวิมตินิยมคนสำคัญ ใน *Critique of Pure Reason* ค้านท์ (Immanuel Kant) ได้เสนอแนวคิด synthetic a priori ขึ้นมา โดยมีที่มาคือทศนะแบบเหตุผลนิยม เช่น เดส์การ์ตส์ ใช้วิธีนิรนัยในการหาความรู้โดยเริ่มจากข้อความที่จริงโดยไม่ต้องอาศัยประสาทสัมผัส (a priori) เป็นฐาน วิธีการเช่นนี้ถูกวิจารณ์ว่าถึงแม้จะให้ข้อสรุปที่จริงอย่างแน่นอน แต่ไม่ได้ให้ความรู้ ใหม่และข้อสรุปที่ได้มาก็ไม่เกี่ยวข้องกับโลกภายนอกตัวเรา ในขณะที่พวกเขาประสบการณนิยม เช่น ล็อก ใช้วิธีอุปนัยในการหาความรู้ ถึงแม้ว่าวิธีการดังกล่าวจะให้ความรู้ใหม่และเป็นความรู้เกี่ยวกับ โลกภายนอก แต่ก็ถูกฮิวม์วิจารณ์ว่าวิธีการดังกล่าวเป็นเพียงความเคยชินของมนุษย์ นอกจากนั้น ข้อสรุปจากวิธีอุปนัยก็ไม่ได้จริงเสมอไป ค้านท์เสนอความรู้แบบ synthetic a priori ขึ้นมา โดยอ้างว่า มีความรู้ที่เกี่ยวข้องกับโลกภายนอกและจริงอย่างแน่นอน เช่น เลขคณิต เรขาคณิต

ในบทความ “New Foundations for Mathematical Logic” (1953b) ไควน์ได้เสนอว่าเลข คณิตสามารถลดทอนเป็นตรรกวิทยาได้ซึ่งเป็นที่เข้าใจกันว่าตรรกวิทยาเป็นความรู้แบบ analytic a priori ดังนั้น เลขคณิตจึงไม่ได้มีสถานะเป็นความรู้แบบ synthetic a priori อย่างที่ค้านท์ว่า อย่างไรก็ตาม สำหรับไควน์แล้วตรรกวิทยาก็ไม่ได้เป็นความรู้แบบ analytic a priori เพราะเขาเห็นว่าไม่ค่อย มีความแตกต่างระหว่างข้อความวิเคราะห์ (analytic) ซึ่งเป็นข้อความที่จริงโดยความหมายจึงเป็น จริงอย่างแน่นอนกับข้อความสังเคราะห์ (synthetic) ซึ่งเป็นข้อความที่จริงตามข้อเท็จจริง (fact) ที่ เกิดขึ้น หากจะต่างกันก็ตรงที่อย่างแรกเปลี่ยนยากกว่าอย่างหลัง ทศนะนี้อยู่ในบทความ “Two

Dogmas of Empiricism” (1953c) \* ดังนั้นจึงไม่อาจหารากฐาน (foundation) ของความรู้เพราะไม่มี ข้อความใดที่จริงอย่างแน่นอน ความรู้เป็นเพียงแค่ชุดของความเชื่อที่สอดคล้องกันของคนแต่ละคน

ในบทความ “Is Justified True Belief Knowledge?” (พิมพ์ครั้งแรกปี 1963) เกตตีเออร์ (Edmund Gettier) ได้แย้งเกณฑ์ที่ข้อความหนึ่งจะเป็นความรู้ซึ่งนักญาณวิทยายอมรับกันในขณะ นั้นซึ่งรู้จักกันในนาม “ปัญหาของเกตตีเออร์” (Gettier’s problem) ว่าเกณฑ์ ๆ นั้นไม่เพียงพอต่อการเป็นความรู้ เกตตีเออร์เห็นว่าแม้ว่าเกณฑ์ของนักญาณวิทยาเหล่านี้จะมีรายละเอียดต่างกัน เช่น ชิซล์ม (Roderick Chisholm) ถือว่าความรู้คือข้อความที่จริงซึ่งมีหลักฐานอย่างพอเพียง (adequate evidence) ในการยอมรับว่าจริง หรือ แอร์ (A.J.Ayer) ที่ถือว่าความรู้คือข้อความที่จริงซึ่งเรามีสิทธิ์ (right) ที่จะมั่นใจได้ว่ามันจริง แต่เขาเห็นว่าเกณฑ์ของทั้งสองคนไม่ได้แตกต่างกันและ เกณฑ์ของทั้งสองคนก็ไม่ได้แตกต่างจากเกณฑ์ความรู้คือความเชื่อที่จริงและมีเหตุอันควรให้เชื่อ (ว่าจริง) ของเพลโต ถ้า “มีหลักฐานอย่างพอเพียงในการยอมรับว่า” และ “มีสิทธิ์ที่จะมั่นใจได้ว่า” สามารถใช้แทน “มีเหตุอันควรให้เชื่อว่า” ได้ กล่าวคือ ทั้งหมดมีความเห็นไปในแนวทางเดียวกันซึ่ง เขาได้ยกตัวอย่างกรณีสองกรณีซึ่งบุคคลที่อยู่ในกรณีนั้น ๆ เชื่อข้อความที่จริงและมีเหตุอันควรให้เชื่อ ข้อความนั้นแต่ก็ไม่อาจถือว่าบุคคลนั้นรู้ข้อความนั้นได้

อย่างไรก็ตาม ยังคงมีนักญาณวิทยากลุ่มหนึ่งที่พยายามหาเกณฑ์เพิ่มเติมเพื่อให้มีข้อความ ที่นับเป็นความรู้ได้ เช่น ชิซล์ม เพิ่มเกณฑ์ “ความไม่บกพร่อง” (nondefectiveness) เข้ามาเป็น “ความเชื่อที่จริงและมีเหตุอันควรให้เชื่อโดยไม่มี ความบกพร่อง” (nondefectiveness justified true belief) หรือ สเตราต์ (Barry Stroud) เพิ่มเกณฑ์ “โดยไม่บังเอิญ” (by no accident) เข้ามาเป็น “ความเชื่อที่จริงและมีเหตุอันควรให้เชื่อโดยไม่บังเอิญ” (justified true belief by no accident) เป็นต้น [วรายุทธ, 2536: 81 (เชิงอรรถ)] ความพยายามเหล่านี้ ก็คือการโต้แย้งพวกวิมตินิยม

อย่างไรก็ตาม นักญาณวิทยาส่วนใหญ่ได้เลิกล้มความพยายามในการแสวงหาเกณฑ์ของ ความรู้โดยหันไปทำความเข้าใจกับคำบางคำเช่น “เหตุอันควรให้เชื่อ” (justification) แต่ไม่ใช่ว่า นักญาณวิทยายอมรับพวกวิมตินิยม อย่างน้อยการมีเหตุอันควรให้เชื่อก็เป็นเกณฑ์อันหนึ่งของ ความรู้และการมีเหตุอันควรให้เชื่อก็น่าจะพอเพียงต่อการรับความเชื่อหนึ่ง ๆ ในขณะที่เราไม่อาจรู้ได้ว่า ความจริงคืออะไรแต่การที่เรามีเหตุอันควรให้เชื่อข้อความหนึ่งก็มิ่นัยว่าข้อความนั้นน่าจะจริง นั่นคือ

\* จะกล่าวถึงบทความนี้อีกครั้งในบทที่ 3



แม้ว่าเราจะไม่อาจรู้ความจริงได้อย่างที่พวกวิมตินิยมอ้างแต่ก็น่าจะมีเกณฑ์อะไรบางอย่างสำหรับรับความเชื่อที่น่าจะจริงที่สุดเท่าที่จะหาได้ ทฤษฎีเหตุอันควรให้เชื่อที่นักญาณวิทยาคิดกันออกมามีสองทฤษฎีหลัก ๆ ในตอนต้น ได้แก่ ทฤษฎีเหตุอันควรให้เชื่อแบบมูลฐานนิยม (foundationalism) กับทฤษฎีเหตุอันควรให้เชื่อแบบอมูลฐานนิยม (non-foundationalism)<sup>\*</sup> ต่อมาในภายหลัง มีผู้เห็นว่าแนวคิดทั้งสองไม่ต่างกันในแง่ที่ต่างก็เห็นว่ากรให้เหตุอันควรให้เชื่อเป็นเรื่องภายในจิตของมนุษย์ (internalism) ซึ่งบางคนเห็นว่าเหตุอันควรให้เชื่อควรจะอยู่ภายนอกจิตของมนุษย์ (externalism) อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าแนวคิดแบบอมูลฐานนิยมที่เห็นว่าความรู้เป็นเพียงชุดความเชื่อที่สอดคล้องกันของแต่ละคนซึ่งใคร่ใคร่เองก็มีทัศนะเช่นนี้จะเป็นที่นิยมมากที่สุด

จากข้อโต้แย้งของไควน์และเกตติเออร์ ดูเหมือนว่านักญาณวิทยาต้องเริ่มค้นหาช่องทางโต้แย้งพวกวิมตินิยมใหม่อีกครั้งเพราะความรู้ดูจะกลายเป็นเรื่องส่วนบุคคลหรืออัตวิสัย (subjective) ไม่ใช่เป็นความจริงแบบภววิสัย (objective) อย่างที่คิดว่าเป็นกัน อย่างไรก็ตาม ก็ยังคงมีนักญาณวิทยาคิดอะไรใหม่ ๆ ออกมาเรื่อย ๆ เช่น แนวคิดญาณวิทยาเชิงคุณธรรม (Virtue Epistemology) ที่เสนอว่าให้เอาความน่าเชื่อถือของผู้ที่อ้างว่ารู้ข้อความหนึ่ง ๆ เป็นเหตุอันควรให้เชื่อข้อความนั้น เป็นต้น แต่ที่ไม่เปลี่ยนแปลงไปเลยก็คือความพยายามดังกล่าวเป็นความพยายามในการหาเกณฑ์อะไรบางอย่างที่จะโต้แย้งพวกวิมตินิยมเพื่อให้ความรู้ของมนุษย์เป็นไปได้

## 2. ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ

ไควน์เป็นคนแรกที่เปิดประเด็นญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ อย่างที่ได้กล่าวไปแล้วว่าเขาเห็นว่าเราไม่อาจจะหารากฐานของความรู้ได้ ด้วยทัศนะเช่นนี้ทำให้เขาเสนอบทความ “Epistemology Naturalized” ในปี 1969 เพื่อให้เปลี่ยนสถานะของญาณวิทยาเสียใหม่โดยให้เป็นส่วนหนึ่งของจิตวิทยาการรู้คิด (Cognitive Psychology) ที่ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐาน (evidence) กับความเชื่อหรือทฤษฎี (theory) ที่ถูกเชื่อซึ่งเป็นเรื่องพรรณนา (descriptive) แทนการหารากฐานของความรู้ซึ่งเป็นเรื่องบรรทัดฐาน (normative) อย่างที่เคยทำกันมา คอรันบิลธ (Hilary Kornblith) ได้อธิบายความแตกต่างระหว่างญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานกับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ และระหว่าง

<sup>\*</sup> รายละเอียดของทฤษฎีทั้งสองจะอยู่ในบทที่ 4

ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบต่าง ๆ ไว้ในบทความ “Introduction: What is Naturalistic Epistemology?” ด้วยคำถาม 3 ข้อดังนี้ [Kornblith, 1987: 1]

1. เราควรได้ความเชื่ออย่างไร
2. เราได้ความเชื่ออย่างไร
3. กระบวนการที่เราได้ความเชื่อเป็นอันเดียวกันกับที่ควรหรือไม่

เดิมทีคำถามแรกเป็นหน้าที่ของนักญาณวิทยาที่จะตอบเพราะเป็นคำถามเชิงบรรทัดฐาน ส่วนคำถามที่สองเป็นคำถามเชิงพรรณนาจึงเป็นหน้าที่ของนักจิตวิทยาที่จะตอบ เมื่อต่างฝ่ายต่างได้คำตอบแล้วเราก็จะได้คำตอบของคำถามที่สาม การตอบคำถามแรกจะเป็นอิสระจากการตอบคำถามที่สองและในทางกลับกัน ไม่ว่านักญาณวิทยาจะตอบว่ากระบวนการในการได้ความเชื่อควรจะเป็นอย่างไรก็ไม่เกี่ยวข้องกับงานที่นักจิตวิทยาค้นพบว่ากระบวนการในการได้ความเชื่อของเราเป็นอย่างไร [Kornblith, 1987: 1-2]

คอร์นบลิทกล่าวว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติมองความสัมพันธ์ระหว่างคำถามทั้ง 3 ต่างออกไป นักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติถือว่าไม่อาจตอบคำถามแรกโดยอิสระจากคำถามที่สองได้ อย่างไรก็ตาม มีความแตกต่างในรายละเอียดเกี่ยวกับระดับความเข้มข้นของความเกี่ยวข้องระหว่างคำถามทั้งสองโดยถือได้ว่าไควนมีทัศนะแบบสุดโต่ง (radical) กล่าวคือ เห็นว่าคำถามที่สองมีบริบทครอบคลุมคำถามแรกทั้งหมด [Kornblith, 1987: 3-4]

ในบทความ “Epistemology Naturalized” ไควนกล่าวว่า

...แม้ว่าจะมีการจัดใหม่และระบุสถานภาพให้ชัดเจน ญาณวิทยายังคงเดินหน้าต่อไป ญาณวิทยาหรืออะไรที่คล้าย ๆ สิ่งนี้เพียงอยู่ในฐานะส่วนหนึ่งของจิตวิทยา และจึงเป็นวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ มันศึกษาปรากฏการณ์ธรรมชาติ นั่นคือ ผู้ถูกทดลองที่เป็นมนุษย์เชิงกายภาพ ผู้ถูกทดลองที่เป็นมนุษย์นี้ถูกดำเนินไปตามข้อมูลที่ถูกควบคุมโดยการทดลองที่ใส่เข้ามา (experimentally controlled input) เช่น รูปแบบของการฉายแสงในความถี่ขนาดต่าง ๆ เป็นต้น และเมื่อถึงเวลาหนึ่งผู้ถูกทดลองก็จะแสดงผลออกมา (output) เป็นคำพรรณนาถึงโลกภายนอกที่เป็นสามมิติและประวัติศาสตร์ของมัน ความสัมพันธ์ระหว่างข้อมูลที่เข้ามาแบบไม่สมบูรณ์

และผลที่หลั่งไหลออกมาเป็นความสัมพันธ์ที่ทำให้เราศึกษาด้วยเหตุผลอันเดียวกันกับที่ทำให้เราศึกษาญาณวิทยา กล่าวคือ เพื่อให้เห็นว่าหลักฐาน (evidence) สัมพันธ์กับทฤษฎี (theory) อย่างไร และในทางใดที่ทฤษฎีเกี่ยวกับธรรมชาติของคน ๆ หนึ่งอยู่เหนือ (transcends) หลักฐานใด ๆ ที่หามาได้ [Quine, 2001: 297]

นั่นคือนักญาณวิทยาควรจะหันมาตอบคำถามที่สองแทนคำถามแรก คอร์นบลิธเรียกการแทนที่ของคำถามหนึ่งด้วยคำถามสองว่า “Replacemant Thesis” (ต่อไปจะขอใช้ตัวย่อว่า RT) โดยถือว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์เป็น RT แบบแข็ง (strong version)

สเตรดท์ (Barry Stroud) วิเคราะห์ข้อเสนอนี้ของไควน์ในบทความความ “The Significance of Naturalized Epistemology” (1987) โดยเริ่มจากสรุปภาพรวมของญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์ว่า

...เป็นการศึกษาทางวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับสัญชาตญาณ (perception) การเรียนรู้ (learning) การคิด (thought) การได้ภาษา (language-acquisition) และการส่งผ่านและพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของความรู้ของมนุษย์ กล่าวคือ ทุกสิ่งที่เราสามารถหาได้โดยวิธีการทางวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับประเด็นที่ว่าเรารู้สิ่งที่เรารู้ได้อย่างไร ในการถามเกี่ยวกับความล้มเหลวของการสืบสวนเหล่านั้น ข้าพเจ้าไม่ได้หมายความว่ากำลังถามคำถามไร้สาระ (absurd) ว่าการได้คำตอบจากวิทยาศาสตร์ธรรมชาติเป็นจริง หรือถูกต้อง หรือชัดเจน หรือสำคัญหรือไม่... [Stroud, 1987: 71]

ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์ไม่มีบริบทของความจริง ความถูกต้อง หรือเรื่องคุณค่าใด ๆ เพราะญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์สนใจเพียงคำถามของจิตวิทยาซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติที่สนใจเรื่องของการอธิบายปรากฏการณ์เท่านั้น ประเด็นที่ว่าเหตุผลอันควรให้เชื่อใดสำหรับกระบวนการในการหาความรู้ลักษณะดังกล่าวเป็นสิ่งที่อยู่นอกบริบทของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ เป็นเรื่องของญาณวิทยาดั้งเดิมหรือญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานซึ่งสเตรดท์สรุปภาพรวมว่า

... ญาณวิทยาดั้งเดิมถามว่าใครสักคนในพวกเราทำอะไรก็ตามเกี่ยวกับโลกรอบ ๆ ตัวเราอย่างไร และญาณวิทยาดั้งเดิมได้ยอมรับว่าส่วนใหญ่ของสิ่งที่เรารู้วางอยู่บน

ฐานของประสาทสัมผัส ปัญหานี้มีลักษณะทางปรัชญาที่เฉพาะเนื่องจากข้อเท็จจริงบางอย่างเกี่ยวกับสัญชาตญาณที่เกิดจากประสาทสัมผัส (sense-perception)... ซึ่งดูเหมือนอย่างน้อยที่สุดมีนัยว่าเป็นไปได้ที่สัตว์ (being) ของโลกโดยทั่วไปค่อนข้างแตกต่างจากที่เรารับรู้ว่ามันเป็น ดังนั้นปัญหาทางปรัชญาคือการอธิบายว่าใครสักคนสามารถรู้ว่าความเป็นไปได้เช่นนั้นไม่มีอยู่และรู้ว่าสิ่งที่โลกเป็นจริง ๆ เป็นอย่างไร ได้อย่างไร ไม่ใช่เพียงแค่เป็นอย่างไรที่เรารับรู้... [Stroud, 1987: 71]

จะเห็นได้ว่าญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานกับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์มีความแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานพยายามตอบคำถามของพวกวิมตินิยมที่ว่าเราจะรู้ได้อย่างไรว่าสิ่งที่เราเห็นนั้นตรงกับความจริง นั่นก็คือการหาสิ่งที่ควรเชื่อซึ่งเป็นการตอบคำถามที่หนึ่งของคอร์นบลิธ ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์พยายามตอบคำถามที่สองว่าเราได้ความเชื่ออย่างไรด้วยการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานกับทฤษฎีความรู้ของเรา สำหรับไควน์แล้ว การแทนที่คำถามแรกด้วยคำถามที่สองหมายความว่าเราไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่ออีกแล้ว นั่นคือไม่ต้องทำญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานอีกต่อไป

สเตราต์วิเคราะห์เห็นว่าไควน์เห็นปัญหาที่มาจากข้อเท็จจริงที่ปฏิเสธไม่ได้ว่าเรารู้วัตถุภายนอกต่าง ๆ จากประสาทสัมผัส ดังนั้นเขาจึงสนใจปัญหาที่ว่าจากการรับรู้วัตถุจากประสาทสัมผัสเราสร้างทฤษฎีความรู้ได้อย่างไร [Stroud, 1974: 72] และในเมื่อเราไม่อาจกล่าวอะไรได้มากไปกว่าว่าความเชื่อของเราเป็นเพียงแค่ “ภาพฉาย” (projection) โลกของเรา เราจึงทำได้แค่เพียงกล่าวว่า “เรามีความเชื่อว่า...” โดยไม่อาจไปถึงขั้นที่สามารถสรุปได้ว่า “เรามีความเชื่ออย่างถูกต้อง (หรือรู้) ว่า...” เพราะด้วยจุดยืนที่ว่าความเชื่อเป็นเพียงภาพฉายโลก เราไม่อาจจะเข้าใจได้ว่าความรู้ของใครสักคนเป็นไปได้หรือเป็นความเชื่อที่จริงได้อย่างไร [Stroud, 1974: 81] ซึ่งแตกต่างจากญาณวิทยาดั้งเดิมที่พยายามประเมินว่าความเชื่อหรือภาพฉายโลกของเรานั้นน่าเชื่อถือหรือไม่ เช่น เดส์การ์ตส์ที่ตั้งข้อสงสัยว่าเป็นความฝันหรือเป็นภาพหลอนจากปีศาจหรือไม่ [Stroud, 1974: 73] สเตราต์จึงสรุปว่า “ดังนั้น ดูเหมือนว่ามีเหตุผลที่ดีสำหรับสรุปว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์ไม่ได้ร่วมตอบปัญหาดั้งเดิม (ของญาณวิทยา) ของความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอก” [Stroud, 1987: 74]

\* ข้าพเจ้าจะแสดงเหตุผลของไควน์ในการยุติญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานอย่างละเอียดในบทที่ 3

\*\* ไควน์ถือเป็นของข้าพเจ้า

อย่างไรก็ตาม คอห์นบลิทกล่าวว่ายังมีญาณวิทยาเชิงธรรมชาติที่เป็น RT แบบอ่อน (weak version) ซึ่งยังคงเหลือพื้นที่ไว้ให้กับญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานโดยข้อโต้แย้งแบบดาร์วิน (Darwinian Argument) คือหนึ่งในนั้น

สำหรับพวกญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบดาร์วิน สิ่งที่เราควรเชื่อก็คือสิ่งที่ทำให้เรามีชีวิตรอด ดังนั้นการที่มนุษย์เราสามารถดำรงเผ่าพันธุ์สืบมาได้ก็แสดงว่าความรู้ที่เราใช้กันอยู่เป็นสิ่งที่ควรเชื่อนั่นเอง ซึ่งคอห์นบลิทเห็นว่าการอ้างเหตุผลแบบนี้แตกต่างจากไควน์เพราะเป็นการตอบคำถามที่สามก่อนโดยตอบในเชิงยืนยัน (สำหรับไควน์แล้วถ้าคำถามแรกสามารถถูกแทนที่ได้ด้วยคำถามที่สอง คำถามที่สามก็จะไม่มีความหมายเพราะคำถามแรกไม่มี) ถ้าความรู้ของเราที่มีอยู่ซึ่งเป็นของที่ติดตัวมาจากธรรมชาติเป็นสิ่งที่ทำให้เรามีชีวิตรอดได้ ดังนั้น สิ่งที่เราเชื่ออยู่ก็เป็นสิ่งที่เราควรเชื่อนั่นเอง จากนั้นก็ค่อยมาตอบคำถามสองคำถามที่เหลือโดยในเมื่อเรารู้ก่อนแล้วว่ากระบวนการที่เราได้ความเชื่อเป็นอันเดียวกันกับที่ควร การตอบคำถามที่สองก็จะทำให้ได้คำตอบของคำถามแรกด้วย นั่นคือ คำถามของญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานจะสามารถตอบได้ด้วยคำถามของจิตวิทยา อย่างไรก็ตาม หากคำถามของจิตวิทยาจะสามารถใช้ตอบคำถามของญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานได้จริงจะต้องมีความเหมือนกันอย่างสมบูรณ์ระหว่างกระบวนการที่เราได้ความเชื่อกับกระบวนการที่ควร หากไม่เป็นเช่นนั้น กล่าวคือกระบวนการที่เราได้ความเชื่อเพียงแค่อ้างอิงกับกระบวนการที่ควร ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานก็จะยังคงมีอยู่ได้เพื่อจัดการกับช่องว่างที่ต่างกัมนั่นนั่นเอง [Kornblith, 1987: 5] นี่เป็น RT แบบอ่อนแบบแรก

RT แบบอ่อนอีกตัวอย่างหนึ่งเป็นของฮาร์มัน (Gilbert Harman)

โดยปกติแล้ว เราสันนิษฐานว่ามีหลักการพื้นฐานของความเป็นเหตุผล (rationality) ที่ประยุกต์ใช้กับมนุษย์ปกติทุกคน... เราเข้าใจคนอื่นจากความพอใจที่มีต่อเหตุผลของความเชื่อและการทำของเขา หรือจากการมองเห็นว่าคน ๆ หนึ่งสร้างความคิดพลาดอย่างไร บางคนทำให้เหตุผลด้วยวิธีที่ต่างจากเราในระดับรากฐานเราจะถือว่าเป็นคนที่ไม่สติปัญญาอย่างแท้จริง... ในการสันนิษฐานอย่างที่เราทำโดยปกติว่าเราสามารถเข้าใจคนอื่นด้วยการได้รับข้อมูลที่เพียงพอเกี่ยวกับพวกเขา เราได้ยอมรับไว้ก่อน (presuppose) ว่าทุกคนที่เหลือปฏิบัติตามหลักพื้นฐานพื้นฐานเดียวกันกับที่เราใช้ [Harman, 1982: 570-571]



ฮาร์มันไม่ได้ต้องการสรุปเพียงว่าเราได้ความเชื่อด้วยวิธีการเดียวกันแต่ควรจะเป็นเช่นนั้นด้วย เพราะถ้าหากเราได้ความเชื่อจากวิธีการที่ต่างกันเราจะไม่สามารถตีความ (interpretability) ร่วมกันได้ ทำให้ประเมินความเชื่อกันไม่ได้ เช่นเดียวกันกับข้อโต้แย้งแบบคาร์วิน คอห์นบลิต วิเคราะห์ว่าข้อเสนอดังกล่าวนำไปสู่การตอบคำถามที่สามก่อนและตอบในเชิงยืนยันด้วย ทำให้คำถามแรกสามารถถูกตอบจากคำถามที่สองได้ กล่าวคือคำถามของญาณวิทยาสามารถแทนที่ด้วยคำถามของจิตวิทยาได้ [Kornblith, 1987: 6]

อย่างไรก็ตาม คอห์นบลิตวิเคราะห์ว่าถ้าเรารับ RT แบบอ่อนซึ่งเลือกตอบคำถามที่สามก่อน โดยตอบในเชิงยืนยัน คำถามของญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานก็สามารถใช้ตอบคำถามของจิตวิทยาได้ เช่นกันในทางกลับ ในเมื่อกระบวนการที่เราได้ความเชื่อเป็นอันเดียวกับที่ควรค่าตอบของคำถามแรก ก็สามารถจะใช้ตอบคำถามที่สองได้เช่นกันในเมื่อเราได้ยอมรับไว้ก่อนแล้วว่าคำตอบของคำถามทั้งสองเป็นคำตอบเดียวกัน นั่นก็คือ จะไม่มีการแทนที่คำถามต่อกันเกิดขึ้นอย่างน้อยก็ในระหว่างที่ต่างฝ่ายต่างยังตอบคำถามของตัวเองไม่เสร็จ [Kornblith, 1987: 8]

### 3. สรุป

จากการแบ่งของคอห์นบลิต ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติต่างจากญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานตรงที่เห็นว่าไม่อาจตอบคำถามที่ว่า “เราควรได้ความเชื่ออย่างไร” ซึ่งแสวงหาเกณฑ์สำหรับสิ่งที่ควรเชื่อ ซึ่งเป็นคำถามเชิงบรรทัดฐานได้โดยอิสระจากคำถามที่ว่า “เราได้ความเชื่ออย่างไร” ซึ่งศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานกับทฤษฎีเพื่อดูว่าเราได้ความเชื่อหรือทฤษฎีความรู้เกี่ยวกับโลกอย่างไรซึ่งเป็นคำถามเชิงพรรณนา คอห์นบลิตจึงเรียกญาณวิทยาเชิงธรรมชาติว่า RT โดยญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควนซึ่งเป็น RT แบบแข็งจะไม่เหลือพื้นที่สำหรับการหาสิ่งที่ควรเพราะถือว่าคำถามหลังสามารถแทนที่คำถามแรกได้ ในขณะที่ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบคาร์วินหรือฮาร์มันซึ่งเป็น RT แบบอ่อนยังคงเหลือพื้นที่สำหรับการหาสิ่งที่ควรอยู่ ซึ่งในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ข้าพเจ้าจะขอยึดตามการแบ่งเช่นนี้ของคอห์นบลิต

เป้าหมายของข้าพเจ้าในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้คือวิจารณ์ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควนซึ่งเป็น RT แบบแข็ง กล่าวคือ ไม่สนใจการหาสิ่งที่ควรอีกต่อไป ซึ่งข้าพเจ้าจะขอตั้งต้นการวิจารณ์จาก

การตีความนัยที่ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของใครคนที่ไม่สนใจที่จะหาสิ่งที่ควรอีกต่อไปซึ่งข้าพเจ้าเห็นว่าสามารถตีความได้สามแบบ คือ

1. ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรอีกแล้วเพราะไม่มีหรือหาไม่ได้ หรือ
2. ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรอีกแล้วเพราะเราพบสิ่งนั้นแล้ว หรือ
3. ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่ออีกแล้วโดยถือว่าสิ่งที่เป็นอยู่เป็นสิ่งที่ควร

ในบทต่อไป ข้าพเจ้าจะแสดงให้เห็นว่าใครคนมีทัศนะเป็นแบบ 2 และสิ่งที่ควรเชื่อสำหรับเขาก็คือวิทยาศาสตร์ ซึ่งข้าพเจ้าจะวิจารณ์เหตุผลดังกล่าวนี้ในบทที่ 4



สถาบันวิทยบริการ  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



### บทที่ 3

#### ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์

ในบทที่ผ่านมา เป็นการแสดงให้เห็นว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์เป็น RT แบบแข็ง (ยึดตามการแบ่งของคอร์นบลิธ) ซึ่งปฏิเสธคำถาม “เราควรได้รับความเชื่ออย่างไร” ของญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานโดยสิ้นเชิง โดยคำถามดังกล่าวสามารถถูกแทนที่ด้วยคำถาม “เราได้ความเชื่ออย่างไร” ซึ่งเป็นข้อเสนอจากบทความ “Epistemology Naturalized” อย่างไรก็ตาม เมื่อศึกษางานของเขาโดยรวม เช่น “Two Dogmas of Empiricism”, *Word & Object*, *The Roots of Reference* จะทำให้เข้าใจที่มาของข้อเสนอของเขาได้ดีขึ้น

ข้าพเจ้าขอกลับไปบทความ “Epistemology Naturalized” อีกครั้ง ไควน์เริ่มต้นบทความดังกล่าวโดยกล่าวว่าญาณวิทยาได้ทำตามคณิตศาสตร์ในแง่ที่คณิตศาสตร์มีการศึกษาสองด้าน คือ ด้านมโนทัศน์ (conceptual) และด้านหลักเกณฑ์ (doctrinal)

การศึกษารากฐานของคณิตศาสตร์ แบ่งเป็น 2 เรื่องที่มีความสำคัญเท่ากัน คือ มโนทัศน์ และ หลักเกณฑ์ การศึกษาในส่วนของมโนทัศน์เกี่ยวข้องกับความหมาย (meaning) ส่วนของกฎเกี่ยวข้องกับความจริง (truth) การศึกษาในส่วนของมโนทัศน์เกี่ยวข้องกับการทำความเข้าใจกับมโนทัศน์ต่าง ๆ ด้วยการให้คำนิยามแก่มโนทัศน์เหล่านี้ บางมโนทัศน์นิยามด้วยมโนทัศน์อื่น การศึกษาในส่วนของหลักเกณฑ์เกี่ยวข้องกับการสร้างกฎ (law) ด้วยการพิสูจน์กฎเหล่านี้ บางกฎอาศัยกฎอื่นเป็นฐานในการพิสูจน์อีกที ในทางหลักการ มโนทัศน์ที่คลุมเครือกว่าจะถูกนิยามโดยมโนทัศน์ที่ชัดเจนกว่าเพื่อให้มโนทัศน์นั้นมีความชัดเจนมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ และกฎที่มีความชัดเจนน้อยจะถูกพิสูจน์ด้วยกฎที่มีความชัดเจนมากกว่าเพื่อให้กฎดังกล่าวมีความแน่นอนที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ ในทางหลักการ คำนิยามต่าง ๆ จะถูกสร้างมาจากมโนคติ (idea) ที่ชัดเจนและแจ่มแจ้ง และทฤษฎีบททั้งหมดจะได้รับการพิสูจน์จากความจริงที่ประจักษ์ในตัวเอง [Quine, 2001: 292]

...สิ่งนี้ (การศึกษาทั้งด้านมโนทัศน์และหลักเกณฑ์)\* ใช้กับญาณวิทยาของความรู้เชิงธรรมชาติไม่น้อยไปกว่าใช้กับรากฐานของคณิตศาสตร์ ซึ่งเทียบเคียงได้ดังนี้ ในขณะที่คณิตศาสตร์ถูกลดทอนเป็นตรรกวิทยา หรือตรรกวิทยาและทฤษฎีเซต ความรู้เชิงธรรมชาติก็วางอยู่บนประสบการณ์ทางผัสสะ นั่นก็คือการอธิบายมโนภาพของสิ่งที่กินที่ด้วยศัพท์เชิงผัสสะคือด้านมโนทัศน์ และการให้เหตุผลอันควรให้เชื่อ (justification) แก่ความรู้เกี่ยวกับธรรมชาติของเราด้วยศัพท์เชิงผัสสะคือด้านหลักเกณฑ์ของการแบ่งเป็น 2 ด้านดังกล่าว [Quine, 2001: 293]

ไควน์กล่าวว่าในด้านของมโนทัศน์ นักญาณวิทยามีความก้าวหน้าแต่กลับไม่มีการพัฒนาใด ๆ ในส่วนของหลักเกณฑ์ [Quine, 2001: 293] อย่างไรก็ตาม ถ้าหลักเกณฑ์เกี่ยวข้องกับความจริง ความล้มเหลวของการหาหลักเกณฑ์ก็น่าจะมาจากความสามารถในการเข้าถึงความจริงของเขา

## 1. ความไม่เป็นวัตถุวิสัยของความรู้

สำหรับไควน์แล้ว “ความจริง” ไม่ได้เป็นวัตถุวิสัย (objective) ข้าพเจ้าจะวิเคราะห์ทัศนะนี้จากงานหลาย ๆ ชิ้นของเขาโดยเริ่มจากบทความที่มีชื่อเสียงมากของเขานั้นคือ “Two Dogmas of Empiricism” ซึ่งไควน์เสนอว่าแนวคิดประสบการณ์นิยมวางอยู่บนความเชื่อที่ไม่ดีสองอย่าง อย่างแรกคือ มีความแตกต่างในขั้นพื้นฐานระหว่างความจริงแบบ analytic หรือความจริงโดยความหมาย และความจริงแบบ synthetic หรือความจริงที่มาจากข้อเท็จจริง อย่างที่สองคือ การถือว่าหากข้อความจะมีความหมายจะต้องสามารถลดทอนลงเป็นข้อความที่อ้างอิงถึงประสบการณ์โดยตรงได้ซึ่งเป็นแนวคิดที่มาจากความคิดว่ามีความแตกต่างระหว่างข้อความ analytic กับ synthetic โดยข้อความที่อ้างอิงถึงประสบการณ์โดยตรงก็คือข้อความ synthetic

เดิมที่มีการแบ่งแยกความจริงออกเป็นสองแบบใหญ่ ฮิวม์แบ่งเป็น “relation of idea” กับ “matter of fact” ไควน์ (Leibniz) แบ่งเป็น “truth of reason (true in all possible world)” กับ “truth of fact” และคานท์ (Kant) แบ่งเป็น “analytic” กับ “synthetic” ไควน์สนใจที่นิยามของคานท์เป็นพิเศษ คานท์กล่าวว่าข้อความ analytic คือข้อความที่ไม่ได้ให้ข้อมูลใหม่เพราะภาคแสดงอยู่ในภาคประธานแล้ว เช่น “ลูกแดงเป็นผู้ชาย” ความเป็นผู้ชายนั้นอยู่ในความเป็นลูกอยู่แล้วเพราะ

---

\* ไควน์เป็นของข้าพเจ้า

ลุ่มต้องเป็นผู้ชาย ข้อความนี้จึงไม่ได้ให้อะไรใหม่แก่เรา ไควน์เห็นว่าการนิยามข้อความ analytic แบบนี้ทำให้ข้อความบางแบบซึ่งน่าจะเป็น analytic เป็น analytic ไม่ได้เพราะไม่มีภาคประธานและภาคแสดง เช่น ข้อความเงื่อนไข ข้อความ “ถ้าเขาเป็นลุงเขาจะต้องเป็นผู้ชาย” เป็นข้อความที่มีความหมายเดียวกับข้อความแรกและไม่ได้ให้ข้อมูลใหม่ซึ่งน่าจะเป็นข้อความ analytic เหมือนกันแต่ก็ไม่เป็นเพราะไม่มีภาคประธานกับภาคแสดง ไควน์จึงสรุปว่าจริง ๆ แล้วข้อความ analytic ของค่านี้น่าจะหมายความว่าข้อความที่จริงโดยความหมายไม่ใช่จริงจากข้อเท็จจริงภายนอก แต่ก็ทำให้เกิดปัญหาต่อมาคือคำว่า “ความหมาย” แปลว่าอะไร

“ความหมาย” ต่างจาก “การเรียก” (naming) วัตถุเดียวกันอาจถูกเรียกด้วยคำมากกว่าหนึ่งคำซึ่งมีนัยต่างกัน เช่น ดาวพระศุกร์ หรือ ดาวประจำเมือง เป็นชื่อเรียกของดาวดวงเดียวกัน ดังนั้นความหมายอยู่ตรงนัยไม่ใช่อยู่ที่คำที่ใช้เรียกซึ่งทำให้เรามักจะโยงเรื่องความหมายเป็นเรื่องสารัตถะ (essence) นั่นคือความหมายเป็นสารัตถะของสิ่ง ๆ หนึ่ง แนวคิดเช่นนี้มาจากอิทธิพลของอริสโตเติล (Aristotle) ว่ามีความจริงอะไรบางอย่างอยู่นอกตัวมนุษย์ซึ่งต้องไปค้นหา ไควน์เห็นว่าเราสามารถหาความหมายของคำ ๆ หนึ่งโดยไม่ต้องคิดว่ามันเป็นสารัตถะก็ได้ กล่าวคือเป็นเรื่องของการกำหนดโดยมนุษย์ด้วยการจับคู่คำที่มีความหมายเหมือนกัน (synonymy) เช่น กำหนดว่า “คนโสด” มีความหมายว่า “คนที่ยังไม่ได้แต่งงาน” แต่ก็มีคำถามเกิดขึ้นอีกว่าจะจับคู่คำที่มีความหมายเหมือนกันได้อย่างไร

ไควน์บอกว่าเราคงจะต้องหา นิยาม (definition) ของคำแต่ละคำเสียก่อน เมื่อคำสองคำมีนิยามเหมือนกันก็ถือว่าเป็นคำที่เหมือนกัน (synonymy) ได้ซึ่งเราอาจหาคานิยามของศัพท์ต่าง ๆ ได้จากพจนานุกรม แต่พจนานุกรมเป็นเพียงแค่งานการใช้อำนาจของสังคมเท่านั้นเอง คนเขียนพจนานุกรมให้คานิยามศัพท์ต่าง ๆ จากการออกไปดูว่าคนในสังคมใช้คำ ๆ นั้นในความหมายอย่างไร พจนานุกรมจึงเป็นกิจกรรมที่เกิดขึ้นหลังจากการใช้คำ ๆ นั้นไปแล้ว แต่ในตอนแรกที่มนุษย์เริ่มใช้คำ ๆ หนึ่งซึ่งต้องจับคู่ว่าเหมือนกับอีกคำหนึ่งนั้นเริ่มได้อย่างไรซึ่งไม่อาจตอบได้ด้วยการหา นิยามจากพจนานุกรมและถึงแม้จะอธิบายคำเหมือนว่าเป็นคำที่สามารถแทนกันได้โดยความหมายไม่เปลี่ยนแปลง (interchangeability) แต่ก็ทำให้เรากลับไปจุดเริ่มต้นคือความหมายแปลว่าอะไร ซึ่งก็เท่ากับเรายังตอบไม่ได้ว่าข้อความ analytic คืออะไร

อย่างไรก็ตาม ไควน์ก็เห็นว่าอาจยอมรับให้ถือว่าข้อความ analytic คือข้อความที่ไม่เกี่ยวข้องกับบริบทของข้อเท็จจริง [Quine, 1953c: 36-37] แต่ก็กล่าวว่า

...ศาสตร์ทั้งหลายที่เกี่ยวกับคณิตศาสตร์และธรรมชาติและมนุษย์มีความคล้ายกัน  
เพียงแต่ถูกกำหนดโดยประสบการณ์ที่น้อยต่างกัน... [Quine, 1953c: 45]

ปกติแล้วเราจะคิดว่าคณิตศาสตร์ไม่เกี่ยวกับประสบการณ์หรือข้อเท็จจริง กล่าวคือ เป็นเรื่อง  
ของกฎล้วน ๆ เป็นศาสตร์ที่ใช้ข้อความแบบ analytic (จริงด้วยความหมาย) ส่วนวิทยาศาสตร์เป็น  
เรื่องของการสังเกตเก็บข้อมูลซึ่งใช้ข้อความแบบ synthetic (จริงด้วยข้อเท็จจริง) คำกล่าวของไควน์  
แสดงว่าจริง ๆ แล้วทั้งหมดนี้เกี่ยวข้องกับประสบการณ์หมดแต่ไม่ได้หมายความว่าคณิตศาสตร์มีการ  
ใช้ข้อความแบบ synthetic ในขณะที่ไม่มีข้อความแบบ analytic ในวิทยาศาสตร์เลย

