

## หลักการอุปโลกน์นิยามแบบเป็นกลาง

ในบทความของพินช์และบิจเคอร์ (Pinch and Bijker 1987) ซึ่งได้จุดประกายให้เกิดจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยามทางเทคโนโลยีขึ้นพวกเขาได้ตั้งชื่อรองของบทความว่า “สังคมวิทยาของวิทยาศาสตร์และสังคมวิทยาจะช่วยเหลือกันได้อย่างไร” ซึ่งในบทนี้ผู้เขียนได้ “ล้อ” บทความที่มีชื่อเสียงของทั้งคู่กับข้อเสนอที่ดูสุดโต่งมากกว่านั่นคือจุดยืนอุปโลกน์นิยามและจุดยืนสารัตถะนิยมสามารถช่วยเหลือกันได้ในการปกป้องอนิยตินิยมทางเทคโนโลยี แต่ก่อนที่จะให้รายละเอียดของข้อเสนอนั้นผู้เขียนจะได้ประมวลข้อสรุปย่อๆและการอ้างเหตุผลทั้งหมดที่ผ่านมาเพื่อให้เห็นว่าข้อสรุปเหล่านั้นจะมาเชื่อมโยงกันและนำมาสู่ข้อเสนอหลักในบทสรุปนี้ได้ได้อย่างไร

### 4.1 ประมวลผลการอ้างเหตุผล

ในบทที่หนึ่งผู้เขียนได้แสดงว่าการพิจารณาเรื่องข้อปกป้องอนิยตินิยมทางเทคโนโลยีควรเป็นไปภายใต้นิยามที่ว่าเราสามารถอยู่ในสังคมเทคโนโลยีได้โดยไม่ถูกควบคุมหรือครอบงำจากเทคโนโลยี ซึ่งจากนิยามดังกล่าวผู้เขียนจะพิจารณาความเป็นไปได้ของข้อปกป้องอนิยตินิยมจากสองจุดยืนคืออุปโลกน์นิยามทางเทคโนโลยีกับสารัตถะนิยมทางเทคโนโลยี โดยประเด็นของการพิจารณาคือ (1) ความเข้าใจคุณลักษณะของเทคโนโลยี และ (2) นัยเชิงบรรทัดฐานหรือระบบคุณค่าของมนุษย์ที่มีบทบาทต่อการตัดสินใจทางเทคโนโลยี

ในบทที่สองผู้เขียนได้พิจารณาถึงความเป็นไปได้ของข้อปกป้องอนิยตินิยมทางเทคโนโลยีจากจุดยืนอุปโลกน์นิยาม ในเบื้องต้นจุดยืนนี้พยายามนำเสนอวิธีวิทยาและกรณีศึกษาเชิงประจักษ์เพื่อปฏิเสธและรื้อถอนภาพมายาเรื่องการมีอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยีด้วยการกล่าวหาว่าเทคโนโลยีเป็นเพียงสิ่งที่ผ่านกระบวนการอุปโลกน์ขึ้นมาโดยสังคมเท่านั้น แม้ว่าข้อปกป้องอนิยตินิยมในลักษณะนี้จะเปี่ยมมุงมองที่แคบแต่ก็มีความสำคัญในปรัชญาเทคโนโลยีในฐานะ “จุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์” (empirical turn) ผู้เขียนได้เสนอว่าความพยายามที่จะปกป้องอนิยตินิยมในเชิงประจักษ์ของจุดยืนอุปโลกน์นิยามไม่ประสบความสำเร็จด้วยเหตุผลที่ว่าเมื่อพิจารณาถึงสมมุติฐานทางภววิทยาและญาณวิทยาของจุดยืนอุปโลกน์นิยามเราจะพบว่าจุดยืนนี้ไม่สามารถปฏิเสธการมีอยู่ของอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยีได้อย่างมีนัยสำคัญ อย่างไรก็ตามจุดยืนอุปโลกน์นิยามพยายามแสดงว่าอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยีเป็นสิ่งที่สามารถอธิบายได้ภายใต้วิธีวิทยาของอุปโลกน์นิยามด้วยการเสนอภาพโครงข่ายไร้รอยต่อ (seamless web) ที่มองว่าสังคมและเทคโนโลยีเป็นสองด้านของเหรียญเดียวกันและไม่สามารถแยกออกจากกันได้ แต่ภายใต้

โครงข่ายดังกล่าวไม่เพียงแต่เทคโนโลยีและสังคมจะร่วมกันกำหนดซึ่งกันและกันเท่านั้น เรา(หรือสังคม)สามารถกำหนดหรือควบคุมทิศทางของการพัฒนาสังคมและนวัตกรรมของเทคโนโลยีให้ดำเนินไปอย่างเป็นประชาธิปไตยได้ด้วย แต่ผู้เขียนคิดว่ามีปัญหาความไม่สอดคล้องอยู่ในข้อเสนอของฝ่ายอุปโลกน์นิยมอยู่สองแนวทางกล่าวคือ

สำหรับทัศนะอุปโลกน์นิยมแบบ SCOT และ ANT ไม่สามารถทำให้เห็นได้ว่าการมีส่วนร่วมในกระบวนการตัดสินใจทางเทคโนโลยีอย่างเป็นประชาธิปไตยไม่ใช่เรื่องบังเอิญ และความเป็นประชาธิปไตยที่เกิดขึ้นภายในโครงข่ายคือบรรทัดฐานที่เพียงพอสำหรับการปกป้องอนิยตินิยม

สำหรับทัศนะอุปโลกน์นิยมเชิงวิพากษ์แม้จะทำให้เห็นได้ว่าการมีส่วนร่วมอย่างเป็นประชาธิปไตยไม่ใช่เรื่องบังเอิญหากแต่เป็น *เรื่องเดียวกันและเหมือนกัน* กับกระบวนการอุปโลกน์ทางสังคมของเทคโนโลยี แต่ก็ไม่สามารถปฏิเสธได้ว่าระบบคุณค่าอื่นๆไม่จำเป็นและจะช่วยเหลือหนุนในกระบวนการตัดสินใจทางเทคโนโลยี ความพยายามของฟินเบิร์กที่จะยืนยันว่าประชาธิปไตยคือบรรทัดฐานที่เพียงพอโดยตัวมันเองทำให้ทฤษฎีของเขาถอยห่างจากจุดยืนอุปโลกน์นิยมและเข้าไปใกล้กับสาร์ตละนิยมในที่สุด

แม้ว่าข้อดีของจุดยืนอุปโลกน์นิยมจะทำให้เห็นว่าการปกป้องอนิยตินิยมทางเทคโนโลยีเป็นสิ่งที่เป็นไปได้โดยไม่แยกออกจากกระบวนการทางสังคมแต่การที่จุดยืนอุปโลกน์นิยมมุ่งความสนใจที่จะ “สลาย” อำนาจของ “สิ่งทางเทคนิค” ให้อยู่ภายใต้กระบวนการทางสังคมทำให้จุดยืนนี้มองข้ามถึงการมีอยู่ของกระบวนการอุปโลกน์ “สิ่งทางสังคม” และอำนาจทางสังคมในลักษณะอื่นที่อาจเกี่ยวข้องหรือไม่เกี่ยวข้องกับอำนาจทางเทคนิคซึ่งอาจมีบทบาทอยู่ในการปฏิสัมพันธ์ระหว่างสังคม-เทคโนโลยีที่ (1) อาจจะทำให้เกิดบรรทัดฐานทางเทคนิคได้อย่างไม่จำเป็นต้องเป็นประชาธิปไตย หรือ (2) อาจเป็นอุปสรรคทั้งต่อความเป็นประชาธิปไตยและบรรทัดฐานทางเทคนิคในที่นี้ทำให้การปกป้องอนิยตินิยมนี้เป็นไปภายใต้บริบทที่แคบและจำกัดคือในสังคมที่ระบบคุณค่าแบบประชาธิปไตยค่อนข้างฝังรากและเป็นระบบคุณค่าที่รับรู้กันอยู่แล้ว (tacit value) เท่านั้น

ในบทที่สามผู้เขียนได้พิจารณาความเป็นไปได้ของข้อปกป้องอนิยตินิยมจากจุดยืนสาร์ตละนิยม(ใหม่) เราพบว่าจุดยืนสาร์ตละนิยมใหม่นำเสนอความเข้าใจเรื่องอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยีในลักษณะที่ตรงไปตรงมามากกว่า แม้จุดยืนสาร์ตละนิยมจะพยายามยืนยันกรานว่าเราสามารถพ้นไปจากการครอบงำของเทคโนโลยีได้แต่กลับไม่มีความเห็นพ้องกับเรื่องบทบาทของระบบคุณค่าต่อการตัดสินใจทางเทคโนโลยีนั้นเพราะความเข้าใจอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยีที่แตกต่างกับอย่างสิ้นเชิง

สำหรับทัศนะสาร์ตละนิยมเชิงกระบวนการที่มองว่าอำนาจในตัวเทคโนโลยีคือการครอบงำทางกระบวนการทัศน์และวิถีชีวิตของมนุษย์เสนอทางออกด้วยแบบจำลองแบบสองทางเลือกคือเปลี่ยนแบบแผนของชีวิตหรือระบบคุณค่าไปสู่แบบทางเลือกที่เป็นดุลยภาพด้านกลับต่อระบบ

คุณค่าในกระบวนทัศน์หลักของสังคมเทคโนโลยี แต่กลับไม่สามารถระบุถึงระบบคุณค่านั้นได้ (Winner1977) หรือหากระบุได้เช่น “การมีชีวิตที่ดี” แต่ไม่สามารถยืนยันได้ว่า “การปฏิรูป” ระบบคุณค่าดังกล่าวสามารถเป็นไปได้โดยไม่ต้อง “แยกตัว” ออกจากสังคมเทคโนโลยี (Borgmann1984)

สำหรับสารัตถะนิยมเชิงภววิทยาในทัศนะแบบไฮเดกเกอร์ที่มองอำนาจในตัวเองหรือ “สารัตถะ” ของเทคโนโลยีคือ “การปิดล้อม” ความเข้าใจการดำรงอยู่ของมนุษย์ให้กลายเป็นเพียง “ทรัพยากร” ในสังคมสมัยใหม่ ทัศนะนี้เสนอทางออกด้วยแบบจำลองแบบสองระดับคือเสนอให้เรา มี “ความสัมพันธ์ที่เป็นอิสระ” กับเทคโนโลยีกล่าวคือยกระดับความเข้าใจการดำรงอยู่ที่ทำให้สามารถอยู่-กับ-เทคโนโลยีได้อย่างเป็นอิสระ ซึ่งทำให้มองว่าการเปลี่ยนแปลงสู่ระบบคุณค่าหรือแบบแผนชีวิตแบบทางเลือกคือสิ่งที่ไม่จำเป็นเพราะในสังคมเทคโนโลยีมีความเป็นไปได้ที่เราสามารถใช้เทคโนโลยีได้อย่าง “ไม่ยึดติด” อยู่แล้ว

ส่วนสารัตถะนิยมแบบเป็นกลางที่เสนอความเข้าใจที่อยู่ระหว่างสองทัศนะข้างต้นมองว่าเทคโนโลยีคือ “ตัวกลาง” ผู้การรับรู้ทั้งทางกายภาพและเชิงความหมายต่อโลกของมนุษย์ ทัศนะนี้เสนอภาพความเข้าใจด้วยแบบจำลองแบบสองระนาบคือในแนวดิ่งแม้โดยโครงสร้างเทคโนโลยีคือสิ่งที่ทำให้โลกปรากฏต่อเราและเป็นสิ่งที่กำหนดหรือจำกัดขอบเขตของการเข้าใจความเป็นจริงของมนุษย์แต่เทคโนโลยีไม่สามารถมีอยู่โดยปราศจากมนุษย์และการใช้เทคโนโลยีเป็นสิ่งที่ฝังอยู่ในบริบททางวัฒนธรรมหนึ่งๆ ซึ่งทำให้ในแนวระนาบเราสามารถมองได้ว่าความแตกต่างของปรากฏการณ์ทางเทคโนโลยีในแต่ละวัฒนธรรมเป็นเพียงการสลับเกสตาลท์ที่เปิดให้เราเห็นความเป็นได้แบบอื่นๆมากขึ้นแต่สิ่งนี้ก็ทำให้ “โลกแห่งชีวิต” (lifeworld) ของมนุษย์ในสังคมเทคโนโลยีหลังสมัยใหม่ปราศจาก “แก่น” หรือแกนกลางทางคุณค่า ในแบบจำลองนี้เทคโนโลยีทำให้มนุษย์เปิดต่อโลกมากขึ้นแต่ขณะเดียวกันก็นำพามนุษย์ไปสู่ภาวะของการเลือกที่ปราศจากระบบคุณค่าใดๆขึ้นมา ในสภาพที่เรียกว่า “พหุวัฒนธรรม” นี้แม้มีปัญหาในระดับโลกที่เราควรคำนึง (เช่นเรื่องสิ่งแวดล้อม) แต่ในท้ายที่สุดทางเลือกของเราต่อปัญหานั้นๆก็ไม่ใช่ว่าการเลือกโดยอิสระ เพราะเราไม่อาจรับรู้และเข้าใจปัญหาเหล่านี้ได้โดยปราศจากเทคโนโลยี (และวิทยาศาสตร์) และเทคโนโลยีนั้นๆก็มี “เจตนารมณ์” ของตัวมันเองที่จะบอกว่าคำตอบใดที่ควรเลือก ในแง่นี้การเผชิญภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกของอัตถิภาวะวิสัยของมนุษย์ดูเหมือนมีทางออกเพียงแค่การ “รับสภาพ” ต่อสิ่งที่กำลังดำเนินอยู่และจะเป็นไปตามแรงโน้มของเทคโนโลยีเท่านั้น

ทัศนะและแบบจำลองอนิยัตินิยมจากจุดยืนสารัตถะนิยมใหม่ทั้งสามแบบพยายามเสนอว่ามนุษย์ควรจัดการกับตัวเองอย่างไรในสังคมเทคโนโลยีมากกว่าจะพยายามบอกว่ามนุษย์ควรจัดการกับเทคโนโลยีอย่างไร แต่ความเห็นและข้อเสนอนี้ที่ไปกันคนละทิศละทางทำให้การปกป้องอนิยัตินิยมของทัศนะนี้มีความคลุมเครือและถูกมองว่ามีลักษณะเชิงรับอีกทั้งยังไม่มีส่วนช่วยใน

การตัดสินใจทางเทคโนโลยีแต่อย่างใด ฟีนเบิร์ก (Feenberg 1999) ได้เสนอแบบจำลองอีกแบบที่เรียกว่า “ทฤษฎีการทำให้เป็นเครื่องมือ” ที่ทำให้ทัศนคติของนักนิยามเชิงวิพากษ์ของเขาไปด้วยกันได้กับการเข้าใจว่าเทคโนโลยีมี “สารัตถะ” บางอย่างและเป็นการเสนอทางออกที่ไม่เพียงก้าวข้ามข้อบกพร่องต่างๆข้างต้นเท่านั้น แต่ยังทำให้เห็นว่าการทำให้เทคโนโลยีเป็นประชาธิปไตยคือทางออกที่สร้างความเปลี่ยนแปลงต่อสังคมและรูปแบบเทคโนโลยีในเชิงรุกอย่างมีความหมายอีกด้วย ซึ่งฟีนเบิร์กเรียกว่า “การทำให้เป็นเหตุผลแบบกลับด้าน” (subversive rationalization)

ผู้เขียนได้แสดงให้เห็นว่าข้อเสนอของฟีนเบิร์กอาจไม่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างสุดโต่งหากไม่มีระบบคุณค่าอื่นๆเข้าช่วย ในที่นี้ผู้เขียนมองว่าแทนที่แบบจำลองของฝ่ายสารัตถะนิยมและแบบจำลองของฟีนเบิร์กจะปฏิเสธซึ่งกันและกัน เป็นไปได้ที่แบบจำลองทั้งสองแบบจะสนับสนุนซึ่งกันและกัน กล่าวคือ มโนทัศน์ “พหุวัฒนธรรม” ของโอห์เดทำให้เข้าใจข้อเสนอของฟีนเบิร์กว่าเป็น “พหุวัฒนธรรมระดับท้องถิ่น” (local pluriculture) ซึ่งส่งผลให้แบบจำลองของโอห์เดไม่จำเป็นต้องยึดติดอยู่กับภาพความเข้าใจในระดับโลกอีกต่อไป ใน “พหุวัฒนธรรมระดับท้องถิ่น” นี้เองที่เราจะเห็นว่าระบบคุณค่าและแบบแผนชีวิตหรือรูปแบบเทคโนโลยีแบบทางเลือกตามข้อเสนอที่ทัศนคติสารัตถะนิยมเชิงกระบวนทัศน์เสนอไม่จำเป็นต้องเป็นการแยกขาดจากสังคม อีกทั้งยังสามารถเป็น “พลวัตด้านตรงข้าม” ต่อกระบวนทัศน์หลักตามที่ฟีนเบิร์กต้องการได้อีกด้วย ผู้เขียนจะเรียกแบบจำลองอนิยัตินิยมแบบใหม่นี้ว่า “การปฏิรูปแบบกลับด้าน” (subversive reformation) ซึ่งเป็นการปกป้องอนิยัตินิยมในเชิงรุกและในระดับที่ลึกกว่าของฟีนเบิร์กคือเสนอความเป็นไปได้ของความเปลี่ยนแปลงต่อสังคมและเทคโนโลยีลงไปถึงระดับแบบแผนของชีวิตอีกด้วย