ข้าพเจ้าขอยกตัวอย่างข้อความ “กาทุกตัวสีดำ” ข้อความนี้สามารถเป็นข้อความ analytic  
(จริงด้วยความหมาย) ได้โดยการถือว่าสีดำเป็นคุณสมบัติในนิยามของกา อย่างไรก็ตาม ข้อความ  
analytic สามารถจะเปลี่ยนเป็นข้อความ synthetic (จริงด้วยข้อเท็จจริง) ได้จากประสบการณ์ที่เรา  
ได้เห็นสัตว์ที่มีรูปร่างหน้าตาเหมือนกาแต่เป็นสีอื่นโดยเราเปลี่ยนจากการถือว่าสีดำเป็นคุณสมบัติ  
ตามนิยามมาเป็นข้อเท็จจริงที่สามารถตรวจสอบได้จากการสังเกตแล้วก็คือว่าข้อความ “กาทุกตัวสี  
ดำ” ผิดเพราะเราได้พบเห็นกาสีอื่นเป็นต้น อย่างไรก็ตาม เราก็สามารถจะถือว่าข้อความ “กาทุกตัว  
สีดำ” จริงตามความหมายอยู่ได้ถึงแม้จะพบเจอสัตว์ที่มีรูปร่างหน้าตาเหมือนกาแต่เป็นสีอื่นโดยถือว่า  
เจ้าตัวนั้นไม่ใช่กาแต่เป็นสัตว์ชนิดอื่นแทน เป็นต้น แม้แต่ข้อความคณิตศาสตร์ที่เราถือว่าจริงแท้เช่น  
“หนึ่งบวกหนึ่งเป็นสอง” เราก็สามารถจะเปลี่ยนได้จากประสบการณ์ เช่น เห็นกองทรายสองกอง  
รวมกันกลายเป็นกองเดียวจึงสรุปว่าหนึ่งบวกหนึ่งไม่จำเป็นต้องเป็นสอง แต่เรามักจะไม่เปลี่ยนเพราะ  
มันทำให้เราพูดคุยกับคนในสังคมไม่ได้เพราะคนส่วนใหญ่ถือว่าหนึ่งบวกหนึ่งเป็นสองซึ่งจริง ๆ แล้ว  
หากทุกคนในสังคมถือว่าหนึ่งบวกหนึ่งไม่จำเป็นว่าต้องเป็นสองสังคมนั้นก็สามารพูดคุยกันรู้เรื่อง  
เพียงแต่จะมีกฎคณิตศาสตร์ไม่เหมือนเราเท่านั้นเอง

ตัวอย่างเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าไม่มีข้อความใดที่เป็นจริงด้วยความหมายเพราะเราสามารถ  
จะปฏิเสธมันได้ตลอดเวลา และข้อความที่จริงจากข้อเท็จจริงบางที่เราก็มั่นมั่นเหมือนข้อความที่จริง  
ด้วยความหมายได้ นั่นคือข้อความหนึ่ง ๆ สามารถจะถือเป็นจริงด้วยความหมายหรือจริงด้วยข้อเท็จ  
จริงก็ได้ขึ้นอยู่กับเรา เพียงแต่ข้อความเชิงประสบการณ์จะถูกเปลี่ยนหรือเอาออกจากชุดความเชื่อ  
ง่ายกว่าข้อความตรรกวิทยาหรือคณิตศาสตร์ เพราะถ้าเปลี่ยนไปแล้วจะคุยกับคนอื่นยากและมีผล  
กระทบต่อข้อความอื่นอย่างมาก

สำหรับไควน์แล้วระบบความเชื่อของเราประกอบด้วยข้อความซึ่งสอดคล้องกันโดยที่ทุกข้อความสามารถเปลี่ยนได้ตามข้อความอื่น ๆ อย่างไรก็ตาม ไม่ใช่ทุกข้อความสามารถเปลี่ยนได้ง่ายเท่า ๆ กัน สิริเพ็ญสรุปไว้ว่า

...ข้อความที่อยู่ตามขอบของระบบซึ่งอยู่ใกล้กับประสบการณ์มากที่สุดได้แก่ ข้อความที่บอกประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส เช่น “ฉันเห็นโต๊ะ” ส่วนข้อความที่อยู่ห่างจากประสบการณ์มากที่สุด ซึ่งอยู่ตรงกลางของระบบได้แก่ ข้อความที่เป็นกฎทางตรรกวิทยา ข้อความที่เป็นทฤษฎีทางฟิสิกส์ และข้อความที่พูดถึงภววิทยา (ontology) ข้อความที่อยู่ใกล้ประสบการณ์มากที่สุดจะเป็นข้อความที่เปลี่ยนง่ายที่สุด ข้อความที่อยู่ห่างจากประสบการณ์มากเท่าไรก็ยิ่งจะเปลี่ยนยากขึ้นเพราะการเปลี่ยนแปลงที่ข้อความซึ่งอยู่ใกล้ประสบการณ์จะกระทบกระเทือนต่อทั้งระบบน้อยกว่าการเปลี่ยนแปลงที่ข้อความซึ่งอยู่ห่างจากประสบการณ์มากกว่า... [สิริเพ็ญ, 2527: 43]

เมื่อมาถึงตรงนี้ สำหรับไควน์แล้ว ความจริงจะเป็นเรื่องอัตวิสัย (subjective) ถ้าการศึกษาด้านหลักเกณฑ์เกี่ยวข้องกับความจริง หลักเกณฑ์ก็จะเป็นอัตวิสัยไปด้วยถ้าความจริงเป็นอัตวิสัย การที่นักญาณวิทยาส่วนหนึ่งพยายามลดทอนวิทยาศาสตร์เป็นตรรกวิทยาและทฤษฎีเซต [Quine, 2001: 194] ก็ไม่สามารถแก้ปัญหาคาราคาฐานให้กับวิทยาศาสตร์ได้เพราะตรรกวิทยาไม่ได้เป็นวัตถุดิบกล่าวคือสามารถเปลี่ยนไปได้ตามทัศนคติต่อความจริงของเรา ใน *Word & Object* ไควน์อธิบายไว้ว่าเป็นเพราะทฤษฎีความรู้ของเราเป็นผลผลิตจากปัจจัยทางสังคม “คำ” ซึ่งเป็นเครื่องมือสำคัญในการสร้างทฤษฎีความรู้ก็ถูกสังคมกำหนดให้

ในบทที่ 2 (ส่วนที่ 9) ของหนังสือ ไควน์ได้แยกวิธีได้มาซึ่งคำต่าง ๆ ออกเป็นหลายแบบ แบบที่ง่ายที่สุดก็คือการชี้ไปยังวัตถุแล้วบอกว่ามันเรียกว่าอะไร (occasion sentence) เช่น ชี้ไปยังกระต่ายแล้วบอกว่า “Gavagai” คนที่ไม่เคยรู้จักคำนี้มาก่อนก็จะมีความรู้ว่าสัตว์ตรงหน้าที่มีหูยาว ๆ เรียกว่า “Gavagai” อย่างไรก็ตาม มีความซับซ้อนพอสมควรสำหรับกระบวนการนี้ กล่าวคือ ไม่ใช่เพียงชี้ไปที่กระต่ายแล้วบอกว่า “Gavagai” อีกคนหนึ่งจะเข้าใจในทันทีว่า “Gavagai” คือกระต่าย สมมติว่ากระต่ายตัวที่มีสีน้ำตาล คนที่ถูกสอนอาจเกิดความไม่แน่ใจว่า “Gavagai” หมายถึงกระต่ายทั้งตัวที่เห็น หรือหมายถึงสีน้ำตาลบนตัวกระต่าย อาจเป็นไปได้ว่า “Gavagai” อาจหมายถึง “สัตว์” ก็ได้ ผู้ถูกสอนอาจต้องมีประสบการณ์กับกระต่ายอีกหลายครั้ง และแต่ละครั้งที่พบก็



เป็นกระต่ายคนละสี เมื่อทุกครั้งที่เราพบเห็นคนอื่นก็เรียกสัตว์ชนิดนี้ว่า “Gavagai” รวมทั้งเมื่อเห็นว่ สัตว์ชนิดอื่นไม่ได้ถูกเรียกว่า “Gavagai” ผู้ถูกสอนจึงสามารถแน่ใจได้ว่า “Gavagai” คือกระต่าย ไม่ใช่สีน้ำตาลและสัตว์ นี่คือวิธีการได้คำของเราซึ่งอาศัยความสามารถในการดูความเหมือน (similarity)

ในบทที่ 3 (ส่วนที่ 17) ไควน์กล่าวว่า การเรียนรู้คำในย่อหน้าที่ผ่านมามีเงื่อนไขทางจิตวิทยา เข้ามาประกอบด้วยนั่นคือการให้รางวัลและลงโทษ เช่น เวลาที่เราเริ่มเรียกแม่ได้และเรียกแม่ว่า “แม่” ไม่ใช่ “ยาย” เป็นต้น แม่ก็จะยิ้มหรือแสดงความพอใจหรือให้รางวัลในแบบต่าง ๆ เราก็จะ เรียนรู้ว่าต้องใช้คำนี้เรียกคนนี้ แต่หากเรียกแม่เป็นยายแม่ก็อาจทำหน้าบึ้งหรือให้เราพยายามเรียก ใหม่จนถูกต้องเป็นการลงโทษ เราก็จะรู้ว่าต้องใช้อย่างไรในโอกาสต่อไปเพื่อหลีกเลี่ยงการถูกลงโทษ นี่ เท่ากับว่าเราถูกบังคับให้ใช้คำอย่างที่สังคมต้องการ

คำที่เป็นนามธรรมเช่น “สีแดง” ก็ได้มาจากวิธีการที่ไม่ต่างกัน เช่น พ่อแม่ชี้ไปยังมะเขือและ ดอกกุหลาบสีแดงแล้วบอกว่า “สีแดง” เราก็พอจะรู้ว่าสีแดงเป็นอย่างไร แต่สำหรับไควน์แล้วความ เป็นสีแดงไม่ได้มาจากการที่เราเห็นสีแดงบ่อย ๆ แล้วระลึกถึงสีแดงสมบูรณ์ตรงกันได้อย่างที่เพลโต (Plato) บอก ซึ่งถ้าเป็นอย่างที่เพลโตว่าเราก็อาจมีความรู้อะไรบางอย่างที่เป็นปรนัยได้ แต่ไควน์เห็น ว่าสีแดงที่อยู่ในหัวเราเวลานี้ก็ถึงเป็นสีแดงเฉพาะ อาจจะมีมาจากสีแดงจากลูกมะเขือลูกใดลูกหนึ่ง การที่คนในสังคมสามารถเห็นตรงกันว่าของใดเป็นสีแดงมาจากการที่แต่ละคนได้ปรับสีแดงเฉพาะใน หัวจนตรงกันไม่ได้มาจากการสร้างมโนทัศน์แต่อย่างใด เวลาที่เราบอกว่าสิ่ง ๆ หนึ่งเป็นสีแดงแล้วไม่ ตรงกับคนจำนวนหนึ่งเราจะเปลี่ยนสีแดงในหัวที่เอาไว้ใช้อ้างอิงเสียใหม่จนในที่สุดก็จะได้สีแดง (ใน หัว) ที่ตรงกับคนอื่น ๆ กระบวนการเช่นนี้เปรียบได้กับการเทียบเสียงของเปียโนซึ่งมนุษย์จำนวนหนึ่ง กำหนดว่า Middle C (เสียงโดกลาง) อยู่ในช่วงความถี่ใดเป็นมาตรฐานแล้วคนอื่น ๆ ก็มีหน้าที่ที่จะ ต้องออกเสียงให้ตรงกับมาตรฐานนี้ซึ่งเราพัฒนาการใช้ภาษาของเราจากกระบวนการเช่นนี้มาตั้งแต่ เรายังเป็นเด็ก (อยู่ในส่วนที่ 18)

อย่างที่ข้าพเจ้าได้กล่าวไว้ก่อนหน้าว่าความจริงของไควน์เพียงแค่อุเหมือนว่าจะเป็นอัตวิสัย เพราะความเห็นของไควน์ในทำย่อหน้าที่ผ่านมาทำให้ตีความได้ว่าความรู้น่าจะเป็นอัตวิสัยร่วม (intersubjective) มากกว่า เราไม่ได้เป็นฝ่ายรับจากสังคมแต่เพียงด้านเดียวแต่มีส่วนร่วมกำหนด มาตรฐานความรู้ให้กับสังคมด้วย สมมุติว่ามีจริงและมีอยู่ครั้งหนึ่งซึ่งสถานการณ์ตรงนั้นภาวะทาง จิตของเราเกิดทำให้เราสามารถเห็นผีได้ซึ่งต้องถือว่าการเห็นผีของเราเป็นประสบการณ์ตรง และข้อ

ความ “มีจริง” ต้องถือว่าเป็นข้อความเชิงประจักษ์ซึ่งตรงกับโลกด้วย แต่พอเราไปบอกกับคนอื่นว่า เราเห็นผีและชี้ให้ดูว่าเห็นอยู่ตรงนั้นตรงนี้ กลับได้ผลสะท้อนกลับมาเป็นข้อวิจารณ์ว่าเป็นเพราะเรา ตาฝ้า หรือเพ้อเจ้อ หรือความเชื่อของเราผิดเพราะความรู้ทางวิทยาศาสตร์บอกว่าผีไม่มี เป็นต้น แต่นั่นเป็นเพราะเขาไม่เห็นอย่างเรา อย่างไรก็ตามเรายังไม่ยอมแพ้เพราะมั่นใจว่าเห็นจริงจึงเอาไปเล่าให้อีกคนหนึ่งฟังและผลสะท้อนที่กลับมาก็เป็นเหมือนกับคนแรก สุดท้ายเราก็อาจจะสรุปว่าเราคง ตาฝ้าไปเองทั้งที่จริง ๆ เราเห็น อย่างไรก็ตาม หากมีคนที่เคยเห็นผีเช่นเดียวกับเราเยอะ ๆ ก็สามารรถ ทำให้สังคมยอมรับว่ามีจริงได้เช่นกัน

ข้าพเจ้าเห็นว่าข้อเสนอของไควน์ที่ว่าความรู้เป็นอัตวิสัยร่วมค่อนข้างจะสอดคล้องกับข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้น กล่าวคือคนในสังคมเดียวกันมักจะมีเชื่อคล้าย ๆ กัน เช่น คนในสังคมเมืองจะเชื่อถือวิทยาศาสตร์ ส่วนคนในสังคมชนบทจะเชื่อถือลัทธิศาสนา เป็นต้น เมื่อความเชื่อของเราเป็นผลผลิตจากสังคมของเราจึงไม่อาจประเมินความเชื่อที่แตกต่างระหว่างสังคมกันได้ ซึ่งจริง ๆ แล้วลำพังเพียงความเชื่อของคนในสังคมเดียวกันที่แตกต่างกันก็ยังไม่อาจประเมินกันได้ เพราะความเชื่อของแต่ละคนก็มาจากประสบการณ์ของแต่ละคน การประเมินก็เป็นเพียงความเห็นจากประสบการณ์หรือความเชื่อส่วนตัวของผู้ประเมินเท่านั้นเองและเพราะเราไม่ได้รับข้อมูลเชิงประสบการณ์โดยตรงไปตรงมา เมื่อมีเหตุการณ์เกิดขึ้นตรงหน้าเรา เรารับรู้หรือการทำความเข้าใจเหตุการณ์ตรงหน้านั้นจะผ่านกรอบการทำความเข้าใจบางอย่างหรือน้อยก็ต้องผ่านภาษาที่สังคมใส่ให้เรามาตั้งแต่เด็ก ซึ่งเป็นเรื่องของประสบการณ์อย่างไม่รู้ตัวจนเราไม่สามารถจะขจัดสิ่งเหล่านี้ออกไปเพื่อรับรู้สิ่งที่อยู่ต่อหน้าอย่างที่มีนเป็นจริง ๆ ได้

ไควน์ขยายความประเด็นนี้ใน *The Roots of Reference* ด้วยการยกผลการทดลองของ เกสตัลท์ (Gestalt) ขึ้นมาสนับสนุน ไควน์ไม่เห็นด้วยกับอิทธิที่อ้างว่าเรารู้โลกภายนอกด้วยผัสสะ (sensation) เท่านั้น โดยเห็นว่าเรารู้โลกภายนอกผ่านกรอบความรู้บางอย่างด้วย [Quine, 1990a: 1]





จากภาพ เราสามารถรับรู้ภาพนี้ได้สองแบบ แบบแรกคือรับรู้ว่าเป็นแจกัน แบบที่สองคือรับรู้ว่าเป็นหน้าคนหันเข้าหากัน หากเรารับรู้โลกเพียงแค่ผัสสะเราน่าจะเพียงเห็นว่ามันเป็นจุดที่ต่อกัน โดยไม่มีความหมายอะไร แต่เรากลับสามารถเห็นเป็นภาพได้ แสดงว่าการรับรู้ของเรามีการทำ ความเข้าใจสิ่งที่รับรู้เพิ่มเติมเข้าไปด้วยซึ่งการทำ ความเข้าใจนี้มาจากข้อมูลในอดีตหรือประสบการณ์ของ เรา เช่น หากเรามีความคุ้นเคยกับแจกันบ่อย ๆ เช่น เป็นพนักงานขายแจกัน เมื่อเห็นภาพดังกล่าวก็ จะมองออกว่าเป็นภาพของแจกันในทันที หากมีใครสักคนบอกเราว่าสามารถเห็นเป็นภาพหน้าคนได้ ถ้าเราไม่คุ้นเคยกับภาพหน้าคนเราอาจจะต้องใช้เวลาานานกว่าจะมองเห็นว่าส่วนใดของภาพที่เป็นรูป หน้าคน ในทางกลับกัน หากเราคุ้นเคยกับภาพหน้าคน เช่น อาจเป็นนักวาดภาพบุคคล เมื่อเห็น ภาพเราก็อาจจะมองเห็นหน้าคนในภาพได้ในทันที และบางทีก็อาจจะเรารู้ว่ามองเป็นภาพแจกันได้ก็ ต้องรอให้ใครสักคนมาบอก สำหรับไคร์นแล้วเราไม่สามารถประเมินได้ว่าการรับรู้ของใครถูกต้อง กว่า

สำหรับไคร์นแล้ว ในเมื่อ “ความจริง” ขึ้นอยู่กับระบบความเชื่อซึ่งไม่เป็นวัตถุวิสัย และ ระบบความเชื่อของแต่ละคนก็ไม่เหมือนกันจนอาจกล่าวได้ว่าแทบจะไม่อาจจะประเมินได้เลยว่า ระบบความเชื่อของใครที่จริงกว่ากันเพราะไม่อาจจะหาข้อความซึ่งตรงกับโลกที่เป็นจริงแม้แต่สักข้อ เดียวมาเป็นเครื่องมือหรือเกณฑ์กลางในการตัดสินได้เพราะรากฐาน (foundation) ของความรู้เป็น สิ่งที่ไม่อาจจะหาได้ นอกจากนั้น ชุดความเชื่อของเรายังถูกกำหนดโดยสังคมผ่านทางภาษาที่สังคม ใช้กัน หากเราถือว่าปรัชญาแรก (first philosophy) แสวงหาสิ่งที่เป็นรากฐานที่เป็นปรนัย เราจึงควร เลิกญาณวิทยาแบบเก่าเพราะไม่มีรากฐานใด ๆ ให้หาได้

...เขา (นักญาณวิทยา)\* ไม่ต้องฝันถึงปรัชญาแรกซึ่งมันคงกว่าวิทยาศาสตร์และเป็นสิ่งที่วิทยาศาสตร์สามารถใช้เป็นฐานอีกต่อไป... [Quine, 1990a: 3]

จึงไม่ต้องพูดกันเรื่องที่จะประเมินความเชื่อของใครว่าดีกว่าใครเพราะ “ดี” หรือ “ไม่ดี” ก็ขึ้นอยู่กับชุดความเชื่อของแต่ละคนอีกทีหนึ่ง เราจึงควรจะสนใจคำถาม “เราได้รับความเชื่ออย่างไร” มากกว่า “เราควรได้รับความเชื่ออย่างไร” อย่างที่สเตราต์ได้วิเคราะห์ไว้ สำหรับไควน์แล้ว ความเชื่อของเราเป็นเพียงภาพฉาย (projection) โลกเขาจึงสนใจที่จะรู้ว่าเราได้รับความรู้ซึ่งถือว่าเป็นภาพฉายโลกอย่างไร ไควน์กล่าวถึงประเด็นนี้ในหลายที่รวมทั้งใน “Epistemology Naturalized” ด้วยว่า

...การกระตุ้น (stimulation) ของอวัยวะรับสัมผัสของเขาเป็นหลักฐานทั้งหมดที่เขา มีเพื่อในท้ายที่สุดแล้วได้มาซึ่งภาพของโลกของเขา ทำให้ไม่จำเป็นต้อง\*\* ดูว่าโครงสร้างนี้มีกระบวนการจริง ๆ อย่างไร ทำให้ไม่ใช้จิตวิทยา... [Quine, 2001: 294]

ซึ่งไม่ได้เป็นการหลีกเลี่ยงปัญหาโดยไม่ได้วิจารณ์อย่างที่บางคน เช่น วรยุทธวิจารณ์ไว้ว่า

...ญาณวิทยาแบบธรรมชาติแบบจัด\*\*\* เป็นการหลีกเลี่ยง...กล่าวได้ว่าไควน์เป็นหัวแถวของนักญาณวิทยาธรรมชาติแบบจัด ไควน์ทิ้งคำถาม 1 (เราควรได้รับความเชื่ออย่างไร) ไปเฉย ๆ และไม่มีการวิจารณ์ญาณวิทยาแบบดั้งเดิมใด ๆ ทั้งสิ้น [วรยุทธ, 2536: 83]

## 2. วิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อ

อย่างที่ข้าพเจ้าได้กล่าวไว้ทำยบพทีแล้วว่าการศึกษาญาณวิทยาบรรทัดฐานสามารถตีความได้สามแบบ ดังนี้

\* ในวงเล็บเป็นของข้าพเจ้า

\*\* การเน้นเป็นของข้าพเจ้า

\*\*\* ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบจัดของวรยุทธคือญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบแข็งในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้

1. ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่ออีกแล้วเพราะไม่มีหรือหาไม่ได้ หรือ
2. ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่ออีกแล้วเพราะเราเจอสิ่งนั้นแล้ว หรือ
3. ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่ออีกแล้วโดยถือว่าสิ่งที่เป็นอยู่เป็นสิ่งที่ควร

สำหรับแบบที่สามนี้อาจถูกโจมตีได้ว่าเป็นการอ้างเหตุผลวิบัติเชิงธรรมชาติ (naturalistic fallacy) ข้าพเจ้าคิดว่าไควนคงจะไม่รับด้วยเหตุผลนี้ อย่างไรก็ตาม สำหรับไควนแล้วไม่มีสิ่งที่ควรเชื่อหรือเปล่า ข้าพเจ้าคิดว่าคงไม่ถึงขนาดนั้นเพราะการที่เขาให้เราสนใจเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานกับทฤษฎีซึ่งต้องอาศัยจิตวิทยาซึ่งเป็นสาขาหนึ่งของวิทยาศาสตร์เป็นเครื่องมือในการหาคำตอบก็น่าจะตีความได้ว่าวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อ อย่างน้อยก็สำหรับกรอบความเชื่อของเขา ไควนกล่าวว่า

...ญาณวิทยาเชิงคุณค่าภายใต้ธรรมเนียม เป็นเทคโนโลยีของวิทยาศาสตร์ได้ง่าย ๆ กล่าวคือศาสตร์เชิงเทคนิคของการทำนายการกระตุ้นทางผัสสะ มันคือวิธีการทางวิทยาศาสตร์ [Quine, 1990b: 229]

ในฐานะที่ไควนเป็นนักประสบการณ์นิยมในทางญาณวิทยาอย่างที่กิบสัน (Roger Gibson) กล่าวไว้

ดังที่ไควนชี้ให้เห็นอยู่บ่อย ๆ ว่าญาณวิทยาคือทฤษฎีเกี่ยวกับวิธีการและหลักฐาน ในขณะที่ภววิทยาคือทฤษฎีเกี่ยวกับสิ่งที่มีอยู่ ประสบการณ์นิยมเป็นทฤษฎีเกี่ยวกับวิธีการและหลักฐานที่ไควนนิยม และภววิทยาของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติร่วมสมัยเป็นทฤษฎีเกี่ยวกับสิ่งที่มีอยู่ที่เขาชอบ [Gibson, 1995: 89]

เขาไม่ใช่นักประสบการณ์นิยมในลักษณะเดียวกับฮิวมอย่างแน่นอน อย่างไรก็ตามที่ข้าพเจ้าได้กล่าวไว้ในบทที่หนึ่งว่าฮิวมไม่ยอมรับอุปนัยจึงไม่น่าจะรับวิทยาศาสตร์ แต่สำหรับไควนแล้วเขายอมรับ

สำหรับไควนแล้ว มนุษย์เรามีความสามารถทางตรรกวิทยา เช่น กำหนดให้  $x=y$  และ  $x$  เป็น  $z$  เราก็จะสรุปได้ว่า  $y$  เป็น  $z$  ด้วย [Quine, 1990a, 115] รวมกับความสามารถในการดูความเหมือน (similarity) ซึ่งเป็นพื้นฐานของวิธีการอุปนัย (induction) [Quine, 1990a: 19] เช่น เมื่อเรารู้ว่า

อากาศร้อนทำให้ฝนตกและวันนี้ลักษณะอากาศเป็นเหมือนกับวันที่อากาศร้อนในอดีตซึ่งทำให้ฝนตก เราก็สามารถสรุปว่าวันนี้ฝนจะตก การอนุมานของเรามาจากการดูความเหมือนกันของลักษณะอากาศซึ่งด้วยวิธีการเช่นนี้ทำให้มนุษย์เราอยู่รอด (survive) มาได้ อย่างไรก็ตาม เขาไม่ได้พยายามจะบอกว่า การอยู่รอดมาได้เป็นเหตุอันควรให้เชื่อ (justification) ความสามารถในการดูความเหมือนกันของเราเพราะนั่นเป็นเรื่องของปรัชญาแรก (first philosophy) ซึ่งแสวงหารากฐานของความรู้ เขาเพียงต้องการอธิบายว่าการเลือกสรรตามธรรมชาติ (natural selection) “เป็นเหตุผลอันหนึ่งว่าทำไมอุปนัยจึงใช้ได้” [Quine, 1990a: 20]

พูดง่าย ๆ คือเราอยู่รอดมาได้ด้วยการใช้อุปนัยซึ่งเป็นเครื่องมือของวิทยาศาสตร์ จุดนี้อาจมีคำถามตามมาว่าไควน์เป็นพวกดาร์วิน (Darwinian) หรือไม่ ข้าพเจ้าคิดว่าไม่ใช่โดยสิ้นเชิง กล่าวคือสำหรับพวกดาร์วิน ถ้าอุปนัยทำให้เราอยู่รอดเหตุอันควรให้เชื่อของอุปนัยก็คือการที่เราใช้มันแล้วอยู่รอดมาได้โดยถือว่าอุปนัยเป็นรากฐานของความรู้ แต่สำหรับไควน์แล้วอุปนัยเป็นสิ่งที่เราใช้และทำให้อยู่รอดมาได้จริงแต่ไม่ได้หมายความว่าเหตุอันควรให้เชื่อของอุปนัยคือการที่เราอยู่รอดมาได้ ไควน์น่าจะยอมรับอุปนัยด้วยเหตุผลที่อุปนัยเป็นความเชื่อที่สอดคล้องกับความเชื่ออื่น ๆ ในระบบความเชื่อของเขามากกว่าโดยไม่ได้ยืนยันว่าอุปนัยเป็นรากฐานของความรู้ ดังนั้น เขาจึงไม่ได้กำลังทำปรัชญาแรก

คอปเพลเบิร์ก (Dirk Koppelberg) วิเคราะห์ไว้ใน “Why and How to Naturalized Epistemology?” ว่าความเป็นนักประสบการณ์นิยมของไควน์ได้รับอิทธิพลมาจากนอราธ (Otto Neurath) จนเขาถือว่าไควน์กับนอราธเป็นญาติกันในทางปรัชญา [Koppelberg, 1990: 200-209] ประการแรก นอราธเห็นว่าการหาเหตุอันควรให้เชื่อทางญาณวิทยา (epistemological justification) ของวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ไม่จำเป็นเพราะเหตุอันควรให้เชื่อเป็นคุณสมบัติของหลักฐาน ประการที่สอง สำหรับนอราธคำที่ใช้บ่งถึงวัตถุเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกกันได้ (inseparability) จากวิทยาศาสตร์หมายความว่าการใช้ภาษาของเราเป็นการบอกว่าวิทยาศาสตร์เป็นสามัญสำนึกที่สำนึกอยู่ในตนเอง (self-conscious common sense)

ข้าพเจ้าคิดว่าไควน์คงจะไม่ยอมรับว่าตนเองมีความเห็นไปในทางเดียวกับนอราธอย่างที่คอปเพลเบิร์กว่าไว้ เพราะเขาคงจะตอบคำถามของคนที่คิดอย่างเดวิดสัน (Donald Davidson) ไม่ง่ายนัก เดวิดสันซึ่งก็ถือได้ว่าเป็นนักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติคนหนึ่งได้โต้แย้งต่อประเด็นที่เห็นว่าหลักฐานสามารถใช้เป็นเหตุอันควรให้เชื่อความรู้ได้โดยเขาเห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานกับ

ความรู้เป็นเพียงความสัมพันธ์ในเชิงสาเหตุและผล กล่าวคือ ข้อมูลเป็นอย่างไรเราก็ได้ความรู้เช่นนั้น แต่หลักฐานดังกล่าวไม่สามารถใช้เป็นเหตุอันควรให้เชื่อความรู้ที่ตามมาได้ กล่าวคือ ความน่าเชื่อถือของความรู้ไม่ได้มาจากการที่มันมาจากหลักฐานเชิงประจักษ์ [Koppelberg, 1990: 206-207] ซึ่งข้าพเจ้าคิดว่าไควน์น่าจะเห็นด้วยกับข้อโต้แย้งนี้

อย่างไรก็ตาม ไควน์น่าจะถือว่าเหตุอันควรให้เชื่อวิทยาศาสตร์คือความสอดคล้องกับความเชื่ออื่น ๆ ในระบบความเชื่อโดยไม่ถือว่าข้อมูลจากประสาทสัมผัสเป็นรากฐานของความรู้เพราะเราหารากฐานของความรู้ไม่ได้ รวมทั้งไม่ยืนยันด้วยว่าวิทยาศาสตร์เป็นความรู้ที่จริงแบบวัตถุวิสัยซึ่งในบทต่อไปข้าพเจ้าจะวิจารณ์ว่าด้วยทัศนะต่อความจริงเช่นนี้ทำให้ข้อเสนอในการยุติญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานของเขาต้องพบกับภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกไม่ได้ และมีช่องทางพอที่จะสนับสนุนการมีอยู่ต่อไปของญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน



สถาบันวิทยบริการ  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



## บทที่ 4

### บทประเมินญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์

ข้อเสนอของไควน์ที่ให้ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานซึ่งมุ่งตอบคำถามที่ว่า “เราควรได้ความเชื่ออย่างไร” โดยเปลี่ยนมาทำญาณวิทยาเชิงธรรมชาติซึ่งมุ่งตอบคำถามที่ว่า “เราได้ความเชื่ออย่างไร” มีนัยสำคัญบางประการ เช่น ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่อกันอีกแล้ว นอกจากนั้น ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์ยังก่อให้เกิดแนวคิดทางญาณวิทยาอย่างน้อย 2 สาย คือ ญาณวิทยาเชิงสังคม (Social Epistemology) และ ญาณวิทยาสตรี (Feminist Epistemology) ถึงขนาดฝ่ายหลังกล่าวว่าไควน์เป็นพวกสตรีนิยม [Antony, 1993] ในบทนี้ข้าพเจ้าจะประเมินข้อเสนอดังกล่าวของเขา

#### 1. ภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกไม่ได้

ในส่วนแรกนี้จะเป็นการวิจารณ์ข้อเสนอของไควน์ซึ่งข้าพเจ้าจะมุ่งแสดงความอึดอัดใจเหลือของข้อเสนอของเขาเพราะจะพบกับภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกไม่ได้ (trilemma)\*

ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์ปฏิเสธการหาสิ่งที่ควรเชื่ออย่างที่ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานทำซึ่งข้าพเจ้าได้วิเคราะห์ถึงที่มาแล้วในบทที่ผ่านมา อย่างไรก็ตาม ไควน์ก็เห็นว่าวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อ ข้าพเจ้าจะขอประเมินไควน์โดยตั้งต้นจากจุดนี้ การกล่าวว่า “วิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อ” จำเป็นที่ข้อความนี้ควรมีค่าความจริงเป็นจริงเพราะหากข้อความนี้มีค่าความจริงเป็นเท็จจะกลายเป็นว่าเราควรเชื่อวิทยาศาสตร์ทั้ง ๆ ที่มันไม่น่าเชื่อ ซึ่งไม่น่าจะเอามาเป็นเหตุผลให้เชื่อวิทยาศาสตร์ได้ แต่การกล่าวว่าวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อ “จริง” นำมาสู่คำถามตามมาว่า “จริง” แปลว่าอะไร

ตามทฤษฎีความจริง (theory of truth) คำว่า “จริง” นิยามได้สามความหมายหลัก ๆ ความหมายแรกคือตรง (correspond) กับโลก เช่น ถ้าข้อความ “โลกหมุนรอบดวงอาทิตย์” จริงตามความหมายนี้ หมายความว่าตามข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้นโลกหมุนรอบดวงอาทิตย์ ข้อความนี้จึงจริง ความหมายที่สองคือสอดคล้อง (cohere) กับข้อความอื่น ๆ ในชุดความเชื่อ เช่น ถ้าข้อความ “โลกหมุนรอบดวงอาทิตย์” จริงตามความหมายนี้ เป็นเพราะข้อความดังกล่าวสอดคล้องกับความเชื่ออื่น

---

\* ข้าพเจ้าขอขอบคุณ พรเทพ สหชัยรุ่งเรือง ที่ช่วยคิดคำนี้ให้

ๆ ในชุดความเชื่อ ข้อความนี้จึงจริง และสุดท้ายคือหมายความว่านำมาใช้ประโยชน์ได้ (pragmatic) กล่าวคือ ถ้าข้อความ “โลกหมุนรอบดวงอาทิตย์” จริงตามความหมายนี้ เป็นเพราะข้อความดังกล่าวสามารถนำมาใช้ประโยชน์ได้ เช่น ทำให้คำนวณสุริยคราสได้ เป็นต้น ข้าพเจ้าจะวิเคราะห์ความจริงที่ว่าวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อตามลำดับความหมายที่ให้ไว้

ความหมายแรกที่ว่า “จริง” คือตรงกับโลก ยอมรับว่าเราสามารถมีข้อความเชิงประสพการณ์ (empirical sentence) ที่ตรงกับโลกแห่งความเป็นจริงได้ โดยนำข้อความเชิงประสพการณ์ที่ตรงกับโลกเหล่านั้นมาสนับสนุนหรือป็นเหตุอันควรให้เชื่อ (justification) ว่าวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อจริง ถึงตรงนี้มีประเด็นที่สำคัญเกิดขึ้น นั่นคือเราสามารถมีข้อความเชิงประสพการณ์ที่ตรงกับโลกได้หรือไม่ เพราะถ้ามีไม่ได้คำว่า “จริง” ที่แปลว่าตรงกับโลกจะใช้ไม่ได้กับข้อความเชิงประสพการณ์ ทำให้ถ้าวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อจริงก็ไม่ได้หมายความว่าจริงเพราะตรงกับโลก

มีเหตุผลหลายประการเพื่อโต้แย้งทัศนะที่ว่าเราสามารถมีข้อความเชิงประสพการณ์ที่ตรงกับโลกได้ เช่น คานท์ (ใน *A Critique of Pure Reason*) เปรียบเทียบประสาทสัมผัสของเราว่าเหมือนกับที่เราใส่แว่นสีแดงอยู่ตลอดเวลา เมื่อเราใส่แว่นสีแดงทุกอย่างก็จะกลายเป็นสีแดงไปหมด ร่างกายของเราก็เช่นกัน ด้วยลักษณะที่มีอยู่ก็ทำให้เรารับรู้โลกภายนอกตามคุณสมบัติของร่างกายผู้สังเกตต่าง ๆ ก็คือแว่นที่เราไม่อาจรู้ได้ว่าขอบสีอะไรไว้หรือไม่เพราะเราไม่อาจจะถอดออกเพื่อดูว่าเวลาเราที่ไม่ได้ใส่แล้วสิ่งต่าง ๆ จะเป็นสีอะไร สำหรับคานท์แล้ว โลกที่เป็นจริง (noumena) เป็นสิ่งที่เราไม่อาจจะรู้ได้ เรารู้ได้แค่ที่มันปรากฏ (phenomena) ต่อเราเท่านั้น ไควน์เองก็ยอมรับว่าเรารับรู้โลกภายนอกผ่านกรอบความเข้าใจบางอย่างที่เป็นผลผลิตจากประสพการณ์และสังคม ซึ่งทำให้เราไม่อาจจะมีข้อความเชิงประสพการณ์ที่ตรงกับโลกได้ นอกจากนี้ การพยายามยืนยันว่าเราสามารถมีข้อความเชิงประสพการณ์ที่ตรงกับโลกได้ต้องให้เหตุอันควรให้เชื่อแบบมูลฐานนิยม (foundationalism)

อย่างไรก็ตาม การให้เหตุอันควรให้เชื่อแบบมูลฐานนิยมนั้นมีหลายแบบซึ่งมีความแตกต่างกันในรายละเอียด แต่เราก็สามารถหาเงื่อนไขจำเป็นสำหรับการเป็นมูลฐานนิยมได้ [สิริเพ็ญ, 2527: 14] ดังนี้



(ท1) ข้อความ  $P$  จะมีการอ้างเหตุผลสนับสนุน เมื่อและต่อเมื่อ  $P$  เป็นข้อความพื้นฐาน หรือมีชุด- $Ep$ \*\* ซึ่ง (1) ทุกข้อความในชุด- $Ep$  มีความสัมพันธ์กับ  $P$  โดยตรรกวิทยา  $L$  (2) มีข้อความพื้นฐานอย่างน้อยหนึ่งข้อความในชุด- $Ep$  นี้ และ (3) ในชุด- $Ep$  นี้ ทุกข้อความที่ไม่ใช่ข้อความพื้นฐานมีความสัมพันธ์กับข้อพื้นฐานอย่างน้อยหนึ่งข้อความโดยตรรกวิทยา  $L$

และ “ข้อความพื้นฐาน” มีความหมายดังนี้

(น1)  $P$  เป็นข้อความพื้นฐาน  $\equiv$  <sub>นิยาม</sub>  $P$  เป็นข้อความซึ่งไม่ต้องอาศัยข้อความอื่นใดมาเป็นเหตุผลสนับสนุน

โดยสรุปคือ สำหรับพหุมูลฐานนิยมแล้ว การสนับสนุนว่าข้อความเชิงประสบการณ์ใด ๆ มีความน่าเชื่อถือจะต้องมีข้อความเชิงประสบการณ์ที่จริงในตัวเองอย่างน้อยหนึ่งข้อความมาเป็นเหตุอันควรให้เชื่อข้อความนั้น อย่างไรก็ตามใน “Two Dogmas of Empiricism” ไควน์ได้ปฏิเสธวิธีการให้เหตุอันควรให้เชื่อแบบนี้ โดยเขาเห็นว่าในการให้เหตุผลสนับสนุนข้อความใด ๆ ไม่มีข้อความพื้นฐานเป็นเหตุอันควรให้เชื่อโดยข้อความทุกข้อความในชุดความเชื่อของเราสัมพันธ์กันแบบสอดคล้องต่อกันโดยไม่มีข้อความใด ๆ ที่สนับสนุนตัวเองหรือไม่ต้องอาศัยข้อความอื่นใดมาเป็นเหตุผลสนับสนุน ทฤษฎีการให้เหตุอันควรให้เชื่อตามทัศนะของไควน์เรียกว่าแบบอมูลฐานนิยม (non-foundationalism) ซึ่งมีลักษณะดังนี้

(ท2) มีข้อความ  $P$  ซึ่งมีการอ้างเหตุผลสนับสนุน และเป็นจริงที่ว่า (1) มีชุด- $Ep$  ซึ่งทุกข้อความในชุด- $Ep$  มีความสัมพันธ์กับ  $P$  โดยตรรกวิทยา  $L$  และ (2) ไม่มีข้อความพื้นฐานในชุด- $Ep$

ความหมายของ “ข้อความพื้นฐาน” เป็นไปตามนิยาม (น1) [ศิริเพ็ญ, 2527: 16]

ซึ่งทำให้ “จริง” มีความหมายเพียงว่าสอดคล้องกับข้อความอื่น ๆ ในระบบความเชื่อของเรา (ความหมายที่สอง) เป็นเรื่องอัตวิสัย (subjective) ดังนั้น ด้วยทฤษฎีเหตุอันควรให้เชื่อแบบอมูลฐานนิยม ทำให้ข้อความ “วิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อ” เป็นจริงสำหรับไควน์หรือคนที่เห็นอย่างไควน์

\* ในขณะนั้น ผู้เขียนเห็นว่า “justification” ตรงกับคำว่า “การให้เหตุผลสนับสนุน” ในภาษาไทย แต่ต่อมาเห็นว่าน่าจะตรงกับคำว่า “การให้เหตุอันควรให้เชื่อ” มากกว่า

\*\* เป็นชุดของข้อความที่มีตั้งแต่หนึ่งข้อความขึ้นไป

เท่านั้นเองซึ่งเขาเองก็ยอมรับในจุดนี้เองที่เขาได้กล่าวไว้ว่าวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อภายใต้ ธรรมชาตินิยมซึ่งจะทำให้คนอื่น ๆ สามารถเห็นว่าข้อความดังกล่าวเป็นเท็จได้หากมันสอดคล้องกับ ชุดความเชื่อของพวกเขา และหากคนเหล่านี้อยากจะทำสิ่งที่ควรเชื่อหรือทำญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานกันต่อไปด้วยเหตุผลที่สอดคล้องในชุดความเชื่อของพวกเขาใคร่นักก็ไม้อาจจะห้ามได้ จะเห็นได้ว่าภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกสำหรับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติใคร่นักได้เกิดขึ้น หากเขายืนยันว่าข้อ ความ “วิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อ” จริงแบบตรงกับโลกจะทำให้เขาต้องยอมรับทฤษฎีการให้เหตุ อันควรถูกเชื่อแบบมูลฐานนิยมซึ่งจะขัดแย้งตัวเอง แต่ด้วยการเป็นอมูลฐานนิยม เขาก็ไม่สามารถจะ ยุติญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานอย่างที่ต้องการได้

อย่างไรก็ตาม ใคร่นักอาจหาทางออกโดยถือข้อความ “วิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อ” จริง เพราะวิทยาศาสตร์ใช้ประโยชน์ได้ตามความหมายที่สาม ซึ่งข้าพเจ้าจะแสดงให้เห็นถึงปัญหาและ ช่องโหว่ของกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ว่าไม่น่าเชื่อถือไม่ว่าจะอยู่ในชุดความเชื่อของใครที่สุด ท้ายแล้วจะทำให้เกิดภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกของญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของใคร่นักและ กลับเป็นว่าน่าจะช่วยสนับสนุนการมีอยู่ต่อไปของญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน

ด้วยความสำเร็จของกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ โลกของเราเปลี่ยนแปลงไปจากอดีตมาก มาย มนุษย์มีความเป็นอยู่ที่สะดวกสบายยิ่งขึ้น เรามีวิธีที่จะเพิ่มผลผลิตทางการเกษตรเพื่อหลีกเลี่ยง ภัยจากปัญหาความอดอยาก ด้วยเทคโนโลยีทางการแพทย์ที่ทันสมัยมนุษย์เรามีอายุยืนยาวขึ้น เรายัง สามารถติดต่อพูดคุยกับคนอยู่ที่อีกด้านหนึ่งของโลกได้แบบทันทีทันใด นี่เป็นตัวอย่างเล็กน้อยของ ประโยชน์จากวิทยาศาสตร์ที่ทำให้วิทยาศาสตร์กลายเป็นคำตอบสุดท้ายสำหรับมนุษย์ไปแล้วเวลาที่ เกิดปัญหา อย่างไรก็ตาม ทุกคนแม้ว่าจะไม่ใช่ด้วยตัวเองโดยตรงก็คงจะเคยประสบกับเหตุการณ์ เช่น ไปวินิจฉัยโรคแล้วหมอแต่ละคนทีวินิจฉัยกลับให้ข้อสรุปออกมาไม่ตรงกันจนมีผู้กล่าวว่า “เมื่อ เผชิญหน้ากับปัญหาสุขภาพที่ร้ายแรง จงปรึกษาแพทย์สามคนเป็นอย่างน้อย” หรือการที่นักวิทยาศาสตร์ออกมาเถียงกันเองในเรื่องต่าง ๆ แม้แต่เรื่องที่ว่าการตีมนมมีแต่ประโยชน์จริงหรือไม่ อะไรที่ ทำให้เกิดเหตุการณ์เหล่านี้ ปัญหาไม่ได้อยู่ที่ตรงที่ความเป็นมนุษย์ของนักวิทยาศาสตร์แต่อยู่ที่ กระบวนการทางวิทยาศาสตร์เอง

ใน *The Structure of Scientific Revolutions* (พิมพ์ครั้งแรกปี 1962) คูห์น (Thomas Kuhn) ได้แสดงปัญหาของกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ที่น่าสนใจเอาไว้ เนื่องจากคูห์นเป็นนัก ประวัติศาสตร์วิทยาศาสตร์การได้เห็นปัญหาของเขามาจากการศึกษาวิทยาศาสตร์เชิงประวัติศาสตร์ ซึ่งเขา

พบว่ากระบวนการสะสมความรู้ของวิทยาศาสตร์ไม่ได้เป็นแบบพอกพูนอย่างที่เรารู้จักกัน แม้แต่ความเป็นวิทยาศาสตร์ก็มีลักษณะที่แตกต่างกันในแต่ละยุคสมัย เขากล่าวว่า

... การทำหน้าที่ตามโน้ตทัศน์ของการพัฒนาแบบพอกพูน (development-by-accumulation) ดังกล่าวให้บรรลุเป้าหมายนั้นยุ่งยากมากขึ้นเรื่อย ๆ ในฐานะที่เป็นนักลำดับเหตุการณ์ในกระบวนการแบบขยายตัว นักประวัติศาสตร์เหล่านี้พบว่าการวิจัยที่เพิ่มเข้ามามากขึ้นไม่ได้ทำให้การตอบบางคำถามง่ายลงแต่กลับทำให้ยากขึ้น เช่น คำถามที่ว่าออกซิเจนค้นพบเมื่อใด ใครเป็นคนแรกที่คิดค้นเรื่องการอนุรักษ์พลังงาน (energy conservation) นักประวัติศาสตร์เหล่านี้บางคนสงสัยเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ว่า คำถามพวกนี้เป็นการตั้งคำถามแบบผิด ๆ วิทยาศาสตร์อาจมิได้พัฒนาด้วยการสะสมสิ่งที่ค้นพบและสิ่งประดิษฐ์เพิ่มขึ้นเป็นขั้น ๆ ขณะเดียวกันนักประวัติศาสตร์เหล่านี้ก็เผชิญกับความยุ่งยากมากขึ้นในการแยกความแตกต่างระหว่างองค์ประกอบ “ที่เป็นวิทยาศาสตร์” ของสิ่งที่ได้จากการสังเกตในอดีตกับความเชื่อที่คนรุ่นก่อนพวกเขาได้ตราไว้แล้วว่าเป็นความเชื่อที่ “ผิด” และ “มั่ว” ยิ่งเพิ่มความระมัดระวังในการศึกษาที่คนละต่าง เช่น พลศาสตร์แบบอริสโตเติล เคมีแบบฟลจิสติน (phlogiston) หรืออุณหพลศาสตร์แบบคาลอริค (caloric thermodynamics) มากขึ้นเท่าใด นักประวัติศาสตร์เหล่านี้ยิ่งรู้สึกมั่นใจว่าทัศนะเกี่ยวกับธรรมชาติเหล่านี้ที่ครั้งหนึ่งเคยเป็นความคิดที่ทันสมัยในสมัยก่อนโดยรวมแล้วไม่ได้มีความเป็นวิทยาศาสตร์น้อยไปหรือมีความเป็นความคิดส่วนตัวของมนุษย์มากไปกว่าทัศนะที่มีต่อธรรมชาติซึ่งเป็นความคิดที่ทันสมัยกว่าในปัจจุบันเลย หากความเชื่ออันล้าสมัยเหล่านี้ถูกเรียกว่าเป็นความเชื่อปราปราแล้วความเชื่อปราปราก็เป็นสิ่งที่ผลิตขึ้นได้ด้วยวิธีการและเหตุผลเช่นเดียวกับวิธีการและเหตุผลที่นำสู่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ในปัจจุบัน แต่หากความเชื่ออันล้าสมัยเหล่านี้ได้ชื่อว่าเป็นวิทยาศาสตร์แล้ว วิทยาศาสตร์ก็มีขอบเขตครอบคลุมความเชื่อที่ไปกันไม่ได้เลยกับความเชื่อที่เรายึดถือกันทุกวันนี้ [คูห์น, 2544: 3-4]

ความเป็นวิทยาศาสตร์ในแต่ละยุคสมัยขึ้นอยู่กับกระบวนการทัศน์ของนักวิทยาศาสตร์ในยุคหนึ่ง ๆ การเปลี่ยนกระบวนการทัศน์ทางวิทยาศาสตร์จะมีผลต่อหลักเกณฑ์ต่าง ๆ ทำให้มีการประเมินทฤษฎีเก่าที่เคยถือว่าถูกต้องใหม่ นอกจากนั้น กระบวนการทัศน์ที่ว่านี้ “ไม่เพียงแต่กำหนดชนิดของสิ่งที่มีอยู่

ในจักรวาลเท่านั้น แต่โดยนัยแล้วยังกำหนดด้วยว่าสิ่งใดไม่อยู่ในจักรวาล” [คูห์น, 2544: 10] เนื่องจากกระบวนการทัศน์หนึ่ง ๆ จะมีความสัมพันธ์กับอภิปรัชญาแบบใดแบบหนึ่งเสมอ [คูห์น, 2544: 18]

กรอบกระบวนการทัศน์ยังกำหนดเกณฑ์ในการเลือกปัญหาด้วย โดยปัญหาสักข้อหนึ่งจะเป็นสิ่งที่กระบวนการทัศน์นั้นให้ความสนใจก็ต่อเมื่อ

...สามารถสมมติล่วงหน้าได้ว่าปัญหานี้มีคำตอบในระหว่างที่กระบวนการทัศน์นั้นได้รับการยอมรับ... ปัญหาอื่น ๆ รวมทั้งปัญหาจำนวนมากที่เคยเป็นมาตรฐานมาก่อน ถูกปฏิเสธเนื่องจากเป็นเรื่องเกี่ยวกับวิชาการอีกสาขาหนึ่ง หรือบางครั้งก็ถูกปฏิเสธเพียงเพราะเป็นเรื่องยุ่งยากเกินกว่าจะเสียเวลาอันมีค่า ตรรกะที่ยุ่งเกี่ยวข้องอยู่ กระบวนการทัศน์ยังคงสามารถแยกชุมชนวิทยาศาสตร์ออกจากปัญหาที่สำคัญทางสังคมเหล่านั้นที่ไม่อาจลดทอนให้อยู่ในรูปแบบปริศนาได้ เพราะว่าปัญหาเหล่านี้ไม่อาจทำให้อยู่ในรูปแบบของเครื่องมือที่เป็นอุปกรณ์ทางวิทยาศาสตร์และเครื่องมือด้านมโนทัศน์ได้ ซึ่งได้มาจากกระบวนการทัศน์นั่นเอง [คูห์น, 2544: 55]

โดยสรุป ทันทที่เราเลือกรับกระบวนการทัศน์ทางวิทยาศาสตร์แบบหนึ่ง เรากำลังเลือกที่จะสนใจปัญหาชุดหนึ่งและปฏิเสธที่จะตอบคำถามอีกชุดหนึ่งอย่างลำเอียงเสมอแม้ว่าจะไม่ตั้งใจ โดยที่คำถามชุดที่เราปฏิเสธสามารถจะเป็นคำถามทางวิทยาศาสตร์ได้หากเราเลือกรับกระบวนการทัศน์อีกแบบหนึ่งแทน และอย่างที่ได้อธิบายไปแล้วว่าการเปลี่ยนกระบวนการทัศน์จะนำมาสู่การถอนรากถอนโคนหลักเกณฑ์ต่าง ๆ ที่เคยใช้ นักวิทยาศาสตร์ในแต่ละสังคมจึงพยายามจะยับยั้งทฤษฎีที่จะมากระทบต่อกระบวนการทัศน์ของตน [คูห์น, 2544: 8] ถ้าเป็นความจริงอย่างที่คูห์นว่า ก็ทำให้สามารถกล่าวได้ว่าวิทยาศาสตร์เป็นเรื่องที่มีความลำเอียง (bias) แอบแฝงอยู่เสมอ

ปัญหาใหญ่อีกอย่างหนึ่งซึ่งข้าพเจ้าถือว่าทำให้วิธีการทางวิทยาศาสตร์ไม่น่าเชื่อถืออย่างน้อยก็แสดงให้เห็นถึงช่องโหว่ของกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ ปัญหานั้นคือปัญหา “underdetermination of theories” หรือการที่ทฤษฎีมากกว่าหนึ่งทฤษฎีที่ขัดแย้งกันสามารถเข้ากันได้กับข้อมูลชุดเดียวกัน เราใช้วิทยาศาสตร์เพื่อประโยชน์ในการรู้ปรากฏการณ์ธรรมชาติ แต่มักเกิดเหตุการณ์เช่น การดูดาวบนท้องฟ้านำมาสู่ทฤษฎีที่ขัดแย้งกัน ฝ่ายหนึ่งได้ข้อสรุปว่าโลกหมุนรอบดวงอาทิตย์ แต่อีกฝ่ายบอกว่างอาทิตย์ต่างหากที่หมุนรอบโลก หากกระบวนการทางวิทยาศาสตร์มีความรัดกุมก็จำเป็นต้องมีวิธีการอะไรบางอย่างมาจัดการกับสถานการณ์เช่นนี้ แต่การตัดสินใจว่าจะรับทฤษฎีใดกลับวางอยู่บน



โลกทัศน์ซึ่งเป็นเรื่องความเชื่อ คนที่เห็นว่าโลกหมุนรอบดวงอาทิตย์อาจมีเหตุผลว่าความเชื่อดังกล่าวทำให้อธิบายปรากฏการณ์ของสุริยจักรวาลได้ง่ายกว่า แต่นั่นมาจากความเชื่อที่ว่าจักรวาลน่าจะเป็นระบบที่เรียบง่ายหรือเปล่า ส่วนคนที่เห็นว่าดวงอาทิตย์น่าจะหมุนรอบโลกมากกว่าก็คงมีอะไรอยู่ในใจ เช่น อาจจะเป็นความเชื่อทางศาสนาของเขาซึ่งก็ไม่ได้มีสถานะต่ำต่อยกกว่าความเชื่อของคนแรกเลยเพราะต่างก็เป็นความเชื่อเหมือนกัน แต่มีวิธีการทางวิทยาศาสตร์ใดจะใช้ตัดสินความถูกต้องของความเชื่อของทั้งสองฝ่ายได้ คุณเห็นกล่าวได้ว่า

...ในการตอบคำถามทางวิทยาศาสตร์ประเภทต่าง ๆ ข้อกำหนดทางวิธีวิทยาในตัวเองก็ไม่เพียงพอที่จะให้ได้ข้อสรุปที่แท้จริงและเจาะจงในการแก้ปัญหาทางวิทยาศาสตร์หลายต่อหลายปัญหา ในการตรวจสอบปรากฏการณ์ทางไฟฟ้าหรือเคมี คนที่ไม่รู้เรื่องไฟฟ้าหรือเคมีแต่มีความรู้ว่าจะอะไรคือวิธีวิทยาศาสตร์อาจได้ข้อสรุปจำนวนหนึ่งที่เข้ากันไม่ได้ ทั้งที่การได้ข้อสรุปเหล่านี้ต่างก็เป็นไปตามกฎเกณฑ์ทางวิทยาศาสตร์ [คูห์น, 2544: 5]

ในบทความ “On Empirically Equivalent Systems of the World” ไควน์เองก็ยอมรับว่าเราไม่อาจจะประเมินทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ที่ขัดแย้งกันได้ จนต้องปล่อยให้สามารถยอมรับทฤษฎีทั้งคู่ได้พร้อมกัน [Quine, 1975: 328]

สุดท้ายแล้วกลายเป็นว่าวิทยาศาสตร์ไม่ได้ให้คำอธิบายใด ๆ เกี่ยวกับโลกเลย เพราะคำอธิบายนั้นมาจากโลกทัศน์ส่วนตัวทางอภิปรัชญาหรือญาณวิทยาของนักวิทยาศาสตร์ต่างหาก นี่อาจกล่าวได้ว่าปัญหาของวิทยาศาสตร์สามารถทอนลงเป็นปัญหาทางญาณวิทยาได้ ไควน์เองยังเคยกล่าวไว้ในบทความ “On What There Is” ว่าปัญหาภววิทยาซึ่งเป็นปัญหาเชิงอภิปรัชญาอาจทอนลงเป็นปัญหาทางญาณวิทยาได้ เพราะโลกทัศน์ทางภววิทยาขึ้นอยู่กับโลกทัศน์ทางญาณวิทยา [Quine, 1963b: 19] นี่กลับกลายเป็นว่าญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานยังมีประโยชน์อยู่เพื่ออุดช่องว่างในลักษณะนี้ของวิทยาศาสตร์ในฐานะเป็นเครื่องมือในการประเมินทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ที่ขัดแย้งกัน

เพื่อให้เกิดความชัดเจนว่าทำไมวิทยาศาสตร์จึงไม่อาจแก้ปัญหา (underdetermination of theories) ได้ด้วยตัวเอง เราคงต้องดูว่าวิทยาศาสตร์มีเป้าหมายอย่างไรและวางอยู่บนโลกทัศน์แบบใด ในบทความ “What Science Aims To Do” เอลลิส (Brian Ellis) กล่าวว่าเป้าหมายของวิทยา



ศาสตร์คือ “ให้คำอธิบาย (explanatory) เกี่ยวกับปรากฏการณ์ธรรมชาติที่ดีที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้” [Ellis, 1999:169] ใน *Introduction to the Philosophy of Science* แซลมอน (Wesley Salmon) ให้รายละเอียดของคำอธิบายเชิงวิทยาศาสตร์สรุปได้ดังนี้ [Salmon, 1992: 7-9]

ประการแรก เป็นคำอธิบายว่าทำไมเหตุการณ์ธรรมชาติหนึ่ง ๆ ถึงเกิดขึ้น ตรรกะนี้ต้องเข้าใจความแตกต่างระหว่างการอธิบายว่าทำไมเหตุการณ์หนึ่งถึงเกิดขึ้นกับการให้เหตุผลเพื่อให้เชื่อว่าเหตุการณ์นั้นได้เกิดขึ้นจริง การสับสนระหว่างสองสิ่งนี้จะทำให้เอาข้อความยืนยัน (confirmation) ไปปนกับข้อความอธิบาย ถึงแม้ประโยคเช่นว่า “เหตุผลของฉันสำหรับเชื่อว่าเขาตายเพราะถูกต้นไม้หล่นทับคือฉันได้เห็นกับตา” จะเป็นการอธิบายว่าทำไมฉันจึงเชื่อเช่นนั้น แต่เราต้องถือว่าประโยคนี้เป็นข้อความยืนยันว่าเขาตายเพราะถูกต้นไม้หล่นทับเพราะประเด็นสำคัญในประโยคนี้คือที่ยืนยันเช่นนั้นเพราะเห็นด้วยตา ในขณะที่หากมันจะเป็นข้อความอธิบายควรมีเพียง “เขาตายเพราะถูกต้นไม้หล่นทับ”

ประการที่สอง เป็นคำอธิบายในศาสตร์เชิงประจักษ์ (empirical science) คำอธิบายถึงความหมายของภาพเขียนหรือบทกลอน คำอธิบายต่อการพิสูจน์ทฤษฎีคณิตศาสตร์ เป็นต้น ไม่นับว่าเป็นคำอธิบายเชิงวิทยาศาสตร์ เพราะการอธิบายสิ่งเหล่านี้ไม่ใช่ประสาทสัมผัสเป็นเครื่องมือในการหาคำตอบ ดังนั้น วิทยาศาสตร์จึงไม่สนใจที่จะถามคำถามเชิงคุณค่าเช่น “ทำไมผมจึงควรเชื่อ...” เพราะการตอบปัญหาดังกล่าวเป็นเรื่องของ “ดี” หรือ “ควร” ซึ่งไม่ได้มีอยู่ในธรรมชาติให้สามารถประจักษ์ได้

ดังนั้น สถานการณ์ที่ต้องเลือกรับทฤษฎีสักชุดหนึ่งจากทฤษฎีที่ขัดแย้งกันถือเป็นสถานการณ์ที่อยู่นอกเหนือบริบทของวิทยาศาสตร์ เพราะการตัดสินใจว่าจะรับทฤษฎีใดไม่ใช่เป็นการหาคำอธิบายปรากฏการณ์ธรรมชาติ ถ้าอยากรู้ว่าทำไมคน ๆ หนึ่งถึงเลือกที่จะรับทฤษฎีหนึ่งจะเป็นสิ่งที่วิทยาศาสตร์เข้าไปตอบได้โดยถือว่าการรับทฤษฎีหนึ่ง ๆ ของมนุษย์เป็นเรื่องธรรมชาติที่สามารถหาสาเหตุได้ แต่ถ้าถามว่าทำไมควรรับทฤษฎีหนึ่งมากกว่าอีกทฤษฎีหนึ่งเราจะต้องแสดงให้เห็นว่าทฤษฎีหนึ่งดีกว่าอีกทฤษฎีหนึ่งอย่างไรซึ่งเรื่องของ “ดี” หรือ “ควร” เป็นเรื่องคุณค่าไม่ใช่เรื่องของเหตุการณ์ธรรมชาติจึงอยู่นอกเหนือบริบทของวิทยาศาสตร์ เมื่อกระบวนการทางวิทยาศาสตร์สามารถให้คำตอบที่ขัดแย้งกันได้ และไม่อาจจะประเมินว่าคำตอบใดถูกต้องกว่า จะสามารถกล่าวได้ว่าวิทยาศาสตร์เป็นเครื่องมือที่ใช้ได้ได้อย่างไร

อย่างไรก็ตาม ปัญหาของวิทยาศาสตร์ยังมีมากกว่านั้น เช่น ปัญหาการยืนยัน (confirmation) ซึ่งเป็นปัญหาว่าจะต้องใช้ข้อมูลเป็นจำนวนเท่าไรเพื่อการนี้ แต่ข้าพเจ้าคิดว่าปัญหาที่หยิบยกขึ้นมาสองเรื่องคือความเป็นวิทยาศาสตร์และปัญหา underdetermination of theories ก็น่าจะเพียงพอในการแสดงให้เห็นถึงความไม่น่าเชื่อถือและช่องโหว่ของวิทยาศาสตร์ซึ่งน่าจะต้องมีผลกระทบต่อความน่าเชื่อถือของจิตวิทยาในฐานะที่เป็นสาขาหนึ่งของวิทยาศาสตร์ด้วย ในส่วนต่อไปข้าพเจ้าจะไปดูการทดลองทางจิตวิทยาการรู้คิด (cognitive psychology) ว่าสามารถที่จะแทนที่ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติตามข้อเสนอของไควน์ได้หรือไม่

## 2. จิตวิทยาการรู้คิด

จิตวิทยาการรู้คิดศึกษาพฤติกรรมของมนุษย์เกี่ยวกับการตัดสินใจ ไควน์เห็นว่าศาสตร์เชิงประจักษ์สาขานี้สามารถแทนที่ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานได้ ข้าพเจ้าจะพิจารณาประเด็นนี้ในส่วนนี้มีหนังสือจิตวิทยาที่ถูกต้องยิ่งถึงบ่อยครั้งต่อประเด็นญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ นั่นคือ *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases* (1982) ในส่วนของบทนำมีบทความชื่อเดียวกันกับชื่อหนังสือซึ่งเขียนโดย ทเวอส์กี (Amos Tversky) และ คาน์นีมาน (Daniel Kahneman) เป็นบทสรุปเนื้อหาทั้งหมดของหนังสือซึ่งเป็นผลการทดลองทางจิตวิทยาในประเด็นต่าง ๆ ทเวอส์กีและคาน์นีมานสรุปภาพรวมของผลการทดลองว่า