แต่แบบจำลอง “การปฏิรูปแบบกลับด้าน” จะเป็นไปได้เราต้องมีมโนทัศน์ “สารัตถะ” ของเทคโนโลยีอย่างใหม่ที่สอดคล้องกับความเข้าใจจากทั้งสองจุดยืน อาศัยแรงบันดาลใจจากข้อเสนอของนุชบอมในบริบททางจริยศาสตร์ผู้เขียนคิดว่ามีความเป็นไปได้ของมโนทัศน์สารัตถะที่เป็น “แก่น” แต่ก็มีลักษณะยืดหยุ่นและเปิดต่อการเปลี่ยนแปลงนั่นคือ “ข้อผูกมัดทางเทคโนโลยี” (technological commitment) กล่าวคือเทคโนโลยีมีอำนาจโน้มนำ (force of orientation) ที่จะนำพามนุษย์ในขอบเขตหนึ่งมามีปฏิสัมพันธ์และร่วมกำหนดซึ่งคุณค่าไม่ว่าจะโดยทางตรง (การบังคับให้ต้องร่วมตัดสินใจ) หรือโดยทางอ้อม (ข้อขัดแย้งเชิงคุณค่าที่เกิดขึ้นในการใช้) ผู้เขียนคิดว่ามโนทัศน์ “ข้อผูกมัดทางเทคโนโลยี” ไม่เพียงทำให้ “การปฏิรูปแบบกลับด้าน” เป็นไปได้เท่านั้น หากยังเป็นบรรทัดฐานร่วมที่ขาดหายไปของแบบจำลองอนิยัตินิยมของฝ่ายสารัตถะนิยมอีกด้วย

## 4.2 ความร่วมมือระหว่างจุดยืนอุปโลกน์นิยมกับสารัตถะนิยม

การอภิปรายที่ผ่านมาข้างต้นมาถึงจุดที่มีความเป็นไปได้ของความร่วมมือในการปกป้องอนินยัตินิยมจากทั้งจุดยืนอุปโลกน์นิยมและสารัตถะนิยม ในเรื่องนี้ผู้เขียนจะแบ่งการให้เหตุผลออกเป็นสองประเด็นที่เกี่ยวข้องกันคือ (หนึ่ง) ในฐานะจุดยืนหนึ่งในจุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์ในปรัชญาเทคโนโลยีจุดยืนอุปโลกน์นิยมควรละทิ้งท่าทีแบบกีดกัน (exclusivism) ไปสู่ท่าทีแบบนับรวม (inclusivism) คือเปิดกว้างต่อ “การอ่าน” ปรากฏการณ์ทางเทคโนโลยีจากจุดยืนอื่นๆ เพื่อให้เข้าใจปฏิสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างสังคมและเทคโนโลยีมากขึ้น (สอง) จากท่าทีแบบนับรวม เราจะเห็นว่าหลักการอุปโลกน์นิยมแบบเป็นกลางและข้อผูกมัดทางเทคโนโลยีคือจุดร่วมระหว่างสองจุดยืน

### 4.2.1 ท่าทีแบบนับรวมของจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยม

จากการอภิปรายของเราในบทที่สองแสดงให้เห็นว่าจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยมไม่สามารถปฏิเสธการมีอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยีได้อย่างมีนัยสำคัญ คำถามก็คืออะไรที่ทำให้เกิดข้อปกป้องอนินยัตินิยมในเชิงลบหรือความพยายามที่จะยืนยันว่าเทคโนโลยีไม่มีอำนาจหรือคุณลักษณะที่จะกำหนดสิ่งอื่นได้ ผู้เขียนจะเสนอต่อไปว่าเป็นเพราะท่าทีแบบกีดกัน (exclusivism) ที่เกิดขึ้นในจุดยืนอุปโลกน์นิยมเอง ซึ่งเราจะเห็นได้จากกรณีแปลกประหลาดของบทความ “Do artifacts have politics?”

ในเบื้องต้นบทความสำคัญของวินเนอร์ (Winner 1986) ได้ถูกอ้างถึงในหนังสือ American Philosophy of Technology : The Empirical Turn ของอาร์เตอร์ฮุสส์ ในฐานะเป็นข้อเสนอของทางปรัชญาเทคโนโลยีใน จุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์ (Achterhuis 1999) กระทั่งถูกยกตัวอย่างจากวูลการ์ในฐานะที่เป็นความพยายามตีความเทคโนโลยี ในเชิงประจักษ์ ด้วยยุทธศาสตร์ของอุปโลกน์นิยม (Woolgar 1991)

ในประเด็นต่อมาบทความชิ้นนี้ไม่เพียงเกี่ยวข้องกับกำการมีอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยีโดยเนื้อหา แต่ได้สะท้อนความเข้าใจที่แตกต่างกันต่อเรื่องนี้ตามกรอบวิธีหรือการทำปรัชญาเทคโนโลยีที่ต่างกันด้วย สมมุติว่าเรายอมรับข้อเสนอของวูลการ์ในแง่ที่ว่าเทคโนโลยีเป็นตัวบท เราจะพบว่า “สะพานของโมเสส” คือตัวบทที่ถูกเรียบเรียงจาก “ทัศนะของวินเนอร์” ที่นำไปสู่การสร้างตัวบทอื่นๆ (ข้อวิจารณ์ต่างๆที่เกิดขึ้น) ในการตีความบทความ “Do artifacts have politics?” เท่าที่ปรากฏขณะที่ทุกคนเห็นร่วมกันว่าวินเนอร์ตอบคำถามนั้นว่า “ใช่” แต่ประเด็นที่เราจะพิจารณากันก็คือ คำตอบของวินเนอร์นั้นถูกเข้าใจในบริบทที่แตกต่างกันไปอย่างไร ซึ่งเราจะแยกออกได้ว่า

(1) การตีความของฝ่ายการก่อรูปทางสังคมของเทคโนโลยี : แมคเคนซี และวาร์จแมน มีผู้กล่าวว่าทั้งคู่ได้บรรจุบทความของวินเนอร์ขึ้นไว้ในหนังสือ “The Social Shaping of Technology” ในฐานะที่เป็นตัวอย่างของ “การก่อรูปทางสังคม” (Brey 1997:10) แมคเคนซีและวาร์จแมนเขียนไว้ในบทนำของหนังสือเล่มนี้ว่า

“...ความล้มเหลวของนิตินิยมทางเทคโนโลยีแบบ “แข็ง” ไม่ได้ทำให้เราต้องปฏิเสธนิตินิยมทางเทคโนโลยีแบบ “อ่อน” ไปด้วย และการบอกว่าผลกระทบทางสังคมของเทคโนโลยีเป็นเรื่องซับซ้อนและบังเอิญไม่ได้หมายความว่าเทคโนโลยีไม่มีผลกระทบ นั่นคือเหตุผลที่เราเริ่มต้นการรวมบทความชุดนี้ด้วยบทความของแลงดอน วินเนอร์ บทความของเขานี้คือความพยายามครั้งสำคัญทางความคิดที่จะล้างความคิดที่ว่าเทคโนโลยีโดยตัวมันเองแล้วเป็นสิ่งเป็นกลาง ที่มองประเด็นปัญหาที่เกิดขึ้นว่าเป็นเพราะวิธีที่สังคมเลือกใช้เทคโนโลยีเหล่านี้ วินเนอร์โต้แย้งว่า เทคโนโลยีต่างๆมีการเมืองอยู่ในตัวมันเอง ซึ่งมันเป็นเช่นนั้นได้ในสองแง่คือ หนึ่ง เทคโนโลยีสามารถออกแบบให้เปิดทางเลือกแบบหนึ่งให้กับสังคมและปิดทางเลือกอื่นๆไม่ว่าจะตั้งใจหรือไม่ตั้งใจก็ตาม ในเรื่องนี้วินเนอร์ได้อ้างถึงวิศวกรชาวนิวยอร์กชื่อ โรเบิร์ต โมเสส ซึ่งออกแบบถนนที่เชื่อมอำนวยความสะดวกเดินทางของคนกลุ่มหนึ่งและปิดกั้นกลุ่มอื่นๆ สอง วินเนอร์บอกว่าไม่เพียงการออกแบบลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งเท่านั้นที่เป็นการเมือง มีบางเทคโนโลยีที่โดยตัวมันเองแล้วเป็นการเมืองล้วนๆ แม้การเห็นว่าเป็นการเมือง ต้องการ รูปแบบความสัมพันธ์ทางสังคมแบบหนึ่งเพื่อรองรับตัวมันเองจะเป็นความเข้าใจที่ผิด แต่มีบางเทคโนโลยีที่ในบางสถานการณ์สามารถ เข้ากันได้ กับความสัมพันธ์ทางสังคมมากกว่าเทคโนโลยีอื่นๆ วินเนอร์อ้างว่าบนการสนับสนุนพลังงานบนฐานของเทคโนโลยีนิวเคลียร์ อาจเพิ่มความกดดันต่อการสอดส่องไม่ให้มีการขโมยพลูโตเนียมโดยละเลยเสรีภาพของพลเมือง อย่างไรก็ตามแม้การอ้างที่ว่านี้อาจจะผิดเพราะไม่มีสัญญาณบ่งชี้ว่ายูเรเนียมในธรรมชาติจะหมดย่างที่มันดูเหมือนเป็นเช่นนั้นขณะที่วินเนอร์เขียนบทความ อีกทั้งการนำเชื้อเพลิงกลับมาใช้ซ้ำจนถึงปัจจุบันไม่ได้นำไปสู่การจำกัดเสรีภาพ แต่รูปแบบของการอ้างเหตุผลโดยรวมก็ควรได้รับความสนใจเพราะในการรับเทคโนโลยีอาจนำเราไปสู่ข้อยกเว้นบางอย่าง ทั้งทางเศรษฐกิจ การเมือง หรือวัฒนธรรม อาจจนถึงทางเทคนิคมากกว่าที่มันจะเป็นไปในตอนแรก...เพราะนิตินิยมแบบ “แข็ง” มองการเปลี่ยนเทคโนโลยีแบบง่ายเกินไปจนทำให้การค้นพบว่าจะมีอะไรเกิดขึ้น “มากกว่านี้” ในอนาคตเป็นเรื่องที่ยากรวมทั้งการทำนายผลที่ตามมาอาจเป็นเรื่องผิดพลาดเสมอ แต่ความยากก็

ไม่ใช่เหตุผลที่จะเลี้ยงที่จะไม่พูดเรื่องนี้..." (MacKenzie and Wajcman 1985 4-5 ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

(2) การตีความของอุปโลกนินิยมแบบสุดโต่ง : วูลการ์

วูลการ์มองว่าจากการอ้างอิงของแมคเคนซีและวาคแมนต่อบทความของวินเนอร์เป็นตัวอย่างของความคลุมเครือของวิธีวิทยาเชิงประจักษ์ของจุดยืนอุปโลกนินิยม นอกจากนี้เขาพยายามแสดงให้เห็นถึงขั้นตอนที่วินเนอร์ใช้ในการอ้างเหตุผล คือ (1) ตัวเทคโนโลยีถูกเลือก (2) ลักษณะที่ "ปรากฏ" ของเทคโนโลยีจะถูกวิพากษ์โดยเทียบกับการอ่านลักษณะของเทคโนโลยีนั้นๆ ในอีกแบบหนึ่ง (3) ความแตกต่างระหว่างการอ่านทั้ง 2 แบบถูก "อธิบาย" ด้วยการพูดถึงแรงผลักดันหรือสถานการณ์แวดล้อมพื้นฐานของผู้สร้างหรือผู้ออกแบบ

วูลการ์มองว่า วินเนอร์เลือกสะพานของโรเบิร์ตโมเสสที่ลองไอส์แลนด์ขึ้นมาเป็นตัวอย่างจากนั้นก็บอกว่ารูปแบบทางโครงสร้างของสะพานที่ปรากฏโดยแท้จริงแล้วมีอะไรที่มากกว่าที่ตาเห็น อะไรเหล่านี้ถูกพูดถึงในลักษณะของผลกระทบเช่นคนจนและคนผิวดำถูกกันออกจากการใช้ถนนเพราะรถบัสที่มีความสูง 20 ฟุตไม่อาจลอดข้ามผ่านไปได้ ซึ่งทำให้คนกลุ่มน้อยและคนจนไม่อาจเข้าไปยังสวนสาธารณะของโมเสสได้ ซึ่งในท้ายที่สุดผลกระทบที่ว่ามันถูกอธิบายว่าเป็นเพราะผู้ออกแบบมีอคติทางชนชั้นและสีผิว (ซึ่งมีหลักฐานจากชีวประวัติของโมเสสเอง) ทั้งหมดนี้วูลการ์กล่าวว่า

"...นี่คือปรากฏการณ์ที่ควรตั้งข้อสังเกตไว้ว่า (ก) ผลกระทบของเทคโนโลยีมักจะแตกต่างออกไปจากผลกระทบที่คาดเอาไว้ (ข) ชุดของผลกระทบที่แตกต่างกันทั้งหมดอาจพูดได้ว่าเป็นผลมาจากเทคโนโลยีเดียวกัน ประเด็นก็คือความน่าสนใจของเรื่องราวเหล่านี้วางอยู่บนการแสดงให้เห็นความเชื่อมโยง "อย่างมีเหตุผล" ที่สำคัญกว่านั้นก็คือเรื่องราวที่นำเสนอขึ้นกับประเด็นเรื่องผลกระทบของเทคโนโลยีแบบหนึ่ง แม้ว่าการอ้างเหตุผลนี้จะบอกว่าเราสามารถพูดถึงผลกระทบของเทคโนโลยีได้แต่มันก็มีปัญหาอย่างยิ่งที่จะบอกว่าผลกระทบที่เกิดขึ้นนั้นมาจากตัวเทคโนโลยีเองหรือ "ปัจจัย" ทางสังคมอื่นๆ กระนั้นเรื่องราวที่นำเสนอก็ดูเหมือนจะกล่าวถึงผลกระทบของเทคโนโลยีแบบหนึ่งๆราวกับว่าไม่มีปัญหาใดๆ...(Woolgar 1991:34)

ประเด็นที่น่าสนใจในความเข้าใจที่วูลการ์มีต่อบทความของวินเนอร์ก็คือ ขณะที่เขาไม่เห็นด้วยกับการตีความของวินเนอร์ที่มองเทคโนโลยีในฐานะวัตถุที่แยกออกจากตัวเราและทำให้เราไม่รู้สึกลงถึงโครงข่ายของความสัมพันธ์ที่ทำให้เทคโนโลยีปรากฏอย่างที่มีมันเป็นผู้

“...ตัวอย่างที่เป็นที่นิยมเรื่องสะพานของโมเสสจะป็นสิ่งที่วินเนอร์ได้เผยให้เห็นถึงคุณลักษณะเชิงความหมายซึ่งถูกปกปิดเอาไว้ ผลก็คือวินเนอร์ได้แสดงให้เห็นว่าสะพานของโมเสสทำงานจากระยะห่างได้อย่างไร ตัวโมเสสเองไม่จำเป็นต้องอยู่ที่นั่นเพื่อสร้างผลกระทบต่อคนผิวดำ อย่างไรก็ตามสิ่งที่ยังไม่เห็นก็คือ ความสำคัญของการสังเกตที่อ้างถึงความสัมพันธ์ระหว่างโมเสสกับคนดำนั้นขึ้นอยู่กับการกระทำจากระยะห่างที่ประสบความสำเร็จของวินเนอร์เองด้วย สะพานถูกผูกโยงเข้ากับโมเสสและเกี่ยวพันกับคนผิวดำได้นั้นเป็นผลของการจัดวาง เทคโนโลยีของภาพตัวแทน (เทคโนโลยีในฐานะตัวบทที่สร้างตัวบท) ของวินเนอร์เท่านั้น...” (Woolgar 1991 : 43)

### (3) การตีความแบบสารัตถะนิยม : วินเนอร์

วุฒิการ์พยายามทำให้เห็นว่าการย้อนกลับโดยมองเทคโนโลยีในฐานะตัวบทสามารถทำให้เราเข้าใจความได้ผลของตัวอย่างที่วินเนอร์ใช้ได้อย่างไร ประเด็นที่น่าสนใจก็คือ วินเนอร์เองเข้าใจเรื่องนี้ได้อย่างไร

“...วุฒิการ์มีเหตุผลที่ดีที่จะถามว่า “อะไรที่ทำให้การอ่านตัวบท (ของเทคโนโลยี) แบบหนึ่งน่าเชื่อถือกว่าแบบอื่น” อย่างไรก็ตามเขาก็ผิดที่บอกว่าคำถามนี้ไม่อาจมีคำตอบที่ชี้ชัด ผม (วินเนอร์) เห็นด้วยว่าโครงสร้างทุกแบบรวมถึงสะพานของโมเสสสามารถตีความออกไปได้หลายแบบซึ่งในการวิเคราะห์ของผมก็มีข้อสมมุติล่วงหน้าในเรื่องนี้อยู่ แต่อะไรที่ทำให้ข้อความที่ว่าสะพานของโมเสสเป็นสิ่งประดิษฐ์ที่ไม่มีความเท่าเทียมทางการเมือง เป็นข้อความที่สามารถสรุปได้โดยมีข้อปกป้องที่ชัดเจนและเข้าใจไม่ยาก เราสามารถเห็นบทบาทที่สะพานมีต่อชุมชนหนึ่งๆในช่วงเวลาหนึ่งๆในประวัติศาสตร์สังคมและการเมือง พอๆกับที่ประวัติศาสตร์ส่วนตัวของผู้สร้างที่มีเจตจำนงที่จะใช้ทุกๆวิถี (รวมถึงโครงการสาธารณะต่างๆ) ที่จะสร้างรูปแบบทางสังคมที่ต้องการความคิดของการหลีกเลี่ยงข้อสรุปในลักษณะนี้โดยใช้การวิพากษ์ด้วยการตีความแบบหลังสมัยใหม่นั้น ในมุมมองของผมก็คือ ความไร้เดียงสาเชิงการเมือง (politically naïve)