...คนเราไวใจกับหลักการตัดสินใจ (heuristic) ที่จำกัดจำนวนหนึ่งซึ่งลดทอนภาระอันซับซ้อนของการประเมินความน่าจะเป็นและการทำนายค่าไปสู่การปฏิบัติงานทางการตัดสินใจที่ง่ายกว่า... [Tversky & Kahneman, 1982: 3]

ทเวอส์กีและคาน์นีมานยกตัวอย่างว่า สมมติว่าเราได้ข้อมูลเกี่ยวกับบุคลิกของใครสักคน เช่น “สตีฟเป็นคนขี้อายและเก็บตัว ให้ความช่วยเหลือผู้อื่นเสมอ ๆ แต่สนใจผู้คนและโลกแห่งความเป็นจริงน้อย สงบเสงี่ยมและประณีต มีความต้องการที่จะจัดเรียงและใส่ใจในรายละเอียด” และได้รับคำถามว่าสตีฟมีอาชีพอะไร เราอาจจะตอบว่าน่าจะเป็นบรรณารักษ์ วิธีสรุปของเราคือเทียบเคียงข้อมูลที่ได้ว่ามีระดับความเหมือนมากน้อยเพียงใดกับภาพลักษณ์ของสังคัม (stereotype) ของคนใน

\* อ่านประเด็นนี้เพิ่มเติมรวมทั้งประเด็นปัญหาอื่น ๆ ได้ใน *Introduction to the Philosophy of Science* (1992)

อาชีพต่าง ๆ วิธีดังกล่าวเรียกว่า “ความเป็นตัวแทน (representativeness)” พูด่ง่าย ๆ คือหลักการจัดกลุ่มโดยอาศัยประสบการณ์ที่คนที่เรารู้จักที่มีอาชีพเป็นบรรณารักษ์มักจะมีบุคลิกไปในทางดังกล่าว หรือแม้ว่าเราจะไม่มีความรู้จักระบุว่าเป็นบรรณารักษ์เลยแต่จากการอ่านหรือได้ยินมาเราก็จะได้ข้อมูลว่าบรรณารักษ์มีลักษณะเป็นนั้นเราก็จะได้ภาพลักษณ์ของบรรณารักษ์ในหัว เมื่อสถิติที่มีบุคลิกลักษณะใกล้เคียงมากกับภาพลักษณ์บรรณารักษ์ในหัวของเรา เราก็จะสรุปว่าสถิติเป็นบรรณารักษ์

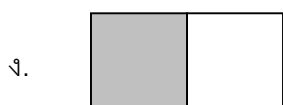
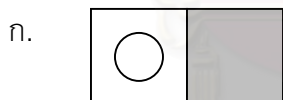
อย่างไรก็ตาม เมื่อเปลี่ยนเงื่อนไขของการให้ข้อมูลใหม่ หากข้อมูลที่เราได้คือจากตัวอย่าง 100 คน มีคนที่เป็นวิศวกร 70 คนและนักกฎหมาย 30 คน และคำถามของเราคือนักวิชาชีพระที่เป็นตัวอย่างคนแรกที่เราจะได้พบน่าจะมีอาชีพอะไร ด้วยหลักความน่าจะเป็น (probability) เราจะตอบว่าเป็นวิศวกร ในทางกลับกันหากเราได้ข้อมูลว่าตัวอย่าง 100 คนเป็นนักกฎหมาย 70 คนและเป็นวิศวกร 30 คน เราจะตอบคำถามเดียวกันไปในทางกลับกัน นอกจากนั้น หากเราไม่ได้รับข้อมูลอะไรเลย หากถามว่าตัวอย่างคนแรกมีความเป็นไปได้เท่าใดที่จะเป็นวิศวกร ตามหลักความน่าจะเป็นเราคงต้องตอบว่า 50 เปอร์เซ็นต์ ตรงนี้แสดงให้เห็นว่าบางครั้งเราก็ใช้หลักความน่าจะเป็นเครื่องมือในการตัดสินใจ

ตัวอย่างทั้งสองกรณีที่ยกขึ้นมาเป็นเรื่องของการคาดหมายอาชีพของตัวอย่าง สิ่งที่เห็นคือหลักการตัดสินใจของเราจะขึ้นอยู่กับข้อมูลที่เราได้รับในสถานการณ์ ๆ นั้น ถ้าได้ข้อมูลแบบหนึ่งเราจะใช้หลักการหนึ่ง ถ้าได้ข้อมูลอีกอย่างหนึ่งเราจะใช้อีกหลักการหนึ่ง หลักการทั้งหมดถูกนำมาใช้เพื่อการตัดสินใจง่ายที่สุด แต่ก็สามารถนำมาสู่*ความผิดพลาด*ได้ [Kahneman & Tversky, 1982: 18-19] ประการแรก หลักการดังกล่าวมาจากประสบการณ์อันยาวนานจนกลายเป็นกฎทางสถิติที่เป็นรากฐาน (fundamental statistical rules) นั่นคือ เป็นเรื่องของความเคยชินกับความซ้ำซากของเหตุการณ์ที่ได้พบเห็น ประการที่สอง จากการวิเคราะห์เชิงประจักษ์ กฎความน่าจะเป็นของแต่ละคนจะไม่เหมือนกันขึ้นอยู่กับความสอดคล้องภายในของทฤษฎีของแต่ละคน ดังนั้นปัจเจกชนแต่ละคนจะได้ค่าความน่าจะเป็นที่ต่างกันจากหลักฐานเดียวกัน และประการที่สาม บางครั้งเราไม่ได้ตัดสินใจจากหลักการอะไรของเราเลยแต่ตัดสินใจตามความน่าเชื่อถือของใครบางคน คือเชื่อตามความเห็นของบางคนไปเลย

สิ่งที่น่าสังเกตคือ มีการประเมินเกิดขึ้นว่าหลักการตัดสินใจที่เราใช้กันอยู่ซึ่งเป็นข้อเท็จจริงที่เป็นอยู่นั้นเป็นสิ่งที่ไม่น่าเชื่อถือเพราะสามารถทำให้เกิด*ความผิดพลาด*ได้ เพราะหลักการตัดสินใจเหล่านี้มาจากความเคยชินหรือเป็นเรื่องอัตวิสัย เป็นต้น ซึ่งมีนัยว่าความเคยชินหรือความเป็นอัตวิสัย

หรือการเชื่อคนอื่นเป็นสิ่งที่ไม่ควร นี่เท่ากับว่านักจิตวิทยาเองก็ยังไม่ยอมรับว่าสิ่งที่เป็นกับสิ่งที่ควรเป็น คนเรื่องกันหรือไม่ และยังมีข้อสันนิษฐานถึงสิ่งที่ควรบางอย่างไว้ประเมินสิ่งที่ไม่ควรด้วย ในขณะที่ ไควน์ไม่พูดถึงสิ่งที่ควรแต่จิตวิทยาการรู้คิดยังคงพูดถึงประเด็นนี้อยู่ อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าเรื่องของ สิ่งที่เป็นกับเรื่องของสิ่งที่ควรจะเป็นคนเรื่องกัน แต่เราสามารถใช้อธิบายการรู้คิดตอบคำถามเกี่ยวกับสิ่งที่ควรแทนญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานได้หรือไม่ ถ้าได้ ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานก็สามารถถูก แทนที่ด้วยจิตวิทยา แต่ถ้าไม่ได้ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานก็ยังคงมีอยู่ต่อไปได้เพื่อตอบคำถามนี้

ในบทความ “Could Man Be an Irrational Animal? Some Notes on the Epistemology of Rationality” สตีช (Stephen P. Stich) พยายามจะแสดงว่าคำถามเชิงบรรทัดฐานในญาณวิทยา สามารถตอบได้ด้วยศาสตร์เชิงประจักษ์ซึ่งถือว่าเป็นคนหนึ่งที่นักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบ สุดโต่ง หรือเป็น RT แบบแข็งเช่นเดียวกับไควน์ คำถามที่สตีชพยายามตอบด้วยการทดลองทางจิต วิทยาคือคำถามที่ว่ามนุษย์สามารถเป็นสัตว์ไร้เหตุผลได้หรือไม่ซึ่งเป็นคำถามที่นักญาณวิทยา (เชิง บรรทัดฐาน) เคยพยายามตอบเพื่อโต้แย้งอริสโตเติลที่เห็นวามมนุษย์เป็นสัตว์ที่มีเหตุผล ด้วยเป้าหมายคือตอบคำถามดังกล่าว สตีชยกตัวอย่างการทดลองซึ่งเป็นการทดสอบความมีเหตุมีผลของ มนุษย์ ผู้เข้ารับการทดลองจะได้ดูภาพข้างล่างนี้เพื่อตอบคำถามที่ว่า “ส่วนที่ซ่อนเอาไว้อันใดของการ การ์ดเหล่านี้ที่คุณต้องการดูเพื่อตอบคำถามที่ว่าสำหรับการ์ดเหล่านี้เป็นจริงหรือไม่ถ้ามีวงกลม ด้านซ้ายจะมีวงกลมที่ด้านขวาด้วย”



โดยผู้ที่ทำการทดสอบจะมีคำตอบว่าตอบอย่างไรจึงจะถือว่าคน ๆ นั้นมีเหตุผล แต่ประเด็นปัญหาอยู่ตรงที่อะไรเป็นเกณฑ์สำหรับการมีเหตุผล สติชไม่ได้กล่าวว่าการทดสอบเชิงประจักษ์ดังกล่าวจะนำมาสู่คำตอบที่ว่ามีเหตุผลแปลว่าอะไรหรืออะไรเป็นเกณฑ์ของการมีเหตุผล แต่การทดสอบดังกล่าวนี้จะให้คำตอบว่ามนุษย์มีเหตุผลหรือไม่จากนิยามการมีเหตุผลโดยผู้เชี่ยวชาญในเรื่องการใช้เหตุผล

แน่นอนว่าต้องมีความคิดเห็นที่ไม่ลงรอยกันเกิดขึ้นระหว่างการหาเกณฑ์ของความมีเหตุผล แต่แต่ละคนก็อาจจะมีนิยามที่ไม่เหมือนคนอื่น ๆ แต่ของใครที่ถูกต้องที่สุดสติชคิดว่าวิธีการได้คำตอบสุดท้ายคือการพูดคุยกันและปรับปรุงแนวคิดของแต่ละคนไปเรื่อย ๆ จนเข้ากันได้เป็นหลักการเดียวกันในที่สุด สติชให้เหตุผลว่าวิธีการนี้สะท้อนถึงข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้น ในเวลาที่เราต้องการตรวจสอบความคิดของเรา เราก็จะใช้วิธีเปรียบเทียบกับคนอื่น ๆ โดยเฉพาะกับผู้เชี่ยวชาญ ถ้าไม่เหมือนเราก็มักจะเปลี่ยนความคิดไปตามผู้เชี่ยวชาญคนนั้น [Stich, 1987: 265]

ข้าพเจ้าสังเกตเห็นว่าคำถามที่การทดสอบทางจิตวิทยาการรู้คิดอย่างเช่นที่สติชยกขึ้นมาเป็นตัวอย่างจริง ๆ แล้วเป็นคนละคำถามกับของญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน นักญาณวิทยาที่พยายามโต้แย้งกับอริสโตเติลน่าจะโต้แย้งที่การนิยามการมีเหตุผลของอริสโตเติลมากกว่า โดยมีใจหทัยคือ “อะไรคือเกณฑ์ของการมีเหตุผล” ดังนั้นถ้าจิตวิทยาการรู้คิดจะสามารถแทนที่ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานได้จะต้องตอบคำถามเช่นนี้ได้โดยตรงจากการทดลองทางจิตวิทยาการรู้คิดไม่ใช่เพียงเอาคำตอบซึ่งมาจากวิธีการอื่นมาเป็นฐานเพื่อตอบคำถามเชิงพรรณนา เพราะการทดลองดังกล่าวสามารถสรุปได้แค่เพียงว่าด้วยนิยามการมีเหตุผลแบบหนึ่งมนุษย์มีเหตุผลหรือไม่เท่านั้นเอง ในการสนับสนุนให้เชื่อตามผู้เชี่ยวชาญในฐานะผู้ที่สามารถตอบคำถามเชิงบรรทัดฐาน เช่น อะไรคือเกณฑ์ของความมีเหตุผล สติชกลับสนับสนุนด้วยการให้เหตุผลแย้งว่าหลักการอื่น ๆ เช่น การเลือกสรรตามธรรมชาติของเดนเนทท์ (Dennett) ไม่ดีเพราะไม่สามารถตอบคำถามดังกล่าวให้น่าพอใจอย่างไรซึ่งเป็นลักษณะการถกเถียงแบบญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานแทนที่จะสนับสนุนหลักการดังกล่าวด้วยผลการทดลองทางจิตวิทยา ทำให้สุดท้ายแล้วสติชก็ไม่อาจแสดงว่าคำถามเชิงบรรทัดฐานสามารถตอบด้วยจิตวิทยาซึ่งเป็นศาสตร์เชิงประจักษ์ได้และยังคงมีคุณค่าอะไรบางเสมอที่นักจิตวิทยาแต่ละคนจะยึดถือไว้

ในบทความ “What is “Naturalized Epistemology”?” คิม (Jaegwon Kim) ให้เหตุผลว่าทำไมเรื่องบรรทัดฐานยังเป็นไปได้อยู่ คิมกล่าวว่าให้พิจารณาเปรียบเทียบความเหมือนกันของ



ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติกับจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน เวลาที่เราถือว่ามีสิ่งใด “ดี” เช่น เป็นรถที่ดี จะต้องมีความสัมพันธ์เชิงข้อเท็จจริงอะไรบางอย่างเป็นข้อมูลด้วย เช่น ประหยัดน้ำมัน สะดวกสบาย ขับขี่ดี เป็นต้น ในทำนองเดียวกันเวลาญาณวิทยาเชิงธรรมชาติจะสรุปว่าความเชื่อใด “ดี” ก็ด้วยการที่มันมีคุณสมบัติเชิงข้อเท็จจริงอะไรบางอย่าง เช่น สงสัยไม่ได้ (indubitable) [Kim, 2001: 310] คิมกล่าวว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติไม่อาจจะหลีกเลี่ยงการยึดบรรทัดฐานบางอย่างได้ และอาจกล่าวได้ว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานแบบธรรมชาตินิยม (naturalized normative ethics) [Kim, 2001: 311]

หากเห็นด้วยกับคิม (ซึ่งแน่นอนว่าข้าพเจ้าเห็นด้วย) การที่ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติรับคุณค่าอะไรบางอย่างไว้ทำให้เราพอจะสามารถพิจารณาต่อไปได้ว่าคุณค่านั้นดีจริงหรือไม่ซึ่งทำให้ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานยังมีต่อไปได้เพื่อประเมินคุณค่านั้น อย่างไรก็ตามข้าพเจ้าเห็นว่าญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานต้องปรับเปลี่ยนรูปแบบบ้างเพื่อที่จะยังคงดำเนินต่อไปได้โดยสามารถหลีกเลี่ยงข้อโต้แย้งบางอย่างจากนักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ

สถาบันวิทยบริการ  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

## บทที่ 5

### บทสรุป

ในบทที่ 2 เป็นการแสดงให้เห็นว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์ปฏิเสธการหาสิ่งที่ควรเชื่ออย่างที่ญาณวิทยาเดิมหรือญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานทำ การปฏิเสธนี้ไม่ได้หมายความว่าไม่สนใจที่จะหาสิ่งที่ควรเชื่อโดยที่ใครอยากจะทำก็หาต่อไป แต่หมายความว่าให้ยุติการหาของแบบนั้นโดยสิ้นเชิง ในบทที่ 3 ข้าพเจ้าได้แสดงให้เห็นว่าเพราะสำหรับไควน์แล้ว เราไม่อาจจะประเมินได้ว่าความเชื่อใดเป็นความเชื่อที่ดี แต่อย่างน้อยในกรอบความเชื่อของเขาสิ่งที่ควรเชื่อคือวิทยาศาสตร์ ซึ่งในบทที่ผ่านมาข้าพเจ้าได้วิจารณ์ทัศนะที่ว่าวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ควรเชื่อในฐานะเป็นเครื่องมือในการหาความรู้ว่าจะพบกับภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกไม่ได้ (trilemma) กล่าวโดยสรุปคือ ด้วยกระบวนการทางวิทยาศาสตร์เราสามารถได้ข้อความเกี่ยวกับโลกที่ขัดแย้งกันได้และไม่มีกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ใด ๆ สามารถใช้ตัดสินว่าข้อความใดถูก ในสถานการณ์เช่นนี้การตัดสินใด ๆ ที่เกิดขึ้นจะขึ้นอยู่กับโลกทัศน์ของนักวิทยาศาสตร์คนนั้นว่ามีทัศนะทางภววิทยา (ontology) หรือญาณวิทยาแบบใดเป็นฐาน นั่นคือ สุดท้ายแล้วนักวิทยาศาสตร์ได้พองเอาโลกทัศน์แบบใดแบบหนึ่งเข้ามาในการใช้วิทยาศาสตร์ด้วย

และเมื่อลงไปพิจารณาการทดลองทางจิตวิทยาการรู้คิด สิ่งที่พบก็คือมีการประเมินอะไรบางอย่างเช่นกัน เช่น วิธีการตัดสินใจบางวิธีที่มนุษย์มักจะทำให้เป็นประจักษ์อยู่บนความเชื่อที่ไม่รอบคอบเป็นต้น โดยความไม่รอบคอบก็คือสิ่งไม่ดีนั่นเอง ซึ่งข้าพเจ้าได้แสดงให้เห็นแล้วว่า การประเมินค่าเช่นนี้ไม่ได้มาจากวิธีการทางวิทยาศาสตร์เลยแต่มาจากความเชื่อที่ยึดถือคุณค่าบางอย่างซึ่งอยู่นอกกรอบวิทยาศาสตร์

อย่างที่ได้อธิบายให้เห็นแล้วตั้งแต่บทต้น ๆ ว่าการยุติการหาสิ่งที่ควรเชื่อจากข้อเสนอของไควน์สามารถตีความได้สามประการ ประการแรก ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่ออีกแล้วโดยถือว่าสิ่งที่เป็นอยู่เป็นสิ่งที่ควรเชื่อซึ่งเป็นการอ้างเหตุผลวิบัติเชิงธรรมชาติ (naturalistic fallacy) ประการที่สอง ไม่ต้องหาสิ่งที่ควรเชื่ออีกแล้วเพราะเราเจอสิ่งนั้นแล้วนั่นคือวิทยาศาสตร์ซึ่งเหตุผลตามนัยนี้ข้าพเจ้าก็ได้แสดงให้เห็นถึงปัญหาไปแล้วในบทที่ผ่านมา อย่างไรก็ตาม ยังเหลืออีกนัยหนึ่ง นั่นคือ ไม่ต้องหาสิ่ง

ที่ควรเชื่ออีกแล้วเพราะไม่มีหรือหาไม่ได้ ซึ่งข้าพเจ้าคิดว่าก็ยังไม่เพียงพอที่ยุติญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน

หากยึดตามนิยามของคอร์นบลิท (Hilary Kornblith) ว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติคือแนวคิดที่เห็นว่าเราไม่อาจตอบคำถามที่ว่า “เราควรได้ความเชื่ออย่างไร” โดยอิสระจากการตอบคำถามที่ว่า “เราได้ความเชื่ออย่างไร” ข้าพเจ้าก็เป็นนักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติคนหนึ่ง ข้าพเจ้าเห็นด้วยกับไควน์ในประเด็นที่ว่าความรู้เป็นเรื่องเชิงสังคมและเราไม่อาจจะประเมินได้ว่าชุดความเชื่อของใครถูกต้องหรือตรงกับโลกกว่าใครตามทัศนะแบบอมูลฐานนิยม (non-foundationalism) อย่างไรก็ตาม ข้าพเจ้าไม่เห็นด้วยกับไควน์ที่เราควรยุติญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน หรือ คำถามที่ว่า “เราควรได้ความเชื่ออย่างไร” สามารถถูกแทนที่ด้วยคำถาม “เราได้ความเชื่ออย่างไร” ดังนั้น ข้าพเจ้าจึงเป็นนักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบอ่อน

อย่างไรก็ตาม มีผู้โต้แย้งว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบอ่อนเป็นแนวคิดที่วางอยู่บนเหตุผลวิบัติเชิงธรรมชาติ

...ในทางทฤษฎีนั้น นักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบอ่อนได้กระทำความผิดพลาดประเภทที่มัวร์เรียกว่าเหตุผลวิบัติเชิงธรรมชาติ (Naturalistic fallacy) เหมือนดังที่เคยเกิดมาแล้วในวงการจริยศาสตร์จากการที่นักจริยศาสตร์บางคนพยายามที่จะสรุปจาก “IS” ไปสู่ “OUGHT” [วรยุทธ, 2536: 85]

ข้าพเจ้าเข้าใจว่าวรยุทธวิจารณ์ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบอ่อนบนพื้นฐานการตีความญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบอ่อนของคอร์นบลิทที่เห็นว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบอ่อน เช่น แบบดาร์วิน (Darwinian argument) หรือของฮาร์มัน (Gilbert Harman) เห็นว่าสิ่งที่ควรเชื่อคือสิ่งที่เป็น (อยู่ในบทที่ 2) ซึ่งข้าพเจ้าไม่เห็นด้วยกับการตีความของคอร์นบลิทเช่นนี้

ข้าพเจ้าคิดว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบดาร์วินไม่ได้ตอบคำถามที่สามในคำถามสามข้อของคอร์นบลิทที่ว่า “กระบวนการที่เราได้ความเชื่อเป็นอันเดียวกันกับที่ควรหรือไม่” ก่อนโดยตอบในเชิงยืนยัน เพราะการตอบคำถามนี้ก่อนว่า “ใช่” จะต้องมีข้อสันนิษฐานอะไรไว้ในใจก่อน กล่าวคือถ้าใครสักคนสรุปว่ากระบวนการที่เราได้ความเชื่อเป็นอันเดียวกับที่ควรจะต้องมีข้ออ้างอะไรสักข้อมาก่อน เช่น เขาอาจมีข้ออ้างว่าเพราะกระบวนการที่เราได้ความเชื่อเป็นกระบวนการที่ทำให้เราอยู่รอด

แต่จากสรุปจากข้ออ้างดังกล่าวจะไม่สามารถทำได้ถ้าไม่มีข้ออ้างอีกข้อที่ละไว้คือ เพราะกระบวนการในการได้รับความเชื่อที่ทำให้เราอยู่รอดเป็นกระบวนการที่ควรเชื่อ ซึ่งเป็นข้ออ้างที่มาจากคำตอบคำถามที่หนึ่งที่ว่า “เราควรได้รับความเชื่ออย่างไร” ดังนั้น พวกดาร์วินน่าจะเริ่มต้นจากการตอบคำถามที่หนึ่งก่อน โดยตอบว่ากระบวนการได้รับความเชื่อที่ควรเชื่อคือกระบวนการที่ทำให้เราอยู่รอด แล้วจึงมาตอบคำถามที่สองที่ว่า “เราได้รับความเชื่ออย่างไร” ต่อมา โดยได้คำตอบว่าได้มาโดยการคัดสรรตามธรรมชาติ กล่าวคือ ธรรมชาติกำหนดให้เรามีกระบวนการได้รับความเชื่อเช่นนี้เพื่อให้สามารถอยู่รอดได้ แล้วจึงได้คำตอบของคำถามที่สามว่าใช่ซึ่งเป็นการใช่โดยบังเอิญ กล่าวคือ พวกดาร์วินเริ่มจากสิ่งที่ควรก่อนว่าเป็นสิ่งที่ทำให้เราอยู่รอด (ไม่ใช่สิ่งที่เป็น) และบังเอิญว่าที่เป็นอยู่เรากำลังเชื่อสิ่งที่ทำให้เราอยู่รอด คำตอบของคำถามที่สามจึงเป็นคำตอบเชิงยืนยันซึ่งไม่ได้ตอบก่อนคำถามที่หนึ่งและสองแต่อย่างใด

ฮาร์มันก็ไม่ได้ตอบคำถามที่สามก่อนว่าใช่ เขาน่าจะตอบคำถามที่หนึ่งก่อนว่าเราควรได้กระบวนการได้รับความเชื่อที่เหมือน ๆ กันเพื่อที่จะสามารถทำให้พูดคุยวิพากษ์วิจารณ์กันได้ และบังเอิญกระบวนการได้รับความเชื่อของเราที่เป็นอยู่ก็วางอยู่บนพื้นฐานที่คล้ายกันพอดี เขาจึงตอบคำถามที่สามของคอร์นบลิธว่าใช่ซึ่งเป็นการใช่โดยบังเอิญเช่นเดียวกับพวกดาร์วิน ฮาร์มันถือว่าสิ่งที่ควรเชื่อคือสิ่งที่เราทุกคนเห็นเหมือนกัน ๆ (ไม่ใช่คือสิ่งที่เป็นอยู่) แต่บังเอิญว่าที่เป็นอยู่เรามีความเชื่อเหมือนกัน คำตอบของคำถามที่สามจึงเป็นคำตอบเชิงยืนยันซึ่งตามจากการตอบคำถามสองข้อแรกก่อน

ดังนั้น ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติจึงไม่ได้เป็นหลักการที่มาจากเหตุผลวิบัติเชิงธรรมชาติอย่างที่วิรยุทธวิจารณ์แต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม ข้าพเจ้าก็ไม่ได้เป็นนักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบดาร์วินหรือฮาร์มัน สำหรับพวกดาร์วิน ข้าพเจ้าไม่เห็นด้วยเพราะสิ่งที่ทำให้อยู่รอดได้นั้นมีหลายสิ่งซึ่งบางครั้งขัดแย้งกัน เช่น ชาวเมืองอยู่รอดได้ด้วยวิทยาศาสตร์ส่วนชาวเขาอยู่รอดได้ด้วยไสยศาสตร์ หากถือว่าสิ่งที่ทำให้อยู่รอดเป็นสิ่งที่ควรเชื่อจะทำให้ไม่รู้ว่าจะอะไรเป็นสิ่งที่นั้นระหว่างวิทยาศาสตร์กับไสยศาสตร์ เป็นต้น สำหรับฮาร์มันที่เห็นว่าเราควรเชื่อในสิ่งซึ่งเราเห็นคล้าย ๆ กัน ข้าพเจ้าเห็นว่าการที่ความเชื่อของเราตรงกับของคนอื่นไม่ได้เป็นเป็นหลักประกันอะไรเลยว่าคุณความเชื่อของเราจะจริงเวลานักเรียนเพิ่งจะออกจากห้องสอบมักจะถามกันว่าตอบอะไรไปถ้าเหมือนกันก็จะรู้สึกสบายใจกันทั้งสองฝ่ายแต่บ่อยครั้งที่เป็นการตอบที่ผิด สำหรับข้าพเจ้าแล้วสิ่งที่ควรเชื่อคือสิ่งที่สอดคล้องกับความเชื่ออื่น ๆ ในระบบความเชื่อของเรา

โดยคร่าว ๆ นักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบอ่อนยังคงเห็นว่าคำถามเชิงบรรทัดฐานในญาณวิทยายังคงมีความสำคัญอยู่ คอร์นบลิธเป็นอีกคนหนึ่งที่ได้รับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติในฐานะ

ที่แนวคิดดังกล่าวสามารถอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างสังคมกับทฤษฎีความรู้ได้ ในบทความ “A Conservative Approach to Social Epistemology” คอห์นบลิทกล่าวว่

ไม่สามารถปฏิเสธว่าปัจจัยทางสังคมเล่นบทบาทที่สำคัญในการนึกคิดของมนุษย์ นักญาณวิทยาได้เพิกเฉยต่อข้อเท็จจริงนี้บ่อย ๆ และญาณวิทยาก็เป็นทุกข์กับข้อเท็จจริงนี้ ดังนั้น ข้าพเจ้าจึงปรารถนาที่จะร่วมประสานเสียงกับผู้ที่เรา นักญาณวิทยาให้สนใจสังคมวิทยาของความรู้อย่างจริงจัง... [Kornblith, 1994: 93]

อย่างที่ได้อธิบายไปแล้วในบทที่ผ่านมา ไควน์แสดงให้เห็นว่าเราถูกปลูกฝังทฤษฎีความรู้บางระบบจากสังคมตั้งแต่เกิดเริ่มต้นจากการใช้ภาษา ซึ่งคอห์นบลิทเองก็เห็นด้วย คอห์นบลิทกล่าวว่ อิทธิพลของปัจจัยทางสังคมต่อการมีความรู้ของเราเริ่มต้นตั้งแต่เกิดตั้งแต่เรามีปฏิสัมพันธ์กับมนุษย์คนอื่นซึ่งการปฏิสัมพันธ์กับคนอื่นต้องใช้ภาษาเป็นเครื่องมือซึ่งภาษาเป็นเรื่องของการตกลงร่วมกันระหว่างปัจเจกชนในสังคมโดยเป็นไปไม่ได้ที่เราจะใช้ภาษาแบบตัวใครตัวมันในการติดต่อสื่อสารกัน [Kornblith 1994: 97] เมื่อภาษาสะท้อนระบบอภิปรายบางแบบ เช่น วิทยาศาสตร์ในฐานะเป็นภาษาหนึ่งปฏิเสธการมีอยู่ของสิ่งที่ไม่ใช่สสาร การใช้ภาษาของเราก็เท่ากับเรายอมรับอภิปรายบางแบบที่สังคมยอมรับตามไปด้วย อย่างไรก็ตาม ทิศทางอภิปรายกับญาณวิทยามักจะไปด้วยกัน ดังนั้นก็เท่ากับเรารับทฤษฎีความรู้บางระบบตามมามีด้วย

ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ ในฐานะที่ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานกับทฤษฎีจะช่วยให้เราสามารถอธิบายที่มาของทฤษฎีความรู้ของเราจากปัจจัยทางสังคมได้ ซึ่งไม่อาจจะอธิบายกลไกทางจิตวิทยาเช่นนี้ได้จากญาณวิทยาแบบเดิม และคอห์นบลิทก็ได้ให้เหตุผลไว้สำหรับคนที่สงสัยในความสำคัญของคำถามเช่นนี้

เมื่อเราเข้าใจอย่างดีถึงวิธีที่จิตวิทยาของมนุษย์เข้ากันกับโครงสร้างเชิงสาเหตุของโลก โดยทันทีที่เราจะเข้าใจความแข็งแกร่งและความอ่อนแอทางญาณวิทยาของเรา... [Kornblith, 1994: 96]

การศึกษาทางจิตวิทยาการรู้คิดช่วยให้เราเห็นว่าด้วยกระบวนการแบบใดที่เราได้ทฤษฎีความรู้มา ทำให้เห็นข้อบกพร่องต่าง ๆ ในการกระบวนการตัดสินใจของเรา อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าคอห์นบลิทจะรับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติในฐานะที่ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานกับทฤษฎีที่



จะช่วยอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างปัจจัยทางสังคมต่อทฤษฎีความรู้ของเราได้ รวมทั้งเห็นด้วยกับ ไควน์ว่าสังคมกำหนดทฤษฎีความรู้ของเรา แต่คอร์นบลิธไม่เห็นด้วยว่าควรรุติญาณวิทยาเชิง บรรทัดฐานเพราะมีบางเรื่องเกี่ยวกับการรู้คิดของเราที่ไม่ได้มาจากปัจจัยทางสังคม การที่ ก. กับ ข. มี ทิศนะต่อเรื่องการทำแท้งต่างกันอาจจะมาจากปัจจัยทางสังคม แต่การที่ ก. เชื่อว่าโต๊ะที่เห็นอยู่ข้าง หน้ามีอยู่จริง ในขณะที่ ข. ไม่เชื่อว่ามืออยู่แม้จะเห็นว่ามันอยู่ตรงหน้าอาจจะไม่ได้มาจากปัจจัยทาง สังคม [Kornblith, 1994: 102]

แน่นอนว่าอาจมีบางคนสามารถให้เหตุผลเพื่อยืนยันว่าความแตกต่างทางความเชื่อใน ลักษณะหลังก็มาจากปัจจัยทางสังคม แต่คอร์นบลิธกล่าวว่าเป็นเรื่องปกติที่เราจะมีความเห็นไม่ตรง กันกับเรื่องแบบนี้ แต่เขาก็ยังเปิดโอกาสให้คิดได้ว่าความแตกต่างดังกล่าวอาจจะไม่ได้มาจากปัจจัย ทางสังคมซึ่งเท่ากับเปิดโอกาสให้ญาณวิทยาแบบเดิมยังคงมีอยู่ต่อไปเพื่ออธิบายความแตกต่างทาง ความเชื่อในลักษณะนี้ คอร์นบลิธยังกล่าวว่า

*...ญาณวิทยาโดยประเพณีแล้วถูกมองว่าเป็นภารกิจซึ่งอาจจะสร้างความก้าวหน้า ให้กับความรู้โดยตัวมันเองโดยการเลือกและขัดเกลาหนทางที่เราจะได้ความเชื่อของ เรา นี่คือนะหนึ่งประเพณีหนึ่งในญาณวิทยาซึ่งข้าพเจ้าเชื่อว่าไม่ควรที่จะละทิ้ง [Kornblith, 1994: 96]*

เพียงแต่ให้นักญาณวิทยาใส่ใจกับปัจจัยทางสังคมที่มีต่อความรู้ของเราให้มากขึ้น [Kornblith, 1994: 108]

ในบทความ “Quine as Feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemology” แอนโทนี (Louise M. Antony) ให้เหตุผลสนับสนุนญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์เพราะเห็น ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติสามารถชี้ให้เห็นปัญหาของญาณวิทยากระแสหลัก (mainstream) ได้อย่างดี แอนโทนีเห็นว่าญาณวิทยากระแสหลักมีอคติบางอย่างแฝงอยู่ อย่างไรก็ตาม แอนโทนีก็ยอมรับว่า นักญาณวิทยาสตรีก็มีความเห็นไม่ลงรอยกันในประเด็นนี้ แต่เธอก็สรุปว่าอคตินั้นคือการยอมรับว่า ความรู้เป็นเรื่องวัตถุวิสัย (objective) และความเชื่อที่ว่าปัจเจกชนสามารถสร้างความรู้ในลักษณะ ดังกล่าวได้ซึ่งเป็นแนวคิดแบบปัจเจกนิยม (individualism) [Antony, 1993:194-198]

แอนโทนี่กล่าวว่าอคติดังกล่าวมาจากแนวคิดของพวกเหตุผลนิยมเช่น เดส์การ์ตส์ (Descartes) ที่เห็นว่ามีความรู้บางอย่างติดตัวเรามาตั้งแต่เกิดซึ่งเป็นความรู้แบบวัตถวิสัยและมนุษย์แต่ละคนมีศักยภาพที่จะสร้างความรู้เกี่ยวกับโลกที่เป็นวัตถวิสัยได้ด้วยตัวคนเดียว ซึ่งแนวคิดดังกล่าวไม่อาจจะอธิบายความแตกต่างของทฤษฎีความรู้ของผู้หญิงที่แตกต่างจากผู้ชายได้ ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควนย์ยอมรับว่าสังคม (ซึ่งหมายถึงการเลี้ยงดูด้วย) มีผลต่อโลกทัศน์ของเราซึ่งสามารถจะอธิบายความแตกต่างทางความเชื่อระหว่างผู้ชายกับผู้หญิงได้ เช่น เพราะได้รับการเลี้ยงดูต่างกัน และสามารถยอมรับความแตกต่างเช่นนี้ได้เพราะเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธความรู้แบบวัตถวิสัย

อย่างไรก็ตาม เช่นเดียวกับคอรันบลิตซ์ที่แม้จะอ้างว่าตนเองเห็นด้วยกับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติที่ไควนย์เสนอ แต่แอนโทนี่ก็ไม่ล้มเลิกการตั้งคำถามเชิงบรรทัดฐานตามอย่างไควนย์ แม้ว่าแอนโทนี่จะไม่ได้กล่าวสนับสนุนญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานตรง ๆ เหมือนกับคอรันบลิตซ์ แต่ข้อเสนอของแอนโทนี่ในบทความดังกล่าวทำให้ตีความไปได้เช่นนั้น แอนโทนี่กล่าวว่าแม้ว่าความเชื่อของเราก็มีอคติแฝงอยู่แต่เราก็ควรจะแยกอคติที่ดี (good bias) ออกจากอคติที่ไม่ดี (bad bias) โดยอคติที่ดีก็คืออคติที่นำไปสู่ความจริง (truth) [Antony, 1993: 215] ซึ่งชัดเจนว่าเป็นเรื่องบรรทัดฐานเพราะมีเรื่องคุณค่าเข้ามาเกี่ยวข้องด้วย

สำหรับคอรันบลิตซ์ ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานค่อนข้างจะมีค่าในตัวเองจึงไม่ควรยุติ แต่สำหรับกรณีของแอนโทนี่ ข้าพเจ้าเข้าใจว่าการปฏิเสธการประเมินความเชื่อของกันโดยสิ้นเชิงค่อนข้างจะเป็นความคิดที่สุดโต่งจนยากที่จะเห็นตามด้วยอย่างจริงจัง ซึ่งข้าพเจ้าเห็นด้วยกับทั้งคู่ในฐานะที่ข้าพเจ้าเป็นนักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบอ่อน กล่าวคือ เป็นไปไม่ได้ที่เราจะไม่ประเมินความเชื่อระหว่างกันเลยในเมื่อเราอยู่ร่วมกันเป็นสังคมที่ต้องมีนโยบายเดียวซึ่งบางครั้งต้องเลือกระหว่างความเชื่อที่ขัดแย้งกัน ดังนั้น การประเมินความเชื่อกันจึงเป็นเรื่องที่มีค่าในตัวเอง อย่างไรก็ตามข้าพเจ้าก็เห็นว่าญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานควรจะปรับเปลี่ยนอะไรบางอย่าง

อย่างที่ได้อธิบายไปแล้วว่าข้าพเจ้าเห็นด้วยกับแนวคิดมูลฐานที่นิยมที่เห็นว่าคุณรู้เป็นเพียงแค่ชุดของความเชื่อที่สอดคล้องกันของแต่ละคนและเราไม่อาจจะประเมินได้ว่าชุดความเชื่อของใครดีกว่าในแง่ที่ว่าตรงกับโลกมากกว่าเพราะรากฐาน (foundation) ของความรู้ไม่มี นอกจากนั้นความเชื่อที่เราแต่ละคนมีอยู่ก็ถูกวางเงื่อนไขโดยสังคมให้รับมาตั้งแต่เกิดอย่างไม่รู้ตัวจนยากที่จะกลับไปวิเคราะห์ความเชื่อของตนเองเพื่อสร้างมันขึ้นมาใหม่ เพราะความสามารถในการวิเคราะห์นั้นก็เป็นสิ่งที่ได้รับการหล่อหลอมมาจากสังคมเช่นกัน พุดง่าย ๆ คือ เราหนีตัวเองไม่พ้น สิ่งที่ควรเชื่อถึง

แม้จะมีอยู่เราก็ไม่อาจจะรับรู้ได้จนอาจกล่าวได้ว่าสิ่งที่ควรเชื่อไม่มีหรือหาไม่ได้ ข้าพเจ้าก็อยากเสนอให้ทำญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานต่อไปโดยให้เปลี่ยนเป้าหมายเสียใหม่จากการหารากฐานของความรู้เพื่อประเมินชุดความเชื่อระหว่างกันมาเป็นการประเมินความเชื่อแต่ละชุดว่ามีความสอดคล้องในตัวเองหรือไม่โดยถือว่าความเชื่อชุดที่มีความสอดคล้องในตัวเองเป็นชุดความเชื่อที่ดีและชุดที่มีความขัดแย้งในตัวเองเป็นชุดที่ไม่ดี

สำหรับไครน์แล้ว เมื่อเราไม่อาจประเมินชุดของความเชื่อระหว่างกันได้เขาจึงเสนอให้นักญาณวิทยาไปทำจิตวิทยาการรู้คิดแทนซึ่งข้าพเจ้าจะเห็นด้วยถ้าชุดของความเชื่อทุกชุดมีความสอดคล้องในตัวเอง แต่เนื่องจากข้าพเจ้าเห็นว่าชุดของความเชื่อของหลายคนมีข้อความที่ขัดแย้งในตัวเอง ข้าพเจ้าเคยได้ยินใครบางคนตั้งข้อสงสัยต่อการที่รัฐมนตรีนครว่ากระทรวงวิทยาศาสตร์ทำพิธีบวงสรวงศาลพระภูมิหน้ากระทรวงในวันที่เริ่มทำงานซึ่งมีนัยว่าวิทยาศาสตร์กับการบูชาเทวดาอาจมีความขัดแย้งกันซึ่งจะทำให้การประเมินว่ารัฐมนตรีนครนั้นมีความเชื่อที่สอดคล้องในตัวเองหรือไม่เป็นไปได้ ทำให้นักญาณวิทยายังสามารถทำงานเชิงบรรทัดฐานได้ต่อไป

อย่างไรก็ตาม ความขัดแย้งที่เกิดขึ้นต้องเป็นความขัดแย้งในระดับพื้นฐานของความเชื่อชุดนั้น ๆ ข้าพเจ้าเคยได้ยินชาวพุทธกล่าวประมาณว่า “ตัวเรามีจริงและไม่มีจริง” ซึ่งดูเผิน ๆ จะมีความขัดแย้งในตัวเองเพราะเป็นความจริงที่มีตัวเราและไม่มีตัวเรา แต่จริง ๆ แล้วข้อความดังกล่าวไม่ได้มีความขัดแย้งในระดับพื้นฐานของพุทธปรัชญาเพราะมีการแบ่งความจริงออกเป็นสองส่วน คือ ปรมาตถ์ กับ สมมติ ซึ่งในส่วนของความจริงแบบปรมาตถ์นั้นตัวเราไม่มี แต่ในส่วนของความจริงแบบสมมตินั้นสามารถถือว่ามีตัวเราได้ ดังนั้น จึงไม่มีความขัดแย้งในตัวเองเกิดขึ้นและจึงเป็นชุดความเชื่อที่ดีอยู่ แต่หากกล่าวว่าตามความจริงแบบปรมาตถ์ตัวเราทั้งมีจริงและไม่มีจริงจะเป็นความเชื่อที่ขัดแย้งในตัวเองซึ่งถือได้ว่าเป็นความเชื่อที่ไม่ดี