ในสถานการณ์ที่มีการเสนอหลายมุมมองในการเลือกตัดสินใจเกี่ยวกับเทคโนโลยี ผมเชื่อว่ามีคามจำเป็นที่นักทฤษฎีทางสังคมจะต้องก้าวไปให้พ้นจากสิ่งที่ฝ่ายปฏิรณนิยมเรียกว่า “การปลอดคุณค่า” (value neutrality) ซึ่งเป็นสิ่งที่ฝ่ายอุปโลกน์นิยมนำเอามารื้อฟื้นใหม่ในลักษณะ “ความสามารถยืดหยุ่นในการตีความ” ต้องก้าวไปสู่การให้เหตุผลที่มีความสอดคล้องที่ซึ่งเป้าหมาย หลักการ และ สถานการณ์ไม่เพียงแค่ตอบสนอง



ความตั้งใจของเราเท่านั้น แต่มันเป็นข้อผูกมัด (commitment) ของเราด้วย ถึงจุดนี้เราต้องหยุดตีความ การตีความของการตีความ และพูดถึงทางเลือกที่จะพัฒนาหรือจำกัดเทคโนโลยีที่มนุษย์มีอยู่เท่าที่จะทำได้” (Winner 1993 (re 2003) : 240-1 ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

#### (4) การตีความแบบอื่นๆ

ในบทความที่กล่าวถึงทัศนะของแลงดอน วินเนอร์ที่รวมอยู่ในหนังสือ American Philosophy of Technology: The Empirical Turn ได้พูดถึงตัวอย่างสะพานของโมเสสที่วินเนอร์ยกขึ้นมาในบทความของเขาไว้ว่า

“...สะพานมีความยืดหยุ่นต่อผลกระทบทางสังคมของมันเองในแง่ที่ว่า การสร้างสะพานในแบบอื่นอาจมีผลกระทบทางการเมืองที่แตกต่างออกไป แต่นี่ดูเหมือนทำให้กรณีตัวอย่างของวินเนอร์มีน้ำหนักน้อยลง ขณะที่เขากำลังเสนอตัวอย่างเป็นหลักฐานโต้แย้งต่อการมองเทคโนโลยีในฐานะเป็นเพียงเครื่องมือ ตัวอย่างนี้อาจตีความว่าเป็นหลักฐานสนับสนุนทัศนะนี้ได้ ตราบเท่าที่มันเป็นตัวอย่างว่าตัวเทคโนโลยีถูกสร้างเพื่อรับใช้เป้าหมาย (ในกรณีนี้คือการเมือง)...” (Smits 1999:161 ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน)

จากการตีความในหลายแบบข้างต้นประเด็นของผู้เขียนไม่ได้อยู่ที่ใครจะเข้าใจถูกหรือผิด หรือมีข้อบกพร่องของการอ้างเหตุผลในบทความตรงไหน แต่ประเด็นก็คือ

(หนึ่ง) โดยหลักการแล้วสิ่งที่ปรากฏนี้ไม่ได้ขัดแย้งกับหลักความสามารถยืดหยุ่นในการตีความซึ่งเป็นหลักการสำคัญของฝ่ายอุปโลกน์นิยม และถ้าเราขยายขอบเขตของการย้อนกลับของอุปโลกน์นิยมเป็นการย้อนกลับของจุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์ ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของจุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์จุดยืนแบบอุปโลกน์นิยมก็ควรจะยอมรับความเป็นไปได้ของการอ่านบทความชิ้นนี้ในแบบอื่นๆด้วย แต่ประเด็นก็คือเราควรเข้าใจหลักความยืดหยุ่นในการตีความในแบบใด กล่าวคือในแบบแคบ (exclusivism) ที่อ่านได้เพียงทางเลือกที่เป็นไปได้ของ รูปแบบเทคโนโลยี หรือจะเข้าใจในแบบกว้าง (inclusivism) คือทางเลือกที่เป็นไปได้ของการอ่าน ข้อเท็จจริงทางเทคโนโลยี

(สอง) สิ่งที่น่าสนใจมากกว่าในข้อแรกก็คือ แม้เราไม่อาจหลีกเลี่ยงที่จะไม่ตอบว่าการตีความแบบใดที่น่าเชื่อถือ แต่ความต้องการทำเช่นนั้นนำไปสู่ประเด็นที่น่าสนใจนั่นคือ การเห็นด้วยหรือปฏิเสธบทความของวินเนอร์ข้างต้นสามารถแบ่งได้หลายแบบขึ้นอยู่กับว่าจะเอาอะไรมาเป็นเกณฑ์ เช่น

- (ก) เป็นบทความที่ได้แย้งต่อความเป็นกลางของเทคโนโลยี (neutralism)  
 กลุ่มที่เห็นด้วย : แมคเคนซี และวาร์จแมน วูลการ์ วินเนอร์  
 กลุ่มที่ไม่เห็นด้วย : สมิทส์ (แบบอื่นๆ)
- (ข) เป็นบทความที่ยืนยันการมีอำนาจในตัวเทคโนโลยี (determinism)  
 กลุ่มที่เห็นด้วย : แมคเคนซี และวาร์จแมน วินเนอร์  
 กลุ่มที่ไม่เห็นด้วย : วูลการ์
- (ค) เป็นบทความที่ใช้ยุทธศาสตร์แบบอุปโลกนินิยม (constructivism)  
 กลุ่มที่เห็นด้วย : แมคเคนซี และวาร์จแมน วูลการ์  
 กลุ่มที่ไม่เห็นด้วย : วินเนอร์ สมิทส์
- (ง) เป็นจุดยืนที่สนับสนุนสารัตถะนิยม (essentialism)  
 กลุ่มที่เห็นด้วย : วินเนอร์  
 กลุ่มที่ไม่เห็นด้วย : แมคเคนซีและวาร์จแมน วูลการ์ สมิทส์

จะเห็นว่าการตอบว่าเห็นด้วยหรือไม่? แยกไม่ออกจากคำถามที่ว่าในประเด็นไหน? ซึ่งนี่ไม่ได้หมายความว่าวินเนอร์เขียนบทความที่แสดงจุดยืนที่ไม่ชัดเจน แต่บทความของเขาสามารถนำมาใช้เป็น *กรณีตัวอย่าง* ของจุดยืนที่เขาไม่เห็นด้วยได้ อะไรเหล่านี้อาจจะสะท้อนถึงความยากที่วูลการ์กล่าวถึงในการระบุว่าการอ่านแบบไหนที่น่าเชื่อถือไปกว่ากัน และทุก ๆ ความพยายามที่จะระบุเช่นนั้นให้ได้ (หรือทุกๆ ข้อสรุปที่แต่ละคนมี) ดูเหมือนจะต้องเลือกเกณฑ์อย่างหนึ่งขึ้นมาเป็นตัวตั้งทั้งสิ้น การเข้าใจในประเด็นนี้สามารถสะท้อนกลับไปที่กรณีของวูลการ์เอง คือเขายุติความสับสนและการอ่านแบบตามอำเภอใจได้ด้วยการเลือก (หรือยืนยัน) ประเด็นทางภววิทยาอีกแบบหนึ่ง (เทคโนโลยีในฐานะตัวบท) ขึ้นมาเป็นตัวตั้ง สิ่งที่คุณเขียนจะเสนอก็คือเราสามารถใช่วิธีเดียวกันนี้กับทุกๆ กรณี และที่น่าตั้งข้อสงสัยก็คือการเลือกเกณฑ์ (ก) (ข) (ค) หรือ (ง) ขึ้นมาเป็นตัวตั้งไม่ว่ามันจะมีเหตุผลสนับสนุนด้วยเรื่องอะไรก็ตาม การเลือกนี้โดยตัวมันเองเป็นเอกเทศจากวิธีการอ่านหรือวิธีวิทยาที่ใช้อยู่เสมอ

สิ่งที่จะช่วยให้เราเห็นได้ชัดเจนขึ้นก็คือ หลักสมมติฐานทางวิธีวิทยาของฝ่ายอุปโลกนินิยมเองซึ่งบอกเราต้องไม่เอาเรื่อง ถูก/ผิด หรือ จริง/ไม่จริง มาเป็นประเด็นในการพิจารณา แม้ว่าอุปโลกนินิยมจะบอกว่าหลักการสมมติฐานเป็นเพียงจุดตั้งต้นทางวิธีวิทยาและไม่จำเป็นต้องนำไปสู่ท่าที่แบบเป็นกลางในทุกๆ เรื่อง แต่การพิจารณาทั้งสิ่งประดิษฐ์ที่ประสบความสำเร็จและไม่ประสบความสำเร็จ แล้วเชื่อมโยงไปสู่การอ้างว่าเทคโนโลยีเป็นผลผลิตของกระบวนการตัดสินใจทางสังคม (ซึ่งปฏิเสธจุดยืนแบบอุปโลกนินิยม) และยังเชื่อมโยงไปสู่การอ้างว่าเทคโนโลยีไม่มีอำนาจในตัวเอง (ซึ่งปฏิเสธสารัตถะนิยม) อย่างหลังนั้นอาจต้องมี “สมมุติฐาน” อื่นเป็นตัวช่วย และจากจุดเริ่มของท่าที่ที่ดูเป็นกลางแล้วพลิกกลับจากการเห็นด้วยกันในประเด็นหนึ่งเป็นไม่เห็น

ด้วยกันในอีกประเด็นหนึ่งผู้เขียนมองไม่เห็นว่ามีอะไรในหลักสมมาตรที่ใช้ที่ทำให้มันเป็นเช่นนั้น ยกเว้นความตั้งใจที่จะปฏิเสธที่มีอยู่ตั้งแต่ต้น

ดังนั้นการเลือกเกณฑ์หนึ่งเกณฑ์ใดขึ้นมาเองที่ทำให้เกิดข้อตรงข้ามของทัศนะต่างๆขึ้น โดยเราเห็นได้ว่าการพูดถึงทัศนะที่ตรงข้ามจากฝ่ายของตนนั้นต่างพูดถึงราวกับว่า ความเป็นข้อตรงข้ามนั้นไม่ใช่สิ่งบังเอิญ ซึ่งนั่นนำไปสู่ความพยายามที่จะปฏิเสธทัศนะตรงข้ามโดยมองข้ามในบางประเด็นทัศนะที่ที่ว่านั้นอาจจะอยู่ฝ่ายเดียวกันก็เป็นได้ นี่เป็นอีกแง่มุมหนึ่งของท่าทีกีดกัน (exclusivism) ที่เกิดขึ้นดังที่เราจะเห็นได้จากความพยายามปฏิเสธจุดยืนแบบสาร์ตตะนิยมในประเด็นเรื่องการมีอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยี

เรื่องนี้ย้อนกลับไปตั้งแต่ประเด็นที่ว่าถ้าหากเราพิจารณาในประเด็นเรื่องการปฏิเสธความเป็นกลางของเทคโนโลยี เราจะพบว่าทั้งจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยมและสาร์ตตะนิยมจะยืนอยู่ฝ่ายเดียวกันและมีจุดยืนแบบอุปกรณนิยมอยู่เป็นทัศนะที่ตรงข้าม แต่ถ้าเปลี่ยนเป็นประเด็นที่ว่าเทคโนโลยีเป็นสิ่งที่มีความอำนาจในตัวเองหรือไม่ เราจะพบว่าจุดยืนแบบสาร์ตตะนิยมจะอยู่ตรงกันข้ามกับกับจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยมและอุปกรณนิยม ดังนั้นถ้าหากจุดยืนแบบสาร์ตตะนิยม (ใหม่) สามารถเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของจุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์ (Achterhuis 1999) การปฏิเสธจุดยืนนี้ของอุปโลกน์นิยมในฐานะจุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์จึงไม่ใช่สิ่งที่เป็นผลพวงที่ “เป็นประจักษ์” จากวิธีวิทยาของอุปโลกน์นิยมเองตามที่ได้กล่าวอ้าง แต่เป็นผลของท่าทีแบบกีดกันอันเกิดจากการเลือกเน้นเฉพาะประเด็นใดประเด็นหนึ่งที่ตัวเองอยากเน้นขึ้นมามากกว่า เช่นการวิพากษ์จุดยืนสาร์ตตะนิยมของอุปโลกน์นิยมนั้นถูกเน้นไปที่ประเด็นเรื่องสาร์ตตะของเทคโนโลยีที่ถูกผูกโยง (จากฝ่ายอุปโลกน์นิยมเอง) เข้ากับนิตินิยมทางเทคโนโลยีอย่างแน่นหนาโดยมองข้ามประเด็นการวิพากษ์ความเป็นกลางทางเทคโนโลยีซึ่งยังมีนักวิทยาศาสตร์และนักนิยมเทคโนโลยีที่มีความเชื่อเช่นนี้อยู่มากมายในความเป็นจริง

ผู้เขียนจะขอสรุปประเด็นของการอภิปรายที่ผ่านมาทั้งหมดดังนี้

(1) จุดยืนแบบสาร์ตตะนิยมสามารถนับเป็นส่วนหนึ่งของจุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์ในปรัชญาเทคโนโลยีได้

(2) การพิจารณาทั้งทางภววิทยาและญาณวิทยาต่อวิธีวิทยาของจุดยืนอุปโลกน์นิยมเราไม่พบว่าสามารถปฏิเสธการมีอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยีได้อย่างมีนัยสำคัญ

(3) การปฏิเสธการมีอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยีมาจากท่าทีแบบกีดกัน (exclusivism) ของจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยมเอง ซึ่งในประเด็นนี้เราอาจแบ่งการอ้างเหตุผลสนับสนุนเป็นข้อย่อยๆลงไปได้คือ

(3.1) การตีความเทคโนโลยี (หรือบทความที่เกี่ยวข้อง) สามารถทำได้หลายแบบ

(3.2) การแบ่งชัดตรงข้ามระหว่างอุปโลกน์นิยม กับ สวรรตถะนิยม เป็นเพียงประเด็นที่ถูกตั้งขึ้นมาจากการตีความหลายๆแบบ โดยเอาประเด็นเรื่องการปฏิเสธการมีอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยีเป็นตัวตั้ง

(3.3) การตั้งประเด็นเป็นเอกเทศจากกรอบทางญาณวิทยาของจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยมเอง ซึ่งเป็นไปได้ที่การไม่มีอำนาจในตัวเองของเทคโนโลยีอาจเป็นข้อสมมุติล่วงหน้าที่อุปโลกน์นิยมมีอยู่ก่อนแล้ว

(3.4) การปฏิเสธการมีอำนาจในตัวเองเป็นเพียงประเด็นที่ถูกสร้างขึ้นจากท่าทีแบบแคบของอุปโลกน์นิยม

การอภิปรายข้างต้นผู้เขียนก็ไม่คิดว่าการปฏิเสธดังกล่าวจะเป็นเพียง “เรื่องราว” ที่ฝ่ายอุปโลกน์นิยมสร้างขึ้น อย่างน้อยที่สุดก็ยังมีบางประเด็นที่เป็นพื้นที่ทับซ้อนที่เราน่าจะสรุปทเรียนจากจุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์ได้บ้าง ดังที่เราพบว่าในการปฏิเสธ หรือ ยืนยันว่าเทคโนโลยีไม่มีคุณลักษณะที่สามารถกำหนดสิ่งอื่นได้นั้นวางอยู่บนมโนทัศน์สองอย่างคือ เทคโนโลยีเป็นสิ่งที่ฟ่วงมาด้วยคุณค่า และ เทคโนโลยีเป็นสิ่งที่ไม่มีอำนาจในตัวเอง

อย่างน้อยสำหรับมโนทัศน์แรกจุดยืนแบบสวรรตถะนิยมและอุปโลกน์นิยมก็มีความเห็นพ้องกันต่อการปฏิเสธจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยม จากการอภิปรายที่ผ่านมาอย่างน้อยสองจุดยืนที่มีกรอบทางญาณวิทยาที่ต่างกันพยายามที่จะนำเสนอหลักฐานเชิงประจักษ์ (กรณีตัวอย่างกรณีศึกษา) อันนำมาซึ่งข้อสรุปที่ใกล้เคียงกัน สิ่งเหล่านี้ได้ทิ้งรอยทางหรือปักหลักให้กับจุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์ในปรัชญาเทคโนโลยีได้ในระดับหนึ่งอย่างน้อยก็ในระดับที่มากกว่าการที่ยืนยันมโนทัศน์หลังที่ผู้เขียนคิดว่าจุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์พาเราไปไม่ถึง

ผู้เขียนไม่ได้เสนอให้เราปฏิเสธจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยม หรือ ให้นำมันไปยอมรับจุดยืนแบบสวรรตถะนิยมว่าจะเป็นจริงกว่า เหตุผลก็คือการเห็นถึงท่าทีแบบกีดกันของจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยม (ในฐานะจุดเปลี่ยนเชิงประจักษ์) ทำให้เราควรหันไปพิจารณาถึงท่าทีแบบนับรวม (inclusivism) กล่าวคือแทนที่เราจะเข้าใจความยืดหยุ่นของการตีความแค่ในประเด็นเรื่องความเป็นไปได้ของ รูปแบบเทคโนโลยี เราควรเข้าใจเรื่องนี้ว่าเป็นความเป็นไปได้ของ วิธีการอ่าน หรือ เข้าใจเทคโนโลยีในหลายๆรูปแบบด้วย การเปลี่ยนไปมีท่าทีแบบนับรวมเป็นสิ่งที่สนับสนุนการหันไปพิจารณาความเป็นไปได้ของแนวคิดอนิยัตินิยมโดยนำเอาข้อพิจารณาอื่นๆที่อยู่นอกวิธีวิทยาของจุดยืนอุปโลกน์นิยมเข้ามาพิจารณา ดังจะเห็นจากทัศนะของเรดเดอร์เรื่อง “สัจจะนิยมแบบอ้างอิง” (referential realism)

เรดเดอร์ (Radder 1992) ได้แสดงข้อพิจารณาเพื่อ “การย้อนกลับในเชิงบรรทัดฐาน” (normative reflexivity) ต่อจุดยืนอุปโลกน์นิยมเพื่อแสดงให้เห็นว่ามีเหตุผลที่เราควรจะยอมรับวิธีวิทยาของจุดยืนนี้หรือไม่ เขาได้แบ่งประเด็นพิจารณาเป็น (1) การย้อนกลับ (reflexivity) (2)

บริบทเฉพาะ (locality) (3) สัมพัทธนิยมทางญาณวิทยา (epistemological relativism) และ (4) ประเด็นที่ “หายไป” (“missing” issues)

ในประเด็นเรื่องการย้อนกลับ เรดเดอร์เรียกข้อเสนอของวูลการ์ว่า “คติชนวิทยาแบบย้อนกลับ” (reflexive ethnography) ที่มุ่งวิพากษ์หรือถอดรื้อความเป็นทวินิยม (dualism) ระหว่างภาพตัวแทน กับ ตัววัตถุในจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยมเอง เรดเดอร์เข้าใจว่าวูลการ์ไม่คิดที่จะปฏิเสธความเคยชินที่คนเรามากจะสร้างภาพตัวแทน-ใหม่ (re-presentation) ขึ้นมาอันจะทำให้มีการแบ่งระหว่างภาพสิ่งตัวแทนกับตัววัตถุเป็นไปอย่างต่อเนื่อง แต่วูลการ์ต้องการให้หลีกเลี่ยงอุดมการณ์ (ideology) ของการใช้ภาพตัวแทนที่ทำให้เกิดพื้นฐานของการครอบงำ (hegemony) ของวิทยาศาสตร์ต่อสังคมและการเมือง ซึ่งความตั้งใจของวูลการ์ก็คือ “เข้าใจระเบียบที่ควบคุมอุดมคติของภาพตัวแทนและหาทางเปลี่ยนแปลงมัน” (Radder 1992:142)

เรดเดอร์มองว่าขณะที่วูลการ์ต้องการวิพากษ์และการเปลี่ยนแปลงอุดมการณ์ของภาพตัวแทน (ideology of representation) แต่วูลการ์ไม่ได้บอกว่าการแบ่งแยกภาพตัวแทนกับวัตถุ ซึ่งเป็นสิ่งที่เรากำลังทำกันอยู่ในชีวิตประจำวันด้วยนั้นผิดตรงไหน? ซึ่งคำตอบที่เป็นไปได้ก็คือ (1) เพราะการยึดถือภาพสิ่งตัวแทนเพียงแบบเดียวแสดงว่าไม่มีการตรวจสอบหรือตั้งข้อสงสัยต่อความเป็นจริงที่ซับซ้อน (2) เพราะการถอดรื้อจะสร้างดุลยภาพระหว่างผู้เชี่ยวชาญทางวิทยาศาสตร์กับชาวบ้าน แต่เรดเดอร์มองการอ้าง “ความเป็นจริงที่ซับซ้อน” หรือ “สมมาตรทางการเมืองระหว่างผู้เชี่ยวชาญกับชาวบ้าน” เป็นเพียง “โอกาส” แต่ไม่ใช่ “แรงผลักดัน” (motivation) สำหรับการย้อนกลับ เรดเดอร์มองว่าข้อเสนอของวูลการ์ไม่มีแรงผลักดันอะไรนอกจากความสงสัย สิ่งนี้เห็นได้จากที่วูลการ์กล่าวว่าความสำเร็จของการย้อนกลับคือทำให้เกิด “พลวัตของการโต้แย้ง” (argumentative dynamic) ต่อการศึกษาวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีทางสังคมราวกับว่า “การเป็นพลวัต” เป็นเป้าหมายในเชิงบรรทัดฐานของตัวมันเองซึ่งไม่มีความชัดเจนว่าข้อเสนอแบบนี้จะนำไปสู่ประเด็นทางบรรทัดฐานที่เป็นรูปธรรมที่เกี่ยวข้องกับวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีได้อย่างไร

ในประเด็นเรื่องบริบทเฉพาะ (locality) หลายนุมุมมองของอุปโลกน์นิยมพยายามเน้นว่าความถูกต้องของความรู้ทางวิทยาศาสตร์และการทำงานของสิ่งประดิษฐ์ทางเทคโนโลยีจะขึ้นอยู่กับลักษณะเฉพาะของสถานการณ์หนึ่งที่ความรู้หรือสิ่งประดิษฐ์นั้นถูกผลิตหรือใช้ เรดเดอร์มองว่าเมื่อเราพูดถึงบริบทเฉพาะแล้วเราจะพบความคลุมเครือเพราะคำถามที่สำคัญก็คือความเป็นบริบทเฉพาะนั้นมีลักษณะ “เฉพาะ” แค่นั้น? การเน้นบริบทเฉพาะจะดูมีเหตุผลหากต้องการปฏิเสธการอ้างความเป็นสากลแบบง่าย ๆ แต่มันจะปราศจากความเหมาะสมถ้าหากถูกใช้โดยมีนัยที่ปฏิเสธรูปแบบ (patterns) ที่ต่อเนื่องในการพัฒนาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี (เช่น เทคนิคในทางทฤษฎีและการทดลองที่ถูกทำให้เป็นมาตรฐาน การขยายตัวของระบบและเครือข่ายทางเทคโนโลยี ฯลฯ) สิ่งเหล่านี้ไม่อาจเข้าใจได้โดยจำกัดการพิจารณาอยู่ในห้องทดลองแห่งใดแห่ง

หนึ่ง ณ เวลาใดเวลาหนึ่ง เรดเดอร์มองว่าความสำคัญของรูปแบบที่มีความต่อเนื่อง (continuing patterns) นี่คือการทำให้เรามีมุมมองที่เหมาะสมต่อพัฒนาการของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี รูปแบบที่พ้นจากสถานการณ์เฉพาะนี้ไม่ได้หมายความว่ามันจะเป็นสิ่งสากลแต่มันยังเป็นสิ่งบังเอิญและอยู่ในประวัติศาสตร์ที่สะท้อนถึงปฏิบัติการทั้งทางกายภาพและสังคมเพื่อที่จะให้ทำให้วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีถูกผลิตและดำรงอยู่ ซึ่งหมายความว่าในการพิจารณาที่เป็นจริงนั้น เราจะให้ความสำคัญทั้งรูปแบบที่กว้างกว่า (broader patterns) และลักษณะเฉพาะที่ ซึ่งเราจะพบทั้งการผลิตซ้ำ (reproduced) และการเปลี่ยนแปลง (transformed) อันเป็นการคำนึงถึงความต่อเนื่องและความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในทางรูปธรรมไปพร้อมๆกัน (Radder 1992:154)

ในประเด็นสัมพัทธนิยม เรดเดอร์พูดถึงความสัมพันธ์ระหว่างสัมพัทธนิยมทางวิธีวิทยา (methodological relativism) และสัมพัทธนิยมทางญาณวิทยา (epistemological relativism) เขากล่าวถึงสัมพัทธนิยมทางวิธีวิทยา (หรือ EPOR) ว่าเป็นเพียงกรอบวิธีที่ใช้มองวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในฐานะสิ่งที่ถูกสร้างโดยมนุษย์หรือปัจจัยทางสังคมโดยไม่นำ "ความเป็นจริง" มาอธิบายพัฒนาการทางวิทยาศาสตร์ เรดเดอร์มองว่า EPOR จะนำไปสู่การวิจัยเชิงประจักษ์ "ที่น่าสนใจ" (Radder 1992:155) แต่โดยตรรกะแล้วสัมพัทธนิยมทางวิธีวิทยาจะไม่นำไปสู่สัมพัทธนิยมทางญาณวิทยา (หรือสัมพัทธนิยมทางภววิทยา) อย่างจำเป็น สำหรับสัมพัทธนิยมทางญาณวิทยาเรดเดอร์กล่าวว่าหมายถึงทัศนะที่เชื่อว่าไม่มีความเป็นจริงที่ไม่ขึ้นกับความรู้ของมนุษย์ หรือถ้าเชื่อว่ามีความเป็นจริงนั้นอยู่เราก็ไม่สามารถมีความรู้เกี่ยวกับมันได้ ในแง่นี้การอ้างความรู้ของมนุษย์จึงไม่อาจแบ่งได้ว่าอันไหนตรงหรือไม่ตรงกับความเป็นจริง ประเด็นของเรดเดอร์ก็คือการโยงสัมพัทธนิยมทางวิธีวิทยาไปสู่สัมพัทธนิยมทางญาณวิทยาเป็นสิ่งที่สามารถทำได้เพราะจะช่วยเสริมให้วิธีวิทยามีหลักการทางญาณวิทยารองรับ

แต่ปัญหาของสัมพัทธนิยมทางญาณวิทยาจะเกิดขึ้นเมื่อสังคมวิทยาของความรู้ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมีผลสืบเนื่องไปสู่วิทยาศาสตร์ในพื้นที่สาธารณะ เรดเดอร์ยกตัวอย่างเรื่องการใช้หลักฐานทางนิติวิทยาศาสตร์ในชั้นศาล ซึ่งทำให้ความพิลึกที่ว่าขณะที่มีการใช้หลักฐานเหล่านี้เพื่อตัดสินผู้กระทำผิดได้แต่ในขณะเดียวกันหลักฐานทางนิติวิทยาศาสตร์ก็ไม่ได้บอกอะไรเกี่ยวกับโลก เรดเดอร์คิดว่านักสังคมวิทยาอาจแย้งว่าการยอมรับหลักฐานในชั้นศาลกับการยอมรับในห้องทดลอง ต่างก็เป็น "ผลของการต่อรองและประนีประนอมทางสังคม" ซึ่งก็พอที่จะเป็นเหตุผลสนับสนุนสัมพัทธนิยมทางญาณวิทยาได้ แต่เราต้องไม่ลืมว่าการยอมรับทั้ง 2 กรณีเกิดขึ้นคนละช่วงเวลา สมมุติว่าในห้องทดลองได้ข้อสรุป "ผู้ต้องหามีเลือดกรุ๊ปเอ" ซึ่งหากการอ้างเช่นนี้ไม่เกี่ยวอะไรกับความเป็นจริง สัมพัทธนิยมทางญาณวิทยาก็ไม่ได้มีข้อผูกมัดอะไรที่จะบอกที่เราควรหรือไม่ควรยอมรับการอ้างแบบนี้ในบริบทอื่นๆด้วย (Radder 1992:157)

ประเด็นสุดท้ายที่เรดเดอร์ยกขึ้นมาทบทวนก็คือ “ประเด็นที่หายไป” (“missing” issues) ในทฤษฎีโครงข่ายผู้กระทำ (actor-network theory) ทฤษฎีนี้จะมองวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในฐานะของสิ่งที่ถูกกำกับทิศทางเพื่อไปสู่เป้าหมาย (goal-directed) ซึ่งก็คือ ความมีเสถียรภาพ การควบคุม และการขยายตัวของโครงข่าย ในโครงข่ายผู้กระทำจะรวมทั้งมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์เข้าไว้ด้วยกันเป็นข่ายใยที่ไร้รอยต่อ (seamless web) ซึ่งเป็นไปไม่ได้ที่จะแยกธรรมชาติ สังคม วิทยาศาสตร์ หรือ เทคโนโลยีออกมาในฐานะองค์ประกอบ (ย่อย) ที่แสดงบทบาทพิเศษในการอุปโลกน์ข้อเท็จจริงและสิ่งประดิษฐ์เพราะการมีอยู่ของสิ่งเหล่านี้คือผลของการมีปฏิสัมพันธ์ในโครงข่าย และสิ่งที่ทฤษฎีนี้สนใจไม่ใช่การนำเอา “ธรรมชาติ” “สังคม” “วิทยาศาสตร์” หรือ “เทคโนโลยี” มาอธิบายพัฒนาการต่างๆ หากแต่เป็นการหลอมรวมของสิ่งเหล่านี้ต่างหากที่ต้องการคำอธิบาย

เรดเดอร์มองว่าแม้ทฤษฎีนี้จะน่าพอใจมากกว่าอุปโลกน์นิยมทางสังคม (SCOT) ในแง่ที่ว่าธรรมชาติ (หรือตัวอย่างของเรดเดอร์ก็คือ ช่องว่างในชั้นไอโซน) อาจเป็นผู้กระทำที่มีความสำคัญในโครงข่ายได้แต่การอ้างเช่นนั้นก็ขัดกับการบอกว่าธรรมชาติ (เช่น ช่องว่างในชั้นไอโซน) เป็นผลมาจากการได้ข้อยุติ (closure) ในข้อโต้แย้งที่เกิดขึ้นระหว่างผู้กระทำ เราอาจจะถามได้ว่าเป็นไปได้อย่างไรที่ “ผู้กระทำ” (อย่างธรรมชาติ) จะร่วมกระทำอยู่ในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ในโครงข่าย และกลายมาเป็นผลของปฏิสัมพันธ์ที่ว่ำนั้นด้วย (Radder 1992: 160) เรดเดอร์กล่าวว่าผู้ที่สนับสนุนทฤษฎีโครงข่ายผู้กระทำอย่างลาทัวร์และแคลลอนอาจแสดงท่าทีปฏิเสธในส่วนแรกโดยมองว่าผู้กระทำสามารถพูดได้ว่า *กระทำ* เฉพาะเมื่อมีแนวโน้มที่จะเป็นผู้ชนะในการยุติข้อโต้แย้งที่เกิดขึ้นเท่านั้น ทั้งลาทัวร์และแคลลอนนิยาม “ผู้กระทำ” ว่าหมายถึง “อะไรก็ตามที่เปิดพื้นที่รอบๆ ตัวของมันและทำให้องค์ประกอบอื่นให้มาขึ้นตรงกับตัวมันอีกทั้งยังแปลเจตจำนงของสิ่งเหล่านั้นมาเป็นภาษาของตัวเอง” (Radder 1992 : 161) นิยามเช่นนี้เรดเดอร์เรียกว่า “มุมมองของผู้ชนะ” ซึ่งมีอคติอยู่ในตัวเอง เพราะโดยหลักการแล้วในทิศทางที่จะมุ่งไปสู่เป้าหมาย (ความลงตัว หรือ “กล่องดำ” หรือ การควบคุม ฯลฯ) ผู้กระทำทุกคนต่างมีศักยภาพที่จะเป็นได้ทั้งผู้ชนะหรือผู้แพ้พอๆ กัน การไม่รับประกันว่าใคร (หรือสิ่งใด) จะเป็นผู้ชนะมีนัยว่าจะมีทั้งผู้ที่เป็นไปได้ที่จะชนะหรือแพ้ กับ ผู้ที่แพ้-ชนะจริงๆ อยู่ เรดเดอร์กล่าวว่าหาก “ผู้ปกครอง” (“The Prince”) คือภาพอุปมาอุปมัยของผู้ชนะแล้ว ฝ่ายที่สนับสนุนทฤษฎีนี้ก็ไม่ได้บอกว่าอะไรที่จะเป็นภาพอุปมาอุปมัยของผู้แพ้ เขาคิดว่าถ้าต้องการพูดเรื่องเสรีภาพหรือการปลดแอก (ต่อผู้หญิง ชนกลุ่มน้อย หรือผู้คนในโลกที่สาม) เราควรจะให้ความสำคัญต่อผู้กระทำทุกคนที่เกี่ยวข้องอย่างเป็นทางการหรือในอีกแง่หนึ่ง “ประชาชน” จะกลายเป็น “ผู้ปกครอง” ไม่ได้หากไม่ยอมให้พวกเขาเสียงของตนเอง (Radder 1992 : 162)

อย่างไรก็ตามแม้การย้อนกลับในเชิงบรรทัดฐานของเรดเดอร์จะทำให้เห็นข้อบกพร่องของ จุดยืนแบบอุปโลกนินิยมแต่เขาก็ไม่ใช่พวกเดียวกับวินเนอร์ที่เห็นว่าจุดยืนแบบอุปโลกนินิยมแม้จะเป็นจุดยืนที่ท้าทายแต่เราไม่ควรเสียเวลาอ่านงานเหล่านี้ เป้าหมายของเรดเดอร์ไม่ใช่การปฏิเสธ อุปโลกนินิยมแต่เป็นการพยายามจะหาจุดยืนอุปโลกนินิยมที่มีความเหมาะสมทั้งในเชิงประจักษ์ และความน่าพอใจในเชิงบรรทัดฐาน ซึ่งเขาได้พูดถึงมโนทัศน์สองอย่างที่อุปโลกนินิยมควรให้ความสำคัญ คือ "ทัศนคติภววิทยาแบบธรรมชาติ" (natural ontological attitude) และ "สัจจะนิยมแบบอ้างอิง" (referential realism)

สำหรับรูปธรรมของอย่างแรกเรดเดอร์พูดถึง "รูปแบบที่มีความต่อเนื่อง" ซึ่งเขาคิดว่ามีความจำเป็นในฐานะตัวตั้งของการประเมินวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี กล่าวคือ ถ้าหากการพัฒนาอาวุธนิวเคลียร์เป็นไปโดยไม่มีรูปแบบ (unpatterned) ก็ไม่เป็นประเด็นในการที่เราพยายามจะทำให้มันเป็นประชาธิปไตย (โดยพยายามลดอำนาจของการเมืองหรือการทหารให้น้อยลง) หรือถ้าหากความลำเอียงทางเพศในความรู้ทางวิทยาศาสตร์เป็นแค่ปรากฏการณ์เฉพาะแล้วทำไมเราต้องพยายามวิพากษ์และเปลี่ยนแปลงมัน (Radder 1992:154) ในด้านหนึ่งนั้นเขาดูเหมือนไม่เห็นด้วยกับสัมพัทธนิยมทางภววิทยาที่มองว่าช่องว่างในชั้นไอโซนมีค่าเท่ากับวาทกรรมของมัน แต่ในขณะเดียวกันเรดเดอร์ก็มองว่าการยอมรับความต่อเนื่องและรูปแบบของพัฒนาการทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีไม่จำเป็นที่จะทำให้เราต้องกลายเป็นสัจจะนิยมแบบแข็ง (strong realist) ไปด้วย เขากล่าวถึงรูปแบบที่มีความต่อเนื่องว่าเป็น "ทัศนคติทางภววิทยาแบบธรรมชาติ" ที่จะเป็นสมมติฐานสำหรับการกระทำเชิงบรรทัดฐาน รูปแบบเหล่านี้ไม่ใช่สิ่งสากล แต่เป็น รูปแบบของธรรมเนียมที่ยึดถือร่วมกัน (patterns of shared norms) สิ่งเหล่านี้อาจได้มาด้วยการต่อสู้หรือการประนีประนอมกันทางสังคม และเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับการจะนับว่าอะไร "เป็นประเด็นทางบรรทัดฐาน" (normative relevance) ของการกระทำหนึ่งๆ หรือ การนำบรรทัดฐานไปใช้ (applicability of norms) ในสถานการณ์หนึ่งๆ

ทัศนคติภววิทยาแบบธรรมชาตินี้ยอมรับว่ามีความเป็นจริงที่เป็นเอกเทศ แต่คำอธิบายทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี (เช่น "ช่องว่างในชั้นไอโซน" ) เป็นเพียงการอ้างถึงบางสิ่งที่อยู่ข้างนอก และเป็นสิ่งที่ไม่หายไปเมื่อไม่มีวาทกรรมของมัน เรดเดอร์เรียกมโนทัศน์นี้ว่า "สัจจะนิยมแบบอ้างอิง" สัจจะนิยมแบบอ้างอิงทำให้การอ้างนิติวิทยาศาสตร์สามารถเป็นหลักฐานที่ยอมรับได้ทั้งในห้องทดลองและในศาล แต่ขณะเดียวกันมันก็ไม่ใช่การให้ภาพสิ่งตัวแทน (non-representational) ในแง่ที่ว่าอาจมีชุดคำอธิบายได้หลายแบบที่อ้างไปถึงสิ่งข้างนอกอย่างเดียวกัน ซึ่งทำให้มโนทัศน์นี้ไปด้วยกันได้กับการยึดหยุ่นสำหรับการตีความทางมโนทัศน์ (conceptual interpretations) เกี่ยวกับธรรมชาติ มโนทัศน์นี้ทำให้เราเข้าใจปรากฏการณ์หนึ่งๆในธรรมชาติต่างกันไปได้โดยไม่ต้องกังวลว่าจะไม่มีปรากฏการณ์นั้นอยู่ในความเป็นจริง หรือในทางกลับกันก็



ไม่ผูกมัดว่าตัวคำอธิบายจะ สะท้อน ความเป็นจริงด้วยตัวมันเอง สำหรับเรดเดอร์สิ่งนี้เป็นสัมพัทธนิยมทางมโนทัศน์ (conceptual relativism) ไม่ใช่ทางภววิทยาหรือญาณวิทยา (Radder 1992: 158) สัจจะนิยมแบบอ้างอิงจะทำให้ข้อโต้แย้งเรื่องสิ่งแวดล้อมรวมถึงการเสนออธิบายต่างๆ เป็นสิ่งที่ไม่ไร้ความหมาย แต่มันก็ไม่ได้บอกว่าเมื่อข้อถกเถียงได้ข้อยุติแล้วจะมีภาพตัวแทนของธรรมชาติเหลือเพียงแบบเดียวอีกทั้งไม่ได้กีดกันความพยายามที่จะวิจารณ์การอ้างอิงที่ยอมรับกันอยู่หรืออาจกระทั่งการวิจารณ์เกณฑ์ในการอ้างอิง เรดเดอร์คิดว่าสัจจะนิยมแบบอ้างอิงเป็นการตีความทางปรัชญาต่อธรรมชาติของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีที่น่าจะเป็นไปได้จริงมากที่สุด (Radder 1992 : 158)

ผู้เขียนเห็นด้วยกับบางประเด็นที่เรดเดอร์กล่าวนั่นคือการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางเทคโนโลยีควร (1) มีขอบเขตการพิจารณาที่ครอบคลุมทั้งเฉพาะที่และรูปแบบที่ขยายตัวออกมา (2) ให้ความชัดเจนทางภววิทยาโดยแสดงจุดยืนสัจจะนิยมแบบกลางๆ (moderate realism) เรดเดอร์ทำให้การเข้าใจการอุปโลกน์เชิงมโนทัศน์มีความเกี่ยวข้องกับโลกภายนอกในลักษณะที่เป็นการพูดถึงโลกโดยไม่จำเป็นต้องมีข้อผูกมัดว่ามันจะเป็นภาพสะท้อนของโลก (3) จุดประสงค์ของเรดเดอร์อาจไม่ใช่การแสดงว่าทัศนะอุปโลกน์นิยมแบบไหนที่เป็นจริงกว่าเท่ากับว่าข้อพิจารณาในลักษณะที่อุปโลกน์นิยมควรให้ความสนใจในฐานะพื้นฐานของความเป็นไปได้จริงในการทำให้เกิดประเด็นทางบรรทัดฐานร่วมกัน (shared normative relevant) ซึ่งเรดเดอร์กล่าวถึงขนาดที่ว่าในกรณีที่ไม่มีความเชื่อร่วมกัน (shared belief) ว่าอะไรควรนับเป็นประเด็นทางบรรทัดฐาน เราก็จำเป็นต้อง ทำให้มันเกิดขึ้นโดยการถกเถียงหรือการขับเคลื่อนทางสังคม (Radder 1992: 155)

แต่ข้อเสนองของเรดเดอร์เป็นการยืนยันว่าจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยม (ซึ่งเรดเดอร์เองก็ไม่ได้ระบุลงไปว่าเป็นทัศนะแบบไหน) เปิดต่อการเชื่อเชิญจุดยืนแบบสารัตถะนิยมเข้ามาร่วมพิจารณา กล่าวคือจากข้อความข้างล่างที่ว่า

“ระเบิดปรมาณู เป็นสาเหตุ การล้มตายของผู้คนนับหมื่นในพริบตา”

สัจจะนิยมแบบอ้างอิงของเรดเดอร์จะบอกว่าคำว่า “ระเบิดปรมาณู” อ้างอิงไปถึงบางอย่างในโลกข้างนอกที่ไม่ใช่แค่ ภาพ “สัญลักษณ์รูปดอกเห็ด” อย่างแน่นอน และยืนยันว่า “การล้มตายของผู้คนนับหมื่นในพริบตา” ไม่ได้เป็นฉากในภาพยนตร์อย่างแน่นอน

แต่ประเด็นอยู่ที่คำว่า “เป็นสาเหตุ” แน่แน่นอนว่าสัจจะนิยมแบบอ้างอิงไม่ปฏิเสธความเป็นสาเหตุ หรือ การมีอำนาจเชิงสาเหตุของสิ่งในโลก ในแง่นี้ความจริงของควมมีสาเหตุจะไม่ถูกนำมาเป็นส่วนหนึ่งของการพิจารณาว่าข้อความข้างต้นถูกหรือผิด แต่เราอาจจะนำความจริงของมโนทัศน์ของ “ควมมีสาเหตุ” เข้ามาพิจารณาได้

ในแง่เดียวกันนี้เราจะพบว่าเป็นไปได้ที่จะนำมโนทัศน์ “การมีอำนาจในตัวเทคโนโลยี” มาพิจารณา ซึ่งก็ไม่ว่าจะมองว่ามโนทัศน์ “การมีอำนาจในตัวเทคโนโลยี” จะอ้างอิงไปถึงมโนทัศน์อื่นๆ ในจุดยืนสารัตถะนิยม เช่น “กรรมวิธีทางเทคนิค” “การปิดล้อม” “กระบวนการทัศน์ของเครื่องใช้” ฯลฯ

#### 4.2.2 จุดร่วมของหลักการอุปโลกน์นิยมแบบเป็นกลางและข้อผูกมัดทางเทคโนโลยี

ท่าที่แบบนับรวมของจุดยืนอุปโลกน์นิยมและสัจจะนิยมแบบอ้างอิงแสดงให้เห็นว่าจุดยืนอุปโลกน์นิยมสามารถเปิดกว้างได้มากขึ้นแต่ไม่ได้แสดงว่าจุดยืนอุปโลกน์นิยมและจุดยืนสารัตถะนิยมสามารถมีจุดร่วมในการปกป้องอนิยตินิยมทางเทคโนโลยีได้ ซึ่งในส่วนต่อไปผู้เขียนจะแสดงว่าเป็นไปได้ที่จะมีจุดร่วมดังกล่าว

ในส่วนท้ายของบทที่สามผู้เขียนได้เสนอว่าเพื่อให้จุดยืนอุปโลกน์นิยมมีความยืดหยุ่นและครอบคลุมการพิจารณาความเป็นไปได้ของข้อปกป้องอนิยตินิยมในเชิงบวกที่กว้างและครอบคลุมมากขึ้นจุดยืนนี้ต้องถอยออกมาจากทัศนะโครงข่ายไร้รอยต่อไปสู่ทัศนะแบบปฏิสัมพันธ์นิยม (interactivism) ที่เสนอปฏิสัมพันธ์ของการอุปโลกน์สิ่งทางเทคนิคและการอุปโลกน์สิ่งทางสังคมที่อาจทับซ้อน ซ้อนเหลื่อม หรือ แยกขาดกัน ตามแต่ช่วงเวลาและบริบทที่หยิบขึ้นมาพิจารณา ในทัศนะปฏิสัมพันธ์นิยมเปิดต่อหลายรูปแบบของปฏิสัมพันธ์ที่เป็นไปได้ผู้เขียนเสนอว่าสิ่งที่พอจะบ่งชี้ถึงปฏิสัมพันธ์ที่เป็นไปในทางที่ควรมืออยู่สองประการคือ “ความตื่นตัวทางเทคโนโลยี” (technological awareness) ที่ทำให้การตีความความขัดแย้งทางเทคโนโลยีไม่หลุดลอยออกไปจากประเมินเทคโนโลยี และ “ข้อผูกมัดทางคุณค่า” (value commitment) ที่เปิดต่อความยืดหยุ่นของความลงตัวของเทคโนโลยีในระบบคุณค่าใดๆ ซึ่งโดยปรกติทั้งสองอย่างนี้ไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นพร้อมๆ กันในความคงตัวของเทคโนโลยี ในที่นี้ผู้เขียนในเสนอ “หลักการอุปโลกน์นิยมแบบเป็นกลาง” (moderate constructivism) เพื่อให้เกณฑ์ดังกล่าวแสดงนัยเชิงบรรทัดฐานได้มากขึ้น ซึ่งหลักการดังกล่าวมีว่า

เทคโนโลยีเป็นพื้นที่เปิดสำหรับการร่วมกำหนดและตัดสินใจต่อระบบคุณค่าที่ควรจะเป็น (สำหรับสังคมนั้น) และการเปลี่ยนแปลงตัวมันเองไปด้วยพร้อมๆ กัน

หลักการนี้เป็นความพยายามที่จัดการกับปฏิสัมพันธ์ในรูปแบบที่มีบรรทัดฐานน้อยที่สุดซึ่งในทัศนะปฏิสัมพันธ์นิยมเราจะเห็นได้ว่าข้อผูกมัดทางคุณค่าสามารถถูกอุปโลกน์ขึ้นมาโดยเป็นเอกเทศจากบริบทของเทคโนโลยีได้แต่นั่นก็ไม่จำเป็นที่จะต้องเป็นสิ่งสนับสนุนบรรทัดฐานของเทคโนโลยีอย่างจำเป็นเพราะเป็นไปได้ที่จะมีบางระบบคุณค่าที่ทำให้การตีความความขัดแย้งทาง

เทคโนโลยีกลายเป็นเพียงประเด็นความขัดแย้งทางสังคมอย่างเดียวโดยแม้ว่าความขัดแย้งนั้นจะยุติลงไปได้ด้วยกระบวนการทางสังคมแต่ก็ไม่ส่งผลต่อการปรับเปลี่ยนรูปแบบของเทคโนโลยีแต่อย่างใด จากข้างต้นหลักการอุปโลกน์นิยมแบบเป็นกลางดังกล่าวคือความพยายามที่จะทำให้เกิดความตื่นตัวของเทคโนโลยีขึ้นในความผูกมัดทางคุณค่า แต่ในทางกลับกันก็พยายามทำให้เกิดความผูกมัดทางคุณค่าขึ้นพร้อมๆกับความตื่นตัวของเทคโนโลยีกล่าวคือในสภาพที่ไม่อาจมองได้ว่ามีแก่นแกนเชิงคุณค่าอยู่ในสังคม (หรือโลก) ทำไมเราจึงไม่มองว่าเทคโนโลยีโดยตัวมันเองคือพื้นที่ที่จะทำให้เกิด “แกน” หรือการร่วมกำหนดทิศทางสำหรับสังคมขึ้นได้ ในจุดยืนอุปโลกน์นิยมหลักการที่ว่านี้ทำให้ดูเหมือนว่ามี “สารัตถะ” บางอย่างเกิดขึ้นแต่หากเราเข้าใจว่าสารัตถะในลักษณะของ “ข้อผูกมัดทางเทคโนโลยี” ความขัดแย้งระหว่างที่อาจเกิดขึ้นระหว่างสองจุดยืนก็จะไม่เกิดขึ้น

ในฐานะที่เป็น “สารัตถะ” ข้อผูกมัดทางเทคโนโลยีจะนำเราเข้าสู่บริบทร่วมที่ทำให้เกิดความตื่นตัวของเทคโนโลยีขึ้นไม่มากนักน้อย ตัวอย่างที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงก็คือ “กลิ่นเหม็นของโรงงานกำจัดขยะอาจทำให้เราต้องออกมาแสดงบทบาทและมีส่วนร่วมในการตัดสินใจได้มากกว่าการรณรงค์ให้ไปลงคะแนนเสียงเลือกตั้งสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร” ในขณะเดียวกันมันก็ช่วยเปิดพื้นที่ให้กับระบบคุณค่าและรูปแบบเทคโนโลยีที่เป็นทางเลือกในสังคมนั้นๆเข้ามาสู่บริบทร่วมที่ว่านี้ด้วย (ซึ่งพิจารณากันตามความเป็นจริงแล้วไม่ทุกกรณีที่จะต้องมิตัวเลือกในลักษณะนี้เสมอไป) แต่ในด้านที่เป็นความยืดหยุ่นและเปิดต่อความเปลี่ยนแปลงซึ่งไปด้วยกันได้กับจุดยืนแบบอุปโลกน์นิยม ข้อผูกมัดทางเทคโนโลยีไม่ได้กำหนดว่าระบบคุณค่าใดที่จะเป็นนัยเชิงบรรทัดฐานสำหรับสังคมนั้นๆ ระบบคุณค่าที่จะนำไปสู่การเลือกและตัดสินใจในที่นี้ไม่จำเป็นต้องจำเพาะเจาะจงว่าจะต้องเป็นประชาธิปไตย แต่อาจเป็นไปได้ที่จะมีระบบคุณค่าอื่นๆ เช่น ระบบสังคมนิยมในคิวบา หรือ ระบบความสุขมวลรวมในภูฐาน ประเด็นสำคัญในที่นี้ไม่ใช่เนื้อหาของระบบคุณค่าแต่เป็นเอกภาพที่ค่อยๆเกิดขึ้นและความตรงไปตรงมาของการเข้าใจปัญหาและระบุทางออกร่วมกัน ในแง่นี้เองที่ทำให้จุดยืนอุปโลกน์นิยมสามารถร่วมมือกับจุดยืนแบบสารัตถะนิยมได้ในการปกป้องอนิยัตินิยมทางเทคโนโลยี

ในจุดยืนอุปโลกน์นิยมข้อปกป้องอนิยัตินิยมอาจเข้าใจได้ง่ายๆว่า คือความพยายามเสนอว่าเราควรจะจัดการกับเทคโนโลยีอย่างไร ขณะที่ในจุดยืนสารัตถะนิยมความพยายามดังกล่าวคือการหาว่าเราจะจัดการกับตัวเองอย่างไรในสังคมเทคโนโลยี ความพยายามทั้งสองลักษณะเกิดขึ้นในสองบริบทของความสนใจที่แตกต่างกันและดูเหมือนว่าจะไปด้วยกันไม่ได้ แต่การวิเคราะห์ของเรามาถึงจุดที่ว่าไม่เพียงแต่ความพยายามทั้งสองแบบสามารถมีจุดร่วมกันได้เท่านั้น แต่เป็นความพยายามที่จะรักษาข้อดีและก้าวข้ามข้อบกพร่องของทั้งสองจุดยืนไว้ด้วย กล่าวคือ ในข้อดีการปกป้องอนิยัตินิยมของจุดยืนอุปโลกน์นิยมก็คือการเปิดโอกาสให้กลุ่มต่างๆในสังคมเข้ามามี

บทบาทในการกำหนด แต่ความพยายามหาทางจัดการกับเทคโนโลยีไม่อาจแยกออกได้จากแบบแผนของชีวิตที่ดำรงอยู่ก่อนแล้วในสังคมนั้นๆ ดังนั้นข้อปกป้อง (ไม่ว่าจะเป็นประชาธิปไตยหรือไม่) โดยที่มองข้ามการพิจารณาที่ตนเองไปนั้นอาจเป็นการสร้างความเปลี่ยนแปลงที่จำกัด และปราศจากความหมายในเชิงลึก ขณะที่ข้อดีของจุดยืนสารัตถะนิยมก็คือความพยายามหาทางกำหนดตัวเองและรื้อฟื้นความหมายของคุณค่ามนุษย์ที่ไม่จำเป็นต้องมีเพียงแบบเดียวในสังคมเทคโนโลยี แต่ทางออกที่ได้ออกมานั้นอาจไม่จำเป็นต้องมีผลกับกระบวนการตัดสินใจและสร้างความเปลี่ยนแปลงต่อรูปแบบของเทคโนโลยีและสังคม โดยสรุปแล้วจาก “หลักการอุปโลกน์นิยมแบบเป็นกลาง” และ “ข้อผูกมัดทางเทคโนโลยี” จะเป็นการร่วมมือของการปกป้องอนิยัตินิยมทางเทคโนโลยีที่เปิดโอกาสต่อการพิจารณาที่ตนเอง (หรือชุมชน) และสร้างความเปลี่ยนแปลงต่อรูปแบบของเทคโนโลยี ซึ่งเป็นการข้ามพ้นข้อเสียและประสานข้อดีจากทั้งสองจุดยืนและเปิดต่อความเป็นไปได้ใหม่ๆของการยืนยันว่าการดำรงอยู่ที่ไม่ตกอยู่ในการควบคุมหรือการครอบงำของเทคโนโลยียังเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ในสังคมเทคโนโลยีไม่ว่าจะในรูปแบบที่เป็นอยู่หรือในรูปแบบใดๆที่จะเป็นไปได้ในอนาคต

#### 4.3 กรณีศึกษา: เกษตรกรรมธรรมชาติของชุมชนกุดชุม

การอภิปรายที่ผ่านมาทั้งหมดผู้เขียนได้นำเสนอการวิเคราะห์ทางปรัชญาต่อความเป็นไปได้ของข้อปกป้องอนิยัตินิยมทางเทคโนโลยีในหลักการ ในส่วนสุดท้ายของวิทยานิพนธ์ผู้เขียนจะได้ทดลองพิจารณาหลักการอุปโลกน์นิยมแบบเป็นกลางและข้อผูกมัดทางเทคโนโลยีภายใต้สถานการณ์จริง ประเด็นหนึ่งที่ต้องเข้าใจไว้ในเบื้องต้นก็คือไม่มีหลักการใดๆไม่ว่าจะมาจากจุดยืนใดที่จะถูกใช้อย่างเป็นทางการสำเร็จแต่การพิจารณาหลักการเหล่านี้เทียบต่อความเป็นจริงจะช่วยให้เราเห็นถึงทั้งข้อจำกัดและศักยภาพของหลักการดังกล่าวที่จะเรียกร้องต่อการปฏิบัติบางอย่างที่จะตามมาในความเป็นจริง

กรณีตัวอย่างที่ผู้เขียนจะพิจารณาในที่นี้คือ “การทำเกษตรกรรมธรรมชาติของชุมชนกุดชุม” ด้วยหลักการอุปโลกน์นิยมแบบเป็นกลางจะทำให้เราเห็นถึงศักยภาพของ “กรณีชุมชนกุดชุม” ในฐานะที่จะเป็นตัวอย่างของ “การปฏิรูปแบบกลับด้าน” แต่ขณะเดียวกันก็ทำให้เห็นถึงอุปสรรคที่ทำให้การปฏิรูปดังกล่าวไม่สามารถแสดงนัยเชิงบรรทัดฐานอย่างที่เราควรจะเป็นซึ่งทำให้เราเห็นถึงด้านที่เป็นข้อจำกัดและด้านที่เป็นความจำเป็นของข้อผูกมัดทางเทคโนโลยีที่จะช่วยระบุได้ว่าอะไรที่เราควรจะทำต่อไปเพื่อให้ข้อปกป้องแนวคิดอนิยัตินิยมทางเทคโนโลยีเป็นไปได้ในความเป็นจริง

##### 4.3.1 เกษตรกรรมธรรมชาติของชุมชนกุดชุม

ชุมชนกุดชุม หรือที่เรียกกันอย่างเป็นทางการว่า ภูมินิเวศน์ยโสธร กินพื้นที่คาบเกี่ยวระหว่างเขตอำเภอกุดชุมและเขตอำเภอเมือง ซึ่งเป็นหนึ่งในชุมชนชาวนาที่ได้รับผลกระทบและ

ความเดือดร้อนจากการเปลี่ยนไปทำระบบเกษตรเคมีตามนโยบายของรัฐในแผนพัฒนาฉบับที่ 1 เกษตรกรทุกคนในชุมชนแทบทุกคนมีเรื่องเล่าถึงประสบการณ์การเป็น "กรรมกรตามฤดูกาล" หรือ "แรงงานอพยพ" จากชนบทสู่เมือง ก่อนที่จะ "สรุปได้กับตัวเองว่า การเข้าไปอยู่ในระบบเป็น ลูกจ้าง...มันไม่ใช่แนวทางของเรา เรามีที่ดิน เรามีวัฒนธรรมการเกษตรเป็นทุนเดิมอยู่ เราน่าจะ เอาดีในสิ่งที่มีทุนเดิมอยู่แล้วและเป็นฐานความมั่นคงของครอบครัวไม่ใช่ไปทำให้ฐานคนอื่น เข้มแข็งมั่นคง" (ทองหล่อ ขวัญทอง ใน นันทิยา และ ณรงค์ หุตานุวัตร 2547:222 ตัวเน้นของผู้เขียน)

ตั้งแต่ปี 2526 เป็นต้นมา ชาวบ้านกับแพทย์ในตัวอำเภอได้ก่อตั้ง "ชมรมหมอยาพื้นบ้าน และผู้สนใจสมุนไพรอำเภอกุศุม" เพื่ออนุรักษ์และฟื้นฟูภูมิปัญญาในการดูแลตนเอง จนทำให้เกิดการใช้สมุนไพรอย่างกว้างขวางจนพัฒนาเป็น "ศูนย์สุขภาพแผนไทยวัดท่าลาด" ในปี 2533 ในขณะที่นั้นมีชาวบ้านกลุ่มหนึ่งเริ่มหันมาสนใจเรื่องการพึ่งตนเองในเรื่องการเกษตร โดยเริ่มนำแนวคิด "วนเกษตร" ของผู้ใหญ่วิบูลย์ เข็มเฉลิม มาใช้ ใน 2533 "มาชาโนบุ ฟูกุโอกะ" ได้มาเยี่ยมและบรรยายเรื่องเกษตรธรรมชาติให้ชาวบ้านฟัง "มีชาวญี่ปุ่นชื่อลุงฟูกุโอกะมาแนะนำปลูกข้าวด้วยฟางเส้นเดียว ปลูกข้าวอินทรีย์ ไม่ใส่ปุ๋ยเคมี น่าสนใจ พวกทดลองปีแรกไม่ได้ผล เพราะว่าได้ไม่ได้ หว่านเมล็ดข้าวลงในนาเลย ปีต่อมาลองทำหว่านแล้วไถกลับ แล้วก็ได้ดี พอมันทำก่อน พอมันมีความพร้อมกว่าทุกคน ในปี 2538 ออกประชาสัมพันธ์ในหมู่สมาชิกให้เลิกทำนาเคมี ไม่ใส่ปุ๋ยหรือเรียกกันว่า ข้าวอินทรีย์" (คำฟอง ทองน้อย ใน นันทิยา และ ณรงค์ หุตานุวัตร 2547:229 ตัวเน้นของผู้เขียน)

ตอนนั้นกระแสการบริโภคเพื่อสุขภาพและการบริโภคที่ไม่ทำลายสิ่งแวดล้อมในสังคมไทย (กรุงเทพฯ) เริ่มต้นตัวจึงเกิดเครือข่ายเชื่อมโยงระหว่างผู้ผลิตกับผู้บริโภคในนาม "ชมรมเพื่อนธรรมชาติ" เพื่อส่งเสริมการทำนาธรรมชาติและจัดจำหน่ายข้าวปลอดสารพิษ (ไม่ใช้ยาปราบศัตรูพืชแต่ยังใช้ปุ๋ยเคมี) และ ข้าวปลอดสารเคมีแก่ผู้บริโภค ซึ่งช่องทางตลาดของข้าวปลอดสารพิษ-ปลอดสารเคมีได้ทำให้เกิดธุรกิจชุมชนโรงสีข้าวขึ้นซึ่งแม้จะประสบปัญหาโดยเฉพาะเรื่องทุนในระยะแรกแต่ในที่สุดก็สามารถสร้างและดำเนินกิจการได้โดยตั้งชื่อกลุ่มว่า "ชมรมรักษารธรรมชาติ"

การณรงค์ให้สมาชิกเลิกใช้สารเคมีเกษตร เริ่มพร้อมๆกับกิจการโรงสีข้าวตั้งแต่ปี 2535 ตามแนวทางส่งเสริมการผลิตข้าวเปลือกปลอดสารพิษและสารเคมี แต่ยังไม่ได้กำหนดกลุ่มเป้าหมายและพื้นที่เฉพาะ ในปี 2538 ชมรมได้ตั้งคณะกรรมการฝ่ายส่งเสริมและหัวหน้าหน่วยประจำหมู่บ้าน วางแผนงานส่งเสริมข้าวปลอดสารพิษและสารเคมีให้เข้าสู่ระบบการผลิตข้าวอินทรีย์โดยกำหนดพื้นที่แน่นอน 5 หมู่บ้าน และขยายเป็น 14 หมู่บ้านในปี 2541 โดยมีอาสาสมัครมาช่วยผลักดันให้สมาชิกเปลี่ยนจากการทำเกษตรเชิงเดี่ยวไปเป็นเกษตรผสมผสาน

หรือเกษตรยั่งยืน จนถึงปี 2543 สมาชิก 16 คนที่ทำเกษตรธรรมชาติมานานซึ่งกระจายตัวอยู่ตามหมู่บ้านต่างๆหมู่บ้านละ 2-3 คน รวม 6 หมู่บ้าน ได้ประชุมพบปะปรึกษากัน แลกเปลี่ยนพันธุ์พืช และผลผลิต และตั้งกองทุนของกลุ่มเพื่อให้สมาชิกกู้ยืมพัฒนากิจกรรมด้านการเกษตร จนเกิดเป็น "โครงการเฮ็ดอยู่เฮ็ดกิน" ขึ้น โครงการนี้ได้รื้อฟื้นระบบ "ลงแขก" ในช่วงเกี่ยวข้าว ตลอดจนสร้างตลาดนัดชุมชนขึ้นอันนำไปสู่การทำแนวคิดเงินตราชุมชนให้เป็นจริงหรือที่รู้จักกันดีในนาม "เบี้ยกุดชุม"

ในปี 2540 เครือข่ายเกษตรกรรมทางเลือกได้ร่วมกับสมัชชาคนจน ปักหลักชุมนุมประท้วงหน้าทำเนียบเพื่อเรียกร้องให้รัฐบาลสนับสนุนการพัฒนาเกษตรกรรมยั่งยืนอย่างจริงจัง ซึ่งทำให้โครงการนำร่องเพื่อพัฒนาเกษตรกรรมยั่งยืนของเกษตรกรรายย่อย ภูมินิเวศน์ยโสธร ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของโครงการนำร่องฯทั้งหมดก็ได้เกิดขึ้น ซึ่งรัฐบาลได้อนุมัติงบประมาณ 633 ล้านบาทให้ดำเนินโครงการนำร่องฯทั้งหมดเป็นเวลา 3 ปี เมื่อเดือนพฤษภาคม 2543 ขณะที่ตัวชาวบ้านได้กล่าวถึงความสำเร็จของตนเองไว้ว่า "สามารถกลับลำมาทำเกษตรยั่งยืนได้ถือว่าเป็นความภูมิใจที่สุด" (ทองหล่อ ขวัญทอง โน นันทิยา และ ณรงค์ หุดานูวัตร 2547:225) "เก่งที่สุดในชีวิตคือหันหลังกับการพึ่งพิงปัจจัยการผลิตภายนอกโดยเฉพาะปุ๋ยเคมี สารพิษ สารสังเคราะห์ทุกอย่าง... ความภูมิใจที่สุดในชีวิตคือได้พบกับวิถีชีวิตจริงเมื่อครั้งอดีต 30 ปีก่อนกลับคืนมาได้ จากชีวิตยากจนแต่เด็กไม่พบแสงสว่างของชีวิต เห็นทางออกของชีวิตที่โชติช่วงสว่างไสว ทั้งธรรมชาติในแปลงและในจิตใจและตัวเอง...เป้าหมายสูงสุดของชีวิตคือ เห็นดินของประเทศไทยรอดพ้นจากสารพิษ สารเคมีทุกตารางนิ้ว" (สุวิช ธนาคุณ โน นันทิยา และ ณรงค์ หุดานูวัตร 2547:236)

#### 4.3.2 "กรณีชุมชนกุดชุม" ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงเทคโนโลยีสารเคมีในภาคเกษตร

ทัศนะปฏิสัมพันธ์นิยมให้ความสำคัญกับการพิจารณาโครงสร้างที่ดำรงอยู่เดิมอย่างมีนัยสำคัญในฐานะของสิ่งที่มีปฏิสัมพันธ์โดยตรงกับความยืดหยุ่นและความคงตัวของเทคโนโลยี ในที่นี้สิ่งที่เราต้องมองไม่ใช่เพียงกระบวนการอุปโลกน์ของเทคโนโลยีแต่เราควรมองหาถึงความเป็นไปได้ที่จะมีกระบวนการอุปโลกน์ทางสังคมที่อาจเป็นเอกเทศออกไป จากการศึกษาการเปลี่ยนเทคโนโลยีสารเคมีในสังคมไทยในภาคเกษตรของผู้เขียน (เวทิน ชาติกุล 2550) ตั้งแต่ช่วงระยะเวลาที่ยังไม่มีความคงรูปของเทคโนโลยีสารเคมี (ก่อนแผนพัฒนาฯฉบับที่ 1) และหลังจากที่เทคโนโลยีสารเคมีได้ลงหลักปักฐานในสังคมไทยไปแล้ว (หลังแผนพัฒนาฯฉบับที่ 1) เราจะพบได้ถึง "รูปรอยที่ซ้ำๆ" ที่เกิดขึ้นจากการตอบสนองต่อความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวทั้งในส่วนของผู้ริเริ่ม (พูดอย่างรวบๆคือ "รัฐ") กับผู้ที่รับผลของความเปลี่ยนแปลง ("ชาวบ้าน") ซึ่งผู้เขียนจะสรุปย่อๆที่สุดได้ดังนี้

ในส่วนของผู้มีอำนาจในโครงสร้างสังคม (“รัฐ” (ในทุกรูปแบบการปกครอง) เจ้านาย ข้าราชการ) การตอบสนองต่อความเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ไม่อาจแยกออกได้จากความพยายามที่จะคงไว้ซึ่งการควบคุมจากส่วนกลางของรัฐไทยซึ่งเป็นสิ่งที่ ดำรงอยู่ก่อนแล้ว ในสังคมไทยก่อนที่จะมีการเปลี่ยนแปลงเทคโนโลยีสมัยใหม่เกิดขึ้น ดังตัวอย่างที่เราเห็นได้จากการทำให้เกษตรสมัยใหม่กลายเป็น “เกษตรของรัฐ” ภายหลังจาก “พระราชดำรัสอันประเสริฐ” ของรัชกาลที่ 5 ในปี พ.ศ.2453 (เวทิน 2550:7-8) การ “อุปถัมภ์” ด้าน “โครงสร้างพื้นฐานทางวัตถุ” ต่อโครงการพัฒนาเพื่อสาธารณชนของ จอมพล สฤษดิ์ ธนะรัชต์ (เวทิน 2550:12) ซึ่งผู้เขียนได้ตั้งข้อสังเกตต่ออุปรอยที่ซ้ำๆเหล่านี้ไว้ว่า

(1) มีความต่อเนื่องในความคิดของชนชั้นนำในสังคมไทยว่าเทคโนโลยีใหม่ที่น่าเข้ามานั้น เป็นสิ่งที่ถูก “คิดค้นไว้ดีแล้ว”

(2) เป็นการเปลี่ยนแปลงด้วยเหตุผลทางสังคมการเมืองมากกว่าเหตุผลทางเทคโนโลยี ดังจะเห็นว่าการส่งเสริมการเกษตรหลังจากแผนพัฒนาฉบับที่ 1 เป็นต้นมาเป็นเพียงการนำ “เกษตรของรัฐ” ที่ชนชั้นนำไปร่นก่อนริเริ่มไว้ (และไม่อาจทำให้สัมฤทธิ์ผล) มาสานต่อภายใต้ความคิด “การอุปถัมภ์ทางเทคโนโลยี” (ซึ่งเป็นไปด้วยเหตุผลทางการเมืองคือ การต้านภัยคอมมิวนิสต์ในยุคสงครามเย็น) จนสามารถทำให้เกษตรสมัยใหม่ลงหลักปักฐานในสังคมไทยได้

ประเด็นของผู้เขียนก็คือข้อพิจารณาเชิงประจักษ์เหล่านี้สะท้อนถึง ความต่อเนื่อง ของการจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ กับตัวเทคโนโลยี (ใหม่) และรัฐกับผู้ได้ปกครองของรัฐ ซึ่งภายใต้ความเปลี่ยนแปลงเทคโนโลยีและโครงสร้างภายนอกที่ปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจนและเป็นรูปธรรม แต่การจัดวางความสัมพันธ์แบบเดิมๆสะท้อนว่าไม่ปรากฏความเปลี่ยนแปลงในโครงสร้างเชิงลึกอย่างมีนัยสำคัญ

การจัดวางความสัมพันธ์ที่ต่อเนื่องนี้ส่งผลต่อการตอบสนองต่อความเปลี่ยนแปลงเทคโนโลยีของผู้อยู่ใต้ปกครองอย่างน้อยในสองลักษณะ คือ (หนึ่ง) การตอบโต้แบบโดยตรง เช่น การรวมกลุ่มกันเป็นสมาพันธ์ชาวไร่ชาวนาในช่วงปี 2516-2519 เพื่อประท้วงต่อรัฐโดยตรง หรือ การเข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ซึ่งโดยสรุปภาพกว้างๆเราจะได้ว่า การตอบโต้กับรัฐตรงๆมีแนวโน้มที่จะถูกปฏิเสธหรือไม่ก็ต้องเผชิญการโต้กลับอย่างรุนแรงจากรัฐ (สอง) การตอบโต้โดยเป็นส่วนตัว ซึ่งเห็นชัดเจนจากการใช้สารเคมีเกษตรในหลายรูปแบบ เช่น การทดลองใช้สารเคมีเกษตรแบบผิดๆถูกๆ การทำเกษตรแบบสองมาตรฐาน (ปลูกกินไม่ใช้ ปลูกขายใช้) รวมถึง การปฏิเสธสารเคมีเกษตรซึ่งกรณีชุมชนบ้านกุดชุม ชุมชนชาวอโศกก็ถือเป็นหนึ่งในกรณีของการตอบโต้โดยเป็นส่วนตัวที่ว่านี้ (เวทิน ชาติกุล 2550:31-6) ลักษณะที่สำคัญของการตอบโต้โดยเป็นส่วนตัวนี้ก็คือ

(1) เป็นความพยายามของชาวบ้านที่จำเป็นต้องแก้ปัญหาปากท้องและความอยู่รอดของตนเองมากกว่าความห่วงใยปัญหาผลกระทบเรื่องสุขภาพหรือสิ่งแวดล้อม

(2) เป็นการไม่เชื่อฟัง "คำสั่ง" ของรัฐ (ในฐานะ "ผู้อุปถัมภ์ทางเทคโนโลยี") ซึ่งเป็นสภาพ "การตอบโต้โดยส่วนตัว" ที่ดำรงอยู่แล้วในโครงสร้างของปฏิสัมพันธ์อันมีมาแต่เดิมระหว่างรัฐกับชาวบ้าน ดังนั้นรัฐจะไม่ให้ความสำคัญกับการริเริ่มเหล่านี้มากนักจนกระทั่งเมื่อชุมชนพยายามที่จะสร้าง "เอกลักษณ์" บางอย่างของตนเองขึ้นมาแข่ง

(3) เป็นไปในลักษณะที่ไม่เป็นเอกภาพ และต่างคนต่างทำ (เวทิน ชาติกุล 2550:25-31)

ทัศนะปฏิสัมพันธ์นิยมทำให้เรา "ระบุสถานการณ์" (situated) ชุมชนกุดชุมลงในความเป็นจริงและไม่แยกความสำเร็จที่เกิดขึ้นจาก "รูปรอยที่ซ้ำซาก" ของการตอบสนองต่อความเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีสารเคมีในภาคเกษตร ผู้เขียนได้เสนอว่ารูปรอยเหล่านี้เป็นไปตามแรงเฉื่อยของโครงสร้างที่มีมาแต่เดิมในสังคมไทยเองมากกว่าที่จะเป็นไปตามการเปลี่ยนแปลงของโครงสร้างใหม่อันเนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีสมัยใหม่ ตรงนี้เป็นจุดต่างที่สำคัญที่ทำให้การ "อ่าน" ของผู้เขียนแตกต่างออกไปจากการอ่านแบบอื่นๆ กล่าวคือผู้เขียนไม่คิดว่าโดยภาพรวมการที่ความสำเร็จของการปฏิเสธรสารเคมีเกษตรของชาวบ้านกุดชุมไม่อาจขยายตัวสู่ไปเป็นบรรทัดฐานสำหรับเกษตรกรส่วนใหญ่ได้นั้นไม่ได้เป็นเพราะการได้กลับของรัฐ (อนุสรณ์ อุณโณ 2546, 2548) แต่เป็นเพราะความไม่เป็นเอกภาพของอันเนื่องมาจากการตอบโต้ในบริบทที่เกิดขึ้นอย่างเป็นส่วนตัว

พูดง่ายก็คือความสำเร็จของชาวบ้านกุดชุมเกิดขึ้นในสภาพซึ่งผู้เขียนเรียกว่า "อนาธิปไตยทางเทคโนโลยี" (technological anarchism) อันเป็นด้านหนึ่งของการเปลี่ยนเทคโนโลยีภายใต้ "การอุปถัมภ์ทางเทคโนโลยี" ของรัฐไทยนั่นเอง จากทัศนะปฏิสัมพันธ์นิยมเราจะพบว่าแรงเฉื่อยของระบบอุปถัมภ์ที่ปรับตัวอยู่กับสังคมไทยสมัยใหม่ไม่เพียงแต่ทำให้ระบบประชาธิปไตยในสังคมไทยเบี่ยงเบนออกไปจากทิศทางที่ควรจะเป็นเท่านั้น (เสกสรรค์ ประเสริฐกุล 2548) หากยังส่งผลถึงความไม่สามารถประเมินและผลักดันการพัฒนาทางเทคโนโลยีในสังคมไทยให้เป็นไปในแนวทางที่ถูกต้อง

หากจะมองตามเกณฑ์ของปฏิสัมพันธ์นิยมเราจะพบว่าระดับของ "ความตื่นตัวทางเทคโนโลยี" ยังอยู่ในระดับที่ต่ำและไม่ค่อยมีความคงตัวของ "ข้อผูกมัดเชิงคุณค่า" สิ่งเหล่านี้จะเห็นได้ชัดมากขึ้นในกรณีของการทำเกษตรแบบสองมาตรฐานที่ชาวบ้านสามารถทำเกษตรโดยใช้สารเคมีในปริมาณมากๆ เพื่อเอาไว้ขายแต่ไม่กล้ากินข้าวหรือพืชผลที่ตัวเองปลูกโดยไม่รู้สึกรว่านั่นเป็นสิ่งที่ผลิตทั้งในแง่ทางเทคนิคและในแง่ของบรรทัดฐานที่ควรมีต่อเพื่อนร่วมสังคม (เวทิน ชาติกุล 2550:28-31)



#### 4.3.3 เกษตรกรรมชาติของชุมชนกุดชุม:แบบจำลองแบบสองทางเลือก

จากข้างต้นแสดงว่าเราไม่มีความหวังสำหรับการปกป้องอนันตินิยมทางเทคโนโลยีในสังคมไทยหรือไม่ ผู้เขียนคิดว่าไม่ แม้กรณีชุมชนกุดชุมจะแยกไม่ได้จากสภาพอนาธิปัตย์ทางเทคโนโลยีแต่ก็มีเหตุผลที่พอแก่การที่จะเชื่อได้ว่ากรณีของชุมชนกุดชุมน่าจะเป็นความหวังต่อการตอบโต้กับสภาพดังกล่าวได้มากกว่ากรณีอื่นๆกล่าวคือ

(1) กรณีชุมชนกุดชุมคือรูปธรรมที่จับต้องได้ของ "การปฏิรูป" ตามแบบจำลองแบบสองทางเลือกของสาร์ตละนิยมเชิงกระบวนทัศน์ การศึกษาของนันทิยา และ ณรงค์ หุตานวัตร (2547) กล่าวถึงความเปลี่ยนแปลงทางความคิดความเชื่อที่ทั้งคู่เรียกว่าเป็น "กระบวนทัศน์เกษตรกรรมยั่งยืน" กล่าวคือ ชาวบ้านมีการเปลี่ยนกระบวนทัศน์เรื่องระบบเศรษฐกิจที่เป็นการทวนกระแสเศรษฐกิจกระแสหลัก คือจะมุ่งทำเพื่ออยู่เพื่อกินเป็นหลัก เมื่อมีกินลดรายจ่ายได้แล้วจึงแบ่งปันในหมู่พี่น้อง หากเหลือจึงขาย ซึ่งในการเปลี่ยนแปลงนี้ชาวบ้านเชื่อว่าจะควบคุมทุกอย่างได้ทั้งปัจจัยการผลิต กระบวนการการผลิต พันธุกรรม การจัดการ ภูมิปัญญา ทักษะในเทคโนโลยีที่เหมาะสม จัดการทรัพยากร ดิน ป่า น้ำ ไม่เหมือนแนวทางเกษตรกระแสหลักที่ไม่สามารถควบคุมสิ่งต่างๆได้เอง

นอกจากนี้ยังมีการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ในเชิงคุณค่า ซึ่งครอบคลุมตั้งแต่ความคิดความเชื่อเกี่ยวกับธรรมชาติไปจนถึงการเข้าใจชีวิตของตน เช่น เชื่อว่าเมื่อเปลี่ยนวิธีการผลิตเป็นระบบเกษตรยั่งยืนแล้วเท่ากับได้ทำคุณให้แผ่นดิน ช่วยฟื้นชีวิตแม่ธรณี ช่วยให้เกิดความสมดุลของระบบนิเวศน์ทำให้สิ่งแวดล้อมดีขึ้น ทำให้ธรรมชาติกลับคืนสู่ระบบเดิม หรือ เชื่อว่าจะมีสุขภาพกายและใจที่ดี ไม่ต้องเสี่ยงกับความเจ็บป่วยจากสารพิษ รวมไปถึงเชื่อว่าจะเป็นการบำนาญยามแก่เฒ่าและเป็นมรดกสู่ลูกหลาน เป็นต้น นั่นทำให้ทั้งคู่สรุปว่าการปรับเปลี่ยนกระบวนทัศน์นี้เป็นปัจจัยที่สำคัญที่สุดเพราะถ้าเกษตรกรสามารถปรับเปลี่ยนกระบวนทัศน์เป็นแบบเกษตรยั่งยืนได้ กระบวนทัศน์นั้นจะเป็นปัจจัยเอื้อที่สำคัญที่สุดในทางกลับกัน หากเกษตรกรไม่สามารถปรับเปลี่ยนกระบวนทัศน์ได้ กระบวนทัศน์ก็จะเป็นอุปสรรคอย่างยิ่งยวดเช่นเดียวกัน

(2) การเปลี่ยนแปลงนี้ไม่เพียงแต่การเป็นแบบแผนของชีวิตเท่านั้นหากแต่มีผลถึงรูปแบบของเทคโนโลยีอีกด้วย นันทิยาและณรงค์ได้ยกตัวอย่างเปรียบเทียบกับกรณีเกษตรผสมผสานที่ว่า "เกษตรกรที่ทำเกษตรผสมผสานมิได้มีอุดมการณ์เบื้องหลังที่ชัดเจนในเรื่องการปฏิเสธการใช้ปัจจัยการผลิตจากภายนอก อย่างปุ๋ยเคมี หรือสารกำจัดศัตรูพืช..." (นันทิยา และ ณรงค์ หุตานวัตร 2547:129)

#### 4.3.4 ความเป็นชุมชนเปิดของชุมชนกุดชุม : พหุวัฒนธรรมระดับท้องถิ่น

ความน่าสนใจของกรณีกุดชุมอยู่ที่ความเป็นชุมชนเปิดของชุมชนเองซึ่งทำให้เราเห็นถึงฉากหลังของการมีปฏิสัมพันธ์ที่ซับซ้อนมากกว่ากรณีของชุมชนชาวอโคกซึ่งแม้จะสามารถปฏิเสธ

การใช้สารเคมีเกษตรได้เช่นกันแต่ด้วยลักษณะที่เป็นทั้งชุมชนที่ถูกสร้างขึ้นใหม่และชุมชนปิด (กนกศักดิ์ แก้วเทพ 2547) ทำให้ที่ “แยกตัว” ออกไปของชุมชนชาวอโศกจึงมีมากกว่า ขณะที่กรณีของชุมชนกุดชุมเราจะเห็นว่าตลอดเวลาของช่วงเวลาการเปลี่ยนผ่านชุมชนกุดชุมมีปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มทางสังคมที่หลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นเอ็นจีโอ เกษตรกรต่างชาติ หรือรัฐ มีหลายความคิดผ่านเข้ามาและออกไปจากชุมชน

ภายใต้ความเป็นชุมชนเปิดนี้เราจะพบว่า “กระบวนทัศน์ใหม่” ที่เกิดขึ้นนั้นไม่ได้มีเนื้อหาและบริบทที่ “แตกหัก” จากกระบวนทัศน์หลักอย่างชัดเจนชัดเจนเหมือนกับระบบ “บุญนิยม” ของชาวอโศก หากแต่มีความ “ผสมปนเป” ระหว่างกระบวนทัศน์ทางเลือกและกระบวนทัศน์กระแสหลักแม้ภายในตัวชุมชนเองเราจะพบว่าเกษตรกรของบ้านกุดชุมจะเปลี่ยนวิธีทำการเกษตรในหลากหลายรูปแบบและมีลักษณะค่อยเป็นค่อยไป เกษตรกรต้นแบบรุ่นบุกเบิกส่วนใหญ่จะลดหรือเลิกใช้สารเคมีก่อนแล้วจึงปรับลักษณะการผลิตอื่นๆตาม ในการปลูกข้าวปลอดสารพิษมีบางคนที่เลิกใช้สารเคมีเกษตรในทันทีแต่ก็เป็นส่วนน้อย ขณะที่ส่วนมากจะใช้วิธีปรับลดไปที่ละน้อยๆจนไปถึงการเลิกใช้ในการปลูกข้าวอินทรีย์ในที่สุด ขณะที่เกษตรกรต้นแบบรุ่นใหม่ที่เพิ่งเปลี่ยนมาใช้วิธีเกษตรยั่งยืนตามโครงการนำร่องฯเมื่อไม่กี่ปีที่ผ่านมา จะใช้วิธีปรับโครงสร้างการผลิตให้หลากหลายก่อน เช่น ปรับแปลงนาให้เหมาะสม ปลูกพืชอื่นก่อนหรือหลังทำนา หรือปลูกไม้ยืนต้นบนคันนา แล้วก็ค่อยๆลดหรือเลิกใช้สารเคมี บางส่วนเลิกใช้ยาฆ่าแมลง แต่ค่อยๆลดการใช้ปุ๋ยเคมี เป็นต้น

ความเป็นสังคมเปิดของกรณีชุมชนกุดชุมคือลักษณะที่เป็น “พหุวัฒนธรรม” ซึ่งไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นในระดับโลกหรือเกี่ยวข้องกับปัญหาระดับโลก ผู้เขียนคิดว่าความสนใจเรื่องปรากฏการณ์วิทยาของการรับรู้ของไอทีเดเองทำให้เขามีแนวโน้มที่จะสนใจเทคโนโลยีด้านภาพและเทคโนโลยีโทรคมนาคมซึ่งนำเขาไปในทิศทางของการตระหนักถึงปัญหาระดับโลกของ “พหุวัฒนธรรม” ทั้งๆที่เราอาจจะพบโครงสร้างแบบเดียวกันได้ในระดับท้องถิ่น ซึ่งในกรณีหลังผู้เขียนเรียกว่า “พหุวัฒนธรรมระดับท้องถิ่น” (local pluriculture) เพื่อให้ต่างจาก “พหุวัฒนธรรมระดับโลก” (global pluriculture) ของไอทีเด ซึ่งนัยสำคัญของเรื่องนี้ก็คือทำให้เห็นว่าการเปลี่ยนแปลงแบบแผนชีวิตหรือรูปแบบของเทคโนโลยีตามแบบจำลองแบบสองทางเลือกไม่จำเป็นต้อง “แยกตัว” ออกจากสังคมหรือกระบวนทัศน์หลักในสังคมเทคโนโลยีเสมอไป และภายใต้จากหลังแบบนี้เองที่ทำให้เห็นได้ว่า “การปฏิรูปแบบกลับด้าน” สามารถเป็นไปได้

#### 4.3.5 กรณีชุมชนกุดชุม : การปฏิรูปแบบกลับด้าน

ความสำเร็จของชุมชนกุดชุมในลักษณะของการปรับกระบวนทัศน์ซึ่งมิได้เกิดขึ้นได้ในช่วงระยะเวลาอันสั้น นั้นนิตยาและณรงค์ มองการปรับกระบวนทัศน์ไปสู่การทำเกษตรธรรมชาติของชาวกุดชุมเป็น 3 ช่วงคือ

(1) *ช่วงรวมกลุ่มและปรับแนว* เป็นช่วงที่มีชาวบ้านหันมาสนใจและให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมชุมชน โดยเฉพาะเรื่องสมุนไพร รวมถึงการทดลองทำเกษตรตามแนววนเกษตรเพื่อลดการใช้สารเคมีลง

(2) *ช่วงริเริ่ม* หลังจากไปรู้จักกับแนวคิดเกษตรธรรมชาติ มีชาวบ้านที่เป็น "เกษตรกรต้นแบบ" ได้เริ่มทำเกษตรโดยไม่ใช้สารเคมี พร้อมกับริเริ่มสร้างโรงสีชุมชนเพื่อให้บริการทั้ง 2 สันับสนุนซึ่งกันและกัน รวมถึงรณรงค์ให้สมาชิกคนอื่นๆ เลิกการใช้สารเคมีเกษตรไปด้วย เข้าใจว่าการตื่นตัวของตลาดปลอดภัยเป็นอีกแรงหนึ่งที่ทำให้ช่วงริเริ่มนี้ไม่สะดุดหยุดลงไป

(3) *ช่วงขับเคลื่อน* เป็นช่วงที่ขยายพื้นที่การเลิกใช้สารเคมีเกษตรทั้งในพื้นที่เพาะปลูกและพื้นที่ทางการเมือง

จากหลักการอุปโลกน์นิยมแบบเป็นกลางทั้งสามช่วงเราจะพบว่าทั้งสามช่วงเวลาเทคโนโลยีสารเคมีคือบริบทร่วมที่ชาวบ้านกุดชุมได้พยายามสร้างและเสนอระบบคุณค่าทางเลือกใหม่ๆ ให้กับชุมชนในระดับหนึ่ง ประเด็นที่สำคัญก็คือแทนที่จะมีการ "แยกตัว" ออกจากกระบวนการทัศน์หลักเราจะพบถึงการตอบโต้ระหว่างกระบวนการทัศน์หลักและกระบวนการทัศน์ทางเลือกที่เกิดขึ้นซึ่งผู้เขียนเรียกว่าเป็น "การปฏิรูปแบบกลับด้าน" (subversive reformation) ที่ไม่เพียงการเกิดขึ้นของการมีส่วนร่วมในการตัดสินใจ (ซึ่งในทัศนะของผู้เขียนคือเป็นพื้นที่ที่มีรูปลักษณะแบบประชาธิปไตยแต่ไม่มีนัยของบรรทัดฐานของระบบคุณค่าประชาธิปไตยเป็นตัวขับเคลื่อน) การมีส่วนร่วมหรือมี ตัวเลือกที่มีนัยสำคัญ เหล่านี้เป็นสิ่งที่เรียกร่องความเปลี่ยนแปลงไปถึงแบบแผนของชีวิตและสามารถทำให้กระบวนการทัศน์หลักเกิดความสั่นคลอนได้ ในกรณีกุดชุมการปฏิรูปด้านกลับนี้เป็นไปในสองลักษณะคือ การปฏิรูปกระบวนการทัศน์ส่งผลต่อชาวบ้านด้วยตนเองภายในชุมชนดังที่เกิดขึ้นในช่วง "ริเริ่ม" และการตอบโต้เชิงกระบวนการทัศน์ส่งผลต่อสังคมนอกชุมชนซึ่งเกิดขึ้นในช่วง "ขับเคลื่อน"

การปฏิรูปแบบกลับด้านภายในชุมชนเองเราจะเห็นได้จากปฏิกิริยาของชาวบ้านที่มีต่อการเลิกใช้สารเคมีเกษตรซึ่งแบ่งออกเป็น 3 กลุ่ม คือ (1) เกษตรกรที่เห็นผลเสียของเกษตรเคมี จึงทดลองทำเกษตรแบบใหม่ด้วยตนเอง และ "เมื่อทำดูแล้วก็มั่นใจ" (2) กลุ่มที่เชื่อว่าดีแต่ยังไม่ตัดสินใจ กลุ่มนี้จะรอดูเพื่อนบ้านก่อน (3) กลุ่มที่เลิกใช้สารเคมีเกษตรเพราะมี *ข้อตกลงร่วม* ให้ใช้วิธีเกษตรยั่งยืน กลุ่มนี้อาจเริ่มต้นจากการเลิกเป็นบางส่วนเช่นไม่ใช้สารเคมีในแปลงผัก

ส่วนการปฏิรูปแบบกลับด้านภายนอกชุมชน เราจะพบว่าเมื่อชุมชนมีความมั่นคงมากขึ้น การปฏิเสธการใช้สารเคมีเกษตรและแบบแผนชีวิตทางเลือกที่ถูกสร้างขึ้นใหม่ เช่น "เบี้ยกุดชุม" จะกลายเป็น "พลวัตด้านกลับ" ในระดับที่เข้มข้นขึ้นและกลายเป็นคานงัดกับโครงสร้างสังคมและระบบเทคโนโลยีแบบเดิม (สารเคมีเกษตร) ได้อย่างมีนัยสำคัญ ในที่นี้เราจะพบว่าหากความคงรูปของกระบวนการทัศน์และแบบแผนชีวิตมีค่อนข้างสูง แม้สิ่งธรรมดาๆ เช่น "เบี้ยกุดชุม" (หรือการ

หม่จิวรผิดสีของชุมชนชาวอโศกใน "กรณีสันตืออโศก" ) ก็สามารถเปิดพื้นที่ร่วมของการตัดสินใจได้อย่างมีนัยสำคัญ

#### 4.3.6 อุปสรรคของชุมชนกุดชุม

ประเด็นที่เราไม่สามารถมองข้ามก็คือกรณีชุมชนกุดชุมแม้จะประสบความสำเร็จในการเสนอรูปแบบเทคโนโลยีและแบบแผนชีวิตที่เป็นทางเลือกแต่สิ่งเหล่านี้ก็เกิดขึ้นภายใต้สภาพอนาธิปไตยทางเทคโนโลยีที่อยู่ภายใต้แรงเฉื่อยของปฏิสัมพันธ์อันมีมาแต่เดิมระหว่างรัฐกับชาวบ้าน ในสภาพนี้อุปสรรคที่เกิดขึ้นสำหรับการปฏิรูปภายในชุมชนเองคือการขาดเอกภาพ เราจะเห็นประเด็นนี้ได้ชัดเจนจากการขาดนิยามร่วมของสมาชิกในชุมชนยกตัวอย่างเช่น คำที่ใช้เรียกระบบเกษตรในกระบวนทัศน์ใหม่นี้มีอยู่มากและชวนสับสน เช่น "เกษตรธรรมชาติ" "ข้าวปลอดสารพิษ" "ข้าวปลอดสารเคมี" "ข้าวอินทรีย์" "เกษตรกรรมยั่งยืน" ซึ่งทั้งหมดนี้ถูกใช้ในความหมายที่ไม่ค่อยตรงกันและไม่ได้หมายถึงการปฏิเสธรสสารเคมีเกษตรอย่างสิ้นเชิงในทุกๆ คำ สิ่งเหล่านี้อาจทำให้เราตั้งคำถามสำคัญได้ว่ากรณีการปฏิเสธรสสารเคมีของชุมชนกุดชุมว่าเป็น "กระบวนทัศน์" ได้หรือไม่

เมื่อการปฏิรูปเกิดขึ้นนอกชุมชนและขยับขึ้นไปเป็นสิ่งที่เรียกว่าการตอบโต้โดยตรงดังเช่นเมื่อชุมชนกุดชุมพยายามสร้างเอกลักษณ์ใหม่ของตนเองขึ้นมานั้นคือ "เบี้ยกุดชุม" รัฐจะมองว่าเป็นการต่อต้านอำนาจรัฐโดยตรงและได้รับการตอบโต้จากรัฐอย่างเปิดเผย แต่จากการที่ขาดเอกภาพในชุมชนทำให้เมื่อมีกรณีข้อพิพาทกับรัฐแทนที่ชุมชนจะยื่นกรานต่อสู้ (เหมือนกับชุมชนชาวอโศก) ชุมชนกลับเลือกที่จะเปลี่ยนคำว่า "เบี้ย" เป็น "บุญ" เพื่อลดแรงกดดันของอำนาจรัฐลง เป็นต้น เหล่านี้ทำให้เห็นได้ว่าการปฏิรูปที่เกิดขึ้นนี้ไม่อาจเป็นคานงัดต่อการอุปถัมภ์ทางเทคโนโลยีของรัฐไทยได้อย่างมีนัยสำคัญ

ตามหลักการของจุดยืนอุปโลกน์นิยมแบบเป็นกลาง ซึ่งกล่าวว่า เทคโนโลยีคือ "พื้นที่เปิด" สำหรับการกำหนดคุณค่าใหม่ในสังคมและการเปลี่ยนแปลงตัวมันเองไปด้วยพร้อมๆ กัน เราจะเห็นได้ว่ากรณีชุมชนกุดชุมทำให้เห็นถึง "ข้อผูกพันทางเทคโนโลยี" ที่เกิดขึ้นในระดับอ่อนๆ ทั้งในชุมชน แม้ว่าสิ่งนี้อาจจะยังไม่ส่งผลต่อความเปลี่ยนแปลงต่อกระบวนทัศน์เดิมแต่เมื่อเทียบกับการขาดซึ่ง "ความตื่นตัวทางเทคโนโลยี" และ "ข้อผูกมัดทางคุณค่า" ที่มีอยู่ในระดับที่ต่ำมากในสังคมไทยเราจะมองได้ว่าสิ่งที่เกิดขึ้นนี้คือความสำเร็จที่อย่างน้อยก็ได้ทำให้เกิดทิศทาง (orientation) ขึ้นในสภาพอนาธิปไตยที่ดำรงอยู่ได้

แต่การขาดพร้อมทั้ง "ความตื่นตัว" และ "ข้อผูกมัดทางคุณค่า" คือเงื่อนไขจำเป็นที่ไม่สามารถปฏิเสธได้ ในกรณีนี้เราจะพบว่าข้อผูกพันร่วมเกิดขึ้นในสองลักษณะคือ "ข้อผูกมัดทางเทคโนโลยี" ที่มีอยู่เดิมที่ชุมชนกุดชุมสามารถแยกตัวออกมาได้ กับข้อผูกมัดทางเทคโนโลยีใหม่ที่ชุมชนกุดชุมสร้างขึ้น ในทางหลักการข้อผูกมัดใหม่นี้คือศูนย์กลางใหม่ที่เกิดขึ้นและส่งเสริมดึงดูด

ต่อผู้คนที่ยึดโยงอยู่กับศูนย์กลางเดิมได้ในระดับหนึ่ง แต่ปัญหาก็คือ ข้อผูกมัดทางเทคโนโลยีแบบใหม่ที่สร้าง "ความตื่นตัว" ให้เกิดขึ้นในระดับหนึ่งเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นภายใต้ "ความไม่ตื่นตัว" ที่ดำรงอยู่แล้วแต่เดิมมาช้านาน ในกรณีนี้ เมื่อการปฏิรูปเริ่มขยายตัวออกมาภายนอกชุมชน ความอ่อนแรงของข้อผูกพันก็สามารถเกิดขึ้นได้เพราะตามหลักการความยืดหยุ่นของการตีความไม่มีอะไรปิดกั้นให้ผู้ที่อยู่ภายนอกข้อผูกมัดที่เกิดขึ้นใหม่ (เช่นรัฐ) สามารถ "สร้างพื้นที่ทางความหมาย" ของตนด้วยการตีความการปฏิรูปที่เกิดขึ้นให้เป็นเพียงเรื่องข้อพิพาททางการเมืองได้ ผู้เขียนเห็นด้วยกับความคิดของอนุสรณ์ที่ว่ารัฐสามารถได้กลับขบวนการเกษตรกรรมยั่งยืนได้ แต่อุปสรรคที่เกิดขึ้นในกรณีนี้ไม่ได้อยู่ที่รัฐอย่างที่อนุสรณ์เข้าใจแต่อยู่ที่ชุมชนเองที่เลือกที่จะเข้าไปใน "พื้นที่ทางความหมาย" ที่รัฐสร้างขึ้นอันทำให้ "ความหมายใหม่" ทั้งความตื่นตัวและระบบคุณค่าที่เกิดขึ้นตามข้อผูกมัดร่วมใหม่สูญเสียคุณค่าของตัวเองลงไป

ในที่นี้สะท้อนถึงข้อจำกัดของ "ข้อผูกมัดทางเทคโนโลยี" ซึ่งวางอยู่บนความเข้าใจที่ผิดสองด้านคือ (1) มองว่าการปฏิรูปคือการ "หักล้าง" กระบวนทัศน์หลัก ซึ่งทำให้อนิยัตินิยมที่เกิดขึ้นหากประสบความสำเร็จจะกลายสภาพไปเป็น "นิยัตินิยมทางสังคม" (social determinism) แบบใหม่ขึ้นมา และ (2) การปฏิรูปคือการ "แยกขาด" จากกระบวนทัศน์หลัก ซึ่งทำให้อนิยัตินิยมทางเทคโนโลยีกลายเป็น "นิยัตินิยมทางเทคโนโลยีทางเลือก" (alternative technological determinism) และในกรณีของชุมชนกุดชุมซึ่งไม่ประสบความสำเร็จก็คือความล้มเหลวของการสร้างแรงเหวี่ยงหนีจากศูนย์กลางเดิมได้ที่ทำให้ดูเหมือนอะไรก็ตามที่ครอบงำอยู่ยังคงสถานภาพอยู่อย่างเดิม

โดยหลักการผู้เขียนคิดว่าพลวัตของ "การปฏิรูปแบบกลับด้าน" ไม่ใช่การหักล้างกับระบบหรือกระบวนทัศน์เดิม ในด้านหนึ่งไม่จำเป็นที่กระบวนทัศน์หลักจะถูกมองว่าแข็งแกร่งในตัวมันเองเสมอไปไอน์สไตน์กล่าวไว้ถูกต้องคือแรงดึงของ "พหุวัฒนธรรมระดับโลก" จะทำให้อำนาจรัฐและรูปแบบเทคโนโลยีที่เป็นกระแสหลักอ่อนแรงลง ในแง่การปฏิรูปไม่ได้แปลว่าเราต้องหักล้างกระบวนทัศน์หลักเสมอไปแต่ประเด็นที่เราควรให้ความสำคัญก็คือความเข้มแข็งของการปฏิรูปแบบกลับด้าน ในฐานะทางเลือกที่มีนัยสำคัญ ในที่นี้ "ศูนย์กลางใหม่" ที่เกิดจาก "ข้อผูกมัดทางเทคโนโลยีใหม่" จะสร้าง "พื้นที่เปิดใหม่" ตามหลักการอุปโลกนินิยมแบบเป็นกลางได้อย่างไรนั้น เราต้องคิดถึงภาพของสังคมเทคโนโลยีในอุดมคติคือ แม้ว่าเราแต่ละคนจะถูกผูกมัดโดยรู้ตัวหรือไม่รู้ตัวต่อแบบแผนและข้อผูกมัดทางเทคโนโลยีแบบหนึ่ง แต่ในสังคมดังกล่าวก็มีการดำรงอยู่ของข้อผูกมัดทางเทคโนโลยีแบบอื่นๆที่พอที่จะทำให้ความลงตัวของระบบคุณค่าแบบอื่นๆที่จะเป็นแก่นแกนของชีวิตได้ ความสามารถนำเสนอทางเลือกใหม่ๆ การมีอยู่ของทางเลือกใหม่ๆ แม้ว่าจะไม่อาจขัดแย้งกับกระบวนทัศน์เดิมได้อย่างสิ้นเชิงแต่มันคือ ทางเลือกที่สำคัญ ที่ทำให้เข้าใจได้ว่าไม่จำเป็นที่วิถีชีวิตและเทคโนโลยีที่เราใช้อยู่จะเป็นเพียงทางเลือกเดียวของชีวิต

#### 4.4 ความจำเป็นของข้อผูกมัดทางเทคโนโลยี

ในสังคมดังกล่าวข้อผูกมัดที่เกิดขึ้นไม่ได้เป็นเพียง “ข้อผูกมัดในตัวเทคโนโลยี” (technologi(es)cal commitment) หากแต่เป็น “ข้อผูกมัด(ร่วม)ทางเทคโนโลยี” (Technological commitment) อย่างครอบคลุมในระดับมโนคติซึ่งสามารถทำให้เกิด “ความตื่นตัว” ในทางมโนคติขึ้นมาได้ จากกรณีของชุมชนกุดชุมเราสามารถคาดเดาได้ว่าหากสังคมไทยโดยรวมมี “ความตื่นตัว” ในระดับที่มากขึ้นก็เป็นไปได้ที่การปฏิรูปจะมีประสิทธิผลที่มากกว่าที่เป็นอยู่ ข้อผูกมัดทางเทคโนโลยีในระดับนี้ทำให้เห็นว่าทำไมปรัชญาเทคโนโลยีจึงมีความสำคัญในการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางเทคโนโลยี เพราะหากปรัชญาคือสิ่งที่กระตุ้นให้เรา “ตื่นตัว” และหันมาตั้งคำถามต่อสิ่งที่เราคุ่นเคยอยู่ทุกเมื่อเชื่อบวันอย่างไม่เคยคิดสงสัย ข้อพิจารณาทางปรัชญาอาจมีความจำเป็นไม่เฉพาะสำหรับสังคมไทยเท่านั้นหากแต่อาจรวมไปถึงทุกๆที่ที่เทคโนโลยีเข้าไปมีปฏิสัมพันธ์กับชีวิตมนุษย์