มีความเป็นไปได้สูงที่เมื่อนักญาณวิทยาได้ประเมินชุดของความเชื่อหลาย ๆ ชุดแล้ว จะมีชุดของความเชื่อที่สอดคล้องกันซึ่งถือได้ว่าเป็นชุดความเชื่อที่ดีหลายชุด เนื่องจากข้าพเจ้ารับแนวคิดอนุมูลฐานนิยมจึงต้องยอมรับว่าไม่อาจประเมินได้ว่าชุดใดดีกว่า อาจทำได้เพียงเปรียบเทียบว่าความเชื่อแต่ละชุดต่างกันเพราะรับหรือไม่รับความเชื่อใดบ้าง อย่างไรก็ตาม ข้าพเจ้าก็คิดว่าเปรียบเทียบในลักษณะดังกล่าวมีประโยชน์แม้ว่าอาจจะน้อยนิดสำหรับบางคนที่คาดหวังให้ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานสามารถทำอะไรได้มากกว่านั้น ประโยชน์ของการเปรียบเทียบว่าชุดของความเชื่อแต่ละชุดต่างกันอย่างไรทำให้เราสามารถระบุความเชื่อหลัก ๆ ในแต่ละชุดความเชื่อได้ ทำให้เราสามารถ

ตรวจสอบความสอดคล้องของความเชื่อของเราได้โดยเปรียบเทียบกับชุดของความเชื่อที่ดี เช่น หากข้าพเจ้าอยากเชื่อว่าโลกแบนและข้าพเจ้าไม่แน่ใจว่าชุดความเชื่อของข้าพเจ้ามีความสอดคล้องในตัวเองหรือไม่ ข้าพเจ้าก็จะไปดูว่าในชุดความเชื่อที่ดีที่ยอมรับว่าโลกแบนต้องยอมรับความเชื่อใดอีก เช่น ถ้าเราเดินตรงไปข้างหน้าเรื่อย ๆ เราจะตกขอบโลก หากข้าพเจ้ามีความเชื่ออยู่ว่าถ้าเราเดินตรงไปข้างหน้าเรื่อย ๆ เราจะกลับมาที่เดิมก็ต้องเปลี่ยนความเชื่อนี้ใหม่เพื่อให้เกิดความสอดคล้องในตัวเอง และหากข้าพเจ้าอยากเปลี่ยนเป็นเชื่อว่าโลกกลมจากที่เคยเชื่อว่าแบน ข้าพเจ้าจะรู้ว่าต้องเปลี่ยนความเชื่อเดิมอื่นใดอีกบ้าง เช่น ความเชื่อที่ว่าถ้าเราเดินตรงไปข้างหน้าเรื่อย ๆ เราจะตกขอบโลก นั่นคือ สามารถทำให้ชุดความเชื่อของเราสอดคล้องในตัวเองยิ่งขึ้น ข้าพเจ้ายังคิดว่าผลจากการเปรียบเทียบในลักษณะนี้มีประโยชน์ตรงที่ทำให้เราไม่ยึดมั่นถือมั่น (dogmatic) กับความเชื่อของเราว่าจริงแท้จนเกินไปเพราะจะได้เห็นว่าความเชื่อของเราเป็นเพียงชุดของข้อความที่สอดคล้องกันและสามารถเปลี่ยนชุดความเชื่อได้ตลอดเวลา

เป็นไปได้ที่การเลือกชุดของความเชื่อของเรามาจากการยึดถือคุณค่าทางจริยศาสตร์บางอย่าง เช่น การที่มีความเห็นขัดแย้งเกี่ยวกับการสร้างเขื่อน ฝ่ายที่เห็นว่าควรสร้างอาจให้คุณค่ากับการมีพลังงานใช้ กล่าวคือ คุณภาพของชีวิตที่ดีคือการได้อยู่กับเทคโนโลยีต่าง ๆ ซึ่งต้องใช้พลังงาน จึงควรต้องสร้างเขื่อนเพื่อผลิตพลังงานนั้น ส่วนฝ่ายที่เห็นว่าไม่ควรสร้างอาจให้คุณค่ากับความสมบูรณ์ของธรรมชาติ กล่าวคือ ชีวิตที่ดีคือชีวิตที่ได้อยู่กับธรรมชาติที่สมบูรณ์ ด้วยการยึดถือคุณค่าดังกล่าว ฝ่ายแรกน่าจะเลือกความรู้แบบวิทยาศาสตร์ ส่วนฝ่ายหลังอาจจะเลือกรับความเชื่อทางศาสนา เช่น ลัทธิที่เชื่อว่าในธรรมชาติมีเทพเจ้าอาศัยอยู่ เป็นต้น หากเป็นเช่นนี้เราสามารถประเมินชุดของความเชื่อว่า “ดี” หรือ “ไม่ดี” ตามความหมายทางจริยศาสตร์ (Ethics) หรือพูดง่าย ๆ คือ ให้นักจริยศาสตร์เป็นผู้ประเมินแทนได้หรือไม่ ข้าพเจ้าเห็นว่าเราไม่อาจจะยึดถือคุณค่าทางจริยศาสตร์ที่ขัดแย้งกับทัศนะทางอภิปรัชญาและญาณวิทยาของเราเองได้ เช่น หากเราถือว่าคุณสมบัติเกิดมาเพื่อแสวงหาความสุขทางกาย (จริยศาสตร์) เราก็ควรจะยอมรับว่าตัวเราเป็นสสาร (อภิปรัชญา) และเครื่องมือในการเข้าถึงความจริงก็คือประสาทสัมผัส (ญาณวิทยา) หากเราคิดว่าเราเกิดมาเพื่อแสวงหาความสุขทางใจในเชิงศาสนา (จริยศาสตร์) ก็ควรจะต้องเห็นว่าตัวเราเป็นอะไรที่มากกว่าสสาร เช่น มีจิต (อภิปรัชญา) และเครื่องมือในการแสวงหาความจริงก็ควรจะต้องมีอะไรที่มากกว่าประสาทสัมผัส เช่น มีญาณพิเศษ (intuition) (ญาณวิทยา) เป็นต้น อย่างไรก็ตาม เราอาจจะรับคุณค่าทางจริยศาสตร์ตามทัศนะทางอภิปรัชญาหรือญาณวิทยาที่มีอยู่ก่อนก็ได้ เช่น ถ้าเชื่ออยู่ก่อนว่าเราเป็นสสาร ชีวิตที่ดีจึงเป็นชีวิตที่มีความสุขทางกายมาก ๆ เป็นต้น ดังนั้น ชุดของความเชื่อของเราจึงประกอบไปด้วยความเชื่อทางอภิปรัชญา ญาณวิทยา และจริยศาสตร์ ที่สอดคล้องกันจึงไม่สามารถที่จะใช้จริยศาสตร์

เป็นเครื่องมือในการตัดสินว่าชุดของความเชื่อใดเป็นชุดความเชื่อที่ดีตามความหมายทางจริยศาสตร์ได้ เพราะ “ดี” หรือ “ไม่ดี” ในที่นี้ขึ้นอยู่กับอภิปรายและญาณวิทยาที่รับไว้ด้วย

ข้าพเจ้าเห็นว่าการเลือกรับชุดของความเชื่อหนึ่งของเรามาจากความรู้สึกว่าสบายใจว่า หากจะรับชุดของความเชื่ออื่น ข้าพเจ้าไม่ได้หมายความว่าเราไม่ได้ใช้เหตุผลในการรับชุดของความเชื่อใด ๆ แต่เมื่อใช้เหตุผลจนถึงที่สุดเราจะพบว่าชุดของความเชื่อที่มีเหตุผลดีพอ ๆ กันให้เลือกมากกว่าหนึ่งชุด หมายถึง ต่างก็มีความสอดคล้องในตัวเองและสามารถแก้ปัญหาบางอย่างได้แต่ก็มีปัญหาบางอย่างตามมา ข้าพเจ้าเห็นว่าการเลือกในสถานการณ์เช่นนี้มาจากความรู้สึกสบายใจของผู้เลือก ซึ่งมาจากปัจจัยทางสังคมรวมทั้งประสบการณ์ตรงส่วนตัว เช่น คนที่อยู่ในสังคมที่เชื่อเรื่องผีอย่างมากหรือคนที่มีประสบการณ์เกี่ยวกับผี อาจจะมีความรู้สึกสบายใจกว่าที่จะรับชุดของความเชื่อที่ยอมรับว่ามีผีถ้าเป็นชุดของความเชื่อที่มีเหตุผลดีพอ ๆ กับชุดของความเชื่อแบบวิทยาศาสตร์ที่ไม่ยอมรับว่ามีผีเพราะไม่ต้องเปลี่ยนความเชื่อหรือพฤติกรรมที่เคยชินหรือต้องปฏิเสธประสบการณ์ของตัวเอง ถ้าถึงที่สุดแล้ว เราได้รับชุดของความเชื่อหนึ่งด้วยความรู้สึกสบายใจซึ่งถูกกำหนดโดยสังคมหรือประสบการณ์ส่วนตัวจริง ๆ ก็ยากที่จะหาวิธีใดมาประเมินการเลือกชุดของความเชื่อของเรา

อย่างไรก็ตาม ข้าพเจ้าไม่ได้หมายความว่าเราจะไม่สามารถประเมินได้เลยว่าความเชื่อของใครดีกว่ากันโดยสิ้นเชิง อย่างที่ข้าพเจ้าได้กล่าวไว้ในบทที่ 2 ว่าทฤษฎีการให้เหตุผลอันควรให้เชื่อมีสองทฤษฎีใหญ่ ๆ คือ ภายในนิยม (internalism) กับ ภายนอกนิยม (externalism) โดยมูลฐานนิยมกับอรรถฐานนิยมเป็นภายในนิยม หากยึดถือทฤษฎีการให้เหตุผลอันควรให้เชื่อแบบภายนอกนิยมก็อาจทำให้สามารถประเมินชุดของความเชื่อระหว่างกันได้ แต่ข้าพเจ้าจะไม่กล่าวถึงประเด็นนี้เพราะวิทยานิพนธ์นี้มีเป้าหมายเพียงเพื่อวิเคราะห์และประเมินญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์ในประเด็นการยุติญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน.



## รายการอ้างอิง

### ภาษาไทย

- คูห์น, ทอมัส. 2544. *โครงสร้างของการปฏิวัติในวิทยาศาสตร์*. สิริเพ็ญ พีริจิตรกรกิจ (แปล), จาก *The Structure of Scientific Revolutions (Third Edition)*. งานแปลของสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ ลำดับที่ 187. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว.
- วรยุทธ์ ศรีวรกุล. 2536. “ญาณวิทยากับจิตวิทยาปัจจุบัน.” *วารสารธรรมศาสตร์* 9: 78-89.
- สิริเพ็ญ พีริจิตรกรกิจ. 2527. *ทฤษฎีเกี่ยวกับการอ้างเหตุผลสนับสนุนความเชื่อ: มूलฐานนิยมหรืออสมมูลฐานนิยม*. วิทยานิพนธ์ระดับมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

### ภาษาอังกฤษ

- Antony, Louise M. 1993. “Quine as Feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemology,” *A Mind of One's Own*. Boulder: Westview Press.
- Descartes, Rene. 1986. *Meditations on First Philosophy*. John Cottingham (Trans). Cambridge: Cambridge University Press. (n.p.)
- Ellis, Brian. 1999. “What Science Aims to Do,” in Papineau, David (Ed.). *The Philosophy of Science*. New York: Oxford University Press.
- Gettier, Edmund. 2001. “Is Justified True Belief Knowledge?,” in Sosa, Ernest and Jaegwon Kim (Eds.). *Epistemology: An Anthology*. Massachusetts: Blackwell. (n.p.).
- Gibson, Roger. 1995. “Quine on the Naturalizing of Epistemology,” in Leonardi, Paolo and Marco Santambrogio (Eds.). *On Quine*. Melbourne: Cambridge University Press.
- Hamlyn, D.W. 1967. “Epistemology, History of,” *The Encyclopedia of Philosophy*. Paul Edwards (Ed.). (n.p.): The Macmillan Company & The Free Press.
- Harman, G. 1982. “Metaphysical Realism and Moral Relativism,” *Journal of Philosophy* 79: 568-575.
- Hume, David. 1970. *A Treatise of Human Nature*. Ernest C. Mossner (Ed.). Penguin Books. (n.p.)

- Hume, David. 1971. *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Eugene Freeman (Ed.). Illinois: Opencourt. (n.p.)
- Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Paul Guyer & Allen W. Wood (Eds. & Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. (n.p.)
- Kim, Jaegwon. 2001. "What is "Naturalized Epistemology"?", in Sosa, Ernest and Jaegwon Kim (Eds.). *Epistemology: An Anthology*. Massachusetts: Blackwell.
- Koppelberg, Dirk. 1990. "Why and How to Naturalized Epistemology?," in Barrett, Robert and Roger Gibson (Eds.). *Perspective On Quine*. Massachusetts: Blackwell.
- Kornblith, Hilary. 1987. "Introduction: What is Naturalistic Epistemology?," *Naturalizing Epistemology*. Massachusetts: The MIT Press.
- Kornblith, Hilary. 1994. "A Conservative Approach to Social Epistemology," in Frederick F. Schmitt (ed.), *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*. Rowman & Littlefield.
- Locke, John. 1975. *Essay Concerning Human Understanding*. Peter H. Nidditch (Ed.). Oxford University Press.
- Popkin, Richard H. 1967. "Skepticism," *The Encyclopedia of Philosophy*. Paul Edwards (Ed.). (n.p.): The Macmillan Company & The Free Press.
- Plato. 1971. "Meno," in Hamilton, Edith & Huntington Cairns (Eds.), *The Corrected Dialogues of Plato*. New Jersey: Princeton University Press. (n.p.)
- Plato. 1971. "Phaedo," in Hamilton, Edith & Huntington Cairns (Eds.), *The Corrected Dialogues of Plato*. New Jersey: Princeton University Press. (n.p.)
- Quine, W.V.O. 1953a. "New Foundations for Mathematical Logic," *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W.V.O. 1953b. "On What There is," *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W.V.O. 1953c. "Two Dogmas of Empiricism," *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W.V.O. 1969. *Word & Object*. Massachusetts: The MIT Press.
- Quine, W.V.O. 1975. "On Empirically Equivalent Systems of the World," in *Erkenntnis* 9: 313-328.

- Quine, W.V.O. 1990a. *The Roots of Reference*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Quine, W.V.O. 1990b. "Comment on Lauener," in Barrett, Robert and Roger Gibson (Eds.). *Perspective On Quine*. Massachusetta: Blackwell.
- Quine, W.V.O. 2001. "Epistemology Naturalized," in Sosa, Ernest and Jaegwon Kim (Eds.). *Epistemology: An Anthology*. Massachusetta: Blackwell. (n.p.).
- Salmon, Wesley C. 1992. "Scientific Explanation," in Salmon H.Merrilee, *Introduction to the Philosophy of Science*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Stich, Stephen. 1987. "Could Man Be Irrational Animal? Some Notes on the Epistemology of Rationality." in Kornblith, Hilary (Ed.). *Naturalizing Epistemology*. Massachusetta: The MIT Press.
- Stroud, Barry. 1987. "The Significance of Naturalized Epistemology," in Kornblith, Hilary (Ed.). *Naturalizing Epistemology*. Massachusetta: The MIT Press.
- Tversky, Amos and Daniel Kahneman. 1982. "Judgment Under Certainty: Heuristic and Biases," in Kahneman, Danial; Paul Slovic and Amos Tversky (Eds.). *Judgment Under Certainty: Heuristic and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press.



ภาคผนวก

สถาบันวิทยบริการ  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

## บทที่ 2

(หน้าที่ 10)

*...epistemology still goes on, though in a new setting and a clarified status. Epistemology, or something like it, simply falls into place as a chapter of psychology and hence of natural science. It studies a natural phenomenon, viz., a physical human subject. This human subject is accorded a certain experimentally controlled input – certain patterns of irradiation in assorted frequencies, for instance – and in the fullness of time the subject delivers as output a description of the three-dimensional external world and its history. The relation between the meager input and the torrential output is a relation that we are prompted to study for somewhat the same reasons that always prompted epistemology; namely, in order to see how evidence relates to theory, and in what ways one's theory of nature transcends any available evidence. [Quine, 2001: 297]*

(หน้าที่ 11)

*...is the scientific study of perception, learning, thought, language-acquisition, and the transmission and historical development of human knowledge – everything we can find out scientifically about how we come to know what we know. In asking about the significance of those investigations I do not mean to be asking the absurd question whether the deliverances of natural science on such matters are true, or correct, or illuminating, or important. ... [Stroud, 1987: 71]*

*...The "old" epistemology asked how any of us knows anything at all about the world around us, and it recognized that most of what we know is based somehow on the senses. The problem was given its special philosophical character by certain facts about sense-perception...which seem to imply at least the possibility of the world's being quite different in general from the way it is perceived to be. The philosophical was then to explain how anyone can know that such a possibility does not obtain, and thereby know what the world is really like, not just the way it is perceived to be. ... [Stroud, 1987: 71]*



(หน้าที่ 12)

*Therefore, there seem to be good reasons for concluding that Quine's naturalistic epistemology does not amount to an answer to the traditional problem of our knowledge of the external world. [Stroud, 1987: 74]*

(หน้าที่ 13)

*We normally assume that there are basic principles of rationality that apply to all normal human beings. ... We come to understand someone else by coming to appreciate that person's reasons for his or her beliefs and actions, or by seeing how that person made a mistake. Someone who reasoned in a fundamentally different way from the way in which we reason would really and truly be unintelligible to us. ... In assuming, as we normally do, that we can make sense of other people, given sufficient information about them, we presuppose that everyone else operates in accordance with the same basic principles as we do. [Harman, 1982: 570-571]*

### บทที่ 3

(หน้าที่ 16)

*Studies in the foundations of mathematics divide symmetrically into two sorts, conceptual and doctrinal. The conceptual studies are concerned with meaning, the doctrinal with truth. The conceptual studies are concerned with clarifying concepts by defining them, some in terms of others. The doctrinal studies are concerned with establishing laws by proving them, some on the basis of others. Ideally the more obscure concepts would be defined in terms of the clearer ones so as to maximize clarity, and the less obvious laws would we proved from the more obvious ones so as to maximize certainty. Ideally the definitions would generate all the concepts from clear and distinct ideas, and the proofs would generate all the theorems from self-evident truths. [Quine, 2001: 292]*

(หน้าที่ 17)

*...for this applies to the epistemology of natural knowledge no less than to the foundations of mathematics. The parallel is as follows. Just as mathematics is to be reduced to logic and set theory, so natural knowledge is to be based somehow on sense experience. This means explaining the notion of body in sensory terms; here is the conceptual side, And it means justifying our knowledge of truths of nature in sensory terms; here is the doctrinal side of the bifurcation. [Quine, 2001: 293]*

(หน้าที่ 19)

*...Total science, mathematical and natural and human, is similarity but more extremely underdetermined by experience. ... [Quine, 1953b: 45]*

(หน้าที่ 24)

*...He no longer dreams of a first philosophy, firmer than science, on which science can be based. ... [Quine, 1990a: 3]*

*...The stimulation of his sensory receptors is all the evidence anybody has had to go on, ultimately, in arriving at his picture of the world. Why not just see how this construction really proceeds? Why not settle for psychology? ... [Quine, 2001: 294]*

(หน้าที่ 25)

*...Normative epistemology, under naturalism, is simply the technology of science, the technology of predicting sensory stimulation. It is scientific method. [Quine, 1990b: 229]*

*As Quine frequently has pointed out, epistemology is the theory of method and evidence, whereas ontology is the theory of what there is. Empiricism is Quine's tentatively preferred theory of method and evidence, and the ontology of contemporary natural science is his tentatively preferred theory of what there is. [Gibson, 1995: 89]*

(หน้าที่ 26)

*is a reason why induction works [Quine, 1990a: 20]*

#### บทที่ 4

(หน้าที่ 35)

*to provide the best possible explanatory account of natural phenomena [Ellis, 1999: 169]*

(หน้าที่ 36)

*...people rely on a limited number of heuristic principles which reduce the complex tasks of assessing probability and predicting values to simpler judgmental operations. ... [Tversky & Kahneman, 1982: 3]*

#### บทที่ 5

(หน้าที่ 44)

*It is undeniable that social factors play an important role in human cognition. Epistemologists have often ignored this fact, and epistemology has suffered for it. I thus wish to join the chorus of those who urge epistemologists to pay serious attention to the sociology of knowledge. ... [Kornblith, 1994: 93]*

*When we properly understand how it is that human psychology fits in to the causal structure of the world, we simultaneously come to an understanding of our epistemic strengths and weaknesses. ... [Kornblith, 1994: 96]*

(หน้าที่ 45)

*...Epistemology has traditionally been viewed as an enterprise which may contribute to the advancement of knowledge itself by correcting and refining the ways in which we arrive at our beliefs. This is one tradition in epistemology which I believe should not be abandoned. ... [Kornblith, 1994: 96]*

## ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์

นายวุฒิ เลิศสุขประเสริฐ เกิดวันที่ 4 พฤษภาคม 2520 ที่จังหวัดกรุงเทพมหานคร เป็นบุตรของนายประเสริฐ เลิศสุขประเสริฐ และนางรุ่งทิพย์ เลิศสุขประเสริฐ จบการศึกษาระดับประถมและมัธยมจากโรงเรียนเซนต์ดอมินิก (ปีการศึกษา 2526-2537) จบการศึกษาระดับปริญญาตรี สาขาการโฆษณาจากมหาวิทยาลัยกรุงเทพ (ปีการศึกษา 2538-2541) ได้รับปริญญาโทเศรษฐศาสตร์บัณฑิตเกียรตินิยมอันดับสอง ปีการศึกษา 2542 เข้าศึกษาระดับปริญญาโทสาขาวิชาปรัชญาที่ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2543-2545 ได้รับทุนจากบัณฑิตวิทยาลัยเป็นนิสิตผู้ช่วยสอนของภาควิชาปรัชญา.



สถาบันวิทยบริการ  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย