



รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการวิธีวิทยาทางปรัชญา

โดย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์พิพัฒน์ สุยะ และคณะ

พฤษภาคม 2563

รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการวิจัยวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี

หัวหน้าโครงการ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์พิพัฒน์ สุยะ
คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

คณะผู้วิจัย

รองศาสตราจารย์ ดร. ปกรณ์ สิงห์สุริยา	คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. เกษม เพ็ญภินันท์	คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สุภัทวดี อมาตยกุล	สภาวิจัยแห่งชาติ ประเทศอิตาลี
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. เทพทวี โชควสิน	คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ศิริประภา ชวนะบุญาน	คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ผู้ช่วยศาสตราจารย์พิพัฒน์ สุยะ	คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
ผู้ช่วยศาสตราจารย์สุรัช คมพจน์	สำนักวิจัยและพัฒนาเทคโนโลยีสารสนเทศ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
อาจารย์ ดร. เวทิน ขาติกุล	คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
อาจารย์รชฏ สาตราวุธ	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
อาจารย์คงฤช ไตรยวงศ์	คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
อาจารย์ดลวัฒน์ บัวประดิษฐ์	วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
(ความเห็นในรายงานนี้เป็นของผู้วิจัย สกว. ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป)

บทคัดย่อ

รหัสโครงการ: RDG58H0023
ชื่อโครงการ : วิธีวิทยาทางปรัชญา
ชื่อนักวิจัย : ผู้ช่วยศาสตราจารย์พิพัฒน์ สุกะและคณะ
E-mail Address : pipatsuya@gmail.com
ระยะเวลาโครงการ: 1 สิงหาคม 2558 – 31 มกราคม 2560

งานวิจัยเรื่อง “วิธีวิทยาทางปรัชญา” มีวัตถุประสงค์ 2 ข้อ คือ

(1) เพื่อศึกษาและวิเคราะห์วิธีวิทยาทางปรัชญา

(2) เพื่อทำความเข้าใจถึงความแตกต่างระหว่างปรัชญาวิเคราะห์และปรัชญาภาคพื้นทวีปยุโรป

ในงานวิจัยฉบับนี้จะแบ่งเนื้อหาออกเป็นสองส่วน คือ ปรัชญาภาคพื้นทวีปยุโรปกับปรัชญาวิเคราะห์ ผลวิจัยพบว่า

(1) ปรัชญาภาคพื้นทวีป มีสิ่งที่เรียกว่า “วิธีการ” ซึ่งเป็นสิ่งที่นักปรัชญาใช้ในการตอบปัญหา และ “วิธีวิทยา” คือเหตุผลของการพัฒนาและเลือกใช้วิธีการดังกล่าว โดยวิธีวิทยานี้รวมถึงกระบวนการนิยามปัญหาด้วย ผลการวิจัยได้ครอบคลุมถึงวิธีการของนักปรัชญาคนสำคัญ ได้แก่ เรอเน เดส์การ์ต (René Descartes) เอ็ดมุนด์ ฮูสเซอร์ล (Edmund Husserl) มาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger) ฌอง-ปอล ซาทร์ (Jean-Paul Sartre) ฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ (Hans-Georg Gadamer) ปอล ริคัวร์ (Paul Ricoeur) และ เยอร์เก็น ฮาเบอร์มาส (Jürgen Habermas) ซึ่งมีวิธีวิทยาแตกต่างกันออกไป

ส่วนวิธีวิทยาของปรัชญาวิเคราะห์นั้นเป็นเครื่องมือเพื่อแก้ไขปัญหาทางปรัชญาโดยการเริ่มต้นจากการวิเคราะห์หาคำศัพท์หรือความหมายด้วยตรรกวิทยา การโต้แย้งบนฐานของสามัญสำนึก การแก้ปัญหาทางปรัชญาด้วยการวิเคราะห์ภาษา การพิจารณาและประเมินปัญหาทางปรัชญาด้วยความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์หรือธรรมเนียมและวิธีการแบบปฏิบัตินิยม

(2) แม้ว่าการแบ่งแยกความแตกต่างระหว่าง ปรัชญาภาคพื้นทวีปกับปรัชญาวิเคราะห์จะได้รับเสียงวิจารณ์ว่าการแบ่งแยกดังกล่าวไม่มีความคงเส้นคงวาหรือเป็นการแบ่งอย่างมีอคติก็ตาม แต่จากงานวิจัยก็จะพบว่าปรัชญาทั้งสองแนวทางอาจสนใจประเด็นปัญหาไม่แตกต่างกันนัก แต่สิ่งที่แตกต่างกันก็คือวิธีวิทยา และเมื่อวิธีวิทยาที่แตกต่างกัน ก็ย่อมสะท้อนถึงกระบวนการนิยามปัญหาที่แตกต่างกัน และแน่นอนว่าย่อมส่งผลต่อการจัดวางตำแหน่งตัวเองของปรัชญาแต่ละแนวทาง

จากผลวิจัยทั้งสองข้อนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่า การศึกษา “วิธีวิทยา” นอกจากเป็นการทำความเข้าใจตัวเองของศาสตร์ต่าง ๆ แล้วยังเป็นการตรวจสอบเครื่องมือสำคัญในการแสวงหาความรู้ของศาสตร์ของตน ที่สำคัญยังเป็น “สะพาน” เชื่อมความแตกต่างให้เราเข้าใจศาสตร์อื่นๆ มากยิ่งขึ้น

คำหลัก: วิธีวิทยาทางปรัชญา ปรัชญาภาคพื้นทวีป ปรัชญาวิเคราะห์

Abstract

Project Code : RDG58H0023
Project Title : Philosophical Methodology
Investigator : Asst. prof. Pipat Suya, et. al
E-mail Address : pipatsuya@gmail.com
Project Period : August 1, 2015 – January 31, 2017

The purposes of the research “Philosophical Methodology” were to 1. study and analyze philosophical methodology and 2. Create an understanding of the Analytic - Continental divide.

The findings were as follows:

(1) In Continental Philosophy, “methods” are used by philosophers to answer questions and “methodology” is the reasons to develop and select the methods. Defining problems is also included in methodology. The research covered the different methods used by prominent philosophers, namely René Descartes, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, and Jurgen Habermas.

In Analytical Philosophy, methodology is used as tools to solve philosophical problems beginning with an analysis of concept or meaning using logic, an argument based on common sense, a solution to philosophical problems by analyzing language used, and judgment and assessment using scientific advancement or the methods of naturalism and pragmatism.

(2) Despite the criticism of the inconsistency and subjectivity in distinguishing Continental- Analytic Philosophy, the study discovered that these two t of philosophy might not be different in terms of the interests in problems, but the significant difference is methodology, which reflects the different processes of defining problems. This definitely leads to the way each area of philosophy positions itself.

It can be concluded from those findings that studying “methodology” is a way not only to understand various sciences but also to revise important tools in seeking knowledge of those sciences. Most importantly, it “bridges” differences, which contributes to better understanding of other sciences.

Keywords : Philosophical Methodology, Continental Philosophy, Analytic Philosophy

สารบัญ

หน้า

บทสรุปสำหรับผู้บริหาร	1
บทนำ: วิธีวิทยาทางปรัชญา	3
ปรัชญาภาคพื้นทวีป	
วิธีการวิเคราะห์ (Method of Analysis) ในปรัชญาของเดส์การต	18
สุภัทวดี อมาตยกุล	
วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซอร์ล	43
คงกฤษ ไตรยางค์	
ระเบียบวิธีของมาร์ติน ไฮเดกเกอร์	64
ดลวัฒน์ บัวประดิษฐ์	
จินตกรรมโลกและตัวตน : วิธีวิทยาแบบปรากฏการณ์วิทยาและอัตถิภาวนิยมของชาร์ตร์	88
รชฏ สาตราวุธ	
ศาสตร์การตีความเชิงปรัชญาของกาดาเมอร์	114
เกษม เพ็ญภินันท์	
วิธีการทางปรัชญาของปอล ริเกอร์	146
ปกรณ์ สิงห์สุรียา	
วิธีการทางปรัชญาของเยอร์เก้น ฮาเบอร์มาส: การปรับโครงสร้างเหตุผล	168
สุรัช คมพจน์	
ปรัชญาวิเคราะห์	
วิธีวิทยาการวิจัยในปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้น	192
เทพทวี โชควสิน	

จาก “Linguistic Turn” สู่ “Naturalistic Turn”: จุดเปลี่ยนผ่านของการทำปรัชญาในปรัชญา
วิเคราะห์ 212

พิพัฒน์ สุธะ

วิธีการของปรัชญาวิเคราะห์: การทำปรัชญาในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ 226
ศิริประภา ชวณะญาณ

ข้อวิพากษ์ต่อปรัชญาวิเคราะห์ และปรัชญาแบบปฏิบัตินิยม ของ ริชาร์ด รอร์ตี 250
เวทิน ชาติกุล

บทสรุปผู้บริหาร

โครงการวิจัย “วิธีวิทยาทางปรัชญา” มีจุดประสงค์เพื่อศึกษาและวิเคราะห์วิธีวิทยาทางปรัชญาซึ่งเป็นเรื่องที่หลายคนสนใจและสงสัยใคร่รู้ว่าปรัชญามีสิ่งที่เรียกว่า “วิธีวิทยา” หรือไม่ หรือแม้กระทั่งในแวดวงของปรัชญาเองซึ่งเต็มไปด้วยแนวทางหรือวิธีการของนักปรัชญาที่แตกต่างกันออกไป งานวิจัยฉบับนี้จึงพยายามที่จะมาเติมเต็มช่องว่างความไม่แน่ใจตรงนี้ ด้วยหวังว่าเมื่อรู้ถึงวิธีวิทยาทางปรัชญาแบบต่าง ๆ แล้ว ก็จะเข้าใจถึงความแตกต่างระหว่างปรัชญาวิเคราะห์และปรัชญาภาคพื้นทวีปไปในตัว อันเป็นกระแสปรัชญาสองแนวทางใหญ่ ๆ ในปรัชญาร่วมสมัย ผลของการวิจัยจะเป็นประโยชน์สำหรับแวดวงวิชาการทางปรัชญาเอง ตลอดจนศาสตร์ต่าง ๆ ที่ใช้ปรัชญาเป็นแนวคิดพื้นฐานสำหรับการวิเคราะห์ทฤษฎีต่าง ๆ

ในงานวิจัยฉบับนี้จะแบ่งเนื้อหาออกเป็นสองส่วน คือ ปรัชญาภาคพื้นทวีปกับปรัชญาวิเคราะห์ ดังนั้นจึงมีบทสังเคราะห์ 2 เรื่อง และมีบทความวิจัยจำนวน 11 เรื่องดังนี้

บทสังเคราะห์:

1. “วิธีวิทยาทางปรัชญาภาคพื้นทวีป” ของ รองศาสตราจารย์ ดร. ปกรณ์ สิงห์สุรียา
2. “วิธีวิทยาทางปรัชญาวิเคราะห์” ของ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ พิพัฒน์ สุยะ

บทความวิจัย:

1. “วิธีการวิเคราะห์ (Method of Analysis) ในปรัชญาของเดส์การ์ท” ของผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สุภัทวดี อมาตยกุล สภาวิจัยแห่งชาติ ประเทศอิตาลี
2. “วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซอร์ล” ของอาจารย์คงกฤษ ไตรยางค์ คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
3. “ระเบียบวิธีของมาร์ติน ไฮเดกเกอร์” ของอาจารย์ดลวัฒน์ บัวประดิษฐ์ วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
4. “จินตกรรมโลกและตัวตน : วิธีวิทยาแบบปรากฏการณ์วิทยาและอัตถิภาวนิยมของชาร์ตร์” ของ อาจารย์รัชฎ์ สาตราวุธ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
5. “ศาสตร์การตีความเชิงปรัชญาของกาดามอร์” ของผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. เกษม เพ็ญภินันท์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
6. “วิธีการทางปรัชญาของปอล ริเกอร์” ของ รองศาสตราจารย์ ดร. ปกรณ์ สิงห์สุรียา คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล
7. “วิธีการทางปรัชญาของเฮอร์เกิน ฮาเบอร์มาส: การปรับโครงสร้างเหตุผล” ของผู้ช่วยศาสตราจารย์สุรัช คมพจน์ สำนักวิชารัฐศาสตร์และนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

8. “วิธีวิทยาการวิจัยในปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้น” ของผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. เทพทวี โชควสิน คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
9. “จาก “Linguistic Turn” สู่ “Naturalistic Turn”: จุดเปลี่ยนผ่านของการทำปรัชญาในปรัชญาวิเคราะห์” ของ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ พิพัฒน์ สุยะ คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
- 10 “วิธีการของปรัชญาวิเคราะห์: การทำปรัชญาในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ” ของผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ศิริประภา ชวนะญาณ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
11. “ข้อวิพากษ์ต่อปรัชญาวิเคราะห์ และปรัชญาแบบปฏิบัตินิยม ของ ริชาร์ด รอร์ตี” ของอาจารย์ ดร. เวทิน ชาติกุล คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

บทความทั้ง 13 เรื่องเป็นการวิเคราะห์ถึงกระบวนการการทำปรัชญาผ่านวิธีการต่าง ๆ ของนักปรัชญาโดยพิจารณาทั้งในแง่ประวัติศาสตร์และการรับอิทธิพลความคิด ตลอดจนการพัฒนา “วิธีวิทยา” ของนักปรัชญาแต่ละคนจนสร้างระบบปรัชญาที่มีอิทธิพลทางความคิดทั้งในวงการปรัชญาและศาสตร์อื่น ๆ อันที่จริง การวิเคราะห์ “วิธีวิทยา” นี้จึงเป็นทั้งการตรวจสอบ ทบทวนความเข้าใจที่นักปรัชญามีต่อศาสตร์ของตน แต่ในขณะเดียวกันงานวิจัยชิ้นนี้ก็หวังจะเป็นใบเบิกทางให้ศาสตร์แขนงอื่น ๆ ที่สงสัยหรือสนใจในวิธีวิทยาของปรัชญาทำความเข้าใจกับศาสตร์แห่งปรัชญาได้ง่ายยิ่งขึ้น และอาจจะเกิดการบูรณาการกับศาสตร์ต่าง ๆ อันจะเป็นประโยชน์สำหรับแวดวงวิชาการของไทยและสากลต่อไป

บทสังเคราะห์:

“วิธีวิทยาทางปรัชญาภาคพื้นทวีป”

รองศาสตราจารย์ ดร. ปกรณ์ สิงห์สุริยา

โครงการวิจัยนี้มีเป้าหมายสำคัญประการหนึ่งในการสื่อสารกับนักวิจัยในวิชาการสาขาอื่นที่มีคำถามเกี่ยวกับ “วิธีวิทยา” (methodology) ของปรัชญา ความจำเป็นของการสื่อสารดังกล่าวเห็นได้จากการที่มีทัศนะของนักวิชาการบางส่วนในสาขาสังคมศาสตร์และศึกษาศาสตร์ เป็นต้น ที่เห็นว่าการศึกษาทางปรัชญาไม่อาจจัดได้ว่าเป็นงานวิจัย ทัศนะดังกล่าวส่วนหนึ่งมีพื้นฐานมาจากความเข้าใจที่ว่าปรัชญาไม่มีวิธีวิทยา โดยความเข้าใจคำว่า “วิธีวิทยา” ของนักวิชาการเหล่านี้ก็ใช้ของสาขาตนเองเป็นมาตรฐาน คำถามต่อวิธีวิทยาของปรัชญาจากนักวิชาการในสาขาอื่นนั้น มีนัยสำคัญต่อสถานะการทำงานทางปรัชญา เนื่องจากในที่สุดแล้ว การทำงานในสาขาปรัชญาอยู่ภายในระบบของวิชาการและงานวิจัยโดยรวมที่มีหน้าที่เกี่ยวกับการรับรองผลงานทางวิชาการและการให้ทุนวิจัย ระบบที่ว่านี้ดำเนินไปภายใต้บทบาทของนักวิชาการจากหลากหลายสาขา ความรู้ความเข้าใจพื้นฐานเกี่ยวกับปรัชญาของนักวิชาการสาขาอื่นจึงมีผลต่อสถานะของผลงานและการทำงานทางปรัชญาโดยรวม

อย่างไรก็ตาม ในส่วนของผู้ทำงานในสาขาปรัชญาเองนั้น ส่วนหนึ่งกลับไม่เห็นความจำเป็นที่จะต้องให้คำชี้แจงต่อคำถามเรื่องวิธีวิทยาจากนักวิชาการสาขาอื่น เนื่องจากคิดว่าคำถามเช่นนี้เพียงแต่สะท้อนถึงเรื่องธรรมดาทั่วไป ที่นักวิชาการในสาขาหนึ่งมักจะขาดความเข้าใจในวิชาการสาขาอื่น แต่ทั้งนี้เหตุผลอีกส่วนหนึ่งของการไม่ให้คำชี้แจงมาจากความซับซ้อนในสาขาปรัชญาเองที่ทำให้การอธิบายเป็นเรื่องยุ่งยาก ในการศึกษาทางปรัชญา วิธีการ “ทำปรัชญา” (doing philosophy/philosophizing) ที่เป็นพื้นฐานในการทำวิจัย เป็นสิ่งที่ต้องเรียนรู้ควบคู่ไปกับการศึกษาทัศนะหรือตัวบท (text) ทางปรัชญา กล่าวได้ว่าการศึกษาเพื่อพัฒนาทักษะด้านวิธีการทางปรัชญานั้น เกิดขึ้นทุกวันในห้องเรียนทางปรัชญา การที่การศึกษาเนื้อหาและวิธีการดำเนินไปพร้อมกันเช่นนี้ นับเป็นเหตุผลส่วนหนึ่งที่ทำให้ไม่มีการสอนแยกเป็นรายวิชาต่างหาก และทำให้ผู้ที่ศึกษาปรัชญามักไม่กล่าวถึงวิธีการทางปรัชญาแยกต่างหากไปจากเนื้อหาทางปรัชญา

นอกจากนี้ การศึกษาวิธีวิทยาของปรัชญาโดยตรง ก็เป็นประเด็นเฉพาะของสาขาหนึ่งในปรัชญา เรียกว่า “อภิปรัชญา” (metaphilosophy) นับเป็นประเด็นที่เพิ่งเริ่มได้รับความสนใจเพิ่มขึ้นในสมัยปัจจุบัน การใช้คำว่า “วิธีวิทยา” ในหมู่นักปรัชญาทั่วไปที่มีได้อยู่ในสาขานี้โดยตรงจึงมีความผันแปร¹ ดังนั้น จึงไม่น่าแปลกใจที่จะพบว่านักวิจัยภายใต้โครงการวิจัยนี้ใช้คำว่า “วิธีการ” และ “วิธีวิทยา” (หรือ “ระเบียบวิธี”) ในลักษณะที่แตกต่างกัน ทั้งนี้ เพื่อตอบสนองต่อวัตถุประสงค์ของการสื่อสารกับนักวิชาการต่างสาขา บท

¹Josh Denver, “What is Philosophical Methodology?,” in *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* ed. Herman Cappelen, Tamar Szabo Gendler and John Hawthorne (Oxford: Oxford University Press, 2016), 5.

สังเคราะห์นี้จะกำหนดความหมายในการใช้คำว่า “วิธีการ” และ “วิธีวิทยา” โดยอภิปรายเชื่อมโยงกับการวิจัยทางสังคม และจากนั้น จะอาศัยการแบ่งแยกระหว่าง “วิธีการ” และ “วิธีวิทยา” ตามความหมายที่ได้นั้น เป็นกรอบสำหรับนำเสนอเนื้อหาของงานวิจัยแต่ละเรื่องโดยสังเขป อนึ่ง ผู้อ่านควรตระหนักว่ากรอบที่ใช้เฉพาะในส่วนของบทสังเคราะห์นี้เท่านั้น เมื่ออ่านงานวิจัยแต่ละเรื่องในรายละเอียด ผู้อ่านจะพบว่าผู้วิจัยแต่ละคนจะมีวิธีการใช้คำ “วิธีการ” “วิธีวิทยา” หรือ “ระเบียบวิธี” ในแบบของตนเอง

ในการวิจัยทางสังคม อาจจะมีการใช้คำว่า “วิธีวิทยา” ในหลายความหมาย บ้างกล่าวว่าวิธีวิทยาคือคำอธิบายเกี่ยวกับลักษณะของวิธีการและการประยุกต์ใช้ บ้างก็กล่าวว่าวิธีวิทยาคือมวลรวมของวิธีการ ทั้งที่จริง ๆ แล้ว วิธีวิทยากับวิธีการเป็นคนละส่วน โดยแก่นแกนแล้ว วิธีวิทยาคือการไตร่ตรองเกี่ยวกับวิธีการ² ตรงกับรากศัพท์ที่ประกอบด้วยคำว่า “methodos” ซึ่งหมายถึงวิธี และ “logos” ซึ่งมีความหมายถึงการพูดคุยหรือการใช้เหตุผล รากศัพท์เหล่านี้ทำให้เห็นได้ว่าความหมายพื้นฐานของวิธีวิทยาคือการอภิปรายและไตร่ตรองเกี่ยวกับวิธีการนั่นเอง³ ผลของการไตร่ตรองดังกล่าวปรากฏได้ใน ๒ ลักษณะ ลักษณะแรก ได้แก่ สาขาวิชา และอีกลักษณะหนึ่งคือกระบวนการออกแบบและดำเนินการวิจัย วิธีวิทยาในฐานะสาขาวิชานั้นมุ่งศึกษาและพัฒนาวิธีการต่าง ๆ สำหรับการวิจัยทางสังคม ซึ่งครอบคลุมถึงวิธีการเก็บและวิเคราะห์ข้อมูล วิธีวิทยาในฐานะกระบวนการวิจัยจะมีบทบาทในการนิยามปัญหาและอธิบายเหตุผลในการเลือกใช้วิธีการเพื่อตอบปัญหาของการวิจัยนั้น ๆ ในกระบวนการนี้ การนิยามปัญหาและการเลือกใช้วิธีการจะมีการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกัน⁴

เมื่อมีความเข้าใจพื้นฐานเกี่ยวกับการแบ่งแยกระหว่างวิธีการและวิธีวิทยาในการวิจัยทางสังคมแล้ว เราสามารถใช้ตรรกะการแบ่งแยกในทำนองเดียวกันนี้กับสาขาปรัชญาได้ โดยนิยามว่า “วิธีการ” เป็นสิ่งที่นักปรัชญาใช้ในการตอบปัญหา และ “วิธีวิทยา” คือเหตุผลของการพัฒนาและเลือกใช้วิธีการดังกล่าว โดยวิธีวิทยานี้รวมถึงกระบวนการนิยามปัญหาด้วย⁵ ในส่วนต่อไปจะนำเสนอผลการวิจัยภายในกรอบของการแบ่งแยกนี้ ผลการวิจัยดังกล่าวครอบคลุมถึงการศึกษาวิธีการของนักปรัชญาคนสำคัญ ได้แก่ เรอเน เดส์การ์ต (René Descartes) มาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger) ฌอง-ปอล ซาทร์ (Jean-Paul Sartre) ฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ (Hans-Georg Gadamer) ปอล ริคัวร์ (Paul Ricoeur) และ เยอร์เก้น ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas)

² Paul Stryckman, "De la méthode," *Communication et Organisation* 10 (1996): 1-3.

³ Louis-Claude Paquin, "La Méthodologie," *Méthodologie de la Recherche-crédation*, 2007, p.3, http://lcpaquin.com/methoRC/MethoRC_methodologie.pdf

⁴ C. R. Korathi, *Research Methodology: Methods and Techniques*, 2nd ed (New Delhi: New Age International (P) Ltd, 2004), 8.

⁵ วิธีการแบ่งแยกเช่นนี้ใช้ในปรัชญาเช่นกัน ตัวอย่าง เช่น Christopher Pincock, "Logical Empiricism," in *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* ed. Herman Cappelen, Tamar Szabo Gendler and John Hawthorne (Oxford: Oxford University Press, 2016), 93.

นักปรัชญาที่คัดสรรมาเหล่านี้อยู่ในสายปรัชญาภาคพื้นทวีป (continental philosophy) อันเป็นชื่อที่นักปรัชญาสายวิเคราะห์นิยม (analytic philosophy) ในสหราชอาณาจักร (UK หรือ Britain) ริเริ่มเพื่อใช้เรียกบรรดานักปรัชญาในภาคพื้นทวีปยุโรป ซึ่งมีวิธีการทำงานทางปรัชญาที่แตกต่างไปจากตนเอง โดยการแบ่งแยกระหว่างปรัชญาทั้งสองสายในแบบที่รู้จักกันทุกวันนี้เริ่มมาตั้งแต่สมัยสงครามโลกครั้งที่ ๒ สังเกตได้ว่าวิธีการแบ่งเช่นนี้สะท้อนอคติบางอย่างของนักปรัชญาสายวิเคราะห์นิยม ที่เห็นได้ทันทีคือนักปรัชญาเหล่านี้เรียกกลุ่มตัวเองด้วยวิธีการทำงานทางปรัชญา นั่นคือ วิธีการวิเคราะห์ ซึ่งมีความหมายตามแบบฉบับของตน และในขณะเดียวกัน ใช้คำเชิงภูมิศาสตร์เรียกนักปรัชญาอีกกลุ่มหนึ่งอย่างเหมาะสม อคติที่ว่านี้ถูกวิพากษ์วิจารณ์มาตั้งแต่สมัยก่อนโดยนักปรัชญาสายวิเคราะห์นิยมบางส่วน เช่น ชาร์ลส์ เทย์เลอร์ (Charles Taylor) ซึ่งกล่าวว่านักปรัชญาสายวิเคราะห์นิยมอยู่แต่ในโลกของตนเองกระทั่งไม่รับรู้การมีอยู่ของผู้อื่น⁶ และยังเป็นประเด็นที่ถูกวิพากษ์วิจารณ์ในปัจจุบัน เช่น ซีมอน คริทช์ลีย์ (Simon Critchley) ซึ่งกล่าวว่าวิธีการแบ่งเช่นนี้เป็นการนำอคติแห่งอุดมคติทางการเมืองของสหราชอาณาจักรมาปะปนในปรัชญา ซึ่งไม่ควรจะมีที่อยู่ให้แก่อคติแบบนี้⁷

ไม่ว่าจะอย่างไร คำว่า “ปรัชญาภาคพื้นทวีป” ได้กลายมาเป็นคำที่ใช้ในเชิงวิชาการสำหรับบรรยายทิศทางการสอนและการวิจัย แต่ดั้งเดิมมา เมื่อมีการเรียนการสอนเกี่ยวกับปรัชญาภาคพื้นทวีป คนมักจะศึกษาปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenology) และ อุดมคตินิยม (Existentialism) กระทั่งใช้เป็นคำแทนเวลากล่าวถึงปรัชญาภาคพื้นทวีป ต่อมาในสมัยหลัง คำว่า “ปรัชญาภาคพื้นทวีป” เป็นที่นิยมใช้มากขึ้น และยังขยายความครอบคลุมถึงหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) หลังโครงสร้างนิยม (Poststructuralism) ศาสตร์การตีความ (Hermeneutics) ทฤษฎีเชิงวิพากษ์ (Critical Theory) แนวทางของปรัชญาภาคพื้นทวีปสามารถส่ายย้อนไปถึงอิทธิพลของจิตนิยมแบบเยอรมัน (German Idealism) และจินตนิยม (Romanticism) เช่น โยฮัน ก็อทลีบ ฟิชเตอ (Johann Gottlieb Fichte) เกออร์ค วิลเฮ็ล์ม ฟรีดริค เฮเกล (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) และ อาร์เธอร์ โชเพินฮาวเออร์ (Arthur Schopenhauer) รวมถึงอิทธิพลของ “เจ้าแห่งความระแวง” (“master of suspicion) เช่น ฟรีดริค วิลเฮ็ล์ม นีทเชอ (Friedrich Wilhelm Nietzsche) จิตวิเคราะห์ (Psychoanalysis) และ มาร์กซิสม์ (Marxism)⁸ เมื่อย้อนไปกว่านี้จะพบอิทธิพลของนักปรัชญาที่เป็นที่สนใจในหมู่นักปรัชญาสายวิเคราะห์นิยมด้วย เช่น เดส์การ์ท และ อิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant)⁹ การศึกษาปรัชญาภาคพื้นทวีปจึงมักมีการอ้างถึงนักปรัชญาและสำนักคิดเหล่านี้

⁶ Charles Taylor, "La Philosophie Analytique. chariers de Royaumont, Philosophie No. IV. Paris, Les Editions de Minuit, 1962. Pp. 382," *The Philosophical Review* 73, 1 (1964): 133.

⁷ Simon Critchley, "What is Continental Philosophy?," *International Journal of Philosophical Studies* 5, 3 (1997): 348.

⁸ Ibid., 348-349 และ Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 13.

⁹ David E. Cooper, "The Presidential Address: Analytical and Continental Philosophy," *Proceedings of the Aristotelian Society* 94 (1994): 7-8.

วิธีวิทยาของ เรอเน เดส์การ์ต

วิธีการทางปรัชญาที่เดส์การ์ตใช้คือวิธีการวิเคราะห์ อันประกอบด้วย ๒ ขั้นตอน ได้แก่ การแยกย่อยและการประกอบสร้าง เหตุผลในเชิงวิธีวิทยาเบื้องหลังการพัฒนาและเลือกใช้วิธีการทางปรัชญาดังกล่าวของเดส์การ์ต มีพื้นฐานจากทัศนะของเขาเกี่ยวกับธรรมชาติของ "จิต" หรือ สมรรถนะทางเหตุผลของมนุษย์ อันมีมิติสำคัญเป็นเรื่องของการเข้าถึงความจริง กระบวนการทำงานของสมรรถนะดังกล่าวอำนวยความสะดวกให้มนุษย์สามารถเข้าถึงความจริงและพัฒนาองค์ความรู้ได้ในที่สุด กระบวนการที่ว่านี้เกิดจากการทำงานร่วมกันระหว่างการหยั่งรู้ (intuition) และการอนุมาน (inference) ในลักษณะที่ว่ามนุษย์เข้าถึงข้อมูลผ่านการหยั่งรู้และเชื่อมโยงข้อมูลต่าง ๆ เข้าด้วยกันผ่านการอนุมาน ข้อมูลที่รับรู้ผ่านการหยั่งรู้อาจอยู่ในรูปของความคิดเรียบง่าย (simple idea) หรือข้อความที่มีความชัดเจนในตัวมันเอง

วิธีการทางปรัชญาของเดส์การ์ตมีเป้าหมายเบื้องต้น เพื่อสร้างเงื่อนไขที่จะอำนวยความสะดวกให้การหยั่งรู้สามารถทำงานได้ การหยั่งรู้นั้นจะสามารถทำงานได้เมื่อสามารถรับรู้ได้อย่างชัดเจนและโดดเด่น การแยกแยะอันเป็นขั้นตอนหนึ่งของวิธีการทางปรัชญาของเดส์การ์ต จะลดทอนสิ่งที่ต้องการศึกษาออกเป็นองค์ประกอบที่ย่อยและเรียบง่ายที่สุด ทำให้พบกับองค์ประกอบที่มีความชัดเจนโดดเด่น เมื่อนั้นจึงเกิดเงื่อนไขที่เหมาะสมสำหรับการทำงานของ การหยั่งรู้ หลังจากขั้นตอนของการแยกย่อยแล้ว จึงเริ่มขั้นตอนของการประกอบสร้าง โดยใช้วิธีการอนุมานเพื่อเชื่อมโยงสิ่งที่ชัดเจนและโดดเด่น โดยจะก่อรูปขึ้นไปเป็นลำดับจนกระทั่งมีความซับซ้อน การอนุมานนี้อยู่ในรูปของการนิรนัยจากพื้นฐานของความจริงที่เรียบง่ายและชัดเจนไปสู่ความจริงที่ซับซ้อน ในที่สุดแล้ว จะสามารถสร้างขึ้นเป็นระบบความรู้ได้ แม้เหตุผลจะมีกระบวนการทำงานตามธรรมชาติของตนเองอยู่แล้ว แม้เหตุผลจะมีกระบวนการทำงานของตนเองตามธรรมชาติอยู่แล้ว แต่วิธีการทางปรัชญาที่พัฒนามานี้จะช่วยให้กระบวนการใช้เหตุผลเป็นไปอย่างมีระเบียบแบบแผน

นอกจากขั้นตอนของการแยกย่อยและการประกอบสร้างข้างต้น วิธีการทางปรัชญาของเดส์การ์ตยังประกอบด้วย การสงสัยและจินตนาการ การสงสัยจะดำเนินไปตลอดกระบวนการแยกย่อย โดยมีหน้าที่สำคัญในการตรวจสอบให้แน่ใจว่าการแยกย่อยนั้นได้ดำเนินไปจนถึงที่สุดกระทั่งพบองค์ประกอบที่ชัดเจนและไม่อาจสงสัยได้ ในขณะเดียวกัน การจินตนาการจะมีบทบาทในขั้นตอนของการประกอบสร้าง การจินตนาการช่วยให้มองเห็นว่าควรจะนำองค์ประกอบย่อยมาเชื่อมโยงผ่านการอนุมานเพื่อให้เป็นหน่วยที่ใหญ่ขึ้นอย่างไร การอนุมานผ่านกรอบของจินตนาการนี้จะสร้างสิ่งที่ซับซ้อนขึ้นไปเรื่อย ๆ เป็นลำดับขั้น

วิธีวิทยาของ มาร์ติน ไฮเดกเกอร์

สำหรับไฮเดกเกอร์ วิธีการทางปรัชญาคือวิธีการของปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) อันเป็นวิธีการที่ "ปล่อยให้สิ่งที่แสดงตัวเองได้ถูกเห็นจากตัวมันเองในแบบที่สิ่งนั้นแสดงตัวมันเองจากตัวเอง" ("let that which shows itself be seen from itself in the very way in which it shows itself from

itself¹⁰) วิธีการดังกล่าวจะช่วยเผยให้เห็นถึง "ความเป็นอยู่" (Being) ได้ เหตุผลเชิงวิธีวิทยาในการเลือกใช้วิธีการทางปรัชญาดังกล่าว มาจากการที่ไฮเดกเกอร์มุ่งทำงานในโครงการทางปรัชญาที่เรียกว่า "ภววิทยาพื้นฐาน" (fundamental ontology) ซึ่งมุ่งตอบคำถามที่ว่าอะไรคือ "ความเป็นอยู่" คำถามดังกล่าวอยู่บนพื้นฐานของ "ความแตกต่างทางภววิทยา" (ontological difference) ระหว่าง "ภวสภาพ" (ontic) และ "สภาวะคือความเป็นอยู่" (ontology)

ไฮเดกเกอร์เห็นว่าปรัชญาตะวันตกหลงทางไปกับความพยายามตอบคำถามเกี่ยวกับภวสภาพหรือความเป็นสิ่งของแต่ละสิ่งที่ดำรงอยู่ เขาเห็นว่าแท้จริงแล้วหน้าที่ของปรัชญาคือการตอบคำถามเกี่ยวกับสภาวะคือความเป็นอยู่ อันเป็นเงื่อนไขเบื้องต้นที่ทำให้ภวสภาพหรือความเป็นสิ่งของสิ่งแต่ละสิ่งเป็นไปได้ การสืบค้นเชิงภววิทยา (ontological inquiry) ที่มุ่งเข้าใจความเป็นอยู่ จึงเป็นพื้นฐานกว่าการสืบค้นเชิงภวสภาพ (ontic inquiry) ที่มุ่งเข้าใจความเป็นสิ่งแต่ละสิ่ง แม้สภาวะคือความเป็นอยู่จะเป็นเงื่อนไขของความเป็นสิ่งต่าง ๆ แต่สภาวะดังกล่าวมีอาจพบได้ในตัวมันเอง สภาวะที่ว่าจะเปิดเผยตัวขึ้นพร้อมกับการปรากฏของสิ่งแต่ละสิ่ง และในขณะเดียวกัน สภาวะดังกล่าวก็จะถูกกลบหายไปด้วยการปรากฏขึ้นของสิ่งแต่ละสิ่งเหล่านี้เช่นกัน วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาจะช่วยให้เห็นและบรรยายสภาวะคือความเป็นอยู่นี้ได้

เพื่อที่จะตอบคำถามที่แท้จริงของปรัชญา ไฮเดกเกอร์เลือกที่จะมุ่งศึกษามนุษย์ในฐานะ "ดาซาอิน" (Dasein) ซึ่งมีลักษณะเป็น "ภวสภาพและภววิทยา" (ontico-ontological) ในเวลาเดียวกัน ดาซาอินดำรงอยู่ท่ามกลางสิ่งต่าง ๆ แต่ก็ต่างจากสิ่งที่เป็นอยู่เหล่านี้ นั่นคือ ดาซาอินเป็นสิ่งที่เป็นอย่างที่ถือเอาความเป็นอยู่เป็นประเด็น หรือตั้งคำถามเกี่ยวกับความเป็นอยู่ ดาซาอินจึงมีลักษณะสำคัญคือเสาะแสวงหา ให้ความหมายหรือตีความการเป็นอยู่ของตนเอง การใช้วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาแบบของไฮเดกเกอร์เพื่อวิเคราะห์และบรรยายดาซาอิน จึงมีลักษณะของความเป็น "ศาสตร์การตีความ" (hermeneutics) ในเวลาเดียวกัน ลักษณะดังกล่าวเป็นในแง่ที่ว่า การบรรยายอันเป็นผลจากการใช้วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยานั้น เป็นการตีความในความหมายดั้งเดิมของการเผยให้เห็น โดยสิ่งที่เผยออกมานั้นก็คือการให้ความหมายหรือการตีความของตัวดาซาอินที่ดำเนินอยู่ก่อนและดำเนินอยู่เองโดยธรรมชาติแล้ว สิ่งที่ปรากฏขึ้นก็โครงสร้างอันเป็นเงื่อนไขของการให้ความหมายหรือตีความสิ่งต่าง ๆ ของตัวดาซาอินเอง โครงสร้างดังกล่าวเรียกได้ว่าเป็นโครงสร้างทางภววิทยาของดาซาอิน

วิธีวิทยาของ ฌอง-ปอล ซาทร์

วิธีการทางปรัชญาของซาทร์ได้รับอิทธิพลจากปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซิร์ล แต่มีการพัฒนาไปเกินกว่านั้น กลายเป็นวิธีการที่ผู้วิจัยเรียกว่า "จินตกรรม" (imaginary) ซึ่งมุ่งทำความเข้าใจการดำรงอยู่ของมนุษย์ในมิติของอารมณ์ความรู้สึก ผ่านทางการสำรวจว่าภาพ (image) ปรากฏต่อสำนึก (consciousness)

¹⁰ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper Collins, 2008), 58.

อย่างไร ปรากฏการณ์วิทยาแห่งภาพนี้มีวิธีการ ได้แก่ การสร้างหรือนึกถึงภาพในสำนึก ใคร่ครวญและพรรณนาภาพนั้นเพื่อกำหนดและแสดงให้เห็นถึงลักษณะเฉพาะ เหตุผลเชิงวิธีวิทยาประการหนึ่งมีพื้นฐานมาจากทัศนะของชาร์ตร์ที่ว่ามนุษย์ อารมณ์ความรู้สึก และโลกมีความสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก อันเป็นทัศนะที่ต่างจากเดส์การตที่เห็นมนุษย์เป็นผู้สังเกตการณ์ที่อยู่ต่างหากจากโลก และต่างจากฮูสเซอร์ล (Husserl) ที่นำอารมณ์ความรู้สึกมา "ใส่วงเล็บ" (epoché) เพื่อแสวงหาสาระ (essence) ของสิ่งในโลกอันเป็นเป้าหมายแห่งการศึกษา

เหตุผลเชิงวิธีวิทยาอีกประการหนึ่งมาจากทัศนะของชาร์ตร์ที่เห็นว่าหากขาดซึ่งจินตกรรมแล้วมนุษย์จะไม่สามารถเข้าใจโลกได้เลย ภาพคือความสัมพันธ์ที่สำนึกมีกับวัตถุในโลก หรืออีกนัยหนึ่ง ภาพคือลักษณะที่วัตถุปรากฏแก่สำนึก หรือเป็นวิธีที่สำนึกทำให้วัตถุปรากฏแก่ตนเอง โดยการปรากฏของภาพโดยรวมดังกล่าวช่วยให้มนุษย์สามารถเข้าใจวัตถุได้อย่างฉับพลัน ต่างจากการรับรู้ผ่านการสังเกตการณ์ นอกจากนี้ ภาพที่ได้ดังกล่าวมีเพียงแต่จะเกี่ยวกับตัววัตถุที่ภาพนั้นสะท้อน แต่ยังไม่ถึงตัวบุคคลที่มีภาพนั้นปรากฏแก่สำนึกของเขาด้วย สิ่งที่สะท้อนดังกล่าวก็คือการให้คุณค่าที่แฝงอยู่ในภาพนั้น ข้อนี้แสดงว่าสำนึกของบุคคลมีบทบาทเชิงรุกในการนำเสนอภาพแก่ตนเอง ซึ่งมีนัยยะว่าสำนึกเป็นสิ่งที่ให้ความหมายแก่โลกปรากฏ ด้วยเหตุผลเหล่านี้ การใช้วิธีการทางปรัชญาที่มุ่งศึกษาจินตกรรมนี้ จึงเป็นวิธีการที่เหมาะสมที่จะสามารถช่วยให้เข้าใจมนุษย์และโลกนี้ได้

วิธีวิทยาของ ฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์

วิธีการทำงานทางปรัชญาที่โดดเด่นของกาดาเมอร์คือวิธีการแห่งบทสนทนา (dialogue) หรือวิธีการวิภาษวิธี (dialectic) แห่งการตั้งคำถามและหาคำตอบในบทสนทนา วิธีการดังกล่าวมุ่งสู่การตรวจสอบและพัฒนาความเข้าใจผ่านการสนทนาในรูปแบบของการแลกเปลี่ยนคำถามและคำตอบ การตั้งคำถามมีบทบาทสำคัญในการกำหนดทิศทางการทำความเข้าใจ นอกจากนี้ การตั้งคำถามยังเป็นการป้องกันการถูกครอบงำจากคำตอบของคู่สนทนาและเป็นการเปิดรับคู่สนทนาไปด้วยในเวลาเดียวกัน ทั้งนี้ วิภาษวิธีแห่งการถามและตอบดังกล่าวอยู่ในบริบทของการสนทนา ไม่ใช่บริบทของการโต้เถียง มีเป้าหมายเพื่อสนับสนุนกระบวนการคิดเพื่อตรวจสอบความเข้าใจของตนเอง วิธีการสนทนานี้ไม่จำเป็นต้องใช้กับบุคคลอื่นเท่านั้น แต่ยังสามารถใช้กับตัวบท (text) ได้อีกด้วย โดยการสนทนากับตัวบทจะช่วยตรวจสอบการตีความตัวบทของผู้อ่าน

เหตุผลเชิงวิธีวิทยาของการให้ความสำคัญกับวิธีการดังกล่าว ส่วนหนึ่งมีความสัมพันธ์กับทัศนะเกี่ยวกับภาษาในบริบทของระบบปรัชญาที่เรียกว่า "ศาสตร์การตีความเชิงปรัชญา" (philosophical hermeneutics) ของกาดาเมอร์ ซึ่งได้รับอิทธิพลจากภววิทยาของไฮเดกเกอร์ การสนทนาเป็นกิจกรรมที่กระทำผ่านภาษา อันมิได้เป็นเพียงสื่อของความเข้าใจเท่านั้น แต่ยังเป็นถึงที่เกิดขึ้นของความเข้าใจ การตีความและความเข้าใจเกิดขึ้นท่ามกลางการปฏิสัมพันธ์กับภาษา (เช่น ตัวบท) และปรากฏเป็นจริงผ่านภาษา ทัศนะเกี่ยวกับภาษาของกาดาเมอร์ผูกโยงกับทัศนะเรื่องจารีตประเพณี (tradition) ภาษาเป็นสื่อกลางของ

จารีตประเพณี ซึ่งนับเป็นเงื่อนไขสำคัญของการตีความ จารีตประเพณีมีรากฐานอยู่ในโครงสร้างเชิงภววิทยาของมนุษย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในส่วนขององค์ประกอบที่เรียกว่า “โครงสร้างที่มีมาก่อน” (fore-structure) โครงสร้างดังกล่าวเป็นเงื่อนไขของการตีความและทำความเข้าใจของมนุษย์ที่อยู่ในบริบทเชิงประวัติศาสตร์เสมอ วิธีการแบบสนทนาจะขับเคลื่อนกระบวนการทำความเข้าใจผ่านภาษา ทำให้ตระหนักถึงขอบฟ้า (horizon) แห่งโครงสร้างที่มีมาก่อน และทำให้เกิดการประสานกันระหว่างขอบฟ้าได้

วิธีวิทยาของ ปอล ริเกอร์

วิธีการทางปรัชญาของริเกอร์เรียกว่า "วิภาษวิธี" (dialectic) ซึ่งพัฒนาในแบบเฉพาะของเขาเอง ต่างจากวิภาษวิธีของเฮเกลและมาร์กซ์ที่คนรู้จักกันดี วิภาษวิธีดังกล่าวเริ่มต้นจากการแสดงให้เห็นถึงการดำรงอยู่ขององค์ประกอบอันเป็นขั้วตรงกันข้าม จากนั้นจึงแสดงให้เห็นองค์ประกอบที่จะเชื่อมประสานระหว่างขั้วตรงกันข้ามนี้ไว้ด้วยกัน แม้ผลที่ได้จะเป็นทางออกใหม่ แต่ทางออกนี้มิได้สลายคู่ตรงข้ามอันขัดแย้ง ทางออกนี้จึงมีแรงดึงอยู่ภายในบนพื้นฐานขององค์ประกอบที่ขัดกันและองค์ประกอบที่เชื่อมประสาน ในการวิภาษวิธีนี้ ริเกอร์จะไม่จัดการกับปัญหาโดยตรง แต่จะอ้อมผ่านไปเสวนากับทัศนะที่แตกต่างหลากหลายของนักปรัชญาอื่น ๆ รวมถึงผู้ที่อยู่นอกวงการปรัชญา ก่อนที่จะย้อนกลับมาเสนอคำตอบต่อปัญหานั้น เหตุผลเชิงวิธีวิทยาเบื้องหลังการพัฒนาวิธีการทางปรัชญาดังกล่าว มาจากทัศนะของริเกอร์ที่ว่านักปรัชญาและนักคิดทั้งหลายตั้งแต่อดีต ต่างก็สะท้อนถึงความจริงบางแง่มุม นอกจากนี้ ธรรมชาติของมนุษย์และความเป็นจริงยังประกอบด้วยความตึงต้านขัดแย้งในตัวเอง เขาจึงเห็นว่าหน้าที่ของปรัชญาคือการแสวงหาหนทางที่จะเสนอคำอธิบายที่ครอบคลุมความแตกต่างหลากหลายและความขัดแย้งเหล่านี้ไว้ด้วยกัน

วิธีวิทยาของ เฮร์เกิน ฮาเบอร์มาส

วิธีการทางปรัชญาที่ฮาเบอร์มาสพัฒนาขึ้นเรียกว่า "การปรับโครงสร้างเหตุผล" (rational reconstruction) อันเป็นวิธีการที่ใช้วิเคราะห์ปทัสถาน (norm) ที่แฝงอยู่และนำมาแสดงใหม่ในรูปของโครงสร้างเหตุผล ปทัสถานที่ว่ามีแฝงอยู่เป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติในสังคมที่มีองค์ประกอบของการสื่อสารและการปฏิสัมพันธ์ผ่านภาษา ปทัสถานดังกล่าวเป็นกฎเกณฑ์เกี่ยวกับวิธีการสื่อสารระหว่างกัน โดยจะกำหนดว่าอะไรคือสิ่งที่มีความสมเหตุสมผล (validity) สำหรับการสื่อสาร บุคคลที่มีความรู้และทักษะเกี่ยวกับปทัสถานเหล่านี้จะสามารถเข้าใจการสื่อสารระหว่างกันได้ เหตุผลเชิงวิธีวิทยาประการหนึ่งเบื้องหลังการพัฒนาวิธีการปรับโครงสร้างเหตุผลมีพื้นฐานอยู่บนทัศนะเรื่องภาษาของฮาเบอร์มาสที่เห็นว่าเราไม่อาจเข้าใจภาษาได้หากไม่ศึกษาในบริบทของการปฏิบัติการเชิงภาษา ทัศนะดังกล่าวเป็นความเห็นแย้งกับวิธีการที่นิยมกันของนักภาษาศาสตร์ที่ดึงภาษาออกมาจากบริบทดังกล่าว ด้วยเหตุนี้ ฮาเบอร์มาสจึงหันมาสู่ทฤษฎีวาทกรรม (speech act) ที่ศึกษาภาษาในระดับปฏิบัติ และใช้ทฤษฎีนี้เป็นพื้นฐานในการพัฒนาทฤษฎีวาทกรรม

เชิงรูปแบบ (formal pragmatics) สำหรับวิเคราะห์ปทัสฐาน ผลที่ได้คือโครงสร้างภายในของสถานการณ์การสื่อสาร อันเป็นเงื่อนไขสากลของการสื่อสารที่เข้าใจกันได้ระหว่างบุคคล

เนื้อหาข้างต้นช่วยตอบคำถามเกี่ยวกับวิธีวิทยาของปรัชญาได้อย่างชัดเจนว่า ในการทำงานทางปรัชญานั้น นักปรัชญาใช้ทั้งวิธีการและวิธีวิทยา อย่างไรก็ตาม เนื้อหาโดยสังเขปที่น่าเสนอนี้อาจจะยังสะท้อนได้ไม่เพียงพอถึงธรรมชาติประการหนึ่งของการทำงานของนักปรัชญาคนสำคัญเหล่านี้ กล่าวคือ วิธีการและวิธีวิทยาเป็นสิ่งที่พัฒนาไปด้วยกันภายในกระบวนการที่มีการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันอย่างเป็นพลวัต เป็นปกติอยู่ ที่ความแนบแน่นระหว่างวิธีการและวิธีวิทยา จะทำให้การนำวิธีการไปใช้จำเป็นต้องนำทฤษฎีอันเป็นพื้นฐานของวิธีวิทยาไปใช้พร้อมกัน แต่ด้วยเหตุที่ในปรัชญามักมีความเห็นต่างเชิงทฤษฎีกันมาก จึงส่งผลกระทบต่อความเห็นต่อวิธีการทำงานไปด้วย ข้อนี้สะท้อนประเด็นสำคัญอีกประการ กล่าวคือ ในปรัชญายังมีวิธีการอีกชุดหนึ่งอันเป็นวิธีการที่นักปรัชญาใช้ร่วมกัน และเป็นวิธีการที่เป็นพื้นฐานของการถกเถียงเกี่ยวกับทฤษฎีของนักปรัชญาเหล่านี้ วิธีการนั้นก็คือการใช้เหตุผลและตรรกศาสตร์ ซึ่งมีรูปแบบและเทคนิควิธีการในแบบฉบับของปรัชญาเอง ข้อนี้แสดงถึงลักษณะเฉพาะอีกประการหนึ่งของการทำงานทางปรัชญา และยังเป็นเครื่องเน้นย้ำว่าวิธีการเป็นสิ่งจำเป็นในการทำงานทางปรัชญา

รายการอ้างอิง

- Cooper, D. E. "The Presidential Address: Analytical and Continental Philosophy." *Proceedings of the Aristotelian Society* 94 (1994): 1-18.
- Critchley, S. "What is Continental Philosophy?." *International Journal of Philosophical Studies* 5, 3 (1997): 347-363.
- Critchley, S. *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Denver, J. "What is Philosophical Methodology?" in *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* ed. Herman Cappelen, Tamar Szabo Gendler and John Hawthorne, 3-24. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Heidegger, M. *Being and Time* trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper Collins, 2008.
- Korathi, C. R. *Research Methodology: Methods and Techniques*. 2nd ed. New Delhi: New Age International (P) Ltd, 2004.
- Paquin, L-C. "La Méthodologie". *Méthodologie de la Recherche-crédation*, 2007, http://lcpaquin.com/methoRC/MethoRC_methodologie.pdf
- Pincock, C. "Logical Empiricism" in *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* ed. Herman Cappelen, Tamar Szabo Gendler and John Hawthorne, 93-111. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Stryckman, P. "De la méthode". *Communication et Organisation* 10 (1996): 1-16.
- Taylor, C. "La Philosophie Analytique. chariers de Royaumont, Philosophie No. IV. Paris, Les Editions de Minuit, 1962. Pp. 382." *The Philosophical Review* 73, 1 (1964): 133-134.

บทสังเคราะห์:

“วิธีวิทยาทางปรัชญาวิเคราะห์”

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ พิพัฒน์ สุยะ

เป้าหมายสำคัญอย่างหนึ่งของโครงการวิจัยนี้ก็คือการสร้างความรู้ความกระจ่างชัดเกี่ยวกับปัญหาหรือข้อสงสัยจากทั้งในหรือนอกแวดวงปรัชญาที่มักจะสงสัยว่าปรัชญามีวิธีการแสวงหาความรู้ได้อย่างไร หรือไม่มีวิธีวิทยาร่วมกันเลย แม้ว่าบางครั้งอาจจะมีคนมองว่า “วิธีการ” ไม่สำคัญ เท่ากับการพยายามเข้าไปแก้ปัญหาหรือตัวเนื้อหาของปรัชญา หากเรามัวแต่สนใจเรื่องวิธีการ ก็ไม่ต้องมีเวลาค้นคว้าหรือแสวงหาคำตอบแต่อย่างใด ทักษะทำนองนี้ไม่ใช่เรื่องแปลก นักปรัชญาวิเคราะห์ในยุคแรก ๆ ก็มีความเห็นไปในทำนองนี้ อย่างเช่น กิลเบิร์ต ไรล์ (Gilbert Ryle) ที่ให้เหตุผลไว้สองข้อเลยด้วยซ้ำ คือ หากเรามุ่งสนใจแต่ “วิธีการ” ศึกษาของปรัชญา มันจะทำให้เราห่างไกลออกไปจากงานสำคัญ ๆ ที่เราต้องทำในปรัชญา และถ้าเรายังกังวลกับวิธีการ เราจะสามารถไขมันได้ลดลงเช่นเดียวกับคาร์ล ปอปเปอร์ (Karl Popper) ที่กล่าวว่า นักปรัชญาควรคิดปรัชญา ควรพยายามที่จะแก้ปัญหามากกว่าที่จะอภิปรายเกี่ยวกับตัวปรัชญา¹¹ อย่างไรก็ตามดูเหมือนว่าคำถามเกี่ยวกับ “วิธีวิทยา” จะได้รับความสนใจอย่างมากทั้งในระดับสากลหรือสังคมไทยก็ตาม หนังสือวิชาการที่เกี่ยวข้องกับวิธีวิทยาทางปรัชญาจริง ๆ พังจะตีพิมพ์ออกมาภายในห้าปีที่ผ่านมา ส่วนสังคมไทยก็จะเห็นว่าแวดวงวิชาการมนุษยศาสตร์สาขาต่าง ๆ ล้วนหันมาสนใจ “วิธีวิทยา” กันมากขึ้น ไม่ว่าจะเป็น วรรณกรรม หรือ ประวัติศาสตร์ ก็ตาม

เหตุที่ได้รับความสนใจดังกล่าวนั้นคงไม่ได้เป็นเพียงแค่กระแสนิยมเท่านั้น หากในโลกปัจจุบัน ศาสตร์ต่าง ๆ ล้วนถูกตั้งคำถามไม่ว่าจะคุณค่า เป้าหมายหรือแม้กระทั่งวิธีการเองก็ตาม ปรัชญาก็เป็นหนึ่งในศาสตร์เหล่านั้นที่จะต้องตอบว่า “วิธีวิทยา” ของปรัชญานั้นเป็นอย่างไร ทั้งนี้นอกจากจะเป็นการตรวจสอบศาสตร์ของตนแล้ว ยังเป็นการเปิดโอกาสให้ศาสตร์อื่น ๆ เข้ามาร่วมถกเถียงสนทนาร่วมกันสร้างความเข้าใจได้ และอาจจะเป็นจุดเริ่มต้นของสหวิทยาการหรือเป็นพื้นฐานสำหรับการสร้างองค์ความรู้ต่อไปอย่างมั่นคง

ปรัชญาวิเคราะห์ (analytic philosophy) ถือเป็นจารีตทางปรัชญาแนวทางหนึ่งที่มีอิทธิพลในโลกพูดภาษาอังกฤษ (Anglo-American philosophy) มีมาประมาณร้อยกว่าปี¹² แต่ถามว่าจุดกำเนิดที่ชัดเจนหรือใครเป็นคนตั้งขึ้นมายังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ ดังที่ ฮันส์ โจฮาน กลิออคกล่าวไว้ว่า จนถึงปัจจุบันนี้เมื่อเอ่ยถึงปรัชญาวิเคราะห์ จะมีคำถามที่สำคัญสองคำถามนี้ตามมาเสมอ นั่นคือ หนึ่ง ใครที่เราจะถือว่าเป็นผู้ให้กำเนิดหรือผู้ก่อตั้งปรัชญาวิเคราะห์ขึ้นมา และสอง การแบ่งแยกระหว่างปรัชญาวิเคราะห์กับปรัชญาภาคพื้นทวีปเกิดขึ้น ณ ตรงไหน¹³ ปัญหาที่สองนี้ดูเหมือนจะสร้างความไม่สบายใจให้กับหลายคน เพราะเป็นคำถามที่ค้าง

¹¹ Guiseppina D'oro and Soren Overgaard. (eds.). *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. USA: Cambridge University Press. 2017, p.2

¹² Hans- Johan Glock. *What is Analytic Philosophy*. UK: Cambridge University Press. 2008, p.1

¹³ Ibid., p.2

คาใจ หนังสือหลายเล่มเมื่อเอ่ยถึงการแบ่งแยกปรัชญาออกเป็นสองจารีตแบบนี้ก็มักจะยกประเด็นนี้ขึ้นเสมอ จนมีนักปรัชญาคนหนึ่งคือฮิลลารี พัทนัม (Hilary Putnam) เอ่ยว่า “ทำไมเราถึงเป็นนักปรัชญาอย่างเดียว ไม่ได้เธอ เป็นนักปรัชญาโดยที่ไม่ต้องมีคุณสมบัติมาขยายความ”¹⁴ ที่ยกมาก็เพื่อจะชี้ให้เห็นว่าประเด็นดังกล่าวนี้ไม่ได้เป็นปัญหาเฉพาะนักวิชาการไทยเท่านั้น แต่ยังเป็นปัญหาสำหรับนักปรัชญาเองเลยทีเดียว

อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าจะมีข้อวิจารณ์การแบ่งปรัชญาออกเป็นสองแนวทางเช่นนั้นเป็นการแบ่งผิดประเภท เพราะว่าปรัชญาวิเคราะห์ใช้เกณฑ์วิธีการ ปรัชญาภาคพื้นทวีปยุโรปใช้ภูมิศาสตร์เป็นเกณฑ์ หรือแม้กระทั่งว่าการแบ่งเช่นนี้เป็นผลผลิตจากปรัชญาวิเคราะห์ฝ่ายเดียว จนไปถึงการแบ่งแยกปรัชญาออกเป็นสองจารีตแบบนี้เป็นการแบ่งด้วยอคติทางการเมืองก็ตาม อย่างไรก็ตาม อย่างไรเสียการแบ่งเช่นนี้ก็เป็นที่รับรู้และใช้กันอย่างแพร่หลายและคนที่ใช้การแบ่งลักษณะแบบนี้ลึก ๆ แล้วย่อมเข้าใจว่ามีบางอย่างที่แตกต่างกัน ดังที่ เจมส์ เซส และแจ๊ค เรย์โนลด์ส (James Chase and Jack Reynolds) กล่าวไว้ว่า “เราคิดว่าจารีตปรัชญาทั้งสองแนวมีความแตกต่างอย่างมีความหมาย ดังนั้นเราจะขอใช้ชื่อที่ใช้กันมานี้เพื่อความสะดวก”¹⁵

จากตรรกวิทยาสู่การวิเคราะห์ภาษา

ปรัชญาวิเคราะห์เริ่มต้นด้วยการวิเคราะห์ทางตรรก (logical analysis) โดยการมุ่งแสดงให้เห็นถึงรูปแบบทางตรรกของข้อความหรือประพจน์ต่างๆ และก็มีแนวโน้มความคิดที่ว่าวิธีการและรูปแบบของภาษาที่มีความเที่ยงตรง ซึ่งถือได้ว่าเป็นแรงผลักดันสำคัญที่ทำให้ปรัชญาในปลายศตวรรษที่สิบเก้าต่อเนื่องมาจนถึงช่วงต้นของศตวรรษที่ยี่สิบได้พัฒนาเข้าสู่รูปแบบที่ภายหลังได้เรียกชื่อเป็นทางการว่าปรัชญาวิเคราะห์ต่อมา การทำปริญญานั้นกลับมาพิจารณาว่าการวิเคราะห์ความหมายในภาษา รวมทั้งรูปแบบในทางตรรกวิทยา แนวทางการทำปรัชญาซึ่งเรียกได้นำไปสู่แนวทางการทำปรัชญาที่เรียกชื่อภายหลังว่าการหันมาสู่ภาษา (Linguistic Turn) การทำปรัชญาวิเคราะห์แบบการหันมาสู่ภาษา จึงพอจะแบ่งคร่าว ๆ ได้เป็นสองกระบวนทัศน์ คือในช่วงเริ่มต้นที่เริ่มมีแนวทางการทำปรัชญาวิเคราะห์โดยดูที่มโนทัศน์ทางภาษาและตรรกวิทยา เช่น ในแนวคิดของเฟรเก (Frege) รัสเซลล์ (Russell) และมัวร์ (Moore) และกระบวนทัศน์ช่วงถัดมาที่การหันมาสู่ภาษาเริ่มชัดเจนขึ้นจากแนวคิดของวิตเกินสไตน์ วิธีการทางปรัชญาของเฟรเกที่แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงความเชื่อมั่นในตรรกนิยมนั้น ส่วนมัวร์เน้นไปในการปกป้องสามัญสำนึกว่าเป็นแห่งความรู้ที่สามารถไว้วางใจได้ คือมัวร์ต้องการหาวิธีการที่ให้ความแน่นอนในการกล่าวอ้างว่ามีความรู้ประการหนึ่ง ๆ วิธีการทางปรัชญาในการทำงานเขียนทางปรัชญาของรัสเซลล์เอง ดังที่เรียกชื่อว่าตรรกนิยมนั้น ทว่ารัสเซลล์ก็เห็นว่าโครงการนี้ของเขาสามารถมีความเป็นไปได้ในอันที่จะแสดงว่าด้วยการใช้เหตุผลเชิงสัญลักษณ์ที่เข้มงวดแล้วจะแสดงได้ว่าคณิตศาสตร์มีความแน่นอนได้อย่างไร หากแต่ในอีกส่วนหนึ่ง คือส่วนของการนำหลักการเชิงตรรกมาสร้าง ความชัดเจนอย่างไม่คลุมเครือให้กับภาษา หรือก็คือการนำตรรกวิทยามาจัดการกับภาษานั้นมโนทัศน์เชิง

¹⁴ James Chase and Jack Reynolds. *Analytic Versus Continental: Arguments on Methods and Value of Philosophy*. UK: Acumen. 2011. p. 4

¹⁵ Ibid., p. 2

ตรรกจะช่วยสื่อความของคณิตศาสตร์ออกมาในรูปแบบภาษาที่ใช้เป็นปกติธรรมดา (ordinary language) แต่ทว่าภายหลังรัสเซลล์ก็ใช้แนวคิดเดียวกันนั้นขยายออกไปสู่ภาษาปกติธรรมดาที่แสดงอยู่ในรูปของประพจน์ จนนำไปสู่การศึกษาปัญหาปรัชญาที่เคยมีมาก่อนหน้านั้นในรูปแบบของการทำให้เป็นประพจน์ทางตรรกวิทยา วิธีการทางปรัชญาของรัสเซลล์มีอีกส่วนหนึ่งที่เกี่ยวข้องนั่นก็คือแนวคิดของเขาที่ว่าด้วย ปรัชญาอะตอมนิยมเชิงตรรก (The Philosophy of Logical Atomism)

โดยสรุปทั้งเฟรเก รัสเซลล์ และมัวร์ นั้น แม้จุดยืนทางปรัชญาจะไม่ได้เหมือนกันไปเสียทั้งหมด แต่จุดร่วมกันที่ทั้งสามคนนี้มีคือการวิเคราะห์และให้ความสำคัญกับ “มโนทัศน์” ซึ่งเป็นเอกเทศจากจิตมนุษย์ แสดงออกในการตัดสินค่าความจริงของประพจน์ในภาษา และเชื่อว่ามีกลไกแบบคณิตตรรกศาสตร์ ในส่วนนี้ที่ผู้วิจัยจะต้องค้นหาคำตอบว่า อะไรคือวิธีการวิทยาการวิจัยที่เด่นชัดและมีอิทธิพลมากที่สุดต่อวงการปรัชญาที่มีต่อมาในภายหลังนั้น ผู้วิจัยชี้ว่า คำตอบของคำถามดังกล่าวในที่สุดน่าจะมียกมื่อนักปรัชญาทั้งสามคน ต้องการทฤษฎีความจริงที่อธิบายได้อย่างเป็นภววิสัย ทั้งนี้ก็เพื่อหลีกเลี่ยงจากเงื้อมมือของปรัชญาจิตนิยมที่มีอิทธิพลมาก่อน ซึ่งนักปรัชญาทั้งสามมองว่าทำให้ดูประหนึ่งว่าความจริงเป็นสิ่งที่ดูมีลักษณะทางจิตวิทยามากเกินไป หรืออิงกับจิตของมนุษย์จนเกินไป แม้นักปรัชญาทั้งสามจะยอมรับว่าความคิดของมนุษย์มีส่วนในการทำความเข้าใจมโนทัศน์และในการวิเคราะห์เนื้อหาเชิงมโนทัศน์ก็ตาม แต่ก็ไม่ได้ยอมรับไปด้วยว่าการวิเคราะห์เช่นนั้นจำต้องทำให้ตอบว่าความจริงเป็นสิ่งในเชิงอัตวิสัยที่ยังต้องขึ้นกับจิตมนุษย์ดังที่คานท์และเฮเกลเชื่อ วิธีวิทยาทางปรัชญาแบบนี้ น่าจะเรียกได้ว่าเป็นวิธีการทำปรัชญาที่เชื่อว่าความจริงนั้นไม่ได้มีแหล่งของความจริงในทางจิตวิทยาที่สำคัญกว่า และเชื่อว่าแหล่งทางจิตวิทยาเช่นนั้นไม่อาจจะไปด้วยกันได้กับการทำให้การวิเคราะห์มโนทัศน์นั้นเป็นเรื่องที่มีความถูกต้องและความชัดเจน

จากการวิเคราะห์ภาษาสู่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์

ภารกิจหนึ่งของนักปรัชญาแบบวิเคราะห์ภาษาคือการขจัดปัญหาทางปรัชญาด้วยการวิเคราะห์ความหมายของภาษาให้เกิดความชัดเจน หรือการทำให้มโนทัศน์กระจ่างชัด ด้วยการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ทางตรรกะ แต่ดูเหมือนว่าผลลัพธ์ที่ได้จากการแก้ปัญหาดังกล่าวไม่เป็นที่พอใจสำหรับนักปรัชญาบางส่วน เพราะคิดว่าคำตอบต่อปัญหาทางปรัชญาควรให้เนื้อหาอะไรเพิ่มเติม มากกว่าการแค่ความชัดเจนทางภาษา หรือผลการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ทางตรรกะ

นักปรัชญาวิเคราะห์จึงหันมาสนใจแนวคิดธรรมชาตินิยมทางปรัชญา (philosophical naturalism) อันเป็นทัศนะเกี่ยวกับโลกและความสัมพันธ์ของมนุษย์กับโลกซึ่งดำเนินไปตามกฎและแรงต่าง ๆ ทางธรรมชาติ (ซึ่งตรงกันข้ามกับสิ่งเหนือธรรมชาติหรือสิ่งที่เป็จิตวิญญาณ นักปรัชญาคนสำคัญของวิธีการแบบนี้คือ ไควน์ (Quine) เห็นว่า วิทยาศาสตร์เป็นเส้นทางที่สูงที่สุดที่จะนำไปสู่ความจริง วิทยาศาสตร์ธรรมชาตินั้นแตกต่างจากศาสตร์อื่น ๆ ก็ตรงที่ “วิธีการ” ซึ่งก็คือวิธีการทางวิทยาศาสตร์ (scientific methods) นั้นทำให้เป็น “หนทางเดียว” “เส้นทางที่สูงที่สุดที่จะนำไปสู่ความจริง” หรือเป็น “เครื่องวัดสรรพสิ่ง” นอกจากนี้วิธีการทางวิทยาศาสตร์ยังทำให้เราสามารถมีความเกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ และเป็นวิธีการเดียวที่น่าเชื่อถือในการนำไปสู่ความรู้ที่ว่านั้น ดังที่ ไควน์ กล่าวไว้ว่า “โลกนั้นเป็นอย่างที่วิทยาศาสตร์ธรรมชาติบรรยายไว้” จะเห็นได้

ว่าการมองความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์ดังกล่าวจะสะท้อนถึงแนวคิดแบบธรรมชาตินิยมได้เป็นอย่างดี ข้อน่าสังเกตตรงนี้คือในช่วงต้นของปรัชญาวิเคราะห์ได้นำไปสู่ความแตกต่างโดยทั่วไประหว่างวิทยาศาสตร์กับปรัชญา เพราะวิทยาศาสตร์เป็นศาสตร์เชิงประจักษ์ที่เกี่ยวข้องกับข้อเท็จจริง ส่วนปรัชญาเป็นศาสตร์ซึ่งไม่อาศัยประสบการณ์ (a priori) ที่เกี่ยวข้องกับความหมาย นักปรัชญาปฏิฐานนิยมเชิงตรรกหรือนักปรัชญาภาษาปกติ (ordinary language philosopher) จำนวนมากที่รับเอาความแตกต่างที่ว่านี้ และได้ละทิ้งความเกี่ยวข้องกับวิทยาศาสตร์ในการสืบสอบทางปรัชญาของพวกเขา ความคิดที่ว่ามีความแตกต่างระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์ตรงนี้เองที่แพร่หลายในหมู่นักปรัชญาวิเคราะห์และถือว่าเป็นจารีตอย่างหนึ่งเลยก็ว่าได้ แต่ไควน์นี่เองที่เป็นผู้ทำให้จารีตดังกล่าวหายไป และนำเราเข้าสู่สิ่งที่เรียกว่า “จุดหันกลับมาสู่ธรรมชาตินิยม” (Naturalistic Turn)

ธรรมชาตินิยมของไควน์นั้นประกอบไปด้วย 2 ลักษณะ เขากล่าวว่า อย่างแรกไควน์ใช้คำว่า “วิทยาศาสตร์” อย่างกว้าง ๆ และยังรวมไปถึง จิตวิทยา เศรษฐศาสตร์ สังคมวิทยา และประวัติศาสตร์ของสาขาต่าง ๆ ที่ว่ามา อย่างที่สอง ไควน์ถือว่าวิทยาศาสตร์นั้นต่อเนื่องกับสามัญสำนึก (common sense) และความรู้ทั่วไปในชีวิตประจำวัน ดังเช่นที่ไควน์กล่าวไว้ในหนังสือเล่มสำคัญของเขาที่ว่า “ข้าพเจ้าไม่ได้เห็นว่าปรัชญาเป็นความรู้เบื้องต้นที่มีอยู่ก่อนหรือเป็นความรู้พื้นฐานของวิทยาศาสตร์ แต่เป็นความรู้ที่ต่อเนื่องกับวิทยาศาสตร์”

ไควน์เห็นว่าวิทยาศาสตร์นั้นเป็นความพยายามในเรื่องความรู้ที่ประสบความสำเร็จมากที่สุดของเรา ดังนั้นปรัชญาในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของความรู้ที่มีเป้าหมายที่จะประสบความสำเร็จก็จะต้องมุ่งแสวงหามาตรฐานแบบวิทยาศาสตร์ วิธีการและเทคนิคต่าง ๆ ของวิทยาศาสตร์ธรรมชาตินั้นเป็นแหล่งความรู้เกี่ยวกับโลก อย่างไรก็ตาม ในทัศนะของไควน์ แม้ว่าวิธีการทางวิทยาศาสตร์จะนำไปสู่การยืนยันว่าสิ่งที่ถูกอ้างว่าเป็นจริง แต่วิธีการทางวิทยาศาสตร์ก็สามารถเปลี่ยนแปลงได้เสมอ แม้ว่าสิ่งที่ถือว่าเป็นจริงด้วยเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ที่ดีที่สุดก็สามารถเปลี่ยนเป็นการพิสูจน์ว่าผิดได้โดยวิทยาศาสตร์ ด้วยเหตุผลนี้ จึงนำมาสู่ข้อความของไควน์ที่เราอ้างถึงก่อนหน้านี้ที่ว่า “โลกนั้นเป็นอย่างที่วิทยาศาสตร์กล่าวไว้”

ความรู้วิทยาศาสตร์ผสมกับสังคม

ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ พบว่าวิธีการของการทำปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงดังกล่าวจะมีลักษณะสำคัญกับ การตั้งคำถามกับวิธีการทำปรัชญาที่อาศัยการวิเคราะห์ภาษาหรือการวิเคราะห์มโนทัศน์ของปรัชญาสายวิเคราะห์ช่วงก่อนหน้า มีแนวโน้มของการมองว่าความรู้ก่อนประสบการณ์ ถ้าหากมีที่มาจากสหญาณก็เป็นสหญาณในความหมายที่เปลี่ยนแปลงไป กล่าวคือประสบการณ์สามารถหักล้างความเชื่อที่มีเหตุอันควรเชื่อจากสิ่งที่ไม่ใช่ประสบการณ์ (ซึ่งในที่นี้หมายถึงสหญาณ) ได้ทั้งหมด โดยความรู้ก่อนประสบการณ์มิใช่สิ่งเดียวกันกับข้อความวิเคราะห์ที่สามารถทำความเข้าใจได้ด้วยการวิเคราะห์ภาษาหรือการวิเคราะห์มโนทัศน์ และมีแนวโน้มในการไม่ปฏิเสธที่จะตอบคำถามอภิปรัชญา หรือไม่มองว่าคำถามเชิงอภิปรัชญาเป็นเรื่องไร้ความหมาย

ประการต่อมายอมรับแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงญาณวิทยาและให้ความสำคัญกับ “วิทยาศาสตร์” ในฐานะที่เป็นวิธีการทำปรัชญา ซึ่งการยอมรับดังกล่าวทำให้เกิดแนวโน้มการทำปรัชญาดังนี้ จะมีแนวโน้มในการตอบคำถามปรัชญาโดยอาศัยวิทยาศาสตร์ การทำปรัชญามักจะมีฐานอยู่บนแนวคิดทางภววิทยาที่ปฏิเสธการมีอยู่ของสิ่งเหนือธรรมชาติ/สิ่งที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยวิทยาศาสตร์ อนึ่งการเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์ “ก่อนประสบการณ์” ว่าสามารถเข้ากันได้กับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ สุดท้ายหันไปสู่การใช้วิธีการแบบปฏิบัตินิยม (pragmatism) ในการตอบคำถามหรือคัดสรรคำถามปรัชญา

ก่อให้เกิดแนวโน้มความสนใจทำปรัชญาประยุกต์มากยิ่งขึ้น โดยมีการสนใจปัญหารอบตัว ปัญหาในโลกนี้มากกว่าการสนใจปัญหาที่ดูห่างไกลจากชีวิตประจำวัน ซึ่งทำให้ดูเหมือนจะใช้แนวทางปฏิบัตินิยมในการเลือกประเด็นปัญหาที่สนใจ ลักษณะสำคัญประการหนึ่งของการทำปรัชญาของปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติก็คือการ “เลือกปัญหาที่สนใจ” โดยมีพื้นฐานมาจากวิธีการตัดสินใจเลือกแบบปฏิบัตินิยม หรือมีการสนใจปัญหารอบตัว/ปัญหาในโลกนี้มากกว่าการสนใจปัญหาที่ห่างไกลจากชีวิตประจำวัน ซึ่งเท่ากับว่าการทำปรัชญาจะต้องให้ผลบางอย่างที่สามารถนำไปใช้ได้ จะต้องตอบปัญหาบางอย่างในชีวิต หรือทำให้เราจัดการกับสิ่งต่าง ๆ รอบตัวที่พบเจอโดยทั่วไปได้ โดยผู้วิจัยจะวิเคราะห์ให้เห็นลักษณะดังกล่าวจากแนวทางของญาณวิทยาสาขาหนึ่งที่ได้รับ ความสนใจเป็นอย่างมากในคริสต์ศตวรรษที่ 20 ที่ผ่านมานั้นคือญาณวิทยาเชิงสังคม (social epistemology)

สู่แนวคิดปฏิบัตินิยมและการวิพากษ์ตัวเอง

ปกติเป็นที่รู้จักกันว่าปรัชญาวิเคราะห์ไม่ค่อยให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์ (ahistory) แต่รอร์ตี้ (Rorty) จะใช้วิธี “สืบสาวทางประวัติศาสตร์” (historical inquiry) เพื่อวิพากษ์ตัวปรัชญาวิเคราะห์เองว่า แท้จริงแล้วเรามี “วิธีวิทยา” จริง ๆ หรือไม่ หรือแค่เป็นจารีตที่ส่งต่อกันมา สุดท้ายแล้วตลอดประวัติศาสตร์อันยาวนานของปรัชญาอาจไม่มีสิ่งที่เรียกว่า “การเปลี่ยนกระบวนทัศน์” ฉะนั้นวิธีการที่รอตีเสนอขึ้นมาแทนก็คือวิธีการแบบปฏิบัตินิยม สำหรับทัศนะแบบปฏิบัตินิยมแล้ว ความจริงไม่ใช่เป้าหมายของการสืบค้น (inquiry) เป้าหมายของการสืบค้นก็คือการบรรลุถึงข้อตกลงระหว่างมนุษย์ด้วยกันว่าอะไรคือสิ่งที่ต้องทำ และมุ่งพิจารณาผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นว่ามันสามารถใช้ได้หรือเกิดประโยชน์หรือไม่ ต่างหาก

สำหรับทัศนะแบบปฏิบัตินิยมแล้ว ความจริงไม่ใช่เป้าหมายของการสืบค้น (inquiry) เป้าหมายของการสืบค้นก็คือการบรรลุถึงข้อตกลงระหว่างมนุษย์ด้วยกันว่าอะไรคือสิ่งที่ต้องทำ เราจะเห็นพ้องกันในจุดหมาย และวิธีการใดที่จะทำให้เราบรรลุถึงจุดหมายดังกล่าว การสืบค้นที่ไม่นำไปสู่เป้าหมายที่รองรับด้วยการปฏิบัติไม่ใช่การสืบค้นแต่เป็นเพียงการเล่นสนุกทางความคิด หรือนำเสนอถ้อยคำอันสวดยหรูเท่านั้น ไม่ว่าเราจะถกเถียงเกี่ยวกับทฤษฎีโครงสร้างอนุภาคของโลกลายภาพ หรือ เรื่องการถ่วงดุลอำนาจในทางการเมืองก็ตาม นั่นคือการถกเถียงว่าอะไรที่เราควรทำ เราจะใช้เครื่องมือในทางปัญญาที่เรามีอยู่อย่างไร เพื่อที่จะก่อให้เกิดความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี หรือ ทางการเมือง การแบ่งแยกระหว่างศาสตร์วิทยาศาสตร์ กับ สังคมศาสตร์ หรือระหว่างวิชารัฐศาสตร์ ปรัชญา วรรณกรรม ไม่ปรากฏในความคิดของนักปฏิบัตินิยมเพราะ “ทั้งหมดล้วนเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมอันเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามที่จะนำเราไปสู่การมีชีวิตที่ดีขึ้น

จะเห็นได้ว่า “วิธีวิทยา” ของปรัชญาวิเคราะห์นั้นมีหลากหลายวิธีและทั้งหมดนั้นอาจไม่ใช่คำตอบ แต่วิธีการเหล่านั้นจะเป็นคำถามหรือเครื่องมือในการตรวจสอบ วิพากษ์วิจารณ์ ศาสตร์ต่าง ๆ ตลอดจนความเชื่อ ความรู้ ความจริงในทัศนะของเราได้เสมอ

บรรณานุกรม

- A. P. Martinich and David Sosa. (eds.). (2001). *A Companion to Analytic Philosophy*. UK: Blackwell.
- Guseppina D'oro and Soren Overgaard. (eds.). (2017). *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. USA: Cambridge University Press.
- Hans- Johan Glock. (2008). *What is Analytic Philosophy*. UK: Cambridge University Press.
- James Chase and Jack Reynolds. (2011). *Analytic Versus Continental: Arguments on Methods and Value of Philosophy*. UK: Acumen.
- Stephen D. Hales. (2002). *Analytic Philosophy: Classic Readings*. USA: Wadsworth.

บทความวิจัย

“วิธีการวิเคราะห์ (Method of Analysis) ในปรัชญาของเดส์การ์ต”

สุภัทวดี อมาตยกุล

สภาวิจัยแห่งชาติ ประเทศอิตาลี

บทนำ

แม้ปรัชญาสมัยใหม่จะมีหลักการและทศนะสำคัญหลายอย่างที่ต่อเนื่องและคล้ายกับปรัชญาสมัยกลาง แต่ก็คงปฏิเสธได้ยากว่าความต่างระหว่างปรัชญาในสองสมัยนี้ก็ปรากฏอยู่อย่างโดดเด่นด้วยเช่นกัน โลกทัศน์แบบสมัยใหม่ได้เข้ามาแทนที่โลกทัศน์เดิมในหลายแง่มุม ที่เห็นได้ค่อนข้างชัดเจนมีอยู่ 4 ประการด้วยกัน กล่าวคือ ประการแรก ในช่วงต่อระหว่างศตวรรษที่ 16 กับศตวรรษที่ 17 หรือที่เรียกกันว่าสมัยใหม่ตอนต้น วิธีการหรือวิธีวิทยาที่ใช้ในการแสวงหาความรู้ได้ถูกทำให้เป็นสากล วิธีการหาความรู้แบบเฉพาะในแต่ละศาสตร์ที่นิยมใช้กันอย่างกว้างขวางในยุคก่อนหน้านี้ เช่นวิธีการทางฟิสิกส์ในวิทยาศาสตร์ของกาลิเลโอ ถูกแทนที่ด้วยวิธีวิทยา “สากล” ที่เชื่อกันว่าใช้หาความรู้ได้ในทุกศาสตร์ เรอเน เดส์การ์ต (René Descartes, 1596-1650) เป็นนักปรัชญาคนสำคัญของยุคนี้ที่ใช้หลักการพื้นฐานของวิธีวิทยาเดียวในการหาความรู้ทั้งในคณิตศาสตร์ ฟิสิกส์ แพทยศาสตร์ และอภิปรัชญา วิธีวิทยาสากลเป็นองค์ประกอบที่สำคัญของโลกทัศน์สมัยใหม่ เป็นปรากฏการณ์ใหม่ทางประวัติศาสตร์อันเป็นลักษณะเด่นของยุคนี้ ซึ่งแสดงให้เห็นความคิดอ่านและการมองโลกที่ต่างไปจากสมัยกลางในแง่มุมที่สำคัญ ประการที่สอง วิธีวิทยาสากลแบบใหม่นี้ช่วยเผยให้เราเห็นนิยามหรือความเข้าใจมนุษย์ที่ต่างไปจากเดิม สำหรับเดส์การ์ตและนักปรัชญาอื่นๆอีกหลายคนมนุษย์ถูกนิยามด้วยความมีเหตุผล แต่เดส์การ์ตเป็นนักปรัชญาคนแรกที่แถลงอย่างชัดเจนว่าการแสวงหาความรู้ย่อมมีระเบียบแบบแผนที่ชัดเจนคือการแสวงหาความรู้ย่อมมีเหตุผล กระนั้นความมีเหตุผลในทัศนะของเดส์การ์ตก็มีนัยที่กว้างกว่าเพียงความสามารถในการใช้เหตุผลที่แปลออกมาในรูปของซิลลอจีสม์ได้ ดังที่อริสโตเติลและนักปรัชญาสายอริสโตเติลใหม่ในสมัยกลางเชื่อ เนื่องจากเหตุผลคือสิ่งที่นิยามมนุษย์ การที่นักคิดในศตวรรษที่ 17 ให้ความหมายใหม่แก่ความมีเหตุผลก็เท่ากับว่าให้ความหมายหรือนิยามใหม่แก่มนุษย์ด้วยเช่นกัน ดังที่จะได้พิจารณาในรายละเอียดต่อไป ประการที่สาม นักปรัชญา นักคิด หรือมนุษย์สมัยใหม่เชื่อมั่นในพลังของเหตุผลอย่างไร้ขีดจำกัด คือเชื่อว่าการใช้เหตุผลด้วยวิธีวิทยาสากลอย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอจะช่วยพามนุษย์ให้รอดพ้นจากความชั่วร้าย โรคภัย และความเข้าใจยากในวิทยาการและชีวิตทั่วไปได้ เดส์การ์ตถึงกับเชื่อมั่นว่าวิธีวิทยาสากลแบบใหม่ซึ่งสะท้อนโครงสร้างของเหตุผลจะทำให้มนุษย์เป็น “นายและผู้ครอบครองธรรมชาติ”¹⁶ ได้ในที่สุด ความเชื่อมั่นอันไร้ขีดจำกัดในพลังของเหตุผลส่งผลให้นักคิดสมัยใหม่ไม่ผูกโยงมนุษย์เข้ากับสิ่งที่อยู่เหนือบริบททางธรรมชาติของมนุษย์เอง ดังเช่นเพลโตที่ผูกโยงมนุษย์เข้ากับแบบแห่งความดี หรือนักคิดแบบเซนตอออกัสตินและอไควนัสที่ผูกโยงมนุษย์เข้ากับพระเจ้า เนื่องจากการผูกโยงมนุษย์เข้า

¹⁶ *Discourse on the Method*, CSM I, 142-143.

กับสิ่งเหนือธรรมชาติเช่นนี้จำกัดกิจกรรมหรือความสามารถในการใช้เหตุผลของมนุษย์ ประการที่สี่ วิธีวิทยาศาสตร์ที่เป็นลักษณะสำคัญของโลกทัศน์สมัยใหม่ส่วนใหญ่มักใช้วิธีการ “แยกย่อย/ลดทอน” (resolution) และ “ประกอบสร้าง” (composition) ในการศึกษาหาความรู้และสร้างความรู้ที่เป็นระบบในศาสตร์ใดๆก็ตาม ทั้งหมดนี้ไม่ได้หมายความว่าโลกทัศน์สมัยใหม่ไม่มีลักษณะเฉพาะตัวอื่นๆ หรือนักคิดคนสำคัญทุกคนในสมัยใหม่ล้วนมีความเชื่อเช่นนี้ เพียงแต่ลักษณะเด่นของโลกทัศน์สมัยใหม่ทั้ง 4 ประการนี้น่าจะช่วยให้เราเห็นบริบททางความคิดที่เปลี่ยนไป และน่าจะช่วยให้เราเข้าใจภูมิหลังทางความคิดที่ทำให้นักปรัชญาอย่างเดส์การตเสนอวิธีวิทยาศาสตร์ที่ได้อธิบายและอภิปรายต่อไปในงานวิจัยชิ้นนี้ได้ดีขึ้นอีกด้วย

ก่อนจะเข้าสู่เนื้อหาวิธีวิทยาศาสตร์และปรัชญาของเดส์การต เราควรพยายามเข้าใจวิธีการ “แยกย่อย/ลดทอน” และ “ประกอบสร้าง” ซึ่งเป็นลักษณะเด่นของวิธีวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ให้ดีขึ้นเสียก่อน ทั้งสองคำนี้ถูกใช้มาตั้งแต่ในปรัชญากรีกโบราณ โดยในภาษากรีกใช้คำว่า ἀναλυτική และ συνθετική ซึ่งเป็นที่มาของคำว่า analysis (การวิเคราะห์) และ synthesis (การสังเคราะห์) ในภาษาอังกฤษ ส่วนในปรัชญาที่ใช้ภาษาละตินจะใช้คำว่า *resolutiva* และ *compositiva* ซึ่งเป็นที่มาของ resolution และ composition ในภาษาอังกฤษ แม้นัยและความสำคัญจะต่างกันออกไปบ้างในแต่ละยุคสมัย¹⁷ คำเหล่านี้ก็ปรากฏในประวัติปรัชญามาอย่างต่อเนื่อง แม้บ่อยครั้งจะประปรายก็ตาม “การแยกย่อย” และ “การประกอบสร้าง” เริ่มถูกใช้อย่างแพร่หลายมากขึ้นตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 16 และได้รับความสนใจเป็นพิเศษในฐานะองค์ประกอบสำคัญของ “วิทยาศาสตร์แผนใหม่” ของกาลิเลโอ โดยมีผู้หยิบยืมไปใช้ในศาสตร์อื่นๆ ในเวลาต่อมา เช่น อาร์มีเนียส (James Arminius, 1560-1609) ซึ่งนำวิธีการนี้ไปใช้ในงานเขียนทางเทววิทยา¹⁸ และโกรเซียส (Hugo Grotius, 1583-1645) ซึ่งมีผลงานสำคัญในศตวรรษที่ 17 คือ *De Jure* โกรเซียสใช้วิธีการแยกย่อยในการอธิบายธรรมชาติของอำนาจอธิปไตย และเห็นว่าสิทธิของผู้ปกครองต้องถูกอธิบายจากสิทธิของปัจเจกบุคคลทั้งหลายที่ประกอบกันขึ้นเป็นชาติเท่านั้น กล่าวคือ การพิจารณาว่าผู้ปกครองควรจะได้รับ การเชื่อฟังหรือถูกขัดขืนอย่างชอบธรรมต้องเริ่มจากการพิจารณาองค์ประกอบที่เล็กที่สุดและไม่สามารถแยกย่อยลงไปอีกได้ อันได้แก่ปัจเจกบุคคล หลักการที่ใช้อธิบายสิทธิของผู้ปกครองไม่ใช่ “รัฐ” (*polis*) ตามแนวคิดแบบเพลโตและอริสโตเติลอีกต่อไป แต่เป็นปัจเจกบุคคลที่มีอัตตาณัติหรือกำหนดตนเองได้ โกรเซียสเห็นว่ารัฐหรือชุมชนที่รวมตัวกันทางการเมืองเป็น “ผล” ที่ต้องได้รับการอธิบายโดยการแยกย่อยออกเป็นส่วนต่างๆ ส่วนที่ไม่สามารถแยกย่อยได้อีกต่อไปและกลายเป็น “สาเหตุ” หรือตัวอธิบาย “ผล” ก็คือปัจเจกบุคคลนั่นเอง มโนทัศน์เรื่องสิทธิจึงมีรากฐานอยู่ที่ปัจเจกบุคคล ไม่ใช่ที่รัฐ และด้วยเหตุนี้สิทธิของผู้ปกครองจึงต้องถูกอธิบายจากสิทธิของปัจเจกหรือพลเมือง อย่างไรก็ตาม การแยกย่อยหรือประกอบสร้างที่ปรากฏอยู่ในงานเขียนของกาลิเลโอ อาร์มีเนียส และโกรเซียส ยังถูกใช้เป็นวิธีการหรือวิธีวิทยาศาสตร์อยู่ แม้จะเริ่มแพร่หลายไปในศาสตร์สาขาต่างๆ มากขึ้นก็ตาม

¹⁷ ดูรายละเอียดได้จาก John Herman Randall, Jr., *The Career of Philosophy*, Vol. I (New York: Columbia University Press, 1962).

¹⁸ ดู James Arminius, *The Works of James Arminius*, Vol. II, trans. James Nichols and William Nichols (London: Baker Books, 1986), p. 10.

เมื่อมาถึงยุคของเดส์การ์ต การแยกย่อยและการประกอบสร้างกลายเป็นลักษณะหลักสองประการของวิธีวิทยาแบบใหม่ที่ใช้ได้และต้องใช้ในการศึกษาหาความรู้ทุกศาสตร์อย่างเป็นสากล วิธีวิทยาของเดส์การ์ตประกอบด้วยสองด้านด้วยกัน ด้านหนึ่งคือการแยกย่อย (resolution) การวิเคราะห์ (analysis) การลดทอน (reduction) หรือการแบ่งแยก (division) ซึ่งหมายถึงการแยกปัญหาหรือมโนทัศน์ที่มีลักษณะเชิงซ้อนออกเป็นองค์ประกอบย่อยที่เล็กที่สุด เรียบง่ายที่สุด (simple) เพื่อนำไปสู่การ “หยั่งรู้” (intuition) อันหมายถึงการเข้าใจองค์ประกอบที่เล็กที่สุดนั้นอย่างเฉียบพลัน กระนั้นเดส์การ์ตก็ไม่เห็นว่าความรู้ที่ได้มาจากการ “หยั่งรู้” เป็น “ศาสตร์” (science) การจะสร้างระบบความรู้ที่เป็นศาสตร์ได้ต้องอาศัยอีกด้านหนึ่งของวิธีวิทยา อันได้แก่การประกอบสร้าง (composition) การสังเคราะห์ (synthesis) หรือการรวมตัว (combination) ขององค์ประกอบย่อยที่ได้มาจากการแยกย่อยอย่างถูกหลักการ การประกอบสร้างนำไปสู่การขยายขอบเขตของความรู้ อันเป็นที่มาของระบบความรู้ หากปราศจากการประกอบสร้างศาสตร์ต่างๆ ก็จะไม่สามารถเกิดขึ้นได้

สิ่งที่พึงระวังประการหนึ่งในการกล่าวถึงวิธีวิทยาของเดส์การ์ตคือการไม่แยกแยะระหว่าง “วิธีการวิเคราะห์” กับ “วิธีวิเคราะห์” ซึ่งบ่อยครั้งก่อให้เกิดความสับสนในหมู่นักศึกษานของเดส์การ์ต ความสับสนนี้เกิดจากการใช้คำเดียวกัน คือคำว่า “วิเคราะห์” (analysis) ในต่างแง่มุมหรือระดับ กล่าวคือบ่อยครั้งเดส์การ์ตเอ่ยถึงการใช้วิธีการวิเคราะห์ (the analytic method หรือ method of analysis) และวิธีการสังเคราะห์ (the synthetic method หรือ method of synthesis) ในการอธิบายความรู้ วิธีการวิเคราะห์คือวิธีการที่เดส์การ์ตใช้ในงาน *Meditations on First Philosophy* ประกอบด้วยสองด้านด้วยกันดังที่ได้กล่าวไปแล้ว คือการแยกย่อยกับการประกอบสร้าง ความสับสนมักเกิดขึ้นเมื่อบางครั้งเดส์การ์ตใช้คำว่า “การวิเคราะห์” เพื่อบ่งถึง “การแยกย่อย” ซึ่งเป็นด้านหนึ่งของ “วิธีการวิเคราะห์” เพื่อความชัดเจนงานวิจัยนี้จะใช้เพียงคำว่า “การแยกย่อย” เพื่อบ่งถึงแง่มุมหนึ่งของวิธีการวิเคราะห์เท่านั้น ส่วนวิธีการสังเคราะห์คือวิธีอธิบายแบบที่ใช้ในเรขาคณิต เดส์การ์ตใช้วิธีการดังกล่าวใน *Second Set of Replies* เพื่ออธิบายข้อโต้แย้งที่เขาได้เสนอไปแล้วใน *Meditations on First Philosophy* การอธิบายโดยใช้วิธีการสังเคราะห์เริ่มจากนิยามหรือกฎโดยไม่ต้องอธิบายว่านิยามหรือกฎเหล่านั้นมีที่มาที่ไปอย่างไร กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือการอธิบายเช่นนี้ตัดการอธิบายกระบวนการแยกย่อยไปสู่องค์ประกอบที่เล็กที่สุดออกไป เดส์การ์ตเห็นว่าวิธีการวิเคราะห์เป็นวิธีที่เหมาะสมสำหรับปรัชญาและวิทยาศาสตร์ และนับว่าเป็นวิธีวิทยาที่จะนำไปสู่การค้นพบใหม่ๆ เพื่อต่อยอดองค์ความรู้ที่มีอยู่เดิม ทั้งนี้เพราะวิธีการวิเคราะห์บ่งถึงทั้งสองด้านของกระบวนการแห่งเหตุผล คือการแยกย่อยและการประกอบสร้างนั่นเอง

ข้อควรระวังอีกประการหนึ่งในการศึกษาวิธีวิทยาของเดส์การ์ตคือการสับสนระหว่างกิจกรรมหรือการทำงานของวิธีวิทยากับกิจกรรมหรือการทำงานของจิต การแยกย่อยและการประกอบสร้างสำหรับเดส์การ์ตจัดอยู่ในหมวดหมู่ของวิธีวิทยา คือเป็นวิธีการที่ใช้ศึกษาหาความรู้ ส่วน “การหยั่งรู้” (intuition) และ “การอนุมาน” (deduction) จัดอยู่ในหมวดหมู่การทำงานของเหตุผล คือเป็นสิ่งที่เหตุผลทำเมื่อใช้วิธีวิทยาอย่างถูกต้อง วิธีการแยกย่อยนำไปสู่การหยั่งรู้ในที่สุด ส่วนการประกอบสร้างก็ต้องอาศัยการอนุมานจาก

องค์ประกอบย่อยไปสู่ความรู้พื้นฐานที่กว้างขึ้น การไม่แยกแยะมโนทัศน์เหล่านี้ออกจากกันให้ชัดเจนอาจทำให้เกิดความสับสนในการอภิปรายต่อไป

การศึกษาปรัชญาของเดส์การ์ตเผยให้เห็นว่าธรรมชาติของวิธีการหาความรู้หรือวิธีวิทยาเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับธรรมชาติของเหตุผลหรือธรรมชาติของกระบวนการใช้เหตุผล เนื่องจากงานวิจัยชิ้นนี้มุ่งศึกษาวิธีวิทยาของเดส์การ์ต ซึ่งคือวิธีการวิเคราะห์ คำถามชุดแรกที่ต้องถามในที่นี้คือ (1) เหตุผลมีธรรมชาติอย่างไร และ (2) เหตุผลจะทำงานได้เต็มที่ภายใต้เงื่อนไขใด หรือเหตุผลจะเข้าถึงความรู้ได้ภายใต้เงื่อนไขอะไรบ้าง เราจะได้เห็นต่อไปว่าการศึกษาเงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับการทำงานของเหตุผลเพื่อแสวงหาความรู้ในปรัชญาของเดส์การ์ตก็คือการศึกษาวิธีวิทยา ทั้งนี้เนื่องจากเงื่อนไขดังกล่าวขึ้นอยู่กับว่าธรรมชาติของเหตุผลคืออะไร ซึ่งในที่สุดแล้วขึ้นอยู่กับว่าธรรมชาติของมนุษย์คืออะไรนั่นเอง ดังนั้น ก่อนจะอภิปรายได้ว่าวิธีวิทยาของเดส์การ์ตคืออะไร เราจำเป็นต้องศึกษาก่อนว่าเหตุผลคืออะไรและทำงานอย่างไร หลังจากนั้น เราจะได้เห็นว่าเดส์การ์ตใช้วิธีวิทยาดังกล่าวอย่างไรใน *Meditations on First Philosophy* บทที่ 1-3 งานวิจัยชิ้นนี้เน้นการศึกษาวิธีการแยกย่อยมากกว่าการประกอบสร้างเนื่องจากการแยกย่อยเป็นวิธีที่เดส์การ์ตใช้เพื่อหา “ความจริงทางอภิปรัชญา” ที่เป็นรากฐานใหม่ของระบบความรู้ และข้อโต้แย้งที่เดส์การ์ตใช้ในกระบวนการแยกย่อยก็มีลักษณะพิเศษเฉพาะตัวซึ่งเป็นตัวอย่างสำคัญของปรัชญาสมัยใหม่สายเหตุผลนิยม ดังจะได้เห็นต่อไป

เหตุผลในทัศนะของเดส์การ์ต

แม้เดส์การ์ตจะใช้คำหลายคำด้วยกันในยามที่กล่าวถึงเหตุผล เช่น แสงอันบริสุทธิ์แห่งเหตุผล (pure light of reason) แสงแห่งธรรมชาติ (light of nature) หรือเหตุผลโดยธรรมชาติ (natural reason) คำเหล่านี้ล้วนบ่งถึงสิ่งเดียวกัน คือความสามารถที่มนุษย์ใช้เพื่อเข้าถึงความจริง ความสามารถดังกล่าวนี้เดส์การ์ตเห็นว่าในที่สุดแล้ว “ไม่สามารถผิดพลาดได้”¹⁹ บ่อยครั้งเดส์การ์ตใช้คำว่า “จิต” ในความหมายที่สัมพันธ์ใกล้เคียงกับเหตุผล “จิต” หมายรวมถึงความเข้าใจ จินตนาการ ความทรงจำ และการรับรู้ แต่ในบรรดาสิ่งเหล่านี้ “ความเข้าใจ” เท่านั้นที่สามารถรู้ได้และมีความหมายที่ติดเทียมกับเหตุผล ส่วนจินตนาการ ความทรงจำ และการรับรู้สามารถทั้งช่วยหรือเป็นอุปสรรคต่อ “ความเข้าใจ” ในการพยายามเข้าถึงความจริง

เมื่อเหตุผลทำให้มนุษย์เข้าถึงความรู้ได้ สิ่งที่ต้องถามต่อไปคือเหตุผลทำงานอย่างไรในการแสวงหาความรู้หรือในการพยายามรับรู้ความจริง มาถึงจุดนี้เราคงไม่สามารถผลัดการอภิปรายเรื่อง “การหยั่งรู้” (intuition) กับ “การอนุมาน” หรือ “นิรนัย” (deduction)²⁰ ออกไปได้อีก ใน *Rules for the Direction of the Mind* เดส์การ์ตกล่าวในกฎข้อที่ 4 ว่า “เราไม่สามารถมีความรู้ได้โดยโดยปราศจากการหยั่งรู้หรืออนุมาน

¹⁹ *Principles of Philosophy*, CSM I, 207.

²⁰ งานวิจัยนี้ใช้คำว่า “นิรนัย” (deduction) ตามความหมายที่เดส์การ์ตใช้ คือเป็นชื่อที่ใช้เรียกการทำงานของเหตุผล ส่วน “อนุมาน” (infer) เป็นคำกริยาที่บ่งถึงกิจกรรมที่จัดทำในกระบวนการนิรนัย เดส์การ์ตใช้คำว่า “นิรนัย” ในความหมายที่ต่างจากการอ้างเหตุผลแบบซิลลอจิสซึมของอริสโตเติลเพราะเห็นว่าการอ้างเหตุผลแบบซิลลอจิสซึมไม่ช่วยให้มนุษย์เข้าถึงความจริงได้

ของจิต”²¹ การหยั่งรู้และการอนุมานเป็นการทำงานโดยธรรมชาติของเหตุผลและความเข้าใจ ไม่ใช่สิ่งที่เราสามารถเรียนรู้ได้ผ่านกฎใดๆ การหยั่งรู้แต่เพียงอย่างเดียวหรือการอนุมานแต่เพียงอย่างเดียวไม่ใช่การทำงานทั้งหมดของเหตุผลเพราะธรรมชาติของเหตุผลแสดงออกผ่านทั้งสองกิจกรรมร่วมกัน เราได้กล่าวมาก่อนหน้านี้แล้วว่าหากปราศจากการประกอบสร้างศาสตร์ต่างๆก็จะเป็นการไม่สามารถเกิดขึ้นได้ การประกอบสร้างต้องอาศัยการอนุมาน หากปราศจากการอนุมานเดส์การ์ตก็จะไม่สามารถอธิบายการสร้างระบบความรู้ได้

เดส์การ์ตอธิบายว่าการหยั่งรู้เป็นการทำงานของเหตุผลที่เกิดขึ้นอย่างเฉียบพลัน เหตุผลหรือความเข้าใจจะ “เห็น” สิ่งที่หยั่งรู้ในชั่วขณะเดียว ส่วนนิรนัยเป็นกระบวนการที่ไม่ได้เกิดขึ้นในชั่วขณะเดียว การอนุมานสิ่งหนึ่งจากอีกสิ่งหนึ่งนอกจากต้องอาศัยสิ่งที่คล้ายการเคลื่อนไหวของจิต²² ยังต้องอาศัยความทรงจำอีกด้วย การหยั่งรู้ทำหน้าที่ “เห็น” หรือ “เข้าใจ” ข้อมูลบางอย่าง ส่วนการอนุมานทำหน้าที่เชื่อมโยงข้อมูลเหล่านี้เข้าด้วยกัน การอนุมานจึงต้องอาศัยการหยั่งรู้เพื่อให้ได้ข้อมูลเหล่านี้มา นั่นคือการอนุมานจะไม่สามารถเชื่อมโยงข้อมูลสองชิ้นเข้าด้วยกันได้หากข้อมูลเหล่านี้ไม่ได้ถูก “เห็น” โดยการหยั่งรู้ ทั้งการหยั่งรู้และการอนุมานจึงจำเป็นสำหรับการแสวงหาความรู้ นอกจากนี้สิ่งที่ถูกหยั่งรู้กับสิ่งที่ถูกอนุมานยังมีลักษณะต่างกันอีกด้วย สิ่งที่เหตุผลหยั่งรู้มีสองประเภทด้วยกัน ประเภทแรกคือสิ่งที่เดส์การ์ตเรียกว่า “ความคิดเรียบง่าย” (simple ideas) ซึ่งก็คือองค์ประกอบที่เล็กที่สุดที่ถูกแยกย่อยออกจากมโนทัศน์หรือปัญหาที่ซับซ้อน เช่นหยั่งรู้ว่าฉันมีตัวตน ฉันเป็นสิ่งที่คิดได้ รูปทรงสามเหลี่ยมมีด้านไม่มากหรือน้อยไปกว่าสามด้าน ความหมายของ “หนึ่ง” “ตรง” “รูปทรง” “ความเท่ากัน” เป็นต้น ประเภทที่สองคือข้อความที่เรารู้หรือเข้าใจได้ในตัวของเราเอง เช่น “เป็นไปไม่ได้ที่สิ่งใดสิ่งหนึ่งจะดำรงอยู่และไม่ดำรงอยู่ในเวลาเดียวกัน” หรือ “คนที่คิดจะต้องดำรงอยู่หรือมีตัวตนในขณะที่คิด” เป็นต้น สิ่งที่ถูกหยั่งรู้ไม่สามารถแยกย่อยได้อีกต่อไปและไม่สามารถใช้นิยามในการอธิบายได้ หากแต่ต้องอาศัยการ “เห็น” หรือ “รู้” สิ่งนั้นในตัวของมันเอง แม้ในกรณีของข้อความซึ่งดูเหมือนจะมององค์ประกอบย่อยลงไปอีก การแยกย่อยข้อความเหล่านี้จะไม่ช่วยให้เราเข้าใจมันได้ เราต้องหยั่งรู้หรือเข้าใจความหมายทั้งหมดของข้อความนั้นอย่างเฉียบพลันเท่านั้น ทั้ง “ความคิดเรียบง่าย” และข้อความที่เราเข้าใจในตัวของมันเองคือหน่วยเล็กที่สุดแล้วที่เราพึงรู้ได้ ส่วนนิรนัยซึ่งคือการอนุมานอะไรบางอย่างจากข้อเท็จจริงอื่นที่เรารู้อย่างแน่นอนนั้น ตัวอย่างที่เดส์การ์ตใช้คือการอนุมานว่า “ $2+2 = 3+1$ ” จะเห็นได้ว่าสิ่งที่ผ่านการอนุมานมีลักษณะเชิงซ้อนอันเป็นผลจากการเชื่อมโยงความคิดที่เรียบง่ายเข้าด้วยกัน จึงสามารถแบ่งออกเป็นองค์ประกอบย่อย หรือวิเคราะห์ หรือนิยามผ่านองค์ประกอบย่อยเหล่านั้นได้เสมอ เช่นการจะรู้ได้ว่า $2+2 = 3+1$ เราต้องรู้ก่อนว่า $2+2=4$ และ $3+1=4$ และรู้ว่าถ้า $A=C$ และ $B=C$ แล้ว จำเป็นที่ $A=B$ นอกจากนี้ยังต้องรู้อีกว่า “การรวม” และ “ความเท่ากัน” คืออะไร

หน้าที่ประการหนึ่งของเหตุผลคือการช่วยให้มนุษย์สร้างระบบความรู้ ความคิดเรียบง่ายหรือข้อความที่เราเข้าใจในตัวของมันเองไม่ได้เป็นระบบความรู้ หากแต่เป็นรากฐานที่มนุษย์จะใช้สร้างระบบความรู้ต่อไป การสร้างระบบความรู้ต้องอาศัยการอนุมานไปสู่สิ่งที่เดส์การ์ตเรียกว่า “ข้อสรุปที่ห่างไกล” ซึ่งเราต้องนึกย้อนได้ว่า

²¹ Rules, CSM I, 16.

²² Rules, CSM I, 37.

ผ่านการอนุมานมาจากความคิดเรียบง่ายหรือข้อความที่เราได้ในตัวของมันเองไปสู่สิ่งที่ซับซ้อนมากขึ้น อย่างไรก็ตาม ทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นอีกครั้งหนึ่งว่าทั้งการหยั่งรู้และการอนุมานสะท้อนธรรมชาติของเหตุผล

การที่เดส์คาร์ทกล่าวว่าเหตุผลไม่สามารถผลิตผลได้เผยให้เห็นลักษณะที่สำคัญประการหนึ่งของเหตุผล อันได้แก่ความเป็นอิสระอย่างไร้ขีดจำกัด ไม่ขึ้นอยู่กับสิ่งอื่นใด และเป็นสัมบูรณ์ อันเห็นได้จากสองแง่มุมด้วยกันในผลงานของเดส์คาร์ท กล่าวคือ เดส์คาร์ทไม่ได้พิสูจน์ความน่าเชื่อถือของเหตุผลเองและความน่าเชื่อถือของผลลัพธ์หรือความรู้ที่ได้จากการใช้เหตุผลผ่านสิ่งที่อยู่นอกเหนือเหตุผล เช่น ศรัทธา ใน *Principles of Philosophy* เดส์คาร์ทกล่าวว่าสิ่งที่ดีเลิศที่สุดคือ “การรู้ความจริงผ่านสาเหตุแรก” ซึ่งเราได้มาจาก “เหตุผลโดยธรรมชาติโดยปราศจากแสงแห่งศรัทธา”²³ แม้บางครั้งดูเหมือนเดส์คาร์ทจะกล่าวสิ่งที่ขัดกับข้อความใน *Principles of Philosophy* เช่น “สิ่งที่ฉันถือว่าเป็นกฎ...ว่าทุกสิ่งที่เรารับรู้อย่างชัดเจนและโดดเด่นมากเป็นจริง แน่แน่นอนเพียงเพราะพระเจ้ามีอยู่หรือดำรงอยู่เท่านั้น...”²⁴ นั่นคือความมีอยู่ของพระเจ้าเป็นสิ่งรับประกันความจริงของความรู้ แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าเขาปฏิเสธความสัมบูรณ์หรืออิสรภาพของเหตุผลแต่อย่างใด เพราะความรู้ที่เขาอ้างถึงในข้อความนี้คือความรู้ได้มาจากการอนุมานเท่านั้น ไม่ใช่ความรู้ทุกประเภท นอกจากนี้ความรู้เกี่ยวกับพระเจ้ายกได้มาจากเหตุผล ไม่ใช่ศรัทธา ดังนั้นความน่าเชื่อถือของการทำงานแบบนิรนัยของเหตุผล ซึ่งมีพระเจ้าเป็นผู้รับประกัน จึงถูกพิสูจน์ผ่านการทำงานอีกประเภทหนึ่งของเหตุผล ซึ่งก็คือการหยั่งรู้ ในกระบวนการทั้งหมดนี้ไม่มีองค์ประกอบใดเลยที่อยู่นอกเหนือเหตุผล

แต่หากจริงอย่างที่เดส์คาร์ทกล่าวว่าเหตุผลไม่สามารถผลิตผลได้ ทำไมเดส์คาร์ทจึงจำเป็นต้องพิสูจน์ความน่าเชื่อถือของการทำงานของเหตุผลประเภทหนึ่งด้วย เหตุผลไม่ได้เป็นอิสระและสัมบูรณ์ในทุกแง่มุมหรือทุกคำตอบที่สั้นที่สุดก็คือ “ไม่” คำตอบที่ทวนก็คือความสามารถผลิตผลได้ของเหตุผลเป็นผลลัพธ์ที่ได้มาจากการพิสูจน์โดยใช้เหตุผล เดส์คาร์ทกล่าวค่อนข้างชัดเจนว่าความน่าเชื่อถือของเหตุผลต้องได้รับการพิสูจน์ トラバโดที่เราเชื่อได้ว่าอาจมีผู้ทรงพลังอย่างไรชอบเขตหลอกลวงเราอยู่ (ดังจะอภิปรายในรายละเอียดต่อไป) เราก็ไม่สามารถเชื่อได้ว่าทุกสิ่งที่เรารับรู้ได้อย่างชัดเจนจะจริงเสมอ ดังนั้นเราจึงไม่สามารถวางใจหรือเชื่อมั่นในเหตุผลได้ในทุกกรณี สำหรับเดส์คาร์ทเหตุผลเป็นอิสระอย่างไร้ขีดจำกัดและสัมบูรณ์ในแง่ของการหยั่งรู้ แต่ในแง่ของการอนุมานหรือการสร้างระบบความรู้ใดๆ ความน่าเชื่อถือของเหตุผลต้องได้รับการพิสูจน์ก่อน ทั้งนี้เพราะการอนุมานคือการ “เชื่อมต่อ” สิ่งที่เราได้หยั่งรู้แล้ว แม้องค์ประกอบย่อยที่เรียบง่ายหรือข้อความที่ถูกหยั่งรู้จะไม่สามารถผลิตได้ แต่การ “เชื่อมต่อ” องค์ประกอบย่อยเหล่านี้เข้าด้วยกันและความจริงหรือความรู้ที่ได้จากการเชื่อมต่อนี้อาจผลิตได้ เช่น $2+3$ อาจจะไม่เท่ากับ 5 トラバโดที่เราจะจินตนาการได้อยู่ว่าอาจมีสิ่งชั่วร้ายที่ทรงพลังคอยหลอกลวงเราอยู่ตลอดเวลาว่า $2+3 = 5$ ข้อโต้แย้งเพื่อพิสูจน์ความน่าเชื่อถือของการอนุมานปรากฏอยู่ใน *Meditations on First Philosophy* ซึ่งจะได้พิจารณาต่อไป

²³ *Principles*, CSM I, 180-181.

²⁴ *Discourse*, CSM I, 130.

กระนั้น เราก็อาจถามต่อได้ว่าหากการทำงานของเหตุผลเองพิสูจน์ความน่าเชื่อถือของเหตุผลได้ เพราะเหตุใดเดส์การ์ตจึงต้องพยายามพิสูจน์ด้วยว่าพระเจ้ามีอยู่จริง คำตอบอย่างสังเขปก็คือเดส์การ์ตต้อง พิสูจน์การมีอยู่จริงของพระเจ้าเพื่อแสดงว่าสมมติฐานสิ่งชั่วร้ายที่ทรงพลัง (หรือที่เดส์การ์ตเรียกว่าอัจฉริยะชั่วร้าย – evil genius) ชัดแย้งในตัวเอง เดส์การ์ตเพียงต้องโต้แย้งว่าเราไม่มีเหตุผลที่จะเชื่อว่าอาจมีพลัง ภายนอกบางอย่างแทรกแซงการทำงานของเหตุผลในการอนุมาน ซึ่งเดส์การ์ตทำได้และได้ทำโดยใช้ เหตุผลวิเคราะห์ว่าหากมีสิ่งที่ทรงพลังเช่นนี้มีอยู่จริง สิ่งนั้นไม่สามารถชั่วร้ายได้ เมื่อทำสำเร็จเดส์การ์ตก็ไม่ จำเป็นต้องแสดงต่อไปว่าสิ่งที่ทรงพลังเช่นนี้มีอยู่จริงและเป็นสิ่งรับประกันความน่าเชื่อถือของการอนุมาน แต่ เดส์การ์ตก็ยังมุ่งพิสูจน์ความมีอยู่จริงของสิ่งทรงพลังที่ไม่สามารถชั่วร้ายได้ (ซึ่งก็คือพระเจ้า) ต่อไป เพราะเหตุ ใดเดส์การ์ตจึงต้องทำเช่นนี้ คำตอบที่น่าจะสอดคล้องกับข้อโต้แย้งของเดส์การ์ตที่สุดก็คือเดส์การ์ตอาศัยความ มีอยู่จริงของพระเจ้าเพื่อสร้างความรู้เกี่ยวกับโลก หรือเพื่อสร้างระบบความรู้ที่แน่นอน กล่าวคือเมื่อเดส์การ์ตใช้ วิธีการแยกย่อยและหยั่งรู้ความมีตัวตนของตนเองในฐานะสิ่งที่คิดได้ในที่สุด และเห็นว่าความมีตัวตนหรือ การดำรงอยู่ของตนเองในฐานะสิ่งที่คิดได้เป็น “ความจริงทางอภิปรัชญา” คือเป็นหลักการตั้งต้นหรือหลักการ แรกที่จะใช้สร้างความรู้ระบบความรู้ต่อไป ปัญหาที่ยังคงอยู่ก็คือสิ่งที่เขาหยั่งรู้ไม่ได้ให้ความรู้เกินขอบเขตของ ตัวเขาและความคิดของเขาเอง เดส์การ์ตจึงแสดงให้เห็นว่านอกจากความรู้ดังกล่าวแล้ว การหยั่งรู้ความมีอยู่ ของตัวเองยังบ่งถึงความรู้เกี่ยวกับการมีอยู่ของพระเจ้าด้วย บทบาทของพระเจ้าก็คือช่วยให้เดส์การ์ตก้าวเกิน ขอบเขตของความรู้เกี่ยวกับตัวเองออกไปสู่การรู้สิ่งอื่นๆและโลกภายนอกได้ นั่นคือเดส์การ์ตใช้พระเจ้า (ที่เขา พิสูจน์โดยใช้เหตุผลล้วนๆว่ามีอยู่จริง) เป็นตัวรับประกันความจริงของความคิดซับซ้อน (ในการทำงานของ เหตุผลแบบนิรนัย) ที่เขารับรู้ได้อย่างชัดเจนและโดดเด่น ซึ่งรวมความคิดเกี่ยวกับโลกภายนอก การมีอยู่ของ พระเจ้ารับประกันว่าสิ่งที่เรารับรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกให้ความรู้ที่ตรงกับธรรมชาติของสิ่งนั้นจริง ดังที่เดส์ การ์ตเขียนในจดหมายถึงแคลร์เซลีเยร์ว่า “...เราจึงควรที่จะทำให้ตัวเองเชื่อได้ก่อนอื่นว่าพระเจ้ามีอยู่จริง แล้ว จึงจะเชื่อได้ว่าสรรพสิ่งล้วนมีอยู่จริง ผ่านการพิจารณาความมีตัวตนของเราเอง”²⁵

เหตุผลกับวิธีวิทยา

เมื่อได้เห็นแล้วว่าเหตุผลคืออะไร เราจะได้เห็นต่อไปในส่วนนี้ว่าสำหรับเดส์การ์ตการอธิบายว่าเหตุล ทำงานอย่างไรในการแสวงหาความรู้ก็คือนิยามของวิธีวิทยานั้นเอง ธรรมชาติของเหตุผลคือสิ่งกำหนดเงื่อนไข ที่จะทำให้เหตุผลเข้าถึงความรู้ได้ เราได้เห็นแล้วว่าธรรมชาติของเหตุผลแสดงออกผ่านการทำงานทั้งสองด้าน ของเหตุผล คือผ่านการหยั่งรู้และการอนุมาน สิ่งที่มีมนุษย์หยั่งรู้จะต้องมีลักษณะชัดเจนและโดดเด่น การรับรู้ที่ ชัดเจนคือสิ่งที่ “ปรากฏต่อจิตที่ตั้งมั่น” ประหนึ่งสิ่งที่ปรากฏชัดเจนต่อสายตา สิ่งที่โดดเด่นคือสิ่งที่ “ต่างจาก การรับรู้อื่นๆอย่างเด่นชัดและไม่มีส่วนใดที่ไม่ชัดเจน”²⁶ เราจะเข้าถึงเงื่อนไขความชัดเจนและโดดเด่นได้ก็ ต่อเมื่อเราวิเคราะห์หรือแยกย่อยปัญหาที่ต้องการศึกษาออกเป็นองค์ประกอบต่างๆของปัญหานั้นจนกระทั่งถึง

²⁵ *Letter to Clerselier*, June or July 1646, CSM III, 290.

²⁶ *Principles*, CSM I, 207-208.

ส่วนที่เล็กหรือเรียบง่ายที่สุดและไม่สามารถแยกย่อยต่อไปอีกได้ เมื่อมาถึงจุดนี้ความคลุมเครือทั้งหลายจะหมดไป เหลือแต่ความชัดเจนและโดดเด่นอันเป็นเงื่อนไขที่ทำให้เราหยั่งรู้ได้ ความคลุมเครือที่ปรากฏอยู่เดิมเป็นเพราะปัญหาที่ต้องการศึกษามีลักษณะเชิงซ้อน จึงคลุมเครือ ไม่ชัดเจน และด้วยเหตุนี้จึงไม่แน่นอน ลำดับขั้นของกระบวนการนี้คือเริ่มจากสิ่งที่ซับซ้อนและคลุมเครือแล้วแยกย่อยออกเป็นองค์ประกอบที่เรียบง่าย ชัดเจน และโดดเด่น เราจะได้เห็นรายละเอียดต่อไปว่าในการสร้างระบบความรู้สิ่งที่สำคัญที่สุดในบรรดาสิ่งที่เรารู้ได้อย่างชัดเจนและโดดเด่นคือการรู้ว่า “ฉันคิดอยู่ ดังนั้นฉันจึงมีตัวตน” (*Cogito ergo sum.*) ซึ่งเดส์การ์ตเห็นว่าเป็น “สิ่งแรกและสิ่งที่แน่นอนที่สุดในบรรดาสิ่งที่ปรากฏต่อผู้ที่คิดอย่างเป็นลำดับขั้น”²⁷ จากจุดนี้เราเริ่มกระบวนการประกอบสร้างโดยการอนุมานหรือโดยการนิรนัย โดย “เริ่มจากสิ่งที่เรียบง่ายและเข้าใจง่ายที่สุด เพื่อที่จะค่อยๆไต่ขึ้นไปทีละน้อย หรือทีละระดับ ไปสู่ความรู้ในสิ่งที่ซับซ้อนที่สุด”²⁸ หลักการที่ใช้ในกระบวนการนี้ก็คือเริ่มจากสิ่งที่รู้ได้โดยไม่ต้องอาศัยสิ่งที่ตามมา แล้วนำความคิดที่เหลือทั้งหมดมาเรียงใหม่โดยให้ข้อพิสูจน์ของแต่ละความคิดขึ้นอยู่กับสิ่งที่มาก่อนหน้าความคิดนั้นเท่านั้น²⁹ จะเห็นได้ว่าหลักการของวิธีวิทยาไม่ใช่สิ่งที่อยู่นอกเหนือเหตุผล วิธีวิทยาไม่ได้เป็นเพียงเครื่องมือแสวงหาความรู้ แต่ยังเป็นการแสดงออกซึ่งธรรมชาติของเหตุผลอีกด้วย เราอาจกล่าวได้ว่าความสัมพันธ์ระหว่างวิธีวิทยากับเหตุผลเป็นความสัมพันธ์ภายใน นั่นคือธรรมชาติของเหตุผลเป็นสิ่งที่กำหนดวิธีวิทยา หรือโครงสร้างและลำดับขั้นของวิธีวิทยาสะท้อนธรรมชาติของเหตุผล

เราอาจกล่าวต่อไปได้อีกว่าสำหรับเดส์การ์ตวิธีวิทยากับเหตุผลแท้ที่จริงแล้วคือสิ่งเดียวกัน เหตุผลจะทำงานได้ก็ต่อเมื่อได้จัดระเบียบหรือลำดับให้แก่ปัญหาที่ต้องการศึกษา กล่าวคือใช้วิธีแยกย่อยปัญหาที่ซับซ้อนและไม่ชัดเจนจนได้มาซึ่งองค์ประกอบที่เรียบง่ายที่สุด เหตุผลจะหยั่งรู้องค์ประกอบที่วุ่นๆ แล้วเริ่มประกอบสร้างปัญหานั้นขึ้นมาใหม่โดยใช้วิธีนิรนัย ผลลัพธ์ของวิธีนิรนัยก็คือความรู้ที่ซับซ้อนซึ่งชัดเจนและโดดเด่น และด้วยเหตุนี้จึงเข้าใจได้อย่างถ่องแท้และมีความแน่นอน ในหัวเรื่องของกฎข้อที่ 5 ใน *Rules for the Direction of the Mind* เดส์การ์ตนิยามวิธีวิทยาของเขาโดยอาศัยการทำงานหรือกิจกรรมของเหตุผล โดยกล่าวว่า

วิธีวิทยาทั้งหมดคือการจัดระเบียบและแบบแผนให้กับสิ่งที่เราจะพิจารณาด้วยดวงตาของจิตหากเราต้องการค้นพบความจริง เราจะทำตามวิธีวิทยานี้อย่างเคร่งครัดหากเราลดทอนข้อความที่ซับซ้อนและคลุมเครือทีละขั้นไปสู่สิ่งที่เรียบง่าย-ขึ้น หลังจากนั้นเราจะเริ่มต้นจากการหยั่งรู้สิ่งที่เรียบง่ายที่สุดและพยายามไต่ย่อนขึ้นมาตามขั้นเดิมไปสู่ความรู้ของสิ่งที่เหลืออยู่ทั้งหมด³⁰

ในหัวเรื่องของกฎข้อที่ 4 เดส์การ์ตกล่าวถึงความจำเป็นที่จะต้องวิธีวิทยาที่ชัดเจนหากเราต้องการศึกษาความจริงของสิ่งต่างๆ และได้อธิบายความจำเป็นนี้ในแง่ของการทำงานของเหตุผลทั้งสองด้าน คือการหยั่งรู้

²⁷ *Principles*, CSM I, 195.

²⁸ *Discourse*, CSM I, 120.

²⁹ *Second Set of Replies*, CSM II, 110.

³⁰ *Rules for the Direction of the Mind*, Rule 5, CSM I, 20-21.

และการอนุมาน “มนุษย์ไม่มีเส้นทางอื่นใดไปสู่ความรู้ที่แน่นอนนอกเหนือไปจากการหยั่งรู้ที่ชัดเจนในตัวเอง และการอนุมานอย่างจำเป็น”³¹

นอกจากใน *Rules for the Direction of the Mind* แล้ว เรายังเห็นความเหมือนกันระหว่างเหตุผลกับวิธีวิทยาได้อีกใน *Principles of Philosophy* เดส์การตกล่าวในข้อที่ 42 ว่า “บ่อยครั้งที่ความกระหายอยากค้นพบความจริงทำให้คนที่ไม่รู้วิธีการที่ถูกต้องในการหาความจริงตัดสินสิ่งที่ตนขาดความเข้าใจ และนี่คือสาเหตุที่ทำให้พวกเขาผิดพลาด”³² ในข้อต่อไปเดส์การตกล่าวว่าเหตุผล “ไม่สามารถผิดพลาดได้” เราจึงไม่สามารถกล่าวได้ว่าคนที่ตัดสินผิดพลาดเพราะไม่รู้วิธีการที่ถูกต้อง หรือไม่รู้ขั้นตอนที่ถูกต้อง ใช้เหตุผลผิดพลาดไม่สามารถผิดพลาดได้ถ้าเราใช้อย่างถูกต้อง หากผู้ใดตัดสินผิดพลาดว่ากระทำผิดขั้นตอน เราต้องถือว่าผู้นั้นไม่ได้ใช้เหตุผล นัยสำคัญของการกล่าวเช่นนี้ก็คือหากเราไม่ได้ใช้วิธีวิทยาอย่างถูกต้องในการพยายามเข้าใจปัญหาที่ต้องการศึกษา เราก็จะไม่สามารถเข้าใจปัญหานั้นได้อย่างถ่องแท้ การกล่าวว่าเหตุผลเท่านั้นที่จะให้ความรู้แก่เราได้จึงเท่ากับกล่าวว่าการใช้วิธีวิทยาอย่างถูกต้องเท่านั้นที่จะให้ความรู้แก่เราได้ ดังนั้นหากวิธีวิทยาเป็น “แก่นสาร” ของเหตุผล และเหตุผลเป็นอิสระสมบูรณ์ เราก็ต้องกล่าวเช่นกันว่าวิธีวิทยาเป็นอิสระสมบูรณ์ และไม่ต้องอาศัยเหตุผลอื่นใดสนับสนุนว่าเพราะเหตุใดจึงใช้ได้อย่างเป็นสากลกับทุกเรื่องในทุกศาสตร์

สำหรับเดส์การตระบบความรู้เป็นผลลัพธ์ของการใช้เหตุผลอย่างถูกต้องตามวิธีการ คือด้วยวิธีการหยั่งรู้และการอนุมาน การใช้เหตุผลคือกิจกรรมที่นำไปสู่ความรู้ และกิจกรรมดังกล่าวก็นำไปสู่ศาสตร์ในฐานะที่เป็นระบบความรู้ ระบบความรู้ทั้งหลายประกอบด้วยความคิดต่างๆที่เชื่อมต่อกัน ทั้งความคิดและสิ่งที่เชื่อมต่อกับความคิดเหล่านี้เข้าด้วยกันมีลักษณะชัดเจนและโดดเด่น เหตุผลจะทำหน้าที่ในการหยั่งรู้และอนุมานได้ก็ต่อเมื่อได้ทำให้ความคิดทั้งหลายชัดเจนและโดดเด่นแล้วเท่านั้น วิธีที่เหตุผลใช้เพื่อทำให้ความคิดเหล่านี้ชัดเจนและโดดเด่นได้คือโดยการทำงานอย่างเป็นขั้นตอนตามระเบียบแบบแผน เหตุผลไม่สามารถทำงานด้วยวิธีอื่นได้ กิจกรรมการหยั่งรู้และการอนุมานนำไปสู่ระบบความรู้ นั่นหมายความว่าเหตุผลกำหนดธรรมชาติของระบบความรู้ หรือหากจะกล่าวในอีกแง่หนึ่งก็คือวิธีวิทยาให้ความแน่นอนแก่ระบบความรู้ทั้งหลาย หากพิจารณาวิทยาศาสตร์ในฐานะที่เป็นระบบความรู้หนึ่ง นอกจากเหตุผลจะกำหนดธรรมชาติของวิทยาศาสตร์แล้ว ยังกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างสรรพสิ่งในโลกกายภาพอีกด้วย เราไม่สามารถได้มาซึ่งความรู้ที่แน่นอนทางวิทยาศาสตร์หากเราไม่ศึกษาโลกกายภาพอย่างมีระเบียบแบบแผน นั่นคือเราต้องเข้าใจว่าสรรพสิ่งทั้งหลายในโลกกายภาพมีธรรมชาติที่สะท้อนให้เรารับรู้ได้ผ่านทางความคิดของเราเอง เราสามารถลดทอนและแยกย่อยความคิดเหล่านี้ออกเป็นองค์ประกอบที่เรียบง่ายที่สุดซึ่งชัดเจนและโดดเด่น และสามารถนำความคิดเหล่านี้ออกประกอบสร้างใหม่ให้เป็นระบบความรู้ที่แม้จะซับซ้อนแต่ก็ชัดเจน โดดเด่น และเข้าใจได้อย่างถ่องแท้ องค์ประกอบย่อยที่สุดซึ่งบ่งถึงการสิ้นสุดของการหยั่งรู้คือสิ่งเรียบง่ายที่ชัดเจนในตัวเองและหลักการทั้งหลายที่ช่วยเชื่อมต่อองค์ประกอบเหล่านั้นเข้าด้วยกัน ทั้งสองสิ่งนี้เราได้มาจากการทำงานของ

³¹ *Rules*, Rule 12, CSM I, 48.

³² *Principles*, CSM I, 206-207.

เหตุผลล้วนๆ ระบบและระเบียบในโลกกายภาพและในความรู้เกี่ยวกับโลกกายภาพที่เอื้อต่อการหยั่งรู้และประกอบสร้างโดยการอนุมานก็คือระบบและระเบียบของเหตุผล หลักการของโลกรธรรมชาติคือหลักการของเหตุผล และระบบระเบียบของโลกรธรรมชาติก็คือระบบระเบียบของเหตุผล

การอภิปรายความสัมพันธ์ระหว่างเหตุผลกับวิธีวิทยาของเดส์การ์ตคงไม่สามารถเลี่ยงที่จะกล่าวถึงวิธีการสงสัยไปได้ ในนิยามวิธีวิทยาใน *Rules for the Direction of the Mind* กฎข้อที่ 5³³ และในการอธิบายการทำงานของเหตุผล เดส์การ์ตกล่าวถึงทั้งการแยกย่อย (หรือการลดทอน การแยกส่วน) และการประกอบสร้าง วิธีการสงสัยมีบทบาทสำคัญทั้งในการแยกย่อยและการประกอบสร้าง กล่าวคือการสงสัยอย่างเป็นระบบและต่อเนื่องสม่ำเสมอทำให้การแยกย่อยหรือการลดทอนดำเนินไปถึงที่สุดได้ เราจะรู้ได้ว่าการแยกย่อยสิ้นสุดลงและถึงองค์ประกอบที่เล็กที่สุดก็ต่อเมื่อเราไม่สามารถสงสัยสิ่งนั้นได้อีกต่อไป ใน *The Search After Truth* เดส์การ์ตเรียกวิธีการสงสัยอย่างเป็นระบบเช่นนี้ว่า “การสงสัยอย่างเป็นสากล” (universal doubt) ซึ่งเป็นวิธีที่สร้างความสับสนและเข้าใจผิดให้แก่ผู้ศึกษาปรัชญาของเดส์การ์ตอย่างน้อยว่าเราสามารถสงสัยอะไรได้บ้าง การสงสัยอย่างเป็นสากลหมายถึงเราสามารถ “พยายาม” สงสัยความเชื่อหรือความรู้ใดๆ ได้ทั้งสิ้น แต่ไม่ได้หมายความว่าความพยายามนั้นจะประสบความสำเร็จเสมอไป กล่าวคือไม่ได้หมายความว่าในบรรดาสิ่งที่เราสงสัยจะไม่มีอะไรเลยที่รอดพ้นการสงสัยไปได้ ในกระบวนการสงสัยอย่างเป็นสากลจะมีความคิด ความเชื่อ หรือความรู้บางอย่างที่เราไม่สามารถสงสัยได้ สิ่งที่รอดพ้นการสงสัยอย่างถึงที่สุดก็คือสิ่งที่เหตุผลจะหยั่งรู้ต่อไป

กระนั้นการทำงานของเหตุผลก็ไม่ได้มีเพียงการแยกย่อย แต่ยังมีการประกอบสร้างอีกด้วย สิ่งที่มีบทบาทสำคัญในการประกอบสร้างความรู้ขึ้นใหม่จากองค์ประกอบย่อยคือจินตนาการ การสร้างระบบความรู้ด้วยวิธีนี้จำเป็นต้องอาศัยระเบียบแบบแผนและลำดับขั้นตอนที่ชัดเจนในการอนุมาน การอนุมานประกอบด้วย “ลำดับของการใช้เหตุผล” ซึ่งต่อเนื่องกันประหนึ่งลูกโซ่ ในทุกลำดับขั้น “การเปรียบเทียบเท่านั้นจะทำให้เรารู้ความจริงที่แน่ชัดได้”³⁴ ในแต่ละขั้นหรือลำดับของการใช้เหตุผลเรามีความคิดที่ชัดเจนและโดดเด่นเป็นฐานของความรู้ขั้นต่อไปอยู่แล้ว ปัญหาคือในกระบวนการประกอบสร้างนี้เราจะหาอีกสิ่งหนึ่งหรืออีกความคิดหนึ่งที่เหมาะจะนำมาเปรียบเทียบกับได้อย่างไร การอนุมานไม่ใช่การตระหนักถึงความสัมพันธ์เชิงตรรกที่ชัดเจน เช่นตระหนักถึงความสัมพันธ์ระหว่างความคิดกับการมีอยู่ จึงต้องอาศัยสิ่งอื่นเข้ามาช่วยเหตุผล สิ่งนั้นก็คือนจินตนาการ ในแต่ละลำดับหรือแต่ละข้อของลูกโซ่แห่งการใช้เหตุผล จินตนาการจะหา “สาเหตุ” ที่เรียบง่ายที่สุด (หรือหลายสาเหตุที่น่าจะเป็น) มาเชื่อมต่อกับ “ผล” ซึ่งก็คือความคิดที่ชัดเจนและโดดเด่นที่เป็นฐานของความรู้ขั้นต่อไป สาเหตุเหล่านี้มีสถานะเป็นสมมติฐานที่อาจจะจริงหรือเท็จก็ได้ สาเหตุที่เราหยั่งรู้ได้ว่าสัมพันธ์อย่างจำเป็นกับผลเท่านั้นที่จะนับว่าผ่านการทดสอบโดยการสงสัย ในกรณีเช่นนี้สาเหตุหรือสมมติฐานดังกล่าวจะกลายสถานะมาเป็นข้อความที่จริง และเป็นฐานของลำดับขั้นต่อไปในกระบวนการใช้เหตุผล การหาสาเหตุไม่ใช่การสุ่มหาอย่างไร้หลักการ แต่เป็นการทำงานของจินตนาการที่ได้รับการฝึกหัดให้พินิจพิจารณาแล้วว่า

³³ อ้างแล้ว หน้า 10

³⁴ *Rules*, Rule 14, CSM I, 57.

สาเหตุใดบ้างที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับผลที่ต้องการอธิบาย หน้าที่ของจินตนาการคือการช่วยให้เหตุผลพิจารณาสาเหตุทั้งหลายที่ยังไม่ผ่านการพิสูจน์ว่าจริง เมื่อหาสาเหตุที่น่าจะเป็นได้ครบหมดแล้ว บทบาทของจินตนาการก็สิ้นสุดลง ขั้นตอนต่อไปคือการหาวิธีการจัดสมมติฐานที่ไม่ถูกต้อง ซึ่งนำเรากลับมาสู่วิธีการสงสัยอีกครั้งหนึ่ง กล่าวคือสาเหตุใดที่เราไม่สามารถเห็นได้ว่ามีความสัมพันธ์ที่จำเป็นกับความรู้ตั้งต้นหรือผล ก็เป็นสมมติฐานที่เราสงสัยได้ และดังนั้นก็ต้องถือว่าเป็นเท็จ

บทบาทของวิธีการสงสัยและจินตนาการปรากฏอย่างชัดเจนใน *Discourse on the Method* เมื่อเดส์การ์ตเสนอกฎ 4 ข้อที่เขาเห็นว่าเพียงพอที่จะใช้เป็นหลักการสำหรับวิธีวิทยาเพื่อค้นพบความจริงหากเราทำตามอย่างเคร่งครัด คือ

- (1) ไม่ยอมรับว่าสิ่งใดจริงโดยไม่มีข้อพิสูจน์ที่ชัดเจน หลีกเลี่ยงการด่วนสรุป และไม่ตัดสินสิ่งที่ไม่ได้รับรู้อย่างชัดเจนและโดดเด่นจนไม่สามารถสงสัยได้
- (2) แยกปัญหาที่ต้องการศึกษาออกเป็นส่วนย่อยที่สุดเท่าที่จะทำได้เพื่อจะได้แก้ปัญหาเหล่านั้นได้ดีขึ้น
- (3) ใช้เหตุผลอย่างมีระเบียบแบบแผนที่ชัดเจน โดยเริ่มจากสิ่งที่เรียบง่ายที่สุดแล้วค่อยๆ ก้าวขึ้นไปสู่ความรู้เกี่ยวกับสิ่งที่ซับซ้อนที่สุด และสันนิษฐานว่ามีลำดับขั้นแม้ระหว่างสิ่งที่ไม่ได้ตามกันมาโดยธรรมชาติ
- (4) แจกแจงทุกอย่างให้ละเอียดและสมบูรณ์เพื่อให้แน่ใจได้ว่าครอบคลุมเนื้อหาทุกอย่าง³⁵

กฎสองข้อแรกว่าด้วยการแยกย่อย และในกฎข้อแรกเดส์การ์ตก็เสนอวิธีการสงสัยเพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการแยกย่อยไว้อย่างชัดเจน ส่วนกฎข้อที่สามว่าด้วยการประกอบสร้างและมียกเกี่ยวกับบทบาทของจินตนาการ การสันนิษฐานว่ามีลำดับขั้นระหว่างสิ่งต่างๆ ต้องอาศัยการสร้างสมมติฐาน ซึ่งเป็นหน้าที่ของจินตนาการ

เมื่อพิจารณาแล้วว่าเหตุผลสำหรับเดส์การ์ตคืออะไร ทำงานอย่างไร ภายใต้เงื่อนไขใด วิธีวิทยาของเดส์การ์ตคืออะไร ธรรมชาติของเหตุผลสะท้อนผ่านวิธีวิทยาของเดส์การ์ตอย่างไร รวมทั้งบทบาทของวิธีการสงสัยและจินตนาการ เราก็น่าจะมีเครื่องมือทางความคิดเพียงพอที่จะพิจารณาต่อไปว่าเดส์การ์ตใช้วิธีวิทยานี้อย่างไรใน *Meditations on First Philosophy* บทที่ 1-3

***Meditations* บทที่ 1 และ 2 - การหยั่งรู้และการแยกย่อย**

การอภิปรายข้อโต้แย้งของเดส์การ์ตใน *Meditations on First Philosophy* บทที่ 1 และ 2 มุ่งแสดงให้เห็นว่า (1) เพราะเหตุใดเดส์การ์ตจึงต้องใช้วิธีการ “สงสัยอย่างเป็นสากล” (2) อะไรบ้างที่เดส์การ์ตเห็นว่าต้องสงสัย และอะไรไม่ถูกรบกวนโดยการสงสัยหรือสงสัยไม่ได้ และ (3) การที่ในที่สุดความรู้บางชิ้นรอดพ้นการสงสัยอย่างเป็นสากลหรือไม่สามารถถูกสงสัยได้เป็นการแสดงให้เห็นความน่าเชื่อถืออย่างสมบูรณ์ของ

³⁵ *Discourse*, CSM I, 120

การหยั่งรู้และของวิวิธยา การอภิปรายประเด็นเหล่านี้จะเผยให้เราเห็นต่อไปว่าโครงสร้างข้อโต้แย้งของเดส์คาร์ทสะท้อนโครงสร้างของวิวิธยา

เดส์คาร์ทกล่าวว่า “วิธีการวิเคราะห์คือวิธีการสอนที่ดีที่สุดและจริงที่สุด และเป็นวิธีเดียวที่ฉันใช้ใน *Meditations*” เนื่องจากวิธีการวิเคราะห์ “แสดงให้เห็นว่าสิ่งที่สอนถูกค้นพบอย่างไร”³⁶ สิ่งที่ถูก “ค้นพบ” ประการแรกก็คือหลักการแรกของอภิปรัชญา ซึ่งจะใช้เป็นรากฐานส่วนหนึ่งของโครงสร้างที่ “มั่นคงและคงทน” ในสรรพศาสตร์³⁷ *Meditations* แสดงให้เราเห็นว่าหลักการแรกนี้ได้มาอย่างไร คืออะไร เราจะก้าวไปสู่รากฐานที่เหลือสำหรับสรรพศาสตร์ได้อย่างไร และรากฐานอื่นๆ เหล่านั้นคืออะไร เนื่องจากรากฐานดังกล่าวจะต้อง “มั่นคงและคงทน” แสดงว่าจะต้องแน่นอนและสงสัยไม่ได้ ดังนั้นทั้งความสามารถของเหตุผลในการเข้าถึงรากฐานดังกล่าว (การหยั่งรู้และการอนุมาน) และกระบวนการที่ใช้ในการได้มาซึ่งรากฐานเหล่านี้ (การแยกย่อยและการประกอบสร้าง) จะต้องได้รับการพิสูจน์ว่าเชื่อถือได้อย่างที่สุดหรืออย่างสมบูรณ์

ใน *Rules for the Direction of the Mind* ซึ่งเดส์คาร์ทเขียนก่อนหน้า *Meditations on First Philosophy* สิบกว่าปี เขากล่าวว่า “เกือบจะไม่มีปัญหาใดเลยในสรรพศาสตร์ที่เหล่าผู้มีปัญญาไม่ได้มีความเห็นต่างกันออกไป”³⁸ เดส์คาร์ทเห็นว่าความเห็นที่ไม่ลงรอยกันเป็นผลมาจากการที่นักคิดเหล่านี้เห็นไม่ตรงกันว่าควรใช้วิวิธยาอะไร หากปราศจากกระบวนการทางวิวิธยาที่สอดคล้องกันวิทยาการก็ไม่สามารถก้าวหน้าได้ ใน *Discourse on the Method* เดส์คาร์ทอ้างว่าแม้ในศาสตร์ที่มีความชัดเจนสูง เช่น คณิตศาสตร์และเรขาคณิต องค์ความรู้ก็ไม่ได้ก้าวหน้าไปไกลเกินกว่าในสมัยโบราณมากนัก ซึ่งเขาเห็นว่าเป็นผลมาจากการที่นักคิดในสาขาดังกล่าวไม่มีวิธีการที่ชัดเจนสำหรับการค้นพบ ข้อความเหล่านี้เผยให้เราเห็นบรรยากาศแห่งความกังขาในยุคสมัยของเดส์คาร์ท เราอาจมองได้ว่าที่มาของวิธีการสงสัยของเดส์คาร์ทส่วนหนึ่งคือความเห็นที่ไม่ลงรอยกันในบรรดานักคิดทั้งในสมัยของเดส์คาร์ทเองและในสมัยก่อนหน้านั้น เดส์คาร์ทเชื่อว่า จะจัดสาเหตุของความสงสัยนี้ได้ถ้าเขาแสดงให้เห็นว่าความเชื่อหรือความรู้ใดๆ ที่ได้มาโดยไม่ผ่านกระบวนการทางวิธีที่ชัดเจนจะยังคงตกเป็นเป้าของการสงสัยต่อไป นั่นคือความขัดแย้งหรือความเห็นที่ไม่ลงรอยกันจะยังคงปรากฏอยู่เสมอและเป็นอุปสรรคต่อความก้าวหน้าของสรรพศาสตร์ราบใดที่เรายังไม่ใช้วิธีการแสวงหาความรู้หรือวิวิธยาอย่างเป็นระบบ ที่มาอีกประการหนึ่งของวิธีการสงสัยที่เดส์คาร์ทใช้น่าจะเกิดจากการที่นักคิดก่อนหน้าและร่วมสมัยกับเดส์คาร์ทหลายคนปฏิเสธวิธีการหาความรู้แบบกลุ่มสกอลาสติค (Scholastic) ซึ่งเป็นวิธีการที่ใช้กันอย่างแพร่หลายในยุคนั้น การปฏิเสธวิวิธยาเดิมนำไปสู่ภาวะที่ล่องลอยไร้รากฐานทางความคิดที่ชัดเจนและวิมุตินิยมหรือกังขาคติ (skepticism) ในที่สุด ในบรรยากาศเช่นนี้ผู้ที่ต้องการอ้างความรู้ใดๆ จะต้องเสนอวิวิธยาที่เชื่อว่าจะนำไปสู่ความจริงควบคู่กันไปด้วย วิวิธยาดังกล่าวต้องทำให้ “เป็นไปได้ที่เราจะสงสัยต่อไปว่าสิ่งที่เราค้นพบเป็นจริง”³⁹ ด้วยเหตุนี้เดส์คาร์ทจึงเชื่อว่าเขาจะจัดสาเหตุของข้อกังขาทั้งหลายได้หากพิสูจน์ได้ว่าวิวิธยาหรือกระบวนการใช้เหตุผลที่เขาเสนอน่าเชื่อถือ เราเห็น

³⁶ *Objections and Replies, Second Set of Replies, CSM II, 111.*

³⁷

³⁸ *Rules, Rule 2, CSM I, 11.*

³⁹ *Synopsis of the Meditations, CSM I, 12.*

หลักฐานที่ค่อนข้างชัดเจนว่าเดส์การ์ดต้องการล้มล้างแนวคิดแบบกึ่งชาคติใน Seventh Set of Objections with Replies ในการตอบข้อคัดค้านของบัวร์แดงเดส์การ์ดกล่าวว่า

...เราไม่ควรคิดว่าปรัชญาแบบวิมุตินิยมสูญสิ้นไปแล้ว ทุกวันนี้มันยังมีชีวิตอยู่อย่าง
แข็งแกร่ง และเกือบทุกคนที่เห็นว่าตัวเองมีปัญญาสูงกว่าคนอื่นแต่ไม่พบสิ่งใดใน
ปรัชญาแบบที่ทำกันอยู่ในปัจจุบันที่จะสนองความต้องการของตนได้ก็จะไปอาศัยวิ
มุตินิยมเป็นที่พึ่งพิงเพราะมองไม่เห็นทางเลือกอื่นที่จะนำไปสู่ความจริงได้ดีกว่า คน
กลุ่มนี้เองที่ยืนกรานให้เราพิสูจน์การมีอยู่ของพระเจ้าและความเป็นอมตะของจิต
มนุษย์⁴⁰

ในท้ายย่อหน้าเดียวกันเดส์การ์ดกล่าวถึงงาน *Meditations* ว่าเขาได้เสนอข้อโต้แย้งที่ทำให้เขากลายเป็น
“นักปรัชญาคนแรกที่ล้มล้างข้อสงสัยของนักวิมุตินิยมสำเร็จ”⁴¹ กล่าวได้ว่าเดส์การ์ดต่อสู้กับวิมุตินิยมโดยการ
ใช้วิธีการสงสัยเพื่อหาความจริงทางอภิปรัชญาที่จะไม่สามารถสงสัยได้ต่อไป อันหมายถึงการแสดงให้เห็นว่า
จุดยืนแบบวิมุตินิยมใช้ไม่ได้อีกต่อไปนั่นเอง

ใน *Meditations* บทที่ 1 เดส์การ์ดเริ่มใช้วิธีการสงสัยโดยเสนอความรู้สองประเภท ความรู้ประเภทที่
สองแบ่งออกเป็นสองกลุ่มย่อย นับรวมเป็นสามประเภทด้วยกัน ประเภทแรกคือความรู้กลุ่มที่อาจเรียกได้ว่า
เป็นความรู้ทั่วไปที่รับรู้ได้ผ่านผัสสะ เช่นความรู้เกี่ยวกับสิ่งที่อยู่ห่างไกล ความรู้เกี่ยวกับประสบการณ์ทั่วไปใน
ชีวิตประจำวัน (เขานั่งอยู่ใกล้เตาผิง ใส่เสื้อคลุม ในมือมีกระดาด) ประเภทที่สองคือความรู้ทางวิทยาศาสตร์
เช่นฟิสิกส์ ดาราศาสตร์ แพทยศาสตร์ และคณิตศาสตร์ ความรู้ประเภทนี้แบ่งออกเป็นสองกลุ่มย่อยด้วยกัน
คือความรู้วิทยาศาสตร์เชิงประยุกต์กับความรู้วิทยาศาสตร์เชิงทฤษฎี ความรู้วิทยาศาสตร์เชิงประยุกต์คือ
ความรู้ที่บรรยายโลกกายภาพของเรา เช่นความรู้ทางฟิสิกส์หรือดาราศาสตร์ ส่วนความรู้วิทยาศาสตร์เชิง
ทฤษฎีใน *Meditations* เดส์การ์ดหมายถึงความรู้ทางคณิตศาสตร์ เดส์การ์ดมีเหตุผลอะไรที่จะสงสัยความรู้
เหล่านี้

ในกรณีของความรู้ทั่วไปเดส์การ์ดเห็นว่าเราสงสัยได้โดยยกตัวอย่างภาพลวงตาและการฝัน ความรู้
วิทยาศาสตร์ประยุกต์ เช่นฟิสิกส์ประยุกต์ ในฐานะเป็นศาสตร์ที่ศึกษาโลกกายภาพซึ่งรับรู้ได้ด้วยผัสสะ ก็สงสัย
ได้ในรูปแบบเดียวกับความรู้ทั่วไป แต่สองกรณีนี้ต่างจากความรู้วิทยาศาสตร์เชิงทฤษฎีเช่นคณิตศาสตร์ นั้น
ไม่ได้หมายความว่าความรู้ทางคณิตศาสตร์สงสัยไม่ได้ แต่หมายความว่าต้องสงสัยด้วยเหตุผลอื่น คือเหตุผลที่
เกี่ยวเนื่องกับความน่าเชื่อถือของการประกอบสร้างหรือการอนุมาน เราต้องสงสัยความรู้ประเภทหลังนี้
เนื่องจากเดส์การ์ดสมมติให้มีอัจฉริยะชั่วร้ายที่สามารถแทรกแซงกิจกรรมการใช้เหตุผลแบบนิรนัยหรือการ
อนุมานได้ เนื่องจากความรู้สองประเภทแรกก็ต้องอาศัยการอนุมาน จึงสามารถถูกสงสัยด้วยสมมติฐาน

⁴⁰ Seventh Set of Objections with Replies, CSM I, 374-375.

⁴¹ เพิ่งอ้าง, 376.

เกี่ยวกับอัจฉริยะชั่วร้ายได้เช่นเดียวกัน ประเด็นสำคัญคือการสงสัยความรู้ได้ที่มาจากการอนุมานหมายรวมถึงความรู้ที่มีลักษณะเชิงประกอบทั้งหมดรวมทั้งการตัดสินใจซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับผัสสะแม้แต่น้อย แต่เราไม่สามารถได้มาซึ่งระบบความรู้ใดๆโดยไม่อาศัยการอนุมานหรือการประกอบสร้าง นั่นหมายความว่าระบบความรู้ทั้งหมดที่เรามีล้วนถูกสงสัยได้

ใน *Meditations* บทที่ 1 เดส์คาร์ทเริ่มทำตามกฎข้อแรกที่เสนอไว้ใน *Discourse* โดยตัดสินใจที่จะทำลายความเชื่อต่างๆที่เขาเคยยอมรับว่าจริง และตามกฎข้อที่สองคือใช้วิธีการแยกย่อยหลักการที่เป็นฐานของความเชื่อทั้งหมดนี้ หลักการแรกคือสิ่งที่เขาเคยยอมรับว่าจริงเขารับรู้ผ่านผัสสะ และหลักการที่สองคือสิ่งเหล่านี้ล้วนมีลักษณะเชิงซ้อนซึ่งเป็นผลมาจากการประกอบสร้างหรือการอนุมาน เดส์คาร์ทเห็นว่าการอ้างกรณีภาพลงตากับการฝันเพียงพอแล้วที่จะแสดงให้เห็นความไม่น่าเชื่อถือของความรู้ทั่วไปที่รับรู้ผ่านผัสสะ การเห็นภาพลงตาคือการเห็นสิ่งที่ไม่ได้มีอยู่จริง ส่วนการฝันก็ทำให้เรารับรู้ประสบการณ์ที่ไม่ได้เกิดขึ้นในโลกแห่งความเป็นจริง เนื่องจากบางครั้งผัสสะหลอกลวงเราเราจึงไม่ควรเชื่อมั่นในสิ่งที่รับรู้ผ่านผัสสะ หลักการแรกจึงเป็นสิ่งที่สงสัยได้ เราอาจแย้งได้ว่าความรู้ประเภทที่สองหรือความรู้ทางฟิสิกส์(ประยุกต์)ก็ต้องใช้ผัสสะเช่นกันและน่าจะตกอยู่ภายใต้หลักการแรกด้วย แต่ดูเหมือนประเด็นที่เดส์คาร์ทต้องการเน้นคือความรู้ทางวิทยาศาสตร์จำเป็นต้องอาศัยการอนุมาน นอกจากนี้สิ่งที่ฟิสิกส์(ประยุกต์)ศึกษาก็มีธรรมชาติที่ซับซ้อน คือเป็นวัตถุที่มีรูปทรงซึ่งสำหรับเดส์คาร์ทจำเป็นต้องถูกแยกย่อยหรือลดทอน หลักการที่สองเดส์คาร์ทพิจารณาผ่านความรู้ที่ได้จากวิทยาศาสตร์สาขาต่างๆ “...ฟิสิกส์ ดาราศาสตร์ แพทยศาสตร์ และศาสตร์อื่นๆทั้งหมดที่ขึ้นอยู่กับการศึกษาสิ่งเชิงประกอบ ล้วนน่าสงสัยทั้งสิ้น”⁴² เนื่องจากความรู้เกี่ยวกับสิ่งที่ซับซ้อนเป็นความรู้แบบประกอบสร้างเสมอ ดังนั้นหลักการที่สองซึ่งก็คือการอนุมานหรือประกอบสร้างจึงเป็นสิ่งที่เราสงสัยได้เช่นกัน

ความรู้ประเภทที่สามหรือความรู้ทางคณิตศาสตร์รวมทั้งเรขาคณิตต่างจากความรู้ในศาสตร์อื่นๆในแง่ที่มีลักษณะเรียบง่าย จึงดูเหมือนจะแน่นอนในระดับหนึ่ง กระนั้นความแน่นอนในระดับนี้ก็มลายหายไปเมื่อเดส์คาร์ทสมมติให้มีอัจฉริยะชั่วร้ายที่อาจหลอกลวงเราอยู่ แม้ความรู้ทางคณิตศาสตร์จะเรียบง่ายและในแง่องค์ประกอบที่เล็กที่สุดไม่สามารถแบ่งแยกได้อีกต่อไป แต่คณิตศาสตร์เป็นศาสตร์ที่ว่าด้วยการเชื่อมโยงโมโนทัศน์ที่เรียบง่ายเหล่านี้เข้าด้วยกัน ทั้งการอนุมานและการประกอบสร้างล้วนเป็นองค์ประกอบที่ขาดไม่ได้ในคณิตศาสตร์เช่นเดียวกับในศาสตร์อื่นๆ ดังนั้นใน *Meditations* บทที่ 1 หลังจากเดส์คาร์ทเสนอความเป็นไปได้ของอัจฉริยะชั่วร้ายและถามว่า “ฉันจะรู้ได้อย่างไรว่าไม่ได้ถูกหลอกทุกครั้งที่บวกสองกับสามเข้าด้วยกัน หรือนับด้านของรูปทรงสี่เหลี่ยม”⁴³ คำที่เดส์คาร์ทน่าจะให้ความสำคัญคือคำว่า “บวก” และ “นับ” เนื่องจากคำเหล่านี้บ่งถึงการประกอบสร้างหรือการอนุมาน หากอัจฉริยะชั่วร้ายสามารถแทรกแซงกิจกรรมแห่งการประกอบสร้างได้ และอัจฉริยะชั่วร้ายมีอยู่จริง ความน่าเชื่อถือของการอนุมานหรือการใช้เหตุผลแบบนิรนัยก็น่าสงสัยทันที

⁴² *Meditations*, CSM II, 14.

⁴³ *Meditations*, CSM II, 14.

ก่อนหน้านี้ที่เดส์การ์ดจะเปิดตัวอัจฉริยะชั่วร้ายเขากล่าวว่า “ไม่ว่าฉันจะตื่นหรือหลับ สองกับสาม รวมกันจะเท่ากับห้าเสมอ และรูปทรงสี่เหลี่ยมก็ไม่มีทางมีด้านมากกว่าสี่ด้าน ไม่น่าเป็นไปได้ที่ความจริงอัน โปร่งใสชัดเจนเช่นนี้จะถูกสงสัยได้ว่าผิด”⁴⁴ แต่สิ่งที่ไม่น่าเป็นไปได้ก็กลับกลายเป็นสิ่งที่เป็นไปได้เมื่อเดส์การ์ด เสนอสมมติฐานอัจฉริยะชั่วร้าย แม้ $2+3=5$ จะเป็นความรู้ที่ได้มาจากการอนุมานและด้วยเหตุนี้จึงผิดพลาดได้ แต่เดส์การ์ดก็ยังกล่าวว่า “ยามที่ฉันหันมาพิจารณาสิ่งที่ฉันคิดว่ารับรู้ได้ชัดเจนมาก ฉันจะเชื่อมั่นจนต้อง ประกาศก้อนหินว่า ‘ใครหลอกฉันได้ให้หลอกไป มันจะไม่วัน...ทำให้สองกับสามรวมกันแล้วได้มากกว่าหรือน้อยกว่าห้า...จริงขึ้นมาได้’” และเพราะเขาเชื่อความจริงประเภทนี้เขาจึงไม่สามารถสงสัยมันได้ในเชิงจิตวิทยา เหตุผลที่จะทำให้สงสัยได้ดูจะเล็กน้อยมากและเป็น “เหตุผลทางอภิปรัชญา”⁴⁵ เราอาจกล่าวได้ว่าอัจฉริยะชั่วร้ายทำให้เราสามารถสงสัย (ในระดับอภิปรัชญา) สิ่งที่เดส์การ์ดเห็นว่าไม่สามารถสงสัยได้ (ในระดับจิตวิทยา) นั่นคือเราอาจจัดความสงสัยในระดับจิตวิทยาโดยการพิจารณาว่าประสบการณ์ที่เรามี (เช่น $2+3=5$ และ รูปทรงสี่เหลี่ยมมีสี่ด้าน) สอดคล้องกับชุดประสบการณ์ที่เราเคยมีมาก่อนหน้านี้ในชีวิตหรือไม่ (คือ $2+3=5$ ทุก ครั้ง และสี่เหลี่ยมมีสี่ด้านทุกครั้งที่นับ) หากสอดคล้องก็ถือว่าไม่สามารถสงสัยได้ในระดับจิตวิทยา แต่ด้วย สมมติฐานอัจฉริยะชั่วร้ายการทดสอบเช่นนี้ไม่สามารถใช้ได้อีกต่อไปเนื่องจากชุดประสบการณ์ทั้งหมดของเรา รวมทั้งการตัดสินใจทั้งหมดบนรากฐานของประสบการณ์เหล่านั้นก็กลับกลายเป็นสิ่งที่อาจจะเท็จและด้วยเหตุนี้จึง สงสัยได้ในระดับอภิปรัชญา สมมติฐานอัจฉริยะชั่วร้ายทำให้เราสงสัยข้อความเช่น “ $2+3=5$ ” และ “รูปทรง สี่เหลี่ยมมีสี่ด้าน” ได้ ก่อนหน้าที่เดส์การ์ดจะเสนอสมมติฐานอัจฉริยะชั่วร้าย การตัดสินใจหรือความรู้ใดๆที่ได้มา จากการอนุมานล้วนๆนับได้ว่าจริงอย่างไม่ต้องสงสัย ทั้งนี้เพราะเหตุผลไม่สามารถผิดพลาดได้ แต่ความเป็นไป ได้ที่ว่าอาจมีอัจฉริยะชั่วร้ายที่คอยหลอกเราอยู่ทุกชั่วขณะทำให้ความน่าเชื่อถือของการใช้เหตุผลแบบนิรนัย หรือการอนุมานลดลงทันที การสงสัยในระดับอภิปรัชญาหรือที่เรียกกันอีกอย่างหนึ่งว่าการสงสัยอย่างเป็น สากลคือวิธีการสงสัยที่ก้าวเลยขอบเขตของการสงสัยปกติ หากเราย้อนกลับไปพิจารณาบทบาทของ จินตนาการในการอนุมาน ความเป็นไปได้จะมีที่อัจฉริยะชั่วร้ายอาจกระทบความสามารถของเราในการตัดสินใจว่าสมมติฐานทั้งหลายที่จินตนาการเสนอต่อเหตุผลสัมพันธ์อย่างจำเป็นกับความรู้ที่เราได้อยู่เดิมหรือไม่ ก่อน หน้าที่จะมีอัจฉริยะชั่วร้ายการตัดสินใจสมมติฐานบางอย่างที่จินตนาการเสนอต่อเหตุผลและเห็นว่าไม่สามารถ สงสัยได้เนื่องจากสัมพันธ์อย่างจำเป็นกับความรู้เดิมจะเปลี่ยนสถานะจากสมมติฐานเป็นความจริง เมื่อ อัจฉริยะชั่วร้ายก้าวเข้ามาแม้เพียงในระดับความเป็นไปได้ การตัดสินใจทั้งหมดรวมทั้ง “ความจริง” ที่ได้เห็นแล้ว ว่าสัมพันธ์อย่างจำเป็นกับความรู้เดิมต้องกลับไปสู่สถานะของการเป็นสมมติฐานอีกครั้งหนึ่ง

เมื่อมาถึงจุดนี้ สิ่งที่เราต้องพยายามสงสัยในระดับอภิปรัชญาก็คือ (1) กิจกรรมของจินตนาการ (2) การใช้วิธีการสงสัยในระดับปกติ และ (3) ความรู้เดิมที่ใช้เป็นฐานของการต่อยอดความรู้ในการอนุมานโดย อาศัยจินตนาการและการสงสัย ความรู้เดิมที่ว่านี่คือสิ่งที่เราหยั่งรู้หรือรู้ได้ในตัวมันเอง ซึ่งเดส์การ์ดเห็นว่าไม่ สามารถสงสัยได้อีกต่อไป ความรู้เหล่านี้เดส์การ์ดไม่เคยเห็นว่าสงสัยได้ไม่ว่าจะในระดับปกติหรือระดับ

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ *Meditations*, CSM II, 25.

อภิปรายก็ตาม นั่นไม่ได้หมายความว่าเราไม่สามารถพยายามสงสัยความรู้เหล่านี้ได้ แต่หมายความว่าทุกครั้งที่เราพยายามสงสัย เราจะไม่ประสบความสำเร็จ คือไม่สามารถสงสัยได้นั่นเอง เดส์การ์ดถามว่า “ฉันจะรู้ได้อย่างไรว่าไม่ได้ถูกหลอกทุกครั้งที่บวกสองกับสามเข้าด้วยกัน หรือนับด้านของรูปทรงสี่เหลี่ยม” เราได้เห็นแล้วว่าคำว่า “บวก” และ “นับ” สำคัญและเป็นเป้าหมายของการสงสัย เนื่องจากเดส์การ์ดขีดเส้นสิ่งที่เราไม่สามารถสงสัยได้ในระดับอภิปรายไว้ที่สิ่งเรียบง่ายที่เราหยั่งรู้ อัจฉริยะชั่วร้ายมีพลังเหนือสิ่งที่ถูกประกอบสร้างเท่านั้น สิ่งที้ง่ายหรือรู้ได้ในตัวเองไม่ใช่สิ่งที่เราสงสัยได้ในระดับอภิปราย นัยที่สำคัญก็คือเราไม่จำเป็นต้องพิสูจน์ความน่าเชื่อถือของการทำงานของเหตุผลในการหยั่งรู้ ดังนั้นการหยั่งรู้จึงเป็นอิสระอย่างสมบูรณ์ และการแยกย่อยจึงเป็นวิธีการหาความรู้ที่มีประสิทธิภาพที่สุด

ใน Second Set of Replies เดส์การ์ดกล่าวว่าข้อความที่เราหยั่งรู้ได้เช่น “ตราบใดที่ฉันคิดอยู่ ฉันมีตัวตน” เป็นข้อความที่เรา “ไม่สามารถสงสัยได้โดยไม่คิดถึงมันอยู่...ดังนั้นเราไม่สามารถสงสัยมันได้โดยไม่เชื่อว่ามันจริงในขณะเดียวกัน นั่นคือเราไม่สามารถสงสัยมันได้”⁴⁶ คำอธิบายของเดส์การ์ดช่วยให้เราเห็นการทำงานของวิธีการแยกย่อยและช่วยให้เห็นอีกด้วยว่าแม้จะมีอัจฉริยะชั่วร้ายอยู่จริงวิธีการนี้ก็ยังคงใช้ได้อยู่อย่างมีประสิทธิภาพ ใน *Meditations* บทที่ 1 ถึงย่อหน้าที่ 3 ของบทที่ 2 เดส์การ์ดพยายามหาความรู้ที่ไม่สามารถถูกสงสัยได้โดยใช้วิธีการแยกย่อยหรือลดทอน ถ้าเราสามารถหยั่งรู้อะไรบางอย่างได้เมื่อสิ้นสุดกระบวนการแยกย่อย และหากเราพยายามสงสัยสิ่งที่หยั่งรู้ แต่ความจริงของสิ่งนั้นปรากฏอย่างชัดเจนอีกครั้งหนึ่งในกระบวนการสงสัยนี้ ก็ต้องนับว่าวิธีวิทยาที่นำไปสู่การเข้าถึงหรือรับรู้ความจริงนั้นมีประสิทธิภาพสำหรับเดส์การ์ดวิธีการแยกย่อยนำเราไปสู่การค้นพบความจริง หลักการแห่งการสงสัยนำเราไปสู่ความรู้ที่ไม่สามารถสงสัยได้ นั่นคือนำเราไปสู่การหยั่งรู้ เราเห็นประสิทธิภาพของการแยกย่อยได้ในบริบทของสมมติฐานอัจฉริยะชั่วร้ายเมื่อวิธีการสงสัยถูกขยายขอบเขตไปจนครอบคลุมเนื้อหามากกว่าปกติ เช่นข้อความ $2+3=5$ ซึ่งเคยเป็นจริงก่อนหน้านี้ แต่หลังจากที่เราคิดว่าเป็นไปได้ที่อัจฉริยะชั่วร้ายนี้จะมียุ่จริง ข้อความ $2+3=5$ ก็อาจผิดได้ แต่ความน่าเชื่อถือของการหยั่งรู้กลับปรากฏให้เห็นได้ในเวลาเดียวและภายใต้เงื่อนไขเดียวกัน คือ “ฉันคิด ฉันดำรงอยู่ เป็นจริงอย่างจำเป็นทุกครั้งที่ฉันเอ่ยมันออกมาหรือคิดถึงมัน”⁴⁷ ข้อความนี้เดส์การ์ดเห็นว่าเป็นความรู้ที่แน่นอนอย่างสมบูรณ์

เราอาจถามต่อได้ว่าทำไมเดส์การ์ดจึงเลือกเฉพาะข้อความเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของตัวเองเพื่อพยายามสงสัย ในขณะที่มีข้อความอื่นๆที่เราสามารถหยั่งรู้ได้อีกมากมาย เช่น “What is once done can never be undone.” (แปล?) ข้อความนี้ (*Cogito*) มีลักษณะอะไรที่พิเศษเฉพาะตัว เนื่องจากข้อโต้แย้งของเดส์การ์ดใน *Meditations* ถูกกำหนดโดยวิธีวิทยา เดส์การ์ดจึงเห็นว่า *Cogito* เท่านั้นที่เป็นรากฐานที่มั่นคงขั้นแรกสำหรับการก่อสร้างสรรพศาสตร์ ในการพยายามขจัดข้อผิดพลาดต่างๆโดยใช้วิธีการสงสัยอย่างเป็นสากล เราเห็นได้ชัดเจนว่าเราไม่สามารถคงอยู่ในสภาวะแห่งการสงสัยได้ ใน *The Search After Truth* เดส์การ์ดกล่าวว่าหากเราใช้หลักการสงสัยสากลเป็นจุดมั่น เราจะเห็นได้ทันทีว่าไม่สามารถปฏิเสธได้ว่าเรากำลัง

⁴⁶ Second Set of Replies, CSM II, 104.

⁴⁷ *Meditations*, CSM II, 17. ข้อความนี้มาจากภาษาละติน *Cogito ergo sum*. (เพราะฉันคิด ฉันจึงดำรงอยู่ [หรือมีตัวตน]) จากนั้นไปจะเรียกข้อความนี้ว่า *Cogito* เพื่อความกระชับ

สงสัยอยู่ ซึ่งหมายความว่า การสงสัยของเราเป็นสิ่งที่แน่นอน และจริงเช่นกันที่ว่าเรากำลังสงสัยดำรงอยู่และมีตัวตน เพราะหากไม่มีตัวตน เราก็จะไม่สามารถสงสัยได้⁴⁸ แม้เดส์คาร์ทเชื่อว่าสิ่งที่เราหยั่งรู้ได้ทั้งหมดอยู่บนเนื้อพลาสมาของอวัยวะชั่วร้าย แต่ในขณะเดียวกันเขาก็จำเป็นต้องเลือกข้อความใดข้อความหนึ่งขึ้นมาเพื่อใช้วิธีการสงสัยให้ถึงที่สุดและเป็นฐานในการพยายามอนุมานต่อไป ในบรรดาข้อความเหล่านี้ *Cogito* เหมาะสมที่สุดเนื่องจากเป็นข้อความเดียวที่ไม่ต้องแบ่งแยกระหว่างความคิดกับสิ่งที่ความคิดนั้นบ่งถึง กล่าวคือการคิดถึงการคิดเป็นการคิดในตัวเอง ในขณะที่มโนทัศน์ “ความเท่ากัน” ไม่ได้เป็นกรณีหนึ่งของความเท่ากัน คือไม่ได้เป็นสิ่งที่ “ความเท่ากัน” บ่งถึง ดังนั้น *Cogito* จึงเป็นความแน่นอนแรกที่บ่งถึงการมีอยู่ของเราเอง

Meditations บทที่ 2 และ 3 – การอนุมานและการประกอบสร้าง

ในสามบทแรกของ *Meditations* เดส์คาร์ทพยายามทำกิจกรรมสองอย่างด้วยกัน อย่างแรกคือการแยกย่อยสิ่งที่ซับซ้อนในประสบการณ์ออกเป็นองค์ประกอบที่เล็กหรือเรียบง่ายที่สุด การแยกย่อยสิ้นสุดเมื่อถึงสิ่งที่เรารู้ได้ในตัวมันเอง เมื่อถึงจุดนี้เดส์คาร์ทเชื่อว่าเขาได้พิสูจน์ความมีประสิทธิภาพของการแยกย่อย และความน่าเชื่อถืออย่างสมบูรณ์ของการหยั่งรู้ เดส์คาร์ทเห็นว่าเขาบรรลุเป้าหมายนี้เมื่อได้หยั่งรู้ *Cogito* ในบทที่ 2 กิจกรรมที่สองคือเมื่อได้หยั่งรู้ *Cogito* แล้วเดส์คาร์ทต้องการสร้างรากฐานที่เหลือสำหรับสรรพศาสตร์ แต่เนื่องจากการทำเช่นนี้ต้องอาศัยวิธีประกอบสร้าง เดส์คาร์ทจึงต้องแสดงให้เห็นก่อนว่าเราเชื่อถือการอนุมานได้อันหมายความว่า การประกอบสร้างเป็นวิธีการที่ถูกต้องเหมาะสมแล้วในกระบวนการแสวงหาความรู้ นี่คือการที่เดส์คาร์ทพยายามทำในบทที่ 2 และ 3

ในการพยายามพิสูจน์ความน่าเชื่อถือของการอนุมานเดส์คาร์ทอาศัยเพียงวิธีการแยกย่อยและการหยั่งรู้ กล่าวคือไม่อาศัยสิ่งที่อยู่นอกเหนือเหตุผล ด้วยเหตุนี้เขาจึงเชื่อว่าข้อโต้แย้งในกระบวนการนี้จะไม่วกกลับมาหากล้างตัวเองในที่สุด เราจะได้เห็นว่าสำหรับเดส์คาร์ทการหยั่งรู้ *Cogito* นำไปสู่การพิสูจน์ความน่าเชื่อถือของนิรนัยหรือการอนุมาน เดส์คาร์ทเชื่อว่าคนที่จิตนิ่งและแน่วแน่จะเห็นความสัมพันธ์ระหว่าง *Cogito* กับการพิสูจน์ความน่าเชื่อถือของการอนุมานได้อย่างชัดเจนเนื่องจากจะสามารถมุ่งใช้พลังของเหตุผลเพื่อหยั่งรู้ *Cogito* โดยไม่หวั่นไหวไปกับการตัดสินใจหรือสมมติฐานต่างๆที่ยังไม่ได้รับการพิสูจน์ว่าจริงในระดับอภิปราย กระนั้นคนส่วนมากก็มักหวั่นไหวคล้อยตามสมมติฐานเหล่านี้ด้วยเหตุที่เคยชินกับการเชื่อมั่นในผัสสะและในความน่าเชื่อถือของการอนุมาน การอภิปรายในส่วนนี้มุ่งแสดงให้เห็นว่า (1) เดส์คาร์ทพยายามแก้ความเคยชินในการเชื่อถือผัสสะของเราอย่างไร (2) การปฏิเสธความเชื่อมั่นในการอนุมานนำไปสู่การหยั่งรู้ *Cogito* อย่างเฉียบพลันอย่างไร และ (3) การหยั่งรู้ *Cogito* อย่างเฉียบพลันนำไปสู่การพิสูจน์ความน่าเชื่อถือของการอนุมานและการใช้วิธีประกอบสร้างอย่างไร

ในสองย่อหน้าแรกของ *Meditations* บทที่ 2 เดส์คาร์ทประกาศว่าจะพยายามสงสัยสิ่งที่หยั่งรู้ได้ในระดับอภิปราย “สิ่งใดก็ตามที่สงสัยได้แม้เพียงน้อยนิดฉันจะแยกออกไว้ประหนึ่งเป็นสิ่งที่เท็จ และจะ

⁴⁸ *Meditations*, CSM II, 409-410.

ดำเนินการเช่นนี้ต่อไปจนกว่าจะพบสิ่งที่แน่นอน หรืออย่างน้อยก็จนกว่าจะแน่ใจได้ว่าไม่มีสิ่งใดที่แน่นอน”⁴⁹ ในย่อหน้าต่อไปกระบวนการนี้ดำเนินมาถึงที่สุดเมื่อเดส์การ์ตตระหนักว่าแม้จะมีอัจฉริยะชั่วร้ายคอยหลอกเขาอยู่ (การสงสัยในระดับอภิปรัชญา) เขาก็แน่ใจได้ว่า “ฉันคิด ฉันดำรงอยู่” เป็นจริงอย่างจำเป็นทุกครั้งที่ฉันเอ่ยมันออกมาหรือคิดถึงมัน” สิ่งที่เดส์การ์ตทำคือแสดงว่ามโนทัศน์ “ความคิด” กับ “การดำรงอยู่” สัมพันธ์กันอย่างจำเป็น ถ้าสิ่งใดคิดได้ สิ่งนั้นต้องมีตัวตน แต่ไม่ใช่กลับกัน เราต้องตระหนักให้ได้ว่าการคิดถึงการคิด (หรือการสงสัยการคิด) เป็นการคิดในตัวเองหรือเป็นกรณีหนึ่งของการคิด และความรู้ที่แน่นอน สงสัยไม่ได้ เฉพาะเมื่อเราหยั่งรู้มันเท่านั้น เราอาจเรียกการคิดถึงการคิดเช่นนี้ว่า “กระบวนการคิด” ก็ได้

ในย่อหน้าต่อไปเดส์การ์ตนำ “กระบวนการคิด” นี้มาวิเคราะห์ “แต่ฉันยังไม่เข้าใจดีพอว่า ‘ฉัน’ ซึ่งมีตัวตนอยู่อย่างแน่นอนนี้คืออะไร”⁵⁰ การวิเคราะห์ว่าฉันเป็นอะไรต้องอาศัยวิธีการแยกย่อย ในบรรดาความเชื่อที่เคยมีก่อนหน้านี้ว่าเขาคืออะไรเดส์การ์ตกล่าวว่าเขาจะทิ้งสิ่งที่อาจถูกสงสัยได้แม้เพียงน้อยนิดด้วยข้อโต้แย้งที่เขาเสนอ เขาเคยเชื่อว่าเขาเป็นมนุษย์ หรือเป็นสัตว์ที่มีเหตุผล แต่เดส์การ์ตเห็นทันทีว่าการพิจารณาโนทัศน์เช่นนี้เป็นการหาความรู้อย่างผิข้นตอน ดังนั้นจึงใช้ไม่ได้ เพราะเป็นการพยายามเข้าใจสิ่งที่ซับซ้อนน้อยกว่าผ่านสิ่งที่ซับซ้อนมากกว่า การจะสร้างระบบความรู้ได้ต้องอาศัยการคิดอย่างมีระเบียบแบบแผนอันหมายความว่าเราต้องเริ่มจากสิ่งที่เรียบง่ายแล้วค่อยๆ ก้าวไปสู่สิ่งที่ซับซ้อน ไม่ใช่กลับกัน การพยายามอธิบายว่า “ฉันคืออะไร” ด้วย “ฉันเป็นสัตว์ที่มีเหตุผล” ทำให้เราต้องอธิบายต่อว่า “สัตว์” และ “มีเหตุผล” หรืออะไร อันจะนำไปสู่มโนทัศน์อื่นๆ อีกมากมายที่ซับซ้อนยิ่งขึ้น การทำสิ่งที่ขัดกับระเบียบแบบแผนของวิธีวิทยาเป็นการเสียเวลาสำหรับเดส์การ์ต

เมื่อตัดสินใจแล้วว่าจะไม่เสียเวลาไปกับกระบวนการคิดที่ผิด เดส์การ์ตกล่าวว่า “ฉันจะมุ่งพิจารณาสิ่งที่เข้ามาในความคิดของฉันอย่างทันทีและเป็นธรรมชาติในยามที่ฉันนึกว่าฉันเป็นอะไร”⁵¹ เดส์การ์ตไม่เห็นว่าการพิจารณา “ความคิด” เสียเวลาเพราะ “ความคิด” กับ “กระบวนการคิด” สัมพันธ์กันอย่างจำเป็น กระบวนการคิดจำเป็นต้องอาศัยความคิดหรือมโนทัศน์ หากปราศจากความคิดกระบวนการคิดก็ไม่สามารถเกิดขึ้นได้ เราสามารถหยั่งรู้ความสัมพันธ์นี้ได้อย่างเฉียบพลัน และด้วยเหตุนี้เดส์การ์ตจึงก้าวจาก “กระบวนการคิด” ไปสู่ “ความคิด” ได้โดยไม่ขัดกับหลักการแห่งวิธีวิทยา “ความสัมพันธ์อย่างจำเป็น” นี้เดส์การ์ตอธิบายไว้ในกฎข้อที่ 12 ใน *Rules for the Direction of the Mind* ว่าเป็นการไม่สามารถคิดถึงสิ่งหนึ่งโดยไม่คิดถึงอีกสิ่งหนึ่งได้ในขณะเดียวกัน ตัวอย่างที่เดส์การ์ตใช้คือ “รูปทรง” กับ “ความกว้างยาวสูง” และ “การเคลื่อนที่” กับ “ระยะเวลา” เราไม่สามารถคิดถึง “รูปทรง” ได้โดยที่ไม่คิดถึง “ความกว้างยาวสูง” และไม่สามารถคิดถึง “การเคลื่อนที่” ได้โดยไม่คิดถึง “ระยะเวลา” ในการเคลื่อนที่จากจุดหนึ่งไปอีกจุดหนึ่ง⁵² มโนทัศน์เช่น “รูปทรง” และ “การเคลื่อนที่” เป็นสิ่งเรียบง่ายที่เรารู้ได้ในตัวของมันเอง แต่

⁴⁹ *Meditations*, CSM II, 16.

⁵⁰ *Meditations*, CSM II, 17.

⁵¹ เพิ่งอ้าง

⁵² *Rules*, Rule 12, CSM I, 45-46.

การที่เราจะรู้มันได้อย่าง “ชัดเจนและโดดเด่น” เราต้องอาศัยมโนทัศน์อื่นที่สัมพันธ์กับมโนทัศน์เหล่านี้ อย่างจำเป็นด้วย

เมื่อเดส์การตพิจารณาว่าเขาเป็นอะไรสิ่งทีเข้ามาในความคิดของเขาอย่างทันทีก็คือเขาเป็นสิ่งที่มี่ร่างกายและวิญญาณ แต่ “ร่างกาย” เป็นความคิดที่ซับซ้อนและต้องอาศัยความเข้าใจมโนทัศน์อื่นอย่างเช่น “รูปทรง” และ “พื้นที่” ซึ่งเป็นมโนทัศน์ที่สงสัยได้ภายใต้สมมติฐานการมีอยู่ของอัจฉริยะชั่วร้าย จึงไม่สามารถนับได้ว่าสัมพันธ์อย่างจำเป็นกับสิ่งที่เดส์การตเป็น ต่อไปเดส์การตพิจารณา “วิญญาณ” และเห็นว่าในฐานะที่วิญญาณเป็นที่มาของการกระทำทั้งหลายที่ปรากฏในร่างกาย วิญญาณจึงเกี่ยวข้องกับมโนทัศน์เช่น “โภชนาการ” และ “การเคลื่อนไหว” “ประสาทสัมผัส” และ “การคิด” ในบรรดามโนทัศน์เหล่านี้ “การคิด” เท่านั้นที่เดส์การตเห็นว่าไม่ต้องอาศัยการเข้าใจมโนทัศน์ “ร่างกาย” ซึ่งซับซ้อนและเป็นสิ่งที่สงสัยได้หากอัจฉริยะชั่วร้ายมีอยู่จริง เดส์การตสามารถเข้าใจ “การคิด” ได้โดยไม่ต้องพาดพิงถึง “ร่างกาย” เขาจึงสรุปว่า “ความคิดเท่านั้นที่แยกออกจากฉันไม่ได้ ฉันดำรงอยู่ ฉันมีตัวตน นี่คือนั่นที่แน่นอน แต่จะนานแค่ไหนหรือนานตราบเท่าที่ฉันยังคิดอยู่”⁵³ จะเห็นได้ว่าการพยายามวิเคราะห์ว่าเขาทำอะไรนำเดส์การตกลับมาสู่จุดเดิมคือ “กระบวนการคิด” อีกครั้งหนึ่ง การแยกย่อยความเชื่อที่มีอยู่เดิมไม่ได้ช่วยให้เดส์การตยังรู้สิ่งใดที่เกินขอบเขตของการดำรงอยู่ของเขาในฐานะสิ่งที่คิดได้ แล้วสิ่งที่คิดได้คืออะไร เดส์การตตอบว่าคือสิ่งที่สามารถ “สงสัย เข้าใจ ยอมรับ ปฏิเสธ ต้องการ ไม่ต้องการ และยังจินตนาการและมีประสาทสัมผัสอีกด้วย”⁵⁴ สิ่งเหล่านี้ทั้งหมดเดส์การตเห็นว่าเป็นกิจกรรมของจิตหรือเหตุผลล้วนๆ แม้แต่ประสาทสัมผัสซึ่งหากพิจารณาเพียงผิวเผินอาจดูเหมือนเป็นกิจกรรมของร่างกาย แต่เดส์การตเสนอว่าหากเราเข้าใจประสาทสัมผัสว่าการ “ตระหนักรู้” ข้อมูลบางอย่าง เราก็ต้องนับว่าประสาทสัมผัสเป็นการคิดอย่างหนึ่งด้วยเช่นกัน กิจกรรมเหล่านี้ นำเดส์การตกลับมาสู่การยังรู้ดีกว่าเขาดำรงอยู่ในฐานะสิ่งที่คิดได้อีกครั้งหนึ่ง การกล่าวว่าเขาคือสิ่งที่คิดได้หมายความว่าเขาคือสิ่งที่มีความสามารถในการตระหนักรู้ได้ทุกรูปแบบ นั่นคือเขาดำรงอยู่ในฐานะสิ่งที่สามารถตระหนักรู้ได้นั่นเอง

แม้จะรู้ว่าสิ่งที่แน่นอนมีอยู่อย่างเดียวคือเรามีตัวตนในฐานะสิ่งที่คิดได้ แต่เดส์การตก็ตระหนักว่าจิตมนุษย์มักไม่ตั้งมั่นอันทำให้อดคิดไม่ได้ว่าสิ่งที่เรารู้ผ่านผัสสะชัดเจนกว่าการตระหนักว่าเราดำรงอยู่ในฐานะสิ่งที่สามารถตระหนักรู้ได้ *Meditations on First Philosophy* บทที่ 2 ส่วนที่เหลือแสดงให้เห็นว่าความรู้จากผัสสะทำได้เพียงนำเรากลับมาสู่ข้อสรุปเดิมที่ว่าสิ่งเดียวที่เรารู้ได้อย่างแน่นอนคือการที่เราเป็นสิ่งที่คิดได้ หากวัตถุภายนอกมีอยู่จริง เราสามารถมีความรู้เกี่ยวกับวัตถุเหล่านั้นได้โดยอาศัยการใช้เหตุผลเท่านั้น ไม่ใช่โดยอาศัยผัสสะ ตัวอย่างที่เดส์การตใช้คือการพิจารณาก่อนขึ้นฝั่งซึ่งเปลี่ยนสภาพเมื่อถูกความร้อน ประเด็นที่เดส์การตต้องการเสนออีกคือหากวัตถุภายนอกมีอยู่จริง การที่เราตระหนักถึงวัตถุเหล่านั้นจะบ่งชี้การมีอยู่ของเราด้วยในเวลาเดียวกัน อันนำเรากลับมาสู่ข้อสรุปที่ว่าเรามีตัวตนอยู่นั่นเอง และถึงแม้วัตถุเหล่านั้นจะไม่ได้มี

⁵³ *Meditations*, CSM II, 18.

⁵⁴ *Meditations*, CSM II, 19.

อยู่จริง ซึ่งแปลว่าที่จริงแล้วเราไม่ได้เห็นวัตถุนั้น เพียงแต่คิดว่าเราเห็นเท่านั้น การคิดนั้นก็นำเรากลับมาสู่การมีตัวตนอยู่ดี

เดส์การ์ดเริ่มต้น *Meditations* บทที่ 3 ด้วยการพยายามรู้จักตัวเองให้ดีขึ้น คือพยายามพิจารณาว่านอกจากการดำรงอยู่ของตัวเองแล้ว มีสิ่งใดอีกที่เขาค้นพบได้เกี่ยวกับตัวเองซึ่งเขาไม่ได้ตระหนักก่อนหน้านี้ โดยไม่ต้องก้าวออกไปนอกขอบเขตความคิดของเขาเอง แม้อัจฉริยะชั่วร้ายจะมีตัวตนอยู่จริงเดส์การ์ดก็ยังแน่ใจได้ว่าสิ่งที่เขายังรู้ได้ในตัวเองเป็นสิ่งที่เขาสงสัยไม่ได้ เขากล่าวว่า “ตอนนี้ฉันน่าจะเสนอกฎทั่วไปได้แล้วว่าสิ่งที่ฉันรับรู้อย่างชัดเจนและโดดเด่นมากเป็นจริง”⁵⁵ กระนั้นเดส์การ์ดก็ตระหนักว่าบางสิ่งที่เขาเคยคิดว่าเขารับรู้อย่างชัดเจนและโดดเด่นมากในขณะนี้เขาเห็นว่าเป็นเท็จไปแล้ว นั่นหมายความว่าเขารับรู้มันอย่างชัดเจนและโดดเด่นมากจริงหรือไม่ เช่นการมีอยู่ของโลก ดวงดาว ท้องฟ้า และสิ่งต่างๆ ที่เขารับรู้ผ่านผัสสะ นอกจากนี้เขายังเชื่อด้วยว่าความคิดเหล่านี้มาจากวัตถุนอกที่มีอยู่จริงและมีลักษณะใกล้เคียงสิ่งที่ปรากฏอยู่ในความคิด เดส์การ์ดกล่าวถึงความรู้ที่ได้มาจากผัสสะ วิทยาศาสตร์ประยุกต์ และวิทยาศาสตร์เชิงทฤษฎี เช่นเดียวกับใน *Meditations* บทที่ 1 ความรู้เหล่านี้มีลักษณะร่วมที่สำคัญคือมาจากการตัดสิน และด้วยเหตุนี้จึงสามารถสงสัยได้ ซึ่งแสดงว่าที่จริงแล้วเดส์การ์ดไม่ได้รับรู้สิ่งเหล่านี้อย่างชัดเจนและโดดเด่นมาก นอกจากนี้หากเชื่อว่ามีสิ่งทรงพลังที่คอยหลอกลวงเขาอยู่เดส์การ์ดก็อาจจะไม่สามารถมีความรู้ที่แน่นอนได้เลย นอกเหนือไปจากสิ่งที่เขายังรู้ได้ในตัวเอง ความรู้ที่เดส์การ์ดยกมาเป็นตัวอย่างในที่นี้ล้วนอาศัยการอนุมาน ซึ่งในระดับอภิปรัชญายังเป็นที่ยสงสัยได้อยู่ในตอนหนึ่งของ *Meditations* เดส์การ์ดจะก้าวต่อไปอย่างไรโดยอาศัยเพียงการหยั่งรู้และการแยกย่อย และไม่อาศัยความน่าเชื่อถือของการประกอบสร้างหรือการอนุมาน เดส์การ์ดหันมาพิจารณาความเป็นไปได้ที่ว่าพระเจ้ามีอยู่จริงหรือไม่ และหากจริง พระเจ้าจะหลอกลวงเราได้หรือไม่ “หากฉันไม่รู้สิ่งนี้ก็ดูเหมือนฉันจะไม่มีวันแน่ใจในสิ่งอื่นได้อีกเลย”⁵⁶

นัยของสิ่งที่เดส์การ์ดกล่าวคือเราจะได้ความรู้ที่แน่นอนจากการอนุมานก็ต่อเมื่อพิสูจน์ได้ว่าสมมติฐานอัจฉริยะชั่วร้ายไม่เป็นจริง สมมติฐานอัจฉริยะชั่วร้ายเกี่ยวข้องกับอีกสมมติฐานหนึ่งว่ามีอีกสิ่งหนึ่งดำรงอยู่หรือมีตัวตนนอกเหนือจากเรา และธรรมชาติของสิ่งนั้นสอดคล้องกับความคิดที่เราเกี่ยวข้องกับมัน การที่เรามีความคิดเกี่ยวกับสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เช่นมนุษย์ สวรรค์ นางฟ้า หรือพระเจ้า หากเราพิจารณาความคิดดังกล่าวในตัวของมันเองในฐานะที่เป็นการตระหนักของจิต และไม่พยายามเชื่อมโยงความคิดนั้นกับสิ่งอื่น (เช่นนางฟ้าในฐานะสิ่งที่มีอยู่จริงนอกเหนือตัวเราและความคิดเรา) ความคิดเหล่านั้นจะไม่สามารถผิดได้ แต่หากเราตัดสินความคิดเหล่านี้ เช่นตัดสินว่ามีสิ่งอื่นนอกเหนือจากความคิดเราซึ่งมีลักษณะคล้ายกับสิ่งที่เราคิดอยู่ เดส์การ์ดเห็นว่าเป็นการกระทำที่ผิดวิธีการเนื่องจากการตัดสินต้องอาศัยการประกอบสร้างหรือการอนุมาน และความเชื่อที่ได้มาจากการอนุมานยังเป็นสิ่งที่เราสามารถสงสัยได้อยู่ในขณะนี้ หากด่วนตัดสินเราก็จะไม่สามารถรู้ได้ว่ากำลังหลอกลวงตัวเองอยู่หรือไม่ ข้อความในส่วนนี้ของ *Meditations* แสดงให้เห็นความพยายามที่จะประกอบสร้าง ซึ่งเดส์การ์ดเห็นว่ายังไม่สมควรแก่เวลา เนื่องจากเรายังไม่สามารถเชื่อถือความถูกต้องของการ

⁵⁵ *Meditations*, CSM II, 24. (เน้นโดยผู้วิจัย)

⁵⁶ *Meditations*, CSM II, 25.

อนุมานได้ ในที่สุดเราก็กลับมาสู่จุดเดิม คือหากเราต้องการก้าวไปเกิน “ฉัน” และความคิดของฉัน เราก็จะต้องแสดงให้เห็นก่อนว่าพระเจ้าที่ล่องลอยไม่สามารถมีอยู่จริงได้ ข้อความในย่อหน้าที่ 7-12 ของบทที่ 3 แสดงให้เห็นความพยายามของเดส์การ์ดที่จะจัดความเคยชินในการเชื่อถือนิรันดร์ และนำเรากลับสู่การหยั่งรู้ *Cogito* และการแยกย่อยอีกครั้งหนึ่ง

“กระบวนการคิด” ต้องอาศัยการมีอยู่ของความคิด (ideas) และความคิดเหล่านี้ต้องมีที่มา เดส์การ์ดเห็นว่าหากเรามองว่าความคิดเป็นเพียงส่วนหนึ่งของจิตเรา เราก็สามารถอธิบายได้โดยรู้ปัญหาว่าเราเองเป็นที่มาของความคิดเหล่านั้น กระนั้นในขณะที่เรากำลังพูดถึงความคิดก็เป็นภาพแทนของอะไรบางอย่าง หากพิจารณาในแง่ที่เราจะอธิบายที่มาของความคิดเหล่านี้ได้อย่างไร เดส์การ์ดยกตัวอย่างที่น่าสนใจไว้ในย่อหน้าที่ 4 ของบทย่อ *Meditations* หากเรามีความคิดเกี่ยวกับ “เครื่องจักรที่ดีเลิศ” เราได้ความคิดนี้มาจากไหน การอธิบายว่าความคิดนี้เป็นส่วนหนึ่งหรือเป็นผลผลิตของจิตเราแต่เพียงอย่างเดียวคงจะไม่พอ เพราะคนที่มีเหตุผลแม้จะคิดได้ แต่ก็ไม่ใช่ว่าทุกคนจะสามารถสร้างความคิดเกี่ยวกับเครื่องจักรที่ดีเลิศที่สุดได้ การทำเช่นนี้ได้ต้องอาศัยคุณสมบัติพิเศษ คือต้องเป็นนักวิทยาศาสตร์ที่ดีมาก กระนั้นถ้าเราไม่ได้เป็นนักวิทยาศาสตร์ชั้นเลิศแต่ก็ยังมีความคิดเกี่ยวกับเครื่องจักรที่ดีเลิศนี้อยู่ (ซึ่งเป็นไปได้หากมองว่าความคิดเป็นส่วนหนึ่งของจิตเราเอง) เราก็ต้องได้รับความคิดดังกล่าวมาจากนักวิทยาศาสตร์ชั้นเลิศที่ฉลาดกว่าเรา เก่งกว่าเรา และมีความสามารถพอที่จะสร้างความคิดเหล่านี้ได้ หากไม่ใช่เช่นนั้นเราจะอธิบายความคิดในแง่สิ่งที่ความคิดนั้นเป็นภาพแทนได้อย่างไร เราไม่สามารถมีความคิดที่ไม่บ่งถึงสิ่งใดเลยได้ สิ่งนั้นจะมีอยู่จริงหรือไม่ยังไม่ใช่ประเด็นสำคัญในขณะนี้ สิ่งเดียวที่เรารู้ว่ามียู่จริงในตอนนี้คือ “ฉัน” และความคิดของฉัน เราจึงรู้ได้อย่างชัดเจนและโดดเด่นมากกว่า “ฉัน” เป็น “สาเหตุ” ของความคิดเหล่านี้ เว้นแต่ฉันจะมีความคิดบางอย่างที่ยิ่งใหญ่เสียจนไม่สามารถอธิบายได้ว่า “ฉัน” หรือจิตของฉันเองทรงพลังพอที่จะเป็น “สาเหตุ” ของความคิดนั้นได้⁵⁷ ข้อความนี้คือสิ่งที่เรารู้ได้ในตัวเอง และช่วยให้เราเห็นต่อไปว่ามนทัศน์ที่สัมพันธ์กันอย่างจำเป็นไม่ได้มีเพียง “ฉัน” “การคิด” “การมีอยู่” และ “ความคิด” อีกต่อไป แต่ยังรวมไปถึง “สาเหตุ” อีกด้วย

เดส์การ์ดเผชิญหน้ากับเหล่านักคิดสายวิมุตินิยมด้วยสมมติฐานอัจฉริยะชั่วร้าย และเนื่องจากเขาต้องการมุ่งพิจารณาสมมติฐานนี้อย่างจริงจังจึงไม่ต้องการให้มีการตัดสินอื่นใดเข้ามาแทรกแซง ซึ่งหมายความว่าเราต้องถามก่อนว่าในบรรดาความคิดทั้งหลายที่ประกอบกันขึ้นเป็นสมมติฐานนี้ มีความคิดใด (บ้าง) ที่เราไม่สามารถเป็นสาเหตุได้ สมมติฐานอัจฉริยะชั่วร้ายเสนอว่ามี “พระเจ้าผู้ทรงพลัง” ซึ่งไม่ได้ “ดีเลิศ” และ “ปรารถนาให้ฉันถูกลอยลวง”⁵⁸ และอ้างการมีตัวตนของสิ่งที่ “ไม่ใช่พระเจ้าองค์ที่ดีเลิศ...แต่เป็นอัจฉริยะชั่วร้ายที่ทั้งทรงพลังและช่างลอยลวง” ซึ่ง “พยายามลอยลวงฉันอย่างสุดกำลัง”⁵⁹ เดส์การ์ดจึงต้องถามว่า “พระเจ้ามีอยู่จริงหรือไม่” คือต้องถามว่าความคิดที่เรามีเกี่ยวกับพระเจ้านั้นมีสิ่งที่ไม่ใช่พระเจ้า (เช่นเดส์การ์ดเอง) เป็นสาเหตุได้หรือไม่ หากคำตอบคือความคิดเกี่ยวกับพระเจ้าต้องมาจากพระเจ้าเท่านั้น เดส์การ์ดก็ต้อง

⁵⁷ *Meditations*, CSM II, 28-29.

⁵⁸ *Meditations*, CSM II, 14.

⁵⁹ *Meditations*, CSM II, 15.

ถามว่าความคิดนี้ “คล้าย” สิ่งที่มีนเป็นภาพแทนหรือไม่ กล่าวคือ “มีพระเจ้าที่เป็นนักหลอกลวงได้จริงหรือไม่”⁶⁰ ในย่อหน้าที่ 22 เดส์คาร์ทกล่าวว่า

ดังนั้นจึงเหลือเพียงความคิดเกี่ยวกับพระเจ้า และฉันต้องพิจารณาว่ามีอะไรหรือไม่ ในความคิดนี้ที่ไม่สามารถถือกำเนิดมาจากฉันเองได้ คำว่า “พระเจ้า” ฉันเข้าใจว่าเป็นสาระที่ไร้ขีดจำกัด (เป็นอมตะ ไม่มีวันเปลี่ยนแปลง) เป็นอิสระ ทรงปัญญาอย่างที่สุด ทรงพลังอย่างที่สุด และเป็นผู้สร้างทั้งตัวฉันและทุกสิ่งอื่น (หากมีสิ่งอื่นอยู่จริง) ที่ดำรงอยู่ ยิ่งฉันพิจารณาคุณสมบัติเหล่านี้ยิ่งระมัดระวังขึ้นเพียงใด ก็ยิ่งเป็นไปได้น้อยลงเท่านั้นที่ความคิดเหล่านี้จะถือกำเนิดมาจากฉันแต่เพียงอย่างเดียว ดังนั้นจากสิ่งที่กล่าวมานี้จึงต้องสรุปว่าพระเจ้าต้องมีอยู่จริงอย่างจำเป็น⁶¹

เห็นได้ว่าการมีอยู่ของพระเจ้าได้มาจากการวิเคราะห์ความคิดเกี่ยวกับพระเจ้าแต่เพียงอย่างเดียวโดยไม่ได้อาศัยการอนุมานหรือการประกอบสร้างแต่อย่างใด เพราะเหตุใดเดส์คาร์ทจึงคิดว่าเราต้องสรุปเช่นนี้ เราได้กล่าวมาก่อนหน้านี้แล้วว่ากลุ่มมโนทัศน์ที่สัมพันธ์กันอย่างจำเป็นประกอบด้วย “ฉัน” “การคิด” “ความคิด” “การมีอยู่” “สาเหตุ” ณ จุดนี้เดส์คาร์ทเพิ่ม “พระเจ้า” เข้าไปด้วย เดส์คาร์ทอธิบายโดยตั้งคำถามต่อสองข้อด้วยกัน (1) ฉันมีความคิดเกี่ยวกับพระเจ้าได้หรือไม่ถ้าพระเจ้าไม่ได้มีอยู่จริง และ (2) ฉันซึ่งมีความคิดเกี่ยวกับพระเจ้านี้ตัวตน (คือมีอยู่จริง) ได้หรือไม่ถ้าพระเจ้าไม่ได้มีอยู่จริง เดส์คาร์ทตอบคำถามแรกในย่อหน้าที่ 23-28 และข้อที่สองในย่อหน้าที่ 29-36 ของ *Meditations* บทที่ 3

ต่อคำถามที่ว่าฉันมีความคิดเกี่ยวกับพระเจ้าได้หรือไม่ถ้าพระเจ้าไม่ได้มีอยู่จริง เดส์คาร์ทกล่าวว่าถ้าพระเจ้าเป็น “สาระที่ไร้ขีดจำกัด” (infinite substance) ฉันเป็นสาเหตุของความคิด “สาระ” หรือ “สิ่ง” ได้ เพราะฉันก็เป็น “สาระ” ด้วยเช่นกัน แต่ฉันเป็นสาเหตุของ “สาระที่ไร้ขีดจำกัด” ไม่ได้เพราะฉันเองเป็น “สาระที่จำกัด” (finite substance) แต่การที่ฉันมีความคิดเกี่ยวกับตัวเองในฐานะที่เป็น “สาระที่จำกัด” แสดงว่าฉันต้องมีความคิดเกี่ยวกับสิ่งที่ไร้ขีดจำกัดอยู่ก่อน ดังนั้นฉันไม่สามารถรู้ได้อย่างชัดเจนและโดดเด่นมากกว่าตัวเองดำรงอยู่ในฐานะ “สาระที่จำกัด” ที่คิดได้นอกเสียจากว่าฉันจะมีความคิดเกี่ยวกับ “สาระที่ไร้ขีดจำกัด” ที่ดำรงอยู่ก่อน ทั้งนี้เพราะ “สิ่งที่จำกัด” บังถึงความบกพร่องของ “สิ่งที่ไร้ขีดจำกัด” เดส์คาร์ทเห็นว่าการจะได้มาซึ่งข้อสรุปนี้ต้องอาศัยสมมติที่มุ่งมั่นยืนยันหยัดในกระบวนการคิดนี้ มิฉะนั้นจะไม่สามารถดำเนินในกระบวนการคิดนี้ได้อย่างเป็นขั้นตอน

ต่อคำถามที่ว่าฉันซึ่งมีความคิดเกี่ยวกับพระเจ้าจะมีอยู่จริงได้หรือไม่หากพระเจ้าไม่ได้มีอยู่จริง เดส์คาร์ทอธิบายว่ากระบวนการคิดต้องมีสาเหตุ และ “something cannot proceed from nothing.” หากไม่มีพระเจ้าอยู่จริง ฉันก็ไม่มีตัวตน แต่ฉันมีตัวตน และฉันก็มีความคิดเกี่ยวกับสาระที่เป็นเลิศสูงสุด ดังนั้นพระ

⁶⁰ *Meditations*, CSM II, 25.

⁶¹ *Meditations*, CSM II, 31.

เจ้ามียู๋จริง (“เราจำเป็นต้องสรุปว่าการที่ฉันมีตัวตนและมีความคิดเกี่ยวกับสิ่งที่เป็นเลิศสูงสุด ซึ่งก็คือพระเจ้า เป็นข้อพิสูจน์ที่ชัดเจนมากกว่าพระเจ้ามียู๋จริง”⁶²) ข้อพิสูจน์ที่ชัดเจนนี้ก็คือทางเดียวที่ฉันจะเข้าใจการมีอยู่ของตัวเองได้อย่างชัดเจนและโดดเด่นก็คือหากฉันเห็นว่าการมีอยู่ของตนเองสัมพันธ์อย่างจำเป็นกับการมีอยู่ของ “สิ่งที่ดีเลิศที่สุด” แม้เดส์การ์ดจะพิจารณาสมมติฐานอื่นๆที่เป็นไปได้ประกอบเช่นเขาเป็นสาเหตุของตัวเอง พ่อแม่หรือสาเหตุอื่นที่เป็นเลิศน้อยกว่าพระเจ้าเป็นผู้สร้างเขา เขาก็ปฏิเสธสมมติฐานเหล่านี้ทั้งหมดเนื่องจากสามารถสงสัยได้ จึงเหลือพระเจ้าเท่านั้นที่เป็น “สาเหตุ” ของการมีอยู่ของเขาเอง

แม้จะได้พิสูจน์การมีอยู่จริงของพระเจ้าแล้ว แต่ด้วยสมมติฐานอัจฉริยะชั่วร้าย “ความฉลาดแกมโกง” และ “การหลอกลวง” ก็ยังคงเป็นส่วนหนึ่งของความคิดเกี่ยวกับพระเจ้าที่ฉันมีอยู่ เดส์การ์ดจึงต้องกลับมามุ่งพิจารณาความคิดเกี่ยวกับพระเจ้าอีกครั้งหนึ่งเพื่อหาว่าความคิดนี้เป็น “เท็จใจเชิงวัตถุ” หรือไม่ คือไม่มีสิ่งที่รองรับความคิดดังกล่าว เขากล่าวมาก่อนหน้านี้แล้วว่า “ถ้าฉันพบว่าพระเจ้ามียู๋จริง ฉันก็ต้องพิจารณาว่าพระเจ้าเป็นผู้หลอกลวงได้หรือไม่ เพราะหากไม่รู้จักความจริงสองข้อนี้ฉันก็ไม่เห็นว่าฉันจะมีวันแน่ใจในสิ่งใดได้” “สิ่งใด” ในที่นี้ก็คือสิ่งประกอบสร้างนั่นเอง เดส์การ์ดจึงกล่าวต่อไปว่าพระเจ้าซึ่งเขาแน่ใจแล้วว่ามียู๋จริงเป็น “ผู้มีความเป็นเลิศทุกประการซึ่งฉันไม่สามารถจับต้องได้ แต่สามารถเข้าถึงได้ในความคิด ผู้รู้ซึ่งสิ่งใดๆก็ตามที่แสดงถึงข้อบกพร่อง เท่านั้นที่ชัดเจนพอแล้วว่าพระเจ้าไม่สามารถเป็นผู้หลอกลวงได้ เนื่องจากแสงแห่งธรรมชาติส่องให้เราเห็นว่าการฉ้อโกงหลอกลวงขึ้นอยู่กับความบกพร่อง”⁶³ ดังนั้นหากในความคิดของฉันพระเจ้าเป็นผู้หลอกลวงที่ทรงพลังอำนาจและดีเลิศ ความคิดดังกล่าวก็ต้องเป็น “เท็จใจเชิงวัตถุ” ดังนั้นอัจฉริยะชั่วร้ายก็ไม่สามารถมีอยู่จริงได้เพราะนอกจาก “ความดีเลิศ” กับ “การหลอกลวง” ไม่ได้สัมพันธ์กันอย่างจำเป็นแล้ว “ความดีเลิศ” กับ “การหลอกลวง” ยังไม่สามารถดำรงอยู่คู่กันได้อีกด้วย สมมติฐานอัจฉริยะชั่วร้ายซึ่งอ้างว่าความเป็นเลิศกับการหลอกลวงสามารถดำรงอยู่ด้วยกันในสิ่งๆเดียวได้จึงขัดแย้งในตัวเอง

เหตุผลเดียวที่เดส์การ์ดเห็นว่าทำให้เราสงสัยความน่าเชื่อถือของการอนุมานคือความเป็นไปได้ที่อัจฉริยะชั่วร้ายจะมีอยู่จริง แต่เราได้เห็นแล้วว่าสมมติฐานนี้ขัดแย้งในตัวเอง เราจึงไม่มีเหตุผลใดอีกต่อไปที่จะต้องสงสัยประสิทธิภาพของการประกอบสร้างหรือความน่าเชื่อถือของนิรนัย จากนั้นไปสิ่งที่เรายังรู้ได้จากการอนุมานในแต่ละลำดับขั้นเราต้องจัดให้เป็นความรู้ที่จริงอย่างไม่ต้องสงสัย $2+3=5$ เป็นจริงทุกครั้ง และรูปทรงสี่เหลี่ยมก็มีด้านไม่เกินและไม่น้อยไปกว่าสี่ด้าน เมื่อเราเชื่อมั่นได้ว่าการประกอบสร้างจะนำเราไปสู่ความรู้ที่เป็นระบบ วิธีวิทยาที่เดส์การ์ดเสนอจึงใช้ได้ ใช้ได้อย่างเป็นสากล และต้องใช้ เพราะนอกจากจะสะท้อนธรรมชาติของเหตุผลแล้วยังเป็นวิธีเดียวที่จะได้มาซึ่งระบบความรู้อีกด้วย วิธีวิทยาดังกล่าวก็คือถ้าเราต้องการสร้างโครงสร้างที่มั่นคงและคงทนในสรรพศาสตร์ เราต้องแยกย่อยความซับซ้อนในปัญหาออกเป็นองค์ประกอบย่อยจนกว่าจะพบสิ่งที่เรายังรู้ได้ในตัวเอง แต่การหยั่งรู้ไม่ได้สร้างระบบความรู้แต่อย่างใด การจะได้มาซึ่งระบบความรู้เราต้องใช้จินตนาการและการสงสัยในการอนุมาน จินตนาการเสนอสิ่งที่อาจจะ

⁶² *Meditations*, CSM II, 35.

⁶³ เฟิงอ้าง

สัมพันธ์อย่างจำเป็นกับความรู้เดิมที่เรามี ส่วนการสงสัยเป็นเครื่องทดสอบว่าเราสามารถหยั่งรู้ได้หรือไม่ว่าสิ่งที่จินตนาการเสนอเชื่อมโยงกับสิ่งที่มีอยู่ก่อนหน้านี้อย่างจำเป็น

สรุป

เราอาจกล่าวได้ว่าวิธีวิทยาสากลที่เดส์คาร์ทใช้ใน *Meditations on First Philosophy* เปลี่ยนวิธีคิดในปรัชญาสมัยใหม่อย่างเห็นได้ชัด ใน *Discourse on the Method* เดส์คาร์ทกล่าวว่า “เหตุผลเป็นเครื่องมือสากลที่ใช้ได้ในทุกสถานการณ์” หากมนุษย์ใช้เหตุผลอย่างมั่นคงสม่ำเสมอ มนุษย์ก็จะได้เป็น “นายและผู้ครอบครองธรรมชาติ” ในจดหมายนำ *Principles of Philosophy* ก้าวสำคัญที่จะนำไปสู่การเป็น “นายและผู้ครอบครองธรรมชาติ” ก็คือ “ความรู้เกี่ยวกับทุกสิ่งที่มีมนุษย์สามารถรู้ได้ ทั้งเพื่อการใช้ชีวิตและการรักษาสุขภาพและการค้นพบทักษะต่าง”⁶⁴ การใช้วิธีการแยกย่อยและประกอบสร้างอย่างสม่ำเสมอและมีระเบียบแบบแผนจะนำเราไปสู่ชีวิตที่เป็นสุขซึ่งกลมกลืนกับทั้งเจตจำนงของพระเจ้าและความปรารถนาของเพื่อนมนุษย์ ปราศจากความทุกข์ทรมานทางกายและภาระแห่งการโหมใช้ร่างกายเพื่อตอบสนองความต้องการในชีวิตประจำวัน เราอาจมองได้ว่าเดส์คาร์ทเปลี่ยนวิธีคิดในปรัชญาสมัยใหม่โดยการทำให้กลไกการทำงานของเหตุผลเป็นที่ประจักษ์ชัด และเขา “ประกาศใช้” วิธีการแยกย่อยและประกอบสร้างอย่างชัดเจนใน *Rules for the Direction of the Mind* และ *Discourse on the Method* หลังจากนั้นเดส์คาร์ทก็ได้ใช้หลักการดังกล่าวทั้งในอภิปรัชญา คณิตศาสตร์ การแพทย์ ฟิสิกส์ และแม้แต่จริยศาสตร์ ในอภิปรัชญาเดส์คาร์ทพยายามหารากฐานใหม่ให้คณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ ส่วนในการแพทย์และฟิสิกส์เขาพยายามทำให้เป้าหมายของการเป็น “นายและผู้ครอบครองธรรมชาติ” ใกล้ความจริงเข้ามาทุกที ด้วยเหตุผลทางการเมืองเดส์คาร์ทจึงเลี่ยงที่จะใช้วิธีวิทยานี้อย่างเป็นทางการในผลงานเล่มสุดท้ายเราก็คงได้เห็นวิธีวิทยาดังกล่าวถูกประยุกต์ใช้กับจริยศาสตร์ แม้จะในทางที่เราไม่คาดคิดก็ตาม

สำหรับเดส์คาร์ทประสิทธิภาพของวิธีการแยกย่อยและประกอบสร้างตั้งอยู่บนความเชื่อของเขาที่ว่าเหตุผลให้ข้อมูลที่เชื่อถือได้ที่สุดแก่มนุษย์ เดส์คาร์ทจึงพยายามพิสูจน์ว่าผลลัพธ์ที่ได้มาจากการใช้เหตุผลเชื่อถือได้อย่างสมบูรณ์ ว่าการใช้วิธีการแยกย่อยและประกอบสร้างเป็นทางเดียวที่จะนำเราไปสู่ความรู้ที่จริงแท้แน่นอน ว่าเหตุผลเป็นอิสระสมบูรณ์ แม้แต่ปีศาจหรือพระเจาก็ไม่สามารถชักจูงมนุษย์ไปสู่ความรู้ที่เท็จได้ หากมนุษย์ตั้งมั่นในการใช้วิธีวิทยานี้อย่างละเอียดรอบคอบและเคร่งครัด

“การลดทอน” ที่เป็นแนวคิดสำคัญของวิธีวิทยาของเดส์คาร์ทมักปรากฏควบคู่ไปกับการเชื่อว่าผลลัพธ์ของการลดทอนคือความรู้เชิงอะตอมที่ชัดเจนและโดดเด่น การลดทอนในวิธีวิทยาดังกล่าวมิได้หยุดอยู่เพียงที่การแยกย่อยหรือแยกย่อยเพื่อให้เข้าถึงความรู้เท่านั้น เดส์คาร์ทเห็นว่ามนุษย์มีความสามารถที่จะแบ่งแยกสิ่งต่างๆ ออกจากบริบทได้อย่างสิ้นเชิง และสามารถได้ความรู้เกี่ยวกับสิ่งเหล่านั้นในตัวของมันเอง นั่นคือแยกขาดจากสภาวะทั้งหมดที่รายล้อมอยู่ นอกจากนี้เดส์คาร์ทยังเห็นต่อไปด้วยว่าเมื่อมนุษย์พยายามเข้าใจ

⁶⁴ *Principles*, Preface to the French edition, CSM I, 179.

สิ่งใด หากสิ่งนั้นไม่ได้เป็นองค์ประกอบเชิงอะตอมอยู่แล้ว เช่นความคิดเรียบง่ายในอภิปรัชญา การวิเคราะห์ โดยแยกย่อยหรือแยกส่วนสิ่งที่ต้องการเข้าใจจะนำไปสู่ความรู้ที่ชัดเจนแน่นอนเกี่ยวกับสิ่งนั้น

นักคิดในปัจจุบันจำนวนไม่น้อยปฏิเสธว่าเราสามารถ “รู้” สิ่งใดๆได้ในตัวของมันเองโดยแยกขาดจาก บริบท กระนั้นก็ไม่ได้หมายความว่า การลดทอนที่ปรากฏอย่างชัดเจนในวิธีวิทยาของเดส์การ์ตถูกทิ้งไว้ใน อดีตอย่างสิ้นเชิงแล้ว “ปัจเจกนิยม” ทั้งในทางการเมืองและเศรษฐศาสตร์เป็นหลักฐานสำคัญว่าการลดทอน ยังมีบทบาทที่น่าสนใจในโลกปัจจุบัน การศึกษาวิธีวิทยาของเดส์การ์ตช่วยให้เราสืบเสาะที่มาของแนวคิด ปัจเจกนิยมกลับไปได้หลายศตวรรษ และช่วยให้เราเห็นบรรยากาศทางสังคมการเมืองและวิทยาการที่นำไปสู่ การเติบโตและแบ่งบานของวิธีวิทยานี้ ซึ่งเป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญมากจุดหนึ่งในประวัติศาสตร์ปรัชญาตะวันตก และเป็นทรัพยากรทางปัญญาที่สำคัญของ “ความเป็นสมัยใหม่” ที่เป็นเป้าหมายของการศึกษาค้นคว้าวิจัยไม่ น้อยในปัจจุบัน

บรรณานุกรม

- Rene Descartes. (1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, v. I, II, transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, and v. III, transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, & A. Kenny. Cambridge: Cambridge University Press. (CSM)
- James Arminius. (1986). *The Works of James Arminius, Vol. II*, trans. James Nichols and William Nichols. London: Baker Books.
- John Herman Randall, Jr. (1962). *The Career of Philosophy, Vol. I*. New York: Columbia University Press.

บทความวิจัย

วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ล

คงกฤษ ไตรยางค์

คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

โครงการทางปรัชญาของฮุสเซอร์ล

เอ็ดมุนด์ ฮุสเซอร์ล (Edmund Husserl) เป็นนักปรัชญาเยอรมัน ผู้วางรากฐานปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenology) เขาได้เริ่มโครงการทางปรัชญาโดยได้รับแรงกระตุ้นจากปรัชญาของเรอเน เดส์คาร์ตส์ที่มุ่งวางรากฐานของศาสตร์บนฐานของการความรู้ที่ประจักษ์ชัด (Evidence) ได้แก่ความชัดเจนและแจ่มแจ้ง (clarity and distinctness) อย่างไรก็ตาม ฮุสเซอร์ลเห็นว่าเดส์คาร์ตส์และนักปรัชญาสมัยใหม่คนอื่นๆยังเข้าไม่ถึงความประจักษ์ชัดนี้ เนื่องจากยังไม่ได้ศึกษาประสบการณ์ในฐานะข้อมูลที่ได้รับมา (self-givenness) การประจักษ์ชัดมีฐานมาจากชนบปรัชญาของอริสโตเติลและได้รับการปรับปรนโดยเบรนต์านโนโดยเชื่อมโยงกับข้อมูลที่ได้รับมาหรือประสบการณ์ นักปรัชญาสมัยใหม่อย่างเดวิด ฮิวม์กล่าวว่าความรู้ที่มาจากประสบการณ์ แต่ฮุสเซอร์ลเห็นว่าประสบการณ์นิยมยังเข้าใจข้อมูลที่ได้รับมาหรือประสบการณ์ในความหมายแคบ เขาเห็นว่า จะต้องขยายความคิดนี้ไปถึงลักษณะเชิงอุดมคติ ด้วยเหตุนี้ ฮุสเซอร์ลจึงพยายามหาปรัชญาที่เป็นรากฐานของศาสตร์ โดยได้รับแรงกระตุ้นจากปรัชญาของฟรานซ์ เบรนต์านโน ประมาจารย์ของเขา ซึ่งกล่าวถึง “ปรัชญาในฐานะศาสตร์ที่เข้มงวด” (rigorous science) ที่จะต้องละทิ้งฐานคติต่างๆ แต่ปรัชญา กลับกลายเป็นที่มาของอคติ (prejudice) เสียเอง วิทยาศาสตร์เองก็มีอคติ เช่น ปณิธานนิยม (Positivism) ที่ศึกษาข้อมูลผ่านผัสสะเท่านั้น แม้แต่ตรรกวิทยาก็ยังมีอคติ ในศตวรรษที่ 19 ตรรกศาสตร์วางอยู่บนฐานของจิตวิทยานิยม (psychologism)⁶⁵ที่มองว่าตรรกวิทยามีที่มาจากการอนุมานจากกระบวนการทำงานของจิต

ฮุสเซอร์ลเห็นว่าปรัชญาหรือศาสตร์จะต้องมีความรับผิดชอบต่อนตนเองในอันที่จะมุ่งไปสู่ความเป็นศาสตร์ที่ปราศจากฐานคติ เข้าใจตนเองและตัดสินตนเองในการบรรลุถึงความรู้ จะเห็นได้ชัดจากงานที่ชื่อ *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* ความล่มสลายของสถานการณ์ต่างๆ ทั้งทางจิตวิญญาณและการเมือง เช่นเยอรมนีภายในช่วงนาซีเรืองอำนาจนั้น เกิดจากการขาดการวิพากษ์อย่างเป็นเหตุเป็นผล กระนั้นฮุสเซอร์ลก็ได้ละทิ้งความใฝ่ฝัน แม้ว่าในช่วงปัจฉิมวัย ปรัชญาเยอรมันจะหันเหไปสู่อัตถิภาวนิยมและปรัชญาชีวิต อันเป็นอิทธิพลของนีทเชอกับเคียร์เคอร์การ์ด ซึ่งเขามองว่าขาดระบบ จนต้องออกอุทานว่า “ความฝันจบสิ้นแล้ว” (der Traum ist ausgetraeumt) ก็ตาม เราจะเห็นได้ว่าโครงการทางปรัชญาของฮุสเซอร์ลมีนัยของจริยศาสตร์อยู่ด้วย⁶⁶

ในคำบรรยายประวัติศาสตร์ปรัชญาและงานช่วงท้ายอย่าง *Crisis* ฮุสเซอร์ลแสดงให้เห็นว่าจุดเปลี่ยนสำคัญในปรัชญากรีกได้แก่ทักษะเชิงทฤษฎีหรือความสงสัย นั่นคือการเป็นผู้สังเกตที่ไม่เอาตัวเองเข้าไปข้อง

⁶⁵ Dermot Moran. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. Polity. 2005, pp. 43-45.

⁶⁶ Dermot Moran. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, pp. 44-46.

เกี่ยวกับสิ่งที่กำลังศึกษาหรือที่ฮูสเซิร์ลเรียกว่าทัศนคติข้ามพ้นเวลาและสถานที่ (transcendental attitude) ซึ่งจะเข้าถึงได้ก็ต่อเมื่อเปลี่ยนทัศนคติ (alteration of attitude) ด้วยการแตกหักกับทัศนคติแบบธรรมชาตินิยม (Natural attitude) ที่เรายอมรับโดยปราศจากข้อกังขาเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของโลก ตลอดจนการใช้ทัศนคติเช่นนี้เป็นฐานของศาสตร์แขนงต่างๆ เขาเห็นว่าโสเครติสกับเพลโตมีจุดยืนความรู้ที่แท้จริงหรือ epistēmē แตกต่างจากทัศนคติแบบวิตินิยมกับสัมพันธนิยมแบบพวกโซพิสอย่างกอกีอัส และโปรทาโกรัส โสเครติสตอบโต้ด้วยการนำแนวทางชีวิตทางศีลธรรมมาใช้ นั่นคือ ชีวิตที่แท้จริงคือชีวิตที่ก่อปรด้วยเหตุผลซึ่งตรงข้ามกับความเห็น (doxa) ปรัชญากรีกมาถึงจุดสูงสุดเมื่อเพลโตทำให้ปรัชญากลายเป็นระบบเพื่อตอบโต้พวกโซพิสด้วยการยืนยันความรู้เกี่ยวกับสัจยะ⁶⁷

สำหรับฮูสเซิร์ลแล้ว คำทำนายของเทพเจ้าในวิหารเดลฟีเรื่องการตรวจสอบตนเอง แสดงให้เห็นว่าความรู้เกี่ยวกับตนเองเป็นพื้นฐานของความรู้ทั้งหลาย ด้วยเหตุนี้ความสำนึกเริ่มต้นที่สะท้อนคิดและมีความชัดเจนจึงเป็นกิจทางปรัชญาในฐานะที่เป็นศาสตร์ที่มีความเข้มงวด วิกฤติของศาสตร์ในยุโรปจะต้องย้อนกลับไปตั้งคำถามถึงรากฐาน เพื่อชี้ว่าความรู้หาใช่เพียงการสะสมข้อเท็จจริงและคอยรับข้อมูล แต่ยังขึ้นอยู่กับความสามารถของมนุษย์ผู้เป็นเงื่อนไขสำคัญของความรู้ จุดตั้งต้นของการตั้งคำถามกับสิ่งที่เราเห็นว่าชัดเจนอยู่แล้วโดยมีพักต้องสงสัย โดยเริ่มต้นตั้งคำถามแบบค้านทั่วๆ จิตจะอยู่เหนือตัวมันเองและเข้าถึงความเป็นสากลได้อย่างไร อะไรคือความถูกต้อง (validity) ของความรู้ ฮูสเซิร์ลเสนอว่าวิธีการที่จะได้มาซึ่งคำตอบได้แก่การแขวนคำถามเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของโลกกายภาพ เพื่อตรวจสอบข้อมูลประสบการณ์ที่ได้รับมา (givenness) ในตัวปรากฏการณ์ที่พบในประสบการณ์ของเรา โดยแบ่งเป็นการแขวน (epoche) และการลดทอน (reduction)

ฮูสเซิร์ลเห็นว่ามนุษย์ในฐานะองค์ประธานผู้รู้ (knowing subjectivity) มีความสำคัญ แต่ถูกกีดกันออกไปโดยวิธีการศึกษาของวิทยาศาสตร์ ทำให้ไม่ตระหนักถึงความเชื่อมโยงระหว่างมนุษย์ในฐานะผู้รู้กับวัตถุที่ถูกรู้ เดอร์มอท มอแรน (Dermot Moran) เห็นว่าสำหรับฮูสเซิร์ลแล้ว ความรู้โยงกับสองทิศทาง ได้แก่ ธรรมชาติกับความสำนึก โดยฮูสเซิร์ลวิพากษ์ศาสตร์ที่สนใจแต่ภาวิสัยโดยตัดอัตวิสัยออกไป แทนที่จะมีฐานคติเกี่ยวกับภาวิสัยแบบที่อื่นๆ ฮูสเซิร์ลกลับชี้ให้เห็นภาวิสัยที่สัมพันธ์กับอัตวิสัย ภาวการณ์เป็น (being) ของสิ่งต่างๆในโลกเชื่อมโยงสัมพันธ์กับความสำนึก ทั้งนี้เพราะสิ่งต่างๆปรากฏต่อความสำนึกนั่นเอง หากปราศจากความสำนึกก็เท่ากับขาดเงื่อนไขสำคัญของการเป็นสิ่งต่างๆ ลักษณะดังกล่าวนี้มุ่งสู่ปรัชญาปฐมฐาน (first philosophy) ซึ่งฮูสเซิร์ลชี้ว่าอัตวิสัยเป็นเงื่อนไขของความรู้ภาวิสัย นั่นคือ ความสัมพันธ์ระหว่างโลกกับความสำนึก ทั้งนี้ จะต้องไม่มีศาสตร์ใดเป็นฐานคติ เพื่อหาทางแก้ปัญหาคำคัญในปรัชญาสมัยใหม่ que การรู้ความรู้ถูกเข้าใจผิดโดยทำให้กระบวนการของความรู้เป็นกระบวนการทางจิตวิทยา อันถือเป็นปรากฏการณ์ธรรมชาติภายในที่ถือเป็นส่วนหนึ่งของโลกธรรมชาติ โดยมีฐานคติของทัศนคติแบบธรรมชาตินิยม ⁶⁸

⁶⁷ Dermot Moran. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, p. 46.

⁶⁸ Dermot Moran. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, pp. 50-51.

เอมมานูเอล เลวีนาส (Emmanuel Levinas) ผู้มีส่วนสำคัญในการนำปรากฏการณ์วิทยาแบบฮูสเซอร์ลไปสู่ฝรั่งเศส เห็นว่าขบวนการทางปรากฏการณ์วิทยาเริ่มในช่วง 1900-1901 โดยผลงานของฮูสเซอร์ลที่ชื่อ *Logische Untersuchungen* (Logical Investigation) แต่วิธีการที่ใช้แผ่ขยายไปในวงกว้าง อาทิ มักซ์ เชเลอร์ (Max Scheler) ที่มุ่งเน้นไปสู่ปรากฏการณ์วิทยาแห่งอารมณ์ มาร์ติน ไฮเด็กเกอร์ (Martin Heidegger) ที่มุ่งศึกษาภาวะการเป็น (Being) โดยเลวีนาสชี้ว่าหากจะอาศัยคำของไฮเด็กเกอร์ก็คือการกล่าวถึง being จะต้องเข้าใจความหมายของ being ซึ่งวิธีการของวิทยาศาสตร์ที่ลดทอนไปเป็นเพียงกระบวนการทางจิตวิทยานั้นไม่เพียงพอ เนื่องจากการศึกษา “ความหมาย” ของ being ไม่ใช่สิ่งเดียวกับความรู้เกี่ยวกับคุณสมบัติของ being หากแต่เป็นการศึกษาเชิงภววิทยา (Ontology)⁶⁹

เลวีนาสชี้ให้เห็นว่าโน้ตทางวิธีการที่สำคัญของฮูสเซอร์ลคือเรื่อง “การเห็นโดยตรง” (intuition) ในกรอบของ Transcendental Phenomenology ฮูสเซอร์ลได้ชี้ถึงการก่อรูปของโลกที่สัมพันธ์กับความสำนึกอันเป็นมิติเชิงปรัชญาของการศึกษา being เพื่อศึกษาความหมายของความเป็นจริงที่เปิดเผยต่อเรา คำสำคัญที่เกี่ยวข้องกับการเห็นโดยตรง ได้แก่ presentification อันหมายถึงการนึกถึงบางสิ่ง อาทิ การจินตนาการถึง/การคาดหวัง ซึ่งยังคง “ว่างเปล่า” เช่น เวลาเรานึกถึงไวน์ ก็หมายถึงไวน์ ไม่ใช่ภาพของไวน์ แต่การนึกคิดดังกล่าวยัง “ไม่ปรากฏ” (present) ต่อความสำนึก นั่นหมายความว่ายังขาดการประจักษ์ชัด ซึ่งหมายถึงการที่จิตเห็นบางสิ่งอย่างที่มีนัยเป็น อันเป็นแกนของวิธีการของฮูสเซอร์ล การประจักษ์ชัดในความหมายที่กว้างที่สุดคือ “การมีประสบการณ์” เกี่ยวกับบางสิ่งอย่างที่มีนัยเป็น และนั่นก็หมายความว่ามันคือการที่จิตเห็นบางสิ่งอย่างที่มีนัยเป็น” ซึ่งโยงกับความจริง หรือการเติมเต็มความหมายที่ความสำนึกมุ่งไปหา (meaning intention)⁷⁰ ตัวอย่างเช่นเวลาเราชวนเพื่อนไปดื่มไวน์ฉลองที่บ้าน เวลาพูดถึงไวน์ก็จะเข้าใจในระดับของคำที่มีความหมาย เมื่อเพื่อนมาถึงบ้านและนำไวน์มาเปิด ไวน์ก็จะปรากฏต่อความสำนึกและเติมเต็มความหมายของไวน์ที่เพื่อนนึกถึง อย่างไรก็ตาม ไม่ได้หมายความว่าการนึกภาพของไวน์จะเป็นเพียงภาพแทน หากแต่หมายความว่าความสำนึกของเรามุ่งไปสู่ไวน์จริงๆ

วิพากษ์ทัศนะแบบธรรมชาตินิยม

ในงานที่ชื่อ *Ideas* ฮูสเซอร์ลเห็นว่าความรู้เกี่ยวกับธรรมชาติคือความรู้ที่เกิดจากประสบการณ์ (Erfahrung) ซึ่งเป็นจุดยืนแบบธรรมชาตินิยม อันหมายถึงจุดยืนที่มองว่าโลกภายนอกจิตมนุษย์ดำรงอยู่จริง สิ่งที่มีมนุษย์มุ่งศึกษาสามารถสรุปรวมไว้ในคำเดียวคือ “โลก” (World) มนุษย์รับรู้โลกผ่านการรับรู้ 2 แบบ ได้แก่ การรับรู้ประสบการณ์จากภายนอก โดยมีวัตถุดำรงอยู่เป็นแหล่งข้อมูล และการรับรู้ภายใน ซึ่งจิตมนุษย์รับรู้การทำงานของจิตเอง (self-perception) โลกดังกล่าวนี้มีไว้วัตถุแต่ละชิ้นส่วนแยกจากกัน หากแต่เป็นโลกโดยรวมที่ผู้รับรู้เข้าไปมีประสบการณ์ สำหรับฮูสเซอร์ลแล้ว โลกตามความหมายนี้เป็นที่มาของจุดยืนแบบ

⁶⁹ Emmanuel Levinas. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, trans. A. Orianne. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973, pp. III-IV.

⁷⁰ Edmund Husserl. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. C. Dorion. Hage: Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. 12.

ธรรมชาตินิยม (natural standpoint หรือ natural attitude) ซึ่งรวมความถึงวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ และศาสตร์แขนงต่างๆที่เกี่ยวกับมนุษย์

วิทยาศาสตร์ธรรมชาติมุ่งศึกษาประสบการณ์ หรือข้อเท็จจริง จึงเรียกว่าเป็นศาสตร์แห่งข้อเท็จจริง (science of fact) ที่ศึกษาวัตถุที่ดำรงอยู่ในกาล-อวกาศ ฮูสเซิร์ลเห็นว่าข้อเท็จจริงสามารถเป็นอย่างอื่นไปได้ ไม่ใช่ความจริงแบบคณิตศาสตร์ที่เป็นอย่างอื่นไปไม่ได้ เช่น $2+1 = 3$ ดังนั้น ศาสตร์แห่งข้อเท็จจริงก็ยังมีสาระร่วมกัน นั่นคือ การเป็นอย่างอื่นไปได้ หนังสือวางอยู่บนโต๊ะ แต่ก็อาจจะเปลี่ยนข้อเท็จจริงเพราะมีคนหยิบไป อย่างไรก็ตาม การรับรู้ปัจเจกวัตถุนั้น เราไม่สามารถรับรู้มันได้ในทุกด้านอย่างพอเพียง เนื่องจากเรารับรู้วัตถุที่ละด้านผ่านกรอบของเวลาโดยลำดับ เช่น เราเห็นกล่องที่ละด้าน และมูมมองที่เราสามารถมองกล่องเดียวกันนั้นนั้นมีความเป็นไปได้เป็นอนันต์

ฮูสเซิร์ลเห็นว่า นอกจากวัตถุต่างๆแล้ว สิ่งที่เราเรียกว่าสาระ (essence) ก็นับว่าเป็นวัตถุแห่งการรับรู้ได้ ในขณะที่การรับรู้เชิงประจักษ์หรือกล่าวเฉพาะเจาะจงคือการรับรู้ทางผัสสะ (sense experience) คือ ความสำนึกของเราเกี่ยวกับปัจเจกวัตถุ แต่การรับรู้สาระคือความสำนึกเกี่ยวกับวัตถุอีกประเภทหนึ่ง ซึ่งใช้จิตมอง การรับรู้เป็นการ “เห็นโดยตรง” (intuition-นัยยะของคำนี้คือการมองเห็น) หาใช่ภาพแทนไม่ สำหรับฮูสเซิร์ลแล้ว ทักษะที่ว่า “สิ่งในตัวเอง” (thing-in-itself) หรือวัตถุอย่างที่มีมันเป็นไม่ใช่ข้อมูลชนิดที่มนุษย์จะรู้ได้ตามข้อเสนอของค่านั่น เป็นทักษะที่ไร้สาระ (nonsense)⁷¹

ฮูสเซิร์ลเห็นว่าเราต้องไม่สับสนระหว่างการตัดสินเกี่ยวกับสาระกับการตัดสินเชิงสาระัตถะ โดยทั่วไป เวลาที่เราพูดถึง “เส้น” “มุม” ในเรขาคณิต เราพูดถึง “เส้น” “มุม” โดยทั่วไปที่เป็นตัวอย่างของสาระ ซึ่งเป็นการพูดถึงปัจเจกวัตถุในฐานะตัวอย่างของสาระของความเป็นเส้นหรือมุม หรืออีกตัวอย่างหนึ่งคือ เสียงโดยทั่วไป แตกต่างจากแสงโดยทั่วไป ซึ่งเป็นการพูดถึงสิ่งๆหนึ่งคือเสียงกับแสงในฐานะตัวอย่างของสาระของเสียงกับแสง แต่เมื่อเราพูดว่าสาระของประเภทของสิ่งที่เรียกว่าเสียงไม่ใช่สาระของสิ่งที่เรียกว่าแสง เรากำลังตัดสินสาระ ไม่ใช่การพูดถึงสิ่งๆหนึ่งในฐานะตัวอย่างของสาระของสิ่งๆนั้น ฮูสเซิร์ลเรียกกรณีหลังนี้ว่า การตัดสินเชิงสาระัตถะ (eidetic judging)

อีกตัวอย่างหนึ่งที่จะทำให้เราเข้าใจความแตกต่างระหว่างศาสตร์แห่งข้อเท็จจริงและศาสตร์แห่งสาระได้แก่ ข้อความว่า “วัตถุทุกอย่างย่อมมีน้ำหนัก” ซึ่งเป็นเรื่องของข้อเท็จจริงแบบมีเงื่อนไข เป็นการตัดสินเกี่ยวกับกฎทั่วไปของข้อเท็จจริง ซึ่งต่างกับ “สสารย่อมกินพื้นที่” ซึ่งเป็นข้อความที่แสดงถึงสาระของสสารที่เป็นจริงโดยไม่มีเงื่อนไข ข้อความแรกมีเงื่อนไขว่าวัตถุนั้นต้องไม่อยู่ในสภาพไร้น้ำหนัก แต่ในกรณีหลังเราจะเห็นได้ว่าเป็นสาระของสสารที่จริงแบบไม่มีเงื่อนไข

ลักษณะที่สำคัญของศาสตร์แห่งสาระคือ เป็นศาสตร์ที่ไม่จำเป็นต้องอิงอยู่กับประสบการณ์เกี่ยวกับข้อเท็จจริง ตัวอย่างของฮูสเซิร์ลก็คือเวลาที่นักเรขาคณิตวาดรูปทรงเรขาคณิตบนกระดานดำนั้น ความรับรู้เข้าใจของเขาไม่ได้โยงกับรูปทรงที่เขาวาดบนกระดาน แม้ว่าเขาจะเกิดอาการหลอน (hallucination) ว่าตัวเองวาดรูปทรงเรขาคณิตต่างๆที่จริงแล้วไม่ได้วาด ความรับรู้ของเขาต่อเรขาคณิตก็ไม่ได้

⁷¹ Edmund Husserl. *Ideas*. London and New York: Routledge. 2002, p.13.

เปลี่ยนไปเลย ทั้งนี้เพราะมันไม่ได้อิงอยู่กับประสบการณ์ แตกต่างอย่างมากกับกับนักวิทยาศาสตร์ที่ศึกษาโลกธรรมชาติซึ่งต้องอาศัยประสบการณ์จากการสังเกตสิ่งที่เกิดขึ้นจริง⁷²

เราจะเห็นได้ว่าศาสตร์แห่งข้อเท็จจริงกับศาสตร์แห่งสัจยะเกี่ยวข้องกัน โดยที่ศาสตร์แห่งสัจยะไม่ได้มีจุดอ้างอิงจากประสบการณ์ จึงไม่อาจจะอนุมานได้จากผลของศาสตร์แห่งข้อเท็จจริง ตัวอย่างเช่น ตรรกวิทยาไม่ใช่ผลจากการอนุมานจากการสังเกตกระบวนการทำงานของจิตมนุษย์อย่างที่จอห์น สจ๊วต มิลล์ เสนอ ซึ่งฮูสเซอร์ลโจมตีว่าเป็นจิตวิทยานิยม แต่ตรรกวิทยามีความเป็นเอกเทศจากประสบการณ์ หรือทฤษฎีเรขาคณิตไม่จำเป็นต้องอ้างอิงจากประสบการณ์ เราเข้าใจทฤษฎีพีทาโกรัสด้วยการอนุมานจากสัจพจน์ ไม่ใช่จากการวาดรูปสามเหลี่ยมด้านเท่าหลายๆรูปแล้ววัด กล่าวอีกนัยหนึ่งคือเรขาคณิตซึ่งเป็นศาสตร์แห่งสัจยะพูดถึงความเป็นไปได้เชิงอุดมคติ (ideal possibility) ไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นจริง (actuality) แต่ศาสตร์แห่งสัจยะกลับเป็นพื้นฐานให้กับศาสตร์แห่งข้อเท็จจริงได้ ดังเราจะเห็นได้จากการใช้เรขาคณิตในวิชาวิศวกรรมศาสตร์ ตัวอย่างของศาสตร์แห่งสัจยะอื่นได้แก่ คณิตศาสตร์บริสุทธิ์ ตรรกวิทยาบริสุทธิ์ เป็นต้น

เลวินาสตีความว่า จุดที่ฮูสเซอร์ลโจมตีธรรมเนียมไม่ใช่เพียงประเด็นทางอภิปรายที่ธรรมเนียมถือว่ามิจิตกับกายเป็นคนละสิ่งและสนใจแค่ประเด็นความเป็นเอกเทศหรือการขึ้นต่อกันของจิตกับกาย แม้ว่าธรรมเนียมจะตั้งคำถามเชิงอภิปรายและมีแนวโน้มเป็นสสารนิยมก็ตาม แต่เลวินาสเห็นว่าประเด็นที่ฮูสเซอร์ลเน้นในการวิจารณ์ธรรมเนียมก็คือประเด็นทางภววิทยา นั่นคือ สิ่งใดดำรงอยู่จะต้องดำรงอยู่แบบเดียวกับวัตถุกายภาพ ในกรณีของจิต หากพิจารณาปรากฏการณ์ของจิตโดยไม่โยงเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ ประเด็นเรื่องความเป็นจริง/ความเป็นภววิสัยก็จะหายไปด้วย⁷³ ความเข้าใจเรื่องการดำรงอยู่แบบนี้ทำให้เราทำให้ปรากฏการณ์วิทยาและโลกกายภาพมีลักษณะเชิงธรรมเนียม ซึ่งเกิดขึ้นได้โดยทำให้ความสำนึกรู้เป็นปรากฏการณ์ธรรมชาติ และนำไปสู่จิตวิทยานิยมที่ลดทอนตรรกวิทยาเป็นกระบวนการทำงานของจิตซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติภายในของมนุษย์ ความสำนึกรู้กลายเป็นส่วนหนึ่งของปรากฏการณ์ธรรมชาติ เช่นเดียวกับเวลา/พื้นที่ ความเป็นสาเหตุ ผัสสะ การรับรู้ ความคิด (Ideas) จึงเป็นผลมาจากความสัมพันธ์เชิงสาเหตุของความรู้ นั่นคือความรู้เป็นส่วนหนึ่งของสสารที่ส่งผลต่อจิตอันเป็นส่วนหนึ่งของปรากฏการณ์ธรรมชาติ⁷⁴

นอกจากนี้ ธรรมเนียมยังทำให้สิ่งสากลอย่างจำนวนหรือเรขาคณิตเป็นส่วนหนึ่งของปรากฏการณ์ธรรมชาติ ซึ่งถือเป็นสิ่งปัจเจก อย่างไรก็ตาม เนื่องจากวัตถุในอุดมคติที่มีลักษณะเป็นสากลไม่ได้ดำรงอยู่ในธรรมชาติ มันจึงดำรงอยู่ในความสำนึกรู้ อันเป็นส่วนหนึ่งของสภาวะทางจิตวิทยา จะเห็นได้ว่าทฤษฎีการสะกัดเป็นนามธรรม (abstraction) ดังกล่าวนี้นี้ พบได้ในงานของล๊อค ฮิวม์ เบิร์คลีย์ ซึ่งลดทอนความคิดในอุดมคติ (Ideal) ให้กลายเป็นกระบวนการทางจิตวิทยา ส่งผลให้เราหากฎเกณฑ์ของตรรกศาสตร์โดยศึกษา

⁷² Edmund Husserl, *Ideas*, p. 18.

⁷³ Emmanuel Levinas. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, p.11.

⁷⁴ Emmanuel Levinas. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, p. 13.

กระบวนการทำงานของจิต ประสบการณ์ถูกจำกัดแคบอยู่ในระดับของประสบการณ์ในกรอบของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ สิ่งนี้ทำให้วิธีการทางปรัชญามีข้อจำกัด⁷⁵

อันที่จริงแล้วปรากฏการณ์วิทยานับเป็นศาสตร์แห่งสารัตถะแขนงหนึ่ง ดังนั้น หากเราเข้าใจศาสตร์แห่งสารัตถะ ก็จะเข้าใจลักษณะบางอย่างของปรากฏการณ์วิทยาด้วย ที่สำคัญศาสตร์แห่งข้อเท็จจริงจะต้องอิงอยู่กับศาสตร์แห่งสารัตถะ ได้แก่ ภาววิทยาเชิงวัตถุ (material ontology หรือ regional ontology) ภาววิทยาเชิงรูปแบบ (formal ontology) กับศาสตร์แขนงที่เกี่ยวข้องกับสารัตถะที่ผสมผสานภาววิทยาเชิงวัตถุกับภาววิทยาเชิงรูปแบบไว้ด้วยกัน อาทิ เรขาคณิต เลขคณิต ฮูสเซอร์ลเห็นว่ายิ่งความรู้เชิงปฏิบัติอิงอยู่กับความเป็นเหตุเป็นผลที่วางอยู่บนฐานของศาสตร์แห่งสารัตถะที่ได้รับการพัฒนามาดีแล้วก็จะยิ่งทำให้เกิดดอกผลของความรู้ ดังตัวอย่างของเรขาคณิตที่พัฒนามาตั้งแต่สมัยโบราณในสำนักของเพลโตซึ่งทำให้การศึกษาโลกกายภาพเฟื่องฟูอย่างมาก เนื่องจากสสารเป็นสิ่งที่กินพื้นที่ (res extensa) ซึ่งเรขาคณิตเข้าไปศึกษา⁷⁶

ฮูสเซอร์ลเห็นว่าปรากฏการณ์วิทยาจัดเป็นศาสตร์แห่งสารัตถะที่มุ่งศึกษาความสำนึก แต่เป็นการศึกษาในเชิงสารัตถะ แตกต่างจากจิตวิทยาที่มุ่งศึกษาความสำนึก โดยมุ่งศึกษากฎเชิงประจักษ์ ปรากฏการณ์วิทยาในฐานะศาสตร์แห่งสารัตถะจึงศึกษาการมุ่งไปสู่บางสิ่ง (intentionality) การรับรู้ การสะท้อนคิด การเห็น (intuition) และการประจักษ์ชัด (evidence) แต่ปรากฏการณ์วิทยาแตกต่างจากศาสตร์แห่งสารัตถะประเภทอื่นๆ เนื่องจากมันเป็นพื้นฐานของศาสตร์ทั้งหลาย หรือเรียกว่าเป็นปรัชญาปฐมฐาน (first philosophy)

ปรากฏการณ์วิทยาเป็นศาสตร์แห่งสารัตถะของสิ่งต่างๆ โดยไม่มีการตั้งฐานคติไว้ล่วงหน้า ไม่อิงทฤษฎีที่มีมาก่อนหน้าไม่ว่าจะเป็นทฤษฎีที่ตกทอดมาตั้งแต่ยุคโบราณหรือทฤษฎีสมัยใหม่ก็ตาม ฮูสเซอร์ลใช้คำว่าปรากฏการณ์วิทยา ไม่ใช่คำว่า “ปรัชญา” กับการศึกษาของเขาก็เนื่องจากเขาต้องการตั้งฐานคติไปให้หมดแม้กระทั่งชื่อ⁷⁷ วิธีการของศาสตร์ที่ปลอดฐานคติได้แก่การใส่วงเล็บ (epoche)

*The Philosophic Epoche, which we propose to adopt, should consist, when explicitly formulated, in this, that in respect of the theoretical content of all previous philosophy, we shall abstain from passing any judgment at all, and that our whole discussion shall respect the limits imposed by this abstention.*⁷⁸

อย่างไรก็ตาม ฮูสเซอร์ลเห็นว่าเราไม่จำเป็นต้องเลี่ยงการพูดถึงปรัชญาในฐานะข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ เพื่อที่จะแสดงจุดยืนทางปรากฏการณ์วิทยา ดังจะเห็นจากการที่เขาวิจารณ์ประสบการณ์นิยม ทั้งนี้ก็เพื่อแสดงว่าปรากฏการณ์วิทยามุ่งที่จะเป็นศาสตร์ที่ไม่ตั้งฐานคติใดๆ ไว้แม้แต่ฐานคติทางปรัชญา

⁷⁵ Edmund Husserl, *Ideas*, p. 15.

⁷⁶ Edmund Husserl, *Ideas*, p. 21.

⁷⁷ Edmund Husserl, *Ideas*, p. 34.

⁷⁸ Edmund Husserl, *Ideas*, p. 34.

ในโลกสมัยใหม่ สิ่งที่เราเรียกว่าสารัตถะ ความรู้เกี่ยวกับการดำรงอยู่ของสารัตถะ แบบความคิด (ideas) ล้วนถูกประสบการณ์นิยมปฏิเสธ ทั้งที่ประสบการณ์นิยมเองก็ใช้ประโยชน์จากศาสตร์แห่งสารัตถะ โดยเฉพาะจิตวิทยาที่ตั้งตนเป็นศัตรูกับแบบความคิด (ideas) ซึ่งฮุสเซอร์ลเห็นว่าเป็นอันตรายต่อวิทยาศาสตร์เอง ประสบการณ์นิยมอ้างว่าความรู้ต้องมีฐานมาจากประสบการณ์ ที่ได้รับมาโดยตรง แบบความคิดและสารัตถะเป็นสิ่งตกค้างจากอัสมาจารย์หรือซากที่เหลือจากอภิปรัชญา ประสบการณ์นิยมจึงเล็งไปหาโลกแห่งข้อเท็จจริง (fact-world) สิ่งที่ไม่ใช่ข้อเท็จจริงก็จะถูกจัดเป็นจินตนาการ ในศตวรรษที่ 19 ความรู้ทางวิทยาศาสตร์หรือกล่าวให้เฉพาะคือวิทยาศาสตร์ธรรมชาติเห็นว่สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นอุปสรรคต่อศาสตร์ที่แท้จริง

อย่างไรก็ตาม ฮุสเซอร์ลเห็นว่าแม้วิทยาศาสตร์ธรรมชาติจะมีจุดตั้งต้นที่น่ายกลย่ง นั่นคือการพยายามเป็นศาสตร์ที่ปราศจากอคติและไม่อิงกับชนบและสิ่งเร้นลับเหนือธรรมชาติ แต่วิธีการมองว่าความรู้มาจากข้อเท็จจริงยังเป็นการมองที่คลาดเคลื่อน ซึ่งเกิดจากความสับสนของนักประสบการณ์นิยมเอง นั่นคือข้อเสนอที่ว่าความรู้ต้องมีพื้นฐานจากข้อเท็จจริง โดยไม่ต้องคำถามว่าถึงที่สุดแล้วประสบการณ์ก็เป็นแต่เพียงวิถีทางหนึ่งที่มนุษย์ได้รับข้อเท็จจริง ฮุสเซอร์ลขยายความหมายของข้อเท็จจริงว่าไม่ใช่เพียงข้อเท็จจริงเกี่ยวกับโลก (fact-world) หรือภาษาเยอรมันเรียกว่า *wirklichkeit* ซึ่งเป็นที่มาของประสบการณ์เท่านั้น แต่ยังหมายถึงข้อเท็จจริงในความหมายของ *Sachen* ด้วย ประสบการณ์นิยมไม่พิจารณาการตัดสินแบบอื่นที่ไม่ได้วางอยู่บนฐานเชิงประจักษ์ สุดท้ายแล้วข้อเสนอของประสบการณ์นิมนั้นขัดแย้งกันเอง เนื่องจากประสบการณ์นิยมอ้างว่าเป็นศาสตร์แห่งปราศจากอคติและมีพื้นฐานจากประสบการณ์ แต่แท้ที่จริงแล้ว ข้ออ้างที่ว่าความรู้มีพื้นฐานมาจากประสบการณ์ ซึ่งเป็นหลักการของประสบการณ์นิยมก็มีที่มาที่ไม่ได้รับการพิสูจน์จากประสบการณ์ หากแต่เป็นการคาดคะเนโดยไม่อิงประสบการณ์ (*speculative construction a priori*) นั้นเอง⁷⁹

ฮุสเซอร์ลเห็นว่าศาสตร์ที่ปราศจากอคติที่แท้จริงต้องการจากการเห็นโดยตรง (*primordial dator intuition*) การมองเห็น (*sehen*) ดังกล่าวไม่ใช่แค่ผัสสะการมองเห็น แต่เป็นความสำนึกเกี่ยวกับบางสิ่ง ซึ่งเป็นพื้นฐานของการตัดสินข้อความ (*statement*) ทุกอย่าง ฮุสเซอร์ลเห็นว่า “การเห็นโดยตรง” (*intuition*) มีความหมายกว้างกว่าคำว่าประสบการณ์ และความสับสนระหว่างศาสตร์โดยทั่วไปกับศาสตร์แห่งประสบการณ์ทำให้ข้อเสนอของประสบการณ์นิยมขัดแย้งกันเอง (*absurdity*) เพราะถึงที่สุดแล้วเราสามารถถามได้ว่า ข้อเสนอที่ว่าความรู้ต้องมาจากประสบการณ์นั้นเป็นข้อสรุปที่มาจากกรอนุมานแบบอุปนัยหรือนิรนัยกันแน่นั้น สำหรับฮุสเซอร์ลแล้ว การบอกว่าวิทยาศาสตร์เป็นศาสตร์ที่ปลอดอคติจึงไม่จริง

*When it is natural science that speaks, we listen willingly and as disciple. But the language of natural scientists is not always that of natural science itself, and assuredly it so when they speak of ‘natural philosophy’ and the ‘theory of knowledge of natural science’*⁸⁰

⁷⁹ Edmund Husserl, *Ideas*, p. 36.

⁸⁰ Edmund Husserl, *Ideas*, pp. 38-39.

ฮูสเซอร์ลเห็นว่าสำหรับนักประสบการณ์นิยมแล้ว แบบความคิด สารัตถะ ล้วนเป็นสิ่งที่จิตสกัดออกมาจากประสบการณ์ แล้วตั้งชื่อทางปรัชญาให้ ซึ่งจัดเป็นเป็นข้อเท็จจริงเชิงจิตวิทยา ในทางตรงข้าม นักปรัชญาที่เชื่อเหตุผลก่อนประสบการณ์ และปฏิเสธประสบการณ์นิยมก็มีปัญหาเช่นเดียวกัน เนื่องจากเน้นที่ความรู้สึกเชื่อมั่นในความประจักษ์ชัดในตัวเอง (self-evidence) โดยไม่มุ่งไปสู่ตัวความสำนึก

ฮูสเซอร์ลเห็นว่าหากวัตถุ (object) ก็นิยามเฉพาะวัตถุเชิงประจักษ์ ความจริงหมายถึงเฉพาะความจริงเชิงประจักษ์ มโนทัศน์เรื่องแบบความคิด (ideas) ก็จะกลายเป็นสมมติฐานแบบเพลโต (Platonic hypostalization) ซึ่งหมายความว่ามันไม่มีอยู่ในโลกแห่งความเป็นจริง ฮูสเซอร์ลวิจารณ์ซึ่งที่สุดแล้ว นักวิทยาศาสตร์ธรรมชาติมักจะพูดถึงแบบความคิด หรือสารัตถะอยู่ตลอดเวลา แต่พอถึงจุดยืนทางญาณวิทยา กลับปฏิเสธว่าไม่มี ทั้งๆที่ตนเองก็ใช้สารัตถะทั้งนั้น ไม่ว่าจะเป็นเลขสอง ข้อความต่างๆ หรือเสียง ล้วนแต่เป็นวัตถุ แม้ว่าจะไม่ใช่วัตถุกายภาพก็ตาม⁸¹ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ นักวิทยาศาสตร์ธรรมชาติสงสัยสารัตถะ แต่ใช้มันโดยไม่สงสัย⁸²

ความสับสนของนักประสบการณ์นิยมก็คือ การสับสนระหว่างการสกัดความคิดนามธรรม (act of abstraction) กับสารัตถะ ซึ่งฮูสเซอร์ลถือว่าเป็นคนละสิ่งกัน เราจะเห็นได้จากนักประสบการณ์นิยมที่มองว่า จำนวนเลขเป็นกระบวนการทางจิตที่สกัดออกมาจากประสบการณ์ เช่น จำนวน 2 คือการที่จิตนับแอปเปิลสองลูกแล้วนำไปสู่ข้อสรุปรวมเกี่ยวกับมโนทัศน์ของเลขสอง แต่ฮูสเซอร์ลเห็นว่าจำนวนเลขไม่ได้เกิดจากกระบวนการทางจิต เนื่องจากจำนวนเลขเป็นสิ่งที่ไม่ขึ้นอยู่กับการรับรู้ (non-temporal being) การบอกว่าจำนวนเลขเกิดจากการสร้างขึ้นของจิตจึงเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกันเอง เพราะอันที่จริงแล้วตัวสารัตถะกับการรับรู้สารัตถะเป็นคนละอย่างกัน หรือสารัตถะของเลขสองกับการรับรู้สารัตถะของเลขสองเป็นคนละสิ่งกันนั่นเอง นอกจากนี้ ฮูสเซอร์ลวิจารณ์ความคับแคบของมโนทัศน์เรื่องวัตถุของประสบการณ์นิยมโดยยกตัวอย่างเซนธอร์ ซึ่งเป็นสัตว์กึ่งมนุษย์ในตำนาน เวลาเรานึกถึงเซนธอร์ เราจะเข้าใจว่าไม่ใช่วัตถุจริงๆ หากแต่เป็นประสบการณ์ในอีกความหมายหนึ่ง นั่นคือการ “จินตนาการเกี่ยวกับเซนธอร์”

เวลาเรามุ่งมองความรู้ที่สงสัยไม่ได้ เราจะมุ่งไปหาศาสตร์แห่งข้อเท็จจริง หากแต่มุ่งหาความสำนึกอย่างทีนักคณิตศาสตร์มองหาสัจพจน์ (axiom) ซึ่งเป็นพื้นฐานให้กับวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ โดยที่ตัวมันเองไม่ได้มาจากศาสตร์เชิงประจักษ์

*In order to know, and to know indubitably, what a mathematical axiom state, we must not turn to the philosophical empiricists, but to consciousness, wherein, as mathematicians, we grasp axiomatic matter with complete insight into its axiomatic character.*⁸³

⁸¹ Edmund Husserl, *Ideas*, pp. 40-41.

⁸² Edmund Husserl, *Ideas*, p. 45.

⁸³ Edmund Husserl, *Ideas*, p. 45.

สำหรับอุสเชิร์ลแล้ว “สัมมาทิฐิ” ที่เราจะต้องมีการที่จะศึกษาศาสตร์ที่ปราศจากอคติก็คือการละทิ้งวิมตินิยม (scepticism) และ “ทฤษฎีความรู้” เสีย ไม่ว่าจะเป็นประสบการณ์นิยมหรือเหตุผลนิยมก็ตาม โดยหันไปสนใจตัวข้อมูลที่เราเห็นโดยตรง

The right attitude to take in the pre-philosophical and, in a good sense, dogmatic sphere of inquiry, to which all the empirical sciences (but not these alone) belong, is in full consciousness to discard all skepticism together with all “natural philosophy” and theory of knowledge, and find the data of knowledge there where they actually face you, whatever difficulties epistemological reflexion may subsequently raise concerning the possibility of such data being there.⁸⁴

อุสเชิร์ลเห็นว่า มนุษย์ดำรงอยู่ในโลกอย่างเป็นธรรมชาติ ไม่ว่าจะเป็นการตัดสินใจ ความรู้สึก ความต้องการต่างๆ ทั้งนี้ก็โดยอยู่ในกรอบของทัศนะแบบธรรมชาตินิยม การจะเข้าใจชัดถึงเรื่องนี้ได้ก็ด้วยการพิจารณาจากมุมมองของสรรพนามบุคคลที่หนึ่ง ฉะนั้นก็รู้ต่อโลกที่แผ่ขยายไปในที่ว่าง (space) และเวลา (time) โดยสิ่งที่ฉันรับรู้ที่กลายสภาพไปไม่สิ้นสุด สิ่งนี้เป็นข้อยืนยันว่าฉันสัมผัสรับรู้และมีประสบการณ์กับโลกนี้โดยตรง อาทิ การเห็น การสัมผัส การได้ยิน ทั้งนี้ก็โดยวิถีทางที่แตกต่างกันออกไป กล่าวอีกนัยหนึ่ง สิ่งต่างๆ ดำรงอยู่สำหรับฉัน แม้ว่าฉันจะไม่ใส่ใจมันหรือไม่ก็ตาม

นอกจากสิ่งต่างๆ แล้ว สิ่งมีชีวิตก็เช่นกัน อย่างเช่นมนุษย์ ฉันสัมผัสกับมนุษย์ ได้ยิน จับมือ พุดคุย ฉันเข้าใจว่าพวกเขาคิดหรือรู้สึกอย่างไร พวกเขาดำรงอยู่ในครรลองการรับรู้ของฉัน ไม่ว่าฉันจะมุ่งความสนใจต่อพวกเขาหรือไม่ก็ตาม ฉันสามารถย้ายจากการมุ่งความสนใจจากสิ่งหนึ่งไปยังสิ่งหนึ่ง แม้ว่าฉันจะมองไม่เห็นหลังห้อง ขณะที่ฉันปล่อยการรับรู้มุ่งออกยังนอกระเบียง สวน และลูกๆ แต่ฉันก็ยังรับรู้ว่ามีหลังห้องอยู่ สิ่งเหล่านี้เป็นวัตถุที่ฉันรู้เกี่ยวกับมัน (knowing of) ว่าดำรงอยู่โดยรอบ โดยที่ไม่ได้เกี่ยวกับการคิดเชิงมนทัศน์ และฉันสามารถเปลี่ยนมาเป็นการรับรู้ที่ชัดเจนขึ้นเพียงแค่หันกลับมาใส่ใจมันอีกครั้ง แต่กระนั้นการรับรู้เหล่านี้ก็เป็นเพียงบางส่วนและไม่สมบูรณ์ ในช่วงเวลาที่ฉันตื่น การรับรู้ใจว่าจะแบ่งเป็นเพียงคลุมเครือหรือชัดเจน แต่ยังมีสิ่งอื่นที่ปรากฏร่วม (co-present) ซึ่งทำให้เกิดรังสี (halo) รายล้อมการรับรู้จริงๆ ของฉัน นั่นคือสิ่งที่ปรากฏร่วมกับสิ่งที่ฉันมุ่งมอง กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือการรับรู้ของฉันรายล้อมด้วยขอบฟ้าของการรับรู้ที่คลุมเครือ เวลาฉันรับรู้สิ่งต่างๆ ที่แรกจะคลุมเครือจากนั้นจึงชัดเจนขึ้น โดยมีลักษณะกึ่งความทรงจำคอยยึดโยงสิ่งที่รับรู้ก่อนหน้าเข้าไว้ด้วย⁸⁵

นอกจากการรับรู้วัตถุแล้ว การรับรู้เวลาก็มีลักษณะของขอบฟ้าการรับรู้ช่วงเวลา มีทั้งมิติของการรู้คือช่วงขณะที่กำลังมีประสบการณ์ต่อสิ่งนั้น และไม่รู้ คือช่วงเวลาอดีตและอนาคต ทั้งสองสิ่งนี้ผสานกันเป็นการรับรู้เวลาปัจจุบัน ฉันสามารถเปลี่ยนจุดยืนในการรับรู้ที่ว่างและเวลาได้ เช่น การหันไปสนใจทางนั้นหรือทางนี้

⁸⁴ Edmund Husserl, *Ideas*, p. 46.

⁸⁵ Edmund Husserl, *Ideas*, pp. 51-52.

หรือการย้อนเวลาไปข้างหน้าหรือข้างหน้า ซึ่งทำให้เราเห็นสิ่งต่างๆ ชัดเจนขึ้นหรือน้อยลงตามการมุ่งความสนใจ ขณะเดียวกันโลกทั้งใบก็ยังเป็นโลกใบเดียวใบเดิม

อย่างไรก็ตาม โลกนี้เป็นโลกที่มีมิติของคุณค่าผูกพันมาด้วย เช่น ชอบหรือไม่ชอบ สวยหรือน่าเกลียด น่าพอใจหรือไม่พอใจ นอกจากนี้ ยังเป็นโลกที่มีมิติเชิงปฏิบัติ (practical world) วัตถุต่างๆ เป็นสิ่งที่จะถูกเราใช้ อาทิ โต๊ะที่มีหนังสือ แก้วน้ำดื่ม แจกัน เปียโน ฯลฯ โลกนี้จึงเป็นโลกที่สิ่งต่างๆ มีคุณลักษณะ และคุณประโยชน์เชิงปฏิบัติ แม้ว่าฉันจะหันไปสนใจวัตถุนั้นหรือไม่ก็ตาม นอกจากสิ่งของแล้ว สิ่งมีชีวิตอย่างมนุษย์และสัตว์ก็มีมิติของคุณค่าด้วย เช่น เป็น ศัตรู มิตร คนแปลกหน้า เป็นญาติ ฯลฯ⁸⁶

ฮุสเซอร์ลกล่าวถึงความซับซ้อนของความสืบเนื่องของความรู้ ฉันดำรงอยู่ “ใน” โลก ซึ่ง เป็นสิ่งแวดล้อมของฉันด้วย ความสัมพันธ์กับโลกแบ่งเป็น 2 ลักษณะ ประการแรก ในฐานะความรู้เชิงทฤษฎีเกี่ยวกับโลก ประการที่สอง ในฐานะการกระทำ (act) ต่างๆ อย่างสภาวะอารมณ์ ชอบ/ไม่ชอบ ดีใจ/เสียใจ ทั้งสองลักษณะนี้รวมเป็นสิ่งที่เดการ์ตส์เรียกว่า cogito (ฉันคิด) ฉันพบว่าฉันเป็นสิ่งที่รู้สึกนึกคิด แต่ก็เชื่อว่าทุกการคิดจะมีวัตถุที่ฉันคิดถึงมันเป็น อย่างเช่นวัตถุ มนุษย์ หรือเรื่องราวต่างๆ เนื่องจากฉันอาจจะคิดถึงจำนวนเลขและกฎของจำนวนเลข ซึ่งไม่ใช่วัตถุที่ดำรงอยู่ในโลกจริง (world of real actuality) จำนวนเลขเป็นเรื่องของเลขคณิต ขณะที่ฉันสนใจจำนวนเลข ฉันกำลังคิดถึงมันในขอบฟ้าทางเลขคณิต ซึ่งมันนำเสนอสิ่งที่ดำรงอยู่สำหรับฉัน เช่นเดียวกับสิ่งต่างๆ ในโลกจริง เพียงแต่ต่างประเภทกัน

โลกเชิงเลขคณิตดำรงอยู่สำหรับฉันก็ต่อเมื่อฉันมีทัศนะแบบเลขคณิต (arithmetical attitude) ในทำเดียวกับที่โลกธรรมชาติดำรงอยู่สำหรับฉัน เมื่อฉันดำรงชีวิตอย่างเป็นธรรมชาติ หรือดำรงชีวิตภายใต้ทัศนะแบบธรรมชาตินิยม อย่างไรก็ตาม แม้ฉันจะคิดอยู่ในกรอบของทัศนะแบบเลขคณิต แต่ทัศนะแบบธรรมชาตินิยมก็ไม่ได้ับผลกระทบ เพียงแต่ว่าโลกธรรมชาติอยู่นอกเหนือการพิจารณา และกลายเป็นพื้นฐานให้ฉันคิดเกี่ยวกับจำนวนเลข ฮุสเซอร์ลหมายความว่าฉันดำรงอยู่ในโลก ความรู้ของฉันต่อโลกมีทั้งวัตถุในโลกธรรมชาติและไม่ใช่โลกธรรมชาติ โดยที่ทั้งสองสิ่งนี้ไม่ได้รับผลกระทบต่อกัน เพราะฉันสามารถย้ายไปคิดเรื่องเลขคณิตได้โดยที่โลกของข้อเท็จจริงก็ดำรงอยู่⁸⁷

ฮุสเซอร์ลเห็นว่าโลกที่ฉันอยู่ ที่ฉันรับรู้ มีคนอื่นอยู่ด้วยและรับรู้โลกใบเดียวกันกับฉัน ฉันยอมรับว่าคนอื่นคือ Ego-subject อย่างที่ฉันเป็น โลกภววิสัยที่ฉันรับรู้เช่นเดียวกับคนอื่น แต่มีวิถีในการรับรู้ที่แตกต่างกันไป รวมทั้งมีระดับความชัดเจนแตกต่างกัน เราถือเอาว่า (positing) กาล-เทศะเป็นโลกที่ดำรงอยู่จริงๆ ในแง่นี้เรียกได้ว่าเป็นการรับรู้โลกแบบสหอัตวิสัย (intersubjective) ฮุสเซอร์ลชี้ให้เห็นว่าลักษณะของข้อมูลประสบการณ์ที่ได้รับมา (givenness) ที่แสดงถึงทัศนะแบบธรรมชาตินิยม และลักษณะของตัวทัศนะแบบธรรมชาตินิยมเอง การพรรณนาจากสรรพนามบุคคลที่หนึ่งข้างต้นเป็นการพรรณนาที่ปลอดภัยทฤษฎี และตัวทฤษฎีก็เป็นเพียงหนึ่งในข้อเท็จจริงของโลกที่รายรอบตัวเรา ไม่ใช่ทฤษฎีในฐานะเอกภาพของความถูกต้องหรือ unity of validity ฮุสเซอร์ลเห็นว่าการมุ่งไปสู่ปรากฏการณ์วิทยาไม่ได้มุ่งสนใจการพรรณนาโลกธรรมชาติ

⁸⁶ Edmund Husserl, *Ideas*, pp. 53.

⁸⁷ Edmund Husserl, *Ideas*, pp. 53-54.

ซึ่งเป็นหน้าที่ของวิทยาศาสตร์ แต่ต้องการพูดถึงทัศนะแบบธรรมชาตินิยมโดยทั่วไป แล้วนำไปสู่การจัดการทัศนะดังกล่าว ซึ่งหมายถึงการยึดว่ามีสถานะจริงที่ดำรงอยู่และนำเสนอแก่น

ฮุสเซอร์ลเห็นว่าทัศนะแบบธรรมชาตินิยมคือการถือเอาว่าโลกธรรมชาติดีก่อนที่จะคิดเชิงทฤษฎีเกี่ยวกับมันนั้นดำรงอยู่จริงๆ เป็นองค์รวมที่มีเอกภาพ (total unity) สิ่งต่างๆ เหล่านี้สามารถสงสัยได้หมด หรือเรียกเป็นภาษาของเดส์คาร์ตว่า universal doubt ทั้งนี้ก็เพื่อนำไปสู่สิ่งที่สงสัยไม่ได้ เรียกได้ว่าเป็นการสงสัยเชิงวิธีการ ซึ่งแสดงให้เห็นว่าเรามีเสรีภาพที่จะสงสัย แม้ว่าสิ่งนั้นจะชัดเจนหรือมีหลักฐานมั่นคงเพียงพอก็ตาม ฮุสเซอร์ลเรียกการสงสัยนี้ว่าเป็นการพยายามสงสัย (attempting doubt) ทั้งนี้ก็ด้วยการแขวนการตั้งสมมติฐานล่วงหน้า หรือการใส่วงเล็บ เราจะเห็นได้ว่าข้อความที่เราใส่วงเล็บก็ยังคงดำรงอยู่ แต่ถูกกันออกไป ในทำนองเดียวกัน ทัศนะแบบธรรมชาตินิยมที่ถูกใส่วงเล็บ หมายความว่าเราไม่ใช้การถือล่วงหน้าว่ามีโลกภายนอกดำรงอยู่จริง เพียงแต่แขวนการตัดสินไว้ก่อน (parenthesized judgment) โดยที่ไม่ใช่การปฏิเสธการดำรงอยู่ของโลกภายนอก เพียงแต่เราไม่นำมันมาพิจารณาเท่านั้น ดังนั้น แม้แต่สิ่งที่มีความจริงที่ชัดเจนที่สุดเราก็สามารถแขวนการตัดสินเอาไว้ได้ (คือ ตอนแรก ฉันเห็น “โลก” อย่างที่ฉันเห็น เมื่อแขวนการตัดสินแล้ว ฉันเห็นโลก อย่างที่ “ฉัน” เห็น)

วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยา

จุดเปลี่ยนทางความคิดครั้งสำคัญของฮุสเซอร์ลคือการเปลี่ยนจากจุดยืนในงาน *Logical Investigation* (1900-1) ไปสู่ *Ideas* (1913) ใน *Logical Investigation* นั้น ฮุสเซอร์ลปฏิเสธแนวคิดจิตวิทยานิยมในศตวรรษที่ 19 ที่ถือว่าตรรกวิทยาและคณิตศาสตร์ ตลอดจนความรู้ในรูปแบบอื่นๆ เป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นในจิตมนุษย์ ฮุสเซอร์ลเห็นว่าตรรกวิทยาควรศึกษาความหมายอุดมคติ (ideal meaning) อันหมายถึงความสัมพันธ์ระหว่างความหมายกับวัตถุ ซึ่งในโครงสร้างของความหมายและความรู้นั้น เราจะพบการที่ความสำนึกมุ่งไปสู่บางสิ่ง (intentionality) และปรากฏการณ์วิทยา ต่อมาในงาน *Ideas* ฮุสเซอร์ลเปลี่ยนจุดยืนเรียกว่า transcendental turn ซึ่งเน้นย้ำว่าปรากฏการณ์วิทยาไม่ใช่ตรรกะที่จะนำไปสู่ความจริงภาววิสัย หากแต่เป็นพื้นฐานของตรรกศาสตร์และทฤษฎีความรู้ เนื่องจากความหมายสามารถศึกษาได้ในความสำนึกรู้ พื้นที่ของปรากฏการณ์วิทยาก็คือการวิเคราะห์โครงสร้างของความหมายที่เราจะพบในความสำนึกรู้ผ่าน act of consciousness ต่างๆ

ใน *Logical Investigation* ฮุสเซอร์ลได้ใช้วิธีการทางปรากฏการณ์วิทยา โดยยึดวิธีการแบบจิตวิทยาของเบรนต์านมาใช้ แต่ในงานชิ้นนี้เขายังไม่ได้เน้นวิธีการที่แจ่มชัดเหมือนในงาน *Ideas* ซึ่งได้แสดงถึงวิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาโดยพิสดาร กระนั้นก็ตาม เป้าหมายของฮุสเซอร์ลก็คือการพัฒนาปรากฏการณ์วิทยาให้เป็นศาสตร์ที่มีความเข้มงวดสูง เขาต้องการหาศาสตร์ที่ปราศจากฐานคติ ซึ่งเรียกว่าเป็นอุดมคติแบบที่เดส์คาร์ตส์ไฝฝั่น ฮุสเซอร์ลเห็นว่าการที่จะบรรลุเป้าหมายดังกล่าวได้นั้นจำเป็นต้องอาศัยการประจักษ์ชัด (evidence) และกระบวนการทางปรากฏการณ์วิทยาอันหมายถึงการที่ปรากฏการณ์วิทยาสะท้อนคิดเกี่ยวกับวิธีการของตนเอง

เป็นที่ทราบกันดีว่าฮูสเซอร์ลต้องการความชัดเจนและความแน่นอนของศาสตร์ เขาจึงตั้งต้นที่คณิตศาสตร์และตรรกศาสตร์ จากนั้นจึงก้าวไปสู่ปรัชญา แล้วผันตัวเองไปสู่ปรากฏการณ์วิทยา ฮูสเซอร์ลเห็นว่าการที่จะบรรลุถึงศาสตร์ที่ปราศจากฐานคติได้นั้น จำเป็นต้องไม่อิงกับสิทธิอำนาจเป็นตัวตั้ง ไม่กลับไปหาชนบ ไม่ว่าจะเป็นชนบททางปรัชญาหรือทางวิทยาศาสตร์ ตลอดจนไม่ใช่วิทยาศาสตร์ธรรมชาติเป็นจุดตั้งต้น และจุดตั้งต้นของปรากฏการณ์วิทยาก็คือการประจักษ์ชัดถึงข้อมูลหรือประสบการณ์ที่ปรากฏต่อความสำนึก รู้สิ่งที่ชัดเจนของข้อมูลของความสำนึก รู้ได้แต่การที่ความสำนึกมุ่งไปสู่ภายนอก (intentionality) ในแง่นี้ สิ่งที่ปรากฏการณ์วิทยาสงสัยก็คือตัวการกระทำของความสำนึกและวัตถุของความสำนึก ตัวอย่างเช่นเวลาเราคิดถึงไวน์ “คิดถึง” คือการกระทำของความสำนึก ไวน์คือวัตถุของความสำนึก หากจะใช้คำของฮูสเซอร์ลเองใน *Logical Investigation* ก็คือ *Ego Cogito-cogitatum* สิ่งที่เราคิดคือ *cogitatum* ซึ่งเป็นวัตถุที่ความสำนึกมุ่งไปหา *cogito* คือ การคิด (act of thinking) ส่วน *ego* คือการกระทำของความสำนึกที่โยงไปหาวัตถุแห่งความสำนึก

การลดทอนไปหาสารัตถะ (Eidetic Reduction)

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่าฮูสเซอร์ลพยายามมุ่งหาศาสตร์ที่ปราศจากสารัตถะ เขาจึงปฏิเสธที่จะใช้วิทยาศาสตร์ธรรมชาติที่มีฐานของธรรมชาตินิยมเป็นจุดตั้งต้น เนื่องจากปรากฏการณ์วิทยามีจุดตั้งต้นคือประสบการณ์ที่ปรากฏต่อความสำนึกโดยตรง โดยไม่อิงกับฐานคติของการดำรงอยู่ของโลกภายนอก ซึ่งฮูสเซอร์ลเรียกว่าการประจักษ์ นั่นคือ การที่สิ่งต่างๆในตัวมันเองปรากฏต่อความสำนึก ฮูสเซอร์ลปฏิเสธวิทยาศาสตร์ที่ใช้ประสบการณ์เกี่ยวกับโลกภายนอกเป็นตัวตั้ง ซึ่งจะทำให้ได้ความรู้ที่เปลี่ยนแปลงไปตามประสบการณ์ที่ได้รับ เขาเห็นว่าอันที่จริงแล้วสิ่งที่ปรากฏฐานกว่านั้นก็คือสารัตถะ (eidos) ของสิ่งต่างๆ ไม่ใช่ปัจเจกวัตถุ ตัวอย่างเช่น สารัตถะของไวน์ เป็นสิ่งที่เราเข้าใจแม้ว่าจะไม่มีไวน์อยู่เลยก็ตาม แม้ว่าเราจะเห็นไวน์ในฝันหรือภาพหลอนของไวน์ สารัตถะของไวน์ก็ไม่ได้เปลี่ยน สารัตถะดังกล่าวนี้คล้ายกับความจริงทางคณิตศาสตร์ที่จริงโดยจำเป็นและไม่เปลี่ยนแปลง

แล้วเราจะเข้าถึงสารัตถะของสิ่งต่างๆได้อย่างไร คำตอบใน *Logical Investigation* ก็คือการแยกสารัตถะออกมาจากสิ่งเฉพาะด้วยการผันแปรของวัตถุนั้นจนไม่อาจจะผันแปรได้ อาทิ การรับรู้จากมุมต่างๆ การเทียบกับประสบการณ์เกี่ยวกับวัตถุนั้น และการหาไวน์แบบของคุณสมบัติของวัตถุนั้น เพื่อสกัดเอาแต่สิ่งที่มีร่วมกัน อย่างไรก็ตาม การกระทำการผันแปรดังกล่าวอาจจะเป็นไปได้ไม่สิ้นสุด ดังนั้น เราจึงอาจจะใช้จินตนาการแทนโดยสกัดเอาความเฉพาะของวัตถุออกให้เหลือแต่สารัตถะของมัน ในทำนองเดียวกับนักเรขาคณิตที่ใช้จินตนาการในการสร้างรูปทรงเรขาคณิตขึ้นมา โดยที่ไม่อิงกับประสบการณ์จริงเกี่ยวกับรูปทรงนั้น จากนั้นจึงหาพื้นฐานจากสารัตถะดังกล่าวกลายเป็นความรู้ที่ไม่อิงกับประสบการณ์ ตัวอย่างเช่นเวลาเราจะเข้าใจสารัตถะของไวน์ว่าประกอบไปด้วยกลิ่น รูปทรงของขวด การหมัก องค์ประกอบต่างๆ เราไม่ได้ใช้สารัตถะของไวน์นี้กับโลกแห่งความเป็นจริงเท่านั้น หากแต่ยังใช้ได้กับโลกที่เป็นไปได้ต่างๆ

การลดทอนเชิงปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenological reduction)

งานในช่วงหลังนี้ ฮุสเซอร์ลพัฒนาวิธีการทางปรากฏการณ์วิทยาจนเขากล่าวว่าเป็นความสำเร็จสูงสุดประการหนึ่งของเขา ได้แก่ การลดทอนเชิงปรากฏการณ์วิทยา (phenomenological reduction) ซึ่งมีกฎอยู่ว่าจะต้องลดทอน transcendence อันหมายถึงสิ่งที่ดำรงอยู่นอกเหนือจากความรู้ทั้งหมด จนกระทั่งพบกับประสบการณ์บริสุทธิ์ อันเป็นพื้นที่ของการศึกษาศาสตร์แห่งสาระัตถะ ซึ่งมุ่งศึกษาประสบการณ์ต่างๆ และสาระัตถะของประสบการณ์นั้น ฮุสเซอร์ลยอมรับว่าจุดเริ่มต้นเป็นสิ่งที่ยากลำบากที่สุดเนื่องจากศาสตร์แขนงใหม่ไม่ได้วางแผ่รอเหมือนผลผลิตที่เตรียมไว้แล้วเสร็จสรรพ นักปรากฏการณ์วิทยาจะต้องไต่สวนตัวเองในฐานะสิ่งๆหนึ่งในธรรมชาติด้วย เฉกเช่นนักเรขาคณิตพูดถึงงานตัวเองและตัวเอง แต่ตัวผู้พูดก็ไม่ได้ข้องเกี่ยวกับเนื้อหาเชิงสาระัตถะของประพจน์ทางคณิตศาสตร์⁸⁸

การแขวนการตัดสินหรือ epoche มุ่งไปสู่ปริณิณทลของศาสตร์ใหม่ ซึ่งจะได้มากด้วยวิธีการไต่สวน (the method of parenthesizing) การไต่สวนไต่สวนดังกล่าวนั้นไม่ใช่การปฏิเสธการดำรงอยู่ของโลก เหมือนที่พวกโซฟิสต์ทำ ไม่ใช่การสงสัยการดำรงอยู่ของโลกอย่างพวกวิมตินิยม (skeptic) สงสัย แต่ฉนั้นแขวนการตัดสินเชิงปรากฏการณ์วิทยา ซึ่งปิดกั้นฉนั้นจากการตัดสินใดๆก็ตามเกี่ยวกับสิ่งต่างๆที่ดำรงอยู่ในที่ว่าง/เวลา เท่ากับเป็นการกันเอาศาสตร์ต่างๆเกี่ยวกับโลกธรรมชาติออกไป แม้ว่ามันจะดำรงอยู่สำหรับฉนั้นอย่างหนักแน่นมั่นคงหรือเป็นที่โปรดปรานของฉนั้นก็ตาม กล่าวคือ ฉนั้นไม่ได้มุ่งใช้ประโยชน์จากสิ่งที่ศาสตร์ต่างๆถือเป็นสมมติฐานล่วงหน้า จนกว่าจะได้ไต่สวนแล้ว ซึ่งจะนำไปสู่ความสำนึกที่กั้นการตัดสินออกไป⁸⁹

ฮุสเซอร์ลอธิบายว่า epoche ไม่ใช่สิ่งที่พวกปฏิฐานนิยมมุ่งหา เนื่องจากมันไม่ใช่การขจัดอคติ (prejudice) ที่เคลือบคลุมการวิจัยที่มุ่งเน้นความเป็นภววิสัย อีกทั้งไม่ใช่การสร้างศาสตร์ที่ “เป็นอิสระจากทฤษฎี” “เป็นอิสระจากอภิปราย” โดยมุ่งไปสู่ข้อค้นพบต่างๆโดยตรง (immediate findings) แต่ปรากฏการณ์วิทยามุ่งสู่โลกที่ยังไม่ถูกค้นพบ ก่อนที่จะมีสมมติฐานของทศณะแบบธรรมชาตินิยม เป็นประสบการณ์ที่เป็นอิสระจากทฤษฎี ซึ่งจะเกิดขึ้นได้ก็ด้วยการแขวนการตัดสินทฤษฎีไว้

ข้อบ่งชี้เบื้องต้นเกี่ยวกับความสำนึกบริสุทธิ์หรือความสำนึกเชิงอตรวิสัย ในฐานะส่วนที่เหลือหลังจากการแขวนการตัดสินเชิงปรากฏการณ์วิทยา คำถามที่ตามมาคือเราจะแขวนหรือไต่สวนได้เพียงใด เราจะไต่สวนไต่สวนความสำนึกของเราด้วยหรือไม่ ฮุสเซอร์ลอธิบายว่าเนื่องจากผู้อ่านรู้ว่าปรากฏการณ์วิทยามุ่งสนใจสาระัตถะ (Eidos) อาจจะคิดว่าสิ่งที่ถูกกันออกไปมีแค่โลกธรรมชาติ แต่ไม่รวมโลกของสาระัตถะ (world of Eidos) อาทิ เลขคณิต เรขาคณิต ฯลฯ แต่วิธีการของปรากฏการณ์วิทยาไม่ได้เลือกแนวทางเช่นนั้น สิ่งที่เราศึกษาคือความสำนึกบริสุทธิ์ที่แต่เดิมเราอาจจะเรียกว่า กระบวนการทางจิต อย่างไรก็ตาม เราได้ข้อค้นพบเกี่ยวกับเรื่องนี้จากการศึกษาทางจิตวิทยาก็ยังอยู่ในกรอบของทศณะแบบธรรมชาตินิยมและไม่ใช่เป้าหมายของปรากฏการณ์วิทยาที่มุ่งไปสู่ความสำนึกบริสุทธิ์ ด้วยการวิเคราะห์สาระัตถะ (eidetic analysis) โดยมีเป้าหมายคือความสำนึกที่มีสาระัตถะในตัวมันเองที่ไม่ได้รับผลกระทบจากการแขวนการตัดสินเชิง

⁸⁸ Edmund Husserl, *Ideas*, p. 127.

⁸⁹ Edmund Husserl, *Ideas*, p. 59.

ปรากฏการณ์วิทยา หรือที่ฮุสเซอร์ลเรียกว่า Phenomenological residuum ซึ่งหมายถึงส่วนที่เหลืออยู่หลังจากการแวนการตัดสินเชิงปรากฏการณ์วิทยา อันเป็นพื้นที่สำหรับศาสตร์ใหม่ที่เรียกว่า ปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenology)

การแวนการตัดสินแบบปรากฏการณ์วิทยาเป็นวิธีที่จะทำให้เกิดความใจความสำนึกบริสุทธิ์ (pure consciousness) แต่สาเหตุที่เราไม่เห็นศาสตร์แขนงใหม่นี้ก็เพราะทัศนแบบธรรมชาตินิยมที่ทำให้เราเห็นแต่โลกธรรมชาติ ฮุสเซอร์ลเรียกวิธีการนี้ว่าการแวนการตัดสินเชิงอูตรวิสัย (transcendental epoche) เป็นวิธีการที่มีลำดับขั้นตอน หรือเรียกว่าการลดทอนเชิงปรากฏการณ์วิทยา หรือ phenomenological reduction ในทางญาณวิทยาเรียกว่า transcendental reduction

ฮุสเซอร์ลเสนอว่าความสำนึกบริสุทธิ์ ไม่ใช่ส่วนหนึ่งของธรรมชาติ การศึกษาเชิงอูตรวิสัย (transcendental study) เป็นการศึกษาเกี่ยวกับความสำนึก ไม่ใช่การค้นคว้าเกี่ยวกับธรรมชาติ และไม้อาจจะใช้ธรรมชาติเป็นจุดตั้งต้นได้ เพราะ “ธรรมชาติ” ถูกใส่วงเล็บเอาไว้⁹⁰ การดำรงอยู่ของธรรมชาติไม้อาจจะเป็นเงื่อนไขของการดำรงอยู่ของความสำนึก เพราะโลกธรรมชาติต่างหากที่ยึดโยงกับความสำนึก ทั้งนี้เพราะธรรมชาติดำรงอยู่ตามที่มันก่อรูปขึ้นมาภายใต้ระบบระเบียบของความสำนึก

การศึกษาความสำนึกบริสุทธิ์ อาศัยวิธีการที่เรียกว่า การลดทอนเชิงปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenological reduction) เพื่อตัดขาดกับจุดยืนแบบธรรมชาตินิยม สิ่งที่เหลืออยู่คือความสำนึกบริสุทธิ์ จุดยืนแบบธรรมชาตินิยมในที่นี้หมายรวมทั้งวิทยาศาสตร์กายภาพ ศาสตร์ที่เกี่ยวกับมนุษย์ ได้แก่ ศีลธรรม ประเพณี กฎหมาย ศาสนา ทั้งข้อเท็จจริงและคุณค่า⁹¹ แท้กระทั่งศาสตร์แห่งสารัตถะเองก็ต้องเข้าสู่กระบวนการใส่วงเล็บหรือการแวนเอาไว้อีกก่อน ทั้งนี้เพราะหากพิจารณาในแง่ญาณวิทยาแล้ว ศาสตร์ทุกแขนงรวมทั้งศาสตร์แห่งสารัตถะเองก็ถือเป็นการยึดความเชื่อ (dogmatism) ซึ่งต้องผ่านการวิจารณ์⁹² ฮุสเซอร์ลยกตัวอย่าง *Critique of Pure Reason* ที่เริ่มจากจุดยืนแบบปรากฏการณ์วิทยา แต่กลับหันกลับไปหาจิตวิทยา ในแง่นี้ จุดยืนแบบยึดความเชื่อเดิม กับจุดยืนแบบปรากฏการณ์วิทยาจึงเป็นสิ่งที่ตรงข้ามกัน

ฮุสเซอร์ลใช้คำว่า epoche ให้หมายถึงวิธีการลดทอนทางปรากฏการณ์วิทยา คำดังกล่าวเป็นภาษากรีก ซึ่งหมายถึงการแวนการตัดสินเอาไว้ นักปรัชญาวิตินิยมสมัยกรีกใช้ในความหมายของวิถีชีวิตทางปรัชญา ต่อมาเดส์คาร์ตส์ใช้วิธีการแวนหรือการสงสัยมาใช้เป็นจุดตั้งต้นทางปรัชญาของเขา อย่างไรก็ตาม ฮุสเซอร์ลไม่ได้นำ epoche ให้ในความหมายของการเป็นจุดตั้งต้น แต่นำมาใช้ตลอดเวลา โดยหมายถึงการแวนการตัดสินเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของโลก เพื่อพิจารณาความสำนึกบริสุทธิ์ ซึ่งจะนำไปสู่เป้าหมายของโครงการทางปรัชญาของเขา นั่นก็คือ ศาสตร์ที่ปราศจากฐานคติ

การแวนการตัดสินเป็นการลดทอนสิ่งต่างๆให้เป็นปรากฏการณ์ซึ่งหมายถึงประสบการณ์สำหรับความสำนึก เช่น ไวน์ เราลดทอนไวน์เป็นปรากฏการณ์สำหรับความสำนึก โดยไม่พิจารณาว่าไวน์ดำรงอยู่หรือไม่ หลังการแวนหรือการใส่วงเล็บการดำรงอยู่ของสิ่งต่างๆที่เราเหมาเอามาว่าดำรงอยู่เป็นอิสระจากจิต

⁹⁰ Edmund Husserl, *Ideas*, p. 97.

⁹¹ Edmund Husserl, *Ideas*, p. 111.

⁹² Edmund Husserl, *Ideas*, p. 120.

มนุษย์แล้ว ฮูสเซอร์ลเห็นว่าเราพบกับทัศนแบบปรากฏการณ์วิทยา (phenomenological attitude) นั่นคือ
 ฉันทคิดเกี่ยวกับวัตถุ วัตถุถูกคิดโดยกับความสำนึกรู้ โดยที่ไม่พิจารณาว่ามันดำรงอยู่ในโลกที่เป็นอิสระจากความ
 สำนึกรู้ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ มันกลายเป็นวัตถุที่ความสำนึกรู้มุ่งไปหา (intentional object)

วิธีการแขวน ใส่วงเล็บหรือการกันออกไปนำไปสู่ทัศนแบบปรากฏการณ์วิทยาหลายแบบ *ประการแรก* การกันโลกธรรมชาติออกไป โดยไม่ตัดสินการดำรงอยู่ของมัน ทำให้เราสามารถหันกลับไปพิจารณาความ
 สำนึกรู้ โดยแขวนการตัดสินเกี่ยวกับวัตถุกายภาพ จิต โลกของคุณค่า โลกของการปฏิบัติ ไม่ว่าจะเป็นศิลปะ
 วัฒนธรรม *ประการที่สอง* การกันมนุษย์ในฐานะสิ่งที่ดำรงอยู่ในฐานะส่วนหนึ่งของธรรมชาติ ไม่ว่าจะเป็น
 อัตตาแบบธรรมชาตินิยม อัตตาแบบจิตกายวิภาคศาสตร์ ทั้งนี้เพราะอัตตาบริสุทธิ์ (pure ego) เป็นสิ่งที่เหลือ
 จากการลดทอนเชิงปรากฏการณ์วิทยา ซึ่งเราลดทอนทั้งโลกธรรมชาติและตัวตนเชิงประจักษ์ของมนุษย์ จะ
 เห็นได้ว่าในแง่หนึ่ง อัตตาบริสุทธิ์อยู่ในกระแสความสำนึกรู้ เพราะมันเป็นส่วนหนึ่งของความสำนึกรู้
 ขณะเดียวกันมันก็อยู่เหนือกระแสความสำนึกรู้ เพราะมันไม่ใช่เพียงกระแสความสำนึกรู้หรือปรากฏการณ์
 เท่านั้น *ประการที่สาม* การลดทอนเชิงปรากฏการณ์วิทยาใช้กับการดำรงอยู่ของพระเจ้าเช่นกัน เนื่องจากพระ
 เจ้าไม่เพียงแต่อยู่เหนือโลก แต่อยู่เหนือความสำนึกรู้ด้วย อย่างไรก็ตาม การกันพระเจ้าออกไปเป็นแต่เพียง
 การกันออกไปเชิงวิธีการเท่านั้น ไม่ใช่การตัดสินว่าพระเจ้าไม่ดำรงอยู่

ประการสุดท้าย การลดทอนยังลดทอนวัตถุที่เป็นสารถะด้วย เนื่องจากวัตถุที่เป็นสารถะไม่ใช่ส่วน
 หนึ่งของโลกธรรมชาติ ขณะเดียวกันมันก็ดำรงอยู่เหนือความสำนึกรู้ด้วย อย่างไรก็ตาม ฮูสเซอร์ลเห็นว่าเราไม่
 สามารถลดทอนสิ่งที่อยู่เหนือความสำนึกรู้โดยไร้ขอบเขต เนื่องจากจะส่งผลให้ศาสตร์ว่าด้วยความสำนึกรู้
 บริสุทธิ์เกิดขึ้นไม่ได้ เพราะถ้าเราลดทอนสารถะออกไปหมดก็เท่ากับศาสตร์แห่งสารถะ ซึ่งหมายถึง
 ปรากฏการณ์วิทยาเป็นไปไม่ได้ด้วยเช่นกัน

สำหรับฮูสเซอร์ลแล้ว ประสบการณ์มีพื้นฐานจากหลักการของข้อมูลประสบการณ์ที่ได้รับมา (the
 given) หรือการกลับไปหาสิ่งในตัวเอง ฮูสเซอร์ลเห็นว่าหลักการของสิ่งที่กำหนดมาให้ป็นรากฐานของ
 ศาสตร์หรือทฤษฎี อันได้แก่การประจักษ์ชัดถึงสิ่งที่กำหนดมาให้ในการเห็น (intuition) หรือการมี
 ประสบการณ์ตรง ฮูสเซอร์ลเห็นว่า การรับรู้ประสบการณ์เป็นไปได้สองแนวทาง ได้แก่ *ประการแรก* การรับรู้
 ประสบการณ์โดยตรง ซึ่งแบ่งย่อยอีก 2 ทาง ได้แก่ การรับรู้ประสบการณ์ผ่านผัสสะ เช่น การเห็น และการ
 รับรู้ผ่านการสักระสารถะ (ideation) ซึ่งหมายถึงการรับรู้สารถะที่ไม่ใช่การนึกคิดไปเอง *ประการที่สอง*
 ได้แก่การนึกคิดไปเอง เช่น การจินตนาการ

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่าปรากฏการณ์วิทยาไม่ได้มุ่งพิจารณาการดำรงอยู่ของวัตถุต่างๆ แต่ศึกษา
 ปรากฏการณ์ที่ปรากฏต่อความสำนึกรู้ ฮูสเซอร์ลเห็นว่าความรู้ของมนุษย์ หรือทฤษฎีต่างๆมาจากการเห็น
 โดยตรง (intuition) กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความรู้ของมนุษย์สามารถสืบทอดกลับไปหาที่มาได้ และวิธีการลดทอน
 เชิงปรากฏการณ์วิทยาทำให้เข้าถึงข้อมูลของความสำนึกรู้ ในแง่นี้ epoche จึงลดทอนสิ่งต่างๆให้เป็น
 ปรากฏการณ์สำหรับความสำนึกรู้นั่นเอง

ฮูสเซอร์ลเสนอให้พิจารณาการพยายามสงสัยโดยที่ไม่ไปตัดสินว่าสิ่งต่างๆในโลกดำรงอยู่ เขาใช้คำ
 หลายคำในการระบุถึงกิจกรรมดังกล่าว เช่น การแขวน การใส่วงเล็บฐานคติต่างๆเกี่ยวกับโลกธรรมชาติ การ

เปลี่ยนมุมมองใหม่โดยสิ้นเชิงและการสงสัยอย่างเป็นสากลทำให้เราเปลี่ยนมุมมองที่มีต่อโลก แขนงการดำรงอยู่ของโลกไว้โดยไม่ไปตัดสิน ซึ่งเขาใช้คำว่า “กันออกไป” “ใส่วงเล็บ” (ดู *Ideas* section 59) อย่างไรก็ตาม เปลี่ยนมุมมองดังกล่าวไม่ใช่การปฏิเสธว่าโลกภายนอกไม่มีอยู่จริง หากแต่เป็นการแขนงการตัดสินเอาไว้เพื่อพิจารณาความสำนึกรู้ ผลของการลดทอนเชิงปรากฏการณ์วิทยาส่งผลกระทบสองด้าน ประการแรกคือการเปลี่ยนวิธีเรามองโลก และประการที่สอง เปลี่ยนมุมมองที่มีต่อความสำนึกรู้ ในขั้นแรกนั้น เป็นการลดทอนไปสู่ความสำนึกรู้ โดยกันทุกอย่างออกไป ยกเว้นการกระทำทางจิตวิทยา ในแง่นี้เราจะเห็นมิติทางจิตวิทยาของอัตตาของเราในฐานะอัตตาเชิงประจักษ์ (empirical ego) ซึ่งก็ยังจัดอยู่ในขอบข่ายของทัศนแบบธรรมชาตินิยม ขั้นตอนที่สอง เป็นการลดทอนเชิงอุตราวิสัย (transcendental reduction) ซึ่งเป็นการสลายเส้นแบ่งระหว่างวัตถุภายนอกกับวัตถุภายในที่ปรากฏในขั้นจิตวิทยา (ดู *Ideas* section 38-40)

สิ่งที่เป็นแกนทางความคิดในงานของฮุสเซอร์ลได้แก่ ความสำนึกรู้มุ่งสู่บางสิ่ง (intentionality) การประจักษ์ชัด และความจริง โดยเขาได้พัฒนาให้ลุ่มลึกขึ้น เนื่องจากเห็นข้อจำกัดของปรากฏการณ์วิทยาเชิงพรรณนา ฮุสเซอร์ลเชื่อความเป็นรากฐานของปรากฏการณ์วิทยามากขึ้นในงาน *Ideas* โดยเห็นว่าสารัตถะเป็นสิ่งที่พื้นฐานของความรู้ หน้าที่ของปรากฏการณ์วิทยาคือการอธิบายประเด็นเชิงปรัชญาเกี่ยวกับรากฐานของการเป็นสิ่งที่ต่างและธรรมชาติของความจริง โดยจะต้องละจากสมมติฐานของทัศนแบบธรรมชาตินิยม นั่นคือความเชื่อที่ว่าโลกความเป็นจริงดำรงอยู่เป็นเอกเทศจากจิต

ฮุสเซอร์ลเห็นว่าต้องหันไปหาข้อมูลประสบการณ์ที่ได้รับมา (givenness) หรือการปรากฏของความจริง โดยไม่มีฐานคติเกี่ยวกับทฤษฎีใดๆล่วงหน้า แต่ตัวประสบการณ์เองเป็นพื้นฐานของทฤษฎี ซึ่งเขาเรียกว่า “หลักการของหลักการ” (principle of principle) กล่าวได้ว่าข้อมูลประสบการณ์เป็นรากฐานของความรู้ทั้งหลายโดยไม่อิงกับสิทธิอำนาจใดๆ แม้กระทั่งวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ อย่างไรก็ตาม การที่จะทำเช่นนั้นได้ต้องอาศัยวิธีการที่จะแขนงทัศนแบบธรรมชาตินิยม ซึ่งกระบวนการดังกล่าวคือ epoche อันหมายถึงการแขนงการตัดสินเพื่อเปลี่ยนทัศนต่อความจริง epoche คือการแขนงทัศนทางอภิปรัชญา ส่วนการลดทอน (reduction) คือการแสดงถึงสหสัมพันธ์ระหว่างสภาวะอัตวิสัย (subjectivity) กับโลก ทั้ง epoche และการลดทอนทำให้เราเป็นอิสระจากทัศนแบบธรรมชาตินิยม และสำนึกถึงภาวะอัตวิสัยในการประกอบสร้าง ความหมายและความหมายรู้ (cognitive) ในแง่นี้ทั้งสองกระบวนการจึงไม่ใช่การหันกลับไปหาสภาวะทางจิต

ใน *Ideas* นั้น วิธีการกลับไปหา transcendental subjectivity โดยชี้เห็นว่าวัตถุปรากฏต่อความสำนึกรู้แตกต่างไปจากการที่ความสำนึกรู้ปรากฏต่อตัวเอง กรณีแรกวัตถุปรากฏต่อความสำนึกรู้บางส่วนบางมุม และไม่เพียงพอ ขณะที่ประสบการณ์ปรากฏโดยตรงอย่างเป็นองค์รวม ดาน ซาฮาวิ (Dan Zahavi) เห็นว่าความแตกต่างนี้แสดงให้เห็นว่ามีความแตกต่างระหว่างภาวะอัตวิสัยกับวัตถุ แทนที่ความสำนึกรู้จะเป็นแต่เพียงวัตถุหนึ่งในธรรมชาติ แต่เป็นจุดตั้งต้นในการศึกษาความสำนึกรู้โดยตัวมันเองผ่านมุมมองบุคคลที่หนึ่ง จะเห็นได้ว่าฮุสเซอร์ลแยกระหว่างวิธีการปรากฏผ่านสรรพนามบุคคลที่หนึ่งและบุคคลที่สาม โดยชี้เห็นว่าภาวะอัตวิสัยย่อมมาก่อน ซึ่งเราจะเห็นประเด็นนี้ได้จาก *Logical Investigation* ที่ไม่สนใจธรรมชาติเชิงประจักษ์ของภาวะอัตวิสัย วิธีการสงสัยที่ฮุสเซอร์ลได้รับแรงหนุนมาจากเดส์คาร์ทส์ทำให้เขาเสนอว่าเราสามารถนึกถึงอัตบุคคลโดยไม่มีโลกได้ แต่ไม่สามารถนึกถึงโลกที่ไม่มีอัตบุคคลได้ ขณะที่โลกจำเป็นต้องมีผู้มารู้ แต่การมีอยู่

ของภาวะอัตวิสัยไม่ต้องอาศัยการมีอยู่ของโลก นั้นหมายความว่าโลกเป็นสิ่งที่อยู่เหนือ (transcendence) เพราะต้องอาศัยสิ่งอื่นนอกตัวมันในการปรากฏ นั่นก็คือความสำนึกรู้ ขณะที่เราสามารถจินตนาการว่าไม่มีโลก แต่ก็ไม่มีผลกระทบต่อความสำนึกรู้ แต่อัตบุคคลเป็นภาวะแฝงตัว (immanence) เพราะมันปรากฏโดยขึ้นอยู่กับตัวมันเอง ฮุสเซอร์ลสาธิตว่า epoche กับการลดทอนนำไปสู่ภาวะอัตวิสัยที่อยู่เหนือกาล/เทศะ ที่มีภาวะอิสระ อย่างไรก็ตาม ฮุสเซอร์ลมองว่า ภาวะอัตวิสัยแบบเหนือกาล/เทศะ ไม่ใช่นามธรรม เป็นอุดมคติ หรือมีลักษณะทั่วไป หากแต่เป็นรูปธรรมและเป็นปัจเจก⁹³

ฮุสเซอร์ลแบ่งภาวะอัตวิสัยเป็นสองประเภท อย่างแรกคือลักษณะเชิงจิตวิทยา ซึ่งเราจะเห็นได้ผ่านการสะท้อนคิดโดยพิจารณากระบวนการทางจิต ทำให้เราเห็นความสำนึกรู้ตน (self-consciousness) และความสำนึกรู้เกี่ยวกับวัตถุ กระบวนการแขวนการตัดสินจะทำให้เราเป็นอิสระจากทัศนคติแบบธรรมชาตินิยม วิธีการแบบคาร์ทีเซียนมีความชัดเจน แต่คนมักจะเข้าใจผิดคิดว่าการศึกษาภาวะอัตวิสัยบริสุทธิ์นั้นแยกขาดจากโลก และสหอัตวิสัย (intersubjectivity) ด้วยเหตุนี้ ชาวาวีจึงเห็นว่าฮุสเซอร์ลหันไปพิจารณาเชิงภววิทยา ไม่ใช่การกันไปหาข้อมูลของอัตบุคคล เพื่อศึกษาการปรากฏ (appearance) และเงื่อนไขของการปรากฏ อันได้แก่การบรรจบกันของการปรากฏของวัตถุในฐานะสิ่งที่ถูก “นำเสนอ” “รับรู้” “ตัดสิน” “ประเมินค่า” ซึ่งจะทำให้เราเห็นโครงสร้างของความสำนึกรู้ที่มุ่งสู่วัตถุ (intentionality) ทำให้เราเห็นวิถีต่างๆในการปรากฏ ได้แก่ การกระทำของความสำนึกรู้อย่างการนำเสนอ การรับรู้ การตัดสิน และการประเมินค่า และทำให้เห็นอัตบุคคลที่เชื่อมโยงสัมพันธ์กับวัตถุ ในแง่นี้ epoche ไม่ได้ทำให้เราหันจากวัตถุในโลก แต่ทำให้เราพิจารณามันใหม่ในฐานะการปรากฏสำหรับความสำนึกรู้

ในแง่นี้จะเห็นได้ว่า การพิจารณาจากมุมมองทางภววิทยานั้นเป็นการพยายามเข้าใจโลกที่นำไปสู่การเผยให้เห็นภาวะอัตวิสัยโดยอ้อม เนื่องจากมุมมองเชิงปรากฏการณ์วิทยาต่อโลกจำเป็นต้องบ่งชี้ถึงการปรากฏของโลกต่ออัตวิสัย แต่เป็นภาวะอัตวิสัยที่เรากำลังพิจารณาอยู่นี้ไม่ได้มีลักษณะเชิงประจักษ์ หากแต่เป็น transcendental subject ที่เป็นเงื่อนไขให้การปรากฏเป็นไปได้ แต่ถูกทัศนคติแบบธรรมชาตินิยมบดบัง ชาวาวีชี้เห็นว่าวิธีการแบบคาร์ทีเซียนนำไปสู่การแยกอัตบุคคลในฐานะสิ่งที่คิด ทำให้เข้าใจผิดว่าสามารถแยก subject ออกจากโลกได้ การตีความเชิงภววิทยาทำให้เราเห็นว่าการศึกษาภาวะอัตวิสัยเกิดขึ้นโดยแยกไม่มออกจากการศึกษาโลกในเชิงปรัชญา แม้ภาวะอัตวิสัยจะไม่ใช่ส่วนหนึ่งของโลก แต่ก็เชื่อมโยงกับโลกผ่านการที่ความสำนึกรู้มุ่งสู่บางสิ่ง (intentionality)⁹⁴

เราจะเห็นได้ว่าวิธีการที่เรียกว่า epoche และการลดทอน นั้น ฮุสเซอร์ลต้องการเข้าใจภาวะอัตวิสัยผ่าน epoche กล่าวคือ มันเป็นเงื่อนไขสำคัญให้โลกปรากฏ โลกไม่ได้ดำรงอยู่เป็นเอกเทศจากความสำนึกรู้ ซึ่งเท่ากับเป็นการปฏิเสธฐานคิดแบบธรรมชาตินิยม และสัจนิยม ซึ่งทำให้ข้อเสนอของฮุสเซอร์ลถูกโจมตีว่าเป็นจิตนิยม อันที่จริงแล้วข้อเสนอของฮุสเซอร์ลไม่ใช่จิตนิยมในความหมายนั้น เขาต้องการเสนอว่าหากเรา

⁹³ ดู Dan Zahavi. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

⁹⁴ Dan Zahavi. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

อยากเข้าใจว่าวัตถุกายภาพคืออะไร จะต้องเข้าใจผ่านภาวะอัตวิสัยซึ่งเป็นสิ่งที่รับรู้หรือมีประสบการณ์ต่อวัตถุ ทั้งนี้เพราะวัตถุแสดงหรือเปิดเผยตนเองว่าเป็นอะไรผ่านความสำนึกรู้ เนื่องจากภาวะอัตวิสัยเป็นเงื่อนไขให้การปรากฏของวัตถุเป็นไปได้ ก็เท่ากับว่ามันเป็นเงื่อนไขของความจริงไปในตัวด้วย ในแง่นี้ ปรากฏการณ์วิทยาจึงเป็นการศึกษาวิถีของการปรากฏของข้อมูลต่อความสำนึกรู้ โดยที่ไม่ได้มุ่งศึกษาคุณสมบัติของวัตถุเหมือนวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ และคำถามที่สำคัญคืออะไรคือเงื่อนไขให้สิ่งต่างๆปรากฏ ซึ่งสามารถตอบได้โดยอาศัยวิธี epoche ที่จะให้เราเห็นถึงภาวะอัตวิสัย

ชาววิซีให้เห็นว่าสาเหตุแห่งความเข้าใจผิดเกิดจากในชนบปรัชญามีการแบ่งแยกระหว่างปรากฏการณ์-สาระ (phenomenon-essence) และ การปรากฏ-ความเป็นจริง (appearance-reality) โดยถือว่าหากจะเข้าใจความเป็นจริงต้องก้าวข้ามปรากฏการณ์ ทั้งนี้เพราะมองว่าปรากฏการณ์เป็นการที่วัตถุปรากฏต่อเรา ไม่ใช่วัตถุอย่างที่มีมันเป็น อย่างไรก็ตาม ปรากฏการณ์วิทยาไม่ได้มองปรากฏการณ์ในลักษณะดังกล่าว หากแต่เป็นศาสตร์ที่มุ่งศึกษาการที่วัตถุต่างๆปรากฏต่อความสำนึกรู้ของเราอย่างที่มีมันเป็น โดยพิจารณาว่าวัตถุแสดงตัว/ปรากฏตัวออกมาอย่างไร นั่นหมายความว่าปรากฏการใช้เพียงการปรากฏ หากแต่เป็นการเข้าใจความจริงผ่านปรากฏการณ์ ในแง่นี้ หลังกระบวนการ epoche ฮูสเซิร์ลจึงไม่ได้สนใจแค่ความหมายและภาพแทนของจิต⁹⁵

ในขั้นตอนของการลดทอนนั้น ฮูสเซิร์ลเสนอให้ทดลองนึกถึงโลกเป็นเพียงกลุ่มก้อนของสิ่งต่างๆ ไม่ใช่อย่างที่เรารู้ ก็จะมีอะไรปรากฏต่อความสำนึกรู้ของเรา เรียกว่า the annihilation of the world อย่างไรก็ตาม สิ่งหนึ่งที่เรารู้ได้คือตัวความสำนึกรู้เองที่ไม่ได้รับผลกระทบจากการทดลองทางความคิด ดังกล่าว (Ideals Section 49) การทดลองทางความคิดดังกล่าวทำให้เห็นว่าเป็นไปได้ในเชิงตรรกที่จะแยกประสบการณ์เกี่ยวกับสิ่งต่างๆในโลกธรรมชาติ รวมทั้งตัวมนุษย์เอง ในแง่นี้ ความสำนึกรู้จึงไม่ใช่ส่วนหนึ่งของโลกธรรมชาติ หลังจากการลดทอนแล้ว ตัวผู้ศึกษาจะเปลี่ยนมุมมอง นั่นคือ ความสำนึกรู้ไม่ใช่ส่วนหนึ่งของโลกธรรมชาติ แต่โลกธรรมชาติเป็นส่วนหนึ่งของความสำนึกรู้ ในขณะที่ความสำนึกรู้เป็นความสำนึกรู้สมบูรณ์ โลกกลับเป็นสิ่งที่สัมพันธ์ที่ขึ้นอยู่กับภาวะอัตวิสัย กล่าวคือ ความเป็นภาวะอัตวิสัยมีเงื่อนไขคือภาวะอัตวิสัย ปัญหานี้เชื่อมโยงกับการประกอบสร้าง (constitution) นั่นคือ ภาวะอัตวิสัยเป็นเงื่อนไขของความเข้าใจภาวะอัตวิสัย แต่ไม่ใช่ความสัมพันธ์เชิงสาเหตุ แต่เป็นเงื่อนไข ประเด็นต่อมาที่เราจะเห็นหลังกระบวนการลดทอนคือการมุ่งสู่บางสิ่ง (intentionality) ของความสำนึกรู้

ดังที่กล่าวมาแล้วว่าจุดหักเหสำคัญในช่วงทศวรรษ 1910 ที่นำไปสู่จิตนิยมเชิงอูตรวิสัย (transcendental idealism) นั้น มีนัยสำคัญคือการแสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างภาวะอัตวิสัยกับภวิสัย รวมทั้งภาวะอัตวิสัยในฐานะเงื่อนไขในการประกอบสร้างวัตถุทั้งความหมายและสาระ ซึ่งวัตถุดังกล่าวนี้ฮูสเซิร์ลสนใจทั้งวัตถุในสภาวะจริง (actuality) และสภาวะที่เป็นไปได้ (possibility) ซึ่งทั้งสองสิ่งนี้เป็นผลจากภาวะอัตวิสัยข้ามพ้นกาละ/เทศะ นั่นหมายความว่า การรับรู้วัตถุไม่อาจจะแยกออกจากความสำนึกรู้ได้ ในแง่นี้ ความสำนึกรู้จึงเป็นสิ่งสมบูรณ์ (absolute being) ข้อเสนอใน *Ideas I* ที่ฮูสเซิร์ลเสนอให้ทดลองทางความคิด

⁹⁵ Dan Zahavi. *Husserl's Phenomenology*, p.55.

เกี่ยวกับการพังทลายลงของโลก (annihilation of the world) ทำให้สามัญสำนึกของฮูสเซอร์ลไม่สบายที่ปรากฏการณ์วิทยาเปลี่ยนแนวทาง โดยกังวลว่าจะกลายเป็นจิตนิยมไป อย่างไรก็ตาม การพังทลายลงของโลกไม่ได้หมายถึงการปฏิเสธว่าไม่มีโลก แต่หมายถึงการที่โลกไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของความสำนึก และไม่ใช่สิ่งที่เราให้ความหมายกับมันได้ สิ่งที่เราเห็นได้คือความสำนึกของฉันทันเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่โดยจำเป็น (necessary) ไม่ใช่ความจริงแบบอ่อนแอ (contingent) แบบความจริงเชิงประจักษ์⁹⁶

สิ่งที่ควรทำความเข้าใจก็คือฮูสเซอร์ลแยกระหว่างความสำนึกบริสุทธิ์ (pure consciousness) กับความสำนึกเหนือกาลเทศะ (transcendental consciousness) อย่างแรกนั้นเราเข้าถึงได้เฉพาะที่เราถอนตัวจากความสำนึกเกี่ยวกับสิ่งต่างๆในโลกมาพิจารณาตัวความสำนึกเอง แต่อย่างหลังจะต้องผ่านกระบวนการ epoche และการลดทอน⁹⁷ เราจะเห็นได้ว่าภาวะอภิปรัชญาเหนือกาลเทศะเข้าถึงได้ผ่านวิธีการต่างๆ แตกต่างจากภาวะอภิปรัชญาเชิงจิตวิทยา epoche เป็นวิธีการในการกั้นการตัดสินเกี่ยวกับสิ่งที่ดำรงอยู่นอกเหนือความสำนึก (transcendent entities) สิ่งที่เหลืออยู่คือภาวะอภิปรัชญาข้ามกาลเทศะที่เป็นเงื่อนไขกำหนดความหมายแก่สิ่งต่างๆ (sense-giving) และการประกอบสร้าง (constitution) เป็นสภาวะของวัตถุ

กล่าวได้ว่า epoche คือวิธีการที่จัดการกับแนวคิดธรรมชาตินิยม เพื่อนำไปสู่ความเข้าใจความสำนึกในฐานะ pure noetic acts ที่ยึดโยงกับอัตตาโดยที่ไม่ใช่ส่วนหนึ่งของโลกธรรมชาติ ในแง่นี้ การแขวนจึงไม่ใช่เพียงการแขวนเพียงทฤษฎีหรือความเชื่อหนึ่งๆ หากแต่เป็นการแขวนการตัดสินเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของโลก กระบวนการ epoche นี้ฮูสเซอร์ลได้รับแรงกระตุ้นจากวิธีการสงสัยแบบเดส์คาร์ตส์ ซึ่งสงสัยการดำรงอยู่ของโลก เพื่อนำไปสู่การพิสูจน์ตัว “ฉันทัน” แต่วิธีการของฮูสเซอร์ลแตกต่างจากเดส์คาร์ตส์ที่หาไม่ได้สงสัยว่าโลกดำรงอยู่หรือไม่ epoche เพียงแต่กั้นการตัดสินเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของโลกไว้ก่อน หรือเรียกว่าการใส่วงเล็บ ซึ่งนำไปสู่ความเข้าใจเรื่องความสำนึกในฐานะสิ่งที่สมบูรณ์ กล่าวอีกนัยหนึ่ง ฮูสเซอร์ลไม่สนใจปัญหาการดำรงอยู่ (existence) แต่สนใจการให้ความกระจ่างเกี่ยวกับสาระ (essence) ของการรับรู้และสิ่งที่ถูกรับรู้⁹⁸ การใช้วิธีการ epoche นำไปสู่การเป็นผู้สังเกตที่ไม่เอาตัวเข้าไปผูกกับสิ่งที่ศึกษา ซึ่งเกิดขึ้นได้ผ่านการชี้ให้เห็นการบิดเบือนความเข้าใจเกี่ยวกับภาวีสัญกับอภิปรัชญาผ่านสองแนวทาง ได้แก่ การวิพากษ์จิตวิทยานิยมและการวิพากษ์วิทยาศาสตร์ธรรมชาตินั้นเอง

ในงานที่ชื่อ *Cartesian Meditation* ฮูสเซอร์ลเสนอว่า Transcendental reduction สร้างขึ้นบนการลดทอนเชิงจิตวิทยา (psychological reduction) โดยถือเป็นส่วนหนึ่งที่ผนวกเข้ามาในกระบวนการทำให้บริสุทธิ์ ซึ่งสามารถทำเมื่อใดก็ได้ มีสิ่งที่ไม่ทำแล้วจบเสร็จเหมือนวิธีการของเดส์คาร์ตส์ การทำให้บริสุทธิ์นี้ทำได้ผ่านวิธีการที่เรียกว่า epoche นั้นเอง การแขวนดังกล่าวจะต้องกระทำทั้งหมดโดยรวมปรากฏการณ์ทางจิตวิทยาด้วย ซึ่งนำไปสู่ความสำนึกเหนือกาลเทศะ ปรากฏการณ์วิทยาจะเป็นศาสตร์ที่แท้จริงได้ก็ต้องอาศัยฐานของการประจักษ์ชัด (evidence) ที่ไม่อาจสงสัยได้ (apodictic) เราอาจจะกล่าวได้ว่าสิ่งที่ฮูสเซอร์ลหวังคือ

⁹⁶ Dermot Moran. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*,

⁹⁷ Dermot Moran. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, 182.

⁹⁸ Dermot Moran. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, 188.

การสงสัยไม่ได้ที่เป็นปรัชญาปฐมฐานในงานของเดส์คาร์ตส์ สิ่งที่แตกต่างกันก็คือฮุสเซอร์ลใช้วิธีการลดทอนที่ไม่
มีนัยของการสงสัยไม่ว่าจะเป็นเชิงวิธีการหรือไม่ก็ตาม

ปรากฏการณ์วิทยาหลังฮุสเซอร์ล

ปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ลมีอิทธิพลอย่างสูงต่อบรรดาศิษย์ในเยอรมนี ตั้งแต่ช่วงที่อยู่ที่เกิดถึง
จนไปจนถึงช่วงที่เขาอยู่ที่ไฟรบวร์ก ลูกศิษย์เหล่านี้ได้รับแรงกระตุ้นจาก *Logical Investigation* ซึ่งเป็นงาน
ในช่วงที่ปรากฏการณ์วิทยามีลักษณะเป็นสัจนิยม โดยที่ยังไม่ได้เปลี่ยนไปสู่จิตนิยม ลูกศิษย์เหล่านี้ได้แก่
อดอล์ฟ ไรนาช (Adolf Reinach) อาเล็กซานเดอร์ ฟเพนเดอร์ (Alexander Pfänder) เชโอดอร์ คอนราด
(Theodore Conrad) นักศึกษาคนอื่นที่สนใจปรากฏการณ์วิทยาได้แก่ มักซ์ เลอร์ เอติส ชไตน์ และโรมัน อิน
การ์เดน ซึ่งได้พัฒนาจุดยืนทางปรัชญาไปในแนวทางของตนโดยได้รับแรงกระตุ้นจากปรากฏการณ์วิทยา เรา
เรียกปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้นี้ว่า “ขบวนการทางปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenological movement)
นอกจากนี้ ปรากฏการณ์วิทยายังส่งอิทธิพลนอกเยอรมนี เช่น อินการ์เดนนำปรากฏการณ์วิทยาสู่โปแลนด์⁹⁹

ในหนังสือรายปีอย่าง *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie* ยังตีพิมพ์ผลงานที่
สำคัญของ เชเลอร์ ชไตน์ โดยเฉพาะผลงานที่มีชื่อเสียงอย่าง *Being and Time* (1927) ของมาร์ติน ไฮเด็ก
เกอร์ งานในช่วงหลังของฮุสเซอร์ลยังมีอิทธิพลต่อ ฮัน-เกออร์ก กาดามเมอร์ ฮานนาห์ อาเร็นท์ และแฮแบร์ต มา
คุเซอร์ ไม่แต่เพียงเท่านั้น ปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ลยังมีอิทธิพลต่อกลุ่ม Vienna Circle อย่างโมริทซ์ ชลิก
(Moritz Schlick) และ รูดอล์ฟ คาร์นัป (Rudolf Carnap) อีกด้วย แม้แต่สำนักแฟรงเฟิร์ต (Frankfurt
School) ก็ยังได้รับอิทธิพลจากฮุสเซอร์ล ดังจะเห็นได้จากมักซ์ ฮอร์ไคเมอร์ (Max Horkheimer) และ เชอ
โอดอร์ ออดอร์โน (Theodore Adorno) ต่างก็ศึกษาฮุสเซอร์ลอย่างจริงจัง ส่วนเยอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jürgen
Habermas) ก็ให้เครดิตแนวคิดเรื่องชีวิต-โลก (Life-World) ว่ามาจากงานในช่วงหลังของฮุสเซอร์ล นอกจากนี้
เยอรมนีแล้ว ปรากฏการณ์วิทยายังส่งอิทธิพลในประเทศฝรั่งเศสอย่างมาก เอ็มมานูเอล เลวีนาส ได้เขียนงาน
เกี่ยวกับและแปลคำบรรยายที่ปารีสของฮุสเซอร์ล ซึ่งส่งอิทธิพลต่อชาร์ล แมร์โล ปงตี และเดอบัวร์ นอกจากนี้
ปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ลยังได้รับการพัฒนาต่อในฝรั่งเศสโดย ปอล ริโกเอร์ (Paul Ricoeur) และจาક્ส์
แดร์ริดา (Jacques Derrida) ¹⁰⁰ เดอร์มอท มอริอัน เห็นว่าในต้นฉบับลายมือของฮุสเซอร์ลก็ได้บ่งชี้ไปสู่
พัฒนาการที่เกิดขึ้นในช่วงต่อมาด้วยเช่นกัน แม้ว่าในเวลาต่อมายุโรปจะหันไปสนใจโครงสร้างนิยมกับหลัง
สมัยใหม่ ปรากฏการณ์วิทยาถูกละเลยไป แต่ในโลกภาษาอังกฤษที่สนใจเรื่องความรู้ (cognitive) ของมนุษย์
ปรากฏการณ์วิทยาได้ส่งอิทธิพลในแขนงวิชาที่เรียกว่าปรัชญาจิต ประชาชนวิทยาศาสตร์ (Cognitive Science)
รวมทั้งปรัชญาวิทยาศาสตร์¹⁰¹

⁹⁹ Dermot Moran. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, pp. 244-45.

¹⁰⁰ Dermot Moran. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, pp. 245-46.

¹⁰¹ Dermot Moran. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, pp. 246-47.

บรรณานุกรม

- Cerbone, David R. (2010) *Understanding Phenomenology*. Aumen,
- Husserl, Edmund. (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. C. Dorion. Hage: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund. (1999) . *The Essential Husserl: Basic Writings in Transcendental Phenomenology*. Bommington and Indianapolis.
- Husserl, Edmund. (2002). *Ideas*. London and New York: Routledge.
- Husserl, Edmund. (1995). *The Idea of Phenomenology*, trans W.P. Alson and G. Nakhtnikian. London: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, Emmanuel. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, trans. A. Orianne. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973.
- Kockelmans, Joseph. (1994). *Edmund Husserl's Phenomenology*. Indiana: Purdue University Press.
- Moran Dermot. (2007). *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge.
- Moran, Dermot. (2005). *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. Polity.
- Smith, A.D. (2003). *Husserl and the Cartesian Meditations*. London and New York: Routledge.
- Smith, Barry et al. (ed.) . (1995) . *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, David W. (2007). *Husserl*. Routledge.
- Zahavi, Dan. (2003) . *Husserl's Phenomenology*. Stanford, California: Stanford University Press.

บทความวิจัย

ระเบียบวิธีของมาร์ติน ไฮเดกเกอร์

ดลวัฒน์ บัวประดิษฐ์

วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ศูนย์ลำปาง

เกริ่นนำ

มาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger) ถือได้ว่าเป็นหนึ่งในนักปรัชญาที่มีอิทธิพลสำคัญอย่างมาก ต่อพัฒนาการของปรัชญาตะวันตกตั้งแต่ศตวรรษที่ยี่สิบเป็นต้นมาจนอาจจะกล่าวได้ว่าอิทธิพลดังกล่าวได้ฝังรากลึกกลายเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาตะวันตกไปแล้ว อิทธิพลของไฮเดกเกอร์ปรากฏให้เห็นได้อย่างชัดเจน ผ่านงานของนักปรัชญาจำนวนมากไม่ว่าจะเป็นในภาคพื้นทวีปยุโรปหรือในโลกภาษาอังกฤษและแตกแขนงครอบคลุมประเด็นทางความคิดที่หลากหลาย เช่น ประเด็นเกี่ยวกับศาสตร์การตีความหรือเฮอร์เมเนอติกส์ใน ฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ (Hans-Georg Gadamer) จริยศาสตร์ในเอมมานูเอล เลวีนาส (Emmanuel Levinas) การวิพากษ์ชนบทของปรัชญาตะวันตกในฌาคส์ แดร์ริดา (Jacques Derrida) ทฤษฎีการเมืองในฮันนาห์ อาเรนด์ท (Hannah Arendth) และ ปรัชญาศาสตร์ในเฮอเบิร์ต ดรายฟัส (Hubert Dreyfus) เป็นต้น

ตลอดชีวิตของเขา ไฮเดกเกอร์ทุ่มเทความสนใจให้แก่โครงการทางปรัชญาหนึ่งเดียว นั่นก็คือสิ่งที่เขาเรียกว่า ‘ภววิทยาพื้นฐาน’ (Fundamental Ontology) ซึ่งมีหัวใจหลักอยู่ที่การตั้งคำถามว่าด้วย ‘สภาวะคือความเป็นอยู่’ หรือ ‘บ็อิง’¹⁰² นี่อาจจะดูเหมือนเป็นคำถามที่เกินจริงหรือเป็นความพยายามที่จะสรุปเหมารวมความคิดทั้งหมดของไฮเดกเกอร์อย่างหยาบๆ เพราะว่างานเขียนจำนวนหนึ่งของเขาดูเหมือนจะพูดถึงหัวข้อที่หลากหลายอย่างเช่น ความหมายแห่งการดำรงอยู่และความตาย สาระสำคัญของความจริงและบทวิจารณ์ศิลปะและเทคโนโลยี เป็นต้น แต่ตัวไฮเดกเกอร์เองได้กล่าวยืนยันยืนยันเสมอว่าทิศทางความคิดทางปรัชญา

¹⁰² คำว่าบ็อิง (Being) ณ ที่นี้ไฮเดกเกอร์ให้ความหมายในเชิงภววิทยาที่หมายถึง ‘สภาวะคือความเป็นอยู่’ หรือสภาวะเงื่อนไขทางภววิทยาที่ทำให้สิ่งต่างๆ เป็นอย่างที่มีนัยเป็น ในงานชิ้นนี้ผู้วิจัยจะไม่ขอแปลคำว่าบ็อิงเป็นภาษาไทย ถึงแม้ว่าจะมีคำแปลอย่างเช่นคำว่า ‘สัต์’ อยู่ หรือมีชุดของคำแปลที่ศาสตราจารย์กิตติ บุญเจือพยายามนำเสนอ (โปรดดู กิตติ บุญเจือ. "ฮายเดกเกอร์กับปัญหาภาษาไทย" ใน *วารสารวิชาการ วิทยาลัยแสงธรรม* ปีที่ 1. ฉบับที่ 1. 2006.) เหตุผลที่ผู้วิจัยเลือกที่จะไม่ใช่คำแปลเหล่านี้เป็นเพราะว่าพวกมันล้วนแต่เป็นคำแปลในรูปภาษาบาลีทั้งสิ้น ซึ่งถึงแม้ว่าภาษาบาลีสักกฤษ กรีก และเยอรมันจะจัดเป็นกลุ่มภาษาตระกูลอาร์ยันร่วมกันและภาษาไทยเองก็หยิบยืมคำจำนวนมากจากภาษาบาลีมาใช้แต่คำแปลของบ็อิงในรูปบาลีเหล่านี้ไม่ใช่คำที่ใช้กันทั่วไปและแพร่หลายในภาษาไทยปกติ ทำให้ความหมายของมันไม่ได้เป็นที่รู้หรือเข้าใจโดยทั่ว ผู้วิจัยเห็นว่าคำว่าบ็อิงที่ปรากฏในงานของไฮเดกเกอร์ควรจะมียุทธศาสตร์สำคัญที่ในด้านหนึ่งสื่อความหมายถึงสภาวะเงื่อนไขพื้นฐานแห่งความเป็นอยู่ที่ทำให้สรรพสิ่งเป็นอย่างที่พวกมันเป็นซึ่งเราทุกคนในฐานะมนุษย์ดูเหมือนจะมีความเข้าใจหรือคุ้นชินอยู่แล้วในชีวิตประจำวันแต่ในอีกด้านหนึ่งกลับไม่สามารถที่จะอธิบายความหมายของสภาวะดังกล่าวออกมาได้อย่างสมบูรณ์ ดังนั้นในงานชิ้นนี้ผู้วิจัยจะแปลคำว่า ‘Being’ นี้ว่า ‘สภาวะคือความเป็นอยู่’ และในบางแห่งจะทับศัพท์เป็น ‘บ็อิง’ เพื่อให้เข้ากับรูปประโยค เพราะตามความเห็นของผู้วิจัยสิ่งสำคัญในคำว่าบ็อิงไม่ใช่การมีคำแปลซึ่งถอดรูปมาอย่างตรงตัวแต่คือการที่คำหรือวลีดังกล่าวให้ความรู้สึกคุ้นเคยที่เข้าใจได้แก่เราแต่ในขณะเดียวกันก็ยังคงความกำกวมหรือความเป็นปริศนาบางอย่างเอาไว้ ซึ่งสอดคล้องกับความคิดของไฮเดกเกอร์เองที่ว่าเราทุกคนในฐานะมนุษย์ที่ดำรงอยู่ล้วนต่างดำเนินชีวิตอยู่ในการมีความเข้าใจเกี่ยวกับบ็อิงตั้งแต่แรกโดยที่ไม่ได้ตระหนักถึงมัน

ทั้งหมดของเขานั้นมีเป้าหมายอยู่ที่ภววิทยาหรือคำถามว่าด้วยบิ๊งนี้¹⁰³ และสำหรับไฮเดกเกอร์วิถีทางของการเข้าถึงสิ่งที่เป็นเนื้อหาของภววิทยาคือระเบียบวิธีแบบปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenology)

*“Only as phenomenology, is ontology possible.”*¹⁰⁴

ดังนั้นการทำความเข้าใจโครงการทางปรัชญาภววิทยาพื้นฐานของไฮเดกเกอร์จึงต้องเริ่มต้นด้วยการทำความเข้าใจความสำคัญของคำถามทางภววิทยาว่าด้วยสภาวะคือความเป็นอยู่ ประกอบกับความหมายของปรากฏการณ์วิทยาในความคิดของไฮเดกเกอร์ที่ในด้านหนึ่งได้รับอิทธิพลจากโจทย์คำถามพื้นฐานที่เริ่มขึ้น ณ ต้นกำเนิดของปรัชญาตะวันตกในนักคิดกรีกโบราณ และในอีกด้านหนึ่งจากแนวคิดปรากฏการณ์วิทยาที่พัฒนาต่อมาจากความคิดของเอ็ดมุนด์ ฮูสเซิร์ล (Edmund Husserl)

ในบทความชิ้นนี้ ผู้วิจัยจะพยายามนำเสนอระเบียบวิธีทางปรัชญาแบบปรากฏการณ์วิทยาของไฮเดกเกอร์ โดยแบ่งออกเป็นสามส่วน ในขั้นแรกเริ่มต้นด้วยการทำความเข้าใจโจทย์ของภววิทยาพื้นฐาน ต่อด้วยการอธิบายระเบียบวิธีแบบปรากฏการณ์วิทยาของไฮเดกเกอร์ เพื่อชี้ให้เห็นว่า อะไรคือการตั้งคำถามถึงสภาวะคือความเป็นอยู่? เพราะเหตุใดภววิทยาจึงเป็นไปได้ในฐานะของปรากฏการณ์วิทยาเท่านั้น? และทั้งสองสิ่งนี้ นำไฮเดกเกอร์ไปสู่การเริ่มต้นสืบค้นคลี่คลายความหมายของบิ๊งโดยมีสภาวะการดำรงอยู่ของมนุษย์ที่ไฮเดกเกอร์นิยามว่า ‘ดาซาอิน’ (Dasein) เป็นเบาะแสได้อย่างไร? ในขั้นสุดท้ายผู้วิจัยจะนำเสนอการตีความดาซาอินโดยมีเวลาเป็นเงื่อนไขดังที่ปรากฏในหนังสือ*คือการดำรงอยู่และเวลา (Being and Time)*¹⁰⁵ อย่างพอสังเขปเพื่อให้ภาพรวมของกระบวนการทางความคิดและวิธีการทำปรัชญาของไฮเดกเกอร์

1. ภววิทยาพื้นฐาน ใน *คือการดำรงอยู่และเวลา*

การสืบค้นที่เรียกว่าภววิทยา (Ontology) ไม่ใช่เรื่องใหม่หรือแปลกประหลาดสำหรับปรัชญาตะวันตก ภววิทยาถือได้ว่าเป็นหนึ่งในการสืบค้นที่เก่าแก่ที่สุดทางปรัชญา และในพัฒนาการของประวัติศาสตร์ปรัชญาตะวันตก ภววิทยาถูกจัดให้เป็นส่วนหนึ่งในขอบของอภิปรัชญา (Metaphysics) หรือสาขาของการสืบค้นทางปรัชญาที่มุ่งเป้าไปที่การให้คำอธิบายถึงลักษณะพื้นฐานทางธรรมชาติของสรรพสิ่งและความเป็นจริง ภววิทยาที่ถูกทำความเข้าใจในฐานะส่วนหนึ่งของขอบนี้วนเวียนอยู่รอบการตั้งคำถามถึงการมีอยู่หรือการดำรงอยู่ของสรรพสิ่งในลักษณะของคำถามที่ว่า ‘สิ่งใดมีอยู่?’ หรือ ‘สิ่งนั้นสิ่งนี้มีอยู่หรือไม่?’ รูปแบบของการตั้งคำถามทางภววิทยาตามขอบของอภิปรัชญาตะวันตกเช่นนี้ถูกใช้ในการตั้งคำถามถึง การมีอยู่ของสิ่งนามธรรมอย่างเช่น

¹⁰³ ไฮเดกเกอร์บรรยายถึงเป้าหมายทางปรัชญานี้ไว้ในงานเขียนเช่น บทกวี ‘นักคิดในฐานะกวี’ (โปรดดู Martin Heidegger, “The Thinker as Poet” ใน *Poetry, Language, Thought* แปลโดย Albert Hofstadter, 4.) และในคำนำที่ยังเขียนไม่เสร็จสำหรับหนังสือรวมผลงานของเขา (*Gesamtausgabe vol. I: Frühe Schriften* อ้างถึงโดย Dorothea Frede, “The Question of Being: Heidegger’s Project” ใน *The Cambridge Companion to Heidegger*, 42.)

¹⁰⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, 60.

¹⁰⁵ หนังสือ *คือการดำรงอยู่และเวลา* (หรือ *Sein und Zeit* ในภาษาเยอรมัน) ถูกตีพิมพ์ครั้งแรกในปี 1926 ถือได้ว่าเป็นตัวบทที่สำคัญอย่างขาดไม่ได้ต่อการทำความเข้าใจความคิดโดยรวมของไฮเดกเกอร์ เพราะมันคือความพยายามของไฮเดกเกอร์ที่จะเตรียมการวางรากฐานขั้นแรกๆ ที่จำเป็นสำหรับโครงการทางปรัชญาของเขา ในหนังสือเล่มนี้ความคิดช่วงต้นที่ตกผลึกแล้วของไฮเดกเกอร์ถูกนำเสนอออกมาอย่างเป็นระบบสมบูรณ์ที่สุด

พระเจ้าหรือจิตในฐานะที่เป็นสิ่งซึ่งแยกขาดออกจากกาย ไปจนถึงการมีอยู่ของสรรพสิ่งทุกอย่างไปอย่างเช่น โต๊ะ เก้าอี้ ต้นไม้ ฯลฯ เป็นต้น ไฮเดกเกอร์ชี้ว่ารูปแบบการตั้งคำถามทางภววิทยาเช่นนี้ทักท้วงความเข้าใจในความหมายของสภาวะการมีอยู่ ดำรงอยู่ และเป็นอยู่ หรือมีอยู่แล้วตั้งแต่แรก (ซึ่งดูราวกับว่าถูกรวมเอาไว้อยู่แล้วในความเข้าใจเมื่อใดก็ตามที่เราใช้คำกริยาเชื่อม (Copular Verbs) เช่น คำกริยา ‘to be’ ในภาษาอังกฤษ) แต่อันที่จริงเราเองก็ยังไม่เคยมีความเข้าใจที่สมบูรณ์เกี่ยวกับความหมายของสภาวะคือความเป็นอยู่นี้ ชำร่วยยิ่งไปกว่านั้นทุกวันนี้เราไม่ได้แม้แต่จะรู้สึกฉงนสงสัยในความล้มเหลวของตัวเองที่จะเข้าใจความหมายที่ถูกแสดงออกมาด้วยคำว่ามีอยู่ ดังนั้นไฮเดกเกอร์จึงกล่าวไว้ในหน้าเปิดของ*คือการดำรงอยู่และเวลา*ว่าก่อนอื่นเราจะต้องปลุกความฉงนสงสัยต่อคำถามว่าด้วยมีอยู่ขึ้นอีกครั้ง ด้วยการเริ่มทำความเข้าใจโจทย์ทางภววิทยาเสียใหม่¹⁰⁶

สำหรับไฮเดกเกอร์คำถามทางภววิทยาที่ถูกต้องไม่ใช่การให้ความสนใจกับภวสภาพของสิ่งนั้นสิ่งนี้ แต่ควรจะเริ่มด้วยการให้ความสนใจแก่ประเด็นปัญหา ‘พื้นฐาน’ ที่แท้จริงของภววิทยานั้นก็คือ *การเป็นอยู่* หมายความว่าอย่างไร? หรือพูดอีกอย่างหนึ่ง มันหมายความว่าอย่างไรเวลาที่เรารู้ว่าสิ่งนั้นสิ่งนี้เป็นบางสิ่งบางอย่าง? โดยไฮเดกเกอร์แบ่งประเภทของการตั้งคำถามทั้งสองลักษณะนี้ออกเป็นการสืบค้นเกี่ยวกับสิ่งหรือ ‘การสืบค้นความเป็นภวสภาพ’¹⁰⁷ (Ontical Inquiry) และการสืบค้นเกี่ยวกับสภาวะคือความเป็นอยู่หรือ ‘การสืบค้นความเป็นภววิทยา’ (Ontological Inquiry) สำหรับไฮเดกเกอร์การสืบค้นของศาสตร์ใดก็ตามที่ตั้งคำถามถึงคุณสมบัติข้อเท็จจริงของความเป็นสิ่งโดยที่ไม่ได้ย้อนกลับมาเริ่มต้นทำความเข้าใจความหมายของสภาวะคือความเป็นอยู่ล้วนถูกจัดอยู่ในการตั้งคำถามประเภทแรกทั้งสิ้น (ซึ่งนี้ไม่ได้หมายถึงเพียงแค่ภววิทยาในขอบของอภิปรัชญาเท่านั้นแต่รวมไปถึงแขนงต่างๆทั้งหมดของวิทยาศาสตร์เชิงปฏิฐาน) ความแตกต่างระหว่างโจทย์ทางภววิทยาโดยทั่วไปในขอบของอภิปรัชญากับโจทย์ว่าด้วยความหมายของมีอยู่ในความคิดของไฮเดกเกอร์นี้เผยให้เห็นถึงความแตกต่างที่อยู่ลึกลงไป ณ รากฐานของความเข้าใจทางภววิทยา ซึ่งไฮเดกเกอร์นิยามภายหลังจากการตีพิมพ์ของหนังสือ*คือการดำรงอยู่และเวลา*ในชุดปาฐกถาหัวข้อ*ปัญหาพื้นฐานของปรากฏการณ์วิทยา* ปี 1927 ว่า ‘ความแตกต่างทางภววิทยา’ (Ontological Difference)¹⁰⁸ นั่นก็คือความแตกต่างระหว่างสภาวะคือความเป็นอยู่ หรือมีอยู่ (Being) กับภวสภาพที่สรรพสิ่งเป็น (Things, Entities หรือ beings) “Being is essentially different from a being, from beings.”¹⁰⁹ ความแตกต่างดังกล่าวไม่ใช่ความแตกต่างในเชิงสถานะระหว่าง ‘สิ่ง’ หนึ่งกับอีก ‘สิ่ง’ หนึ่งเท่านั้น กล่าวคือมีอยู่ไม่ใช่บางสิ่งบางอย่างในเชิงอภิปรัชญาที่อยู่เบื้องหลังหรืออยู่เลยพ้นขึ้นไปในระดับชั้นของความเป็นสิ่งซึ่งสูงกว่าสรรพสิ่งอื่นๆ เพราะมีอยู่ไม่ใช่อะไรนอกจากสภาวะเงื่อนไขเบื้องต้นที่ทำให้สรรพสิ่งต่างๆสามารถถูกเข้าใจได้ในความเป็นสิ่งของพวกเขา

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*, 20.

¹⁰⁷ คำว่าภวสภาพนี้ผู้วิจัยหมายถึงคุณสมบัติข้อเท็จจริงใน ‘ความเป็นสิ่ง’ (Thingness) ของสรรพสิ่งที่ไม่สามารถกำหนดความหมายแห่งการดำรงอยู่ของตัวเองด้วยตัวของมันเองได้

¹⁰⁸ ถึงแม้ว่าใน*คือการดำรงอยู่และเวลา*จะแทบไม่มีการใช้คำว่าความแตกต่างทางภววิทยา (ยกเว้นเพียงที่เดียว) แต่นัยยะของความแตกต่างดังกล่าวคือสิ่งที่ไฮเดกเกอร์ใช้เป็นจุดตั้งต้นและแนวทางสำหรับการสืบค้นความหมายของมีอยู่ตลอดทั้งหนังสือเล่มนี้

¹⁰⁹ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, 17.

มัน ถึงแม้ว่าทุกสภาวะคือความเป็นอยู่จะเป็นสภาวะคือความเป็นอยู่ของบางสิ่งบางอย่างเสมอ แต่ป็องใน
ฐานะที่มันเป็นสภาวะเงื่อนไขนี้ไม่สามารถที่จะมีลักษณะของความเป็นสิ่งเช่นเดียวกันกับสรรพสิ่งทั้งหลายใน
โลกตั้งแต่แรก การเล็งเห็นความแตกต่างทางภววิทยานี้ทำให้ไฮเดกเกอร์มาสู่ข้อสรุปที่สำคัญสองประการเกี่ยวกับ
ความหมายของภววิทยา หนึ่งการสืบค้นความเป็นภววิทยานี้จะต้องเป็นสิ่งที่เบื้องต้นกว่าการสืบค้นความเป็น
ภวสภาพ เพราะมันมีเป้าหมายอยู่ที่เงื่อนไขพื้นฐานซึ่งต้องมาก่อนและรองรับทำให้ศาสตร์ต่างๆที่ศึกษาสรรพ
สิ่งในฐานะบางสิ่งบางอย่างภายในขอบเขตเฉพาะขององค์ความรู้ต่างเป็นไปได้¹¹⁰ ซึ่งถ้าหากภววิทยา (ไม่ว่าจะ
มีระบบคำอธิบายที่ซับซ้อนหรือรุ่มรวยเพียงใด) ไม่ได้เริ่มต้นด้วยการทำความเข้าใจความหมายของสภาวะคือ
ความเป็นอยู่นี้ในฐานะภารกิจพื้นฐานก็เท่ากับว่ามันมองไม่เห็นและถูกเบี่ยงเบนไปจากเป้าหมายที่แท้จริงของ
ตัวมันเอง และสองเพราะว่าป็องในที่นี้ไม่ได้มีความเป็นสิ่งเช่นเดียวกันกับสรรพสิ่งทั้งหลาย ดังนั้นการสืบค้นถึง
ความหมายของป็องจึงไม่สามารถที่จะทำโดยวิธีการเดียวกับการสืบค้นเกี่ยวกับความเป็นสิ่งได้ แต่ก่อนที่จะ
แสดงให้เห็นว่าไฮเดกเกอร์ดำเนินการสืบค้นความหมายของป็องอย่างไร ผู้วิจัยเห็นว่าเราควรจะมีภาพชัดเจน
ของทิศทางที่ประวัติศาสตร์ปรัชญาตะวันตกดำเนินไป ที่ซึ่งภววิทยาได้เบี่ยงเบนไปจากเป้าหมายของตัวมันเอง

ไฮเดกเกอร์ไม่ใช่ผู้แรกที่เห็นความแตกต่างทางภววิทยาและเริ่มต้นตั้งคำถามถึงความหมายของป็อง
คำถามดังกล่าวปรากฏขึ้นตั้งแต่ ณ จุดเริ่มต้นของปรัชญาตะวันตกในหมู่นักคิดกรีกโบราณ (อาจจะสามารถ
กล่าวได้ว่าคำถามนี้เป็นสิ่งที่ให้กำเนิดแก่ปรัชญาตะวันตกด้วยซ้ำ) ว่ากันว่าปรัชญาเริ่มต้นด้วยความฉงนสงสัย
หรือความพิศวง ซึ่งสำหรับนักคิดกรีกโบราณแล้วไม่มีสิ่งใดจะน่าพิศวงไปกว่าสิ่งที่เรียกว่าป็อง เพราะว่าด้วย
ลักษณะเฉพาะตัวของภาษากรีกโบราณที่มีการแบ่งแยกในเชิงภาษาที่ชัดเจนระหว่างคำสามคำ ‘*τα οντα*’
ซึ่งหมายถึงสรรพสิ่งที่เป็น คำกริยา ‘*εἶναι*’ ซึ่งหมายถึงคำกริยา ‘to be’ ในภาษาอังกฤษ และคำนามในเชิง
นามธรรม ‘*οὐσία*’ ซึ่งหมายถึงธรรมชาติแห่งการเป็นอยู่ของสรรพสิ่ง การแบ่งแยกในระดับของภาษาที่ใช้
กันทั่วไปในชีวิตประจำวันของชาวกรีกโบราณนี้แสดงให้เห็นว่าชาวกรีกโบราณเองมีความเข้าใจบางอย่าง
เกี่ยวกับความแตกต่างทางภววิทยา ก่อนการวางระบบความคิดทางปรัชญา ซึ่งทำให้พัฒนาการทางความคิด
เกี่ยวกับคำถามว่าด้วยความหมายของป็องเกิดขึ้นอย่างเป็นธรรมชาติในประวัติศาสตร์ทางความคิดของกรีก
โบราณ เมื่อกระบวนการครุ่นคิดไตร่ตรองเกี่ยวกับมโนทัศน์นามธรรมพัฒนามาถึงระดับหนึ่งชาวกรีกโบราณจึง
เริ่มตั้งคำถามถึงสภาวะหรือธรรมชาติของป็องซึ่งกำหนดขอบเขตและยึดโยงความหมายแห่งการเป็นอยู่ใน
สรรพสิ่งทั้งหมดที่เป็นอยู่เข้าไว้ด้วยกัน¹¹¹

อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่านักปรัชญากรีกโบราณจะแบ่งปันความฉงนสงสัยในความหมายของป็องร่วมกัน
แต่พัฒนาการทางความคิดของพวกเขายังไม่บรรลุถึงจุดที่จะสามารถสร้างคำอธิบายเกี่ยวกับสภาวะคือความ
เป็นอยู่ที่น่าพึงพอใจได้ ผลที่ตามมาคือชุดของคำอธิบายและการตีความป็องที่แตกต่างกันไปตามความคิดของ
นักปรัชญาแต่ละคนและตามลักษณะเฉพาะของ ‘สำนัก’ ของพวกเขา เราสามารถเห็นความพยายามค้นหา

¹¹⁰ Martin Heidegger, *Being and Time*, 31.

¹¹¹ Dorothea Frede, “The Question of Being: Heidegger’s Project” ใน *The Cambridge Companion to Heidegger*, 44.

ความหมายของบิ๊อิงได้อย่างชัดเจนที่สุดในหมู่นักปรัชญายุคก่อนโสกราตีสเช่นในความคิดของพาร์เมนิดีส (Parmenides) และความล้มเหลวที่จะมีคำอธิบายที่เหมาะสมให้แก่ความหมายของบิ๊อิงได้อย่างชัดเจนในโสกราตีส (Socrates) ที่ซึ่งความฉงนสงสัยของนักคิดก่อนหน้านี้มาถึงจุดอัมตัม ความเปลี่ยนแปลงที่สำคัญเกี่ยวกับคำถามว่าด้วยความหมายของบิ๊อิงเกิดขึ้นในความคิดของอริสโตเติล (Aristotle) ไฮเดกเกอร์กล่าวต่อไปว่าคำถามที่เพลโตถามในบทสนทนา *โซฟิสต์* (Sophist) ซึ่งเพลโตเองชี้ว่าเป็นคำถามที่ถูกถามซ้ำแล้วซ้ำเล่าเรื่อยมาโดยนักคิดก่อนหน้านี้เขา “หมายความว่าอย่างไรเวลาที่เรารู้ว่าบิ๊อิง?” ถูกทำให้เจียบบั่นหรือสูญเสียเสียของมันไปในปรัชญาของอริสโตเติล มันถูกทำให้เจียบบั่นเสียจนเราไม่ได้แม้แต่ตระหนักว่ามันถูกทำให้เจียบเพราะนับตั้งแต่นั้นมาเราจัดการกับความเข้าใจในความหมายของสภาวะคือความเป็นอยู่ภายใต้ขอบของมโนทัศน์บางอย่างของอริสโตเติลที่ถูกส่งผ่านมาสู่เราจากอดีต¹¹²

อริสโตเติลจัดการกับปัญหาของบิ๊อิงโดยผ่านทฤษฎีว่าด้วยชุดปารทะ (Categories) ของความเป็นสิ่ง สำหรับอริสโตเติลความเป็นอะไรบางอย่างที่สิ่งๆหนึ่งเป็นล้วนสามารถถูกพูดถึงและจับคว้าได้ในการทำ ความเข้าใจของมนุษย์ภายใต้ศักยภาพของการกำหนดจัดวางมันให้ออกมาในฐานะบางสิ่งบางอย่าง ซึ่งการจัดวางและการกำหนดทั้งหมดเกิดขึ้นในสิ่งที่เรียกว่าปัจจุบันขณะหรือในชั่วขณะซึ่งสิ่งต่างๆเป็นจริง (Actualize) การจัดวางนี้เป็นไปได้ในหลากหลายแง่มุมผ่านปารทะต่างๆ แต่ปารทะที่ปฐมฐานที่สุดคือ ‘สสาร’ (Substance) วิธีการคิดเช่นนี้ช่วยให้อริสโตเติลสามารถที่จะมีความเข้าใจในความเป็นสิ่งของสรรพสิ่งได้ผ่านการมีความรู้เกี่ยวกับสสารของสรรพสิ่ง โดยที่ไม่ต้องถูกรุมเร้าและติดพันด้วยคำถามว่าด้วยความหมายของสภาวะคือความเป็นอยู่ เพราะมันได้หันเหความสนใจทั้งหมดจากบิ๊อิงไปสู่สภาพหรือความเป็นสิ่งของสรรพสิ่ง

แนวคิดทางปรัชญาของอริสโตเติลนี้ประสบความสำเร็จอย่างมากจนถึงขั้นที่มันผูกขาดพัฒนาการของประวัติศาสตร์ปรัชญาตะวันตกที่ตามมา นักปรัชญาคนอื่นๆที่ตามมาภายหลังต่างพยายามที่จะทำซ้ำในความสำนึกของอริสโตเติล นั่นก็คือพยายามหาทางกำหนดวิถีทางในการมีความรู้เกี่ยวกับสรรพสิ่งที่เป็นอย่างอยู่ภายใต้กรอบความคิด ทฤษฎีและการจัดจำแนกประเภทในแบบฉบับของตนเอง ปัญหาคือประวัติศาสตร์ของปรัชญาตะวันตกรับเอาแนวคิดการสร้างชุดองค์ความรู้เกี่ยวกับสรรพสิ่งของอริสโตเติลมาเป็นแม่แบบแต่กลับไม่ได้รับเอาความเข้าใจในความแตกต่างทางภววิทยาซึ่งเป็นต้นตอของปัญหาในปรัชญากรีกโบราณมา ผลลัพธ์คือสิ่งที่ไฮเดกเกอร์เรียกว่าการหลงลืมบิ๊อิง (Forgetfulness of Being) ในประวัติศาสตร์ของปรัชญาตะวันตกหรือการที่ความสำคัญของบิ๊อิง (ซึ่งตั้งอยู่บนความแตกต่างทางภววิทยา) ถูกหลงลืมและกลบทับไปในขอบทางความคิดของปรัชญาตะวันตก การรื้อฟื้นคำถามว่าด้วยบิ๊อิงขึ้นใหม่ในโครงการภววิทยาพื้นฐานของไฮเดกเกอร์จึงต้องดำเนินไปควบคู่ไปกับการทำลายชุดความคิดที่ดำเนินมาในอภิปรัชญาตะวันตก หรือสิ่งที่ไฮเดกเกอร์เรียกว่า ‘การทำลายออกของอภิปรัชญา’ (Destruction of Metaphysics) เพราะอย่างที่ได้แสดงให้เห็นคำถามว่าด้วยบิ๊อิงนี้ถูกกลบทับด้วยข้อสรุปทางความคิดบางอย่างซึ่งมีอิทธิพลกำหนดความเข้าใจในประเด็นเรื่องภววิทยาของเราในปัจจุบัน ความเข้าใจทางภววิทยาที่ไม่สมบูรณ์และบิดเบี้ยวนี้ผลิดอกออกผลมาเป็น

¹¹² Martin Heidegger, *History of the Concept of Time*, 129.

โจทย์และคำถามทางปรัชญานับไม่ถ้วนที่ยึดกุมความคิดความสนใจของเราตลอดมาซึ่งบดบังและทำให้เราหลงลืมป้อิ่ง ถ้าเราจะรื้อฟื้นหรือเรียกความสนใจในคำถามดังกล่าวอีกครั้งในลักษณะเดียวกันกับที่คำถามดังกล่าวปรากฏต่อนักปรัชญากรีกโบราณ นั่นก็คือในประสบการณ์ทางอภิปรัชญาของการพยายามทำความเข้าใจสถานะคือความเป็นอยู่ของสิ่งต่างๆในเบื้องต้นที่สุด การกลับไปยังจุดเริ่มต้นที่ถูกปกปิดกลบทับนี้จะต้องหมายถึงการทลายสิ่งที่กลบทับมันเอาไว้ทั้งหมด¹¹³ แต่ ‘การทลายออก’ นี้ไม่ควรจะหมายความว่าตรงตัวตามคำแปลของมัน มันหมายถึงการรับเอาชนบดังกล่าวมาในฐานะที่มันเป็นประวัติศาสตร์ของเรา โดยไม่ถูกกวาดหรือพัดพาเข้าไปตามเส้นทางของมัน หากแต่จัดวางมันอย่างเหมาะสมเสียใหม่ (Reappropriate) บทรากฐานที่แท้จริง ทำให้พลังหรืออิทธิพลทางประวัติศาสตร์ซึ่งหลอมรวมมาเป็นวิธีที่เรามีความคิดที่บีบรัดตัวของมันเอง คลายตัวออกเพื่อที่มันจะเป็นไปได้ที่เราจะสามารถเข้าถึงที่มาของประวัติศาสตร์นี้ได้อย่างชัดเจน เพื่อที่ว่ามันจะเป็นไปได้ที่เราจะเริ่มต้นใหม่อีกครั้งกับคำถามอันเก่าแก่

เทย์เลอร์ คาร์แมน (Taylor Carman) ชี้ว่าความเป็นเอกลักษณ์ของไฮเดกเกอร์อยู่ที่เขาได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับสถานะคือความเป็นอยู่โดยแจ่มแจ้งมันออกมาอย่างเป็นระบบอย่างที่ไม่มียักปรัชญาสมัยใหม่คนใดก่อนหน้าเขาเคยทำมาก่อน และผ่านการสืบค้นของเขา ไฮเดกเกอร์ได้ช่วยย้าเตือนให้ปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่หันกลับมาแลเห็นถึงหนึ่งในความน่าพิศวงที่สุดในการมีความคิดของมนุษย์ นั่นก็คือการที่สิ่งต่างๆมีสถานะคือความเป็นอยู่และตัวของเราเองก็มีความเข้าใจบางอย่างไม่ว่าคลุมเครือเพียงใดเกี่ยวกับความเป็นอยู่ที่ว่านี้¹¹⁴

2. ปรากฏการณ์วิทยา : “สู่สิ่งในตัวของพวกเขาเอง”

อย่างที่เราได้กล่าวไว้ในตอนต้น ไฮเดกเกอร์ยืนยันว่าการสืบค้นภววิทยานั้นเป็นไปได้ในฐานะของปรากฏการณ์วิทยาเท่านั้น การจะเข้าใจคำถามกล่าวอ้างของไฮเดกเกอร์นี้ ก่อนอื่นใดเราจะต้องทำความเข้าใจความหมายของปรากฏการณ์วิทยาในสายตาของไฮเดกเกอร์

ประเด็นแรกที่เราต้องทำความเข้าใจคือคำว่า ‘ปรากฏการณ์’ (Phenomenon) ในที่นี้โดยเบื้องต้นแล้วไม่ได้หมายถึง ‘สิ่งที่ปรากฏ’ (Appearance) ในความหมายของ ‘ลักษณะภายนอก’ ที่ห่อหุ้มหรือปกปิดบางสิ่งบางอย่างเอาไว้ เพราะเมื่อไฮเดกเกอร์วิเคราะห์คำว่าปรากฏการณ์จากรากศัพท์ในภาษากรีกโบราณ สิ่งที่เขาพบคือคำว่าปรากฏการณ์ซึ่งตรงกับคำว่า **Φαινόμενον** ที่หมายถึง ‘สิ่งที่แสดงตัวเอง’ หรือ ‘สิ่งที่ปรากฏตัวเอง’ นั้นผันมาจากรากคำว่า **φαίνω** ที่มีความหมายว่า ‘การนำบางสิ่งมาสู่แสงสว่าง’ ซึ่งมีองค์ประกอบของ **φως** หรือลักษณะของแสงสว่างที่ซึ่งบางสิ่งบางอย่างสามารถถูกพบและสำแดงตัวมันเองออกมาได้ จากความเชื่อมโยงทางรากศัพท์นี้ไฮเดกเกอร์ให้ข้อสังเกตว่า ปรากฏการณ์คือทั้งหมดของสิ่งที่เผย

¹¹³ Martin Heidegger, *Being and Time*, 44.

¹¹⁴ Taylor Carman, *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, 9.

ตัวมันเองออกมาซึ่งสำหรับชาวกรีกโบราณแล้วมันคือ **τα οντα** หรือสิ่งที่¹¹⁵ ซึ่งนี้ไม่ได้มีความหมายเดียวกันกับ ‘ลักษณะภายนอก’ ของสิ่งนั้นๆ แม้แต่น้อย¹¹⁶

จากความเข้าใจในรากศัพท์ภาษากรีกโบราณนี้ไฮเดกเกอร์จึงสรุปว่าปรากฏการณ์วิทยาที่มีความหมายตรงตัว นั่นก็คือการปล่อยให้สิ่งที่เผยตัวของมันเองถูกพบจากตัวของมันเองในวิถีทางที่มันเผยตัวของมันเองออกมา

“Thus ‘phenomenology’ means... - to let that which shows itself be seen from itself in the very way in which it shows itself from itself.”¹¹⁷

กล่าวคือปรากฏการณ์วิทยาไม่ได้มีความหมายอื่นใดมากไปกว่าการบ่งบอกถึงวิถีทางที่สิ่งต่างๆ ถูกพบ ซึ่งก็คือถูกพบในการเป็นอยู่ของตัวมันเอง ในแง่นี้ความหมายของปรากฏการณ์วิทยาโดยตัวของมันเองแสดงถึงความเป็นระเบียบวิธีอย่างสมบูรณ์ซึ่งสะท้อนกับคติพจน์ “สู่สิ่งในตัวของพวกมันเอง” (To the things themselves) ของฮุสเซอร์ล แต่ไฮเดกเกอร์ไม่ได้เห็นพ้องกับฮุสเซอร์ลว่า ‘สิ่งในตัวของพวกมันเอง’ นี้หมายถึงอะไร¹¹⁸ สำหรับฮุสเซอร์ลมันหมายถึงสิ่งที่ชัดเจนในตัวเอง (Self-evident) ซึ่งถูกมอบให้และปรากฏในเนื้อหาของกิจกรรมการมุ่งไปของสำนึก (Intentionality) แต่สำหรับไฮเดกเกอร์มันหมายถึงสภาวะทางภววิทยาที่ทำให้สิ่งที่เป็นอย่างปรากฏออกมาในการเป็นอยู่ของตัวมันเอง

ในความคิดของไฮเดกเกอร์ ปรากฏการณ์อันเป็นเป้าหมายที่แท้จริงของปรากฏการณ์วิทยาคือปรากฏการณ์ของสภาวะบิ๊อิงซึ่งเผยตัวของมันออกมาโดยตรงพร้อมๆ กับการที่สิ่งๆ หนึ่งเป็นอย่างที่มันเป็น แต่ในขณะเดียวกันสภาวะคือความเป็นอยู่นี้ก็สามารถเร้นตัวของมันเองเบื้องหลังหรือสามารถถูก ‘กลบทับ’ (Cover-up) โดยสิ่งที่มันไม่ใช่ได้ และอันที่จริงมันถูกกลบทับอยู่เสมอ¹¹⁹ สิ่งที่เกิดขึ้นในปรากฏการณ์นี้คือสองจังหวะในชั่วขณะเดียวกัน นี่หมายความว่าในชั่วขณะที่สภาวะบิ๊อิงเผยตัวของมันเองออกมาและทำให้สรรพสิ่งถูกพบในความเป็นบางสิ่งบางอย่างของพวกมัน ตัวสภาวะบิ๊อิงเองก็ได้หวนกลับคืนไปเร้นตัวของมันเองและถูกกลบทับโดยความเป็นสิ่งเหล่านั้น อุปมาเปรียบเทียบหนึ่งคือการจินตนาการถึงการเปิดออก ตัวอย่างเช่นหน้าต่างหรือบานประตู ในการที่หน้าต่างบานหนึ่งเปิดออกให้เราเห็นถึงสรรพสิ่งต่างๆ การเปิดออกของหน้าต่างบานดังกล่าวเองกลับถูกซ่อนเร้นจากสายตาของเรา เพราะว่าในบัดนั้นวิสัยทัศน์ทั้งหมดของเราเต็มไปด้วยสรรพสิ่งทั้งหลายที่สามารถถูกพบได้ในการเปิดออกนี้ หรือพูดอีกอย่างหนึ่งคือมันถูกกลบทับโดยความเป็นสิ่งของสรรพสิ่งที่เราพบทำให้สิ่งที่เด่นชัดและแลดูใกล้ตัวเราที่สุดในการเห็นของเราไม่ใช่สภาวะเงื่อนไขของ

¹¹⁵ Martin Heidegger, *History of the Concept of Time*, 81.

¹¹⁶ วิธีการหนึ่งที่อาจจะช่วยให้เราทำความเข้าใจประเด็นนี้ได้ง่ายยิ่งขึ้นคือการคิดถึงการใช้คำว่า ‘ปรากฏ’ ของเราในความหมายที่แตกต่างกันสองความหมาย เช่น “ภาพลักษณ์ที่ปรากฏของคนๆ หนึ่งไม่ใช่สิ่งที่มันเป็นจริง” กับ “คนๆ หนึ่งปรากฏตัวบนเวที” จะเห็นได้ทันทีว่าความหมายเบื้องต้นของคำว่าปรากฏในประโยคหลัง หรือคำว่าปรากฏในความหมายของการที่บางสิ่งบางอย่างเผยตัวของมันเองออกมาคือสิ่งที่ทำให้ความหมายของคำว่าปรากฏในประโยคแรกเป็นไปได้

¹¹⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, 58.

¹¹⁸ Steven Galt Crowell, บทความ Heidegger and Husserl: The Matter of Method of Philosophy. ใน *A Companion to Heidegger*. เรียบเรียงโดย Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall. 2005. หน้า 51.

¹¹⁹ Martin Heidegger, *Being and Time*, 59 - 60.

การเปิดออกเองแต่เป็นภูมิทัศน์ ทั้งๆที่ในความเป็นจริงพวกมันต่างเผยตัวเองออกมาในช่วงขณะเดียวกัน สิ่งที่ควรระวังในประเด็นนี้คือเราจะต้องไม่ผูกมัดความหมายของปรากฏการณ์ทั้งหมดเข้ากับสิ่งหรือคิดถึงสภาวะบีบั้นในลักษณะของสิ่งๆหนึ่งที่ซ่อนตัวอยู่เบื้องหลังสรรพสิ่งอื่นๆ เพราะอย่างที่เราได้ชี้แจงไปแล้ว ถึงแม้ว่าสภาวะคือความเป็นอยู่คือการเป็นอยู่ของบางสิ่งบางอย่างเสมอ แต่บีบั้นไม่ใช่สิ่ง มันคือสภาวะที่เป็นของทุกสรรพสิ่งที่เบ่งอยู่ ในฐานะเงื่อนไขทางภววิทยาที่เร้นตัวของมันเองซึ่งไม่เพียงก่อประกอบทำให้การ ‘เป็น’ ของสรรพสิ่งต่างๆเป็นไปได้แต่มีส่วนกำหนดทิศทางของความหมายแห่งการเป็นอยู่นั้นๆ¹²⁰

ข้อสังเกตอันน่าใคร่ครวญหนึ่งคือการย้อนกลับไปทบทวนความหมายของปรากฏการณ์วิทยาของไฮเดกเกอร์แสดงให้เห็นคือธรรมชาติของตัวสภาวะคือความเป็นอยู่เอง ไฮเดกเกอร์ชี้ว่าการปกปิดกลบทับตัวเองของสภาวะคือความเป็นอยู่นี้เป็นไปในสองความเป็นไปได้¹²¹ หนึ่งคือโดยอุบัติเหตุหรือเป็นไปโดยอิทธิพลของบางสิ่งบางอย่าง ตัวอย่างที่ชัดเจนที่สุดคือการที่คำถามว่าด้วยบีบั้นถูกหลงลืมโดยชนบของปรัชญาตะวันตก ซึ่งหันไปสนใจไปยังการมีชุดความรู้และคำอธิบายเกี่ยวกับความเป็นสิ่งของสรรพสิ่ง การปกปิดกลบทับนี้เกิดขึ้นได้เพราะพลังและน้ำหนักของชนบทางปรัชญาที่มีส่วนกดทับและเบี่ยงเบนทิศทางของการสืบค้นทางปรัชญาให้ไปในทิศทางที่ออกห่างจากรากเหง้าของตัวมันเอง กระนั้นอีกความเป็นไปได้ของการปกปิดกลบทับนี้กลับเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงมิได้ ดังจะเห็นได้จากการที่การมีความคิดทั้งหมดของเราเองก็หันไปสนใจไปที่ความเป็นสิ่งของสรรพสิ่ง (Thingness of things) จนแทบไม่ได้ตระหนักถึงสภาวะคือความเป็นอยู่ของพวกมัน (Being of beings) อันเป็นรากฐานที่แท้จริงของทุกปรากฏการณ์ (หรือในความหมายที่ถูกต้องที่สุด ตัวปรากฏการณ์ที่แท้จริง) โดยเหตุที่เป็นเช่นนั้นนี้มาจากธรรมชาติของสภาวะคือความเป็นอยู่ในตัวของมันเองที่ต้องเร้นตัวเองเสมอในทุกปรากฏการณ์ของการเป็นอยู่

จากความเข้าใจในความหมายของปรากฏการณ์วิทยาข้างต้น กระบวนการของระเบียบวิธีทางปรากฏการณ์วิทยาที่ไฮเดกเกอร์เสนอสำหรับการสืบค้นและเข้าถึงการเผยออก (Dis-covered) ของสภาวะบีบั้นของสรรพสิ่งคือ ‘การบรรยายเชิงปรากฏการณ์วิทยา’ (Phenomenological description) หรือการบรรยายถึงปรากฏการณ์ในฐานะสภาวะคือความเป็นอยู่ของสิ่งที่เป็น เพราะว่า ‘ปรากฏการณ์’ ดังที่ได้ถูกทำความเข้าใจใหม่นี้ ไม่ใช่อะไรนอกจากสภาวะที่ก่อประกอบการเป็นอยู่ ซึ่งทุกการเป็นอยู่ล้วนแล้วแต่คือการเป็นอยู่ของบางสิ่งบางอย่างเสมอ ดังนั้นหนทางของการสืบค้นคือการเปิดโปงสภาวะดังกล่าวโดยเริ่มต้นจากการบรรยายสิ่งที่เป็นในวิถีทางที่เหมาะสมหรือเป็นของมันอย่างแท้จริง ไฮเดกเกอร์กล่าวว่าความหมายของการบรรยายที่เหมาะสมนี้คือ ‘การตีความ’ (Interpretation)¹²² ซึ่งจะต้องอาศัยเบาะแสที่เป็นรูปธรรมบางอย่าง เบาะแสที่ว่าคือสิ่งที่เขานิยามว่า ‘ดาซาอิน’ (Dasein)¹²³ หรือรูปแบบการดำรงอยู่ที่พวกเราทุกคนในฐานะมนุษย์เป็น

¹²⁰ Jacques Taminiaux, Heidegger and the Project of Fundamental Ontology, 48 – 49.

¹²¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, 60.

¹²² Martin Heidegger, *Being and Time*, 61.

¹²³ คำว่าดาซาอินนี้คือการรวมกันของคำสองคำในภาษาเยอรมัน ‘Da’ ที่แปลว่า ‘There’ และคำว่า ‘Sein’ ที่แปลว่า ‘Being’ ซึ่งเมื่อถูกนำมารวมกันแล้วมีความหมายอย่างตรงไปตรงมาว่า ‘Being-There/There-Being’ หรือ ‘There

เหตุผลที่ไฮเดกเกอร์เลือกให้ดาชายนเป็นเบาะแสสำหรับการสืบค้นถึงความหมายของป็องอยู่ทีลักษณะพิเศษทางภววิทยาของตัวดาชายนเอง นั่นก็คือการที่ดาชายนนั้นไม่ได้เพียงแค่เป็นอยู่เช่นเดียวกับสรรพสิ่งอื่นๆเท่านั้น แต่ดาชายนมีลักษณะต่างจากสิ่งอื่นเพราะเขาเป็นเพียงสิ่งเดียวเท่านั้นที่สถานะคือความเป็นอยู่มีความสำคัญหรือเป็นประเด็นปัญหาต่อการเป็นอยู่ของเขา¹²⁴ กล่าวคือดาชายนเป็นสิ่งที่วิถีทางของการเป็นอยู่ที่ตัวเขาเองเป็นนั่นดำเนินไปในการมีความเข้าใจบางอย่างเกี่ยวกับป็องอยู่แล้วตั้งแต่แรก ซึ่งหลักฐานของความเข้าใจนี้ปรากฏให้เห็นในการมีความคิดทั้งหมดของดาชายนเอง ที่ซึ่งดาชายนนั้นสามารถมีความเข้าใจเกี่ยวกับสรรพสิ่งในฐานะบางสิ่งบางอย่างที่พวกมันเป็นได้

“ We always already live in understanding of the ‘is’ without being able to say more precisely what it actually means.”¹²⁵

พูดอีกอย่างหนึ่งคือทุกการมีความคิดของมนุษย์เราต่างล้วนคิดบนฐานของสิ่งที่¹²⁴ เป็นทั้งสิ้น ดังจะเห็นได้ในรูปแบบภาษาที่เราใช้ ซึ่งรองรับการพูดถึงเกี่ยวกับสรรพสิ่งต่างๆในฐานะที่พวกมันเป็นบางสิ่งบางอย่างถึงแม้ว่าเราจะไม่สามารถอธิบายถึงสถานะความเป็นอยู่ในตัวของมันเองได้อย่างสมบูรณ์ (เพื่อให้ชัดเจนยิ่งขึ้นไปกว่านั้น ข้อเท็จจริงที่ว่าเราสามารถตั้งคำถามถึงหรือมีความฉงนสงสัยต่อความหมายของสถานะคือความเป็นอยู่ได้ในที่แรกแสดงให้เห็นแล้วถึงความเข้าใจอันพร่าเลือนในความหมายของป็องที่ตัวของเราเองทุกคนครอบครอง) ในเมื่อโจทย์ของภววิทยาในฐานะปรากฏการณ์วิทยาคือการสืบค้นความหมายของป็องซึ่งเผยออกมาในการที่สรรพสิ่งเป็นบางสิ่งบางอย่าง ดังนั้นดาชายนจึงเป็นตัวเลือกเดียวเท่านั้นสำหรับเบาะแสดังต้นในการสืบค้นนี้ เพราะว่าพื้นฐานการมีความเข้าใจในเชิงภววิทยานี้คือลักษณะที่ชัดเจนของตัวดาชายนเองระเบียบวิธีทางปรากฏการณ์วิทยาในความหมายเบื้องต้นจึงเป็นศาสตร์การตีความดาชายน หรือ พูดอย่างรวบรัดที่สุด ศาสตร์การตีความการมีความเข้าใจในความหมายของป็องซึ่งดาชายนนั้นครอบครองอยู่แล้วผ่านโครงสร้างทางภววิทยาแห่งการเป็นอยู่ของตัวดาชายนเอง

is’ คำว่าดาชายนนี้ถูกใช้กันอย่างแพร่หลายในภาษาเยอรมันโดยที่หมายถึงการดำรงอยู่ (Existence) แต่ไฮเดกเกอร์นำคำว่าดาชายนมาใช้ในลักษณะที่ไม่เหมือนกับในภาษาเยอรมันทั่วไป โดยเขาใช้คำนี้เพื่อชี้เฉพาะเจาะจงไปที่ลักษณะรูปแบบการเป็นอยู่ที่ตัวเราเองเป็น อย่างไรก็ตามสิ่งหนึ่งที่เรารู้ต้องระลึกไว้เสมอคือถึงแม้จะดูเหมือนว่าไฮเดกเกอร์จะใช้คำว่าดาชายนเพื่อพูดถึงมนุษย์แต่เขาไม่ได้ใช้คำนี้ในความหมายที่พูดถึง ‘มนุษย์’ ในความหมายโดยทั่วไปหรือคุณสมบัติของความเป็นมนุษย์บางอย่างของเรา เช่น มนุษย์ในฐานะของสิ่งมีชีวิตชนิดหนึ่ง ในฐานะของสัตว์สังคม ในฐานะของสิ่งที่มีเหตุผล หรือในฐานะองค์ประธานแห่งการรับรู้และการมีความรู้ เป็นต้น แต่เขาใช้คำนี้เพื่อพูดถึงมิติทางภววิทยาของการเป็นอยู่ในมนุษย์เท่านั้น กล่าวคือคำว่าดาชายนในที่นี้บ่งชี้ถึงลักษณะเฉพาะทางภววิทยาของมนุษย์ที่ซึ่งเราทุกคนเป็นในฐานะที่ผู้ที่มีความคิดความเข้าใจเกี่ยวกับการเป็นอยู่ทั้งของตนเองและของสรรพสิ่งทั้งหลาย หรือในฐานะอาณาบริเวณ (There) แห่งความเป็นไปได้ที่ซึ่งสถานะคือความเป็นอยู่ (Sein) เผยตัวของมันเองออกมา ด้วยเหตุที่ไฮเดกเกอร์ใช้คำเยอรมันว่าดาชายนในความหมายทางภววิทยาที่เฉพาะเจาะจงนี้ทำให้ในการแปลและการศึกษาเกี่ยวกับแนวคิดของไฮเดกเกอร์ไม่นิยมแปลคำดังกล่าว แต่ใช้วิธีการทับศัพท์จากภาษาเยอรมันโดยตรง ดังนั้นในบทความนี้ผู้วิจัยจึงใช้วิธีการทับศัพท์เช่นเดียวกัน

¹²⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, 32.

¹²⁵ Martin Heidegger, *History of the Concept of Time*, 144.

3. การแจกแจงโครงสร้างทางภววิทยาของดาชาयน์: จากใกล้ที่สุดไปสู่ไกลที่สุดคือจากไกลที่สุดมาสู่ใกล้ที่สุด

ในเมื่อความเข้าใจเกี่ยวกับความหมายของป็อิงคือสิ่งที่มีอยู่แล้วในวิถีทางแห่งการเป็นอยู่ของดาชาयน์ กระบวนการสืบค้นทางภววิทยาที่มีดาชาयน์เป็นเบาะแสจึงต้องผ่านการแจกแจงโครงสร้างทางภววิทยาของการเป็นอยู่ของดาชาयน์เอง หรือการตีความความเข้าใจเกี่ยวกับป็อิงดังที่มันปรากฏในวิถีทางที่ดาชาयน์เป็น โดยไฮเดกเกอร์ชี้ต่อไปว่าวิถีทางที่ดาชาयน์เป็นอยู่นี้คือวิถีทางที่ดาชาयน์จัดการกับการเป็นอยู่ของตัวเองไม่ทางใดก็ทางหนึ่งซึ่งเรียกว่า ‘การดำรงอยู่’ (Existence หรือ Existenz ในภาษาเยอรมัน)¹²⁶ สาเหตุที่ต้องใช้คำว่า ‘ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง’ เป็นเพราะว่าในทุกกรณีการเป็นอยู่ของดาชาयน์นี้คือการเป็นอยู่ที่เป็นของ ‘ฉัน’ (Mineness) หรือลักษณะ ‘Individual’ ของการเป็นอยู่ของแต่ละดาชาयน์ต่างต้องเป็นในฐานะตัวของเขาเอง¹²⁷

สิ่งหนึ่งที่ต้องคำนึงเสมอเวลาพูดถึงการดำรงอยู่ของดาชาयน์คือ เราจะต้องไม่คิดถึงการดำรงอยู่นี้ในความหมายเดียวกันกับการมีอยู่ (Existencia) ของสรรพสิ่งอื่นๆในโลกที่ไม่ได้มีลักษณะทางภววิทยาเช่นเดียวกับดาชาयน์ ซึ่งไฮเดกเกอร์นิยามสรรพสิ่งเหล่านี้ว่า ‘สิ่งที่เป็นอย่างภววิสัย’ (Things objectively present หรือ Being-present-at-hand) นี่หมายความว่าคุณลักษณะของดาชาयน์ไม่สามารถถูกเข้าใจได้ในรูปแบบเดียวกันกับ ‘คุณสมบัติ’ ของสิ่ง หรือคุณสมบัติเชิงภววิสัยใดๆก็ตามที่เราสามารถพูดได้ว่าสิ่งนั้นสิ่งนี้เป็น (คุณสมบัติทั้งหลายเหล่านี้ครอบคลุมตั้งแต่คุณสมบัติที่เรียบง่ายที่สุดอย่างเช่น รูปลักษณ์ ไปจนถึงคุณสมบัติเชิงนามธรรม) เพราะดาชาयน์มิได้เพียงแต่เป็นอย่างภววิสัยเท่านั้นแต่มันเป็นอย่างที่มีความเข้าใจในการเป็นอยู่ของตนเองไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง การเป็นอยู่ของดาชาयน์หรือการดำรงอยู่จึงหมายถึงเพียงแค่ความเป็นไปได้ในวิถีทางแห่งการเป็นอยู่ของแต่ละดาชาयน์เป็นไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง และในเมื่อทุกดาชาयน์คือการเป็นอยู่ของ ‘ฉัน’ ที่จะเป็น มันจึงไม่ถูกต้องที่จะบรรยายถึงดาชาयน์ด้วยคุณสมบัติในเชิงภววิสัยที่เฉพาะเจาะจงอันใดอันหนึ่ง ซึ่งเท่ากับการคิดถึงดาชาयน์ในรูปแบบของความเป็นสิ่งหรือวัตถุเช่นเดียวกันกับสรรพสิ่งอื่นๆโดยละเลยความจริงที่ว่าดาชาयน์นั้นมีลักษณะทางภววิทยาที่ทำให้มันสามารถเข้าใจสถานะคือความเป็นอยู่ได้ตั้งแต่แรก การดำรงอยู่ของดาชาयน์ในเบื้องต้นที่แท้จริงที่สุดบ่งชี้ถึงความเป็นไปได้ในวิถีทางแต่ละดาชาयน์จะเป็นเท่านั้น หรือพูดอีกอย่างหนึ่งคือความเป็นไปได้ในวิถีทางที่แต่ละดาชาयน์จัดการกับการดำรงอยู่ที่เป็นของตัวเอง และเพราะว่าดาชาयน์โดยพื้นฐานแล้วคือความเป็นไปได้ของตัวเอง ดังนั้นในทุกกรณีมันคือความเป็นไปได้ที่แต่ละดาชาयน์ต่างทำการตัดสินใจซึ่งกำหนดความหมายแห่งการดำรงอยู่ของตัวเองเสมอๆ

ลักษณะทั้งสองของดาชาयน์ที่กล่าวมาข้างต้น (หนึ่งลักษณะเฉพาะที่ดาชาयน์จัดการกับความเป็นไปได้ของตัวเองซึ่งเรียกว่าการดำรงอยู่ และสองข้อเท็จจริงที่ว่าดาชาयน์ในทุกกรณีคือการดำรงอยู่ที่เป็นของตัวเอง) จะถูกทำให้ชัดเจนยิ่งขึ้นเมื่อเราพูดถึงการวิเคราะห์ดาชาयน์ของไฮเดกเกอร์ต่อไป สิ่งที่สำคัญตอนนี้คือ ประการแรก เราได้เห็นแล้วว่าดาชาयน์นั้นด้วยเหตุที่แตกต่างจากสรรพสิ่งอื่นๆ ดาชาयน์จึงไม่สามารถที่

¹²⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*, 32.

¹²⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, 67.

จะถูกอธิบายออกมาได้ในรูปแบบของสิ่งที่เป็นอยู่อย่างภววิสัยโดยสมบูรณ์ และประการที่สอง การที่ดาซายน์ในทุกกรณีคือของๆฉัน บ่งชี้ว่าสาระของดาซายน์คือการดำรงอยู่จริงที่สามารถแลเห็นจับต้องได้บนสิ่งที่เป็นรูปธรรมที่สุด ซึ่งรูปธรรมที่สุดของการดำรงอยู่ของดาซายน์ก็คือสถานะตัวของฉันเองที่ดำรงอยู่และปรากฏให้เห็น จากลักษณะทั้งสองนี้ไฮเดกเกอร์จึงสรุปได้ว่า การเป็นอยู่ของดาซายน์นั้นดำเนินไปบน ‘ฐานคู่ขนานที่เท่าเทียมกัน’ (Equiprimordial) ของ ‘ความเป็นภวสภาพและความเป็นภววิทยา’ (Ontico-Ontological) ซึ่งเผยให้เห็นว่าการทำความเข้าใจดาซายน์ไม่สามารถผ่านการพูดถึงดาซายน์ในฐานะบางสิ่งหรือคุณสมบัติบางอย่างได้ เพราะวิธีการคิดเช่นนี้คือการแทนที่ดาซายน์ด้วยความเป็นสิ่งอื่นๆ ซึ่งเข้ามาบดบังสถานะบื๊อของดาซายน์ที่ในทุกกรณีดาซายน์คือการดำรงอยู่ของตัวฉันเอง ทำให้ในหมายความว่าเชิงภววิทยาที่ถูกต้อง ดาซายน์จึงไม่สามารถที่จะเป็นสิ่งอื่นใดได้นอกจากตัวของฉันเอง และการถอยกลับมาทำความเข้าใจตัวเองในฐานะตัวของฉันเองคือการทำความเข้าใจบนพื้นฐานของความเป็นไปได้ที่ตัวของฉันเองจะเป็น

จากข้อสรุปนี้ไฮเดกเกอร์จำเป็นต้องหาวิธีสำหรับการวิเคราะห์ดาซายน์อย่างเหมาะสมสอดคล้องกับลักษณะทางภววิทยาที่มีฐานคู่ขนานที่เท่าเทียมกันบนความเป็นภวสภาพและความเป็นภววิทยาของดาซายน์เอง วิธีการวิเคราะห์ดังกล่าวคือการเข้าไปແจกແจงโครงสร้างทางภววิทยาที่ก่อประกอบด้วยการดำรงอยู่ของดาซายน์ หรือการค่อยๆคลี่คลายการดำรงอยู่ของดาซายน์โดยเริ่มจากวิถีทางอันเป็นรูปธรรมที่ดาซายน์จัดการกับการเป็นอยู่ของตัวเองอย่างที่เป็นปกติสำหรับดาซายน์ที่สุด ซึ่งก็คือสภาพที่ตัวของฉันเองเป็นในการดำเนินชีวิตของฉัน หรือที่ไฮเดกเกอร์เรียกว่า ‘ความสามัญปกติแห่งชีวิตประจำวัน’ (Average everydayness)¹²⁸ วิธีการคิดเช่นนี้สามารถถูกสรุปออกมาเป็นข้อความที่ดูเหมือนจะกำกวม แต่ในความเป็นจริงกลับช่วยแสดงถึงกระบวนการสืบค้นความหมายของบื๊อของไฮเดกเกอร์ได้อย่างดี มันคือการสืบค้นที่เริ่มต้นจาก *สิ่งที่อยู่ใกล้ที่สุดไปสู่สิ่งที่ห่างไกลที่สุด*

ทุกๆการสืบค้นจะต้องเริ่มต้นจากสิ่งที่มีความเกี่ยวข้องกับเป้าหมายของการสืบค้นนั้นๆและในขณะเดียวกันอยู่ใกล้ตัวผู้สืบค้นที่สุด สำหรับกรณีนี้ เพราะว่าเป้าหมายของเราคือความหมายของสถานะคือความเป็นอยู่ ซึ่งเราได้ชี้ชัดแล้วว่ามิอยู่แล้วในรากฐานที่ก่อประกอบความเข้าใจบางอย่างของดาซายน์ หรือในการเป็นอยู่ที่เราทุกคนเป็น ไฮเดกเกอร์จึงเริ่มต้นจากสิ่งที่เป็นปกติธรรมดาที่สุดของดาซายน์ นั่นก็คือวิถีทางแห่งการดำรงอยู่ที่ซึ่งดาซายน์จัดการกับตัวเองและสรรพสิ่งต่างๆในชีวิตประจำวันของเขา นี่คือนั่นที่โดยผิวเผินแล้วใกล้ชิดกับตัวของดาซายน์เองมากที่สุด ในแง่ที่ว่ามันคือความสามัญปกติของดาซายน์เองที่จะครอบครองความเข้าใจตัวเองในฐานะบางสิ่งบางอย่าง ไฮเดกเกอร์ได้ชี้ต่อไปว่า สิ่งที่ได้โดยปกติแล้วอยู่ใกล้ตัวของเรามากที่สุดในความเข้าใจเชิงภวสภาพนี้ (ในเชิงความเป็นสิ่งของสรรพสิ่งซึ่งเราพบและจัดการกับพวกมันตลอดเวลาในการดำรงอยู่) อันที่จริงเป็นสิ่งที่ห่างไกลจากความเข้าใจเชิงภววิทยาของเรามากที่สุด เพราะในด้านหนึ่งเรายังมิได้มีความเข้าใจที่ถูกต้องสมบูรณ์ของสถานะบื๊อที่ก่อประกอบภวสภาพเหล่านั้นอย่างแท้จริง ในทางตรงกันข้ามสถานะของบื๊อที่ดูเหมือนจะห่างไกลจากความเข้าใจในความสามัญปกติสำหรับเรากลับเป็นสิ่งที่ใกล้ตัวของเรามากที่สุด ด้วยเหตุที่มันเป็นรากฐานที่มาของความเข้าใจเชิงภวสภาพทั้งหมดของตัวฉันเองซึ่งต้องมีมาก่อน

¹²⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, 69.

อยู่แล้วเป็นอันดับแรก ซึ่งปรากฏออกมาอย่างเป็นรูปธรรมผ่านการดำรงอยู่ของฉันทัน นั้นในความคิดของไฮเดกเกอร์ วิธีการสืบค้นความหมายของบีอิงที่เริ่มต้นจากสิ่งที่อยู่ใกล้ที่สุดออกไปสู่สิ่งที่ไกลที่สุดก็คือการเริ่มต้นจากสิ่งที่อยู่ไกลที่สุดกลับมาสู่สิ่งที่อยู่ใกล้ที่สุดด้วยในขณะเดียวกัน อุปมาหนึ่งที่ให้ภาพอันเป็นรูปเป็นร่างของวิธีการสืบค้นนี้ คือการเปรียบมันเหมือนกับการปอกหอมหัวใหญ่ เราเริ่มจากระดับชั้นผิวนอกสุดซึ่งใกล้กับสัมผัสมือของเรามากที่สุดและค่อยๆ คลี่คลายเข้ามาสู่ชั้นผิวเนื้อในที่อยู่ลึกลงไป (ซึ่ง ‘ก่อประกอบ’ หรือรองรับชั้นผิวทั้งหมดของหัวหอมใหญ่เอง) การสืบค้นบีอิงของไฮเดกเกอร์กระทำผ่านวิธีการเดียวกันกับการปอกหัวหอมใหญ่ โดยการคลี่คลายและแจกแจงโครงสร้างไปที่ระดับชั้นตามลำดับของตัวมันเอง เพียงแต่ว่าสิ่งที่กำลังถูกคลี่คลายนี้มีใช้สิ่งใดอื่น หากแต่เป็นการดำรงอยู่ของตัวฉันทันเอง ความหลักแหลมแยบยลของไฮเดกเกอร์คือการเล็งเห็นว่า เช่นเดียวกับที่บีอิงคือการเป็นอยู่ของบางสิ่งบางอย่างเสมอ ดาชายนโดยพื้นฐานคู่ขนานที่เท่าเทียมกันของตัวมันเองก็คือ ‘สิ่ง’ ที่มี ‘ความเข้าใจเกี่ยวกับบีอิง’ กล่าวคือดาชายนต้องเป็นบางสิ่งบางอย่างอยู่ก่อนแล้ว แม้ว่าสิ่งที่เขาเป็นนี้ไม่สามารถที่จะถูกนำมาครอบคลุมลักษณะทางภววิทยาทั้งหมดของเขาได้ แต่ถ้าหากเราพิจารณามันผ่านวิธีการแจกแจงที่ถูกต้องในฐานะระดับชั้นหนึ่งในโครงสร้างทางภววิทยาของดาชายน มันสามารถที่จะคลี่คลายตัวเองและนำเราไปสู่ความหมายทางภววิทยาที่ฝังรากลึกอยู่ได้ นี่ทำให้ประตูบานแรกที่เปิดไปสู่สภาวะคือความเป็นอยู่ของดาชายนก็คือสิ่งที่ดาชายนเป็นในการดำรงอยู่ซึ่งใกล้ชิด (เป็นความสามัญปกติของ) ตัวของฉันทันเองมากที่สุด วิธีการสืบค้นเช่นนี้คือลักษณะสำคัญของปรากฏการณ์วิทยาเองที่เป็นการพยายามหาหนทางถอยย้อนกลับไปสู่สิ่งในตัวของมันเอง

ระดับชั้นนอกสุดของโครงสร้างทางภววิทยาของดาชายนหรือวิถีทางที่ดาชายนจัดการกับการดำรงอยู่ของตนเองในความสามัญปกติแห่งชีวิตประจำวันนี้ถูกก่อประกอบขึ้นด้วยรูปแบบการดำรงอยู่ซึ่งไฮเดกเกอร์แจกแจงออกเป็นสามรูปแบบ ได้แก่สิ่งที่ไฮเดกเกอร์นิยามว่า ‘การเป็นอยู่-ใน-โลก’ (Being-in-the-world) ‘การเป็นอยู่-กับ’ (Being-with) และ ‘การเป็นอยู่-ใน ดังที่เป็นเช่นนั้น’ (Being-in as such) รูปแบบการดำรงอยู่ทั้งสามส่วนนี้ไม่ใช่ชิ้นส่วนหรือองค์ประกอบของดาชายนที่สามารถถูกอธิบายอย่างแยกเดี่ยวและจากนั้นจึงนำมาประกอบรวมเข้าใหม่ แต่พวกมันทั้งหมดคือเนื้อในที่ป็นอันหนึ่งอันเดียวของโครงสร้างทางภววิทยาของดาชายน¹²⁹ อาจจะกล่าวได้ว่าทั้งสามรูปแบบนี้คือมิติต่างๆ ในการดำรงอยู่ของดาชายนที่ดำเนินไปอย่างพร้อมเพรียงกัน ซึ่งในความเป็นจริงแล้วไม่อาจถูกแยกส่วนได้ แต่ในการพยายามแจกแจงโครงสร้างทางภววิทยาของดาชายน สิ่งที่เราสามารถทำได้คือพิจารณาทั้งสามรูปแบบนี้ที่ละส่วน เพื่อที่ว่าสุดท้ายพวกมันจะช่วยให้ภาพองค์รวมหนึ่งเดียวของวิถีทางแห่งการดำรงอยู่ที่เป็นปกติที่สุดสำหรับดาชายน

รูปแบบแรกที่เราเรียกว่าการเป็นอยู่-ใน-โลกคือรูปแบบที่แสดงให้เห็นถึงวิถีทางที่ดาชายนจัดการกับโลกและสรรพสิ่งทั้งหลายที่เขาพบในโลกนี้ ในส่วนนี้เพื่อทำความเข้าใจรูปแบบของสภาวะการเป็นอยู่ในโลก เราจะต้องมีภาพที่ถูกต้องของสิ่งที่เรียกว่าโลกในความเข้าใจเชิงภววิทยาของดาชายนด้วย หรือนัยของโลกอย่างที่เราสามารถทำความเข้าใจของดาชายนในเบื้องต้นที่สุดของการที่เขามีปฏิสัมพันธ์กับมันในความสามัญปกติแห่งชีวิตประจำวันของตัวเอง ซึ่งไฮเดกเกอร์เรียกว่า ‘ความเป็นโลกของโลก’ (Worldhood of the world)

¹²⁹ Martin Heidegger, *Being and Time*, 78-79.

ไฮเดกเกอร์เริ่มด้วยการชี้แจงว่า ตามขนบทางความคิดของปรัชญาตะวันตก (โดยเฉพาะอย่างยิ่งขนบของปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่) เรามีความเชื่อฝังแน่นที่ว่าปฏิสัมพันธ์เบื้องต้นที่สุทธระหว่างมนุษย์กับโลกนั้นเป็นไปในรูปแบบของการมีความรู้เกี่ยวกับโลก¹³⁰ สำหรับไฮเดกเกอร์ความคิดดังกล่าวเป็นการตีความที่บกพร่องในเชิงภววิทยาเป็นเพราะมันวางอยู่บนสมมุติฐานที่มองว่าปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวเป็นความสัมพันธ์ในเชิงวัตถุระหว่างสิ่งสองสิ่ง คือ โลกซึ่งประกอบขึ้นด้วยการรวมตัวกันของสรรพสิ่ง และสิ่งที่มีประสบการณ์หรือรับรู้โลกแห่งสรรพสิ่งดังกล่าว (ไม่ว่าจะเป็นในฐานะ วิญญาณ จิต หรือสำนึก) จะเห็นได้ว่าวิธีการคิดเช่นนี้คือการตีความทั้งดาชาয়น์และโลกในลักษณะของสิ่งหรือวัตถุที่เป็นอยู่อย่างภววิสัยสองชิ้นที่กระทำบางอย่างต่อกันและกัน ส่งผลให้คำถามที่ตามมาอย่างหลีกเลี่ยงมิได้คือ ผู้รู้สามารถก้าวข้ามพ้นออกจากกรอบการรับรู้ของตัวเองไปสู่การเข้าถึงวัตถุที่อยู่ข้างนอกได้อย่างไร? สิ่งนี้ดึงความสนใจของเราไปจากความหมายทางภววิทยาที่แท้จริงของการมีความรู้และความสัมพันธ์เบื้องต้นของดาชาয়น์กับโลก การพยายามอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุแห่งการรับรู้และผู้รับรู้ก็คือจุดเริ่มต้นของปัญหาทางอภิปรัชญาเกี่ยวกับความรู้หรือที่เราเรียกว่าญาณวิทยา พูดอีกอย่างหนึ่งคือปัญหาทางญาณวิทยาทั้งหมดเริ่มต้นมาจากการมีสมมุติฐานของการแบ่งแยกระหว่างวัตถุสองอย่างนั้นก็คือ ‘องค์ประธานผู้รู้’ กับ ‘วัตถุที่เป็นเป้าหมายของการมีความรู้’ (Subject กับ Object) ซึ่งออกเงยขึ้นมาจากการละเลยแง่มุมสำคัญทางภววิทยาของดาชาয়น์เอง สำหรับไฮเดกเกอร์แล้วการแบ่งแยกระหว่างองค์ประธานผู้รู้และวัตถุที่เป็นเป้าหมายของการมีความรู้ไม่สอดคล้องกับดาชาয়น์และโลก เพราะว่าด้วยสภาวะการเป็นอยู่-ใน-โลกของดาชาয়น์ ทำให้วิถีทางแห่งการดำรงอยู่ของดาชาয়น์กับโลกไม่สามารถที่จะถูกแยกขาดออกจากกันได้ตั้งแต่แรก พูดให้ถูกต้องคือ การมีความรู้ไม่ใช่คำอธิบายถึงรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างดาชาয়น์กับโลกทั้งหมด หรือแม้กระทั่งรูปแบบหลักเสียด้วยซ้ำ มันเป็นเพียงรูปแบบหนึ่งในวิถีทางแห่งการดำรงอยู่ของดาชาয়น์ที่ต่อยอดมาจากฐานทางภววิทยาการเป็นอยู่-ใน-โลก

คำอธิบายว่าทำไมดาชาয়น์กับโลกของเขานั้นไม่สามารถแยกขาดจากกันได้ อยู่ในนัยที่ไฮเดกเกอร์พยายามสื่อออกมาผ่านวลี ‘การเป็นอยู่-ใน-โลก’ โดยทั่วไปเราใช้คำว่า ‘ใน’ เพื่ออธิบายตำแหน่งที่ตั้งของวัตถุในพื้นที่ต่างๆ ซึ่งพื้นฐานแล้วคือการอธิบายความสัมพันธ์เชิงการกินพื้นที่ของสิ่งสองสิ่ง แต่การเป็นอยู่-ใน-โลกของดาชาয়น์ไม่ได้มีนัยของการกินพื้นที่ มันหมายถึงการ ‘พำนักอาศัยอยู่’ (to dwell) ซึ่งเผยถึงความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดคุ้นชินบางอย่างระหว่างดาชาয়น์กับโลกที่เขาพบตัวเองดำเนินชีวิตอยู่ กล่าวคือดาชาয়น์พำนักอาศัยอยู่ในโลกซึ่งโลกของเขาเป็นและปรากฏต่อดาชาয়น์ในความคุ้นเคยของชีวิตหรือในความเข้าใจไม่ทางใดก็ทางหนึ่งอยู่แล้ว ในแง่นี้ โลกไม่ใช่สิ่งอื่นๆที่ปวงที่อยู่นอกการดำรงอยู่ของดาชาয়น์และรวมตัวกันเป็นพื้นที่ (ในความหมายที่กว้างที่สุด) ให้ดาชาয়น์ยืน แต่มันคืออาณาเขตแห่งความเป็นไปได้ของความเข้าใจที่ดำเนินไปอย่างเป็นรูปธรรมในการดำรงอยู่ของฉันท การพูดถึงโลกของไฮเดกเกอร์ไม่ได้หมายถึงการพูดถึงสรรพสิ่งทั้งหลายที่ไม่ใช่ดาชาয়น์แต่มันคือการพูดถึงสิ่งที่ดาชาয়น์เองเป็นในความสามัญปกติแห่งชีวิตประจำวันที่ใกล้ชิดสุดของเขา¹³¹ ในการแจกแจงโครงสร้างทางภววิทยาว่าโลกที่ว่าสำหรับดาชาয়น์นั้นเป็นอย่างไร

¹³⁰ Martin Heidegger, *Being and Time*, 86-90.

¹³¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, 92.

เป้าหมายที่ซ่อนอยู่ในสองจังหวะของช่วงขณะเดียวกันคือการทำความเข้าใจการดำรงอยู่ของดาชาयน์ที่เป็นอยู่-ใน-โลก การมีภาพของโลกในเชิงภววิทยาที่ถูกจึงเท่ากับย้อนกลับมาแสดงให้เห็นถึงสถานะคือความเป็นอยู่ที่ตัวดาชาयน์เองเป็น

ในการดำรงอยู่หรือพูดอีกอย่างในชีวิตประจำวันของเรา เรามีปฏิสัมพันธ์กับโลกของเราอยู่ตลอดเวลา แต่ไม่ใช่แค่ในรูปแบบของการมีประสบการณ์รับรู้สิ่งต่างๆ ไฮเดกเกอร์ชี้ว่าปฏิสัมพันธ์เบื้องต้นที่สุดคือการที่เราเข้าไปข้องแวะพัวพันกับสรรพสิ่งในหลากหลายทางนับไม่ถ้วน ซึ่งครอบคลุมทุกกิจกรรมในการดำเนินชีวิต สิ่งที่เราเข้าไปข้องแวะพัวพันกับโลกทั้งหมดของเรามีร่วมกันคือพวกมันล้วนมี ‘ความเอาใจใส่’ (Concern) เป็นลักษณะทางภววิทยา กล่าวคือสรรพสิ่งทั้งหลายที่เราสามารถพบเจอได้ในโลกในการดำเนินชีวิตประจำวันของเรา ต่างเผยตัวของพวกมันเองบนการมีความเอาใจใส่ของดาชาयน์ไม่ใช่ในฐานะของวัตถุแห่งการรับรู้สำหรับการมีความรู้ต่อโลก แต่ในฐานะของสิ่งที่ถูกใช้งาน ถูกสร้างขึ้น หรือถูกจัดการไม่ทางก็ทางหนึ่ง เป็นต้น หรือถ้าจะพูดอย่างง่ายๆ ในเมื่อความสามัญปกติที่สุดในการดำรงอยู่ของดาชาयน์หมายถึงวิถีทางที่ดาชาयน์จัดการกับการดำรงอยู่ของตนเองในชีวิตประจำวัน ความเป็นโลกของโลกที่ดาชาयน์ดำรงอยู่ก็คือโลกที่ถูกจัดการไม่ทางใดก็ทางหนึ่งผ่านความเอาใจใส่ โดยไฮเดกเกอร์เสริมว่าการให้ ‘ความเอาใจใส่’ นี้ไม่ได้เกิดขึ้นเมื่อเราบังคับตัวเองให้เพ่งพินิจไปที่สิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นพิเศษ หากแต่เป็นธรรมชาติหรือความสามัญปกติสำหรับการดำรงอยู่ของดาชาयน์ที่สุด กลับกันการพยายามเพ่งพินิจพิเคราะห์สรรพสิ่งต่างๆ ในรูปแบบของวัตถุชิ้นหนึ่งที่เราต้องมีความรู้เกี่ยวกับมันกลับบดบังเราจากปรากฏการณ์ของการมีความเอาใจใส่และจากตัวสรรพสิ่งอย่างที่เราพบในตัวของมันเอง วิถีทางเบื้องต้นที่สุดของความเป็นโลกคือสิ่งที่ถูกใช้สอยหรือถูกเราจัดการอย่างเป็นรูปธรรมไม่ทางใดก็ทางหนึ่งในความเอาใจใส่ของเรา ไฮเดกเกอร์จึงเรียกสรรพสิ่งที่ที่เราพบเจอในการเป็นอยู่-ใน-โลกที่เราใกล้ชิดคุ้นชินที่สุดว่า ‘เครื่องมือ’¹³²

ตัวอย่างที่เป็นที่รู้จักดีของไฮเดกเกอร์คือตัวอย่างของค้อนและการตอก การใช้ค้อนตอกไม่ใช่เพียงการมีความรู้เชิงทฤษฎีเกี่ยวกับคุณสมบัติต่างๆ ของค้อนในฐานะวัตถุชิ้นหนึ่ง มันคือการหยิบใช้เครื่องมือชิ้นนี้อย่างเหมาะสมที่สุด เมื่อเราหยุดเพ่งพินิจวัตถุที่เรียกว่าค้อนและหยิบฉวยมันขึ้นมาใช้งาน ความสัมพันธ์เบื้องต้นที่แท้จริงระหว่างเรากับค้อนก็จะยิ่งชัดเจนมากขึ้น และสิ่งที่ค้อนเป็นในตัวของมันเอง (ในฐานะเครื่องมือ) ก็ยิ่งเปิดเผยตัวของมันเองออกมา การเป็นอยู่แบบที่เครื่องมือเป็นนี้ไฮเดกเกอร์เรียกว่า ‘สภาวะความพร้อมอยู่’¹³³ (Readiness-to-hand) หรือพูดในวลีภาษาไทย พวกมันเป็นสิ่งที่ ‘ใกล้มือ’ ของเราและพร้อมให้จับคว้าใช้สอยหรือจัดการไม่ทางใดก็ทางหนึ่งเสมอ

จากลักษณะวิถีทางเบื้องต้นที่สรรพสิ่งในโลกเปิดเผยตัวของมันเองออกมาแก่ดาชาयน์ที่กล่าวมานี้จะเห็นได้ว่าการเป็นอยู่-ใน-โลกของดาชาयน์นั้นคือการถูกซึมซับโดยความเอาใจใส่ในบริบทของเพื่อการใดการหนึ่ง ซึ่งก่อประกอบเป็นสภาพแวดล้อมมองคร่อมแห่งความเป็นเครื่องมือที่ยึดโยงความเป็นสภาวะความพร้อม

¹³² Martin Heidegger, *Being and Time*, 97.

¹³³ Martin Heidegger, *Being and Time*, 98.

อยู่ทั้งหมดไว้ด้วยกัน¹³⁴ เพราะเครื่องมือเหล่านี้ไม่สามารถถูกพบเจอในลักษณะของเครื่องมือเดี่ยวๆชิ้นหนึ่ง แต่พวกมันล้วนเกี่ยวโยงกันในองค์รวมของความเป็นเครื่องมือเสมอ การมีความเข้าใจเกี่ยวกับสรรพสิ่งในโลกผ่านความเอาใจใส่ของเราไม่ได้เริ่มต้นด้วยการนำเครื่องมือแต่ละชิ้นมาปะติดปะต่อรวมกันขึ้นเป็นภาพรวมบางอย่าง แต่เครื่องมือเหล่านี้ในตัวของพวกเขาเองต่างโยงใยเข้าเป็นหนึ่งเดียวกันอยู่แล้วในบริบทหรือสภาพแวดล้อมองค์รวมของความเป็นเครื่องมือของตัวเองพวกมันเอง ในการจัดการกับสิ่งๆหนึ่ง เช่นการใช้ก้อนเพื่อตอกนั้นเกี่ยวโยงกับการช่วยหนุนแรงเพื่อสร้างบางสิ่งบางอย่าง อาจจะเป็นหลังคาบ้าน และหลังคาบ้านนี้ในลักษณะเดียวกันก็มีความเกี่ยวโยงเพื่อให้การป้องกันฉนวนจากแดดฝนหรือให้ที่พักพิงแก่ฉัน¹³⁵ จะเห็นได้ว่าความเกี่ยวโยงกันของเครื่องมือเหล่านี้เป็นไปในความหมาย ‘เพื่อการใดการหนึ่ง’ (For-the-sake-of-which) ซึ่งในท้ายที่สุดชี้ไปสู่การดำเนินชีวิตของดาชายนเองไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง หรือในคำของไฮเดกเกอร์ พวกมัน ‘เป็น’ ไปเพื่อความเป็นไปได้แห่งการดำรงอยู่ของดาชายน¹³⁶ เวลาที่ดาชายนจัดการกับก้อน สิ่งที่เขา กำลังจัดการอยู่ก็คือสภาพแวดล้อมองค์รวมของความเป็นเครื่องมือ (ซึ่งก็คือความเป็นโลกของโลกนั้นเอง) ยิ่งไปกว่านั้น เพราะความเกี่ยวโยงทั้งหมดในการจัดการกับความเป็นโลกของโลกที่กล่าวมาเป็นไปเพื่อตัวของดาชายน มันจึงเท่ากับว่าดาชายนกำลังจัดการกับการดำรงอยู่ของตัวเองด้วย

รูปแบบที่สองในวิถีทางแห่งการดำรงอยู่ของดาชายนคือการเป็นอยู่-กับ เพราะว่าโลกของดาชายนไม่ได้มีแค่เครื่องมือที่ดาชายนสามารถใช้สอยได้เท่านั้น แต่มีผู้อื่นหรือดาชายนอื่นอยู่ร่วมด้วย โดยไฮเดกเกอร์ชี้ว่า เช่นเดียวกันกับที่ความเป็นโลกของโลกช่วยเปิดโปงให้เห็นว่าดาชายนจัดการกับการดำรงอยู่ของตัวเองอย่างไรในระดับที่เป็นความสามัญปกติที่สุด การพิจารณาการเป็นอยู่-กับ-ผู้อื่น (Being-with-other) นี้ก็จะช่วยให้คำตอบว่าตัวตนของดาชายนคือ ‘ใคร’ ในความเป็นสามัญปกติที่สุดของเขา¹³⁷

คำตอบดูเหมือนจะชัดเจนอยู่แล้ว ถ้าดาชายนคือการเป็นอยู่ที่เป็นของตัวเอง ตัวตนของดาชายนก็น่าจะเป็นอื่นใดนอกจาก ‘ฉัน’ แต่วิธีการคิดเกี่ยวกับสถานะของ ‘ฉัน’ ในแนวคิดของไฮเดกเกอร์นั้นแตกต่างจากวิธีคิดของนักคิดในปรัชญาตะวันตกส่วนใหญ่ ซึ่งไฮเดกเกอร์เตือนผู้อ่านของเขาตั้งแต่นั้นว่าความชัดเจนอย่างปฏิเสธไม่ได้ของสิ่งที่เรียกว่า ‘ฉัน’ แท้จริงแล้วอาจจะชักนำการสืบค้นของเราไปในทิศทางที่ไม่ถูกต้อง¹³⁸ ทิศทางที่ไม่ถูกต้องดังกล่าวคือวิธีการคิดที่ว่าสิ่งที่เรียกว่า ‘ฉัน’ นี้ถูกมอบไว้ในลักษณะองค์ประธานเดี่ยวๆซึ่งต้องหาหนทางบางอย่างเพื่อที่จะเข้าถึงผู้อื่นจากตัวตนอันโดดเดี่ยวของมันเอง เพราะในวิธีคิดโดยทั่วไปเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างฉันกับผู้อื่น การพบเจอกับผู้อื่นในโลกของเราเริ่มต้นที่องค์ประธานที่ยืนอยู่อย่างแยกขาดและตรงข้ามกับผู้อื่นทั้งหมด ทำให้ผู้อื่นถูกแบ่งแยกออกจากความเป็น ‘ฉัน’ ตั้งแต่แรก และจากนั้นจึงค่อยถูก ‘ฉัน’ จับคว่ำในการทำความเข้าใจบางอย่างหรือผ่านการตระหนักรู้ย้อนกลับมาโดยมีตัวตนของ

¹³⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, 107.

¹³⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, 116.

¹³⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*, 116.

¹³⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, 149.

¹³⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, 150 - 152.

ตนเองเป็นที่ตั้ง หรือพูดอีกอย่างหนึ่งคือสิ่งที่เรียกว่า ‘ฉัน’ ต้องมาก่อนผู้อื่นเสมอในฐานะขององค์ประธานอัตวิสัยซึ่งเป็นฐานหรือจุดตั้งต้นสำหรับการเข้าถึงผู้อื่นผ่านการมีความรู้ จะเห็นได้ว่าวิธีคิดเช่นนี้จะคล้ายคลึงวิธีคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างเรากับโลกบนการมีความรู้ซึ่งเราได้เอ่ยถึงไปแล้ว วิธีคิดเหล่านี้ล้วนต่างตั้งอยู่บนสมมุติฐานที่มองว่ามนุษย์มีลักษณะเป็นวัตถุในเชิงภววิสัยที่มีคุณสมบัติของการเป็นองค์ประธานแห่งการรับรู้บางอย่าง ซึ่งเริ่มสร้างความสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆ และผู้อื่นในโลก ที่มีลักษณะของความเป็นวัตถุ เช่นเดียวกันบนฐานของศักยภาพบางอย่าง (เช่นการรับรู้) ของตัวเองเพียงอย่างเดียว แต่อย่างที่ได้ชี้แจงไปก่อนหน้านี้วิธีคิดเช่นนี้ไม่ได้คำนึงถึงสภาวะทางภววิทยาแห่งการเป็นอยู่-ใน-โลกของดาชายนแม้แต่น้อย สำหรับไฮเดกเกอร์ผู้อื่นไม่ได้หมายถึงคนอื่นๆ ทั้งหมดที่ไม่ใช่ฉัน แต่มันหมายถึงผู้ที่โดยปกติแล้วฉันเองก็เป็นหนึ่งในนั้น¹³⁹ การเป็นอยู่กับผู้อื่นที่มีลักษณะทางภววิทยาของการเป็นอยู่เหมือนกันกับของฉัน แสดงให้เห็นว่าโลกคือสิ่งที่ฉันแบ่งปันร่วมกับดาชายนอื่นในการเป็นอยู่ของฉันและพวกเขาเสมอ นี่หมายความว่าตัวตนของดาชายนในระดับขั้นภววิทยาที่ตื่นขึ้นที่สุดหรือเป็นความสามัญปกติแห่งชีวิตประจำวันของฉันที่สุดก็คือการเป็นอยู่-กับ-ผู้อื่นในฐานะที่ฉันเป็นหนึ่งใน ‘ใครต่อใคร’ (Anyone หรือ Das man)

กล่าวคือดาชายนจัดการกับการดำรงอยู่ของตัวเองในการดำเนินชีวิตประจำวันอย่างที่ไม่ใครต่อใครจัดการ เราใช้สอยสิ่งต่างๆ อย่างที่คนอื่นใช้ ทำในสิ่งที่คนอื่นทำ เชื่ออย่างที่คุณอื่นเชื่อ ตัดสินอย่างที่คุณอื่นตัดสิน ก่อนที่จะเริ่มต้นตั้งคำถามเกี่ยวกับสิ่งเหล่านี้ด้วยตัวของฉันเอง

สิ่งที่รูปแบบการจัดการกับการดำรงอยู่ของตัวเองทั้งสองข้างต้นนี้เผยให้เห็นคือ โลกที่ดาชายนพบตัวเองดำรงอยู่ในการเป็นอยู่-ใน-โลกคือโลกที่ดำเนินมาอยู่แล้วก่อนตัวของดาชายน นับตั้งแต่กำเนิดขึ้นมาดาชายนต้องดำรงอยู่ ‘ใน’ ความเป็นโลกบางอย่างเสมอ ไม่ว่าจะเป็นในบริบทของสภาพแวดล้อมหนึ่ง สังคมวัฒนธรรมหนึ่ง และประวัติศาสตร์หนึ่งอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ข้อเท็จจริงคือการพบตนเองในโลกของดาชายนนี้ไม่ใช่สิ่งที่ตัวดาชายนเองสามารถเลือกได้แม้แต่น้อย แต่มันกลับเป็นรูปธรรมที่หนักแน่นที่สุดในการดำรงอยู่และเป็นอยู่ของเขา การพบตนเองในโลกนี้ในสำนวนของไฮเดกเกอร์คือสภาวะที่เรียกว่า ‘การถูกขว้างเข้ามาในโลก’ (Thrownness) นอกเหนือจากนี้มันยังเผยให้เห็นว่าการดำรงอยู่ของดาชายนเองดำเนินหรือเคลื่อนที่ไปในทิศทางเฉพาะหนึ่ง ซึ่งไฮเดกเกอร์นิยามว่า ‘สภาวะตกหล่นอยู่ท่ามกลาง’ (Fallenness) หรือการร่วงหล่นซึ่งเป็นลักษณะของสภาวะการถูกขว้างเข้ามาในโลกแรกเริ่มโดยปริยายของทุกดาชายนในความสามัญปกติแห่งชีวิตประจำวัน

การตกหล่นของดาชายนเป็นการเคลื่อนที่เดียวกันกับที่เริ่มต้นในการถูกขว้างเข้ามาในโลก หรืออาจจะพูดได้ว่า ตั้งแต่แรกเริ่มการดำรงอยู่ของเขา ดาชายนนั้น ‘ตกอยู่ในท่ามกลาง’ ความปกติธรรมดาของใครต่อใครเสมอ โดยที่ดาชายนไม่ได้ตระหนักถึงการตกอยู่ในท่ามกลางใครต่อใครของตัวเองนี้เพราะมันเป็นสภาวะที่เป็นปกติธรรมดาที่สุดของเขาตั้งแต่แรก (ในความหมายที่ว่าตัวเขาเองก็คือหนึ่งในใครต่อใครนี้) และ

¹³⁹ Martin Heidegger, *Being and Time*, 154.

ตราบใดที่ดาชาวยังเป็นอยู่ในโลกดาชาวยังก็ยังคงเคลื่อนที่อยู่ในการถูกขว้างของตนเอง นี่แสดงให้เห็นว่าการถูกขว้างเข้ามาในโลกของดาชาวยังไม่ใช่สิ่งที่ ‘สิ้นสุด’ หรือจบลงเมื่อเขาเกิดขึ้นมาในโลก แต่การเกิดขึ้นมาในโลกของดาชาวยังเป็นไปในลักษณะการถูกขว้างเข้ามาให้เคลื่อนที่ไปในทิศทางที่ตกอยู่ในท่ามกลางใครต่อใครอย่างไม่เคยหยุดยั้ง แต่ดาชาวยังไม่ได้กำลังตกลงจากสถานะพิเศษอื่นใดที่อยู่นอกตัวเขาและก็ได้กำลังตกลงลงไปสู่สถานะของความบกพร่องบางอย่างที่ไม่ใช่การเป็นอยู่ของเขา ดาชาวยังแค่กำลังดึงจากตัวของตัวเองในแง่ที่ว่าเขายังไม่พบความหมายในการเป็นอยู่ที่เป็นของตัวเองอย่างแท้จริง ไปสู่ความสามัญปกติของใครต่อใครในชีวิตประจำวันซึ่งก็คือการดำรงอยู่ที่เป็นปกติในการถูกขว้างเข้ามาในโลกของตัวเอง¹⁴⁰

รูปแบบการเป็นอยู่-ใน-โลกและการเป็นอยู่-กับ-ผู้อื่นข้างต้นต่างให้ภาพอันเป็นรูปธรรมของวิถีทางที่ดาชาวยังจัดการกับการดำรงอยู่ผ่านความเป็นโลกและผู้อื่นที่ดาชาวยังพบ แต่ไฮเดกเกอร์ผลักดันการสืบค้นของเขาต่อไปยังระดับขั้นที่ซ่อนอยู่ลึกลงไปโครงสร้างทางภววิทยาของดาชาวยังเพื่อแจกแจงวิถีทางที่ดาชาวยังจัดการกับตัวของเขาเอง พุดอีกอย่างหนึ่งคือไฮเดกเกอร์เคลื่อนการวิเคราะห์ของเขาจากวิถีทางที่ดาชาวยังจัดการกับโลกในรูปแบบต่างๆ มาสู่วิถีทางที่ดาชาวยังจัดการกับตัวเอง จากสภาพแวดล้อมของโลกที่ดาชาวยังฉายความเข้าใจของตนเองออกไปยังสรรพสิ่งต่างๆ มาสู่สภาวะที่ดาชาวยังเริ่มทำความเข้าใจเบื้องต้นของตนเองอย่างแท้จริง เพื่อเปิดโปงเงื่อนไขที่รองรับและทำให้การเป็นอยู่-ใน-โลกและการเป็นอยู่-กับ-ผู้อื่นของดาชาวยังเป็นไปได้

การจัดการกับการดำรงอยู่ของตัวเองคือรูปแบบที่สามหรือการเป็นอยู่-ใน ดังที่เป็นเช่นนั้น (หรือการเป็นอยู่ดังที่ดาชาวยังเป็นเช่นนั้นในตัวของเขาเอง) ซึ่งไฮเดกเกอร์เสนอว่าวางอยู่บนฐานของ ‘สภาพที่ดาชาวยังพบตัวเองเป็นและต้องเป็น’ (Attunement หรือ Befindlichkeit) กับ ‘ความเข้าใจ’ (Understanding) ฐานทั้งสองนี้สอดคล้องกับลักษณะทางภววิทยาของการเป็นไปบนฐานคู่ขนานที่เท่าเทียมกันที่ได้กล่าวถึงไปแล้ว และเป็นลักษณะที่สามารถสังเกตเห็นได้ตลอดในการวิเคราะห์โครงสร้างของดาชาวยังที่ผ่านมา

สภาพที่ดาชาวยังพบตัวเองเป็นและต้องเป็น (อันเป็นผลโดยตรงของการถูกขว้างเข้ามาสู่การเป็นอยู่ในโลกและมีทิศทางของการตกอยู่ในท่ามกลาง) บ่งชี้ว่าดาชาวยังมีสิ่งที่เรียกว่า ‘สภาวะข้อเท็จจริง’ (Facticity) หรือกล่าวคือดาชาวยังไม่เพียงแต่ถูกขว้างเข้ามาใน ‘โลก’ แห่งข้อเท็จจริงรูปธรรมบางอย่าง แต่การถูกขว้างดังกล่าวส่งมอบเขามาสู่สภาวะรูปธรรมของตัวเองด้วย การจัดการกับโลกทั้งหมดที่เราเอ่ยถึงถูกรองรับในด้านหนึ่งด้วยสภาพที่ดาชาวยังพบตัวเองเป็นและต้องเป็น เพราะเวลาที่ดาชาวยังจัดการโลก บางสิ่งบางอย่างเข้ามากระทบ (Affect หรือ Stimmung) กับตัวของดาชาวยังในการเป็นอยู่ที่ดาชาวยังไม่ปิดตัวเองต่อการกระทบใดๆ และดาชาวยังกำลังถูกดึงให้เข้าไปเกี่ยวพันกับสิ่งที่เข้ามากระทบเขาด้วยสภาพที่เขาเป็นและต้องเป็นในตัวเอง สิ่งที่เกิดขึ้นก็คือดาชาวยังกำลังถูกดึงกลับไปหาข้างในตัวของเขาเอง¹⁴¹ การที่ดาชาวยังพบตัวเอง

¹⁴⁰ Martin Heidegger, *Being and Time*, 223.

¹⁴¹ ตัวอย่างที่ไฮเดกเกอร์ใช้เพื่อให้ภาพประกอบคือ การถูกกระทบเช่นความกลัว บางสิ่งบางอย่างในโลกไม่ว่าจะเป็นบางสิ่งบางอย่าง เหตุการณ์บางเหตุการณ์ หรือใครบางคนล้วนสามารถสร้างความหวาดกลัวให้แก่ดาชาวยังได้เพราะว่ามันถูกพบในลักษณะของสิ่งที่คุกคามตัวของดาชาวยังอย่างสอดคล้องไปกับสิ่งที่ดาชาวยังเป็น เช่น ผู้ที่ร่ำรวยกลัวที่จะสูญเสียทรัพย์สิน

เป็นและต้องเป็นนี้เปิดทางให้เราเห็นว่าดาชาวยน์สามารถที่จะตระหนักถึงสิ่งที่ตนเองเป็นในลักษณะที่ออกมาจากข้างในตัวของเขาเองได้ และสิ่งที่ออกมาจากข้างในตัวของดาชาวยน์ก็คือความเข้าใจ

ความเข้าใจคือความเป็นไปได้ของดาชาวยน์ที่ฉายออก (Projection) มาจากตัวของดาชาวยน์เองเพื่อจับคว้าการเป็นอยู่ของตนเองและในขณะเดียวกันก็ฉายความเข้าใจนั้นออกไปยังความเป็นโลกของโลก¹⁴² หรือพูดอย่างง่าย ๆ มันคือความเป็นไปได้ของดาชาวยน์ที่เขาสามารถบอกได้ว่าตนเองเป็นเช่นนั้นเช่นนี้ ประเด็นสำคัญตรงจุดนี้ไม่ได้อยู่ที่ดาชาวยน์สามารถเป็นอะไรได้บ้างในบรรดาสิ่งนั้นสิ่งนี้ทั้งหลายทั้งปวง แต่อยู่ที่ตัวการมีความเข้าใจเองซึ่งเป็นความเป็นไปได้ที่เบื้องต้นที่สุดของดาชาวยน์ ซึ่งก็คือความสามารถที่จะบอกได้ว่าตนเองสามารถเป็นอะไรได้บ้าง กล่าวคือ ถึงแม้ว่าสภาพที่ดาชาวยน์พบตัวเองเป็นและต้องเป็นคือสภาวะพื้นฐานด้านหนึ่งที่ยังบ่งชี้ให้ดาชาวยน์แลเห็นตำแหน่งแห่งที่ในการไม่ปิดตัวเองของเขา แต่สิ่งที่ดาชาวยน์พบในสภาวะนี้คือสิ่งที่ตัวของเขาเองเป็นอยู่แล้วซึ่งถูกหล่อหลอมโดยสภาวะข้อเท็จจริงโดยที่เขาไม่ได้เป็นผู้กำหนดด้วยตัวของเขาเองอย่างแท้จริง ซึ่งแสดงถึงการที่ดาชาวยน์นั้นยังไม่ได้บรรลุความเป็นตัวเองที่แท้จริง (Inauthentic) ในทางกลับกันความเข้าใจที่ซึ่งดาชาวยน์สามารถว่าตัวเองเป็นอะไร ด้วยเหตุที่มันออกมาจากภายในตัวของดาชาวยน์เอง จึงเท่ากับเป็นการกำหนดสิ่งที่เขาเป็นด้วยตัวของตนเอง

ไฮเดกเกอร์ชี้ว่ากระบวนการของการมีความเข้าใจนี้ทำในลักษณะ ‘การตีความ’ (Interpretation) ผ่าน ‘โครงสร้าง-ในฐานะ’ (As-Structure) หรือโครงสร้างของการทำให้สิ่งที่กำลังถูกเข้าใจชัดเจนออกมา ‘ในฐานะ’ ที่เป็นบางสิ่งบางอย่าง¹⁴³ มันคือตัวเชื่อมระหว่างสิ่งที่ดาชาวยน์เป็นกับความเข้าใจ และทำให้ทั้งสองด้านอยู่ด้วยกันบนระนาบที่เท่ากัน หรือในลักษณะที่เสมอเหมือนกันว่าทั้งสองเป็นสิ่งเดียวกัน ทำให้สิ่งที่ฉันสามารถเป็นนี้คือสิ่งที่ฉันสามารถตีความมันออกมาในความเข้าใจ

ไฮเดกเกอร์เสนอต่อไปว่า กระบวนการตีความของความเข้าใจนี้จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมันมีบางสิ่งบางอย่างที่ต้องมาก่อนความเข้าใจ บางสิ่งบางอย่างที่รองรับและทำให้การตีความของความเข้าใจนั้นๆเป็นไปได้ กล่าวคือการตีความของความเข้าใจไม่ใช่สิ่งที่สามารถเกิดขึ้นมาลอยๆ หากแต่ต้องวางอยู่บนเงื่อนไขบางอย่างของตัวมันเอง ซึ่งเงื่อนไขก่อนความเข้าใจ (Condition of pre-understanding) นี้ไฮเดกเกอร์เรียกว่า ‘โครงสร้าง-ที่มีมาก่อน’ (Fore-Structure) โดยขั้นตอนของมันคือการที่เราต้องมีความเป็นไปได้ของความเข้าใจบางอย่างอยู่ก่อนแล้ว (Fore-having) ซึ่งทำให้เราเห็นสิ่งที่เรามี (Fore-sight) และจากนั้นเราจึงจับคว้าสิ่งที่เราเห็นทำให้มันกลายมาเป็นกรอบมโนภาพ (Fore-conception) ที่กำกับความเป็นไปของการ

สมบัติของตน ความหวาดกลัวเช่นนั้นไม่มีทางเป็นไปได้ถ้าหากเขาคนนั้นไม่ได้เป็นผู้ที่ร่ำรวยตั้งแต่ต้น จะเห็นได้ว่าความน่ากลัวหรือลักษณะคุกคามของบางสิ่งนี้ถูกกำหนดอยู่ล่วงหน้าก่อนการพบเจอด้วยสิ่งที่ดาชาวยน์เป็นในตัวของเขาเอง เช่นเดียวกันกับสรรพสิ่งอื่นๆที่ดาชาวยน์พบเจอในโลก สิ่งที่คุกคามดาชาวยน์ถูกพบในบริบทของคร่อมแห่งความเกี่ยวโยง โดยความเกี่ยวโยงที่มันมีคือความเป็นอันตรายของมันต่อตัวของดาชาวยน์ ซึ่งสุดท้ายแล้วต้องถูกดาชาวยน์จัดการไม่ว่าทางใดก็ทางหนึ่ง (ไม่ว่าจะเป็นเผชิญหน้ากับมันหรือพยายามหลีกเลี่ยงมัน) เพื่อตัวของเขาเอง

¹⁴² Martin Heidegger, *Being and Time*, 185.

¹⁴³ Martin Heidegger, *Being and Time*, 189.

ตีความและผลที่ตามมาของการมีความเข้าใจ¹⁴⁴ เงื่อนไขก่อนการมีความเข้าใจไม่ได้อุบัติขึ้นมาอย่างมหัศจรรย์หรือปราศจากที่มาที่ไป หากแต่มีรากเหง้าอยู่ในการดำรงอยู่ของดาซาเยนตั้งแต่แรกเริ่มที่ถูกขว้างเข้ามาในโลก ซึ่งหมายความว่ามันไม่ได้มาจากแหล่งอื่นใดที่อยู่นอกเหนือการดำรงอยู่ของตัวดาซาเยน แต่ดาซาเยนเองครอบครอง เห็น และจับคว้ามั่นอยู่แล้วในการดำรงอยู่ของเขาตั้งแต่ก่อนจะเริ่มตีความทำความเข้าใจสิ่งต่างๆ การมีบางสิ่งบางอย่างก่อนหน้าเรา ก่อนที่เราจะเข้าใจมัน คือสภาวะการมีอยู่ (Existentiality) ของดาซาเยนที่ผูกพันกับสภาวะข้อเท็จจริง ทั้งสภาพที่ดาซาเยนพบตัวเองเป็นและต้องเป็นกับการมีความเข้าใจนั้นต่างมีที่มาจากสภาวะข้อเท็จจริงและสภาวะการมีอยู่ของดาซาเยนเหมือนกัน มันคือสภาวะข้อเท็จจริงของการถูกขว้างเข้ามาในโลกที่ส่งมอบดาซาเยนมาสู่สภาพที่เขาพบว่าตนเองเป็น และในขณะเดียวกันสภาวะข้อเท็จจริงก็คือสิ่งที่หล่อหลอมสภาวะการมีอยู่ก่อนที่ดาซาเยนจะเริ่มตระหนักถึงการมีความเข้าใจของตนเอง หรือพูดอีกอย่างหนึ่ง มันคือการมีชีวิตของฉันทันเองที่วางรากฐานให้ทั้งหมด ให้แก่สองด้านในวิถีทางของบ็องของดาซาเยนที่ดำเนินไปด้วยกันอย่างเท่าเทียมกัน

สิ่งที่น่าสังเกตคือการแจกแจงโครงสร้างทางภววิทยาที่ผ่านมาไม่ได้ทำอะไรมากไปกว่าการแจกแจงดาซาเยนตามคำแปลตรงตัวของมัน หรือการเป็นอยู่ ณ ที่นั้น (Being-There) ซึ่งแสดงให้เห็นว่าการเป็นอยู่ที่ว่านี่ คือการเป็นอยู่ในตำแหน่งแห่งที่หนึ่งของตัวมันเอง หรือการมีที่ยืนบางอย่างอยู่ก่อนแล้ว และความเข้าใจในภาษาเยอรมัน (*Verstehen*) ก็มีรากศัพท์ที่สื่อความถึงการยืนหยัด (Taking a stand) หรือกำหนดจัดวางตัวเองด้วยตนเองบนที่ๆ เป็นของตัวเองเอง ลักษณะการเป็นอยู่ ณ ที่นั้นเผยว่าดาซาเยนไม่เคยปิดตัวของเขาเองจากการถูกกระทบและด้วยลักษณะที่ไม่ปิดเดียวกันนี้ดาซาเยนจึงสามารถทำความเข้าใจตัวเอง

เขาเองได้ สิ่งที่เราเรียกว่า ‘ดาซาเยน’ ในแง่นี้จึงเป็นการเป็นอยู่ ณ ที่กลางระหว่างฐานคู่ขนานที่เท่าเทียมกัน ระหว่างการถูกกำหนดและการกำหนดตัวเอง แน่แน่นอนว่าความเป็นไปได้ในการดำรงอยู่ของดาซาเยนล้วนต้องถูกตีกรอบด้วยเงื่อนไขสภาวะข้อเท็จจริงของโลก แต่ผ่านกระบวนการของการมีความเข้าใจ ทำให้ดาซาเยนสามารถเข้าถึงความเป็นไปได้ต่างๆ ของตัวเขาเอง

ผลจากการตีความของความเข้าใจก่อให้เกิดสิ่งที่เรียกว่าความหมายซึ่งเป็นของตัวดาซาเยนอย่างแท้จริง (Authentic) เพราะในการเข้าถึงความหมายนี้ดาซาเยนได้กำหนดความหมายของเขาด้วยตนเอง และเปิดเผยตัวของเขาจากสิ่งที่ปกปิดกลบทับเขาอยู่ตลอดเวลาก่อนหน้านี้ จะเห็นได้ว่าการสืบค้นทั้งหมดของไฮเดกเกอร์นำพาเราไปสู่การมีความหมายในการดำรงอยู่ที่เป็นของดาซาเยนเองอย่างแท้จริง เช่นเดียวกับที่การมีชีวิตของดาซาเยนนำพาเขาไปสู่ความเข้าใจชีวิตของตนเอง คำถามที่ตามมาจากจุดนี้คือเราจะนิยามความหมายแห่งการดำรงอยู่ของดาซาเยน (ซึ่งเป็นทั้งผลลัพธ์ของการมีชีวิตและในขณะเดียวกันก็เป็นแก่นกลางหรือหัวใจที่ผสานโครงสร้างทางภววิทยาของดาซาเยนเข้าด้วยกัน) ออกมาได้อย่างไร

¹⁴⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, 188-192.

คำนิยามที่ไฮเดกเกอร์เสนอคือ ‘ความใส่ใจ’ (Care) เพราะความหมายแห่งการดำรงอยู่ของดาซาณนี้ชักนำไปยังการที่สภาวะคือความเป็นอยู่ของฉันทันเองในเบื้องต้นที่สุดแล้วมีความสำคัญสำหรับฉันทันเพียงผู้เดียวเท่านั้น โดยเราสามารถแลเห็นความใส่ใจในฐานะความหมายแห่งการดำรงอยู่ได้ในทุกระดับชั้นตลอดทั้งโครงสร้างทางภววิทยาของดาซาณดังที่ได้แจกแจงไป จากระดับชั้นผิวเผินที่สุดของการเป็นอยู่ที่ดาซาณนี้ถูกขว้างเข้ามาในโลก เราได้ชี้แจงไปแล้วว่าดาซาณจัดการกับสิ่งต่างๆในชีวิตประจำวันด้วยการมีความเอาใจใส่ต่อพวกมัน ในฐานะที่สรรพสิ่งทั้งหลายเป็นเครื่องมือเพื่อการใดการหนึ่งสำหรับการดำเนินชีวิตของดาซาณเองไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง ซึ่งสาเหตุที่ดาซาณมีความเอาใจใส่ต่อสิ่งเหล่านี้เป็นเพราะปึงของดาซาณเองคือความใส่ใจ แต่การดำเนินชีวิตของดาซาณนี้ดำเนินไปในความสามัญปกติแห่งชีวิตประจำวันของเขา ซึ่งถูกรอบงำด้วยวิถีทางของใครต่อใครที่ดาซาณต้องตกเป็นส่วนหนึ่งอย่างหลีกเลี่ยงมิได้ การตกหล่นอยู่ในท่ามกลางใครต่อใครนี้ไม่ได้ทำให้ความใส่ใจที่ดาซาณเป็นหายหรือลดทอนไปแต่อย่างใด มันเพียงแต่ชักนำความใส่ใจนี้ไปในทิศทางที่ดึงออกห่างจากการเป็นตัวของตนเองและทำให้ดาซาณยิ่งพัวพันไปกับโลกในสภาพที่เขาพบตัวเองเป็นและต้องเป็น จะเห็นได้การตกหล่นอยู่ในท่ามกลางใครต่อใครไม่เคยเป็นลักษณะที่ตายตัวของดาซาณ ความเป็นปรียายของมันเป็นเพียงความ ‘ปกติ’ ของดาซาณซึ่งกลับทับและบดบังตัวเขาเองเท่านั้น มันไม่สามารถที่จะหักล้างความสามารถที่เป็นของดาซาณอย่างถึงที่สุดได้ นั่นก็คือความสามารถที่จะบอกได้ว่าตนเองสามารถเป็นอะไรได้บ้าง ผ่านการมีความเข้าใจด้วยการตีความความเป็นไปได้ของตนเอง ความหมายที่ได้จากความเข้าใจนี้คือความหมายแห่งการดำรงอยู่หรือความจริงแห่งการดำรง (Truth of existence) อยู่ของตัวฉันทันเอง ซึ่งขดม้วนตัวของมันเองกลับมาเผยให้คำตอบว่าการเป็นอยู่ของดาซาณมีความสำคัญอย่างไร ทั้งหมดนี้คือการที่ดาซาณในฐานะที่เป็นความใส่ใจพบตัวเองในความใส่ใจของตนเอง

ประเด็นหลักสองประการที่สามารถสรุปออกมาได้จากการแจกแจงโครงสร้างทางภววิทยาของดาซาณในรูปแบบและระดับชั้นต่างๆข้างต้นคือ หนึ่ง คำนิยามอย่างกว้างๆที่สามารถครอบคลุมความหมายของสภาวะคือความเป็นอยู่หรือปึงของดาซาณได้อย่างสมบูรณ์และแท้จริงที่สุดคือความใส่ใจ และสอง ผ่านการดำเนินไป (หรือความ ‘เป็น’ ไป) ของความใส่ใจในแต่ละระดับชั้นเหล่านี้ เราได้พบกับสภาวะความเป็นเวลา (Temporality) อันเป็นหนึ่งในสองหัวข้อหลักของหนังสือคือความเป็นอยู่และเวลาแล้ว กล่าวคือระดับชั้นทั้งหมดก่อประกอบโครงสร้างปึงของดาซาณในฐานะความใส่ใจสามารถถูกตีความบนระนาบของเวลาทั้งสามห้วง อดีต/ปัจจุบัน/อนาคต การถูกขว้างเข้ามาในโลก/สภาวะข้อเท็จจริง/สภาพที่ดาซาณพบตัวเองเป็นและต้องเป็น บ่งบอกถึงอดีตหรือสิ่งที่ต้องมีมาก่อนอยู่แล้วในการพบว่าตัวเองดำรงอยู่ของดาซาณ ความสามัญปกติแห่งชีวิตประจำวัน/สภาวะตกหล่นอยู่ท่ามกลางใครต่อใคร แสดงถึงวิถีทางที่ดาซาณกำลังเป็นในปัจจุบัน และการฉายออกของความเข้าใจ เผยให้เห็นลักษณะการมุ่งไปสู่ความเป็นไปได้ที่เป็นของตัวเองในอนาคต

จากนี้ ไฮเดกเกอร์หลักการสืบค้นของเขาต่อไปอีกครั้ง เราได้เห็นแล้วว่า การดำรงอยู่ของดาซาณนี้เป็นไปได้ในสองรูปแบบ รูปแบบที่ดาซาณยังไม่ได้เป็นตัวของตนเอง และรูปแบบที่ดาซาณเป็นตัวของตนเองอย่างแท้จริง ในเมื่อความใส่ใจในฐานะความหมายแห่งการดำรงอยู่บ่งชี้ไปที่การเป็นตัวของตนเองอย่างแท้จริง

ดังนั้นเราจึงต้องเคลื่อนการสืบค้นของเราตามความใส่ใจ จากความไม่เป็นตัวของตนเองไปสู่ความเป็นตัวของตนเอง เพื่อการนี้เราจะต้องทำให้ภาพที่สมบูรณ์ทั้งหมดของดาชาयน์เผยออกมา หรือพูดอีกอย่างหนึ่งคือเราจะต้องมีภาพของดาชาयน์ตั้งแต่จุดเริ่มต้นไปจนถึงจุดสิ้นสุดของมัน¹⁴⁵

ที่ผ่านมาเราได้เห็นจุดเริ่มต้นของดาชาयน์แล้ว นั่นก็คือการถูกขว้างเข้ามาให้เป็นอยู่ในโลก หรือการเกิดที่นำดาชาयน์มาสู่ชีวิต แต่ในชั่วขณะที่ดาชาयน์กำลังดำรงอยู่หรือกำลังมีชีวิตอยู่นั้นตัวของดาชาयน์ยังไม่เคยสมบูรณ์ เพราะถึงแม้ดาชาयน์จะสามารถบอกได้ว่าตัวของเขาเองกำลังเป็นอะไรผ่านการมีความเข้าใจ แต่ลักษณะการมุ่งไปสู่ความเป็นไปได้ที่เขาสามารถจะเป็นไม่เคยหยุดอยู่แค่นั้น มันผลักดันดาชาयน์ไปสู่ความเป็นไปได้บางอย่างตลอดเวลา ทำให้ดาชาयน์เป็นอยู่ในความหมายที่ว่าตัวของเขาเองยังต้องมีความเป็นไปได้ของชีวิตบางอย่าง (ที่เขายังไม่ไปถึง) รออยู่ในอนาคตข้างหน้าเสมอ แต่ไม่ว่าดาชาयน์จะมีความเป็นไปได้อะไรก็ตาม ไฮเดกเกอร์ชี้ว่าความเป็นไปได้หนึ่งที่เป็นไปได้ที่สุดสำหรับทุกดาชาयน์คือจุดสิ้นสุดของการเป็นอยู่ในโลก หรือความตายซึ่งทำให้การเป็นอยู่ของดาชาयน์สมบูรณ์ และยิ่งไปกว่านั้นแสดงให้เห็นความเป็นตัวของตัวเองของดาชาयน์อย่างถึงที่สุดด้วย

แต่ดาชาयน์จะทำความเข้าใจความตายของตนเองได้อย่างไร? ในเมื่ออย่างที่กล่าวไปแล้ว ความเข้าใจเป็นหนึ่งในวิถีทางที่ประกอบบิ๊อิงของดาชาयน์ในการดำรงอยู่ในโลก แต่ความตายคือจุดจบของการดำรงอยู่ดังกล่าว หรือพูดอย่างง่ายก็คือเมื่อดาชาयน์ตาย เขาไม่ได้ดำรงอยู่ในโลกอีกต่อไปแล้วและดาชาयน์สูญเสียสภาวะความเป็นอยู่หรือบิ๊อิงของเขาทั้งหมด ดังนั้นในชั่วขณะที่ความตายมาถึงตัวของดาชาयน์จริงๆ ตัวของดาชาयน์เองจึงไม่สามารถที่จะมีประสบการณ์ถึงการสูญเสียสภาวะคือความเป็นอยู่ของตนเองนี้ได้ แม้แต่น้อย และสำหรับไฮเดกเกอร์ ประสบการณ์ที่ว่านี้ไม่มีทางถูกแทนที่ด้วยการทำความเข้าใจผ่านความตายของผู้อื่น เพราะไม่ว่าเราจะประสบพบเห็นความตายกี่ครั้งก็ตาม พวกมันไม่เคยเป็นความตายของตัวฉันเองเลย เราทุกคนในฐานะที่เป็นตัวของฉันเองต่างต้องตายความตายของตัวเองเท่านั้น วิถีทำความเข้าใจที่ไฮเดกเกอร์เสนอคือการทำความเข้าใจความตายของตัวเองในฐานะความเป็นไปได้ของตัวเองที่เป็นไปได้ที่สุด ในแง่ที่ว่าไม่สามารถหลีกเลี่ยงและไม่สามารถถูก ‘แย่งชิง’ (Outstripped) ไปได้ ความตายต่างจากความเป็นไปได้อื่นๆ ที่ดาชาयน์สามารถบรรลุได้ซึ่งเปิดทางไปสู่ความเป็นไปได้อื่นต่อไปอย่างไม่หยุดยั้ง ความตายคือ ‘ความเป็นไปได้ของความเป็นไปได้ไม่ได้’ ในการเป็นอยู่¹⁴⁶ (Possibility of the impossibility) หรือความเป็นไปได้ของความไม่เป็นอยู่ซึ่งดาชาयน์ไม่สามารถจะเป็นสิ่งใดได้อีกแล้ว นี่คือการหาว่าทำไมการมีภาพที่ถูกต้องของความตายทำให้ภาพของดาชาयน์สมบูรณ์ เพราะว่าความตายขีดเส้นที่บ่งชี้ว่าการดำรงอยู่ของดาชาयน์ดำเนินมาถึงจุดสิ้นสุด ถ้าดาชาयน์มองไม่เห็น (หรือไม่ทำความเข้าใจ) เส้นที่ขีดไว้นี้ เขาก็จะไม่มีทางเห็นการเป็นอยู่ที่สมบูรณ์ของตัวเอง

¹⁴⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, 276.

¹⁴⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*, 307.

ด้วยวิธีคิดเช่นนี้ ความเข้าใจความตายในฐานะความเป็นไปได้ของความเป็นไปไม่ได้จึงต้องเกิดขึ้น เฉพาะในระหว่างการดำรงอยู่ของดาชายน หรือการมีชีวิตของดาชายนที่อยู่ตรงกลางระหว่างการเกิดและการตาย แม้ว่าการเกิดและการตายในฐานะเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในความเป็นจริงคือสิ่งที่อยู่ ‘นอก’ ชีวิตของดาชายน (เราไม่ได้เข้าใจตัวเองตั้งแต่เกิดและในขณะที่เดียวกันเราก็ไม่สามารถเข้าใจตัวเองหลังจากที่ตายแล้วได้) แต่ดาชายนสามารถทำความเข้าใจทั้งสองสิ่งนี้ได้ผ่านการมีชีวิต เพราะว่าพวกมันทั้งสองคือสิ่งที่ต้องอยู่แล้วใน ชีวิตของดาชายนตั้งแต่ต้น ดาชายนดำรงอยู่ได้เพราะดาชายนถือกำเนิดขึ้นมาในโลกและปลายทางที่รออยู่ ข้างหน้าดาชายนก็คือความตายเสมอ นี่หมายความว่าในทุกช่วงระยะเวลาของการมีชีวิตก็คือทุกช่วงระยะเวลาเดียวกันที่ดาชายนกำลังเดินทางไปสู่ความตายของตนเอง (Being-towards-death) เข้าใจในแง่นี้ความตายไม่เคยเป็นสิ่งที่อยู่นอกหรือห่างไกลตัวของดาชายน ตั้งแต่ถือกำเนิดมาสู่การมีชีวิตดาชายนก็กำลังตายอยู่แล้ว

ความเข้าใจในความตายที่ถูกต้องให้ภาพที่สมบูรณ์ของสภาวะคือความเป็นอยู่ของดาชายน ซึ่งเผยให้เห็นว่าบิ๊อิงของดาชายนนี้มีขอบเขตหรือมีที่สิ้นสุด (Finite) และไฮเดกเกอร์เสนอต่อไปว่าการมีขอบเขตและที่สิ้นสุดของการเป็นอยู่นี้เองคือสิ่งที่ทำให้ดาชายนสามารถเป็นตัวของตัวเองอย่างแท้จริงที่สุด เพราะมันคือสิ่งที่มาหลายความมั่นคงของชีวิตที่ดาชายนดำเนิน สิ่งที่ดาชายนเป็นและความหมายที่ดาชายนเข้าใจ หรือพูดอีกอย่างหนึ่งคือมันทำให้การเป็นอยู่ที่ดาชายนยึดมั่นอยู่คล้ายตัวออก โดยการทำให้เห็นว่าทั้งหมดในการเป็นอยู่นี้ต้องมีที่สิ้นสุด ชีวิตของฉันท้องสิ้นสุดลงและพร้อมๆกันนั้นความหมายของฉันท้องสิ้นสุดตามไปด้วย แต่การหลายออกนี้ไม่ได้ทำลายล้างการเป็นอยู่ของดาชายน ในความหมายที่ว่าดาชายนไม่สามารถดำรงอยู่หรือไม่สามารถดำเนินชีวิตต่อไปได้ มันสั่นคลอนการเป็นอยู่ของดาชายนจากฐานรากในลักษณะที่คอยย้ำเตือนให้ฉันทระหนักว่าความหมายแห่งการดำรงอยู่ที่ฉันท้องเข้าใจนี้ไม่มีทางเป็นข้อสรุปสุดท้ายที่ตายตัวของฉันท้องได้¹⁴⁷ การตระหนักถึงความตายที่ถูกต้องซึ่งไฮเดกเกอร์เรียกว่า ‘Anticipation’ คือการที่ดาชายนคอยป้องกันไม่ให้ตัวเองตกลงไปในวงจรเดิมและหลงลืมความเป็นตัวของตัวเอง

¹⁴⁷ ย้อนกลับไปก่อนหน้านี้ เราได้แจกแจงให้เห็นแล้วว่าการมีความเข้าใจของดาชายนคือการที่ดาชายนกำหนดความหมายแห่งการดำรงอยู่ของฉันท้องด้วยตนเอง ซึ่งทำให้ตัวตนของดาชายนเป็นตัวตนของฉันท้องที่แท้จริง แต่การเป็นตัวของตัวเองนี้ไม่ใช่สิ่งที่ดาชายนสามารถคงไว้ได้ตลอดกาล เพราะว่าดาชายนไม่สามารถลบล้างเงื่อนไขทางภววิทยาของการเป็นอยู่บนฐานคู่ขนานที่เท่าเทียมกันของตนเองได้ กล่าวคือเวลาที่เรากำหนดว่าดาชายนขับเคลื่อนตนเองไปตามโครงสร้างทางภววิทยาในแต่ละระดับ สิ่งที่เกิดขึ้นนี้ไม่ได้หักล้างเงื่อนไขทางภววิทยาที่ถูกวางไว้โดยโครงสร้างก่อนๆ และดาชายนไม่ได้กลายมาเป็นสิ่งที่แตกต่างไปโดยสิ้นเชิง เงื่อนไขทางภววิทยาที่ประกอบโครงสร้างการเป็นอยู่ของเขาไม่ได้หายไปไหน พวกมันเพียงแค่ออกจัดการใหม่ครั้งแล้วครั้งเล่า และในทุกการจัดการเงื่อนไขเหล่านี้ก็ยังคงมีความเป็นไปเหมือนเดิม ในกรณีนี้มันหมายความว่าถึงแม้ดาชายนจะสามารถบรรลุความเข้าใจในความหมายแห่งการดำรงอยู่ของตนเองได้ แต่หลังจากนั้นเขาก็ต้องตกหล่นกลับไปสู่ความสามัญปกติแห่งชีวิตประจำวันของใครต่อใครอีกครั้งเสมอ การกำหนดความหมายแห่งการดำรงอยู่ของตัวฉันท้องเกิดขึ้นใน ‘ช่วงขณะแห่งวิสัยทัศน์’ (Moment of vision) ที่ดาชายนทำการตัดสินใจในชีวิต แต่หลังจากนั้น ไม่ว่าการตัดสินใจนี้จะเปิดทางพาดาชายนไปสู่อะไร ชีวิตของดาชายนก็ต้องดำเนินต่อไป และสิ่งที่ดาชายนตัดสินใจไปแล้วในไม่ช้าก็เร็วต้องกลายมาเป็นความสามัญปกติแห่งชีวิตประจำวันของเขา

“ In anticipation, Dasein guards itself against falling back behind itself, or behind the potentiality-for-Being which it has understood. It guards itself against ‘become too old for its victories’ (Nietzsche¹⁴⁸).”¹⁴⁹

ด้วยการตระหนักถึงความตายนี้ ไฮเดกเกอร์ทำให้ความหมายแห่งการดำรงอยู่และชีวิตของดาซาอินเป็นของตัวมันเองอย่างสุดโต่ง เพราะมันเผยให้เห็นว่าดาซาอินไม่เพียงกำหนดความหมายของฉันทัวตัวของฉันทัวเองเท่านั้น แต่ความหมายที่ว่าเป็นของฉันทัวแต่เพียงผู้เดียวตราบเท่าที่ฉันทัวมีชีวิตอยู่หรือเป็นอยู่เท่านั้น

สรุป

เราจะสรุประเบียบวิธีทางปรัชญาของไฮเดกเกอร์จากทั้งหมดที่กล่าวมานี้อย่างไร? การเข้าไปพิจารณากระบวนการสืบค้นความหมายว่าด้วยสภาวะคือความเป็นอยู่ของไฮเดกเกอร์อีกครั้งที่ผ่านๆมาอาจจะดูเป็นการอธิบายยืดเยื้อที่เสียเวลา แต่ความจริงคือทุกระเบียบวิธีทางความคิดมีเป้าหมายเพื่อไปให้ถึงบางสิ่งบางอย่างเสมอ หรือพูดอีกอย่างคือทุกระเบียบวิธีถูกผลักดันให้เคลื่อนไปและกำกับทิศทางโดยสิ่งที่เป้าหมายของมันเอง และวิถีทางอธิบายระเบียบวิธีที่ดีที่สุดก็คือการย้อนกลับไปดูกระบวนการสืบค้นนั้นๆ โดยตรง สิ่งนี้เป็นจริงอย่างยิ่งในปรัชญาของไฮเดกเกอร์ ความคิดของเขาไม่เคยเบี่ยงเบนไปจากป็องท์ ระเบียบวิธีของเขาคือการยึดมั่นในภาชิตการกลับไป ‘สู่สิ่งในตัวเอง’ ของปรากฏการณ์วิทยาอย่างเหนียวแน่นและสุดโต่ง หรือกลับไปสู่สภาวะต้นกำเนิดที่บริสุทธิ์ที่สุดอันเป็นรากฐานของทุกอย่าง แต่เพราะความเป็นไปของป็องท์นี้ดำเนินไปข้างหน้าเสมอ หรือมันทำให้สิ่งต่างๆ ‘เป็น’ เสมอ การจะทำความเข้าใจสภาวะคือความเป็นอยู่ ณ จุดเริ่มต้น ไฮเดกเกอร์ต้องถอยหลังย้อนรอยตามการดำเนินไปข้างหน้าของป็องท์ (ในลักษณะเดียวกันกับที่ไซเรน เคียร์เคการ์ดเคยกล่าวไว้ในทำนองว่า ชีวิตสามารถถูกเข้าใจถอยหลังเท่านั้น ในขณะที่ชีวิตต้องดำเนินไปข้างหน้า) และสิ่งที่ถูกคลี่คลายออกมาในทุกแง่มุมหรือระดับขั้นของการสืบค้นนี้คือบทบาทที่ป็องท์เล่นตามความเป็นไปของตัวเองครั้งแล้วครั้งเล่า (เช่น การหลงลืมความแตกต่างทางภววิทยาในประวัติศาสตร์ของปรัชญาตะวันตก ธรรมชาติของตัวปรากฏการณ์ของป็องท์ที่วนกลับคืนไปรันตัวของมันเอง และสภาวะความสามัญปกติแห่งชีวิตประจำวันที่ดาซาอินตกหล่นอยู่ในท่ามกลางใครต่อใคร) แต่นี่ไม่ได้ทำให้การสืบค้นของไฮเดกเกอร์ย่ออยู่กับที่แม้แต่น้อย การวนมาบรรจบครบรอบแต่ละครั้งหลักการสืบค้นของเขาไปสู่ระดับขั้นที่ลึกลงไปเรื่อยๆ ซึ่งท้ายสุดเผยให้เห็นว่าวิถีทางความเป็นไปของป็องท์คือการคลายตัวเองออกมาจากตัวของมันเองในลักษณะวงเกลียวที่ขดซ้อนกัน และตราบเท่าที่ตัวของฉันทัวเองยังมีชีวิตอยู่การคลายตัวเองนี้ก็ต้องดำเนินต่อไป

¹⁴⁸ ข้อความนี้ไฮเดกเกอร์ดัดแปลงมาจากตอนหนึ่งในหนังสือ *ดังพจนาวาราทุสตรา* (*Thus Spoke Zarathustra*) ของฟรีดริช นิทเชอ (Friedrich Nietzsche) ที่มีชื่อตอนว่า ‘On Free Death’

¹⁴⁹ Martin Heidegger, *Being and Time*, 308.

บรรณานุกรม

กิริติ บุญเจือ. "ฮายด์เกอ์กับปัญหาภาษาไทย" ใน *วารสารวิชาการ วิทยาลัยแสงธรรม* ปีที่ 1. ฉบับที่ 1. 2006.

Carman, Taylor. *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge University Press. 2003.

Crowell, Steven Galt. "Heidegger and Husserl: The Matter of Method of Philosophy" ใน *A Companion to Heidegger*. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall เรียบเรียง. Blackwell Publishing Ltd. 2005.

Frede, Dorothea. "The Question of Being: Heidegger's Project" ใน *The Cambridge Companion to Heidegger*. Charles Guignon เรียบเรียง. Cambridge University Press. 1993.

Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Albert Hofstadter แปล. Indiana University Press. 1988.

Heidegger, Martin. *History of the Concept of Time*. Theodore Kisiel แปล. Indiana University Press. 1992.

Heidegger, Martin. "The Thinker as Poet" ใน *Poetry, Language, Thought*. Albert Hofstadter แปล. HarperCollins. 2001.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. John Macquarrie and Edward Robinson แปล. New York: HarperCollins. 2008.

บทความวิจัย

จินตกรรมโลกและตัวตน : วิธีวิทยาแบบปรากฏการณ์วิทยาและอัตถิภาวะนิยมของซาร์ตร์

รชฏ สาตราวุธ

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

กล่าวนำ

เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่า ฌ็อง-ปอล ซาร์ตร์ (Jean-Paul Sartre) เป็นนักปรัชญาที่พัฒนาปรัชญาอัตถิภาวะนิยมไปจนถึงที่สุดของมโนทัศน์เสรีภาพ กล่าวคือสำหรับซาร์ตร์มนุษย์ในฐานะสัตว์เพื่อตัวเอง (Being-for-itself) หาได้มีเสรีภาพแต่อย่างใดไม่หากแต่เป็นเสรีภาพ มนุษย์แม้ว่าจะปฏิเสธว่าตนเองไม่สามารถเลือกได้ในสถานการณ์ใดสถานการณ์หนึ่งก็ยังเลือกอยู่ดีหรือกล่าวให้ชัดคือมนุษย์ยังเลือกที่จะไม่เลือกอยู่นั่นเอง ในแง่นี้เสรีภาพไม่ใช่ความสามารถหากแต่เป็นภาวะอันแนบเนื่องเป็นเนื้อเดียวกันกับมนุษย์ ซาร์ตร์เรียกเสรีภาพแบบนี้ว่าเสรีภาพแบบสัมบูรณ์ (absolute freedom)

วรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดของซาร์ตร์เรื่องเสรีภาพมีอยู่เป็นจำนวนมาก และต่างเห็นพ้องต้องกันว่าความคิดเรื่องเสรีภาพสัมบูรณ์ดังที่ซาร์ตร์เสนอมาจากการสังเคราะห์แนวคิดของนักปรัชญาในยุคก่อนหน้า ไม่ว่าจะเป็นการเริ่มต้นด้วยมนุษย์ในฐานะปัจเจกแบบเดส์การ์ตส์ แนวคิดเรื่องเสรีภาพแบบค่านท์ เรื่อยเรียงไปจนถึงวิธีการคิดเรื่องสัตว์ในตัวเองและสัตว์เพื่อตัวเองแบบเฮเกล การคิดถึงเอกะปัจเจก (Single individual) แบบเคียร์เคอการ์ด การใช้วิธีวิทยาแบบปรากฏการณ์วิทยาแบบฮูสเซิลและอิทธิพลเรื่อง “ภวันต์” (Being) และแนวคิดเรื่องการเมืองในโลก (Being-in-the-world) ของไฮเดกเกอร์ ทั้งหมดนี้คือการพูดถึงอิทธิพลของนักคิดที่มีต่อปรัชญาของซาร์ตร์ แต่ไม่ได้พูดถึงวิธีวิทยาหรือเครื่องมือที่ซาร์ตร์ได้ใช้จริงๆ

เป้าประสงค์ของบทความนี้จึงมุ่งไปสู่คำถามที่ว่า “อะไรคือวิธีวิทยาของซาร์ตร์”¹⁵⁰ ในการสร้างปรัชญาอัตถิภาวะนิยมของเขา แนนอนการหาว่าอะไรเป็นวิธีวิทยาของนักปรัชญาย่อมเป็นเรื่องยากสำหรับผู้วิจัยและรวมไปถึงนักปรัชญาเจ้าของความคิดด้วย ดังที่ โรเบิร์ต ดี คัมมิง (Robert D. Cumming) ได้กล่าวผ่านข้อความของ ชาร์ลส์ เทเลอร์ (Charles Taylor) ว่าคำถามเรื่องวิธีวิทยานั้นเป็นคำถามที่ไร้ประโยชน์และสิ้นเปลืองเวลา เหมือนกับการที่นักวิทยาศาสตร์ถามคำถามชาวสวนว่าใช้วิธีอะไรในการปลูกพืช ชาวสวนก็ตอบได้แต่เพียงว่าก็แค่ปลูกและทำให้มันโตขึ้น¹⁵¹

แม้ว่าคำถามที่ว่า “อะไรคือวิธีวิทยาของซาร์ตร์” จะเป็นสิ่งที่สิ้นเปลืองเวลา แต่ผู้วิจัยกลับเห็นว่าความพยายามตอบคำถามดังกล่าวไม่สิ้นเปลืองเวลา เพราะการหาวิธีเฉพาะที่ซาร์ตร์ใช้จะนำไปสู่การเปิด

¹⁵⁰ ในบทความนี้ผู้วิจัยมิได้แยกแยะความแตกต่างระหว่างคำว่า “วิธีวิทยา” และคำว่า “วิธี” ผู้วิจัยจะใช้คำทั้งสองสลับกันไปมาโดยมองว่าเป็นวิธีการแบบหนึ่งที่นักปรัชญาใช้

¹⁵¹ ไพรตดู Cumming, Robert D., “Role Playing: Sartre’s Transformation of Husserl’s Phenomenology,” in *The Cambridge Companion to Sartre*, edited by Christian Howells (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 39.

ปริณิชนอลอื่นๆทางปรัชญาด้วย กล่าวคือสำหรับชาร์ตร์การทำปรัชญาอาจจะไม่จำเป็นต้องวางวัตถุประสงค์แห่งการศึกษาไว้ที่ตัวบททางปรัชญาเท่านั้น หากแต่ตัวบททางวรรณคดี บทละคร ประวัติศาสตร์หรือแม้แต่ประสบการณ์ในชีวิตประจำวัน ทั้งหมดนี้ล้วนแต่เป็นวัตถุประสงค์ในการคิดปรัชญาได้ทั้งสิ้น ทั้งนี้ทั้งนั้นการจะยืนยันว่าผลงานเหล่านี้เป็นวัตถุประสงค์ทางปรัชญาได้ต้องยอมรับวิธีที่โอบอุ้มสิ่งเหล่านี้ด้วย ในแง่นี้การศึกษาวีธีวิทยาจึงสำคัญ เพราะทุกสิ่งทั้งที่รายล้อมมนุษย์อยู่ล้วนแต่เป็นวัตถุประสงค์แห่งการศึกษาปรัชญาได้ทั้งสิ้น

1. วรรณกรรมว่าด้วยวีธีวิทยาแบบชาร์ตร์

หากเริ่มต้นจากคำถามที่ว่า “อะไรคือวีธีวิทยาของชาร์ตร์” เราจะพบว่าวิธีที่นักวิชาการทั่วโลกใช้มีสองวิธีคือ หนึ่งอธิบายว่าชาร์ตร์ได้รับอิทธิพลจากอะไรและสองอธิบายว่าชาร์ตร์มีรายละเอียดอย่างไรและใช้ “คำ” (terms) ต่างๆมาอธิบาย งานในกลุ่มแรกจะเป็นงานเชิงประวัติศาสตร์ความคิดหรืองานที่มุ่งไปที่งานเชิงชีวประวัติของชาร์ตร์ งานในกลุ่มแรกคืองาน *La dialectique de Sartre* ของ ซีล เกอร์ฮาร์ด (Seel Gerhard)¹⁵² และ *Sartre au miroir : une Lecture psychanalytique de ses écrits biographique* ของ โจเซต ปากาลี (Josette Pacaly)¹⁵³ ส่วนงานในกลุ่มที่สองคืองานที่มุ่งอธิบายประเด็นต่างๆโดยอธิบายว่า คำแต่ละคำทำงานอย่างไร งานในลักษณะนี้มีให้เห็นมากมายแต่ที่โดดเด่นมากได้แก่ *Sartre par lui-même* ของฟรานซิส เจนสัน (Francis Jeanson)¹⁵⁴ สิ่งที่ยังสังเกตคืองานทั้งสองประเภทนี้เน้นหนักไปที่ “ทำไมและเพื่ออะไรชาร์ตร์จึงสร้างปรัชญาอัตถิภาวนิยมของตนเอง” แต่ในขณะที่วรรณกรรมที่แสดงวิธีที่ชัดเจนนั้นมิได้มีผู้ศึกษาอย่างตรงไปตรงมา

เป็นที่น่าสังเกตว่าวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับวีธีวิทยาแบบชาร์ตร์มีไม่มาก เท่าที่ผู้วิจัยสำรวจได้มีงานที่โดดเด่นและตรงประเด็นอยู่สองชิ้นด้วยกัน อันได้แก่งาน *Role Playing: Sartre's Transformation of Husserl's Phenomenology* ของ โรเบิร์ต ดี คัมมิง (Robert D. Cumming) และ *Sartre's Integrative Method: Descriptive, Dialectics, and Praxis* ของ แมทธิว ซี อัลลี (Matthew C. Ally)¹⁵⁵ โดยงานทั้งสองชิ้นนี้มีความแตกต่างอย่างเห็นได้ชัด

งานของคัมมิงชี้ให้เห็นว่าชาร์ตร์นำวีธีวิทยาแบบปรากฏการณ์วิทยาจากฮูสเซิลในสองลักษณะคือ “วิวิเคราะห์แบบการมุ่งไปของสำนึก” (intentional analysis) และ “การวิเคราะห์แบบแก่นสารสาระ” (eidetic analysis) โดยทั้งสองวิธีนี้ไม่แยกขาดออกจากกัน การวิเคราะห์แบบมุ่งไปของสำนึกคือการกำหนดหมายจากสำนึกของเราพุ่งไปยังวัตถุเพื่อให้ความหมาย เช่น การเห็นแผ่นไม้สี่เหลี่ยมมีขาเมื่อวิเคราะห์ด้วยสำนึกแล้วจะมีความหมายว่าโต๊ะ การเป็นโต๊ะมาจากการที่สำนึกให้ความหมายแก่แผ่นไม้สี่เหลี่ยมมีขาว่าเป็น

¹⁵² Seel, Gerhard, *La Dialectique de Sartre* (Lausanne: L'Age d'homme, 1995).

¹⁵³ Pacaly, Josette, *Sartre au miroir : une Lecture psychanalytique de ses écrits biographique* (Paris : Klincksieck, 1980).

¹⁵⁴ Jeanson, Francis, *Sartre par lui-même* (Paris: Seuil, 1955).

¹⁵⁵ Ally, Matthew C., “Sartre's Integrative Method: Descriptive, Dialectics, and Praxis”, in *Sartre Studies International*, Volume 16, Issue 2, (2010), pp. 48-74.

โตะ ในแง่นี้สำนึกมีหน้าที่ให้ความหมายแก่นสารหรือสาระแก่โลกที่อยู่ข้างหน้ามนุษย์ ในขณะที่เดียวกันการวิเคราะห์แบบแก่นสารสาระคือการวิเคราะห์เพื่อหาว่าในวัตถุนั้นอะไรที่เป็นแก่นสารแท้จริง เช่นการเห็นโตะว่าเป็นรูปสี่เหลี่ยม รูปสี่เหลี่ยมนั้นเองคือการดึงเอาสาระออกจากโตะ ในแง่นี้เองที่ฮูสเชิลเลือกใช้ “การลดทอนสู่แก่นสารสาระ” (eidetic reduction) เพื่อหาว่าในโลกนี้มีอะไรบ้างที่เป็นสาระท่ามกลางสิ่งที่ไม่ใช่สาระ คัมมิงวิเคราะห์ต่อไปว่าแต่สำหรับชาร์ตร์ วิธีทั้งสองไม่เพียงพอต่อคำอธิบายโลกเพราะในที่สุดแล้วมนุษย์ไม่ได้หาความรู้โดยการใช้นึกให้มีความหมายแก่โลกและดึงเอาสาระมาจากโลกเท่านั้น หากแต่มนุษย์สร้างโลกด้วยเช่นมนุษย์อาจคิดไปด้วยว่าโตะตัวนี้เป็นโตะที่ตนรักของตัวเองให้แม้ว่าสถานการณ์ที่ตนรักให้นี้จะไม่อยู่ต่อหน้าตนเองแล้วก็ตาม การสร้างในลักษณะนี้เองที่มนุษย์สามารถสร้างตนเองขึ้นมาอีกต่อหนึ่งด้วย และตัวตนนั้นไม่มีอยู่จริง เช่น เด็กอาจคิดว่าไฟฉายที่อยู่ในมือของตนเป็นอาวุธแต่ไม่เพียงเท่านั้นการถืออาวุธ (หรือไฟฉาย) ของเด็กทำให้เด็กคิดด้วยว่าตนเองเป็นวีรบุรุษในนิยาย ทั้งหมดนี้คือการสร้างโลกและตัวตนของเด็ก วิธีของชาร์ตร์แบบนี้คือวิธีวิทยาแบบ “วิเคราะห์แก่นสารสาระแห่งการลวงตนเอง” (eidetic analysis of self-deception)¹⁵⁶

สำหรับอาลลี วิธีวิทยาของชาร์ตร์เป็นวิธีวิทยาที่หลีกเลี่ยงสิ่งที่เป็นเหตุเป็นผลในเชิงตรรกะและสามารถอธิบายชีวิตของมนุษย์ได้อย่างเข้าอกเข้าใจแต่กระนั้นก็ต้องไม่ลืมที่จะท้าทายมนุษย์ให้มีอนาคตที่เปิดกว้าง อาลลีเริ่มต้นที่วิธีวิทยาแห่งการบรรยาย (description) อาลลิลกล่าวว่าชาร์ตร์เชื่อว่าสำหรับปรัชญาอัตถิภาวนิยมของเขาเอง มนุษย์และโลกหลอมรวมกันจนแยกไม่ออกมีเพียง “ความว่างเปล่า” (nothingness) เท่านั้นที่ทำให้มนุษย์แตกต่างจากโลก กล่าวคือมนุษย์อยู่ในโลกและมนุษย์มีหน้าที่บรรยายโลกไม่ใช่ชุดค้นโลก หน้าที่ของปรากฏการณ์วิทยาคือการนำสิ่งที่ปรากฏต่อหน้าเรามาคิดวิเคราะห์อย่างจริงจัง¹⁵⁷ การเห็นวโตะคือโตะหรือที่กำบังกายนั้นเองคือวิธีการบรรยายโลกของมนุษย์ที่มาจากความว่างเปล่าที่มนุษย์นำมาสู่โลกนั่นเองในแง่ “ตัวปรากฏการณ์ไม่ได้ฉาบโลกในตัวเอง สิ่งหนึ่งสิ่งนั้นเป็นสิ่งที่ปรากฏแก่เราอย่างแน่แท้ เป็นดัชนีที่จำเป็นและเพียงพอสำหรับตัวมันเอง”¹⁵⁸ ในขณะเดียวกันชาร์ตร์เองก็เชื่อในวิธีแบบวิภาษ (dialectics) ด้วยกล่าวคือกล่าวคือชาร์ตร์เห็นด้วยว่าแม้มนุษย์จะดำรงตนอยู่ในโลกแต่ประสบการณ์ของมนุษย์กลับต้องถูกโลกภายนอกท้าทายอยู่ตลอดเวลา อาลลีอธิบายว่าในประสบการณ์จริงของมนุษย์ แม้ว่ามนุษย์จะดำรงตนเองอยู่ภายในโลกและบรรยายโลก แต่เมื่อโลกเปลี่ยนแปลงมนุษย์ก็จำเป็นต้องหาสิ่งใหม่เพื่อให้ตนเองอยู่ได้ต่อไปในโลก ตัวอย่างที่อัลลีใช้ดึงมาจากชาร์ตร์เรื่องคู่สามีภรรยาที่อยู่ในโลกของชนชั้นกลางด้วยคุณค่าทางศีลธรรมของชนชั้นกรรมพี แต่วันหนึ่งเมื่อภรรยาป่วยสามีต้องเผชิญหน้ากับศีลธรรมสองชุดคือ ศีลธรรมแห่งการบอก

¹⁵⁶ โปรตดู Cumming, Robert D., “Role Playing: Sartre’s Transformation of Husserl’s Phenomenology”, p. 40-48

¹⁵⁷ Ally, Matthew C., “Sartre’s Integrative Method: Descriptive, Dialectics, and Praxis”, p.53-54

¹⁵⁸ “The phenomenon masks no noumena. A thing is exactly what appears, necessary and sufficient index of itself” โปรตดู Ally, Matthew C., “Sartre’s Integrative Method: Descriptive, Dialectics, and Praxis”, p.54 โดยข้อความนี้เป็นของชาร์ตร์เอง โปรตดู Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, Trans. Hazel E. Barnes, New York: Philosophical Library, 1956. p.xlv.

ความจริงและศีลธรรมแห่งการทำให้ภรรยาของตนเองมีความสุข และนี่เองเป็นเหตุให้มนุษย์ต้องประคองให้ศีลธรรมทั้งสองชุดนี้อยู่ด้วยกันได้โดยการสร้างสรรค์คุณค่าชุดใหม่ขึ้นมา และนี่เองที่เป็นวิธีวิทยาแบบวิภาษของชาร์ตร์¹⁵⁹ และสุดท้ายวิธีวิทยาแบบการกระทำ (Praxis) คือการอธิบายว่าโลกปรากฏโดยเฉพาะโลกแห่งวัตถุนั้นเปลี่ยนไปอย่างไร ชาร์ตร์อธิบายว่า การกระทำคือกิจกรรมของปัจเจกหรือกลุ่มในการจัดการเงื่อนไขในโลกเพื่อจุดหมายอะไรบางอย่าง ดังเช่นหากมีอุทกภัย มนุษย์จะหาทางร่วมกันเพื่อหยุดยั้งหรือจัดการอุทกภัยนั้น แต่การจัดการนั้นไม่ว่าจะเป็นการสร้างเขื่อนหรือฝายกั้นน้ำล้วนแต่ทำให้เกิดผลที่ไม่คาดคิดต่อชีวิตมนุษย์ในโลก เช่นการเกษตร การผลิตไฟฟ้า หรือแม้แต่ปัญหาสิ่งแวดล้อมใหม่ๆ การสร้างของมนุษย์จึงเป็นการแก้ไขและสร้างโจทย์ใหม่ให้มนุษย์เช่นกัน ในแง่ที่มนุษย์มีโจทย์ต้องแก้ไขไม่จบสิ้น ทั้งหมดนี้เองคือวิธีวิทยาแบบชาร์ตร์

แม้ว่าวรรณกรรมทั้งสองจะเห็นพ้องต้องกันกับรายละเอียดของปรัชญาของชาร์ตร์ แต่การอธิบายวิธีวิทยาแบบชาร์ตร์นั้นไม่เหมือนกัน ทั้งนี้เพราะชาร์ตร์ไม่เคยบอกว่าตนเองใช้วิธีอะไรกันแน่ ชาร์ตร์เพียงแต่ทำปรัชญาในแบบที่ตนได้รับมรดกมาจากประวัตินั้น ในแง่ที่งานวิจัยชิ้นนี้พยายามจะเสนอว่าวิธีวิทยาของชาร์ตร์ได้แก่การ “จินตกรรม” (Imaginary) ซึ่งเกิดจากการวิเคราะห์ของผู้วิจัยเองโดยสังเคราะห์จากงานของคัมมิงและงานของอาลลีไปพร้อมๆกัน

โครงสร้างของบทความนี้จะเริ่มต้นจากการทำความเข้าใจวิธีวิทยาแบบเดส์การ์ตส์และฮุสเซอร์ลเสียก่อน ผู้วิจัยมองว่าสำหรับนักปรัชญาทั้งสองแม้ว่าจะใช้วิธีวิทยาที่แตกต่างกันอันได้แก่การแยกส่วน (ในกรณีของเดส์การ์ตส์) และการไล่วงเล็บลดทอนให้เหลือเพียงสาระ (ในกรณีของฮุสเซอร์ล) แต่ทั้งสองเน้นไปที่ความรู้ที่แน่นอนตายตัวและแยกมนุษย์ออกจากโลกที่ศึกษา วิธีคิดเช่นนี้เป็นโจทย์ใหญ่สำหรับชาร์ตร์ สำหรับชาร์ตร์ความรู้จะได้มาก็ต่อเมื่อใช้วิธีที่เรียกว่า “จินตกรรม” วิธีนี้หมายถึงการที่สำนักสร้างภาพจากโลกให้ปรากฏต่อตนเอง วิธีการนี้มุ่งหาความรู้โดยพยายามอธิบายสิ่งที่ไม่แน่นอนตายตัวและไม่แยกมนุษย์ออกจากโลก กล่าวคือมนุษย์และโลกเป็นเรื่องที่แยกขาดจากกันไม่ได้ วิธีวิทยาแบบจินตกรรมนี้แท้จริงแล้วคือการสำรวจตรวจสอบการสร้างภาพของมนุษย์ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือภาพปรากฏต่อสำนักอย่างไร การสร้างภาพนี้ทำให้โลกของมนุษย์แม้ว่าจะมิได้แยกขาดจากปรากฏการณ์ที่รายล้อมตนอยู่แต่ก็เป็นเอกเทศแก่ตน ภาพที่มนุษย์สร้างมีผลทำให้มนุษย์มีโลกดังภาพเป็นของตนเองแม้ว่าในโลกปรากฏวัตถุนั้นจะหายไปแล้วก็ตาม วิธีการนี้ทำให้เราเข้าใจสิ่งที่เดส์การ์ตส์และฮุสเซอร์ลพยายามตัดทิ้งไปคือ อารมณ์ความรู้สึก และเหตุปัจจัยแวดล้อมมนุษย์ ทั้งหมดนี้มีผลทำให้เราเข้าใจต่อไปได้ว่ามนุษย์ทำหน้าที่ “อัดฉีด” ความหมายให้แก่โลก อันเอื้อให้มนุษย์มีเสรีภาพสมบูรณ์ในที่สุด

2. วิธีวิทยา: ความรู้หรือความเข้าใจ?

¹⁵⁹ โปรดดู Ally, Matthew C., “Sartre’s Integrative Method: Descriptive, Dialectics, and Praxis”, p. 59-

จุดเริ่มต้นของประเด็นเรื่องวิธีวิทยาคือการไม่เชื่อว่าโลกนี้สามารถให้ความจริงแก่เราได้โดยตรงไปตรงมา หรือกล่าวให้ชัดคือมนุษย์ไม่สามารถเข้าใจโลกนี้หรือ “ความจริง” ได้โดยผ่านประสาทสัมผัสล้วนๆ ด้วยเหตุผลดังกล่าวการสถาปนาวิธีวิทยาขึ้นมาก็เพื่อให้มนุษย์สามารถมีความรู้ที่เชื่อถือได้ ประเด็นหลักของวิธีวิทยาจึงอยู่ที่ความรู้นั้นเอง และความรู้ที่นั่นน่าจะเชื่อถือได้อันแปลว่า “นิ่ง” พอที่จะเชื่อถือได้ว่าจริง ในแง่นี้วิธีวิทยาจึงต้องนิ่งหรือมีความชัดเจนพอที่จะบอกได้ว่าอะไรคือความรู้และอะไรไม่ใช่ความรู้

เป็นที่น่าสังเกตว่าโจทย์วิจัยเรื่องวิธีวิทยามาจากการเชื่อว่าวิธีใดวิธีหนึ่งที่ชัดเจน และสามารถทำให้เรามีความรู้ได้ ในขณะที่งานทางปรัชญาของชาร์ตรมีได้อธิบายประเด็นเรื่องวิธีวิทยาได้อย่างชัดเจนและมีได้มีสมมุติฐานอยู่ที่ความรู้เป็นสิ่งที่นิ่ง คำถามที่น่าสนใจคือการไม่มีวิธีที่ชัดเจนอันหมายความว่าไม่สามารถผลิตความรู้ที่นิ่งได้ สามารถเรียกได้ว่าเป็นวิธีวิทยาได้หรือไม่ ถ้าได้เราจะได้อะไรจากวิธีวิทยาที่ไม่ชัดเจน การตอบคำถามข้างต้นต้องกลับไปดูเสียก่อนว่าวิธีวิทยาที่ชัดเจนมอบความรู้ที่นิ่งในลักษณะใดให้แก่มนุษย์

งานนิพนธ์อย่าง A discourse on the Method ของเดส์การ์ตส์ (Descartes) สามารถฉายภาพวิธีวิทยาที่ชัดเจนและสามารถเป็นตัวแทนในการตอบคำถามข้างต้นได้เป็นอย่างดี โดยในบทที่ 2 ของงานชิ้นนี้ เดส์การ์ตส์กล่าวไว้ว่าการได้ความรู้ที่นิ่งต้องมีวิธีการอยู่สี่ขั้นตอนด้วยกัน โดยขั้นตอนแรกเดส์การ์ตส์เสนอให้เราตัดอคติออกไป อคติตรงนี้หมายความว่ามีความถึงการมีข้อสรุปล่วงหน้าที่ยังไม่ได้พิสูจน์ด้วยวิธีการบางอย่าง กล่าวให้ชัดคือ เดส์การ์ตส์เสนอให้เราเคลียร์พื้นที่ที่ไม่แน่นอนเพื่อเปิดรับความรู้ที่แน่นอนเสียก่อน ขั้นที่สองเดส์การ์ตส์เสนอให้เราถอดความยากออกเป็นส่วนๆ และทอนให้ย่อยที่สุดเท่าที่จะทำได้แล้วแก้ปัญหาจากส่วนย่อยนั้นทีละส่วนทีละขั้น ขั้นตอนที่สาม เราควรกำหนดความคิดของเราให้เป็นระเบียบโดยเริ่มจากการศึกษาวัตถุที่ง่ายและธรรมดาที่สุดอันเป็นผลพวงจากขั้นตอนที่สอง และจากนั้นจึงไต่ไปให้ถึงส่วนที่ซับซ้อนที่สุดและขั้นตอนสุดท้ายให้ใช้ระเบียบที่ศึกษาได้จากการไต่ระดับนั้นมาอธิบายสิ่งที่ไม่ระเบียบตามธรรมชาติ และแจกแจงให้ทั่วๆ เพื่อดูว่าไม่ได้ทิ้งอะไรไว้นอกคำอธิบายนั้น เพียงสี่ขั้นตอนนี้เราก็จะได้ความรู้ที่แน่นอนเป็นกลางและเป็นวัตถุวิสัย¹⁶⁰

¹⁶⁰ “The first was never to accept anything as true that I did not incontrovertibly know to be so; that is to say, carefully to avoid both prejudice and premature conclusions; and to include nothing in my judgments other than that which presented itself to my mind so clearly and distinctly, that I would have no occasion to doubt it. The second was to divide all the difficulties under examination into as many parts as possible, and as many as were required to solve them in the best way. The third was to conduct my thoughts in the given order, beginning with the simplest and most easily understood objects, and gradually ascending, as it were step by step, to the knowledge of the most complex; and positing an order even on those which do not have a natural order of precedence. The last was to undertake such complete enumerations and such general surveys that I would be sure to have left nothing out.” Descartes, René, *A Discourse on The method*, translated by Ian Maclean (Oxford: Oxford University Press, 2008), p.17

ประเด็นที่น่าสนใจจากข้อเสนอของเดส์การ์ดก็คือ สิ่งที่เป็นอวัสัยและความไม่แน่นอนลำเอียงจำต้องถูกตัดออกไป สิ่งเหล่านี้ไม่สามารถเป็นพื้นที่ของความรู้ได้ ที่สำคัญการแยกออกเป็นส่วนแล้วหาความสัมพันธ์ของแต่ละส่วนคือวิธีที่จะได้มาซึ่งความรู้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ วิธีวิทยาต้องทิ้งสิ่งที่ลำเอียง ดังเช่น นิสัย บุคลิกลักษณะ รสนิยม ลักษณะเลือกที่รักมักที่ชัง อีกทั้งยังต้องทิ้งสิ่งที่สงสัย ตัดความไม่แน่นอนออกโลก จากนั้นจึงได้ความรู้ที่แน่นอน นัยยะของวิธีวิทยาดังกล่าวคือความไม่แน่นอนและความเปลี่ยนแปลงจะถูกอธิบายด้วยกฎ ทั้งหมดนี้คือความรู้ที่แน่นอนที่มาจากวิธีวิทยาที่แน่นอน

แต่หากเราเริ่มต้นด้วยทิศทางอีกแบบหนึ่ง วิธีการพูดถึงเรื่องวิธีวิทยาจะดำเนินไปอีกแบบหนึ่งหรือไม่ กล่าวคือหากเราเริ่มต้นด้วยการนำเอาอคติมาอยู่ในวิธีคิดเรื่องวิธีวิทยา รูปร่างของความรู้จะเป็นอย่างไร การทำเช่นนี้ไม่ได้กำลังจะบอกว่าวิธีวิทยาแบบเดส์การ์ดส์เป็นวิธีวิทยาที่ผิด หากแต่เป็นไปได้หรือไม่ที่วิธีวิทยาจะเป็นแบบอื่นซึ่งจะนำมาซึ่ง “ความรู้” ที่แตกต่างออกไปด้วย กล่าวให้ชัดคือวิธีที่คิดว่าเราจะไม่ตัดอคติออกและพยายามอธิบายความไม่แน่นอนของโลกนั้นด้วยมุมมองเฉพาะของมนุษย์ ผลที่ได้จะเป็นอย่างไร และสิ่งนั้นถือว่าเป็นความรู้หรือไม่ ในเบื้องต้นนี้ผู้วิจัยอยากจะเสนอว่าวิธีวิทยาที่ไม่ตัดอคติออกไปและพยายามสัมพันธ์กับความไม่แน่นอนของโลกอย่างตรงไปตรงมาโดยไม่ตัดสิ่งเหล่านี้ออก ทำยที่สุดแล้วจะให้ความเข้าใจแก่มนุษย์

3. ฮุสเซิล: วิธีวิทยาการลดทอนแบบปรากฏการณ์วิทยา

เมื่อมนุษย์ไม่สามารถได้ความรู้โดยตรงไปตรงมาทันทีจากการสังเกตโลก ก็ย่อมหมายความว่ามนุษย์จำต้องพึงพาวิธีบางอย่างเพื่อ “กลั่น” ให้โลกที่ปรากฏต่อหน้ามีสถานะความรู้ ในแง่นี้ความรู้เป็นผลของการมีวิธีที่ชัดเจนและต่างจากโลกที่ดิบโดยไม่มีวิธีวิทยาเป็นตัวทำความเข้าใจ สำหรับฮุสเซิลสิ่งที่สามารถเรียกได้ว่าความรู้คือ “ทุกสิ่งที่ลอยอยู่ต่อหน้าเราในความไม่ชัดเจนที่สิ้นไหลไม่ว่าจะด้วยระยะห่างที่มากกว่าหรือน้อยกว่าเมื่อเรารู้เอง (ทุกสิ่ง)ต้องถูกเข้าใจด้วยระยะปกติ และทำให้ชัดเจนแบบสมบูรณ์ก่อนที่จะถูกใช้เป็นฐานสำหรับการรับรู้แก่นสารเองที่ประเมินค่าได้อย่างสอดคล้อง ซึ่งในการรับรู้ที่เองที่สาระและความสัมพันธ์แบบแก่นแกนจะเข้าสู่ระดับการปรากฏเห็นที่เราได้รับ (*donnée, givenness*) อย่างสมบูรณ์”¹⁶¹ กล่าวคือ โลกที่ปรากฏต่อเราเป็นโลกที่ไม่แน่นอน สิ้นไหล และไม่คงตัว และเมื่อเรารู้เราจะ

¹⁶¹ ผู้เขียนใช้ตัวบทของฮุสเซิลแปลจากภาษาฝรั่งเศสของ ริเกอร์ (Ricoeur) เป็นหลัก ทั้งนี้ได้ใช้ต้นฉบับแปลของ เอฟ เคอสเทน (F. Kersten) เพื่อให้ผู้อ่านสามารถเปรียบเทียบกับข้อความแปลของผู้เขียนด้วย

“Tout ce qui flotte devant nous dans une non-clarté oscillante, à une portée d'intuition plus grande ou plus faible, doit donc approché à une distance normale et amené à *une clarté parfaite*, si l'on veut exercer à son égard des intuitions eidétiques de valeur correspondante, où les essences visées et les relations eidétiques accéderont au rang de donnée parfaite.” Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Troisième section, Chapitre I, § 67, traduit par Paul Ricoeur (Paris: Gallimard, 1913), p. 219.

รับรู้ได้ไม่ใกล้ก็ไกลตามแต่ว่าโลกจะปรากฏต่อเราในระยะใด กระนั้นก็ตามการรับรู้นี้ไม่สามารถเรียกได้ว่าเป็นความรู้ สิ่งที่ฮุสเซิลพยายามหาคือความรู้ที่ลอยตัวเหนือสิ่งที่ปรากฏต่อเรา ความรู้ที่รับรู้ด้วยระยะปกติ ชัดเจน สมบูรณ์และเชื่อมโยงกับโลกได้ ดังเช่น หากเราเห็นโต๊ะตัวหนึ่ง การรับรู้โต๊ะของเราอาจเป็นไปได้จากระยะต่างๆ ไม่แน่ชัด เลื่อนไหล ไม่แน่นอน แต่เมื่อเราเห็นโต๊ะ เราเข้าใจ “สีเหลี่ยม” ที่สมบูรณ์ได้จากการปรากฏตัวของโต๊ะ ซึ่งรูปร่างสี่เหลี่ยมนี้ลอยอยู่เหนือโลกปรากฏที่เปลี่ยนแปลง ทั้งนี้สี่เหลี่ยมที่เราได้จากโต๊ะนี้ยังสามารถทำให้เราเข้าใจรูปร่างสี่เหลี่ยมที่มาพร้อมกับโทรศัพท์มือถือได้อีกด้วย ในแง่นี้รูปร่างสี่เหลี่ยมเป็นฐานให้เรารับรู้และเข้าใจสิ่งอื่นๆ ในโลกได้ด้วย สิ่งนี้เองที่เป็นความรู้ในปรากฏการณ์วิทยาแบบฮุสเซิลที่ลอยตัวอยู่เหนือโลกที่ไม่แน่นอน

เมื่อมนุษย์เริ่มต้นการหาวิธีวิทยาด้วยเป้าหมายของการได้มาซึ่งความรู้ เราจะมาคิดว่าโลกที่ปรากฏต่อเรานั้นสามารถเป็นที่มาของความรู้ได้อย่างไรโดยความรู้ที่นั่นคือสิ่งที่ลอยอยู่เหนือสิ่งที่ไม่แน่นอนแน่นอน สำหรับฮุสเซิลโลกปรากฏต่อเรา แต่ลำพังการปรากฏนั้นไม่สามารถให้ความรู้โดยตรงไปตรงมาได้ ในทิศทางที่ตรงกันข้ามกับเดส์การ์ตส์ที่การแยกโลกออกเป็นส่วนตัวคือวิธีการแสวงหาความรู้ สำหรับฮุสเซิลเขากลับเชื่อว่าโลกที่อยู่ต่อหน้าเราเป็นโลกที่ปรากฏต่อเราอย่างทันทีทันใด ไม่สามารถแยกเป็นส่วนตัวได้ ฮุสเซิลกล่าวว่า “ลองใช้ตัวอย่างหนึ่งดู ข้าพเจ้ามองโต๊ะตัวนี้อย่างต่อเนื่อง ข้าพเจ้าเดินวนรอบโต๊ะตัวนั้นและเปลี่ยนตำแหน่งการมองในพื้นที่เหมือนเคย ข้าพเจ้าสำนึกการมีอยู่เป็นรูปเป็นร่างของโต๊ะตัวหนึ่งตัวนั้นเองและโต๊ะตัวเดียวกันนั้นที่ในตัวมันเองยังคงยืนยงไม่เปลี่ยนแปลง”¹⁶² ฮุสเซิลเริ่มต้นด้วยการบรรยายโลกที่ปรากฏต่อเราเสียก่อน โดยบอกว่าโลกนั้นเองเป็นปรากฏการณ์ที่ปรากฏต่อเรา แต่มีข้อมูลทางผัสสะมากมาย แต่ตัวของปรากฏการณ์นั้นเองยังคงไม่เปลี่ยนแปลง อันหมายความว่ามนุษย์ไม่ได้รับรู้โลกแบบมีข้อมูลทางผัสสะที่แยกออกจากกันและมาประทับในจิต หากแต่ปรากฏต่อเราในคราวเดียว กระนั้นก็ตามการปรากฏนี้ยังมีใช้ความรู้ในความหมายฮุสเซิล

“กระนั้นการรับรู้ของโต๊ะก็ผันแปรไปไม่หยุด กล่าวคือเป็นกระบวนการต่อเนื่องของการรับรู้ที่เปลี่ยนแปลง ข้าพเจ้าหลับตาลง ด้วยผัสสะอื่นของข้าพเจ้า ข้าพเจ้าไม่มีข้อเกี่ยวข้องใดกับโต๊ะ

“That which floats before us in fluid unclarity, with a greater or less intuitional remoteness, must therefore be brought into normal nearness and made *perfectly clear* before it can be used as the basis for a correspondingly valuable eidetic intuition in which the essences and eidetic relationships intended to attain perfect givenness” Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Part 3, Chapter I, § 67, translated by F. Kersten (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Group, 1983), p. 153 ข้อความเน้นเป็นของฮุสเซิลเอง

¹⁶² “Prenons d’un exemple. Je vois continuellement cette table ; j’en fais le tour et change comme toujours ma position dans l’espace ; j’ai sans cesse conscience de l’existence corporelle d’une seule et même table qui en soi demeure inchangée.” Ibid., pp. 131-132.

“Let us start with an example. Constantly seeing this table and meanwhile walking around it, changing my position in space in whatever way, I have continually the consciousness of this one identical table as factually existing “in person” and remaining quite unchanged.” Ibid., p. 86

ข้าพเจ้าไม่มีการรับรู้ใดๆเกี่ยวกับโต๊ะ ข้าเจ้าลืมตาขึ้นและการรับรู้ที่กลับมาใหม่ การรับรู้คืออะไร? ขอให้ (เข้าใจ) อย่างชัดเจนที่สุด เมื่อการรับรู้กลับมาใหม่มันไม่เหมือนเดิมในแต่ละครั้ง มีเพียงโต๊ะเท่านั้นที่เหมือนเดิม ข้าพเจ้าสำนึกถึงอัตลักษณ์ของโต๊ะในสำนึกสังเคราะห์ที่ผูกโยงการรับรู้อีกครั้งนี้กับความทรงจำ”¹⁶³

ในประสบการณ์จริง โลกเคลื่อนไหวตลอดเวลา ข้อมูลทางผัสสะบางทีก็มี บางทีก็ไม่มี แต่ไม่ว่าเราจะมีอยู่หรือไม่โลกก็ยังเหมือนเดิม อะไรจะยืนยันโลกได้ คำตอบคือความทรงจำของเราที่เชื่อมโยงการรับรู้สู่ความทรงจำ ประเด็นคือผัสสะตามมาด้วยความจำและความคาดหวัง โลกคือการสังเคราะห์จดจำคุณสมบัติบางอย่างได้ แม้ว่าจะไม่ได้รับรู้ และในขณะเดียวกันโลกคือความคาดหวังในความหมายที่ว่าเมื่อมีสิ่งเดียวกันนี้เกิดขึ้นในอนาคตมนุษย์ก็สามารถบอกได้ว่าสิ่งนี้คืออะไร ดังตัวอย่างเรื่องโต๊ะ เมื่อเรารับรู้โต๊ะในครั้งแรก เราจะรับรู้โต๊ะได้ตรงๆแต่เมื่อเราหลับตาหรือแม้แต่หันไปที่อื่นเรายังคงยืนยันได้ว่ามีโต๊ะปรากฏอยู่แต่การที่โต๊ะปรากฏต่อเราไม่ได้ปรากฏตรงๆหากแต่ปรากฏในความทรงจำของเราในแง่หนึ่งที่เราได้ยืนยันผ่านความทรงจำด้วย อนึ่งเมื่อเราเห็นวัตถุ A และเรายังสามารถบอกได้ว่าสิ่งที่เราเห็นนั้นคือ “โต๊ะ” เราย่อมเชื่อมโยงความทรงจำกับความคาดหวัง กล่าวคือเราอาจเห็นสิ่งอื่นได้อีกในอนาคตนับไม่ถ้วนแต่เราสามารถจำแนกได้ว่าสิ่งนั้นคือโต๊ะหรือไม่ก็ด้วยความคาดหวังของเรานั้นเอง

“โดยหลักการ ลีของสิ่งที่เราเห็นนั้นไม่สามารถเป็นขณะที่จริงของการสำนึกได้ กล่าวคือ ลีปรากฏ แต่เมื่อลีปรากฏ ก็เป็นไปได้และจำเป็นที่ตลอดประสบการณ์การรับรู้ที่ซึ่งได้ให้ความชอบธรรมแก่ลีนั้นเปลี่ยนแปลงไม่หยุด ลีเดียวกันนั้นเองปรากฏในท่าทีคุณที่ต่อเนื่องของเงาเจดลี การวิเคราะห์เดียวกันนี้ใช้ได้กับคุณสมบัติแต่ละชนิดทางผัสสะและ(ใช้ได้กับ) รูปแบบพื้นที่แต่ละแบบ รูปแบบอันหนึ่งและอันเดียวกัน (ที่ปรากฏต่อเราแบบกายภาพ

¹⁶³ “Or la perception de la table ne cesse de varier ; c’est une série continue de perceptions changeantes. Je ferme mes yeux. Par mes autres sens je n’ai pas rapport à la table. Je n’ai plus d’elle aucune perception. J’ouvre les yeux et la perception réapparaît de nouveau. La perception ? Soyons plus exacts. En reparaissant elle n’est à aucun égard individuellement identique. Seule la table est la même : je prends conscience de son identité dans la conscience synthétique qui rattache la nouvelle perception au souvenir.” Ibid., pp. 131-132.

“The table-perception, however, is a continually changing one; it is a continuity of changing perceptions. I close my eyes. My other senses have no relation to the table. Now I have no perception of it. I open my eyes; and I have the perception again. The perception? Let us be more precise. Returning, it is not, under any circumstances, individually the same. Only the table is the same, intended to as the same in the synthetical consciousness which connects the new perception with the memory.” Ibid., p. 86

เหมือนกัน) ปรากฏต่อข้าพเจ้าอีกครั้งด้วยรูปแบบอื่นในแบบเจดรูปร่างที่เป็นแบบอื่นตลอดเวลา”¹⁶⁴

ในการทำงานเดียวกันกับตัวอย่างเรื่องโต๊ะ สีเองก็เป็นมีลักษณะเดียวกันกล่าวคือสีเป็นความรู้ที่ลอยตัวอยู่เหนือประสบการณ์เรื่องสีทั้งหมด ประสบการณ์ที่เราสัมผัสจะเชื่อมโยงกับความจำเรื่องสีซึ่งทำให้เราสามารถจำแนกต่อไปได้ว่าอะไรคือสีนั้นและอะไรไม่ใช่สีนั้น เช่นการที่เราเห็นคอมพิวเตอร์สีส้ม สิ่งที่เราเห็นหรือรับรู้คือ “คอมพิวเตอร์” และ “สีส้ม” ซึ่งปรากฏอยู่พร้อมกัน และเราสามารถจำได้นั่นคือคอมพิวเตอร์และนั่นคือสีส้ม ความทรงจำนี้เราสามารถยืนยันได้ว่ามีคอมพิวเตอร์สีส้ม และในขณะเดียวกันเมื่อเราเจอวัตถุ A เราเองก็สามารถบอกได้ว่าวัตถุนั้นคือ “คอมพิวเตอร์” และเมื่อเราเจอสี B เราก็สามารถจำแนกได้นั่นคือสีส้ม ในแง่นี้ทั้งคอมพิวเตอร์และสีส้มจะสามารถมีรูปแบบที่ไม่จำกัดในอนาคต แต่มนุษย์สามารถจำแนกได้ว่ามันคืออะไรผ่านการคาดหวังจากความจำนั่นเอง ในแง่นี้คอมพิวเตอร์และสีส้มในความทรงจำเป็นความรู้ที่สามารถทำให้เราแยกแยะได้ว่าวัตถุที่จะปรากฏต่อหน้าเราอย่างไม่รู้จบคืออะไร

“การรับรู้แบบทันทีหรือเรียกแบบเฉพาะว่าประสบการณ์คือการสำนึกถึงวัตถุเฉพาะวัตถุหนึ่ง กล่าวคือด้วยลักษณะการรับรู้ทันที ประสบการณ์ทำให้เราเข้าถึงวัตถุได้ในลักษณะที่มันปรากฏต่อเรา ด้วยลักษณะของการตระหนักรู้ ประสบการณ์ทำให้วัตถุมีลักษณะการปรากฏแบบเดิมแท้ ด้วยการตระหนักรู้นี้เองเราสามารถสำนึกฉวยวัตถุ “ในลักษณะเดิมแท้” ในตัวตน “เชิงรูปร่าง” ของสิ่งต่างๆซึ่งการมองของการรับรู้แบบทันทีพุ่งไปและซึ่งปรากฏเป็นคนๆ”¹⁶⁵

¹⁶⁴ “La couleur de la chose vue ne peut par principe être un moment réel (réelles) de la conscience de couleur ; elle apparaît ; mais tandis qu'elle apparaît, il est possible et nécessaire qu'au long de l'expérience qui la légitime l'apparence ne cesse de changer. La même couleur apparaît dans un divers ininterrompu d'esquisses de couleurs. La même analyse vaut pour chaque qualité, sensible et pour chaque forme spatiale. Une seule et même forme (donnée corporellement comme identique) m'apparaît sans cesse à nouveau « d'une autre manière » dans des esquisses de formes toujours autres.” Ibid., p. 132

“The color of the seen physical thing is, of essential necessity, not a really inherent moment of the consciousness of color; it appears, but while it is appearing the appearance can and must, in the case of a legitimating experience, be continually changing. The same color appears in continuous multiplicities of color adumbrations. Something similar is true of every sensuous quality and also of every spatial shape. One and the same Shape (given “in person” as the same) appears continuously but always “in a different manner,” always in different adumbrations of shape.” Ibid., p.87

¹⁶⁵ L'intuition empirique, spécialement l'expérience, est la conscience d'un objet individuel ; par son caractère intuitif « elle fait accéder l'objet au rang de donné » ; par son caractère de perception elle en fait une donnée originaire ; par elle nous avons conscience de saisir l'objet « de façon originaire », dans son ipséité « corporelle ». De même l'intuition de l'essence est la conscience de quelque chose,

เราจะพบว่า การรับรู้ของเราแม้ว่าจะไม่สามารถบอกได้ว่าเป็นความรู้แต่ก็เป็นเงื่อนไขจำเป็นของความรู้ กล่าวคือประสบการณ์ของเราเป็นประตูที่จะนำทางเราไปสู่ความรู้ หากเราไม่มีประสบการณ์เสียแล้ว ความรู้ก็เป็นสิ่งที่ไปไม่ได้ ประสบการณ์จึงเป็นสิ่งที่ทิ้งไปไม่ได้ ในแง่นี้วัตถุในลักษณะเดิมแท้ อย่าง “สีเหลือง” “โต๊ะ” “คอมพิวเตอร์” หรือ “สีส้ม” ล้วนเป็นความรู้ที่เราได้จากประสบการณ์ทั้งสิ้น และความรู้นี้จะ เป็นความรู้ได้ก็ต่อเมื่อมันมีตัวตน “เชิงรูปร่าง” ในโลกปรากฏ หรือกล่าวให้ชัดคือความรู้จะเป็นไปได้ ต่อเมื่อสามารถทำให้เราเข้าใจโลกปรากฏซึ่งแตกต่างกันไปแต่ละคน แต่ละวัฒนธรรม และต่างสิ่งแวดล้อม เช่น เราอาจเห็นบ้านหลังหนึ่ง บ้านหลังนั้นจะกลายเป็นความจำและการคาดหวังของเราเมื่อเห็นวัตถุอื่นๆ ในอนาคตว่าเป็นบ้านหรือไม่ กระนั้นก็ตามเมื่อมนุษย์แต่ละคนเห็นบ้านในอนาคต เราจะเห็นบ้านแตกต่างกันไป ในแต่ละวัฒนธรรม แต่ทั้งหมดนั้นก็ยังเป็นบ้าน ในแง่นี้ความรู้แบบที่ฮุสเซิลกำลังเสนอคือความรู้ที่เริ่มด้วย ประสบการณ์และจบด้วยประสบการณ์ กล่าวคือความรู้เริ่มด้วยประสบการณ์ ทำให้มนุษย์เข้าใจ และจำได้ว่า วัตถุคืออะไร และในขณะเดียวกันความรู้นั่นเองเป็นก็ต้องทำหน้าที่คืออธิบายโลกปรากฏด้วยอีกชั้นหนึ่ง ในแง่นี้ความรู้กับโลกจึงต้องอยู่ด้วยกันอย่างเลี่ยงไม่ได้

เมื่อการรับรู้มาพร้อมกับความรู้ กล่าวคือมโนทัศน์ของสิ่งของมาพร้อมกับสิ่งของ ความรู้จึงเป็นสิ่งที่นิ่ง แต่ความรู้นั้นก็มีการแสดงออกที่แตกต่างกันไป สิ่งที่เราพึงสังเกตในที่นี้คือสำหรับฮุสเซิลความรู้ที่ชัดเจนและมีลักษณะเป็น “สาระ” ของโลกปรากฏอันสามารถแยกทำความเข้าใจจากข้อเท็จจริงเฉพาะ (particular fact) หรือ จากบุคคลเฉพาะได้ (particular person)

เมื่อความรู้มีลักษณะดังกล่าวคำถามที่น่าสนใจคือ ฮุสเซิลใช้วิธีใดที่จะแสวงหาความรู้ที่นิ่งอย่างข้างต้น วิธีนี้คือ การลดทอนแบบปรากฏการณ์วิทยา (réduction phénoménologique, phenomenological reduction) หรือ การลดทอนแบบอูตระ (réduction transcendantale, transcendental reduction) หรือที่เราเรียกว่าการไถ่ถอน (épochè)

ฮุสเซิลอธิบายว่าโลกนี้มีมนุษย์เป็นผู้รู้ แต่ความรู้ที่มนุษย์รู้เป็นความรู้ที่มาจากการไถ่ถอนให้กับ การรับรู้ของมนุษย์ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือการไถ่ถอนคือการลดทอนโลกปรากฏให้เหลือเพียงสาระของปรากฏการณ์เท่านั้น และสาระนี้เองที่เรียกว่า “อูตรภาพ” ของโลกปรากฏ¹⁶⁶ กล่าวให้ชัดคือ โต๊ะสีแดงเป็นสิ่ง

d'un « objet », d'un quelque chose sur quoi se dirige le regard de l'intuition et qui est « donné en personne » Ibid., p.22

“Empirical intuition or, specifically, experience, is consciousness of an individual object; and as an intuitive consciousness it “makes this object given,” as perception it makes an individual object given originally in the consciousness of seizing upon this object “originarily,” in its “personal” selfhood. In quite the same manner, intuition of an essence is consciousness of something, an “object”, a Something to which the intuitional regard is directed and which is “itself given” in the intuition.” Ibid., p.9-10

¹⁶⁶ คำว่า Transcendence เป็นคำที่ฮุสเซิลใช้เอง โดยรากศัพท์แล้วหมายถึงสิ่งที่ก้าวเลยผัสสะไปดังเช่นพระเจ้า เป็นต้น ผู้วิจัยแปลศัพท์คำนี้ว่า “อูตรภาพ” โดยตั้งใจให้มี “ภาพ” ที่ก้าวเลยผัสสะไปอย่างพระเจ้า แต่ฮุสเซิลใช้ศัพท์คำนี้โดย

ที่ปรากฏในโลกปรากฏและมนุษย์เป็นผู้รับรู้ วิธีวิทยาที่ฮุสเซอร์ลเสนอได้แก่การใส่วงเล็บให้กับอารมณ์ความรู้สึกของเราเสียก่อน กล่าวคือใส่วงเล็บให้กับความชอบ ความเกลียด ความโกรธของเราที่มีต่อโต๊ะ ด้วยเหตุว่าโต๊ะนี้เป็นของที่คนรักเก่าให้มา การใส่วงเล็บนี้มีผลทำให้ความโกรธเกลียดไม่มีส่วนเกี่ยวข้องแต่อย่างใดกับโต๊ะ จากนั้นเมื่อเราใส่วงเล็บให้โลกแล้ว เราจะสามารถลดทอนโต๊ะที่อยู่ต่อนั้นให้เหลือเพียงสาระเดียวๆของโต๊ะ และการลดทอนนั้นเองที่ทำให้เราเข้าใจสาระของโต๊ะ และสาระนี้เองที่อยู่ในความทรงจำและสามารถทำให้เราเข้าใจโต๊ะอื่นๆที่จะปรากฏขึ้นในอนาคตได้อีก ดังที่ฮุสเซอร์ลกล่าวว่า เราไม่สามารถให้ความหมายใดๆต่อโลก เราเพียงแต่ดึงสาระของมันออกจากประสบการณ์ ภาพแทน การตัดสินใจคุณค่าต่างๆนั่นเอง¹⁶⁷

ข้อสังเกตที่น่าสนใจคือความเหมือนและความต่างในเรื่องความรู้ละวิธีวิทยาของเดส์การตส์กับฮุสเซอร์ล สิ่งที่เดส์การตส์และฮุสเซอร์ลมีร่วมกันคือลักษณะของความรู้ที่ไม่เปลี่ยนแปลงกล่าวคือความรู้เป็นสิ่งที่ผิดไม่ได้ แต่การหาความรู้ที่ผิดไม่ได้หรือนิ่งนี้มาจากวิธีวิทยาที่ต่างกัน สำหรับเดส์การตส์การแยกโลกหรือปรากฏการณ์ออกเป็นส่วนย่อยเพื่อตรวจสอบเป็นสิ่งที่พึงกระทำเพื่อตรวจสอบเนื้อแท้ของโลกที่แน่นอน การกระทำแบบนี้ทำให้สิ่งที่เดส์การตส์ได้ในฐานะความรู้คือการทำงานร่วมกันของส่วนย่อยต่างๆและการทำงานร่วมกันนี้เองที่เป็นความรู้อันได้มาจากวิธีวิทยาที่แยกส่วนกัน แต่สำหรับฮุสเซอร์ลวิธีวิทยาดังกล่าวเป็นการทำลายปรากฏการณ์ให้เหลือเพียงการทำงานร่วมกันของส่วนย่อย แต่ไม่สามารถเห็นได้ว่าโลกปรากฏแท้จริงแล้วมีความหมายหรือ “สาระ” ซ่อนอยู่และเป็นสาระที่มนุษย์ต้องดึงออกจากปรากฏการณ์ แต่ไม่ใช่การทอนประสบการณ์ลงให้เหลือเพียงส่วนย่อย และสาระที่ว่านี้จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อเราใส่วงเล็บให้อคติทั้งหมด จากนั้นจึงลดทอนให้เหลือเพียงสาระ อย่างไรก็ตามสาระนั้นไม่ใช่สาระที่ลอยเดี่ยวออกจากปรากฏการณ์เท่านั้นหากแต่ยังมีผลต่อการเข้าใจปรากฏการณ์ต่อไปข้างหน้าอย่างไม่จำกัดด้วย ในแง่นี้วิธีวิทยาแบบฮุสเซอร์ลไม่ได้มุ่งเป้าเพียงความรู้ที่แน่นอนอันหมายความว่าการทำงานร่วมกันของส่วนย่อย หากแต่หมายถึง “สาระ” ที่มนุษย์เข้าใจได้ผ่านการทอนปรากฏการณ์จนเหลือแต่สาระนั้นเอง

ไม่อ้างอิงศาสนา ดังนั้นภาพที่เลยมืดสไปจึงได้แก่ ภาพแห่งการเข้าใจของมนุษย์เองที่ไม่ปรากฏในโลก ดังเช่น สี่แดงในฐานะสาระคือสี่แดงที่เราเข้าใจ แต่สี่แดงที่ปรากฏต่อเราเป็นสี่แดงที่เรารับรู้เป็นต้น

¹⁶⁷ “ Cette transcendance appartient au sens spécifique de l'être du monde, encore que nous ne puissions donner à ce « monde » et à ses déterminations aucun autre sens que celui que nous tirons de nos expériences, représentations, pensées, jugements de valeur et actions ; de même que nous ne pouvons justifier l'attribution à ce monde d'une existence évidente qu'en partant de nos propres évidences et de nos propres actes. Si cette « transcendance » d'inhérence irréaliste appartient au sens propre du monde, alors le moi lui-même, qui porte le monde en lui à titre d'unité de sens et qui par là même en est une prémisses nécessaire, ce moi s'appelle transcendantal, au sens phénoménologique de ce terme.” E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1953, p. 22-23 การเน้นเป็นของผู้วิจัยเอง ด้วยข้อจำกัดของผู้วิจัยทำให้ไม่สามารถหาต้นฉบับแปลงานชิ้นนี้เป็นภาษาอังกฤษได้จึงขออภัยมา ณ ที่นี้

4. จินตภาพ: วิธีวิทยาแบบชาร์ตร์

เมื่อความจริงสำหรับฮุสเซิลคือความจริงที่ลอยโดดเด่นอยู่เหนือปรากฏการณ์ แต่ความจริงแบบที่ชาร์ตร์กำลังหากลับเป็นความจริงที่มีลักษณะตรงกันข้าม กล่าวคือ ความจริงคือ “การสำนึกภาพไม่ได้ปรากฏต่อเราเองประดุจเศษไม้ที่ลอยอยู่กลางทะเลแต่เป็นคลื่นท่ามกลางคลื่นอื่นอีก ภาพรู้สึกถึงตัวเองดังสำนึกจากที่หนึ่งไปอีกที่หนึ่งและคล่องจองไปกับสำนึกอื่นๆที่มีมาก่อนหน้าและที่ตัวของมันเองเชื่อมโยงด้วยอย่างสังเคราะห์”¹⁶⁸ เราจะพบว่าสำหรับชาร์ตร์สิ่งที่เขาสนใจไม่ใช่การหาความจริงที่ลอยอยู่เหนือความเป็นจริงอย่างที่ฮุสเซิลต้องการทั้งนี้เพราะการหาสิ่งที่ลอยอยู่เหนือความเป็นจริงนั้นไม่สามารถให้ภาพของมนุษย์ที่อยู่ในโลก มีปฏิสัมพันธ์ และดำเนินชีวิตท่ามกลางปรากฏการณ์ได้ การกล่าวเช่นนี้เท่ากับความเป็นจริงในโลกหรือปรากฏการณ์มีผลต่อความจริงของมนุษย์อย่างแน่นอน

วิธีของชาร์ตร์อาจถือได้ว่าเป็นวิธีที่ไม่มีอะไรแปลกใหม่ โดยชาร์ตร์อธิบายวิธีธรรมดานี้ว่า

“ พวกเราจะทิ้งบรรดาทฤษฎีต่างๆไว้ด้านหนึ่ง เราไม่ต้องการที่จะรู้อะไรเลยเกี่ยวกับภาพนั้น แต่เพียงการคิดคำนึงถึงนั้นสอนอะไรแก่เรา แต่หลังจากนั้น ข้าพเจ้าจะพยายามเหมือนดังที่นักจิตวิทยาท่านอื่นๆได้ทำก็คือการจัดประเภทการสำนึกถึงภาพท่ามกลางการสำนึกอื่นเพื่อจะหา “ตระกูล” ของมันและสร้างสมมุติฐานเกี่ยวกับธรรมชาติภายในของมัน สำหรับตอนนี้ ข้าพเจ้าพยายามจะทำ “ปรากฏการณ์วิทยา” แห่งภาพ วิธีนั้นก็ธรรมดาๆ ได้แก่ สร้างภาพต่างๆในตัวเรา ใคร่ครวญถึงภาพดังกล่าว บรรยายภาพเหล่านั้น กล่าวคือพยายามกำหนดและจัดประเภทลักษณะเด่นของภาพเหล่านั้นนั่นเอง”¹⁶⁹

¹⁶⁸ “...la conscience d’image ne se donne point comme un morceau de bois qui flotte sur la mer mais comme un flot parmi les flots. Elle se sent conscience de part en part et homogène aux autres consciences qui l’ont précédée et auxquelles elle est synthétiquement liée.” Sartre, Jean-Paul, *L’imaginaire*, Paris: Gallimard, 1986. p. 36

“...The image consciousness is not given as a piece of wood that floats on the sea, but as wave among the waves. It feels itself to be consciousness through and through and homogeneous with the other consciousness that have preceded it and with which it is synthetically united. Sartre, Jean-Paul, *The Imaginary*, trad. Jonathan Webber, London and New York: Routledge, 2004. p. 14

¹⁶⁹ “ Nous laisserons de côté les théories. Nous ne voulons rien savoir de l’image que ce que la réflexion nous en apprendra. Plus tard, nous essaierons, comme les autres psychologues, de classer la conscience d’image parmi les autres consciences, de lui trouver une “famille”, et nous formerons des hypothèses sur sa nature intime. Pour l’instant nous voulons seulement tenter une “phénoménologie” de l’image. La méthode est simple: produire en nous des images, les décrire ; c’est-à-dire tenter de déterminer et de classer leurs caractères distinctifs.” Ibid., p. 17

“We will leave the theories on one side. We want to know nothing of the image but what reflection can teach us. Later on, I will try, as do other psychologists, to classify the image consciousness, to find it a ‘family’, and to form hypotheses about its inner nature. For now I want only to attempt a

ข้อเสนอของชาร์ตรในที่นี้คือการทำให้ปรากฏการณ์มีสถานะความรู้ไม่ใช่การแยกส่วนแบบที่เดส์การ์ตส์ทำ รวมถึงไม่ใช่การหาสิ่งที่อธิบายปรากฏการณ์ต่างๆได้โดยการใส่วงเล็บแบบที่ฮุสเซอร์ลเสนอ แต่ชาร์ตรเริ่มต้นด้วยวิธีวิทยาของภาพหรือได้แก่การจินตกรรม (Imaginaire, Imaginary) อันหมายถึงการที่สำนึกจินตนาการภาพแก่ตัวสำนึกเอง ซึ่งมีการจินตกรรมนี้มีสามขั้นตอนด้วยกันได้แก่ขั้นตอนแรกการเข้าใจโลกหรือปรากฏการณ์แท้จริงแล้วคือผลิตภาพต่างๆในตัวเรา ขั้นตอนที่สองเนื่องจากลำพังการคิดถึงภาพอย่างเดียวไม่เพียงพอ มนุษย์จำต้องเพ่งพินิจพิจารณาเกี่ยวกับภาพ หรือคิดย้อนกลับไปสู่ภาพนั้นๆ ขั้นตอนที่สามบรรยายภาพนั้นๆ อันหมายความว่าให้พยายามกำหนดและแบ่งลักษณะของภาพเหล่านั้นเอง

สิ่งที่น่าสังเกตในที่นี้คือเมื่อมนุษย์ต้องการจะเข้าใจโลกนี้มนุษย์ไม่สามารถเข้าใจโลกโดยปราศจากมนุษย์ได้ กล่าวคือเมื่อเราย้อนมองกลับไปทีเดส์การ์ตส์การเข้าใจโลกแม้ว่าจะเริ่มจากมนุษย์เดี่ยวๆก็ตามแต่สิ่งที่สำคัญคือการมองโลกแบบวัตถุแห่งการศึกษา ในแง่นี้หน้าที่ของมนุษย์คือการแยกโลกออกเป็นส่วนย่อย แต่การทำเช่นนี้เท่ากับมนุษย์ไม่ได้มีหน้าที่ที่เกี่ยวข้องกับโลกแต่อย่างใด มนุษย์เพียงแต่จ้องมองโลกและคอยเข้าใจโลกเท่านั้น อนึ่งแม้ว่าฮุสเซอร์ลจะพยายามมองโลกในอีกแบบหนึ่งคือการมองโลกด้วยวิธีการใส่วงเล็บและทอนปรากฏการณ์ให้เหลือเพียงสาระของสิ่งนั้นๆ แต่อย่างไรก็ตามมนุษย์ยังคงไม่เกี่ยวกับสถานะความรู้อย่างตรงไปตรงมา แต่เมื่อชาร์ตรยืนยันว่าการเข้าใจโลกแท้จริงคือการคิดถึงภาพหรือมีการจินตกรรมก็เท่ากับยืนยันว่าการมีวิธีวิทยาที่จะเข้าใจโลกจะไม่แยกขาดออกจากกิจกรรมของมนุษย์ มนุษย์เป็นสิ่งที่ขับเคลื่อนโลก ดังนั้นจินตกรรมจึงเป็นเรื่องจำเป็นเสียตั้งแต่ต้น ในแง่นี้จุดเริ่มต้นของวิธีวิทยาแบบชาร์ตรจึงมุ่งทำลายเดส์การ์ตส์และฮุสเซอร์ลโดยตรงเพราะชาร์ตรต้องการผนวกมนุษย์เข้าไปในวิธีวิทยาของตนนั่นเอง

วิธีวิทยาทั้งสามขั้นตอนข้างต้นทำให้ได้ผลที่น่าสนใจอยู่สี่ประการอันได้แก่ 1) ภาพคือสำนึก 2) ภาพคือปรากฏการณ์ถึงสังเกต 3) การสำนึกถึงภาพคือการวัตถุของตนเองประจักษ์ความว่างเปล่า 4) ภาพสามารถเกิดขึ้นอย่างเป็นไปเอง

4.1 ภาพคือสำนึก

คำอธิบายเรื่องภาพคือสำนึกเริ่มต้นจากฮูม สำหรับชาร์ตรฮูมมองว่ากระบวนการแห่งการรับรู้โลกคือการมีภาพประทับ (impression) เข้ามาในจิตของเรา จิตของมนุษย์มีลักษณะเหมือนกับขี้ผึ้งที่รอการประทับจากโลกภายนอกและการประทับนั้นจะกลายเป็นรูปแบบความคิดที่เจือจาง (faint idea) ที่อยู่ภายในจิตของเรา เมื่อเรารับรู้วัตถุจริงๆเราจึงรับรู้แบบไม่ตรงไปตรงมา กล่าวคือเวลาเรารับรู้โลก เรารับรู้ทุกอย่างผ่านรอยประทับที่เรา มี ชาร์ตรยกตัวอย่างเรื่องนี้ผ่านการเข้าใจปีแอร์โดยกล่าวว่าเมื่อเรารับรู้ปีแอร์ จิตของเราก็ต้อนรับให้ภาพของปีแอร์มาประทับในจิตของเราจนในที่สุดเรามีภาพเหมือนของปีแอร์ในจิตของเรา ในครั้งต่อไปที่เราพบปีแอร์หรือแม้แต่เราเห็นรูปถ่ายของปีแอร์เราเลย “เข้าใจ” ปีแอร์ ทั้งนี้เป็นเพราะเรามีภาพของปีแอร์อยู่ในจิตทำให้เราเข้าใจทั้งตัวปีแอร์เอง ภาพถ่ายของปีแอร์ และอาจจะรวมไปถึงภาพล้อ การตุนที่

‘phenomenology’ of the image. The method is simple: produce images in ourselves, reflect on these images, describe them, which is to say, try to determine and classify their distinctive characters” Ibid., p.

เลียนแบบ การเข้าใจปิแอร์ในโลกของความเป็นจริงจึงเป็นไปได้ในทางอ้อมเพราะจริงๆแล้วเราเพียงแค่เข้าใจ “ภาพ” หรือรอยประทับที่เรามีในจิตอยู่ก่อนเราจึงเข้าใจปิแอร์ตามมาทีหลังต่างหาก ดังที่ชาร์ตรกล่าวถึงฮูมว่า “เมื่อข้าพเจ้ามีภาพของปิแอร์ก็คิดว่าข้าพเจ้ามีภาพของปิแอร์ในสำนึกในตอนนั้นและปิแอร์ซึ่งได้แก่มนุษย์ที่มีเลือดเนื้อและกระดูกถูกเข้าถึงอย่างไม่ตรงไปตรงมา.....กล่าวคือภาพนั้นถูกดูดซับโดยอ้อมสู่วัตถุในโลกซึ่งภาพนั้นเป็นตัวแทน”¹⁷⁰ หากเราเชื่อว่าสิ่งที่ฮูมเสนอถูกต้องเราเองก็ต้องยอมรับไปด้วยว่าไม่เพียงแต่ภาพหรือรอยประทับของปิแอร์เท่านั้นที่สำคัญ หากแต่ยังเป็นภาพหรือรอยประทับของโลกด้วยเช่นกันที่ทำให้เราเข้าใจโลก ดังนั้นในจิตของเราจึงต้องมีรอยประทับอยู่มากมายเพื่อให้โลกเป็นที่เข้าใจได้

สำหรับชาร์ตร โลกนี้ไม่ได้ถูกเข้าใจผ่านภาพหรือรอยประทับดังที่ฮูมเสนอ หากแต่ภาพได้แก่การที่โลกปรากฏต่อเราหรือกล่าวให้ชัดคือภาพคือความสัมพันธ์ระหว่างสำนึกต่อวัตถุในโลกดังที่ชาร์ตรกล่าวว่า “ดังนั้นคำว่า ‘ภาพ’ ยังระบุถึงความสัมพันธ์ระหว่างสำนึกต่อวัตถุกล่าวในอีกแบบคือวิถีบางประการที่วัตถุปรากฏต่อสำนึกหรือหากจะกล่าวให้ชัดคือเป็นวิถีบางประการที่สำนึกเสนอวัตถุให้แก่ตนเอง”¹⁷¹ การกล่าวเช่นนี้มีจุดยืนที่แตกต่างไปจากฮูมอย่างเห็นได้ชัด กล่าวคือสำหรับฮูมจิตหรือสำนึกของเรามีลักษณะตั้งรับ (passive) เพราะสำนึกเพียงแต่รอให้โลกนั้นมาประทับอยู่ที่จิต แต่สำหรับชาร์ตรสำนึกมีลักษณะเชิงรุก (active) เพราะสำนึกเสนอวัตถุต่อตัวมันเอง ด้วยวิธีคิดเช่นนี้เองที่ทำให้สำนึกในทัศนะของชาร์ตรนั้นพุ่งตรงไปสู่วัตถุตรงๆทำให้การรับรู้ปิแอร์ไม่ต้องผ่านภาพอย่างที่ฮูมเสนอหากแต่เข้าถึงวัตถุได้ทันที ดังที่ชาร์ตรกล่าวว่า “สำนึกที่กำลังจินตนาการถึงปิแอร์ไม่ใช้การสำนึกต่อภาพของปิแอร์ กล่าวคือปิแอร์นั้นเข้าถึงอย่างตรงไปตรงมา การคำนึงถึงไม่ได้ถูกชักนำไปที่ภาพหากแต่เป็นที่วัตถุใดวัตถุหนึ่ง”¹⁷² และนี่เองที่ทำให้ชาร์ตรเห็นว่าสำนึกคือการสำนึก

¹⁷⁰ “ Quand je dis que ‘j’ai une image’ de Pierre, ils pensent que j’ai présentement un certain portrait de Pierre dans la conscience. L’objet de ma conscience actuelle, ce serait précisément ce portrait, et Pierre, l’homme de chair et d’os, ne serait atteint que très indirectement....En d’autres termes, une image est implicitement assimilée à l’objet matériel qu’elle représente.” Ibid., p. 19

“When I say that ‘I have an image’ of Pierre, it is thought that I presently have a certain portrait of Pierre in consciousness. The object of my current consciousness is precisely this portrait, and Pierre, the man of flesh and blood, is reached only very indirectly..... In other words, an image is implicitly assimilated to the material object that it represents. Ibid., p. 6

¹⁷¹ “ Le mot d’image ne saurait donc désigner que le rapport de la conscience à l’objet ; autrement dit, c’est une certaine façon qu’à l’objet de paraître à la conscience, ou, si l’on préfère, une certaine façon qu’à la conscience de se donner un objet” Ibid., p. 21

“ The word ‘image’ could only indicate therefore the relation of consciousness to the object; in other words, it is a certain way in which the object appears to consciousness, or, if one prefers, a certain way in which consciousness presents itself an object.” Ibid., p. 7

¹⁷² “ La conscience imageante que j’ai de Pierre n’est pas conscience de l’image de Pierre : Pierre est indirectement atteint, mon intention n’est pas dirigée sur une image, mais sur un objet.” Ibid., p. 22

อะไรบางอย่างตรงไปตรงมา ดังนั้นภาพสำหรับชาร์ตร์ไม่ใช่การที่มนุษย์มีภาพของปีแอร์เก็บไว้ในจิต แต่ภาพคือการที่สำนึกเสนอภาพของวัตถุนั้นแก่ตัวของมันเอง

กล่าวโดยสรุป เราจะพบว่าภาพสำหรับชาร์ตร์คือสำนึกซึ่งหมายความว่าความสัมพันธ์ระหว่างสำนึกต่อวัตถุหรือคือสำนึกเสนอวัตถุนั้นแก่ตัวมันเอง การยืนยันนี้มีนัยยะสำคัญสองประการคือประการแรกโลกนั้นปรากฏต่อเราและเราสามารถเข้าใจได้อย่างตรงมา ประการต่อมาสำนึกของเรามีลักษณะเชิงรุก ซึ่งลักษณะทั้งสองนี้ท้าทายต่อวิธีการเข้าใจโลกแบบสุมเพราะสำหรับสุมการเข้าใจโลกไม่สามารถเป็นไปอย่างตรงไปตรงมาได้ มนุษย์จำต้องอาศัยรอยประทับและเข้าใจโลกผ่านรอยประทับนั้นอีกทีหนึ่ง การเข้าใจลักษณะนี้เองที่ทำให้การมีภาพเป็นสิ่งที่จำเป็นหากไร้ซึ่งภาพแล้วเราไม่สามารถเข้าใจโลกได้เลย ที่สำคัญข้ออธิบายดังกล่าวยังยืนยันด้วยว่าสำนึกของมนุษย์นั้นมีลักษณะตั้งรับมากกว่าที่จะรุกเพราะต้องต้อนรับภาพรอยประทับต่าง ๆ นั้นเอง

4.2 ภาพคือปรากฏการณ์กึ่งสังเกต

จากข้อสังเกตที่ว่าภาพคือสำนึกอันหมายถึงความสัมพันธ์ระหว่างสำนึกต่อวัตถุ เราจะพบต่อไปอีกว่าภาพโดยตัวของมันเองคือปรากฏการณ์กึ่งสังเกต ชาร์ตร์เริ่มต้นอธิบายปรากฏการณ์กึ่งสังเกตด้วยตัวอย่างลูกเต๋าดังต่อไปนี้

“ในประสาทสัมผัสนั้นข้าพเจ้าสังเกตวัตถุวัตถุหนึ่ง เราควรจะเข้าใจจากข้อความนี้ว่า วัตถุแม้ว่าจะเข้าไปสู่ประสาทสัมผัสทั้งหมดนั้นไม่เคยถูกมอบหมายมาสู่ข้าพเจ้าก็แต่เพียงด้านเดียวในแต่ละครั้ง ลองพิจารณาตัวอย่างเรื่องลูกเต๋า ข้าพเจ้าไม่อาจรู้ได้ว่านั่นคือลูกเต๋าดรอปเท่าที่ข้าพเจ้าไม่ได้เห็นทั้งหกด้าน กล่าวคือข้าพเจ้าสามารถเห็นได้เพียงสามด้านพร้อมกันเท่านั้น และไม่ได้มากไปกว่านั้น”¹⁷³

เราจะพบว่า การรับรู้หรือการสังเกตโลกแท้จริงแล้วเราไม่สามารถทำได้ทั้งหมดในทีเดียว การสังเกตจึงเป็นเรื่องแปลกที่สามารถสงสัยได้ ไม่ว่าจะเป็นการสงสัยว่าด้านทั้งหมดนั้นมีกี่ด้านหรือแม้แต่แต่ละด้านเท่ากันหรือไม่ การสังเกตจึงต้องเป็นไปอย่างไม่สิ้นสุด ดังที่ชาร์ตร์ได้กล่าวว่า “ยิ่งไปกว่านั้นการรับรู้วัตถุหนึ่งๆ ก็คือปรากฏการณ์ของแง่มุมที่ไม่การสิ้นสุด”¹⁷⁴ กล่าวในแง่นี้ลำพังการรับรู้หรือการสังเกตเพียงอย่างเดียวไม่สามารถ

“The imaging consciousness that I have of Pierre is not a consciousness of an image of Pierre: Pierre is directly reached, my attention is not directed at an image, but at an object.” Ibid., p. 7

¹⁷³ “Dans la perception j’observe les objets. Il faut entendre par là que l’objet, quoiqu’il entre tout entier dans ma perception, ne m’est jamais donné que d’un côté à la fois. On connaît l’exemple du cube : je ne puis savoir que c’est un cube tant que je n’ai pas appréhendé ses six faces ; je puis à la rigueur en voir trois à la fois, mais jamais plus.” Ibid., p. 23 การเน้นเป็นของชาร์ตร์เอง

“In perception I observe objects. It should be understood by this that the object, though it enters whole into my perception, is never given to me but one side at one time. Consider the example of a cube: I do not know it is a cube unless I have seen its six faces; I can possibly see three together, but never more.” Ibid., p. 8 การเน้นเป็นของชาร์ตร์เอง

¹⁷⁴ “La perception d’un objet est donc un phénomène à une infinité de faces” Ibid., p. 23

สรุปได้ว่าลูกเต๋ามีหกด้าน และนี่เองเป็นเหตุให้สมองต้องนำรอยประทับหรือภาพเข้ามาในวิธีคิดเพราะมิฉะนั้นแล้วเราจะไม่สามารถเข้าใจได้ว่าลูกเต๋ามีหกด้าน

แต่สำหรับชาร์ตร์การที่เราจะเข้าใจลูกเต๋าก็ไม่จำเป็นต้องพึ่งภาพหรือรอยประทับแต่อย่างใด แต่คำตอบนั้นอยู่ที่ความคิด ชาร์ตร์กล่าวว่า “ในทางตรงกันข้ามเมื่อข้าพเจ้าคิดถึงลูกเต๋าด้วยมโนทัศน์แบบรูปธรรมข้าพเจ้าคิดถึงด้านทั้งหกและมุมทั้งแปดของมันในเวลาเดียวกัน กล่าวคือข้าพเจ้าคิดว่ามุมของมันนั้นถูกต้องและด้านเป็นสี่เหลี่ยมจัตุรัส ข้าพเจ้าอยู่ตรงกลางของความคิดของข้าพเจ้าเอง ข้าพเจ้าเข้าใจทั้งหมดนี้ในการกวาดตามองเพียงครั้งเดียว”¹⁷⁵ เราจะพบว่ากิจกรรมการคิดและกิจกรรมการรับรู้หรือสังเกตเป็นกิจกรรมคนละชุดกัน กล่าวคือการรับรู้ของเราสามารถเป็นไปอย่างไม่สิ้นสุดและการสังเกตนี้ต้องเป็นไปอีกนานกว่าจะสร้างความรู้ได้ แต่เวลาเราคิดเราคิดได้ในทีเดียวว่าสิ่งนี้คือภาพของลูกเต๋า และภาพคือความรู้ของเราที่เป็นอย่างฉับพลันทันที ดังที่ชาร์ตร์กล่าวว่า “ในการรับรู้ ความรู้ถูกก่อรูปอย่างช้าๆ ในภาพความรู้นั้นมีลักษณะฉับพลันทันที”¹⁷⁶ กล่าวโดยย่อคือสำหรับชาร์ตร์การรับรู้ว่าเป็นโลกเป็นโลกนั้นสามารถทำได้สองลักษณะด้วยกัน ลักษณะแรกคือการใช้ผัสสะรับรู้แต่เมื่อข้อมูลผัสสะเป็นสิ่งที่ไม่สิ้นสุดการได้ความรู้จากผัสสะจึงเป็นเรื่องที่ต้องใช้ระยะเวลายาวนาน ในขณะที่ความคิดสามารถให้ภาพที่สมบูรณ์และฉับพลันกว่า ในแง่นี้ภาพจึงเป็นความรู้ของมนุษย์แต่การพูดว่าภาพคือความรู้ของมนุษย์ไม่ได้หมายความว่าภาพจะต้องตัดรายละเอียดจากประสบการณ์ทิ้งไป หากแต่ภาพเป็นการใช้ความคิดที่มีต่อผัสสะของเรานั้นเอง

สิ่งที่น่าสนใจจากข้อเสนอข้างต้นคือภาพจะไม่เปลี่ยนแม้ว่าโลกจะเปลี่ยนไปแล้ว และภาพนั้นอยู่ในอาณัติของเรา กล่าวคือแม้ว่าภาพจะเชื่อมโยงกับข้อมูลทางผัสสะโดยตรงแต่กระนั้นก็ตามภาพมีเอกเทศเป็นของตัวเองที่ต้องใช้ความคิดของเราจึงจะเข้าใจได้ ชาร์ตร์ยืนยันว่าในที่สุดแล้วภาพไม่ใช่รอยประทับอย่างที่สมองกล่าวแต่เรามีภาพมวลรวมของสิ่งนั้น และเราสามารถ “เล่น” กับภาพนั้นได้โดยที่ภาพนั้นไม่เกี่ยวอะไรกับโลกปรากฏที่เราเห็นเช่น การมีภาพลูกเต๋าก็เราสามารถเข้าใจทั้งหกด้านและเข้าใจทั้งแปดมุม เราสามารถเปลี่ยนทิศทางการหมุนไปเรื่อยๆในสำนึกของเราแม้ว่าในที่สุดแล้วลูกเต๋าก็อยู่ตรงหน้าของเราอาจจะไม่เปลี่ยนไปเลยก็ได้ ในแง่นี้ข้อมูลทางผัสสะขึ้นอยู่กับโลกภายนอก แต่ภาพนั้นไม่ได้ขึ้นอยู่กับโลกภายนอกแต่ขึ้นอยู่กับมนุษย์เราโดยตรง

“The perception of an object is therefore a phenomenon of an infinity of aspects.” Ibid., p. 8

¹⁷⁵ “Lorsque, par contre, je pense au cube par un concept concret, je pense ses six côtés et ses huit angles à la fois ; je pense que ses angles sont droits, ses côtés carrés. Je suis au centre de mon idée, je la saisis tout entière d’un coup.” Ibid., p. 24 การเน้นเป็นของชาร์ตร์เอง

“When, on the other hand, I think of a cube by a concrete concept, I think of its six sides and its eight angles at the same time; I think that its angles are right angles, its sides square. I am at the centre of my idea, I apprehend its entirety in one glance.” Ibid., p. 8 การเน้นเป็นของชาร์ตร์เอง

¹⁷⁶ “Dans la perception, un savoir se forme lentement ; dans l’image, le savoir est immédiat.” Ibid., p.25

“In perception, knowledge is formed slowly; in the image, knowledge is immediate.” Ibid., p. 9

และคำอธิบายข้างต้นนี้เองที่ทำให้ชาร์ตร์เรียกภาพว่าเป็นภาพกึ่งสังเกต กล่าวคือภาพที่เราสามารถสำนึกได้แท้จริงแล้วมาจากการสังเกต แต่การสังเกตเพียงอย่างเดียวไม่สามารถให้ภาพได้ ภาพต้องพึ่งความคิดเป็นสำคัญ กล่าวคือการทำที่เราเข้าใจลูกเต๋าทั้งหกด้านและแปดมุมได้มีได้มาจากประสบการณ์โดยตรง หากแต่มาจากความคิดและความคิดนี้เองที่ต้องพึ่งประสาทสัมผัสอยู่กึ่งหนึ่งในฐานะการสร้างภาพ และนี่เองที่ภาพมีลักษณะกึ่งสังเกตอันแตกต่างจากวัตถุจริงที่ต้องพึ่งการสังเกตล้วนๆ

ชาร์ตร์ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจไปด้วยการที่มนุษย์มีภาพนั้นเท่ากับมนุษย์วางตนเองไว้ในลักษณะใดลักษณะหนึ่งที่สอดคล้องกับภาพนั้นๆ ด้วย กล่าวให้ชัดคือภาพต้องมีทัศนยะต่อตัวเราด้วย เช่น วัตถุอย่างหนังสือต้องการภาพจากเรา ไม่ว่าจะเป็นปก บรรทัดต่างๆ รูปที่อยู่ในหนังสือ แต่สิ่งเหล่านี้บ่งเป็นนัยยะด้วยว่าเราคือผู้ที่อ่านแม้ว่าในขณะนั้นเราจะไม่ได้อ่านก็ตาม สิ่งที่ชาร์ตร์ต้องการเสนอคือวัตถุที่เราเข้าใจจะย้อนกลับมาบอกด้วยว่าเราเป็นใคร โดยในประเด็นนี้ชาร์ตร์จะพิจารณาต่อไปในภายหลัง แต่ประเด็นที่ไม่อาจละเลยได้คือโลกนี้เกี่ยวข้องกับกับตัวมนุษย์ที่จะกำหนดภาพของสิ่งต่างๆ แต่ในขณะเดียวกันการกำหนดโลกนั้นก็กำหนดตัวมนุษย์เราไปด้วย

โดยสรุป เมื่อภาพคือปรากฏการณ์กึ่งสังเกตอันหมายความว่าภาพต้องการข้อมูลทางผัสสะเป็นฐานในการสร้าง ภาพกึ่งสังเกตในที่นี้ได้มาจากความคิดของมนุษย์หรืออาจกล่าวให้ชัดขึ้นคือมาจากการสำนึกของมนุษย์ ภาพจึงมีลักษณะเป็นเอกเทศและมีฐานจากผัสสะจากโลกไปด้วย ภาพสามารถเป็นอีกโลกหนึ่งที่เราสามารถจินตนาการได้แต่ในขณะเดียวกันตัวของมันก็ต้องพึ่งข้อมูลทางผัสสะและนี่คือเหตุที่ชาร์ตร์สังเกตว่าสิ่งที่แปลกของภาพคือมันปรากฏต่อเราทั้งภายนอกและภายใน ที่สำคัญภาพที่ปรากฏต่อเราภายในนั้นไม่เปลี่ยนแปลง ในแง่นี้ชาร์ตร์เองก็ยืนยันว่า “นี่ก็คือเหตุด้วยว่าทำไมโลกของภาพต่างๆ จึงเป็นโลกที่ไม่มีอะไรเกิดขึ้น”¹⁷⁷ ข้อสังเกตที่เราไม่ควรมองข้ามคือภาพที่เป็นปรากฏการณ์กึ่งสังเกตนั้นบ่งนัยยะต่อผู้ที่สำนึกถึงภาพด้วย ในแง่นี้คือมีความตั้งใจให้ค่าแฝงอยู่ในสำนึก กล่าวคือเมื่อสำนึกพุ่งไปก็เป็นการให้ค่าสิ่งที่มันสำนึกด้วย ในแง่นี้ไต่ะไม่ใช่การหาสิ่งเหลี่ยมที่สากลเป็นความรู้ที่ล่อยเหนือปรากฏการณ์อย่างที่สุดเชิลเสนอ หากแต่การที่ไต่ะเสนอต่อเรามีเหตุและปัจจัยหลายอย่างที่จะทำให้ภาพของไต่ะนั้นไม่ได้ล่อยเหนือประสบการณ์กล่าวคือไต่ะนั้นอาจมีภาพของคนที่ทำให้เรา มีภาพของเพื่อนที่ร่วมประชุมด้วย มีภาพของการทำงานหนัก ในแง่นี้ภาพนั้นเกี่ยวเนื่องและไม่เกี่ยวเนื่องกับโลกไปด้วยพร้อมๆ กันนั่นเอง

4.3 การสำนึกภาพวางวัตถุภายนอกดูความว่างเปล่า

เมื่อสำนึกมีลักษณะเชิงรุกและทำให้เกิดภาพกึ่งสังเกตเราเห็นต่อไปว่าภาพวางตนเองในฐานะความว่างเปล่าได้อย่างไร สำหรับชาร์ตร์เมื่อมนุษย์สำนึกอะไรบางอย่างสิ่งๆ นั้นจะเป็นภาพที่ปรากฏต่อเราและภาพนั้นจะไม่เกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ภายนอกในแง่นี้จึงมีลักษณะที่สำคัญอยู่สี่แบบด้วยกันดังที่ชาร์ตร์กล่าวว่า

¹⁷⁷ “Voilà pourquoi aussi le monde des images est un monde où il n’arrive rien.” Ibid., p. 29

“This is also why the world of images is a world where nothing happens.” Ibid., p. 11

“การสำนึกทุกๆสำนึกนั้นจัดวางวัตถุของมันแต่แต่ละสำนึกมีหนทางเป็นของตนเอง การรับรู้วางวัตถุของตนเองไว้อย่างที่มันมีอยู่ ภาพนั้นก็รวบรวมการกระทำของความเชื่อหรือการกระทำที่วางตำแหน่งแห่งที่ การกระทำนั้นวางวัตถุไว้สื่แบบและเป็นเพียงสื่แบบเท่านั้นเอง คือการกระทำจัดวางวัตถุในฐานะที่วัตถุไม่มีอยู่ หรือหายไป หรือมีอยู่ที่ใดสักที่ ซึ่งหมายถึงมันสามารถวางค่ากลางให้ตัวมันเองซึ่งกล่าวคือไม่ได้จัดวัตถุของมันไว้ในฐานะที่มันมีอยู่”¹⁷⁸

สิ่งที่ชาร์ตร์กำลังเสนอในที่นี้คือการมองวัตถุต่างๆ ในประสาทสัมผัสจะถูกมองเป็นสิ่งที่มียู่เช่น การมองเห็นลูกเต๋าแม้ว่าเราจะไม่สามารถสรุปได้จากประสาทสัมผัสว่าลูกเต๋ามีหกด้านและมีแปดเหลี่ยมแต่สิ่งที่ไม่อาจปฏิเสธได้คือลูกเต๋านั้นมีอยู่จริง เห็นได้ จับต้องได้ กล่าวคือประสาทสัมผัสกำลังยืนยันว่าวัตถุต่างๆมีจริงนั่นเอง แต่สำหรับสำนึกวัตถุไม่ได้ถูกมองในลักษณะของการยืนยันว่ามีอยู่ กล่าวคือวัตถุที่ถูกเสนอแก่สำนึกหรือภาพจะถูกมองในสี่ลักษณะคือ ไม่มีอยู่ (เช่นม้ายูนิคอร์น) หายไป (เช่นภาพตึกโบรานในภาพถ่าย) ปรากฏอยู่ในที่อื่น (เช่นเพื่อนของเราอยู่ต่างจังหวัดหรือต่างประเทศ) และยังสามารถทำให้ตัวมันเองมีลักษณะกลางๆ (การเห็นเพื่อนของเราเป็นมนุษย์เหมือนกับคนอื่นๆ)

เราจะพบว่าสองลักษณะแรกอันได้แก่วัตถุไม่มีอยู่และหายไปมีลักษณะปฏิเสธกล่าวคือสำนึกทำหน้าที่ปฏิเสธโลกภายนอกโดยเก็บภาพเอาไว้ให้ปรากฏภายใน และในลักษณะสุดท้ายคือการหาค่ากลางต่อสิ่งปรากฏมีลักษณะปฏิเสธความเฉพาะของวัตถุและหาภาพสากลอันเป็นลักษณะที่อุสเชลใช้ แต่ลักษณะที่สามอันได้แก่การไม่เอาค่ากลางและวัตถุอยู่ที่ไหนสักแห่งหนึ่งเป็นสิ่งที่ชาร์ตร์ให้ความสนใจ กล่าวคือวัตถุดังกล่าวเป็นวัตถุที่เคยมีอยู่แต่ไปปรากฏอยู่ที่อื่นมีผลต่อมนุษย์อย่างน่าสนใจ ชาร์ตร์อธิบายภาพแบบนี้ว่า

“การคิดถึงปีแอร์ด้วยมโนทัศน์รูปธรรมเป็นเพียงแค่การคิดถึงหมวดหมู่ของความสัมพันธ์ต่างๆ ท่ามกลางความสัมพันธ์นั้นลักษณะต่างๆของสถานที่ที่จะถูกพบไปด้วย (ปีแอร์กำลังไปเบอลิน ปีแอร์เป็นทนายความที่ราบัต ฯลฯ)ด้วยการรับรู้จากผัสสะซึ่งคำว่า “หายไป” “ไกลจากฉัน” สามารถมีความหมายได้ และด้วยการรับรู้จากผัสสะซึ่งเอื้อให้ตัวมันเองไม่สามารถเกิดขึ้นได้ ตัวอย่างเช่น หากภาพของคนรักที่ตายไปปรากฏต่อเราอย่างฉับพลัน เราคงไม่ต้องการ “การทอน

¹⁷⁸ “Toute conscience pose son objet, mais chacune a sa manière. La perception, par exemple, pose son objet comme existant. L’image enferme, elle aussi, un acte de croyance ou acte positionnel. Cet acte peut prendre quatre formes et quatre seulement : il peut poser l’objet comme inexistant, ou comme absent, ou comme existant ailleurs ; il peut aussi se “neutraliser”, c’est-à-dire ne pas poser son objet comme existant.” Ibid., p. 32 “Every consciousness posits its object, but each in its own way. Perception, for example, posits its object as existing. The image also includes an act of belief or a positional act. The act can take four and only four forms: it can posit the object as nonexistent, or as absent, or as existing elsewhere; it can also ‘neutralize’ itself, which is to say not posit its objects as existent.” Ibid., p. 12

ลง” ใดๆที่จะทำให้รู้สึกเจ็บปวดในหัวใจ มันเป็นส่วนหนึ่งของภาพ มันเป็นผลโดยตรงของข้อเท็จจริงที่ว่าภาพเอื้อให้วัตถุของมันเป็นประจักษ์ความว่างเปล่าของการเป็น”¹⁷⁹

แน่นอนว่าลักษณะทั้งสี่ที่ได้กล่าวข้างต้นพยายามเสนอว่าสำนึกนั้นกำลังวางวัตถุของตนในฐานะความว่างเปล่าอันหมายถึงเปลี่ยนแปลง ไม่แน่นอน ไปจนถึงไม่มีอยู่แล้ว แต่เราจะพบว่าสำหรับลักษณะที่สามอันได้แก่วัตถุอยู่ที่ไหนสักแห่งหรือปรากฏอยู่ที่อื่นนั้นเป็นสิ่งที่ชาร์ตริให้ความสนใจเป็นพิเศษ ชาร์ตริกล่าวว่าวัตถุที่ปรากฏอยู่ที่อื่นบ่งนัยยะถึงวัตถุที่เคยอยู่ที่ไหนสักแห่งในประสบการณ์ของเรา การมีประสบการณ์เท่ากับวัตถุ นั้นยังมีอยู่ แต่เมื่อวัตถุนั้นจากไปแล้วเรายังคงเก็บวัตถุนั้นไว้ในฐานะภาพที่ห่างไกลจากตัวเรา เราจึงมีความรู้สึกร่วมไปกับภาพนั้นๆด้วย ในแง่การที่คนรักของเราตายจากไปเท่ากับคนรักนั้นไม่มีอยู่ในโลกแห่งประสบการณ์หากแต่กลายเป็นภาพที่ปรากฏต่อสำนึก และด้วยภาพนั่นเองที่เราารู้สึกเจ็บปวดในหัวใจ การกล่าวเช่นนี้เป็นการวิจารย์สุดขีดไปด้วยในตัวเพราะสำหรับสุดขีดการลดทอนให้เหลือเพียงสาระเป็นสิ่งที่พึงกระทำ แต่สำหรับชาร์ตริการลดทอนนั้นแม้ว่าจะทำให้เรารู้ถึงสาระของสิ่งต่างๆ (ดังที่ชาร์ตริระบุไว้ว่าเป็นวัตถุแบบที่สี่) แต่การทอนลงนั้นเท่ากับการทอนความเสียใจให้หายไปด้วย และนี่เองที่เป็นข้อบกพร่องของสุดขีดที่ไม่สามารถเข้าใจมนุษย์และโลกไปอย่างคู่ขนานได้

โดยสรุป เราจะพบว่านอกจากภาพจะได้แก่การที่สำนึกเสนอภาพต่อตนเอง และเป็นวัตถุที่สังเกตเห็นแล้ว ภาพยังมีลักษณะที่ไม่ “แยแส” ความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในโลกด้วย กล่าวคือเมื่อประสาทสัมผัสยืนยันว่าวัตถุในโลกภายนอกมีจริง สำนึกอันเป็นบ่อเกิดของภาพกลับยืนยันว่าโลกภายนอกเป็นความว่างเปล่า สิ่งดำรงอยู่นั้นได้แก่ภาพและการดำรงอยู่ของภาพไม่เปลี่ยนแปลง สิ่งที่สำคัญคือการที่ภาพดำรงอยู่นั่นเองทำให้เราสามารถเข้าใจได้ว่าภาพต่าง ๆ นั้นเป็นที่มาของอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ และหากเราต้องการทำความเข้าใจมนุษย์ไม่มีเหตุอันใดที่เราต้องลดทอนสิ่งที่อยู่ตรงหน้าของเราให้เหลือเพียงสาระล้วนๆ แท้จริงแล้วการ

¹⁷⁹ “Penser Pierre par un concept concret, c’est encore penser un ensemble de rapports. Parmi ces rapports peuvent se trouver des déterminations de lieu (Pierre est en voyage, à Berlin-il est avocat à Rabat,.. etc...C’est seulement sur le terrain de l’intuition sensible que les mots “absent”, “loin de moi” peuvent avoir un sens, sur le terrain de l’intuition sensible qui se donne comme ne pouvant pas avoir lieu. Par exemple, si l’image d’un mort que j’ai jamais m’apparaît brusquement, il n’est pas besoins d’une “réduction” pour que je sente un choc désagréable dans la poitrine : ce choc fait partie de l’image, il est la conséquence directe de ce que l’image donne son objet comme un néant d’être.” Ibid., p.33

“To think of Pierre by a concrete concept is only to think of a collection of a relations. Among these relations can be found determinations of place (Pierre is on the trip to Berlin, he is a lawyer in Rabat, etc.) It is only on the ground of sensory intuition that the words ‘absent’, ‘far from me’ can have a sense, on the ground of sensory intuition that gives itself as not being able to take place. For example, if the image of a dead loved one appears to me abruptly, there is no need for a ‘reduction’ to feel the ache in my heart: it is part of the image, it is the direct consequence of the fact that the image gives its object as a nothingness of being.” Ibid., p. 13

เข้าใจปรากฏการณ์จำต้องเข้าใจในฐานะภาพที่ไม่ตัดมนุษย์ทิ้งไปจากความรู้จึงจะถือว่าสมบูรณ์และเป็น
อย่างที่เราควรจะเป็น

4.4 ความเกิดขึ้นเอง

เมื่อสำนักทำงานต่างจากประสาทสัมผัสอย่างเห็นได้ชัดกล่าวคือสามารถมองได้ว่าวัตถุจากโลก
ภายนอกคือความว่างเปล่าได้ แต่กระบวนการทั้งหมดนี้ไม่ใช่กระบวนการที่เป็นไปอย่างเป็นขั้นเป็นตอนดังที่
ชาร์ตรเสนอไว้ หากแต่เป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นเองและเป็นไปอย่างฉับพลัน การอธิบายแบบที่ชาร์ตรกำลัง
เสนอคือการแบ่งขั้นตอนเชิงมโนทัศน์ให้เราเห็นเท่านั้นเอง

ชาร์ตรเสนอว่าการเกิดขึ้นเองของภาพนั้นส่งผลกระทบต่อความรู้อย่างมีนัยยะสำคัญ กล่าวคือแท้จริง
แล้ว การที่เราสำนักภาพมีการสำนึกที่ไม่มีเรื่องราวอยู่ด้วยคือการสำนึกตัวเองที่เราไม่รู้ตัว ดังตัวอย่างเช่นการ
สำนึกถึงคนรักที่จากไปแล้วทำให้เราสำนึกถึงตัวตนของเราในฐานะผู้ที่สูญเสีย เสรีโคก เพียงแต่การสำนึกถึง
ตัวเอwnั้นเราไม่รู้ตัว และเมื่อเรารู้ตัวว่าเรามีสำนึกตัวเองในฐานะผู้สูญเสียเราจะมีปฏิกิริยาต่อตนเองแบบ
เสรีภาพอันจะกล่าวถึงต่อไป

การที่มนุษย์มีภาพอันเกิดขึ้นเองนี้บ่งนัยยะที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ สำนึกทำหน้าที่ผลิตภาพและ
เก็บภาพ สำนึกไม่ได้ทำหน้าที่เพียงลดทอนไปสู่สาระเท่านั้น ในแง่ภาพจึงไม่ใช่สิ่งที่ลอยอยู่เหนือโลก แต่
ภาพประกอบด้วยการสำนึกถึงเรื่องอื่นอย่างไม่สิ้นสุดซึ่งเป็นไปเอง เช่นการสำนึกถึงคนรักที่จากเราไป เราอาจ
สำนึกถึงตนเองในฐานะผู้สูญเสีย สำนึกถึงสถานการณ์ สำนึกถึงอดีตก่อนหน้านั้น และการสำนึกเหล่านี้เป็น
ภาพที่ทับซ้อนกันไปมาจำนวนมหาศาล ในแง่ความรู้จึงได้แก่ปรากฏการณ์ที่ผนวกรวมเอามนุษย์ไว้ในความรู้
นั้นด้วยหาใช่การแยกมนุษย์ออกเป็นเอกเทศจากความรู้แต่อย่างใดไม่

โดยสรุป เราจะพบว่าสำหรับชาร์ตรวิธีวิทยาคือการสำรวจภาพที่มนุษย์สร้างขึ้น การสร้างภาพของ
มนุษย์นั่นเองเรียกว่าการจินตกรรม จินตกรรมนี้ระบุถึงการจินตนาการของสำนึกหรือได้แก่การสำนึกโลก
ปรากฏให้เป็นภาพต่อตัวเราเอง หรือกล่าวอย่างย่อคือการที่มนุษย์ผลิตภาพต่างๆให้แก่ตนเองผ่านโลกที่
ปรากฏต่อตัวมนุษย์เอง การทำเช่นนี้จะทำให้มนุษย์เข้าใจโลกอย่างมีส่วนร่วมกล่าวคือโลกนี้ไม่ใช่วัตถุแห่งการ
เรียนรู้หากแต่ความรู้ที่ได้ต้องมีส่วนร่วมจากมนุษย์ด้วยในฐานะหนึ่งเดียวกับความรู้ เราสามารถจำแนกวิธีที่
ชาร์ตรเสนอได้ออกเป็นสามขั้นตอนคือ หนึ่งมนุษย์ต้องผลิตภาพเป็นปฐม สองมนุษย์ต้องพิจารณาภาพของ
ตนเอง และสามบรรยายภาพเหล่านั้นอันหมายถึงกำหนดและแบ่งภาพเหล่านั้น การทำทั้งหมดนี้มีผลทำให้เรา
เข้าใจว่า ภาพได้แก่สำนึก ภาพมีลักษณะกึ่งสังเกต ภาพมีลักษณะวางวัตถุภายนอกไว้ในฐานะสิ่งว่างเปล่าและ
ภาพนั้นเกิดขึ้นเอง

วิธีวิทยาแบบที่ชาร์ตรกำลังเสนอมอบอะไรให้กับปรัชญา ประการแรกชาร์ตรไม่ได้แยกมนุษย์ออกจาก
ความรู้ เราจะพบว่าสำหรับเดส์การ์ตส์และฮูสเชิลมนุษย์คือผู้ที่จ้องมองโลกและโลกนี้มีสถานะเป็นวัตถุแห่ง
การศึกษา การศึกษาในลักษณะนี้มีผลทำให้ความรู้ที่ได้มีลักษณะเป็นศาสตร์ที่แน่นอน มีวิธีวิทยาที่ชัดเจน แต่
สำหรับชาร์ตรมนุษย์เป็นส่วนหนึ่งของโลกและเป็นไปไม่ได้ที่จะเข้าใจโลกโดยปราศจากมนุษย์ วิธีวิทยาแบบ
ชาร์ตรจึงใจที่จะอธิบายโลกในฐานะสิ่งโอบล้อมมนุษย์ไม่ใช่สิ่งที่มนุษย์จะต้องเข้าไปขุดค้นหาความจริง ในแง่
ความรู้แบบชาร์ตรจึงเป็นความรู้ที่สลายเส้นแบ่งระหว่างผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ ประการที่สองชาร์ตรมองว่าความรู้

ไม่ใช่สิ่งแน่นอนตายตัวอันเนื่องมาจากการเชื่อว่าปรากฏการณ์ไม่ใช่สิ่งแน่นอนอยู่ก่อน กล่าวคือเมื่อโลกไม่ใช่สิ่งแน่นอน หน้าที่ของมนุษย์คือการทำความเข้าใจสิ่งที่ไม่แน่นอนเหล่านั้นต่างหาก และวิถีวิทยาแบบชาร์ตหรือจินตกรรมทำหน้าที่นี้ได้เพราะชาร์ตประสงค์ที่จะเข้าใจสถานการณ์ อารมณ์และสิ่งต่างๆที่เคลื่อนไหวไปมาโดยไม่ลดทอนไปสู่สาระของสิ่งเหล่านั้น ในแง่นี้อารมณ์มนุษย์ จินตนาการ ความหมายต่างๆจึงมีสถานะเป็นความรู้ได้ ประการที่สามมนุษย์มีโลกที่ซ้อนทับกันหลายโลก กล่าวให้ชัดคือโลกที่ปรากฏต่อเราไม่ใช่โลกของมนุษย์แต่เพียงโลกเดียว โลกในฐานะปรากฏการณ์มีสิ่งที่ซ่อนอยู่มากมายไม่ว่าจะเป็นความรัก ความรู้สึก ศรัทธา ความโกรธแค้น สิ่งเหล่านี้ล้วนแต่รอให้มนุษย์ทำความเข้าใจทั้งสิ้น และความเข้าใจนี้เป็นไปได้ยากหากเราไม่เข้าไปศึกษาสิ่งที่เปลี่ยนแปลงเหล่านี้

5. ภาพ รูปเหมือน ภาพล้อ: กรณีตัวอย่างและนัยยะทางปรัชญาอัตถิภาวนิยม

หากเรายึดเอาวิถีวิทยาแบบจินตกรรมมาใช้ เราจะพบว่าภาพที่เราจินตนาการนั้นจะต้องถูกตรวจสอบและจัดประเภทเพื่อที่จะทำให้เราเข้าใจว่า ภาพคือสำนึก ภาพมีลักษณะกึ่งสังเกต ภาพมีลักษณะวางวัตถุภายนอกไว้ในฐานะสิ่งว่างเปล่าและภาพนั้นเกิดขึ้นเอง ตัวอย่างต่อไปนี้จะสะท้อนข้อเสนอของชาร์ตในเรื่องวิถีวิทยาจินตกรรมได้เป็นอย่างดี ชาร์ตกล่าวว่า

“ข้าพเจ้าอยากระลึกถึงใบหน้าของปีแอร์เพื่อนของข้าพเจ้า ข้าพเจ้าพยายามและข้าพเจ้าก็สร้างสำนึกจินตกรรมบางอย่างเกี่ยวกับปีแอร์ วัตถุนั้นเข้าถึงได้อย่างไม่สมบูรณ์ รายละเอียดบางอย่างขาดหายไปและรายละเอียดอื่นๆก็สงสัยได้ ภาพทั้งหมดทั้งมวลก็พร่าเลือน มีความรู้สึกชอบพอและชื่นชมบางชนิดซึ่งข้าพเจ้าอยากอยากทำให้กลับมาใหม่ต่อหน้าปีแอร์ซึ่งไม่หวนกลับมาแล้ว กระนั้นข้าพเจ้าก็ไม่ละทิ้งเป้าหมายนี้ ข้าพเจ้าลุกขึ้นและนำรูปถ่ายออกมาจากลิ้นชัก นั่นก็คือรูปเหมือนที่ดีที่สุดของปีแอร์ ข้าพเจ้าย้อนกลับมาจดจำทุกรายละเอียดของหน้าตาของเขาจากรูปใบนี้และจำรายละเอียดบางอย่างที่หลุดหายไป แต่ภาพถ่ายนั้นก็ไร้ชีวิต อย่างดีที่สุดภาพถ่ายก็ให้เพียงลักษณะภายนอกต่างๆของใบหน้าปีแอร์ พุดง่าย ๆ ก็คือมันไม่ได้ให้การแสดงสีหน้าของเขา โชคดีที่ข้าพเจ้ามีภาพล้อใบหนึ่งซึ่งนักวาดภาพผู้ชำนาญได้วาดเอาไว้โดยใช้เขาเป็นแบบจริง คราวนี้ส่วนประกอบต่างๆสัมพันธ์กันแบบผิดฝาผิดตัวโดยเจตนา จมูกยาวจนเกินไป โหนกแก้มก็เด่นชัดไป ฯลฯ อย่างไรก็ตามบางอย่างที่ขาดหายไปจากรูปถ่ายของปีแอร์ อันได้แก่ชีวิต การแสดงสีหน้ากลับปรากฏอย่างเด่นชัดในภาพวาดนี้ ปีแอร์จึงถูกข้าพเจ้า “ดึงกลับมา” อีกครั้ง”¹⁸⁰

¹⁸⁰ “Je veux me rappeler le visage de mon ami Pierre. Je fais un effort et je produis une certaine conscience imagée de Pierre. L’objet est très imparfaitement atteint : certains détails manquent, d’autres sont suspects, le tout et assez flou. Il y a un certain sentiment de sympathie et d’agrément, que je voulais ressusciter en face de ce visage et qui n’est pas revenu. Je ne renonce pas à mon projet, je me lève et je sors une photographie d’un tiroir. C’est exactement portrait de Pierre, j’y retrouve tous les détails de son visage, certains même qui m’avaient échappé. Mais la photo manque de vie : elle donne,

เราจะพบว่าการจินตนาการภาพหรือจินตกรรมคือการคิดถึงภาพของปีแอร์ แต่เมื่อตรวจสอบแล้วจะพบว่าภาพของปีแอร์นั้นพร่ามัวและไม่ชัดเจนอันเป็นเรื่องปกติธรรมดา ดังนั้นเราจึงควรหาสิ่งที่ทำให้ภาพของปีแอร์เด่นชัดขึ้นโดยการหาภาพอย่างภาพถ่ายและภาพล้อมาต่อเติมส่วนที่ยังพร่าเลือนอยู่ และภาพเหล่านั้นก็จะถูกจัดประเภท ผลของการจัดประเภทของภาพก็คือ ภาพของปีแอร์ในตอนต้นนั้นเป็นสำนึกอย่างหนึ่งสำนึกนี้มุ่งตรงไปยังโลกปรากฏที่ (เคย) มีปีแอร์ สำนึกนี้เป็นสำนึกที่มีลักษณะเชิงรุกคือพุ่งไปยังโลกและฉายภาพของปีแอร์มาสู่ตัวมนุษย์เอง ด้วยเหตุนี้เองที่ภาพของปีแอร์เป็นภาพที่สังเกตเห็นเพราะเราได้ข้อมูลของปีแอร์ผ่านผัสสะแต่ปีแอร์นั้นเป็นภาพที่แยกออกเป็นเอกเทศจากโลกปรากฏ ในแง่นี้การสังเกตเป็นฐานให้แก่ภาพปีแอร์ที่ฉายมาสู่เรา แต่ภาพของปีแอร์เองนั้นเป็นเรื่องที่แยกขาดจากปรากฏการณ์ที่เราเห็นกล่าวคือแม้ว่าปีแอร์จะไม่มีอยู่แล้วแต่ภาพปีแอร์ยังคงฉายอยู่กับเรา และด้วยนัยยะนี้เองที่ปีแอร์ถูกวางไว้ในฐานะความว่างเปล่าในโลกปรากฏหากแต่ยังมีผลต่อความรู้สึกนึกคิดของเรา ไม่ว่าจะเป็นภาพที่ปีแอร์ยิ้ม หัวเราะ หรือแม้กระทั่งร้องไห้ และภาพทั้งหมดนี้เป็นกระบวนการที่เป็นไปเอง

เราจะพบว่าสิ่งที่โดดเด่นในวิธีวิทยาแบบนี้คือโลกปรากฏกับโลกสำหรับมนุษย์เป็นโลกที่สามารถแยกขาดจากกันได้ แต่การกล่าวเช่นนี้ให้หะไรกับปรัชญาในที่สุด จุดยืนของผู้เขียนในที่นี้คือโลกปรากฏในที่สุดแล้วจะต้องถูกให้ค่าโดยสำนึกอีกทอดหนึ่งจึงจะถือได้ว่าเป็นโลกที่มีความหมาย หากแต่การอ้างเช่นนี้ต้องผ่านคำอธิบายที่ชาร์ตรให้กับตัวอย่างเรื่องปีแอร์ข้างด้านเสียก่อน

จากตัวอย่างเรื่องปีแอร์ เราจะพบว่ามีภาพสามชนิดที่ต้องพิจารณาคือ หนึ่งภาพในใจของเรา สองภาพถ่าย และสามภาพล้อ ทั้งสามภาพมีสิ่งที่เรียกว่าเจตนาเป็นตัวผลักดันให้เกิดขึ้น กล่าวคือเจตนาที่มุ่งไปสู่วัตถุเดียวกันคือปีแอร์ในความเป็นจริงและทั้งสามวางอยู่บนการรับรู้ปีแอร์ สิ่งที่น่าสนใจในที่นี้คือดูเหมือนว่าภาพถ่ายและภาพล้อจะทำหน้าที่กระตุ้นภาพในใจของเรา แต่สำหรับชาร์ตรแล้วไม่ใช่เช่นนั้น สำหรับชาร์ตร

à la perfection, les caractéristiques extérieures du visage de Pierre ; elle ne rend pas son expression. Heureusement je possède une caricature qu'un dessinateur habile a faite de lui. Cette fois le rapport des parties du visage entre elles est délibérément faussé, le nez est beaucoup trop long, les pommettes sont trop saillantes, etc. Cependant, quelque chose qui manquait à la photographie, la vie, l'expression, se manifeste clairement dans ce dessin : je "retrouve" Pierre. Ibid., p. 40-41

"I want to remember the face of Pierre. I make an effort and I produce a certain imaged consciousness of Pierre. The object is very imperfectly attained: some details are lacking, other are suspect, the whole is rather blurred. There is a certain feeling of sympathy and charm, which I wanted to restore to this face and which did not return. I do not renounce my project, I get up and take a photograph from a drawer. It is an excellent portrait of Pierre, it give me all the details of his face, some of which had escaped me. But the photo lacks life: it gives perfectly the external characteristics of Pierre's face; it does not capture his expression. Fortunately I possess a caricature that a skilful artist made of him. This time the relations between the parts of the face are deliberately distorted, the nose is much too long, the cheeks are too prominent, etc. Nevertheless, something that was lacking in the photograph, life, expression, is clearly manifest in the drawing: I 'regain' Pierre." Ibid., p. 17

ภาพถ่ายนั้นแท้จริงเป็นเพียงกระดาษที่มีสีอยู่เท่านั้นหากแต่ภาพที่อยู่ในใจของเราต่างหากที่ทำให้ภาพถ่ายนั้นเป็นภาพของปีแอร์ และในทำนองเดียวกันภาพล้อในที่สุดแล้วคือลายเส้นที่ประกอบกันขึ้นจนเป็นหน้าคนแต่เมื่อเรามีภาพปีแอร์ในใจภาพนั้นจึงกลายเป็นภาพล้อของปีแอร์ ส่วนภาพที่อยู่ในใจก็ไม่ต่างกันกล่าวคือเราสามารถคิดไปได้ว่าถ้าปีแอร์ยังอยู่ปีแอร์คงดีใจที่ฉันประสบความสำเร็จ เพราะฉะนั้นภาพในใจก็เป็นภาพจากสำนึกเช่นกันที่อนุญาตให้ภาพในใจยังมีชีวิตอยู่ต่อไปได้ แม้ว่าในที่สุดแล้วภาพในใจจะต้องการการแต่งเติมจากภาพถ่ายและภาพล้อ แต่ทั้งหมดนี้กำลังยืนยันว่าสำนึกต่างหากที่ให้ความหมายแก่โลกปรากฏ

สิ่งที่วิคิดแบบนึ่งส่งผลต่อปรัชญาคือ มนุษย์คือผู้กำหนดหมายโลกปรากฏ กล่าวคือวัตถุมีธรรมชาติของตนเองแบบหนึ่ง แต่เมื่อสำนึกทำงาน ธรรมชาติของวัตถุนั้นจะเปลี่ยนไปตามแต่ปรากฏการณ์และสำนึกของเรา เราสามารถคิดถึงสิ่งที่ไม่ได้อยู่แล้วในโลกปรากฏผ่านสิ่งที่เป็นตัวแทนที่จับต้องได้ แน่แน่นอนว่าสำหรับสำนึก โลกโดยตัวของมันเองอาจไม่มีอยู่ (เช่นกรณีของปีแอร์ที่ไม่ได้มีอยู่แล้วในโลก) แต่ภาพยังคงอยู่ แต่การกล่าวเช่นนี้เท่ากับกล่าวว่าเราสามารถเปลี่ยนธรรมชาติของสิ่งของได้ ซึ่งแปลว่าเราสามารถ “อัดฉีด” ความหมายใหม่ให้แก่โลกได้ เช่น หนังสือมีธรรมชาติแท้ๆของมันคือกระดาษหลายแผ่นที่เย็บรวมกัน หากเราคิดแบบนี้แท้จริงแล้วหนังสือจึงไม่มี “ความเป็นหนังสือ” แต่เมื่อสำนึกทำงานและมนุษย์นั่งอ่านกระดาษหลายแผ่นที่เย็บรวมกัน สิ่งนั้นก็กลายเป็นหนังสือ อีกครู่หนึ่งถัดมาเมื่อฝนตกเราก็เอาหนังสือเล่มนั้นป้องกันฝนในที่นี้หนังสือได้กลายเป็นร่มไปเสียแล้ว และครู่หนึ่งต่อมาเมื่อมีคนมาจี้จะเอาเงินเราหนังสือก็กลับกลายเป็นอาวุธที่เราใช้ปกป้องตนเอง ทั้งหมดนี้ล้วนแต่เป็นผลมาจากสำนึกทั้งสิ้นและนี่เองเป็นจุดเริ่มต้นของปรัชญาอัตถิภาวนิยมที่เริ่มต้นจากมนุษย์ในการให้ความหมายต่างๆต่อโลก

โดยสรุปภาพต่างๆที่เราได้สร้างขึ้นนั้นแท้จริงแล้วคือความพยายามที่จะบอกว่าท้ายที่สุดภาพทั้งหมดเป็นผลมาจากการสำนึกของมนุษย์ และการสำนึกนี้เอื้อให้มนุษย์เป็นผู้กำหนดโลกอย่างที่ตนเองต้องการ และนี่เองคือปรากฏการณ์วิทยาในทัศนะของชาร์ตร์ที่การเข้าใจโลกไม่แยกขาดจากปัจจัยอื่นๆอย่างสิ่งแวดล้อมและสำนึกที่ให้แก่ของมนุษย์

6. บทสรุป: จากจินตภาพสู่เสรีภาพสมบูรณ์

เมื่อสำนึกคือการ “อัดฉีด” ธรรมชาติใหม่ให้แก่โลก สำนึกนี้เองก็สามารถทำให้มนุษย์มีตัวตนที่เปลี่ยนไปด้วยเช่นกัน และตัวตนใหม่นี้ได้มาจากการสำนึกตัวตนของเรา และการสำนึกนี้เองที่นำไปสู่เสรีภาพสมบูรณ์อันเป็นเป้าหมายปลายทางของปรัชญาอัตถิภาวนิยมแบบชาร์ตร์ เราจะพบว่าในงานยุคต้นของชาร์ตร์อย่าง *Une idée fondamentale de la phénoménologie : l'intentionnalité* ชาร์ตร์ระบุว่าธรรมชาติของเจตนาคือการสำนึกถึงอะไรบางอย่างและการสำนึกนั้นคือการปฏิเสธความหมายในโลก¹⁸¹แต่ทั้งนี้และทั้งนั้นนอกเหนือไปจากการปฏิเสธความหมายของโลกแล้วเจตนายังทำให้โลกมีความหมายอีกด้วย

¹⁸¹ โปรตดู Sartre, Jean-Paul, “Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie : l'Intentionnalité”, in Sartre, *Situation Philosophique* (Paris: Gallimard, 1998), p. 9-12.

ดังที่ชาร์ตรียืนยันว่า “อูตรภาวะเป็นโครงสร้างที่เป็นองค์ประกอบสำคัญของสำนึกกล่าวคือสำนึกทำให้เกิดความหมายบนสิ่งหนึ่งที่ไม่ใช่ตัวของมันเอง”¹⁸²

จากข้อยืนยันดังกล่าวทำให้ชาร์ตรสามารถแยกได้ว่าโลกนี้มีสัจสองชนิดคือสัจในตัวและสัจเพื่อตัวเอง กล่าวคือสัจในตัวคือโลกที่เต็มและไม่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ ดังที่ชาร์ตรได้กล่าวว่าสัจในตัวเป็นสิ่งที่ตัวมันเองเป็น¹⁸³ ในขณะที่สัจเพื่อตัวเองเป็นสิ่งที่ตัวมันเองไม่เป็นและเป็นสัจที่เป็นในสิ่งที่ตนเองไม่เป็น¹⁸⁴ ดังตัวอย่างเช่นหนังสือเป็นสัจในตัวเพราะไม่ว่าเวลาจะผ่านไปนานเท่าใดหนังสือก็ยังคงเป็นหนังสืออยู่อย่างนั้น แต่สำหรับมนุษย์มนุษย์เป็นสัจเพื่อตัวเองเนื่องจากความเป็นมนุษย์นั้นไม่เคยหยุดนิ่ง มนุษย์ในวันนี้อาจเป็นนักศึกษาแต่ในอีกวันหนึ่งอาจเป็นพนักงานบริษัทหรือแม้แต่เป็นอาจารย์ก็ได้ นี่เองเป็นเหตุให้มนุษย์ไม่เคยเป็นสิ่งที่หยุดนิ่งและพร้อมที่จะเปลี่ยนสิ่งที่ตนเองเป็นได้เสมอ การที่สามารถเปลี่ยนได้นี้เองที่ในที่สุดคือเสรีภาพสมบูรณ์

แต่อย่างไรก็ตามเสรีภาพสมบูรณ์นี้ผูกติดกับการเลือกของมนุษย์ แต่หากมนุษย์อยู่ในสถานการณ์ที่ไม่สามารถเลือกได้เราจะยังถือว่ามนุษย์เป็นเสรีภาพสมบูรณ์หรือไม่ ชาร์ตรให้คำตอบในสองลักษณะดังนี้ ลักษณะแรกการเลือกของเราเป็นไปอย่างไม่จำกัด กล่าวคือแม้แต่การเลือกไม่ได้ของเราแท้จริงแล้วเป็นการเลือกที่จะไม่เลือกต่างหาก ในแง่การไม่เลือกโดยตัวของมันเองคือการที่เราบอกตัวเองว่าเราเลือกที่จะไม่เลือกหรือเลือกไม่ได้ ลักษณะต่อมาคือมนุษย์สามารถให้ค่าแก่โลกว่าจะเป็นอุปสรรคหรือเป็นโอกาสก็ได้แล้วแต่สำนึกของมนุษย์ การกล่าวแบบนี้เท่ากับโลกเป็นพื้นที่ในการให้คุณค่าของสำนึกซึ่งพื้นที่ตรงนี้เองที่เป็นพื้นที่แห่งเสรีภาพสมบูรณ์¹⁸⁵

สิ่งที่พึงสังเกตในที่นี้คือเสรีภาพสมบูรณ์จะเป็นไปไม่ได้เลยหากเราไม่มีวิธีวิทยาแบบจินตกรรม ทั้งนี้เนื่องจากวิธีวิทยาแบบจินตกรรมเอื้อให้เราสามารถ “อัดฉีด” ความหมายให้กับโลกได้ผ่านสำนึก ในแง่โลกจะเป็นอุปสรรคหรือไม่ขึ้นอยู่กับสำนึกในการให้ค่าของเรานั้นเอง อนึ่งสำนึกนั้นไม่ได้อัดฉีดความหมายให้กับโลกเท่านั้นแต่ยังมอบความหมายให้แก่ตนเองอีกด้วย ในแง่ที่มนุษย์จึงไม่ได้เป็นอะไรอย่างอื่นนอกจากการสร้างภาพให้โลกและการสร้างภาพให้ตนเอง การสร้างภาพนี้เองที่แท้จริงแล้วเป็นการให้ความหมายต่อตนเองและต่อโลกนั่นเอง

โดยสรุปเราจะพบว่า วิธีวิทยาสำหรับชาร์ตรเป็นวิธีที่ชื่อว่า “จินตกรรม” วิธีวิทยาชนิดนี้เป็นวิธีที่ตรงข้ามกับเดส์การ์ตส์และฮูสเชิลที่มุ่งหาความรู้แก่โลก โดยเดส์การ์ตส์เชื่อว่าวิธีการแยกโลกออกเป็นส่วนๆแล้วสังเกตการทำงานของส่วนย่อยจะทำให้เราเข้าใจโลกได้อย่างแท้จริง ส่วนฮูสเชิลเชื่อว่าการดึงเอาสาระจาก

¹⁸² “La transcendance est structure constitutives de la conscience; c’est-à-dire que la conscience naît portée sur un être qui n’est pas elle.” Sartre, Jean-Paul, *L’Etre et Le Néant : Essai d’Ontologie Phénoménologique* (Paris : Gallimard, 1977), pp. 27-28.

¹⁸³ โปรดดู Ibid., p. 33

¹⁸⁴ โปรดดู Ibid., p. 117

¹⁸⁵ โปรดดูคำอธิบายเรื่องนี้ได้ใน Salzmann, Yvan, *Sartre et l’authenticité: Vers une éthique de la bienveillance réciproque* (Genève: Labor et Fides, 2000), p. 100-106.

ปรากฏการณ์แท้จริงแล้วคือวิธีที่เหมาะสม กล่าวคือตั้งแต่การใส่วงเล็บเรื่องเรียงไปจนถึงการลดทอนแบบปรากฏการณ์วิทยาล้วนแต่ตอบโจทย์ที่ว่าเราจะหาความจริงที่ลอยเด่นอยู่เหนือปรากฏการณ์ต่างๆได้อย่างไร วิธีวิทยาทั้งสองแบบนี้ยอมรับว่ามนุษย์ไม่มีส่วนเกี่ยวข้องแต่อย่างใดกับความรู้ อีกทั้งยังมองโลกเป็นวัตถุแห่งความรู้อีกด้วย ในทางกลับกันชาร์ตส์เสนอว่าวิธีวิทยาที่เราใช้น่าจะต้องมีเป้าหมายในการอธิบายปรากฏการณ์อย่างที่มีนัยเป็นกล่าวคือเป็นเศษไม่ที่ลอยอยู่ท่ามกลางคลื่นต่างๆ ชาร์ตส์เสนอให้เราใช้จินตกรรมโดยการเสนอให้เราจินตนาการภาพ จากนั้นจึงสำรวจตรวจสอบ และจัดประเภทของภาพในที่สุด สิ่งที่ได้คือภาพคือสำนึกภาพมีลักษณะกึ่งสังเกต การสำนึกภาพวางวัตถุไว้ในฐานะสิ่งว่างเปล่าและกระบวนการเหล่านี้เป็นไปเอง อย่างไรก็ตามสิ่งที่พึงสังเกตคือการกล่าวทั้งหมดนี้นำไปสู่ข้อเท็จจริงที่ว่ามนุษย์คือผู้กำหนดโลก หรือกล่าวให้ชัดคือมนุษย์คือผู้ที่เปลี่ยนธรรมชาติของโลก สิ่งนี้เองที่เอื้อให้ชาร์ตส์พัฒนาปรัชญาของเขาไปสู่เสรีภาพสัมบูรณ์ กล่าวคือสำนึกสามารถทำงานได้ในสองระดับคือระดับแรกสำนึกสามารถมอบภาพหรือความหมายให้แก่ตนเองอย่างไม่จำกัด ในแง่นี้มนุษย์จึงเป็นเสรีภาพ แต่ในขณะเดียวกันหากมนุษย์อยู่ในสถานการณ์ที่เลือกไม่ได้ก็หมายความว่าความได้วามมนุษย์เลือกที่จะให้ค่าโลกในฐานะอุปสรรคนั้นเอง การให้ค่านี้เองที่ทำให้มนุษย์เป็นเสรีภาพและความคิดทั้งหมดนี้จะเป็นไปได้ต่อเมื่อเราใช้วิธีวิทยาแบบจินตกรรมในการเข้าใจโลก

เมื่อย้อนกลับไปคำถามตอนต้นที่ว่าเมื่อเราเข้าใจว่าความรู้เป็นสิ่งที่นิ่งและการจะได้มาซึ่งความรู้เราเองก็ต้องค้นหาด้วยวิธีวิทยาที่นิ่งด้วยเช่นกัน นี่เองเป็นสิ่งที่เดส์การตส์และฮุสเซิร์ลกล่าวถึงอย่างเชื่อมั่น กระนั้นก็ตาม ชาร์ตส์กลับทำหันมาพิจารณาความเข้าใจในฐานะความรู้ กล่าวคือการหาความรู้มิใช่การลดทอนหรือตัดทิ้งสิ่งที่ไม่แน่นอนหากแต่ต้อง “กระโจน” พุ่งเข้าไปในความไม่แน่นอนนั้นเพื่อทำความเข้าใจและสิ่งนั้นเองเรียกว่าความรู้ อนึ่งการมีความรู้ดังกล่าวเกี่ยวข้องกับการมีอยู่ของมนุษย์อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้อันหมายความว่า สิ่งสร้างของมนุษย์นั่นเองคือสดมภ์หลักแห่งความรู้ ในแง่นี้งานทางปรัชญาของชาร์ตส์จึงไม่จมอยู่กับปรัชญาชนิดวิชาการอย่างเข้มข้น แต่กลับวางอยู่บนตัวบทอย่างวรรณคดีเพื่อสำรวจตรวจสอบและทำความเข้าใจต่อโลกที่ผ่านจินตกรรมนั่นเอง

บรรณานุกรม

ภาษาอังกฤษ

Ally, Matthew C. "Sartre's Integrative Method: Descriptive, Dialectics, and Praxis." *Sartre Studies International*, Volume 16, Issue 2, (2010): 48-74.

Cumming, Robert D. "Role Playing: Sartre's Transformation of Husserl's Phenomenology" In *The Cambridge Companion to Sartre*, edited by Christian Howells, pp.39-66. Cambridge:Cambridge University Press, 1999.

Descartes, René. *A Discourse on The method*, translated by Ian Maclean. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Husserl, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, translated by F. Kersten. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Group, 1983.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, Translated by Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.

----- . *The Imaginary*, translated by Jonathan Webber. London and New York: Routledge, 2004.

ภาษาฝรั่งเศส

Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard,1913.

Husserl, E. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit par G. Peiffer et E. Levinas. Paris : Vrin, 1953.

Jeanson, Francis. *Sartre par lui-même*. Paris: Seuil, 1955.

Pacaly, Josette. *Sartre au miroir : une Lecture psychanalytique de ses écrits biographique*. Paris : Klincksieck, 1980.

Sartre, Jean-Paul. *L'Etre et Le Néant : Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris : Gallimard,1977.

Sartre, Jean-Paul. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1986.

----- . "Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie : l'Intentionnalité", in *Situation Philosophique*. pp. 9-12. Paris: Gallimard, 1998.

Salzmann, Yvan. *Sartre et l'authenticité: Vers une éthique de la bienveillance réciproque*. Genève: Labor et Fides, 2000.

Seel, Gerhard. *La Dialectique de Sartre*. Lausanna : L'Age d'homme, 1995.

บทความวิจัย

ศาสตร์การตีความเชิงปรัชญาของกาดาเมอร์

เกษม เพ็ญภินันท์

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

1. ความจริงกับการปฏิเสธวิธีการ

สัจจะและมรรควิธี (*Warheit und Methode; Truth and Method*) ถือได้ว่าเป็นงานเขียนชิ้นสำคัญที่สุดของฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ (Hans-Georg Gadamer) หนังสือเล่มนี้เหมือนเป็นการตบถกทางความคิดของเขา แม้ว่าเขาจะตัดสินใจตีพิมพ์เมื่อเขาอายุได้ 60 ปีก็ตาม เขายอมรับว่า หนังสือเล่มนี้ออกมาล่าช้าในการตอบโต้กับกระแสวิพากษ์สถานะและความเป็นศาสตร์ขององค์ความรู้ทางมนุษยศาสตร์-สังคมศาสตร์ ซึ่งเป็นหนึ่งในประเด็นหลักในปรัชญาสังคมศาสตร์ ภายใต้บริบทของทศวรรษ 1950 – 1960 ที่กระแสของแนวคิดปฏิฐานนิยมและพฤติกรรมศาสตร์กำลังเฟื่องฟู¹⁸⁶ อย่างไรก็ตาม เมื่อ *สัจจะและมรรควิธี* ได้รับการตีพิมพ์สู่บรรณพิภพ หนังสือเล่มนี้กลับได้รับการยอมรับเป็นอย่างมากทั้งการทบทวนสถานะและพัฒนาการของศาสตร์การตีความ และความพยายามนำเสนอแนวทางของศาสตร์การตีความของกาดาเมอร์เอง ซึ่งเขาเรียกแนวทางของศาสตร์การตีความนี้ว่า ‘ศาสตร์การตีความเชิงปรัชญา’ (Philosophical Hermeneutics)

สัจจะและมรรควิธี ถือได้ว่าเป็นหนังสือปรัชญาเล่มสำคัญที่สุดเล่มหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับศาสตร์การตีความ และยังได้รับการยอมรับอีกด้วยว่าเป็นงานเขียนทางปรัชญาของเยอรมันที่ดีที่สุดอีกชิ้นหนึ่งในศตวรรษที่ 20 หลังจากหนังสือ *คือการเป็นอยู่และเวลา* (*Sein und Zeit; Being and Time*) ของมาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger) ซึ่งได้รับการตีพิมพ์เมื่อปี 1926 *สัจจะและมรรควิธี* ถือว่าเป็นความพยายามของกาดาเมอร์ที่จะนำเสนอกระบวนทัศน์ทางปรัชญาของศาสตร์การตีความและปฏิเสธการลดทอนศาสตร์การตีความให้เป็นเพียงมรรควิธี โดยมีสาระสำคัญดังนี้ คือ

- i) ปัญหาการเข้าถึงความจริง ซึ่งเป็นปัญหาพื้นฐานในกระบวนการคิดทางปรัชญามากกว่าผลลัพธ์จากมรรควิธี และเป้าหมายของศาสตร์การตีความเชิงปรัชญาคือการเข้าถึงความจริงเชิงภววิสัย
- ii) ข้อโต้แย้งต่อความสัมพันธ์ระหว่างความจริงกับ ‘ความรู้อันได้มาจากมรรควิธี’ เพื่อนิยามความแตกต่างระหว่างการศึกษาทางมนุษยศาสตร์ (*Geisteswissenschaften; Human Sciences*) และ การศึกษาทางวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ (*Naturwissenschaften; Natural Sciences*)
- iii) สัมพันธภาพระหว่างความเข้าใจกับการตีความนั้นเป็นสิ่งที่แยกจากกันไม่ได้ และการตีความไม่ใช่มรรควิธีในการทำความเข้าใจ

¹⁸⁶ สำหรับผู้ที่สนใจในภาพรวมของข้อถกเถียงต่างๆ เกี่ยวกับปรัชญาสังคมศาสตร์ในช่วงเวลาดังกล่าว โปรดดู Theodore Adorno et al, *Positivist Dispute in Sociology*; Carl Otto Appel, *Understanding and Explanation*; Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Political and Social Theory*; Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest* และ Jürgen Habermas, *On the Logics of Social Sciences* เป็นต้น ประกอบ

สาระสำคัญเหล่านี้จะนำไปสู่ความเข้าใจต่อนัยยะ ความหมายและความสำคัญของศาสตร์การตีความ ในวิถีทางปรัชญา และกิจกรรมของศาสตร์การตีความคือกระบวนการสืบค้นที่วางเป้าหมายไว้ที่ความจริงและความเป็นภววิสัยของความเข้าใจและการตีความ นอกจากนี้ กาดาเมอร์ยังปฏิเสธความพยายามลดทอนการตีความให้เป็นเพียงมรรควิธีในการเข้าถึงความจริง ดังนั้น เขาจึงปฏิเสธการสร้างมรรควิธีในการตีความ หรือ การทำให้การตีความเป็นเพียงมรรควิธี โดยเฉพาะแนวคิดของวิลเฮล์ม ดิลทาย (Wilhelm Dilthey) ที่ต้องการให้มรรควิธีของการตีความเป็นเสมือนวิธีการเพื่อเข้าถึงความจริง¹⁸⁷ กาดาเมอร์ยืนยันว่า ถ้ามรรควิธีเป็นเพียงแค่เรื่องทางเทคนิคในการคัดสรร จัดสรร และควบคุมแนวทางในการเข้าหาความจริง กระบวนการเหล่านี้ไม่สามารถนำพาเราไปสู่ความเข้าใจและเนื้อหาของความจริงได้อย่างเที่ยงแท้ ในทางกลับกัน เขาเสนอทางเลือกในการเข้าหาความจริง โดยเริ่มต้นจากประสบการณ์ของเราที่มีต่อโลกที่อาศัยอยู่ ซึ่งก่อให้เกิดความเข้าใจในเนื้อหาของความหมายที่เผยผ่านการตีความ ดังนั้น อะไรที่เข้าใจย่อมเกิดขึ้นในขณะที่ตีความ สิ่งเหล่านี้ทำให้การตีความเป็นส่วนหนึ่งในขั้นตอนและกระบวนการแสวงหาความรู้ทางมนุษยศาสตร์ รวมทั้งยังทำให้ความจริงปรากฏขึ้นมาให้เราได้แลเห็น

ในบทความวิจัยนี้ ผู้วิจัยต้องการที่จะนำเสนอศาสตร์การตีความของกาดาเมอร์ โดยเริ่มจากสภาพภาพของความเข้าใจและการตีความในฐานะมโนทัศน์พื้นฐานของการศึกษาทางมนุษยศาสตร์ เพื่อนำไปสู่การเข้าใจต่อสถานะทางญาณวิทยาของศาสตร์การตีความ ต่อมา ผู้วิจัยจะแสดงให้เห็นถึงสถานะและการปรากฏตัวขององค์ความรู้ทางมนุษยศาสตร์ ในส่วนที่สาม ผู้วิจัยจะอธิบายแนวทางในการสังเคราะห์องค์ความรู้ออกมาด้วยกระบวนการทางศาสตร์การตีความเชิงปรัชญา และส่วนสุดท้าย ผู้วิจัยจะชี้ให้เห็นถึงข้อเสนอของกาดาเมอร์เกี่ยวกับการยืนยันความจริงของความเข้าใจและการตีความที่ปรากฏขึ้นอย่างเป็นรูปธรรมในภาษาที่ถ่ายทอดความจริงนี้ออกมา

2. ความเข้าใจและการตีความในมนุษยศาสตร์

ความจริงและมรรควิธีมีความสัมพันธ์ต่อการสร้างความรู้เพื่อทำให้ความรู้ที่ได้เข้าถึงความจริง ฉะนั้น คุณลักษณะของความรู้ที่มีรากฐานทางญาณวิทยาจากกระบวนการศึกษาทางวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ จึงเน้นสมมติฐาน ฐานคติ และหลักเกณฑ์ทางวิธีการที่มากำหนดเงื่อนไขให้เกิดความรู้ ในขณะที่ สถานะของการศึกษาทางมนุษยศาสตร์มักก่อร่างสร้างความรู้จากจารีตของการบ่มเพาะความเข้าใจผ่านการหล่อหลอมความเป็นมนุษย์ (*Bildung zum Menschen*) และความสัมพันธ์ของมนุษย์ที่มีต่อโลก ความเป็นจริงด้วยเหตุผลและความเข้าใจ กาดาเมอร์นำเสนอความแตกต่างดังกล่าวนี้เพื่อยืนยันว่า ความเข้าใจคือรากฐานและจารีตของการศึกษาทางมนุษยศาสตร์ เพราะความเข้าใจจะทำให้ตระหนักรู้ถึงประสบการณ์ของมนุษย์ กล่าวคือ ประสบการณ์คือพื้นฐานที่จะนำพาเราให้เข้าใจโลก และความเข้าใจนี้ยังทำให้การปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวเราและโลก เพื่อเข้าถึงด้วยการรับรู้ต่อสิ่งต่างๆ ที่แวดล้อมตัวเราจนเกิดความเข้าใจร่วมกันกับผู้อื่นได้ ด้วย

¹⁸⁷ โปรดดู Wilhelm Dilthey, *Introduction to Human Sciences* ประกอบ

เหตุนี้เอง กาดาเมอร์จึงเห็นพ้องกับเฮร์มานน์ เฮล์มโฮลทซ์ (Hermann Helmholtz) ที่เน้นถึงการสร้างองค์ความรู้ในจารีตของการศึกษาทางมนุษยศาสตร์นั้นมักจะก่อตัวขึ้นจากระบวนการเรียนรู้ของมนุษย์เอง ผ่านแขนงความรู้ด้านต่างๆ เช่น วัฒนธรรม สุนทรียศาสตร์ ศิลปะ รสนิยม การแสดง และวรรณกรรม เป็นต้น เพื่อเข้าถึงความความจริงที่ดำรงอยู่และรับรู้ได้ด้วยความเข้าใจของเราในขณะที่ตีความออกมา กาดาเมอร์กล่าวย้ำสาระสำคัญของส่วนนี้ไว้ใน “บทนำ” ของ *สัจจะและมรรควิธี* ว่า

การศึกษานี้เกี่ยวข้องกับปัญหาของศาสตร์การตีความ ปรากฏการณ์ของความเข้าใจ และการตีความที่ถูกต้องของอะไรที่ถูกเข้าใจ ไม่ใช่ปัญหาที่เฉพาะเจาะจงที่วิธีวิทยาของมนุษยศาสตร์เพียงอย่างเดียว . . . ความเข้าใจและการตีความตัวบทไม่เพียงแค่สิ่งที่เกี่ยวข้องกับเรื่ององค์ความรู้ เท่าที่เห็นอย่างเด่นชัดเท่านั้น แต่ยังขึ้นอยู่กับประสบการณ์เกี่ยวกับโลกต่างๆ ไป โดยพื้นฐานแล้ว ปรากฏการณ์ของการตีความไม่ใช่ปัญหาเรื่องวิธีการอย่างแน่นอน มันไม่เกี่ยวข้องกับวิธีการของความเข้าใจด้วยวิถีทางที่ตัวบทขึ้นอยู่กับการสืบค้นทางวิทยาศาสตร์ เช่น เรื่องอื่นๆ ของประสบการณ์¹⁸⁸

กาดาเมอร์ยังแสดงให้เห็นถึงกระบวนการศึกษาทางมนุษยศาสตร์ที่มักเน้นเรื่องเอกภาพในการเข้าหาความจริงผ่านความหลากหลายของประสบการณ์ เขาอธิบายว่า องค์ความรู้ทางมนุษยศาสตร์มักจะประกอบขึ้นด้วยการนำเอาเนื้อหาสาระในแต่ละส่วนๆ มาประกอบหลอมรวมจนอนุมานได้ถึงองค์รวมของความรู้นั้นๆ ดังนั้น เนื้อหาในส่วนแรกของหนังสือ *สัจจะและมรรควิธี* กาดาเมอร์จึงนำเสนอจารีตของการศึกษาทางมนุษยศาสตร์อันหลากหลายเพื่อยืนยันว่า แหล่งที่มาของความรู้ทางมนุษยศาสตร์มาจากสิ่งที่มนุษย์ประสบรับรู้และความรู้ในตัวเอง (self-knowledge) ซึ่งเกิดจากสัมพันธภาพระหว่างประสบการณ์ที่อยู่ในตัวเรากับโลกที่เราประสบอยู่

ยิ่งกว่านั้น กาดาเมอร์ต้องการให้ศาสตร์การตีความช่วยสร้างความเข้าใจในตัวเองของการศึกษาทางมนุษยศาสตร์ที่ตระหนักถึงความจริงได้ เนื่องจาก องค์ความรู้ทางด้านมนุษยศาสตร์ไม่ได้จำกัดความจริงอยู่ที่ปัญหาเชิงอัตวิสัยและภาววิสัย และความเข้าใจไม่ใช่กระบวนการรับรู้ของมนุษย์ที่เป็นอัตวิสัย หรือเป็นกระบวนการที่มีตรงข้ามและต่อต้านความเป็นภาววิสัย แต่ความเข้าใจคือวิถีทางของความเป็นมนุษย์ กาดาเมอร์ต้องการให้เราก้าวพ้นการแบ่งแยกนี้ได้ ด้วยการพิจารณาสถานะและการดำรงอยู่ของมนุษย์และโลกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับประสบการณ์ที่เรามีต่อทั้งสองสิ่งนั้นนั่นเอง ด้วยเหตุนี้ เขาจึงนำเสนอให้เราถึงความสำคัญของกระบวนการที่ศาสตร์การตีความช่วยสร้างความเข้าใจให้เกิดขึ้น ด้วยการหยิบยกประสบการณ์ในงานศิลป์และจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์ เพื่อให้เราเข้าใจเกี่ยวกับการเข้าถึงความจริงได้ โดยไม่จำเป็นต้องขึ้นอยู่กับวิธีการใดๆ ที่กำกับความเข้าใจของเรา ข้อเสนอนี้ของกาดาเมอร์ถือว่าท้าทายมาก เพราะเราถูกทำให้เข้าใจเสมอมาว่า ประสบการณ์ในงานศิลป์และจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์เป็นอัตวิสัยมากกว่าการยืนยันถึงความ

¹⁸⁸ Hans-Greog Gadamer, *Truth and Method*, xxi.

จริงและการค้นหาความหมายในสภาวะการณ์ที่ความจริงเผยตัวเองออกมา ใน “บทนำ” ของ *สัจจะและมรรควิธี* กาดาเมอร์กล่าวถึงความสำคัญของสุนทรียศาสตร์และประสบการณ์ในงานศิลป์ในฐานะวิถีทางในการเข้าถึงความจริงของการตีความ ทั้งนี้ “เพียงเพราะว่า ในประสบการณ์ทางศิลปะนั้น เราต้องเกี่ยวกับความจริงต่างๆ ที่อยู่ไกลกว่าขอบเขตของความรู้เชิงมรรควิธีอย่างแท้จริง ดังนั้น สิ่งเดียวกันนี้ก็ย่อมถูกต้องในการศึกษาทางมนุษยศาสตร์ทั้งหมด: ในการศึกษาทางมนุษยศาสตร์ สิ่งที่เราสืบค้นได้นั้นได้สร้างรูปแบบทั้งหมดแก่จารีตทางประวัติศาสตร์ของเรา และในขณะเดียวกันนั่นเอง *ความจริงได้ออกมาพูดในจารีตนี้ด้วย* โดยพื้นฐานแล้ว ประสบการณ์ของจารีตทางประวัติศาสตร์ได้ก้าวไปไกลกว่าแง่มุมต่างๆ ของจารีตที่สามารถถูกสืบค้นได้อย่างเป็นภววิสัย”¹⁸⁹ ฉะนั้น ความสำคัญต่อประสบการณ์ในงานศิลป์และจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์จึงไม่ใช่ทางเลือกในการเข้าถึงความจริง แต่เป็นหนทางที่ความจริงถูกเปิดเผยออกมา และมีสภาวะการณ์ของการดำรงอยู่ที่ไม่ได้ว่างอยู่ในคู่ตรงข้ามกันระหว่างอัตวิสัยและภววิสัย แต่ก้าวพ้นด้วยความเข้าใจว่า ความจริงที่ปรากฏตัวออกมาให้เราเห็นและเข้าถึงได้นั้นคือ ‘สถานการณ์ทางศาสตร์การตีความ’ (a hermeneutical situation) โดยการมีส่วนร่วมในสถานการณ์นี้เป็นประสบการณ์ที่เราต่างสัมผัสได้ จนเราต่างเข้าใจว่า สิ่งที่เราเห็นและเป็นอยู่ในสถานการณ์ดังกล่าวไม่ได้แยกเราออกจากงานศิลป์ ในทางตรงกันข้าม มันส่งผลให้เกิดจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์ ซึ่งเราตระหนักถึงความเข้าใจเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาจากการรับรู้ต่อความจริงของงานศิลป์

กาดาเมอร์กล่าวว่า จิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์นั้นไม่สามารถเข้าใจได้ด้วยเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ แต่ก่อตัวขึ้นมาจากกระบวนการเรียนรู้ (*Bildung*; education หรือ learning process)¹⁹⁰ ที่ปรุงแต่งประสบการณ์ต่องานศิลป์มาจากจารีตการเรียนรู้ทางมนุษยศาสตร์ เพราะกระบวนการนี้ได้บ่มเพาะความเป็นมนุษย์และพัฒนาศักยภาพกับความสามารถเชิงสร้างสรรค์ให้แก่เรา นอกจากนี้ เขายังอธิบายว่า การหล่อหลอมจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์ที่เกิดขึ้นจากจินตภาพทางความคิด จะผลิตซ้ำความเข้าใจของตนเองบนมิติทางประวัติศาสตร์เพื่อเป็นแม่แบบที่เราใช้ปรุงแต่งประสบการณ์ทางงานศิลป์ให้เป็นไปตามแบบอย่างที่เราสามารถสื่อความเข้าใจของเราผ่านงานศิลป์ออกมาได้ กาดาเมอร์ยืนยันดังนี้

ประสบการณ์ทางสุนทรียศาสตร์ของเราคือวิถีของการเข้าใจตนเองอย่างหนึ่ง ความเข้าใจตนเองมักเกิดขึ้นโดยผ่านความเข้าใจสิ่งอื่นนอกเหนือตนเองเสมอ และยังรวมไปถึงเอกภาพและองค์รวมของสิ่งอื่นด้วย นับตั้งแต่เราพบเห็นงานศิลปะในโลก และสัมผัสกับโลกในงานศิลป์ชิ้นหนึ่งๆ งานศิลป์ก็ไม่ได้เป็นเรื่องในจักรวาลอันแปลกแยก ดังที่เราเคยถูกสับเปลี่ยน

¹⁸⁹ Hans-Greog Gadamer, *Truth and Method*, xxiii.

¹⁹⁰ กาดาเมอร์ อ้างอิงนัยยะของคำว่า *Bildung* เชื่อมโยงกับคำอื่นๆ ทั้งความหมายเชิงนิรุกติศาสตร์ และความคิดเชิงมโนทัศน์ ซึ่งมีนัยยะและความหมายเกี่ยวกับ ‘การปรากฏสู่ภายนอกของอะไรที่เป็นอยู่ในตัวเอง’ เพราะคำว่า *Bild* ในภาษาเยอรมัน ซึ่งหมายถึง รูปแบบ (form) ภาพลักษณ์ (image) หรือ รูปภาพ (picture) สามารถเชื่อมโยงไปถึงคำอื่นๆ เช่น *Nachbild* หมายถึง การผลิตซ้ำ (reproduction) *Urbild* หมายถึง สิ่งใหม่ (the original) *Abbild* คือ การลอกเลียนแบบ (copy) *Vorbild* คือ แม่แบบ (model) และ *Einbildungskraft* คือ จินตนาการ (imagination)

[ความเข้าใจนี้] เหมือนโดนมายากลมาแล้วครั้งหนึ่ง ในทางตรงข้าม เราเรียนรู้ที่จะเข้าใจตัวเราเองในงานศิลป์และผ่านมันด้วย นี่ก็หมายความว่า เราปลุกตัว (*aufheben*) จากความไม่ต่อเนื่องและอนุของประสบการณ์ที่โดดเดี่ยวออกไปในความต่อเนื่องของการดำรงอยู่ของเรา ด้วยเหตุผลนี้เอง เราต้องปรับจุดยืนในความสัมพันธ์ระหว่างศิลปะและความงาม โดยไม่ขึ้นกับความรู้สึกที่เกิดขึ้นอย่างทันทีทันใด แต่ควรโต้ตอบกับธรรมชาติทางประวัติศาสตร์ของสภาวะการณ์ของมนุษย์เอง¹⁹¹

กาดาเมอร์ยังได้กล่าวต่อไปอีกว่า งานศิลป์มีสถานะของการรับรู้ ส่วนเนื้อหาของมันที่ดำรงอยู่ในประสบการณ์ของเรานั้นมีคุณลักษณะราวกับว่าเป็นความจริงทางศิลปะ ถ้าเราจะตัดสินงานศิลป์ด้วยความจริงที่ปรากฏอยู่ เราจะตระหนักต่ออะไรคือความจริงที่เรากำลังกล่าวถึง และวิถีทางในการได้มาซึ่งความรู้คืออะไร ดังนั้น กาดาเมอร์จึงตั้งคำถามต่อการเชื่อมโยงระหว่างประสบการณ์ของงานศิลป์และความรู้ส่งผลอะไรบ้างต่อความเข้าใจของเราที่มีต่อจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์

จริงหรือที่ประสบการณ์ของงานศิลป์จะครอบครองการอ้างถึงความจริง ซึ่งแตกต่างไปจากความรู้ในเชิงวิทยาศาสตร์ แต่ยังคงดำรงอยู่ได้อย่างแน่นอนโดยไม่เป็นรองแก่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์? และพันธกิจของสุนทรียศาสตร์เป็นการวางรากฐานอย่างแน่ชัดต่อข้อเท็จจริงที่ว่า ประสบการณ์ของงานศิลป์นั้นย่อมแตกต่างอย่างแน่นอนจากความรู้ที่เกี่ยวกับการใช้ประสาทสัมผัส ที่จัดหาข้อมูลอย่างละเอียดมากแก่วิทยาศาสตร์ในการสร้างความรู้เกี่ยวกับธรรมชาติ และแตกต่างอย่างแน่นอนจากความรู้ที่เป็นเหตุและผลในเชิงศีลธรรม และก็เป็นจริงด้วยว่า มันยังแตกต่างไปจากความรู้เชิงมโนทัศน์ทั้งหมด แต่นี่ยังถือว่าเป็นความรู้ที่น่าเสนอความจริง ได้หรือไม่?¹⁹²

จากคำถามดังกล่าว กาดาเมอร์ต้องการระบุให้ชัดเจนว่า ความรู้ทางศิลปะย่อมต้องมีอยู่เพื่อเป็นเนื้อหาสำหรับการสื่อความหมายของงานศิลป์ และทุกคนสามารถรับรู้ร่วมกันได้ รวมทั้งยังต้องอาศัยสถานะทางญาณวิทยาที่เอื้อต่อความเข้าใจของเราด้วย อย่างไรก็ตาม เขาไม่ได้บอกให้เราทราบแน่ชัดว่า ญาณวิทยาที่เขากล่าวถึงเป็นเช่นใด แต่สิ่งหนึ่งที่เขานำมาให้เห็นเสมอคือ การปฏิเสธต่อ ‘การทำให้เป็นมิติทางอัตวิสัยของสุนทรียศาสตร์’ (Subjectivization) ของอิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) ในหนังสือ *บทวิพากษ์ของศักยภาพต่อการตัดสิน* (*Kritik der Urteilstkraft; Critique of Judgment*) ที่ถือการตัดสินคุณค่าทางสุนทรียศาสตร์เป็นเรื่องอัตวิสัยทางรสนิยมและความรื่นรมย์ แต่มีความเป็นสากลหากทุกคนต่างเห็นพ้องด้วยกันต่อคุณค่าทางสุนทรียศาสตร์คานท์อธิบายว่า ความงามเป็นการตัดสินที่สะท้อนออกมาจากสิ่งที่ปรากฏอยู่เท่านั้น เราไม่

¹⁹¹ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 97.

¹⁹² Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 97-98.

สามารถคิดต่อความงามด้วยมโนทัศน์ได้ ความงามของสิ่งแต่ละสิ่งย่อมเป็นเอกเทศ เราไม่สามารถหาข้อสรุป นิยาม ความคิดและมโนทัศน์ต่อความงามได้ เราทำได้แค่สะท้อนความงามของสิ่งนั้นๆ ออกมาด้วยความเข้าใจ และจินตนาการของเรา¹⁹³

อย่างไรก็ตาม ในทฤษฎีของกาดามเมอร์ต่อแนวคิดนี้ของค่านท์ เขาถือว่า ค่านท์จำกัดนิยามของความรู้ไว้เพียงแค่ว่า “ความเป็นไปได้ของ ‘ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ธรรมชาติบริสุทธิ์’”¹⁹⁴ สิ่งนี้ทำให้กาดามเมอร์ เห็นข้อจำกัดที่มีประสบการณ์ทางสุนทรียศาสตร์ของค่านท์ เพราะว่า ค่านท์ถือว่าประสบการณ์ทางสุนทรียศาสตร์เป็นเพียงความสัมพันธ์ที่เรามีต่อสิ่งที่เห็นว่าสวยงามเท่านั้น สำหรับกาดามเมอร์แล้ว ประสบการณ์ทางสุนทรียศาสตร์ไม่ได้อยู่แค่ต่อหน้าเราเพราะอะไรที่สิ่งนั้นนำเสนอออกมา (present) และปรากฏให้เห็นและเป็นอยู่ (the present) หากยังเกิดจากการรับรู้ด้วยความเข้าใจต่อสิ่งที่สุนทรียะหรืองานศิลป์ทุกแขนง และสื่อความหมายออกมาด้วยความรู้ที่เราสามารถกล่าวถึงเนื้อหาสาระของมันได้ โดยพิจารณาจาก ‘วิถีของความเข้าใจตนเองผ่านความเข้าใจต่อสิ่งอื่นที่อยู่นอกเหนือตนเอง’ แม้ว่าความรู้นี้จะไม่เหมือนกับความรู้ทางวิทยาศาสตร์ธรรมชาติบริสุทธิ์ก็ตาม แต่มันก็ยังคงมีสถานะเป็นความรู้ที่บ่งบอกถึงความจริงได้ อย่างไรก็ตาม นี่ไม่ได้หมายความว่า เราต้องการทำให้สิ่งที่สุนทรียะกลายเป็นเรื่องคุณค่าทางปัญญา (the intellectualization of aesthetic object) แต่ต้องการจะบ่งชี้ให้เห็นว่า ประสบการณ์ทางสุนทรียศาสตร์ของเราจะไม่ถูกจำกัดโดยความเป็นอัตวิสัยของเรา และจิตสำนึกของสุนทรียศาสตร์ก็ไม่ได้ถูกกำหนดด้วยตรรกะและความรื่นรมย์ เพราะว่า มันได้กีดกันเราในการหาความจริงที่ปรากฏอยู่ในงานศิลป์

กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ความเข้าใจต่องานศิลป์ที่เกิดขึ้นจากกระบวนการทำให้เป็นอัตวิสัยทางสุนทรียศาสตร์ได้จำกัดการเข้าถึงความจริงของเรา เพราะทำให้เราไม่สามารถก้าวข้ามเรื่องความรู้ผ่านทางความรู้สึกได้ เมื่อเราต้องการจะสื่อประสบการณ์ทางสุนทรียศาสตร์ออกมา เราไม่เคยกล่าวถึงอะไรไกลเกินกว่าตรรกะและความรื่นรมย์ได้เลย กาดามเมอร์แลเห็นข้อจำกัดที่เกิดขึ้น เขาจึงเสนอการค้นหาค้นหาจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์ด้วยประสบการณ์ที่เราประสบพบอยู่ จนเราสามารถถ่ายทอดสถานะทางภววิทยาของงานศิลป์ออกมาได้ เนื่องจาก วิถีทางที่งานศิลป์ดำรงอยู่ในแต่ละสภาพการณ์นั้นไม่เคยแยกขาดระหว่างเราและงาน (work) แต่เราสามารถเห็นความหมายของงานศิลป์ในประสบการณ์ทางสุนทรียศาสตร์ เมื่อประสบการณ์ทางการตีความชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างเราและงานศิลป์ ให้ดูราวกับว่าเราและงานศิลป์ต่างเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในประสบการณ์ทางสุนทรียศาสตร์

กาดามเมอร์ขยายความในประเด็นนี้ด้วยการนำเสนอมนทัศน์ ‘การแสดง’ (*Spiele; play*) เพื่อทำความเข้าใจต่องานศิลป์และประสบการณ์ทางสุนทรียศาสตร์ เพราะ การแสดงเป็นกิจกรรมที่มีนัยทางประสบการณ์มากกว่าการนำเสนอของงานศิลป์ นอกจากนี้ การแสดงยังรวมถึง เป็นสภาวะการณ์ที่งานศิลป์ (work of art) เป็นอะไรมากกว่าศิลปะ (art) และสุนทรียศาสตร์ที่ปรากฏอยู่ตรงหน้าของเรา เพราะว่างาน ได้รับการสรรค์สร้างขึ้นมาจากประสบการณ์ที่มีต่อโลกและความจริงที่เห็นและเป็นอยู่ และประสบการณ์นี้เองได้ทำให้

¹⁹³ โปรดดู Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, §§ 31-40 ประกอบ.

¹⁹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 83.

ศิลปะเป็นงานศิลป์ที่การแสดงของมันได้เผยให้เห็นความจริงออกมา เมื่อเราเปิดตัวเราเข้าหาด้วยความเข้าใจและการตีความ หรือเข้าร่วมและเก็บเกี่ยวประสบการณ์จากการแสดง เพราะกาดาเมอร์ต้องการแสดงให้เห็นว่า ศิลปะไม่ได้เป็นประสบการณ์ทางสุนทรียศาสตร์เชิงอัตวิสัย แต่มันเป็นการแสดงที่เราเข้าร่วมและเข้าใจตัวงาน ในขณะที่ความจริงจัง (seriousness) ของงานศิลป์บ่งบอกถึงเป้าประสงค์ที่เผยออกมา กาดาเมอร์อธิบายดังนี้

การแสดงมีความสัมพันธ์ที่พิเศษกับอะไรที่จริงจัง มันไม่เพียงแค่ อะไรที่จริงจัง จะให้ ‘เป้าประสงค์’ แก่การแสดงเท่านั้น: เราแสดง ‘เพื่อเป้าหมายของการสร้างสรรค์ซ้ำอีกครั้ง’ ดังที่อริสโตเติลกล่าวไว้ หากที่สำคัญยิ่งกว่านั้น การแสดง โดยตัวของมันเอง ยังได้บรรจุความสำคัญของมันเอง หรือแม้แต่ความหลังไว้ด้วย ในการแสดงแต่ละครั้ง ความสัมพันธ์เชิงเป้าประสงค์ซึ่งกำหนดการดำรงอยู่ [ของงานศิลป์] ทั้งด้านคุณค่าและการดูแลเอาใจใส่ ไม่เพียงแค่หายไป แต่ยังถูกไต่สวนอีกด้วย ผู้แสดงรู้ตัวเองดีว่า การแสดงเป็นแค่การแสดง และดำรงอยู่ในโลก ที่กำหนดโดยความจริงจังของเป้าประสงค์ แต่เขาไม่รู้สิ่งนี้ว่า ในฐานะที่เป็นผู้แสดง เขาตั้งใจที่จะทำให้ความสัมพันธ์นี้กับความจริงจังอย่างแท้จริง การแสดงบรรลุเป้าประสงค์ถ้าผู้แสดงหายไปในการแสดง ความจริงจังไม่เพียงแค่บางสิ่งบางอย่างที่เรียกกร้องเราให้ออกห่างจากการแสดง ยิ่งไปกว่านั้น ความจริงจังในการแสดงเป็นความจำเป็นที่จะทำให้การแสดงเป็นการแสดงโดยรวม¹⁹⁵

กาดาเมอร์พิจารณาถึงความจริงจังของการแสดงว่าเป็นสถานการณ์ที่เราสามารถเข้าถึงความจริงในงานศิลป์ได้ ก็ต่อเมื่อเรามีส่วนร่วมกับการแสดงทั้งเป็นผู้เสนองานศิลป์และผู้มีประสบการณ์ร่วมในการแสดงนั้นๆ เนื่องจากการมีประสบการณ์ร่วมทำให้เราเกิดความเข้าใจต่อความจริงของงานศิลป์ และทำให้เห็นถึงการถกทอเนื้อหาสาระของความหมายในการแสดงด้วย จนในที่สุด ความเข้าใจนี้ไม่จำเป็นต้องจำกัดตัวเองอยู่ที่การแสดงและผู้แสดง แม้ว่าผู้แสดงนอกจากจะแสดงไปตามบทบาทของตนและรู้ว่าการแสดงสื่อความหมายอะไรออกมา แต่เขาไม่สามารถซึมซับความจริงของการแสดงโดยรวมได้ ทั้งนี้ก็เพราะว่า เขาไม่เห็นถึงกระบวนการนำเสนอการแสดงที่ความจริงดำรงอยู่ได้ด้วยองค์ประกอบทุกส่วนของการแสดงและสัมพันธ์กันทั้งหมด แม้ว่า “ผู้แสดงรู้เป็นอย่างดีว่าอะไรคือการแสดง และนั่นเองคืออะไรที่เขากระทำเป็น ‘เพียงเกมส์ชนิดหนึ่ง’ (only a game) แต่เขาไม่เคยรู้ถึงอะไรที่เขา ‘รู้’ จริงๆ ในสิ่งที่รู้” ¹⁹⁶ ฉะนั้น สิ่งที่กาดาเมอร์ต้องการจะบอกกับเราก็คือ การแสดงคือการนำเสนอตัวเอง และการนำเสนอตัวเองนี้จะนำเราไปสู่ความสัมพันธ์ระหว่างผู้แสดง ผู้ชม และการแสดง จนกระทั่งพัฒนาตัวเองเป็นความเป็นจริงของการแสดงที่เราประสบพบเห็นอยู่ และรู้ได้ เข้าใจได้ด้วย

¹⁹⁵ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 102.

¹⁹⁶ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 102.

ตนเอง ผลที่ตามมาก็คือ ความจริงของงานศิลปะย่อมปรากฏออกมาให้เห็นในการแสดงนั่นเอง กาดาเมอร์จึงยืนยันข้อเสนอของเขาดังนี้

ข้อเสนอของข้าพเจ้า คือการเป็นศิลปะไม่สามารถถูกนิยามว่าเป็นวัตถุของจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์ เพราะว่าในทางตรงข้ามแล้ว ทศนคติทางสุนทรียศาสตร์เป็นมากกว่า อะไรที่มันรู้จักตัวมันเอง ความเป็นศิลปะเป็นส่วนหนึ่งของเหตุการณ์ของสิ่งที่เป็นอยู่ซึ่งเกิดขึ้นในการนำเสนอ และขึ้นอยู่กับการแสดงในฐานะที่เป็นการแสดงอย่างแท้จริง¹⁹⁷

ถ้าข้อเสนอของกาดาเมอร์สมเหตุสมผล การแสดงย่อมมีความสำคัญอย่างมากต่อความเข้าใจในเรื่องความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของ การเข้าถึงความจริง และการปรากฏขึ้นมาของความจริง¹⁹⁸ เพราะว่า กิจกรรมทั้งสองได้ทำให้ความจริงดำรงอยู่และสัมผัสได้ในระดับประสบการณ์ การรับรู้ ความเข้าใจ และการตีความ เมื่อเราอยู่ร่วมในการแสดง หรือ ในขณะที่เราเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมเหล่านี้ เราจะเห็นสภาวะการณ์ที่ความจริงถูกจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของมันนั้นมีความสำคัญกว่าความเป็นอัตวิสัยของเรา ด้วยการยอมรับต่อกฎกติกาที่กำหนดบทบาทของเราให้เล่นไปตามบทบาทที่เราพึงเป็น กาดาเมอร์ชี้ให้เห็นความสำคัญของสิ่งเหล่านี้ เมื่อเขากล่าวลงไป ในรายละเอียดเกี่ยวกับการแสดง โดยเน้นว่า ‘การแสดง’ เป็นเครื่องบ่งชี้การเข้าถึงความจริง และยิ่งไปกว่านั้น ‘การแสดงในตัวของมันเอง’ จะกำหนดการปรากฏขึ้นมาของความจริงให้เราเข้าถึง เมื่อการแสดงเริ่มต้นขึ้น เขากล่าวไว้ดังนี้

ตรงนี้ ความสำคัญอันดับแรกของการแสดง ซึ่งอยู่เหนือจิตสำนึกของผู้แสดงจะถูกกล่าวออกมาในเบื้องต้น และจากข้อเท็จจริง ก็พบว่า ประสบการณ์ของการแสดง ที่นักจิตวิทยาและนักมานุษยวิทยาบรรยาย จะถูกวาดภาพออกมาอย่างมีชีวิตชีวา ถ้าเราเริ่มต้นจากความหมายที่น่าสับสนของคำว่า การละเล่น (playing) การแสดง (play) ได้ถ่ายทอดออกมาอย่างชัดเจนในเรื่องระเบียบ ซึ่งการเคลื่อนไหวไปมาของการเต้นได้ปฏิบัติตาม การละเล่น เป็นส่วนหนึ่งของการแสดง ที่การเคลื่อนไหวไม่เพียงแต่จะปราศจากเป้าหมาย หรือ เป้าประสงค์ แต่ยังรวมถึงการปราศจากผลลัพธ์ที่ออกไป การแสดงเกิดขึ้นโดยตัวของมันเองดังที่มันเป็น¹⁹⁹

¹⁹⁷ Hans-Greog Gadamer, *Truth and Method*, 116.

¹⁹⁸ ฌอง กรองแต็ง (Jean Grondin) และ ริชาร์ด เจ เบิร์นสไตน์ (Richard J. Bernstein) ได้เน้นถึงความสำคัญต่อประเด็นนี้ของกาดาเมอร์ว่า เราสามารถเห็นการปรากฏขึ้นมาของความจริงได้ ก็ต่อเมื่อเราอยู่ในการแสดงนั้นๆ โปรดดู Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, 103 และ Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, 121-122 ประกอบ

¹⁹⁹ Hans-Greog Gadamer, *Truth and Method*, 104-105.

ดังนั้น การแสดงไม่เพียงแต่จะเป็นการถ่ายทอดสถานการณ์ที่ความจริงปรากฏออกมาให้เราได้เห็นเท่านั้น แต่การแสดงก็ยังผนวกความเข้าใจให้เป็นการดำรงอยู่ในทางภววิทยาของมันเองด้วย กาดาเมอร์อธิบายว่า การแสดงคือการดำรงอยู่ทางสุนทรียศาสตร์ที่ปรากฏออกมาในงานศิลป์ทุกแขนง ขณะที่ประสบการณ์ทางงานศิลป์ของเราจะแปรสภาพการแสดงให้เป็นจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์ด้วยการรับรู้ในขั้นพื้นฐานที่มีต่อการนำเสนอของงานศิลป์ว่าเป็นเพียงการปรากฏขึ้นมาของความจริง แต่การเข้าถึงความจริง ยังคงอยู่ตัวงานศิลปะเป็นสำคัญ กาดาเมอร์ขยายประเด็นนี้ไว้อย่างน่าสนใจว่า

การดำรงอยู่ทางสุนทรียศาสตร์คืออะไร? เราได้ค้นหาจนพบเห็นบางสิ่งบางอย่างเกี่ยวกับมโนทัศน์การแสดง โดยทั่วไป และเกี่ยวกับการแปรสภาพทางคุณลักษณะของการแสดงงานศิลปมาสู่โครงสร้าง [ของจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์] กล่าวคือ การนำเสนอหรือ การแสดง (performance) งานทางด้านวรรณกรรมหรือดนตรีเป็นบางสิ่งบางอย่างที่เป็นเนื้อหาอันสำคัญ และไม่เป็นรองแก่การนำเสนอ มันมีความสมบูรณ์อย่างเพียงพออยู่แล้วในอะไรที่งานศิลป์เป็นอยู่แล้ว [นั่นก็คือ] การดำรงอยู่ของอะไรที่ถูกนำเสนอออกมา ณ ที่ตรงนั้นในวรรณกรรมหรือดนตรี²⁰⁰

ริชาร์ด เจ เบิร์นสไตน์ (Richard J. Bernstein) ยังได้ขยายประเด็นนี้ต่อไปว่า การละเล่นที่แสดงออกมานั้น (playing) ได้ทำให้ความเข้าใจของเราที่มีต่อการแสดง (play) ซึ่งประกอบไปด้วยสัมพันธภาพระหว่างผู้แสดงและการแสดงมีความสำคัญมากกว่าการละเล่นที่แสดงออกมา เพราะการแสดงเป็นแบบอย่างที่ดีต่อการทำให้เราเข้าใจว่า บทบาทของส่วนต่างๆ ของการแสดงมีพันธกิจเชื่อมโยงกันอย่างไร ในการแสดงนั้น การเคลื่อนไหวไปตามถ่วงทำนอง แบบแผน และกฎเกณฑ์ มีเนื้อหาสาระเช่นใด ด้วยเหตุนี้เอง เบิร์นสไตน์จึงยืนยันว่า ความสำคัญอันดับแรกของการแสดงอยู่ที่ตัวของมันเอง เพราะทุกๆ อย่างเป็นองค์ประกอบที่ผสมผสานกันจนเป็น ‘การแสดง’ เขากล่าวไว้ดังนี้

ดังที่กาดาเมอร์ได้พัฒนาและทำให้คุณค่าเพิ่มพูนขึ้นในบทวิเคราะห์เรื่องการแสดง นี่มันชัดเจนว่า เขากำลังแสดงให้เห็นถึงมโนทัศน์ การแสดง ได้สืบหาความเข้าใจต่อสถานะทางภววิทยาของงานศิลป์ – ซึ่งงานศิลป์นี้สัมพันธ์กับเรา และเราสัมพันธ์กับมันอย่างไร นี่ไม่ใช่เพราะมันเป็นเพราะว่า เราเป็นผู้ชมที่แยกตัวออก หรือไม่มีอะไรข้องเกี่ยวกับเลย แล้วมองดูที่ ‘สิ่งที่ยังคงเป็นอยู่’ (object) อย่างง่ายๆ และค้นพบการทำให้กระจ่างชัดเกี่ยวกับ ‘จิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์’ โดย ‘การทำให้เกิดความแตกต่างทางสุนทรียศาสตร์’ ในทางตรงข้าม การ

²⁰⁰ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 134.

แสดงเป็นการเคลื่อนไหวไปมาในรูปแบบของการมีส่วนร่วมตามคุณลักษณะที่เราเข้าไป
เกี่ยวข้องกับงานศิลป์²⁰¹

กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ สิ่งที่กาตาเมอร์เทียบเคียงถึงความคล้ายคลึงระหว่างการแสดงและการสนทนากับตัวบท กิจกรรมทั้งหมดนี้มีบางมิติร่วมกันก็คือ เราต่างก็เป็นผู้มีส่วนร่วมในกิจกรรมเหล่านี้ พร้อมๆ กับการเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมเช่นกัน

อะไรที่เป็นความถูกต้องของประสบการณ์ทางงานศิลป์ ย่อมถูกต้องดุจเดียวกับภาพรวมเกี่ยวกับตัวบท นี่ยังรวมทั้งสิ่งที่ไม่ใช่งานศิลป์ด้วย เราเห็นว่างานศิลป์ถูกทำให้เป็นจริงแท้ เมื่อมันถูก ‘นำเสนอออกมา’ และเราหาข้อสรุปได้ว่า งานด้านศิลปะและวรรณกรรมทั้งหมดถูกทำให้เป็นจริงได้ ก็ต่อเมื่อมันได้รับการอ่าน นี่ย่อมเป็นการถูกต้องใช่ไหมว่ามันเกี่ยวข้องกับการเข้าใจตัวบท? ความหมายของตัวบททั้งหมดถูกทำให้เป็นจริงได้ก็ต่อเมื่อมันถูกเข้าใจใช่ไหม? กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความเข้าใจย่อมขึ้นอยู่กับความหมายของตัวบท เพียงเพราะว่า การรับฟังย่อมขึ้นอยู่กับความหมายของดนตรีใช่ไหม? เรายังคงสามารถพูดถึงความเข้าใจได้ไหมว่า ถ้าเรามีอิสระต่อความหมายของตัวบทเหมือนกับศิลปินที่บรรเลงบทเพลงของเขา?²⁰²

สำหรับกาตาเมอร์แล้ว การเทียบเคียงทำให้ความหมายมีตำแหน่งแห่งที่ในความเข้าใจของเรา ไม่ว่าจะเป็นงานศิลป์แขนงหรือตัวบทใดก็ตาม เพราะว่าประสบการณ์ของเราได้ปล่อยให้อัจฉินทางศาสตร์การตีความ (hermeneutical consciousness) มีหน้าที่ไตร่ตรองต่อลักษณะร่วมของกระบวนการทำให้เกิดความเข้าใจในงานศิลป์และตัวบท นั่นก็คือ กระบวนการเรียนรู้ขณะที่เราปะทะกับงานศิลป์และตัวบท ซึ่งมีความเหมือนกันในเรื่องคุณลักษณะของความรู้ที่เราได้รับคือ ความรู้ที่รู้ด้วยตนเองเพราะความรู้เช่นนี้เท่านั้นที่ “ให้ความเข้าใจโดยรวมอันทอดผ่านจากจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์ ให้กับจิตสำนึกทางศาสตร์การตีความ (hermeneutical consciousness) [และผลที่ตามมาก็คือ] สุนทรียศาสตร์ต้องถูกผนวกเข้ากับศาสตร์การตีความ . . . [ในขณะที่] ความเข้าใจต้องถูกรับรู้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของเหตุการณ์ซึ่งความหมายปรากฏขึ้น”²⁰³ เพราะฉะนั้น การเทียบเคียงได้สร้างความเข้าใจแก่เราต่อประสบการณ์ของงานศิลป์และจิตสำนึกทางสุนทรียศาสตร์ เช่นเดียวกับสภาวะการณ์ของความหมาย ในตัวบท เพื่อให้ความจริงปรากฏตัวขึ้นมาในแต่ละเหตุการณ์ และความกระจ่างชัดของความเข้าใจและการตีความจะเกิดขึ้นได้ เมื่อการเข้าถึงความจริงนั้นไม่ได้แยกขาดจากประสบการณ์ที่บ่มเพาะความเป็นตัวตนของเรา อันมีผลให้จิตสำนึกทางศาสตร์การตีความจะได้สืบค้นความหมายในตัวบทได้เช่นกัน

²⁰¹ Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, 121-122.

²⁰² Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 164.

²⁰³ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 164.

3. จารีตประเพณี อคติ และจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์

สาระสำคัญที่กาดาเมอร์ได้นำเสนอและท้าทายต่อวิธีการเข้าใจต่อศาสตร์การตีความ ก็คือ การพิจารณาสถานะและบทบาทของ จารีตประเพณีและอคติ ในฐานะเงื่อนไขอันก่อให้เกิดความเข้าใจ มากกว่า การพิจารณาโน้ตทัศน์เหล่านั้นในแง่ลบ เขายืนยันว่า ความหมายไม่สามารถถูกเข้าใจได้อย่างถ่องแท้ หากปราศจากการเข้าใจตัวเองผ่านมิติทางประสบการณ์ ที่หล่อหลอมมาจาก จารีตประเพณีและอคติ จนก่อให้เกิดจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ เขายังยืนยันต่อไปอีกว่า มโนทัศน์ทั้งสามดำรงอยู่ก่อนกระบวนการทำความเข้าใจจะเริ่มต้น เนื่องจาก มโนทัศน์ทั้งสามคือ ความหมายที่มาก่อน (fore-meaning) ซึ่งเป็นเงื่อนไขสำคัญต่อการส่งทอดความเข้าใจและการตีความ ดังนั้น กาดาเมอร์จึงอธิบายว่า การยอมรับว่ามีความหมายบางอย่างที่มีมาก่อนเป็นสิ่งที่บ่งบอกว่าความเข้าใจของเรานั้นไม่ได้เริ่มต้นจากการไม่มีความเข้าใจ แต่ความเข้าใจมาจากความรู้ได้ด้วยตนเองซึ่งมีสั่งสมมาก่อนจากจารีตประเพณีและอคติ เราจึงสำนึกถึงได้ด้วยการดำรงอยู่ทางประวัติศาสตร์ที่ทั้งเสกสรรปั้นแต่งความเป็นเราให้เข้าใจต่อโลกและตนเองได้

คำอธิบายของกาดาเมอร์บ่งบอกถึงอิทธิพลของไฮเดกเกอร์ที่มีต่อเรื่องจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่ส่งผลกระทบต่อความเป็นตัวตนของเรา คำอธิบายนี้ชี้ให้เห็นถึง คุณลักษณะของความเข้าใจของเราย่อมเป็นผลมาจากการที่เราถูกทำให้เข้าใจตามวิถีทางเดียวกันกับการที่เราเกิดมาในโลก คุณลักษณะของความเข้าใจนี้ย่อมเป็นพื้นฐานที่สำคัญต่อความเข้าใจในสิ่งต่างๆ รอบตัวเรา กาดาเมอร์นำเอามโนทัศน์ ‘ก่อนการมีมโนภาพของความเข้าใจ’ (fore-structure of understanding) และความเป็นช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ของการดำรงอยู่ของมนุษย์ของไฮเดกเกอร์ มาจัดวางสถานะของอคติ จารีตประเพณี และจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ว่ามีผลต่อความเข้าใจ ด้วยการอ้างอิงต่อข้อเสนอของไฮเดกเกอร์ซึ่งเสนอว่า กระบวนการของความเข้าใจเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อการตีความย่อมต้องวางอยู่บนการรับรู้จากบางสิ่งบางอย่างที่ทำให้เราสามารถถ่ายทอดความเข้าใจออกมาได้ เนื่องจากมันมีอยู่ก่อนหน้าเรา และส่งผลให้เราเข้าใจได้ เพราะว่าอะไรที่เราทราบย่อมมีมาก่อน (fore-having) อะไรที่เราเห็นย่อมเป็นมาก่อน (fore-sight) อะไรที่เรารับรู้ย่อมเกิดจากการมีมโนภาพมาก่อน (fore-conception)²⁰⁴ อิทธิพลของไฮเดกเกอร์ต่อกาดาเมอร์ในประเด็นนี้ย่อมทำให้เราตระหนักถึงการมีอะไรบางสิ่งบางอย่างก่อนหน้าเรา ก่อนการเกิดความเข้าใจ แต่ดำรงอยู่กับเราก่อนที่เราจะรู้สึกตัวว่ามีอิทธิพลต่อ อะไรที่เราคิด อะไรที่เราเรียนรู้เพื่อตระหนักถึงสิ่งที่เป็นจริง อะไรที่เราเป็น และอะไรที่เราเข้าใจต่อสรรพสิ่ง ทั้งหมดนี้ก็เป็นอะไรที่ไฮเดกเกอร์กล่าวไว้ ซึ่งเราสามารถสรุปได้ว่า ปฏิบัติการของการตีความก่อให้เกิดความเข้าใจ ที่การเข้าถึงความหมายได้กำหนดความหมายของตนเอง ให้เปิดเผยตัวของมันเอง (disclosure) จากอะไรที่ปกปิดมันไว้ (closure) ด้วยปฏิบัติการของมโนทัศน์ ‘ก่อนการมีมโนภาพของความเข้าใจ’

²⁰⁴ โปรดดู Martin Heidegger, *Being and Time*, §32 ประกอบ

สำหรับกาดามาเมอร์ ประสบการณ์เกี่ยวกับความเข้าใจจะสัมพันธ์กับการมีประสบการณ์ต่อจารีตประเพณี (*Überlieferung*; tradition) ที่มีอิทธิพลต่อกระบวนการทำการตีความ เพราะจารีตประเพณีไม่ได้เป็นเพียงแค่สิ่งที่กำเนิดขึ้นมาพร้อมๆ กับประสบการณ์ของเราที่มีโลกที่เราต่างเห็นและเป็นอยู่ หากกาดามาเมอร์ยังรวมไปถึงภาษาที่พูดกับเราเหมือนประหนึ่งว่าเป็นผู้อื่นที่เข้ามาร่วมสนทนากับเรา ด้วยมุมมองที่ช่วยให้เราเข้าใจว่าเราคือใคร

เมื่อกาดามาเมอร์พิจารณาประวัติศาสตร์ของจารีตประเพณีว่ามีความเป็นมาอย่างไรนั้น เขาพบว่า จารีตประเพณีถูกมองว่าเป็น มโนทัศน์ที่โยงเข้ากับเรื่องราวของความไม่เปลี่ยนแปลงทางกระบวนการความรู้ นี่คือการประเด็นสำคัญของยุคสมัยการรู้แจ้ง (The Enlightenment) ที่โจมตีการยึดติดกับคริสต์ศาสนา สิ่งนี้ก่อให้เกิดอคติ แต่กาดามาเมอร์ถือว่าเป็นความเข้าใจที่ผิดต่อจารีตประเพณี รวมทั้งยังได้กล่าวโทษยุคการรู้แจ้งว่าเป็นเหตุให้เกิดอคติอีกชนิดหนึ่ง ซึ่งกำเนิดขึ้นมาเพื่อต่อต้านอคติเดิมๆ อย่างไรก็ตาม เขาก็มิได้ให้ความสำคัญในเชิงคุณค่าแก่ยุคการรู้แจ้งว่าเหนือกว่าอคติที่มาก่อน แต่พิจารณาที่ผลที่ตามมาในการตีความเป็นหลักมากกว่า กาดามาเมอร์ขยายคำอธิบายนี้ต่อไปว่า

การรับรู้ ที่มาจากความเข้าใจทั้งหมดย่อมเกี่ยวข้องกับอคติบางประเภทอย่างเลี่ยงไม่ได้ ซึ่งมันก่อให้เกิดการคุกคามที่แท้จริงต่อปัญหาว่าด้วยการตีความ ในมิติของความกระจ่างนี้ มันปรากฏให้เห็นว่า *ประวัติศาสตร์นิยม ถูกจัดวางให้อยู่ในแนวคิดว่าด้วยการรู้แจ้งสมัยใหม่และร่วมแบ่งปันอคติอย่างไม่ได้ตั้งใจ แม้ว่าตัวมันจะเป็นการวิพากษ์เหตุผลนิยมและปรัชญาทางกฎเกณฑ์ธรรมชาติ* และนี่เป็นอดีตอันหนึ่งของยุคการรู้แจ้งที่นิยามเนื้อหาของมัน: อคติพื้นฐานของยุคการรู้แจ้งคืออคติที่ต้านอคติของตัวเอง ซึ่งปฏิเสธพลังอำนาจของจารีตประเพณีที่มีมา²⁰⁵

สิ่งที่ตามมาก็คือ จารีตประเพณีนั้นมีผลต่ออคติของเรา จนในบางครั้งเราแยกไม่ออกเลยว่า เราได้รับการหล่อหลอมให้ตัดสินทางคุณค่าจากอะไรกันแน่ เพราะมันดูราวกับว่าเป็นหนึ่งเดียวกัน อย่างไรก็ตาม สิ่งนี้ไม่ใช่ประเด็นสำคัญนักสำหรับกาดามาเมอร์ แต่อะไรที่สำคัญกว่านั้นคือ ทั้งจารีตประเพณีและอคติซึ่งเป็นทั้งที่มาและตัวกำหนดสภาวะการณ์ของความเข้าใจ เป็นเหตุให้เกิดการหักล้างทางนัยเชิงลบของอคติหรือไม่ เพราะฉะนั้นเชิงลบของอคติคือที่มาของความไม่สามารถเข้าใจร่วมกันได้

กาดามาเมอร์ยังได้ขยายความเข้าใจต่อมโนทัศน์ ‘อคติ’ ไปอีกว่า อคติคือประเด็นสำคัญที่ความคิดใหม่ๆ ต้องการจะหักล้าง เพราะมันเป็นคุณค่าในแง่ลบของความคิดเก่า อย่างไรก็ตาม เขาจะชี้ให้เห็นว่ากระบวนการหักล้างเรื่องอคติมักจะก่อให้เกิดอคติชุดใหม่ขึ้นมาทดแทนเสมอ ปรากฏการณ์เช่นนี้ไม่ใช่เรื่องแปลกใหม่ เพราะว่า “โดยแท้จริงแล้ว อคติหมายถึง การตัดสินที่เกิดขึ้นก่อนพื้นฐานต่างๆ ที่กำหนดให้

²⁰⁵ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 270.

สถานการณ์หนึ่งๆ ได้รับการตรวจสอบ”²⁰⁶ ถ้าความหมายของอคติเป็นเช่นนี้ การมีอคติจึงไม่ได้หมายถึงการนำไปสู่การตัดสินที่ผิด หรือก่อให้เกิดความผิดพลาดทางคุณค่า ยิ่งไปกว่านั้น อคติสามารถเปลี่ยนแปลงได้ แต่ไม่ได้หมายความว่า อคติเป็นสิ่งที่ผิดทุกอย่าง การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นอาจเป็นผลมาจากเหตุผลที่มารองรับ หรือการประเมินคุณค่าของสิ่งตัดสินลงไปใหม่

กาดาเมอร์อธิบายให้เราทราบว่าคำว่า *Vorurteil* ในภาษาเยอรมันมีนัยที่เป็นไปได้ทั้ง อคติ (*Vorurteil*; prejudice) และ ก่อนการตัดสิน (*Vor-urteil*; pre-judgment) ฉะนั้น เขาจึงทำให้นัยของอคติไม่เป็นอะไรในแง่ลบ แต่พิจารณา อคติ ให้เป็น ‘สภาวะการณีก่อนความเข้าใจ’ (pre-understanding) เพราะว่าอคติเป็นพื้นฐานที่สำคัญต่อการเกิดความเข้าใจ หากกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ไม่มีใครมีความเข้าใจใดที่ไม่มีพื้นฐานทางจารีตประเพณีและอคติรองรับ เพราะว่าทั้งจารีตประเพณีและอคติย่อมสะท้อนเนื้อหาของความเข้าใจออกมาในความเห็นร่วมกันในการสนทนากับตัวบทนั่นเอง นอกจากนี้ กาดาเมอร์ได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับความชอบธรรมของอคติเพื่อสืบค้นการเกิดขึ้นมาของ ‘สภาวะการณีก่อนความเข้าใจ’ (pre-understanding) ด้วยคำถามดังต่อไปนี้ “อะไรคือรากฐานของความชอบธรรมของอคติ? อะไรที่แยกอคติที่ชอบธรรมออกจากอคติอื่นๆ ที่นับไม่ถ้วนซึ่งเป็นพันธกิจอันเลื่องไม่ได้ที่ต้องขจัดออกไป?”²⁰⁷

อคติเกิดขึ้นจากการสร้างตัวตนของเหตุผลต่อความเป็นจริง และกำหนดคุณค่าให้เป็นอย่างที่ต้องการ กาดาเมอร์เห็นว่า อคติสามารถแบ่งแยกได้เป็น 2 ชนิดด้วยกัน คือ อคติที่ชอบธรรม และอคติที่ไม่ได้ไตร่ตรองอย่างรอบคอบ ทั้งนี้อคติชนิดหลังเกิดขึ้นจากการให้เหตุผลจากตัวเองเป็นสำคัญและปราศจากความถูกต้อง รวมทั้งยังทำให้เกิดความเข้าใจผิด เขายอมรับว่าอคติชนิดหลังนี้มีฐานคติทางความคิดจากการใช้เหตุผลอย่างมีวิธีการรองรับ เพื่อให้บรรลุเป้าหมายด้วยการขจัดความผิดพลาดที่อาจจะเกิดขึ้น ในยุคสมัยการรู้แจ้งนั้น ความพยายามขจัดอคติที่ไม่ได้ไตร่ตรองอย่างรอบคอบ แต่กาดาเมอร์กลับพิจารณาว่า สิ่งที่ยุคสมัยการรู้แจ้งทำนั้นมีได้แตกต่างจากสิ่งที่ยุคตนเองกำลังดำเนินอยู่ แม้ว่าจะมีการแบ่งแยกระหว่างศรัทธาความเชื่อ (faith) และ สิทธิอำนาจ (authority) ออกจากกัน ทั้งนี้ แม้ว่าการยอมรับทางอำนาจจะวางอยู่บนระบบของเหตุผลก็ตาม แต่กาดาเมอร์ยังเห็นว่ายุคสมัยการรู้แจ้งยังคงให้ความสำคัญต่อเรื่องมรรควิธีในการจัดการขจัดอคติ ด้วยความชอบธรรมทางอำนาจทั้งหมดของเหตุผล และในท้ายที่สุดแล้ว สิ่งนี้ก็คือ *อคติด้านอคติ* นั่นเอง

กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ การใช้ความชอบธรรมทางอำนาจของอคติที่ตนเองมีไปหักล้างต่ออคติที่ไม่ได้ไตร่ตรองอย่างรอบคอบ ก็คือการยอมรับต่ออคติชนิดนี้ และยังให้มีบทบาทในการกำหนดองค์ความรู้ของเราด้วย กาดาเมอร์อธิบายว่า อคติที่มีอำนาจอันชอบธรรมรองรับ คืออคติที่นำไปสู่การตัดสินต่อสิ่งต่างๆ ว่า ดี/เลว ถูก/ผิด เป็นต้น ในทางกลับกัน มันยังได้ทำให้อำนาจอันชอบธรรมกลายเป็นอคติด้วยเช่นกัน ส่วนผลลัพธ์ที่ตามมาก็คือ ความชอบธรรมทางอำนาจของอคติได้กลายเป็นความเชื่อถืออันมีเดบอด และที่เลวร้ายกว่านั้น มันยังได้บิดเบือนความหมายที่แท้จริงของมโนทัศน์ ความชอบธรรมทางอำนาจ ในทุกๆ ด้าน อย่างไรก็ตาม กาดาเมอร์ยอมรับว่า ความชอบธรรมทางอำนาจของอคตินั้นมีอยู่ ถ้าไม่ขึ้นอยู่กับความเชื่อถืออันมีเดบอด แต่มัน

²⁰⁶ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 270.

²⁰⁷ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 277.

มาจากการอ้างถึงเหตุผลที่ทำให้เราใช้อย่างอิสระและมีเสรีภาพที่จะป่าวประกาศ ความสมเหตุสมผลตามความสามารถในการกำหนดเนื้อหาและความหมายที่ถูกต้องแล้ว ด้วยเหตุนี้เอง กาดามเมอร์ได้เชื่อมโยงความชอบธรรมทางอำนาจเข้ากับความสามารถที่จะบ่งบอกถึงความถูกต้องได้ให้เป็นแก่นสารของอคติอันชอบธรรม

ฉะนั้น จึงเป็นไปได้ที่จะปลดปล่อยความเข้าใจและการตีความ ให้เป็นอิสระจากจารีตประเพณีและอคติ เพราะว่า พื้นฐานการเข้าใจต่อโลกของเราย่อมมาจากอะไรที่เราสะท้อนจากการรับรู้จากอะไรที่เราเป็น ด้วยสภาวะการณ์ทางประวัติศาสตร์ และอะไรที่ทำให้เราเข้าใจตัวเราเองต่อโลกย่อมเป็นผลผลิตของจารีตประเพณีและอคติ เราคือสิ่งมีชีวิตทางประวัติศาสตร์ ที่จิตสำนึกของเราไม่เคยแยกออกจากสภาวะการณ์ที่บ่มเพาะความเข้าใจของเราเองได้ แม้ว่าเราจะมีทรรศนะเชิงวิพากษ์ต่อความเป็นไปในโลกสักเพียงใดก็ตาม เรากียังต้องอาศัยจารีตประเพณีและอคติเพื่อวิพากษ์มันอยู่ดี

ต่อมา กาดามเมอร์ได้นำมโนทัศน์ ‘จิตสำนึกทางประวัติศาสตร์’ มาอธิบายเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างเรากับผลกระทบของจารีตประเพณีและอคติ โดยเน้นถึงความเป็นไปได้ของสภาวะการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่มีผลกระทบต่อเรา เขายืนยันว่า ผลกระทบ (*Wirkung*; effect) ที่มากับตัวบทเป็นเงื่อนไขที่ก่อให้เกิดความหมายแก่ตัวบท เพราะความเป็นจริง (*Wirklichkeit*) ของมันดำรงอยู่เหมือนว่าเป็นประวัติศาสตร์ของการทำให้เป็นจริง (history of realization) ที่ความเป็นจริงของประวัติศาสตร์ (reality of history) มีผลกระทบต่อเราโดยตรง ส่วนจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ทำให้รับรู้ความเข้าใจในการตีความตัวบท นี่ก็คือสภาวะการณ์ที่ทำให้ความเข้าใจเกิดขึ้นในความเข้าใจตนเองของเรา ขณะที่สนทนากับตัวบท

อย่างไรก็ตาม คำถามที่ตามมาก็คือ กาดามเมอร์สามารถแบ่งแยกระหว่างความเข้าใจ (understanding) และ ความเข้าใจตนเอง (self-understanding) ออกจากกันได้หรือไม่ คำตอบที่ได้รับจากเขาคือ ทั้งความเข้าใจและความเข้าใจตนเองไม่สามารถแยกจากกันได้ แต่ทั้งอยู่ร่วมกัน ความเข้าใจเกิดขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์ของเรากับตัวบทในบทสนทนาที่เรากำลังค้นหาเนื้อหาสาระของความหมายและความจริง ในขณะที่ความเข้าใจตนเองเกิดขึ้นโดยตรงเมื่อเราเริ่มต้นที่จะทำความเข้าใจและก่อนที่จะเข้าใจ จารีตประเพณีและอคติที่มาก่อนหรือดำรงอยู่ก่อนหน้าเราในการสร้างความเข้าใจเหล่านี้ให้เกิดขึ้น แต่จารีตประเพณีและอคติไม่ได้เป็นเงื่อนไขที่มาควบคุมการตีความของเรา หากเป็นความเป็นได้อย่างเหมาะสมที่ผลกระทบของจารีตประเพณีและอคติจะส่งผลต่อความเข้าใจของเรา ในขณะเดียวกันการตีความต้องเป็นอิสระจากความเข้าใจตนเองเพื่อเอื้อให้เกิดความเป็นไปได้ของการตีความใหม่และแตกต่างไปจากเดิมได้ กาดามเมอร์ก็ย้ำในแง่มนูนี้ไวโน *เหตุผลในยุควิทยาศาสตร์* (*Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* หรือ *Reason in the Age of Science*) ดังนี้ “ความตระหนักทางทฤษฎีอย่างสูงเกี่ยวกับประสบการณ์ของความเข้าใจและปฏิบัติการของความเข้าใจก็เหมือนๆ กับศาสตร์การตีความทางปรัชญาและการเข้าใจตนเอง คือแยกขาดจากกันไม่ได้”²⁰⁸

²⁰⁸ Hans-Georg Gadamer, *Reason in the Age of Science*, 112.

ยิ่งกว่านั้น กาดาเมอร์ยังขยายความต่อไปว่า จาริตประเพณีและอคติเป็นภาพสะท้อนความเข้าใจของเรา ส่วนการตีความต้องเป็นไปในทางที่ความเข้าใจตนเองก่อตัวขึ้นมาเสมอ ด้วยเหตุนี้ กาดาเมอร์จึงพาเราไปสู่มนทัศน์ ‘จิตสำนึกที่ถูกกระทบด้วยสภาวะการณ์ที่ประวัติศาสตร์บ่งบอกความหมายที่ให้เราเป็น’ (*das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* หรือ *historically effected consciousness*) ที่นัยของมนทัศน์นี้ชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของ *Bewußtsein* และเราสามารถแยกคำๆ นี้ออกมาได้เป็น *Bewußt-Sein* และเน้นที่ *Sein* ของ *Bewußt* ซึ่งหมายถึง ‘การดำรงอยู่ของการสำนึก’ ซึ่งเราต่างดำรงอยู่โดยมีประวัติศาสตร์เป็นเงื่อนไขสำคัญในการกำหนดและกำกับความเข้าใจ และมีอิทธิพลในกระบวนการทำความเข้าใจและตีความ ในขณะที่ ประวัติศาสตร์จึงเป็นเงื่อนไขต่อความเข้าใจความหมายและการเข้าถึงความจริงเป็นไปได้ และที่สำคัญกว่านั้น ก็คือ ประวัติศาสตร์มีความต่อเนื่องและดำรงอยู่ในวิถีชีวิตและการดำรงอยู่ของเราในจาริตประเพณีและอคติด้วยเหตุผลนี้ กาดาเมอร์จึงย้ำเสมอว่า จาริตประเพณีไม่เพียงแค่อิทธิพลต่อความเข้าใจของเราเท่านั้น หากมันยังสามารถปรับเปลี่ยนตัวของมันเองตามสภาวะการณ์เพื่อการดำรงอยู่อย่างต่อเนื่องต่อไปได้อีกด้วย สิ่งนี้ช่วยให้เข้าใจได้ว่า จาริตประเพณี อคติ และจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ ย่อมสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน

จาริตประเพณี อคติ และจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์มีความสำคัญต่อความเข้าใจและการตีความ เพื่อเป็นพื้นฐานในการเกิดขึ้นมาของความเข้าใจ เพราะว่า เราไม่สามารถเข้าใจอะไรได้เลยหากเราไม่มีสิ่งเหล่านั้น แต่ไม่ได้หมายความว่า จาริตประเพณี อคติ และจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์จะกำหนดความเข้าใจของเราอย่างสมบูรณ์ในทุกๆ ด้านของเรา โดยเฉพาะเนื้อหาสาระของความหมายในตัวตนและการเข้าถึงความจริง แต่ทั้งหมดจะนำไปสู่กระบวนการเข้าสู่ความเข้าใจ “ศาสตร์การตีความต้องเริ่มจากฐานคติที่ว่า ใครก็ตามที่ต้องการจะเข้าใจ ย่อมต้องเชื่อมโยงกับเนื้อหาสาระที่ถูกสร้างขึ้นจากอะไรที่ถูกส่งผ่านมาให้ และถูกเชื่อมโยงหรือกลายเป็นส่วนที่เชื่อมกับจาริตประเพณี ซึ่งอะไรที่ถูกส่งผ่าน[มาถึงเรา]นั้นได้พูดออกไป”²⁰⁹ ดังนั้น พันธกิจของศาสตร์การตีความคือการแสดงให้เห็นว่า อะไรที่เกี่ยวข้องกับความหมายในตัวตนย่อมบรรจุความต่อเนื่องของจาริตประเพณี อคติ และจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ไว้ เพื่อให้เรารับรู้ถึงการดำรงอยู่ทางประวัติศาสตร์ของเราเอง รวมทั้งผลกระทบที่มีต่อเราอีกด้วย

4. กระบวนการเข้าใจต่อความเข้าใจและการตีความ

แม้ว่า ความเข้าใจและการตีความคือมนทัศน์หลักของศาสตร์การตีความ แต่มนทัศน์ทั้งสองไม่สามารถก่อให้เกิดความเข้าใจได้หากปราศจาก ‘วงรอบของความเข้าใจ’ (*circle of understanding*) กาดาเมอร์อธิบายถึงขั้นตอนต่างๆ ในวงรอบนี้ราวกับเป็นกระบวนการนำพาไปสู่ความเข้าใจ ที่อคติ จาริตประเพณีและจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์เป็นรากฐานของความเข้าใจ ในขณะที่ความเข้าใจและการตีความได้กำหนดแนวทางในการเข้าถึงเนื้อหาสาระของความหมายในตัวตนผ่านการสนทนา เพื่อให้ความจริงปรากฏออกมาอย่างใดก็ตาม กระบวนการดังกล่าวไม่อาจเรียกว่า ‘มรรควิธีหรือวิถีวิทยา’ ได้ เพราะความเข้าใจไม่ใช่มรรควิธี

²⁰⁹ Hans-Gregor Gadamer, “On the Circle of Understanding,” 75.

ในขณะที่การตีความก็ไม่สามารถลดทอนให้เป็นเพียงวิธีวิทยาได้เช่นกัน กาดาเมอร์นอกจากจะยืนยันให้เห็นว่า ทั้งความเข้าใจและการตีความไม่อาจแยกจากกันได้ ในขณะที่ทำความเข้าใจให้เกิดขึ้นผ่านการตีความ เขายังแสดงให้เห็นว่ากระบวนการนำพาไปสู่ความเข้าใจนั้นมียุทธศาสตร์ประกอบที่ทั้งกำหนดและกำกับทิศทางของความเข้าใจที่ถูกต้อง โดยจำแนกออกเป็นส่วนต่างๆ ดังต่อไปนี้

4.1 ความเข้าใจคือการคาดคะเนถึงความสมบูรณ์แบบ

แม้ว่ากาดาเมอร์จะยืนยันว่า ความเข้าใจต่อดัชนีที่เกิดจากการตีความจะต้องอาศัยอคติและจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์เป็นพื้นฐานก็ตาม แต่ข้อเสนอนี้ยังคงมีความคลุมเครือ เนื่องจากเราไม่สามารถรู้ได้ว่า เราต้องอาศัยความเข้าใจมากน้อยแค่ไหนที่จะยืนยันได้ถึงความสมบูรณ์แบบของความเข้าใจที่เกิดขึ้น ด้วยเหตุนี้ กาดาเมอร์จึงนำเสนอโน้ตสึน ‘การคาดคะเนถึงความสมบูรณ์แบบ’ (*der Vorgriff der Vollkommenheit*; the anticipation of completeness) เพื่อเป็นทางออกในการแก้ปัญหาความคลุมเครือดังกล่าว เขาอธิบายว่า ความสัมพันธ์ของความเข้าใจกับการตีความจะนำเราไปสู่ความหมายในตัวเองได้ เมื่อความเข้าใจเกิดขึ้น มันไม่เป็นการผลิตซ้ำทางความรู้เพียงเท่านั้น หากยังบ่งบอกความมีประสิทธิภาพของการตีความ

สำหรับเหตุผลที่กาดาเมอร์นำเสนอโน้ตสึนนี้ก็คือ ความเข้าใจที่มีพื้นฐานจากอคติและจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ *ไม่สามารถ* บ่งบอกแก่เราได้ว่า ความเข้าใจใดจะเหนือกว่าความเข้าใจอื่นๆ เพราะว่า เราไม่สามารถบอกได้ว่า อคติและจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์จะทำให้เราเข้าใจได้ดีพอหรือไม่ แต่ทั้งอคติและจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ทำให้เราเข้าใจต่อดัชนีได้ เขากล่าวไว้ดังนี้

ในข้อเท็จจริงพบว่า ความเข้าใจไม่ได้เป็นความเข้าใจที่ดีกว่า ในความหมายเกี่ยวกับความรู้ต่อหัวข้อใดหัวข้อหนึ่งที่เหนือกว่า อันเนื่องมาจากความคิดที่ชัดเจนกว่า หรือในความหมายที่เกี่ยวกับความเหนือกว่าของการผลิต [ความรู้] ที่สำนึกได้ต่อ [ความรู้] อันไร้สำนึก มันจึงเป็นความเพียงพอที่จะกล่าวว่าเราเข้าใจในวิถีทางที่แตกต่างกัน, ถ้าเราเข้าใจทั้งหมด²¹⁰

ดังนั้น ความเข้าใจในที่นี้จึงเป็นความเข้าใจอันหลากหลายที่เกิดขึ้นมาจากการตีความและการคาดคะเนถึงความสมบูรณ์แบบต่อความหมายในตัวเอง กาดาเมอร์อธิบายมิติของความเข้าใจนี้ด้วยความคิดเรื่องสัมพันธ์ภาพระหว่างองค์รวมและส่วนย่อยต่างๆ โดยอ้างอิงถึงศาสตร์การตีความแนวโรแมนติก กล่าวคือ เราสามารถนำความหมายในตัวเองออกมาได้ ก็ต่อเมื่อเราเข้าใจตัวเองผ่านการตีความที่เหมาะสม และความเหมาะสมนี้เองทำให้เราคาดคะเนถึงองค์รวม โดยมีเนื้อหาสาระของความหมายดำรงอยู่ในส่วนย่อยต่างๆ ที่เรสัมพันธ์ด้วยการตีความตัวเอง ฉะนั้น เอกภาพของตัวบทย่อมเกิดขึ้นมาจากส่วนย่อยต่างๆ และบ่งชี้ถึงองค์รวมได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ความเข้าใจ ณ ที่นี้ คือ การเข้าใจต่อความหมายของอะไรที่เราเข้าใจต่อบางสิ่ง

²¹⁰ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 296-7.

บางอย่างจากการตีความตัวบทและมีความสมบูรณ์ในตัวของมันเอง เพราะมันบ่งบอกให้เราได้เห็นถึงองค์รวมของความหมายในตัวบทได้

การคาดคะเนถึงความสำเร็จแบบจึงเป็นสภาวะการณ์ที่ประสบการณ์ทางการตีความของเราบ่งบอกได้ถึงความเข้าใจต่อเนื้อหาสาระที่ตัวบทสนทนากับเรา ในขณะเดียวกันเราก็ได้เห็นความหมายในตัวบทนั้น สมเหตุสมผลหรือไม่ และมีความสมบูรณ์ในตัวเองเช่นใด อย่างไรก็ตาม คำอธิบายของกาดาเมอร์นี้ไม่ได้หมายความว่า ความเข้าใจที่เกิดขึ้นจากการคาดคะเนถึงความสำเร็จแบบจะมีลักษณะอัตวิสัยและสัมพัทธ์นิยม เขาปฏิเสธนัยยะทั้งสองอย่างสิ้นเชิง เพราะว่า ความเข้าใจมักต้องเกิดขึ้นจากการคาดคะเนที่มาพร้อมๆ กับความหมายในตัวบทและความจริงของการตีความ โดยมีอคติเป็นเงื่อนไขที่ทำให้เราเข้าใจต่ออะไรที่ออกมาจากตัวบท และสิ่งที่พูดออกมาย่อมมีความสมบูรณ์ในเชิงความหมายที่เราย่อมเข้าใจได้ด้วยดี เขายืนยันดังนี้

อคติของความสำเร็จแบบไม่เพียงแต่มิถึงพื้นฐานเชิงรูปแบบ ที่ตัวบทควรจะนำความหมายออกมาทั้งหมด แต่ยังรวมถึงอะไรที่มันพูดออกมาควรจะเป็นความจริงอันสมบูรณ์ด้วย²¹¹

กาดาเมอร์ยังได้กล่าวต่อไปอีกว่า เราเข้าใจที่ความหมายเป็นสำคัญและสำคัญกว่าความเข้าใจของตัวเราเองอีกด้วย เนื่องจากเนื้อหาสาระที่ตัวบทพูดกับเรานั้นจะเป็นตัวกำหนดให้เราคาดคะเนถึงความสำเร็จของความจริงได้ แม้ว่าเรายังไม่สามารถเข้าถึงความจริงก็ตาม เขาถือว่าการคาดคะเนถึงความสำเร็จแบบคือขั้นตอนที่ทำให้ความเข้าใจมีชัดเจนขึ้น เมื่อใดก็ตามที่อคติทำให้เราสำนึกต่ออะไรที่บ่งบอกให้เราเข้าใจ โดยไม่มีพื้นที่ว่างให้แก่ความเข้าใจผิด การที่เขากล่าวเช่นนั้น เพราะเขาเชื่อว่าความเข้าใจผิดถูกจำแนกออกจากกระบวนการทำความเข้าใจตั้งแต่ต้นแล้ว

อย่างไรก็ตาม กาดาเมอร์ยังคงถามถึงเสมอว่า ความเข้าใจผิดเกิดขึ้นมาได้อย่างไร คำตอบหนึ่งที่เขาให้และเราต้องตระหนักทุกครั้งที่อคติมีผลต่อความเข้าใจของเราคือ “ระยะห่างทางช่วงเวลา (temporal distance) และความสำคัญของมันต่อความเข้าใจ”²¹²

ความสำคัญของระยะห่างทางช่วงเวลา คือ การตระหนักถึงเวลาในฐานะช่องว่างที่เกิดขึ้นระหว่างอะไรที่เป็นอยู่ในปัจจุบันในขณะที่ตีความตัวบท และอะไรที่ตัวบทสนทนากับเราจากมิติของเวลาที่ตัวบทดำเนินอยู่ กาดาเมอร์อธิบายว่า มันเป็นไปได้ที่เราจะเข้าใจคนอื่นได้โดยคิดแทนเขาจากมุมมองของเขา หรือเราเองก็ไม่สามารถเข้าใจตัวบทได้อย่างที่ตัวบทสื่อออกมา โดยการเข้าถึงนัยยะและความหมายของมันได้อย่างที่มันก่อตัวขึ้นมาจากอดีตด้วยสถานะของเราในห้วงปัจจุบัน

กาดาเมอร์จึงเสนอว่า เราต้องเข้าใจความห่างทางช่วงเวลา เพราะมันเป็นเงื่อนไขที่เราจะแยกแยะอคติที่เราติดอดีตและปัจจุบันในการค้นหาความหมายในตัวบทและการขจัดความเข้าใจผิดออกไป โดยปล่อย

²¹¹ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 294.

²¹² Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 296.

ให้เนื้อหาสาระของความหมายปรากฏออกมาในการสนทนากับตัวบท เขายังได้ขยายข้อถกเถียงของเขาต่อไปว่า ความห่างทางช่วงเวลายังเป็นสภาวะการณ์ที่เราแลเห็นความแตกต่างทางประสบการณ์ซึ่งเป็นเหตุให้เกิดความเข้าใจถูกหรือไม่ถูก และความเข้าใจผิดได้ จนในบางครั้ง มันยังสามารถอ้างความชอบธรรมในการกำหนดความเป็นเหตุเป็นผลของความรู้ได้อีกด้วย ดังนั้น กาดาเมอร์จึงชี้ให้เราเห็นว่า ความห่างทางช่วงเวลาได้ทำให้เราตระหนักถึงศักยภาพของเราต่อจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ในการจัดการกับความเข้าใจให้แยกแยะออกได้ออกมาได้ โดยวางเป้าหมายของมันไว้ที่การปรากฏออกมาของความหมายในตัวบทที่ต้องการ

บ่อยครั้งที่เดียว ที่ความห่างทางช่วงเวลาสามารถตอบคำถามของข้อวิพากษ์ในศาสตร์การตีความ โดยเฉพาะ การทำอย่างไรจึงจะแยกคอดีที่ถูกต้องออกมาได้ โดยเราเข้าใจ [มัน]จากความเข้าใจที่ไม่ถูกต้อง และจากความเข้าใจผิด ด้วยเหตุนี้ ปฏิภาณความคิดที่ได้รับการฝึกฝนมาด้วยศาสตร์การตีความจะรวมจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ไว้ มันจะช่วยให้ตระหนักถึงอคติที่ควบคุมความเข้าใจของเรา ดังนั้น ตัวบทสามารถถูกแยกออกมาและมีคุณค่าในตัวของมันเองได้ เหมือนว่ามีอีกความหมายหนึ่ง²¹³

ด้วยเหตุผลที่กล่าวมานี้ ช่องว่างระหว่างช่วงเวลาจึงมีความสำคัญ เพราะมันเป็นรอยต่อที่ทำให้เห็นบทบาทของอคติที่มาแยกแยะความเข้าใจที่ถูกออกจากความเข้าใจที่ผิด และความสมเหตุสมผลของความเข้าใจ เพื่อตรวจสอบสถานการณ์ของศาสตร์การตีความภายใน ‘ขอบฟ้า’ ที่เราเชื่อมโยงอยู่ เพราะมันทำให้เราเห็นถึงการคาดคะเนถึงความสมบูรณ์แบบของความเข้าใจของเรานั้นเอง

ดังนั้น คำว่า ‘ขอบฟ้า’ (horizon) จึงเป็นเสมือนคำอุปมาที่กาดาเมอร์ใช้อธิบายขอบเขตที่สถานการณ์ของการเข้าใจต่อความหมายหนึ่งๆ ปรากฏอยู่ ในขณะเดียวกัน มันยังบ่งชี้ถึงความเป็นปัจจุบันของทฤษฎีของเราว่ามีข้อจำกัดในการรับรู้ต่อสิ่งต่างๆ ด้วยมุมมองที่กำหนดวิสัยทัศน์ของเราในแต่ละสถานการณ์ กาดาเมอร์อธิบายไว้ดังนี้

ความเป็นปัจจุบันที่มีที่สิ้นสุดทุกๆ ครั้ง (every finite present) ย่อมมีข้อจำกัดของมัน เรานิยามมโนทัศน์ ‘สถานการณ์’ โดยกล่าวว่ามันนำเสนอจุดยืนที่จำกัดความเป็นไปได้ของวิสัยทัศน์ ดังนั้น โดยเนื้อแท้ของมโนทัศน์ สถานการณ์ ก็คือมโนทัศน์ ‘ขอบฟ้า’ [เพราะว่า] ขอบฟ้าคือระนาบของวิสัยทัศน์ที่รวมเอาทุกๆ อย่างซึ่งมองเห็นจากจุดใดจุดหนึ่งเฉพาะเจาะจงลงไป²¹⁴

ฉะนั้น การมีขอบฟ้านอกจากจะทำให้เราเห็นตำแหน่งแห่งที่ของเราในสถานการณ์ทางการตีความแล้ว มันยังเผยนัยยะทางจุดยืนและมุมมองที่เรามีในขณะที่ทำความเข้าใจโลกและความหมายในตัวบท โดยอาศัย

²¹³ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 298-299.

²¹⁴ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 302.

ประสบการณ์ซึ่งสั่งสมจากอคติและจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์มากล้นกรองการรับรู้ เพื่อความเข้าใจที่ถูกต้อง และสมบูรณ์แบบจากภาพรวมที่เราได้จากขอบฟ้าของเราเอง ด้วยเหตุนี้ “‘การมีขอบฟ้า’ หมายถึงการไม่ถูกจำกัดอยู่กับอะไรที่ใกล้กับสายตาของเรา แต่สามารถมองข้ามมันไปได้” สำหรับกาตาเมอร์แล้ว การมีขอบฟ้าจะทำให้เราเปิดกว้างการรับรู้ออกไป เพื่อขจัดปัญหาความเป็นอัตวิสัยและความเป็นสัมพัทธ์นิยม ด้วยการแลเห็นองค์รวมที่เกิดขึ้นจากส่วนย่อย ในขณะที่เราเข้าใจความหมายในตัวบท เขาย้ำว่า

บุคคลใดที่มีขอบฟ้าย่อมรู้ว่าความสำคัญเชิงสัมพัทธ์ของทุกๆ อย่างภายในขอบฟ้านี้ ไม่ว่าจะใกล้หรือไกล ใหญ่หรือเล็ก เช่นเดียวกัน การจัดการต่อสถานการณ์ของศาสตร์การตีความย่อมหมายถึง การผนวกขอบฟ้าที่ถูกต้องของการสืบค้นต่อคำถามที่เกิดจากการปะทะกับจารีต²¹⁵

ดังนั้น การผนวกขอบฟ้าอื่นๆ เข้ามาเชื่อมโยงกับขอบฟ้าของเรา คือ การเปิดตัวเองเข้าหาความหมายในตัวบท เพื่อไต่ตรองความเข้าใจของเราจากตำแหน่งแห่งที่ที่เราเชื่อมโยงตัวเราด้วยสถานการณ์ที่เราเป็นเรา ในความเข้าใจต่อตัวบท และเชื่อมต่อการห่างทางช่วงเวลาให้กลายเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ในขณะเดียวกัน การผนวกขอบฟ้ายังเน้นให้เห็นความสำคัญของกระบวนการทำความเข้าใจที่ความหมายในตัวบทให้อยู่เหนืออัตวิสัยของเรา เมื่อเราปะทะกับจารีตประเพณีและอคติ ความเข้าใจจึงไม่โดนจำกัดอยู่แต่ละครณะหรือแต่ละมุมมองบนจุดยืนภายในขอบฟ้าของเรา แต่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของสิ่งที่อยู่ภายในแต่ละขอบฟ้า ไม่ว่าจะเป็นอคติ จารีตประเพณีและจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ ที่เราปะทะอยู่ กาตาเมอร์เรียกสภาพการณ์เช่นนี้ว่า ‘การผนวกขอบฟ้าให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน’ (*Horizontverschmelzung*; the fusion of horizons)

นอกจากนี้ กาตาเมอร์ยังได้ขยายความต่อไปว่าการผนวกขอบฟ้าให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันนี้จะทำให้เกิดสำนึกต่อความต่างในเรื่องเวลา ห้วงเวลาระหว่างอดีตและปัจจุบันที่ปิดกั้นตัวเราให้รู้ถึงขีดจำกัดทางอดีตที่เรามี และในขณะเดียวกัน มันก็เปิดให้ตัวเราเข้าสู่ความเข้าใจที่ถูกต้องด้วยความเป็นไปได้ที่จะซึมซับอคติและจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ให้อยู่ในระนาบการรับรู้เดียวกัน กาตาเมอร์กล่าวถึงมันด้วยเหตุผลที่ว่า “ในบริเวณของความเข้าใจทางประวัติศาสตร์ก็เช่นกัน เราพูดถึงขอบฟ้า โดยเฉพาะ เมื่ออ้างอิงถึงการสมอ้างของจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่ไม่พิจารณาจากลำดับขั้นและอคติของปัจจุบัน แต่มองอดีตในถ้อยคำของมันภายในขอบฟ้าทางประวัติศาสตร์ของมัน”²¹⁶ ผลที่ตามมาก็คือ เราต้องวางตัวเราในสถานการณ์ที่เรารู้ระยะห่างระหว่างอดีตและปัจจุบันที่มีอคติและจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์คนละชุดกัน แต่สามารถเชื่อมต่อกันได้ เมื่อขอบฟ้าของเราและขอบฟ้าของตัวบทให้เปิดเข้าหาซึ่งกันและกันเพื่อเราจะได้เข้าใจมันได้ กาตาเมอร์จึงกล่าวเสริมอีกว่า

²¹⁵ Hans-Greog Gadamer, *Truth and Method*, 302.

²¹⁶ Hans-Greog Gadamer, *Truth and Method*, 302-303.

พันธะหน้าที่ของความเข้าใจเชิงประวัติศาสตร์ เกี่ยวข้องกับการผนวกขอบฟ้าทางประวัติศาสตร์อันเหมาะสม ดังนั้น อะไรที่เรา กำลังพยายามเข้าใจจึง สามารถถูกเห็นในมิติต่างๆ อันถูกต้องของมัน ถ้าเราล้มเหลวที่จะนำเอาตัวเราเองเข้าไปในขอบฟ้าทางประวัติศาสตร์ที่ตัวบทพูดออกมา เราจะเข้าใจผิดถึงความสำคัญที่ตัวบทกล่าวกับเรา²¹⁷

กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ขอบฟ้าที่เชื่อมต่อกันนี้จะไม่ทำให้เกิดความลักลั่นระหว่างอดีตและปัจจุบัน แม้ว่าความเข้าใจของเราต้องขึ้นอยู่กับจารีตประเพณี อนาคต และจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ การผนวกขอบฟ้าต่างๆ ให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันจะทำให้เกิดการยอมรับว่าความเข้าใจมีความถูกต้อง และขจัดความเข้าใจผิดต่อความหมายในตัวบทได้ภายใต้การปะทะของอดีตที่เกิดขึ้นจากห้วงเวลาที่ต่างกัน

ณ ตรงนี้ กาดาเมอร์ยังไม่ได้สรุปว่าความเข้าใจที่เกิดขึ้นนั้น จะเป็นความเข้าใจที่สมเหตุสมผลหรือไม่ นี่ยังไม่ใช่ประเด็นสำคัญที่สุดในการทำ ความเข้าใจต่อความเข้าใจที่มีต่อความหมายในตัวบทและการเข้าหาความจริง ทั้งหมดเป็นเพียงความต้องการที่จะชี้ให้เห็นว่า ความเข้าใจที่เกิดขึ้นนั้นจะมีความสมบูรณ์แบบได้ และก็มี ความเข้าใจที่หลากหลายได้ด้วยเช่นกัน ดังนั้น ถ้าต้องการจะทราบถึงความสมเหตุสมผลของความเข้าใจและความถูกต้องของการตีความ เราจำเป็นต้องพิจารณาสัมพันธ์ภาพระหว่างความเข้าใจ การตีความ การนำมาประยุกต์ใช้ เพื่อค้นหาความเป็นไปได้ของแนวทางที่ถูกต้องของความเข้าใจต่อความจริงของการตีความ

4.2 ความเข้าใจคือการนำมาประยุกต์ใช้

กาดาเมอร์ยืนยันแล้วว่า ความเข้าใจกับการตีความไม่เคยแยกขาดจากกัน เขายังกล่าวซ้ำอีกด้วยว่า ความเข้าใจทั้งหมดยังผนวกกรรม การตีความอีกด้วย แต่ไม่ได้หมายความว่า ความเข้าใจและการตีความเหมือนกัน กล่าวคือ การตีความเกิดขึ้นได้โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยความเข้าใจเป็นหลัก จนกว่าการตีความนั้นจะเกิดความสมเหตุสมผลของเนื้อหาสาระ ความหมายและการเข้าหาความจริงอันสอดคล้องกับจารีตประเพณี อนาคต และจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ ฉะนั้น ความเข้าใจที่เกิดขึ้นจึงไม่ใช่การกล่าวซ้ำถึงเนื้อหาสาระที่เคยเป็นมาจากการอดีตและส่งผ่านมาสู่ตัวเรา แต่เป็นผลจากบทสนทนาที่ทำให้เราเข้าใจความหมายที่เผยให้เห็นในปัจจุบันจากการตีความ สาเหตุที่กาดาเมอร์ไม่ได้แยกความเข้าใจและการตีความออกจากกัน ส่งผลต่อการเข้าใจต่อความเข้าใจที่สำคัญ คือ ความเข้าใจและการตีความที่ผนวกรวมกันจะก่อให้เกิดการนำมาประยุกต์ใช้เพื่อให้เป็นอีกองค์ประกอบหนึ่งที่สำคัญในการเข้าใจต่อเนื้อหาสาระของความหมายและการเข้าหาความจริง ดังนั้น กาดาเมอร์ได้นำเสนอมนทัศน์ ‘การนำมาประยุกต์ใช้’ (application) ให้เป็นมนทัศน์ที่ช่วยให้เข้าถึงความเข้าใจต่อเนื้อหาสาระของตัวบทในกระบวนการและปฏิบัติการของการตีความ ข้อเสนอของเขายังทำให้ศาสตร์การตีความเชิงปรัชญาของเขาแตกต่างไปจากศาสตร์การตีความในอดีตที่มักจะแยกความเข้าใจผ่านสติปัญญา (*subtilitas intelligendi*) การตีความ (*subtilitas explicandi*) และการนำมาประยุกต์ใช้

²¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 307.

(*subtilitas applicandi*) ออกจากกัน²¹⁸ สำหรับกาตาเมอร์แล้ว สัมพันธภาพระหว่างความเข้าใจและการตีความก่อให้เกิดการนำมาประยุกต์ใช้ เพราะการนำมาประยุกต์ใช้จะทำให้ความเข้าใจและการตีความทำงานร่วมกัน ซึ่งจุดประสงค์ของมันไม่ได้อยู่ที่การทำให้การตีความเป็นเครื่องมือในการค้นพบความเข้าใจ แต่ต้องการให้ความเข้าใจและการตีความร่วมกันกำกับวิถีทางที่นำศาสตร์การตีความมาประยุกต์ใช้ เพื่อกำหนดการรับรู้ที่เข้าใจได้ด้วยตนเองในขณะที่เข้าถึงและสนทนากับตัวบท เพราะการนำมาประยุกต์ใช้ชี้ให้เห็นถึงสถานะและความสำคัญของตัวบทที่จะบอกแก่เรา กาตาเมอร์ย้ำว่า “เราสามารถเปิดตัวเราเองเข้าหาด้วยการอ้างอิงอย่างเหนือกว่าว่าตัวบททำให้เกิดและโต้ตอบกับอะไรที่มันต้องบอกแก่เรา”²¹⁹ ฌอง กรองแต็ง (Jean Grondin) อธิบายเพิ่มเติมเกี่ยวกับการนำมาประยุกต์ใช้ของกาตาเมอร์ว่า เขาต้องการให้มันโน้ตขึ้นเป็นปฏิบัติการของการตีความ ที่ผู้ตีความสามารถเข้าใจความหมายของตัวบทได้โดยทำให้สถานการณ์ของการตีความเป็น ‘สถานการณ์’ ที่ความเข้าใจนั้นผนวกเอาการนำมาประยุกต์ใช้มาเป็นสภาพการณ์อันเอื้อต่อการตีความตัวบท “การเข้าใจตัวบทหรือความหมายมักจะรู้กันว่า ความเข้าใจมักถูกนำมาใช้ให้เข้ากับสถานการณ์ของเราเสมอ . . . สำหรับกาตาเมอร์แล้ว ความเข้าใจและการนำมาประยุกต์ใช้ต่อสถานการณ์หนึ่งๆ ได้สร้างเหตุการณ์ในเชิงการตีความให้เป็นหนึ่งและเป็นสิ่งเดียวกัน”²²⁰

นอกจากนี้ กาตาเมอร์ได้ขยายสาระสำคัญของการนำมาประยุกต์ใช้ด้วยการผนวกความคิดเรื่อง ‘การใช้ปัญญาในเชิงปฏิบัติ’ (*Phronesis*) ของอริสโตเติล (Aristotle) เพื่อทำให้เห็นว่า สัมพันธภาพระหว่างความเข้าใจ การตีความและการนำมาประยุกต์ใช้คือ ‘สถานการณ์ทางศาสตร์การตีความ’ (*hermeneutical situation*) โดยแต่ละสถานการณ์นั้น เราจำเป็นต้องค้นหาแนวทางของความเข้าใจที่ถูกต้องได้ด้วยตนเอง ฉะนั้น การผนวกความคิดเรื่องการใช้ปัญญาในเชิงปฏิบัติ เพื่อช่วยให้เข้าใจต่อการนำมาประยุกต์ใช้มากขึ้น เขาชี้ให้เห็นว่า ความเข้าใจไม่ได้เกิดขึ้นจากการหาความรู้ในเชิงทฤษฎี (*episteme*) แต่เกิดจากการหาความรู้ที่รู้ได้จากการเป็นผู้กระทำ โดยเราเองเป็นผู้ค้นพบวิถีทางที่เราจะปฏิบัติตนให้ถูกต้อง และเป็นหนทางในการเข้าถึงสิ่งที่รู้ได้ด้วยตนเองภายใต้การไตร่ตรองอย่างมีเหตุผลที่ถูกต้อง อันเป็นผลมาจากกระบวนการบ่มเพาะความเป็นมนุษย์และการเรียนรู้ทางมนุษยศาสตร์นั่นเอง กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ กาตาเมอร์พยายามบอกกับเราว่า การนำมาประยุกต์ใช้ของศาสตร์การตีความไม่ได้มีความแตกต่างไปจากการใช้ปัญญาในเชิงปฏิบัติของอริสโตเติลเลยแม้แต่น้อย ฉะนั้น การผนวกการใช้ปัญญาในเชิงปฏิบัติจึงมีความสำคัญต่อศาสตร์การตีความเพื่อขจัดการแบ่งแยกระหว่างผู้ตีความออกจากสิ่งที่ถูกตีความด้วยการอ้างความเป็นภววิสัย นอกจากนี้ กาตาเมอร์ต้องการเน้นย้ำแก่เราว่า ทั้งผู้ตีความและสิ่งที่ถูกตีความไม่ได้แยกขาดจากกันในเชิงทฤษฎี แต่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันเมื่อการนำมาประยุกต์ใช้เริ่มต้นขึ้น เมื่อความเข้าใจและการตีความทำให้เขาตระหนักถึงการค้นหาความหมายในตัวบท และผู้ตีความก็จะรู้ได้ด้วยตนเองถึงพันธกิจของศาสตร์การตีความ “เมื่อผู้ตีความได้

²¹⁸ สำหรับผู้ที่สนใจในประเด็นดังกล่าว โปรดดู Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* และ Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern* ประกอบ

²¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 311.

²²⁰ Jean Grondin, “Hermeneutics and Relativism,” 51-52.

เผชิญหน้าโดยตรงกับอะไรที่เขาเห็น มันเป็นบางสิ่งบางอย่างที่เขาต้องทำ”²²¹ กุนเธอร์ ฟิเกล (Günther Figal) ได้อธิบายต่อถึงการใช้อยูญาเชิงปฏิบัติว่าเป็นพื้นฐานที่สำคัญต่อศาสตร์การตีความของกาดาเมอร์นั้น เป็นผลมาจากโครงสร้างของความเข้าใจที่ไม่สามารถแยกออกจากวิถีทางที่เราเองควรรู้อย่างถูกต้องในแต่ละสถานการณ์ของศาสตร์การตีความนั่นเอง ฟิเกลแจกแจงไว้ดังนี้

อะไรที่ปรากฏอยู่ในความรู้เชิงปฏิบัตินั้น ไม่ได้เป็นการกระทำที่เป็นไปได้และเฉพาะเจาะจงลงไปว่าเป็นอย่างนี้หรืออย่างนั้น ในทางตรงกันข้าม มันเป็นความดีในตัวของมันเอง ความดีในรูปแบบของชีวิตที่ดี ซึ่งปรากฏให้เห็นได้เป็นครั้งแรกเสมอและตลอดเวลา²²²

ยิ่งกว่านั้น ฟิเกลกล่าวต่อไปว่า ความเข้าใจและการใช้อยูญาเชิงปฏิบัตินอกจากจะมีคุณสมบัติร่วมกันในการกำหนดแนวทาง หากยังมีผลต่อสิ่งที่เราคิดว่าถูกต้องและเป็นเหตุเป็นผลในการตีความเสมอ ด้วยเหตุนี้ ความเข้าใจคือการนำมาประยุกต์ใช้ ซึ่งเทียบเคียงได้กับความคิดเรื่อง ‘ความดี’ ของอริสโตเติล เพราะความเข้าใจย่อมเผยผ่านออกมาเป็นครั้งแรกเช่นเดียวกับความดี เมื่อเราเริ่มต้นกระทำการใดการหนึ่งเพื่อก่อให้เกิดความสมบูรณ์ของชีวิต

ถ้าการเทียบเคียงนี้ถูกต้อง ความเข้าใจในฐานะการนำมาประยุกต์ใช้จึงเปรียบเสมือนการกำหนดแนวทางให้การตีความเผยความหมายในตัวบท ในแต่ละสถานการณ์เพื่อให้ความเข้าใจสร้างสมความรู้ที่รู้ได้ด้วยตนเองออกมาเป็นเนื้อหาสาระของความหมาย เช่นเดียวกับความดีที่เราต่างรู้ได้ด้วยตนเองเมื่อกระทำกิจกรรมต่างๆ ในชีวิต เพื่อให้ชีวิตที่ดีเกิดขึ้น สำหรับกาดาเมอร์แล้ว ความเข้าใจในฐานะการนำมาประยุกต์ใช้ จะสัมพันธ์ต่อบทบาทในสถานการณ์ที่เราต้องการจะเข้าใจ เมื่อการตีความเกิดขึ้น

4.3 ภาษวิธีในการถามและการตอบในบทสนทนาอันไม่รู้จบ

ปัญหาที่จะเกิดขึ้นตามมาเมื่อนำศาสตร์การตีความมาประยุกต์ใช้ก็คือ ทิศทางของบทสนทนายระหว่างตัวเรากับตัวบทจะไปในทิศทางใด กาดาเมอร์ได้หาทางออกต่อปัญหานี้ด้วย การนำเสนอมนทัศน์ ‘ภาษวิธีของการตั้งคำถามและการหาคำตอบ’ ข้อเสนอนี้เกิดขึ้น เมื่อเขากลับมาพิจารณาการอ้างถึงเนื้อหาสาระของความหมายที่ถูกต้อง และความจริงของความเข้าใจที่วางอยู่บนฐานความหลากหลายของความเข้าใจอันเกิดขึ้นมาจากอคติ จารีตประเพณี และประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกัน

กาดาเมอร์ยืนยันว่า บทสนทนาคือวิถีทางที่ทำให้ความเข้าใจ เนื้อหาสาระของความหมายและความจริงปรากฏขึ้น เพราะว่า บทสนทนาคือที่มาของแลกเปลี่ยนและการตรวจสอบความคิดเห็นอันไม่มีที่สิ้นสุด เมื่อการตีความเกิดขึ้น คำถามย่อมถูกถามตามมา สำหรับผลที่ตามมาก็คือ ความเข้าใจต่อสิ่งที่ถูกถามและเนื้อหาสาระที่เข้าใจจะได้รับการตรวจสอบผ่านการสนทนา ด้วยเหตุนี้ กาดาเมอร์จึงให้ความสนใจต่อบท

²²¹ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 314.

²²² Günter Figal, “Phronesis as Understanding: Situating Philosophical Hermeneutics,” 240.

สนทนาของไฮครีตีส เนื่องจาก ในแต่ละขั้นตอนของบทสนทนาดังกล่าว เราได้บทเรียนของการได้ส่วนความรู้จากความไม่รู้ ในขณะที่การตั้งคำถามและการหาตอบอยู่นั้น เราจะทำให้เกิดความเข้าใจต่อจากข้อสงสัยต่ออะไรที่เคยเข้าใจมานั้นมีความเห็นพ้องต้องกันกับผู้อื่นหรือแตกต่างกันอย่างไร และสิ่งที่เคยเข้าใจเหล่านั้นจะได้รับการตรวจสอบเช่นใดบ้าง

นอกจากนี้ กาดาเมอร์ยังถือว่า สถานะของบทสนทนาของไฮครีตีสมีความสำคัญต่อการกำหนดทิศทางของประสบการณ์การตีความให้เป็นไปตามวิถีทางที่เราารู้ว่า เรายังไม่รู้อะไรบ้าง ด้วยระบบของเหตุผลซึ่งเราสามารถค้นพบได้จากสภาวะการณ์ ที่เนื้อหาสาระของความหมายไม่ได้อิงอยู่กับความเป็นอัตวิสัย แต่ดำรงอยู่อย่างเป็นจริงในตัวบท เพราะว่า ในความสัมพันธ์ระหว่างการถามและการตอบ เราจะให้ความสำคัญแก่คำถามเป็นอันดับแรก คำถามไม่ได้เป็นเพียงแค่การเปิดประเด็นให้เราได้คิด ได้ค้นคว้า และได้ไตร่ตรองก่อนที่จะมีคำตอบ แต่คำถามยังได้รักษาระนาบความสัมพันธ์ของบทสนทนาให้เกิดการโต้ตอบระหว่างกัน โดยคำถามจะทำให้บทสนทนาส่งผ่านเนื้อหาสาระออกมา และไม่เปิดโอกาสให้แต่ละฝ่ายเข้ามาครอบครองการขึ้นทางความคิดเห็นได้อย่างแน่นอน ดังนั้น การตั้งคำถามจึงมีสถานะเป็นกระบวนการกำหนดหนทาง ที่เราสามารถยืนยันเนื้อหาสาระของความหมายในบทสนทนาได้โดยทุกคนย่อมยอมรับฟังตรรกะและความคิดเห็นซึ่งกันและกัน ด้วยเหตุนี้ กาดาเมอร์จึงกล่าวสรุปว่า “บุคคลที่มีความชำนาญในศิลปะการตั้งคำถามย่อมเป็นบุคคลที่ต้องสามารถกีดกันคำถามที่เกิดจากความคิดเห็นที่สามารถครอบงำทางความคิดได้”²²³

การมีบทสนทนา คือ การมีเนื้อหาที่เราต่างก็มาสนทนาร่วมกันได้ การมาร่วมกิจกรรมเช่นนี้ คือ การเปิดกว้างเพื่อยอมรับผู้อื่นให้เข้าร่วมสนทนากับเรา เป็นการมาแลกเปลี่ยนความคิดเห็นและความเข้าใจซึ่งกันและกัน เพื่อนำไปสู่เนื้อหาสาระของความหมาย และการเข้าถึงความจริง ถ้าการมีสนทนาเช่นนี้ คือ การสนทนากับตัวบท สิ่งนี้ย่อมนำเราไปสู่ความสงสัยว่า การตั้งคำถามและการหาคำตอบมีความสัมพันธ์กันอย่างไรกับการตีความ? กาดาเมอร์อธิบายว่า ความสัมพันธ์นี้ย่อมเกิดขึ้นทุกครั้ง เมื่อใดก็ตามที่เราเข้าใจในเรื่องราวที่เราสนทนากับตัวบท เราตั้งคำถามเพื่อตรวจสอบการตีความว่ามีความสมเหตุสมผลเพียงใด ในขณะที่เราได้รับคำตอบนั้น เราจะยืนยันถึงเนื้อหาสาระที่ถูกต้องได้ และแน่ใจว่า ทิศทางของความเข้าใจของเราย่อมเป็นไปในหนทางที่การตั้งคำถามนำเราไปสู่การหาคำตอบ พร้อมๆ กันกับความถูกต้องในเรื่องที่เราได้สนทนากับตัวบท กาดาเมอร์ยังได้กล่าวต่อไปอีกว่า ในความเข้าใจของเราแต่ละครั้ง เนื้อหาสาระของความหมายจะกำหนดความถูกต้องของการตีความด้วยการตั้งคำถาม เพราะว่า “ความสัมพันธ์อันใกล้ชิดกันระหว่างการตั้งคำถามและความเข้าใจ คืออะไรที่มอบมิติอันถูกต้องต่อประสบการณ์ทางศาสตร์การตีความ . . . คำถามต่างๆ ย่อมนำเอาความเป็นไปได้ที่ไม่ได้ถูกกำหนดแต่อย่างใดของสิ่งต่างๆ นั้นเสมอ นั่นเป็นเหตุว่าทำไม เราจึงไม่สามารถเข้าใจความเป็นคำถามของบางสิ่งบางอย่างได้ หากปราศจากการถามคำถามจริงๆ ออกมา แม้ว่าเราสามารถเข้าใจความหมาย โดยปราศจากการให้ความหมายออกมา”²²⁴

²²³ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 367.

²²⁴ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 374-375.

สำหรับกาตาเมอร์แล้ว การตั้งคำถาม คือ การเปิดรับผู้อื่นเข้ามาหาตัวเรา ความไม่มีขอบเขตของคำถามทำให้เราต้องตระหนักถึงความเห็นพ้องต้องกันกับผู้อื่น แม้ว่าความเห็นพ้องนี้จะเป็นประเด็นที่ไม่เห็นด้วยก็ตาม เขาให้ความสำคัญของความไม่เห็นด้วยว่าเป็นผลมาจาก การปฏิเสธต่อประสบการณ์ทางการตีความที่ความเข้าใจถูกตรวจสอบด้วยคำถาม เวลาที่เราต่างไม่เห็นด้วยในประเด็นใดก็ตาม การตั้งคำถามย่อมเป็นหนทางที่ดีที่สุด เพราะว่า การตั้งคำถามนอกจากจะกำหนดทิศทางของบทสนทนาแล้ว มันยังทำให้เราแลเห็นความเห็นพ้องต้องกันต่อเนื้อหาสาระของความหมายและการเข้าถึงความจริง ก็เพราะว่า “การสร้างบทสนทนา หมายถึง การทำให้ตัวเราเองถูกนำโดยแก่นสารซึ่งผู้ร่วมสนทนาในบทสนทนาได้แนะแนวทางไว้ มันต้องการให้เราไม่พยายามหักล้างข้อถกเถียงของผู้อื่น แต่กลับทำให้เราพิจารณาถึงน้ำหนักของความคิดเห็นของผู้อื่นแทน” ²²⁵ ฉะนั้น ในความพยายามหาความเข้าใจร่วมกันในบทสนทนา การตั้งคำถามจึงทำให้เรากลับมาใส่ใจต่อสภาวะการณ์ของความเห็นพ้องต้องกันและความเห็นที่แตกต่าง เพราะมันจะนำเราไปสู่ตำแหน่งแห่งที่ ซึ่งเราไม่ยึดติดกับอคติอันบ่มเพาะความเข้าใจของเราอีกต่อไปด้วยเหตุผล 2 ประการ ดังนี้

i) การมีสนทนากับตัวบทย่อมทำให้เราสัมพันธ์กับเนื้อหาสาระของความหมายได้โดยตรง และมันยังได้ช่วยให้เราค้นพบวิถีทางที่เนื้อหาสาระของความหมายและการเข้าถึงความจริงตรวจสอบความเข้าใจและการตีความของเราได้ ทั้งนี้พลวัตรของการตั้งคำถามและการหาคำตอบ ซึ่งขับเคลื่อนโดยการปฏิเสธ เราปฏิเสธอะไรที่เคยรับรู้ หรือเคยเข้าใจ ก็ต่อเมื่อเราพบว่ามีคำถามตั้งขึ้นมาเพื่อบ่งชี้ให้เราต้องตอบ โดยคำตอบที่เราพบนั้น อาจเป็นได้ทั้งการยืนยันต่อความเข้าใจของเรา หรือ การค้นพบความเข้าใจต่อเนื้อหาสาระอันใหม่ที่ถูกต้องก็เป็นได้ สำหรับกาตาเมอร์แล้ว นี่คือ วิพากษ์วิธี ที่เราสามารถค้นหาเนื้อหาสาระของความหมาย และเข้าถึงความจริงได้ โดยการไต่สวนความถูกต้องของความเข้าใจ ด้วยการโต้แย้งผ่านแต่ละขั้นตอนของการตั้งคำถามและการหาคำตอบ ด้วยเหตุนี้ “วิพากษ์วิธี จึงไม่ยืนยันต่อความพยายามในการค้นพบข้อถ้อยของอะไรที่กล่าวออกไป แต่มันนำเอาจุดเด่นที่แท้จริงของมันออกมา มันไม่ใช่ศิลปะของการโต้เถียง (ซึ่งสามารถแยกจุดแข็งออกจากจุดอ่อนได้) แต่มันเป็นศิลปะของการคิด (ซึ่งสามารถนำไปสู่ข้อแย้งด้วยการอ้างอิงถึงเนื้อหาสาระเป็นหลัก)” ²²⁶

ii) กระบวนการตั้งคำถามและการแสวงหาคำตอบที่ถูกต้องคือสำนึกของศาสตร์การตีความ เนื่องจากเป้าหมายของการตั้งคำถามคือ การจัดวางสถานการณ์ของการตีความให้อยู่ในที่ทางที่ความเข้าใจเผยออกมา ในขณะที่คู่สนทนาซึมซับประสบการณ์ของความเข้าใจร่วมกัน ดังนั้น การรู้จักตั้งคำถาม คือ การเรียนรู้และรับรู้ประสบการณ์ของเราที่มีต่อเนื้อหาสาระของความหมาย ที่ก่อร่างสร้างเนื้อหาสาระนั้นๆ ขึ้นมาจากอะไรที่ถูกถาม และ อะไรที่เหตุผลที่รองรับได้บ่งชี้ชัดถึงเนื้อหาสาระของความหมายให้เป็นเช่นนั้นหรือเช่นนั้นในคำตอบที่ได้รับ เพราะ บทสนทนาจะนำเราไปสู่สาระสำคัญของศาสตร์การตีความที่หน้าที่ของมันคือ การทำให้เราได้ก้าวพ้นความเป็นอัตวิสัย และ ในขณะเดียวกันก็ทำให้เราเข้าถึงความจริงด้วยการสื่อความกับผู้อื่น โดยละทิ้งสภาวะการณ์ที่เราไม่สามารถยึดติดกับความเข้าใจของตัวเองได้เพียงอย่างเดียว กาตาเมอร์กล่าวสรุปไว้ดังนี้

²²⁵ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 367.

²²⁶ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 367.

การเข้าถึงความเข้าใจในบทสนทนาหนึ่งๆ ไม่เป็นเพียงแค่นี้อาสาของการจัดวางตัวเอง เพื่อก้าวไปข้างหน้า และยืนยันถึงจุดยืนของตนเองให้สำเร็จ หากแต่ยังรวมถึงการถูก แปรเปลี่ยนไปสู่การสื่อความที่เราไม่สามารถรักษาอะไรที่เราเคยเป็นอีกต่อไป²²⁷

ด้วยเหตุนี้เอง กาดาเมอร์จึงยืนยันว่า คุณสมบัติของวิภาษวิธีในการถามและการตอบจะเปิด ประสบการณ์ของการตีความ เพื่อให้เราถ่ายทอดความเข้าใจต่อนี้อาสาของความหมายในตัวบทออกมา เขาจึงเน้นให้เห็นว่า ความเข้าใจที่มีเอกภาพเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับความจริงนั้นต้องขึ้นอยู่กับการบ่งบอก ออกมาที่มีที่สิ้นสุด (finite) ของการกำหนดความจริงในการตีความตัวบท ‘ภายในขอบฟ้า’ ของการตั้งคำถาม ในขณะที่บทสนทนายังคงดำเนินต่อไปอย่างไม่สิ้นสุด (infinite) ฉะนั้น การเข้าถึงความจริงจึงขึ้นอยู่กับการ สื่อของบทสนทนาที่มาจากความเข้าใจที่เกิดขึ้นร่วมกัน

5. ภาษาคือการยืนยันความจริงของความเข้าใจและการตีความ

อะไรทำให้ความเข้าใจและการตีความปรากฏอยู่อย่างเป็นรูปธรรมและมีความเป็นภววิสัย? กาดาเมอร์ให้ความสำคัญแก่คำถามนี้เพื่อเป็นแนวทางในการยืนยันความเข้าใจและการตีความที่เกิดขึ้นในบทสนทนา ระหว่างเรากับตัวบท เขาพบว่า ‘ภาษา’ เป็นทั้งสื่อกลางในการแสดงออกของเราและทำให้ความเข้าใจเป็น รูปธรรมกับมีความเป็นภววิสัย ฉะนั้น ความเข้าใจและการตีความต่อนี้อาสาของความหมายที่กระจางชัด ย่อมปรากฏผ่านภาษา เขาอธิบายว่า

ภาษาเป็นสื่อสากลที่ความเข้าใจเกิดขึ้น ความเข้าใจเกิดขึ้นในการตีความ . . . [ดังนั้น] ความ เข้าใจทั้งหมดคือการตีความ และการตีความทั้งหมดเริ่มต้นในสื่อทางภาษาที่อนุญาตให้สิ่ง ต่างๆ ปรากฏออกมาในถ้อยคำและภาษาของผู้ตีความในเวลาเดียวกัน²²⁸

นอกจากนี้ กาดาเมอร์ยังกล่าวต่อไปว่า ภาษามีส่วนในการกำหนดเนื้อหาของศาสตร์การตีความ เพื่อให้การตีความสอดคล้องกับความเข้าใจของเราที่มีต่อตัวบทด้วยถ้อยคำ “เมื่อเราเกี่ยวข้องกับความเข้าใจและ การตีความตัวบททางภาษา การตีความในสื่อของภาษาจะแสดงอะไรที่เป็นความเข้าใจเสมอออกมา โดย รวบรวมอะไรที่ถูกพูดออกมาในตำแหน่งที่มันกลายเป็นอะไรที่เข้าใจได้” ²²⁹ นี่คือการตีความของการตีความ ที่ เราใช้ภาษาถ่ายทอดออกมา เพื่อให้การตีความปรับตัวเข้ากับสถานการณ์ทางศาสตร์การตีความที่ความเข้าใจ

²²⁷ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 379.

²²⁸ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 389.

²²⁹ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 398.

ปรากฏอยู่ในการเข้าถึงความจริง อย่างไรก็ตาม นี่ไม่ได้หมายความว่า ความเข้าใจทำให้เกิดการใช้ภาษาที่ถูกต้องต่อความจริง แต่เราต้องเข้าใจว่า ภาษาและถ้อยคำที่เราสื่อความจริงออกมานั้น ควรเผยให้เห็นเนื้อหาสาระของความหมายในตัวบทจากความเข้าใจของเรา และเรียบเรียงออกมาเป็นภาษาและถ้อยคำที่ผู้อื่นสามารถรับรู้และเข้าใจความจริงร่วมกับเราได้ กาดาเมอร์เน้นประเด็นนี้ว่า

‘ความจริง’ ของคำไม่ได้ขึ้นอยู่กับความถูกต้องของคำ หรือความเพียงพอที่ถูกต้องต่อสิ่งต่างๆ [ที่มันสื่อออกมา] มันขึ้นกับความสามารถทางภูมิปัญญาอันสมบูรณ์ของมัน – เช่น การเปิดให้เห็นถึงความหมายของคำในสำเนียงของมัน²³⁰

อย่างไรก็ตาม ทั้งหมดนี้ กาดาเมอร์ไม่ได้หมายความว่า ความถูกต้องและความจริงทางภาษา คือ ถ้อยคำและสำเนียงเสียงที่กล่าวออกมา แต่ขึ้นอยู่กับเนื้อหาสาระของความหมายในแต่ละถ้อยคำที่นำเสนอความจริงออกมา ภาษาที่ถ่ายทอดความจริงในที่นี้จึงไม่ใช่ระบบสัญลักษณ์ เพราะความจริงทางภาษา คือ อะไรที่ขึ้นอยู่กับปรากฏให้เห็นและเป็นอยู่ ฉะนั้น ในการทำความเข้าใจจึงจำเป็นต้องอาศัยประสบการณ์ทางภาษาในการสืบค้นและค้นหาถ้อยคำมาสื่อออกมา “เราค้นหาคำที่ถูกต้อง – เช่น คำที่ขึ้นอยู่กับสิ่งต่างๆ ได้จริงๆ ดังนั้น สิ่งนี้จะสื่อออกมาเป็นภาษาด้วยถ้อยคำ”²³¹

กาดาเมอร์ได้ขยายความต่อไปว่า ประสบการณ์ทางภาษาสามารถทำให้ความเข้าใจกระจ่างชัดเจขึ้น ด้วยการเลือกสรรถ้อยคำในการสื่อความออกมา มากกว่า การสร้างสัมพันธ์ภาพระหว่าง ความหมายและถ้อยคำให้ตรงกัน เขายอมรับว่า ความกระจ่างชัดนี้จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อ ประสบการณ์ทางภาษานำเสนอรูปลักษณะของความจริงออกมาให้เป็นเสมือนสิ่งที่ดำรงอยู่กับเราในรูปแบบของภาษา เนื่องจาก ภาษาคือสถานะทางภววิทยาของความเข้าใจ ฉะนั้น การยืนยันต่ออะไรที่ถูกเข้าใจอย่างรอบคอบปรากฏออกมาได้ด้วยภาษานั้นเอง กาดาเมอร์เรียกสถานการณ์นี้ว่า ‘สถานการณ์ของความเข้าใจ’ เพราะว่า ในสถานการณ์นี้ ความเข้าใจสามารถสื่อเนื้อหาสาระของความหมายออกมาได้ ด้วยเหตุนี้ กาดาเมอร์จึงกล่าวว่า “การดำรงอยู่ซึ่งสามารถถูกทำให้เข้าใจได้คือ ภาษา”²³²

ถ้าภาษาคือเรือนร่างของความเข้าใจ และความจริงจะปรากฏออกมาก็ต่อเมื่อเราเห็นความเปลี่ยนแปลงของภาษา ถ้าข้อเสนอนี้ถูกต้อง ก็น่าจะใกล้เคียงกับสิ่งที่ ไฮเดกเกอร์ กล่าวไว้ใน “Letter on Humanism” ว่า “ภาษาคือบ้านของการดำรงอยู่”²³³ อย่างไรก็ตาม คำถามที่เกิดขึ้นตามมา ก็คือ ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเข้าใจเกี่ยวข้องกับการดำรงอยู่ในลักษณะใด กาดาเมอร์ชี้ให้เห็นว่า ภายใต้อุปาทานของความเข้าใจ ภาษานำเสนอสิ่งที่ถูกเข้าใจออกมาได้ กล่าวคือ สถานะของความเข้าใจที่ปรากฏให้เห็นในภาษาย่อมบ่งบอกถึงการนำเสนอตัวเองของความจริง “เมื่อเราพบการนำเสนอที่ถูกต้องแล้ว

²³⁰ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 411.

²³¹ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 417.

²³² Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 474.

²³³ Martin Heidegger, “Letter on Humanism,” 193.

(มันไม่จำเป็นเสมอไปว่าเป็นคำๆ เดียว) เมื่อเราแน่ใจว่า เรามีการนำเสนอที่ มั่นยำ ‘ยืน’ อยู่อย่างนั้น บางสิ่งบางอย่างก็มายัง ‘ที่ยืน’ นี้ด้วย”²³⁴ นี่คือการจริงของการตีความ ที่เราใช้ภาษาถ่ายทอดมันออกมา เพื่อให้การตีความปรับตัวเข้ากับสถานการณ์ทางศาสตร์การตีความที่ความเข้าใจปรากฏอยู่ในการเข้าถึงความจริง อย่างไรก็ตาม นี่ไม่ได้หมายความว่า ความเข้าใจทำให้เกิดการใช้ภาษาที่ถูกต้องต่อความจริง แต่เราต้องเข้าใจว่า ภาษาและถ้อยคำที่เราสื่อความจริงออกมานั้น ควรเผยให้เห็นเนื้อหาสาระของความหมายในตัวบทจาก ความเข้าใจของเรา และเรียบเรียงออกมาเป็นภาษาและถ้อยคำที่ผู้อื่นสามารถรับรู้และเข้าใจร่วมกับเราได้ กาตาเมอร์ต้องการเน้นความสำคัญของที่มาของความจริงว่า

‘ความจริง’ ของคำไม่ได้ขึ้นอยู่กับความถูกต้องของคำ หรือความเพียงพอที่ถูกต้องต่อสิ่งต่างๆ [ที่มันสื่อออกมา] มันขึ้นกับความสามารถทางภูมิปัญญาอันสมบูรณ์ของมัน – เช่น การเปิดให้ ได้เห็นถึงความหมายของคำในสำเนียงของมัน²³⁵

อย่างไรก็ตาม ทั้งหมดนี้กาตาเมอร์ไม่ได้หมายความว่า ความถูกต้องและความจริงทางภาษา คือ ถ้อยคำและสำเนียงเสียงที่กล่าวออกมา แต่ขึ้นอยู่กับเนื้อหาสาระของความหมายในแต่ละถ้อยคำที่นำเสนอความจริงออกมา ภาษาที่ถ่ายทอดความจริงในที่นี้จึงไม่ใช่สัญญาณ (sign) เพราะความจริงทางภาษา คือ อะไรที่ขึ้นอยู่ ย่อมปรากฏให้เห็นและเป็นอยู่ ฉะนั้น ในการทำความเข้าใจจึงจำเป็นต้องอาศัยประสบการณ์ทางภาษาในการ สืบค้นและค้นหาถ้อยคำมาสื่อออกมา “เราค้นหาคำที่ถูกต้อง – เช่น คำที่ขึ้นอยู่กับสิ่งต่างๆ ได้จริงๆ ดังนั้น สิ่งนี้จะสื่อออกมาเป็นภาษาด้วยถ้อยคำ”²³⁶ กาตาเมอร์ได้ขยายความว่า ประสบการณ์ทางภาษาสามารถทำให้ ความเข้าใจกระจ่างชัดเจขึ้นด้วยการเลือกสรรถ้อยคำในการสื่อความออกมามากกว่าการสร้างสัมพันธ์ภาพ ระหว่างความหมายและถ้อยคำให้ตรงกัน เขายอมรับว่า ความกระจ่างชัดนี้จะเกิดขึ้นได้ ก็ต่อเมื่อประสบการณ์ ทางภาษานำเสนออุปลักษณะของความจริงออกมาให้เป็นเหมือนการดำรงอยู่ที่อยู่กับเราในรูปแบบของภาษา เพราะว่า ภาษา คือ ภาววิทยา (ontology) ของความเข้าใจ ฉะนั้น การยืนยันต่ออะไรที่ถูกเข้าใจย่อมปรากฏ ออกมาได้ด้วยภาษานั้นเอง กาตาเมอร์เรียกสภาวะการณ์นี้ว่า ‘สถานการณ์ของความเข้าใจ’ เพราะว่า ใน สภาวะการณ์นี้ ความเข้าใจสามารถสื่อเนื้อหาสาระของความหมายออกมาได้ ด้วยเหตุนี้ กาตาเมอร์จึงกล่าวว่า “การดำรงอยู่ซึ่งสามารถถูกทำให้เข้าใจได้คือ ภาษา”²³⁷ เพราะสัมพันธ์ภาพระหว่างภาษาและการดำรงอยู่ ย่อมเป็นวิถีทางอันคุ้นชินของเราต่อประสบการณ์ทั้งหมดที่มีโลกในความเข้าใจและการตีความ เขายืนยันดังนี้

²³⁴ Hans-Greog Gadamer, *Truth and Method*, 411.

²³⁵ Hans-Greog Gadamer, *Truth and Method*, 411.

²³⁶ Hans-Greog Gadamer, *Truth and Method*, 417.

²³⁷ Hans-Greog Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 15.

ความเข้าใจคือความเกี่ยวเนื่องทางภาษา แต่การยืนยันนี้ไม่ได้้นำเราไปสู่สัมพัทธนิยมทางภาษา จากข้อเท็จจริงนี้ เป็นการถูกต้องที่ว่า เราอาศัยอยู่ในภาษา แต่ภาษาไม่ใช่ระบบของสัญญาณที่เราส่งออกไปด้วยการใช้เครื่องมือทางโทรเลข เมื่อเราเดินเข้าไปในที่ทำการไปรษณีย์²³⁸

กาตาเมอร์ได้ขยายคำอธิบายเรื่องสัมพันธ์ภาพระหว่างภาษาและการดำรงอยู่ด้วย ‘การแปล’ (*Übersetzung*; translation) เพราะการแปลทำให้เราตระหนักถึงข้อจำกัดทางความเข้าใจ เพราะว่าการแปลไม่ได้หมายถึง การเปลี่ยนถ่ายถ้อยคำจากภาษาหนึ่งสู่อีกภาษาหนึ่ง แต่เป็นการถ่ายทอดความเข้าใจจากภาษาหนึ่งสู่อีกภาษาหนึ่งต่างหาก พร้อมๆ กับการแปรเปลี่ยนระบบตรรกะ ไวยากรณ์และวิธีคิดของภาษาหนึ่งมาสู่อีกภาษาหนึ่งอีกด้วย ดังนั้น เราไม่สามารถแปลอะไรได้เลย หากเราไม่สามารถเข้าใจและคิดในอีกภาษาหนึ่งได้ ดังนั้น การแปลจึงต้องรวมไปถึงความสามารถก้าวข้ามพรมแดนทางความหมายของภาษา และกล่าวออกมาในภาษาของตนเองได้

กล่าวอีกนัยหนึ่ง การแปลเป็นมากกว่าเรื่องภาษา ความหมายและถ้อยคำที่ใช้ แต่เป็นเรื่องการถ่ายทอดทางภาษา โดยนำเสนอออกมาในถ้อยคำที่เราสื่อกับผู้อื่นและเข้าใจร่วมกันได้ ความสำคัญของการแปลจึงเป็นตัวอย่างที่กาตาเมอร์ต้องการนำเสนอเรื่องความเข้าใจ เพื่อให้ภาษาเป็นเงื่อนไขสำคัญต่อการเข้าถึงความจริงและความหมายในตัวบท อย่างไรก็ตาม เขาก็ยอมรับว่า การแปลไม่ใช่ทางออกของความเข้าใจในตัวบท เพราะว่า เราต้องสื่อออกมาด้วยภาษาของเราเอง ในการนำเสนอเนื้อหาสาระของความหมาย เมื่อใดก็ตามที่เรานำเสนอมันออกมา เมื่อนั้นเราก็จะไม่จำเป็นต้องอาศัยการแปลอีกต่อไป และเมื่อใดก็ตามที่เราสามารถกำกับภาษาของเรา ให้เป็นไปในทิศทางที่เนื้อหาสาระของความหมายบ่งบอกความจริงได้ เมื่อนั้นเราก็จะถ่ายทอดความเข้าใจออกมาด้วย ส่วนเนื้อหาสาระของความหมายที่สอดคล้องกับอะไรที่ถูกเข้าใจย่อมเป็นผลมาจากการตีความ กาตาเมอร์ขยายประเด็นนี้ด้วยการอธิบายถึงการเรียนภาษาต่างประเทศ

ที่ไหนที่มีความเข้าใจ ย่อมไม่มีการแปล มีแต่เพียงถ้อยคำ การเข้าใจภาษาต่างประเทศหมายถึง เราไม่ต้องการที่จะแปลมันมาเป็นภาษาของเรา เมื่อเราควบคุมภาษา [ออกมาเป็นภาษาของเรา] ได้จริงๆ เมื่อนั้น การแปลจึงไม่จำเป็น แม้ว่า จากข้อเท็จจริงที่พบเห็น การแปลดูเหมือนจะเป็นไปไม่ได้²³⁹

กาตาเมอร์ยังกล่าวต่อไปอีกว่า ความเข้าใจสามารถแสดงออกมาได้ในกระบวนการพูดออกมาเป็นภาษาของเราเอง เมื่อใดก็ตามที่เราทำได้ นั่นคือความสัมฤทธิ์ผลของการดำรงชีวิตของเราที่เราสามารถถ่ายทอดอะไรที่เราเข้าใจ อะไรที่เราหมายถึงอย่างที่ต้องการจริงๆ อะไรที่เราสามารถพูดออกมาอย่างเป็นตัวเราเองได้ ทั้งหมดนี้เกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเราอยู่ในภาษาที่เราเข้าใจได้และสื่อสารเนื้อหาสาระของความหมายหนึ่งๆ ออกมาได้

²³⁸ Hans-Gregor Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 15.

²³⁹ Hans-Gregor Gadamer, *Truth and Method*, 384-385.

สำหรับกาดามาเมอร์แล้ว ความจริงที่เป็นรูปธรรมและเป็นภววิสัยจะปรากฏขึ้นผ่านภาษา เมื่อเรากันพบขอบฟ้าของความเข้าใจ แต่ขอบฟ้านี้ไม่ได้จำกัดเฉพาะแค่ตัวเรา หากยังสามารถผนวกรวมกับขอบฟ้าของตัวบทที่ส่งผ่านความจริงออกมาในบทสนทนาระหว่างตัวเราและตัวบทอีกด้วย โดยภาษาจะเป็นทั้งเนื้อหาสาระของความหมายและรวมทั้งความจริง กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ภาษาสื่อเนื้อหาสาระของความหมายออกมาภายในกระบวนการทอดผ่านความเข้าใจระหว่างขอบฟ้าของเราและตัวบท ภาษากลายเป็น ‘ประสบการณ์ของความเข้าใจ’ เพื่อนำไปสู่ความจริง ในขณะที่ภววิทยาของภาษาคือ ‘หลักฐานของความจริง’ อีกด้วย กาดามาเมอร์ได้จำแนกความสำคัญของภาษาออกเป็นระดับที่แตกต่างกัน ในการทำความเข้าใจต่อประสบการณ์ของการตีความ เพราะว่า ภาษาไม่ได้เป็นเพียงแค่สื่อของความจริง แต่ยังรวมไปถึงการเป็นขอบฟ้าเดียวกันของภววิทยาทางศาสตร์การตีความ (hermeneutic ontology) อีกด้วย กล่าวคือ ภาษานอกจากจะสื่อความหมายเพื่อถ่ายทอดประสบการณ์ของความจริง มันยังเป็นการเข้าใจที่เราต่างรับรู้ร่วมกันได้ต่อความจริงอย่างที่เราเห็นและเป็นอยู่ กาดามาเมอร์ถือว่า นี่คือ ‘ความเป็นสากลของศาสตร์การตีความเชิงปรัชญา’ (the universality of philosophical hermeneutics) โดยเป้าหมายของความเข้าใจ คือ การเข้าถึงความจริงในสถานการณ์ทางศาสตร์การตีความ

ดังนั้น ถ้าการเข้าถึงความจริงต้องอยู่ในสถานการณ์ทางศาสตร์การตีความ เราจะเผชิญหน้ากับความจริงอย่างไร แม้ว่าเราทราบเป็นอย่างดีแล้วว่าความเข้าใจมีจุดหมายปลายทางอยู่ที่ความจริง เพราะความจริงคือการยืนยันในทางภววิทยาของความเข้าใจที่เราสามารถสรรหาภาษาและถ้อยคำมาถ่ายทอดให้เห็นอย่างที่เป็นจริงได้ อยากรู้ก็ตาม ปัญหาเรื่อง ความจริง ที่ปรากฏขึ้นมาให้เห็นเป็นปัญหา ทั้งหมดนี้ คือ ปัญหาที่นำเรามาสู่ คำถามเกี่ยวกับความจริง หรือ ประสบการณ์ของความจริงในความเข้าใจและการตีความของเราต่อเนื้อหาสาระของความหมายในตัวบท

6. สรุป: ความจริงของความเข้าใจและความเข้าใจต่อความจริง

ถ้าเป้าหมายของ ‘ความเป็นสากลของศาสตร์การตีความเชิงปรัชญา’ ของกาดามาเมอร์คือการเข้าถึงความจริงด้วยความเข้าใจอย่างกระจ่างชัด ดังนั้น ความจริงของความเข้าใจก็คือการเข้าถึงเนื้อหาสาระของความหมายในตัวบทที่ปรากฏออกมาอย่างเห็นได้และเห็นด้วยร่วมกันอย่างเป็นภววิสัย โดยมีเป้าหมายและปลายทางที่ความจริงในตัวมันเอง ในขณะที่ความเข้าใจต่อความจริงต้องอาศัยการตีความที่เกิดขึ้นจาก ‘การผนวกขอบฟ้าต่างๆ ให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน’ ของแต่ละรอยต่อของความเข้าใจ เพื่อให้เราแบ่งบอกถึงความเข้าใจที่เราเชื่อมั่นได้กระจ่างพอ และเมื่อใดก็ตามเราสามารถแบ่งบอกได้เช่นนั้น นั่นหมายความว่า ความจริงย่อมเผยผ่านความเข้าใจอย่างเป็นที่สิ้นสุด ในขณะที่การเข้าถึงความจริงยังคงขึ้นอยู่กับการตีความที่ไม่มีที่สิ้นสุด กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ กาดามาเมอร์ต้องการให้ ‘ความเป็นสากลของศาสตร์การตีความเชิงปรัชญา’ เป็นแนวทางในการเข้าถึงความจริงที่ปรากฏออกมาและยืนยันได้ด้วยภาษา ในบทสนทนาของเรากับตัวบทบนเส้นทางอันไม่รู้จบของการตีความและการบรรจบความเข้าใจไว้กับการเข้าถึงความจริง

บรรณานุกรม

- Adorno, Theodore Adorno et al. *Positivist Dispute in Sociology*. (trans.) Glyn Adey and David Frisby. New York: Harper Torchbooks. 1976.
- Apel, Karl-Otto. *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*. (trans.) Georgia Warnke. Cambridge, MA.: The MIT Press. 1984.
- Bernstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1991.
- . *Philosophical Profiles*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. 1986.
- . *The Restructuring of Political and Social Theory*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. 1976.
- Bruns, Gerald L. *Hermeneutics Ancient and Modern*. New Haven: Yale University Press. 1992.
- Connolly, John M. and Keutner, Thomas. (ed.) *Hermeneutics versus Science?: Three German Views*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1988.
- Delthey, Wilhelm. *Introduction to Human Sciences*. (ed.) Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press. 1991.
- Di Cesare, Donatella. *Gadamer: A Philosophical Portrait*. (trans.) Niall Keane. Bloomington: Indiana University Press. 2013.
- Figal, Günter. "Phronesis as Understanding: Situating Philosophical Hermeneutics." in *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue in Philosophical Hermeneutics*. (ed.) Lawrence Schmidt. Evanston: Northwestern University Press. 1995.
- Gadamer, Hans-Georg. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. (trans.) P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press. 1980.
- . "On the Circle of Understanding." in *Hermeneutics versus Science?: Three German Views*. (ed.) John M. Connolly and Thomas Keutner. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1988.
- . *Philosophical Hermeneutics*. (trans. & ed.) David E. Linge. Berkeley: University of California Press. 1976.
- . *Reason in the Age of Science*. (trans.) Frederick G. Lawrence. Cambridge, MA.: The MIT Press. 1981.
- . *Truth and Method*. Second Revised Edition. (trans.) Joel Weinsheimer and Donald G.

- Marshall. New York: Continuum. 1988.
- , "Truth in the Human Sciences." in *Hermeneutics and Truth*. (ed.) Brice R. Wachterhauser. Evanston: Northwestern University Press. 1994.
- Grondin, Jean. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*. Königstein: Athenäum. 1982.
- , *Hans-Georg Gadamer: A Biography*. (trans.) Joel Weinschienmer. New Haven: Yale University Press. 2003.
- , "Hermeneutics and Relativism." in *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. (ed.) Kathleen Wright. Albany: State University of New York Press. 1990.
- , *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. (trans.) Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press. 1994.
- , *The Philosophy of Gadamer*. (trans.) Kathryn Plant. Montreal: McGill-Queen's University Press. 2003.
- , *Sources of Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press. 1995.
- Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interest*. (trans.) Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon. 1971.
- , *On the Logics of Social Sciences*. (trans.) Shierry Weber Nicholzen and Jerry A. Stark. Cambridge, MA.: The MIT Press. 1988.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. (trans.) John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row. 1962.
- , "Letter on Humanism." in *Basic Writings*. (ed.) David Farrell Krell. San Francisco: Harper San Francisco. 1976.
- , *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*. (trans.) John van Buren. Bloomington: Indiana University Press. 1999.
- , *Sein und Zeit*. Siebzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer. 1993.
- Hollinger, Robert. (ed.) *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1985.
- Hoy, David Couzens. *The Critical Circle: Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press. 1978.
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. (trans.) Warner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett. 1986.
- , *Kritik der Urteilskraft*. Zwölfte Auflage Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1992.
- Malpas, Jeff et al. (ed.) *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*.

- Cambridge, MA.: The MIT Press. 2002.
- Malpas, Jeff and Zabala, Santiago. (ed). *The Consequences of Hermeneutics: Fifty Years after Gadamer's Truth and Method*. Evanston: Northwestern University Press. 2010.
- Misgeld, Dieter. "On Gadamer's Hermeneutics." in *Hermeneutics and Praxis*. (ed.) Robert Hollinger. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1985.
- Moules, Nancy J. et al. (ed.) *Conducting Hermeneutic Research: From Philosophy to Practice*. New York: Peter Lang. 2015.
- Palmer, Richard. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press. 1969.
- Schmidt, Lawrence. (ed.) *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue in Philosophical Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press. 1995.
- Wachterhauser, Brice R. (ed.) *Hermeneutics and Truth*. Evanston: Northwestern University Press. 1994.
- Warnke, Georgia. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford: Stanford University Press. 1987.
- , (ed.) *Inheriting Gadamer: New Directions in Philosophical Hermeneutics*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2016.
- Weinsheimer, Joel. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press. 1985.
- Wright, Kathleen. (ed.) *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Albany: State University of New York Press. 1990.

บทความวิจัย

วิธีการทางปรัชญาของปอล ริเกอร์

ปกรณัม สิงห์สุริยา

คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

บทนำ

ปอล ริเกอร์ (Paul Ricoeur) เป็นนักปรัชญาฝรั่งเศสคนสำคัญจากฝั่งภาคพื้นทวีปยุโรป (continental) มีความยิ่งใหญ่และอิทธิพลกว้างขวางไม่น้อยไปกว่านักปรัชญาฝรั่งเศสอื่นๆ ที่รู้จักกันดีในแวดวงวิชาการไทย ได้แก่ มิเชล ฟูโก (Michel Foucault) ฌาค แดริดา (Jacques Derrida) จิลล์ เดอเลซ (Gilles Deleuze) และเอมมานูแอล เลวีนาส (Emmanuel Levinas) เป็นต้น

การทบทวนงานวิจัยเกี่ยวกับปรัชญาของริเกอร์ในประเทศไทย พบว่าเป็นงานที่มุ่งศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเฉพาะเจาะจงบางอย่างในปรัชญาของริเกอร์ เช่น อัตลักษณ์ ความรักและความยุติธรรม เป็นต้น งานวิจัยเหล่านี้ ได้แก่

- “อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าในทัศนะของปอล ริเกอร์” (2556) โดย คงกฤษ ไตรยางค์²⁴⁰
- “สถานะเชิงบรรทัดฐานของความรักในทัศนะของปอล ริเกอร์” (2554)²⁴¹ “ความยุติธรรมในปรัชญาของปอล ริเกอร์” (2556)²⁴² “ความขัดแย้ง อัตลักษณ์ และความเคารพยอมรับ” (2558)²⁴³ และ “ความเคารพยอมรับในปรัชญาของปอล ริเกอร์” (2559)²⁴⁴ โดย ปกรณัม สิงห์สุริยา

ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่ายังไม่มีงานที่เกี่ยวข้องกับวิธีการทางปรัชญาของริเกอร์โดยตรง ทั้งนี้ มีงานวิจัยหนึ่งเรื่องที่เกี่ยวข้องกับวิธีวิทยา ได้แก่ “Hermeneutics กับการพยาบาล: ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าของ ปอล ริ

²⁴⁰ คงกฤษ ไตรยางค์, “อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าตามทัศนะของปอล ริเกอร์”, *เรื่องเล่า อัตลักษณ์และความยุติธรรมในปรัชญาของ ปอล ริเกอร์* (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2556), 95-140.

²⁴¹ ปกรณัม สิงห์สุริยา, “สถานะเชิงบรรทัดฐานของความรักในทัศนะของปอล ริเกอร์”, ใน *อารมณ์กับจริยศาสตร์, สุวรรณา สถาอานันท์และชาญณรงค์ บุญหนุน* (บรรณาธิการ) (กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, 2554), 358-409.

²⁴² ปกรณัม สิงห์สุริยา, “ความยุติธรรมในปรัชญาของปอล ริเกอร์”, ใน *เรื่องเล่า อัตลักษณ์และความยุติธรรมในปรัชญาของ ปอล ริเกอร์*, ปกรณัม สิงห์สุริยา, คงกฤษ ไตรยางค์ และรชฏ สาตราวุธ (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2556), 141-317.

²⁴³ ปกรณัม สิงห์สุริยา, ความขัดแย้ง อัตลักษณ์ และการเคารพยอมรับ, ใน *มิติทางปรัชญาและวัฒนธรรมของการสร้างสันติภาพ*, มารค ตามไท (บรรณาธิการ) (กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, 2558), 53-150.

²⁴⁴ ปกรณัม สิงห์สุริยา, “ความเคารพยอมรับในปรัชญาของปอล ริเกอร์”, ใน *สร้างแผนที่จริยศาสตร์*, สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ) (กรุงเทพฯ: วิชาษา, 2559), 461-520.

เกอร์ ในการวิจัยทางการแพทย์” (2549) โดย ปกรณ์ สิงห์สุริยา²⁴⁵ อย่างไรก็ตาม งานวิจัยเรื่องนี้มุ่งวิเคราะห์อิทธิพลของริเกอร์ต่อการพัฒนาวิธีวิทยาในการวิจัยทางการแพทย์ มิได้มุ่งศึกษาวิธีการทางปรัชญาของริเกอร์ ด้วยเหตุผลที่ว่ายังไม่มีการศึกษาในประเด็นดังกล่าวผนวกกับเหตุผลที่ว่าริเกอร์เป็นนักปรัชญาที่มีอิทธิพลอย่างสำคัญ จึงเห็นควรที่จะศึกษาเรื่อง “วิธีการทางปรัชญาของปอล ริเกอร์” ในฐานะหัวข้อหนึ่งในโครงการวิจัย “วิธีวิทยาทางปรัชญา” ซึ่งจะช่วยเติมเต็มการสะท้อนภาพของวิธีการทำงานของนักปรัชญาฝ่ายภาคพื้นทวีปยุโรปต่อไป

วิธีวิทยาและวิธีการ: ความเข้าใจเบื้องต้น

สำหรับสาขาวิชาปรัชญา มีข้อพิจารณาบางประการเมื่อกล่าวถึงคำว่า “วิธีวิทยา” (methodology) ทั้งนี้เพื่อให้ข้อเปรียบเทียบอันจะสะดวกต่อการทำความเข้าใจต่อไป จะขอเริ่มต้นจากการพิจารณาสังคมศาสตร์ก่อน ในสังคมศาสตร์ วิธีวิทยา (methodology) ต่างจากวิธีการ (method) กล่าวคือ วิธีวิจัยเป็นขั้นตอนที่ใช้ในการเก็บข้อมูล วิเคราะห์ข้อมูล และประเมินความน่าเชื่อถือของข้อมูล ขณะเดียวกันวิธีวิทยาเป็นเรื่องของกระบวนการวิจัยเพื่อหาคำตอบอย่างเป็นระบบ หากกล่าวถึงในฐานะสาขาวิชา วิธีวิทยามุ่งศึกษาวิธีการดำเนินการวิจัยอย่างเป็นวิทยาศาสตร์ นอกจากเรื่องวิธีการตั้งโจทย์วิจัยแล้ว ผู้มีความรู้ความเข้าใจด้านวิธีวิทยาไม่ใช่ว่าเพียงว่ามีวิธีการวิจัยอะไรบ้างและวิธีการเหล่านี้ใช้อย่างไร หากแต่จะรู้ด้วยว่าควรพิจารณาเลือกใช้วิธีการเหล่านี้อย่างไร ความสามารถในการพิจารณานี้มีพื้นฐานจากความรู้ความเข้าใจในเกณฑ์การเลือกวิธีการ รวมถึงถึงสมมุติฐาน (assumption) เบื้องหลังของวิธีการเหล่านี้ ซี อาร์ โครธาธี (C R Korathi) อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างวิธีวิทยาและวิธีการได้เป็นอย่างดีดังนี้

“...เมื่อเรากล่าวถึงวิธีวิทยาการวิจัย เราไม่เพียงแต่พูดถึงวิธีการวิจัย แต่ยังพิจารณาตรรกะเบื้องหลังวิธีการที่เราใช้ในบริบทของการศึกษาวิจัยของเรา และอธิบายว่าทำไมเราจึงใช้วิธีการเหล่านี้...และทำไมเราไม่ใช้วิธีการอื่นๆ...”²⁴⁶

ดังนั้น โดยสรุปแล้ว กล่าวได้ว่าในฐานะสาขาวิชา วิธีการเป็นเรื่องสำคัญเรื่องหนึ่งที่วิธีวิทยาศึกษา แต่ถ้ามองในแง่ของการดำเนินการวิจัย วิธีวิทยาเป็นส่วนที่อธิบายเหตุผลในการเลือกใช้วิธีการที่ปรากฏในการ

²⁴⁵ ปกรณ์ สิงห์สุริยา, *Hermeneutics กับ การพยาบาล: ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าของ ปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการแพทย์*, ใน *ความจริงในมนุษยศาสตร์*, สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ) (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2549), 167-204.

²⁴⁶ “...when we talk of research methodology we not only talk of the research methods but also consider the logic behind the methods we use in the context of our research study and explain why we are using a particular method...and why we are not using others ...” C. R. Korathi, *Research Methodology: Methods and Techniques*, 2nd ed (New Delhi: New Age International (P) Ltd, 2004), 8. สอดคล้องกับที่อลิสัน สก็อต-โบมานน์ (Alison Scott-Baumann) กล่าวไว้อย่างกระชับว่าวิธีวิทยาคือการพิจารณาเกี่ยวกับวิธีการ วิธีวิทยาช่วยในการตัดสินใจว่าจะใช้วิธีการอะไร ดู Alison Scott-Baumann, *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion* (London: Continuum, 2009), 116.

วิจัย ทั้งนี้ ส่วนหนึ่งของการศึกษาวิธีวิทยามีความเกี่ยวข้องกับปรัชญาซึ่งมีอิทธิพลต่อการพิจารณาว่าอะไรคือ ใจที่ยวิจัยได้บ้างและอะไรคือวิธีการที่เหมาะสมในการตอบใจที่ยวิจัยนั้น หากพิจารณาในด้านการดำเนินการ วิจัย จะเห็นได้ว่าไม่ว่าจะรู้ตัวหรือไม่ ผู้วิจัยจะทำงานอยู่ภายใต้อิทธิพลของปรัชญาบางระบบ เช่น หลังปฏิฐานนิยม (post-positivism) หรือ รังสรรค์นิยม (constructionism) ซึ่งเป็นตัวกำหนดการมองและวิธีตอบ ใจที่ย²⁴⁷

อย่างไรก็ตาม สาขาปรัชญามีลักษณะแตกต่างออกไป การศึกษาวิธีวิทยาของปรัชญาเป็นความ รับผิดชอบของปรัชญาสาขาหนึ่งที่เรียกว่า “อภิปรัชญา” (metaphilosophy)²⁴⁸ ข้อนี้นำมาซึ่งสถานการณ์ที่ ย้อนแย้ง หากวิธีวิทยาในสังคมศาสตร์มีคำถามพื้นฐานที่เกี่ยวข้องกับอภิปรัชญาและญาณวิทยา เราสามารถนำ ปรัชญาซึ่งเป็นสาขาวิชาที่อยู่นอกสังคมศาสตร์มาช่วยได้ อย่างไรก็ตาม หากมีคำถามเกี่ยวกับวิธีวิทยาใน ปรัชญา เราต้องใช้ปรัชญามาช่วยตอบ จึงทำให้เกิดการทำงานแบบงูกินหาง²⁴⁹ ข้อนี้แสดงว่านักปรัชญามี วิธีการทำงานที่ใช้จัดการกับคำถามเกี่ยวกับวิธีวิทยาของปรัชญาเอง ขณะเดียวกันวิธีวิทยานั้นก็กลับมากำหนด วิธีการทำงานอีกทอดหนึ่ง หรืออีกนัยหนึ่ง กล่าวได้ว่าปรัชญามี “วิธีการแห่งวิธีการ” โดย “วิธีการ” คำแรก เป็นพื้นฐานมากกว่า “วิธีการ” คำที่สอง เพื่อความสะดวกขอเรียกตามลำดับว่า “วิธีการ 1” และ “วิธีการ 2”

แม้ฟังดูน่าสับสน แต่อันที่จริงผู้เรียนในสาขาปรัชญาต่างได้รับการฝึกฝน “วิธีการ 1” ซึ่งมีลักษณะ เป็นพื้นฐานกว่าในรูปของการศึกษาการใช้เหตุผลและตรรกศาสตร์²⁵⁰ กล่าวได้ว่าเป็นองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้

²⁴⁷ John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 4th ed (Los Angeles: Sage, 2014), 5.

²⁴⁸ ทั้งนี้ คำนี้ต่างจาก “อภิปรัชญา” ที่หมายถึง “metaphysics”

²⁴⁹ Nicholas Rescher, *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective* (Lanham: Lexington Books, 2014), 107-108.

²⁵⁰ เช่น Jay F. Rosenberg, *The Practice of Philosophy: A Handbook for Beginners* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996), 12.

“ในเรื่องของวิธีการค้นคว้าทางปรัชญานั้น มีความเห็นพ้องกันได้น้อย อย่างไรก็ตาม ถ้าเราพยายามแยกแยะ ประเด็นที่เป็นสาระเชิงวิธีวิทยาออกจากประเด็นเรื่องรูปแบบเฉพาะในการทำงานทางปรัชญา จะมีบางจุดเกี่ยวกับ ประเด็นแรกที่ความเห็นพ้องอาจจะพอมิได้ บางทีจุดที่พื้นฐานที่สุดก็คือว่าทัศนะหรือจุดยืนทางปรัชญาจำเป็นต้อง ได้รับการสนับสนุนด้วยการอ้างเหตุผล” (“About the methods of philosophical inquiry little consensus can be achieved. If, however, we attempt to separate issues of methodological substance from issues of philosophical style, there are few points about the former on which general agreement might be reached. Probably the most fundamental of these is that philosophical views or positions require support by argument.”)

และ Julian Baggini and Peter S. Fosl, *The Philosopher's Toolkit: A Compendium of Philosophical Concepts and Methods* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003), 3.

“ปรัชญาไม่ใช่สาขาของการใช้ความคิดเพื่เดียวที่ความมีเหตุผลเป็นเรื่องสำคัญ และไม่ใช่ทุกสิ่งที่เรียกว่าปรัชญา จะต้องประกอบด้วยการอ้างเหตุผล แต่เป็นเรื่องที่จะกล่าวได้อย่างปลอดภัยอย่างแน่นอนว่าเราไม่สามารถแม้แต่จะ

ให้เรียกว่าปรัชญาเป็นงานเชิงเหตุผล (rational enterprise)²⁵¹ และด้วย “วิธีการ 1” เหล่านี้ นักปรัชญาจึงสามารถพิจารณาและถกเถียงเกี่ยวกับวิธีวิทยาได้ การพิจารณาถกเถียงที่ว่าครอบคลุมถึงคำถามหลักเกี่ยวกับธรรมชาติของปรัชญา ซึ่งคำตอบที่ได้ก็คือ “วิธีการ 2” ซึ่งทำให้เกิดเป็นแนวทางหรือสำนักคิดเฉพาะที่มีรูปแบบการทำงานของตนขึ้นมา เช่น สายวิเคราะห์นิยม ปรัชญาการณวิทยา แนวทางของวิทเกนสไตน์ หรือไฮเดกเกอร์ ซึ่งล้วนแต่เกิดจากการใช้ “วิธีการ 1” เป็นฐานในการขบคิดกระทั่งได้คำตอบเกี่ยวกับธรรมชาติและวิธีการทำงานทางปรัชญาในแบบฉบับของตน แน่แน่นอนว่าเมื่อเกิด “วิธีการ 2” แล้ว ในที่สุดจะมีผลต่อ “วิธีการ 1” ตัวอย่างเช่น “วิธีการ 2” นำสู่แนวทางการตั้งและตอบโจทย์ รวมถึงเทคนิคเฉพาะในการวิเคราะห์ของตน กระทั่งทำให้การเสวนาข้ามระบบ แนวทาง หรือสำนักคิดกระทำได้อย่าง แตกต่างอย่างไร หากจะมีการเสวนาระหว่างระบบปรัชญาที่แตกต่างอันเป็นกรอบของ “วิธีการ 2” ในที่สุดก็จำเป็นต้องกลับมาหา “วิธีการ 1”

การวิจัยเรื่องนี้ไม่ใช่เรื่องของ “วิธีการ 1” อันเป็นทักษะพื้นฐานที่ผู้ที่ได้รับการอบรมในสาขาปรัชญาจำเป็นต้องมี การวิจัยเรื่องนี้มุ่งวิเคราะห์ให้เห็นถึง “วิธีการ 2” ที่ริเฮอร์ใช้ อย่างไรก็ตาม เมื่อกล่าวถึงวิธีการย่อมมีเนื้อหาบางส่วนที่มีลักษณะเชิงวิธีวิทยา นั่นคือ จำเป็นต้องมีการให้เหตุผลอธิบายวิธีการที่ใช้ไม่มากนัก

ความแตกต่างจากสังคมศาสตร์ที่สำคัญประการที่สองคือว่าในสังคมศาสตร์นั้นเมื่อกล่าวถึงวิธีการ ไม่ว่าจะเป็นการเก็บ วิเคราะห์หรือประเมินข้อมูล จะมีความชัดเจนและเป็นที่ยอมรับร่วมกันเปรียบเสมือนเป็นเครื่องมือที่นักสังคมศาสตร์ต่างคนสามารถนำไปใช้ได้ อย่างไรก็ดี สำหรับสาขาวิชาปรัชญา เมื่อกล่าวถึงวิธีการ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในความหมายของ “วิธีการ 2” ตัววิธีการมักอยู่ในกระบวนการพัฒนา หลายครั้งก็ใช้เวลาทั้งชีวิตของนักปรัชญาและหลายครั้งก็มีการร่วมกันแสวงหาหรือสืบทอดภาระนี้ กล่าวได้อีกนัยหนึ่งว่าการพัฒนาวิธีการเป็นส่วนหนึ่งของการทำงานของนักปรัชญาที่พยายามตั้งและตอบโจทย์ นักปรัชญาจึงแสวงหาวิธีการหาคำตอบและตัวคำตอบไปพร้อมๆ กัน ดังนั้น วิธีการทางปรัชญาของนักปรัชญาจึงมิใช่สิ่งที่คาดหวังได้ว่าจะมีอยู่ชัดเจนแจ่มแจ้งราวกับเป็นเครื่องมือดังที่เห็นกันในสาขาสังคมศาสตร์ วิธีการของนักปรัชญาคนสำคัญมิได้มีคำตอบชัดเจน หากแต่เป็นประเด็นสำหรับศึกษาพิจารณาและมีการเสนอคำตอบที่แตกต่างกันไป

นอกจากนี้ แม้กระทั่งเมื่อมีความเห็นพ้องเกี่ยวกับวิธีการที่นักปรัชญาคนสำคัญใช้ ก็ได้หมายความว่าผู้อื่นจะสามารถนำวิธีการนั้นไปใช้ได้เสมอไป การพัฒนาวิธีการทางปรัชญาดำเนินไปแบบเนื่องกับกระบวนการทำงานและการเสนอคำตอบทางปรัชญาซึ่งมีลักษณะเฉพาะของนักปรัชญาแต่ละคน กระทั่ง

เริ่มที่จะฝึกฝนความเชี่ยวชาญในการคิดเชิงปรัชญาโดยปราศจากการเรียนรู้เครื่องมือแห่งเหตุผล ” (“Philosophy...is not the only field of thought for which rationality is important. And not all that goes by the name of philosophy is argumentative. But it is certainly safe to say that one cannot even begin to master the expanse of philosophical thought without learning how to use the tools of reason.”)

²⁵¹ เรสเซอร์ (Rescher) กล่าวว่าควรใช้คำว่า “การสร้างระบบอย่างเป็นเหตุผล” (rational systematization) และถือว่าการสร้างระบบก็คือ “วิธีการแห่งวิธีการ” นั่นคือ เป็นพื้นฐานในการทำงานทางปรัชญา รวมถึงการตอบคำถามทางวิธีวิทยาของปรัชญา ดู Rescher, *Metaphilosophy*, 108.

บางครั้งการศึกษาวิธีการของนักปรัชญาแทบจะแยกไม่ออกจากการศึกษาชีวประวัติเชิงปัญญา (intellectual biography) ด้วยเหตุนี้ในหลายกรณีจึงใช้คำว่า “สไตล์” (style) หรือ “รูปแบบ” (pattern) มากกว่าจะเรียกว่า “วิธีการ” ลักษณะของวิธีการทางปรัชญาเช่นนี้จะปรากฏชัดเจนต่อไปในการศึกษาวิธีการทางปรัชญาของริเกอร์

วิธีการทางปรัชญาของริเกอร์

โอลิวีเยร์ อาเบล (Olivier Abel) กล่าวว่า เป็นเรื่องยากที่จะวิเคราะห์ลงในรายละเอียดเกี่ยวกับวิธีการและวิธีวิทยาของริเกอร์เนื่องจากผลงานที่มากมายมหาศาลของเขา อาเบลชี้ว่ามีการนำรายชื่อผลงานต่างๆ ของริเกอร์มารวบรวมเป็นบรรณานุกรม และพบว่าได้เอกสารที่มีความหนาถึง 300 หน้า²⁵² นอกจากนี้ ในส่วนของวิธีวิทยาในความหมายของการให้เหตุผลอธิบายการเลือกใช้วิธีการนั้น ยังมีความยากอีกประการหนึ่งในการวิเคราะห์ดังที่มิคาเอล เฟสเซล (Michaël Foessel) และ โอลิวีเยร์ มงแกง (Olivier Mongin) ชี้ว่าไม่มีผลงานของริเกอร์เรื่องใดเลยที่ปรากฏทศนะที่จะสามารถมองได้ว่าเป็นการตอบคำถามว่า “อะไรคือปรัชญา”²⁵³ สก็อต เดวิดสัน (Scott Davidson) ยังชี้ให้เห็นว่าแม้จะมีผลงานของริเกอร์ที่แสดงถึงการทบทวนถึงเส้นทางการทำงานทางปรัชญาของเขาเอง แต่ริเกอร์หลีกเลี่ยงที่จะกล่าวว่าจะอะไรคือแก่นความคิดอันให้เอกภาพแก่ผลงานอันหลากหลายของเขา โดยเสนอแนะให้อ่านแสวงหาด้วยตนเอง²⁵⁴ ยิ่งไปกว่านั้น ตัวริเกอร์เองก็เรียกลักษณะการทำงานทางปรัชญาของตนว่า “มีความเป็นระบบแบบเป็นชิ้นๆ” (fractured systematicity/ systematicité brisée) โดยมุ่งให้ผลงานแต่ละเรื่องเป็นความพยายามในการตอบคำถามเฉพาะบางอย่าง และริเกอร์ยืนยันที่จะคงวิธีการทำงานอย่างมีความเป็นระบบแบบเป็นชิ้นๆ นี้ไว้²⁵⁵

²⁵² Olivier Abel, “Ricoeur’s Ethics of Method”, *Philosophy Today* 37, 1 (1993): 23.

²⁵³ Michaël Foessel and Olivier Mongin, “L’obstination philosophique de Paul Ricoeur”, *Esprit* 3, Mars/avril (2006): 8. และคำกล่าวของริเกอร์เองก็ยืนยันสิ่งนี้ นั่นคือ “ข้าพเจ้าไม่เคยตั้งคำถามใหญ่ๆ ประเภทที่ว่าอะไรคือปรัชญา” (“I never posed massive questions of the type: What is philosophy?”) ดู Paul Ricoeur, *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, trans. Kathleen Blamey (Oxford: Blackwell Press, 1998), 81.

²⁵⁴ Scott Davidson, “Introduction: Translation as a Model of Interdisciplinarity”, *Ricoeur across the Disciplines*, ed. author (New York: Continuum, 2010), 2. นอกจากนี้ ริเกอร์เองยังเห็นว่าหากเขาต้องตีความเพื่อหาเอกภาพให้แก่งานของตนเอง การตีความนั้นก็ไม่ว่าจะมีสถานะพิเศษไปกว่าการตีความของผู้อ่านงานของเขาคนอื่นๆ ดู Ricoeur, *Critique and Conviction*, 80.

²⁵⁵ Marcelino Agís Villaverde, *Paul Ricoeur and Philosophy in the Twentieth Century*, trans. Danny J. Anderson, http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/espace_chercheurs/paul-ricoeur-and-philosophy-in-the-twentieth-century-1.pdf. ซึ่งผู้เขียนอ้างอิงถึง Paul Ricoeur, “Auto-compréhension et histoire”, in *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación* (Barcelona: Ed. Anthropos, 1991), 11.

ดังนั้น ทักษะของนักปรัชญาต่างๆ เกี่ยวกับวิธีการที่ริเกอร์ตั้งที่จะนำเสนอต่อไปจึงเป็นข้อสังเกตและความคิดรวบยอดที่มีพื้นฐานมาจากประสบการณ์การศึกษาผลงานของริเกอร์อย่างใกล้ชิดของนักปรัชญาเหล่านี้เป็นสำคัญ อย่างไรก็ตาม ในที่สุดแล้วจะพบว่าทักษะเหล่านี้เป็นไปในทิศทางเดียวกัน อีกทั้งยังเติมเต็มซึ่งกันและกัน ทำให้เห็นภาพรวมของวิธีการทางปรัชญาของริเกอร์ได้เป็นอย่างดี สำหรับเนื้อหาในส่วนต่อไปจะนำเสนอแยกเป็น 2 ประเด็น ได้แก่ ลักษณะของวิธีการและคำอธิบายเชิงวิวิธวิทยา อนึ่ง ก่อนที่จะนำเสนอต่อไป ขอกล่าวถึงข้อเตือนใจของ ฌอง กรองแดง (Jean Grondin) เมื่อกล่าวถึงริเกอร์ คนจะนึกถึงคุณูปการในด้านเฮอร์เมเนติกส์ (hermeneutics)²⁵⁶ อย่างไรก็ตาม มีข้อควรระวังว่าเมื่อพิจารณาปรัชญาของริเกอร์ ไม่ว่าจะเป็นเนื้อหาหรือวิธีการ เราต้องหลีกเลี่ยงที่จะนำเสนอปรัชญาของเขว่าเป็นปรัชญาการตีความ มิฉะนั้นจะเป็นการลดทอนและสะท้อนภาพที่ไม่สอดคล้องกับผลงานอันหลากหลายของริเกอร์ สิ่งที่จะนำเสนอต่อไปนี้จะสอดคล้องกับแนวทางดังกล่าว²⁵⁷

ลักษณะของวิธีการ

ชาร์ล อี รีแกน (Charles E Reagan) กล่าวถึงวิธีการทำงานทางปรัชญาของริเกอร์ว่าสะท้อนถึงความ เป็น "ครูปรัชญา" โดยนัยนี้ เข้าใจได้ว่าหมายถึง "ครูปรัชญา" แบบฝรั่งเศสที่ให้ความสำคัญกับงาน

²⁵⁶ หรือที่มักแปลโดยยึดความสะดวกว่า “ศาสตร์แห่งการตีความ” อย่างไรก็ตาม คำแปลนี้มีปัญหาเนื่องจากมีความ หลากหลายที่ทำให้ยากการหาคำภาษาไทย ตัวอย่างของความหมายของคำนี้เช่น “ศิลปะแห่งการตีความ” “ศาสตร์แห่งการ ตีความ” “ศิลปะและศาสตร์แห่งการตีความ” “ปรัชญาการตีความ” “หลักการตีความ” และ “ผลงานการตีความ” เป็นต้น ริ เเกอร์มีผลงานที่เกี่ยวข้องกับเฮอร์เมเนติกส์ในความหมายต่างๆ เหล่านี้ ณ ที่นี้จึงขอทับศัพท์ว่า “เฮอร์เมเนติกส์” ดูความ หลากหลายของความหมายที่เพิ่มเติม ใน ปกรณ์ สิงห์สุริยา, “เฮอร์เมเนติกส์”, ใน *สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ ฉบับสังเขป*, 2554, www.philospedia.net/hermeneutics.html

²⁵⁷ Jean Grondin, *Paul Ricoeur* (Paris: Presses Universitaires de France, 2013), 20. (fn 1) กรองแดงอ้างถึงนัก ปรัชญาที่ศึกษา ริเกอร์คนอื่น ๆ ที่ให้คำเตือนเช่นเดียวกันด้วย ได้แก่ Olivier Mongin, *Paul Ricoeur* (Paris, Le Seuil, 1994) และ Michel Johann, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain* (Édition du Cerf, 2006) สำหรับ ทักษะของนักปรัชญาที่ศึกษาในงานวิจัยนี้ บางก็ยังคงนำปรัชญาการตีความมาเรียกวิธีการของริเกอร์ แต่ในที่สุดแล้วจะเห็นได้ ว่าทักษะของนักปรัชญาที่ศึกษาต่างก็เข้าไปในทิศทางเดียวกันว่าริเกอร์ใช้วิธีการทางปรัชญาใด นักปรัชญาที่ยังนิยมเรียกวิธีการ ของริเกอร์ในลักษณะดังกล่าวมี di Vinicio Busacchi, "De la méthode hermeneutique de Paul Ricoeur", *Segni e Comprensione* XXVII n.s., n. 80 (2013): 19-33; และ Gonçalo Marcelo, "From Conflict to Conciliation and Back Again: Some Notes on Ricoeur's Dialectic", *Revista Filosófica de Coimbra*, 38 (2010): 341-366) คำเตือน นี้มีข้อสนับสนุนชัดเจนหากเห็นภาพรวมของปรัชญาของริเกอร์ ในการศึกษาภาพรวมดังกล่าวจะมีคำเช่น “hermeneutic turn/tournant hermeneutique” อันกล่าวถึงช่วงเวลาในพัฒนาการงานทางปรัชญาของริเกอร์ที่หันมาหาเรื่องการตีความ นอกจากนี้ กองซาโล มาแซโล (Gonçalo Marcelo, *op. cit.*, 344) ยังชี้ให้เห็นอีกว่าใน “De l'interprétation” (ใน *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 25) ริเกอร์เองก็กล่าวชัดว่าปรัชญาของตนเองได้รับอิทธิพลจากปรัชญาอื่นๆ นอกเหนือจากปรัชญาการตีความ ได้แก่ ปรัชญาไตร่ตรอง (reflective philosophy) และปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology)

"อรรถาธิบาย" (explication) ริเกอร์ทำตนเป็นแบบอย่างสิ่งที่ตนสอนนี้ โดยอ่านตัวบททางปรัชญาอย่างรอบคอบ ทำความเข้าใจส่วนที่คลุมเคลืออย่างใจกว้าง และให้เกียรติ (credit) แก่ผู้เขียน²⁵⁸ เดวิดสันเห็นว่าวิธีการของริเกอร์โดยพื้นฐานมาจากวิธีการในการทำงานทางปรัชญาโดยทั่วไป นั่นคือ การอ่านตัวบทอย่างใกล้ชิดในระดับที่เรียกได้ว่าเป็นการอรรถาธิบาย (exegesis)²⁵⁹ ข้อสังเกตนี้สอดคล้องกับอาเบลที่กล่าวว่าริเกอร์เป็นนักปรัชญาแห่ง "การอ่าน" (philosopher of "reading")²⁶⁰ อย่างไรก็ตาม เดวิดสันชี้ว่าปกติเป้าหมายหลักของการอ่านอย่างใกล้ชิดคือการทำความเข้าใจความคิดหลักในตัวบทหนึ่งๆ แต่ริเกอร์ใช้วิธีการนี้กับตัวบทจำนวนมากที่เขียนโดยนักปรัชญาต่างๆ ที่กำลังวิเคราะห์และถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นเดียวกัน ริเกอร์จะพิจารณาความแตกต่างและความไม่ลงรอยระหว่างตัวบทเหล่านี้อย่างใกล้ชิดและพยายามเชื่อมประสาน (mediate) ระหว่างมุมมองเหล่านี้ สิ่งใหม่ที่ริเกอร์เสนอในการทำงานทางปรัชญามักจะเป็นความคิดที่ทำหน้าที่เชื่อมประสานนี้เอง²⁶¹ กองซาโล มาร์แซโล (Gonçalo Marcelo) กล่าวว่า การอ่านตัวบทจำนวนมากอย่างใกล้ชิดนี้สะท้อนถึงการทำงานของริเกอร์ที่อยู่ในจารีต (tradition) แต่ก็เพื่อก้าวไกลไปกว่าคำตอบที่มีในจารีต การอ่านอย่างใกล้ชิดและกว้างขวางจึงเป็นการคิดไปด้วยกันกับนักปรัชญาคนอื่นๆ²⁶²

การเชื่อมประสานที่วิเคราะห์ผ่านวิธีการที่เรียกว่า "วิภาษวิธี" (dialectic) ซึ่งมองผ่านความเป็นขั้วตรงข้ามและสามารถนำความแตกต่างเหล่านี้มาอยู่ร่วมกันได้ วิธีการนี้นับเป็นลักษณะการทำงานที่โดดเด่นของริเกอร์ ริเกอร์กล่าวว่าใครก็ตามที่คุ้นเคยกับวิธีการทำงานริเกอร์เป็นอย่างดีจะทราบว่าประกอบด้วย การแสดงให้เห็นอย่างมั่นคงว่ามีขั้วสองขั้วที่มีลักษณะขัดแย้งหรือไปด้วยกันไม่ได้ และหลังจากนั้นจึงแสวงหาพื้นที่ตรงกลางที่จะเชื่อมประสานให้ทั้งสองขั้วนั้นอยู่ด้วยกันได้²⁶³ วิธีการนี้มีใช่เพียงการรวบรวมความแตกต่างไว้ด้วยกันหรือการรวบรวมบรรดาข้อดี (eclecticism) ที่วิเคราะห์และคัดสรรมาจากความแตกต่างนี้ อีกทั้ง วิธีการดังกล่าวมิใช่วิภาษวิธีแบบที่เชื่อมโยงกับเฮเกล (Hegel) และมาร์กซ์ (Marx) ซึ่งมุ่งแสวงหา "องค์ประกอบที่สาม" (third term) อันได้แก่ข้อสังเคราะห์ (synthesis) ที่ปรากฏขึ้นมาแก้ไขความขัดแย้งระหว่างข้อฐาน (thesis) และข้อแย้ง (antithesis) ทั้งนี้เนื่องจากในวิภาษวิธีของริเกอร์ องค์ประกอบที่ขัดแย้งนั้นมิได้ถูกก้าวข้าม หากแต่ยังคงมีความจำเป็นโดยมีสถานะเช่นเสาที่ค้ำยันกรอบใหม่ที่เสนอมา หรือมีสถานะช่วยค้ำซึ่งกันและกัน²⁶⁴ นอกจากนี้ วิภาษวิธีของริเกอร์ยังต่างออกไปด้วยเหตุผลว่าองค์ประกอบที่สามที่พบไม่มีความ

²⁵⁸ Charles E. Reagan, "Personal Identity", in *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, ed. Richard A. Cohen and James L. Marsh (New York: State University of New York Press, 2002), 4.

²⁵⁹ Davidson, "Introduction", 1.

²⁶⁰ Abel, "Ricoeur's Ethics of Method", 26.

²⁶¹ Davidson, "Introduction", 1-2. ทั้งนี้ น่าจะเป็นเหตุผลคล้ายกันนี้ที่ทำให้อาเบลใส่เครื่องหมายคำพูดให้แก่คำว่า "การอ่าน"

²⁶² Marcelo, "From Conflict to Conciliation and Back Again", 344 and 354.

²⁶³ Charles Reagan, "Reflections on Paul Ricoeur's *Memory, History, Forgetting*" *Philosophy Today* 49, 3 (2005): 309.

²⁶⁴ Reagan, "Personal Identity", 30.

สมบูรณ์ ริเกอร์ยืนยันว่าองค์ประกอบนี้มีสถานะเป็นข้อเสนอชั่วคราวและมีความเปราะบาง แม้ตัวริเกอร์เองนั้นก็นำข้อเสนอของตนกลับมาพิจารณาและตีความใหม่อยู่เสมอ²⁶⁵

ในทำนองเดียวกัน เดวิด เพเลาเออร์ (David Pellauer) กล่าวว่าวิภาษวิธีของริเกอร์ที่มีเป้าหมายเพื่อค้นพบความคิดที่จะเชื่อมประสานความคิดอันเป็นขั้วขัดแย้งนี้ วิภาษวิธีดังกล่าวมิได้นำเราก้าวพ้นความคิดอันเป็นคู่ขัดแย้ง ความคิดที่ค้นพบจะช่วยให้เราสามารถพิจารณากลับไปกลับมาระหว่างขั้วทั้งสอง ความคิดที่เชื่อมประสานอันเป็นผลจากวิภาษวิธีจึงดำรงอยู่ไปพร้อมๆ กับที่ความขัดแย้งที่ต้นเชื่อมประสาน อย่างไรก็ตามในการใช้วิธีดังกล่าว ไม่จำเป็นว่าริเกอร์จะเริ่มจากคู่ความคิดอันขัดแย้งเพื่อแสวงหาการเชื่อมประสาน มีหลายกรณีที่ริเกอร์เริ่มจากความคิดที่ทำหน้าที่เชื่อมประสานจากนั้นจึงแสวงหาขั้วความขัดแย้ง²⁶⁶ คิม แอตกิน (Kim Atkins) บรรยายลักษณะว่าของวิภาษวิธีที่ริเกอร์ใช้ว่ามีลักษณะ “ตึงต้าน” (tensive) เนื่องจากริเกอร์นำความคิดที่แตกต่างมาถักประสานเป็นความคิดใหม่ทำให้เกิดแรงตึงอยู่ภายในเสมอ และประเด็นสำคัญที่ต้องเห็นเพิ่มเติมก็คือความคิดใหม่ที่ได้นี้มีได้ดำรงอยู่ไปพร้อมๆ กับที่ความขัดแย้งที่ต้นเชื่อมประสานเท่านั้น หากแต่ยังมีความหมายใหม่ไปพร้อมๆ กับรักษาความหมายดั้งเดิมของความคิดคู่ขัดแย้งตั้งต้นไว้ได้²⁶⁷ เดวิด เอ็ม แคปแลน (David M. Caplan) ชี้ว่าด้วยเหตุที่ริเกอร์ใช้วิภาษวิธีในลักษณะเช่นนี้ ริเกอร์จึงเรียกตนเองอย่างกึ่งติดตลกว่าเป็น “post-Hegelian Kantian” ความเป็นเสกเลอยู่ด้วยความเชื่อในวิธีการเชื่อมประสานและความเป็นค่านที่อยู่ที่ความเชื่อในความขัดแย้ง (aporia) เป็นสิ่งเลียงไม่พ้นและไม่อาจหาคำตอบเชิงทฤษฎีได้ หาได้แต่ทางออกเชิงปฏิบัติเท่านั้น²⁶⁸

สำหรับการให้ความสนใจกับความคิดอันเป็นขั้วขัดแย้งนี้ วิลเลียม ซี ดาวลิงค์ (William C. Dowling) ชี้ว่าสะท้อนถึงการที่ริเกอร์มีพื้นฐานของการวิเคราะห์มาจากการเสวนากับความแตกต่างและความหลากหลาย

²⁶⁵ Marcelo, "From Conflict to Conciliation and Back Again", 356.

²⁶⁶ David Pellauer, "At the Limit of Practical Wisdom: Moral Blindness", in *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, ed. Richard A. Cohen and James L. Marsh (New York: State University of New York Press, 2002), 187-188. กรณีหลังนี้ทำให้มาร์แซลตั้งข้อสังเกตว่าบางครั้งดูเหมือนกับการพิจารณาชั่วคราวข้ามของริเกอร์มิได้มีเป้าหมายเพื่อเชื่อมประสานระหว่างชั่วคราวข้ามนั้น หากแต่มีเป้าหมายเพื่อแสดงว่าข้อเสนอของเขาเองมีข้อดีตรงที่ก้าวข้ามขั้วขัดแย้งนั้นไปได้ (Marcelo, "From Conflict to Conciliation and Back Again", 355)

²⁶⁷ Kim Atkins, "Paul Ricoeur (1913-2005)", in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, www.iep.utm.edu/ricoeur/#H2

²⁶⁸ David M. Caplan, "Introduction: Reading Ricoeur", in *Reading Ricoeur*, ed. author (Albany: State University of New York Press, 2008), 2. แม้จะเป็นการกล่าวกึ่งติดตลก แต่โรเบิร์ต เพียร์ซี (Robert Piercy) เห็นว่าควรถือเป็นจริงจังและยังเสนออีกว่าวิธีการของริเกอร์ที่เรียกว่า “post-Hegelian Kantian” นี้จะใช้เฉพาะกับการพิจารณาประเด็นเรื่องพระเจ้า ตัวตน และโลกเท่านั้น (Piercy, "What is a Post-Hegelian Kantian? The Case of Paul Ricoeur", *Philosophy Today* 51, 1 (2007): 30) ประเด็นเรื่องความเชื่อมโยงระหว่างวิธีการกับเนื้อหาที่สอดคล้องกับความคิดของริเกอร์ใน “Le lieu de la dialectique” (in *Dialectics* (Entretiens de Varna, 1973), ed. C. Perelman (La Haye : M. Nijhoff, 1975), 92-108) อย่างไรก็ตาม ในงานเรื่องนี้ ริเกอร์ชี้ว่าวิธีการวิภาษวิธีมีพื้นที่การทำงานเฉพาะในประเด็นด้านมานุษยวิทยาเชิงปรัชญา

อันเป็นลักษณะที่โดดเด่นอีกประการของวิธีการทำงานของริเคอร์ ความโดดเด่นดังกล่าวอยู่ที่การเดินทางอ้อมผ่านพื้นที่กว้างแห่งความแตกต่างและความหลากหลายเหล่านี้ทำให้การวิเคราะห์หนึ่งของริเคอร์นำไปสู่การวิเคราะห์อื่นไปเรื่อยๆ กระทั่งผู้อ่านผลงานของริเคอร์รู้สึกว่ “ลอยค่ออยู่ในทะเลแห่งการวิเคราะห์ที่ไม่มีที่สิ้นสุด” (“adrift on a sea of endless analysis”)²⁶⁹ ดาวลิงค์ชี้ว่าอันที่จริงเป้าหมายสำคัญประการหนึ่งของการวิเคราะห์ดังกล่าวคือการมุ่งเผยให้เห็นถึงความขัดแย้ง (aporia) ที่ดำรงอยู่อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ วิธีการวิเคราะห์ของริเคอร์อันมีปลายทางดังกล่าว มีลักษณะของการแยกแยะความคิดหรือทฤษฎีอันมีรากฐานอันดีแล้วเพื่อแสดงให้เห็นว่าความคิดหรือทฤษฎีนั้นมีคุณูปการใดและบดบัง มองข้าม หรือละทิ้งประเด็นสำคัญใดไว้²⁷⁰ ในประเด็นที่เกี่ยวข้องกัน ดิ วินซิโอ บุซัคคี (di Vinicio Busacchi) เน้นให้เห็นว่าการวิเคราะห์ของริเคอร์แสดงถึงการใช้วิธีการอ้างเหตุผลและตรรกศาสตร์อย่างเข้มข้นเป็นอย่างยิ่ง²⁷¹ นอกจากนี้ ในการเสวนากับความแตกต่างและหลากหลายของริเคอร์นั้น ต้องตระหนักว่าเขามีได้เสวนากับนักปรัชญาด้วยกันเท่านั้น ลักษณะที่สำคัญคือการเสวนากับนักวิชาการ ความคิด หรือประเด็นนอกสาขาปรัชญา ไม่ว่าจะเป็นวิชาการสาขาอื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง วิทยาศาสตร์และศาสนา หรือประเด็นที่มีความสำคัญในชีวิต ได้แก่ การเมืองและกฎหมาย รวมถึงด้านวรรณกรรมและวัฒนธรรม กล่าวได้ว่าริเคอร์มิได้เอาธุระกับงานทางปรัชญาเท่านั้น หากแต่ยังเอาธุระกับความเป็นไปในโลกด้วย²⁷²

ในเรื่องของการอ้อมผ่านที่ดาวลิงค์กล่าวถึงนั้น บอยด์ บลันเดลล์ (Boyd Blundell) เห็นว่าเป็นองค์ประกอบหนึ่งในวิธีการหลักของริเคอร์ ที่เขาเรียกว่าวิธีการ “การอ้อมและย้อนกลับ” (detour and return)²⁷³ โดยภาพรวมแล้ว บลันเดลล์เห็นว่าคำอธิบายวิธีการดังกล่าวที่ดีที่สุดคือการบอกว่าเป็นการเดินทาง

²⁶⁹ William C. Dowling, *Ricoeur on Time and Narrative* (Indiana: University of Notre Dame, 2011), x. ดาวลิงค์ยังชี้ว่าการวิเคราะห์ของริเคอร์เช่นนี้ทำให้แม้แต่ผู้ที่รู้จักริเคอร์เป็นอย่างดีเช่น ฟรองซัวส์ ว็อล (François Wahl) ซึ่งทำหน้าที่เป็นบรรณาธิการให้แก่ริเคอร์เป็นระยะเวลายาวนานจำเป็นต้องสะกิดเตือนริเคอร์ขณะที่ตรวจต้นฉบับ *Time and Narrative* ฉบับที่ 2 ว่าริเคอร์วิเคราะห์ลงรายละเอียดมากเกินไปกระทั่งทำให้หลงประเด็นหลัก (*Ibid.*, xi) และด้วยลักษณะของการวิเคราะห์ในการอ้อมผ่านเช่นนี้ จอห์น แวน เดน เฮนเกล (John van den Hengel) จึงเรียกวิธีการของริเคอร์ว่า “การอ้อมผ่านเชิงการวิเคราะห์” (analytical detour) ดู John van den Hengel, “Can There Be a Science of Action?”, in *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, ed. Richard A. Cohen and James L. Marsh (New York: State University of New York Press, 2002), 73.

²⁷⁰ *Ibid.*, x-xi.

²⁷¹ Busacchi, “De la méthode herméneutique de Paul Ricoeur”, 26 and 31. ทั้งนี้การที่บุซัคคีเน้นเรื่องการอ้างเหตุผลและตรรกศาสตร์เนื่องจากเห็นว่าสองสิ่งนี้คือองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้ปรัชญามีฐานะเป็นระบบวาทกรรมอันเอกเทศ สอดคล้องกับ Rosenberg, *The Practice of Philosophy* และ Baggini and Fosl, *The Philosopher's Toolkit* ที่อ้างถึงในเชิงอรรถตอนต้น

²⁷² *Ibid.*, 26-27 and 30.

²⁷³ Boyd Blundell, *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 2-3 และ “Refiguring Virtue” in *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*, ed. author and Henry Isaac Venema, 173-189. New York: Fordham University Press. 2010, 158.

จาก “ความเชื่อมั่นสู่ความเชื่อมั่นผ่านการวิพากษ์” (“from conviction to conviction by way of critique”)²⁷⁴ ดังกล่าวพบมากจนกระทั่งสามารถใช้เป็นกรอบอธิบายภาพรวมปรัชญาของริเกอร์ได้ทีเดียว นั่นคือ ปรัชญาของเขาเริ่มจากการศึกษามนุษย์ โดยเน้นมิติของเจตจำนง จากนั้นจึงอ้อมผ่านการวิเคราะห์เกี่ยวกับภาษา เช่น สัญญะ (sign) สัญลักษณ์ (symbol) อุปลักษณ์ (metaphor) และเรื่องเล่า (narrative) ก่อนที่จะย้อนกลับมาสู่การทำความเข้าใจมนุษย์ที่ลุ่มลึกขึ้นในมิติของอัตลักษณ์ (identity) หากกล่าวเฉพาะเจาะจงลงมา บลันเดลล์เห็นว่าปรัชญาของริเกอร์แบ่งเป็นสอง “เส้นโค้ง” (arc) แม้คำนี้จะฟังดูแปลกแต่มีใช้ทั่วไปในการศึกษาปรัชญาของริเกอร์ในฐานะอุปลักษณ์ที่ใช้เรียกการอ้อมผ่าน²⁷⁵

ประการแรกคือ “เส้นโค้งแห่งการวิพากษ์” (critical arc) ซึ่งมีเป้าหมายที่การศึกษาการตีความตัวบท (text) เส้นโค้งนี้สร้างจากวิภาษวิธีระหว่างข้อตรงข้ามสองข้อ ได้แก่ การเข้าใจตัวบทและการอธิบายตัวบท การเดินทางข้ามเส้นโค้งนี้เริ่มจากการทำความเข้าใจทั่วไป (naive understanding) อ้อมผ่านการอธิบายและอุดมคติวิจารณ์ (critique of ideology) เช่น มาร์กซิสม์ (marxism) และ จิตวิเคราะห์ (psychoanalysis) ก่อนที่จะย้อนกลับมาสู่การทำความเข้าใจในระดับลึกในระดับอัตถิภาวะซึ่งมีผลต่อการดำรงอยู่ในโลก ประการที่สองคือ “เส้นโค้งแห่งเรื่องเล่า” (narrative arc) ซึ่งสร้างจากวิภาษวิธีระหว่างข้อตรงข้ามของการกระทำและตัวบท เส้นโค้งนี้เริ่มจากการเข้าใจการกระทำแบบก่อนการจัดรูป (prefiguration) ซึ่งเป็นความเข้าใจทั่วไปภายในบริบทการให้ความหมายของสังคม ก่อนที่จะอ้อมผ่านการจัดรูป (configuration) ด้วยการเล่าเรื่องซึ่งจัดโครงสร้างให้การกระทำ ช่วยให้การกระทำที่แตกต่างหลากหลายผสานเป็นเอกภาพแห่งความหมาย จากนั้นจึงย้อนกลับในฐานะการจัดรูปใหม่ (refiguration) อันเป็นการนำการจัดรูปใหม่นั้นย้อนสู่ชีวิตสำหรับเป็นพื้นฐานการตัดสินใจกระทำ รวมถึงการทำความเข้าใจประสบการณ์ใหม่ๆ ต่อไป²⁷⁶

ประเด็นเรื่องการวิเคราะห์ วิภาษวิธีและการอ้อมผ่านนี้ยังมีกล่าวถึงในอีกแง่มุม แอลิสัน สก็อต-โบมานน์ (Alison Scott-Baumann) วิเคราะห์ปรัชญาของริเกอร์จากมุมมองของความหวาดระแวง (suspicion) และเห็นว่าวิธีการของริเกอร์ประกอบด้วยการวิเคราะห์ภาษา (linguistic analysis) วิภาษวิธีและมานุษยวิทยาเชิงปรัชญา (philosophical anthropology)²⁷⁷ การวิเคราะห์ภาษาในที่นี้หมายถึงการวิเคราะห์ลักษณะของภาษาในรูปแบบต่างๆ ได้แก่ อุปลักษณ์ ตัวบท เรื่องเล่า การแปล เป็นต้น อันที่จริงเดวิดสันเห็นว่า จะบรรยายวิธีการนี้ได้ดีถ้ายึดตามคำของ โดเมนิโก เจอร์วอลิโน (Domenico Jervolino) ว่าเป็นการทำงานทาง “ปรัชญาผ่านภาษา” (philosophy through language)²⁷⁸ ตามทัศนะของสก็อต-โบมานน์ ทั้งสาม

²⁷⁴ Blundell, “Refiguring Virtue”, 163. ทัศนะนี้ตรงกับมาร์แซโล ดู Marcelo, “From Conflict to Conciliation and Back Again”, 358.

²⁷⁵ Boyd Blundell, *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy*, 2-3.

²⁷⁶ Loc.cit.

²⁷⁷ Scott-Baumann, *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*, 4-5.

²⁷⁸ Davidson, “Introduction”, 2. เดวิดสันอ้างอิงงานของเจอร์วอลิโนเรื่อง “La question de l’unité de l’oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements: Le paradigme de la traduction”, *Archive de Philosophie* 67 (2004): 659-668.

วิธีการข้างต้นมีความสอดคล้องกัน กล่าวคือ ริเกอร์วิเคราะห์และเรียนรู้จากธรรมชาติต่างๆ ของภาษา (เช่น ความเป็นพหุนัย (polysemy) ต้องอาศัยการตีความ สามารถอธิบายความหมายได้ มีความหมายที่แปลเป็นภาษาอื่นได้ เชื่อมโยงกับการกระทำและอำนาจ เป็นต้น) และบนพื้นฐานความเข้าใจที่ได้นี้ ริเกอร์ใช้ภาษาวีธีเพื่อเชื่อมประสานข้อขัดแย้ง (เช่น ระหว่างการตีความและการอธิบาย) โดยผลของภาษาวีธีจะนำสู่วิธีการแสวงหาคำตอบทางมานุษยวิทยาเชิงปรัชญาที่ช่วยให้เข้าใจธรรมชาติของมนุษย์ในที่สุด²⁷⁹ เมื่อพิจารณาแล้ว จะเห็นว่าการกล่าวถึงการอ้อมผ่านการทำงานทางปรัชญาผ่านภาษาและภาษาวีธีไปสู่คำตอบด้านมานุษยวิทยาเชิงปรัชญา

การวิเคราะห์ของอาเบลช่วยให้เรามองทั้งรวบยอดและเพิ่มเติมให้แก่การวิเคราะห์ข้างต้นได้เป็นอย่างดี ตี อาเบลวิเคราะห์ว่าวิธีการของริเกอร์ให้ความสำคัญกับทางตันอันเป็นผลมาจากการเผชิญกับความขัดแย้ง (aporia) ริเกอร์มิได้มองทางตันในแง่ลบ เขาเห็นว่าทางตันช่วยให้เราต้องเลือกทิศทางใหม่ (reorient) และความพยายามแก้ทางตันยังเป็นฐานของความหวัง²⁸⁰ ความตระหนักถึงการดำรงอยู่ของความขัดแย้งนี้ทำให้กระบวนการชักถามมีความสำคัญในฐานะหัวใจของกิจกรรมทางปรัชญา การชักถามดังกล่าวเป็นไปบนพื้นฐานของความหลากหลายของทัศนะหรือวิธีการตอบสนองหรือที่เสนอมาแก้ความขัดแย้งนั้น ข้อนี้ทำให้ต้องมีการอ้อมผ่านความแตกต่างและหลากหลายอย่างยาวไกล²⁸¹ การมองยังความขัดแย้งผ่านมุมมองอันแตกต่างและหลากหลายนี้เป็นไปอย่างจริงจัง โดยจะไม่มีการตัดมุมมองใดออกไป ในขณะเดียวกัน ถือว่าเราต่างเป็นหนี้ต่อผู้อื่นที่เสนอทัศนะหรือวิธีการอันแตกต่างและหลากหลายนี้ ยิ่งไปกว่านั้นริเกอร์เห็นว่าเราควรระมัดระวังว่าเรายังเป็นหนี้ต่อผู้อื่นที่เราคิดไม่ถึงแต่ทัศนะของคนเหล่านี้ทำให้การทำงานทางปรัชญาในประเด็นนั้นๆ เป็นไปได้ด้วยเหตุนี้ริเกอร์จึงให้ความเคารพต่อนักปรัชญาที่มาก่อนเสมอ²⁸² สิ่งหนึ่งที่ปรากฏชัดจากความเชื่อดังกล่าวคือการที่ริเกอร์มักพยายามกล่าวอย่างละเอียดละออว่าตนเป็นหนี้บุญคุณความคิดของผู้ใด กระทั่งทำให้หลายๆ คนเชื่อไปว่าริเกอร์ไม่มีความคิดริเริ่มของตนเอง²⁸³

อาเบลยังชี้ว่าวิธีการทำงานของริเกอร์อยู่ในรูปของการก่อรูปคำถามให้ชัดเจนและแสดงว่านักปรัชญาที่เกี่ยวข้องเสนอมุมมองอะไรต่อคำถามนั้น กระบวนการดังกล่าวจะช่วยให้เห็นว่ามีคำถามอะไรบ้างที่นักปรัชญาทั้งหลายเหล่านี้ยกขึ้นมา นักปรัชญาเหล่านี้มองข้ามหรือไม่ตอบคำถามใดบ้าง หลังจากนั้นริเกอร์จึงก้าวต่อไปเพื่อหาคำตอบของตนเอง การอ้อมผ่านมุมมองของผู้อื่นเช่นนี้ทำให้เกิดการผนวกรวมมุมมอง

²⁷⁹ ทั้งนี้ การใช้คำว่า “มานุษยวิทยาเชิงปรัชญา” ของสก็อต-โบมานน์มีความหมายต่างจากที่ใช้ทั่วไป โรเบิร์ต เพียร์ซี (Robert Piercey) ชี้ว่าโดยทั่วไป “มานุษยวิทยาเชิงปรัชญา” ใช้เรียกความคิดหรือระบบคิดเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์มากกว่าที่จะใช้เรียกวิธีการ และริเกอร์ใช้วิธีการต่างๆ เพื่อให้ได้คำตอบด้านมานุษยวิทยาเชิงปรัชญา นี้ ดู Robert Piercey, “Scott-Baumann, Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion”, *Philosophy in Review* 30, 5 (2010): 378.

²⁸⁰ Abel, “Ricoeur’s Ethics of Method”, 24.

²⁸¹ *Ibid.*, 25.

²⁸² *Ibid.*, 26.

²⁸³ Brian Treanor, “Emplotting Virtue”, in *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*, ed. author and Henry Isaac Venema (New York: Fordham University Press, 2010), 173.

เหล่านั้นเข้ามาในระบบคิดของริเกอร์ โดยในกระบวนการนี้เองที่คำถามและมุมมองของริเกอร์เองก็ปรับเปลี่ยนไปด้วย²⁸⁴

ด้วยเหตุนี้ อาเบลจึงสรุปว่าวิธีการของริเกอร์เป็น "พันธุ์ผสม" (hybrid) ของมุมมองและวิธีการต่างๆ ที่เขาอ้อมผ่าน (เช่น ปรัชญาการณวิทยา เฮอร์เมนูติกส์ หรือปรัชญาวิเคราะห์ เป็นต้น) หรืออีกนัยหนึ่ง ริเกอร์ "ทาบกิ่ง" (graft)²⁸⁵ วิธีการเหล่านี้เข้ากับประเด็นต่างๆ ที่ศึกษา (เช่น เจตจำนง ความชั่วร้าย อุปลักษณ์ เรื่องเล่า และจริยธรรม เป็นต้น) วิธีการพันธุ์ผสมเช่นนี้ช่วยให้ตระหนักถึงข้อจำกัดของวิธีการต่างๆ ไปพร้อมๆ กับก้าวข้ามข้อจำกัดนั้นไปในเวลาเดียวกัน แต่ก็ใช่ว่าการก้าวข้ามที่ว่านั้นจะสมบูรณ์ การ "ทาบกิ่ง" ทำให้ตระหนักว่าแต่ละมุมมองที่เปรียบเสมือนกิ่งที่นำมาทาบกิ่งนั้นมีอะไรที่เกินไปจากจุดที่ทาบทหรือมีอะไรหลงเหลืออยู่ที่กรอบอันเกิดจากการสังเคราะห์ใหม่มิได้ครอบคลุม²⁸⁶ นอกจากนี้ ยังน่าจะกล่าวต่อไปได้ว่าลักษณะการอ้อมผ่านความแตกต่างและหลากหลายของริเกอร์ทำให้ตระหนักว่ายังมีบางสิ่งที่หลงเหลืออยู่แต่มิได้นำมาพิจารณา ดังที่ดาวลิงค์ตั้งข้อสังเกตไว้ข้างต้นด้วยอุปมาของการลอยคอในทะเล ความตระหนักถึงสิ่งที่ยังคงเหลืออยู่นี้เองที่เป็นแรงผลักดันให้ต้องทำงานต่อไปเพื่อตอบสนองต่อสิ่งที่มิได้ครอบคลุมไว้เหล่านี้ เป้าหมายมิใช่เพื่อปรับกรอบให้สามารถครอบคลุมสิ่งเหล่านี้เท่านั้น แต่ยังเป็นการมุ่งทำให้สิ่งเหล่านี้มีความชัดเจนยิ่งขึ้นในตัวตนเอง²⁸⁷

คำอธิบายเชิงวิธีวิทยา

ข้อพิจารณาต่อไปจะมีมิติเชิงวิธีวิทยา นั่นคือ อธิบายเหตุผลของการเลือกใช้วิธีการดังกล่าว ริเกอร์ชี้ว่าจุดยืนพื้นฐานของริเกอร์คือความเชื่อที่ว่านักปรัชญาทุกคน ไม่ว่าจะในสมัยโบราณ สมัยใหม่ หรือร่วมสมัย ต่างก็สะท้อนความจริงบางแง่มุม ด้วยเหตุนี้ ริเกอร์จึงเห็นเป็นหน้าที่ที่จะต้องหาทางให้แง่มุมเหล่านี้มาอยู่ด้วยกันได้ แม้ว่าโดยที่ปรากฏ นักปรัชญามักเสนอว่าแง่มุมของความจริงที่ตนเสนอมีความสมบูรณ์ (absolute) ก็ตาม²⁸⁸ เช่นเดียวกัน ดาวลิงค์ชี้ว่าพื้นฐานความคิดของริเกอร์ในการทำงานลักษณะนี้ก็คือเขาเห็นว่า

²⁸⁴ Abel, "Ricoeur's Ethics of Method", 26. ทั้งนี้ มาร์แซโลอธิบายไว้ว่าความจำเป็นที่ต้องก่อรูปคำถามเกิดมาจากการที่คำถามมิได้มีอยู่ลอยๆ หากแต่อยู่ในบริบททางประวัติศาสตร์ การจะเห็นคำถามที่ชัดเจนจึงต้องศึกษาประวัติศาสตร์ของคำถาม ซึ่งในเวลาเดียวกันแยกไม่ออกจากประวัติศาสตร์แห่งมุมมองนักปรัชญาอันหลากหลายที่พยายามก่อรูปคำถามและตอบคำถามมาก่อน นอกจากนี้ เขายังชี้ให้ตระหนักว่าการก่อรูปดังกล่าวเป็นกระบวนการที่ทบทวนย้อนกลับไปมาทำให้คำถามและมุมมองชัดเจนขึ้นเรื่อยๆ (Marcelo, "From Conflict to Conciliation and Back Again", 345 and 362)

²⁸⁵ *Ibid.*, 27. อาเบลชี้ว่าริเกอร์เจตนาที่จะใช้คำที่แสดงถึงการเพาะพันธุ์พืชเช่นนี้

²⁸⁶ *Loc.cit.* ทั้งนี้ ริเกอร์เองกล่าวว่าผลงานแต่ละเรื่องของเขาเป็นความพยายามตอบคำถามอย่างเฉพาะเจาะจงบางอย่าง คำถามเหล่านั้นนอกจากจะเป็นคำถามที่หลงเหลืออยู่ บางครั้งก็เป็นคำถามที่ถูกปฏิเสธไปแล้วในผลงานที่มาก่อน (Villaverde, *Paul Ricoeur and Philosophy*, 1) หรือไม่ก็เป็นคำถามที่พบภายหลังว่าหลุดรอดไปในผลงานที่มาก่อน (Ricoeur, *Critique and Conviction*, 81) บางครั้งเป็นแม้กระทั่งการตั้งคำถามต่อคำตอบที่ริเกอร์เองเคยเสนอ (Marcelo, "From Conflict to Conciliation and Back Again", 346)

²⁸⁷ *Loc.cit.*

²⁸⁸ Reagan, "Personal Identity", 4.

ประวัติศาสตร์การขบคิดทางปรัชญาอันยาวนานสะท้อนให้เห็นถึงปฏิกิริยา (paradox) ที่มีอยู่ในประสบการณ์ของมนุษย์ ริเกอร์เห็นว่าการทำงานทางปรัชญาไม่สามารถคลี่ปมปฏิกิริยาเหล่านี้ได้ トラบที่มนุษย์ดำรงอยู่ ปฏิกิริยาอันเป็นแฝงฝังอยู่ในการดำรงอยู่เหล่านี้ก็หลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่คุณค่าของปรัชญาอยู่ที่การลงมือแสวงหาความเข้าใจเมื่อเผชิญปฏิกิริยาเหล่านี้ ด้วยเหตุนี้ริเกอร์จึงระมัดระวังต่อความเขยวอนของการยึดถือว่าคำตอบที่นักปรัชญาคนนั้นหรือคนนี้เสนอเป็นคำตอบสมบูรณ์²⁸⁹

ขณะเดียวกัน บุชคิเน้นว่าไม่ใช่แต่กับนักปรัชญาเท่านั้น แต่วิธีการของริเกอร์ให้ความสำคัญอย่างมากกับการเสวนาข้ามสาขาวิชา สาเหตุที่ริเกอร์มุ่งเสวนาเช่นนี้เนื่องจากเขาเห็นว่าปรัชญาจำเป็นต้องตอบคำถามที่เจาะจง มากกว่าที่จะเป็นคำถามเป็นสากลแบบกว้างๆ การที่นักปรัชญาจะตั้งคำถามที่เจาะจงจำเป็นต้องเผชิญกับสาขาวิชาอื่นๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งวิทยาศาสตร์สาขาต่างๆ ริเกอร์ถึงกับกล่าวว่าปรัชญาจะตายถ้าห้ามไม่ให้เสวนากับสาขาวิชาอื่น²⁹⁰

ส่วนแอตกินนั้น เห็นเพิ่มเติมว่าวิธีการแบบตั้งต้นของริเกอร์นี้มีพื้นฐานจากความคิดของริเกอร์ด้านมานุษยวิทยาเชิงปรัชญาที่เห็นว่าภาวะการดำรงอยู่ของมนุษย์มีลักษณะตั้งต้นในตนเอง อันเนื่องมาจากความกำกวมของการดำรงอยู่ (เช่น มนุษย์อยู่ในโลกธรรมชาติพร้อมๆ กับที่อยู่ในโลกทางวัฒนธรรม) ริเกอร์เห็นว่าปรัชญาควรที่จะแสวงหาหนทางที่จะอธิบายครอบคลุมความตั้งต้นเหล่านี้ จึงไม่น่าแปลกใจที่จะพบว่างานทางปรัชญาของริเกอร์มีลักษณะของการเสวนากับความคิดที่แตกต่างและหลากหลายอย่างกว้างขวาง ครอบคลุมทั้งปรัชญาสายวิเคราะห์นิยม ปรัชญาภาคพื้นทวีปและสาขาวิชาอื่นๆ เช่น วรรณคดี รัฐศาสตร์ ประวัติศาสตร์ เทววิทยา และจิตวิทยา เป็นต้น ความแตกต่างและหลากหลายเหล่านี้ในที่สุดแล้วเป็นหนทางยื้อยุดความเข้าใจตนเองในฐานะมนุษย์ ในการอธิบายนี้ แอตกินไม่ได้ใช้อุปลักษณ์เรื่องพื้นที่เช่นรีแกนใช้ หากแต่ใช้อุปลักษณ์ของจุดตัด (intersection) โดยกล่าวว่าวิธีการของริเกอร์เป็นการแสดงให้เห็นถึงจุดที่ความแตกต่างและความหลากหลายมาซ้อนทับกัน²⁹¹

อาแบลมองเรื่องเหตุผลเชิงวิธีวิทยาในสองมิติ ในมิติแรก อาแบลเห็นว่าเหตุผลเกี่ยวพันกับหลักจริยธรรมประจำตัวของริเกอร์ ปกติเรื่องวิธีการมักแยกจากจริยธรรม อาแบลชี้ว่าวิธีการมีไว้เพื่อบรรลุเป้าหมาย การพิจารณาเกี่ยวกับวิธีการจึงมุ่งไปที่ลักษณะของประเด็นที่ต้องการศึกษา หรือลักษณะของปัญหาที่ต้องการแก้ รวมถึงประสิทธิภาพของวิธีการในการศึกษาหรือแก้ปัญหาเหล่านั้น แต่กรณีของริเกอร์ไม่เป็นเช่นนั้น วิธีการมิใช่วิถีทางสู่เป้าหมายของการศึกษาและแก้ปัญหาเท่านั้น หากแต่เป็นการฝึกฝนทางจริยธรรมในตัวเอง

²⁸⁹ Dowling, *Ricoeur on Time and Narrative*, x-xi.

²⁹⁰ Busacchi, "De la méthode herméneutique de Paul Ricoeur", 25. บุชคิอ้างถึง Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Édition Esprit, 1995), 62. ประเด็นเรื่องความเจาะจงของคำถาม ดู Ricoeur, *Critique and Conviction*, 81 และ Villaverde, *Paul Ricoeur and Philosophy in the Twentieth Century*, 1. ดังที่กล่าวแล้วในเชิงอรรถก่อนหน้า งานเรื่องหลังนี้อ้าง Ricoeur, "Auto-compréhension et histoire", 11.

²⁹¹ Kim Atkins, "Paul Ricoeur (1913-2005)", in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, www.iep.utm.edu/ricoeur/#H2

(ethical exercise) จัดเป็นการฝึกฝนด้านความรับผิดชอบต่อประเด็นและนักวิชาการคนอื่น อาเบลถึงกับกล่าวว่าจริยธรรมเป็น "จิตวิญญาณของวิธีการของริเกอร์" ("the soul of Ricoeur's method")²⁹²

ความเห็นข้ออาเบลสอดคล้องกับบุคลิกที่เชื่อว่าวิธีการทำงานของริเกอร์ว่าเป็น “การปฏิบัติเชิงทฤษฎี” (theoretical practice/ pratique theorique) ในความหมายของการนำปรัชญามาลงมือปฏิบัติในขอบเขตที่แตกต่างและหลากหลายโดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทข้ามสาขา²⁹³ นอกจากนี้ หากยึดถือตามเบอร์นาร์ด พี ดาเวนฮาวเออร์ (Bernard P. Dauenhauer) ที่ศึกษาความคิดด้านการเมืองของริเกอร์และสรุปประเด็นหนึ่งไว้ว่าตามทัศนะของริเกอร์ เราบรรลุซึ่งปัญญาปฏิบัติ (practical wisdom) ได้ก็ด้วยวิภาษวิธีระหว่างความเชื่อมั่นและการวิพากษ์²⁹⁴ ความเห็นของอาเบลว่าวิธีการของริเกอร์เป็นการปฏิบัติทางจริยธรรมก็จะชัดเจนขึ้น เนื่องจากข้อสรุปดังกล่าวของดาเวนฮาวเออร์ทำให้เห็นว่าการใช้วิธีการของริเกอร์ เขาเดินทางจาก “ความเชื่อมั่นสู่ความเชื่อมั่นผ่านการวิพากษ์” และด้วยเหตุนี้ จึงกล่าวได้ว่าริเกอร์กำลังแสดงถึงการใช้อนุญาปฏิบัติ อันเป็นพื้นฐานของคุณธรรม

ในอีกมิติหนึ่ง อาเบลเห็นคล้ายกับแอตกินว่ามีฐานคิดด้านมานุษยวิทยาเชิงปรัชญาแฝงอยู่ อาเบลระบุว่าแง่มุมหนึ่งของวิธีการของริเกอร์ให้ความสำคัญกับการซักถาม โดยมีเป้าหมายเพื่อเข้าใจคำถามที่ทัศนะหรือวิธีการของนักปรัชญาคนอื่นตอบสนอง และมีเป้าหมายเพื่อทำให้เห็นคำถามใหม่ๆ จากทัศนะหรือวิธีการเหล่านี้ สำหรับแง่มุมนี้อาเบลมีฐานคิดด้านมานุษยวิทยาเชิงปรัชญาที่ว่ามนุษย์เป็นองค์ประธานที่พูด (speaking subject) และร่วมสนทนากับคนอื่น อีกแง่มุมหนึ่งของวิธีการของริเกอร์คือการมุ่งสังเคราะห์กรอบ "พันธู์ผสม" และมุ่งมองหาสิ่งที่หลงเหลืออยู่หลังจากการสร้างกรอบ "พันธู์ผสม" นั้น โดยสิ่งที่หลงเหลือนี้จะได้รับการพิจารณาเพื่อให้ความชัดเจนในตนเองมากขึ้น ฐานคิดด้านมานุษยวิทยาเชิงปรัชญาที่เกี่ยวข้องเป็นเรื่องของธรรมชาติมนุษย์ในฐานะองค์ประธานที่ลงมือกระทำ (acting subject) ซึ่งครอบคลุมถึงการลงมือปฏิบัติและการทำงาน²⁹⁵

อาเบลชี้ว่าความคิดแบบมานุษยวิทยาเชิงปรัชญาทั้งสองปรากฏในงานช่วงต่างๆ ของริเกอร์โดยมีจุดเน้นผลัดกัน ในงานด้านประวัติศาสตร์ ริเกอร์พยายามให้น้ำหนักกับมนุษย์ในฐานะองค์ประธานที่พูดเพื่อให้ถูกบดบังด้วยความคิดที่เน้นการทำงาน ซึ่งครอบคลุมถึงการจัดระบบ เครื่องมือ เทคนิค และเทคโนโลยี ในงานด้านการเมือง ริเกอร์พยายามปกป้องมนุษย์ในฐานะองค์ประธานผู้กระทำเพื่อมิให้ถูกกลืนหายไปในการเน้นกิจกรรมด้านการพูด เช่น การถกเถียงในประชาธิปไตย อาเบลเห็นว่าต้องประกอบด้วยความคิดแบบมานุษยวิทยาเชิงปรัชญาทั้งสองนี้จึงจะได้ระบบมานุษยวิทยาเชิงปรัชญาที่สมบูรณ์²⁹⁶ อย่างไรก็ตาม อาเบล

²⁹² Abel, "Ricoeur's Ethics of Method", 23.

²⁹³ Busacchi, "De la méthode herméneutique de Paul Ricoeur", 26.

²⁹⁴ Bernard P. Dauenhauer, *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1998), 213.

²⁹⁵ Abel, "Ricoeur's Ethics of Method", 28.

²⁹⁶ *Ibid.*, 29.

มิได้กล่าวว่าริเกอร์ได้พัฒนากระทั่งเป็นระบบที่สมบูรณ์ เขาเพียงแต่แสดงผลของตนเองเพื่อสนับสนุนความเห็นดังกล่าว²⁹⁷

วิภาษวิธีและตัวอย่าง

การนำเสนอภาพรวมของวิธีการทางปรัชญาของริเกอร์ข้างต้นสอดคล้องกับข้อควรระวังดังที่กรองแดงและคนอื่นๆ เสนอแนะไว้ไม่ควรอธิบายวิธีการดังกล่าวอย่างเหมารวมว่าเป็นปรัชญาการตีความ ทักษะของนักปรัชญาต่างๆ ที่มีความเชี่ยวชาญและประสบการณ์ในการศึกษาวิจัยปรัชญาของริเกอร์ชี้ไปในทิศทางเดียวกันว่าวิธีการของริเกอร์มีลักษณะของการอ้อมผ่านและย้อนกลับ ในการอ้อมผ่านนั้นจะอาศัยการเสวนาอย่างกว้างขวางผ่านการอ่านอย่างใกล้ชิดซึ่งผลงานของนักปรัชญารวมถึงผู้ที่ไม่ใช่ นักปรัชญาและจะใช้การวิเคราะห์อย่างละเอียดละออ ซึ่งเป็นการวิเคราะห์ภาษาและการอ้างเหตุผล ในกระบวนการนี้จะมีการตั้งประเด็นสำหรับ “ทาบกิ่ง” และขัดเกลาคำถามให้เฉพาะเจาะจงมากขึ้น ผลที่ได้จากกระบวนการที่ทบทวนย้อนกลับไปมานี้คือแง่มุมอันหลากหลายและขัดแย้งกันข้ามที่ชัดเจนในที่สุด โดยริเกอร์จะหาทางเชื่อมประสานข้อขัดแย้งเหล่านั้นด้วยวิภาษวิธี กระบวนการเชื่อมประสานนี้จะนำเราย้อนกลับไปพิจารณาทำความเข้าใจจุดตั้งต้นในมุมมองใหม่ที่ลึกซึ้งขึ้นอีกครั้ง หากพิจารณาแล้ว จะเห็นว่าแก่นของวิธีการอยู่ที่การวิภาษวิธี²⁹⁸

อนึ่ง ดังที่อภิปรายไว้แล้วในหัวข้อ “ความเข้าใจเบื้องต้น” สิ่งที่แสดงมานี้กล่าวได้อีกอย่างว่าเป็นรูปแบบการทำงานของริเกอร์ เนื่องจากในที่สุดแล้วมิได้มีขั้นตอนแน่ชัดหรือเป็นกลไกเชิงแบบแผน (formal mechanism) ที่สามารถให้ผู้อื่นนำไปใช้ได้ แม้ว่าผู้อื่นอาจนำรูปแบบไปใช้นำทางในการทำงานและพัฒนาแนวทางของตนขึ้นมาเองก็ตาม²⁹⁹

สก็อต-โบมานน์กล่าวว่าวิธีการวิภาษวิธีของริเกอร์เป็นผลจากพัฒนาการอันยาวนานจากตอนต้นที่ริเกอร์เห็นว่าเป็นเพียงวิธีการหนึ่งมาจนกระทั่งภายหลังที่ใช้วิธีการดังกล่าวเป็นหลัก³⁰⁰ ตัวอย่างเช่นสก็อตโบมานน์แสดงว่าในหนังสือเรื่อง “Histoire et vérité” (History and Truth)³⁰¹ ซึ่งเขียนในทศวรรษที่ 50 นั้น ริเกอร์กล่าวว่าวิภาษวิธีเป็นเพียงวิธีอย่างหนึ่งและเป็นเพียงสมมุติฐานการทำงาน (working hypothesis) เท่านั้น ต่อมาในทศวรรษที่ 60 ในหนังสือเรื่อง “L'homme fallible” (Fallible Man)³⁰² ริเกอร์ใช้วิธีการ

²⁹⁷ *Loc.cit.* (fn 25)

²⁹⁸ ทั้งนี้มิได้กล่าวว่าวิภาษวิธีเป็นเพียงวิธีการเดียวที่ริเกอร์ใช้ แต่เป็นวิธีการที่แสดงตัวโดดเด่นออกมาเมื่อพิจารณาข้อสังเกตและความคิดรวบยอดของนักปรัชญาต่างๆ ที่เชี่ยวชาญปรัชญาของริเกอร์ ตัวอย่างของการกล่าวถึงวิธีการทางปรัชญาของริเกอร์แบบอื่น เช่น Grondin, *Paul Ricoeur*, 29-56. ทั้งนี้วิธีการดังกล่าวเจาะจงกับพัฒนาการการใช้ปรากฏการณ์วิทยาของริเกอร์ที่ในที่สุดนำไปสู่ปรัชญาการตีความ

²⁹⁹ Marcelo, "From Conflict to Conciliation and Back Again", 361.

³⁰⁰ Alison Scott-Bauman, *Ricoeur and the Negation of Happiness* (London: Bloomsbury, 2013), 126.

³⁰¹ Ricoeur, *Histoire et vérité* (Paris: Le Seuil, 1955) (แปลเป็นภาษาอังกฤษในปี 1965)

³⁰² Ricoeur, *L'homme fallible* (Paris: Aubier, 1960) (แปลเป็นภาษาอังกฤษในปี 1965)

วิภาษวิธีในการตอบปัญหาอย่างชัดเจน และในทศวรรษที่ 70 ในปาฐกถาเรื่อง “Le lieu de la dialectique” ริเกอร์กล่าวถึงความจำเป็นที่จะต้องใช้วิธีการวิภาษวิธี สก็อต-โอบมานน์ชี้ว่าผลงานเรื่อง “Love and Justice”³⁰³ เป็นผลงานเรื่องท้ายๆ เรื่องหนึ่งของริเกอร์ที่ให้นิยามวิภาษวิธีไว้ชัดเจน³⁰⁴ ในงานวิจัยนี้จึงใช้ผลงานเรื่องดังกล่าวสำหรับเป็นตัวอย่างของการทำวิภาษวิธีของริเกอร์

ในผลงานเรื่อง “Love and Justice” ริเกอร์เริ่มด้วยการนิยามวิภาษวิธีว่าประกอบด้วยการยอมรับว่ามีความไม่ได้สัดส่วน (disproportionality) ระหว่างสองสิ่ง และการเชื่อมประสานระหว่างสองสิ่งนั้น โดยการเชื่อมประสานที่ว่า มีลักษณะเปราะบางและมีเงื่อนไข³⁰⁵ เมื่อเห็นเช่นนี้ คาดหวังได้ว่าสิ่งที่ริเกอร์จะทำต่อไปคือการแสดงถึงความไม่ได้สัดส่วนและการเชื่อมประสาน อย่างไรก็ตาม ก่อนจะเข้าสู่วิภาษวิธีระหว่างความรักและความยุติธรรมนั้น ริเกอร์เสวนากับ จีน เอาท์กา (Gene Outka) เพื่อแสดงถึงข้อจำกัดของการใช้วิธีการวิเคราะห์โนทัศน์ (conceptual analysis) ซึ่งเอาท์กาใช้ในการศึกษามโนทัศน์เรื่องความรักแบบอาคาเป (agape) ผลการวิเคราะห์ของเอาท์กาแสดงว่าบุคคลผู้หนึ่งที่มีความรักแบบอาคาเปเมื่อและก็ต่อเมื่อผู้นั้น (ก) ให้ความใส่ใจและยกย่อง (regard) เพื่อนบ้านในฐานะของผู้ที่เป็นตัวของตัวเองและมีอาจเปลี่ยนแปลงได้ (unalterable) (ข) เสียสละซึ่งตัวตน (self-sacrifice) และ (ค) มีการกระทำอันส่งเสริมการแลกเปลี่ยนระหว่างฝ่ายต่างๆ อันนำไปสู่สำนักความเป็นชุมชนหรือมิตรภาพ³⁰⁶ ริเกอร์ชี้ว่านิยามดังกล่าวมีความขัดแย้งในตนเอง กล่าวคือ องค์ประกอบ (ข) อันเป็นเรื่องของความเสียสละ และ (ค) อันเป็นเรื่องของการแลกเปลี่ยนนั้น มีอาจไปด้วยกันได้³⁰⁷ หลังจากการอ้อมผ่านการวิเคราะห์การใช้ภาษา เรื่องราวในคัมภีร์พันธสัญญาใหม่และความคิดของนักปรัชญาต่างๆ แล้ว ริเกอร์จึงได้ย้อนมาหาการวิเคราะห์ของเอาท์กาอีกครั้งพร้อมทั้งให้ความเข้าใจใหม่เกี่ยวกับการวิเคราะห์นี้³⁰⁸

ความไม่ได้สัดส่วน

ริเกอร์วิเคราะห์การใช้ภาษาที่พูดเกี่ยวกับความรัก เช่น 1 โครินธ์ 13 (1 Corinthians 13) เพลงสดุดี (Psalm) และ มัทธิว (Matthew) อันเป็นภาษาที่ผูกความรักไว้กับคำสรรเสริญ ในการสรรณเสริญความรักนั้น

³⁰³ Ricoeur. “Love and Justice”, trans David Pellauer, in *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney (London: Routledge, 1996), 23 - 39. บทความเรื่องนี้ริเกอร์นำเสนอในงานประชุมวิชาการที่จัดขึ้นเนื่องในโอกาสที่มีการมอบรางวัล Leopold Lucas ให้แก่เขาในปี 1989

³⁰⁴ Scott-Bauman, *Ricoeur and the Negation of Happiness*, 127.

³⁰⁵ Ricoeur. “Love and Justice”, 23.

³⁰⁶ *Ibid.*, 24.

³⁰⁷ *Loc.cit.*

³⁰⁸ ทั้งนี้ที่นำเสนอเป็นการวิเคราะห์โดยสังเขปโดยมีความมุ่งหมายให้เห็นภาพรวมโดยเร็ว จึงข้ามรายละเอียดสำคัญหลายประการ โดยเฉพาะอย่างยิ่งรายชื่อของนักปรัชญาที่ริเกอร์เสวนาด้วย ไม่ว่าจะเป็นอริสโตเติล ฟรานซ์ โรเซนสไวค์ (Franz Rosenzweig) หรือจอห์น รอลส์ (John Rawls) สำหรับการศึกษาในรายละเอียด ดู ปกรณ์ สิงห์สุริยา, “สถานะเชิงบรรทัดฐานของความรักในทัศนะของปอล ริเกอร์”.

ทำให้ความหมายของรักหลากหลายจากการขยายความอย่างพิสดาร³⁰⁹ อีกลักษณะของภาษาแห่งรักคือการเป็นคำสั่งจากผู้มีรัก ทั้งๆ ที่รักสิ่งไม่ได้ ตัวอย่างที่ชัดเจนคือคำสั่งให้รักเพื่อนบ้าน³¹⁰ นอกจากนี้ ภาษาแห่งความรักยังหลังพ้นไปด้วยอารมณ์ความรู้สึกทั้งบวกลบ เช่น สุขทุกข์ หรือชอบชัง ความรู้สึกเหล่านี้ใช้เป็นอุปลักษณ์หรือเปรียบเทียบเพื่อสื่อให้เข้าใจความรัก³¹¹ โดยรวมแล้วกล่าวได้ว่าภาษาแห่งรักมีความเป็นกวีอันมีหัวใจอยู่ที่การสร้างสรรค์ให้เกิดความหมายใหม่ที่เกินไปจากความหมายตรงตัวของคำที่นำมาใช้ เมื่อพิจารณาแล้ว ภาษาแห่งความยุติธรรมมีลักษณะตรงข้าม ยกตัวอย่างการภาษาในศาลสถิตยุติธรรมจะพบลักษณะเน้นความชัดเจนเที่ยงตรง เนื่องจากการโต้แย้งโดยต่างฝ่ายนำเหตุผลมาเผชิญหน้ากัน ลักษณะของการแลกเปลี่ยน นั่นคือ แต่ละฝ่ายต้องผลักดันฟังเหตุผลของอีกฝ่ายหนึ่ง มีลักษณะปลายเปิด นั่นคือ ยอมรับการตรวจสอบและโต้แย้งด้วยเหตุผลใหม่ อีกทั้งยังให้ความสำคัญกับความเสมอเหมือนของการปฏิบัติต่อกรณีคล้ายกันในลักษณะที่คล้ายกัน³¹²

ภาษาเหล่านี้สะท้อนความเป็นจริงของความรักและความยุติธรรม ความรักเน้นความรู้มรยของความหมายและอารมณ์ขณะที่ความยุติธรรมเน้นความหมายที่ชัดเจนและเหตุผล ความรักเป็นเรื่องของบุคคลสองคนขณะที่ความยุติธรรมเป็นเรื่องของสังคม ความรักเน้นมิติของการปฏิบัติต่อผู้ที่รักแต่ความยุติธรรมเน้นการแลกเปลี่ยนระหว่างสองฝ่าย ความรักเป็นเรื่องของการปลงใจแล้วขณะที่ความยุติธรรมมีลักษณะปลายเปิด ความรักเป็นเรื่องของคนพิเศษขณะที่ความยุติธรรมเป็นเรื่องของความเสมอเหมือน ในที่สุดแล้วภาษาที่แตกต่างกันนี้สะท้อนให้เห็นความเป็นจริงว่าความรักนั้นกำกับด้วยตรรกะแห่งความอุดมล้น (logic of superabundance) ขณะที่ความยุติธรรมกำกับไว้ด้วยตรรกะแห่งความเสมอเหมือน (logic of equivalence) ทั้งสองจึงมีความไม่ได้สัดส่วนและดูเหมือนมีอาจอยู่ร่วมกันได้

การเชื่อมประสาน

ริเกอร์เห็นว่ามีความเป็นไปได้ที่จะเชื่อมประสานความรักและยุติธรรมแทนที่จะตัดสินทั้งสองเปรียบเทียบน้ำกับน้ำมัน ที่มาแห่งมุมมองในการจัดรูป (configure) ความสัมพันธ์แห่งการอยู่ร่วมกันของทั้งสองมาจากสิ่งที่อยู่นอกสาขาปรัชญา ได้แก่ บทเทศน์บนที่ราบ (Sermons on the Plain) ของลูกา (Luke) ริเกอร์สังเกตเห็นการจัดเรียงคำสอนที่ดูขัดแย้งและเรียกร้องการตีความ การลำดับคำสอนที่ว่า ได้แก่ (1) ลูกา 27-30 (“แต่เราบอกท่านทั้งหลายที่กำลังฟังอยู่ว่า จงรักศัตรูของท่าน จงทำดีแก่ผู้ที่เกลียดชังท่าน... จงให้แก่ทุกคนที่ขอจากท่าน และถ้าใครได้รับเอาของของท่านไป อย่าทวงเอาคืน”) (2) ลูกา 31 (“จงปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างที่ท่านปรารถนาให้เขาปฏิบัติต่อท่าน”) (3) ลูกา 32 (“แม้ว่าท่านทั้งหลายรักผู้ที่รักท่าน จงนับว่าเป็นคุณอะไรแก่ท่าน ถึงแม้คนบาปก็ยังรักผู้ที่รักเขาเหมือนกัน”) และ (4) ลูกา 35 (“...แต่จงรักศัตรูของท่านทั้งหลายและทำการดีต่อเขา...”)

³⁰⁹ Ricoeur. “Love and Justice”, 26.

³¹⁰ *Ibid.*, 26-27.

³¹¹ *Ibid.*, 28.

³¹² *Ibid.*, 29-30.

คำสอน (1) เกี่ยวกับความรักอย่างไม่มีเงื่อนไข และ (2) เป็นเรื่องของการต่างตอบแทนที่รู้จักในนาม กฎทอง (Golden Rule) ซึ่งเกี่ยวกับความยุติธรรม คำสอน (2) นี้ขัดแย้งกับ (1) ที่เพิ่งสอนไป ถัดไปเป็นคำสอน (3) ซึ่งดูเป็นการตำหนิ (2) ที่เพิ่งสอนไปเช่นกัน และปิดท้ายด้วยคำสอน (4) ซึ่งเป็นการย้อนเพื่อกลับมาเน้นย้ำ (1)³¹³ แทนที่จะตีความว่ามีคำสอนที่ขัดแย้งกันเองในบทเทศน์บนที่ราบ ริเกอร์เห็นว่าเป็นความจงใจที่จะสอนคำสอน (2) ทันทีหลังจากคำสอน (1) และสอนคำสอน (3) ทันทีหลังคำสอน (2) เพื่อให้รักและยุติธรรมกำกับซึ่งกันและกัน

เมื่อกล่าวถึงความรักอย่างไม่มีเงื่อนไข ย่อมเสี่ยงที่จะไปไกลเกินจริยธรรม (hypermoral) (เช่น การช่วยคนผิดโดยไม่คำนึงว่าเขาสมควรได้รับโทษ) การหลงทางนี้อาจไปไกลถึงความไร้จริยธรรมและทำลายระบบสังคมเลยทีเดียว และเมื่อหลงไปเช่นนั้น ความรักก็วิปริต ออกไปจากทางแห่งจริยธรรม ขณะเดียวกันเมื่อกล่าวถึงความยุติธรรม ก็ย่อมเสี่ยงต่อความวิปริตเช่นกัน จุดอ่อนของความยุติธรรมคือลักษณะต่างตอบแทน เช่นที่แสดงในกฎทอง ความวิปริตเกิดขึ้นเมื่อบุคคลมิได้กระทำบนพื้นฐานของการคำนึงถึงสิ่งที่บุคคลอื่นควรจะได้ แต่กระทำบนพื้นฐานของการคำนึงว่าตนเองจะได้อะไรตอบแทน การสอนเกี่ยวกับความรักและความยุติธรรมพร้อมกันก็เพื่อให้ทั้งสองถึงกันไว้³¹⁴ ความรักและความยุติธรรมที่อยู่บนทางแห่งจริยธรรมอย่างที่เราคุ้นเคยกันนี้ก็คือความรักและความยุติธรรมที่มีความตั้งต้นอยู่ภายใน หรืออีกนัยหนึ่ง ทั้งสองเป็นอย่างที่เรารู้จักก็ด้วยความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธีที่มีกับอีกฝ่ายแล้ว³¹⁵

คำถามสำคัญคือจะอธิบายความตั้งต้นที่แฝงในความรักและความยุติธรรมนี้ได้อย่างไร ริเกอร์เห็นว่าการอบที่เชื่อมประสานความรักและความยุติธรรมไว้ได้ก็คือ “เศรษฐกิจแห่งของขวัญ” (economy of the gift) โดยทั่วไป เมื่อกล่าวถึงคำดังกล่าว มักจะคิดถึง มาร์แซล มอสส์ (Marcel Moss) ซึ่งใช้เรียกระบบเศรษฐกิจแบบปฐมบรรพ์ (primitive) อย่างไรก็ตาม ริเกอร์นำคำดังกล่าวมาใช้ในความหมายใหม่ที่ว่า การแลกเปลี่ยนหรือการต่างตอบแทน (“เศรษฐกิจ”) เกิดขึ้นจากการรับ (“ของขวัญ”) ดังคำกล่าวว่า “เพราะว่าสิ่งเหล่านี้มีให้แก่ท่าน ฉะนั้น จงให้...” (“since it has been given you, give...”) ³¹⁶ “เศรษฐกิจ” นั้นกำกับด้วยตรรกะแห่งความเสมอเหมือน และ “ของขวัญ” กำกับด้วยตรรกะแห่งความอุดมล้ำ อันหมายถึงการให้โดยมิได้มีภาระที่จะต้องให้ เศรษฐกิจแห่งของขวัญซึ่งเป็นการนำตรรกะทั้งสองมาอยู่ด้วยกันจึงเป็นกรอบแห่งการเชื่อมประสานที่ยืนอยู่บนความตั้งต้นของทั้งสององค์ประกอบนี้ ในกรอบดังกล่าว ความยุติธรรมถูกตั้งไว้ด้วยความรักมิให้กลายเป็นการให้เพื่อที่จะรับ แต่เป็นการให้เพราะว่าได้รับมาก่อน ในทำนองเดียวกัน ความรักถูกตั้งไว้ด้วยความยุติธรรม มิให้เดินพ้นไปจากทางแห่งจริยธรรม

ดังกล่าวแล้วว่าความรักและความยุติธรรมอย่างที่เรารู้จัก แท้จริงแล้วเป็นความรักและความยุติธรรมที่ต่างยืนอยู่ในความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธีระหว่างกัน และความรักนี้เองเป็นสิ่งเดียวกับที่เอาร์ท กาวีเคราะห์ใน

³¹³ *Ibid.*, 35-36.

³¹⁴ *Ibid.*, 35-36.

³¹⁵ *Ibid.*, 36-37.

³¹⁶ *Ibid.*, 33.

งานของเขา ด้วยเหตุนี้ จึงอธิบายได้ว่าทำไมในการวิเคราะห์ของเอาร์ทกาจึงปรากฏองค์ประกอบที่ขัดแย้งกัน การเสวนากับเอาร์ทกาจึงเป็นการชี้ว่ามีมุมมองใดที่เอาร์ทกามองข้ามไป และเมื่อริเกอร์ได้วิเคราะห์สิ่งที่ถูกมองข้ามไปแล้วย้อนกลับมาสู่งานของเอาร์ทกาอีกครั้ง ก็ช่วยให้เข้าใจงานนั้นในบริบทที่ใหญ่กว่า โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เห็นได้ว่างานของเอาร์ทกาอยู่บนพื้นฐานของการสำรวจและวิเคราะห์หมโนทัศน์เรื่องความรักแบบที่อยู่ในทางแห่งจริยธรรมแล้ว นอกจากนี้ ยังเห็นได้อีกว่าการวิเคราะห์เชิงวิภาษวิธีของริเกอร์มิได้โต้แย้งองค์ประกอบอันขัดแย้งที่อยู่ในงานของเอาร์ทกาเลย หากแต่ช่วยให้ความเข้าใจว่าความขัดแย้งนั้นอยู่ร่วมกันได้อย่างไร

สรุปได้ว่าการวิเคราะห์เกี่ยวกับความรักและความยุติธรรมของริเกอร์แสดงให้เห็นว่าแท้จริงแล้วทั้งสองกำกับไว้ด้วยตรรกะที่เป็นขั้วตรงกันข้าม อย่างไรก็ตาม ความรักและความยุติธรรมอันอยู่บนทางแห่งจริยธรรมที่เราคุ้นเคยนี้เป็นผลจากความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธีระหว่างตรรกะทั้งสอง วิภาษวิธีที่พบนี้มีได้นำเราก้าวพ้นคู่ขัดแย้ง แต่ดำรงอยู่ไปพร้อมๆ กับที่ความขัดแย้งที่เชื่อมประสาน ความตึงตันที่การวิเคราะห์เชิงวิภาษวิธีเผยให้เห็นช่วยให้เราสามารถพิจารณากลับไปกลับมาระหว่างความรักและความยุติธรรม ทำให้เข้าใจแต่ละฝ่ายได้ชัดเจนยิ่งขึ้น อีกทั้งเศรษฐกิจแห่งของขวัญอันเป็นกรอบที่ทำหน้าที่เชื่อมประสานยังกำกับทิศทางของการตีความความรักและความยุติธรรมเมื่อเกิดข้อสงสัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในระดับปฏิบัติ (เช่น เราควรจะรักอย่างไม่มีเงื่อนไขอย่างไร และเราควรจะมีคามยุติธรรมอย่างไร)

สรุป

วิธีการทางปรัชญาที่โดดเด่นของริเกอร์คือวิภาษวิธีในแบบของเขาเอง นั่นคือ เป็นวิภาษวิธีที่ใช้จัดการกับความขัดแย้งให้สามารถอยู่ร่วมกันได้โดยที่ยังคงความขัดแย้งระหว่างกันนั้นไว้ได้ในขณะเดียวกัน ริเกอร์เลือกใช้วิธีการนี้เนื่องจากสามารถตอบสนองต่อฐานคติของเขาเกี่ยวกับธรรมชาติของชีวิตมนุษย์ที่ประกอบด้วยปฏิทรรศน์ และฐานคติที่ว่านักปรัชญาและนักวิชาการสาขาอื่นต่างพบความจริงบางแง่ วิธีการดังกล่าวช่วยให้ริเกอร์สามารถแสวงหากรอบที่จะช่วยให้ความขัดแย้งและความแตกต่างเหล่านี้สามารถอยู่ร่วมกันได้ วิธีการนี้ผ่านการพัฒนามาตั้งแต่สมัยที่ริเกอร์มองว่าเป็นหนึ่งในวิธีการทั้งหลายกระทั่งต่อมากลายเป็นวิธีการหลักในการทำงาน ข้อนี้แสดงให้เห็นว่าส่วนหนึ่งในทำงานทางปรัชญาของริเกอร์ก็คือการพัฒนาวิธีการไปพร้อมกันด้วย นอกจากนี้ ในการใช้วิธีการดังกล่าวนี้ ริเกอร์ยังได้ปฏิบัติคุณธรรมไปพร้อมกันได้แก่ การเสวนากับความแตกต่างหลากหลายอย่างใจกว้างและรับผิดชอบ รวมถึงการวิพากษ์เพื่อตรวจสอบความเชื่อมั่นที่ตนเองมีอยู่

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- คงกฤษ ไตรยางค์. “อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าตามทัศนะของปอล ริเกอร์”. *เรื่องเล่า อัตลักษณ์และความยุติธรรมในปรัชญาของ ปอล ริเกอร์*, 95-140. กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2556.
- ปกรณ สิงห์สุริยา. “Hermeneutics กับการพยาบาล: ศาสตร์การตีความเรื่องเล่าของ ปอล ริเกอร์ ในการวิจัยทางการพยาบาล”. ใน *ความจริงในมนุษยศาสตร์*, สุวรรณ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), 167-204. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2549.
- ปกรณ สิงห์สุริยา. “ความขัดแย้ง อัตลักษณ์ และการเคารพยอมรับ”. ใน *มิติทางปรัชญาและวัฒนธรรมของการสร้างสันติภาพ*, มารค ตามไท (บรรณาธิการ), 53-150. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, 2558.
- ปกรณ สิงห์สุริยา. “ความเคารพยอมรับในปรัชญาของปอล ริเกอร์”, ใน *สร้างแผนที่จริยศาสตร์*, สุวรรณ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), 461-520. กรุงเทพฯ: วิชาษา, 2559.
- ปกรณ สิงห์สุริยา. “ความยุติธรรมในปรัชญาของปอล ริเกอร์”. ใน *เรื่องเล่า อัตลักษณ์และความยุติธรรมในปรัชญาของ ปอล ริเกอร์*, ปกรณ สิงห์สุริยา, คงกฤษ ไตรยางค์ และรชฏ สาทราวุธ, 141-317. กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2556.
- ปกรณ สิงห์สุริยา. “สถานะเชิงบรรทัดฐานของความรักในทัศนะของปอล ริเกอร์”. ใน *อารมณ์กับจริยศาสตร์*, สุวรรณ สถาอานันท์และชาญณรงค์ บุญหนุน (บรรณาธิการ), 358-409. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, 2554.
- ปกรณ สิงห์สุริยา. “เฮอร์เมนูติกส์”. ใน *สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ ฉบับสังเขป*. 2554. www.philospedia.net/hermeneutics.html

ภาษาอังกฤษ

งานของปอล ริเกอร์

- Ricoeur, Paul. *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*. trans. Kathleen Blamey. Oxford: Blackwell Press. 1998.
- Ricoeur, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Le Seuil, 1955.
- Ricoeur, Paul. “Le lieu de la dialectique”. In *Dialectics* (Entretiens de Varna, 1973), ed. C. Perelman and M. Nijhoff, 92-108. La Haye: M. Nijhoff, 1975. (Fonds Ricoeur นำมาจัดทำเป็นไฟล์อิเล็กทรอนิกส์ สามารถเข้าถึงได้ที่ http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/le-lieu-de-la-dialectique.pdf)
- Ricoeur, Paul. *L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1960.
- Ricoeur, Paul. “Love and Justice”, trans David Pellauer. In *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney. 23-39. London: Routledge, 1996.

งานของนักปรัชญาคนอื่น ๆ

- Abel, Olivier. “Ricoeur’s Ethics of Method”. *Philosophy Today* 37, 1 (1993): 23-30.

- Atkins, Kim. "Paul Ricoeur (1913-2005)". In *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
www.iep.utm.edu/ricoeur/#H2
- Baggini, Julian, and Fosl, Peter S. *The Philosopher's Toolkit: A Compendium of Philosophical Concepts and Methods*. Malden: Blackwell Publishing, 2003.
- Blundell, Boyd. "Refiguring Virtue" in *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*, ed. author and Henry Isaac Venema, 158-172. New York: Fordham University Press. 2010.
- Blundell, Boyd. *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press. 2010.
- Busacchi, di Vinicio. "De la méthode herméneutique de Paul Ricoeur". *Segni e Comprensione* XXVII n.s. n. 80 (2013): 19-33.
- Caplan, David M. "Introduction: Reading Ricoeur". In *Reading Ricoeur*, ed. author. Albany: State University of New York Press, 2008.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 4th ed. Los Angeles: Sage, 2014.
- Dauenhauer, Bernard P. *Paul Ricoeur: The Promise and Risk of Politics*. Lanham: Rowman & Littlefield. 1998.
- Davidson, Scott. "Introduction: Translation as a Model of Interdisciplinarity". In *Ricoeur across the Disciplines*. ed. Author. 1-11. New York: Continuum, 2010.
- Dowling, William C. *Ricoeur on Time and Narrative*. Indiana: University of Notre Dame, 2011.
- Foessel, Michaël and Mongin, Olivier. "L'obstination philosophique de Paul Ricoeur". *Esprit* 3. Mars/avril (2006): 8-14.
- Grondin, Jean. *Paul Ricoeur*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- Korathi, C. R. *Research Methodology: Methods and Techniques*. 2nd ed. New Delhi: New Age International (P) Ltd, 2004.
- Marcelo, Gonçalo. "From Conflict to Conciliation and Back Again: Some Notes on Ricoeur's Dialectic". *Revista Filosófica de Coimbra* 38 (2010): 341-366.
- Pellauer, David. "At the Limit of Practical Wisdom: Moral Blindness". In *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, ed. Richard A. Cohen and James L. Marsh, 187-202. New York: State University of New York Press, 2002.
- Piercey, Robert. "Alison Scott-Baumann. *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*". *Philosophy in Review* 30, 5 (2010): 376-378.

- Piercey, Robert. "What is a Post-Hegelian Kantian? The Case of Paul Ricoeur". *Philosophy Today* 51, 1 (2007): 26 - 38.
- Reagan, Charles E. "Personal Identity". In *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, ed. Richard A. Cohen and James L. Marsh, 3-32. New York: State University of New York Press, 2002.
- Reagan, Charles. "Reflections on Paul Ricoeur's *Memory, History, Forgetting*". *Philosophy Today* 49. 3 (2005): 309-316.
- Rosenberg, Jay F. *The Practice of Philosophy : A Handbook for Beginners*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1996.
- Scott-Baumann, Alison. *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*. London: Continuum, 2009.
- Scott-Baumann, Alison. *Ricoeur and the Negation of Happiness*. London: Bloomsbury, 2013.
- Treanor, Brian. "Emplotting Virtue". In *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*, ed. author and Henry Isaac Venema, 173-189. New York: Fordham University Press. 2010.
- van den Hengel, John. "Can There Be a Science of Action?". In *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, ed. Richard A. Cohen and James L. Marsh, 71-92. New York: State University of New York Press, 2002.
- Villaverde, Marcelino Agís. *Paul Ricoeur and Philosophy in the Twentieth Century*. trans. Danny J. Anderson.
http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/espace_chercheurs/paul-ricoeur-and-philosophy-in-the-twentieth-century-1.pdf.

บทความวิจัย

วิธีการทางปรัชญาของเยอร์เก้น ฮาเบอร์มาส: การปรับโครงสร้างเหตุผล

(Jürgen Habermas's Philosophical Methods: Rational Reconstruction)

สุรัช คมพจน์

สำนักกีฬารัฐศาสตร์และนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

บทนำ: ฮาเบอร์มาส, ปัญญาชนสาธารณะผู้พิทักษ์เหตุผลและโครงการการรู้แจ้ง (Enlightenment Project)

เยอร์เก้น ฮาเบอร์มาส (1929 - ปัจจุบัน) ถือได้ว่าเป็นนักปรัชญา นักทฤษฎีสังคม นักทฤษฎีวิพากษ์ สังคมร่วมสมัยคนสำคัญที่สุดคนหนึ่งในโลกตะวันตก และเป็นสมาชิกคนสำคัญของทฤษฎีวิพากษ์แห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตในรุ่นที่สอง งานเขียนของเขาครอบคลุมหลายสาขาวิชาตั้งแต่การเมือง เศรษฐศาสตร์ สังคมวิทยา ศิลปะ ประวัติศาสตร์ ปรัชญา เทววิทยา ฯลฯ ในขณะเดียวกันฮาเบอร์มาสก็ถือได้ว่าเป็นปัญญาชนสาธารณะร่วมสมัยที่เข้าร่วมเสนอ ถกเถียงและวิพากษ์สถานการณ์ทางการเมืองและประเด็นปัญหาของสังคมร่วมสมัยหลายประการนับตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 1960s เป็นต้นมา ไม่ว่าจะเป็นเรื่องขบวนการต่อต้านของนักศึกษาในเยอรมนีช่วงปลายทศวรรษที่ 1960s เรื่อยมาจนถึงข้อถกเถียงเรื่องความก้าวหน้าของเทคโนโลยีกับการครอบงำมนุษย์ ความสัมพันธ์ของศาสนากับการเมือง การโคลนนิ่งมนุษย์ หลักนิติรัฐในรัฐเสรีประชาธิปไตย ทฤษฎีประชาธิปไตยแบบปรึกษาหารือ กระทั่งสถานการณ์ทางการเมืองและเศรษฐกิจของสหภาพยุโรป (European Union) ร่วมสมัย

การเข้าไปข้องเกี่ยวกับประเด็นปัญหาทางปรัชญาความคิดที่หลากหลายและการมีชีวิตในฐานะปัญญาชนสาธารณะของฮาเบอร์มาสนั้นไม่ได้เป็นไปด้วยความบังเอิญ หากแต่มีร่องรอยปรากฏมาตั้งแต่ช่วงชีวิตวัยเยาว์และมีฐานรากจากปรัชญาความคิดที่ฮาเบอร์มาสสืบทอดมา กล่าวในรายละเอียดก็คือ ในด้านหนึ่งฮาเบอร์มาสถือกำเนิดมาพร้อมกับความทุพพลภาพจากภาวะอาการเพดานช่องปากโหว่ (cleft palate) ส่งผลให้ในช่วงวัยเยาว์เขาประสบปัญหาเป็นอย่างมากในการสื่อสารกับเพื่อนร่วมชั้นเรียนและการเข้าสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องของความยากลำบากในการสื่อสาร และเมื่อการสื่อสารไม่ได้เป็นไปด้วยราบรื่น ผู้อื่นก็มีแนวโน้มที่จะตอบสนองการสื่อสารของเขาด้วยท่าทีเพิกเฉยหรือแสดงอาการรบกวนใจ³¹⁷ ดังนั้น การสื่อสารหรือการสื่อความหมายโดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่สาธารณะจึงเป็นรากเหง้าสำคัญในวิถีคิดทางปรัชญาของเขา ส่วนอีกด้านหนึ่งซึ่งสัมพันธ์กับประเด็นแรกก็คือ ฮาเบอร์มาสผู้ซึ่งแม้จะเติบโตมาในครอบครัวกรรมพินิจเป็นประธานบริหารสมาคมอุตสาหกรรมและหอการค้าแห่งเมืองโคโลญจน์ในช่วงสมัยการครองอำนาจของฮิตเลอร์ เคยเป็นยูวชนนาซีและกองกำลังสำรองในปฏิบัติการปกป้องปิตุภูมิช่วงปลายสงครามโลกครั้งที่ 2

³¹⁷ Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, (trans.) Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2008), pp. 11-23.

หากแต่เขาได้ตื่นขึ้นจากการหลับใหลทางปัญญาภายหลังจากได้รับชมสารคดีการไต่สวนพิจารณาคดีเนือร์นแบร์ก (Nuremberg Trials) ที่จัดขึ้นโดยฝ่ายสัมพันธมิตรผู้ชนะสงครามและรับรู้ความสยดสยองของค่ายกักกันนาซี (concentration camps) เมื่อผ่านระบบการศึกษาของเยอรมนีโดยจบปริญญาเอกทางปรัชญาจากมหาวิทยาลัยบอนน์ (The University of Bonn) ด้วยวิทยานิพนธ์ว่าด้วยความขัดแย้งระหว่างความสัมบูรณ์กับประวัติศาสตร์ในปรัชญาความคิดของ Schelling³¹⁸ หนึ่งในนักปรัชญาจิตนิยมเยอรมันแห่งยุครู้แจ้งหรือยุคแสงสว่างทางภูมิปัญญา (The Enlightenment) การก่อรูปทางปรัชญาความคิดของฮาเบอร์มาสนั้นก็เกิดขึ้นผ่านการลงหลักปักฐานลงไปในการตีปรัชญาความคิดดังกล่าว โดยเฉพาะอย่างยิ่งผ่าน “โครงการการรู้แจ้ง” (Enlightenment Project) ที่ให้ความสำคัญกับพลังของเหตุผลและการวิพากษ์เหตุผลเพื่อที่จะปลดปล่อยมนุษย์ออกจากภาวะของ “การไม่บรรลุนิติภาวะ” (immaturity) ซึ่งถูกครอบงำจากความรู้เหตุผลที่ปรากฏอยู่ในรูปการต่างๆทางสังคมที่ริเริ่มตั้งแต่ Immanuel Kant เป็นต้นมาจนถึง Karl Marx และสืบต่อไปยังกระแสความคิดมาร์กซ์ตะวันตก (Western Marxism) อย่าง Georg Lukács, Karl Korsch, Ernst Bloch, Jean-Paul Sartre, Maurice-Merleau Ponty และที่สำคัญคือนักปรัชญาและทฤษฎีวิพากษ์สังคมแห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตรุ่นแรกที่มีอิทธิพลต่อปรัชญาความคิดของฮาเบอร์มาสอย่าง Theodor W. Adorno, Max Horkheimer และ Herbert Marcuse³¹⁹

ในกรณีของนักทฤษฎีวิพากษ์แห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตรุ่นแรกนั้น อาจกล่าวได้ว่า โดยหลักใหญ่ใจความแล้ว อิทธิพลสำคัญในทางปรัชญาและทฤษฎีสังคมในการวิเคราะห์สภาพสังคมร่วมสมัย ได้รับมาจากการตีความและการวินิจฉัยสถานะสมัยใหม่ของ Georg Lukács ในมโนทัศน์ “กระบวนการทำให้กลายเป็นวัตถุ” (reification) ที่เกิดจากกระบวนการแลกเปลี่ยนสินค้าภายใต้วิธีการผลิตแบบทุนนิยม ซึ่งเป็นมโนทัศน์ที่ได้มาจากการสังเคราะห์มโนทัศน์ว่าด้วย “การหลงใหลบูชาสินค้า” (fetishism of commodities) ในงาน *Capital* ของ Karl Marx เข้ากับการวิเคราะห์ลักษณะของเหตุผลในสถานะสมัยใหม่ของ Max Weber กล่าวคือ ภายใต้กระบวนการของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่ทำให้โลกมีเหตุผล (rationalization) นั้นสถานะที่เกิดขึ้นก็คือ ชัยชนะและการครอบงำของเหตุผลในฐานะที่ถูกใช้เป็นสื่อกลางเพื่อสนองเป้าหมายและถูกใช้เป็นเครื่องมือ (purposive-instrumental rationality) สิ่งที่ถูกชุกชอนอยู่ภายใต้กระบวนการที่มุ่งไปสู่เหตุผลของเหตุผลนี้ ก็คือ ธรรมชาติของการครอบงำธรรมชาติ (domination of nature) ทั้งในแง่ของการครอบงำของมนุษย์เหนือธรรมชาติภายนอกซึ่งหมายถึงสถานะแวดล้อมต่างๆทางกายภาพ การครอบงำของมนุษย์เหนือมนุษย์ผู้อื่นในความสัมพันธ์ทางสังคม และการครอบงำของมนุษย์โดยเครื่องมือที่มนุษย์สร้างขึ้นมา

³¹⁸ ในความเห็นของผู้วิจัย ผลงานเกี่ยวกับชีวประวัติของฮาเบอร์มาสที่ครอบคลุมที่สุดในโลกภาษาอังกฤษซึ่งเพิ่งได้รับการถ่ายทอดมาในปี 2016 จากภาษาเยอรมันซึ่งตีพิมพ์ในปี 2014 คืองานของ Stefan Müller-Doohm โปรดดู Stefan Müller-Doohm, *Habermas: A Biography*, (trans.) Daniel Steuer (Cambridge: Polity Press, 2016)

³¹⁹ Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, (ed.) Peter Dews (London: Verso, [1986] 1992), p. 149.

เอง (self-domination) ดังนั้น การวิพากษ์เหตุผลเชิงเครื่องมือ (critique of instrumental reason) จึงกลายเป็นประเด็นปัญหาสำคัญในทางปรัชญาของนักทฤษฎีวิพากษ์แห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตรุ่นแรก³²⁰

สำหรับ Weber แล้ว ภายใต้สภาวะสมัยใหม่นั้นยังมีความเป็นไปได้อื่นๆของการพัฒนาทางประวัติศาสตร์ในกระบวนการทำให้โลกมีเหตุผล หรืออีกนัยยะหนึ่งคือ การครอบงำของเหตุผลในฐานะที่ถูกใช้เป็นสื่อกลางเพื่อสนองเป้าหมายและถูกใช้เป็นเครื่องมือไม่ใช่ความจำเป็นในทางประวัติศาสตร์แต่อย่างใด³²¹ ทว่าถึงที่สุดแล้ว นักทฤษฎีวิพากษ์แห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตรุ่นแรกดูเหมือนจะเชื่อในตรรกะของความจำเป็นทางประวัติศาสตร์นี้ โดยการชี้ให้เห็นว่า การครอบงำของเหตุผลในฐานะที่ถูกใช้เป็นสื่อกลางเพื่อสนองเป้าหมาย/ถูกใช้เป็นเครื่องมือ นั้นยังรากอยู่ในโครงสร้างความคิดในระดับลึกของวิถีของเหตุผลในโลกตะวันตกเอง (Western rationality)³²² ปัญหาทั้งหมดนั้นกลับกลายเป็นว่า ความไร้เหตุผลและเสรีภาพที่ก้าวมาสู่จุดสูงสุดในการเกิดขึ้นของอุดมการณ์ฟาสซิสต์ ระบอบนาซีเยอรมัน ระบอบเผด็จการอำนาจนิยมสตาลินในสหภาพโซ

³²⁰ โปรแกรมงานวิจัยของสถาบันวิจัยแห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตรุ่นแรกสามารถจัดออกได้เป็นสามช่วง ในช่วงแรกระหว่างปี 1932-1937 เป็นไปในทิศทางของ ‘วัตถุนิยมสหวิทยาการ’ (interdisciplinary materialism) ช่วงที่สอง ในระหว่างปี 1937-1940 มีลักษณะเป็น ‘ทฤษฎีวิพากษ์’ (critical theory) ขณะที่ ช่วงที่สาม ในระหว่างปี 1940-1945 อยู่ในทิศทางของ ‘การวิพากษ์เหตุผลเชิงเครื่องมือ’ โปรดดูใน Helmut Dubiel, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, (trans.) Benjamin Gregg, (intro) Martin Jay (Cambridge, Mass., London: The MIT Press, 1985), pp. 11-97. ในแง่หนึ่งนั้น ฮาเบอร์มาสได้กลับไปฟื้นฟูอุดมการณ์ช่วงแรกของโปรแกรมงานวิจัยแห่งสถาบันวิจัยแห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตรุ่นแรกเพื่อที่จะชี้ให้เห็นถึงพลวัตภายในของสังคมร่วมสมัยซึ่งขาดหายไปในช่วงของการวิพากษ์เหตุผลเชิงเครื่องมือ ทั้งนี้ แม้จะด้วยวิธีการที่แตกต่างกันออกไปก็ตาม

³²¹ Max Weber ลงความเห็นไว้ในตอนท้ายของ *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* ถึงความเป็นไปได้ของอนาคตของอารยธรรมตะวันตกไว้ว่า เราอาจจะต้อง “อาศัยอยู่ในกรงขังเหล็กนี้” (ผลพวงที่ไม่ได้ตั้งใจของเหตุผลที่ถูกใช้เป็นเป็นเครื่องมือในอารยธรรมตะวันตก) หรืออาจจะมีการ “ศาสนาพยากรณ์ใหม่เกิดขึ้นมา” หรือในท้ายที่สุดอาจจะปรากฏ “การเกิดใหม่อันยิ่งใหญ่ของความคิดและอุดมคติแบบเก่า” ความเป็นไปได้เหล่านี้ได้สอดคล้องกับการจัดประเภทของสิทธิอำนาจอันชอบธรรม (types of legitimate authority) ใน *Economy and Society* 3 ประการ กล่าวคือ สิทธิอำนาจทางเหตุผล/กฎหมาย, สิทธิอำนาจในเชิงบารมี (charismatic) และสิทธิอำนาจตามจารีต ผู้สนใจข้อเสนอดังกล่าวของ Weber โปรดดู Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (trans.) Talcott Parsons, (intro.) Anthony Giddens (New York: Scribner, [1958] 1976), p. 182; Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, (ed.) Günther Roth and Claus Wittich (New York: Bedminster Press, 1968), pp. 212-301; Andreas Kalyvas, "Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power," *New German Critique*, Vol. 85, (2002), pp. 67-68.

³²² ผลงานชิ้นสำคัญในกระแสความคิดดังกล่าวของนักทฤษฎีวิพากษ์แห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตรุ่นแรก คือ Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment: Philosophical Fragment*, (trans) Edmund Jephcott, (ed.) Gunzelin Schmid Noerr (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002); Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (London: Continuum, [1947] 2005); Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man: Studies on the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964)

เวียด กระทั่งการเกิดขึ้นและขยายตัวของวัฒนธรรมมวลชน (mass culture) และอุตสาหกรรมวัฒนธรรม (culture industry) ในสหรัฐอเมริกา นั้น ที่มาของปัญหาที่แท้จริงไม่ได้เกิดขึ้นมาจากปัญหาที่เกิดภายในวิถีการผลิตแบบทุนนิยมโดยตัวมันเอง หากกลับอยู่บนโครงสร้างทางความคิดในระดับลึกของความคิดว่าด้วยเหตุผลของโลกตะวันตกเองที่ทำงานอยู่บนการคิดผ่านความเหมือน (identity thinking) และความเป็นเครื่องมือในการปกป้องรักษาตัวเอง (self-preservation) เพื่อใช้ในการครอบงำธรรมชาติ นอกเหนือไปจากนี้ ยังมีแนวโน้มที่จะมองสถานะสมัยใหม่ในแง่ของยุคสมัยแห่งความเสื่อม และชี้ให้เห็นลักษณะวิภาษวิธีที่ภาวะของ ‘การรู้แจ้ง’ กลายสถานะมาเป็น ‘ความดิบเถื่อนอนารยะชนิดใหม่’³²³ แม้ว่าจะมีความพยายามเสนอทางออกจากการครอบงำด้วยเหตุผลในรูปแบบดังกล่าวไปสู่การปลดปล่อยมนุษย์ในหลากหลายทิศทาง ดังจะเห็นได้จากกรณีของ Adorno ที่พยายามเสนอการคิดในแบบปรัชญาวิภาษวิธีเชิงนิเสธ (negative dialectics) ในพื้นที่ของปรัชญาที่ต่อต้านหรือขัดขวางการคิดเชิงยืนยันและการคิดในลักษณะที่ไม่ผูกติดกับตรรกะของความเหมือน (non-identity thinking) ในพื้นที่ของศิลปะและสุนทรียศาสตร์ การหันไปให้ความสนใจในประเด็นทางเทววิทยาของ Horkheimer หรือข้อเสนอการคิดที่ข้ามพ้นมิติเดียวของโลกที่ถูกครอบงำด้วยเทคนิค (technocracy) กระทั่งการหันกลับไปให้ความสำคัญกับสัญญาสัญญาพื้นฐานของมนุษย์ของ Marcuse ก็ตาม³²⁴

อย่างไรก็ตาม อิทธิพลของนักทฤษฎีวิพากษ์สังคมแห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตรุ่นแรกต่อปรัชญาความคิดของฮาเบอร์มาส นั้นเป็นไปในลักษณะที่วิพากษ์และมีเงื่อนไข กล่าวโดยเฉพาะเจาะจงลงไปก็คือ ในด้านหนึ่ง แม้ฮาเบอร์มาสจะได้รับอิทธิพลจากการวิเคราะห์และวินิจฉัยสังคมสมัยใหม่มาจากนักทฤษฎีวิพากษ์สังคมแห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตรุ่นแรกว่า เหตุผลในโลกสมัยใหม่ถูกครอบงำด้วยวิธีคิดและวิถีปฏิบัติของเหตุผลที่ถูกใช้เป็นเครื่องมือ และการทำให้พลังของเหตุผลยังสามารถดำรงอยู่ได้ก็ด้วยการมีเป้าหมายไปที่การวิพากษ์เหตุผลเชิงเครื่องมือ หากแต่ในอีกด้านหนึ่ง ฮาเบอร์มาสกลับเห็นว่า ข้อเสนอของนักทฤษฎีวิพากษ์สังคมแห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตรุ่นแรกมีลักษณะของการมองโลกในแง่ร้ายรวมไปถึงการไม่ได้นำเสนอ “รากฐานเชิงปทัสสถาน” (normative grounds) อย่างเป็นระบบในระดับที่เพียงพอที่จะทำให้สามารถบ่งชี้ถึงศักยภาพในการ

³²³ Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, Dialectics of Enlightenment: Philosophical Fragment, p. xiv.

³²⁴ สำหรับปรัชญาความคิดของนักทฤษฎีวิพากษ์แห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตโดยรวม โปรดดู Seyla Benhabib, Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory (New York: Columbia University Press, 1986); Helmut Dubiel, Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory, (trans.) Benjamin Gregg, (intro) Martin Jay (Cambridge, Mass., London: The MIT Press, 1985); David Held, Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas (Cambridge: Polity Press, [1980] 1990) Martin Jay, Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950 (London: University of California Press, [1973] 1996); Rolf Wiggershaus, The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance, (trans.) Michael Robertson (Cambridge: Polity Press, 1995)

เปลี่ยนแปลงเพื่อที่จะปลดปล่อยมนุษย์ที่ดำรงอยู่ภายในปัจจุบัน ตรงจุดนี้เองที่ผลักดันให้ฮาเบอร์มาสขบคิดถึงปัญหาว่าด้วยเหตุผลและการวิพากษ์เหตุผลเสียใหม่ โดยไม่ละเลยที่จะบ่งชี้ถึงศักยภาพซึ่งดำรงอยู่ภายในสิ่งที่ตนเองวิพากษ์ โดยมีข้อเสนอรากฐานเชิงปทัสถานให้กับการวิพากษ์อยู่บนแกนกลางของเหตุผลเชิงการสื่อสารความในมิติของชีวิตประจำวัน (everyday communicative rationality)

นอกเหนือไปจากนี้ แม้ว่าภายใต้ขนบของทฤษฎีวิพากษ์สังคมที่ถูกริเริ่มโดย G.W.F. Hegel ผ่าน Karl Marx และสืบทอดต่อมาโดยนักทฤษฎีวิพากษ์สังคมแห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตทั้งรุ่นแรกและฮาเบอร์มาสเอง จะมีจุดร่วมสำคัญในวิธีการทางปรัชญาของการวิพากษ์ นั่นคือ การใช้วิธีการของ “การวิพากษ์ภายใน” (immanent critique) หากแต่รายละเอียดของการใช้วิธีการวิพากษ์ภายในมีความแตกต่างกันอยู่ไม่น้อย³²⁵ ดังนั้น เพื่อที่จะตอบคำถามสำคัญของงานวิจัยชิ้นนี้ว่า วิธีวิทยาหรือวิธีการทางปรัชญาของฮาเบอร์มาสคืออะไร มีลักษณะที่โดดเด่นอย่างไร มีหน้าตา รูปร่าง หรือปฏิบัติการอย่างไร ผู้วิจัยจะแบ่งงานชิ้นนี้ออกเป็นสองส่วน ส่วนแรก คือ การชี้ให้เห็นถึงความพยายามของฮาเบอร์มาสในการจัดวางรากฐานให้กับเหตุผลและการวิพากษ์เหตุผลผ่านประเด็นทางญาณวิทยา (epistemology) และเคลื่อนจากข้อจำกัดของประเด็นทางญาณวิทยาไปสู่การสื่อสารความ (communication) ส่วนที่สอง คือ การเปิดให้เห็นถึงวิธีการทางปรัชญาของฮาเบอร์มาสในการจัดวางรากฐานให้กับทฤษฎีวิพากษ์สังคมผ่านการสื่อสารความด้วยวิธีการทางปรัชญาที่ฮาเบอร์มาสเรียกว่า “การปรับโครงสร้างเหตุผล” (rational reconstruction)³²⁶

1. จากญาณวิทยาสู่การสื่อสารความ: การปรากฏขึ้นของวิธีการทางปรัชญาของฮาเบอร์มาส

³²⁵ สำหรับผู้ที่สนใจประวัติความคิดของวิธีการทางปรัชญาที่เรียกว่า “การวิพากษ์ภายใน” ในขนบจารีตวิธีการทางปรัชญาของทฤษฎีวิพากษ์ที่ถูกริเริ่มโดย Hegel ผ่าน Marx เรื่อยมาจนถึงนักทฤษฎีวิพากษ์แห่งสำนักแฟรงก์เฟิร์ตรุ่นแรก โปรดดู Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986) ขณะที่การใช้วิธีการทางปรัชญาดังกล่าวของฮาเบอร์มาสเอง โปรดดู Titus Stahl, “Habermas and the Project of Immanent Critique,” *Constellations*, Vol. 20, No. 4, (2013), pp. 533-552.

³²⁶ Jørgen Pedersen, “Habermas’ Method: Rational Reconstruction,” *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 38, No. 4, (2008), pp. 457-485.; สำหรับผู้ที่สนใจการปรับประยุกต์ใช้วิธีการทางปรัชญาของฮาเบอร์มาส นั่นคือ การปรับโครงสร้างเหตุผลในองค์ความรู้ทางการเมือง กฎหมาย หรือสหภาพยุโรป ฯลฯ โปรดดู Hauke Brunkhorst, *Critical Theory of Legal Revolutions: Evolutionary Perspectives* (New York: Bloomsbury, 2014); Daniel Gaus, “Rational Reconstruction as a Method of Political Theory between Social Critique and Empirical Political Science,” *Constellations*, Vol. 20, No. 4, (2013), pp. 553-570.; Markus Patterg, “Supranational Constitutional Politics and the Method of Rational Reconstruction,” *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40, No. 6 (2014), pp. 501-521.

ผลงานทางปรัชญาความคิดของฮาเบอร์มาสนับตั้งแต่ Knowledge and Human Interests เรื่อยมาจนถึง The Theory of Communicative Action นั้น สามารถจำแนกแยกแยะได้เป็น 2 ช่วงใหญ่ๆ กล่าวโดยเฉพาะก็คือ **ผลงานในช่วงแรก** คือความพยายามของฮาเบอร์มาสในการสร้างโครงการสังคมศาสตร์เชิงวิพากษ์ใน Knowledge and Human Interests ผ่านการจัดวางรากฐานเชิงปทัสถานให้การวิพากษ์ผ่านประเด็นทางญาณวิทยา โดยการชี้ให้เห็นว่า พัฒนาการของอารยธรรมตะวันตกเรื่อยมาจนถึงศตวรรษที่ 20 และได้กลายเป็นวัฒนธรรมการเรียนรู้ (scientific culture) ของโลกตะวันตกโดยรวม ก็คือ สภาวะที่ความรู้สมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งอิทธิพลของ “วิทยาศาสตร์ธรรมชาติ” (natural sciences) ในการกล่าวอ้างถึง “ความเป็นกลาง” ทางความรู้และความเชื่อมั่นถึง “ความเป็นวัตถุวิสัยนิยม” (objectivism) ในวิธีการศึกษาของตนเองได้สถาปนาอำนาจนำขึ้นเหนือความรู้แบบอื่นและขยายตัวครอบคลุมการศึกษาในพื้นที่ของความเป็นสังคมและโลกปฏิสัมพันธ์ของมนุษย์โดยรวม ไม่ว่าจะเป็นพรมแดนของมนุษยศาสตร์ (human sciences) และสังคมศาสตร์ (social sciences) โดยใช้ระเบียบวิธีการของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติเป็นตัวแบบในการอธิบาย สำหรับฮาเบอร์มาสแล้ว ปรากฏการณ์ที่เห็นได้ชัดเจนก็คือ การเรืองอำนาจของการหาความรู้ของปรัชญาปฏิฐานนิยม (positivism) ซึ่งในด้านหนึ่งแม้จะระบุตัวเองเข้ากับมรดกในจารีตทางความคิดของยุครู้แจ้ง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ด้วยวิธีการของการวิพากษ์และก้าวข้ามจารีตหรือความเชื่อที่ไม่ได้รับการตรวจสอบด้วยกระบวนการตรวจสอบด้วยเหตุผล ทว่าในอีกด้านหนึ่ง ปัญหาซึ่งมีนัยยะสำคัญทางญาณวิทยาที่เกิดขึ้นตามมาก็คือ ความรู้แบบปฏิฐานนิยมมีเพียงแค่กล่าวอ้างว่าองค์ความรู้ของตัวเองดำรงสถานะของ “จินตมณฑลของความรู้ที่เป็นไปได้แต่เพียงหนึ่งเดียว” เท่านั้น หากแต่ยังระบุถึงความเป็นสิ่งเดียวกันระหว่าง “ความเป็นศาสตร์” ของตนเองกับ “ความรู้” เป็นการทั่วไปไปด้วยในเวลาเดียวกัน³²⁷ ผลก็คือ ทำให้การคิดถึงความรู้ที่เป็นไปได้ในรูปแบบอื่นๆ ไม่สามารถเป็นไปได้

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าฮาเบอร์มาสใน Knowledge and Human Interests จะได้เสนอโครงการสังคมศาสตร์เชิงวิพากษ์โดยการย้อนกลับไปตรวจสอบความสัมพันธ์ระหว่าง “ความรู้ที่เป็นไปได้” กับ “ผลประโยชน์” (interests) ที่รองรับความรู้เหล่านั้น และเสนอว่ามีความรู้ที่เป็นไปได้อื่นๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งความรู้ในการปลดปล่อยออกจากสภาวะความไร้เหตุผลและการกดบังคับ หากแต่ภายหลังจากที่ฮาเบอร์มาสได้เขียน Knowledge and Human Interests เสร็จสิ้นลง ก็ยอมรับถึงข้อจำกัดของข้อเสนอดังกล่าว และพยายามที่จะปรับแก้โครงการสังคมศาสตร์เชิงวิพากษ์ของตนเอง³²⁸ และผลลัพธ์ของความพยายามดังกล่าวก็คือ **ผลงานในช่วงที่สอง** ที่พยายามจัดวางรากฐานให้กับโครงการสังคมศาสตร์เชิงวิพากษ์ของตนเองบนฐาน

³²⁷ Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interests, (trans.) Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), p. 4.

³²⁸ Richard J. Bernstein, (ed.), Habermas and Modernity (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), pp. 15-25.

ของการสื่อความที่ก้าวมาสู่งานชิ้นสำคัญ (magnum opus) ของเขาเองคือ The Theory of Communicative Action ทั้งนี้ ฮาเบอร์มาสได้ชี้ให้เห็นการเปลี่ยนผ่านดังกล่าวไว้ว่า

ณ ช่วงเวลานั้น...ข้าพเจ้าเชื่อว่าปัญหา [ในเชิงปทัสสถาน - ผู้วิจัย] ดังกล่าวเป็นปัญหาในเชิงญาณวิทยา...และข้าพเจ้ายังคงพิจารณาโครงสร้างข้อเสนอที่ได้รับการพัฒนาขึ้นในหนังสือเล่มนี้ [Knowledge and Human Interests - ผู้วิจัย] ว่ายังถูกต้อง หากแต่ข้าพเจ้าไม่เชื่อในญาณวิทยาอีกต่อไปว่าเป็นหนทางในการแก้ปัญหาดังกล่าว ทฤษฎีวิพากษ์สังคมไม่จำเป็นต้องพิสูจน์ถึงความน่าเชื่อถือของมันโดยเบื้องต้นในความหมายทางวิธีวิทยา นั่นคือ ทฤษฎีวิพากษ์สังคม จำเป็นที่จะต้องมียุทธศาสตร์ที่เป็นแก่นสารซึ่งจะนำพาออกไปจากบรรดาสภาวะ ตีบตันอันถูกผลิตโดยกรอบทางมนทัศน์ของปรัชญาว่าด้วยจิตสำนึก และ ก้าวข้ามตัวแบบว่าด้วยการผลิตโดยที่ไม่ละทิ้งเป้าประสงค์ของมาร์กซิสม์ตะวันตกในระหว่างกระบวนการนี้ ผลลัพธ์ที่ได้มาก็คือ The Theory of Communicative Action³²⁹

จากเหตุผลข้างต้น งานวิจัยชิ้นนี้จึงจำกัดขอบข่ายการพิจารณาวิธีการทางปรัชญาของฮาเบอร์มาสลงไปเฉพาะภายใต้ตัวบทของฮาเบอร์มาสในช่วงเปลี่ยนผ่าน (transitional period) จาก Knowledge and Human Interests ไปสู่ The Theory of Communicative Action หรือกล่าวในอีกนัยยะหนึ่งก็คือ การเปลี่ยนผ่านจากการจัดวางรากฐานให้การวิพากษ์บนฐานทางญาณวิทยาไปสู่ทฤษฎีว่าด้วยการกระทำเชิงสื่อความ ผลงานในช่วงดังกล่าวของฮาเบอร์มาสถือได้ว่าเป็นผลงานที่คลี่ให้เห็นวิธีการทางปรัชญาของฮาเบอร์มาสมากที่สุดอันประกอบไปด้วยตัวบท 5 ชิ้นจากหนังสือ 2 เล่ม ดังต่อไปนี้

1. “Labor and Interaction: Remarks on Hegel’s Jena Philosophy of Mind”³³⁰ ใน Theory and Practice
2. “What is Universal Pragmatics?”³³¹ ใน Communication and the Evolution of Society
3. “Moral Development and Ego Identity”³³² ใน Communication and the Evolution of Society

³²⁹ Jürgen Habermas, Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas, (ed.) Peter Dews (London: Verso, [1986] 1992), p. 150.

³³⁰ Jürgen Habermas, Theory and Practice, (trans.) John Viertel (London: Heinemann, 1974), pp. 142-169.

³³¹ Jürgen Habermas, Communication and the Evolution of Society, (trans.) Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), pp. 1-68.

³³² Jürgen Habermas, Communication and the Evolution of Society, pp. 69-94.

4. “Historical Materialism and the Development of Normative Structures”³³³ ใน Communication and the Evolution of Society และ

5. “Toward a Reconstruction of Historical Materialism”³³⁴ ใน Communication and the Evolution of Society

2. วิธีการทางปรัชญาของฮาเบอร์มาส: การปรับโครงสร้างเหตุผล (Rational Reconstruction)

ประเด็นที่พึงพิจารณาเป็นอันดับแรก ก็คือ คำถามว่าด้วยการปรับโครงสร้างเหตุผลคืออะไร? และการปรับโครงสร้างเหตุผลจะสามารถคลี่คลายและจัดวางปทัสถานให้กับเหตุผลและการวิพากษ์เหตุผลได้อย่างไร?

ฮาเบอร์มาสตอบคำถามนี้โดยการชี้ให้เห็นถึงคุณสมบัติของการปรับโครงสร้างเหตุผลไว้ในหลายที่ซึ่งสามารถสรุปในรูปของชุดคำศัพท์ของปรัชญาว่าด้วยการรู้แจ้งที่เน้นในประเด็นเรื่องเหตุผลและการวิพากษ์เหตุผลได้ว่า การปรับโครงสร้างเหตุผลเป็นไปเพื่อที่จะเปิดให้เห็น 1. ปทัสถาน (norms) และโครงสร้างปทัสถาน (normative structure) รวมไปถึงสถาปัตยกรรมภายในโครงสร้างปทัสถานอันเป็นสากลที่กำกับการใช้เหตุผล การกระทำและการสื่อความของมนุษย์ในรูปแบบที่แตกต่างกันออกไปในระนาบร่วมเวลา (synchronic) และ 2. พัฒนาการของโครงสร้างปทัสถานในฐานะที่คลี่คลายตัวเองมาอยู่ในรูปของเหตุผลที่พัฒนาในและผ่านประวัติศาสตร์ (diachronic)³³⁵ ซึ่งทั้งสองด้านนั้น สามารถกล่าวอย่างรวบรัดก็คือ การปรับโครงสร้างเป็นไปเพื่อชี้ให้เห็นถึงเหตุผลและการใช้เหตุผลที่กำกับความคิดและการกระทำของมนุษย์ และคลี่ให้เห็นพัฒนาการของเหตุผลและการใช้เหตุผลของมนุษย์ในประวัติศาสตร์ ในรายละเอียดก็คือ

ในมิติแรก ฮาเบอร์มาสได้ชี้ให้เห็นถึงคุณสมบัติของการปรับโครงสร้างเหตุผลในระนาบร่วมเวลา อุปมาเทียบเคียงเข้ากับโครงการปรัชญาที่มีลักษณะข้ามเวลาและพื้นที่ของค่านท์ (Kantian project of transcendental philosophy) หากแต่ปรับประเด็นปัญหาของค่านท์ในการแสวงหารากฐานที่มั่นคงของ “เงื่อนไขก่อนประสบการณ์ของความเป็นไปได้ของประสบการณ์” (*a priori* conditions of possibility of experience) ให้กับความรู้ที่เป็นไปได้ มาสู่ “เงื่อนไขหลังประสบการณ์ของความเป็นไปได้ของการเข้าถึงความเข้าใจ” (*a posteriori* conditions of possibility of reaching understanding) ในการคลี่ให้เห็นถึงเงื่อนไขซึ่งเป็นสากล จำเป็น และไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้ของการใช้เหตุผลและการกระทำของการสื่อความ การปรับประเด็นปัญหาดังกล่าวนอกจากจะชี้ให้เห็นว่า ฮาเบอร์มาสหันเหออกไปจากปรัชญาที่มีลักษณะข้ามเวลาและพื้นที่ของ Immanuel Kant ดังที่ปรากฏใน Knowledge and Human Interests มาสู่การปรับโครงสร้างเหตุผลดังที่ได้อภิปรายไปในส่วนที่แล้ว การปรับโครงสร้างเหตุผลยังมีคุณสมบัติที่แตกต่างจาก

³³³ Jürgen Habermas, Communication and the Evolution of Society, pp. 95-129.

³³⁴ Jürgen Habermas, Communication and the Evolution of Society, pp. 130-177.

³³⁵ สำหรับความสัมพันธ์ระหว่างเหตุผลและการวิพากษ์เหตุผลกับประวัติศาสตร์ในปรัชญาความคิดของฮาเบอร์มาสโปรดดู David S. Owen, Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress (Albany: SUNY Press, 2002)

ปรัชญาที่มีลักษณะข้ามเวลาและพื้นที่ก็คือการเปิดกว้างต่อการทดสอบด้วยคุณสมบัติในเชิงประจักษ์³³⁶ เมื่อพิจารณาในแง่นี้ จึงเป็นเหตุผลที่ฮาเบอร์มาสได้ยืนยันมาตลอดว่า ทฤษฎีวิพากษ์สังคมที่ตนเสนอนั้นวางอยู่บนรอยต่อและมีลักษณะวิภาษวิธีระหว่างกันของปรัชญาในความหมายที่การอ้างความสมเหตุสมผลของปรัชญามีลักษณะที่ข้ามเวลาและพื้นที่ (context-transcending claims) และลักษณะเชิงประจักษ์ที่การอ้างความสมเหตุสมผลขึ้นอยู่กับบริบท (context-immanence) ของสังคมศาสตร์ในความหมายทั่วไป

อย่างไรก็ตาม การปรับโครงสร้างเหตุผลไม่ใช่วิทยาศาสตร์เชิงประจักษ์ที่เคร่งครัดซึ่งถูกกำกับด้วยเหตุผลเชิงเครื่องมือในการควบคุมธรรมชาติซึ่งมุ่งทดแทน “ความรู้ที่เป็นฐานรองรับให้ทฤษฎี” (pre-theoretical knowledge) ด้วยคำอธิบายทางทฤษฎีและความรู้ทางวิทยาศาสตร์ หากแต่มุ่งเปิดให้เห็นความรู้ที่เป็นฐานรองรับให้ทฤษฎีถึงความสามารถอันเป็นสากลของการใช้เหตุผลและการกระทำเชิงสื่อความ กล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่า การปรับโครงสร้างเหตุผลคือ “ศาสตร์ที่ปรับโครงสร้างความรู้เชิงญาณทัศนะอย่างเป็นระบบของอัตบุคคลที่มีความสามารถ”³³⁷ ซึ่งในความเห็นของฮาเบอร์มาส ตัวอย่างของศาสตร์เชิงปรับโครงสร้าง คือ ทฤษฎีไวยากรณ์ (grammatical theory) ของ Noam Chomsky ทฤษฎีว่าด้วยพัฒนาการทางความรู้ (theory of cognitive development) ของ Jean Piaget และทฤษฎีว่าด้วยพัฒนาการในสำนึกทางคุณธรรม (theory of moral development) ของ Lawrence Kohlberg³³⁸

นอกเหนือไปจากที่การปรับโครงสร้างเหตุผลจะได้คลี่ให้เห็นมิติของความสามารถอันเป็นสากลของการใช้เหตุผลและชี้ให้เห็นถึงประเด็นว่าด้วยปทัสถานซึ่งดำรงอยู่ในรูป “การอ้างความสมเหตุสมผล” (validity claims) และดำรงอยู่ในโครงสร้างการวิเคราะห์ความสามารถดังกล่าวแล้ว ในอีกระนาบหนึ่ง ซึ่งฮาเบอร์มาสได้ชี้ให้เห็นว่า “ภาษาเป็นสื่อกลางที่เฉพาะเจาะจงของความเข้าใจในขั้นตอนของวิวัฒนาการทางสังคมวัฒนธรรม”³³⁹ การปรับโครงสร้างเหตุผลจึงยังมุ่งที่จะคลี่ให้เห็นถึงมิติทางประวัติศาสตร์และชี้ให้เห็นถึงพัฒนาการของความสามารถดังกล่าวในรูปของกระบวนการเรียนรู้ในมิติต่างๆซึ่งอยู่ภายใต้พัฒนาการของโครงสร้างปทัสถาน (development of normative structure) โดยการใช้การวิเคราะห์พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของมาร์กซ์ นั่นคือ วัตถุนิยมประวัติศาสตร์ (historical materialism) เป็นกรอบในการอ้างอิงและวิพากษ์มันจากภายในด้วยวิธีการของการปรับโครงสร้างเหตุผล³⁴⁰

ดังนั้น ในส่วนต่อไป เราจะลงปรัยละเอียดว่าฮาเบอร์มาสใช้วิธีการทางปรัชญาของตนเองนั้นคือการปรับโครงสร้างเหตุผลอย่างไรในสองระนาบดังกล่าว นั่นคือ ระนาบของการปรับโครงสร้างเหตุผลในลักษณะร่วมเวลา (synchronic) ผ่านการใช้ภาษาที่คลี่ให้เห็นถึงปทัสถาน โครงสร้างปทัสถาน และ

³³⁶ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp. 21-25.; Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass., London: MIT Press, [1978] 1985), p. 279.

³³⁷ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 9.

³³⁸ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 14, 25, 77-82.

³³⁹ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 1.

³⁴⁰ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp. 95-129, 130-77.

ความสามารถในการสื่อความ และระนาบของการปรับโครงสร้างเหตุผลในพัฒนาการของโครงสร้างปทัสถาน
ในประวัติศาสตร์พัฒนาการของมนุษยชาติ

การปรับโครงสร้างเหตุผล: วจนปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบกับการปรับโครงสร้างวัตถุนิยมประวัติศาสตร์

วจนปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบ (Formal Pragmatics): ความสามารถอันเป็นสากลในการสื่อความและการจำแนกแจกแจงโครงสร้างภายใน

โดยหลักใหญ่ใจความแล้ว การนำเสนอทฤษฎีว่าด้วยความสามารถในการสื่อความหรือวจนปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบของฮาเบอร์มัสนั้น ไม่ได้เพียงแค่พยายามที่จะชี้ให้เห็นถึงบรรดาข้อจำกัดต่างๆในการศึกษาภาษาศาสตร์ก่อนหน้านี้ เช่น การมุ่งวิเคราะห์แต่เพียงมิติทางสัทศาสตร์ (phonetics) มิติทางวากยสัมพันธ์หรือความถูกต้องของไวยากรณ์และ/หรือโครงสร้างประโยค (syntactics) หรือมิติของอรรถศาสตร์ในการวิเคราะห์ความหมายและการเปลี่ยนความหมาย (semantics) เท่านั้น หากแต่ยังเผยให้เห็นด้านที่เป็นปฏิบัติการของภาษา (pragmatic) ในภาษาพูด (speech) และการเปล่งคำ (utterances) และวิเคราะห์ถึงโครงสร้างภายในของความสามารถอันเป็นสากลในการสื่อความและจำแนกแจกแจงจากภายในโครงสร้างดังกล่าวถึงความสามารถของการสื่อความในมิติของ “การอ้างความสมเหตุสมผล” (validity claims) ที่ต่างประเภทกัน

กล่าวในรายละเอียดก็คือ ฮาเบอร์มัสได้ชี้ให้เห็นถึงข้อจำกัดของแนวทาง “การวิเคราะห์ภาษาเชิงตรรกะ” (logical analysis of language) รวมไปถึงแนวทางของภาษาศาสตร์แบบโครงสร้างนิยม (structuralist linguistics) ที่มีแนวโน้มจะจำกัดความสนใจการวิเคราะห์คุณสมบัติของภาษาในแง่ของวากยสัมพันธ์และอรรถศาสตร์ในการวิเคราะห์ความหมายและการเปลี่ยนความหมายและแยกทั้งสองแง่มุมข้างต้นเป็นนามธรรม (abstraction) ออกจากแง่มุมในเชิงปฏิบัติการของภาษาเพื่อใช้ในการวิเคราะห์ ในขณะที่เดียวกันก็ลดระดับการพิจารณาแง่มุมของปฏิบัติการทางภาษามาอยู่ในระนาบของการวิเคราะห์ในเชิงประจักษ์ เช่นเดียวกับ แนวทางของภาษาศาสตร์กระแสหลักที่จำกัดพื้นที่และหน่วยของการวิเคราะห์ (object domain) ในรูปของมิติทางสัทศาสตร์ มิติทางวากยสัมพันธ์และมิติของอรรถศาสตร์ในการวิเคราะห์ความหมายและการเปลี่ยนความหมายและลดระดับมิติของปฏิบัติการทางภาษาในระนาบไปสู่ระนาบของการศึกษาในเชิงประจักษ์ เช่น ภาษาศาสตร์จิตวิทยาและภาษาศาสตร์สังคม³⁴¹

ในความเห็นของฮาเบอร์มัส ความพยายามที่จะแยกพื้นที่และหน่วยของการวิเคราะห์ของภาษาข้างต้นออกมาวิเคราะห์อย่างเป็นนามธรรมและไม่ได้พิจารณามิติของปฏิบัติการของภาษาในฐานะที่เป็นหน่วยการวิเคราะห์นั้น นำไปสู่สิ่งที่เรียกว่า “ความผิดพลาดเชิงนามธรรม” (abstractive fallacy) ของการจำกัดและจัดมิติของปฏิบัติการของภาษาออกไปจากหน่วยการวิเคราะห์³⁴² การปรับโครงสร้างเหตุผลในมิติของ

³⁴¹ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp. 5-6.; Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 273.

³⁴² Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 6.

ภาษาและภาษาพูด (*parole*) เพื่อที่จะคลี่ให้เห็นถึงความสามารถอันเป็นสากลในการสื่อความจึงจำต้องพิจารณามิติของปฏิบัติการของภาษาเข้ามาอยู่ในฐานะที่เป็นหน่วยการวิเคราะห์ในเชิงรูปแบบ นอกเหนือไปจากนี้ ฮาเบอร์มาสยังได้ชี้ให้เห็นต่อไปว่า ความพยายามที่จะพิจารณามิติของปฏิบัติการของภาษาในฐานะที่เป็นหน่วยการวิเคราะห์ยังได้รับการริเริ่มและพัฒนาออกมาในหลายรูปแบบ เช่น สัญศาสตร์ (semiotics) หรือการขยายการวิเคราะห์โครงสร้างทั่วไปของการพูดและการกระทำมาสู่มิติปฏิบัติการของภาษา หากแต่ในสายตาของฮาเบอร์มาส ทฤษฎีที่ถือได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นซึ่งมีคุณูปการต่อการพัฒนาทฤษฎีว่าด้วยวจนปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบมากที่สุด ก็คือ ทฤษฎีว่าด้วยวจนกรรม (theory of speech acts) ที่ริเริ่มโดย John L. Austin และพัฒนาต่อมาโดยนักปรัชญาภาษานาม John Searle³⁴³ จนถึงขั้นที่ฮาเบอร์มาสกล่าวไว้ว่า “การถกเถียงของทฤษฎีว่าด้วยวจนกรรมนำไปสู่ความคิดที่ซึ่งข้อสมมติฐานพื้นฐานของวจนปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบสามารถจัดวางฐานรากขึ้นมาได้”³⁴⁴

ฮาเบอร์มาสเริ่มต้นพิจารณาคุณูปการของทฤษฎีว่าด้วยวจนกรรมที่มีต่อวจนปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบในแง่ของการปรับโครงสร้างเพื่อที่จะเปิดให้เห็นถึงมิติของความสามารถในการสื่อความอันเป็นสากล โดยการชี้ให้เห็นว่า ทฤษฎีวจนกรรมพิจารณาภาษาพูด (การเปล่งคำ) ในฐานะที่เป็นหน่วยพื้นฐานของการวิเคราะห์ในลักษณะเดียวกับที่ภาษาศาสตร์พิจารณาภาษา (ประโยค) ที่ถูกแยกออกมาเป็นนามธรรมจากสถานการณ์จริงในการใช้ภาษาในฐานะที่เป็นหน่วยพื้นฐานของการวิเคราะห์ คุณูปการในแง่ของการปรับโครงสร้างความสามารถเชิงสื่อความดังกล่าวจึงไม่ได้เพียงแค่พิจารณาความสามารถทางภาษาของการผลิตประโยคให้ถูกต้องตามไวยากรณ์ หากแต่ยังขยายไปสู่ด้านของ การใช้ ประโยคดังกล่าวเพื่อที่จะเปล่งคำภาษาพูดให้สอดคล้องกับสถานการณ์ของการพูดในลักษณะทั่วไปเข้ามาสู่การวิเคราะห์เชิงรูปแบบด้วย (นั่นคือ โดยที่ไม่พิจารณาความจำเพาะเจาะจงของภาษาและการขึ้นอยู่กับบริบทของการพูดใดๆเป็นการเฉพาะ) ดังนั้น เป้าหมายของการวิเคราะห์ภาษาเชิงปรับโครงสร้างจึงคือ การสร้างคำอธิบายถึงบรรดากฎเกณฑ์ที่ผู้พูดซึ่งมีความสามารถควบคุมกฎเกณฑ์เหล่านั้น และกฎเกณฑ์ดังกล่าวก็ไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะความสามารถทางภาษาซึ่งคือการสร้างประโยค หากแต่ขยายไปสู่ความสามารถในการสื่อความโดยรวม หรืออีกนัยยะหนึ่งคือการใช้ประโยคเพื่อที่จะเปล่งคำภาษาพูดให้สอดคล้องกับสถานการณ์ “เพื่อที่จะสร้างประโยคที่ถูกต้องตามไวยากรณ์และเพื่อที่จะเปล่งประโยคดังกล่าวในทิศทางที่เป็นที่ยอมรับกันได้”³⁴⁵ ซึ่งทั้งนี้ การ “เป็นที่ยอมรับกันได้” ของทฤษฎีวจนกรรมดำรงอยู่ในฐานะที่เป็น “เงื่อนไขของความเข้าใจที่เป็นไปได้” ซึ่งเป็นจุดมุ่งหมายของวจนปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบนั่นเอง

³⁴³ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 7.

³⁴⁴ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 25.; สำหรับผู้ที่สนใจความสัมพันธ์ระหว่างการวิเคราะห์ภาษากับเหตุผลในรูปของทฤษฎีวจนปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบในปรัชญาความคิดของฮาเบอร์มาส โปรดดู Maeve Cooke, *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, [1994] 1997)

³⁴⁵ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 26.

ยิ่งไปกว่านั้น คุณูปการของทฤษฎีวาทกรรมที่มีต่อวาทปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบคือการเปิดให้เห็นถึงโครงสร้างภายในของสถานการณ์การพูดในลักษณะที่เป็นการทั่วไป (pragmatic infrastructure of speech situations) โดยพิจารณาจากบรรดาความสัมพันธ์ที่มีต่อความเป็นจริง (relations to reality) ที่ทุกๆการเปล่งประโยคได้ยึดโยงเข้ากับสถานการณ์การพูดนั้นๆ โครงสร้างภายในดังกล่าวได้ถูกแจกแจงออกมาในสามแง่มุม แง่มุมแรก คือการพูดที่เปิดให้เห็นถึงความเป็นจริงภายนอก (external reality) ของความเป็นไปต่างๆที่เป็นอยู่ (existing state of affairs) ไม่ว่าจะเป็นโลกของวัตถุหรือเหตุการณ์ต่างๆ แง่มุมที่สอง คือการพูดที่เปิดให้เห็นถึงความเป็นจริงภายใน (internal reality) ซึ่งเป็นโลกประสบการณ์ของผู้พูดในสิ่งที่ผู้พูดประสงค์จะแสดงให้สาธารณชนรับรู้ ส่วนแง่มุมสุดท้ายคือ การพูดที่เปิดให้เห็นความเป็นจริงเชิงปทัสสถาน (normative reality) ที่แสดงให้เห็นถึงโลกที่บรรดาคุณค่า บทบาทและระบบกฎเกณฑ์ที่ผู้พูดเห็นว่าเป็นสัมพันธภาพร่วมกันที่ชอบธรรม (a legitimate interpersonal relationship)³⁴⁶ ในแง่นี้ ในสถานการณ์การพูด ผู้พูดจำต้องหยิบยกหรืออ้างความสมเหตุสมผลที่เกี่ยวข้องกับโลกซึ่งต่างประเภทกันออกไป กล่าวคือนอกเหนือไปจากที่ผู้พูดจำต้องพูดในสิ่งที่สามารถเข้าใจได้ (comprehensible) ซึ่งถูกต้องตามไวยากรณ์ในความหมายของภาษาศาสตร์ทั่วไปแล้ว ยังต้องสามารถหยิบยกการอ้างความสมเหตุสมผลได้ว่า สิ่งที่เขา/เธอพูดถึงความเป็นจริงภายนอกเป็นสิ่งที่ถูกต้องหรือเป็นความจริง (true/truth) การแสดงออกถึงโลกความเป็นจริงภายในตามความประสงค์ของผู้พูดเต็มไปด้วยความจริงหรือความจริงใจ (truthful/veracious) และการพูดที่เปิดให้เห็นโลกความเป็นจริงเชิงปทัสสถานว่าเป็นสิ่งที่ถูกต้องหรือเหมาะสมชอบธรรม (right/appropriate) ตามลำดับ³⁴⁷

การเปิดให้เห็นถึงโครงสร้างภายในของสถานการณ์การพูดในฐานะที่เป็นการอ้างความสมเหตุสมผลที่มีต่อโลกทั้งสามประเภทข้างต้นเป็นไปเพื่อที่จะเปิดให้เห็นถึงความสามารถในการสื่อความที่มีลักษณะเป็นการทั่วไปและเป็นสากลโดยที่ไม่ได้ขึ้นกับบริบทของการพูดใดๆเป็นการเฉพาะ ดังนั้น เมื่อพิจารณาควบคู่ไปกับข้ออภิปรายถึงการอ้างความสมเหตุสมผลที่มีต่อโลกข้างต้น ความสามารถในการสื่อความจึงเป็นความสามารถในการเปิดให้เห็นบรรดาความสัมพันธ์ที่ผู้พูดมีต่อการจัดระบบระเบียบโลกความเป็นจริงที่แตกต่างกัน นอกเหนือไปจากนี้ หากพิจารณาในประเด็นที่ว่า โครงสร้างภายในของการอ้างความสมเหตุสมผลที่มีต่อโลกซึ่งต่างประเภทกันนำไปสู่การศึกษาที่แตกต่างกันออกไปแล้ว ทฤษฎีว่าด้วยความสามารถในการสื่อความจึงกลายเป็นกรอบทางทฤษฎีที่มีขอบข่ายครอบคลุมการศึกษาที่กว้างขวาง เช่น ทฤษฎีความรู้ ทฤษฎีว่าด้วยการกระทำจนกระทั่งรวมไปถึงทฤษฎีว่าด้วยอุดมการณ์ที่เมื่อพิจารณาให้ถึงที่สุดแล้ว เป็นทฤษฎีที่เปิดให้เห็นถึงโครงสร้างภายในของชีวิตทางสังคม-วัฒนธรรมโดยรวม³⁴⁸ เมื่อพิจารณาในแง่ทฤษฎีว่าด้วยวาทปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบที่มุ่งคลี่คลายโครงสร้างภายในของความสัมพันธ์ที่มีต่อโลกความ

³⁴⁶ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 28.

³⁴⁷ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp. 28-9.

³⁴⁸ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass., London: MIT Press, [1978] 1985), p. 282.

เป็นจริงของความสามารถเชิงสื่อความในลักษณะที่เป็นสากล โดยเฉพาะอย่างยิ่งผ่านแง่มุมของการสถาปนาความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลของชีวิตทางสังคม-วัฒนธรรม จึงกลายเป็นแกนกลางสำหรับการวิเคราะห์กระบวนการและความสามารถในการสื่อความของฮาเบอร์มาสนั่นเอง³⁴⁹

ข้อพิจารณาอีกประการหนึ่งซึ่งเป็นคุณสมบัติที่สำคัญในการสื่อความของทฤษฎีวาทกรรมที่มีต่อวาทปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบนั้นก็คือ “โครงสร้างสองระนาบ” (double structure) ของการสื่อความ กล่าวคือ หากในกระบวนการสื่อความนั้น ผู้พูดและผู้ฟังต่างก็มุ่งที่จะสร้างความเข้าใจระหว่างกัน ทั้งผู้พูดและผู้ฟังจำเป็นต้องสื่อความกันในสองระนาบ ระนาบแรก คือ “ระนาบของสหอัตบุคคลที่ผู้พูดและผู้ฟังได้สถาปนาซึ่งความสัมพันธ์ที่อนุญาตให้ทั้งคู่สร้างความเข้าใจต่อกันผ่านวาทกรรมปฏิบัติ (illocutionary acts)” ขณะที่ระนาบที่สอง คือ “ระนาบของเนื้อหาที่สอดคล้องกับประพจน์ (propositional content) ในสิ่งที่ได้สื่อความออกมา”³⁵⁰ ดังนั้น หากพิจารณาจากรูปแบบมาตรฐานของทฤษฎีวาทกรรมที่คลีให้เห็นถึง “โครงสร้างสองระนาบ” ดังกล่าว ทฤษฎีวาทกรรมจึงกลายเป็นแนวทางซึ่งสามารถจัดประเด็นความเข้าใจที่ผิดพลาดของนักภาษาศาสตร์จำนวนไม่น้อยที่พิจารณากระบวนการสื่อความเพียงแค่ระนาบของเนื้อหาที่สอดคล้องกับประพจน์ในสิ่งที่ได้สื่อความออกมา หรืออีกนัยหนึ่งคือการพิจารณาการสื่อความเพียงแค่ด้านของการส่งผ่านเนื้อหาและข้อมูล หรือ “โครงสร้างในระดับพื้นผิว” (surface structure) ที่ถูกกำกับด้วยทัศนคติที่ทำให้การสื่อความเป็นวัตถุ (objectivating attitude) หากแต่ละเลยระนาบของสหอัตบุคคล (intersubjectivity) ที่มีลักษณะเชิงความสัมพันธ์ซึ่งมุ่งคลีให้เห็นถึงเนื้อหาเชิงปทัสถานที่ทำให้ความเข้าใจต่อกันระหว่างผู้พูดและผู้ฟังเป็นไปได้ ฮาเบอร์มาสเรียกสภาวะดังกล่าวว่า “โครงสร้างในระดับลึก” (deep structure) ที่ถูกกำกับด้วยทัศนคติที่ทำให้การสื่อความเป็นเรื่องของการกล่าวบ่งบอกการกระทำ (performative attitude) ดังในกรณีของการกระทำสิ่งต่างๆด้วยการพูดของออสติน (do things with words) นั่นเอง

ดังนั้น คุณูปการของทฤษฎีวาทกรรมจึงคือความพยายามที่จะคลีให้เห็นถึงมิติที่วาทกรรมปฏิบัติมีลักษณะที่สอดคล้องกับการกล่าวบ่งบอกการกระทำในแง่ที่ชี้ให้เห็นถึงความสามารถที่จะสร้างความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในฐานะที่เป็นปทัสถานขึ้นมาได้ การประเมินความสำเร็จหรือความผิดพลาดของวาทกรรมจึงวางอยู่บนเงื่อนไขจำเป็น (necessary conditions) ของ “โครงสร้างสองระนาบ” ที่ไม่ได้วางอยู่เพียงแค่บนระนาบของความสามารถในการพูดถึงสิ่งที่สามารถเข้าใจได้อย่างการส่งผ่านเนื้อหาข้อมูลเท่านั้น หากแต่ยังวางอยู่บนระนาบของความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในการมุ่งให้เกิดความเข้าใจระหว่างกันของผู้พูดและผู้ฟังที่เนื้อหาข้อมูลเป็นสิ่งที่สามารถยอมรับหรือปฏิเสธได้ (acceptability)³⁵¹ ดังนั้น เมื่อพิจารณาควบคู่ไปกับประเด็นที่ผู้วิจัยหยิบยกถึงโครงสร้างภายในของสถานการณ์การพูดที่ถูกพิจารณาในฐานะที่เป็นการอ้างความสมเหตุสมผลที่มีต่อโลกทั้งสามประเภท ความสำเร็จหรือความผิดพลาดของวาทกรรมจึงวางอยู่บนกฎเกณฑ์

³⁴⁹ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 34.

³⁵⁰ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 42.

³⁵¹ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 59.

หรือปทัสถานที่เป็นข้อสมมติฐาน (hypothetical) ของการอ้างความสมเหตุสมผลในสถานการณ์การพูดที่ต่างประเภทกันออกไป

ยิ่งไปกว่านั้น ฮาเบอร์มาสยังได้ชี้ให้เห็นต่อไปว่าบรรดาพันธะที่ดำรงอยู่และทำหน้าที่ในฐานะที่เป็นพลังขับเคลื่อนจากภายในให้กับวจนกรรม (illocutionary force) จึงสามารถพิจารณาได้ในสองระนาบ กล่าวคือ ในระนาบแรก คือพันธะที่เกิดขึ้นทันทีทันใดในบริบทของการมีปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกันซึ่งเป็นการได้รับการยอมรับร่วมกันเป็นการทั่วไปในเชิงสถาบันของปทัสถาน (institutionally bound speech acts of established norms) ระหว่างผู้พูดและผู้ฟังไม่ว่าจะอยู่ในรูปของการหยาบคายการอ้างความสมเหตุสมผลของการบ่งบอกว่าโลกความเป็นจริงภายนอกนั้นเป็นความจริง โลกความเป็นจริงภายในนั้นเต็มไปด้วยความจริงหรือความจริงใจ และโลกของปทัสถานของความสัมพันธ์ทางสังคมที่ถูกต้องหรือเหมาะสม ส่วนในระนาบที่สองนั้นเกิดขึ้นผ่านสื่อกลางอย่างการถกเถียง (discourse) หรือ กระบวนการเสนอข้อโต้แย้ง (argumentation) ซึ่งเป็นพันธะที่ไม่ได้เป็นการได้รับการยอมรับร่วมกันเป็นการทั่วไปในเชิงสถาบันของปทัสถาน (institutionally unbound speech acts) ที่บรรดาปทัสถานเหล่านั้นได้กลายมาเป็นสิ่งที่ถูกท้าทาย³⁵²

เมื่อพิจารณาในแง่นี้ นอกเหนือไปจากการที่ทฤษฎีว่าด้วยวจนกรรมปฏิบัติจะมุ่งปรับโครงสร้างให้เห็นถึงความสามารถในการสื่อความที่มีรากฐานเชิงปทัสถานของการพูดและคลี่ให้เห็นถึงระบบกฎเกณฑ์ของการอ้างความสมเหตุสมผลอันเป็นเงื่อนไขที่สากลและจำเป็นของความเข้าใจที่เป็นไปได้แล้ว ทฤษฎีว่าด้วยวจนกรรมปฏิบัติยังต้องสามารถที่จะคลี่ให้เห็นการจำแนกแฉกความแตกต่างถึงกระบวนการสื่อความในระนาบที่ต่างกันของความเข้าใจที่เป็นไปได้ทั้งในสองระนาบ นั่นคือ ในระนาบซึ่งอยู่ในพื้นที่ของการมีปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกันซึ่งเป็นการได้รับการยอมรับร่วมกันเป็นการทั่วไปในเชิงสถาบันของปทัสถานหรืออีกนัยหนึ่งคือ กระบวนการสื่อความที่อยู่บนฐานของการเห็นพ้องต้องกัน (an already achieved agreement) กับ กระบวนการสื่อความในระนาบของการมีปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกันซึ่งไม่ได้เป็นพันธะที่ได้รับการยอมรับร่วมกันเป็นการทั่วไปที่บรรดาปทัสถานต่างๆของการอ้างความสมเหตุสมผลสามารถถูกท้าทายได้ การถกเถียง หรือกระบวนการโต้แย้งซึ่งเป็นประเด็นที่ถูกพิจารณาในฐานะที่เป็นกระบวนการซึ่งมุ่งให้เกิดความเข้าใจ (oriented to achieving understanding)

ในความเห็นของฮาเบอร์มาส แม้กระบวนการสื่อความอย่างหลังนั้นคือ การถกเถียงหรือ กระบวนการโต้แย้งจะเป็นปฏิสัมพันธ์ซึ่งเป็นวิถีปกติของการสื่อความที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน หากแต่ กระบวนการสื่อความประการแรกกลับมีสถานะที่เหนือกว่าเมื่อพิจารณาในแง่ของเป้าหมายในการวิเคราะห์ (priority for the purpose of analysis) ด้วยเหตุที่การถกเถียงหรือกระบวนการโต้แย้งของการสื่อความซึ่งมุ่งให้เกิดความเข้าใจในท้ายที่สุดแล้วกลับมีเป้าหมายและมุ่งไปสู่การสถาปนาและฟื้นฟู (restore) การบรรลุการเห็นพ้องต้องกัน ในแง่นี้ ภารกิจของวจนปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบดังที่ฮาเบอร์มาสได้กล่าวไว้ในช่วงต้นของ “What is Universal Pragmatics?” จึงเป็นการปรับโครงสร้างถึง “ข้อสมมติฐานทั่วไปของวจนกรรมปฏิบัติ

³⁵² Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp. 59-65.

ในลักษณะที่เป็นฉันทามติ”³⁵³ และได้รับการพิจารณาให้ดำรงอยู่ในฐานะที่เป็น “การแย้งข้อเท็จจริง” (counterfactual) หรือในงานชิ้นอื่นๆ ฮาเบอร์มาสคิดถึงข้อพิจารณาดังกล่าวในฐานะที่เป็น “ข้อสมมติฐานอันเป็นอุดมคติ” (idealizing suppositions) ที่มีต่อสถานการณ์ของการพูดที่เป็นจริง ด้วยเหตุผลที่ว่า ไม่ใช่ทุกสถานการณ์ของการพูดที่เกิดขึ้นจริงจะมุ่งก่อให้เกิดความเข้าใจระหว่างกัน การเห็นพ้องต้องกันหรือฉันทามติ หากแต่กระบวนการสื่อความในรูปแบบอื่นๆ เช่น กระบวนการสื่อความในเชิงยุทธวิธี (strategic forms of communication) ซึ่งรวมไปถึงการถกเถียงและกระบวนการเสนอข้อโต้แย้ง หากพิจารณาให้ถึงที่สุดแล้ว กลับเป็นสิ่งที่ขึ้นต่อการสื่อความที่มุ่งก่อให้เกิดความเข้าใจระหว่างกันและการเห็นพ้องต้องกัน

ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่า วจนกรรมที่มีลักษณะเห็นพ้องต้องกันจึงเกิดขึ้นบนระนาบที่การเห็นพ้องต้องกันไม่ได้เป็นปทัสฐานที่เป็นปมปัญหาอันสามารถก่อให้เกิดการโต้แย้งหรือการถกเถียงใดๆ (unproblematic background consensus) อย่างไรก็ตาม ข้อสังเกตที่สำคัญก็คือ การนำเสนอประเด็นว่าด้วยการเห็นพ้องต้องกันของฮาเบอร์มาสไม่ได้มุ่งที่จะเสนอตัวแบบของการปฏิสัมพันธ์ในลักษณะที่เสถียรและไร้ซึ่งพลวัต เพราะการนิยามสถานการณ์การพูดที่มีร่วมกันเป็นสิ่งที่ต้องเกิดขึ้นผ่านการปะทะและปฏิสังสรรค์ระหว่างผู้พูดและผู้ฟังซึ่งรวมไปถึงผู้มีส่วนร่วม (participants) กับสถานการณ์การพูดดังกล่าว เมื่อพิจารณาในแง่นี้ การเห็นพ้องต้องกันจึงเป็นกระบวนการของการปฏิสัมพันธ์ที่มีพลวัต ไม่หยุดนิ่งตายตัว³⁵⁴

จากข้อพิจารณาทั้งหมดข้างต้น จึงสามารถสรุปได้ว่า ทฤษฎีว่าด้วยวจนปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบจึงเป็นทฤษฎีที่มุ่งปรับโครงสร้างเหตุผลและการกระทำ โดยเป้าหมายหรือ “ภารกิจของวจนปฏิบัติศาสตร์เชิงรูปแบบ ก็คือ การระบุและปรับโครงสร้างเงื่อนไขอันเป็นสากลของความเข้าใจที่เป็นไปได้”³⁵⁵ นั่นเอง

การปรับโครงสร้างวัตถุนิยมประวัติศาสตร์ในฐานะทฤษฎีวิวัฒนาการทางสังคมและ พัฒนาการของโครงสร้างเชิงปทัสฐาน

แม้ฮาเบอร์มาสจะเข้าใจเหตุผลและการวิพากษ์เหตุผลผ่านจารีตของยุครู้แจ้งที่ประเด็นว่าด้วยเหตุผลนั้นเป็นสิ่งที่ถูกเข้าใจผ่านมิติของพัฒนาการทางสังคมและประวัติศาสตร์ ทว่าฮาเบอร์มาสกลับไม่ได้คิดถึงประวัติศาสตร์ในจารีตของ “ปรัชญาประวัติศาสตร์” (philosophy of history) ซึ่งมีแนวโน้มที่จะมองประวัติศาสตร์ในความหมายของความก้าวหน้าที่จะบรรลุเป้าหมายบางอย่างในเชิงอภิปรัชญา (metaphysics) เช่น พระเจ้า ธรรมชาติ เหตุผล หรือจิตวิญญาณ³⁵⁶ เพราะในแง่หนึ่ง ประเด็นที่เป็นแก่นแกนในความเข้าใจสถานะสมัยใหม่ของฮาเบอร์มาส ก็คือ โลกในสถานะสมัยใหม่นั้นเป็นโลกหลังอภิปรัชญา

³⁵³ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 1.

³⁵⁴ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass., London: MIT Press, [1978] 1985), p., 290.

³⁵⁵ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 1.

³⁵⁶ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass., London: MIT Press, [1978] 1985), p. 128.

(postmetaphysical) หรือโลกหลังประเพณี (post-conventional) ที่เป้าหมายนั้นไม่สามารถถูกกำหนดไว้ล่วงหน้าก่อนการมีปฏิสัมพันธ์ที่เป็นอิสระและมีลักษณะเปิดกว้างในทางสังคม³⁵⁷

ดังนั้น ฮาเบอร์มาสจึงได้พัฒนาทฤษฎีประวัติศาสตร์ของตนเองขึ้นมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งการกลับไปทบทวนถึงข้อเสนอในการทำความเข้าใจถึงปรัชญาประวัติศาสตร์ของมาร์กซ์ที่คลี่คลายตัวเองผ่านวิธีการแบบวัตถุนิยมประวัติศาสตร์ (historical materialism) ซึ่งฮาเบอร์มาสเห็นว่าพัฒนาการในพื้นที่ของ “การบูรณาการทางสังคม” (social integration) หรือการจัดองค์กรทางสังคมของความสัมพันธ์ทางการผลิตนั้น ความสัมพันธ์ทางการผลิตมีตรรกะของการทำความเข้าใจที่แยกขาดจากตรรกะของพลังทางการผลิต³⁵⁸ และดังนั้นโครงสร้างเชิงปทัสถาน (normative structure) ที่ดำรงอยู่ภายใต้พื้นที่ของปฏิสัมพันธ์ทางสังคมซึ่งเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ทางการผลิตจึงต้องศึกษาด้วยวิธีการที่ต่างออกไปจากพลังทางการผลิต เมื่อพิจารณาในแง่นี้ พัฒนาการของสังคมและกระบวนการเรียนรู้ทางสังคมในการเปลี่ยนผ่านเข้าสู่สภาวะสมัยใหม่หรือในภาษาของเวเบอร์ คือ “กระบวนการทำให้มีเหตุผล” (rationalization) จึงต้องถูกวิเคราะห์ด้วยตรรกะเชิงพัฒนาการความคิดจิตใจ (developmental logics) ที่ต่างประเภทกันออกไป พูดในภาษาแบบมาร์กซิสม์ได้ว่า ข้อเสนอในการทำความเข้าใจแนวความคิดว่าด้วยพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของฮาเบอร์มาสโดยอาศัยวิธีการทางปรัชญาของการปรับโครงสร้างเหตุผลที่ยังคงไว้ถึงลักษณะของกระบวนการวิภาษวิธีจากภายในระหว่างพลังทางการผลิตกับความสัมพันธ์ทางการผลิต ก็คือข้อเสนอที่ว่า แม้พัฒนาการของพลังทางการผลิตซึ่งโดยพื้นฐานแล้วเป็นกลไกในการขับเคลื่อนพัฒนาการทางสังคม ทว่าในท้ายที่สุดแล้วพัฒนาการของพลังทางการผลิตนั้นยังคงขึ้นอยู่กับกฎเกณฑ์ของความสัมพันธ์ทางการผลิตอยู่ดี แม้จะมีตรรกะในการทำความเข้าใจที่แตกต่างกันก็ตาม

นอกเหนือไปจากข้อพิจารณาข้างต้น คำถามจำนวนหนึ่งที่ควรหยิบยกขึ้นมาก่อนที่เข้าไปสู่การอภิปรายถึงเนื้อหาว่าด้วยการปรับโครงสร้างวัตถุนิยมประวัติศาสตร์เพื่อที่จะชี้ให้เห็นถึงมนต์เสน่ห์และแนวความคิดพื้นฐานของการใช้วิธีการของศาสตร์เชิงปรับโครงสร้างก็คือ การปรับโครงสร้างเหตุผลได้คลี่ให้เห็นอะไรในการปรับโครงสร้างวัตถุนิยมประวัติศาสตร์? และหากการปรับโครงสร้างเหตุผล คือ “ศาสตร์ที่ปรับโครงสร้างความรู้เชิงญาณทัศนะอย่างเป็นระบบของอัตบุคคลที่มีความสามารถ” ดังที่ผู้วิจัยได้อภิปรายไป

³⁵⁷ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 80.; Jürgen Habermas, Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, Vol. I, (trans.) Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), pp. 186-216.

³⁵⁸ ฮาเบอร์มาสได้เสนอว่า ปฏิสัมพันธ์หรือการปฏิบัติ (praxis) ไม่สามารถถูกลดทอนลงไปสู่เรื่องทางเทคนิค (techne) ได้ เพราะปฏิบัติการภายใต้ตรรกะที่แตกต่างกัน ด้วยเหตุนี้ การที่มาร์กซ์และบรรดามาร์กซิสต์หลายรายเข้าใจและอธิบายความก้าวหน้าทางสังคมในความหมายที่พลังการผลิตซึ่งถูกพัฒนาภายใต้ความก้าวหน้าของเทคโนโลยีได้กำหนดถึงความสัมพันธ์ทางการผลิตนั้น พูดให้ถึงที่สุดแล้วก็คือการลดทอนปัญหาเรื่องการปฏิบัติให้อยู่ภายใต้การกำหนดด้วยตรรกะทางเทคนิคนั่นเอง ทั้งนี้ สามารถดูความสัมพันธ์ระหว่างฮาเบอร์มาสกับลัทธิมาร์กซ์ได้ใน Agnes Heller, “Habermas and Marxism,” in John B. Thompson and David Held (ed.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1982), pp. 21-41.

ในช่วงต้นของส่วนนี้ “โครงสร้างความรู้เชิงญาณทัศน์อย่างเป็นระบบของอัตบุคคลที่มีความสามารถ” ได้ถูกคลี่คลายออกมาในรูปแบบใดในกระบวนการของการปรับโครงสร้างวัตถุนิยมประวัติศาสตร์?

อย่างไรก็ตาม ข้อสังเกตเบื้องต้นที่ฮาเบอร์มาสพยายามชี้ให้เห็นด้วยการตอบคำถามแรกก็คือ ประเด็นคำตอบที่ว่า ศาสตร์เชิงปรับโครงสร้างที่ใช้ปรับโครงสร้างวัตถุนิยมประวัติศาสตร์ได้ถูกแจกแจงผ่านคำตอบที่ฮาเบอร์มาสได้กล่าวไว้ว่า “...การปรับโครงสร้างบ่งชี้ถึงการแยกทฤษฎีหนึ่งๆออกมา แล้วใส่ทฤษฎีดังกล่าวย้อนกลับไปอีกครั้งในรูปแบบใหม่เพื่อที่จะให้บรรลุเป้าหมายอย่างเต็มรูปแบบมากกว่าที่ทฤษฎีนั้นได้ตั้งเป้าหมายไว้เพื่อตัวเอง นี่เป็นหนทางปกติ (ในความเห็นของข้าพเจ้าเป็นปกติสำหรับมาร์กซิสต์เช่นเดียวกัน) ของการจัดการกับทฤษฎีหนึ่งๆที่จำเป็นต้องได้รับการปรับปรุงแก้ไขในหลายๆแง่มุม แต่ทว่าศักยภาพในการผลักดันขับเคลื่อนของทฤษฎีนั้นๆยังคงไม่ถูกทำให้สิ้นแรงกำลังลงไป”³⁵⁹ “การจัดการกับทฤษฎีหนึ่งๆที่จำเป็นต้องได้รับการปรับปรุงแก้ไขในหลายๆแง่มุม” ซึ่งเกี่ยวพันกันอย่างใกล้ชิดกับการปรับโครงสร้างวัตถุนิยมประวัติศาสตร์ ก็คือ การพิจารณาถึงความผิดพลาดทั้งในรากฐานทางปรัชญาและวิธีวิทยาของกระแสการเคลื่อนไหวทางภูมิปัญญาของมาร์กซิสต์ไม่ว่าจะเป็นประเด็นเรื่องของ “จุดหักเหเชิงวัตถุนิยม” (objectivistic turn) ของบรรดาออร์โธดอกซ์มาร์กซิสต์และสากลที่สอง³⁶⁰ ฮาเบอร์มาสได้ชี้ให้เห็นถึงประเด็นดังกล่าวโดยย้อนกลับไปสู่การตีความแนวความคิดว่าด้วยกระบวนการเรียนรู้ (learning processes) และทฤษฎีวิวัฒนาการ (evolutionary theory) ทั้งในพื้นที่ของพลังการผลิตและความสัมพันธ์ทางการผลิตของมาร์กซ์เป็นกรอบอ้างอิงโดยใช้วิธีการของการปรับโครงสร้างที่คลี่ให้เห็นถึงมิติของกระบวนการเรียนรู้และวิวัฒนาการซึ่งไม่ได้จำกัดเฉพาะกระบวนการเรียนรู้และทฤษฎีวิวัฒนาการในมิติของพลังการผลิตไว้อย่างน่าสนใจว่า “ขณะที่มาร์กซ์ได้จัดวางพื้นที่กระบวนการเรียนรู้ที่สำคัญสำหรับวิวัฒนาการไว้ในมิติของความคิดที่ทำให้สิ่งต่างๆกลายเป็นวัตถุ - มิติของความรู้ทางเทคนิคและการจัดระเบียบองค์กรทางสังคม - ของการกระทำเชิงเครื่องมือและการกระทำเชิงยุทธวิธี ซึ่งกล่าวอย่างรวบรัด คือ พลังการผลิต - *ที่ว่ากลับมีเหตุผลที่นำมารับฟังในการคิดว่ากระบวนการเรียนรู้ยังเกิดขึ้นในมิติของความเข้าใจทางคุณธรรม ความรู้เชิงปฏิบัติ การกระทำเชิงสื่อความ และการกำกับเชิงฉันทามติว่าด้วยความขัดแย้งของการกระทำ - กระบวนการเรียนรู้ที่ได้รับการสั่งสมในรูปแบบที่ครอบคลุมกว่าของการบูรณาการทางสังคมในความสัมพันธ์ทางการผลิตรูปแบบใหม่และในทางกลับกันก็ริเริ่มทำให้พลังการผลิตรูปแบบใหม่เป็นไปได้*”³⁶¹

นอกเหนือไปจากนี้ ประเด็นสำคัญในปรับโครงสร้างของฮาเบอร์มาสที่มีต่อแนวทางของการศึกษาวัตถุนิยมประวัติศาสตร์ของมาร์กซ์นั้นวางอยู่บนการถกเถียงในสองมโนทัศน์สำคัญ นั่นคือ “แรงงานทางสังคม” และ “ประวัติศาสตร์มนุษยชาติ” (history of the species) เช่นเดียวกับการถกเถียงดังกล่าวก็มุ่งไปที่การปรับโครงสร้างข้อสมมติฐานทางทฤษฎีที่สำคัญสองประการ นั่นคือ ทฤษฎีว่าด้วย “ฐาน (การผลิต

³⁵⁹ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 95.

³⁶⁰ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 96.

³⁶¹ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp. 97-8. เน้นข้อความโดย

ทางเศรษฐกิจ) และโครงสร้างส่วนบน” และ “วิภาษวิธีของพลังและความสัมพันธ์ทางการผลิต” ซึ่งผู้วิจัยจะแยกการวิเคราะห์ของฮาเบอร์มาสที่มีต่อประเด็นข้างต้นออกเป็นสี่ประเด็นตามลำดับดังต่อไปนี้

กล่าวในรายละเอียดก็คือ ประเด็นแรก มาร์กซ์ได้ชี้ให้เห็นว่ามนุษย์แยกตัวเองออกจากสัตว์ผ่านแรงงานที่ถูกจัดระเบียบในทางสังคม (socially organized labor) ในฐานะที่เป็นการผลิตซ้ำชีวิตของมนุษย์เองและได้แยกมโนทัศน์ว่าด้วยแรงงานทางสังคมดังกล่าวออกไปในสามแ่งมุมที่สอดคล้องกับสามกฎเกณฑ์แ่งมุมแรก มนุษย์ใช้แรงงานในรูปของการแลกเปลี่ยนเชิงวัตถุสภาพกับธรรมชาติอย่างมีเป้าหมายที่สอดคล้องกับกฎเกณฑ์ที่ถูกกำกับด้วยการกระทำเชิงเครื่องมือ แ่งมุมที่สอง กิจกรรมของแรงงานทางสังคมในลักษณะที่เป็นเครื่องมือแ่งมุมแรกของบรรดาปัจเจกบุคคลต่างๆ เป็นสิ่งที่ถูกจัดระบบระเบียบเพื่อเป้าหมายของการผลิต ดังนั้นการจัดระบบระเบียบดังกล่าวจึงสอดคล้องกับระบบกฎเกณฑ์ของการกระทำเชิงยุทธวิธี (strategic action) ที่กำกับให้ความร่วมมือกันในทางสังคมของบรรดาปัจเจกบุคคลสามารถเกิดขึ้นได้ ส่วนแ่งมุมสุดท้าย กิจกรรมของแรงงานทางสังคมที่ผลิตและผลิตซ้ำปัจจัยในการดำรงชีพเพื่อใช้ในการบริโภคซึ่งได้รับการจัดสรรผลผลิตจากแรงงานทางสังคมดังกล่าวถูกกำกับด้วยปทัสถานทางสังคม (social norms) หรือกฎเกณฑ์ของการกระทำเชิงสื่อความ ทั้งนี้ ระบบในการกำกับควบคุมแรงงานและการจัดสรรผลผลิตจากแรงงานดังกล่าวคือระบบเศรษฐกิจ เมื่อพิจารณาในแง่นี้ สำหรับมาร์กซ์แล้ว รูปแบบทางเศรษฐกิจของการผลิตซ้ำชีวิตมนุษย์จึงกลายเป็นคุณสมบัติสำคัญที่ใช้พิจารณาถึงแนวความคิดเรื่องการพัฒนาการหรือวิวัฒนาการของมนุษย์

อย่างไรก็ตาม โดยการพิจารณาถึงผลงานทางมานุษยวิทยาาร่วมสมัย ทำให้ฮาเบอร์มาสเห็นว่าข้อสังเกตว่าด้วยการแยกมนุษย์ออกจากสัตว์ผ่านกิจกรรมทางการผลิตทางเศรษฐกิจของมาร์กซ์กลับไม่สามารถที่จะอธิบายความแตกต่างระหว่างมนุษย์กับสิ่งมีชีวิตที่ใกล้เคียงกับมนุษย์ (hominids) ได้ หากแต่กลับเป็นเรื่องของระบบครอบครัว (family system) (เช่นการแบ่งงานกันทำซึ่งวางอยู่บนฐานของความแตกต่างทางเพศ (division of labor based on sex) ระบบและสภาพภาพของผู้หญิงและเด็กหรือบทบาทของพ่อในครอบครัวและระบบเครือญาติ) ต่างหากที่แยกมนุษย์ออกจากสัตว์ ในแง่นี้ การจัดระบบระเบียบสังคมตามสายระบบเครือญาติจึงบ่งชี้ให้เห็นถึงบทบาทและปทัสถานทางสังคม และภายใต้การจัดระบบระเบียบผ่านการจัดวางสถานภาพ บทบาทหรือปทัสถานทางสังคมดังกล่าวนี้เอง ที่ฮาเบอร์มาสได้เสนอว่า เป็นสิ่งที่วางอยู่บนพัฒนาการของภาษาในฐานะที่ภาษาเป็นสื่อกลางที่สามารถตั้งประเด็นเรื่องกฎเกณฑ์ปทัสถานออกมาได้³⁶²

ประเด็นที่สอง สำหรับมาร์กซ์แล้ว หัวใจในการปรับโครงสร้างประวัติศาสตร์มนุษยชาติคือข้อสังเกตว่าด้วย “วิถีการผลิต” (mode of production) และวิเคราะห์วิถีการผลิตผ่านการแจกแจงความแตกต่างระหว่างพลังการผลิตและความสัมพันธ์ทางการผลิต พลังการผลิตประกอบไปด้วยกำลังแรงงาน (labor power) ของการผลิต ความรู้ในทางเทคนิคที่นำไปสู่การปรับปรุงปัจจัยการผลิตและเทคนิคการเพิ่ม

³⁶² Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp. 131-8; Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass., London: MIT Press, [1978] 1985), pp. 237-238.

ผลิตผลทางการผลิต รวมไปถึงความรู้ในการจัดการความสัมพันธ์ทางองค์กรเพื่อที่จะขับเคลื่อนหรือสร้างองค์กรของกำลังแรงงาน ส่วนความสัมพันธ์ทางการผลิต คือสถาบันและกลไกทางสังคมที่กำหนดว่ากำลังแรงงานสามารถเข้าถึงปัจจัยการผลิตและการจัดสรรความมั่งคั่งทางสังคมได้มากน้อยเพียงใด กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ ความสัมพันธ์ทางการผลิตเป็นตัวกำหนดถึง “แบบแผนการกระจายโอกาสที่ได้รับการยอมรับในทางสังคมเพื่อที่จะสนองตอบความต้องการ และโครงสร้างผลประโยชน์ที่ดำรงอยู่ในสังคมหนึ่งๆ” (Habermas, 1979, 139) ซึ่งทั้งนี้ ประเด็นว่าด้วย “วิธีการผลิต” ซึ่งเป็นแกนกลางในการทำทำความเข้าใจวัตถุนิยมประวัติศาสตร์ในฐานะที่เป็นทฤษฎีวิวัฒนาการทางสังคมหรือประวัติศาสตร์มนุษยชาติของมาร์กซ์และเคลื่อนผ่านข้อสมมติฐานที่ว่า พลังการผลิตและความสัมพันธ์ทางการผลิตนั้น ไม่ได้เป็นสิ่งผันแปรอย่างเป็นอิสระต่อกัน หากแต่เป็นสิ่งที่สอดรับกันภายในโลกของวิธีการผลิตหนึ่งๆ ซึ่งทั้งนี้ “วิธีการผลิต” หนึ่งๆ ได้เปิดให้เห็นโลกที่ถูกจัดระเบียบในรูปของตรรกะเชิงพัฒนาการความคิดจิตใจ

เมื่อพิจารณาจากเหตุผลข้างต้น จึงก่อให้เกิดความเป็นไปได้ของบรรดามาร์กซิสต์จำนวนหนึ่ง (นั่นคือ ออร์โตดอกซ์มาร์กซิสต์) ที่ชี้ให้เห็นถึงวิธีการผลิตที่แตกต่างกันและสามารถแยกออกจากกันได้ในห้าวิธีการผลิต กล่าวคือ 1. วิธีการผลิตแบบชุมชนบุพกาลของกลุ่มชนและชนเผ่าที่มาก่อนอารยธรรม 2. วิธีการผลิตแบบโบราณที่วางอยู่บนพื้นฐานของการครอบครองกำลังแรงงานของทาส 3. วิธีการผลิตแบบศักดินา 4. วิธีการผลิตแบบทุนนิยม และ 5. วิธีการผลิตแบบสังคมนิยม (ซึ่งทั้งนี้อาจรวมไปถึง 6. วิธีการผลิตแบบเอเชียในกรณีของการวิเคราะห์ที่สังคมเอเชีย) อย่างไรก็ตาม ฮาเบอร์มาสกลับเห็นว่า การแจกแจงวิธีการผลิตดังกล่าววางอยู่บนฐานคิดของทฤษฎีวิวัฒนาการและพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่เป็นเส้นตรง (unilinear) จำเป็น (necessary) ไม่ถูกรบกวน (uninterrupted) และไม่สามารถย้อนกลับไปได้ (irreversible) นอกเหนือไปจากนี้ ฮาเบอร์มาสยังเห็นว่า ทฤษฎีว่าด้วยวิวัฒนาการของมาร์กซ์เองกลับไม่ได้วางอยู่บนฐานคิดดังกล่าวและเป็นประเด็นที่ฮาเบอร์มาสและมาร์กซ์มีร่วมกัน ยิ่งไปกว่านั้น อีกหนึ่งประเด็นสำคัญที่ทั้งฮาเบอร์มาสและมาร์กซ์มีร่วมกันในการคิดถึงประวัติศาสตร์และทฤษฎีวิวัฒนาการ ก็คือ ประเด็นว่าด้วยเป้าหมาย (teleology) กล่าวคือ แม้ว่าทั้งมาร์กซ์และฮาเบอร์มาสไม่ได้คิดถึงทฤษฎีวิวัฒนาการในความหมายที่บรรดาออร์โตดอกซ์มาร์กซิสต์คิดถึง แต่ทว่า ตัวความคิดว่าด้วยวิวัฒนาการเองกลับเป็นความคิดที่บ่งชี้ให้เห็นถึงกระบวนการสั่งสม (cumulative processes) และเป็นความคิดที่มีทิศทาง (directionality) ซึ่งบ่งชี้ให้เห็นถึงความก้าวหน้าทางประวัติศาสตร์ ในกรณีของมาร์กซ์ดำรงอยู่ในสองมิติ นั่นคือ พัฒนาการของพลังการผลิตและความก้าวหน้าของรูปแบบปฏิสัมพันธ์ทางสังคม ส่วนในกรณีของฮาเบอร์มาส คือ พัฒนาการของการเรียนรู้ในการควบคุมทางเทคนิคในพื้นที่ของการกระทำเชิงเครื่องมือและการกระทำเชิงยุทธวิธี และกระบวนการเรียนรู้ในมิติของความเข้าใจทางคุณธรรม ความรู้เชิงปฏิบัติของการกระทำเชิงสื่อความดังที่ผู้วิจัยได้ชี้ให้เห็นในช่วงต้นของส่วนนี้³⁶³

³⁶³ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass., London: MIT Press, [1978] 1985), pp. 238-243.

อย่างไรก็ตาม ในความเห็นของฮาเบอร์มาส มโนทัศน์ว่าด้วยวิธีการผลิตของมาร์กซ์กลับเผชิญกับความยากลำบากและไม่สามารถเป็นกุญแจในการวิเคราะห์พัฒนาการทางสังคมได้ กล่าวคือ นอกเหนือไปจากประเด็นที่ไม่สามารถวิเคราะห์และปรับใช้เพื่อที่จะอธิบายถึงวิธีการผลิตในกรณีที่วิธีการผลิตซึ่งเป็นรูปแบบผสม (mixed forms) ได้แล้ว ยังไม่สามารถอธิบายถึงการเปลี่ยนผ่านจากวิธีการผลิตแบบหนึ่งไปสู่อีกรูปแบบหนึ่งเป็นการเฉพาะได้ ยิ่งไปกว่านั้น ความพยายามที่จะเสนอทางแก้ปัญหาให้กับความยากลำบากดังกล่าวของมโนทัศน์ว่าด้วยวิธีการผลิตของมาร์กซ์โดยการใช้ยุทธวิธีที่เปิดให้เห็นถึงการจำแนกความแตกต่างเพื่อที่จะสร้างทฤษฎีให้สอดคล้องกับหลักฐานเชิงประจักษ์ (empirical material) ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของการจำแนกความแตกต่างในระดับของการถือครองทรัพย์สินส่วนบุคคลหรือรูปแบบที่แตกต่างกันของการชู้ตริตทางเศรษฐกิจ³⁶⁴ ก็กลับเป็นยุทธวิธีที่ฮาเบอร์มาสเห็นว่ามีความเป็นไปได้ที่อาจย้อนรอยมาบ่อนเซาะตัวความคิดว่าด้วยประวัติศาสตร์มนุษยชาติของมาร์กซ์ที่ฮาเบอร์มาสเห็นว่า โดยสารถะแล้ว เป็นแนวความคิดที่วางอยู่บนตรรกะเชิงพัฒนาการความคิดจิตใจเสียเอง

สำหรับฮาเบอร์มาสแล้ว ยังมี “เส้นทางที่...ยังไม่ได้ถูกสำรวจอย่างเพียงพอ”³⁶⁵ นั่นคือเส้นทางที่เรียกร้องการสร้างคุณสมบัติทั่วไปและลักษณะที่เป็นนามธรรมของความคิดว่าด้วยการจัดองค์กรทางสังคม (social organization) ที่เป็นสากลพอที่จะหลีกเลี่ยงสถานะของความจำเพาะเจาะจงทางสังคมและประวัติศาสตร์ ดังนั้น การปรับโครงสร้างวัตถุนิยมประวัติศาสตร์ในฐานะที่เป็นทฤษฎีวิวัฒนาการของฮาเบอร์มาสจึงวางอยู่บนฐานคิดที่สามารถอธิบายและครอบคลุมทั้งในสองระนาบ นั่นคือ ระนาบของตรรกะเชิงพัฒนาการความคิดจิตใจของทฤษฎีวิวัฒนาการและระนาบของเงื่อนไขเชิงประจักษ์ที่มีลักษณะเฉพาะเจาะจงเมื่อพิจารณาในแง่นี้ ฮาเบอร์มาสจึงได้เสนอ “หลักการที่เป็นนามธรรมว่าด้วยการจัดองค์กรทางสังคม” ซึ่งสามารถชี้ให้เห็นถึงลักษณะที่เป็นสากลและไม่ขึ้นต่อความจำเพาะเจาะจงทางสังคมและประวัติศาสตร์โดยการชี้ให้เห็นว่า การก่อตัวทางสังคมในช่วงเวลาหนึ่งๆนั้นเป็นการก่อตัวที่ถูกกำหนดโดยหลักการว่าด้วยการจัดองค์กรและถูกกำกับด้วยตรรกะเชิงพัฒนาการความคิดจิตใจโดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่ที่ถูกกำหนดด้วยความสัมพันธ์ทางการผลิตหรือในกรณีของฮาเบอร์มาสคือ มิติของความเข้าใจทางคุณธรรมและความรู้เชิงปฏิบัติในพื้นที่ของการกระทำเชิงสื่อความของการจัดองค์กรทางสังคม³⁶⁶

ประเด็นที่สาม คือประเด็นว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างฐานทางเศรษฐกิจกับโครงสร้างส่วนบนและความสัมพันธ์ระหว่างพลังการผลิตกับความสัมพันธ์ทางการผลิตของสังคมซึ่งได้ก่อรูปโครงสร้างทางเศรษฐกิจโดยรวมและส่งผลให้ระบบย่อยอื่นๆถูกกำหนดจากความสัมพันธ์ข้างต้น ในด้านหนึ่ง บรรดาออร์โธดอกซ์มาร์ซิสต์ได้อธิบายการกำหนดดังกล่าวโดยให้ความสำคัญกับแนวทางแบบเศรษฐกิจกำหนด

³⁶⁴ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp. 150-153; Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass., London: MIT Press, [1978] 1985), p. 241.

³⁶⁵ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p. 153.

³⁶⁶ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp. 153-4.

(economism) ที่ระบบย่อยต่างๆซึ่งอยู่ในโครงสร้างส่วนบนเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดด้วยระบบย่อยของฐานทางเศรษฐกิจ ส่วนในอีกด้านหนึ่งบรรดามาร์กซิสต์สายเฮเกล (Hegelian Marxist) กลับแทนที่ตัวแบบของการแบ่งชั้นทางสังคมผ่านฐานทางเศรษฐกิจกับโครงสร้างส่วนบนด้วยตัวแบบว่าด้วย “สารัตถะ-การปรากฏ” (essence-appearance model) ที่ชี้ให้เห็นว่าโครงสร้างทางเศรษฐกิจในฐานะที่เป็นสารัตถะสามารถเข้าใจได้ในลักษณะวิภาษวิธีที่ปรากฏตัวออกมาในรูปของปรากฏการณ์ทางสังคม³⁶⁷ อย่างไรก็ตาม ฮาเบอร์มาสกลับเสนอการตีความความสัมพันธ์ดังกล่าวในอีกรูปแบบหนึ่งโดยชี้ให้เห็นต่อไปว่า ความพยายามที่จะทำให้ฐานทางเศรษฐกิจกลายเป็นสิ่งเดียวกับโครงสร้างทางเศรษฐกิจนั้นกลับเป็นสิ่งที่สมเหตุสมผลเฉพาะภายใต้สังคมนิยมเท่านั้น หากแต่กลับไม่สามารถอธิบายถึงความสัมพันธ์ทางการผลิตในสังคมอื่นๆซึ่งไม่ได้เป็นทุนนิยมและมีการจัดองค์กรทางสังคมที่แตกต่างกับสังคมนิยมดังที่ผู้วิจัยได้หยิบยกไปในส่วนของประเด็นแรกและประเด็นที่สอง ในความเห็นของฮาเบอร์มาส ปัญหาดังกล่าวสามารถถูกคลี่คลายลงไปได้ด้วย “หลักการว่าด้วยการจัดองค์กรทางสังคม” ที่ภายในสังคมที่มีความสัมพันธ์ทางการผลิตในรูปแบบอื่นๆ ซึ่งรวมไปถึงความสัมพันธ์ทางการผลิตแบบทุนนิยมมีกระบวนการเรียนรู้ในการจัดการปัญหาต่างๆในรูปของการบูรณาการทางสังคม (social integration) ผ่านสถาบันต่างๆโดยเฉพาะอย่างยิ่งสถาบันการเรียนรู้ในมิติของความเข้าใจทางคุณธรรมและความรู้เชิงปฏิบัติในพื้นที่ของการกระทำเชิงสื่อความภายในการจัดองค์กรทางสังคม จากเหตุผลข้างต้นจึงสามารถกล่าวภายใต้กรอบของทฤษฎีวิวัฒนาการได้ว่า “หากปัญหาในเชิงระบบไม่สามารถถูกแก้ไขให้สอดคล้องกับรูปแบบที่ครอบงำของการบูรณาการทางสังคม หากตัวการบูรณาการทางสังคมเองจำต้องถูกปฏิวัติเพื่อที่จะสร้างพื้นที่เพื่อให้ได้มาซึ่งการแก้ปัญหาในรูปแบบใหม่ นั่นก็หมายความว่าอัตลักษณ์ของสังคมดังกล่าวจึงอยู่ในภาวะอันตราย”³⁶⁸

ส่วนประเด็นสุดท้ายซึ่งเกี่ยวข้องกับประเด็นที่สามโดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นเรื่องวิกฤต ก็คือการที่มาร์กซ์มองกลไกของการแก้ปัญหาวิกฤตในรูปของวิภาษวิธีระหว่างพลังการผลิตกับความสัมพันธ์ทางการผลิต ในด้านหนึ่ง มาร์กซิสต์จำนวนหนึ่งอย่าง Plekhanov มองกลไกของการแก้ปัญหาของวิกฤตดังกล่าวในรูปของ “เทคโนโลยีกำหนด” ที่ความก้าวหน้าของเทคโนโลยีหรือพลังทางการผลิตเป็นตัวกำหนดการจัดองค์กรแรงงานและความสัมพันธ์ทางการผลิตโดยรวม ส่วนในอีกด้านหนึ่ง มาร์กซิสต์สายโครงสร้างนิยมกลับเห็นว่ามิลไกการเรียนรู้ภายในวิถีการผลิตที่หากอยู่ในสภาวะดุลยภาพแล้ว ความรู้ทางเทคนิคภายในความสัมพันธ์ทางการผลิตสามารถส่งผลย้อนกลับไปที่พลังการผลิต ส่วนการแก้ปัญหาวิกฤตนั้นจะเกิดขึ้นในแง่ที่เกิดความไม่ลงรอยกันระหว่างความสัมพันธ์ทางการผลิตกับพัฒนาการทางการผลิตภายในวิถีทางการผลิตที่เป็นอยู่ซึ่งนำไปสู่การปฏิวัติความสัมพันธ์ทางการผลิต³⁶⁹ อย่างไรก็ตาม ฮาเบอร์มาสกลับไม่

³⁶⁷ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, p.143 ; Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass., London: MIT Press, [1978] 1985), p. 243.

³⁶⁸ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp.143-144.

³⁶⁹ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, pp.144-146.

เห็นด้วยและชี้ให้เห็นข้อจำกัดของทั้งสองแนวทาง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแนวทางที่สองซึ่งมีลักษณะที่ซับซ้อนมากกว่าแนวทางแรกว่า การจัดการหรือการแก้ปัญหาวิกฤตโดยสารถะแล้ววางอยู่บนตรรกะเชิงพัฒนาการทางความคิดจิตใจของความรู้ประเภทเชิงปฏิบัติการในสำนักทางคุณธรรมซึ่งอยู่ในพื้นที่ของการมีปฏิสัมพันธ์ของการจัดองค์กรทางสังคมหรือการบูรณาการสังคม³⁷⁰

กล่าวโดยสรุปก็คือ จากทั้งสี่ประเด็นที่ผู้วิจัยได้หยิบยกขึ้นมาวิเคราะห์ในรายละเอียดซึ่งบ่งชี้ถึงเนื้อหาของการปรับโครงสร้างวัฒนธรรมประวัติศาสตร์นั้น เป็นไปเพื่อที่จะชี้ให้เห็นถึงความพยายามของฮาเบอร์มาสในการคลี่คลายทางประวัติศาสตร์ของสถาบันทางสังคมและชี้ให้เห็นถึงพัฒนาการของโครงสร้างสถาบันผ่านความสามารถที่ดำรงอยู่ในรูปของกระบวนการเรียนรู้ในมิติต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านของสถาบันการเรียนรู้ในมิติของความเข้าใจทางคุณธรรมและความรู้เชิงปฏิบัติซึ่งสามารถเข้าใจได้ผ่านการกระทำเชิงสื่อความของทั้งมนุษย์และสังคมซึ่งอยู่ภายใต้ตรรกะเชิงพัฒนาการทางความคิดจิตใจ ถึงที่สุดแล้วเป็นแนวความคิดที่เปิดให้เห็นถึงความสามารถในการเรียนรู้อันเป็นสากลในลักษณะที่ไม่ได้ผูกกับบริบทของวิธีการผลิตหรือสังคมใดๆ เป็นการเฉพาะของมนุษย์โดยรวม

บรรณานุกรม

- Adorno, Theodor W., and Max Horkheimer, Dialectics of Enlightenment: Philosophical Fragment, (trans) Edmund Jephcott, (ed.) Gunzelin Schmid Noerr (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002)
- Benhabib, Seyla, Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory (New York: Columbia University Press, 1986)
- Bernstein, Richard J., (ed.), Habermas and Modernity (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985)
- Brunkhorst, Hauke, Critical Theory of Legal Revolutions: Evolutionary Perspectives (New York: Bloomsbury, 2014)
- Cooke, Maeve, Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics (Cambridge, Mass.: The MIT Press, [1994] 1997)
- Dubiel, Helmut, Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory, (trans.) Benjamin Gregg, (intro) Martin Jay (Cambridge, Mass., London: The MIT Press, 1985)
- Gaus, Daniel, "Rational Reconstruction as a Method of Political Theory between Social Critique and Empirical Political Science," Constellations, Vol. 20, No. 4, (2013)

³⁷⁰ Jürgen Habermas, Communication and the Evolution of Society, pp. 145-146.

- Habermas, Jürgen, Knowledge and Human Interests, (trans.) Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971)
- , "A Postscript to *Knowledge and Human Interests*," in Philosophy of the Social Sciences, (trans.) Christian Lenhardt, Vol. 3 No. 1 (1973)
- , Theory and Practice, (trans.) John Viertel (London: Heinemann, 1974)
- Habermas, Jürgen, Communication and the Evolution of Society, (trans.) Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979)
- , The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society, Vol. I, (trans.) Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984)
- , Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas, (ed.) Peter Dews (London: Verso, [1986] 1992)
- , Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays, (trans.) Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2008)
- Held, David, Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas (Cambridge: Polity Press, [1980] 1990)
- Heller, Agnes, "Habermas and Marxism," in Thompson, John B. and David Held, (ed.), Habermas: Critical Debates (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1982)
- Horkheimer, Max, Eclipse of Reason (London: Continuum, [1947] 2005)
- Jay, Martin, Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950 (London: University of California Press, [1973] 1996)
- Kalyvas, Andreas, "Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power," New German Critique, Vol. 85, (2002)
- Marcuse, Herbert, One-Dimensional Man: Studies on the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964)
- McCarthy, Thomas, The Critical Theory of Jürgen Habermas (Cambridge, Mass., London: MIT Press, [1978] 1985)
- Müller-Doohm, Stefan, Habermas: A Biography, (trans.) Daniel Steuer (Cambridge: Polity Press, 2016)
- Owen, David S., Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress (Albany: SUNY Press, 2002)
- Patterg, Markus, "Supranational Constitutional Politics and the Method of Rational Reconstruction," Philosophy and Social Criticism, Vol. 40, No. 6 (2014)

Pedersen, Jørgen, "Habermas' Method: Rational Reconstruction," Philosophy of the Social Sciences, Vol. 38, No. 4, (2008)

Stahl, Titus, "Habermas and the Project of Immanent Critique," Constellations, Vol. 20, No. 4

(2013)

Thompson, John B., and David Held, (ed.), Habermas: Critical Debates (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1982)

Weber, Max, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, (ed.) Günther Roth and Claus Wittich (New York: Bedminster Press, 1968)

-----, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, (trans.) Talcott Parsons, (intro.) Anthony Giddens (New York: Scribner, [1958] 1976)

Wiggershaus, Rolf, The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance, (trans.) Michael Robertson (Cambridge: Polity Press, 1995)

บทความวิจัย

วิธีวิทยาการวิจัยในปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้น

เทพทวี โชควสิน

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

1. บทนำ

นักปรัชญา สกอตต์ โซมส์ (Scott Soames) กล่าวไว้ในงานวิจัยชิ้นสำคัญชิ้นหนึ่งของเขาในส่วนที่เกี่ยวข้องกับปรัชญาวิเคราะห์ (analytic philosophy) ว่า ช่วงเวลาก่อนงานชิ้นสำคัญของลุดวิก วิตเกินสไตน์ (Ludwig Wittgenstein) ที่แปลเป็นภาษาอังกฤษในปี ค.ศ. 1922 ซึ่งก็คือ *Tractatus Logico-Philosophicus* นั้น ถือเป็นช่วงเวลาที่สำคัญ ทั้งนี้เพราะมียักษ์ใหญ่ผู้ก่อร่างปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นที่สมควรได้รับการกล่าวถึงอย่างน้อยสามคน ซึ่งก็คือ กอตต์ลอบ เฟรเก (Gottlob Frege) เบอร์ทรันด์ รัสเซลล์ (Bertrand Russell) และ จอร์จ เอ็ดเวิร์ด มัวร์ (George Edward Moore) ที่มองว่าสำคัญนั้นก็เพราะโซมส์ชี้ว่า หลังจากช่วงเริ่มต้นดังกล่าว การสืบเสาะทางปรัชญาที่เต็มไปด้วยความสนใจที่จะตั้งประเด็นปัญหาที่ตรรกวิทยา ภาษา และคณิตศาสตร์ อย่างที่ไม่เคยเห็นมาก่อน แม้การริเริ่มวิธีการทำปรัชญาของวิตเกินสไตน์จะถือได้ว่าเหมาะสมกว่าที่จะเรียกว่าเป็นการหันมาสู่ภาษา (linguistic turn) อย่างเห็นได้ชัดและมีลักษณะแบบปฏิวัติในรูปแบบของการทำปรัชญามากกว่าก็ตาม วิธีวิทยาการทำปรัชญาช่วงเริ่มต้นของนักปรัชญาทั้งสามนั้นก็ยังคงมีความน่าสนใจอยู่ในแง่ที่ว่าเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ เหล่านั้นได้อย่างไร³⁷¹

ในส่วนของการมองว่า วิธีการทางปรัชญา (philosophical methods) ดังที่นักปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นแต่ละคนใช้ในทางวิชาการและการวิจัยนั้น คืออะไร ก็มีการหาคำอธิบายในรูปแบบของวิธีวิทยาทางปรัชญา (philosophical methodology) ในประเด็นนี้ มีการกล่าวไว้โดย จอช ดีเวอร์ (Josh Dever) ว่า กำลังเป็นประเด็นที่วงการปรัชญาให้ความสนใจ ทั้งการอ่านทำความเข้าใจกับวิธีการวิทยานั้นในระดับบนและระดับล่าง³⁷² เมื่อมาถึงประเด็นของงานวิจัยชิ้นนี้ ผู้วิจัยเริ่มต้นจากความสนใจที่จะหาคำตอบของกระบวนการทำปรัชญาในขอบเขตของปรัชญาวิเคราะห์ ซึ่งก็ไม่ว่าจะปฏิเสธคำถามที่ว่า มีการให้ความสำคัญกับการทำปรัชญาในแบบการวิเคราะห์ (analysis) ตั้งแต่เมื่อใด มีการทำสิ่งเหล่านี้อย่างไร และที่สำคัญคือ ทำไมจึงได้ริเริ่มสิ่งนั้นขึ้นมา ปรัชญาในฐานะแขนงวิชาหนึ่งของความรู้ในวงวิชาการและการวิจัย ก็ควรจะได้มีการสืบสอบถึงกระบวนการเหล่านี้ให้ชัดเจน

หากจะพิจารณาว่า กระบวนการนามธรรมเช่นนั้นเปรียบได้กับสิ่งรูปธรรมที่อาจเรียกว่าเครื่องมือทางวิชาการแล้ว ก็เห็นได้ว่า เครื่องมือที่มีความสำคัญต่อการตรวจสอบความจริงหรือความเป็นจริงใด ๆ ในโลก มีให้คิดถึงได้มากมายหลายชนิด เช่น ไม้บรรทัดเป็นเครื่องมือของช่างไม้ สำหรับการวัดหน่วยความยาวในฐานะคุณลักษณะที่เป็นจริงประการหนึ่งของสิ่งของดังเช่นประตูไม้ เทอร์โมมิเตอร์เป็นเครื่องมือของนักวิทยาศาสตร์

³⁷¹ Scott Soames, *The Analytic Tradition in Philosophy, Volume 1: The Founding Giants* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press 2014), pp. xi-xiii

³⁷² Josh Dever, "What is Philosophical Methodology?," in *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, eds. Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler, and John Hawthorne (Oxford: Oxford University Press 2016), pp. 3-4 อย่างไรก็ตามในการนำเสนอของดีเวอร์ เขาได้แยกแยะการอ่านวิธีวิทยาทางปรัชญาระดับบนและระดับล่าง ด้วยการแยกให้เห็นชัดในการใช้ตัวอักษรพิมพ์ใหญ่และพิมพ์เล็กเป็น Philosophical Methodology และ philosophical methodology ตามลำดับ

สำหรับวัดหน่วยอุณหภูมิจากลักษณะที่เป็นจริงของอากาศในฤดูต่าง ๆ ทว่างานของนักปรัชญานั้นมองไปที่เครื่องมือที่เป็นนามธรรม และเป็นพื้นฐานที่ลึกกว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์เหล่านั้นลงไปอีก เครื่องมือดังกล่าวก็ได้แก่ตัววิธีการที่มนุษย์จะคิดคำนวณสิ่งเหล่านั้นนั่นเอง ไม่ว่าจะเป็นภาษา ตรรกวิทยา และคณิตศาสตร์ ที่ใช้ในการคิดและการนำเสนอออกมาเป็นคำพูดหรือข้อเขียน ฐานคิดสำคัญประการหนึ่งที่นักปรัชญามักถือคือการมองว่า หากเครื่องมือดังเช่นวิธีการคิดคำนวณ รวมทั้งภาษา มีความเที่ยงตรง หรือถูกทำให้เกิดความเที่ยงตรงอยู่ก่อนแล้ว ความรู้ที่ได้จากการใช้เครื่องมือตรวจสอบเหล่านั้น ก็ย่อมจะต้องมีความเที่ยงตรงถูกต้องตามไปด้วย มีการพิจารณาโดยฌอง แวน เฮเยนออร์ต (Jean van Heijenoort) ที่ชี้ว่าเฟรเกเองก็เริ่มต้นจากความต้องการที่จะมองเห็นความเที่ยงตรงถูกต้องของภาษาที่ใช้สื่อการวิเคราะห์คณิตศาสตร์ในเชิงตรรกวิทยา ทว่าปัญหาใหญ่ที่เฟรเกมองเห็นก็คือความไม่เที่ยงตรงและกำกวมในตัวภาษานั้นเอง จนเป็นเหตุให้เขาต้องสร้างเครื่องมือที่เหมาะสมที่เรียกว่าภาษาของการแสดงออกแบบ “เนื้อหาเชิงมโนทัศน์” (conceptual content)³⁷³ เมื่อพิจารณาเช่นนี้ก็ยิ่งเห็นได้ว่าความรู้ด้วยวิธีการของปรัชญาวิเคราะห์นั้นมีความสำคัญอย่างยิ่งดังที่มีการเสนอข้างต้น

แนวความคิดว่าด้วยการมีวิธีการและรูปแบบของภาษาที่มีความเที่ยงตรงดังกล่าวนี้ ถือได้ว่าเป็นแรงผลักดันสำคัญที่ทำให้ปรัชญาในปลายศตวรรษที่สิบเก้าต่อเนื่องมาจนถึงช่วงต้นของศตวรรษที่ยี่สิบได้พัฒนาเข้าสู่รูปแบบที่ภายหลังได้เรียกชื่อเป็นทางการว่าปรัชญาวิเคราะห์ ซึ่งก็เป็นแนวทางการทำปรัชญาที่จะมีอิทธิพลอย่างสูงต่อการทำปรัชญาในภายหลังจนถึงปัจจุบันด้วย จากการศึกษาของอาห์ตี-เวคโค ปิเอตาริเนน (Ahti-Veikko Pietarinen) เกี่ยวกับความเชื่อมโยงระหว่างวิทยาศาสตร์กับปรัชญาในด้านของความหมายของคำที่ใช้ในทางทฤษฎีนั้น ก็มีข้อสังเกตเกี่ยวกับประวัติของปรัชญาวิเคราะห์ประการหนึ่งว่า ปรัชญาวิเคราะห์นั้นเกี่ยวข้องกับกลุ่มเวียนนา (Vienna Circle) ซึ่งมีอิทธิพลในการทำให้การทำปรัชญานั้นหันมาสู่การวิเคราะห์ความหมายในภาษา รวมทั้งรูปแบบในทางตรรกวิทยา แนวทางการทำปรัชญาซึ่งเรียกได้ว่านำไปสู่แนวทางการทำปรัชญาที่เรียกชื่อภายหลังว่าการหันมาสู่ภาษาเช่นนี้ ปิเอตาริเนนกล่าวว่ก็พบได้ในงานของ แอนสท์ มัค (Ernst Mach) เฟรเก รัสเซลล์ และแนวคิดช่วงต้นของวิตเกนสไตน์³⁷⁴ ส่วนจากการศึกษาของโซมส์ก็กล่าวถึงมัวร์เพิ่มอีกหนึ่งคนด้วย โดยมองว่ก็มีอิทธิพลต่อปรัชญาวิเคราะห์ในภายหลังไม่ยิ่งหย่อนกว่ากัน³⁷⁵ จึงเห็นได้ว่าวิธีการทางปรัชญาที่เรียกกันว่าปรัชญาวิเคราะห์นั้น ส่วนหนึ่งมีความสัมพันธ์กับการหันมาสู่ภาษาอย่างแนบแน่น และมักจะเป็นบรรยากาศของการทำปรัชญาโดยอิงกับภาษา ตรรกวิทยา และคณิตศาสตร์ โดยมีความเชื่อแฝงอยู่ว่าเมื่อตั้งโจทย์ค้นคว้าวิจัยที่จะตอบปัญหาในทางปรัชญาที่ตั้งมานั้น นักปรัชญาควรให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์ภาษาและมโนทัศน์ นักวิชาการสติเฟน ลอเรนซ์ (Stephen Laurence) ชี้ว่าลักษณะของวิธีการทางปรัชญาเช่นนี้เรียกได้เช่นกันว่าเป็น การวิเคราะห์ห่มโนทัศน์ (conceptual analysis) ซึ่งแม้ในปัจจุบันจะเป็นที่ถูกท้าทาย แต่ก็ยังทรงอิทธิพลสูงต่อการทำปรัชญา โดยลอเรนซ์ชี้ว่ก็เป็นอิทธิพลในการทำปรัชญาที่มาตั้งแต่เริ่มต้นศตวรรษที่ยี่สิบ³⁷⁶

³⁷³ Jean van Heijenoort, *From Frege To Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1967a), p. 1

³⁷⁴ Ahti-Veikko Pietarinen, “Significs and the Origins of Analytic Philosophy,” *Journal of the History of Ideas* Volume 70 Issue 3 (2009), p. 467

³⁷⁵ Scott Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Volume 1: The Dawn of Analysis* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press 2003), p. xiii

³⁷⁶ Stephen Laurence, “Concepts and Conceptual Analysis,” *Philosophy and Phenomenological Research* Volume 67 Issue 2 (2003), pp. 253-254

ดังนั้น หากมีประเด็นคำถามที่ว่าปรัชญาวิเคราะห์มีวิธีวิทยาการวิจัยอย่างไร คำตอบของคำถามนี้ก็น่าที่จะต้องแสดงให้เห็นว่านักปรัชญาเหล่านี้ได้ตอบโจทย์ปัญหาต่าง ๆ ในทางปรัชญาโดยใช้การวิเคราะห์ภาษา และรูปแบบเชิงตรรกะของภาษาหรือโน้ตค้นทางภาษาที่ใช้ และก็นี่ไม่พ้นที่จะต้องดูในเชิงประวัติของแนวความคิดที่ทรงอิทธิพลจากนักปรัชญาที่ได้กล่าวไปข้างต้นนั้น อย่างไรก็ตาม จากการศึกษาในเบื้องต้น ผู้วิจัยพบงานทางปรัชญาหลายชิ้นที่วิเคราะห์ใกล้เคียงกันว่าแนวคิดของวิตเกนสไตน์ค่อนข้างมีอิทธิพลสูงในการทำปรัชญาวิเคราะห์แบบการหันมาสู่ภาษา จึงพอจะแบ่งคร่าว ๆ ได้เป็นสองกระบวนทัศน์ คือในช่วงเริ่มต้นที่เริ่มมีแนวทางการทำปรัชญาวิเคราะห์โดยดูที่โน้ตค้นทางภาษาและตรรกวิทยา เช่นในแนวคิดของเฟรเก รัสเซลล์ และมัวร์ และกระบวนทัศน์ช่วงถัดมาที่การหันมาสู่ภาษาเริ่มชัดเจนขึ้นจากแนวคิดของวิตเกนสไตน์ โดยผู้วิจัยจะจำกัดขอบเขตเฉพาะในช่วงก่อนการเริ่มแนวคิดของวิตเกนสไตน์ และดูว่าแนวทางการวิเคราะห์ภาษาและตรรกวิทยาช่วงเริ่มต้นของปรัชญาวิเคราะห์นั้นมีที่มาจากอะไร และมีลักษณะอย่างไร แนวทางการทำการวิเคราะห์ของผู้วิจัยจะมาจากการทบทวนเอกสารที่เกี่ยวข้อง รวมทั้งการวิเคราะห์ในเชิงเปรียบเทียบวิธีการวิจัยทางปรัชญาเหล่านั้นทั้งในส่วนที่เหมือนและต่างกันในหมู่นักปรัชญาสายนี้ รวมทั้งวิเคราะห์อิทธิพลที่มีต่อการทำปรัชญาในภายหลัง ผู้วิจัยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิธีวิทยาการวิจัยในปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นอันเป็นอิทธิพลต่อการกำหนดการหันมาสู่ภาษา และเพื่ออธิบายรูปแบบของวิธีวิจัยในปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นและอิทธิพลของรูปแบบดังกล่าวต่อการทำปรัชญา ซึ่งในที่สุดผู้วิจัยจะเสนอข้อสรุปจากงานวิจัยชิ้นนี้ว่า วิธีวิทยาการวิจัยในปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นส่วนที่มีอิทธิพลเด่นชัดที่สุดคือการให้ความสำคัญต่อ ‘การวิเคราะห์เนื้อหาเชิงมโนทัศน์’ ที่ริเริ่มโดยเฟรเก โดยเป็นส่วนที่แฝงอยู่กับวิธีการทางปรัชญาในตรรกนิยม และภายหลังพบว่ามีการพัฒนาการของรูปแบบวิเคราะห์ดังกล่าวในความเห็นส่วนที่รัสเซลล์กับมัวร์มีส่วนร่วมอยู่ ซึ่งทั้งหมดก็สอดคล้องกันในฐานะทฤษฎีความจริงแบบหนึ่ง ทั้งนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับการวิจัยในครั้งนี้ ก็เพื่อได้มีคำอธิบายที่ชัดเจนต่อวิธีวิทยาการวิจัยในปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้น และได้แนวทางของทำงานวิจัยทางปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นเพื่อประโยชน์ในการศึกษาของนักวิจัยทางปรัชญารุ่นหลังต่อไป

2. วิธีวิทยาการวิจัยในปรัชญาวิเคราะห์ของเฟรเก รัสเซลล์ และมัวร์

งานชิ้นล่าสุดของสกอตต์ โซมส์ ในช่วงเวลาเดียวกันกับที่ผู้วิจัยดำเนินงานวิจัยอยู่นี้ มองว่าวิธีการวิทยาทางปรัชญาวิเคราะห์ช่วงปลายศตวรรษที่สิบเก้าจนถึงต้นศตวรรษที่ยี่สิบนั้น หากพิจารณาที่ (ก) กระบวนทัศน์แบบตรรกนิยม (logicism) ของเฟรเกและรัสเซลล์ ว่าแตกต่างจาก (ข) กระบวนทัศน์ของวิตเกนสไตน์และรู돌์ฟ คาร์นัป (Rudolf Carnap) ที่เห็นถึงขีดจำกัดของการเป็นวาทกรรมที่มีความหมายแล้ว ก็พิจารณาได้ว่า (ค) กระบวนทัศน์ของมัวร์ในเรื่องของความรู้จากสามัญสำนึก (common sense knowledge) จะมีการแก้ไขข้อผิดพลาดบางส่วนในทั้งสองกระบวนทัศน์ (ก) และ (ข) ที่แตกต่างกันนั้นได้³⁷⁷ มุมมองของโซมส์จากงานชิ้นนี้และชิ้นอื่นก่อนหน้าค่อนข้างชี้ชัดว่าเขาเห็นความแตกต่างระหว่างวิตเกนสไตน์กับนักปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นคนอื่น ๆ ซึ่งก็ยังมีคำถามอยู่ว่าทำไมเขาจึงมีคำอธิบายอย่างนั้น

2.1 วิธีการทางปรัชญาของก๊อตต์ลอบ เฟรเก

ผู้วิจัยมีคำถามในเบื้องต้นเกี่ยวกับวิธีการทางปรัชญาของเฟรเก ทั้งนี้เพราะจากการวิจัยพบว่าเฟรเกได้รับการกล่าวถึงว่าเป็นผู้ที่วางรากฐานให้กับตรรกนิยม ซึ่งโดยกว้าง ๆ ก็หมายถึงแนวความคิดที่มองว่า

³⁷⁷ Scott Soames, "Methodology in Nineteenth-and Early Twentieth-Century Analytic Philosophy," in *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, eds. Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler, and John Hawthorne (Oxford: Oxford University Press 2016), pp. 49-68

คณิตศาสตร์สามารถลดทอนลงสู่การอธิบายด้วยตรรกวิทยา นักปรัชญาผู้หนึ่งที่รู้ตระหนักเป็นอย่างดีว่าเฟรเกมีวิธีการทางปรัชญาเช่นนี้ก็คือรัสเซลล์ เห็นได้จากงานเขียนของรัสเซลล์เองที่สะท้อนชัดเจนว่าเขาเข้าใจว่าเฟรเกมีโครงการที่จะอธิบายคณิตศาสตร์ด้วยระบบตรรกวิทยาสัญลักษณ์ต่อเนื่องจากที่เริ่มไว้โดยนักคณิตศาสตร์อิตาเลียนผู้ยิ่งใหญ่อีกคนหนึ่งก่อนหน้านี้คือจูเซปเป เปอาโน (Giuseppe Peano) โดยที่เฟรเกประสบความสำเร็จเป็นคนแรกในการทำคณิตศาสตร์ “ให้เป็นระบบเชิงตรรก” หรือก็คือการลดทอนมโนทัศน์เชิงเลขคณิตลงสู่ตรรกวิทยา³⁷⁸ เฟรเกสามารถทำโครงการดังกล่าวได้อย่างไร รัสเซลล์อธิบายโดยเริ่มที่ความรู้ในทางคณิตศาสตร์เกี่ยวกับจำนวนธรรมชาติ หากมองว่าทั้งหมดประกอบขึ้นจากการเป็นประพจน์ (propositions) ก็สามารถมองได้ว่าการกล่าวถึงจำนวนธรรมชาติเหล่านั้นก็คือกล่าวถึงคุณสมบัติ (properties) ของมัน การเป็นประพจน์ในทางตรรกวิทยาที่กล่าวจากคุณสมบัติของสิ่งเหล่านั้นจึงเป็นไปได้³⁷⁹ อีกส่วนหนึ่งก็มาจากการที่เฟรเกสานต่อจากสิ่งที่เปอาโนทำไว้แล้วในสัจพจน์ของเปอาโนที่มีมโนทัศน์พื้นฐานที่ใช้เพียงสามมโนทัศน์คือ “0” “จำนวน” “ตัวตามหลัง” ซึ่งสามารถทำให้อยู่ในรูปของสัจพจน์พื้นฐานในการวางระบบแบบตรรกวิทยา³⁸⁰

เฟรเกและนักตรรกวิทยาอีกหลายคนก่อนหน้านี้เขาก็มีความต้องการในรูปแบบเดียวกันที่จะหาภาษาเชิงรูปแบบในอุดมคติเพื่อแทนความคิดบริสุทธิ์ที่ปราศจากซึ่งความกำกวมของภาษาธรรมชาติ แสดงในคำภาษาเยอรมันว่า *Begriffsschrift* ที่เฟรเกใช้³⁸¹ โดยคำในภาษาอังกฤษมักจะพบว่าเป็น *concept-script* หรือ *conceptual notation*³⁸² ซึ่งหมายความว่าในภาษาไทยว่า ‘ลิจิต-มโนทัศน์’ หรือ ‘เครื่องหมายมโนทัศน์’ ตามลำดับ โดยในที่นี้จะใช้คำแปลว่า ‘เครื่องหมายมโนทัศน์’ เพียงประการเดียว สิ่งเหล่านี้เป็นสัญลักษณ์ที่เฟรเกประดิษฐ์ขึ้นมาซึ่งแม้ในระบบตรรกวิทยาสัญลักษณ์ปัจจุบันจะไม่ได้ใช้สัญลักษณ์เหล่านั้นก็ตาม แต่ในทางความหมายของสัญลักษณ์เหล่านั้นก็ยังคงอยู่ เช่นความหมายของการเป็นประพจน์ที่แทนด้วยตัวอักษร ‘A’ ‘B’ ซึ่งมองว่าเป็นการตัดสินเชิงเนื้อหาของประพจน์ ความหมายของการเป็นนิเสธในเครื่องหมาย ‘¬’ หรือความหมายของการเป็นเงื่อนไขในเครื่องหมาย ‘→’³⁸³ การที่จะหารูปแบบภาษาอุดมคตินั้น มีการศึกษาโดยแวน เอเยนอร์ตในงานอีกชิ้นหนึ่งคือบทความ “*ตรรกวิทยาในฐานะแคลคูลัสและตรรกวิทยาในฐานะภาษา*” (Logic as Calculus and Logic as Language) พบว่ามีมโนทัศน์ที่มีที่มาจากงานเขียนของก็อทท์ฟรีด วิลเฮล์ม ไลบ์นิซ (Gottfried Wilhelm Leibniz) ซึ่งเฟรเกนำมากล่าววาทะตรรกวิทยาของเขาไม่ใช่เพียงแค่แคลคูลัสเชิงระเบียบวิธีตรรกวิทยา (*calculus ratiocinator*) แต่เป็นภาษาเชิงลักษณะ (*lingua characteristica*) ซึ่งเกี่ยวข้องกับการมีภาวะความเป็นสากลของตรรกวิทยา (universality of logic) อัน

³⁷⁸ Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, second edition (London: George Allen & Unwin 1920), pp. 6-7

³⁷⁹ Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 4

³⁸⁰ Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 5

³⁸¹ Gottlob Frege, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, second edition, ed. P. T. Geach and M. Black (Oxford: Basil Blackwell, 1960), p. 1

³⁸² Kevin C. Klement, *Frege and the Logic of Sense and Reference* (New York: Routledge 2002), p. 5

³⁸³ ตัวอย่างเช่น เครื่องหมายเพื่อแสดงประพจน์นิเสธของ A นั้น เฟรเกแสดงด้วย $\neg A$ ในขณะที่ปัจจุบันมักจะใช้สัญลักษณ์ $\neg A$ ส่วนเครื่องหมายเพื่อแสดงประโยคเงื่อนไขที่ B เป็นตัวเงื่อนไขในขณะที่ A เป็นตัวตามนั้น เฟรเกแสดงด้วย $\supset^A$ ในขณะปัจจุบันมักจะใช้สัญลักษณ์ $B \rightarrow A$ โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Gottlob Frege, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, pp. 5-7

หมายถึงว่าระบบภาษาสัญลักษณ์เชิงตรรกเป็นภาษาในอุดมคติที่สามารถใช้ได้ทั่วทั้งจักรวาลที่ใช้ภาษาเข้าไปกล่าวถึง³⁸⁴

พรรณนาของตรรกนิยมมีเนื้อหาอีกส่วนหนึ่งที่ไม่อาจมองข้าม ทั้งนี้ก็เพื่อการจะคำตอบประการหนึ่งที่ว่าปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นมีการแยกตัวออกจากระบบปรัชญาที่มีอิทธิพลก่อนหน้านี้ได้อย่างไร จะเห็นได้ว่าระบบปรัชญาที่โดดเด่นในเวลานั้นส่วนหนึ่งก็คือปรัชญาของอิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) มีการศึกษาโดยจอห์น แมคฟาร์เลน (John MacFarlane) ซึ่งว่าในระบบปรัชญาของคานท์ทำให้เกิดการยอมรับที่ว่าตรรกวิทยาและการวิเคราะห์หมโนทัศน์ไม่อาจให้คำอธิบายความรู้ทางเลขคณิตได้ หรือก็คือการมองว่าคณิตศาสตร์ไม่อาจลดทอนไปสู่ตรรกวิทยาได้นั่นเอง ทว่าโครงการของเฟรเกกลับจะกล่าวว่าแนวความคิดของคานท์เช่นนั้นถือว่าผิด ด้วยเพราะคณิตศาสตร์สามารถลดทอนไปสู่การอธิบายด้วยหมโนทัศน์เชิงตรรกบริสุทธิ์³⁸⁵ เช่นนี้แล้วจึงมีความจำเป็นอยู่เองที่น้ำจะได้มีการพิจารณาว่าระบบปรัชญาของคานท์ที่อธิบายคณิตศาสตร์และตรรกวิทยานั้นเป็นอย่างไร

การตรวจสอบที่คณิตศาสตร์ ตรรกวิทยา และภาษาก่อนหน้าการเริ่มต้นของปรัชญาวิเคราะห์นั้น เห็นได้ชัดในงานปรัชญาที่ทรงอิทธิพลของคานท์คือ *ข้อวิพากษ์ว่าด้วยเหตุผลบริสุทธิ์* (Critique of Pure Reason) ที่มองว่าความรู้ของมนุษย์มีสองลักษณะคือ ก่อนประสบการณ์ (*a priori*) หมายถึงความรู้ที่พิสูจน์ได้ว่าจำเป็นจริงโดยไม่อาศัยผัสสะ ตัวอย่างที่ผู้วิจัยจะยกในที่นี้ก็เช่นความรู้เกี่ยวกับคณิตศาสตร์ “ $2+3=5$ ” หรือ “เมื่อมีสิ่งของจำนวนห้าสิ่ง สถานการณ์เช่นนี้ย่อมชี้ว่ามีสิ่งของอยู่มากกว่าสี่สิ่ง” และ หลังประสบการณ์ (*a posteriori*) ซึ่งต้องอาศัยผัสสะในการพิสูจน์ความจริงนั้น ๆ ตัวอย่างที่ผู้วิจัยจะยกในที่นี้ก็เช่น “สิทธิชัยมีเงินเพียงห้าบาท” หรือ “สิทธิชัยมีเงินไม่ถึงหนึ่งล้านบาท” นัยเช่นนี้กำลังชี้ว่าความรู้ก่อนประสบการณ์ที่เป็นจริงย่อมเป็นความจริงจำเป็น (necessary) ส่วนความรู้หลังประสบการณ์ที่เป็นจริงนั้น เป็นความจริงอ่อนแอ (contingent) อีกส่วนหนึ่งที่คานท์แบ่งเอาไว้ก็คือลักษณะของ “ข้อความ” หรือ “ประพจน์” ที่ได้จากการตัดสิน (judgment) ซึ่งมีสองลักษณะ คือ ข้อความเชิงวิเคราะห์ (analytic) ซึ่งเป็นจริงได้โดยพิจารณาว่าหมโนทัศน์ของภาคแสดงแฝงอยู่ในหมโนทัศน์ของภาคประธานอยู่แล้ว ตัวอย่างที่ยกในที่นี้เช่น “คนโสดคือคนที่ยังไม่ได้แต่งงาน” กับข้อความเชิงสังเคราะห์ (synthetic) ซึ่งเป็นข้อความที่หมโนทัศน์ของภาคแสดงไม่ได้แฝงอยู่ในภาคประธาน ตัวอย่างที่ยกในที่นี้เช่น “คนโสดในออสเตรเลียบางคนติดยาเสพติด” การแบ่งแยกเช่นนี้ทำให้มีนัยที่ว่าความรู้ก่อนประสบการณ์มักจะนำเสนอด้วยข้อความเชิงวิเคราะห์และถ้าเป็นความจริงก็เป็นความจริงจำเป็น ส่วนความรู้หลังประสบการณ์มักจะนำเสนอด้วยข้อความเชิงสังเคราะห์และถ้าเป็นความจริงก็เป็นความจริงอ่อนแอ ทว่าคานท์กลับเพิ่มเติมว่า มีความรู้ก่อนประสบการณ์ที่เสนอด้วยข้อความเชิงสังเคราะห์และเป็นความจริงจำเป็น เช่นความรู้จากการตัดสินข้อความในทางคณิตศาสตร์ดังที่คานท์มักจะยกตัวอย่าง ก็คือ “ $7 + 5 = 12$ ” ซึ่งเป็นความรู้ก่อนประสบการณ์ที่จริงจำเป็น แต่มโนทัศน์ของจำนวน 12 นั้นไม่ได้แฝงอยู่ในภาคประธานที่มีหมโนทัศน์ของ 7 หรือ 5 แต่อย่างใด³⁸⁶ จึงชี้ว่า หากสิ่งที่คานท์กล่าวไว้นั้นถูกต้องจริง ก็มีนัยว่ามนุษย์มีศักยภาพในการมีความรู้ได้โดยใช้ผัสสะทั้งหลายเพื่อพิสูจน์ในทางประสบการณ์ แต่ก็มีศักยภาพอีก

³⁸⁴ Jean Van Heijenoort, "Logic as Calculus and Logic as Language," *Synthese* Volume 17 Issue 3 (1967b), pp. 324-325

³⁸⁵ John MacFarlane, "Frege, Kant, and the Logic in Logicism," *The Philosophical Review* Volume 111 Issue 1 (2002), p. 25

³⁸⁶ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant Series, edited and translated by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press 1998), p. 288

ประการหนึ่งที่มนุษย์มีอยู่ก่อนแล้วนั่นคือศักยภาพที่จะทำความเข้าใจต่อประสบการณ์ที่ได้รับนั้น ซึ่งเรียกว่า “มโนทัศน์บริสุทธิ์ในการทำเข้าใจ” หรือเรียกว่า “ปทัชระ” (categories) ที่ใช้ในการตัดสิน ดังเช่น ความเข้าใจต่อการเป็นสาเหตุและผลของปรากฏการณ์ใด ๆ ที่มนุษย์ได้เรียนรู้ในวิทยาการต่าง ๆ นั้นก็อาศัยปทัชระในส่วนของการเป็นเหตุผล (causality) นั่นเอง³⁸⁷

จากการวิจัย พบว่าการอธิบายที่ว่าปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้น ทั้งโดยเฟรเก รัสเซลล์ และมัวร์นั้น เริ่ม ‘ออกห่าง’ จากอิทธิพลของแนวคิดของคานท์ข้างต้นได้อย่างไร คำอธิบายดังกล่าวปรากฏในบทความหนึ่งของ มาร์ค เทกซ์เตอร์ (Mark Textor) โดยเขาได้เอ่ยถึงนักปรัชญาคนหนึ่งที่มาทบทวนหน้าเฟรเก คือเบอร์นาร์ด บอลซาโน (Bernard Bolzano) ซึ่งได้กล่าวเกี่ยวกับแนวคิดดังกล่าวข้างต้นของคานท์ที่พูดถึงความแตกต่างระหว่างความรู้ก่อนประสบการณ์กับความรู้เชิงประจักษ์นั้นว่า ไม่ได้มีความชัดเจนเลยว่าความแตกต่างในการแยกแยะลักษณะเหล่านั้นจะสามารถเป็นที่เข้าใจได้อย่างไร เทกซ์เตอร์ชี้ว่าบอลซาโนมีจุดยืนที่แยกแยะชัดเจนระหว่าง “การตัดสิน” และ “ประพจน์” ซึ่งบอลซาโนมองว่าประพจน์เป็นสิ่งที่เปี่ยมมูลฐานมากกว่า เขามองว่า “มโนทัศน์” (concepts) ของสิ่งต่าง ๆ ที่คานท์กล่าวไปนั้น ไม่ว่าจะเป็นมโนทัศน์ของประสบการณ์ มโนทัศน์ของความความเป็นไปได้ มโนทัศน์ของความอ่อนแอ สิ่งเหล่านั้นมีปัญหาที่ว่าจะเป็นมโนทัศน์ที่จะทำความเข้าใจอย่างเป็นวัตถุวิสัยได้อย่างไร อีกประการหนึ่ง หากเราหันมามองว่าความเป็นข้อความเชิงวิเคราะห์ ความเป็นไปได้ ความอ่อนแอ สิ่งเหล่านี้เป็นเสมือน “คุณสมบัติ” ของประพจน์เสียแล้ว เราก็น่าจะค้นพบนิยามที่ดีพอของมโนทัศน์เหล่านั้นได้ ซึ่งนี่ก็ทำให้ประเด็นว่าด้วย “ประพจน์” เป็นสิ่งสำคัญในการศึกษาทางปรัชญาของบอลซาโน อีกทั้งแนวคิดเช่นนี้มีส่วนคล้ายคลึงกับนักปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นดังเช่นเฟรเกและคนอื่น ๆ ที่ก็ได้มองเห็นเช่นเดียวกันนั้น³⁸⁸

จึงมีคำถามตามออกมาว่า การเน้นความสำคัญของประพจน์ในระบบปรัชญาของเฟรเกนั้น เป็นอย่างไร พบได้ในงานเขียนของเฟรเกชิ้นใดบ้าง จากการวิจัย ก็พบว่าเฟรเกมีหลักการสามประการที่ถือเป็นมูลฐานของเฟรเกเอง นั่นคือ (ก) สิ่งในทางจิตวิทยา กับสิ่งในทางตรรกวิทยา เราต้องแยกออกจากกันเด็ดขาด รวมทั้งการแยกระหว่างอรรถวิสัยกับภาววิสัยด้วย (ข) ไม่ถามหาความหมายของคำแบบแยกโดด แต่คำจะมีความหมายได้เมื่ออยู่ในบริบทของประพจน์ (ค) ต้องไม่ลืมว่ามีความแตกต่างระหว่างมโนทัศน์กับวัตถุ³⁸⁹ เห็นได้ว่ามูลฐาน (ข) นั่นเองที่ชี้ได้เป็นอย่างดีว่าเฟรเกให้ความสำคัญกับประพจน์ การเป็นประพจน์ที่สามารถเกี่ยวข้องกับการพิสูจน์ในทางตรรกวิทยาได้นั้น เฟรเกกล่าวไว้ชัดเจนว่าสามารถทำให้การพิสูจน์ในทางเลขคณิตนั้นลดทอนลงมาสู่การพิสูจน์แบบตรรกวิทยาได้ก็ด้วยหนทางของการเข้าใจธรรมชาติของประพจน์ดังกล่าว ดังเช่นที่เฟรเกมองว่า สิ่งในทางคณิตศาสตร์ดังเช่นจำนวนนั้น เป็นวัตถุนามธรรมอย่างหนึ่งที่เกิดจากอยู่ด้วยตัวมันเองได้ ซึ่งสามารถทำให้อยู่ในรูปของประพจน์ “a ตกอยู่ภายใต้มโนทัศน์ F” ได้ โดยที่ a แทนวัตถุหนึ่ง ดังเช่น จำนวน 1 และพิจารณาว่ามีมโนทัศน์ F ใดที่จำนวน 1 นั้นสังกัดอยู่³⁹⁰ ในจุดนี้อธิบายได้ว่าเฟรเกกำลังมองว่าจำนวนเป็นวัตถุอย่างหนึ่งที่สามารถมีคุณสมบัติได้ จำนวนจึงสามารถถูกกล่าวถึงว่าสังกัด

³⁸⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, pp. 210-214

³⁸⁸ Mark Textor, “Bolzano’s Anti-Kantianism: From A Priori Cognitions to Conceptual Truths,” in *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* ed. Michael Beaney (Oxford: Oxford University Press 2013), pp. 227-228

³⁸⁹ Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, second revised edition, translated by J. L. Austin (New York: Harpers & Brothers 1953/1960), p. xxii

³⁹⁰ Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, p. 67

อยู่ภายใต้มันท์หนึ่ง ๆ ได้ เช่นคุณสมบัติการเป็นจำนวนคู่ของ 2 หรือคุณสมบัติการเป็นจำนวนเฉพาะของ 3 ดังนั้น ประพจน์ที่กล่าวว่า “3 เป็นจำนวนเฉพาะ” จึงหมายถึงการกล่าวถึงคุณสมบัติการเป็นจำนวนเฉพาะของวัตถุ ซึ่งในที่นี้คือจำนวน 3 เป็นต้น

ส่วนความสัมพันธ์ระหว่างประพจน์กับเนื้อหาเชิงมันท์นั้นเป็นอย่างไร ทำไมจึงทำให้เกิดหลักการมูลฐานข้อ (ข) ดังกล่าวขึ้นเช่นข้างต้นนั้น ก็พบได้ดังเช่นที่เฟรเกมองว่า การอธิบายการตัดสิน (judgments) ของเขานั้นไม่ได้จำเป็นต้องแยกแยะระหว่างภาคประธานกับภาคแสดงของประพจน์ ดังเช่นประพจน์ “กองทัพกรีกรบชนะกองทัพเปอร์เซียที่พลาเทีย” กับประพจน์ “กองทัพเปอร์เซียถูกเอาชนะโดยกองทัพกรีกที่พลาเทีย” ก็พบได้ว่ามีความหมายหรือมีเนื้อหาเชิงมันท์อย่างเดียวกัน จึงไม่ควรมองว่าเป็นคนละประพจน์กัน และการแยกแยะความหมายของภาคประธานและภาคแสดงออกมาโดยไม่อาศัยการเข้าใจความหมายของทั้งประพจน์อยู่ก่อนนั้น ก็ไม่อาจจะมีความเป็นไปได้³⁹¹ แนวคิดเช่นนี้ก็ทำให้เฟรเก ไม่จำเป็นต้องอธิบายตามคานท์ ที่ได้อธิบายแบ่งแยกออกมาเป็นภาคประธาน-ภาคแสดง และอธิบายถ้ามันท์ของภาคแสดงสังกัดอยู่ในภาคประธานอยู่แล้วก็ให้ถือว่าเป็นข้อความวิเคราะห์ การอธิบายของคานท์เช่นนี้ดูจะไม่มีที่ทางในระบบอธิบายของเฟรเกดังที่กล่าวไปนั้นแต่อย่างใด ในการอธิบายว่าทำไมการพิสูจน์ในทางคณิตศาสตร์ซึ่งคานท์มองว่าประกอบขึ้นจากข้อความสังเคราะห์นั้น จึงสามารถลดทอนสู่ตรรกวิทยาซึ่งคานท์มองว่าเป็นข้อความวิเคราะห์ได้ และทำให้ฐานะของคณิตศาสตร์กับตรรกวิทยาจึงไม่ได้เป็นเอกเทศต่อกันจริง แต่คณิตศาสตร์เสียอีกที่ลดทอนสู่ตรรกวิทยาได้ เฟรเกให้คำอธิบายโดยอิงจากสัจพจน์ของเปอาโนโดยใช้ทฤษฎีประพจน์ของเขาเข้ามาถอดความการพิสูจน์ เช่นกล่าวในเชิงประโยคเงื่อนไขว่า “หากว่า a ในอนุกรมของจำนวนธรรมชาติเป็นสิ่งที่ตามหลังจำนวน 0 โดยตรงแล้ว ชี้ได้ว่า $a = 1$ ” อีกทั้ง “หากว่า 1 เป็นจำนวนซึ่งสังกัดอยู่ในมันท์หนึ่ง ๆ แล้ว ก็ต้องมีวัตถุหนึ่งที่ตกอยู่ภายใต้มันท์นั้น...ซึ่งก็คือจำนวน 1 นั้นเองที่เป็นวัตถุที่อยู่ภายใต้มันท์นั้น”³⁹² เฟรเกมองว่าการพิสูจน์เช่นนี้ก็สามารถทำได้กับอนุกรมของจำนวนธรรมชาติทุกจำนวน และกล่าวสรุปได้ว่ากฎของเลขคณิตสามารถตัดสินเชิงวิเคราะห์และเป็นความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ได้ ประพจน์ของคณิตศาสตร์ก็สามารถเป็นสิ่งที่ตามออกมาจากกฎตรรกวิทยา³⁹³ ในประเด็นนี้เองที่เห็นได้ชัดเจนว่าวิธีการในทางปรัชญาคณิตศาสตร์และตรรกวิทยาของเฟรเกนั้น มีส่วนที่ปฏิบัติจากวิธีการของคานท์อย่างถอนรากถอนโคน และมีลักษณะในหนทางเดียวกันกับวิธีการของบอลซาโนที่เป็นต่อต้านคานท์นิยม (Anti-Kantianism) ดังที่วิเคราะห์ไว้ข้างต้นโดยเทกซ์เตอร์

วิธีการทางปรัชญาของเฟรเกที่แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงความเชื่อมั่นในตรรกนิยมนั้น ก็แสดงอิทธิพลของมันในงานของเฟรเกชิ้นอื่น ๆ ที่สำคัญด้วย ดังจะเห็นได้จากบทความ “ว่าด้วยนัยและการบ่งถึง” (On Sense and Reference) ซึ่งเฟรเกยกตัวอย่างของคำสองคำที่มีนัย (sense) ต่างกัน และเรามีความคิด (thought) เกี่ยวกับมันต่างกัน ทว่ามันมีวัตถุที่มีการบ่งถึง (referent) เดียวกัน ตัวอย่างของคำสองคำดังกล่าวก็คือ ‘ดาวประจำเมือง’ (the evening star) กับ ‘ดาวประกายพริ้ว’ (the morning star) ทั้งนี้ ดาวประจำเมืองจะสว่างสุกใสในท้องฟ้าตอนเย็นหลังดวงอาทิตย์ตก ส่วนดาวประกายพริ้วจะสว่างสุกใสในท้องฟ้าตอนเช้ามืดก่อนดวงอาทิตย์ขึ้น ทว่าในเชิงของวัตถุที่มีการบ่งถึงแล้ว คำทั้งสองนั้นก็บ่งถึงวัตถุที่เป็นดาวเคราะห์ดวงเดียวกัน ซึ่งก็คือดาวศุกร์ (Venus) ทว่าเมื่อเราได้ยินแต่ละประโยคต่อไปนี้ คือ “ดาวประจำเมืองได้รับแสง

³⁹¹ Gottlob Frege, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, pp. 2-3

³⁹² Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, p. 91

³⁹³ Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, p. 99

สว่างจากดวงอาทิตย์” และ “ดาวประกายพริ้วได้รับแสงสว่างจากดวงอาทิตย์” เรามีความคิดเกี่ยวกับมันต่างกัน เช่นนี้แล้วก็แสดงว่านัยและการบ่งถึงในกรณีของสิ่งเหล่านี้พบว่าไม่ได้เหมือนกัน เฟรเก้ชี้ว่า “ความคิดย่อมไม่สามารถเป็นวัตถุที่มีการบ่งถึงในประโยค แต่ความคิดเกี่ยวข้องกับการพิจารณาในฐานะนัยของประโยค” เห็นได้ว่าสองสิ่งนี้ต่างกัน เฟรเกยกตัวอย่างเพิ่มเติมคือชื่อเฉพาะ ‘โอดิสเซียส’ (Odysseus) ซึ่งเมื่อปรากฏในประโยคก็สามารถมีนัยเกิดเป็นความคิดได้ ทว่าก็ยังน่าสงสัยว่าชื่อเฉพาะนั้นรวมทั้งประโยคที่ชื่อเฉพาะดังกล่าวเข้าไปปรากฏจะสามารถมีการบ่งถึงได้³⁹⁴ ที่เฟรเกกล่าวแยกแยะความแตกต่างเช่นนั้นไว้ก่อนก็เพื่อที่จะอธิบายว่าการตัดสินที่เราจะมีกับประโยคหนึ่ง ๆ ว่ามีค่าความจริง (truth value) ว่าเป็นจริงหรือเป็นเท็จนั้น เราจะตัดสินที่การบ่งถึงของประโยคนั้น ๆ โดยคำหรือชื่อเฉพาะในประโยคนั้น ๆ เมื่อมีการบ่งถึงหนึ่ง ๆ แล้ว ก็ควรที่จะสามารถตัดสินได้ว่าเป็นจริงหรือเป็นเท็จอย่างใดอย่างหนึ่ง ดังเช่นประโยค “5 เป็นจำนวนเฉพาะ” หากไปเข้าใจว่ามนุษย์รับรู้ในฐานะประโยคที่มีภาคประธานและภาคแสดง การรู้เช่นนั้นก็ยังไม่อาจพ้นไปจากเป็นตัวความคิดเฉย ๆ แต่การที่ประโยคนั้นสามารถมีค่าความจริงเป็นจริงได้ก็เพราะสามารถตัดสินจากการมีวัตถุตั้งเช่นจำนวน ‘5’ ที่ถูกบ่งถึงว่ามีคุณสมบัติดังกล่าวนั้นต่างหาก จึงชี้ว่า “ค่าความจริงของประโยคหนึ่ง ๆ ตัดสินได้จากการบ่งถึงของมัน”³⁹⁵

ในบทความชิ้นสำคัญอีกชิ้นหนึ่งคือ ‘ความคิด’ (Thoughts) เฟรเกแสดงถึงความเชื่อมั่นของเขาในการแยกแยะระหว่างขอบเขตของจิตวิทยากับตรรกวิทยา เขายอมรับว่าในทางจิตวิทยาอาจจะมองว่าเมื่อมนุษย์มีความคิดว่าสิ่งใดเป็นจริงนั้น กระบวนการทางจิตของมนุษย์ผู้นั้นก็จะกำลังทำงานแบบใดแบบหนึ่งที่จะสร้างความคิดที่เกี่ยวกับความจริงของสิ่งหนึ่ง ๆ นั้น แต่ทว่าในแง่ของตรรกวิทยา ให้ถือว่าเป็นความรู้ที่เกี่ยวกับการพิจารณาที่การเป็นกฎของความจริงนั้น เฟรเกมองว่าตัวความจริงนั้นเองเป็นสิ่งที่ไมอาจนิยามได้อีก และปฏิเสธการนิยามความจริงในทฤษฎีแบบตรงกัน (correspondence theory) เนื่องจากเฟรเกมองว่าสิ่งที่ตรงกันแบบจับคู่กันได้ก็ควรจะมีลักษณะอย่างเดียวกัน หากชี้ว่าภาพภาพหนึ่งวาดจากสิ่งที่มีอยู่จริง เราก็ก้าวไม่ได้ว่าภาพนั้นจะตรงกันกับสิ่งที่มีอยู่จริงนั้นเนื่องจากมันมีคุณสมบัติต่างกัน หรือหากมองว่าความจริงคือการตรงกันระหว่างไอดี (idea) กับสิ่งในความเป็นจริงที่มันเป็นตัวแทนออกมา ก็ยังมีปัญหาว่าสองสิ่งนั้นก็ยังไม่ได้อยู่ในลักษณะเดียวกันอีกอยู่นั่นเอง ความจริงนั้นเองจึงเป็นสิ่งที่นิยามไม่ได้³⁹⁶ การยืนยันเช่นนี้ของเฟรเกน่าจะมาจากจุดยืนที่เขาเองยังคงยอมรับว่าสิ่งที่ตรรกวิทยาศึกษานั้นคือค่าความจริงของประโยคหนึ่ง ๆ ซึ่งจะสามารถนำไปสู่การทำให้อยู่รูปแบบตรรกวิทยาสัญลักษณ์ได้ และจะเป็นการเน้นย้ำด้วยว่าความจริงที่ตัดสินนั้นต้องไม่ใช่ว่าเป็นไปในแบบอัตวิสัยที่แต่ละคนจะมีภาพในใจหรือมีความคิดเกี่ยวกับมันซึ่งต่างกัน

2.2 วิธีการทางปรัชญาของจอร์จ เอ็ดเวิร์ด มัวร์

ในส่วนของการปฏิเสธการทำปรัชญาด้วยแนวความคิดจิตนิยมสัมบูรณ์ (absolute idealism) ดังเช่นของ จอร์จ วิลเฮล์ม ฟรีดริช เฮเกิล (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) และของนักปรัชญาจิตนิยมอีกหลายคนนั้น เดิมที เริ่มมาจากการที่รัสเซลล์ยอมรับว่าการทำปรัชญาฟิสิกส์ของเขาที่จะต้องอธิบายการเคลื่อนที่ (motion) ว่าควรจะเป็นสัมพัทธ์หรือสัมบูรณ์นั้น ดูจะไม่สามารถหาหนทางอธิบายจากที่อื่นได้นอกจากจะต้องใช้แนวความคิดของเฮเกิลเข้ามาช่วยอธิบาย ทั้งนี้เพราะธรรมชาติของปัญหาที่จะอธิบายการเคลื่อนที่ดังกล่าวจะเห็นได้ว่ามีแต่ความขัดแย้ง ในตอนแรกรัสเซลล์มองว่าปรัชญาภาษาวิธี (dialectics) ของเฮเกลดู

³⁹⁴ Gottlob Frege, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, p. 62

³⁹⁵ Gottlob Frege, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, pp. 63-65

³⁹⁶ Gottlob Frege, *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, edited by Brian McGuinness (New York: Basil Blackwell 1984), pp. 351-353

จะไม่ได้มีปัญหอะไรกับการอธิบายสิ่งที่มีธรรมชาติขัดแย้งในตนเองเช่นนั้น³⁹⁷ ทว่าการทำปรัชญาของรัสเซลล์ ในปี ค.ศ. 1898 ที่เขาเองยอมรับว่าในช่วงเวลานั้นเขาเห็นด้วยกับแนวคิดในบทความ “ธรรมชาติของการตัดสิน” (*The Nature of Judgement*) ของมัวร์จนนำไปสู่การที่เขาก็อ่ ๆ ละทิ้งปรัชญาสำนักจิตนิยมทุกรูปแบบ แม้ภายหลังเขาจะเริ่มเห็นแตกต่างออกไปบ้างแล้ว³⁹⁸ บทความดังกล่าวของมัวร์มีข้อถกเถียงโต้แย้งอย่างเผ็ดร้อนต่อทฤษฎีจิตนิยมของนักปรัชญาก่อนหน้านั้นคือแฟรนซิส เฮอร์เบิร์ต แบรดลีย์ (Francis Herbert Bradley) ผู้วิจัยเห็นว่า ในเมื่อจุดนี้เป็นประเด็นสำคัญเริ่มต้นประการหนึ่งที่รัสเซลล์กับมัวร์มีร่วมกัน และก็ควรที่จะกล่าวถึงแนวคิดของมัวร์ในรายละเอียดเสียก่อน

ทฤษฎีของแบรดลีย์ถือว่ามนุษย์มีสมรรถนะทางจิตที่เรียกว่า “ไอเดีย” ในการที่จะใช้ตัดสินความเป็นจริงภายนอก มัวร์ชี้ว่าทฤษฎีของแบรดลีย์แสดงให้เห็นถึงความเข้าใจที่ว่าไอดีนั้นอยู่ในฐานะวัตถุของความคิด การตัดสินถูกต้องหรือไม่ถูกต้องจึงเป็นที่มาของความจริงตามลำดับ ทว่าแนวคิดของแบรดลีย์เองนั้น มัวร์ก็พบว่าไม่ได้มีความคงเส้นคงวา เนื่องจากการอธิบายเช่นนั้นของแบรดลีย์เป็นความสับสนไปมาระหว่างไอเดียเชิงตรรกและเชิงจิตวิทยา ไอเดียของสิ่งหนึ่งในความเป็นจริงภายนอกอย่างเดียวกัน แต่จะปรากฏเป็นไอเดียที่แตกต่างกันในจิตของแต่ละบุคคล การกล่าวเช่นนั้นเกิดปัญหาแบบเดียวกันกับปัญหาในทฤษฎีแบบของเพลโต นั่นคือปัญหาที่ว่าเมื่อเราต้องการตัดสินว่าไอเดียในแต่ละบุคคลนั้นเหมือนกับสิ่งภายนอกที่เป็นเนื้อหาของมันได้อย่างไร ก็ย่อมต้องเกิดปัญหาการเปรียบเทียบว่ามีตัวกลางของความเหมือนกัน และตัวกลางเช่นนั้นจะมีโดยไม่รู้จบ มัวร์แย้งโดยยกตัวอย่างเช่นที่ว่าเมื่อมนุษย์รับรู้วัตถุหลายสีแดง มนุษย์ไม่ได้เป็นผู้กระทำการซึ่งการผสมไอเดีย “สีแดง” รวมกับ “ดอกไม้” “รวมกับ” “ตอนนี้” แล้วค่อยตัดสินว่าข้อความนั้นเป็นจริง ทว่าสิ่งที่เกิดขึ้นในขณะนั้นคือประพจน์ที่เป็นที่ปรากฏของมโนทัศน์ มัวร์เห็นว่าวิธีการทำปรัชญาโดยให้จิตมนุษย์เข้ามาทำบทบาทว่ากำลังรับรู้ข้อเท็จจริงเชิงจิต (mental facts) ดังกล่าวในปรัชญาจิตนิยมของแบรดลีย์นั้น ถือได้ว่าสร้างปัญหาเหล่านั้นขึ้นมา จึงมองว่าปรัชญาจิตนิยมนั้นไม่อาจจะเป็นหนทางที่เหมาะสมได้³⁹⁹

ในภายหลัง รัสเซลล์ก็ยอมรับแนวคิดว่าด้วยความสำคัญของ ‘มโนทัศน์’ ตามที่กล่าวไว้โดยเฟรเก อีกทั้งเห็นด้วยกับมัวร์ที่ว่าไม่สามารถจะอธิบายได้โดยสอดคล้องกันกับแนวทางของจิตนิยมทั้งนี้ก็เพราะตัวข้อเท็จจริงเหล่านั้นควรจะต้องเป็นอิสระจากประสบการณ์ของมนุษย์ที่เข้าไปรับรู้มัน⁴⁰⁰ ซึ่งมัวร์ก็ตอบย้ำอีกครั้งหนึ่งในบทความ “การปฏิเสธจิตนิยม” (*The Refutation of Idealism*) ว่าจุดที่จิตนิยมผิดพลาดไปก็เพราะไปถือคติที่ว่า “ความเป็นจริงเป็นเรื่องทางจิตวิญญาณ” (reality is spiritual) ซึ่งมัวร์ชี้ว่าไม่อาจจะมีอาการเหตุผลที่มีน้ำหนักดีพอจะสนับสนุนแนวความคิดนี้ได้ มัวร์ชี้ว่าที่ทำไมจึงไม่อาจมีเหตุผลที่หนักแน่นพอที่จะสนับสนุนได้ก็เพราะการยอมรับดังกล่าวสามารถมีการตีความออกมาได้สองประการ ซึ่งในที่สุดไม่ว่าประการใดก็ไม่อาจมีเหตุผลที่มีน้ำหนักพอรองรับ คือ (1) คติเช่นนั้นกำลังยืนยันว่าจักรวาลนี้แตกต่างเป็นอย่างมากกับภาพที่มันดูเหมือนว่ามันจะเป็นอยู่ (2) คติเช่นนั้นกำลังยืนยันว่าที่ดูเหมือนว่าจักรวาลไม่ได้มีคุณสมบัติที่น่าแปลกที่ควรจะมีนั้น แท้จริงแล้วมันมีคุณสมบัติเหล่านั้นอยู่ อีกทั้งมีอยู่เป็นจำนวนมากดังเช่นวัตถุอย่างโต๊ะและเก้าอี้ที่อยู่ในความเป็นจริงนั้น หากถือตามจิตนิยมก็ต้องกล่าวว่ามันมีคุณสมบัติของ

³⁹⁷ Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (New York: George Allen & Unwin 1959), p. 42

³⁹⁸ Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, p. 54

³⁹⁹ George Edward Moore, *Selected Writing*. edited by Thomas Baldwin (London: Routledge 1993), pp. 1-5

⁴⁰⁰ Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, p. 54

การเป็นสิ่งที่มีความจริงเกี่ยวข้องกับอยู่ด้วย ที่มนุษย์มองอยู่ก่อนว่ามันดูเหมือนว่ามันจะแตกต่างจากมนุษย์ที่มีจิตวิญญาณนั้น จิตนิยมกำลังชี้ชวนให้เชื่อว่าเบื้องหลังมันมีความเป็นจริงที่น่าอัศจรรย์ที่มีส่วนคล้ายกับที่มนุษย์เป็น มัวร์เห็นว่าเขาไม่ได้จำเป็นต้องเสนอข้อโต้แย้งในทางตรงกันข้ามว่าความเป็นจริงไม่ได้เป็นเรื่องทางจิตวิญญาณ ข้อโต้แย้งของเขาแค่เพียงประการเดียวก็สามารถทำให้จิตนิยมไม่สามารถกล่าวอะไรเช่นนั้นได้แล้ว ข้อโต้แย้งที่เขาเสนออีกคือจุดยืนสำคัญของจิตนิยมคือการมีความเชื่อที่ว่า ‘สิ่งใด ๆ ที่มีอยู่ก็มีอยู่เมื่อมนุษย์รับรู้’ นั้น ในจุดนี้มัวร์ชี้ว่าไม่ได้มีอะไรที่จะแสดงให้เห็นถึงความจำเป็นแต่อย่างใดที่จะต้องไปเกี่ยวข้องกับที่จะต้องสรุปว่าความเป็นจริงเป็นสิ่งที่อยู่ในทางจิตวิญญาณ⁴⁰¹

อย่างไรก็ดี แม้จุดยืนในประการดังกล่าวของมัวร์และรัสเซลล์จะเหมือนกันอยู่ แต่ในอีกประการหนึ่ง การทำปรัชญาของมัวร์ก็มีส่วนที่แตกต่างจากรัสเซลล์ โดยเฉพาะในช่วงหลังที่สองคนมีแนวการทำปรัชญาที่แตกต่างกัน ทว่าก็มีอิทธิพลต่อปรัชญาวิเคราะห์ในเวลาต่อมาทั้งคู่ นั่นคือมัวร์เน้นไปในด้านการปกป้องสามัญสำนึกกว่าเป็นแห่งความรู้ที่สามารถไว้วางใจได้ ดังที่พบในบทความ “การปกป้องสามัญสำนึก” (A Defense of Common Sense) เนื้อความโดยสังเขปของแนวคิดที่เป็นวิธีการทางปรัชญาดังที่ปรากฏในงานชิ้นนี้ของมัวร์คือ มัวร์ต้องการหาวิธีการที่ให้ความแน่นอนในการกล่าวอ้างว่ามีความรู้ประการหนึ่ง ๆ มัวร์ระบุว่า มีประพจน์จำนวนหนึ่งซึ่งก็ถือได้ว่ามากพอสมควร เป็นประพจน์ที่ดูไม่มีคุณค่ามากนักที่จะต้องระบอออกมา แต่ทว่าประพจน์เหล่านี้แหละที่เขาแน่ใจได้อย่างแน่นอนว่ามันเป็นจริง สิ่งเหล่านี้มัวร์ใช้คำเรียกว่าเป็น “ข้อความจริงนิยมแบบชัดแจ้ง” (obvious truisms) ตัวอย่างที่ยกขึ้นมาก็เช่น การตัดสินว่าตนมีร่างกาย มีมือ มือที่เห็นอยู่เป็นมือของตน ร่างกายของเขานั้นเขาพบว่ามันเป็นข้อเท็จจริงพื้น ๆ ที่เขาต้องยอมรับว่ามันมีขนาด มีระยะทางจากสิ่งอื่น ๆ มันเป็นร่างกายที่เขาจำได้ว่าเขามีมันมาต่อเนื่องตั้งแต่เกิด มัวร์เห็นว่านี่เป็นข้อเท็จจริงพื้น ๆ ที่ไม่ควรจะต้องมีเหตุใด ๆ มาสร้างความสงสัยได้แบบที่พวกวิพากษ์นิยม (skepticism) มักจะตั้งข้อสงสัยกัน อีกทั้งข้อความที่ยืนยันอย่างเช่น “นี่คือมือของฉัน” ยังถือได้ว่าเป็นข้อมูลทางผัสสะที่ไม่ต้องการข้อพิสูจน์ใด ๆ อีกด้วยการจะตั้งข้อพิสูจน์ขึ้นมาก็กลับพบได้ว่าจะซับซ้อนและปกป้องได้ยากเสียยิ่งกว่าการจะยอมรับที่จะเชื่อข้อเท็จจริงพื้น ๆ เช่นนั้นเสียอีก⁴⁰² แนวความคิดเช่นนี้อาจจะเป็นไปได้ว่ามาจากการที่มัวร์ขัดแย้งกับอิทธิพลของจิตนิยมที่ทำให้ปรัชญาก่อนหน้าเขาจะเดินไปด้วยความไม่เป็นอิสระจากจิตมนุษย์ ก็ทำให้มัวร์เลือกที่จะกล่าวถึงความรู้ในสามัญสำนึกว่ามนุษย์ตัดสินได้เองว่าอะไรเป็นความจริงที่ชัดเจน ไม่ได้จำเป็นต้องให้ความเป็นจริงต้องอิงไปกับสิ่งอื่น ๆ ที่ตั้งเป็นมูลฐานของการพิสูจน์ได้แน่นอนก่อนดังเช่นที่จิตนิยมมักจะกล่าวอ้างว่ามูลฐานเช่นนั้นเป็นจิตสัมบูรณ์

2.3 วิธีการทางปรัชญาของเบอร์ทรันด์ รัสเซลล์

วิธีการทางปรัชญาในการทำงานเขียนทางปรัชญาของรัสเซลล์เอง ดังที่เรียกชื่อว่าตรรกนิยมนั้น คืออะไร มีความสำคัญและความเป็นมาอย่างไร จากการวิจัยพบว่ามโนทัศน์ดังกล่าวในทฤษฎีของนักปรัชญาผู้นี้มีความเกี่ยวข้องกันกับคณิตศาสตร์ พบได้จากข้อเขียนของเขาเองที่เป็นส่วนบทนำของหนังสือ *หลักการทางคณิตศาสตร์* (The Principles of Mathematics) ที่กล่าวถึงคุณูปการของนักคณิตตรรกศาสตร์ที่มาก่อนหน้าเขา ไม่ว่าจะเป็น เกอร์ก คันทอร์ (Georg Cantor) รวมทั้ง จูเซปเป เปอาโนและ ก๊อตต์ลอบ เฟรเก⁴⁰³ วิธีการที่ใช้ชื่อว่าตรรกนิยมนั้นก็มีความหมายในแง่ที่ว่ามโนทัศน์ในทางคณิตศาสตร์สามารถลดทอนลงสู่การอธิบายได้ในทางตรรกวิทยา ดังที่รัสเซลล์เองก็กล่าวว่าหนึ่งในวัตถุประสงค์ของการเขียนงานเล่มดังกล่าวนี้คือ

⁴⁰¹ George Edward Moore, *Selected Writing*, pp. 23-26

⁴⁰² George Edward Moore, *Philosophical Papers* (London: George Allen & Unwin 1959), pp. 32-45

⁴⁰³ Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, second edition (London: Routledge 1903/1937), p. xxiii

“การพิสูจน์ว่าคณิตศาสตร์บริสุทธิ์ทั้งหมดจะสามารถจัดให้อยู่ในนิยามของมโนทัศน์เชิงตรรกเพียงจำนวนน้อยจำนวนหนึ่งเท่านั้น”⁴⁰⁴ รัสเซลล์มองว่าเพียงหลักการทางตรรกวิทยามูลฐานไม่กี่หลักการก็สามารถอธิบายประพจน์ในทางคณิตศาสตร์ได้ แม้ว่าเรื่องนี้ในเวลานั้นจะดูยังไม่อาจจะเป็นที่เห็นด้วยกับนักปรัชญาหลาย ๆ คนก็ตาม ทว่ารัสเซลล์ก็เห็นว่าโครงการนี้ของเขาสามารถมีความเป็นไปได้ในอันที่จะแสดงว่าด้วยการใช้เหตุผลเชิงสัญลักษณ์ที่เข้มงวดแล้วจะแสดงได้ว่าคณิตศาสตร์มีความแน่นอนได้อย่างไร⁴⁰⁵

หากแต่ในอีกส่วนหนึ่ง คือส่วนของการนำหลักการเชิงตรรกมาสร้างความชัดเจนอย่างไม่คลุมเครือให้กับภาษา หรือก็คือการนำตรรกวิทยามาจัดการกับภาษานั้น รัสเซลล์ได้ความคิดเช่นนี้มาจากปรมาจารย์ในทางคณิตตรรกศาสตร์ดังที่กล่าวไปข้างต้นนั้นได้อย่างไร หรือก็คืออะไรที่เป็นแรงบันดาลใจที่เด่นชัดที่ทำให้เขามีโครงการของการใช้ตรรกนิยมเข้าไปเกี่ยวข้องไม่เฉพาะกับเพียงคณิตศาสตร์ แต่กับภาษาด้วย ซึ่งในที่สุดก็เป็นจุดเริ่มต้นสำคัญในช่วงรุ่งอรุณของปรัชญาวิเคราะห์ที่มีความโดดเด่นในการทำปรัชญาด้วยการใช้ความแน่นอนของหลักการทางตรรกวิทยาเข้ามาศึกษาคณิตศาสตร์กับภาษา จากการวิจัย พบว่าสิ่งที่น่าจะเป็นแรงบันดาลใจประการหนึ่งที่ทำให้รัสเซลล์ทำโครงการดังกล่าวก็พบได้เช่นในข้อเขียนของเปอาโน ในบทนำของงาน “*The Principles of Arithmetics, Presented by a New Method*” ซึ่งเปอาโนกล่าวว่า “คำถามที่เกี่ยวข้องกับมูลฐานของคณิตศาสตร์นั้น แม้ว่าจะพยายามหาคำตอบกันมาระยะหนึ่งแล้วก็ยังไม่ได้คำตอบที่น่าพอใจ ข้าพเจ้ามองว่าแหล่งที่มาของปัญหายุ่งยากเหล่านั้นประการหนึ่งก็อยู่ในความคลุมเครือของภาษา จึงเห็นได้ว่ามีความสำคัญยิ่งที่เราควรจะต้องตรวจสอบอย่างเข้มข้นกับตัวคำพูดที่เราใช้นั้นนั่นเอง”⁴⁰⁶ แม้แนวคิดเช่นนี้ในช่วงแรกนั้นเองจะยังคงจำกัดเฉพาะตัวภาษาที่ใช้สื่อสารความรู้ว่าด้วยหลักการทางคณิตศาสตร์ทั้งหลายก็ตาม และเปอาโนเองก็มองว่ามโนทัศน์เชิงตรรกจะช่วยสื่อความของคณิตศาสตร์ออกมาในรูปแบบภาษาที่ใช้เป็นปกติธรรมดา (ordinary language)⁴⁰⁷ แต่ทว่าภายหลังรัสเซลล์ก็ใช้แนวคิดเดียวกันนั้นขยายออกไปสู่ภาษาปกติธรรมดาที่แสดงอยู่ในรูปของประพจน์ จนนำไปสู่การศึกษาปัญหาปรัชญาที่เคยมีมาก่อนหน้านั้นในรูปแบบของการทำให้เป็นประพจน์ทางตรรกวิทยา

งานเขียนชิ้นสำคัญชิ้นหนึ่งของรัสเซลล์ที่ชี้ให้เห็นเป็นอย่างดีเกี่ยวกับการนำประพจน์เข้ามาศึกษาปัญหาปรัชญา ก็คือบทความ “*On Denoting*” ซึ่งเป็นฐานที่มามีสำคัญของทฤษฎีคำบรรยายเจาะจงตัว (theory of definite descriptions) ของรัสเซลล์เองรวมทั้งของนักปรัชญาอีกหลายคนที่ศึกษาเพื่อยอมรับหรือแม้แต่จะคัดค้านทฤษฎีดังกล่าวของรัสเซลล์ นักปรัชญาเบอร์นาร์ด ลินสกี (Bernard Linsky) ชี้ว่าแนวคิดของรัสเซลล์ในประเด็นดังกล่าวทั้งที่ปรากฏในบทความ “*On Denoting*” หรืองานชิ้นอื่น ๆ ที่มีในภายหลังนั้นอีกก็ถือว่าเป็นส่วนสำคัญที่แสดงถึงวิธีการทางปรัชญาที่เรียกว่า “การวิเคราะห์” (analysis) ซึ่งพัฒนาต่อมาในภายหลังจนได้ชื่อว่าเป็นปรัชญาวิเคราะห์ (analytic philosophy) โดยทั้งนี้ ลินสกีมองว่า “...ทฤษฎีคำบรรยายเฉพาะได้รับการออกแบบมาให้จับเข้ากับคุณสมบัติเชิงตรรกของประพจน์ซึ่งมีคำบรรยายเฉพาะปรากฏอยู่ มันได้พัฒนามาเป็นแบบจำลองของการวิเคราะห์แบบหนึ่งซึ่งเป็นการสำรวจทบทวนกับภาษาปกติ

⁴⁰⁴ Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, p. xx

⁴⁰⁵ Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, p. xxiii

⁴⁰⁶ Giuseppe Peano, “The Principles of Arithmetics, Presented by a New Method (1889),” in *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931* compiled by Jean van Heijenoort (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1967), p. 85

⁴⁰⁷ Giuseppe Peano, “The Principles of Arithmetics, Presented by a New Method (1889),” p. 85

ธรรมดาที่ซึ่งไขว้เขว ทั้งนี้ก็เพื่อเปิดเผยให้เห็นรูปแบบเชิงตรรกที่อยู่ข้างใต้มัน..”⁴⁰⁸ ดังนั้น ก็เป็นที่น่าจะได้ศึกษาว่าบทความดังกล่าวของรัสเซลล์ได้รับการกล่าวขวัญถึงเช่นนั้นได้อย่างไร

จากการศึกษาพบว่า รัสเซลล์ได้กล่าวถึงวลีที่ทำหน้าที่ระบุถึง (denoting phrase) ว่ามีมากกว่าหนึ่งรูปแบบ กล่าวคือ (1) วลีที่ระบุถึงบางสิ่งแต่ก็ไม่ได้ระบุถึงอะไรเลยในความเป็นจริง เช่น “กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบัน” (2) วลีที่ระบุถึงบางสิ่งเฉพาะตัว เช่น “กษัตริย์อังกฤษองค์ปัจจุบัน” (3) วลีที่ระบุอย่างกำกวม เช่น “ผู้ชายคนหนึ่ง” โดยเฉพาะปัญหาของ (1) คือวลีที่ระบุถึงบางสิ่งแต่ก็ไม่ได้ระบุถึงอะไรเลยในความเป็นจริงนั้น รัสเซลล์ได้ให้คำตอบที่เป็นวิธีการแก้ปัญหาได้อย่างแหลมคม โดยทั้งนี้งานในอีกหลายปีให้หลังของรัสเซลล์ก็ได้สะท้อนถึงการทำงานเพื่อแก้ปัญหาดังกล่าวนั้น ซึ่งรัสเซลล์ระบุว่าเป็นปัญหาหนึ่งที่ยังคงค้างมาจากการอธิบายของนักปรัชญาเล็กซิอุส ไมนง (Alexius Meinong) ว่าด้วยการดำรงอยู่จริงของสิ่งที่ไม่ได้อยู่จริง ดังเช่นภูเขาทองคำ โดยหากจะตัดสินว่า ‘ภูเขาทองคำไม่มีอยู่จริง’ มีความหมายและเป็นประพจน์ที่กล่าวได้ถูกต้องนั้น ไมนงเห็นควรให้ยอมรับถึงการดำรงอยู่ของสิ่งที่เรียกว่า ‘ภูเขาทองคำ’ ไว้ก่อน เช่นว่าอาจจะอยู่ในโลกของแบบของเพลโต เพื่อให้การกล่าวว่า ‘ภูเขาทองคำไม่มีอยู่จริง’ มีความหมายได้⁴⁰⁹

วิธีการตอบปัญหาเช่นนี้จะไม่ถึงกับน่าเชื่อถือไปเสียทั้งหมดในสายตาของรัสเซลล์ และที่เขาได้เสนอวิธีตอบก็คือการใช้มโนทัศน์ทางตรรกวิทยาเข้ามา ดังเช่นข้อความที่ว่า “กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบันมีพระเศียรล้าน” “กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบันไม่มีพระเศียรล้าน” นั้นแม้มีความหมายให้เข้าใจได้แต่ก็ไม่ได้มีสิ่งระบุถึงในโลกที่เป็นจริง รัสเซลล์ชี้ว่าการตัดสินข้อความทั้งคู่นั้นจะถือเป็นเท็จ โดยเสนอว่าหากแบ่งระดับของการเกิดวลีดังกล่าวเป็นสองแบบ ก็จะสามารถมีคำตอบได้ นั่นคือ (ก) เมื่อเกิดในระดับปฐมภูมิ (primary) ข้อความดังกล่าวถอดความได้ว่า “มีสภาพหนึ่งที่ขณะนี้เรียกว่า กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบัน และสภาพดังกล่าวไม่มีพระเศียรล้าน” ซึ่งตามรูปแบบเชิงตรรกแล้วประกอบขึ้นจากประพจน์ที่เป็นเท็จคือ ‘มีสภาพหนึ่งที่ขณะนี้เรียกว่า กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบัน’ ดังนั้นข้อความดังกล่าวทั้งหมดก็เป็นเท็จ (ข) เมื่อเกิดในระดับทุติยภูมิ (secondary) แล้วระบุถึงข้อความนั้นว่า “มันเป็นเท็จที่ว่ามีสภาพหนึ่งที่ขณะนี้เรียกว่า กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบัน และสภาพดังกล่าวมีพระเศียรล้าน” ข้อความดังกล่าวนี้เป็นจริง⁴¹⁰ เช่นนี้ก็เห็นได้ว่าเป็นการนำมโนทัศน์เชิงตรรกเข้ามาพิจารณาข้อความในภาษาปกติธรรมดาอย่างหนึ่ง นั้นเพราะการเชื่อมประพจน์ด้วยตัวเชื่อม “และ” หากประพจน์ที่นำมาเชื่อมกันแม้เพียงตัวใดตัวหนึ่งเป็นเท็จ ก็ทำให้อธิบายได้ว่าทำไมประพจน์ที่ได้จากการเชื่อมด้วย “และ” นั้นเป็นเท็จทั้งหมด นั่นคืออาจจะอ่านการตีความระดับปฐมภูมิได้ว่า [มีสภาพหนึ่งที่ขณะนี้เรียกว่า กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบัน] และ (สภาพนั้นไม่มีพระเศียรล้าน) ที่เป็นเท็จก็เพราะประพจน์ มีสภาพหนึ่งที่ขณะนี้เรียกว่า กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบัน นั้นเป็นเท็จแต่ต้นนั่นเอง ในอีกระดับการตีความหนึ่งที่ว่าประพจน์ทั้งหมดนั้นเป็นเท็จจึงถือได้ว่าเป็นจริง มีการวิเคราะห์ทฤษฎีทางอภิปรัชญาประการหนึ่งที่ว่าอยู่เบื้องหลังแนวคิดของรัสเซลล์ เช่นนี้ว่าทำไมจึงแตกต่างจากไมนง นั่นคือคาดว่ารัสเซลล์ยอมรับทฤษฎีสัจนิยมแบบตรง (direct realism) ในแง่ที่ว่ามองว่าสิ่งที่ภาษากล่าวถึงแล้วมีความหมายก็คือสิ่งที่มีอยู่จริง และคัดค้านปรัชญาฝ่ายจิตนิยมที่ไม่ได้มองจากฐานคิดดังกล่าว⁴¹¹

⁴⁰⁸ Bernard Linsky, “Russell’s Theory of Descriptions and Logical Construction,” in *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* ed. Michael Beaney (Oxford: Oxford University Press 2013), p. 409

⁴⁰⁹ Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, p. 84

⁴¹⁰ Bertrand Russell, “On Denoting,” *Mind* Volume 14 Issue 56 (1905), p. 490

⁴¹¹ Peter Hylton, “The Theory of Descriptions,” In *The Cambridge Companion to Bertrand Russell* ed. Nicholas Griffin (Cambridge: Cambridge University Press 2003), pp. 217-218

วิธีการทางปรัชญาของรัสเซลล์มีอีกส่วนหนึ่งที่เกี่ยวข้อนั้นก็คือแนวคิดของเขาที่ว่าด้วย *ปรัชญาอะตอมนิยมเชิงตรรก* (The Philosophy of Logical Atomism) ซึ่งเขาเสนอไว้ในปี ค.ศ. 1918 โดยที่กล่าวถึงแรงบันดาลใจของแนวคิดเหล่านี้ว่ามาจากวิต겐สไตน์⁴¹² สิ่งที่เขา กำลังเสนอขึ้นมานี้ เขาถือว่าเป็นเสมือนมูลฐานในทางอภิปรัชญาของปรัชญาตรรกวิทยาและหลักการทางคณิตศาสตร์ที่เขาได้ทำมาตลอดระบบปรัชญาของเขานี้ไม่ได้อยู่ในรูปเอกนิยม (monism) แบบที่ทำให้เกิดตรรกวิทยาแบบเอกนิยมดังเช่นในปรัชญาของเฮเกิล ทั้งนี้เพราะเขาไม่เห็นด้วยที่จะมองว่าความเป็นจริงนั้นเป็นองค์ความจริงใหญ่เพียงหน่วยเดียวที่ไม่อาจแบ่งย่อยได้อีก ทว่าสิ่งเหล่านั้นเป็นสิ่งที่แยกเป็นอิสระจากกันและมีมากมาย ด้วยกระบวนการวิเคราะห์ในแต่ละหน่วยที่แยกจากกันเช่นนั้น รัสเซลล์เชื่อว่าในที่สุดจะเข้าไปสู่ “ข้อมูลที่ไม่อาจปฏิเสธได้” (undeniable data)⁴¹³ ที่รัสเซลล์เสนอว่าเขากำลังวิเคราะห์หาอะตอมเชิงตรรกอยู่นั้น รัสเซลล์เน้นย้ำว่าไม่ได้เป็นสิ่งเดียวกันกับอะตอมเชิงกายภาพ⁴¹⁴ สิ่งที่เขาเสนอขึ้นมาก็คือว่า อะไรที่จะจัดได้ว่าเป็นข้อมูลที่ไม่อาจปฏิเสธได้ดังกล่าวนั้นควรจะต้องเกี่ยวข้องกับ “ข้อเท็จจริง” (facts) เช่นข้อเท็จจริงที่ว่า *ฝนกำลังตก* ซึ่งในวรรณคดีของรัสเซลล์นั้น มันเป็นสิ่งพื้นฐาน ไม่ได้มีคุณสมบัติหรือความสัมพันธ์อย่างใดอย่างหนึ่ง ข้อเท็จจริงเป็นสิ่งในเชิงภววิสัย ไม่ได้จะต้องขึ้นอยู่กับการมีอยู่ของจิตมนุษย์ที่ใช้ตัดสินมันหรือเชื่อถือมัน ข้อเท็จจริงที่ดำรงอยู่นั้นเราสามารถเข้าถึงมันได้ด้วยการใช้ประโยคเข้าไปกล่าวถึงมันออกมา ซึ่งค่าความจริงที่จะตัดสินก็ตัดสินได้ว่าจริงเมื่อเรากล่าวถึงข้อเท็จจริงนั้น ตัดสินว่าเท็จเมื่อเรากล่าวผิดไปจากมัน⁴¹⁵ สัญลักษณ์ที่นำไปกล่าวถึงข้อเท็จจริงเช่นนั้น รัสเซลล์ชี้ว่ามันก็คือประพจน์ ซึ่งมีค่าความจริงเป็นจริงหรือไม่ก็เป็นเท็จ โดยรัสเซลล์ให้ถือว่าประพจน์ที่ขัดแย้งกันนั้นกำลังกล่าวถึงข้อเท็จจริงเดียวกันอยู่ เช่น “โสเครตีสตาย” กับ “โสเครตีสไม่ตาย” ถือเป็นสองประพจน์ที่มีค่าความจริงคนละค่า แต่ก็กล่าวถึงข้อเท็จจริงเดียวกัน โดยที่ข้อเท็จจริงเดียวกันนั้นทำให้ประพจน์หนึ่งเป็นจริง อีกประพจน์หนึ่งเป็นเท็จ นี่คือการจุดต่างประการหนึ่งที่อธิบายว่าข้อเท็จจริงกับประพจน์ต่างกันตรงไหนในวรรณคดีของรัสเซลล์⁴¹⁶

นักปรัชญา เบอร์นาร์ด ลินสกี วิเคราะห์ปรัชญาอะตอมนิยมเชิงตรรกของรัสเซลล์แล้วชี้ว่า วรรณคดีของรัสเซลล์เป็นวรรณคดีทางอภิปรัชญาที่พัฒนาขึ้นจากการวิเคราะห์เชิงตรรก (logical analysis) โดยไม่ได้ทำให้ดูเหมือนว่าเป็นเพียงภาพฉายลักษณะทางภาษาง่าย ๆ เข้าไปสู่โลก ทว่าเป็นการอธิบายประเภทเชิงตรรกที่มีในโลก และอธิบายว่าอะตอมเชิงตรรกเป็นสิ่งที่สร้างมันขึ้นมา ทั้งนี้ก็ด้วยการวิเคราะห์ที่ตัวข้อเท็จจริงซึ่งสมนัยกับประพจน์ที่เกี่ยวข้องกัน⁴¹⁷ อีกทั้งลินสกีกล่าวว่าวิธีการของรัสเซลล์ที่ได้ชื่อว่า “การวิเคราะห์” นั้น ก็มีสำคัญที่เกี่ยวข้องกับการเป็นหน่วยย่อยเชิงอะตอมที่เขาวิเคราะห์ในรูปแบบเชิงตรรกนี้อยู่ด้วย อีกทั้งเป็นรูปแบบที่มีอิทธิพลอย่างลึกซึ้งกับนักปรัชญาวิเคราะห์อีกหลายคนในภายหลัง⁴¹⁸

2.4 การศึกษาเชิงเปรียบเทียบ

⁴¹² Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, ed. David Pears (London and New York: Routledge 1985/2010), p.1

⁴¹³ Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, p. 2

⁴¹⁴ Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, p. 3

⁴¹⁵ Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, p. 6-8

⁴¹⁶ Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, p. 13

⁴¹⁷ Bernard Linsky, “The Metaphysics of Logical Atomism,” in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell* ed. Nicholas Griffin (Cambridge: Cambridge University Press 2003), p. 372

⁴¹⁸ Bernard Linsky, “The Metaphysics of Logical Atomism,” pp. 382-391

ในหัวข้อย่อยนี้ ผู้วิจัยต้องการที่จะกล่าวถึงวิธีการทางปรัชญาแบบเปรียบเทียบ ส่วนหนึ่งคือวิธีการของรัสเซลล์กับมัวร์ และอีกส่วนหนึ่งคือของรัสเซลล์กับเฟรเก ก่อนที่จะสังเคราะห์ภาพโดยรวมในส่วนของการข้อสรุป ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุผลในเชิงประวัติปรัชญาที่ว่าแนวคิดของแต่ละคณาจารย์ปรัชญาที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานที่คล้ายคลึงกัน หรือมีอิทธิพลต่อกันอยู่พอสมควร แต่ก็มีส่วนที่แตกต่างกันอยู่ด้วย การกล่าวถึงในเชิงเปรียบเทียบทั้งแง่มุมที่เหมือนและต่างไปด้วยกันจึงน่าจะเหมาะสมกับหนทางของการนำเสนอข้อมูลว่าด้วยวิธีการทางปรัชญาของนักปรัชญาเหล่านั้นในหัวข้อย่อยนี้

ดังที่ได้เห็นไปในส่วนของเฟรเกว่า ตรรกนิยามของเฟรเกมีส่วนของการปฏิเสธแนวความเข้าใจของคานท์ที่มีต่อประโยคภาคประธาน-ภาคแสดง จากการวิเคราะห์ของ มาร์ค เทกซ์เตอร์ซึ่งกล่าวถึงแล้วในหัวข้อวิธีการของเฟรเกข้างต้น ก็ตอกย้ำให้เห็นว่านักตรรกวิทยาในรุ่นหลังจากคานท์ดังเช่นบอลซาโนและเฟรเกนั้นมีเหตุผลอย่างไรในการที่จะปฏิเสธความเข้าใจดังกล่าวของคานท์ จากที่ได้ศึกษางานของเทกซ์เตอร์ข้างต้นไปนั้น ผู้วิจัยเห็นว่า ควรจะมีคำอธิบายให้เข้าใจมากยิ่งขึ้นอีกกว่าประเด็นของบอลซาโนนั้นกล่าวถึงอะไร และมีส่วนคาบเกี่ยวกับแนวคิดของนักปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นอย่างเฟรเกและรัสเซลล์ได้อย่างไรนั้น ผู้วิจัยจะขอยกตัวอย่างเช่นเมื่อเรากล่าวถึงว่า “ดอกกุหลาบดอกนี้มีสีแดงและมีกลิ่นหอม” ในทางไวยากรณ์ภาษานั้น “ดอกกุหลาบดอกนี้” เป็นภาคประธาน ส่วน “มีสีแดงและมีกลิ่นหอม” เป็นภาคแสดง ในทางภววิทยาเราอาจจะมองได้ว่า “การมีสีแดง” และ “การมีกลิ่นหอม” นั้นเป็นคุณสมบัติที่อยู่ในสิ่งที่ถูกกล่าวถึงหรือก็คือถูกตัดสิน ซึ่งในที่นี้ก็คือดอกกุหลาบ ตัวดอกกุหลาบนั้นเป็นวัตถุดำรงอยู่โดยมีคุณสมบัติดังกล่าว และการที่เรามี “มโนทัศน์” ว่าด้วยสีแดงและกลิ่นหอมที่อยู่ในการเข้าใจของเรา นั้น ก็สามารถสร้างการตัดสินข้อความหรือประพจน์ “ดอกกุหลาบดอกนี้มีสีแดงและมีกลิ่นหอม” นั้นได้

ทว่าเมื่อประเด็นเข้ามาสู่ตัวคุณสมบัติของประพจน์เอง เช่นประพจน์ “คนโสดคือคนที่ยังไม่ได้แต่งงาน” เรากล่าวว่าประพจน์นี้เป็นความจริงจำเป็นและเป็นความรู้ที่ไม่อาศัยประสบการณ์ ประพจน์ดังกล่าวเป็นข้อความเชิงวิเคราะห์ นี่ก็แสดงว่ามีคุณสมบัติ “จริงจำเป็น” “ก่อนประสบการณ์” “เชิงวิเคราะห์” ที่รวมกันเป็นคุณสมบัติของประพจน์ “คนโสดคือคนที่ยังไม่ได้แต่งงาน” ดังกล่าว คล้ายกับที่ “แดง” และ “หอม” เป็นคุณสมบัติรวมกันในการกล่าวถึงดอกกุหลาบ ผู้วิจัยตีความว่าปัญหาที่บอลซาโนยกขึ้นมานั้นก็คือคุณสมบัติของประพจน์ดังที่กล่าวไปนั้น มันเป็นไปได้อย่างไรกันที่จะสามารถเป็นที่เข้าใจอยู่ก่อนที่จะกล่าวถึงประพจน์ “คนโสดคือคนที่ยังไม่ได้แต่งงาน” เปรียบเหมือนมันจะเป็นไปได้อย่างไรกันที่เราจะเข้าใจความมีสีแดงและความหอมก่อนที่จะรับรู้ดอกกุหลาบดอกนั้น ทว่าปัญหานี้ที่นำมาสู่การตั้งคำถามเช่นนี้จะตกไปทันทีหากเราทิ้งระบบปรัชญาของคานท์ที่นำมาสู่ปัญหาดังกล่าว และยอมรับว่าประพจน์นั้นเองต่างหากมีฐานะมูลฐานที่สุดอยู่แล้วต่างหากในการทำความเข้าใจ โดยที่การจะทำความเข้าใจต่อมโนทัศน์ของคุณสมบัติใด ๆ ไม่ว่าจะเป็นคุณสมบัติของข้อความทางคณิตศาสตร์ที่คานท์กล่าวถึงก็ด้วย ก็ควรที่จะต้องตั้งต้นที่การเข้าใจให้รัดกุมยิ่งขึ้นว่าอะไรคือ “ประพจน์”

แง่มุมประการหนึ่งที่เฟรเกและรัสเซลล์มีเหมือนกันคือการที่นักปรัชญาทั้งสองนี้เห็นว่าประพจน์และค่าความจริงของมันนั้นจะต้องเป็นสิ่งที่ตัดสินได้อย่างเป็นภววิสัย โดยเห็นได้จากที่เฟรเกไม่ต้องการให้งานของตรรกวิทยาที่พิจารณาค่าความจริงของประพจน์มีความสับสนจากการนำหลักการทางจิตวิทยาที่จะมีลักษณะแบบอัตวิสัยเข้ามาปะปน การตัดสินค่าความจริงของประพจน์นั้น เฟรเกมองว่าให้พิจารณาเกี่ยวกับวัตถุที่มีการบ่งถึงในประโยคหนึ่ง ไม่ได้ดูที่นัยที่ปรากฏกับตัวความคิดเมื่อเราได้รับทราบจากประโยคนั้นแม้ว่าสิ่งเหล่านั้นจะปรากฏอยู่ด้วยกันและสำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากันในการวิเคราะห์ความหมายก็ตาม ส่วนรัสเซลล์ก็มีทรรศนะที่มองว่าข้อเท็จจริงกับประพจน์นั้นเกี่ยวข้องกัน ข้อเท็จจริงนั้นก็เป็นภววิสัย และทำให้การตัดสินค่าความจริงของประพจน์ก็เป็นภววิสัย ส่วนวลีที่ทำหน้าที่ระบุถึงสิ่งไม่มีวัตถุที่ระบุถึงได้จริงนั้น ในทรรศนะของรัสเซลล์ก็มองว่าวลีดังกล่าวเมื่อปรากฏในคำบรรยายก็ย่อมทำให้มีค่าความจริงเป็นเท็จ แม้ว่าคำบรรยายนั้นจะฟังดูมี

ความหมายเชิงนัยก็ตาม ในประเด็นนี้ความคล้ายคลึงกันกับเฟรเกที่ชี้ว่าชื่อของตัวละครในเรื่องแต่งเช่น ‘โอดิสซีย์’ ก็สามารถมีนัยให้เข้าใจได้ แต่ก็ได้ไม่ได้หมายความว่านัยเช่นนั้นทำให้มันต้องทำหน้าที่ระบุถึงอะไรบางอย่าง

ผู้วิจัยมีความเห็นว่านักปรัชญาทั้งสองคนนี้ เมื่อเทียบควบคู่กันแล้วก็เห็นได้ว่าวิธีการทางปรัชญาที่โดดเด่นออกมาและทั้งสองมีเหมือนกันนั้น ก็คือการทำปรัชญาจากฐานคิดของ “ตรรกนิยม” ซึ่งทั้งสองมองว่าต้องอาศัยการที่การตัดสินค่าความจริงเชิงตรรกะนั้นต้องเป็นไปในแบบภววิสัย อย่างไรก็ตาม ในจุดนี้ระหว่างเฟรเกกับรัสเซลล์ก็มีรายละเอียดของการวิเคราะห์บางประการที่ไม่เหมือนกัน ดังเช่นที่พบได้จากการอธิบายของนักปรัชญา ไมเคิล บีเนีย (Michael Beaney) ซึ่งได้ศึกษาแนวคิดของเฟรเกแล้วพบว่า ในทฤษฎีของเฟรเก วัตถุและโมโนทัศน์ใด ๆ ไม่ถือว่าเป็นส่วนประกอบของการบ่งถึงของประพจน์หนึ่ง ๆ แม้จะแยกแยะส่วนประกอบเหล่านั้นได้ในความคิดก็ตาม เพราะการที่สิ่งหนึ่งมาเป็นค่าของฟังก์ชันของอาร์กิวเมนต์หนึ่ง ๆ ดังที่เฟรเกอธิบายนั้น เป็นคนละอย่างกับการเข้าใจว่ากำลังมีส่วนประกอบที่เข้ามารวมกันอยู่ ความเข้าใจนี้รัสเซลล์มีจุดต่างจากเฟรเก เพราะการวิเคราะห์ประโยคดังเช่น “กษัตริย์ฝรั่งเศสองค์ปัจจุบันมีพระเศียรล้าน” ดังที่รัสเซลล์วิเคราะห์ว่าเป็นเท็จนั้นก็เพราะรัสเซลล์ใช้วิธีการแยกแยะส่วนประกอบออกมาเพื่อชี้ว่ามีส่วนประกอบเป็นวลีที่ทำหน้าที่ระบุถึง แต่ไม่มีสิ่งที่ถูกระบุถึงอยู่จริง⁴¹⁹ ซึ่งจุดของการวิเคราะห์ส่วนประกอบเช่นนี้เป็นมโนทัศน์ที่ทั้งคู่มีต่างจากกันในการทำทำความเข้าใจธรรมชาติของประพจน์

ส่วนเมื่อพิจารณาที่ความเหมือนและความแตกต่างระหว่างรัสเซลล์กับมัวร์แล้ว ผู้วิจัยได้ศึกษางานเขียนขั้นต้นและงานเขียนขั้นรองที่เกี่ยวข้องกับการทำปรัชญาวิเคราะห์ของนักปรัชญาทั้งสอง ข้อค้นพบที่ได้ก็คือ วิธีการในปรัชญาวิเคราะห์ของรัสเซลล์และมัวร์ แสดงถึงความเชื่อมั่นในหนทางเดียวกันกับเฟรเก นั่นคือความเชื่อมั่นในการทำปรัชญาด้วยภาษาเชิงรูปแบบทางตรรกวิทยา หรือเรียกได้ว่าเป็นตรรกนิยมดังที่กล่าวข้างต้น ซึ่งใช้ความเข้าใจแบบในตรรกวิทยาภาคแสดงที่เฟรเกได้ริเริ่มไว้ ทว่ามัวร์มีวิธีการทางปรัชญาซึ่งต่างออกไปตรงที่มีความโดดเด่นในเรื่องของสามัญสำนึก ที่อธิบายข้อเท็จจริงในโลกภายนอกกว่าเป็นสิ่งที่ไม่สามารถปฏิเสธได้ อย่างไรก็ตาม นักปรัชญาทั้งสองมีแกนสำคัญร่วมกันอยู่ประการหนึ่งอันจะพัฒนาเป็นวิธีการทางปรัชญาในปรัชญาวิเคราะห์ที่มีอิทธิพลในภายหลัง นั่นคือแกนสำคัญร่วมกันที่ว่าในการทำปรัชญาควรจะต้องทำให้เกิด “ความชัดเจน” ต่อภาษาที่แสดงความรู้เกี่ยวกับโลกรอบตัวอันเป็นธรรมดาสามัญ ทว่าสำหรับความชัดเจนดังที่วานั้น นักปรัชญาทั้งสองมีแง่มุมที่มองเห็นต่างกัน กล่าวคือ รัสเซลล์มองว่าหาได้จากตรรกวิทยา ส่วนมัวร์มองว่ามีได้จากภาษาที่กล่าวถึงประสบการณ์สามัญ อย่างไรก็ตาม ที่มาของแง่มุมที่เห็นต่างกันไปนั้น กลับมาจากแนวความคิดเดียวกัน ซึ่งก็คือนักปรัชญาทั้งสองแสดงจุดยืนที่คัดค้านอย่างเต็มที่กับปรัชญาฝ่ายจิตนิยมโดยเฉพาะแนวปรัชญาของลัทธิเฮเกลใหม่ (neo-Hegelianism)⁴²⁰ อีกทั้งนักปรัชญาทั้งสองก็เห็นพ้องกันในประเด็นของประพจน์ ว่ามีความจำเป็นในการทำปรัชญา แม้ว่าเบื้องหลังของความเห็นพ้องกันดังกล่าวจะมาจากจุดยืนในทางทฤษฎีที่ต่างกันก็ตาม

ทฤษฎีของมัวร์และรัสเซลล์ที่พิจารณาประพจน์นั้น ก็พบได้ว่านักปรัชญาทั้งสองคนมีรายละเอียดในการพิจารณาที่แตกต่างกัน ในขณะที่ความเข้าใจในธรรมชาติของประพจน์โดยรัสเซลล์นั้นมองว่าเป็นแบบส่วนประกอบดังที่กล่าวถึงข้างต้น มัวร์เองก็กล่าวเช่นเดียวกันว่าประพจน์นั้นเป็นสิ่งประกอบ โดยกล่าวว่า

⁴¹⁹ Michael Beaney, “Russell and Frege,” in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell* ed. Nicholas Griffin (Cambridge: Cambridge University Press 2003), pp. 165-166

⁴²⁰ Nicholas Griffin, “Russell and Moore’s Revolt against British Idealism,” in *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* ed. Michael Beaney (Oxford: Oxford University Press 2013), p. 396

“ประพจน์หนึ่งไม่ใช่ว่าจะประกอบขึ้นมาจากคำ หรือแม้กระทั่งจากความคิด แต่ประกอบขึ้นจากมโนทัศน์ มโนทัศน์นั้นเป็นวัตถุที่เป็นไปได้สำหรับความคิด แต่ทว่ามโนทัศน์นั้นไม่อาจให้นิยามได้”⁴²¹ ซึ่งเห็นได้ว่าในขณะที่ทรรคนะอะตอมนิยมเชิงตรรกของรัสเซลล์จะมองว่าข้อเท็จจริงมีความเกี่ยวข้องกับประพจน์ และข้อเท็จจริงระดับอะตอมเองนั้นไม่อาจวิเคราะห์แยกย่อยลงได้อีก แต่ในส่วนของมัวร์ไม่ได้ให้ความสำคัญกับข้อเท็จจริงเช่นนั้น ทว่ามองว่ามโนทัศน์เป็นส่วนประกอบขึ้นโดยตรงเป็นประพจน์ มีการศึกษาจุดต่างที่เป็นผลสืบเนื่องจากการยอมรับที่ต่างกันเช่นนี้ โดยริชาร์ด แอล คาร์ทไรต์ (Richard L. Cartwright) ซึ่งพบว่ารัสเซลล์และมัวร์พิจารณาต่างกันเกี่ยวกับความจริงความเท็จ โดยในขณะที่มัวร์เห็นว่าประพจน์นั้นมีค่าความจริงเป็นจริงหรือเป็นเท็จอย่างใดอย่างหนึ่ง โดยการเป็นเท็จของมันก็คือการที่มันไม่จริง แต่รัสเซลล์จะมองว่าความจริงหรือความเท็จนั้นต่างไม่อาจวิเคราะห์ได้ อย่างไรก็ดี ทั้งคู่ยอมรับตรงกันที่ว่าค่าความจริงในลักษณะของดีกรีดังเช่นที่จะมองว่ามีประพจน์ที่มีทั้งสองค่า เช่นที่กึ่งจริงกึ่งเท็จนั้น ไม่อาจเป็นไปได้⁴²²

3. สรุป

จากรายละเอียดของการศึกษาวิจัย ทำให้ผู้วิจัยเริ่มมองเห็นว่านักปรัชญาวิเคราะห์ช่วงต้นทั้งสามคนคือเฟรเก รัสเซลล์ และมัวร์ นั้น แม้จุดยืนทางปรัชญาจะไม่ได้เหมือนกันไปเสียทั้งหมด แต่จุดร่วมกันที่ทั้งสามคนนี้มีคือการวิเคราะห์และให้ความสำคัญกับ “มโนทัศน์” ซึ่งเป็นเอกเทศจากจิตมนุษย์ แสดงออกในการตัดสินค่าความจริงของประพจน์ในภาษา และเชื่อว่ามีกลไกแบบคณิตตรรกศาสตร์ ในส่วนนี้ที่ผู้วิจัยจะต้องค้นหาคำตอบว่า อะไรคือวิธีวิทยาการวิจัยที่เด่นชัดและมีอิทธิพลมากที่สุดต่อการปรัชญาที่มีต่อมาในภายหลังนั้น ผู้วิจัยชี้ว่า คำตอบของคำถามดังกล่าวในที่สุดน่าจะมีออกมาว่านักปรัชญาทั้งสามคน ต้องการทฤษฎีความจริงที่อธิบายได้อย่างเป็นภววิสัย ทั้งนี้ก็เพื่อหลีกเลี่ยงจากเงื้อมมือของปรัชญาจิตนิยมที่มีอิทธิพลมาก่อน ซึ่งนักปรัชญาทั้งสามมองว่าทำให้ดูประหนึ่งว่าความจริงเป็นสิ่งที่คูมีลักษณะทางจิตวิทยามากเกินไป หรืออิงกับจิตของมนุษย์จนเกินไป แม้นักปรัชญาทั้งสามจะยอมรับว่าความคิดของมนุษย์มีส่วนในการทำความเข้าใจมโนทัศน์และในการวิเคราะห์เนื้อหาเชิงมโนทัศน์ก็ตาม แต่ก็ไม่ได้ยอมรับไปด้วยว่าการวิเคราะห์เช่นนั้นจำต้องทำให้ตอบว่าความจริงเป็นสิ่งในเชิงอัตวิสัยที่ยังต้องขึ้นกับจิตมนุษย์ดังที่คานท์และเฮเกลเชื่อ ผู้วิจัยจึงมองว่าวิธีวิทยาทางปรัชญาแบบนี้ น่าจะเรียกได้ว่าเป็นวิธีการทำปรัชญาที่เชื่อว่าความจริงนั้นไม่ได้มีแหล่งของความจริงในทางจิตวิทยาที่สำคัญกว่า และเชื่อว่าแหล่งทางจิตวิทยาเช่นนั้นไม่อาจจะไปด้วยกันได้กับการทำให้การวิเคราะห์มโนทัศน์นั้นเป็นเรื่องที่มีความถูกต้องและความชัดเจน

ความไม่เชื่อถือนี้น่าจะข้างต้น เห็นได้จากการที่เฟรเกก็แยกแยะระหว่างจิตวิทยากับตรรกวิทยา มองว่ากฎของความจริงเป็นงานของตรรกวิทยา ส่วนมัวร์ก็มองว่าตัวอย่างความจริงที่ชัดเจนไม่อาจปฏิเสธได้คือความจริงจากสามัญสำนึกที่ดูในทีแรกไม่ควรค่าให้ได้กล่าวถึง ทว่าความจริงเหล่านั้นเสียอีกที่สะท้อนอยู่ในหน่วยย่อยทางมโนทัศน์ที่ประกอบขึ้นเป็นประพจน์ ส่วนรัสเซลล์ก็ปฏิเสธวิธีการของจิตนิยม และให้ค่ากับสัจนิยมที่เขาเรียกชื่อว่าอะตอมนิยมเชิงตรรก ให้ค่ากับข้อเท็จจริงเชิงอะตอมหน่วยย่อย ๆ มากกว่าที่จะมองว่าความจริงต้องอาศัยจิตสมบูรณ์ในกระบวนการอธิบายของจิตนิยมแบบเฮเกลหรือลัทธิเฮเกลใหม่

มีการอธิบายหนึ่งที่ทำให้เห็นได้ดียิ่งว่าแม้รายละเอียดของนักปรัชญาทั้งสามคนจะต่างกันในการมองทฤษฎีความจริงและทฤษฎีประพจน์ก็ตาม ทว่าก็ยังมีส่วนที่ทั้งสามมีร่วมกันอยู่ การอธิบายดังกล่าวพบได้ในงานเขียนของนักปรัชญาแอสมีน อะเซย์ (Jamin Asay) ซึ่งอธิบายทฤษฎีความจริงทฤษฎีหนึ่งที่ชื่อทฤษฎีความ

⁴²¹ George Edward Moore, *Selected Writings*, p. 4

⁴²² Richard L. Cartwright, “Russell and Moore, 1898–1905,” in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell* ed. Nicholas Griffin (Cambridge: Cambridge University Press 2003), p. 112

จริงแบบพริมิทิฟ (Primitivist Theory of Truth) ซึ่งมีแนวคิดที่ว่าความจริงเป็นมโนทัศน์ที่เป็นพื้นฐานและไม่สามารถนิยามได้อีก อะเซย์ศึกษาและพบว่ามโนทัศน์ของความจริงแบบพริมิทิฟนี้ เป็นฐานคิดที่นักปรัชญาทั้งสามคือ เฟรเก รัสเซลล์ และมัวร์มีร่วมกัน แม้จะมีจุดต่างในรายละเอียดของการถือหรือไม่ถือทฤษฎีความจริงแบบตรงกัน หรือทฤษฎีความจริงแบบเอกลักษณ์ (identity theory of truth) อยู่หลายประการก็ตาม⁴²³

ผู้วิจัยจึงเริ่มมองว่า หากข้อวิเคราะห์ของอะเซย์เป็นจริง เราพอที่จะอธิบายได้อย่างไรว่าปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้น ก่อนที่จะถึงจุดสูงสุดในการทำปรัชญาของวิตเกินสไตน์นั้น มีลักษณะอะไรที่เป็นวิธีวิทยาที่โดดเด่น หากรับไว้ก่อนว่าจริงที่นักปรัชญาทั้งสามคนนั้นถือทางทฤษฎีความจริงแบบพริมิทิฟ คือมองว่าความจริงเป็นมโนทัศน์พื้นฐานที่ไม่อาจนิยามได้อีก แล้วความจริงเช่นนั้นนำมาสู่การสร้างระบบความรู้และการวิเคราะห์ทางปรัชญาที่มีรูปแบบเชิงตรรกได้อย่างไร และทำให้การทำปรัชญานั้นไม่ได้มีลักษณะอัตวิสัยแบบจิตวิทยาได้อย่างไร ผู้วิจัยเห็นว่าคำตอบนั้นอยู่ที่ว่าทฤษฎีความจริงแบบพริมิทิฟดังกล่าว ทำให้นักปรัชญาวิเคราะห์ช่วงต้นเหล่านี้นมองเห็นทฤษฎีประพจน์ประการหนึ่ง ที่ทำให้ประพจน์ที่เป็นจริงย่อมต้องเป็นค่าความจริงพริมิทิฟไปด้วย หากย้อนกลับไปที่การอ้างเหตุผลของมัวร์ ว่าด้วยการเชื่อถือในสามัญสำนึกนั้น หากเราลองยอมรับไว้ก่อนว่าความจริงพริมิทิฟกับความจริงของประพจน์ที่กล่าวจากสามัญสำนึกนั้น มีลักษณะบางประการร่วมกันอยู่ เราก็พอจะมองเห็นว่าความเป็นพริมิทิฟของความจริงนั้น โดยพื้นฐานที่สุดแล้วก็คือความสามารถทางความรู้ที่มนุษย์มีเพื่อที่จะตัดสินว่ามนุษย์กำลังรู้หรือไม่รู้อะไรอยู่นั่นเอง เช่นสามัญสำนึกบอกว่าเรามีมืออยู่ และสามัญสำนึกบอกเราว่าเราไม่รู้ว่าการมีมือของบุคคลอื่น ๆ ที่ไม่ใช่ตัวเรานั้นเป็นอย่างไร หากพิจารณาในแง่นี้ ก็มองเห็นได้อยู่ว่าสิ่งที่นักปรัชญาวิเคราะห์ช่วงต้นทำอยู่นั้น ก็คือการทำให้ความจริงในลักษณะพริมิทิฟจากสามัญสำนึกนั้นสามารถถ่ายทอดออกมาได้ด้วยวิธีการเชิงตรรกที่พวกเขาเชื่อถือว่าจะสามารถให้ค่าความจริงที่ถูกต้องและมีความเที่ยงตรงนั่นเอง

เพเนโลปี แมดดี (Penelope Maddy) ศึกษาวิธีการทำปรัชญาของนักปรัชญา ส่วนหนึ่งที่เธอกำลังถึงก็คือการวิเคราะห์มโนทัศน์ที่ทำในปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นโดยมัวร์เช่นกัน เธอวิเคราะห์ว่ามัวร์มองเห็นว่านิยามของคำคำหนึ่งนั้นควรจะต้องเป็นไปตามการนิยามโดยทั่วไปที่ผู้คนจะใช้คำคำนั้นสื่อสารกัน ถ้าในภาษาอังกฤษก็คือความรู้โดยทั่วไปของภาษาอังกฤษนั้น⁴²⁴ นี่ก็น่าจะเป็นจุดที่ทำให้ผู้วิจัยสามารถวิเคราะห์ได้เช่นกันว่าวิธีการในปรัชญาวิเคราะห์ที่มัวร์มีส่วนร่วมในการก่อร่างด้วยนั้น ส่วนหนึ่งของวิธีการดังกล่าวมาจากการถือว่าความรู้ของมนุษย์นั้นควบคู่ไปกับสามัญสำนึกดังที่กล่าวข้างต้น และการวิเคราะห์มโนทัศน์ก็แยกไม่ออกจากกระบวนการดังกล่าว

หากเมื่อกล่าวถึงประพจน์ ก็ย่อมเป็นประเด็นที่เกี่ยวข้องกันกับภาษาและตรรกวิทยา หรือการว่าด้วยความหมายและค่าความจริงของข้อความในภาษาที่กำลังแสดงการตัดสินหนึ่ง ๆ เช่นข้อความที่ว่า “โลกกลม” หรือ “น้ำคือ H₂O” ต่างก็เป็นข้อความที่กล่าวถึงความเป็นจริงบางอย่างที่มนุษย์ได้เรียนรู้ การทำความเข้าใจในเครื่องมือเหล่านี้คือภาษาและตรรกวิทยาจึงเริ่มได้รับการมองเห็นคุณค่าความสำคัญ นั่นก็เพราะมีความเชื่ออยู่ว่าการวิเคราะห์ที่กลไกเบื้องหลังของสิ่งเหล่านี้ย่อมทำให้มนุษย์สามารถนำภาษาและการตัดสินในทางตรรกวิทยาอย่างเป็นระบบระเบียบ อันจะเกิดความเข้าใจที่ถูกต้องเที่ยงตรงต่อสิ่งที่มันเข้าไปกล่าวถึงได้ นั่นก็คือความรู้ในทางคณิตศาสตร์ วิทยาศาสตร์ หรือวิทยาการใด ๆ ที่ก็ต้องใช้ภาษาและระบบเหตุผลในทางตรรกวิทยาเข้าไปยุ่งเกี่ยวอยู่แล้ว อาจจะถูกกล่าวได้ว่าเป็นมูลฐานความเชื่อสำคัญมากประการหนึ่งที่ทำให้นัก

⁴²³ Jamin Asay, *The Primitivist Theory of Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), pp. 94-97

⁴²⁴ Penelope Maddy, *What Do Philosophers Do?: Skepticism and the Practice of Philosophy*, The Romanell Lectures Series (Oxford: Oxford University Press 2017), pp. 61-63

ปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเริ่มต้นหันเข้าหาภาษาและตรรกวิทยา จนเป็นวิธีวิทยาทางปรัชญาสายหนึ่งที่เรียกว่า ปรัชญาวิเคราะห์ อีกทั้งทำให้เกิดสาขาที่แตกแขนงออกไปเป็นอย่างอื่นอีก ดังเช่นปรัชญาคณิตศาสตร์ ปรัชญา ตรรกวิทยา ปรัชญาภาษา เป็นต้น ซึ่งนักปรัชญาในแขนงย่อย ๆ เหล่านี้โดยส่วนใหญ่ก็สังกัดอยู่กับวิธีการทาง ปรัชญาสายวิเคราะห์นั่นเอง และช่วงเริ่มต้นของปรัชญาวิเคราะห์ดังที่ศึกษาจากนักปรัชญายักษ์ใหญ่ทั้งสาม คนนั้น ก็พอที่จะเห็นได้ถึงอิทธิพลเช่นนั้นที่มีต่อปรัชญาในภายหลัง รวมทั้งที่มีต่อวิทยาการอื่น ๆ

บรรณานุกรม

- Asay, Jamin. *The Primitivist Theory of Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Beane, Michael. "Russell and Frege," in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell* edited by Nicholas Griffin. pp. 128-170. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Cartwright, Richard L. "Russell and Moore, 1898–1905," in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell* edited by Nicholas Griffin. pp. 108-127. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Dever, Josh. "What is Philosophical Methodology?," in *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* edited by Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler, and John Hawthorne. pp. 3-24. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Frege, Gottlob. *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, second revised edition, translated by J. L. Austin. New York: Harpers & Brothers, 1953/1960.
- Frege, Gottlob. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. second edition, edited by P. T. Geach and M. Black. Oxford: Basil Blackwell, 1960.
- Frege, Gottlob. *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. edited by Brian McGuinness. New York: Basil Blackwell, 1984.
- Griffin, Nicholas. "Russell and Moore's Revolt against British Idealism," in *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* edited by Michael Beane. pp. 383-406. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Hylton, Peter. "The Theory of Descriptions," in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell* edited by Nicholas Griffin. pp. 202-240. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant Series, edited and translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Klement, Kevin C. *Frege and the Logic of Sense and Reference*. New York: Routledge, 2002.
- Laurence, Stephen. "Concepts and Conceptual Analysis," *Philosophy and Phenomenological Research* Volume 67 Issue 2 (2003): 253-282.

- Linsky, Bernard. "The Metaphysics of Logical Atomism," in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell* edited by Nicholas Griffin. pp. 371-391. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Linsky, Bernard. "Russell's Theory of Descriptions and Logical Construction," in *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* edited by Michael Beaney. pp. 407-429. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MacFarlane, John. "Frege, Kant, and the Logic in Logicism," *The Philosophical Review* Volume 111 Issue 1 (2002): 25-65.
- Maddy, Penelope. *What Do Philosophers Do?: Skepticism and the Practice of Philosophy*, The Romanell Lectures Series. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Moore, George Edward. *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin, 1959.
- Moore, George Edward. *Selected Writing*. edited by Thomas Baldwin. London: Routledge, 1993.
- Peano, Giuseppe. "The Principles of Arithmetics, Presented by a New Method (1889)," in *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931* compiled by Jean van Heijenoort. pp. 83-97. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.
- Pietarinen, Ahti-Veikko. "Significs and the Origins of Analytic Philosophy," *Journal of the History of Ideas* Volume 70 Issue 3 (2009): 467-490.
- Russell, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. second edition. London: Routledge, 1903/1937.
- Russell, Bertrand. "On Denoting," *Mind* Volume 14 Issue 56 (1905): 479-493.
- Russell, Bertrand. *Introduction to Mathematical Philosophy*. second edition. London: George Allen & Unwin, 1920.
- Russell, Bertrand. *My Philosophical Development*. New York: George Allen & Unwin, 1959.
- Russell, Bertrand. *The Philosophy of Logical Atomism*. edited by David Pears. London and New York: Routledge, 1985/2010.
- Soames, Scott. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Volume 1: The Dawn of Analysis*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- Soames, Scott. *The Analytic Tradition in Philosophy, Volume 1: The Founding Giants*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Soames, Scott. "Methodology in Nineteenth-and Early Twentieth-Century Analytic Philosophy," in *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* edited by Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler, and John Hawthorne. pp. 49-68. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Textor, Mark. "Bolzano's Anti-Kantianism: From A Priori Cognitions to Conceptual Truths," in *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* edited by Michael Beaney. pp. 227-249. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- van Heijenoort, Jean. *From Frege To Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967a.
- van Heijenoort, Jean. "Logic as Calculus and Logic as Language," *Synthese* Volume 17 Issue 3 (1967b): 324-330.

บทความวิจัย

จาก “Linguistic Turn” สู่ “Naturalistic Turn”: จุดเปลี่ยนผ่านของการทำปรัชญาในปรัชญาวิเคราะห์

พิพัฒน์ สุยะ

คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

บทนำ

เป็นที่ทราบกันดีว่า กระแสปรัชญาตะวันตกที่มีอิทธิพลอย่างสูงในปัจจุบันนั้นแบ่งออกเป็น สอง กระแสความคิด นั่นคือ ปรัชญาวิเคราะห์ (Analytic Philosophy) และ ปรัชญาภาคพื้นทวีปยุโรป (Continental Philosophy) แม้ว่าการแบ่งดังกล่าวจะเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ก็ตาม ไม่ว่าจะเป็นการกล่าวว่าการแบ่งประเภทดังกล่าวเป็นการแบ่งประเภทที่บกพร่อง เพราะอันหนึ่งมาจากการแบ่งทางวิธีการ ส่วนอีกอันมากจากการแบ่งทางภูมิศาสตร์ หรือการแบ่งประเภทปรัชญาทั้งสองเป็นเพียงผลผลิตจากฝ่ายปรัชญาวิเคราะห์แต่เพียงอย่างเดียว ฯลฯ อย่างไรก็ตามการเรียกชื่อกระแสความคิดทางปรัชญาทั้งสองแบบก็เป็นที่น่าประหลาดใจไปแล้ว

กล่าวเฉพาะ ปรัชญาวิเคราะห์นั้นเป็นปรัชญาที่มีอิทธิพลมากที่สุดในหมู่นักปรัชญาที่ใช้ภาษาอังกฤษเป็นหลัก และแม้ว่าปรัชญาวิเคราะห์จะไม่ได้มีลักษณะร่วมกันที่แน่นอนอย่างเป็นเอกภาพ แต่จารีตทางปรัชญาวิเคราะห์ก็ได้กำหนดแนวทางการทำปรัชญาของนักปรัชญารุ่นต่อมาไว้ค่อนข้างชัดเจน โดยพิจารณาได้จากการให้ความสำคัญหรือแนวโน้มในการทำปรัชญา เช่น การให้ความสำคัญกับความกระจ่างชัด (clarity) กระบวนการอ้างเหตุผล (argumentation) ซึ่งอยู่บนพื้นฐานของตรรกวิทยา ดังจะเห็นได้จากงานของเฟรเก้ (Frege) ที่พยายามวิเคราะห์รากฐานทางคณิตศาสตร์ด้วยตรรกวิทยาสัญลักษณ์ ส่วนรัสเซลล์ (Russell) ได้ใช้การวิเคราะห์เชิงตรรกกับภาษาธรรมชาติ ปรัชญาวิเคราะห์ในยุคนี้จึงเป็นความพยายามแก้ปัญหาธรรมชาติที่ไม่สมบูรณ์ของความเข้าใจของมนุษย์กับความพยายามที่จะทำให้ความรู้ทางปรัชญามีความแน่นอน จากโครงการปรัชญาเหล่านี้ได้ก่อให้เกิดแนวทางปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงแรกแยกออกเป็นสองแนว ได้แก่ ปรัชญาปฏิฐานนิยมเชิงตรรก (Logical Positivism) และ ปรัชญาภาษาปกติ (Ordinary Language Philosophy) หรือบางที่เรียกว่า ปรัชญาสำนักออกฟอร์ด (Oxford Philosophy) ปรัชญาปฏิฐานนิยมเชิงตรรกมุ่งสร้างภาษาวิทยาศาสตร์ที่แน่นอนชัดเจน ข้อความที่อยู่บนฐานของภาษาตรรกวิทยานั้นจะต้องมีที่มาจากการสังเกตเชิงประจักษ์หรือประสบการณ์เท่านั้น ความคิดทำนองนี้เห็นได้ชัดเจนที่สุดก็คือ แนวคิดเรื่องกายภาพนิยม (Physicalism) ของ รูดอล์ฟ คาร์นัป (Rudolf Carnap) ที่ว่า ประพจน์ (proposition) ของภาษาทางวิทยาศาสตร์เชิงทฤษฎีจะต้องถูกแปลเป็นภาษาของการสังเกตได้

ปรัชญาวิเคราะห์มีพัฒนาการอยู่สองช่วงที่สำคัญ นั่นก็คือ 1) ช่วงที่มุ่งให้ความสนใจเกี่ยวกับการวิเคราะห์ภาษา (Linguistic Turn) เพื่อจะตอบปัญหาทางปรัชญา 2) ช่วงเปลี่ยนเป็นการมุ่งให้ความสำคัญกับการหาคำตอบของปัญหาทางปรัชญาด้วยวิทยาศาสตร์ (Naturalistic Turn)

สำหรับ Naturalistic Turn นั้นเป็นแนวคิดของนักปรัชญาวิเคราะห์กลุ่มหนึ่งที่เห็นว่าการวิเคราะห์มโนทัศน์ (concept analysis) และการวิเคราะห์ทางภาษาแบบที่เป็นวิธีการสำคัญของนักปรัชญาวิเคราะห์กลุ่ม Linguistic Turn นั้นไม่เพียงพอที่จะทำความเข้าใจปัญหาทางปรัชญาได้อีกต่อไป ไม่ว่าจะเป็นปัญหาทางอภิปรัชญา ญาณวิทยาหรือจริยศาสตร์ก็ตาม นักปรัชญาวิเคราะห์อีกกลุ่มหนึ่งจึงหันเหความสนใจไปใช้ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ในด้านต่างๆ มาตอบปัญหาทางปรัชญาแทนที่จะใช้เพียงแค่การวิเคราะห์มโนทัศน์หรือวิเคราะห์ความหมายทางภาษาไม่ว่าจะเป็น ปัญหาทางภววิทยาก็จะใช้จิตวิทยามาเป็นวิธีในการทำ ความเข้าใจเรื่องของการมีอยู่ เช่นงานเขียนสำคัญของ วิลลาร์ด แวน ออร์มัน ไควน์ (Willard Van Orman Quine) ที่ชื่อ “Ontological Relativity” หรือ ปัญญาญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน (normative epistemology) แบบเดิม ไควน์ก็เสนอให้เปลี่ยนเป็น ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ (Naturalized Epistemology) โดยใช้จิตวิทยาเป็นวิธีในการพิจารณาปัญหาเรื่องความรู้ของมนุษย์ หากกล่าวอีกอย่างตามทัศนะแบบอัลวิน โกลด์แมน (Alvin Goldman) ก็จะได้ว่า ถ้าญาณวิทยาแบบเดิมไม่สามารถเข้าถึงมิติทางสังคมได้มากพอ ก็ต้องใช้ศาสตร์สาขาอื่นๆ มาช่วยในการทำ ความเข้าใจ ในทำนองเดียวกัน ปัญหาทางจริยศาสตร์ นักปรัชญาแบบธรรมชาตินิยมก็จะเสนอให้ตอบปัญหาดังกล่าวด้วยสิ่งที่อยู่ภายในธรรมชาติหรือด้วยประสบการณ์ ทำให้การตอบคำถามแบบอรรถกถาแบบที่เคยมีมาแต่เดิม เช่น พันธุกรรม สิ่งแวดล้อม อารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ หรือสมอง อาจกล่าวอีกอย่างได้ว่า นักปรัชญาวิเคราะห์แนวธรรมชาตินิยมเห็นว่าการวิเคราะห์มโนทัศน์ไม่เพียงพอที่จะทำความเข้าใจปัญหาทางจริยศาสตร์ได้ ต้องใช้สหวิทยาการหรือศาสตร์ต่างๆ (interdisciplinary) มาเป็นเครื่องมือในการตอบปัญหาดังกล่าว นอกจากนี้ปัญหาทางปรัชญาอื่นๆ ก็ สามารถตอบได้ด้วยความรู้ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์เช่นเดียวกัน เช่นปัญหาเรื่องความหมายในปรัชญาภาษาก็สามารถทำความเข้าใจได้ในกรอบของพฤติกรรมศาสตร์ (behaviorism) ฯลฯ

จากที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่า จุดเปลี่ยนจาก Linguistic Turn มาเป็น Naturalistic Turn นั้นเป็นที่น่าสนใจอย่างยิ่งว่า อะไรคือการเปลี่ยนกระบวนทัศน์จากการวิเคราะห์ภาษาหรือมโนทัศน์มาเป็นการใช้วิทยาศาสตร์สาขาต่าง ๆ มาตอบปัญหาทางปรัชญา นอกจากนี้ปรัชญาวิเคราะห์แบบธรรมชาตินิยมนั้นก็มีวิธีการทำปรัชญาอย่างไรบนพื้นฐานความเชื่อที่ว่าปรัชญานั้นมีความต่อเนื่องกับวิทยาศาสตร์ ปรัชญากับวิทยาศาสตร์ไม่ใช่คนละสิ่งแบบที่ปรัชญาวิเคราะห์ช่วงต้นศตวรรษเชื่อ และเป้าหมายสูงสุดของปรัชญาคือ การเข้าใจตัวของมนุษย์เอง นั่นคือเข้าใจธรรมชาติของมนุษย์ซึ่งมีอยู่ในโลกธรรมชาตินั้นเอง

-1-

แค่ความชัดเจนทางภาษาคงไม่พอ

ภารกิจหนึ่งของนักปรัชญาแบบวิเคราะห์ภาษาคือการขจัดปัญหาทางปรัชญาด้วยการวิเคราะห์ความหมายของภาษาให้เกิดความชัดเจน หรือการทำให้มโนทัศน์กระจ่างชัด ด้วยการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ทางตรรกะ แต่ดูเหมือนว่าผลลัพธ์ที่ได้จากการแก้ปัญหาดังกล่าวไม่เป็นที่พอใจสำหรับนักปรัชญาบางส่วน เพราะคิดว่าคำตอบต่อปัญหาทางปรัชญาควรให้เนื้อหาอะไรเพิ่มเติม มากกว่าการแค่ความชัดเจนทางภาษา หรือผลการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ทางตรรกะ

ริชาร์ด รอตต์ (Richard Rorty) นั้นได้ยกย่องปรัชญาภาษาว่าสามารถรักษารูปแบบปรัชญาทั้งหมดไว้ได้ และยังเห็นว่านักปรัชญาภาษานั้นพยายามที่จะเปลี่ยนปรัชญาให้กลายเป็น “ศาสตร์ที่เคร่งครัด” (strict science) แต่นักปรัชญาภาษาก็ล้มเหลว เขาทำนายว่า ในอนาคตจะเกิดการถกเถียงกันเรื่องเมตาฟิสิกส์ที่ขึ้นระหว่างทัศนะที่เห็นว่าปรัชญานั้นมีหน้าที่สร้างข้อเสนอ (making proposals) เกี่ยวกับว่าเราควรจะทำอะไรและคิดอย่างไรเกี่ยวกับโลกเพื่อบรรลุเป้าหมายเชิงปฏิบัติ กับ ทัศนะที่เห็นว่าปรัชญาเป็นการก่อกำเนิดขึ้นที่การค้นพบ (discovery) โลก หรือที่รอตต์เรียกความขัดแย้งระหว่างสองทัศนะนี้ว่าเป็น ความตึงเครียดระหว่าง “ปรัชญาในฐานะข้อเสนอ” (philosophy-as-proposal) กับ “ปรัชญาในฐานะการค้นพบ” (philosophy-as-discovery) รอตต์ยังอ้างต่อไปว่า คุณค่าสำคัญของปรัชญาภาษาคือการทำให้ให้นักปรัชญาตระหนักถึงตนเองมากขึ้นเกี่ยวกับความตึงเครียดที่ว่ามันมากกว่าที่จะลดความตึงเครียดดังกล่าวลง⁴²⁵ กล่าวให้ไปไกลกว่านั้น รอตต์คิดว่าความแตกต่างของปรัชญาทั้งสองแบบคือความแตกต่างระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์ และหากเราละทิ้งความแตกต่างระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์ที่ว่ามานี้ก็จะทำให้การถกเถียงหรือความตึงเครียดนี้สลายไป และคำตอบสำหรับตรงนี้ก็คือนวนคิดแบบธรรมชาตินิยม (Naturalism) และแนวคิดธรรมชาตินิยมนี้เองที่จะเป็นตัวกลางทำให้ไม่มีความแตกต่างระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์อีกต่อไป

แมทธิว ซี ฮอก⁴²⁶ ยังอ้างความเห็นของรอตต์ต่อไปว่า เราจะต้องละทิ้งความคิดที่ว่า ปรัชญาเป็นสาขาวิชาพิเศษที่มีวิธีการสืบค้นที่แตกต่างโดยวิธีการเฉพาะ ในอีกทางหนึ่ง ถ้าปรัชญามีความต่อเนื่องกับวิทยาศาสตร์ เราก็คงจะไม่ต้องกังวลกับคำถามที่เกี่ยวกับ “วิธีการของปรัชญา” หรือ “ธรรมชาติของปัญหาทางปรัชญา” ประวัติของปรัชญาภาษาทำให้เห็นว่าคำถามจำพวกนั้นค่อนข้างจะไม่มีประโยชน์ นอกจากนี้รอตต์ยังชี้ให้เห็นว่า คุณูปการที่เห็นได้ชัดของการหันมาให้ความสำคัญกับภาษา (linguistic turn) นั้นมิได้เป็นคุณูปการทางเมตาฟิสิกส์หรือวิธีวิทยาแต่อย่างใด

วิลลาร์ด แวน ออร์มัน ไควน์ เป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจนว่างานชิ้นสำคัญในช่วงแรกของเขา เช่น หนังสือ *Word and Object* (1960) สนใจการวิเคราะห์ภาษา และเห็นว่าปัญหาต่างๆ ทางปรัชญาเกิดภายในกรอบทางภาษา (linguistic framework) การแก้ปัญหาทางปรัชญาจึงทำได้โดยการวิเคราะห์ภาษา⁴²⁷ ถึงแม้ในหนังสือเล่มดังกล่าวก็ปรากฏแนวคิดแบบธรรมชาตินิยมอยู่บ้างแล้ว แต่เทียบกับในงานเขียนชิ้นสำคัญในยุคหลัง เช่น *The Roots of Reference* (1974) แนวคิดธรรมชาตินิยมชัดเจนขึ้นเรื่อย ๆ ไควน์ได้ชี้ให้เราเห็นว่า ปัญหาญาณวิทยาเรื่องช่องว่างระหว่าง ข้อมูลทางผัสสะ (sense data) กับโลกภายนอกนั้นยังเป็นปัญหาที่แท้จริง แต่นักญาณวิทยาสสมัยก่อนพิจารณาปัญหานี้จากแง่มุมที่ผิด คือคิดว่าการอ้างเหตุผลควรมีฐานจากการตรวจสอบจากความรู้สึกภายในตัวเอง (introspection) เพราะพวกเขาคิดว่าสิ่งที่ได้มาจากการอ้างเหตุผลนั้น ถ้าไม่มีการอ้างจากโลกภายนอกที่กำลังพิสูจน์ก็จะไม่มีปัญหาการทวนคำถามหรือวัฏฏวน (circularity)

⁴²⁵ Matthew C. Haug, (ed.). *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory*. USA: Routledge, 2014, p. 5

⁴²⁶ Matthew C. Haug, (ed.). *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory*. p 6

⁴²⁷ Willard Van Orman Quine. *Word and Object*. MA: MIT Press, 1964, p. 154

ไควน์แย้งว่า แท้จริงแล้วสิ่งที่ได้มาจากความรู้นั้นเกี่ยวกับโลกภายนอก เช่น ข้ออ้างว่าเรารับรู้ในการมองเห็นแบบสามมิติก็ได้มาโดยการอนุมานจากข้อมูลสองมิติ มาจากข้อเท็จจริงทางร่างกายว่า พื้นผิวตาของคนเราเป็นสองมิติ ซึ่งข้อเท็จจริงดังกล่าวนี้ก็เป็นความรู้เรื่องโลกภายนอก⁴²⁸ ไควน์กล่าวต่อไปว่า การที่นักญาณวิทยาแต่เดิมกลัวการทวนปัญหาหรือวัฏฏนิยาม นั้นเป็นสิ่งไม่จำเป็น เพราะแท้จริงแล้วปัญหาเรื่องความรู้เรื่องโลกภายนอกหรือวิทยาศาสตร์ธรรมชาติก็มาจากตัวของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติเอง เช่นปัญหาของนัก วิมตินิยม (skeptic) ที่อ้างเรื่องภาพลวงตาก็มาจากวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ เพราะภาพลวงตาก็คือความเบี่ยงเบนจากความจริงของสิ่งภายนอกที่วิทยาศาสตร์แสดงให้เห็น หรือปัญหาข้อจำกัดของหลักฐานที่ส่งผลต่อวิทยาศาสตร์วิทยาศาสตร์เองก็ได้แสดงให้เห็นถึงปัญหานี้ ฉะนั้นเราจึงควรใช้วิทยาศาสตร์ตอบปัญหา ดังนั้นสำหรับปัญหาเรื่องช่องว่างระหว่างข้อมูลทางผัสสะกับโลกภายนอก เราสามารถเปลี่ยนวิธีการตอบปัญหาโดยการหันมาใช้วิทยาศาสตร์แทน⁴²⁹ บางคนจึงสรุปว่า ในทัศนะแบบธรรมชาตินิยมเกี่ยวกับภาษาแบบนี้ ความหมายถูกถือว่าเป็นคุณสมบัติหนึ่งของพฤติกรรม⁴³⁰

-2-

สู่แนวคิดแบบธรรมชาตินิยม

อันที่จริง คำว่า “นักธรรมชาตินิยม” (Naturalist) นั้นมีสามความหมาย อย่างแรก ความหมายแต่เดิมตามพจนานุกรม นิยามไว้ว่า “เป็นผู้ที่ศึกษาสิ่งต่าง ๆ ตามธรรมชาติ (natural things) ซึ่งตรงกันข้ามกับสิ่งต่าง ๆ ที่เป็นจิตวิญญาณ (spiritual things)” หรือ “ผู้ซึ่งศึกษาหรือเชี่ยวชาญในวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ” คำนิยามนี้ไม่ใช่ความหมายทางปรัชญา ความหมายอย่างที่สอง นักธรรมชาตินิยมผู้ที่เชื่อในแนวคิดธรรมชาตินิยมทางปรัชญา (philosophical naturalism) อันเป็นทัศนะเกี่ยวกับโลกและความสัมพันธ์ของมนุษย์กับโลกซึ่งดำเนินไปตามกฎและแรงต่าง ๆ ทางธรรมชาติ (ซึ่งตรงกันข้ามกับสิ่งเหนือธรรมชาติหรือสิ่งที่ เป็นจิตวิญญาณ) และนักธรรมชาตินิยมความหมายแบบที่สามนั้นเป็นรูปแบบหรือยุคสมัยในทฤษฎีวิวัฒนาการและประวัติศาสตร์ศิลปะ ยกตัวอย่างเช่น เอมีล โซลา (Emile Zola) เป็นนักธรรมชาตินิยมในความหมายแบบที่สาม ชาร์ลส์ ดาร์วิน (Charles Darwin) เป็นนักธรรมชาตินิยมแบบแรก ส่วนวิลลาร์ด แวน ออร์มัน ไควน์ (Willard Van Orman Quine) เป็นนักธรรมชาตินิยมแบบที่สอง ซึ่งธรรมชาตินิยมแบบที่สองนี้เองที่เป็นความหมายทางปรัชญา⁴³¹

เกิร์ต คิลเห็นว่าในทางปรัชญานั้น ธรรมชาตินิยมมีบทบาทสำคัญตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 19 แม้ว่าคำๆ นี้จะมีที่มาที่เก่ากว่านั้น คือเป็นคำที่ทางศาสนาคริสต์ใช้ในศตวรรษที่ 17 ซึ่งมีความหมายไปในทางตำหนิพวก

⁴²⁸ W. V. O. Quine, *The Roots of References*, 1974. p.2

⁴²⁹ W. V. O. Quine, *The Roots of References*, 1974. p.8

⁴³⁰ Amitabha Das Gupta. *The Second Linguistic Turn: Chomsky and the Philosophy of Language*. Frankfurt am Main: Berin Germany, 1996. p. 135

⁴³¹ Geert Keil, “Naturalism,” in Dermot Moran (ed.), *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*. NY: Routledge, 2008, p.225

ที่ดูเหมือนศาสนาหรือพวกที่เป็นอเทวนิยม ส่วนธรรมชาตินิยมทางปรัชญาในความหมายปัจจุบันจะถูกใช้ในความหมายทำนองที่ว่า วิธีการของวิทยาศาสตร์นั้นเป็นเส้นทางเดียวที่จะนำไปสู่ความจริง⁴³² ซึ่งจะใกล้เคียงกับความเห็นของแซนเดอร์ แวร์อีค (Sander Verhaegh) ว่าโลกทัศน์แบบธรรมชาตินิยมเริ่มต้นตั้งแต่ศตวรรษที่ 19 ในยุโรป จากงานเขียนเกี่ยวกับวิวัฒนาการของดาร์วิน และเป็นช่วงพัฒนาการของจิตวิทยาในฐานะที่เป็นศาสตร์อิสระของมันเอง มีความก้าวหน้าทางคณิตศาสตร์ ฟิสิกส์และเคมี ส่วนในอเมริกาแนวคิดแบบธรรมชาตินิยมเริ่มเติบโตเต็มที่เมื่อต้นทศวรรษ 1920 เป็นต้นมาจากกลุ่มนักปรัชญาปฏิบัตินิยมไม่ว่าจะเป็นจอห์น ดิวอี้ (John Dewey) รอย วูด เซลลาร์ (Roy Wood Sellars) จอร์จ ซานตายานา (George Santayana) ต่อมาจนถึง เอิร์นเนสต์ นาเกล (Ernest Nagel) ชาร์ลส์ มอร์ริส (Charles Morris) และซิดนีย์ ฮุก (Sydney Hook) ที่ได้พัฒนาปรัชญาของพวกเขาว่าเป็นนักธรรมชาตินิยม⁴³³

อย่างไรก็ตามในปัจจุบันนี้ดูเหมือนว่า ความหมายของธรรมชาตินิยมยังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ เนื่องจากนักปรัชญาใช้คำนี้ในความหมายที่แตกต่างกัน ไม่ว่าจะเป็นทัศนะที่เห็นว่า ธรรมชาตินิยมนั้นเป็นความคิดที่ว่าปรัชญาสามารถใช้ผลลัพธ์ที่มาจากวิทยาศาสตร์เพื่อตอบปัญหาทางปรัชญาและสามารถตอบปัญหาได้แม้กระทั่งในตัวปรัชญาวิทยาศาสตร์เอง⁴³⁴ หรือบางคนเห็นว่า ทัศนะที่ว่าวิธีการทางวิทยาศาสตร์และผลลัพธ์จากวิทยาศาสตร์นั้นมีประโยชน์หรือถึงขั้นจำเป็นอย่างยิ่งต่อปรัชญาก็คือ แนวคิดธรรมชาตินิยม⁴³⁵

เกิร์ต คีล ได้แบ่งแนวคิดธรรมชาตินิยมออกเป็น 2 ประเภท ดังนี้⁴³⁶

1) ธรรมชาตินิยมเชิงอภิปรัชญาหรือภววิทยา (Metaphysical or ontological naturalism)

คือธรรมชาตินิยมที่มีท่าทีทางอภิปรัชญาหรือภววิทยา แนวคิดนี้มีข้อเสนอเกี่ยวกับสิ่งที่มีอยู่หรือโลกมีโครงสร้างอย่างไร ธรรมชาตินิยมเชิงอภิปรัชญาสามารถบรรยายโดยการกล่าวว่า “ธรรมชาติประกอบเป็นทุกสิ่ง”, “สรรพสิ่งล้วนเป็นสิ่งที่ทางธรรมชาติ” หรือ “สรรพสิ่งต่างก็คือส่วนหนึ่งของโลกธรรมชาติ” ธรรมชาตินิยมเชิงอภิปรัชญามีรูปแบบตามวิทยาศาสตร์กายภาพในฐานะที่เป็นผู้ตัดสินคำถามสุดท้ายเกี่ยวกับโครงสร้างของโลก นักปรัชญาที่มีทัศนะทำนองนี้ เช่น เดวิด อาร์มสตรอง (David Armstrong) นิยามธรรมชาตินิยมว่าเป็นทัศนะที่ว่า ไม่มีสิ่งอื่นใดมีอยู่ ยกเว้นเสียแต่ว่า มีเพียงสิ่งเดียวเท่านั้นที่มีอยู่ ก็คือโลกที่เป็นกาลวกาศ (spatio-temporal world) โลกนี้จะได้รับการศึกษาด้วยฟิสิกส์ เคมี จักรวาลวิทยาและอื่น ๆ จะเห็นได้ว่า “ธรรมชาติ” ในที่นี้เทียบเท่ากับ “โลกเชิงกาลวกาศ” ธรรมชาตินิยมจึงเป็นทัศนะที่คิดว่า ไม่มีสิ่งใดมีอยู่ภายนอกโลกที่เป็น กาลวกาศ ธรรมชาตินิยมเชิงอภิปรัชญาจึงเป็นทัศนะที่ก่อรูปขึ้นในแง่ของข้อเท็จจริง (facts) แทนที่จะเป็นในแง่ของวัตถุ (objects)

⁴³² Geert Keil, loc. cit.

⁴³³ Sander Verhaegh, *Work from Within: The Nature and Development of Quine's Naturalism*. NY: OUP, 2018 p.2

⁴³⁴ Peter Godfrey-Smith. *Theory and Reality: An Introduction to Philosophy of Science*. USA: The University of Chicago Press, 2003. pp. 149-150

⁴³⁵ Chris Daly. *An Introduction to Philosophical Methods*. NY: Broadview, 2010, p. 188

⁴³⁶ Geert Keil, op. cit, pp. 263-267

2) ธรรมชาตินิยมเชิงวิธีวิทยาหรือธรรมชาตินิยมเชิงวิทยาศาสตร์ (Methodology or Scientific naturalism)

นักธรรมชาตินิยมจำนวนมากที่ยังลังเลที่จะจำกัดทำที่ไว้ที่ธรรมชาติเชิงอภิปราย พวกนี้จึงระบุอย่างคร่าว ๆ ไว้ว่า “สรรพสิ่งคือสิ่งทางธรรมชาติโดยวิธีวิทยา” กล่าวคือ จากข้อเสนอในเชิงอภิปรายที่ว่า สิ่งต่าง ๆ ตามข้อเท็จจริงหรือคุณสมบัตินั้นเป็นสิ่งทางธรรมชาตินั้นเปลี่ยนเป็นข้อเสนอที่มีเหตุผลในทางวิธีวิทยาเกี่ยวกับสถานะที่เหนือกว่าของความรู้ทางวิทยาศาสตร์ นักปรัชญาที่มีทัศนะทำนองนี้ เช่น ไควน์ (W.V.O. Quine) ซึ่งแว้ดถึงกับกล่าวว่า ความโดดเด่นของแนวคิดธรรมชาตินิยมร่วมสมัยนั้นมางานของไควน์อย่างมีนัยสำคัญ⁴³⁷ คือไควน์เห็นว่า วิทยาศาสตร์เป็นเส้นทางที่สูงที่สุดที่จะนำไปสู่ความจริง วิทยาศาสตร์ธรรมชาตินั้นแตกต่างจากศาสตร์อื่น ๆ ก็ตรงที่ “วิธีการ” ซึ่งก็คือวิธีการทางวิทยาศาสตร์ (scientific methods) นั้นทำให้เป็น “หนทางเดียว” “เส้นทางที่สูงที่สุดที่จะนำไปสู่ความจริง” หรือเป็น “เครื่องวัดสรรพสิ่ง” นอกจากนี้วิธีการทางวิทยาศาสตร์ยังทำให้เราสามารถมีความเกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ และเป็นวิธีการเดียวที่น่าเชื่อถือในการนำไปสู่ความรู้ที่ว่านั้น ดังที่ ไควน์ กล่าวไว้ว่า “โลกนั้นเป็นอย่างที่วิทยาศาสตร์ธรรมชาติบรรยายไว้”

ธรรมชาตินิยมเชิงวิธีวิทยา หรือ ธรรมชาตินิยมเชิงวิทยาศาสตร์ จึงใช้ “วิธีการทางวิทยาศาสตร์” เป็นวิธีการของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ โดยที่ไม่ได้ผูกมัดตัวเองไว้กับเนื้อหาของวิทยาศาสตร์สาขาใดสาขาหนึ่ง ดังข้อความที่มีชื่อเสียงของไควน์ที่ว่า “โลกเป็นอย่างที่วิทยาศาสตร์ธรรมชาติบรรยายไว้ トラบเท่าที่วิทยาศาสตร์ธรรมชาติยังมีความถูกต้อง” เหตุผลก็คือ นักธรรมชาตินิยมเชิงวิธีวิทยาไม่ต้องการที่จะระบุ่วาวิธีการของวิทยาศาสตร์คืออะไรตั้งแต่ต้น พวกเขาไม่ได้ต้องการที่จะคาดการณ์สิ่งทีวิทยาศาสตร์จะยอมรับและพัฒนามาตรฐานทางวิธีวิทยา เพราะในที่สุด มาตรฐานก็สามารถเปลี่ยนแปลงได้ เราสามารถสรุปเป็นหลักการของธรรมชาตินิยมเชิงวิธีวิทยาได้ว่า “ไม่ว่าวิทยาศาสตร์จะนำพาเราไปที่ใด เราก็จะตามไป” (Wherever science leads, I will follow)⁴³⁸

-3-

ธรรมชาตินิยมในทัศนะของไควน์

วิลลาร์ด แวน ออร์มัน ไควน์ (Willard van Orman Quine: 1908-2000) ได้รับการยกย่องว่าเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์คนสำคัญที่โดดเด่นที่สุดในปลายศตวรรษที่ 20 ปรัชญาของไควน์นั้นให้ความสนใจเกี่ยวกับความรู้ของมนุษย์ นักวิชาการบางคนให้ความเห็นไว้ว่า แนวคิดธรรมชาตินิยมของไควน์เกิดจากการวิจารณ์ปรัชญาของ รูดอล์ฟ คาร์นัป (Rudolf Carnap)⁴³⁹ ผู้เป็นอาจารย์และเป็นนักปรัชญาที่มีอิทธิพลต่อไควน์อย่างมาก คาร์นัปนั้นไม่เห็นด้วยอย่างยิ่งกับความคิดที่ว่า ปรัชญาให้ความรู้แก่เราเกี่ยวกับโลก เขาเห็นว่ากิจกรรมลำดับแรก (the first-order activity) ของการแสวงหาความรู้เกี่ยวกับโลกนั้นเป็นเรื่องของ

⁴³⁷ Sander Verhaegh, op. cit. p.3

⁴³⁸ Geert Keil, op. cit., p. 271

⁴³⁹ Jack Ritchie. **Understanding Naturalism**. UK: Acumen, 2008. p. 28

นักวิทยาศาสตร์ ส่วนกิจกรรมของนักปรัชญาก็คือลำดับที่สูงกว่า (higher-order) ก็คือทำหน้าที่ทำความเข้าใจความรู้ลำดับแรก เรียบเรียง จัดระบบ แต่ไควน์ไม่เห็นด้วยกับการแบ่งแยกความรู้ออกเป็นสองระดับอย่างที่กล่าวมา⁴⁴⁰ เพราะไควน์ให้ความสำคัญกับลักษณะทั่วไปของโลกมากที่สุด การเรียบเรียงและจัดระบบความรู้ การทำความเข้าใจเหล่านี้ตัวมันเองก็เป็นกิจกรรมที่มีส่วนร่วมในลำดับแรกต่อความรู้ดังกล่าวอยู่แล้ว แล้วค่อยให้ความรู้บางอย่างเกี่ยวกับโลกแก่เรา

ไควน์เห็นว่าแนวคิดกายภาพนิยม (Physicalism) ของคาร์เนปไม่ค่อยมีผลและห่างไกลจากวิทยาศาสตร์⁴⁴¹ เพราะกายภาพนิยมนั้นผูกมัดตัวเองไว้กับวิทยาศาสตร์สาขาฟิสิกส์เท่านั้น และเมื่อเรากล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์นั้น คริส ดาลี⁴⁴² ได้วิเคราะห์ไว้ว่า โดยทั่วไปจะมีความเข้าใจหลัก ๆ ดังต่อไปนี้ อย่างแรก ถ้าเราคิดว่าปรัชญาแก้ปัญหาในระดับรากฐานไม่เหมือนอย่างที่วิทยาศาสตร์ทำ และคิดว่ามีวิธีการและหลักการเฉพาะของปรัชญาที่จะแก้ปัญหาเหล่านั้น ก็คงไม่ต้องสนใจในความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์ ตามทัศนะนี้ปรัชญาเป็นอิสระจากวิทยาศาสตร์ ปรัชญามีวิธีการ เกณฑ์ และเป้าหมายต่างๆ ซึ่งไม่มีร่วมกันกับวิทยาศาสตร์ ดาลีเรียกทัศนะนี้ว่า “ทัศนะเป็นอิสระต่อกัน” (the Autonomy view) ซึ่งจะตรงกับความคิดของไควน์ที่เขาเรียกว่า “ปฐมปรัชญา” หรือปรัชญาแรก (First Philosophy) ซึ่งก็คือทัศนะที่ถือว่าปรัชญานั้นมาก่อนและเป็นรากฐานมากกว่าวิทยาศาสตร์ อย่างที่สอง ถ้าเราคิดว่าวิทยาศาสตร์และปรัชญาความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด เราอาจจะคิดได้ว่าทั้งวิทยาศาสตร์และปรัชญามีวิธีการ หลักการต่างๆ ร่วมกัน ส่วนปัญหาต่าง ๆ ที่แต่ละฝ่ายกำลังค้นหาตอบนั้นแตกต่างกันก็เพียงแคระดับ การมองความสัมพันธ์แบบนี้ได้เปิดให้เกิดภาพว่า การค้นหาทางวิทยาศาสตร์นั้นเกี่ยวข้องกับ การทดสอบทฤษฎีทางปรัชญา บางครั้งการแก้ปัญหาบางอย่างก่อนหน้านี้ อาจจะดีกว่าถ้าแก้ด้วยทฤษฎีวิทยาศาสตร์ ทัศนะที่เห็นว่า วิธีการทางวิทยาศาสตร์และผลลัพธ์จากวิทยาศาสตร์นั้นมีประโยชน์ต่อปรัชญา หรือจำเป็นจนขาดไม่ได้ เราเรียกทัศนะนี้ว่า ธรรมชาตินิยม

จะเห็นได้ว่าการมองความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์ดังกล่าวจะสะท้อนถึงแนวคิดแบบธรรมชาตินิยมได้เป็นอย่างดี แวร์ฮีกตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจไว้ว่า ส่วนใหญ่อิทธิพลของวิตต์เกนสไตน์ช่วงต้น การต่อต้านจิตถาวนิยม (antipsychologism) ช่วงต้นของปรัชญาวิเคราะห์ได้นำไปสู่ความแตกต่างโดยทั่วไประหว่างวิทยาศาสตร์กับปรัชญา เพราะวิทยาศาสตร์เป็นศาสตร์เชิงประจักษ์ที่เกี่ยวข้องกับข้อเท็จจริง ส่วนปรัชญาเป็นศาสตร์ซึ่งไม่อาศัยประสบการณ์ (a priori) ที่เกี่ยวข้องกับความหมาย นักปรัชญาปฏิฐานนิยมเชิงตรรกหรือนักปรัชญาภาษาปกติ (ordinary language philosopher) จำนวนมากที่รับเอาความแตกต่างที่ว่านี้ และได้ละทิ้งความเกี่ยวข้องกับวิทยาศาสตร์ในการสืบสอบทางปรัชญาของพวกเขา ความคิดที่ว่ามีความแตกต่างระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์ตรงนี้เองที่แพร่หลายในหมู่นักปรัชญาวิเคราะห์และถือว่าเป็นจารีต

⁴⁴⁰ Peter Hylton. **Quine**. NY: Routledge, 2007, pp. 6-7

⁴⁴¹ Geert Keil, op. cit., p. 271

⁴⁴² Chris Daly. **An Introduction to Philosophical Methods**. NY: Broadview, 2010. pp. 186-188

อย่างหนึ่งเลยก็ได้ แต่ไควน์นี่เองที่เป็นผู้ทำให้จารีตดังกล่าวหายไป และนำเราเข้าสู่สิ่งที่เรียกว่า “จุดหันกลับมาสู่ธรรมชาตินิยม” (Naturalistic Turn) ⁴⁴³

ในปลายทศวรรษ 1940 และ ต้นทศวรรษ 1950 ไควน์ได้ใช้การสลายความแตกต่างระหว่างวิทยาศาสตร์กับปรัชญามาเป็นฐานในการโต้แย้งว่า มันเป็นไปได้ที่เราจะลากเส้นแบ่งความแตกต่างระหว่างเรื่องที่เป็นข้อเท็จจริงกับเรื่องของภาษา หรือพูดอีกอย่างคือการสลายเส้นแบ่งระหว่างข้อความแบบวิเคราะห์กับข้อความแบบสังเคราะห์นั่นเอง⁴⁴⁴ เนื้อหาส่วนนี้ก็จะปรากฏในงานเขียนชิ้นสำคัญอีกชิ้นหนึ่งของไควน์ (1951) คือ “The Two Dogmas of Empiricism” ซึ่งถือว่าเป็นต้นเค้าทางความคิดที่ไควน์ใช้พัฒนาปรัชญาของเขาต่อมา ในบทความดังกล่าวนี้มุ่งโจมตีความคิดพื้นฐานสองอย่างของแนวคิดประสบการณ์นิยม ความคิดพื้นฐานอย่างแรกก็คือ ความคิดเรื่องความแตกต่างระหว่างข้อความแบบวิเคราะห์กับข้อความแบบสังเคราะห์ (analytic-synthetic distinction) ส่วนความคิดอย่างที่สองที่ไควน์โจมตีก็คือ คติลดทอนนิยม (reductionism) ดังที่ไควน์กล่าวไว้ว่า

“ส่วนมากแล้ว ประสบการณ์นิยมสมัยใหม่จะถูกกำหนดโดยความคิดพื้นฐานสองอย่าง อย่างแรกเป็นความเชื่อเรื่องการแบ่งแยกพื้นฐานระหว่างความจริงแบบวิเคราะห์ (analytic truth) หรือเป็นความจริงที่มีรากฐานจากความหมายซึ่งเป็นอิสระจากข้อเท็จจริง กับ ความจริงแบบสังเคราะห์ (synthetic truth) หรือเป็นความจริงที่มีรากฐานจากข้อเท็จจริง ส่วนความคิดพื้นฐานอีกอย่างก็คือ คติลดทอนนิยม ซึ่งเป็นความเชื่อที่ว่าข้อความที่มีความหมายแต่ละข้อความนั้นเท่ากันกับการตีความค่าต่างๆ เชิงตรรกะซึ่งบ่งถึงประสบการณ์ที่เกิดขึ้นทันที” (Quine, 1961: 20)

ข้อเสนอของไควน์ในบทความนี้ก็คือ “ประสบการณ์นิยมที่ปราศจากความคิดพื้นฐาน” (Empiricism without dogmas) เขาอธิบายต่อว่า ภาพรวมทั้งหมดของสิ่งที่เราเรียกว่า ความรู้หรือความเชื่อของเรา จากเรื่องราวที่ธรรมดา ๆ ทางภูมิศาสตร์และประวัติศาสตร์ จนถึงกฎที่ลึกซึ้งที่สุดของฟิสิกส์อนุภาคหรือแม้กระทั่งคณิตศาสตร์บริสุทธิ์หรือตรรกวิทยา ล้วนเป็นข่ายใยที่มนุษย์สร้างขึ้นซึ่งมีผลต่อเฉพาะแนวขอบประสบการณ์ หรือ หากเปลี่ยนตำแหน่ง วิทยาศาสตร์ทั้งหมดก็เหมือนกับสนามพลังซึ่งมีขอบเขตคือประสบการณ์นั่นเอง อันที่จริงความคิดอีกลักษณะหนึ่งที่เป็นฐานสำหรับแนวคิดธรรมชาตินิยมของไควน์ก็คือ “ปฏิบัตินิยม” (pragmatism) ดังที่ปรากฏในดังกล่าวก็คือ

“ในฐานะนักประสบการณ์นิยม ข้าพเจ้าคิดต่อไปถึงระบบความคิดของวิทยาศาสตร์ในฐานะที่เป็นเครื่องมือหนึ่งเพื่อการทำนายประสบการณ์ในอนาคตด้วยการพิจารณาประสบการณ์ในอดีต โดยในทางความคิด วัตถุทางกายภาพจะถูกนำเข้ามาอยู่ในสถานการณ์ในฐานะที่เป็นตัวกลางที่เหมาะสม ไม่ใช่ถูกนำเข้ามาในแง่ของประสบการณ์โดยนิยาม แต่ในทางญาณวิทยาแล้ว มันเป็นข้อสันนิษฐานที่ลดทอนลงไม่ได้เมื่อเปรียบเทียบกับเทพเจ้าของโฮเมอร์ ในส่วนของข้าพเจ้า ในฐานะที่เป็นนักฟิสิกส์แบบทั่วไป ข้าพเจ้าเชื่อในวัตถุทางกายภาพและไม่เชื่อเทพเจ้าของโฮเมอร์ และข้าพเจ้าจะพิจารณามันว่าเป็นข้อผิดพลาดทางวิทยาศาสตร์ที่

⁴⁴³ Sander Verhaegh, op. cit. pp. 5-6

⁴⁴⁴ Sander Verhaegh, op. cit. pp. 5-6

จะเชื่ออย่างอื่น แต่ในแง่จุดยืนทางญาณวิทยา วัตถุทางกายภาพและเทพเจ้าเข้าไปอยู่ในความคิดของเราในฐานะข้อสันนิษฐานทางวัฒนธรรมเท่านั้น มายาคติเรื่องวัตถุทางกายภาพนั้นเหนือกว่ามายาคติเรื่องอื่น ๆ ทั้งหมดในแง่ที่ว่ามันได้พิสูจน์แล้วว่ามันได้ผลดีมากกว่ามายาคติเรื่องอื่น ๆ ในฐานะที่เป็นเครื่องมือสำหรับการทำให้โครงสร้างที่สามารถควบคุมได้เข้ามาในการเปลี่ยนแปลงของประสบการณ์”⁴⁴⁵

ปีเตอร์ ฮิลตันอธิบายว่า ธรรมชาตินิยมของไควน์นั้นประกอบไปด้วย 2 ลักษณะ เขากล่าวว่า อย่างแรกไควน์ใช้คำว่า “วิทยาศาสตร์” อย่างกว้าง ๆ และยังรวมไปถึง จิตวิทยา เศรษฐศาสตร์ สังคมวิทยา และประวัติศาสตร์ของสาขาต่าง ๆ ที่ว่ามา อย่างที่สอง ไควน์ถือว่าวิทยาศาสตร์นั้นต่อเนื่องกับสามัญสำนึก (common sense) และความรู้ทั่วไปในชีวิตประจำวัน⁴⁴⁶ ดังเช่นที่ไควน์กล่าวไว้ในหนังสือเล่มสำคัญของเขาที่ว่า “ข้าพเจ้าไม่ได้เห็นว่าปรัชญาเป็นความรู้เบื้องต้นที่มีอยู่ก่อนหรือเป็นความรู้พื้นฐานของวิทยาศาสตร์ แต่เป็นความรู้ที่ต่อเนื่องกับวิทยาศาสตร์”⁴⁴⁷ ปัญหาก็คือ แล้วถ้าวิทยาศาสตร์กับสามัญสำนึกขัดแย้งกันก็ไม่ได้เป็นเพราะทั้งสองมีความสนใจที่แตกต่างกัน หรือมีมาตรฐานของหลักฐานที่แตกต่างกัน แต่เป็นเพราะว่าสามัญสำนึกที่ไม่ได้ไตร่ตรองนั้นยังไม่ได้ซึมซับเอาความรู้ที่ปรับปรุงแล้วจากวิทยาศาสตร์ต่างหาก⁴⁴⁸ กล่าวอีกอย่างได้ว่า ความรู้ทางวิทยาศาสตร์นั้นพัฒนามาจากความพยายามที่จะปรับปรุงสามัญสำนึกให้ดีขึ้น ดังข้อความที่ไควน์กล่าวถึงวิทยาศาสตร์ที่ว่า

“วิทยาศาสตร์ไม่ได้เข้ามาแทนสามัญสำนึก แต่เป็นส่วนขยายของสามัญสำนึกการแสวงหาความรู้นั้นเป็นความพยายามที่จะทำให้ความรู้ที่แคบและยังลึกลับซึ่งผู้คนทั่วไปนั้นพึงพอใจในความสัมพันธ์กับสิ่งธรรมดาทั่วไปรอบๆ ตัวเขา”⁴⁴⁹ และ “ตัววิทยาศาสตร์เองนั้นคือความต่อเนื่องจากสามัญสำนึก เราไม่สามารถแยกนักวิทยาศาสตร์ออกจากคนทั่วไปได้ในแง่ของการใช้หลักฐานของเขายกเว้นเพียงแค่ว่า นักวิทยาศาสตร์นั้นมีความระมัดระวังมากกว่า ความสนใจที่เพิ่มขึ้นตรงนี้ไม่ใช่การเปลี่ยนมาตรฐานทางหลักฐาน เพียงแต่เป็นการเก็บรวบรวมหลักฐานที่ต้องใช้ความอดทนและเก็บอย่างเป็นระบบ และใช้สิ่งที่ใครก็ตามจะถือว่าเป็นหลักฐาน”

เกิร์ท คิลให้คำอธิบายเพิ่มเติมว่า ทั้งนักวิทยาศาสตร์และคนทั่วไปต่างก็มีส่วนร่วมในการแสวงหาความจริงและเราค่อนข้างมั่นใจได้ว่าความจริงส่วนใหญ่ที่เคยถูกค้นพบมานั้นไม่ได้ถูกค้นพบโดย

⁴⁴⁵ Willard Van Orman Quine. “Two Dogmas of Empiricism,” in **From a Logical Point of View: 9 Logico – Philosophical Essays**. MA: Harvard University Press, 1964, p. 44

⁴⁴⁶ Peter Hylton. op. cit. p. 8

⁴⁴⁷ Willard Van Orman Quine. “Natural Kinds,” in **Ontological Relativity and Other Essays**. NY: Columbia University Press, 1969, p. 126

⁴⁴⁸ Peter Hylton, op. cit., p. 8

⁴⁴⁹ Willard Van Orman Quine. “The Scope and Language of Science,” in **The Ways of Paradox and Other Essays**. MA: Harvard University Press, 1976, p. 229

นักวิทยาศาสตร์อาชีพ การสืบค้นแบบสามัญสำนึกนั้นก็มีลักษณะเป็นวิทยาศาสตร์หรือวิทยาศาสตร์ดั้งเดิม (proto-scientific) ได้ ครอบคลุมที่ทั้งนักวิทยาศาสตร์และคนทั่วไปให้ความสำคัญกับหลักฐานเชิงประจักษ์⁴⁵⁰

ธรรมเนียมของไควนนั้นมีทั้งสองแบบคือ ธรรมเนียมแบบอภิปรัชญา และ ธรรมเนียมแบบวิธีวิทยา สำหรับธรรมเนียมแบบอภิปรัชญาก็คือทัศนะที่เห็นว่าสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่นั้นก็คือสิ่งทางธรรมชาติเท่านั้น สิ่งทางธรรมชาติก็คือสิ่งซึ่งสามารถศึกษาได้โดยวิทยาศาสตร์ธรรมชาติหรือสิ่งซึ่งการมีอยู่หรือพฤติกรรมของมันถูกกำหนดโดยสิ่งซึ่งสามารถศึกษาได้โดยวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ

ส่วนธรรมเนียมแบบวิธีวิทยาของไควนนั้นจะประกอบด้วยข้อเสนอ 3 ข้อ⁴⁵¹

- 1) ข้อเสนอเรื่องไม่มีปฐมปรัชญา
- 2) ข้อเสนอเรื่องมีความต่อเนื่องระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์
- 3) ข้อเสนอเรื่องไม่มีความจริงแบบไม่อาศัยประสบการณ์ (A Priori)

ข้อเสนอแรกคือ ไม่มีปฐมปรัชญา ก็คือ เราควรละทิ้ง ปฐมปรัชญา และก็ควรพิจารณาวิทยาศาสตร์เป็นคำตอบสำหรับคำถามเกี่ยวกับโลก ส่วนข้อเสนอที่สองเรื่องมีความต่อเนื่องระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์ ก็คือ วิทยาศาสตร์กับปรัชญานั้นต่อเนื่องกัน และปรัชญามีส่วนในอาณาจักรวิทยาศาสตร์ ซึ่งจะสัมพันธ์กับข้อเสนอเรื่องที่สามที่ว่า ไม่มีความจริงแบบไม่อาศัยประสบการณ์ ก็คือ ไม่มีข้อความใดที่เป็นความจริงแบบไม่อาศัยประสบการณ์ (a priori) โดยไควนได้อ้างเหตุผลว่า จากประวัติวิทยาศาสตร์ได้แสดงให้เห็นแล้วว่า อย่างน้อยที่สุด มีบางข้อความที่ถือว่าได้แสดงถึงความจริงแบบจำเป็น (necessary truth) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความจริงแบบวิเคราะห์ หรือ จริงโดยความหมาย นั้นต่อมาได้รับการปฏิเสธจากการพิจารณาทางประสบการณ์

ไควนคิดว่า ถ้ามีข้อความใดๆ ที่เราสมควรเชื่อด้วยหลักฐานจากความจริงแบบไม่อาศัยประสบการณ์ ได้ ก็จะไม่มีการประสบการณ์ใดสามารถทำให้การเชื่อนั้นลดน้อยลงได้ แต่ไควนเห็นว่าไม่มีข้อความใดที่จะรอดพ้นจากการแก้ไข (revision) ด้วยหลักฐานจากประสบการณ์ เขาจึงสรุปว่าไม่มีข้อความที่ควรเชื่อจากความจริงแบบไม่อาศัยประสบการณ์ ดังนั้นจากทัศนะที่ว่าวิทยาศาสตร์และปรัชญาเป็นอิสระต่อกัน ซึ่งบอกว่าปรัชญาไม่ได้ใช้วิธีการเชิงประจักษ์ของวิทยาศาสตร์และเห็นว่าปรัชญานั้นควรเชื่อข้ออ้างจากความจริงแบบไม่อาศัยประสบการณ์ แต่จากที่ไควนกล่าวว่า ไม่มีข้อความใดที่ควรเชื่อจากความจริงแบบไม่อาศัยประสบการณ์ ทัศนะที่บอกว่าวิทยาศาสตร์กับปรัชญาเป็นอิสระต่อกันจึงผิด ด้วยเหตุนี้จึงนำไปสู่ข้อเสนอเรื่องไม่มีปฐมปรัชญา และด้วยการที่ไม่มีข้อความใดที่ควรเชื่อด้วยความจริงแบบไม่อาศัยประสบการณ์ ข้อมูลและวิธีการต่างๆ ที่ใช้โดยปรัชญาก็จะไม่ได้แตกต่างกันแบบประเภทกับวิทยาศาสตร์ จากตรงนี้จะนำไปสู่ทัศนะที่ว่า วิทยาศาสตร์กับปรัชญามีความต่อเนื่องกัน

⁴⁵⁰ Geert Keil, op. cit., p. 261

⁴⁵¹ Chris Daly. *An Introduction to Philosophical Methods*. NY: Broadview, 2010. pp. 189

ข้อเสนอของไควน์เรื่องไม่มีปฐมปรัชญากับข้อเสนอเรื่องปรัชญากับวิทยาศาสตร์มีความต่อเนื่องกันนั้น เป็นข้ออ้างที่สำคัญที่จะทำให้เห็นว่าปรัชญาคืออะไร และปรัชญาควรจะเป็นเช่นไร เขาจึงนำเอาธรรมชาตินิยมแบบอภิปรัชญากับแบบวิธีวิทยามาใช้กับญาณวิทยา ซึ่งเขาเรียกว่า “ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ” (Naturalized Epistemology)

ก๊อดฟรี-สมิธ⁴⁵² เห็นว่า บทความเรื่อง “Naturalized Epistemology” นั้นได้สร้างประเด็นต่างๆ ขึ้นมาจำนวนมาก อย่างแรก ไควน์โจมตีความคิดที่ว่า นักปรัชญาควรจะหา “พื้นฐาน” (foundations) ให้แก่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ เขาอ้างต่อว่า จากประเด็นนี้เองที่ได้กลายมาเป็นประเด็นสำคัญของปรัชญาธรรมชาตินิยม ไควน์ชี้ว่าคำถามทางญาณวิทยานั้นผูกติดอย่างใกล้ชิดอยู่กับคำถามจิตวิทยาเชิงวิทยาศาสตร์ (scientific psychology) ซึ่งญาณวิทยาไม่ควรจะอยู่รอดมาเป็นสาขาเฉพาะแต่อย่างใด ญาณวิทยาควรจะถูกกลืนเข้าไปในจิตวิทยาแทน ในทัศนะของไควน์ นักปรัชญาควรคาดหวังว่าในที่สุดแล้ว จิตวิทยาจะให้คำอธิบายที่เป็นวิทยาศาสตร์เท่านั้นแก่เราว่าความเชื่อนั้นก่อรูปขึ้นอย่างไร และเปลี่ยนไปอย่างไร และเราไม่ควรถามอะไรต่อไปอีกแล้ว

ไควน์เห็นว่าวิทยาศาสตร์นั้นเป็นความพยายามในเรื่องความรู้ที่ประสบความสำเร็จมากที่สุดของเรา ดังนั้นปรัชญาในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของความรู้ที่มีเป้าหมายที่จะประสบความสำเร็จก็ต้องมุ่งแสวงหามาตรฐานแบบวิทยาศาสตร์ วิธีการและเทคนิคต่าง ๆ ของวิทยาศาสตร์ธรรมชาตินั้นเป็นแหล่งความรู้เกี่ยวกับโลก อย่างไรก็ตาม ในทัศนะของไควน์ แม้ว่าวิธีการทางวิทยาศาสตร์จะนำไปสู่การยืนยันว่าสิ่งที่ถูกอ้างว่าเป็นจริง แต่วิธีการทางวิทยาศาสตร์ก็สามารถเปลี่ยนแปลงได้เสมอ แม้ว่าสิ่งที่ถือว่าเป็นจริงด้วยเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ที่ดีที่สุดก็สามารถเปลี่ยนเป็นการพิสูจน์ว่าผิดได้โดยวิทยาศาสตร์ ด้วยเหตุผลนี้ จึงนำมาสู่ข้อความของไควน์ที่เราอ้างถึงก่อนหน้านี้นี้ที่ว่า “โลกนั้นเป็นอย่างที่วิทยาศาสตร์กล่าวไว้” โดยมีเงื่อนไขต่อว่า “ตราบนานเท่าที่วิทยาศาสตร์ธรรมชาตินั้นถูกต้อง” ในหนังสือ *From Stimulus to Science* (1995) ของไควน์ ได้อธิบายเพิ่มเติมถึง “ธรรมชาตินิยม” ไว้ว่า “ไม่เหมือนกับนักญาณวิทยาแบบเก่า เราไม่ได้ค้นหาพื้นฐานสำหรับวิทยาศาสตร์ที่แน่นอนมากไปกว่าตัววิทยาศาสตร์เอง ดังนั้นเราจึงเป็นอิสระที่จะใช้ประโยชน์จากผลจากวิทยาศาสตร์ในการสืบค้นรากเหง้าของมัน เมื่ออยู่ในวิทยาศาสตร์ มันจะเป็นเรื่องของ การแก้ปัญหาหนึ่ง ๆ ด้วยความช่วยเหลือจากคำตอบต่าง ๆ ของเราที่มีต่อปัญหาอื่น ๆ เสมอ” ⁴⁵³

ฮิลตัน ได้อธิบายถึงกระบวนการได้มาซึ่งความรู้ของมนุษย์ในทัศนะของไควน์ไว้อย่างน่าสนใจ กล่าวคือไควน์ถือว่าแหล่งความรู้เกี่ยวกับโลกแหล่งเดียวของเรานั้นอยู่รอบๆ ตัวเราก็คือพลังงานที่มีผลต่อผิวสัมผัส (sensory surface) ของเราและการกระตุ้นประสาทสัมผัส (sensory nerves) ของเรา นี่จึงเป็น

⁴⁵² Peter Godfrey-Smith. *Theory and Reality: An Introduction to Philosophy of Science*. USA: The University of Chicago Press, 2003. p. 151

⁴⁵³ Willard Van Orman Quine. *From Stimulus to Science*. MA: Harvard University Press, 1995, p.

เหตุผลสำคัญที่ว่า การกระตุ้นทางผัสสะนั้นเป็นเรื่องสำคัญในทัศนะของไควน์เกี่ยวกับการรู้คิด (cognition) เพราะข้อเท็จจริงอันสำคัญตรงนี้ก็คือ โลกมีผลต่อเราก็คือเมื่อผ่านการกระตุ้นเท่านั้น⁴⁵⁴

อย่างไรก็ตาม ไควน์เห็นว่า ปัญหาญาณวิทยาเรื่องช่องว่างระหว่าง ข้อมูลทางผัสสะ (sense data) กับโลกภายนอกยังเป็นปัญหาที่แท้จริง แต่นักญาณวิทยาสัมัยก่อนพิจารณาปัญหาที่ว่านี้จากแง่มุมที่ผิด กล่าวคือ ไปจำกัดว่าการอ้างเหตุผลควรมีฐานจากการครุ่นคิดภายใน (introspection) ของตัวเอง เนื่องด้วยพวกเขาเห็นว่าสิ่งที่ได้มาจากการอ้างเหตุผลนั้นไม่ได้มีการอ้างจากโลกภายนอกที่กำลังพิสูจน์ เพื่อหลีกเลี่ยงการทวนปัญหาหรือวัฏวนิยาม (Circularity) ไควน์แย้งว่า อันที่จริงแล้ว สิ่งที่ได้มานั้นมาจากความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกด้วย เช่น ข้ออ้างว่าเรารับรู้การมองเห็นแบบสามมิติได้โดยอนุมานจากข้อมูลสองมิติ มาจากข้อเท็จจริงทางร่างกายว่า พื้นผิวตาเราเป็นสองมิติ ซึ่งข้อเท็จจริงที่ว่านี้เป็นความรู้เรื่องโลกภายนอกหรือวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ ก็มาจากวิทยาศาสตร์ธรรมชาตินั่นเอง เช่น ปัญหาของวิมตินิยมที่อ้างเรื่องสิ่งลวงตา ก็มาจากวิทยาศาสตร์ธรรมชาตินั่นเอง เพราะสิ่งลวงตาก็คือความเบี่ยงเบนจากความจริงของสิ่งภายนอกที่วิทยาศาสตร์แสดงให้เห็น หรือปัญหาข้อจำกัดของหลักฐานที่ส่งผลต่อวิทยาศาสตร์ ตัววิทยาศาสตร์เองก็แสดงให้เห็นถึงปัญหานี้ เราจึงควรใช้วิทยาศาสตร์ตอบปัญหาดังกล่าว⁴⁵⁵

ในหนังสือสำคัญอีกเล่มของไควน์ก็คือ *Word and Object* (1960) ที่เขาได้เสนอวิธีการธรรมชาตินิยมเอาไว้แม้ว่าไม่ได้ประกาศชัดก็ตาม จนบางคนเรียกว่าไควน์ได้เสนอ “เมตาฟิสิกส์โซฟี” ในทุกรูปแบบของการสืบสอบค้นหา ไม่ว่าจะเป็น ปรัชญา วิทยาศาสตร์ หรือแม้กระทั่งสามัญสำนึก ซึ่งไควน์ถือว่าเป็นอาณาจักรที่ต่อเนื่องเป็นผืนเดียวกัน⁴⁵⁶

เมื่อไควน์พิจารณาเรื่องภาษาและความหมายก็ดูเหมือนว่าจะไม่เพียงแต่วิเคราะห์ภาษาเท่านั้น แต่ยังโยงเรื่องของภาษากับโลกภายนอกที่สามารถตรวจสอบได้จากวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ นอกจาก *Word and Object* แล้ว ในงานชิ้นสำคัญอีกชิ้นหนึ่งของไควน์คือ *Ontological Relativity and Other Essays* (1969) เขาเห็นว่าภาษาเป็นกิจกรรมทางสังคม ซึ่งเราทั้งหมดได้มาด้วยหลักฐานเพียงอย่างเดียวจากพฤติกรรมที่ชัดเจนของคนอื่นภายใต้สิ่งแวดล้อมที่สามารถตระหนักรู้ได้อย่างเป็นสาธารณะ⁴⁵⁷ ดังเช่นที่ไควน์กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “เราอาจจะแยกการอธิบายความหมายออกเป็นสามระดับ ซึ่งเป็นระดับของความลึกในการอธิบาย คือ ระดับจิต ระดับพฤติกรรม และระดับสรีรวิทยา การอธิบายเชิงจิตนั้นเป็นระดับผิวเผินที่สุด แต่ทว่าจะไม่สมควรเรียกว่าการอธิบาย ส่วนการอธิบายเชิงสรีรวิทยานั้นเป็นการอธิบายที่ลึกและยากที่สุดและเป็นการอธิบายเชิงสาเหตุ สำหรับการอธิบายเชิงพฤติกรรมนั้นอยู่ตรงกลาง เป็นสิ่งซึ่งเราต้องมีในการบรรยายภาษา การสร้างกฎของภาษาและการทำให้คำทางอรรถศาสตร์มีความชัดเจน”⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ Peter Hylton, op. cit., p.13

⁴⁵⁵ Willard Van Orman Quine. *The Roots of Reference*. USA: Open Court Publishing, 1990, p. 2

⁴⁵⁶ Sander Verhaegh, op. cit., p. 6

⁴⁵⁷ Willard Van Orman Quine., *Ontological Relativity and Other Essays*, 1969. p. 26

⁴⁵⁸ Willard Van Orman Quine. “Mind and Verbal Disposition,” in Samuel Guttenplan. (ed.). *Mind and Language: Wolfson College Lecture 1974*. London: Oxford University Press, 1977, p. 87

ถ้อยคำภาษาของเราเกี่ยวกับโลกก็คือความสัมพันธ์ระหว่างการกระตุ้นผิวสัมผัสกับการบรรยายความรู้เกี่ยวกับโลก ถ้อยคำที่สัมพันธ์โดยตรงกับการกระตุ้นผัสสะก็คือสิ่งที่ไควน์เรียกว่า “ประโยคทางการสังเกต” (observation sentences)⁴⁵⁹ กล่าวคือ ประโยคทางการสังเกตเป็นประโยคที่มนุษย์ใช้เรียนรู้ที่จะตอบรับอย่างทันทีโดยไม่ต้องผ่านการไตร่ตรองเสียก่อน เป็นประโยคที่เชื่อมโยงกับตัวรับรู้ทางประสาท (neural intake) อย่างใกล้ชิดที่สุดในแง่ทางกายภาพ ทางสรีรวิทยา ทางประสาท ดังนั้นประโยคทางการสังเกตนี้เองที่เป็นพื้นฐานให้เกิดการสื่อสารบางระดับเกิดขึ้น ไควน์กล่าวแม้กระทั่งว่า สุนัขเรียนรู้ประโยคทางการสังเกตในวิธีแบบผู้รับรู้ (passive way) มันเรียนรู้ที่จะตอบสนองประโยคทางการสังเกตการประโยคต่างๆ โดยการผลิตน้ำลาย โดยการวิ่งเข้าไปในครัว โดยการเผชิญหน้ากับวัตถุ หรือการไปคาบวัตถุมา จะเห็นได้ว่าเมื่อมนุษย์เราจะรับรู้หรือเข้าใจโลกก็โดยผ่านการคาดการณ์หรือทำนายประโยคทางการสังเกตนี้เอง การคาดการณ์หรือทำนายนี้เองที่นำไปสู่สิ่งที่เรียกว่า ภาษาเชิงการรู้คิด (cognitive language) นั่นก็คือ ระบบความเชื่อหนึ่งๆ จะคาดการณ์ทำนายประสบการณ์ทางผัสสะอย่างประสบความสำเร็จก็จะถือว่าเป็นความรู้ที่บอกเราเกี่ยวกับโลก

จากงานเขียนต่างๆ ที่ผ่านมา ไควน์ไม่ค่อยได้ประกาศตัวไว้ชัดเจนเกี่ยวกับแนวคิดธรรมชาตินิยมจนกระทั่งมาถึงงานที่ชื่อว่า “*Epistemology Naturalized*”⁴⁶⁰ ไควน์ได้ย้ำประเด็นอีกครั้งว่า ญาณวิทยานั้นสัมพันธ์กับพื้นฐานของวิทยาศาสตร์ แต่ญาณวิทยาที่วุ่นวายนี้ต้องไม่ใช่ญาณวิทยาแบบจารีตซึ่งวางตัวเองเป็นปฐมปรัชญาหรือปรัชญาแรกที่ยพยายามหาพื้นฐานของความเชื่อหรือความรู้ของเราเพื่อจะโยงกับความรู้เกี่ยวกับโลก ซึ่งไควน์คิดว่าเป็นไปไม่ได้ เราจะผิดพลาดทันทีที่เราคิดว่าเราสามารถสร้างภาษาเชิงประสาทสัมผัสที่พอเพียงในตัวเองโดยเป็นอิสระจากทฤษฎีวิทยาศาสตร์ที่ดีที่สุดเกี่ยวกับโลก สิ่งที่เราทำได้ต้องพิจารณาการเชื่อมโยงระหว่างความเชื่อของเราเกี่ยวกับโลกภายนอกด้วยวิทยาศาสตร์ หรือกล่าวเฉพาะลงไปมากกว่านั้นคือจิตวิทยาแบบรู้คิด (Cognitive Psychology)

โดยสรุปวิธีการของไควน์ก็คือ ศึกษาจากภายในระบบความรู้ของเราเพื่อที่จะสร้างความเข้าใจให้กระจ่าง ข้อเท็จจริงพื้นฐานที่ใช้ในการพิจารณาจะถูกยืนยันจากวิทยาศาสตร์ในความหมายอย่างกว้าง ซึ่งก็คือบางสิ่งบางอย่างที่เราได้โดยวิธีธรรมดา ทั้งการทดลองเชิงประจักษ์ระดับต่ำ และอนุมานจากทฤษฎีที่ได้รับการยืนยันเป็นอย่างดี เราจะเข้าใจระบบความรู้เกี่ยวกับโลกก็โดยผ่านประสบการณ์ทางผัสสะที่เราสืบค้นจากโลก ไควน์ใช้ความคิดเรื่องการได้ข้อมูลของเราเกี่ยวกับโลกนั้นมาจากการกระตุ้นเร้าในฐานะที่เป็นกระบวนการหนึ่งๆ ของแนวคิดแบบธรรมชาตินิยมของเขา

⁴⁵⁹ ดูรายละเอียดเกี่ยวกับ “ประโยคทางการสังเกต” เพิ่มเติมได้ที่ พิชฌิม์ สุยะ. “ทัศนะของไควน์เกี่ยวกับภาษา การแปลและความหมาย,” *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร* 28, 1-2 (พ.ศ. 2551): 13 – 44

⁴⁶⁰ Willard Van Orman Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, 1969. p.69-90

บรรณานุกรม

- Daly, Chris. (2010). **An Introduction to Philosophical Methods**. NY: Broadview.
- Godfrey-Smith, Peter. (2003). **Theory and Reality: An Introduction to Philosophy of Science**. USA: The University of Chicago Press.
- Gupta, Amitabha Das. (1996). **The Second Linguistic Turn: Chomsky and the Philosophy of Language**. Frankfurt am Main: Berlin Germany.
- Keil, Geert (2008), "Naturalism," in Dermot Moran (ed.), **The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy**. NY: Routledge.
- Peter Hylton (2007). **Quine**. NY: Routledge.
- Quine, Willard van Orman. (1964). **From A Logical Point of View: 9 Logico - Philosophical Essays**. Cambridge : Harvard University Press.
- Quine, Willard van Orman (1964). **Word and Object**. USA: MIT Press.
- Quine, Willard van Orman (1969). **Ontological Relativity and Other Essays**. NY: Columbia University Press.
- Quine, Willard van Orman (1976). **The Ways of Paradox and Other Essays**. MA: Harvard University Press.
- Quine, Willard Van Orman. (1977). "Mind and Verbal Disposition," in Samuel Guttenplan. (ed.). **Mind and Language: Wolfson College Lecture 1974**. London: Oxford University Press
- Quine, Willard van Orman (1990). **The Roots of References**. USA: Open Court Publishing. University Press.
- Quine, Willard van Orman (1995). **From Stimulus to Science**. MA: Harvard University Press.
- Ritchie, Jack (2008). **Understanding Naturalism**. UK: Acumen
- Verhaegh, Sander. (2018). **Work from Within: The Nature and Development of Quine's Naturalism**. NY: OUP.

บทความวิจัย

วิธีการของปรัชญาวิเคราะห์: การทำปรัชญาในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ

ศิริประภา ชะนะญาณ

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

1. บทนำ

มักเข้าใจกันว่าปรัชญาตะวันตกร่วมสมัยสามารถแบ่งได้เป็น 2 สำนักใหญ่ ๆ ด้วยกันคือปรัชญาสายวิเคราะห์ (Analytic Philosophy) และปรัชญาภาคพื้นทวีป (Continental Philosophy) โดยปรัชญาทั้ง 2 สำนักนี้ดูเหมือนว่าจะมีวิธีการทางปรัชญาและมีแนวทางการเข้าใจปัญหาปรัชญาแตกต่างกัน กล่าวคือ มักเข้าใจกันว่าปรัชญาสายวิเคราะห์มีวิธีการทางปรัชญาที่มุ่งเน้นการวิเคราะห์หมโนทัศน์ วิเคราะห์ภาษา หรือไม่ก็มีการอ้างอิงวิทยาศาสตร์ในการตอบปัญหาปรัชญา ส่วนปรัชญาภาคพื้นทวีปโดยทั่วไปมุ่งเน้นการเข้าใจปัญหาภาพรวมโดยพิจารณาจากบริบทประวัติศาสตร์

อันที่จริงยังเป็นที่ถกเถียงอยู่ว่าใครเป็นผู้เริ่มต้นปรัชญาสายวิเคราะห์ แต่โดยทั่วไปหากกล่าวถึงปรัชญาวิเคราะห์ มักจะมีการอ้างอิงถึงชื่อนักปรัชญาคนสำคัญจำนวนหนึ่ง ตัวอย่างเช่น กอตลอป เฟรเก้ (Gottlob Frege) เบอร์ทรันด์ รัสเซลล์ (Bertrand Russell) เอ. เจ. แอร์ (A. J. Ayer) ลุดวิก วิตเจนสไตน์ (Ludwig Wittgenstein) โดแนลด์ เดวิดสัน (Donald Davidson) หรือ ดับบลิว. วี. ไควน์ (W. V. Quine) เป็นต้น โดยทั่วไปมักอธิบายว่าการทำปรัชญาสายวิเคราะห์มีช่วงสำคัญ 2 ช่วงคือ “ช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงภาษา” (Linguistic Turn: LT) ที่มุ่งเน้นการอธิบายหรือตอบปัญหาปรัชญาโดยอาศัยการวิเคราะห์หมโนทัศน์ และต่อมาเมื่อมีการตั้งคำถามต่อภาษา หรือมีการตั้งคำถามต่อหมโนทัศน์ “ความหมาย” ก็เริ่มมีการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ช่วง “การเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ” (Naturalistic Turn: NT) ที่มุ่งเน้นการอธิบายหรือตอบปัญหาปรัชญาโดยอาศัยวิทยาศาสตร์ ซึ่งจะไม่ยอมรับคำอธิบายหรือคำตอบที่อ้างอิงหมโนทัศน์เหนือธรรมชาติ (supernatural) ใด ๆ

ในงานวิจัยนี้ ผู้วิจัยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาว่าปรัชญาสายวิเคราะห์ในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติมีแนวโน้มการทำปรัชญาในลักษณะใดบ้าง โดยงานวิจัยนี้จะขอสมมติไว้ก่อนว่ามีความแตกต่างระหว่างปรัชญาสายวิเคราะห์และปรัชญาภาคพื้นทวีป ซึ่งมีจุดมุ่งหมายเพื่อที่จะศึกษาวิเคราะห์และให้ข้อสังเกตว่าวิธีการของปรัชญาสายวิเคราะห์ใน “ช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ” ว่ามีลักษณะสำคัญอย่างไร กล่าวคือ งานวิจัยนี้จะอภิปรายว่านักปรัชญาที่เข้าใจกันว่าเป็นนักปรัชญาสายวิเคราะห์มีแนวโน้มการทำปรัชญาอย่างไร และแนวโน้มเหล่านั้นสามารถทำให้เห็น “ลักษณะร่วมอื่น ๆ” ในการทำปรัชญาสายวิเคราะห์ในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติด้วยหรือไม่ ทั้งนี้ งานวิจัยนี้จะมุ่งศึกษาแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงวิธีวิทยา (methodological naturalism) เป็นหลัก โดยการศึกษาอาจมีความ

เกี่ยวข้องกับแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงภววิทยา (ontological naturalism) ด้วยเนื่องจากการทำปรัชญาโดยใช้แนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงวิธีวิทยาอาจนำไปสู่จุดยืนทางปรัชญาตามแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงภววิทยาหรือแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงจริยศาสตร์

งานวิจัยนี้เริ่มต้นจากจากศึกษาค้นคว้าข้อมูลเกี่ยวกับความเป็นมาของปรัชญาสายวิเคราะห์ อย่างที่ได้กล่าวไปว่าปรัชญาสายวิเคราะห์มีช่วงสำคัญ 2 ช่วงคือ “ช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงภาษา” และ “ช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ” ซึ่งผู้วิจัยจะมุ่งศึกษาค้นคว้างานเขียนชั้นปฐมภูมิของนักปรัชญาสายวิเคราะห์ที่อยู่ในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติเป็นหลัก เพื่อที่จะทำความเข้าใจวิธีการอันเป็นลักษณะสำคัญการทำปรัชญาในช่วงดังกล่าว

ทั้งนี้ งานวิจัยนี้จะแบ่งการนำเสนอออกเป็น 3 ขั้นตอนใหญ่ ๆ ด้วยกัน ขั้นตอนแรกคือจะให้ข้อมูลพื้นฐานโดยสังเขปเกี่ยวกับจุดเปลี่ยนในปรัชญาสายวิเคราะห์ที่นำไปสู่ช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ ต่อมาจะสรุปวิธีการอันเป็นลักษณะสำคัญของการทำปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงดังกล่าว และขั้นตอนสุดท้ายจะให้บทสรุปและข้อเสนอแนะเกี่ยวกับวิธีการทำปรัชญาในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ

2. ข้อมูลพื้นฐานโดยสังเขปเกี่ยวกับจุดเปลี่ยนในปรัชญาสายวิเคราะห์ที่นำไปสู่ช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติและแนวทางการวิเคราะห์ในงานวิจัยชิ้นนี้

อย่างที่กล่าวไปข้างต้นว่างานวิจัยนี้มุ่งศึกษาว่าปรัชญาสายวิเคราะห์ในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาตินี้มีแนวโน้มทำปรัชญาในลักษณะใดบ้าง เพราะฉะนั้นผู้วิจัยจึงมุ่งศึกษางานทางปรัชญาในช่วงหลังจากที่ไควน์ตีพิมพ์บทความ “Two Dogmas of Empiricism” (1951) และ “Epistemology Naturalized” (1969) เนื่องจากเห็นว่าบทความดังกล่าวสะท้อนให้เห็นการตั้งคำถามกับแนวทางที่ให้ความสำคัญกับ “ภาษา” ในการตอบคำถามทางปรัชญาอย่างชัดเจน กล่าวคือบทความดังกล่าวของไควน์ตั้งคำถามกับการแบ่งแยกข้อความออกเป็น 2 ประเภทซึ่งคือข้อความวิเคราะห์และข้อความสังเคราะห์ โดยไควน์ชี้ให้เห็นปัญหาเกี่ยวกับแนวคิด “การมีความหมายเหมือนกัน” (synonymy) ที่เอามาใช้อธิบายประพจน์วิเคราะห์ กล่าวคือ ไควน์เริ่มต้นจากการพยายามทำความเข้าใจ “ประพจน์วิเคราะห์” เขาเห็นว่าประพจน์วิเคราะห์คือประพจน์ที่จริงด้วยความหมาย ไควน์แบ่งประพจน์วิเคราะห์ออกเป็นสองกลุ่มด้วยกัน กลุ่มแรกคือ “ไม่มีชายยังไม่แต่งงานคนใดแต่งงานแล้ว” (No unmarried man is married) ส่วนกลุ่มที่สองคือ “ไม่มีชายโสดคนใดแต่งงานแล้ว” (No bachelor is married) ซึ่งไควน์เห็นว่าประพจน์วิเคราะห์กลุ่มที่สองทำให้เกิดปัญหา โดยคนส่วนใหญ่จะอธิบายว่าประพจน์วิเคราะห์ในกลุ่มดังกล่าวเป็นประพจน์วิเคราะห์เมื่อและก็ต่อเมื่อเทอมที่ใช้เป็นคำที่มีความหมายเหมือนกัน ไควน์จึงพยายามทำความเข้าใจแนวคิด “คำที่มีความหมายเหมือนกัน” แต่ไม่ว่าจะพยายามอธิบายแนวคิดดังกล่าวด้วยอะไรก็ดูเหมือนจะพบปัญหาและไม่ใช่อธิบายซึ่งเพียงพอที่จะทำให้เข้าใจ “ประพจน์วิเคราะห์” ได้ นอกจากนี้ ในบทความดังกล่าวไควน์มีข้อเสนอในตอนท้าย

ว่าประพจน์ทุกประพจน์ในระบบความเชื่อของเราสามารถถูกหักล้างได้โดยอาศัยหลักฐานจากประสบการณ์ทางผัสสะ ไควน์เห็นว่าความเชื่อของคนเราเป็นระบบที่มีการเชื่อมโยงต่อกัน ซึ่งเมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงที่ประพจน์ใดประพจน์หนึ่งแล้วก็จะส่งผลกระทบต่อประพจน์อื่น ๆ ทั้งหมดในระบบความเชื่อ โดยไม่ว่าจะเป็นข้อความเกี่ยวกับตรรกวิทยา คณิตศาสตร์ หรือวิทยาศาสตร์ ล้วนสามารถถูกเปลี่ยนแปลงหรือหักล้างได้ทั้งสิ้น ไม่มีข้อความใดเลยที่มีลักษณะจริงแบบจำเป็น ซึ่งข้อเสนอในบทความชิ้นนี้ได้สะท้อนให้เห็นความแตกต่างจากแนวโน้มการทำปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงก่อนหน้าที่มุ่งเน้นการวิเคราะห์หาคณิตศาสตร์ วิเคราะห์ภาษา และมองว่าข้อความเชิงประสบการณ์จะมีความหมายได้นั้นคือจะต้องสามารถลดทอนหรือสืบทอดกลับไปยังประสบการณ์ได้ นอกจากนี้ ข้อเสนอของไควน์ในบทความ “Epistemology Naturalized” (1969) ก็แสดงให้เห็นว่าอันที่จริงแล้วญาณวิทยาควรเป็นเพียงบทหนึ่งของจิตวิทยา หรือควรเป็นส่วนหนึ่งของจิตวิทยาการรู้คิด (cognitive psychology) ที่ศึกษากระบวนการได้มาซึ่งความรู้ของมนุษย์ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ โดยจิตวิทยาการรู้คิดดังกล่าวจะศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างหลักฐานกับทฤษฎีหรือความเชื่อ แทนการพยายามประเมินธรรมชาติและวิธีการได้มาซึ่งความรู้ตามที่ญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐานทำ จะเห็นได้ว่าข้อเสนอดังกล่าวนั้นเท่ากับเป็นการเปลี่ยนสถานะญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน (Normative Epistemology) ที่มีคำถามเชิงคุณค่า เช่นว่า “เราควรได้ความรู้อย่างไร” ไปเป็นการอธิบายหรือบรรยายว่า “เราได้ความรู้มาอย่างไร” แทน⁴⁶¹

⁴⁶¹ ฮิลลารี คอร์นบลิท (Hilary Kornblith) ได้ใช้คำว่า “replacement thesis” อธิบายการแทนที่ดังกล่าวในบทความ “What is Naturalistic Epistemology” (1987) ซึ่งในหมู่นักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติเองก็มีความเห็นไม่ตรงกันในเรื่องการแทนที่ข้างต้น กล่าวคือ แม้ว่าไควน์จะไม่เหลือพื้นที่สำหรับการหาสิ่งที่ควร (หรือหาว่าเราควรได้ความรู้อย่างไร) นักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติบางท่านเห็นว่าเราควรมีพื้นที่ให้กับญาณวิทยาเชิงบรรทัดฐาน เช่น ญาณวิทยาธรรมชาติแบบดาร์วินที่เสนอว่าสิ่งที่ควรเชื่อคือสิ่งที่ทำให้เรามีชีวิตรอด ด้วยเหตุนี้เอง การที่มนุษย์อยู่รอดมาจนถึงวันนี้ย่อมแสดงว่าความรู้ที่มีอยู่เป็นสิ่งที่ควรเชื่อ (Kornblith, 1987: 5) ซึ่งเท่ากับว่าการอธิบายข้างต้นมีการอธิบายก่อนว่า “ความรู้ที่เรา มีอยู่เป็นความรู้ที่เราควรรู้” มิได้เริ่มต้นด้วยการแทนที่คำถามเชิงบรรทัดฐานด้วยคำถามเชิงบรรยาย จึงอาจเข้าใจได้ว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติต้องการอธิบายว่าเราได้ความรู้มาอย่างไรโดยอาศัยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ อย่างไรก็ตาม ในส่วนของการแทนที่คำถามเชิงบรรทัดฐานที่ว่า “เราควรทำอย่างไรเพื่อให้ได้มาซึ่งความรู้” ด้วยคำถามเชิงบรรยายที่ว่า “เราได้ความรู้มาอย่างไร” นั้นยังมีความเห็นไม่ลงรอยกันในหมู่นักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ กล่าวคือ บางคนเห็นว่าสามารถแทนที่กันได้โดยสมบูรณ์ แต่บางคนเห็นว่าไม่อาจแทนที่กันได้โดยสมบูรณ์ ทั้งนี้เพราะจำเป็นต้องมีการประเมิน เช่น ประเมินว่า “ความเชื่อที่มีอยู่เป็นความรู้หรือไม่” เป็นต้น ด้วยเหตุนี้เอง จากความไม่ลงรอยกันดังกล่าวทำให้เราสามารถแบ่งประเภทของนักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติได้เป็น 2 ประเภท คือ

- (1) นักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติที่คิดว่าคำถามเชิงบรรทัดฐานในญาณวิทยาสามารถถูกแทนที่ได้ด้วยคำถามเชิงบรรยายโดยสมบูรณ์
- (2) นักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติที่คิดว่าคำถามเชิงบรรทัดฐานในญาณวิทยาไม่อาจถูกแทนที่ได้ด้วยคำถามเชิงบรรยายโดยสมบูรณ์

เมื่อเป็นเช่นนี้ การศึกษาในงานวิจัยนี้จึงจะมุ่งวิเคราะห์งานของนักปรัชญาตั้งแต่ช่วง ค.ศ. 1951 เป็นต้นมา อย่างไรก็ตาม แนวทางการเลือกศึกษางานของนักปรัชญาอาจเป็นไปได้หลายรูปแบบ ตัวอย่างเช่น รูปแบบการศึกษาที่ยึดเอาานิยาม “ปรัชญาสายวิเคราะห์” ของนักคิดคนใดคนหนึ่งมาใช้เป็นเกณฑ์ในการตัดสินว่านักปรัชญาคนใดเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์ แล้วจึงพยายามวิเคราะห์ว่าวิธีวิทยาที่นักปรัชญาวิเคราะห์เหล่านั้นใช้เป็นอย่างไร หรือรูปแบบการศึกษาที่ไม่ยึดเอาานิยาม “ปรัชญาวิเคราะห์” ของนักคิดคนใดคนหนึ่งเป็นหลัก แต่ลองศึกษางานของนักปรัชญาที่ได้รับการขนานนาม (ตัวอย่างเช่นจากหนังสือ บทความหรือสารานุกรม) ว่าเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์ แล้วจึงพยายามวิเคราะห์วิธีวิทยาของนักปรัชญาเหล่านั้น เป็นต้น

ผู้วิจัยเห็นว่าการศึกษารูปแบบแรกอาจส่งผลในลักษณะที่ยึดติดกับนิยาม “ปรัชญาวิเคราะห์” ที่นักปรัชญาให้เอาไว้จนทำให้พิจารณาวิธีวิทยาไปในรูปแบบกับที่นิยามขึ้นมา ในงานวิจัยนี้จึงใช้การศึกษารูปแบบที่สองที่จะไม่ยึดเอาานิยาม “ปรัชญาวิเคราะห์” ของนักคิดคนใดคนหนึ่งเป็นหลัก แต่ลองศึกษางานของนักปรัชญาที่ได้รับการขนานนามว่าเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์ แล้วจึงพยายามวิเคราะห์วิธีวิทยาของนักปรัชญาเหล่านั้น ทั้งนี้ การศึกษาในรูปแบบที่สองก็สามารถถูกโต้แย้งได้ทำนองเดียวกันว่าการที่นักปรัชญาคนใดคนหนึ่งจะได้รับการขนานนามว่าเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์นั้นก็ย่อมหมายความว่านิยามบางอย่างที่ใช้ในการตัดสินเขาอยู่ก่อนแล้ว อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่าหากไม่ศึกษาด้วยรูปแบบที่สองนี้จะไม่เห็นทางอื่นในการทำ ความเข้าใจวิธีวิทยาของปรัชญาวิเคราะห์ได้ และอย่างที่กล่าวไปข้างต้นว่าในงานวิจัยนี้จะมีการยอมรับไว้ก่อนว่ามีความแตกต่างระหว่างปรัชญาวิเคราะห์และปรัชญาสังเคราะห์ ข้อเสนอในงานวิจัยนี้จึงเป็นไปในรูปแบบเงื่อนไขในลักษณะที่ว่า ถ้ามีความแตกต่างระหว่างปรัชญาวิเคราะห์และปรัชญาสังเคราะห์ รวมถึงถ้ายอมรับว่านักปรัชญาที่ได้รับการขนานนาม (ตัวอย่างเช่นจากหนังสือ บทความหรือสารานุกรม) เป็นนักปรัชญาวิเคราะห์ แล้ววิธีการของปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติเป็นดังที่นำเสนอในงานวิจัย

ทั้งนี้ เมื่อเปรียบเทียบการศึกษารูปแบบแรก (ที่ยึดเอาานิยาม “ปรัชญาสายวิเคราะห์” ของนักคิดคนใดคนหนึ่งมาใช้เป็นเกณฑ์ในการตัดสินว่านักปรัชญาคนใดเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์) กับรูปแบบที่สอง (ที่ไม่ยึดเอาานิยาม “ปรัชญาวิเคราะห์” ของนักคิดคนใดคนหนึ่งเป็นหลัก แต่ลองศึกษางานของนักปรัชญาที่ได้รับการขนานนามว่าเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์) ก็จะเห็นได้ว่าการศึกษารูปแบบแรกน่าจะประสบปัญหาการขึ้นแนววิเคราะห์จากการยอมรับนิยามไว้ก่อนมากกว่า เมื่อเป็นเช่นนี้ผู้วิจัยจึงเลือกศึกษาวิธีวิทยาของนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติด้วยการศึกษางานเขียนของนักปรัชญาที่ได้รับการขนานนามว่าเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงหลัง ค.ศ. 1951 เป็นต้นมา

2. แนวโน้มของการทำปรัชญาสายวิเคราะห์ในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ

การศึกษาในส่วนนี้ ผู้วิจัยจะให้ข้อสรุปแนวโน้มของการทำปรัชญาสายวิเคราะห์ในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ โดยผู้วิจัยเห็นว่าวิธีการของการทำปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงดังกล่าวมีลักษณะสำคัญ ดังนี้

- (ก) มีการตั้งคำถามกับวิธีการทำปรัชญาที่อาศัยการวิเคราะห์ภาษาหรือการวิเคราะห์หมโนทัศน์ของปรัชญาสายวิเคราะห์ช่วงก่อนหน้า
- (ข) มีการยอมรับแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงญาณวิทยาและให้ความสำคัญกับ “วิทยาศาสตร์” ในฐานะที่เป็นเครื่องมือหรือวิธีการทำปรัชญา
- (ค) มีการใช้วิธีการแบบปฏิบัตินิยม (pragmatism) ในการตอบคำถามหรือคัดสรรคำถามปรัชญา

ทั้งนี้ ผู้วิจัยจะอธิบายแนวโน้มการทำปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงดังกล่าวผ่านความเข้าใจโดยทั่วไป 3 หัวข้อข้างต้น โดยจะให้รายละเอียดและตัวอย่างเพิ่มเติมเกี่ยวกับแนวโน้มนั้นๆ เพื่อให้เห็นชัดเจนมากยิ่งขึ้นว่าการทำปรัชญาในช่วงนี้เป็นอย่างไร

(ก) การตั้งคำถามกับวิธีการทำปรัชญาที่อาศัยการวิเคราะห์ภาษาหรือการวิเคราะห์หมโนทัศน์ของปรัชญาสายวิเคราะห์ช่วงก่อนหน้า

ข้อเสนอของไควนในบทความ Two dogmas of Empiricism (1951) นั้นเห็นได้ชัดว่าเป็นการตั้งคำถามกับข้อเสนอและวิธีการเพื่อให้ได้มาซึ่งข้อเสนอของนักปรัชญาวิเคราะห์ช่วงก่อนหน้า (ตัวอย่างเช่น เป็นการตั้งคำถามกับข้อเสนอของเอ. เจ. แอร์ (A. J. Ayer) ซึ่งเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงภาษาคนสำคัญคนหนึ่ง เป็นต้น) อย่างไรก็ตาม งานวิจัยชิ้นนี้มุ่งวิเคราะห์ว่าหลังจากที่ไควนเสนอบทความดังกล่าว นักปรัชญาวิเคราะห์มีแนวโน้มการทำปรัชญาอย่างไร ซึ่งอันที่จริงแล้วแนวโน้มประการหนึ่งที่เห็นได้ชัดก็คือนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงหลังจากที่ไควนเสนอบทความดังกล่าว (หรือในช่วงที่เปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ) ก็มีการตั้งคำถามกับข้อเสนอของนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงก่อนหน้า (หรือในช่วงการเปลี่ยนการเป็นการอธิบายเชิงภาษา) เช่นเดียวกัน ตัวอย่างเช่น ข้อเสนอของนักปรัชญาวิเคราะห์ในการตอบปัญหาปรัชญาภาษา จะเห็นได้ว่าการตั้งคำถามกับข้อเสนอเรื่องคำบรรยายเจาะจงตัว (definite description) หรือคำบรรยายที่เป็นจริงกับคนเพียงคนเดียวหรือวัตถุเพียงสิ่งเดียวของรัสเซลล์ซึ่งเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงภาษา กล่าวคือ ในบทความ On Denoting (1905) รัสเซลล์เสนอแนวทางการวิเคราะห์ประพจน์ที่มีคำบรรยายเจาะจงตัวเช่น “กษัตริย์ฝรั่งเศสมีสี่ล้าน” ว่าให้วิเคราะห์เป็น “มีคนเพียงคนเดียวที่เป็นกษัตริย์ฝรั่งเศสและคนคนนั้นสี่ล้าน” และรัสเซลล์ยังอธิบาย “ชื่อ

เฉพาะ” ว่าหมายถึง “คำบรรยายเจาะจงตัวที่เป็นจริงเฉพาะกับเจ้าของชื่อเท่านั้น”⁴⁶² ซึ่งการวิเคราะห์ดังกล่าวถูกโต้แย้งโดยนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ⁴⁶³ ตัวอย่างเช่น ข้อเสนอของ คีธ ดอนเนลัน (Keith Donnellan) และเอส. คริปคี (S. Lripke) เกี่ยวกับประเด็นเรื่องการใช้อ้างอิงคำบรรยายเจาะจงตัวแทนชื่อ และประเด็นที่ว่าคำเรียกสิ่งธรรมชาติประกอบด้วยคำบรรยายเกี่ยวกับคุณสมบัติที่เราารู้เกี่ยวกับสิ่งธรรมชาตินั้นหรือไม่ ดังนี้

- (1) ดอนเนลัน เสนอในบทความ Reference and Definite Description (1966) โดยพยายามแสดงให้เห็นว่ามีการใช้คำบรรยายเจาะจงตัว 2 รูปแบบ คือการใช้เชิงคุณสมบัติ (attributive use) และการใช้เชิงระบุถึง (referential use) ซึ่งข้อเสนอของรัสเซลล์เป็นการกล่าวถึงคำบรรยายเจาะจงตัวในเชิงคุณสมบัติเท่านั้น ซึ่งอันที่จริงแล้วคำบรรยายเจาะจงตัวสามารถใช้เพื่อระบุถึงใครคนหนึ่งโดยเฉพาะ ในแบบที่ไม่เกี่ยวกับคุณสมบัติที่เอ่ยถึงในคำบรรยายเลยก็ได้ (Donnellan, 1966: 281-304)
- (2) คริปคี เสนอใน Naming and Necessity (1980) ว่าชื่อเฉพาะไม่ใช่คำย่อของคำบรรยายเจาะจงตัว แต่ชื่อเฉพาะเป็นสิ่งที่สามารถระบุตัวบุคคลหรือปัจเจกวัตถุหนึ่ง ๆ ได้ในโลกที่เป็นไปได้ทุกโลก คริปคีเสนอโมโนทัศน์ Rigid designator โดยถ้า *a* เป็นตัวชี้แข็งของ *I* แล้ว *a* จะระบุถึง *I* ในโลกที่เป็นไปได้ *w* ทุก ๆ โลกที่มี *I* อยู่ จะเห็นได้ว่าข้อเสนอของคริปคีมีนัยของการระบุถึงสิ่งเดิมใน “ทุกโลกที่เป็นไปได้” จึงทำให้แม้ว่าปัจเจกวัตถุจะเปลี่ยนแปลงคุณสมบัติก็ไม่ทำให้ชื่อเฉพาะไม่สามารถระบุถึงสิ่งที่ต้องการได้ (Kripke, 1980: 296) ซึ่งเท่ากับว่าชื่อเฉพาะของคริปคีไม่ใช่คำบรรยายเจาะจงตัวที่เป็นจริงเฉพาะกับเจ้าของชื่อเท่านั้นตามที่รัสเซลล์เคยเสนอเอาไว้ แต่ความหมายของชื่อเฉพาะอยู่ที่การระบุถึงสิ่งเดิมในทุกโลกที่เป็นไปได้

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นได้ว่านักปรัชญาวิเคราะห์มองเห็นข้อจำกัดของวิธีการทำปรัชญาที่อาศัยการวิเคราะห์ภาษาหรือการวิเคราะห์โมโนทัศน์ช่วงก่อนหน้า โดยเฉพาะอย่างยิ่งกรณีข้อเสนอของคริปคี

⁴⁶² ทศณะแบบนี้แตกต่างจากทศณะของจอห์น สจ๊วต มิลล์เกี่ยวกับชื่อเฉพาะ ที่เห็นว่าความหมายของชื่อเฉพาะก็คือวัตถุที่ชื่อเฉพาะนั้นระบุถึงเท่านั้น ไม่มีความหมายในเชิงบรรยายใด ๆ ทั้งสิ้น

⁴⁶³ อันที่จริงแล้วนอกจากข้อเสนอของรัสเซลล์จะถูกตั้งคำถามโดยนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ ก็ยังถูกตั้งคำถามจากนักปรัชญาในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงภาษาเช่นกัน (หากยึดเอา ค.ศ.ตีพิมพ์บทความ Two Dogmas of Empiricism ของไควันเป็นเกณฑ์ในการแบ่ง) ตัวอย่างเช่น พี. เอฟ. สตรอสัน (P. F. Strawson) เสนอในบทความ “On Referring” (1950) ว่าข้อเสนอของรัสเซลล์เรื่องคำบรรยายเจาะจงตัวมีปัญหา เพราะทำให้ประพจน์ที่มีคำบรรยายเจาะจงตัวที่ไม่เป็นจริงกับสิ่งใด ตัวอย่างเช่นประพจน์ “กษัตริย์องค์ปัจจุบันของฝรั่งเศสไม่มีผม” เป็นเท็จ แต่การบอกว่าประพจน์ดังกล่าวเป็นเท็จก็ดูจะขัดกับสามัญสำนึกเราเพราะเท่ากับว่านิเสธของประพจน์นั้นซึ่งก็คือจะต้องเป็นจริง เมื่อเป็นเช่นนั้น สตรอสันจึงเสนอว่าประพจน์ที่มีคำบรรยายเจาะจงตัวที่ไม่เป็นจริงกับสิ่งใดจะถือเป็นประพจน์ที่มีค่าความจริง ซึ่งเท่ากับสตรอสันโต้แย้งรัสเซลล์ว่าข้อเสนอเรื่องคำบรรยายเจาะจงตัวของเขามีปัญหา (Strawson, 1950: 320-344)

เกี่ยวกับ Rigid designator ที่กล่าวไปนั้นได้แสดงให้เห็นว่าการวิเคราะห์ภาษาหรือมโนทัศน์นั้นไม่เพียงพอที่จะอธิบายคำบรรยายเจาะจงตัวที่เป็นปัญหาในช่วงก่อนหน้านี้ แต่การตอบคำถามเกี่ยวกับเรื่องดังกล่าวจะต้องคำนึงถึงความจริงข้างนอก คริสตีย์จึงเสนอเพิ่มเติมว่าชื่อเฉพาะหมายถึงชื่อที่ระบุถึงสิ่งเดิมใน “ทุกโลกที่เป็นไปได้” ลักษณะข้างต้นนอกจากจะสะท้อนให้เห็นการตั้งคำถามหรือปฏิเสธข้อเสนอของนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงก่อนหน้านี้ของกลุ่มนักปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติแล้ว ยังช่วยสะท้อนให้เห็นว่าแม้กลุ่มนักปรัชญาวิเคราะห์จะมีได้มีข้อเสนอเหมือนกันแต่ก็สามารถมีบทสนทนาเชิงปรัชญาต่อกันได้

การตั้งคำถามกับวิธีการทำปรัชญาที่อาศัยการวิเคราะห์ภาษาหรือการวิเคราะห์มโนทัศน์ของปรัชญาสายวิเคราะห์ช่วงก่อนหน้านี้ไปสู่แนวโน้มการทำปรัชญาของปรัชญาสายวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติหลายประการด้วยกัน ดังนี้

- แนวโน้มของการมองว่าความรู้ก่อนประสบการณ์ ถ้าหากมีที่มาจากสัทญาณก็เป็นสัทญาณในความหมายที่เปลี่ยนแปลงไป กล่าวคือประสบการณ์สามารถหักล้างความเชื่อที่มีเหตุผลควรเชื่อจากสิ่งที่ไม่ใช่ประสบการณ์ (ซึ่งในที่นี้หมายถึงสัทญาณ) ได้ทั้งหมด โดยความรู้ก่อนประสบการณ์มิใช่สิ่งเดียวกันกับข้อความวิเคราะห์ที่สามารถทำความเข้าใจได้ด้วยการวิเคราะห์ภาษาหรือการวิเคราะห์มโนทัศน์

แนวโน้มอีกประการหนึ่งของการทำปรัชญาในช่วงนี้ น่าจะสืบเนื่องมาจากตั้งคำถามกับวิธีการทำปรัชญาที่อาศัยการวิเคราะห์ภาษาหรือการวิเคราะห์มโนทัศน์ของปรัชญาสายวิเคราะห์ช่วงก่อนหน้านี้ รวมถึงอิทธิพลของไควน์ที่เห็นว่าความคิดความเชื่อของคนเรามีลักษณะแบบองค์รวมนิยม (holism) กล่าวคือ ทุกข้อความในระบบความเชื่อของเรามีความสัมพันธ์กันหมด และประสบการณ์สามารถหักล้างข้อความทุกข้อความในระบบความเชื่อของเราได้ ซึ่งเท่ากับเส้นแบ่งระหว่างความเชื่อที่ขึ้นอยู่กับการประสบการณ์และความเชื่อที่ขึ้นอยู่กับการที่มิใช่ประสบการณ์นั้นพร่าเลือนไป โดย วิธีการแบบก่อนประสบการณ์ในที่นี้หมายถึงวิธีการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อแบบขึ้นอยู่กับการที่มิใช่ประสบการณ์ ตัวอย่างเช่น การมีมโนทัศน์ หรือสัทญาณ (intuition) เป็นต้น โดยเป็นวิธีการที่แตกต่างจากวิธีการแบบหลังประสบการณ์ที่หมายถึงวิธีการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่ขึ้นอยู่กับการประสบการณ์ ตัวอย่างเช่น การให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อโดยผ่านประสบการณ์ทางผัสสะ ผู้วิจัยจะอธิบายแนวโน้มนี้โดยการอ้างอิงถึงทัศนะลอเรนซ์ บองซู (Laurence Bonjour) ซึ่งมีข้อเสนอเกี่ยวกับสัทญาณในฐานะที่เป็นแหล่งที่มาของความรู้ก่อนประสบการณ์ โดยนักคิดท่านนี้ได้แสดงให้เห็นว่า “สัทญาณ” อันเป็นพื้นฐานหรือที่มาความรู้ก่อนประสบการณ์สามารถสร้างความเชื่อที่ “ผิดพลาดได้” และถูกหักล้างได้ไม่ว่าจะเป็นจากประสบการณ์ทางผัสสะหรือสัทญาณ

บองซู (1998) มีข้อเสนอปกป้องความรู้ก่อนประสบการณ์ในหนังสือ *In Defense of Pure Reason* กล่าวคือ บองซูเห็นว่า “ประพจน์ P เป็นประพจน์ที่มีเหตุผลสนับสนุนแบบก่อนประสบการณ์เมื่อและก็ต่อเมื่อบุคคลมีเหตุผลที่จะคิดว่าประพจน์ P เป็นจริงโดย “ไม่ขึ้นอยู่กับการ” การใช้ประสบการณ์หรือไม่ขึ้นอยู่กับการ

ติดต่อกันในเชิงการรับรู้ทางผัสสะ แต่การคิดว่าประพจน์ P เป็นจริงมาจากสัทญาณหรือเหตุผลบริสุทธิ์เพียงเท่านั้น ทั้งนี้ “สัทญาณ” สำหรับบ่งชี้ลักษณะสำคัญคือเป็นความเข้าใจโดยตรงแบบฉับพลันทันที ไม่ได้มาจากการอนุมาน และสามารถผิดพลาดได้ (Bonjour, 1998: 106) ประเด็นที่น่าสังเกตก็คือบ่งชี้ยังมีข้อเสนอกเกี่ยวกับ “ลักษณะ” ของการให้เหตุผลสนับสนุนแบบก่อนประสบการณ์ที่แตกต่างไปจากข้อเสนอเกี่ยวกับการให้เหตุผลสนับสนุนแบบก่อนประสบการณ์ของทั้งนักปรัชญาวิเคราะห์ช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงภาษา และช่วงก่อนจะมาเป็นปรัชญาวิเคราะห์ ตัวอย่างเช่น เอ็มมานูเอล คานต์เห็นว่าการตัดสินแบบก่อนประสบการณ์จะเป็นจริงแบบจำเป็น หรือเอ. เจ. แอร์เห็นว่าการรู้ก่อนประสบการณ์เป็นสิ่งเดียวกับประพจน์วิเคราะห์ที่เป็นจริงแบบจำเป็นแต่ไม่ได้ให้ความรู้ใหม่เกี่ยวกับโลกภายนอก ซึ่งประสบการณ์ทางผัสสะไม่สามารถหักล้างความรู้แบบนี้ได้ กล่าวคือ บ่งชี้เห็นว่าความเชื่อที่มีเหตุผลสนับสนุนแบบก่อนประสบการณ์สามารถถูกหักล้างได้จากประสบการณ์ทางผัสสะ โดยเขาเห็นว่าการให้เหตุผลสนับสนุนแบบดังกล่าวนี้มีลักษณะสำคัญคือ⁴⁶⁴ความรู้ก่อนประสบการณ์ “สามารถผิดพลาดได้” บ่งชี้ยกตัวอย่างแย้งที่เกิดขึ้นต่อความคิดเรื่องความไม่สามารถผิดพลาดได้ 3 กลุ่มด้วยกัน กลุ่มแรกคือข้ออ้างในคณิตศาสตร์และตรรกวิทยาที่แม้จะดูชัดเจนในตัวเอง (self-evident) แต่ต่อมาอาจถูกพิสูจน์ได้ว่าเป็นเท็จ ตัวอย่างที่ชัดเจนคือกรณีของเรขาคณิตระบบยูคลิดที่ใช้อธิบายลักษณะจำเป็นของพื้นที่มานานหลายศตวรรษ แต่แล้วเรขาคณิตดังกล่าวก็ถูกปฏิเสธเมื่อเกิดเรขาคณิตนอกระบบยูคลิดในทฤษฎีสัมพัทธภาพ (theory of General Relativity) ของไอน์สไตน์ กลุ่มที่สองคือข้ออ้างเชิงก่อนประสบการณ์ของนักอภิปรัชญาที่มีความคิดแบบเหตุผลนิยมตั้งแต่สมัยเพลโต อริสโตเติล ตลอดจนถึงสปิโนซ่า ไลบ์นิซ มาจนถึงนักปรัชญาในคริสต์ศตวรรษปัจจุบันเช่นแมคทักการ์ตั้น บ่งชี้เห็นว่าข้ออ้างทั้งหมดไม่สามารถเป็นจริงอย่างชัดเจน และดังนั้นจึงสามารถผิดพลาดได้ กลุ่มที่สามคือมีความผิดพลาดในชีวิตประจำวันเกี่ยวกับการคำนวณ พิสูจน์ และการใช้เหตุผลที่เราทุกคนต่างก็เคยพบเจอ ซึ่งอาจเกิดจากความไม่ระมัดระวัง การใช้วิธีการผิด ฯลฯ กลุ่มของตัวอย่างแย้งเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าเป็นไปได้ที่ประพจน์ที่ดูเหมือนจะชัดเจนในตัวเองสำหรับคนใดคนหนึ่งก็สามารถผิดได้ แม้แต่หลังจากการใคร่ครวญอย่างระมัดระวังจนทำให้ดูเหมือนว่าเป็นผลผลิตของสัทญาณแล้วก็ตาม (Bonjour, 1998: 111-112) ดังนั้น บ่งชี้เห็นว่าความคิดเห็นของเหตุผลนิยมจึงอาจต้องปรับเปลี่ยนไป กล่าวคือ เหตุผลนิยมแบบพอประมาณจะต้องละทิ้งความคิดเรื่องความจริงแบบจำเป็น และประสบการณ์ไม่สามารถขัดแย้งหรือหักล้างประพจน์ก่อนประสบการณ์ได้โดยตรง แต่ก็สามารถขัดแย้งหรือหักล้างในเชิงทฤษฎีหรือเชิงสังคมได้ โดยบ่งชี้กล่าวถึงการท้าทายทางผัสสะ (empirical challenge) 3 รูปแบบด้วยกัน คือ การท้าทายโดยตรง (direct challenges) ซึ่งหมายถึงการที่ประสบการณ์ทางผัสสะขัดแย้งกับประพจน์ก่อนประสบการณ์โดยตรง การท้าทายเชิงทฤษฎี (theoretical challenges) ซึ่งหมายถึงกลุ่มของประสบการณ์ต่าง ๆ ที่อธิบายว่าฟิสิกส์และเรขาคณิตแบบหนึ่งที่ไม่มีประพจน์ก่อนประสบการณ์ที่ยอมรับกันนั้นมีความซับซ้อนน้อยกว่าฟิสิกส์และเรขาคณิตอีกแบบหนึ่ง และการท้าทายเชิงสังคม (social challenges) ซึ่งหมายถึง

⁴⁶⁴ อันที่จริงแล้วบ่งชี้เสนอลักษณะสำคัญของความรู้ก่อนประสบการณ์เอาไว้ 4 ลักษณะด้วยกันแต่เพื่อให้เนื้อหามีความกระชับ ผู้วิจัยจึงเลือกมาอธิบายเพียง 2 ลักษณะ โดยเลือกเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับข้อสังเกตของงานวิจัยนี้เท่านั้น

กลุ่มของประสบการณ์ต่าง ๆ ซึ่งผู้เชี่ยวชาญที่น่าเชื่อถือทั้งหลายปฏิเสธประพจน์ก่อนประสบการณ์ โดยบ่งชี้ให้เห็นว่าการท้าทายทางผัสสะต่อประพจน์ก่อนประสบการณ์นั้นเป็นการท้าทายเชิงทฤษฎีและการท้าทายเชิงสังคมมากกว่า ส่วนการท้าทายโดยตรงนั้นเขาไม่สามารถนึกตัวอย่างได้ ด้วยเหตุที่บ่งชี้ให้เห็นว่าการให้เหตุผลสนับสนุนแบบก่อนประสบการณ์สามารถผลิตผลได้ เขาจึงเรียกข้อเสนอของเขาว่าเหตุผลนิยมแบบพอประมาณ (moderate rationalism) ทั้งนี้ อาจกล่าวได้ว่าการให้ความหมายสหัชญาณของบ่งชี้มีความคล้ายคลึงกับการให้ความหมายของคานต์ แต่แตกต่างกันตรงที่สหัชญาณตามความหมายของบ่งชี้สามารถผลิตผลได้ ส่วนสหัชญาณตามความหมายของคานต์ทำให้เกิดการตัดสินที่เป็นจริงแบบจำเป็น ตัวอย่างประพจน์ก่อนประสบการณ์ที่บ่งชี้ให้ไว้คือ “ไม่มีอะไรที่เป็นทั้งสีแดงทั้งหมดและสีเขียวทั้งหมดในเวลาเดียวกัน” (nothing can be red all over and green all over at the same time) “ถ้า A สูงกว่า B และ B สูงกว่า C แล้ว A จะสูงกว่า C” “ไม่มีกลมเหลี่ยม (there are no roundsquares)” ซึ่งจากตัวอย่างดังกล่าว บ่งชี้เห็นว่าหากเราเข้าใจประพจน์ข้างต้น เข้าใจคุณสมบัติหรือเข้าใจความสัมพันธ์ในประพจน์ เราก็สามารถจะเข้าใจได้โดยตรงว่าประพจน์เหล่านี้ไม่สามารถเป็นเท็จได้ อย่างไรก็ตาม แม้จะดูเหมือนว่าประพจน์ข้างต้นเป็นประพจน์ที่จริงโดยความหมาย หรือเป็นประพจน์วิเคราะห์ ซึ่งนักประสบการณ์นิยมจะมองว่าความจริงของประพจน์ลักษณะดังกล่าวขึ้นอยู่กับภาษา แต่บ่งชี้เห็นว่าไม่เป็นเช่นนั้นเพราะอันที่จริงแล้วประพจน์เป็นจริงอย่างจำเป็นเนื่องจากประพจน์ดังกล่าวแสดงความสัมพันธ์จำเป็นระหว่างคุณสมบัติต่าง ๆ ที่แน่นอน ดังนั้น การรู้ว่าประพจน์จริงจึงเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับสหัชญาณเพื่อจะเข้าใจความจริงของประพจน์ได้โดยตรง มิใช่เรื่องที่ขึ้นอยู่กับภาษาอย่างที่นักประสบการณ์นิยมเข้าใจ

นอกจากข้อเสนอเกี่ยวกับการให้เหตุผลสนับสนุนแบบก่อนประสบการณ์ของบ่งชี้จะสะท้อนให้เห็นการปรับเปลี่ยนความเข้าใจในมโนทัศน์ “ก่อนประสบการณ์” ว่าสามารถผลิตผลได้แล้ว ก็ยังสะท้อนให้เห็นแนวโน้มของการไม่แบ่งแยกระหว่างวิธีการแบบก่อนประสบการณ์และวิธีการแบบหลังประสบการณ์อีกด้วย กล่าวคือ บ่งชี้เห็นว่า การให้เหตุผลสนับสนุนแบบก่อนประสบการณ์สามารถผลิตผลได้ ตัวอย่างเช่นข้ออ้างในคณิตศาสตร์และตรรกวิทยาที่แม้จะดูชัดเจนในตัวเองแต่ต่อมาอาจถูกพิสูจน์ได้ว่าเป็นเท็จ ซึ่งการพิสูจน์ว่าเท็จดังกล่าวอาจมาจากการค้นพบในวิทยาศาสตร์ และเห็นว่าประสบการณ์ไม่สามารถขัดแย้งหรือหักล้างประพจน์ก่อนประสบการณ์ได้โดยตรง แต่ก็สามารถขัดแย้งหรือหักล้างในเชิงทฤษฎีหรือเชิงสังคมได้ ซึ่งเท่ากับสะท้อนให้เห็นปฏิสัมพันธ์ระหว่างวิธีการแบบก่อนประสบการณ์และวิธีการแบบหลังประสบการณ์ว่าสามารถส่งผลกระทบซึ่งกันและกันได้ สิ่งสำคัญอีกประการหนึ่งก็คือจากข้อเสนอของบ่งชี้จะเห็นได้ว่าประสบการณ์สามารถหักล้างความเชื่อที่มีเหตุอันควรเชื่อจากประสบการณ์และแม้แต่จากสิ่งที่ไม่ใช่ประสบการณ์ได้ทั้งหมด ซึ่งข้อเสนอดังกล่าวแตกต่างจากข้อเสนอเกี่ยวกับสหัชญาณและความรู้ก่อนประสบการณ์ในช่วงก่อนหน้านี้ กล่าวคือ ปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงภาษามีได้มีการอธิบายความรู้ก่อนประสบการณ์ด้วยมโนทัศน์สหัชญาณ นักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกเห็นว่าความรู้ก่อนประสบการณ์ไม่แตกต่างจากประพจน์วิเคราะห์ที่เป็นจริงแบบจำเป็นและมีได้ให้ความรู้ใหม่เกี่ยวกับโลกภายนอก โดยความรู้ดังกล่าวมิได้สืบเนื่องมาจากสหัชญาณหรือแหล่งที่มาของความรู้ภายในใด ๆ แต่เป็นเรื่องของนิยามความหมายหรือการเข้าใจภาษา หรือเราสามารถศึกษาวิเคราะห์ความรู้ประเภทนี้ ตัดสินความถูกต้องของความรู้ประเภทนี้ได้ด้วยอาศัย

การวิเคราะห์ภาษาหรือมโนทัศน์ที่ประกอบอยู่ในประพจน์นั้น ๆ อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ การมองว่าการวิเคราะห์ภาษาไม่เพียงพอที่จะเป็นแนวโน้มสำคัญอีกประการหนึ่ง ซึ่งนับที่ตามมาจากแนวโน้มดังกล่าวก็คือการอธิบายความรู้ก่อนประสบการณ์โดยไม่อ้างอิงเพียงแต่การวิเคราะห์ภาษาหรือมโนทัศน์เท่านั้น น่าสังเกตว่ามีการอ้างอิง “สหัชญาณ” แต่ก็ยังเป็นสหัชญาณที่มีความหมายแตกต่างไปจากสหัชญาณของคานต์ เนื่องจากสหัชญาณในช่วงนี้เป็นสหัชญาณที่ก่อให้เกิดความเชื่อที่ผิดพลาดได้และสามารถถูกหักล้างได้จากประสบการณ์ทางผัสสะ

- แนวโน้มในการไม่ปฏิเสธที่จะตอบคำถามอภิปราย หรือไม่มองว่าคำถามเชิงอภิปรายเป็นเรื่องไร้ความหมาย

อาจกล่าวได้ว่าแนวโน้มนี้เป็นแนวโน้มหนึ่งที่อยู่ภายใต้ความเข้าใจโดยทั่วไปที่มองว่า “การวิเคราะห์ภาษา” หรือ “การวิเคราะห์มโนทัศน์” ไม่ใช่วิธีการที่เพียงพอในการตอบคำถามปรัชญา ทั้งนี้สืบเนื่องมาจากในปรัชญาวิเคราะห์ช่วงก่อนหน้า การปฏิเสธที่จะตอบคำถามอภิปรายนั้นเป็นผลมาจากการมองว่าคำถามทางอภิปรายนั้นไม่สามารถพิสูจน์ว่าจริงได้โดยประสบการณ์ทางผัสสะ และมีข้อข้อมูลที่จริงโดยความหมาย ตัวอย่างเช่น นักปรัชญากลุ่มปฏิฐานนิยมเชิงตรรก (logical positivism) มีแนวคิดสำคัญเกี่ยวกับหลักพิสูจน์ว่าเป็นจริง (verifiability principle) หรือ ประพจน์ที่จะถือว่ามีความหมายหรือมีนัยสำคัญทางวิทยาศาสตร์นั้นต้องเป็นประพจน์ซึ่งอาจพิสูจน์ว่าเป็นจริงได้ โดยเมื่อประมาณพ.ศ. 2480 (ค.ศ. 1937) ได้มีการปรับปรุงรายละเอียดของความคิดหลักดังกล่าว ตัวอย่างเช่น เปลี่ยนจากการพิสูจน์ว่าเป็นจริง (verification) ซึ่งใช้การนิรนัย เป็นการทดสอบ (test) ที่ใช้ในการอุปนัย แนวความคิดในช่วงหลังนี้ เรียกว่า ประสบการณ์นิยมเชิงตรรก (logical empiricism) ทั้งนี้ นักปรัชญากลุ่มปฏิฐานนิยมเชิงตรรกโดยทั่วไปจะปฏิเสธการตอบคำถามทางอภิปราย โดยมองว่าคำถามดังกล่าวเป็นคำถามที่ไร้สาระ เอ. เจ. แอร์ นักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกคนหนึ่งได้เสนอไว้ในบทความ “*The A Priori*” (1958) ว่าประพจน์วิเคราะห์ทั้งหมดไม่มีองค์ประกอบเกี่ยวกับข้อเท็จจริงหรือไม่ได้ให้ความรู้ใหม่เกี่ยวกับโลกภายนอกใด ๆ แต่การบอกว่าประพจน์วิเคราะห์ไม่มีองค์ประกอบเชิงข้อเท็จจริงอยู่ก็ไม่ได้หมายความว่าประพจน์ดังกล่าวจะเป็นประพจน์ที่ไม่มีมีความหมายเช่นเดียวกับที่ประพจน์เชิงอภิปรายเป็น เนื่องจากแม้ว่าประพจน์วิเคราะห์จะไม่ได้ให้ข้อมูลใหม่เกี่ยวกับสถานการณ์เชิงประสบการณ์ เนื่องจากประพจน์ดังกล่าวก็แสดงแนวทางเกี่ยวกับวิธีการใช้สัญลักษณ์ต่าง ๆ ที่แน่นอนให้เราเห็น กล่าวคือ ประพจน์วิเคราะห์ทำให้เราพิจารณาในเชิงภาษา ซึ่งแม้จะไม่ให้ความรู้ใหม่แต่ก็ถือว่าเป็นการเปิดเผยให้เห็นนัยที่ตามมาจากการใช้ภาษาบางประการ (Ayer, 1958: 80-82)

อย่างไรก็ตาม การทำปรัชญาในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นอธิบายเชิงธรรมชาตินั้นไม่ได้มีแนวโน้มปฏิเสธการตอบคำถามทางอภิปราย อีกทั้งยังมีการตอบคำถามทางอภิปรายเพื่อช่วยแก้ปัญหาบางอย่างในการตอบคำถามทางปรัชญาอื่น ๆ ด้วย ตัวอย่างเช่นข้อเสนอของคริปส์เกี่ยวกับโลกที่เป็นไปได้ เนื่องจาก

การอ้างอิงแนวคำตอบจากทฤษฎีความหมายแบบเงื่อนไขความจริง (truth condition)⁴⁶⁵ เมื่อเราต้องวิเคราะห์ประพจน์ที่มีคำว่า “เป็นไปได้” นั้นดูไม่เพียงพอ คริปส์จึงเสนอแนวคิดเกี่ยวกับโลกที่เป็นไปได้เพื่อวิเคราะห์ประพจน์เช่นว่า “เป็นไปได้ที่ประเทศไทยจะมีนายกรัฐมนตรีเป็นผู้หญิงในปี 2558” โดยอธิบายว่าเงื่อนไขความจริงของประพจน์เช่นนี้ไม่มีอยู่ในความเป็นจริง แต่อยู่ในโลกที่เป็นไปได้ ในที่นี้โลกที่เป็นไปได้จึงเป็นกลุ่มของเงื่อนไขความจริงของประพจน์ที่มี modal operator (ตัวอย่างเช่น เป็นไปได้ จำเป็น เป็นต้น) โดยโลกที่เป็นไปได้นี้เป็นโลกที่อะไรก็สามารถเกิดขึ้นได้ยกเว้นสิ่งที่เป็นไปได้ทางตรรกวิทยา นอกจากข้อเสนอของคริปส์อาจช่วยแก้ปัญหที่เกิดขึ้นจากทฤษฎีความหมายแบบเงื่อนไขความจริงแล้ว ยังอาจช่วยอธิบายปัญหาในปรัชญาภาษาอีกหลายประเด็น ตัวอย่างเช่น ปัญหาของประพจน์เอกลักษณ์ว่าทำไมบางประพจน์เช่น “ดาวประจำเมืองเป็นดาวดวงเดียวกับดาวประกายพริก” จึงสามารถให้เนื้อหาใหม่ กล่าวคือ หากอธิบายด้วยข้อเสนอเกี่ยวกับโลกที่เป็นไปได้ ดาวประจำเมืองเป็นดาวดวงเดียวกับดาวประกายพริกเฉพาะในโลกเรานั้น แต่ในโลกที่เป็นไปได้อื่น ๆ อาจไม่เป็นเช่นนั้นด้วยเหตุนี้เอง ประพจน์แสดงเอกลักษณ์ในลักษณะนี้จึงสามารถให้เนื้อหาใหม่ได้

จะเห็นได้ว่า นักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติมีแนวโน้มสนใจและไม่ปฏิเสธการอธิบายคำถามเชิงอภิปรัชญา ซึ่งแตกต่างจากการทำปรัชญาในนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงภาษาอย่างชัดเจน ซึ่งแนวโน้มนี้สืบเนื่องมาจากการมองเห็นว่าการวิเคราะห์ภาษาหรือโมทัศน์อาจไม่เพียงพอสำหรับการตอบปัญหาปรัชญาหรือการตัดสินว่าอะไรเป็นปัญหาสำคัญในปรัชญา

(ข) การยอมรับแนวคิดธรรมชาตินิยมและให้ความสำคัญกับ “วิทยาศาสตร์” ในฐานะที่เป็นเครื่องมือหรือวิธีการทำปรัชญา

- แนวโน้มในการตอบคำถามปรัชญาโดยอาศัยวิทยาศาสตร์

ลักษณะสำคัญที่เด่นชัดมากประการหนึ่งของการทำปรัชญาในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติคือการมุ่งเน้นการตอบคำถามปรัชญาโดยอาศัยวิทยาศาสตร์ ซึ่งเท่ากับเป็นการมองว่าวิทยาศาสตร์เป็นเครื่องมือในการตอบคำถามหรือหาความรู้ของมนุษย์ อาจกล่าวได้ว่าแนวโน้มนี้เกี่ยวข้องโดยตรงกับแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงวิวิธวิทยาเนื่องจากแนวโน้มดังกล่าวมองว่า “วิทยาศาสตร์” เป็นวิธีการที่ทำให้มนุษย์ได้มาซึ่งความรู้

การตอบปัญหาในปรัชญาจิตของนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติเป็นการตอบปัญหาที่เห็นได้ชัดชัดเจนน่าจะมีการอาศัยวิทยาศาสตร์เข้ามาช่วยตอบปัญหา ปัญหาที่สำคัญประการ

⁴⁶⁵ เงื่อนไขความจริงของประพจน์หมายถึงอะไรก็ตามที่ทำให้ประพจน์เป็นจริง ซึ่งทฤษฎีความหมายแบบเงื่อนไขความจริงโดยทั่วไปหมายถึงสถานการณ์ที่ประพจน์ดังกล่าวระบุถึง ตัวเช่น “แมวตัวนี้สีขาว” เงื่อนไขความจริงก็คือสถานการณ์ที่แมวตัวกำลังพูดถึงมีสีขาว และสถานการณ์ดังกล่าวคือความหมายของประพจน์ “แมวตัวนี้สีขาว” โดยตัวอย่างนักปรัชญาคนสำคัญที่เสนอทฤษฎีความหมายแบบนี้คือโดนัลด์ เดวิดสัน (Donald Davidson)

หนึ่งในปรัชญาจิตคือปัญหาจิตกับกาย ว่าจิตกับกายซึ่งมีธรรมชาติที่แตกต่างกันนั้นสามารถมีปฏิสัมพันธ์กันได้อย่างไร ข้อเสนอของเดส์การตส์สะท้อนให้เห็นว่ามีสิ่งรองรับ (substance) สองสิ่งคือจิตกับกาย ทั้งสองสิ่งนี้มีธรรมชาติแตกต่างกัน กล่าวคือจิตเป็นสิ่งที่คิดและไม่กินที่ ส่วนกายเป็นสิ่งที่ไม่คิดแต่กินที่ และเห็นได้ชัดเจนว่าจิตกับกายซึ่งมีธรรมชาติที่แตกต่างกันอย่างตรงกันข้ามต่างสามารถมีอิทธิพลต่อกันได้ เมื่อเป็นเช่นนี้จึงเกิดคำถามว่าทั้งสองสิ่งสามารถมีปฏิสัมพันธ์ต่อกันได้อย่างไร⁴⁶⁶ ซึ่งในช่วงการเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ นักปรัชญาที่ถูกเรียกขานว่าเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์มีแนวโน้มการตอบปัญหานี้โดยอธิบายว่ามีสิ่งรองรับเพียงสิ่งเดียวคือกาย ซึ่งในที่นี้คือสมอง กล่าวคือเป็นการอธิบายปรากฏการณ์ทางจิตโดยการทำงานของสมอง อย่างไรก็ตาม การตอบปัญหาในช่วงนี้ก็เป็นเพียงการพยายามแก้ปัญหาหรือเป็นปฏิกิริยาต่อการตอบปัญหาในช่วงก่อนหน้าซึ่งเป็นการตอบปัญหามานับพื้นฐานความคิดแบบพฤติกรรมนิยม (behaviorism) ที่เห็นว่าการศึกษาค้นคว้าจะต้องไปพิจารณาจากพฤติกรรมที่สังเกต โดยไม่ต้องไปพิจารณาเหตุการณ์ซึ่งสังเกตไม่ได้ที่เกิดขึ้นในจิต แต่การตอบปัญหาในช่วงนี้จะมีการศึกษาเกี่ยวกับจิตสำนึกภายใน ตัวอย่างเช่น จอห์น เซิร์ล (John Searle) เสนอใน *The Mystery of Consciousness* (1997) ว่าจิตสำนึกมีคุณสมบัติพิเศษและเป็นคุณสมบัติของสมอง ซึ่งนอกจากเซิร์ลจะอธิบายว่าจิตสำนึกเป็นคุณสมบัติของสมอง เซิร์ลยังอธิบายว่าวิทยาศาสตร์สามารถใช้ศึกษาจิตสำนึกได้ กล่าวคือ เซิร์ลเห็นว่าลักษณะอันเป็นอัตวิสัยของจิตสำนึกไม่ได้ทำให้เราไม่สามารถใช้วิทยาศาสตร์ซึ่งมีลักษณะเป็นวัตถุวิสัยมาศึกษาจิตสำนึกได้ เซิร์ลพยายามอธิบายประเด็นนี้โดยการแบ่งแยกความหมายและประเภทของ “วัตถุวิสัย” และ “อัตวิสัย” กล่าวคือการเป็นอัตวิสัยเชิงญาณวิทยานั้นหมายถึงการที่ความจริงของประพจน์ขึ้นอยู่กับทัศนคติของผู้เชื่อและการเป็นวัตถุวิสัยเชิงญาณวิทยาหมายถึงการที่ความจริงของประพจน์ไม่ขึ้นอยู่กับทัศนคติของผู้เชื่อ ส่วนการเป็นอัตวิสัยเชิงภววิทยาคือการที่การมีอยู่ของสิ่งขึ้นอยู่กับความรู้ของเราต่อสิ่งนั้น และวัตถุวิสัยเชิงภววิทยาคือการที่การมีอยู่ของสิ่งไม่ขึ้นอยู่กับความรู้ของเราต่อสิ่งนั้น เซิร์ลเสนอว่าข้อเรียกร้องของวิทยาศาสตร์ที่มีลักษณะ “วัตถุวิสัยเชิงญาณวิทยา” สามารถไปกันได้กับจิตสำนึกที่มีลักษณะเป็น “อัตวิสัยเชิงภววิทยา” ซึ่งหมายความว่าเราสามารถใช่วิทยาศาสตร์ศึกษาจิตสำนึกซึ่งมีลักษณะพิเศษและเป็นคุณสมบัติของสมองได้ (Searle, 1997: 95-131)

การตอบปัญหาจิตกับกายในลักษณะดังกล่าวสะท้อนให้เห็นแนวโน้มการตอบคำถามปรัชญาโดยอาศัยวิทยาศาสตร์ เนื่องจากการตอบปัญหาเช่นนี้ทำให้เห็นว่าการเข้าใจจิตเป็นเรื่องที่สามารถใช้วิทยาศาสตร์เข้าถึงได้ หรือวิทยาศาสตร์เป็นเครื่องมือในการหาความรู้เกี่ยวกับจิตสำนึกของมนุษย์ นอกจากนี้จะเห็นได้ว่าแม้แนวโน้มข้างต้นจะเกี่ยวข้องโดยตรงกับแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงวิวิธวิทยา แต่แนวโน้มดังกล่าวก็สะท้อนให้เห็นการยอมรับแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงภววิทยาด้วย เนื่องจากการตอบปัญหาจิตกับกายในลักษณะข้างต้นเป็นการแสดงให้เห็นว่าสิ่งที่มีอยู่เป็นสิ่งธรรมชาติ (ซึ่งในที่นี้คือสมอง) โดยไม่มีสิ่งอื่นใดเหนือธรรมชาติที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยวิทยาศาสตร์

⁴⁶⁶ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับปัญหาจิตกับกายได้ที่ Lycan, W. G. “The Mind-Body Problem.” In Stich, S. P. and Warfield, T. A., eds. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell. P, 47-64.

นอกจากนี้ ข้อเสนอเพื่อตอบปัญหาในปรัชญาภาษาของฮิลลารี พัทนัมในบทความ “The Meaning of ‘meaning’” (1975) เกี่ยวกับคำเรียกประเภทธรรมชาติ (natural kind terms) ตัวอย่างเช่น “ลิง” “ต้นไม้” หรือ “แมว” นั้นสะท้อนให้เห็นบทบาทของวิทยาศาสตร์ในการกำหนดความหมายของคำเหล่านี้ กล่าวคือ หากเข้าใจคำเรียกประเภทธรรมชาติตามทฤษฎีแบบบรรยาย คำว่า “ลิง” ก็อาจหมายถึงชุดของคำบรรยายเช่นว่า “สัตว์ในไฟลัมสัตว์มีแกนสันหลัง ชั้นสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม จัดอยู่ในอันดับวานร (Primates) ลักษณะท่าทางคล้ายมนุษย์” แต่พัทนัมโต้แย้งทฤษฎีคำบรรยายโดยอาศัยแนวคิดเรื่องโลกแฝด (twin earth) กล่าวคือ หากจินตนาการว่ามีโลกแฝดที่เหมือนกับโลกเราทุกอย่างยกเว้นน้ำในโลกเรามีสูตรทางเคมีว่า H_2O และน้ำในโลกแฝดมีสูตรว่า XYZ ซึ่งลักษณะภายนอกที่ปรากฏต่อผัสสะของน้ำทั้งในโลกเราและโลกแฝดเหมือนกันทุกอย่าง เมื่อเป็นเช่นนี้ การอธิบาย “น้ำ” ด้วยคำบรรยายจึงไม่สามารถทำให้แยกแยะน้ำออกจากสิ่งอื่นที่คล้ายน้ำ (เช่นน้ำในโลกแฝด) ได้ พัทนัมจึงเสนอว่าความหมายของ “น้ำ” คือสารเคมีที่เป็นน้ำ ไม่ใช่ อะไรที่เราคิดเกี่ยวกับน้ำ ซึ่งเท่ากับว่าความหมายของน้ำเป็นสิ่งที่อยู่ข้างนอก หรือธรรมชาติของสิ่งข้างนอก เป็นตัวกำหนดความหมายของน้ำ มิใช่สิ่งที่อยู่ในหัวเรา (Putnam, 1975: 145-151)

ตัวอย่างสำคัญต่อมาเป็นข้อเสนอของคริปส์เกี่ยวกับแนวคิดสารัตถะนิยม (essentialism) โดยข้อเสนอเชิงอภิปรายดังกล่าวของคริปส์สะท้อนให้เห็นว่าวิทยาศาสตร์เป็นเครื่องมือในการหาความรู้ กล่าวคือ ในหนังสือ *Naming and Necessity* (1980) คริปส์อธิบายว่าวัตถุต่าง ๆ มีจุดเริ่มต้นทางวัตถุ (material origins) เป็นสารัตถะของวัตถุ คริปส์กล่าวว่า “ถ้าวัตถุมีจุดกำเนิดจากกลุ่มของสสารกลุ่มหนึ่ง วัตถุดังกล่าวจะไม่สามารถมีจุดกำเนิดในสสารอื่น ๆ ได้” ตัวอย่างเช่น บุคคลคนหนึ่งไม่อาจเกิดจากบิดามารดาคนอื่นที่แตกต่างไปจากบิดามารดาของตน เป็นต้น นอกจากนี้ คริปส์ยังกล่าวถึงตัวอย่างเรื่องโตะตัวหนึ่ง เขาเห็นว่าแม้เราจะไม่รู้ว่ามีไม้ที่ใช้ทำโตะตัวนั้นมาจากไหน แต่ถ้าโตะดังกล่าวถูกสร้างจากไม้ชิ้นอื่น ๆ ที่ไม่ใช่ชิ้นเดิม หรือแม้แต่สร้างจากน้ำแข็ง แล้วนำมาวางแทนที่โตะตัวเดิม คริปส์ก็เห็นว่าโตะดังกล่าวกลายเป็นโตะ “ตัวอื่น” ที่มีใช้โตะตัวเดิมตัวนั้นไปแล้ว (Kripke, 1980: 113) โดยคริปส์มีความเห็นว่าประพจน์ที่แสดงสารัตถะของสิ่งต่าง ๆ เป็นประพจน์ที่จริงแบบจำเป็น แต่การรู้สารัตถะของสิ่งต่าง ๆ นั้นต้องการประสบการณ์ในการตรวจสอบ ตัวอย่างเช่น ประพจน์ “ทองมีเลขอะตอม 79” นั้น คริปส์ก็เห็นว่าเป็นประพจน์จริงแบบจำเป็น เนื่องจากหากมีสิ่งอื่นที่มีลักษณะคล้ายทองแต่ไม่ได้มีคุณสมบัติอันเป็นสารัตถะเกี่ยวกับการมีเลขอะตอม 79 จะไม่ถือว่าเป็นทอง และการรู้ว่าทองมีสารัตถะเป็นอย่างไรมาจากการค้นพบด้วยวิทยาศาสตร์ธรรมชาติที่อาศัยประสบการณ์ทางผัสสะ จึงเท่ากับว่าประพจน์ดังกล่าวเป็นประพจน์หลังประสบการณ์ที่เป็นจริงแบบจำเป็น

- แนวโน้มการทำปรัชญาโดยมีฐานอยู่บนแนวคิดทางภววิทยาที่ปฏิเสธการมีอยู่ของสิ่งเหนือธรรมชาติ/สิ่งที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยวิทยาศาสตร์

แนวโน้มนี้เป็นแนวโน้มที่สืบเนื่องมาจากการยอมรับแนวคิดธรรมชาตินิยม กล่าวคือ การทำปรัชญาในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาตินิยม แนวโน้มสำคัญอีกประการหนึ่งคือมักเป็นการทำปรัชญาโดยมีฐานอยู่บนแนวคิดทางภววิทยาที่ปฏิเสธการมีอยู่ของสิ่งเหนือธรรมชาติ/สิ่งที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วย

วิทยาศาสตร์ ซึ่งเท่ากับสะท้อนให้เห็นการยอมรับแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงภววิทยา ตัวอย่างเช่น การตอบปัญหาจิต-กายในอภิปรายที่ได้กล่าวถึงไปก่อนหน้านี้ จะเห็นได้ว่ามีแนวโน้มที่จะอธิบาย “จิต” ด้วย “กาย” กล่าวคือ จอห์น เซิร์ล (John Searle) ผู้ซึ่งมีทัศนะแบบทวินิยมเชิงคุณสมบัติ จิตเป็นผลทางชีววิทยาของสมอง โดยจิตสามารถลดทอนเชิงสาเหตุ (causally reducible) จนกลายเป็นการทำงานของสมองได้ แต่จิตไม่สามารถลดทอนในเชิงภววิทยา (ontological reducible) จนกลายเป็นการทำงานของสมองได้เนื่องจากสภาวะจิตมีลักษณะเฉพาะบางประการที่แตกต่างจากสิ่งอื่น นั่นคือจิตมีลักษณะเป็นอัตวิสัย (subjective) มีอยู่แบบบุคคลที่หนึ่ง (first-person ontology) เป็นสิ่งเชิงคุณภาพ (qualitative) และเข้าใจความหมาย (intentional) หรือ เจ. เจ. ซี. สมาร์ท (J. J. C. Smart) เสนอแนวคิดแบบทฤษฎีเอกลักษณ์ (identity theory) ไว้ใน "Sensations and Brain Processes" (1959) โดยเห็นว่าภาวะจิตคือการทำงานของระบบประสาทภายในสมอง เช่น ภาวะจิตเรื่องความรู้สึกต่าง ๆ อันที่จริงเป็นการทำงานของระบบประสาทในสมอง ซึ่งเท่ากับภาวะจิตเป็นเรื่องที่สามารถเข้าใจได้ด้วยวิทยาศาสตร์

- แนวโน้มการยอมรับภววิทยาของสิ่งนามธรรมเนื่องจากสิ่งนั้นเป็นส่วนหนึ่งของวิทยาศาสตร์

นอกจากข้อเสนอญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ ไควน์ยังเสนอว่าเราควรยอมรับภววิทยาของสิ่งนามธรรมหากสิ่งนั้นเป็นส่วนหนึ่งของทฤษฎีวิทยาศาสตร์ที่ดีที่สุด กล่าวคือ ไควน์เห็นว่าเราควรยอมรับภววิทยาทุกอย่างที่เป็นสิ่งหลีกเลี่ยงไม่ได้สำหรับวิทยาศาสตร์ และสิ่งทางคณิตศาสตร์ เช่น เซต จำนวน ฟังก์ชัน นั้นเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ (indispensable) สำหรับทฤษฎีวิทยาศาสตร์ที่ดีที่สุด ดังนั้นจึงควรยอมรับการมีอยู่ของสิ่งทางคณิตศาสตร์เหล่านั้น โดยการอ้างเหตุผลดังกล่าวมักเรียกกันว่าเป็นข้อเสนอเรื่องความหลีกเลี่ยงไม่ได้ของการมีอยู่ของสิ่งทางคณิตศาสตร์ (Indispensability Argument of Mathematical Entities) ของไควน์ ทั้งนี้แม้ว่าไควน์จะยอมรับวัตถุทางคณิตศาสตร์มีอยู่ ซึ่งดูเหมือนจะเป็นแนวทางการตอบเดียวกับสัญนิยมของเพลโต แต่ทว่าเหตุผลที่ทำให้ให้นักปรัชญาทั้งคู่อุบายการมีอยู่ของสิ่งทางคณิตศาสตร์นั้นมีความแตกต่างกัน กล่าวคือ เหตุที่ทำให้เพลโตยอมรับการมีอยู่ของสิ่งทางคณิตศาสตร์เป็นเพราะเพลโตคิดว่าโลกของแบบเป็นโลกที่แท้จริงซึ่งเป็นต้นแบบของทุกอย่างในโลกของเรา ดังนั้นสิ่งทางคณิตศาสตร์จึงมีอยู่แบบเป็นวัตถุวิสัย แต่ไควน์ยอมรับการมีอยู่ของสิ่งทางคณิตศาสตร์จากพื้นฐานของปฏิบัตินิยม กล่าวคือ ไควน์มองว่าสิ่งทางคณิตศาสตร์ทำให้การอธิบายทางวิทยาศาสตร์ง่ายขึ้น หรือการยอมรับจะทำให้เกิดประโยชน์ในการอธิบายโลก

การทำปรัชญาของปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติก็มีแนวโน้มการยอมรับภววิทยาของสิ่งนามธรรมเนื่องจากสิ่งนั้นเป็นส่วนหนึ่งของวิทยาศาสตร์ในลักษณะเดียวกับไควน์ ซึ่งแนวโน้มนี้ส่วนหนึ่งก็สืบเนื่องมาจากการยอมรับแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงภววิทยาเช่นเดียวกับแนวโน้มก่อนหน้านี้ ตัวอย่างของนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติซึ่งมีข้อเสนอที่สะท้อนให้เห็นแนวโน้มข้างต้นคือข้อเสนอของหลุยส์ แอนโทนี (Louise Antony) ในบทความ "A Naturalized Approach to the A Priori" (2004) ที่เห็นว่าแนวคิดเกี่ยวกับความรู้ก่อนประสบการณ์เป็นรากฐานสำคัญของความรู้และเป็นส่วนที่แสดงให้เห็นมิติเชิงบรรทัดฐานของญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ เหตุที่แอนโทนีเสนอแนวคิดดังกล่าวเนื่องจากเขาไม่เห็นด้วยกับการไม่มีพื้นที่ให้กับมโนทัศน์ก่อนประสบการณ์ เนื่องจากหาก

ยอมรับว่าประสบการณ์เป็นเพียงสิ่งเดียวในการให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อแล้วเราจะไม่สามารถให้เหตุผลสนับสนุนต่อการยอมรับวิทยาศาสตร์ที่มีองค์ประกอบแบบก่อนประสบการณ์ได้ จากข้อเสนอดังกล่าว จะเห็นได้ว่าเหตุในการยอมรับความรู้ก่อนประสบการณ์นั้นเป็นเพราะความรู้ดังกล่าวจำเป็นต่อวิทยาศาสตร์ หากไม่ยอมรับจะทำให้ยอมรับวิทยาศาสตร์ไม่ได้เนื่องจากวิทยาศาสตร์มีองค์ประกอบแบบก่อนประสบการณ์อยู่ (Antony, 2004: 3)

- **แนวโน้มของการเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์ “ก่อนประสบการณ์” ว่าสามารถเข้ากันได้กับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ**

แนวโน้มนี้มีความสืบเนื่องมาจากการยอมรับแนวคิดธรรมชาตินิยม กล่าวคือ เมื่อยอมรับแนวคิดธรรมชาตินิยม นักปรัชญาในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติจึงพยายามปรับปรุงมโนทัศน์ที่ดูเหมือนว่าจะไม่เข้ากับแนวคิดธรรมชาตินิยมให้สามารถเข้ากันได้กับแนวคิดดังกล่าว ตัวอย่างการปรับเปลี่ยนมโนทัศน์ที่เห็นได้ชัดมโนทัศน์หนึ่งคือมโนทัศน์ “ก่อนประสบการณ์” ตัวอย่างของนักปรัชญาที่มีข้อเสนอลักษณะดังกล่าวคืออัลวินด์ โกลด์แมน (Alvin Goldman) โดยโกลด์แมนเสนอไว้ในบทความ “*A Priori Warrant and Naturalistic Epistemology*” (1999) ว่ามโนทัศน์ของญาณวิทยาเชิงธรรมชาตินั้นไปกันได้กับ (compatible with) ความรู้หรือการให้เหตุผลสนับสนุนแบบก่อนประสบการณ์ โดยญาณวิทยาเชิงธรรมชาติที่โกลด์แมนคิดว่าสามารถไปกันได้ดังกล่าวนี้คือแนวคิดธรรมชาตินิยมแบบพอประมาณ (Moderate Naturalism: MN) ซึ่งมีใช้ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบที่เห็นว่าญาณวิทยาเป็นส่วนหนึ่งของวิทยาศาสตร์ แต่ก็ยังเป็นญาณวิทยาที่จำเป็นต้องอาศัยความช่วยเหลือจากวิทยาศาสตร์ หรือหากอธิบายด้วยทัศนะเรื่องการแทนที่คำถามเชิงบรรทัดฐานด้วยคำถามเชิงบรรยายข้างต้น ก็อาจเข้าใจได้ว่าแนวคิดธรรมชาตินิยมแบบพอประมาณ ในที่นี้หมายถึงทัศนะของนักญาณวิทยาเชิงธรรมชาติที่คิดว่าคำถามเชิงบรรทัดฐานในญาณวิทยาไม่อาจถูกแทนที่ได้ด้วยคำถามเชิงบรรยายโดยสมบูรณ์ โดยขั้นตอนที่โกลด์แมนใช้เพื่อนำเสนอความคิดดังกล่าวเริ่มต้นจากการอธิบายว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติคืออะไรและมีแบบไหนบ้าง ตัวอย่างเช่น Scientific Naturalism (SN) นั้นเห็นว่าญาณวิทยาเป็นสาขาหนึ่งของวิทยาศาสตร์ และวิธีการที่เหมาะสมในการทำญาณวิทยาคือวิธีการเชิงประสบการณ์ของวิทยาศาสตร์ ในขณะที่แนวคิดธรรมชาตินิยมแบบพอประมาณนั้นเห็นว่าการทางญาณวิทยานั้นจำเป็นต้องอาศัยความช่วยเหลือจากวิทยาศาสตร์ โดยโกลด์แมนปฏิเสธญาณวิทยาเชิงธรรมชาติแบบไครน์ กล่าวคือ เขาเห็นว่าญาณวิทยายังต้องการมิติเชิงบรรทัดฐานเพื่อตัดสินว่าสิ่งใดควรเชื่อ ดังนั้นการแทนที่คำถามเชิงบรรทัดฐานดังกล่าวด้วยคำถามเชิงบรรยายจะทำให้เราไม่มีบรรทัดฐานที่จะตรวจสอบว่าอะไรนำไปสู่สิ่งที่ควรเชื่อ ดังนั้นการไม่มีพื้นที่สำหรับหาสิ่งที่ควร หรือการยอมรับว่าญาณวิทยาเป็นสาขาหนึ่งของวิทยาศาสตร์จึงเป็นสิ่งที่ยอมรับไม่ได้สำหรับโกลด์แมน (Goldman, 1999: 2-4) ประเด็นสำคัญก็คือ โกลด์แมนอธิบายว่าเหตุที่เรามักคิดว่า “ก่อนประสบการณ์” ไม่สามารถไปกันได้กับแนวคิดญาณวิทยาเชิงธรรมชาตินั้นเป็นเพราะเราคิดว่า “ก่อนประสบการณ์” จะต้องมึลักษณะจำเป็นบางประการ ดังนี้ (1) a non-experiential (2) necessity (3) a subject-matter of abstract, eternal objects (4) infallibility (5) certainty (6) rational unrevisability (in corrigibility) ซึ่งอันที่จริงแล้วโกลด์

แมนเสนอว่าลักษณะบางอย่างมิใช่ลักษณะจำเป็นของมโนทัศน์ก่อนประสบการณ์ โดยเขายอมรับคุณสมบัติข้อ (1) ที่ว่า a non-experiential เท่านั้น ส่วน 3 ข้อหลังที่ว่า infallibility, certainty และ rational unrevisability นั้นโกลด์แมนปฏิเสธทั้งหมด เพราะเห็นได้ชัดจากที่ผ่านม่ว่าสิ่งที่มาก่อนประสบการณ์นั้นผิดได้ ไม่แน่นอน หรือสามารถเปลี่ยนแปลงได้ในทางเหตุผล ตัวอย่างเช่น เรขาคณิตแบบยูคลิดที่เคยยอมรับในสมัยหนึ่งว่าแน่นอนแต่ก็เปลี่ยนแปลงได้ในที่สุด (Goldman, 1999: 4-10)

โกลด์แมนยังเสนอมาตรฐานที่ดีที่จะทำให้ได้มาซึ่งการยืนยันแบบก่อนประสบการณ์ (a priori warrant) ซึ่งโกลด์แมนเสนอว่า two-stage reliabilism สามารถเป็นมาตรฐานที่ดีดังกล่าวได้ ซึ่งมีการแบ่งกระบวนการหา warrant เป็น 2 ขั้น คือ เริ่มจากการหามาตรฐานที่น่าเชื่อถือโดยชุมชนเพื่อตัดสินว่าอะไรจริง แล้วต่อมากลางนำไปใช้ในชุมชนเพื่อดูว่ามาตรฐานดังกล่าวใช้ได้หรือไม่ โดยโกลด์แมนเสนอว่าการคิดคำนวณหรือการใช้เหตุผลเป็นมาตรฐานที่ดีซึ่งทำให้ได้การยืนยันแบบก่อนประสบการณ์ และในตอนท้ายโกลด์แมนจึงพยายามเสนอว่าวิทยาศาสตร์สามารถช่วยให้เราได้มาตรฐานเกี่ยวกับการยืนยันแบบก่อนประสบการณ์ที่ดีกว่าได้จากชุมชน แนวคิดธรรมชาตินิยมแบบพอประมาณที่เสนอว่าญาณวิทยาจำเป็นต้องได้รับการช่วยเหลือจากวิทยาศาสตร์จึงสามารถไปกันได้กับการยืนยันแบบก่อนประสบการณ์ (Goldman, 1999: 10-20) จะเห็นได้ว่าโกลด์แมนนำเสนอความคิดของตนโดย (1) อภิปรายว่าแนวคิดธรรมชาตินิยมแบบพอประมาณเป็นสิ่งที่สมควรยอมรับมากกว่า (2) ปรับปรุงมโนทัศน์ “ก่อนประสบการณ์” ให้ไม่ประสบกับปัญหาอื่น ๆ และสามารถเข้ากับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติได้ (3) อธิบายว่าวิทยาศาสตร์เป็นสิ่งที่ช่วยหาการยืนยันแบบก่อนประสบการณ์ที่น่าเชื่อถือ ซึ่งทำให้ในท้ายที่สุดโกลด์แมนสามารถสรุปได้ว่าญาณวิทยาเชิงธรรมชาติสามารถไปกันได้กับมโนทัศน์ “ก่อนประสบการณ์” ซึ่งเท่ากับว่าข้อเสนอของโกลด์แมนเป็นการปรับเปลี่ยนมโนทัศน์ “ก่อนประสบการณ์” โดยเฉพาะอย่างยิ่งการแสดงให้เห็นว่าวิธีการแบบก่อนประสบการณ์ไม่จำเป็นต้องนำไปสู่ความเชื่อที่เป็นจริงแบบจำเป็นเสมอไปและสามารถเข้ากันได้กับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ

(ค) การใช้วิธีการแบบปฏิบัตินิยม (pragmatism) ในการตอบคำถามหรือคัดสรรคำถามปรัชญา

อันที่จริงแล้วข้อเสนอของไควนอันเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญจุดหนึ่งที่ทำให้ปรัชญาวิเคราะห์เปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาตินั้นก็มีลักษณะที่สะท้อนการยอมรับแนวคิดปฏิบัตินิยมเช่นเดียวกัน ตัวอย่างเช่น ข้อเสนอให้ยอมรับสิ่งทางคณิตศาสตร์เพราะสิ่งเหล่านั้นเป็นส่วนหนึ่งของทฤษฎีวิทยาศาสตร์ที่ดีที่สุดก็สะท้อนให้เห็นหลักการปฏิบัตินิยม⁴⁶⁷ ทั้งนี้ การทำปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาตินี้ก็มีลักษณะของการให้วิธีการแบบปฏิบัตินิยมในการตอบคำถามหรือคัดสรรคำถามปรัชญาเช่นเดียวกัน โดยผู้วิจัยจะอภิปรายถึงแนวโน้มที่สืบเนื่องมาจากลักษณะดังกล่าวเป็นข้อ ๆ ไป ดังนี้

⁴⁶⁷ ลักษณะดังกล่าวไปกันได้กับข้อเสนอของวิลเลียม เจมส์ นักปฏิบัตินิยมชาวอเมริกันคนสำคัญคนหนึ่ง โดยสิ่งที่เจมส์ยอมรับว่าจริงสิ่งที่สามารถอธิบาย ทดลอง พิสูจน์ให้เห็นจริงได้วก่อให้เกิดผลหรือประโยชน์ในประสบการณ์ของเรา

- แนวโน้มความสนใจทำปรัชญาประยุกต์มากยิ่งขึ้น โดยมีการสนใจปัญหารอบตัว ปัญหาในโลกนี้มากกว่าการสนใจปัญหาที่ดูห่างไกลจากชีวิตประจำวัน ซึ่งทำให้ดูเหมือนจะใช้แนวทางปฏิบัตินิยมในการเลือกประเด็นปัญหาที่สนใจ

ลักษณะสำคัญประการหนึ่งของการทำปรัชญาของปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติก็คือการ “เลือกปัญหาที่สนใจ” โดยมีพื้นฐานมาจากวิธีการตัดสินใจเลือกแบบปฏิบัตินิยม หรือมีการสนใจปัญหารอบตัว/ปัญหาในโลกนี้มากกว่าการสนใจปัญหาที่ห่างไกลจากชีวิตประจำวัน ซึ่งเท่ากับว่าการทำปรัชญาจะต้องให้ผลบางอย่างที่สามารถนำไปใช้ได้ จะต้องตอบปัญหาบางอย่างในชีวิตหรือทำให้เราจัดการกับสิ่งต่าง ๆ รอบตัวที่พบเจอโดยทั่วไปได้ โดยผู้วิจัยจะวิเคราะห์ให้เห็นลักษณะดังกล่าวจากแนวทางของญาณวิทยาสาขาหนึ่งที่มีความสนใจเป็นอย่างมากในคริสต์ศตวรรษที่ 20 ที่ผ่านมานั้นคือญาณวิทยาเชิงสังคม (social epistemology)

ญาณวิทยาเชิงสังคมนั้นเป็นญาณวิทยาสาขาหนึ่งที่สนใจศึกษา “มิติเชิงสังคม” ในประเด็นเกี่ยวกับความรู้ความเชื่อ ตัวอย่างเช่น การศึกษาปัจเจกบุคคลกับหลักฐานในเชิงสังคม (social evidence) ซึ่งก็คือคำบอกเล่าของผู้อื่น (testimony) หรือการศึกษาว่า “สังคม” หรือ “กลุ่ม” สามารถเป็น agent ได้ เช่นเดียวกับปัจเจกบุคคลหรือไม่ โกลด์แมน นักญาณวิทยาเชิงสังคมคนสำคัญคนหนึ่งเห็นว่าญาณวิทยาเชิงสังคมสามารถแบ่งได้เป็น 3 ประเภทใหญ่ ๆ ด้วยกัน สรุปได้ดังนี้ (Goldman: 2011, 14-20)

(1) *ญาณวิทยาเชิงสังคมที่มี “ปัจเจกบุคคล” เป็นประธาน (subject) แต่ใช้หลักฐานเชิงสังคม (social evidence) เป็นสิ่งที่ให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อ* หรือที่โกลด์แมนเรียกว่า “Individual Doxastic Agents (IDAs) with Social Evidence” โดยที่ “หลักฐานเชิงสังคม” สำหรับโกลด์แมนหมายถึงหลักฐานที่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมการสื่อสารของผู้อื่น

คำถามสำคัญของญาณวิทยาประเภทนี้คือ “ความเชื่อที่มีฐานมาจากหลักฐานในเชิงสังคมจะมีเหตุผลสนับสนุนได้ในเงื่อนไขใด” โดยประเด็นสำคัญประเด็นหนึ่งในญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทนี้จะเกี่ยวข้องกับ “คำบอกเล่าของผู้อื่น” กล่าวคือ นักญาณวิทยาเชิงสังคมมีข้อสงสัยว่าคำบอกเล่าของผู้อื่นสามารถเป็นแหล่งที่มาของความรู้ที่มีความเป็นพื้นฐาน (basic) เทียบเท่ากับแหล่งที่มาของความรู้แบบอื่น ๆ เช่นการมีผัสสะหรือไม่ นอกจากนี้ โกลด์แมนเห็นว่าในญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทดังกล่าวที่เกี่ยวข้องกับหลักฐานในเชิงสังคมยังมีประเด็นปัญหาสำคัญเกี่ยวกับความไม่ลงรอยกัน (disagreement) ของผู้เชื่อที่มีคุณสมบัติในเชิงปัญญาพอ ๆ กัน (peers) ซึ่งประเด็นปัญหานี้ถกเถียงกันภายใต้กรอบของมโนทัศน์ ความมีเหตุผล (rationality) กล่าวคือ นักญาณวิทยาเชิงสังคมที่สนใจประเด็นปัญหานี้สงสัยว่าผู้เชื่อที่มีคุณสมบัติในเชิงปัญญาพอ ๆ กัน จะสามารถไม่ลงรอยกันเกี่ยวกับประพจน์ใด ๆ ได้อย่างมีเหตุผลได้หรือไม่

(2) *ญาณวิทยาเชิงสังคมที่มี “สังคม” เป็นประธาน หรือที่โกลด์แมนเรียกว่า “Collective Doxastic Agents” (CDAs)* ญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทนี้นับว่าผู้เชื่อที่มีลักษณะเป็นกลุ่ม กล่าวคือ ดูเหมือนว่าผู้เชื่อที่มีลักษณะเป็นกลุ่มจะสามารถปฏิเสธ ยอมรับ หรือสงสัยเกี่ยวกับประพจน์ต่าง ๆ

ได้ ตัวอย่างเช่น หน่วยงานเอฟ.บี.ไอ. หรือประเทศสหรัฐอเมริกา เป็นต้น เมื่อเป็นเช่นนี้จึงเกิดคำถามว่าผู้เชื่อที่มีลักษณะเป็นกลุ่มสามารถเป็นประธาน (subject) ที่แสดงกริยาปฏิเสธ ยอมรับ หรือสงสัยเกี่ยวกับประพจน์ต่าง ๆ ได้จริงหรือไม่ และหากเป็นไปได้ แนวทางการตัดสินเกี่ยวกับประพจน์ต่าง ๆ ของผู้เชื่อที่มีลักษณะเป็นกลุ่มอันที่จริงแล้วขึ้นอยู่กับผู้เชื่อที่เป็นปัจเจกบุคคลหรือไม่

- (3) *ญาณวิทยาเชิงสังคมที่วิเคราะห์ระบบในเชิงความเชื่อ (epistemic systems) หรือที่โกลด์แมนเรียกว่า “Systems-Oriented” (SYSOR)* ญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทนี้ศึกษาสิ่งที่เรียกว่า “ระบบในเชิงความเชื่อ” โดยโกลด์แมนเห็นว่าระบบในเชิงความเชื่อหมายถึงระบบในเชิงสังคมที่มีกิจกรรมทางสังคม กระบวนการ องค์กร หรือรูปแบบบางอย่างที่มีผลต่อแนวคิดในเชิงความเชื่อของสมาชิกในระบบในเชิงความเชื่อนั้น ๆ ตัวอย่างเช่น ระบบศาล กล่าวคือ ญาณวิทยาเชิงสังคมประเภทนี้อาจศึกษาเชิงเปรียบเทียบระหว่างระบบศาล 2 แบบคือระบบประมวลกฎหมาย (common law) และระบบกฎหมายจารีตประเพณี (civil law) ว่าแต่ละปัจเจกบุคคลในระบบมีหน้าที่แตกต่างกันอย่างไร มีการให้แนวทางเกี่ยวกับการยอมรับหลักฐานที่แตกต่างกันหรือไม่ เป็นต้น

จากการแบ่งประเภทข้างต้นของโกลด์แมน จะเห็นได้ว่าไม่ว่าประเภทใดปัญหาที่ญาณวิทยาเชิงสังคมสนใจก็เป็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับเรื่องใกล้ตัว หรือเป็นปัญหาในโลกนี้ ตัวอย่างเช่น ปัญหาเรื่องคำบอกเล่าของผู้อื่น ปัญหาความไม่ลงรอยกันจากหลักฐานชุดเดียวกัน หรือปัญหาเรื่องความสามารถเป็น agent ของกลุ่มสังคมนั้นล้วนแล้วแต่เป็นปัญหาที่พบเจอในชีวิตประจำวันอยู่ตลอด และแนวทางคำตอบต่อคำถามเหล่านี้สามารถนำไปประยุกต์ใช้ในชีวิตได้ ทั้งนี้ ผู้วิจัยจะนำเสนอตัวอย่างหัวข้อในญาณวิทยาเชิงสังคมเพิ่มเติมเพื่อที่จะแสดงให้เห็นว่าญาณวิทยาสาขาดังกล่าวเลือกปัญหาที่สนใจโดยมีพื้นฐานมาจากวิธีการตัดสินใจเลือกแบบปฏิบัตินิยม ดังนี้

- การศึกษาเรื่องข่าวลือในญาณวิทยาเชิงสังคม

ในญาณวิทยาเชิงสังคม มีการศึกษากันว่าข่าวลือคืออะไร มีสถานะทางญาณวิทยาอย่างไร และเราในฐานะที่ดำรงอยู่ในสังคมที่มีข่าวลือควรมีท่าทีอย่างไร โดยทั่วไปเรามักจะมองว่าข่าวลือเป็นข้อมูลที่ขาดองค์ประกอบบางอย่างของความรู้ เช่นว่าขาดองค์ประกอบ “ความจริง” หรือขาดองค์ประกอบ “การมีเหตุอันควรเชื่อ” เมื่อเป็นเช่นนี้เราจึงมักมองว่าข่าวลือเป็นข้อมูลที่ส่งผลทางญาณวิทยาในเชิงลบ ตัวอย่างเช่น ข้อเสนอของ Allport และ Postman (1947) ที่อธิบายว่าเนื้อหาของข่าวลือมีแนวโน้มที่จะเปลี่ยนแปลงไปในกระบวนการสื่อสาร/ส่งต่อข่าวลือ โดยความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนั้นคือยังมีการส่งต่อมาก ข่าวลือก็จะยิ่งเพิ่มความไม่ซับซ้อน เพิ่มความไม่เที่ยงตรง และบิดเบือนมากยิ่งขึ้น อย่างไรก็ตาม นักญาณวิทยาเชิงสังคมบางคนตั้งข้อสงสัยกับข้อเสนอดังกล่าว และพยายามวิเคราะห์ให้เห็นว่าข่าวลืออาจไม่เป็นเช่นนั้นเสมอไป ตัวอย่างเช่น

ข้อเสนอของเดวิด โคดี้ (David Coady) ในหนังสือ *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues* (2012) แสดงให้เห็นว่าข่าวลือสามารถมีสถานะทางญาณวิทยาในเชิงบวกได้ เนื่องจากข่าวลือสามารถที่จะมีความน่าเชื่อถือมากขึ้นเมื่อผ่านกระบวนการส่งต่อข่าวลือ แม้ว่าจะมีการวิจัยทางจิตวิทยาที่แสดงให้เห็นว่ากระบวนการส่งต่อข่าวลือจะยิ่งทำให้ข่าวลือน่าเชื่อถือน้อยลงเมื่อมีการส่งต่อกันมาเรื่อย ๆ แต่โคดี้พยายามแสดงให้เห็นว่าในกระบวนการส่งต่อข่าวลือที่เกิดขึ้นจริงในสังคมนั้นมีความซับซ้อน ผู้ส่งต่อข่าวมิได้มีสถานะเป็นเพียงผู้รับฟังและเล่าต่อ แต่มีสถานะที่ช่วยประเมินข่าวลือดังกล่าวด้วย นอกจากนี้ข่าวลือยังส่งผลกระทบต่อสังคมประชาธิปไตยเนื่องจากเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการไตร่ตรอง ซึ่งเป็นลักษณะอันเป็นแก่นของการปกครองระบอบประชาธิปไตย เมื่อเป็นเช่นนี้เราจึงไม่ควรด่วนตัดสินว่าข่าวลือจะมีสถานะทางญาณวิทยาในเชิงลบ แต่ควรตระหนักว่าข่าวลือสามารถมีสถานะทางญาณวิทยาในเชิงบวกได้ จะเห็นได้ว่านักญาณวิทยาเชิงสังคมพยายามให้คำแนะนำเชิงญาณวิทยาเกี่ยวกับ “ข่าวลือ” ซึ่งข้อมูลที่คนในสังคมจะต้องพบเจอเสมอในชีวิตประจำวัน

- การศึกษาเรื่องทฤษฎีสมคบคิด (Conspiracy Theory) ในญาณวิทยาเชิงสังคม

ทฤษฎีสมคบคิดโดยทั่วไปเข้าใจกันว่าหมายถึงเรื่องเล่า บทความที่สร้างขึ้นมาจากความคิดของคนหรือกลุ่มคน โดยนำเหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นมาปะติดปะต่อเข้าด้วยกัน ตัวอย่างเช่น เรื่องที่ว่าเหตุการณ์ 9/11 เป็นฝีมือของรัฐบาลสหรัฐอเมริกา โดยรัฐบาลสหรัฐอเมริกาสั่งการให้เกิดเหตุการณ์ 9/11 ขึ้นเพื่อที่จะทำให้รัฐบาลสามารถทำสงครามตะวันออกกลางได้ หรือทฤษฎีสมคบคิดเรื่องเหยียบดวงจันทร์ (Moon landing conspiracy theories) ที่เสนอว่าโครงการอะพอลโลและการลงจอดบนดวงจันทร์ในปี พ.ศ.2512 เป็นเรื่องหลอกลวงที่นาซาและสมาชิกองค์กรอื่นจัดฉากขึ้น

อาจกล่าวได้ว่าทุกวันนี้เราต้องเผชิญกับข้อมูลจำนวนมาก ทฤษฎีสมคบคิดเป็นข้อมูลหนึ่งที่ขัดแย้งกับที่ทางการอธิบายข้อเท็จจริง แต่ก็ถือเป็นคำบอกเล่าของผู้อื่นรูปแบบหนึ่ง นักญาณวิทยาเชิงสังคมสนใจที่จะให้นิยามทฤษฎีสมคบคิดดังกล่าว ประเมินสถานะทางญาณวิทยาทฤษฎีจากนิยามดังกล่าว และให้ข้อแนะนำที่สามารถทำได้จริงกับรัฐบาลเพื่อที่จะจัดการกับทฤษฎีสมคบคิดในประเทศ ตัวอย่างเช่น Cass R. Sunstein และ Adrian Vermeule ได้เสนอในบทความ *Conspiracy Theories: Causes and Cures* (2008) ว่าแนวทางที่รัฐบาลควรทำเมื่อต้องจัดการกับทฤษฎีสมคบคิดก็คือในช่วงเริ่มต้นควรจะนิ่งไม่ตอบโต้ และพอถึงเวลาที่ต้องอธิบายก็ให้ใช้วิธีเพิ่มข้อมูลที่เกี่ยวข้องให้ประชาชนแทนเพื่อเพิ่มความหลากหลายของข้อมูลและทำให้ช่วงความคิดที่แตกต่างลดความรุนแรงลง ทั้งนี้ รัฐบาลไม่ควรใช้วิธีปิดข้อมูล หรือพยายามเซนเซอร์ข้อมูลในสังคม เนื่องจากอันที่จริงการทำแบบนี้เป็นไปได้ไม่ได้ในสังคมเปิด

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นได้ว่าการเลือกปัญหาที่สนใจนั้นมีลักษณะแบบปฏิบัตินิยม ที่เป็นการสนใจปัญหารอบตัวหรือปัญหาในโลกนี้ เป็นการพยายามตอบปัญหาที่จะต้องพบเจอในชีวิตประจำวัน ซึ่งแนวทางการคำตอบสามารถนำไปใช้ได้

บทสรุป

จากการศึกษาการทำปรัชญาของนักปรัชญาในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติ พบว่าวิธีการของการทำปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงดังกล่าวมีลักษณะสำคัญ ดังนี้

- (1) การตั้งคำถามกับวิธีการทำปรัชญาที่อาศัยการวิเคราะห์ภาษาหรือการวิเคราะห์หมโนทัศน์ของปรัชญาสายวิเคราะห์ช่วงก่อนหน้า
 - แนวโน้มของการมองว่าความรู้ก่อนประสบการณ์ ถ้าหากมีที่มาจากสัทญาณก็เป็นสัทญาณในความหมายที่เปลี่ยนแปลงไป กล่าวคือประสบการณ์สามารถหักล้างความเชื่อที่มีเหตุอันควรเชื่อจากสิ่งที่ไม่ใช่ประสบการณ์ (ซึ่งในที่นี้หมายถึงสัทญาณ) ได้ทั้งหมด โดยความรู้ก่อนประสบการณ์มิใช่สิ่งเดียวกันกับข้อความวิเคราะห์ที่สามารถทำความเข้าใจได้ด้วยกรวิเคราะห์ภาษาหรือการวิเคราะห์หมโนทัศน์
 - แนวโน้มในการไม่ปฏิเสธที่จะตอบคำถามอภิปรัชญา หรือไม่มองว่าคำถามเชิงอภิปรัชญาเป็นเรื่องไร้ความหมาย
- (2) การยอมรับแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงญาณวิทยาและให้ความสำคัญกับ “วิทยาศาสตร์” ในฐานะที่เป็นวิธีการทำปรัชญา ซึ่งการยอมรับดังกล่าวทำให้เกิดแนวโน้มการทำปรัชญาดังนี้
 - แนวโน้มในการตอบคำถามปรัชญาโดยอาศัยวิทยาศาสตร์
 - แนวโน้มการทำปรัชญาโดยมีฐานอยู่บนแนวคิดทางภววิทยาที่ปฏิเสธการมีอยู่ของสิ่งเหนือธรรมชาติ/สิ่งที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยวิทยาศาสตร์
 - แนวโน้มของการเปลี่ยนแปลงหมโนทัศน์ “ก่อนประสบการณ์” ว่าสามารถเข้ากันได้กับญาณวิทยาเชิงธรรมชาติ

- (3) การใช้วิธีการแบบปฏิบัตินิยม (pragmatism) ในการตอบคำถามหรือคัดสรรคำถามปรัชญา

ผู้วิจัยเห็นว่าการปฏิเสธว่าการวิเคราะห์ภาษาไม่เพียงพอในการตอบปัญหาปรัชญา การยอมรับแนวคิดธรรมชาตินิยม และการยอมรับแนวคิดปฏิบัตินิยมเป็นแก่นสำคัญของการเลือกใช้วิธีการทำปรัชญาในช่วงนี้ ซึ่งความเข้าใจทั้งสามประการข้างต้นได้ทำให้เกิดแนวโน้มซึ่งนำไปสู่วิธีการทำปรัชญาต่าง ๆ ตามมาดังนี้

อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอของผู้วิจัยอาจถูกโต้แย้งได้โดยอ้างอิงตัวอย่างของนักปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงดังกล่าวที่มีได้ทำปรัชญาโดยมีแนวโน้มข้างต้น ตัวอย่างเช่น ข้อเสนอของจอร์จ บิลเลอร์ (George Bealer) ซึ่ง

มีข้อเสนอเสนอในบทความ “*The A Priori*” (1999) ที่เห็นได้ชัดว่ามีการยอมรับสัจพจน์ในฐานะที่เป็นหลักฐานของความรู้ก่อนประสบการณ์ ซึ่งสัจพจน์สำหรับบิลเลอร์โดยเฉพาะอย่างยิ่งสัจพจน์เชิงปรัชญานั้นไม่สามารถนำไปสู่การตัดสินที่ผิดได้ เมื่อเป็นเช่นนี้จึงไม่อาจกล่าวได้ว่ามันโน้มนาสัจพจน์และความรู้ก่อนประสบการณ์มีการเปลี่ยนแปลงไปในลักษณะที่ประสบการณ์สามารถหักล้างได้อย่างที่ผู้วิเคราะหไว้ในส่วนที่แล้ว

อันที่จริงผู้วิจัยก็ยอมรับว่ามีตัวอย่างที่สามารถนำมาโต้แย้งข้อเสนอเกี่ยวกับแนวโน้มที่ผู้วิเคราะห่ออกมาข้างต้นได้อยู่ ผู้วิจัยจึงพยายามให้ข้อเสนอเกี่ยวกับการทำปรัชญาโดยใช้คำว่า “แก่นสำคัญ” และ “แนวโน้ม” เพื่อที่จะแสดงให้เห็นว่าการทำปรัชญาของปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติมีแนวโน้มเป็นอย่างนี้ ซึ่งอาจมีได้เป็นอย่างนี้ทั้งหมดหรือมีได้เป็นเช่นนี้เสมอไปแต่โดยภาพรวมแล้วเป็นไปในลักษณะข้างต้น นอกจากนี้ อันที่จริงแล้วบิลเลอร์เองแม้จะมีข้อเสนอที่ดูไม่น่าไปกันได้กับแนวโน้มที่ผู้วิเคราะหามาข้างต้น แต่ก็มีข้อเสนอบางประการที่สะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์สัจพจน์ไปจากเดิมเช่นเดียวกัน กล่าวคือ “สัจพจน์” ตามทัศนะของบิลเลอร์มิได้หมายถึงเสียงจากภายในหรือพลังลึกลับใด ๆ กล่าวคือ การมีสัจพจน์ว่า A ก็คือดูเหมือนว่า (seem) A จริง โดยที่ “ดูเหมือนว่า” ไม่ใช่เทอมที่แสดงให้เห็นความไม่แน่นอน แต่เป็นสติหรือการรับรู้รูปแบบหนึ่ง ทัศนะของเขาเกี่ยวกับสัจพจน์มีความแตกต่างจากทัศนะของคานต์ กล่าวคือ บิลเลอร์เห็นว่าสัจพจน์คือ “ชนิดที่แน่นอนชนิดหนึ่งของการดูเหมือนว่า” หรือการที่ S มีสัจพจน์ว่า P คือการที่ S เห็นว่าดูเหมือนว่า P จริง ซึ่งเขาไม่ได้เห็นว่าสัจพจน์จะต้องมีลักษณะฉับพลันทันทีหรือไม่ได้มาจากการอนุมาน ตัวอย่างเช่น เมื่อพิจารณากฎเดอ มอร์แกน (De Morgan’s Laws) ในครั้งแรก ก็ดูเหมือนไม่จริงและไม่เท็จ แต่ “หลังจากการไตร่ตรองชั่วขณะหนึ่ง” จะพบว่ากฎเหล่านั้นดูเหมือนว่าจริง บิลเลอร์เห็นว่าการดูเหมือนว่าดังกล่าวเป็นเรื่องในเชิงสติปัญญา (intellectual) และสัจพจน์ก็ถือเป็นข้อมูลของเหตุผลมากกว่าข้อมูลของประสบการณ์ ในบทความ “*A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy*” (1996) บิลเลอร์ยังกล่าวถึงรูปแบบของสัจพจน์ เขาเห็นว่า “สัจพจน์เชิงปรัชญา” (philosophical intuition) เป็นความรู้พื้นฐานที่ชัดเจนในตัวเองและเป็นแบบก่อนประสบการณ์ (Bealer, 1996: 123-124) โดยสัจพจน์เชิงปรัชญามีความแตกต่างจากสัจพจน์แบบพื้นบ้าน (folk intuition) เนื่องจากสัจพจน์เชิงปรัชญาเป็นผลมาจากการใคร่ครวญเชิงวิเคราะห์ (critical reflection) ในขณะที่สัจพจน์แบบพื้นบ้านเป็นเพียงความเชื่อที่ไม่ได้วิเคราะห์เท่านั้น (Bealer, 1998: 202) สำหรับบิลเลอร์สัจพจน์มีข้อผูกมัดพิเศษกับความจริง (special modal tie to the truth) โดยเขาเห็นว่าเราจะมีข้อผูกมัดกับความจริงจากสัจพจน์ได้นั้นเราต้องมีเงื่อนไขเชิงความรู้ที่ดี โดยที่ “เงื่อนไขเชิงความรู้ที่ดี” คือเงื่อนไขอุดมคติสำหรับการสร้างทฤษฎี ถ้าอยู่ในเงื่อนไขที่ทำให้เกิดความเข้าใจผิดเชิงความรู้ (cognitive illusion) หรือความผิดพลาดต่าง ๆ ก็เท่ากับขาดเงื่อนไขเชิงความรู้ที่ดี ด้วยลักษณะดังกล่าวจึงทำให้สัจพจน์เชิงปรัชญาไม่เหมือนกับสัจพจน์แบบพื้นบ้าน เนื่องจากไม่สามารถนำไปสู่การตัดสินที่ผิดได้ ซึ่งจากข้อเสนอเหล่านี้จะเห็นได้ว่าบิลเลอร์มองว่าสัจพจน์เป็นเสมือนการใคร่ครวญวิเคราะห์เชิงเหตุผลภายในตัวผู้เชื่อซึ่งหากผู้เชื่ออยู่ในเงื่อนไขเชิงความรู้ที่ดีก็จะทำให้ได้ความเชื่อที่ถูกต้อง จะเห็นได้ว่าการเสนอเช่นนี้มีได้เป็นการบอกว่าสัจพจน์จะนำไปสู่ความเชื่อที่ผิดไม่ได้เสมอ แต่เป็นการเสนอความคิดในเชิงเงื่อนไขว่า “ถ้าผู้เชื่อ

ตามสหัชญาณอยู่ในเงื่อนไขเชิงความรู้ที่ดี การตัดสินใจของผู้เชื่อจะไม่สามารถผิดได้” ซึ่งการเสนอเช่นนี้แตกต่างจากการเสนอว่า “สหัชญาณไม่สามารถทำให้เกิดความเชื่อที่ผิดได้” กล่าวคือ การเสนอของปิลเลอร์ยังสามารถอธิบายความเชื่อที่มาจากสหัชญาณซึ่งผิดพลาดได้ว่าเป็นผลมาจากการไม่ได้อยู่ในเงื่อนไขเชิงความรู้ที่ดี

จึงอาจกล่าวได้ว่า วิธีการทำปรัชญาของปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาตินั้นมีการเปลี่ยนแปลงจากการทำปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงก่อนหน้า กล่าวคือ มีการมองว่าการวิเคราะห์ภาษาหรือการวิเคราะห์หมโนทัศน์มิใช่วิธีการที่เพียงพอจะใช้ตอบคำถามทางปรัชญาได้ และมีการยอมรับวิธีการทำปรัชญาที่สืบเนื่องจากแนวคิดธรรมชาตินิยมกับแนวคิดปฏิบัตินิยม ทั้งนี้ทั้งนั้นมิได้หมายความว่านักปรัชญาวิเคราะห์จะต้องใช้วิธีการทำปรัชญาในลักษณะนี้ทั้งหมด ผู้วิจัยเพียงแต่เสนอว่าวิธีการของการทำปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงดังกล่าวมีลักษณะสำคัญหรือมีแนวโน้มเช่นนี้เท่านั้น

เมื่อเป็นเช่นนี้ การอธิบายว่าปรัชญาวิเคราะห์เป็นปรัชญาที่มองว่าการวิเคราะห์ภาษาเป็นเครื่องมือหรือวิธีการสำคัญของการหาความรู้ทางปรัชญาจึงอาจถูกต้องเพียงบางส่วน เนื่องจากหากมุ่งเน้นปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงเปลี่ยนมาเป็นการอธิบายเชิงธรรมชาติก็จะพบการวิเคราะห์ว่าเครื่องมือดังกล่าวไม่เพียงพอ โดยการศึกษาวิธีการทำปรัชญาในช่วงนี้ทำให้เราพบว่าหลักการสำคัญที่อยู่เบื้องหลังวิธีการทำปรัชญาสองหลักการคือธรรมชาตินิยมและปฏิบัตินิยม ซึ่งหลักการดังกล่าวได้ทำให้ “วิธีการทางวิทยาศาสตร์” กลายเป็นเครื่องมือหรือวิธีการตอบคำถามปรัชญาที่สำคัญของนักปรัชญาในช่วงนี้ และทำให้ “ผลในเชิงปฏิบัติ” ได้เข้ามามีบทบาทสำคัญในการตัดสินใจอะไรเป็นสิ่งที่นักปรัชญาควรสนใจ ยิ่งไปกว่านั้น การอธิบายว่าปรัชญาวิเคราะห์เป็นปรัชญาที่ยอมรับ “วิทยาศาสตร์” ก็เป็นคำอธิบายที่ถูกต้องเพียงบางส่วนเช่นเดียวกัน การทำความเข้าใจวิธีการสำคัญของการทำปรัชญาวิเคราะห์จึงไม่อาจสรุปเป็นข้อ ๆ ซึ่งสามารถรวบรวมเงื่อนไขทั้งหมดจนกลายเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการทำปรัชญาวิเคราะห์ได้ แต่อาจทำได้เพียงอธิบายว่าปรัชญาวิเคราะห์ในแต่ละช่วงมีแนวโน้มจะใช้วิธีการอย่างไรเท่านั้น

บรรณานุกรม

- Allport, G. W. and Postman, L. J. (1947) 'An Analysis of Rumor', **Public Opinion Quarterly** 10: 501-17.
- Ayer, A. J. 1958. **Language, Truth and Logic**. London: Victor Gollancz.
- Antony, Louise. 2004. "A Naturalized Approach to The A Priori" **Philosophical Issues**, 14, Epistemology: 1-17.
- Bealer, George. 1999. The A Priori. In John Greco and Ernest Sosa (eds.), **The Blackwell Guide to Epistemology**, pp.243-270. MC: Blackwell.
- Bonjour, Laurence. 1998. **In Defense of Pure Reason**. New York: Cambridge University Press.
- Coady, D. 2012. **What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues**. MA: Wiley-Blackwell.
- Goldman, A. 1999. A Priori Warrant and Naturalistic Epistemology. In Tomberlin, J. E., ed., **Philosophical Perspectives**, v. 13. Cambridge, UK: Blackwell.
- Goldman, Alvin. 2010. "Social Epistemology," **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta, ed., Available at: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/epistemology-social/>. Accessed February 3, 2016.
- Goldman, Alvin. 2010. "Why Social Epistemology Is Real Epistemology" in A. Haddock, A. Millar, and D. Pritchard, (eds.) **Social Epistemology**. pp. 1-28. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, Alvin. (2011). "A Guide to Social Epistemology," In Goldman, Alvin I. and Whitcomb, Dennis (eds.), **Social Epistemology: Essential Readings**. pp.11-37. Oxford: Oxford University Press.
- Kornblith, Hilary. [1987c]. "Introduction: What is Naturalistic Epistemology" in Kornblith, Hilary. **Naturalizing Epistemology**. Cambridge, Mass. : The MIT Press.
- Kripke, S. 1980. **Naming and Necessity**. Oxford: Blackwell.

Lycan, W. G. "The Mind-Body Problem." In Stich, S. P. and Warfield, T. A., eds. **The Blackwell**

Guide to Philosophy of Mind. Oxford: Blackwell. P, 47-64.

Putnam, Hilary. 1975. The Meaning of "Meaning". **Minnesota Studies in the Philosophy of Science.** 7:131-193 .

Quine, W. V. 1951. Two Dogmas of Empiricism. In **From a Logical Point of View.**
Cambridge: Harvard University Press.

Quine, W. V. 1969. Epistemology Naturalized. In **Ontological Relativity and Other Essays,**
pp. 69-90. NY: Columbia University Press.

Russell, B., 1905, "On Denoting", reprinted in **Logic and Knowledge**, (ed.) Marsh R. C.,
London: Allen and Unwin.

Searle, John. 1997. **The Mystery of Consciousness.** New York: The New York Review of
Books.

Smart, J. C. C. "Sensations and Brain Processes", in **Philosophical Review.** 68. pp. 141-156.

Strawson, P. F. "On Referring," **Mind**, New Series, Vol. 59, No. 235. (Jul., 1950), pp. 320-344.

Stich, S. P. and Warfield, T. A., eds. **The Blackwell Guide to Philosophy of Mind.** Oxford:
Blackwell.

บทความวิจัย

ข้อวิพากษ์ต่อปรัชญาวิเคราะห์ และปรัชญาแบบปฏิบัตินิยม ของ ริชาร์ด รอร์ตี

เวทิน ชาติกุล

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

บทความนี้พูดถึงข้อวิพากษ์ต่อปรัชญา(และกิจกรรมปรัชญา)รวมถึงข้อเสนอในแนวทางปฏิบัตินิยม โดยนักปรัชญาร่วมสมัย ริชาร์ด รอร์ตี โดยจะแบ่งออกเป็น 2 ส่วนที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กัน ในส่วนแรก "ทำไมจึงไม่มีการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ในปรัชญา?" จะให้ข้อพิจารณา(และข้อวิพากษ์)ต่อธรรมชาติของเนื้อหาและวิธีการทางปรัชญาในทัศนะของรอร์ตี จากการ "อ่าน" ข้อเสนออันโด่งดังเรื่องการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ในวิทยาศาสตร์ของโทมัส คูห์น ของรอร์ตีเอง ในส่วนที่สองจะให้ภาพร่างและวิธีการของปรัชญาแบบปฏิบัตินิยมของรอร์ตีในหัวข้อ "ปรัชญาในฐานะเครื่องมือ"

ปรับทัศนคติ

"หลังจากอ่าน Structure ผมเริ่มที่จะคิดว่าปรัชญาวิเคราะห์เป็นวิธีทำปรัชญาแบบหนึ่งในหลายๆแบบมากกว่าที่เป็นการค้นพบว่าปรัชญาจะมีตำแหน่งแห่งที่ที่ปลอดภัยบนวิถีของวิทยาศาสตร์ได้อย่างไร"

ริชาร์ด รอร์ตี

เมื่อผมถูกถามว่าแนวทางปรัชญาที่ผู้เขียนเรียนมาเป็น "ปรัชญาวิเคราะห์" (analytic philosophy) หรือไม่? ผมต้องหยุดคิดไปครู่หนึ่งก่อนที่จะตอบว่า "น่าจะเป็นแบบนั้น" แต่เมื่อถูกถามว่าวิธีวิทยาของนักปรัชญาวิเคราะห์คนใดที่น่าสนใจ คำตอบที่ผุดขึ้นมาทันทีในความคิดแบบไม่ต้องคิดคือ "ริชาร์ด รอร์ตี" ทั้งๆที่ผมเองมิได้ถนัดหรือติดตามอ่านงานเขียนของรอร์ตีมาอย่างจริงจังมาก่อนหน้านี้

ชื่อของรอร์ตี และหนังสือเล่มสำคัญของเขาคือ *Philosophy and the Mirror of Nature* ถูกขนานนามจากตัวเขาเองประมาณว่าเป็น "ผู้ที่ไม่ได้รับความนิยม" ในหมู่นักปรัชญาวิเคราะห์ด้วยกัน (Rorty, 1999: 177) จากข้อเสนอที่สุดโต่งของเขาที่ว่ากิจกรรมปรัชญามิได้เป็นอะไรมากไปกว่า "การพูดคุย" กันเฉยๆ ในด้านหนึ่งนั้นผมกลับรู้สึกดีว่า ปรัชญาอาจเป็นวิชาเดียวบนโลกที่สามารถวิพากษ์หรือปฏิเสธตัวเองแบบนี้ได้ แต่ในอีกด้านหนึ่งสิ่งที่รอร์ตีพูดอยู่นั้นคือสิ่งที่ทำลาย "ทัศนคติ" ของคนที่(เริ่ม)เรียนปรัชญาอย่างสิ้นเชิง อุดมการณ์ อุดมคติ หรือคุณประโยชน์ของปรัชญาที่บอกเล่ากันในหนังสือปรัชญาเบื้องต้น หรือคำพูดของอาจารย์สอนปรัชญาในการปฐมนิเทศนิสิตปรัชญาปี 1(ซึ่งต่อมาผมก็เป็นหนึ่งในคนที่พูดด้วย) อาจกลายเป็นเพียง "คำโอ้อวด" หรือ "โฆษณาชวนเชื่อ" เท่านั้น และถ้าหากสิ่งที่รอร์ตีกล่าวคือ "การเผยแจ้ง" ต่อความจริง

ของปรัชญา จึงไม่น่าแปลกใจว่าสิ่งที่เขาพูดจะไม่มีใคร(ที่ทำกิจกรรมปรัชญา)มาพูดให้คนเริ่มเรียนปรัชญาฟัง หรือหนังสือของเขาจะจัดหมวดอยู่ในชั้นลึกๆและยากต่อการเข้าถึง(ซึ่งผมเจอแบบนั้นจริงๆในห้องสมุด)

ดังนั้น สิ่งที่ผมจำเป็นต้องกล่าวไว้ตรงนี้ก่อนคือ การสารภาพว่า ผมมิใช่ "ผู้เชี่ยวชาญ" ต่อความคิด และงานของ รอร์ตี (อย่างน้อยก็ไม่เท่ากับอีกหลายท่านในโครงการเดียวกันที่ชำนาญงานของนักปรัชญาที่ท่านทำอยู่) ผมเพียงคิดว่าถ้าเราจะพูดถึงวิธีวิทยาของปรัชญาวิเคราะห์แต่มีพูดถึงรอร์ตีเลยคงเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ยาก เว้นเราปรารถนาให้อะไรก็ตามที่เราพูดถึงในนาม "ปรัชญา" ไม่ต่างจากคำประกาศสัจจะของเหล่าประกาศกทางปรัชญา

การศึกษางานและความคิดของรอร์ตีในช่วงระยะเวลาหนึ่ง ผมเองมิได้เห็นพ้องกับเขาในทุกๆเรื่อง (ซึ่งก็ดีในแง่ที่ว่าเขาไม่ใช่ "ศาสดา" ในบทความนี้แน่ๆ) เช่นรอร์ตีปฏิเสธความจริง(แบบเพลโต) แต่ผมคิดว่าความจริงมีอยู่จริง แต่เราอาจบอกไม่ได้ว่าอันไหนที่ "จริง" จริงๆ หรืออาจแค่บังเอิญเลือกสุมช่องทางที่ "จริง" จริงๆ รวมไปถึงผมเองอาจจะสนใจอยู่บ้างแต่ก็มิได้นิยมชมชอบกับแนวคิดปฏิบัตินิยมไปเสียทั้งหมด(ไม่ว่าใครจะบอกว่าดีหรือเลวเพียงใดก็ตาม) แต่เนื่องด้วยเจตนาของบทความชิ้นนี้ต้องการฉายภาพให้เห็นถึง "วิธีการ" ทางปรัชญามิใช่ข้อวิพากษ์ที่ตัวผมเองมีต่อวิธีการเหล่านั้น ดังนั้นสิ่งที่ผมเขียนขึ้นนี้อาจเป็นการ "อ่าน" รอร์ตีของผมเอง(ซึ่งคงปฏิเสธตรงนี้ไม่ได้)โดยพยายามอย่างยิ่งยวดที่จะใส่ความคิดของผมลงไปให้ "น้อย" เท่าที่จะทำได้ (ซึ่งจะบอกว่าไม่มีเลยคงไม่ได้เช่นกัน)

สุดท้าย ผมมองที่ผมใช้เพื่อนำ(ผู้อ่าน)เข้าไปสู่งานและความคิดของรอร์ตีนั้น แทนที่จะกล่าวถึงงานของเขาตรงๆไปตามลำดับแบบง่ายๆ (ซึ่งดูเหมือนจะเป็นการผลิตซ้ำงาน "อรรถกถา" ง่ายๆ) ผมเลือกวิธีที่คิดว่าน่าจะช่วย "ขยายผล" ความคิดของเขาและสะท้อนถึงธรรมชาติทั้งในตัวเนื้อหาและวิธีการของปรัชญาไปด้วยพร้อมๆกัน โดยการเทียบเคียงความคิดของรอร์ตีกับข้อเสนอของนักปรัชญาวิทยาศาสตร์ โทมัส คูห์น ซึ่งเข้าใจว่าอย่างหลังนั้นในแวดวงวิชาการทั้งปรัชญาและอื่นๆคงจะรู้จักคุ้นเคยดีอยู่แล้ว สิ่งที่ต้องย้ำตรงนี้ก็คือนงานของรอร์ตีเองมีบริบทพื้นที่ทางปรัชญาที่กว้าง ประกอบกับตัวรอร์ตีเองอาจเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์ไม่กี่คน(?)ที่มีความสนใจต่องานของนักปรัชญาภาคพื้นทวีปเช่น Hegel, Heidegger หรือ Derrida ดังนั้นเป็นไปได้ที่อาจจะมีแง่มุมอื่น(ที่อาจดีกว่านี้)ในการเข้าใจงานของรอร์ตี แต่เหตุผลที่ผมเลือกมุมมองการนำเสนอเช่นนี้นอกจากจากเนื้อหาสาระในงานของคูห์นที่พอจะรู้อยู่บ้าง การเปรียบเทียบนี้มีประโยชน์ผมเป็นคนจับแพะชนแกะขึ้นเองหากแต่รอร์ตีเองก็เขียนถึงและพูดถึงความสำคัญทั้งงานของคูห์นที่มีต่องานปรัชญาที่เขาทำอยู่แล้วด้วยเช่นกัน

ส่วนที่ 1 : ทำไมจึงไม่มีการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ในปรัชญา ?

ปรัชญาวิเคราะห์ถึงกำเนิดขึ้นด้วยความฝันที่จะพบตำแหน่งแห่งที่ที่ปลอดภัยภายใต้ร่มเงาของวิทยาศาสตร์ ขณะที่โทมัส คูห์นที่ทำให้เห็นว่าวิทยาศาสตร์มิได้มีที่หมายปลายทางที่ความจริง และความเป็นเหตุผลของวิทยาศาสตร์ก็ได้วางอยู่บนวิธีแห่งประจักษ์นิยมตามที่กล่าวอ้าง ซึ่งสำหรับ ริชาร์ด รอร์ตี นี่คือนสิ่งที่ดับความฝันข้างต้นของปรัชญาวิเคราะห์ลงเสียสิ้น นั่นอาจรวมไปถึงการตั้งคำถามของรอร์ตีเองที่มีต่อกิจกรรมปรัชญาที่ดำเนินมาก่อนหน้านั้นตั้งแต่ยุคสมัยของเพลโต

ทั้งคุณท์และรอร์ดีได้ใช้วิธีแบบเดียวกันคือ "สืบสาวทางประวัติศาสตร์" (historical inquiry) คุณท์เองเป็นนักฟิสิกส์ที่หันมาสนใจประวัติศาสตร์และเป็นผู้ประวัติศาสตร์วิทยาศาสตร์ด้วย ส่วนรอร์ดีแม้มิใช่ "นักประวัติศาสตร์" (อย่างน้อยเมื่อเทียบกับ Russell ที่เขียนหนังสือชุดประวัติศาสตร์เอาไว้) แต่งานของเขาก็คือการสืบสาวประวัติศาสตร์ของกิจกรรมปรัชญาอันนำไปสู่ประเด็นที่ท้าทาย

รอร์ดีถือว่า คุณท์เป็น "ไอดอล" ของเขาคนหนึ่ง ขณะที่บรรดาเพื่อนๆนักปรัชญาของรอร์ดีไม่คิดทำงานของคุณท์เป็นงานปรัชญา หรือกระทั่งไม่นับคุณท์เป็นนักปรัชญา(หรือ "เป็นได้อย่างดีก็แค่พลเมืองชั้นสองในชุมชนปรัชญา") แต่รอร์ดียกย่องว่าคุณท์คือนักปรัชญาที่ยิ่งใหญ่ที่สุดคนหนึ่ง โดยเขามองว่า "นักปรัชญา" สำหรับเขาก็คือ คนที่เขียนแผนที่วัฒนธรรมขึ้นใหม่ (remaps culture) หรือกล่าวอีกแง่หนึ่งคือ คนที่เสนอวิธีใหม่ให้เราได้คิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ของพื้นที่ต่างๆที่เป็นกิจกรรมของมนุษย์ (Rorty, 1999: 175) คุณูปการอันใหญ่หลวงของสิ่งที่คุณท์ได้ทำก็คือการเปลี่ยนภาพความเข้าใจที่เรามีในหลายต่อหลายสาขาวิชา (โดยเฉพาะวิทยาศาสตร์)

อย่างแรกสุดนั้นรอร์ดีคิดว่าคุณท์ทำให้เราเปลี่ยนความเข้าใจต่อความเป็นวัตถุวิสัย(objectivity)ของวิทยาศาสตร์ ว่าวิทยาศาสตร์ไม่ควรจะถูกคิดว่าเป็นสิ่งที่นำเราไปสู่ "ภาพตัวแทนที่เที่ยงตรง" ของโลกโดยตัวมันเอง หรือ กล่าวอีกแบบหนึ่งว่า วิทยาศาสตร์ไม่ได้เป็นการเข้าถึงความเป็นจริงหรือความจริงที่พิเศษกว่าสาขาวิชาอื่นๆ ซึ่งเป็นการรื้อถอนความคิดเรื่อง "ลำดับชั้นของวิชาต่างๆ" (hierarchy of disciplines) ซึ่งลำดับชั้นที่ว่านั้นอาจสืบส่ายย้อนหลังไปได้ถึงภาพเส้นแบ่งความรู้ต่างๆของ Plato (Plato's divided line) เส้นที่แบ่งโลกวัตถุ,โลกปรากฏ,สิ่งเฉพาะ ออกจาก โลกเหนือวัตถุ, โลกของความเป็นจริง, สิ่งสากล ออกจากกันโดยมี คณิตศาสตร์ หรือ ตรรกะ(บริสุทธิ์) อยู่ในระดับบน และ วาทะศิลป์ ของการวิจารณ์วรรณกรรมหรือการโน้มน้าวทางการเมืองอยู่ในระดับล่าง คุณท์เป็นคนที่ทำให้เส้นแบ่งระหว่าง "ตรรกะ" กับ "วาทะศิลป์" ในวิทยาศาสตร์เบลอเข้าหากัน ด้วยข้อเสนอสำคัญเรื่องการย้ายกระบวนทัศน์ในการปฏิบัติวิทยาศาสตร์ของเขา

(พูดอย่างสั้นๆ: สิ่งที่คุณท์ได้พบในการสืบสาวประวัติศาสตร์วิทยาศาสตร์ก็คือ "รูปแบบ" หรือ "ลักษณะ" หรือ "โครงสร้าง" ของความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์วิทยาศาสตร์โดยเฉพาะในช่วงที่มีการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญๆที่ถูกเรียกกันว่าเป็น "การปฏิวัติวิทยาศาสตร์" โดยเขาพบว่าก่อนการเปลี่ยนแปลงจาก "วิทยาศาสตร์ปกติ" (normal science) ไปสู่ "วิทยาศาสตร์ปฏิวัติ" (revolutionary science) นั้น เป็นการเปลี่ยนมุมมองหรือกรอบความคิดต่อ "ปัญหาผิดปกติ" (anomaly) ที่กำลังเกิดขึ้นอันจะนำไปสู่วิธีการที่ทำให้สามารถแก้ปัญหาต่างๆได้ดีกว่าวิธีการเดิมที่ใช้อยู่ในมุมมองเก่า การเปลี่ยนแปลงนี้คุณท์เรียกว่า "การย้ายกระบวนทัศน์" (paradigm shift) ซึ่งเป็นคำที่ต่อมาถูกใช้กันอย่างกว้างขวางแพร่หลาย แต่ก็ เป็นคำที่ถูกใช้อย่างผิดๆมากที่สุดด้วยเช่นกัน กล่าวคือ การย้ายหรือเปลี่ยนกระบวนทัศน์ที่ว่าเป็นการเปลี่ยนวิธีมอง วิธีคิด กรอบความคิด นิยามปัญหา ความหมาย ฯลฯ ที่เรามีเท่านั้น โดยความจริงที่เกิดขึ้นในแต่ละกระบวนทัศน์นั้นเป็นสิ่งที่ไม่สามารถนำมาตรวจวัดเทียบเคียงกันได้ว่าอันไหนจริงมากกว่ากัน เพราะต่างกรอบต่างก็มีเกณฑ์ในการตัดสินความจริงที่ต่างกันไป ซึ่งคุณท์เรียกสิ่งนี้ว่า "หลักการไม่สามารถประเมินได้ด้วยเกณฑ์เดียวกัน" (incommensurable thesis) ซึ่งทำให้การ "ปฏิวัติ" วิทยาศาสตร์ที่เกิดขึ้นไม่ได้ทำให้เข้าไปใกล้กับความจริงมากขึ้นแต่อย่างใด)

นอกจากนี้ คุณยังทำให้เราตั้งคำถามต่อ "หลักแห่งการให้เหตุผลทางวิทยาศาสตร์" (canons of scientific reasoning) โดยรอร์ดีกล่าวว่า การเปลี่ยนทฤษฎีระดับปฏิบัติในวิทยาศาสตร์ไม่ใช่เรื่องของการคิดตามกระบวนการหาข้อสรุปอย่างเป็นเหตุผล แต่เป็นการเปลี่ยนถ้อยคำและนิยามที่มีผลต่อการกำหนดความจริง (เช่น ฟิสิกส์ของอริสโตเติล กับ ฟิสิกส์ของกาลิเลโอ) รวมถึงเกณฑ์ในการนับอะไรที่เกี่ยวข้องหรือไม่เกี่ยวข้อง (จริงๆ แล้วการเลือกทฤษฎีสองทฤษฎีที่แข่งกันอยู่ในชุมชนวิทยาศาสตร์สำหรับคุณเป็นเรื่อง "เกณฑ์" อื่นๆ ด้วย เช่น ความชอบใจส่วนตัว (เช่น คิดว่าทฤษฎีนี้ "ง่าย" กว่า) การโน้มน้าวของนักวิทยาศาสตร์คนอื่นๆ "การเมือง" ในชุมชนวิทยาศาสตร์ หรือ อคติทางสังคม)

ขณะที่การสืบสาวลงไปในประวัติปรัชญาของรอร์ดี เขาพบว่าความเข้าใจว่าปรัชญาเป็นกิจกรรมที่นำไปสู่ความรู้หรือความจริงนั้นวางอยู่บนความเข้าใจทางโมทัศน์แบบ "ภาพตัวแทน" (representationism) ที่มองว่าจิตของเราคือ "กระจก" ที่สามารถสะท้อนภาพความเป็นจริงของโลกภายนอกลงบนตัวมันเองได้ และเป้าหมายของกิจกรรมทางปัญญาที่เกิดขึ้นภายในความคิด (หรือ จิต) คือการสร้างภาพความเข้าใจที่แน่นอนและเที่ยงตรงต่อโลกภายนอกโดยผ่านการรับรู้ข้อมูลหรือข้อเท็จจริงที่ผ่านมาสู่จิตโดยผัสสะต่างๆ รอร์ดีได้สืบสาวร่องรอยของทัศนะแบบ "ภาพตัวแทน" นี้ในประวัติศาสตร์ของปรัชญาตั้งแต่ เดส์คาร์ท (Descartes) มาจนถึงข้อถกเถียงในปรัชญาจิตและญาณวิทยาของนักปรัชญาสายปรัชญาวิเคราะห์ในยุคร่วมสมัย ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลของภาพความเข้าใจดังกล่าวที่ครอบคลุมกิจกรรมปรัชญาส่วนใหญ่หรือเกือบทั้งหมด

การมองว่ากิจกรรมปรัชญาไม่ใช่กิจกรรมทางปัญญาที่นำเราไปสู่ความรู้ที่แน่นอนหรือความจริงของโลกภายนอกนั้น รอร์ดีอ้างถึงข้อวิพากษ์ของนักปรัชญาวิเคราะห์ร่วมสมัยอย่าง เซลลาร์ส (Wilfrid Sellars) หรือ ไควน์ (W.V. Quine) ที่มีต่อญาณวิทยาในยุคหลังคานท์เป็นต้นมา (post-Kantian's epistemology) ในแง่ของความไม่ประสบความสำเร็จของการหา "พื้นฐาน" ของความรู้เชิงประจักษ์ที่แน่นอน เมื่อสมมุติฐานเริ่มต้นของปรัชญาคือ "ทัศนะแบบภาพตัวแทน" เป็นสิ่งที่เราไม่สามารถหาพื้นฐานให้ได้ (เพราะทัศนะดังกล่าวเป็นสิ่งที่มาด้วยกันกับการให้ภาพกาย-จิตแบบทวินิยมแบบเดส์คาร์ทที่ครอบงำความคิดของนักปรัชญามาตั้งแต่ยุคสมัยใหม่) ดังที่ปรากฏในข้อวิพากษ์ของเซลลาร์สหรือไควน์นั้น การเข้าใจปัญหาและข้อถกเถียงทางญาณวิทยาหรือปรัชญาจิตจึงไม่ใช่เป็นไปด้วยเหตุผลสนับสนุนในการให้ภาพความคิดหรือทฤษฎีที่สามารถตรงกันกับโลกข้างนอกหากแต่เป็นไปด้วย "การให้เหตุผลสนับสนุนทางสังคม" (social justification) ต่อข้อถกเถียงดังกล่าวเสียมากกว่า รอร์ดีเรียกว่าทัศนะเช่นนี้ว่า "สนทนานิยม" (conservatism) นั่นคือกิจกรรมทางปรัชญาส่วนใหญ่ที่ผ่านมาจึงมิได้เป็นอะไรมากกว่า "กิจกรรมการสนทนา" ทางปัญญาเท่านั้น

รอร์ดี คุณท์ vs ปรัชญาวิเคราะห์

จากข้างต้นจะเห็นถึงภาพคู่ขนานระหว่างข้อเสนอของคุณท์กับข้อเสนอของรอร์ดี ในส่วนนี้จะพูดถึงการ "อ่าน" คุณท์ของรอร์ดี ซึ่งรอร์ดีมองว่านอกจากงานของคุณท์จะส่งอิทธิพลทางความคิดต่อตัวเขาเองแล้ว มันยังส่งผลไปถึงการวิพากษ์ปรัชญาวิเคราะห์อย่างมีนัยสำคัญในสองบริบท คือ บริบททางเนื้อหา และ บริบทของการทำกิจกรรมปรัชญาในช่วงเวลานั้น

ในทางเนื้อหา งานของคุณก็คือสิ่งที่ดับความฝันของนักปรัชญาวิเคราะห์ รอร์ตีมองว่าความคิดนี้อาจจะเริ่มมาก่อนหน้าปรัชญาวิเคราะห์ โดยอาจเริ่มตั้งแต่ Kant ที่ถามคำถามถึงความปลอดภัยของวิชาปรัชญาภายใต้วิทยาศาสตร์ และเป็นคำถามที่ทั้งผู้เริ่มต้นปรัชญาวิเคราะห์อย่าง Russell หรือนักปรัชญาภาคพื้นทวีปอย่าง Husserl เองก็พยายามหาคำตอบ (โดยที่สาขาวิชาอื่นอาจจะมีคำตอบดังที่ B.F.Skinner พยายามเสนอให้นักจิตวิทยาใช้คำศัพท์ที่เป็นวิทยาศาสตร์เช่น "แรงกระตุ้น" "ปฏิกิริยาตอบกลับ" ฯลฯ) (Rorty,1999: 176)

ทั้งนี้ รอร์ตีมองว่า คุณท์เป็นส่วนหนึ่งของกระแสการวิพากษ์ตัวเองที่เกิดขึ้นในปรัชญาวิเคราะห์ รอร์ตีกล่าวว่าในเบื้องต้นนักปรัชญาวิเคราะห์เกือบทั้งหมดจะรับสิ่งที่ Russell ได้กล่าวไว้นั่นคือ "ตรรกวิทยาคือแก่นสารของปรัชญา" (logic is the essence of philosophy) รวมถึงภาพของภาระกิจของปรัชญาในการวิเคราะห์เรื่องที่ซับซ้อนให้เป็นเรื่องพื้นฐาน แต่ต่อมาทั้งหมดก็กลับมามองข้อสงสัยกับสิ่งเหล่านั้น เช่น ข้อสงสัยว่าอะไรบางอย่างที่ชี้นำการวิเคราะห์ที่เรียกว่า "ตรรกะ" มีอยู่จริงหรือไม่? หรือสงสัยว่าสิ่งที่ไม่เป็นพื้นฐาน (non-simple) จะสามารถแยกย่อยไปเป็นสิ่งพื้นฐาน (simple) ได้จริงหรือไม่? สิ่งที่ Russell พยายามเสนอคือสิ่งพื้นฐานต่างๆ (เช่น "ข้อมูลผัสสะ" (sensory data)) และโมโนทัศน์ "ที่ชัดเจนและกระจ่าง" อย่างความเป็นสากลที่เป็นตัวเชื่อมทางตรรกะ กลายเป็นประเด็นที่ถูกโต้แย้ง หรือพูดรวมๆ ในภาษาของ Quine คือ "ความเชื่อต่างๆ ที่ไม่เคยถูกตั้งข้อสงสัยของประจักษ์นิยม" (dogmas of empiricism) กำลังถูกนำขึ้นมามตรวจสอบอย่างจริงจังโดยนักปรัชญาอย่าง Goodman (ความง่ายโดยตัวมันเองนั้นขึ้นอยู่กับว่าจะเลือกวิธีบรรยายแบบไหน), Sellar (ไม่มีวิธีแบ่งประสบการณ์ทางผัสสะเป็น "สิ่งที่จิตได้รับ" (given to the mind) กับ "สิ่งที่จิตเพิ่มเติมขึ้นเอง" (added by the mind) ด้วยวิธีที่ไม่ประหลาด), Wittgenstein ("ทำไมเราถึงคิดว่าตรรกะเป็นอะไรที่ลึกซึ้ง (sublime)) หรือ Quine (ตรรกะควรถูกมองว่าเป็นรูปแบบพฤติกรรมของมนุษย์ไม่ใช่อำนาจที่เป็นนามธรรมที่คอยบงการพฤติกรรมอยู่) เป็นต้น

แม้การวิพากษ์ตัวเองในลักษณะนี้รอร์ตีมองว่าไม่ใช่เรื่องแปลกสำหรับนักปรัชญา แต่นักปรัชญายังคงรู้สึกว่ "ความมั่นใจในตัวเองทางวิชาชีพและนิสัยชื่นชมตัวเอง" ยังไม่ถูกคุกคามหรือกระทั่งยังรู้สึกว่าการวิพากษ์ตัวเองเหล่านี้เกิดขึ้นอย่างถูกที่ถูกเวลา และปรัชญายังคงต้องชัดเจน เคร่งครัด และเป็นวิทยาศาสตร์ แต่เป็นงานของคุณท์ที่เป็นอันตรายต่อความมั่นใจในตัวเองที่ว่านี้เพราะ "การอ่านหนังสือของเขาทำให้นักปรัชญาวิเคราะห์ต้องสงสัยว่าความเข้าใจเรื่อง "ความชัดเจนและเคร่งครัดอย่างเป็นวิทยาศาสตร์" นั้น เป็นความชัดเจน เคร่งครัดและเป็นวิทยาศาสตร์ อย่างที่พวกเขาเชื่อจริงหรือไม่? (Rorty,1999: 177)

งานของคุณท์จะทำให้สมมุติฐานทางเนื้อหาของปรัชญาวิเคราะห์ประสบปัญหาโดยตรง แต่ขณะเดียวกันในทางอ้อม รอร์ตีมองว่าในแง่ของการทำกิจกรรมปรัชญา (หรือวิธีทำปรัชญา) ของนักปรัชญาวิเคราะห์ในขณะนั้นเองก็อาจถูกตั้งคำถามได้ด้วย

"ในช่วงอายุสี่สิบต้นๆ Carnap และคนอื่นๆ ได้โน้มนำให้เชื่อนักปรัชญาควรพยายามที่จะเป็น "วิทยาศาสตร์" และ "เคร่งครัด" ผม(รอร์ตี)เคยถูกชักชวนในช่วงสั้นๆ ว่าการเรียน ตรรกวิทยา สัญลักษณ์ อาจเป็นวิธีที่ดีที่นำไปสู่จุดหมายทางปรัชญา (เพราะเคยถูกบังคับให้เรียนวิธีพิสูจน์ของ

Goedel บางตัวเพื่อที่จะสอบให้ผ่านวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก ผมเคยวางตัวว่าเหนือกว่านักปรัชญาคนอื่น ๆ ที่ไม่สามารถจัดการกับสัญลักษณ์ทางตรรกะได้) แต่เมื่อถึงอายุ 30 (เป็นช่วงเวลาที่หนังสือ Structure ของคุณท์ได้รับการตีพิมพ์ ผมก็เริ่มที่จะสงสัยว่า นักปรัชญาวิเคราะห์หัวก้าวหน้านั้นได้ใช้อะไรที่เรียกกันว่า "วิธีวิเคราะห์"(analytic method) จริงหรือไม่ ผมไม่เห็นว่ามีความคิดเกี่ยวกับวิธีการดังกล่าวปรากฏในการโจมตีความพยายามหา "สิ่งพื้นฐาน" ที่เริ่มมาจาก Russell สำหรับผมดูเหมือนว่าความปราดเปรื่องของ Quine, Sellars และ Wittgenstein นั้นมีลักษณะเป็นเฉพาะตัวและเป็นการคิดอย่างอิสระ"

"ผมยังสงสัยด้วยอีกว่า สัญลักษณ์ทางตรรกะเหล่านี้เป็นเพียงการเพิ่มสไตล์ที่โก้เก๋ลงไปในการข้อความของนักปรัชญาวิเคราะห์หรือไม่ และ ความชัดเจน ความเคร่งครัด ที่บรรดาเพื่อนร่วมงานของผม(รวมถึงผมเองในบางครั้ง)ภาคภูมิใจนั้นเป็นเพียง ความพอใจที่เลือกจะตอบ (preference) คำถามแบบหนึ่งและทั้งคำถามอีกแบบไปใช่หรือไม่ เท่าที่ผมเห็น อะไรก็ตามที่ทำให้เรา "วิเคราะห์" ไม่ได้เกี่ยวข้องกับอะไรกับวิธีที่เรียกว่า "การวิเคราะห์หัตถ์"(conceptual analysis" หรือ "การสืบสวนด้วยรูปแบบทางตรรกะ"(investigation of logical form) อะไรที่รวมเราไว้ด้วยกันคือเราต่างยึดถือในตำราที่เริ่มต้นด้วย Carnap และ Russell อย่างจริงจังจนมากพอที่จะคิดปฏิเสธมันได้" (Rorty, 1999: 177-8)

ในบริบทนี้ซึ่งไม่ต่างจากที่คุนท์ตั้งข้อสังเกตเรื่อง "คุณค่า" หรือ "อคติ" หรือ "ความนิยมชมชอบ" ที่แฝงและแสดงบทบาทอยู่ภายใต้ความเป็นเหตุเป็นผลของนักวิทยาศาสตร์ รอร์ตี้เองก็ได้พูดถึง "ความมั่นใจในวิชาชีพตัวเอง" "ความยินดีต่อตัวเอง" ในหมู่เพื่อนร่วมงาน หรือการที่ตัวเขาเป็น "ผู้ที่ไม่ได้รับความนิยม" หรือคุนท์ที่ถูกมองว่าเป็น "พลเมืองชั้นสอง" ในชุมชนปรัชญา ซึ่งอาจแฝงรวมอยู่ในสิ่งที่เขาเรียกว่า "สนทนานิยม" ไม่มากนักน้อย สิ่งเหล่านี้ล้วนมีความสำคัญในการเข้าใจ "วิธีวิทยา" ของทั้งวิทยาศาสตร์ ปรัชญา หรือวิชาใดๆก็ตาม อย่างน้อยที่สุดนี่คือการรวบรวมบริบทคุณค่าแฝงอื่นๆ(ทางจิตวิทยา สังคมวิทยา การเมือง ฯลฯ) ในการทำกิจกรรมทางปัญญาหนึ่งที่อาจแยกออกไม่ได้จากการเข้าใจ "วิธี" หรือ "เกณฑ์" ในการทำกิจกรรมเหล่านั้นในเชิงเนื้อหา สิ่งเหล่านี้ภายในชุมชนวิทยาศาสตร์มักมี "เรื่องเล่า" อยู่เสมอๆแต่ในชุมชนนักปรัชญาอาจไม่มีการพูดเรื่องแบบนี้ตรงๆด้วยสถานะและข้อบังคับของ "ความเป็นวิชาการ" ในหมู่นักปรัชญา หรือวารสารปรัชญาต่างๆ แต่กระนั้นรอร์ตี้ก็ได้สะท้อนเรื่องนี้อยู่บ้างในทางอ้อมดังที่กล่าวมา หรือเรื่องที่เพื่อนร่วมงานของเขาบางคนได้ย้อนรำลึกถึงสิ่งที่รอร์ตี้พยายามจะทำนั้นคือการเสนอ "ประวัติศาสตร์ทางเลือกของปรัชญา" ซึ่งแน่นอนว่าไม่ประสบผลสำเร็จ

เรย์มอนด์ เกส (Geuss, 2008) เพื่อนร่วมงานของรอร์ตี้ ได้เล่าให้ฟังว่า ครั้งหนึ่งรอร์ตี้เคยเปรยๆที่จะบรรยายในรายวิชา "ประวัติศาสตร์ทางเลือกของปรัชญา" (Alternative History of Philosophy) ขึ้น ซึ่งเป็นประวัติศาสตร์ปรัชญาที่ไม่ได้อ้างถึง Descartes, Locke, Leibniz, Hume, หรือ J.S.Mill แต่จะเน้นไปที่

Paracelsus(ใคร?), Petrus Ramus(ใคร?), Thomas Reid, Fichte(ใคร?), Hegel และอาจจบลงที่ Dewey (ตามการคาดการณ์ของเกสเอง)

ในด้านหนึ่งสิ่งที่รอร์ดีคิดจะทำนำไปสู่การตั้งคำถามกับการมองประวัติศาสตร์ปรัชญาใน 2 มุม กล่าวคือ

หนึ่ง: เป็นการทบทวน "ประวัติศาสตร์ปรัชญา" ที่ถูกมองว่าเป็นรูปแบบหนึ่งของการบูชาวีรบุรุษ "... ที่ยกย่องนักปรัชญา "บาง" คน ด้วยเหตุผลที่น่าฟัง โดยพยายามผูกโยงนักปรัชญาเหล่านั้นเข้ากับความคิด ข้อถกเถียง หรือ วิธีการ ที่คนเหล่านั้นชำนาญ เป็นผู้ริเริ่ม หรือ มีคุณูปการ..." (Geuss, 2008: 90) Descartes ไม่ใช่คนที่ "สร้าง" ความคิดที่ว่า วิธีการวิเคราะห์เป็นกฎเกณฑ์หลักในกิจกรรมปรัชญา Petrus Ramus อาจคิดเรื่องนี้ก่อน หรือ อาจไม่มีใครที่ "สร้าง" ความคิดนี้ขึ้นมาเพราะความคิดนั้น "ลอยอยู่ในอากาศ" ด้วยเหตุผลที่ว่านี้ ทำไมเราถึงเลือกอ่าน Descartes แทนที่จะเป็น Ramus

เกสมองว่าในความคิดเช่นนี้ เหมือน "เรา" (ที่ทำกิจกรรมปรัชญา) จะมีความชัดเจนอยู่แล้วว่า ประเด็นหลัก หรือ คำถามสำคัญ ของปรัชญาคืออะไร และถ้อยคำเกิดขึ้นมาได้อย่างไร แต่ปัญหาที่เกิดขึ้นคือ ใครที่ควรจะถูกพูดถึงหรือเน้นเมื่อกล่าวถึงพัฒนาการที่สำคัญในปรัชญา

สอง: อาจมีรูปแบบวิธีคิดหรือตัวผลงาน "ปรัชญา" ซึ่งถูกมองในปัจจุบันว่ามีประเด็นหรือเป็นรูปแบบเฉพาะตัว แต่ไม่เคยมีชุดของประเด็นหรือรูปแบบทางปรัชญาที่ถือว่าเป็นสากล Paracelsus อาจไม่ได้ตั้งคำถามอย่างที่เรารู้จักว่า "ปัญหาปรัชญา" ในขณะนี้ แต่ก็มีคนที่คิดว่างานของเขาสามารถจัดอยู่ในกระบวนการที่นักปรัชญาควรทำได้เหมือนกัน ประเด็นก็คือ "ปรัชญา" ในแต่ละยุคหรือแต่ละที่อาจหมายถึงกิจกรรมทางปัญญาที่แตกต่างกัน ไม่มีกิจกรรมปรัชญาใดที่ถือว่าอยู่เองตามธรรมชาติ และไม่มีอันไหนที่อ้างได้แต่เพียงผู้เดียวว่าเป็นกิจกรรมที่ใช้คำว่า "ปรัชญา" ได้เหมาะสมที่สุด ถ้าเขียนประวัติปรัชญาโดยมี Paracelsus เป็นศูนย์กลาง ปรัชญาที่ว่านั้นก็อาจไม่มี Descartes อยู่ในสารบบ สิ่งเหล่านี้สะท้อนว่าทั้ง "ประวัติศาสตร์" ของปรัชญาที่ต่างออกไปพอกับแนวคิดที่ว่า "ปรัชญา" คืออะไรที่แตกต่างออกไปด้วยในประวัติศาสตร์

อย่างไรก็ตามเกสได้ตั้งข้อสังเกตว่า "ประวัติศาสตร์ทางเลือกของปรัชญา" ของรอร์ดีนี้อาจสะท้อนถึงความคิดที่ว่า ปรัชญานั้นเป็นเพียงวรรณกรรมในรูปแบบหนึ่ง ประวัติปรัชญาในแง่หนึ่งก็คือการรวบรวมเอกสารลักษณะหนึ่งที่พยายามเสนอความเข้าใจโลกหรือแก้ปัญหาบางอย่างด้วยการขบคิดอย่างลึกซึ้ง (ที่ไม่ค่อยเกี่ยวข้องกับชีวิตประจำวัน) เช่นเดียวกับการรวบรวมนิยายสำคัญๆที่ปรากฏขึ้นในยุคต่างๆ

อะไรที่กล่าวมาข้างต้นน่าจะเป็นสิ่งที่ "ทำได้" และมีคุณูปการในวงวิชาการปรัชญามากกว่าในสาขาวิชาอื่นๆ แต่เกสเล่าว่ารอร์ดีเองมีความกังวลต่อสิ่งที่เขาพยายามจะทำคือ "พวกเขา" จะไม่อนุญาตให้ทำ ซึ่ง "พวกเขา" ในที่นี้ก็คือ "กรรมการบริหารหลักสูตร" ที่รอร์ดีพูดเปรียบเปรยว่าเป็น "ตำรวจทางวิชาการ" และรอร์ดีได้กล่าวถึง มหาวิทยาลัย(ในขณะนั้น)ไว้อย่างน่าสนใจ รอร์ดีมองว่า มหาวิทยาลัยคือเครื่องจักรซับซ้อนที่ประกอบด้วยสองส่วนคือ "เครื่องกำเนิดไฟฟ้า" ที่คอยสร้างความเป็นเลิศในพื้นที่วิจัยโดยเฉพาะงานวิจัยทางวิทยาศาสตร์ และ "เครื่องแปลงไฟฟ้า" ที่คอยแปลงความเป็นเลิศดังกล่าวไปเป็นไปเป็นพลังการกตัญญู และสร้างความชอบธรรมให้กับวัฒนธรรมและการเมืองแบบอนุรักษ์ มหาวิทยาลัยจึงเป็นแม่เหล็กที่ไ้แรงดันที่คอยดูดเงินทุนจากองค์กรใหญ่ หรือรัฐบาล เพื่อมาเติมเชื้อเพลิงให้เครื่องกำเนิดไฟฟ้า "คณะ

กรรมการฯ" เหล่านี้คือสายพานระหว่างสองส่วนของเครื่องจักร และ "นี่คือวิธีที่มหาวิทยาลัยใหญ่ๆปกป้องตัวเองจากความเปลี่ยนแปลง" (Geuss, 2008: 93)

เราจะไม่อภิปรายตรงนี้ว่าสิ่งที่รอร์ต้องการทำหรือทศนะที่เขามิต่อมหาวิทยาลัยนั้นถูกต้องหรือไม่เพียงไร สิ่งเหล่านี้อาจเป็นแค่ "ความคิดเห็น" แต่อย่างน้อยที่สุดมันก็เป็นตัวอย่างที่สะท้อนว่าภายในชุมชนปรัชญา กิจกรรมปรัชญาหรือวิธีการทำปรัชญาไม่ว่าจะสาธยาย "กรรมวิธี" ในทางเนื้อหาเช่นไร ในทางปฏิบัติก็ไม่อาจรอดพ้นจากการแทรกแซงจากสิ่งอื่นๆที่อยู่นอกเหนือเหตุผล "บริสุทธิ์" หรือ "ตรรกะอันชัดเจนและเคร่งครัด" ไม่ว่าจะโดยทางตรงหรือทางอ้อมก็ตาม ที่น่าสนใจคือนักปรัชญาเองหรือชุมชนปรัชญาเอง "เห็น" สิ่งเหล่านี้หรือไม่? หรือคิดว่าเป็นเรื่องคอขาดบาดตายหรือไม่? (เมื่อเทียบกับที่คุนห์เห็นในชุมชนวิทยาศาสตร์) หรือที่แย่กว่านั้นคือ "รู้ทั้งรู้" แต่แสร้งทำเสมือนว่ากิจกรรมปรัชญาสามารถดำเนินไปได้อย่างบริสุทธิ์โดยปราศจากสิ่งแปลกปลอมเหล่านี้เข้ามาเจือปนหรือไม่? ไม่ว่าจะเป็นแบบไหนก็ตามคำกล่าวของคุนห์ที่รอร์ดีนำมาอ้างต่อไปนี่คงเป็นเรื่องที่ยากจะปฏิเสธ "ไม่ว่าผู้ปฏิบัติที่เป็นปัจเจกจะตระหนักหรือไม่ก็ตาม พวกเขาถูกฝึกฝนและได้รับรางวัลในการแก้ปริศนาที่ซับซ้อนต่างๆไม่ว่าจะเป็นเรื่องเครื่องมือเครื่องมือ, เรื่องทางทฤษฎี, ทางตรรกะ หรือทางคณิตศาสตร์-ณ.จุดกระทบระหว่างโลกปรากฏการณ์ของพวกเรากับความเชื่อต่างๆของชุมชนพวกเขาต่อโลกดังกล่าว" (Rorty, 1999: 187)

กระบวนทัศน์ปรัชญา ?

คุนห์ได้ทำให้เห็นว่า ความคิดที่จะ "เป็นวิทยาศาสตร์" นั้นวางอยู่บนความว่างเปล่า และข้อเสนอของคุนห์จากการ "อ่าน" ของรอร์ดีทำให้เห็นว่าปรัชญาวิเคราะห์ได้วางรากฐานอยู่บนความว่างเปล่าดังกล่าว (แม้ว่าข้อถกเถียงและเหตุผลอีกทางของรอร์ดีเองจะได้มาจากการวิพากษ์ตัวเองในหมู่นักปรัชญาวิเคราะห์ที่ทำให้เห็นว่าสมมุติฐานตั้งต้นและรูปแบบปรัชญาที่ปรัชญาวิเคราะห์พยายามตอบอาจไม่พบความสำเร็จก็ตาม)

กระนั้นสิ่งที่น่าสนใจก็คือเราปฏิเสธไม่ได้ว่าปรัชญาก็ไม่ต่างจากวิทยาศาสตร์คือมีความเปลี่ยนแปลงของความคิด มโนทัศน์ ทฤษฎี หรือ หลักการต่างๆนับจากอดีตจนถึงปัจจุบัน คุนห์ให้ภาพของความเปลี่ยนแปลงที่สำคัญๆในวิทยาศาสตร์เป็นการเปลี่ยนหรือย้ายกระบวนทัศน์ของคนในชุมชนวิทยาศาสตร์เอง แต่ทำไมถึงไม่มีใคร(แม้แต่ตัวรอร์ดีเอง)พูดถึงการเปลี่ยนแปลงทางปรัชญาที่สำคัญๆว่ามีการเปลี่ยนแปลงการย้ายกระบวนทัศน์ในชุมชนปรัชญา นอกเหนือไปจาก Kant ที่เปรียบเทียบข้อวิพากษ์ต่อเหตุผลบริสุทธิ์ของเขาว่าเป็น "การปฏิวัติโคเปอร์นิคัส" ในทางญาณวิทยา

คำถามแรกที่ต้องถามคือ ปรัชญามีกระบวนทัศน์หรือไม่? ซึ่งในเรื่องนี้รอร์ดีเข้าใจนิยาม "กระบวนทัศน์" (paradigm) ของคุนห์ว่าหมายถึง "ระเบียบวิธีที่ยึดถืออยู่ร่วมกัน" (disciplinary matrices) ซึ่งรอร์ดีเองก็มองว่ามีสิ่งแบบเดียวกันนั้นในปรัชญา

"ผมคิดว่า Russell และ Carnap ได้เสนอบางอย่างที่ใหม่เพื่อให้ปรัชญาประสบความสำเร็จ เช่นเดียวกับที่ Aristotle, Locke หรือ Kant ได้เคยทำ แต่ละคนก็กล่าวมาได้สร้าง "ระเบียบวิธี" (แบบหนึ่ง) ขึ้นและได้กลายเป็น "ธรรมเนียมทางปรัชญา" (philosophical tradition) ในเวลาต่อมา "ธรรมเนียม" ที่ได้รับการยึดถือจากผู้ที่ยึดมั่นในถ้อยคำและเหตุผลของตัว "ผู้ก่อตั้ง" อย่างจริงจัง ในทัศนะแบบคุนท์ปรัชญาวิเคราะห์จึงเป็นเพียงการนำรูปแบบใหม่ที่ Russell และ Carnap ได้เสนอเอาไว้มาทดสอบว่าใช้ได้หรือไม่ ซึ่งรูปแบบที่ว่านี้อาจได้ผล หรือ อาจพบว่าเป็นเพียงการนำเอาข้อโต้แย้งอันน่าเหนียวหนำที่มีอยู่แล้วแต่เดิมมาพูดใหม่ให้ดูดีด้วยศัพท์เฉพาะ (jargons) แบบใหม่เท่านั้น เวลาเท่านั้นจะเป็นตัวพิสูจน์เรื่องนี้ แต่ตอนนี้ไม่มีเหตุผลเหนือประสบการณ์ (a priori) แบบใดที่จะบอกว่า ตรรกวิทยาสัญลักษณ์ หรือ ความ "ชัดเจนและเคร่งครัด" อันโด่งดังที่นักปรัชญาวิเคราะห์ได้ยึดถือจะเป็นคำตอบ ไม่มีเหตุผลใดๆที่จะบอกได้ว่ารูปแบบปรัชญาของ Russell และ Carnap จะ "เป็นวิทยาศาสตร์" มากกว่า หรือกระทั่งเคร่งครัดกว่า รูปแบบของ Hegel, Husserl หรือ Heidegger สิ่งที่จะพูดได้ก็คือหนังสือของพวกเขา(Russell, Carnap) ดูแล้วอ่านง่ายกว่าเท่านั้น" (Rorty, 1999: 179)

อย่างไรก็ตามเมื่อพูดถึงภาพความเปลี่ยนแปลงทางมโนทัศน์ที่เกิดขึ้นในชุมชนปรัชญาอรรถกลับให้ภาพดังกล่าวแตกต่างออกไป จากการอ่านคุนท์ รอร์ตี้กล่าวว่าเขาได้เปลี่ยนภาพความคิดจาก ลำดับชั้นของญาณวิทยา-ภววิทยา (epistemic-ontological hierarchy) ที่ให้ภาพ ตรรกะ-วัตถุวิสัย-วิทยาศาสตร์ อยู่ด้านบน และ วาทะวิทยา-อัตวิสัย-ไม่เป็นวิทยาศาสตร์ อยู่ชั้นล่าง มาเป็น ภาพของสเปคตรัมที่ด้านซ้ายคือความโกลาหล ที่เกณฑ์ต่างๆเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ กับ ด้านขวาที่ทุกอย่างลงตัวและหยุดนิ่ง(อย่างน้อยก็ในช่วงขณะหนึ่ง) หรือที่รอร์ตี้เรียกด้านขวาว่าเป็น "วาทกรรมปกติ"(normal discourse)เพื่อเปรียบเทียบกับ "วิทยาศาสตร์ปกติ" (normal science) ของคุนท์ กับ ด้านซ้ายว่าเป็น "วาทกรรมผิดปกติ" (abnormal discourse) ที่เปรียบเทียบกับ "วิทยาศาสตร์ปฏิวัติ" (revolutionary sciences) ของคุนท์ด้วยภาพที่กล่าวมานี้จะทำให้เราเห็นภาพของปรัชญา (หรือวิชาอื่น) อยู่ใน "ช่วงผิดปกติ" คือมุ่งไปทางด้านซ้ายของสเปคตรัม และ "ช่วงปกติ" คือมุ่งไปทางด้านขวาของสเปคตรัม เช่นในศตวรรษที่ 15 ซึ่งความรู้ทางปรัชญากลายเป็นตำราลงตัวและฟิสิกส์เป็นแบบอริสโตเติล ทั้งปรัชญาและฟิสิกส์จะอยู่ด้านขวาสุด ครั้นในช่วงศตวรรษที่ 17 ทั้งสองวิชาจะขยับมาทางด้านซ้าย ในช่วงศตวรรษที่ 19 ฟิสิกส์เริ่มลงตัวและขยับกลับมาทางด้านขวา ซึ่งปรัชญาก็พยายามจะทำเช่นนั้น แต่ในศตวรรษที่ 20 ปรัชญามาถึงจุดลงตัวโดยแยกเป็นสองสายคือ ปรัชญาวิเคราะห์ กับ ปรัชญาภาคพื้นทวีป "ซึ่งแต่ละสายต่างก็คิดว่าตัวเองกำลัง "ทำปรัชญาที่แท้จริง" และต่างมีเกณฑ์ภายในที่ชัดเจนในการตรวจวัดความสำเร็จทางวิชาชีพ" (Rorty, 1999: 181)

นอกจากภาพของการเปลี่ยนแปลงทางปรัชญาข้างต้น น่าสนใจว่ารอร์ตี้ได้พูดถึง "การปฏิวัติ" ที่เกิดขึ้นในปรัชญาเอาไว้โดยกล่าวว่า ประวัติศาสตร์ของปรัชญามีการปฏิวัติต่อนักปรัชญาที่มาก่อนหน้า ...Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Wittgenstein ทั้งช่วงแรกและช่วงหลัง "เราพบนักปรัชญาที่ต่อสู้อย่าง

ไม่รู้จักต่อปัญหาเดียวกัน" (Rorty, 1992: 1) แต่กระนั้นก็มีผู้ที่คิดว่าข้อเสนอเหล่านี้ไม่ว่าจะ "ปฏิวัติ" หรือไม่ก็ไม่อาจจะต่างอะไรจากความคิดเห็นเท่านั้น ทั้งนี้รอร์ตี้ได้แย้งผู้ที่มองว่าปรัชญาเป็นเพียง "ความคิดเห็น" (แม้รอร์ตี้เองจะไม่ถึงกับปฏิเสธการมองแบบนี้อย่างสิ้นเชิงซึ่งจะได้อภิปรายต่อไป) ว่าเป็นการพูดที่มองข้ามประเด็นเรื่อง "ความก้าวหน้า" ทางความคิดในปรัชญาไป เพราะโดยข้อเท็จจริงที่ "มีบาง "ความเห็น" ที่เคยได้รับความนิยมในสมัยหนึ่งแล้วไม่มีใครพูดถึงในเวลาต่อมา" และ "นักปรัชญาต่างถกเถียงกันและบางครั้งก็สามารถโน้มน้าวนักปรัชญาคนอื่นให้เชื่อตามได้"

หลักการที่ว่านักปรัชญาต่างเสนอเกณฑ์เฉพาะตัวเพื่อเป็นคำตอบที่น่าพอใจสำหรับปัญหาปรัชญานั้น ดูเหมือนจะนำไปสู่ความคิดว่านักปรัชญาแต่ละคนต่าง "ทำสงครามกันด้วยชุดเกราะที่แทงทะลุไม่ได้" แต่รอร์ตี้มองว่าต่อให้นักปฏิวัติไม่อาจบรรลุเป้าหมายของตนได้ (เช่น มีข้อเสนอที่ไม่ใช่การอ้างเหตุผล) กระนั้นการปฏิวัติในปรัชญาก็ไม่ลงเอยด้วยความสูญเปล่า "สงครามที่รบกวนในช่วงปฏิวัติทำให้ทุกฝ่ายที่รบกันต่างกลับไปซ่อมแซมเกราะของตัวเอง และ บางครั้งการซ่อมแซมดังกล่าวทำให้ต้องเปลี่ยนชุดทั้งชุด" (ยกตัวอย่างเช่น ฝ่ายประจักษ์นิยมที่มองเห็นความผิดพลาดของ Hume) นักปรัชญาที่ "ไม่ยอมซ่อมชุดเกราะ" อาจทำได้ด้วยเหตุผลต่างๆ "แต่ถ้ายังทำเช่นนั้นนานเกินไปหรือ "กลับเข้าไปหลบอยู่ในค่าย" นานเกินไปจน "สายลมของประเด็นถกเถียง" ได้พัดผ่านไปแล้วคนเหล่านี้ก็จะถูกทิ้งจากวงสนทนา "ไม่มีนักปรัชญาคนไหนที่ "ทน" เรื่องนี้ได้ และสิ่งนี้เองที่ทำให้ปรัชญามีความก้าวหน้า" (Rorty, 1992: 2)

ตรงนี้นับว่าเป็นความแตกต่างของรอร์ตี้และคูนท์ที่มีนัยสำหรับการเข้าใจเนื้อหา วิธีการ ความเปลี่ยนแปลง และธรรมชาติที่แตกต่างกันของปรัชญาและวิทยาศาสตร์ ในความจริงแล้วเรื่องนี้โดยตัวมันเองควรถูกศึกษาในรายละเอียดมากกว่านี้แยกออกไปต่างหาก แต่ในที่นี้จะตั้งข้อสังเกตเบื้องต้นที่ตามที่รอร์ตี้เองได้กล่าวถึงธรรมชาติของปรัชญาที่อาจเป็นประโยชน์ต่อการพิจารณาเรื่องดังกล่าวในต่อไป

หนึ่ง) รอร์ตี้อ้างถึงคนที่วิจารณ์คูนท์ว่า ทศนะเกี่ยวกับกระบวนทัศน์ของคูนท์ "ยอมให้นักวิทยาศาสตร์ทุกคนสามารถสร้างกระบวนทัศน์ของตัวเองและให้นิยามความเป็นวัตถุวิสัยและความเป็นเหตุผลภายในกระบวนทัศน์นั้นๆได้ ซึ่งรอร์ตี้คิดว่าข้อวิจารณ์เช่นนี้มักเกิดกับทุกคนที่เสนอทฤษฎีความรู้เป็นแบบภาพรวมและไม่เป็นแบบพื้นฐานนิยม (holistic and nonfoundational theory of knowledge) (Rorty, 1979: 326) สำหรับวิทยาศาสตร์ "ทฤษฎี" อาจเป็นอะไรที่มากกว่า "ทศนะ" หรือ "ความเห็น" แม้ว่าเราจะไม่อาจปฏิเสธความเป็นไปได้ของ "กระบวนทัศน์ส่วนตัว" ในวิทยาศาสตร์ แต่สำหรับปรัชญาแล้วเรื่องทำนองเดียวกันสามารถเข้าใจได้ง่ายกว่า สำหรับรอร์ตี้ นักปรัชญาที่มีมุมมองเฉพาะตัวต่อเกณฑ์ความสำเร็จทางปรัชญาไม่ได้มีความเป็นนักปรัชญาน้อยลง (ผิดกับนักฟิสิกส์ ใครที่ปฏิเสธการหักล้างเชิงประจักษ์ต่อทฤษฎีของตนจะไม่ใช่ นักวิทยาศาสตร์) (Rorty, 1992: 2) ตรงนี้เองที่ทำให้ปรัชญาดูเป็น "ความคิดเห็น"

สอง) ตามที่กล่าวมาแล้วว่ารอร์ตี้มองว่าในปรัชญาก็มีช่วง "ปฏิวัติ" (หรือ วาทกรรมปฏิวัติ) หรือเต็มไปด้วยเหล่า "นักปฏิวัติ" ซึ่งรอร์ตี้มองว่า "นักปฏิวัติ" แทบทั้งหมดได้เสนอความจริงของประเด็นถกเถียงทาง

ปรัชญาที่สำคัญ (โดยการวิพากษ์นักปรัชญาที่มาก่อนหน้าตนและสิ่งที่ตนกำลังเสนอต่อไปในอนาคต) วิธีการใหม่ที่ถูกนำเสนอต่างเป็นวิธีที่จะใช้ได้สำหรับผู้ที่ยอมรับข้อเสนอของนักปรัชญา(เหล่านั้น)ก่อนเท่านั้น นักปฏิบัติปรัชญาทุกคนพยายามที่จะบอกว่าตนเองเป็นผู้ที่ "ปราศจากข้อสมมุติล่วงหน้า" (presuppositionless) แต่ไม่มีใครที่ประสบความสำเร็จ สิ่งนี้ไม่ใช่เรื่องแปลก เป็นเรื่องยากที่จะรู้วิธีการที่นักปรัชญาใช้โดยไม่รู้ถึงเนื้อหาทางปรัชญาที่เขานำเสนอ "จะรู้ว่าใช้วิธีการไหน เราต้องเข้าใจข้อสรุปบางอย่างทางอภิปรัชญาหรือญาณวิทยาก่อน" ถ้าพยายามจะปกป้องข้อสรุปโดยการใช่วิธีการ(ที่ได้มาซึ่งข้อสรุปนั้น)ก็จะทำให้เกิดการอ้างเหตุผลวน แต่ถ้าให้เลือกว่าวิธีการที่จะใช้ก่อนก็จะเปิดช่องให้วิจารณ์ได้ว่าใช้วิธีการที่ไม่เหมาะสม ที่ไม่อาจนำไปสู่ประเด็นทางอภิปรัชญาหรือญาณวิทยาที่กำลังถกเถียงกันอยู่ได้ ในที่นี้ไม่ใช่เรื่องยากที่เราจะมองว่า "วิธีวิทยาของปรัชญาโดยตัวมันเองคือหัวข้อทางปรัชญา" สำนักปรัชญาต่างๆเสนอเกณฑ์ที่ต่างกันโดยอ้างว่าเป็นวิธีเสนอคำตอบที่เหมาะสมต่อปัญหาปรัชญาที่กำลังถกเถียงกัน นักปฏิบัติทางปรัชญาทุกคนล้วนเสี่ยงต่อการอ้างเหตุผลวน (circular argumentation) รอร์ตีพบว่าทุกจุดยืนที่ถกเถียงกันอยู่นั้น นักปรัชญาต่างคนต่างเสนอเหตุผลสนับสนุนตัวเองแบบเป็น "วงปิด" ทั้งสิ้น "ยิ่งผมอ่านงานของนักปรัชญามากขึ้น ผมยิ่งชัดเจนว่าดูเหมือนแต่ละคนจะสวดย้อนทัศนะของตนไปสู่ หลักการข้อแรก (หรือชุดแรก) ที่ไปด้วยกันไม่ได้กับหลักการข้อแรกๆของฝ่ายตรงข้าม และไม่มีใครที่เคยพูดถึงจุดที่ "พ้นไปจากหลักการ(เหล่านี้)" แต่อย่างใด" (Rorty, 1999:10) นอกจากนี้จุดยืนที่เป็นกลาง(จริงๆ)ในการประเมินหลักการต่างๆเหล่านี้ก็ดูเหมือนจะไม่มี ซึ่งถ้าหากไม่มีจุดยืนที่ว่านี้ สิ่งที่เราเรียกว่า "ความแน่นอนอย่างมีเหตุผล" (rational certainty) จะมีอยู่จริงหรือไม่? ความพยายามชู "เหตุผล" เหนืออารมณ์หรือแรงปรารถนาอื่นๆของปรัชญาแบบโสเครตีส-เพลโตจะยังเป็นสิ่งที่มีเหตุผลอยู่หรือไม่? นี่คือนสิ่งที่รอร์ตีกังวล

สาม) ปัญหาข้างต้นอาจเข้าใจได้ด้วยทัศนะแบบ "สหนัยนิยม" ที่มองความคิดหรือทัศนะหนึ่งๆเป็นระบบโครงข่าย และให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อในลักษณะของความสอดคล้องเข้ากันได้ของความเชื่อต่างๆในระบบความคิด แทนที่จะลดทอนความเชื่อใดๆไปสู่ความเชื่อพื้นฐานอย่างใดอย่างหนึ่ง (หรือทัศนะแบบ "พื้นฐานนิยม") และถ้า "ความคิดเห็น" สามารถเป็น "กระบวนทัศน์" ได้ เราจะพบว่า "กระบวนทัศน์ทางปรัชญา"(ถ้าเราจะเรียกเช่นนั้น) ก็จะมีลักษณะที่ดูเป็นปัจเจกมากกว่ากระบวนทัศน์ในวิทยาศาสตร์

แต่ปัญหาที่ซับซ้อนกว่านั้นคือ รอร์ตีก็มองว่าความเข้าใจเช่นนั้นอาจช่วยอะไรได้ไม่มากนัก กล่าวคือตามทัศนะแบบสหนัยที่ว่านี้ ในระบบความคิดเราต้องไม่มีความเชื่อที่ขัดแย้งกัน แต่เมื่อนักปรัชญาเจอกับความเชื่อที่ขัดแย้งกับความเชื่อของตน แม้ออร์ตีจะมองว่าอาจมีนักปรัชญาบางคนย้อนมาปรับความคิดหรือทัศนะของตนเอง แต่สิ่งที่นักปรัชญาส่วนใหญ่ทำ (มากกว่า) ก็คือ "ทำความเข้าใจให้เป็นความคิดต่าง" (meet a contradiction, make a distinction) เช่น พยายาม "อธิบายใหม่" (redescription) ว่าคำที่ใช้โดยฝ่ายตรงข้ามนั้นใช้ในความหมายที่ผิด หรือไม่เหมาะสม เป็นต้น ในแง่นี้ ความเก่งทางปรัชญาโดยส่วนใหญ่แล้วจึงเป็นเพียงการเพิ่มปริมาณ (proliferating) ความต่างที่ว่านี้ให้มากที่สุดเพื่อทำให้หลุดออกไปจากความขัดแย้งเท่านั้น!!

สี่) อาจมีผู้เสนอว่าปรัชญาต่างจากวิทยาศาสตร์ตรงที่อย่างหลังปรากฏผลการนำไปใช้ (applications) ที่ชัดเจน เป็นไปได้ที่เราอาจเปลี่ยนจุดสนใจจากตัวการเปลี่ยนกระบวนการทัศน์เองไปดูที่ผลของความเปลี่ยนแปลงนั้น เช่นหลังการเปลี่ยนกระบวนการทัศน์ในวิทยาศาสตร์อาจมีผลที่เป็นรูปธรรมในทางปฏิบัติบางอย่าง สำหรับนักวิทยาศาสตร์อาจคิดว่า วิทยาศาสตร์สมัยใหม่ให้คำทำนายที่แม่นยำกว่า และสามารถช่วยเหลือในทางวิศวกรรม หรือการแพทย์ หรือ ให้คุณประโยชน์ในทางปฏิบัติอื่น ๆ มากกว่า

เมื่อมองกลับมาที่ปรัชญา รอร์ตีมองว่าเกณฑ์เรื่อง "คำทำนายที่แม่นยำกว่า" อาจไม่มีประโยชน์สำหรับปรัชญา เพราะ "นักปรัชญาไม่เคยทำนายอะไรได้สำเร็จ และไม่เคยคิดจะทำเช่นนั้นด้วย" (Rorty, 1999: 179) แต่ที่ต้องย้ำคือคุณหมอมองว่าถ้าเรามองว่ากาลิเลโอให้คำทำนายที่แม่นยำกว่าอริสโตเติล เราต้องไม่ลืมว่าเป็น กาลิเลโอ เองที่ได้ช่วยเปลี่ยนนิยามของ "วิทยาศาสตร์" โดยทำให้ "ความสามารถที่จะให้การทำนายที่เป็นประโยชน์" กลายเป็นเกณฑ์ที่สำคัญสำหรับการ "เป็นนักวิทยาศาสตร์" มากกว่าที่เคยเป็นมา

ห้า) รอร์ตีพยายามเสนอเกณฑ์เรื่อง "ความสามารถในการเห็นพ้อง" เพื่อพิจารณาเรื่องนี้ เราจะเห็นว่าในบรรดานักฟิสิกส์จะมีความเห็นพ้องกันในหมู่นักฟิสิกส์ด้วยกันต่อการเข้าใจวิธีพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์ต่อทฤษฎีบท มากกว่านักวิจารณ์วรรณกรรมเข้าใจหรือตีความชิ้นงานวรรณกรรมชิ้นเดียวกัน ถ้าเปรียบเทียบเป็นยานสเปกตรัมจะพบว่านักฟิสิกส์จะอยู่ปลายด้านหนึ่งที่เป็นคณิตศาสตร์ ขณะที่ นักการเมือง หรือนักสังคมศาสตร์ จะอยู่ก่อนมาทางปลายอีกด้านหนึ่งที่ใกล้กับนักวิจารณ์วรรณกรรม "นักปรัชญาวิเคราะห์อ้างว่า จะมีความเห็นพ้องด้วยกันในหมู่นักปรัชญาวิเคราะห์มากกว่ากลุ่มที่ไม่ใช่นักปรัชญาวิเคราะห์ และในแง่นี้อาจพูดได้ว่าดูเป็นวิทยาศาสตร์มากกว่า" (Rorty, 1999: 180)

ในกรณีที่วิทยาศาสตร์ถูกตรวจวัดด้วยเกณฑ์ความสำเร็จแบบคำทำนายที่แม่นยำ นักวิทยาศาสตร์สามารถเลือกทฤษฎีที่แข่งกันอยู่ได้ไม่ยาก หรือสมมุติเราเปลี่ยนเกณฑ์เป็นการแสดงการพิสูจน์ที่เคร่งครัดกว่า นั่นก็ไม่ยากที่จะดูที่วิธีพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์ว่าใครที่ทำได้รัดกุมกว่ากัน แต่รอร์ตีมองว่าสำหรับเกณฑ์เรื่อง "ความเห็นพ้องที่เป็นอัตวิสัยร่วม" (intersubjective agreement) เรื่องจะยากเมื่อเกณฑ์ความสำเร็จเริ่มเพิ่มมากขึ้น หรือจะยากมากขึ้นตั้งแต่การจะเห็นพ้องด้วยกันต่อเกณฑ์ที่เท่านั้น "ดังนั้นเรามีวิธีจะเพิ่มจำนวนความเห็นพ้องในหมู่นักปรัชญาด้วยการทำให้สิ่งที่ปรัชญาทำ (philosophizing) ยิ่งเป็นตำราและลงตัวมากขึ้น และลดจำนวนความเห็นพ้องโดยการทำให้มันเรื่องท้าทาย" (Rorty, 1999: 180)

สิ่งเหล่านี้อาจเป็น "ความแปลก" ของปรัชญาที่ รอร์ตีเคยตั้งข้อสังเกตเอาไว้ตั้งแต่สมัยที่เขาเรียนปรัชญาอยู่ รอร์ตีเล่าว่าเมื่อตอนที่เขาเลือกเรียนเอกปรัชญานั้นเขาเชื่อว่า "ถ้าผมเป็นนักปรัชญา ผมจะไปถึงจุดสูงสุดของ "เส้นแบ่ง" (divided line) ที่เพลโตได้กล่าวไว้ อันเป็นที่ซึ่งแสงสว่างแห่งความจริงได้เจิดจ้าอยู่ในวิญญาณที่ถูกชำระให้บริสุทธิ์ของผู้มีปัญญาและคนดี" (Rorty, 1999:9) ซึ่งเขารู้สึกว่านี่คือสิ่งที่ทุกคนที่คิดเป็นในตอนนั้นต่างก็คิดเช่นนี้ (รอร์ตีบอกว่าการเลือกความคิดแบบเพลโตนั้นเป็นเพราะสามารถมีทุกอย่างที่ศาสนาไม่จำเป็นต้องไปสมทาทานหลักปฏิบัติของ (คริสต์) ศาสนาแต่อย่างใด) แต่เมื่อมาเรียนปรัชญาอย่างจริงจัง ยิ่งเขาพยายามทำตัวเป็นผู้นิยมเพลโตมากขึ้นเท่าไร เขาก็ยิ่งเห็น "สิ่งผิดปกติ" ในการศึกษา

ปรัชญามากขึ้น ทั้งเรื่อง การอ้างเหตุผล, เรื่องทำเสมือนไม่มีข้อสมมุติล่วงหน้า หรือเรื่องมองความขัดแย้ง เป็นความเห็นต่าง

รอร์ตี้สงสัยว่าจริงๆ แล้วกิจกรรมปรัชญาพุ่งเป้าไปที่ไหนกันแน่? ระหว่าง สามารถนำเสนอข้อถกเถียง ของตัวเองที่ทำให้คนอื่นเชื่อตามได้อย่างสิ้นสงสัย หรือ การถึงซึ่งจุดยืนที่เป็นดัง "ความสุขภายใน" (personal bliss) ของตัวเองที่ไม่มีใครเข้าใจ รอร์ตี้มองว่าในด้านหนึ่งนี้นักปรัชญาต้องพัฒนาพลังอำนาจ ของการถกเถียงที่อยู่เหนือคนอื่นๆ แต่ในอีกด้านหนึ่งก็ต้องไปถึงภาวะที่ไม่อยากจะหยิบเอาความสงสัยใดๆ (ในใจ) ขึ้นมาถกเถียงอีกต่อไป แม้ทั้งสองเป้าประสงค์นี้จะเป็นสิ่งที่พึงปรารถนาแต่รอร์ตี้ก็มองไม่ออกว่าจะทำให้ มันเข้ากันได้อย่างไร และ "การบอกว่าปรัชญามีความก้าวหน้าดูเหมือนเป็นการพูดแบบทวนคำถามโดยตัวมันเอง เพราะถ้าเราไม่รู้ว่าที่หมายถึงอะไร? ซึ่งเราไม่รู้ และทราบเท่าที่เราไม่รู้ว่ามีวิธีการแบบไหนที่จะให้คำตอบที่ น่าพอใจต่อปัญหาปรัชญาแล้ว เราจะบอกได้อย่างไรว่าเรามาถูกทางแล้ว?" (Rorty, 1992: 2)

อย่างไรก็ตามประเด็นที่สำคัญที่สุดของเรื่องนี้ก็คือ รอร์ตี้ไม่เห็นด้วยกับการอธิบายการเปลี่ยน กระบวนทัศน์ด้วยการสลับแบบเกสตัลต์ (gestalt switch) ของคุนห์ นั่นคือ นักวิทยาศาสตร์สองคนมอง ปรากฏการณ์เดียวกันเป็นสองความเป็นจริงที่แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิงและ "นักวิทยาศาสตร์(หลังการปฏิวัติ)จะ ทำงานอยู่ "คนละโลก" (กับนักวิทยาศาสตร์ในกระบวนทัศน์เดิม) ความเข้าใจเช่นนี้รอร์ตี้มองว่าจะเปลี่ยนจาก ทัศนะว่ามองว่าสิ่งต่างๆ ดำรงอยู่โดยตัวมันเอง(realism)ไปเป็นทัศนะที่ว่า การดำรงอยู่ของสิ่งต่างๆ (ภายนอก) ขึ้นอยู่กับจิต(idealism) "คุนห์เป็นฝ่ายถูกที่กล่าวว่า "กระบวนทัศน์ทางปรัชญา" (Philosophical paradigm) ที่เริ่มต้นจาก Deacartes และถูกพัฒนาขึ้นมาในช่วงเดียวกับกลศาสตร์แบบ Newton ต้องถูกทิ้งไป แต่อะไรที่เป็น ความเข้าใจของเขา(คุนห์)ต่อ "กระบวนทัศน์ทางปรัชญา" นั้นวางอยู่ความคิด "จิตนิยม" ของ Kant (ที่ กล่าวว่า การสะท้อนภาพความเป็นจริงของโลกเป็นการสะท้อนผ่านกรอบหรือ "แว่น" ของจิต) Rorty, 1979: 325)

ตรงนี้เป็นความต่างระหว่างรอร์ตี้และคุนห์อย่างมีนัยสำคัญ ไม่ว่าเราจะตั้งคำถามได้ว่าจริงๆ แล้ว ความคิดของคุนห์วางอยู่บนสมมุติฐานแบบ "สัจจะนิยม" (realism) คือ วิทยาศาสตร์(ไม่ว่าจะอยู่ในกระบวน ทัศน์แบบใด)กำลังให้ภาพความจริงของโลกภายนอกอยู่ หรือจะเป็นแบบ "จิตนิยม" (idealism) อย่างที่รอร์ตี้ ว่ามา แต่ทั้งสองทัศนะสำหรับรอร์ตี้ต่างวางอยู่บน "สมมุติฐานล่วงหน้า" ที่นักปรัชญา(หรือนักวิทยาศาสตร์)ทั้ง สองฝ่ายอาจไม่พูดถึง (หรือ ทักท้วงว่าตัวเองไม่มีสมมุติฐานเช่นนั้นตามข้อสังเกตของรอร์ตี้) สมมุติฐานล่วงหน้า ดังกล่าวหรือที่รอร์ตี้เรียกว่า "กระจกสะท้อนธรรมชาติ" นั้นวางอยู่บนความเข้าใจ(หรือ กระบวนทัศน์?)ทาง ปรัชญาในสองเรื่องคือ หนึ่ง) การแบ่งจิตออกจากโลกภายนอก หรือ การแบ่งอัตวิสัยกับวัตถุวิสัยแบบ Descartes และ สอง) เชื่อว่า จิต(หรือมโนทัศน์ภายในจิต)สามารถสะท้อนภาพความจริงของโลกภายนอกได้ หรือ ทฤษฎีความจริงแบบตรงกัน (correspondence) ซึ่งทัศนะญาณวิทยาแบบภาพตัวแทน (representationism) ในลักษณะนี้สำหรับรอร์ตี้ไม่ใช่มโนทัศน์รากฐานของปรัชญา(ที่เป็นความจริงโดยตัวมันเอง) แต่เป็น ข้อสมมุติล่วงหน้าที่นักปรัชญาส่วนมากไม่ยอมพูดถึง หรือ ไม่ยอม "ก้าวข้ามออกไปไกลกว่านี้" (ยกเว้น นักปรัชญาภาคพื้นยุโรปหลัง Nietzsche และนักปรัชญาปฏิบัตินิยมในอเมริกา)

ในที่นี้สำหรับวิทยาศาสตร์ที่วางอยู่บนสมมุติฐานแบบโลกข้างนอกมีจริงและการหาความรู้เพื่อสะท้อนภาพที่ตรงกับความเป็นจริงของโลก สำหรับรอร์ตีอาจเป็นเพียง "ภาพสะท้อน" แบบหนึ่งซึ่งอาจจะมีหลายๆแบบที่เป็นไปได้ ซึ่งเป็นทัศนะที่แตกต่างจากคุณท์ที่มองว่าวิทยาศาสตร์พูดไม่ได้ว่านำเราไปสู่ความจริงแต่ "คุณท์คิดว่าฟิสิกส์เป็นสิ่งอัศจรรย์ (wonderful!) และ ตั้งแก่นักปรัชญาแบบผม(รอร์ตี) ซึ่งเป็นนักปรัชญาวิเคราะห์ในวงนอก แบบที่สนใจวรรณคดี ชอบการอุปมาอุปไมย และดูเหมือนใช้อารมณ์ (มากกว่าความ "ชัดเจนและเคร่งครัด")" (Rorty, 1999: 187) รอร์ตีกล่าวว่าคุณท์เองพยายามตีตนออกห่างจาก "สัมพัทธนิยมแบบรอร์ตี" ทั้ๆที่ก็มองไม่ออกว่าทำไมคุณท์ถึงไม่เห็นว่างานของเขาเองก็เป็น "สัมพัทธนิยม" ไม่น้อยไปกว่ากันเท่าไร

ในประเด็นว่าทำไมปรัชญาถึงไม่มีการเปลี่ยนกระบวนทัศน์? จากนิยามกระบวนทัศน์ของคุณท์ที่เป็นไปได้ที่จะมีกระบวนทัศน์แบบปัจเจก และใน "ธรรมชาติ" ของปรัชญาที่รอร์ตีตั้งข้อสังเกตไว้ข้างต้น เป็นไปได้ที่โดยหักการแล้วนักปรัชญาต่างคนต่างก็มีกระบวนทัศน์ของตัวเอง ซึ่งก็สามารถตั้งคำถามได้ว่าถ้าเป็นแบบนี้แล้วยังจะเรียกว่า "กระบวนทัศน์" อยู่ได้หรือไม่? รวมถึง "ความเห็นพ้องร่วมกัน" ในปรัชญาอาจเป็นเพียงการได้รับความนิยมนักปรัชญาคนใดคนหนึ่งหรือกระบวนทัศน์แบบใดแบบหนึ่งที่มี "สาวก" หรือ "ผู้ติดตาม" มากกว่าในห้วงเวลาหนึ่งๆเท่านั้น ความเปลี่ยนแปลงหรือการปฏิวัติในปรัชญาที่นอกจากไม่นำไปสู่เป้าหมายใดๆอย่างที่รอร์ตีกล่าวว่า "การบอกว่าปรัชญามีความก้าวหน้าดูเหมือนเป็นการพูดแบบทวนคำถามโดยตัวมันเอง เพราะถ้าเราไม่รู้ว่าที่หมายถึงอะไร? ซึ่งเราไม่รู้ และทราบเท่าที่เรารู้ว่าวิธีการแบบไหนที่จะให้คำตอบที่น่าพอใจต่อปัญหาปรัชญาแล้ว เราจะบอกได้อย่างไรว่าเรามาถูกทางแล้ว?" (Rorty, 1992: 2) กระแสธารความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ก็อาจเป็นเพียง "กระแสนิยม" เท่านั้น ซึ่งทำให้การถกเถียงทางปรัชญาไม่ได้แตกต่างออกไปจากการวิจารณ์วรรณกรรมหรือข้อเสนอที่สำคัญทางปรัชญาเป็นเพียงแค่ "ความคิดเห็น" เท่านั้น

แต่เราอาจมอง "กระบวนทัศน์" เป็นอีกแบบหนึ่งได้หรือไม่? ดังที่รอร์ตีได้สะท้อนให้เห็น "สมมุติฐานล่องหน" ที่นักปรัชญามีร่วมกันอยู่โดยไม่รู้ตัว... เมื่อ "ความสำเร็จทางปรัชญาขึ้นอยู่กับมุมมองทางปรัชญาแบบหนึ่งๆ" สิ่งที่น่าสนใจก็คือ "ทำไมนักปรัชญาถึง "คิด" ว่าตนเองมีความก้าวหน้าและเขาใช้วิธีอะไรที่จะบอก...ทำไมนักปรัชญาที่มองว่าตนเองกำลังเสนอวิธีการปฏิบัติความคิดจึงคิดว่าพวกเขาประสบความสำเร็จโดย "ปราศจากข้อสมมุติล่องหน" และทำไมฝ่ายตรงข้ามถึงไม่ได้มองแบบนั้น "การพบข้อสมมุติล่องหนของผู้ที่คิดว่าตัวเองไม่มีคือวิธีการสำคัญที่จะทำให้ นักปรัชญาพบประเด็นถกเถียงใหม่ๆ สิ่งนี้อาจไม่ใช่ความก้าวหน้า แต่ก็นับเป็นความเปลี่ยนแปลง และการเข้าใจความเปลี่ยนแปลงนี้คือการเข้าใจว่าทำไมปรัชญาที่เหมือนจะล้มเหลวในการให้ความรู้นั้นอย่างน้อยที่สุดก็ไม่ได้เป็นแค่ "การแสดงความคิดเห็น" (Rorty, 1992: 2)

ส่วนที่สอง : ปรัชญาในฐานะเครื่องมือ

"ไม่ว่าแมวขาวหรือแมวดำ ขอเพียงจับหนูได้ก็คือแมวที่ดี"

เต็งเสี่ยวผิง

"คนที่เป็นนักวิชาการอายุเพียงแค่ 30-40 ปี เรียนหนังสือจบมาแล้วไปเรียนต่อ เคยได้ทำ
คุณประโยชน์อะไรให้กับแผ่นดินบ้างหรือไม่ เพียงแค่เรียนหนังสือจบมา แล้วเอาความรู้ต่างๆ
เหล่านั้นมาเพื่อจะแก้โน่น แก้นี้ ซึ่งยังไม่เคยลองปฏิบัติอะไรสักอย่าง"

พล.อ. ประยุทธ์ จันทร์โอชา

"สิ่งที่เหมือนจะเป็นความแตกต่างทางทฤษฎีนั้น มีความแตกต่างในทางปฏิบัติด้วยหรือไม่?"

วิลเลียม เจมส์

เกริ่นนำ: ปรัชญาปฏิบัตินิยม กับ สงครามกลางเมืองในอเมริกา

โรเบิร์ต แบรินดอม (Brandom, 2004) ได้กล่าวถึงที่มาของปรัชญาปฏิบัตินิยม(ในอเมริกา)ไว้อย่าง
น่าสนใจ เขาอ้างถึงหนังสือรางวัลพูลิตเซอร์ของ Louis Menand เรื่อง The Metaphysical Club: A Story
of Ideas in America ที่พยายามเสนอว่าการก่อกำเนิดของปรัชญาปฏิบัตินิยมเป็นผลพวงมาจากสงคราม
กลางเมืองในอเมริกา

ในหนังสือดังกล่าว The Metaphysical Club คือชมรมสนทนาทางปรัชญาที่ตั้งในช่วงต้นปี 1872
และสลายกลุ่มในปลายปีเดียวกันโดยปัญญาชนในยุคนั้น คือ Oliver Wendell Holmes, Jr. , William
James, Charles Sanders Peirce ซึ่ง 2 ในสามของแกนนำคือ นักปรัชญาโดยอาชีพ ตัว Holmes เป็นผู้
พิพากษาศาลฎีกา ส่วน Peirce แม้จะมีช่วงหนึ่งที่ไม่มีการจ้างแต่ก็ยังถือว่าเป็นนักปรัชญา และทั้ง James
และ Peirce นั้นต่างก็เป็นที่รู้จักกันดีในฐานะนักปรัชญาปฏิบัตินิยมคนสำคัญ (หนังสือดังกล่าวอ้างถึง John
Dewey ในฐานะนักปรัชญาปฏิบัตินิยมคนสำคัญด้วย แม้ว่า Dewey จะไม่ใช่สมาชิกของชมรมนี้ก็ตาม)

สิ่งที่หนังสือพยายามนำเสนอคือ มีการแบ่งขั้วความคิดมากกว่า "เหนือ vs ใต้" อย่างที่มักเข้าใจกัน
ทั่วไป เช่น ในฝ่ายเหนือเองมีกลุ่ม Abolitionists ที่มองว่าต้องยุติการมีทาสอย่างเฉียบขาด ขณะที่กลุ่ม
Unionists คิดว่าการเลิกทาสสามารถทำได้แบบค่อยเป็นค่อยไป นอกจากนี้การเกิดขึ้นของสงครามกลางเมือง
เป็นสิ่งที่ "ช็อค" ปัญญาชนในขณะนั้น (อย่างน้อยก็ในกลุ่มแกนนำแนวคิดปฏิบัตินิยม) ทั้งสองกลุ่มข้างต้นไม่
ต้องการให้เกิดสงครามหรือแม้แต่ยินดีจะเข้าร่วมรบ และ ต้องรับผลกระทบจากความรุนแรงของสงครามที่
เกิดขึ้นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ Holmes เองเข้าร่วมรบและได้รับบาดเจ็บ James แม้ไม่ได้ร่วมรบแต่น้องชาย
สองคนของเขาไปร่วมรบและหนึ่งในนั้นได้รับบาดเจ็บสาหัส เช่นเดียวกับ Peirce ที่ต้องเสียเพื่อนหลายคนไป
หรือไม่ก็ต้องพิการหลังสงครามยุติ เป็นต้น

ประเด็นที่น่าสนใจก็คือ "พวกเขาคิดว่าสงครามกลางเมืองคือความล้มเหลวอันใหญ่หลวงของ
ประชาธิปไตยในอเมริกา" (Brandom, 2004: 7) ระบอบประชาธิปไตยที่เป็นความภาคภูมิใจของคนอเมริกัน
ไม่สามารถจัดการกับความเสียหายอันใหญ่หลวงทั้งทางศีลธรรมและเศรษฐกิจในเรื่องการมีทาสได้ ข้อถกเถียงที่

ไม่อาจหาข้อยุติทางการเมืองได้จึงกลายเป็นความขัดแย้งทางการเมือง โดยเฉพาะจากคำพูดของ Holmes เอง (ที่ได้ร่วมรบในสงคราม) ที่ว่า "เพราะความเชื่อมั่นแบบนั้นที่นำไปสู่การนองเลือด" ("It is that centitude leads to violence")

และที่มากไปกว่านั้น หนังสือเล่มนี้พยายามนำเสนอรายละเอียดของของความเชื่อมั่นทางการเมืองอย่างคลั่งไคล้ที่ค่อยๆกลืนกินสถาบันประชาธิปไตยและนำไปสู่การเข่นฆ่าแบบไร้สติอย่างไม่มีทางหลีกเลี่ยงในหลายเหตุการณ์ในสงครามที่ Holmes ได้เข้าร่วมและรอดชีวิตมาได้ คล้ายกำลังจะบอกว่าสิ่งที่ทำให้ประชาธิปไตยพังไม่ใช่การไม่มีหลักหรือไม่มียึดหลักการประชาธิปไตย แต่เป็น "...การผูกมัดกับหลักการอย่างไม่ประนีประนอมและไร้ความยืดหยุ่น" (Brandom, 2004: 8) และ "...สิ่งที่เป็นที่ต้องการคือ ความมั่นใจทางอุดมการณ์ที่น้อยลง กับการเปิดกว้างต่อทัศนคติที่แตกต่างออกไปต่อความเชื่อต่างๆ ทัศนคติเชิงวิพากษ์ที่ยืดหยุ่นที่อาจมองได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของการเสาะแสวงหาที่ดำเนินมาจนถึงปัจจุบัน เป็นสิ่งที่สามารถนำมาทดลองทดสอบได้และปรับเปลี่ยนได้เมื่อปรากฏหลักฐานหรือประสบการณ์ใหม่ๆ และไม่ใช่สิ่งที่ตายตัวภายใต้สถานการณ์ บริบท หรือผลประโยชน์ที่เปลี่ยนแปลงไป..."

กล่าวโดยสรุปก็คือการก่อกำเนิดขึ้นของความคิดแบบปฏิบัตินิยมในอเมริกามีใช่เป็นเพียงข้อเสนอเชิงอุดมคติอันฟุ้งฝันหากยังเกี่ยวโยงกับสงครามกลางเมืองของอเมริกาอย่างแนบแน่น

อย่างไรก็ตาม แบรินดอมมองว่า จริงอยู่ว่าปฏิบัตินิยมอาจไม่ถือกำเนิดขึ้นหากไม่มีสงครามกลางเมือง แต่ "เงื่อนไขจำเป็น" ที่ว่านี้ก็ไม่ค่อยช่วยให้เราเข้าใจความคิดปฏิบัตินิยมมากเท่าที่ควร ในด้านหนึ่งนั้นความเข้าใจว่า การยึดถือในความเชื่ออย่างไร? ก็พอทำให้เข้าใจได้ว่า เพราะเหตุใดการปฏิบัติตามหลักการประชาธิปไตย(ในกรณีที่กำลังกล่าวมา)จึงล้มเหลว สิ่งที่ทำให้การประนีประนอม,ความร่วมมือ หรือยอมรับซึ่งกันและกัน ถูกตัดตอนออกไปก็คือ ความยึดมั่น(หลักการ)อย่างไม่สั่นคลอน ไม่ยอมทนฝ่ายตรงข้าม ปฏิเสธต่อความเป็นไปได้ในการปะทะกันกับหลักการสำคัญอื่นๆ และการไม่คำนึงถึงผลทางปฏิบัติของความคิดแบบ "สมบูรณ์แบบนิยม" (absolutism) ที่มีต่อคนอื่นๆและเสถียรภาพของสถาบันในสังคม แต่กระนั้นแบรินดอมมองว่าสำหรับปฏิบัตินิยมแล้ว "เนื้อหา" ของความคิดแบบปฏิบัตินิยมก็มีความสำคัญไม่น้อยไปกว่าข้อพิจารณาว่าความเชื่อหนึ่งๆนั้นถูกเชื่ออย่างไร ซึ่งแบรินดอมมองว่านักปรัชญาที่พยายามสังเคราะห์เนื้อหาของปฏิบัตินิยมออกมาให้มากที่สุดก็คือ ริชาร์ด รอร์ตี

วิธีการของปฏิบัตินิยม

รอร์ตี (1999: xxi) มองว่า ปรัชญาหลังยุคนิเชเช่ (post - Nietzschean) เป็นต้นมา นักปรัชญา(หรือสำนักปรัชญา) ในยุโรปมักจะนำเสนอหรืออ้างว่าค้นพบ "วิธี" (method) หรือ "ยุทธวิธี" (strategy) ใหม่ๆให้ผู้สนใจปรัชญายึดถือ เช่น "ทฤษฎีแบบปรากฏการณ์นิยม (phenomenological ontology) ของ Heidegger(ยุคแรก) หรือ Sartre (ยุคแรก), hermeneutics ของ Gadamer, โบราณคดีของความรู้ (archaeology of knowledge) ของ Foucault เป็นต้น ขณะที่นักปรัชญาปฏิบัตินิยมร่วมสมัยในอเมริกาไม่ได้มีการกล่าวอ้างเช่นนั้นแต่อย่างใด

Dewey หนึ่งในหัวขบวนปฏิบัตินิยมในอเมริกา แม้จะพูดถึงการนำวิธีการวิทยาศาสตร์มาใช้ในปรัชญาบ่อยครั้ง แต่ก็ไม่ได้พูดถึงรายละเอียดของวิธีการเหล่านั้นมากไปกว่า ความกระตือรือร้น (curiosity) , การเปิดกว้างทางความคิด (open-mindedness) และ สามารถคล้อยตามได้ (conversability) ส่วน James แม้จะเอ่ยถึง "วิธีแบบปฏิบัติ" (pragmatic method) แต่รอร์ตีมองว่ามันไม่ได้เป็นอะไรที่มากไปกว่าตอกย้ำจุดยืนแบบปฏิเสธเพลโต (anti-Platonist) ในการตั้งคำถามทางปรัชญา ซึ่งเท่ากับวิธีการก็คือการตั้งสมมุติฐานที่เป็นทัศนคติเชิงตั้งข้อสงสัยต่อปัญหา, วิธีตอบ, ศัพท์แสงในธรรมเนียมปรัชญาแบบดั้งเดิม

มาถึง Quine, Putnam และ Davidson ที่ถูกขนานนามว่าเป็น "นักปรัชญาวิเคราะห์" (analytic philosophers) ทั้งสามคนก็ไม่ได้คิดว่าตัวเองปฏิบัติปรัชญาด้วยวิธี "วิเคราะห์หมั่นทศน์" หรือมีวิธีการอย่างหนึ่งอย่างใดโดยเฉพาะ พูดง่าย ๆ ก็คือ ปรัชญาวิเคราะห์ในช่วงที่เรียกกันว่า "หลังปฏิฐานนิยม" (postpositivism) นั้นเป็นไม่ได้มีวิธีการแบบหนึ่งแบบใดที่ชัดเจน (อย่างน้อยเมื่อเทียบกับสำนักปรัชญาในยุโรป)

อย่างไรก็ตาม สำหรับ รอร์ตี เขามองว่า ปรัชญาในยุโรปยุคหลังนิชเช่ (post-Nietzschean European philosophy) และปรัชญาในอเมริกาหลังดาร์วิน (post-Darwinian American philosophy) หรืออย่างหลังคือปรัชญาในสายปฏิบัตินิยมนั้น มักจะถูกโจมตีว่าเป็นนักคิดฝ่ายสัมพัทธนิยม (ซึ่งแน่นอนว่าเขาปฏิเสธจุดยืนแบบนี้) หรือที่เรียกตัวเองว่าทัศนะของตนเป็นแบบ "ปฏิเสธเพลโต" (anti-Platonists) ในปรัชญาสองสำนักนี้มีความคล้ายคลึงกันในหลายประเด็นอันจะพอทำให้เราเห็นจุดยืนของวิธีคิดแบบปฏิบัตินิยมได้ชัดเจนขึ้น กล่าวคือ

1. นักปรัชญาคนสำคัญของทั้งสองกลุ่มปฏิเสธการแบ่ง "อัตวิสัย" (subject) กับ "วัตถุวิสัย" (object) หรือ ทวินิยมแบบเดส์การ์ตส์ (Cartesian Dualism) ซึ่งนับมาจากจุดเริ่มต้นของปรัชญาสมัยใหม่ของ Descartes มาจนถึง Kant หรือ Hegel หรืออาจจะปฏิเสธทัศนะแบบทวินิยมแบบเพลโต (Platonic Dualism) ที่ปรากฏมาตั้งแต่ยุคกรีกโบราณ ด้วย เช่น ที่ปรากฏในคำถามปรัชญาแบบ "สัมบูรณ์ หรือ สัมพัทธ์?" "สิ่งที่เป็นจริง หรือ สิ่งที่ปรากฏ" เป็นต้น

2. ปรัชญาปฏิบัตินิยมในอเมริกา (James, Dewey, Quine, Kuhn, Putnam, Davidson) ไม่ได้แยกปรัชญา วิทยาศาสตร์ และ การเมือง ออกจากกัน นักปรัชญากลุ่มนี้มักเรียกตัวเองว่า "ธรรมชาตินิยม" (Naturalism) แต่ก็ปฏิเสธทัศนะแบบ "ลดทอนนิยม" (reductionism) หรือ "ประจักษ์นิยม" (empiricism) ในอังกฤษหรือกลุ่ม Vienna Circle จุดนี้เป็นความแตกต่างของปรัชญาปฏิบัตินิยมในอเมริกาที่ต่างออกมาจากสำนักปรัชญาต่างๆในยุโรป(นอกเหนือจากเรื่องความชัดเจนของ "วิธีการ" ที่เราได้กล่าวถึงไปแล้ว) โดยรอร์ตีมองว่าสำนักปรัชญาในยุโรปยังมองว่าปรัชญาเป็นกิจกรรมที่ต่างออกไปจากวิทยาศาสตร์อย่างสิ้นเชิง แต่สำหรับทัศนะแบบปฏิบัตินิยม เมื่อคำถามหรือประเด็นปัญหาที่ทำให้ปรัชญา(ดู)เป็นปรัชญาถูกตั้งคำถาม (นั่นคือการแบ่งทวิภาวะในข้อ 1) ความเป็นปรัชญาในฐานะกิจกรรมทางสังคมที่แตกต่างและเป็นตัวของตัวเองอย่างที่เคยเป็นมาก็จะคลุมเครือไปด้วย

3. นักปฏิบัตินิยมมองว่านักปรัชญาไม่ได้คิด หรือควรคิด ในวิธีที่แตกต่างออกไปจากที่นักวิทยาศาสตร์หรือนักการเมืองคิด อ้างอิงจากทัศนะของ Kuhn ที่มองว่าวิทยาศาสตร์หรือการเมืองกำลังทำกิจกรรม

"แก้ปัญห" (problem solving) นักปรัชญาที่เช่นกันก็น่าจะมองว่าตัวเองกำลังทำกิจกรรมแก้ปัญหทางปรัชญา แต่ปัญหทางปรัชญาที่(นักปฏิบัตินิยม)ต้องการแก้คือ ต้นตอของปัญหที่ทำให้เกิด "ปัญหาปรัชญา" ขึ้นมา "พวกเขาควรถามว่าทำไม "ปัญหาปรัชญาแบบมาตรฐานในตำรา(ปรัชญา)ถึงได้ดูน่าฉงนพอกับดูเป็นคำถามโง่ๆ ทำไมอาจารย์(สอน)ปรัชญาในปัจจุบันก็เป็นเหมือนกับสมัยโบราณถึงพยายามถกเถียงในประเด็นที่วนไปวนมา หาข้อสรุปไม่ได้ ไม่ชวนให้น่าเชื่อ แต่กระนั้นก็ยังมึนนักศึกษาสนใจปัญหาเหล่านี้" (Rorty, 1999: xxi)

การตั้งคำถาม ต่อ ธรรมชาติของคำถามทางปรัชญาที่เกิดขึ้นมาตลอดในประวัติศาสตร์ปรัชญานั้น นำเราไปสู่การพิจารณาความแตกต่างระหว่าง "การพบ" (finding) กับ "การสร้าง" (making) ขณะที่นักปรัชญาส่วนใหญ่คิดว่าปัญหาปรัชญาเหล่านี้เป็น "สิ่งที่ถูกค้นพบ" (the found) โดยจิตที่ใคร่ครวญ ขบคิดพิจารณา แต่นักปฏิบัตินิยมมองว่าปัญหาเหล่านี้เป็น "สิ่งที่ถูกสร้าง" (the made) เป็นสิ่งที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นมากกว่าสิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติ และสามารถ "เลิกสร้าง" (unmade) ได้โดยใช้คำศัพท์ที่แตกต่างออกไปจากที่ใช้ในธรรมเนียมเดิมๆของปรัชญา

อย่างไรก็ตามการแบ่งระหว่าง สิ่งปรากฏ-ความเป็นจริง หรือแม้แต่ สิ่งที่พบ-สิ่งที่สร้าง เป็นสิ่งที่ปรัชญาปฏิบัตินิยมไม่ได้ให้ความสำคัญ อย่างน้อยก็ไม่สำคัญเท่ากับการแบ่งว่าสิ่งนั้นมีประโยชน์หรือไม่ประโยชน์ คำศัพท์ที่ใช้ในธรรมเนียมปรัชญาตะวันตกอาจใช้ได้หรือมีประโยชน์ในสมัยหนึ่ง แต่อาจไม่มีประโยชน์ในสมัยปัจจุบัน รอร์ตียกตัวอย่างคำศัพท์อภิปรัชญาของกรีกหรือเทววิทยาของคริสต์เตียน (ที่ Heidegger เรียกว่า คำศัพท์ในธรรมเนียม onto-theological traditions) อาจมีประโยชน์ตามจุดประสงค์ของนักปรัชญาในยุคนั้น ซึ่งอาจเป็นจุดประสงค์ที่ต่างออกไปเพื่อจะตอบปัญหาที่ต่างไปจากสมัยเรา ที่อาจมีปัญหใหม่ที่เราสงสัย มีจุดประสงค์ใหม่ ซึ่งอาจจะต้องการคำศัพท์ใหม่ๆด้วย (เช่น คำศัพท์แปลกๆของ Heidegger?)

ในการอธิบายหลักคิดและวิธีการของปรัชญาปฏิบัตินิยม รอร์ตีอ้างถึงความคิดแบบคาร์วินที่มองว่ามนุษย์ก็ไม่ต่างจากสัตว์อื่นๆที่ต้องปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อม ใช้ความสามารถของตนอย่างเต็มที่ในการสร้างเครื่องมือที่สามารถทำให้มีความสุขสบายมากที่สุดและมีความเจ็บปวดน้อยที่สุด ในแง่นี้ ถ้อยคำ(Words) คือเครื่องมืออย่างหนึ่งในเครื่องมือทั้งหลายที่ "สัตว์ฉลาด" อย่างมนุษย์ได้ประดิษฐ์คิดค้นขึ้น

ในการใช้เครื่องมือหนึ่งๆไม่ว่าจะเป็น ช้อน ปิ่น ความเชื่อ หรือ ข้อความ "ผู้ใช้เครื่องมือ" คือส่วนหนึ่งของปฏิสัมพันธ์ของ "ระบบองค์พหุ" (organism) ต่างๆกับสิ่งแวดล้อมของมัน การใช้คำคำหนึ่งก็ไม่ต่างจากการใช้เครื่องมือแบบหนึ่งคือ เป็นการใช้เพื่อ "จัดการ" (deal) กับสภาพแวดล้อม ไม่ใช่พยายามเพื่อให้ "เป็นภาพตัวแทน" (represent) ธรรมชาติที่แท้จริงของสภาพแวดล้อมนั้น การมอง "คน-เครื่องมือ-สภาพแวดล้อม" เป็นดังองค์พหุที่ปฏิสัมพันธ์และปรับตัวซึ่งกันและกันนี้ รอร์ตีคิดว่าไม่มีส่วนไหนในองค์พหุที่เข้าใกล้หรือสัมผัสกับ "ความเป็นจริง" มากกว่าหรือน้อยกว่าส่วนอื่นๆ และ "คำ" หรือ ภาษา เป็น "หน่วยของสาเหตุ" (causal node) อย่างหนึ่งที่เชื่อมโยงองค์พหุเข้ากับสภาพแวดล้อม ไม่ใช่แค่ "ภาพตัวแทน" (representation) ของสิ่งต่างๆภายนอก

การมองภาษาเป็นเพียง "เครื่องมือ" ในลักษณะนี้นั้นมีนัยสำคัญต่อความเข้าใจหลักคิดและวิธีการทำปรัชญาของปฏิบัตินิยมในสองแง่มุม คือ 1) การปฏิเสธ "จิต" แบบภาพตัวแทนแบบเดการ์ตส์ และ 2) การปฏิเสธมโนทัศน์ความจริงแบบตรงกับโลก

การปฏิเสธ "จิต" แบบเดการ์ตส์ : จากภาพความเข้าใจเชิงชีวภาพ (biologistic view) ที่รอร์ดีนำเสนอนี้ ทำให้เราทิ้งภาพของจิตมนุษย์ที่เป็นพื้นที่ภายในอันเป็นที่ตั้งของตัวตนของมนุษย์ ซึ่งเป็นเพราะภาพความเข้าใจแบบ "โรงละครของเดการ์ตส์" (Cartesian Theatre) นี่เองที่เป็นที่มาของปัญหาทางปรัชญาหรือปัญหาวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับธรรมชาติของจิต รอร์ดีคิดว่าเราต้องแทนที่ภาพนี้ด้วยภาพที่ว่า ระบบของคาวพยพของมนุษย์ที่เป็นผู้ใหญ่ ก็คือภาพของพฤติกรรมที่ซับซ้อน ซึ่งสามารถทำนายหรือคาดการณ์ได้โดย "สภาวะเจตนา" (intentional states) ที่ปรากฏขึ้นในองคาวพพนั้นๆ ในภาพเช่นนี้ "ความเชื่อหรือความปรารถนา" (beliefs or desires) ไม่ใช่ลักษณะของจิตก่อนที่จะมีภาษา (prelinguistic mode of consciousness) ซึ่งอาจแสดงออกมาได้หรือไม่ได้ด้วยภาษา รวมถึงไม่ใช่ชื่อที่เราใช้เรียกสภาวะนามธรรมภายใน แต่ "ความเชื่อ" คือ สภาวะของจิตที่แสดงออกทางภาษา (sentential attitudes dispositions) บนส่วนหนึ่งของระบบองคาวพยพ หรือ ของระบบคอมพิวเตอร์ ที่ใช้เพื่อยืนยันหรือปฏิเสธประโยคหนึ่งๆ

เปรียบเทียบกับ ทศนะของ Charles Sanders Peirce ที่ว่า ความเชื่อคือ "นิสัยของการกระทำ" (habit of action) การบอกว่าคนคนหนึ่งมีความเชื่ออย่างใดอย่างหนึ่งก็คือการบอกว่าคนคนนั้นมีแนวโน้มที่จะปฏิบัติตัวอย่างไร เหมือนที่เรามีแนวโน้มที่จะทำหรือไม่ทำอย่างใดอย่างหนึ่งเมื่อเรายอมรับว่าประโยคหนึ่งๆ เป็นจริง ในมุมมองนี้ การพูดว่า "ผมหิว" ไม่ใช่การสะท้อนหรือรายงานสิ่งที่กำลังเกิดขึ้นข้างใน "จิต" แต่คือการบอกให้คนอื่นรอบข้างรับรู้และคาดการณ์ได้ (ในระดับหนึ่ง) ว่าเราจะทำอะไรต่อไป รอร์ดีคิดว่าประโยค หรือ การบอกกล่าว นี่เป็นเพียง "เครื่องมือ" ที่จะกำหนดตำแหน่งแห่งที่ของพฤติกรรมของเราเองต่อคนอื่น ๆ

ในที่นี้ ปฏิบัตินิยม ไม่ได้มองว่าการลดทอน ความเชื่อหรือความปรารถนา ดังกล่าวไปสู่ ภาวะเชิงจิตวิทยาหรือภาวะเชิงพฤติกรรมจะเป็นสิ่งที่ทำไม่ได้ แต่มันก็จะนำเรากลับไปสู่คำถามว่าความเชื่อนั้นสะท้อนความเป็นจริง ไม่ว่าจะเป็นความเป็นจริงแบบนามธรรมหรือความเป็นจริงทางกายภาพ ได้ถูกต้อง เพียงตรง แค่ไหน? ซึ่งนั่นเป็นคำถามที่ทำให้เสียพลังงานของการขบคิดทางปรัชญาแบบไร้ประโยชน์

การปฏิเสธมโนทัศน์ความจริงแบบตรงกับโลก : โดยปกติเรามักบอกว่า เลขบัญชีคือ "สิ่งที่ถูกสร้างทางสังคม" ไม่ใช่ "สิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติ" ขณะที่ยิราฟคือสิ่งที่มีตามธรรมชาติไม่ใช่สิ่งถูกสร้างทางสังคม ในอีกแง่หนึ่งเลขบัญชีคือสิ่งที่ถูกสร้างและยิราฟคือสิ่งที่ถูกพบ ความจริงในความคิดแบบนี้คือ ถ้าโลกนี้ไม่มีมนุษย์ มันก็จะยังมียิราฟแต่จะไม่มีสมุดบัญชี

สำหรับนักปฏิบัตินิยมแม้ยิราฟจะดำรงอยู่อย่างเป็นอิสระกับมนุษย์แต่ไม่ได้หมายความว่ายิราฟจะแยกขาดจากความต้องการและผลประโยชน์ของมนุษย์ รอร์ดีมองว่า มนุษย์บรรยายยิราฟในแบบที่เราทำอยู่ว่าเป็นยิราฟ เพราะความต้องการและผลประโยชน์ของเรา เราใช้ภาษารวมถึงคำว่า "ยิราฟ" เพราะมันเข้ากับกับจุดประสงค์ของเรา เหมือนกับคำว่า "อวัยวะ" "เซลล์" "อะตอม" หรือคำอื่นๆ ซึ่งเป็นชื่อเรียกของส่วนต่างๆ ที่ประกอบขึ้นมาเป็นยิราฟ ทุกๆคำบรรยายที่เรามีกับสิ่งๆต่างๆคือคำบรรยายที่เข้ากับจุดประสงค์ของเรา

เสมอ ไม่มีประโยชน์ที่จะบอกว่าคำอธิบายเหล่านี้จะจบไปถึง "ชนิดตามธรรมชาติ" (natural kinds) ในมุมมองของเผ่าพันธุ์มนุษย์ที่ล่าสัตว์มาเป็นอาหารรอร์ดคิดว่าเส้นแบ่งระหว่างสัตว์(เช่น ยีราฟ) กับสิ่งอื่นๆเช่น อากาศรอบๆตัวมันก็มีความชัดเจน แต่ถ้าเราเป็นมดที่พูดได้ หรือ อมับ หรือมนุษย์ต่างดาวที่กำลังสังเกตโลกจากอวกาศ เส้นแบ่งดังกล่าวก็ไม่ได้ชัด และก็ไม่ชัดเจนว่าจำเป็นต้องมีคำว่ายีราฟ หรือจะมีคำนี้หรือไม่ในภาษาของเรา ยิ่งไปกว่านั้นยังมีความชัดเจนว่าวิธีที่จะบรรยายสิ่งที่ถือครองพื้นที่ที่มนุษย์เรียกว่ายีราฟที่มีอยู่เป็นล้านๆวิธีนั้น อันไหนที่จะใกล้กับสิ่งที่เห็นโดยตัวมันเองมากที่สุด ไม่ว่าเราจะบรรยายยีราฟว่าเป็นการรวมกลุ่มของอะตอม หรือ การรวมตัวกันของสิ่งที่เข้ามากระทบต่อผัสสะการรับรู้ของเรา หรือ คำบรรยายอื่นๆ คำถามว่า "อันไหนเป็นการบรรยายมันอย่างที่มีมันเป็นจริงๆ?" จึงเป็นเรื่องที่ไม่มีสาระและไม่จำเป็นต้องถาม แต่สิ่งที่เราจำต้องรู้คือคำบรรยายแบบใดที่จะเป็นประโยชน์ต่อเรามากที่สุดด้วยจุดประสงค์ใด

การสืบค้น (ทางปรัชญา?) (Philosophical?.. Inquiry)

การถามว่าความเชื่อนี้แสดงถึงความเป็นจริงหรือไม่เป็นความสูญเสียเปล่าทางปรัชญา (Rorty, 1999: xxiv) คำถามที่ควรถามมากกว่าคือ "การยึดถือความเชื่อนี้เป็นประโยชน์ด้วยจุดประสงค์ใด?" ซึ่งรอร์ดคิดว่าเหมือนกับคำถามที่ว่า "เราจะโหลดโปรแกรมนี้ลงในคอมพิวเตอร์เพื่อใช้ประโยชน์ด้วยจุดประสงค์ใด?" ในที่นี้ร่างกายของเราเปรียบเหมือนฮาร์ดแวร์คอมพิวเตอร์ ส่วนความเชื่อเปรียบเหมือนซอฟต์แวร์ ซึ่งเขาคิดว่าไม่มีใครสนใจหรืออยากรู้ว่าซอฟต์แวร์ตัวนั้นเป็นตัวแทนของความเป็นจริงได้เพียงตรงหรือไม่ แต่เราจะสนใจว่าซอฟต์แวร์ที่วานั้นมีประสิทธิภาพเพื่อจะให้บรรลุจุดประสงค์ที่ต้องการได้หรือไม่ ในฐานะ "นิสัยของการกระทำ" (habits of action) ความเชื่อที่ "จริง" ในที่นี้ไม่ใช่ความเชื่อที่ตรงกับความเป็นจริง แต่เป็นการบอกว่า "ไม่มีความเชื่ออื่นๆเท่าที่เรารู้ที่จะเป็นนิสัยของการกระทำที่ดีกว่า"

ยกตัวอย่างเช่น ระหว่างความเชื่อว่าจะดวงอาทิตย์หมุนรอบโลกของคนโบราณ กับความเชื่อว่าจะโลกหมุนรอบดวงอาทิตย์ของเราในสมัยปัจจุบัน ทักษะปฏิบัตินิยมจะมองว่า การเข้าใจว่าความเชื่อสมัยใหม่จริงกว่านั้นเท่ากับการพูดว่าเรามีเครื่องมือที่ดีกว่าคนโบราณเท่านั้น ความเชื่อว่าจะโลกเป็นศูนย์กลางจักรวาลคือเครื่องมือที่คนในยุคหนึ่งใช้เพื่อยืนยันความจริงของพระคัมภีร์ ส่วนความเชื่อว่าจะดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางในจักรวาลวิทยายุคใหม่คือเครื่องมือที่อาจช่วยให้หาทางเดินทางข้ามอวกาศได้ "ข้อถกเถียงระหว่างเรากับคนโบราณไม่ควรจะเป็นเรื่องใครที่ให้ภาพของจักรวาลที่ถูกต้องหรือจริงกว่า แต่ควรเป็นว่าประเด็นอะไรที่ทำให้ต่างฝ่ายต่างเชื่อถือในภาพความเข้าใจของจักรวาลเช่นนั้น" ซึ่งการทำเช่นนั้นอาจเรียกได้ว่า "การสืบค้น" (inquiry) ซึ่งต่างไปจาก การครุ่นคิด หรือ การพิเคราะห์ทางปรัชญาอย่างที่เป็นๆมา

สำหรับทักษะแบบปฏิบัตินิยมแล้ว ความจริงไม่ใช่เป้าหมายของการสืบค้น (inquiry) เป้าหมายของการสืบค้นก็คือการบรรลุถึงข้อตกลงระหว่างมนุษย์ด้วยกันว่าอะไรคือสิ่งที่ต้องทำ? เราจะเห็นพ้องกัน ในจุดหมาย (end) ใด? และวิธีการ (means) ใดที่จะทำให้เราบรรลุถึงจุดหมายดังกล่าว การสืบค้นที่ไม่นำไปสู่เป้าหมายที่รองรับด้วยการปฏิบัติไม่ใช่การสืบค้นแต่เป็นเพียงการเล่นสนุกทางความคิด หรือนำเสนอถ้อยคำอันสวยหรูเท่านั้น ไม่ว่าเราจะถกเถียงเกี่ยวกับทฤษฎีโครงสร้างอนุภาคของโลกลายภาพ หรือ เรื่องการถ่วงดุล

อำนาจในการเมืองก็ตาม นั่นคือการถกเถียงว่าอะไรที่เราควรทำ เราจะใช้เครื่องมือในทางปัญญาที่เราใช้อยู่อย่างไร เพื่อที่จะก่อให้เกิดความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี หรือ ทางการเมือง การแบ่งแยกระหว่างศาสตร์วิทยาศาสตร์ กับ สังคมศาสตร์ หรือระหว่างวิชารัฐศาสตร์ ปรัชญา วรรณกรรม ไม่ปรากฏในความคิดของนักปฏิบัตินิยมเพราะ "ทั้งหมดล้วนเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมอันเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามที่จะนำเราไปสู่การมีชีวิตที่ดีขึ้น" (Rorty, 1999: xxv) เช่นเดียวกับไม่มีการแบ่งระหว่าง "ทฤษฎี" กับ "ปฏิบัติ" เพราะสำหรับนักปฏิบัตินิยมแล้วคำว่า "ทฤษฎี" ไม่ใช่แค่ถ้อยคำหรือความคิดที่สวยหูแต่เป็นวิธีปฏิบัติแบบใดแบบหนึ่งอยู่แล้ว

นักปฏิบัตินิยมไม่ปฏิเสธลักษณะแบบสัมพัทธ์ที่เกิดขึ้นในการสืบค้นแต่ยืนยันว่าเป็นลักษณะสัมพัทธ์ที่ขึ้นกับจุดประสงค์ ไม่ใช่ความสัมพันธ์ที่เป็นอยู่โดยตัวมันเอง เพราะเป้าหมายของการสืบค้นนั้นอยู่ที่ประโยชน์ที่จะได้รับมากกว่าที่จะเป็นการให้คุณลักษณะที่เที่ยงตรงของสิ่งต่างๆโดยตัวมันเอง อันเป็นหลักสำคัญของปฏิบัตินิยมที่มองความรู้ในแบบที่ไม่ใช่ภาพตัวแทน (antirepresentational view of knowledge) "เพราะทุกๆความเชื่อของเราต้องก่อรูปผ่านภาษาแบบใดแบบหนึ่ง และเพราะภาษาไม่ใช่สิ่งที่พยายามจะจำลองสิ่งที่อยู่ข้างนอกหากแต่เป็นเพียงเครื่องมือที่เราใช้จัดการกับสิ่งข้างนอก เราจึงไม่สามารถแบ่งแยก "สิ่งภายนอกที่ทำให้เรามีความรู้" ออกจาก "อวัสัยของเราที่ทำให้เรามีความรู้" ทั้งคำที่เราใช้และเจตจำนงค์ที่จะยืนยันประโยชน์ใดๆโดยใช้ถ้อยคำดังกล่าวคือผลผลิตของความเชื่อมโยงเชิงสาเหตุอันซับซ้อนระหว่างองค์พหุของมนุษย์กับส่วนอื่นๆทั้งหมดในจักรวาล ดังที่ Wittgenstein บอกว่า ไม่มีทางที่จะแทรกไปอยู่ระหว่างภาษากับสิ่งที่ภาษากล่าวถึง หรือการแบ่งยิราฟโดยตัวมันเองออกจากวิธีที่เราพูดถึงตัวยิราฟ หรือที่ Hilary Putnam บอกไว้ว่า องค์ประกอบที่เราเรียกว่า "ภาษา" และ "จิต" ต่างแทรกกลิ้งไปในความเป็นจริง ความเป็นจริงที่เป็นมากกว่าภาพที่มองว่าตัวเราเองเป็น "คนทำแผนที่" ของบางอย่างที่ "เป็นอิสระจากภาษา"

ปรัชญาปฏิบัตินิยม : ยุครุ่งแจ้งครั้งที่สอง หรือ เปลี่ยนกระบวนทัศน์?

โรเบิร์ต แบรินดอม นักปรัชญาปฏิบัตินิยมร่วมสมัยคนอื่นได้เสนอข้อโต้แย้งของการวิพากษ์ว่าปรัชญาปฏิบัตินิยมเป็นพวกปฏิเสธความเป็นเหตุเป็นผล ปฏิเสธวิทยาศาสตร์ หรือกระทั่งเป็นสัมพัทธนิยมแบบหนึ่ง โดยเขาได้ยืนยัน(โดยใช้กระบวนการการสืบค้น)ว่า ปรัชญาปฏิบัตินิยมวางอยู่บนรากฐานทางความคิดเชิงวิทยาศาสตร์แบบธรรมชาตินิยมและประสบการณ์นิยมอันเป็นผลพวงของปรัชญาสมัยใหม่จากยุครุ่งแจ้ง เพียงแต่ปฏิบัตินิยมมีการปรับเปลี่ยนสมมุติฐานบางอย่างที่แตกต่างออกไปเนื่องจากการพัฒนาและความก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในศตวรรษที่ 19

ในเบื้องต้น แบรินดอมกล่าวว่า ปรัชญาแบบปฏิบัตินิยมถูกมองเป็นเพียงกระแสเคลื่อนไหวทางปรัชญา กลุ่มเล็กและปราศจากความลึกซึ้ง ตาม "จิตวิญญาณแบบอเมริกัน" ซึ่งสะท้อนพื้นฐานความคิดของพ่อค้าที่ละเอียดอ่อนกับทุกๆสิ่งผ่านแว่นของการเปรียบเทียบกำไรและขาดทุนอันเป็นพัฒนาการที่มีที่มาทางความคิดจากปรัชญาประโยชน์นิยมในอังกฤษ นักปรัชญาปฏิบัตินิยมในอเมริกาถูกมองว่ารับอิทธิพลความคิดแบบเบนแธมและมิลล์ แล้วนำไปสร้างความคิดเรื่อง "เหตุผลในทางปฏิบัติ" (practical reason) ขึ้นมาแล้วขยายเหตุผลดังกล่าวไปในพื้นที่ทางทฤษฎีของ ญาณวิทยา อรรถศาสตร์ และปรัชญาจิต

ขณะที่ในปัจจุบันในทฤษฎีการเลือกอย่างเป็นเหตุผล (rational choice theory) และทฤษฎีเกม (game theory) ซึ่งเน้นการพัฒนา "เครื่องมือ" ทางคณิตศาสตร์เป็นหลักกลายเป็นทิศทางความคิดหลักในสังคมศาสตร์ร่วมสมัย ซึ่งสำหรับแบรนดอนนี่อาจเป็นตัวอย่างหนึ่งของการขยายความคิดแบบ "อุปกรณ์นิยม" (instrumentalism) ไปยังบริบททางทฤษฎีของนักปฏิบัตินิยมในปัจจุบัน แต่สิ่งหนึ่งที่แบรนดอนต้องการเน้นคือความสำคัญทางประวัติศาสตร์ของปรัชญาปฏิบัตินิยมซึ่งเขามองว่าเป็นการประกาศปรัชญาของยุครู้แจ้งครั้งที่สอง (a second Enlightenment)

ในแง่สำหรับนักปรัชญาปฏิบัตินิยมเหตุผลยังเป็นพลังอำนาจที่โน้มนำชีวิตมนุษย์เช่นเดียวกับนักปรัชญาในยุครู้แจ้ง และศักยภาพดังกล่าวก็สามารถเข้าถึงได้ผ่านวิธีเข้าใจที่ปรากฏในวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ แต่วิทยาศาสตร์ธรรมชาติในเริ่มต้นยุครู้แจ้งกับวิทยาศาสตร์ธรรมชาติในศตวรรษที่ 19 ที่ปรัชญาปฏิบัตินิยมถือกำเนิดขึ้นมีความแตกต่างกัน ดังนั้นภาพทางปรัชญาที่จะเข้าใจ "เหตุผล" ในแต่ละยุคนั้นย่อมมีความแตกต่างออกไปด้วยเช่นกัน ในแง่ปรัชญาปฏิบัตินิยมไม่ได้ปฏิเสธวิธีการวิทยาศาสตร์และไม่ได้ทิ้งความสำคัญของเหตุผล แต่ได้พัฒนาความคิดธรรมชาตินิยม กับ ญาณวิทยาในรูปแบบใหม่ขึ้นมา

ภาววิทยาแบบเปลี่ยนแปลงได้ (Ontological Fallibilism) : ขณะที่ความคิดของนักคิดในยุครู้แจ้งดั้งเดิมพยายามอธิบายปรากฏการณ์ (สิ่งปรากฏ, เหตุการณ์เกี่ยวเนื่อง, กระบวนการ) โดยพยายามแสดงให้เห็นว่าทำไมสิ่งที่เกิดขึ้นอย่างเป็นธรรมชาติต้องเกิดขึ้นแบบนั้น ทำไมสิ่งนี้จำเป็น (necessary) ต้องเกิดขึ้น (อย่างน้อยในเงื่อนไขหนึ่ง) แต่ในความคิดแบบปฏิบัตินิยมเป็นไปได้ที่จะอธิบายสิ่งเหล่านี้ในลักษณะของความบังเอิญ (contingent) ความต่างเช่นนี้เป็นความต่างที่สำคัญระหว่างทางภาววิทยากระบวนทัศน์แบบนิวตัน กับ กระบวนทัศน์แบบดาร์วิน การมองโลกแบบนิวตันคือการเห็นโลกที่ประกอบไปด้วยกฎสากล กฎที่จำเป็น กฎที่ไม่เปลี่ยนแปลงซึ่งแสดงออกมาได้ในภาษาที่เป็นนามธรรมและพ้นจากตัวบุคคลของคณิตศาสตร์บริสุทธิ์ การมองโลกแบบดาร์วินคือการเห็นภาพบรรยายที่จับต้องได้ของการปฏิสัมพันธ์ต่อกันในขณะหนึ่งระหว่างสิ่งเฉพาะต่างๆในพื้นที่หนึ่งๆ แบรนดอนอ้างถึงนักปฏิบัตินิยมอย่าง Pierce ที่มองว่ากฎทางฟิสิกส์เกิดขึ้นอย่างบังเอิญ ความแน่นอนดังกล่าวเกิดขึ้นจากความไม่แน่นอนแต่เริ่มแรก "มันเป็น "พฤติกรรมการปรับตัว" (adaptational habits) ซึ่งคิดในแง่ของสถิติแล้วเป็นสิ่งที่ลงตัวและมั่นคงที่สุดในสภาพแวดล้อมทั้งหมด(ซึ่งอาจมีกฎอื่นๆดำรงอยู่ด้วย) แบรนดอนคิดว่านัยสำคัญของเรื่องนี้คือ

หนึ่ง) การที่คำอธิบายธรรมชาติในแบบเดิมถูกทำความเข้าใจใหม่ผ่านพื้นหลังที่กว้างขึ้นของกระบวนทัศน์ใหม่ที่ว่า "ความสม่าเสมอสามารถเกิดขึ้นและดำรงอยู่ในความหลากหลายได้อย่างไร" ผลกระทบที่สำคัญของวิทยาศาสตร์ในช่วงต้นของยุครู้แจ้งคือ "ตัวทฤษฎี" (theories) ซึ่งกลุ่มที่สนับสนุนความคิดแบบรู้แจ้งต้องการใช้เพื่อเป็นตัวจุดประกายในการเตรียมพร้อมต่อการเปลี่ยนผ่านทางสังคมและการเมืองครั้งใหญ่ ในแง่การพูดถึงผลในทางปฏิบัติของวิธีคิดแบบใหม่นี้แทบจะยังไม่ปรากฏจนกระทั่งช่วงกลางศตวรรษที่ 19 โดยผ่านการปฏิวัติอุตสาหกรรม ในแง่วิทยาศาสตร์หรือกฎทางวิทยาศาสตร์ไม่ได้ถูกเข้าใจในฐานะ "วิทยาศาสตร์" ที่อยู่ในตำราเรียนแต่ถูกเข้าใจในบริบทที่กว้าง(หรือลึก)มากขึ้น เช่นหลังจากที่ใช้วิธีการดังกล่าวมากกว่าสองร้อยปี วิทยาศาสตร์สามารถปักหลักกลายเป็นสถาบันทางสังคมได้เพราะการลงหลักปักฐานของทุนนิยมอุตสาหกรรม วิทยาศาสตร์ไม่ได้แค่เพียงถูกนำมา "ปฏิบัติ" แต่มันกลายเป็น "ธุรกิจ" ผลพวงในทางปฏิบัติ

ของวิทยาศาสตร์คือเทคโนโลยีได้การเป็นสิ่งที่มีรับประกันความรู้ทางทฤษฎี และตัวเทคโนโลยีเองกลายเป็นตัวความเข้าใจไปด้วยในที่สุด นักปฏิบัตินิยมศึกษาธรรมชาติของเหตุผลและบทบาทของเหตุผลที่มีต่อชีวิตมนุษย์ผ่านความเข้าใจวิทยาศาสตร์คือการทำให้การรู้ "สิ่งนั้น" (ที่อ้างว่าจริง) ไปอยู่ในพื้นที่ที่ใหญ่กว่าคือการรู้ (จะทำสิ่งใด) "อย่างไร"

สอง) คำอธิบายธรรมชาติที่มีพลวัตต่อการเปลี่ยนแปลง กฎที่แน่นอนทางฟิสิกส์ในขณะหนึ่งจะเปิดต่อความเป็นพลวัตขึ้นไม่มากนักน้อยเมื่อมองว่าตัวมันเองก็ต้องหาทางดำรงอยู่ให้รอดโดยการรักษาสภาวะคงตัวในการผลิตซ้ำตัวมันเองให้ได้อย่างสมดุล ในแง่นี้ไม่ใช่แค่เราจะแน่ใจว่าเราได้เข้าถึงกฎที่ถูกต้องอย่างสมบูรณ์แล้วเท่านั้น กฎเกณฑ์และคำอธิบายเหล่านี้ก็ยังสามารถเปลี่ยนแปลงได้อีกด้วย "ไม่มีการปรับตัวแบบดาร์วินที่ถือเป็นจุดสิ้นสุด มันจะปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อม หรือพูดจริงๆ ก็คือต้องปรับตัวในการที่จะตอบโต้กับการปรับตัวอื่นๆ ที่เกิดขึ้น สิ่งที่เราเริ่มลงตัวและหยุดนิ่ง(ในขณะหนึ่งๆ) หรือที่เรียกว่า "พฤติกรรมหรือนิสัย" (habits) ในความคิดของ Dewey หรือ Pierce โดยตัวมันเองควรถูกศึกษาพร้อมกับกระบวนการการปรับตัวของมัน นักปฏิบัตินิยมเป็นนักธรรมชาตินิยมเช่นกัน แต่พวกเขาเห็นธรรมชาติแบบใหม่ "ธรรมชาติที่มีความลื่นไหล ผ่านการปฏิสังสรรค์กันระหว่างสิ่งเฉพาะต่างๆ กับสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงอยู่เสมออันจะได้มาซึ่งผลเชิงสถิติที่สม่ำเสมอแบบหนึ่งๆ ซึ่งจะอุบัติขึ้นหรือรอเวลาที่จะอุบัติขึ้นในมหาสมุทรแห่งความโกลาหล" (Brandom, 2004: 3)

ประสบการณ์นิยมเชิงปฏิบัติแบบภาพรวม (Holistic practical empiricism) : นอกจากปรัชญาปฏิบัตินิยมจะวางอยู่บนทฤษฎีแบบธรรมชาตินิยมตามที่กล่าวมาแล้วข้างต้น ในแง่วิทยาศาสตร์ปรัชญาปฏิบัตินิยมก็ยังวางอยู่บนทัศนะแบบประสบการณ์นิยมด้วย แต่ไม่ใช่ประสบการณ์นิยมแบบลดทอนและแยกส่วน (atomistic reduction empiricism) หรือ วิทยาศาสตร์แบบเก่า (old scientism) ที่มีอิทธิพลต่อปรัชญาปฏิฐานนิยมในต้นศตวรรษที่ 20 ปรัชญาปฏิบัตินิยมยังให้ความสำคัญต่อประสบการณ์ (experience) ว่าเป็นฐานที่มาของความรู้ แต่นิยามประสบการณ์แตกต่างออกไป

ประสบการณ์ของปฏิบัตินิยมไม่ใช่ การกระทำของการสำนึก (acts of awareness) อันเป็นสิ่งที่เป็นที่มาของความรู้ได้โดยตัวมันเองเมื่อมันเกิดขึ้นในแต่ละครั้งและตัวมันกลายเป็นวัตถุให้กับกระบวนการเรียนรู้ที่จะเกิดขึ้นตามมา แต่ประสบการณ์นิยมจะมองประสบการณ์อย่างที่เป็น "หน่วยของการทดสอบ-ปฏิบัติ-ทดสอบ-ได้ผล" (Test-Operate-Test-Exit units) (ซึ่งปฏิบัตินิยมนำความคิดนี้มาจากแนวคิดเรื่อง Erfahrung ของ Hegel) ประสบการณ์ไม่ใช่ "สิ่งนำเข้า"(input) สู่กระบวนการเรียนรู้ แต่เป็นตัวกระบวนการเรียนรู้โดยตัวมันเอง พุดในอีกแง่ของภาพวิวัฒนาการคือ การอุบัติขึ้นของพฤติกรรมต่างๆ ที่อยู่รอดและกลายเป็นอุปนิสัยตราบเท่าที่มันจะสามารถปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อมที่มันอยู่ได้อย่างสำเร็จ ความเป็นเหตุเป็นผลของวิทยาศาสตร์ไม่ได้อยู่ในขณะเกิดการหยั่งรู้ทางทฤษฎีของนักวิทยาศาสตร์ยามที่เข้าใจถึงโครงสร้างความเป็นจริง แต่อยู่ที่กระบวนการที่ผู้ปฏิบัติที่มี "ทักษะ" ใช้ผลการสังเกตที่ใช้การได้จากการทดลองสร้างทฤษฎีโดยการสรุปและอนุมาน และนำไปปฏิบัติอย่างเป็นพลวัตเพื่อหาความลงตัวและการปรับเปลี่ยนโดยเทียบเคียงกับผลการทดลองหรือทฤษฎีอื่นๆ ที่แข่งขันอยู่

จากภววิทยาและญาณวิทยาแบบปฏิบัตินิยมที่แบรนต์คอมกล่าวมา เราจะเห็นความแตกต่างเชิงกระบวนการทัศน์ระหว่างปรัชญาแบบเดิม กับปรัชญาปฏิบัตินิยม โดยในกระบวนการทัศน์แบบเดิมนั้นนักปรัชญายุคสมัยใหม่พยายามทำให้ภาพของความรู้ของมนุษย์และผู้รู้เข้ากันกับภาพโลกธรรมชาติแบบกลไกและเป็นวัตถุนิยม โดยแบ่งกิจกรรมของผู้รู้ (การจัดการกับสัญลักษณ์เชิงพีชคณิต) กับสิ่งที่ถูกรู้ (โลกเรขาคณิตข้างนอกที่แสดงโดยสัญลักษณ์ดังกล่าว) ออกจากกัน ความเข้าใจ การค้นพบ หรือทำงานเกี่ยวกับทฤษฎี คือการแสดงความสามารถทางปัญญาที่จะนำไปสู่กฎสากลต่างๆ

แต่ในกระบวนการทัศน์ของนักปรัชญาปฏิบัตินิยมที่เป็นภาพแบบ "หนึ่งเดียว" (unified vision) ผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ไม่ได้แยกออกจากกัน ซึ่งต่างฝ่ายต่างอยู่ในกลไกที่ทำให้เกิดความมีระเบียบออกมาจากความโกลาหล ทำให้เกิดอุปนิสัยที่ลงตัวจากตัวแปรต่างๆ ในโครงสร้างของการวิวัฒนาการและการเรียนรู้ที่มีร่วมกัน โครงสร้างดังกล่าวทำให้สมาชิกที่ส่วนการเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างต่อเนื่องจากกระบวนการที่ทำให้เกิดความสม่ำเสมอทางกายภาพ ซึ่งทำให้เกิดวิวัฒนาการทางชีวภาพในทีหนึ่งๆ ณ.เวลาหนึ่งๆ ผ่านกระบวนการเรียนรู้ที่ทำให้เกิดนิสัยที่ปรับตัวในทีหนึ่งๆ ณ.เวลาหนึ่งๆ จากสติปัญญาแบบสามัญสำนึกของผู้ใช้ภาษาต่างๆ ไปจนถึงวิธีวิทยาที่ซับซ้อนของนักวิทยาศาสตร์ ซึ่งเป็นการทำให้กระบวนการใช้ปัญญาในปกติประจำวันซึ่งไม่เป็นระบบและซ่อนอยู่ภายในถูกขัดเกลากลายเป็นการใช้ปัญญาที่แสดงออกโดยภายนอกอย่างเป็นระบบ

ปรัชญาปฏิบัตินิยมกับการเลือกทางศีลธรรม

ในส่วนสุดท้ายของบทความจะได้นำเสนอความเข้าใจเบื้องต้นที่ปรัชญาปฏิบัตินิยมมีในบริบทอื่น นอกเหนือไปจากข้อถกเถียงในวงวิชาการทางปรัชญา นั่นคือเรื่องจุดยืนทางศีลธรรมของนักปฏิบัตินิยม (ในที่นี้คือ รอร์ตซ์) ซึ่งเป็นประเด็นจะเกี่ยวข้องกับการถกเถียงสาธารณะเรื่องต่างๆ ในสังคมโดยตรง

รอร์ตซ์มีความคิดในทิศทางเดียวกับแบรนต์คอมที่ว่ารากฐานของปรัชญาปฏิบัตินิยมมาจากวิธีคิดแบบโลกียะนิยม (secularism) ของยุคเรอเนสซองส์ นั่นคือ ทุกสิ่งที่เราพูดหรือทำคือความเต็มใจความต้องการและผลประโยชน์ของมนุษย์เอง วิธีคิดแบบนี้เป็นการบอกว่ามนุษย์เป็นผู้พึงพิงตนเอง ไม่ใช่การพึ่งพิงอำนาจเหนือธรรมชาติที่ชี้นำไปสู่ความจริง แต่อย่างไรก็ตามยุคเรอเนสซองส์ก็แทนที่ความคิดเรื่องอำนาจชี้นำเหนือธรรมชาติด้วยความคิดที่งัดข้อดีที่เรียกว่า "เหตุผล" ซึ่งความคิดที่ว่านี้ต่อมาถูกโจมตีโดยนักปรัชญาปฏิบัตินิยมในอเมริกา และนักปรัชญาในยุโรปช่วงหลังนิตเช่ นอกเหนือไปจากประเด็นถกเถียงทางญาณวิทยาที่รอร์ตซ์มองว่าเป็น "ข้อถกเถียงของปัญญาชน" ที่อาจหยวนๆ ยกให้นักวิชาการทางปรัชญาถกเถียงกันไปได้ แต่ประเด็นหนึ่งที่เป็นศูนย์กลางของการวิพากษ์ที่มีความสำคัญมากกว่าที่จะให้แก่นักวิชาการปรัชญาเถียงกันในวงแคบๆ คือเรื่อง "การเลือกทางศีลธรรม" (moral choice)

แกนกลางของการถกเถียงอยู่ที่การมองการเลือกทางศีลธรรมว่าเป็นการเลือกระหว่างสิ่งที่ถูกต้องอย่างสมบูรณ์กับสิ่งที่ผิดอย่างสมบูรณ์ หรือ เป็นประเด็นการเลือกสิ่งที่ดีหลายๆ อย่างที่แข่งขันกันอยู่ สำหรับฝ่ายแรกมองว่าถ้าศีลธรรมปราศจากสิ่งสมบูรณ์ (บางสิ่งที่คงลักษณะเหมือนความไม่ยินยอมของพระเจ้าต่อความอ่อนแอของมนุษย์ ซึ่งในความคิดหลักของยุคเรอเนสซองส์ก็คือ "เหตุผล") เราก็ไม่มีเหตุผลที่จะต้านทานความชั่ว

ร้าย หรือถ้าการเลือกทางศีลธรรมคือการเลือกระหว่างสิ่งดีๆที่แข่งขันกันและสิ่งชั่วร้ายเป็นเพียงสิ่งดีที่ด้อยกว่า ก็อาจเป็นเรื่องเปล่าประโยชน์สำหรับการต่อสู้ทางศีลธรรม รอร์ดีคิดว่านักปฏิบัตินิยมไม่ได้ปฏิเสธหรือลดทอนคุณค่าของการต่อสู้ทางศีลธรรม ในทางตรงข้ามสำหรับนักปฏิบัตินิยมการต่อสู้ทางศีลธรรมแยกไม่ไ้จากการต่อสู้เพื่อดำรงอยู่ของมนุษย์ และไม่มีการแบ่งแยกที่ชัดเจนระหว่างความชั่วสัมบูรณ์ (เช่นความอยุติธรรม) กับความสะเพร่า สิ่งที่เป็นประเด็นของนักปฏิบัตินิยมคือการหาหนทางที่จะกำจัดความทุกข์ยากและสร้างความเท่าเทียมขึ้น หรือ เพิ่มความสามารถที่เด็กๆจะเริ่มใช้ชีวิตด้วยโอกาสแห่งความสุขที่เท่าเทียมกัน นี่เป็นเป้าหมายที่คุ้มที่จะตายเพื่อมัน แต่มันเป็นเป้าหมายที่ไม่ได้เขียนอยู่ในหมุดดาว หรือไม่ใช่การแสดงตัวของสิ่งที่ Kant เรียกว่า "เหตุผลบริสุทธิ์ในทางปฏิบัติ" (pure practical reason) พอๆกับที่มันไม่ได้มาจาก "เจตจำนงค์ของพระเจ้า" (Will of God)

หลักศีลธรรมของ Kant หรือเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ของ Mill คือสิ่งที่เรียกว่า "หลักศีลธรรมที่คงตัว" (firm moral principles) สำหรับนักปฏิบัตินิยม ซึ่งหลักการที่ว่านี้อาจจะมีแบบอื่นได้อีกเช่น หลักปฏิบัติที่ว่า ถ้าผู้หญิงในครอบครัวถูกล่วงละเมิดก็ต้องแก้แค้นเอาคืน หรือ กฎในครอบครัวที่เชื่อว่าการไม่มีลูกชายเสียเลยดีกว่ามีลูกชายที่เป็นเกย์ แน่แน่นอนว่าหลักปฏิบัติดังกล่าวนี้ย่อมพิจารณาได้ว่าเป็น "ความไม่เป็นธรรม" มากกว่า "การประจักษ์แจ้ง(ทางศีลธรรม)" โดยเฉพาะใครก็ตามที่คิดว่าการตามล้างแค้นระหว่างตระกูลหรือการเหยียดเพศสภาพเป็นสิ่งที่ต้องยุติ สำหรับนักปฏิบัตินิยมก็เช่นเดียวกับนักปรัชญาส่วนใหญ่คือ น่าจะเป็นเรื่องดีที่นักปรัชญาสามารถทำให้เห็นได้ว่าทุกหลักการที่เรายอมรับล้วนแล้วแต่ "เป็นเหตุเป็นผล" เช่นเดียวกับที่หลักของ Kant หรือ Mill เป็น ในขณะที่หลักเรื่องฆ่าล้างแค้นหรืออคติเพศที่สามไม่มีเป็นเหตุเป็นผล แต่นักปฏิบัตินิยมมองว่าการบอกว่าหลักการหนึ่งมีเหตุผลนั้นเท่ากับการยอมรับว่าหลักการนั้นเป็นสากล ซึ่งทำให้ความต่างระหว่างผู้หญิงในตระกูลหนึ่งกับผู้หญิงทั่วไปหรือผู้ชายที่เป็นเกย์กับผู้ชายเต็มตัวอาจไม่ถูกนำมาคิด ซึ่งนักปฏิบัตินิยมไม่แน่ใจว่าการเพิกเฉยต่อกลุ่มเฉพาะกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งนั้นจะถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นเหตุผลได้หรือไม่

หรือที่รอร์ดีกล่าววาระหว่าง กฎ "ห้ามฆ่าผู้อื่น" ที่ถือว่าเป็นสากลไปแล้ว กับ "ห้ามฆ่าผู้อื่นยกเว้นว่าเป็นทหารที่กำลังรบในสงครามที่ศัตรูกำลังรุกราน หรือเป็นเพชรฆาต หรือเป็นผู้ที่มีหน้าที่ทำการุณยฆาต" รอร์ดีมองว่าเขาไม่รู้ว่าหลักอย่างหลักนี้มีความเป็นเหตุผลมากหรือน้อยกว่าอย่างแรกและไม่เห็นว่าคำว่า "เป็นเหตุเป็นผล" จะมีประโยชน์ในที่นี่ เรามักได้รับการบอกกล่าวว่าการกระทำของเราที่เป็นประเด็นขัดแย้งจะต้องถูกปกป้องด้วยหลักการที่เป็นสากลและเป็นเหตุเป็นผล เราอาจคาดหวังว่าจะมีหลักการดังกล่าวที่ใช้ได้กับทุกสถานการณ์ แต่บางครั้งเราก็บอกว่า "เออละ เมื่อพิจารณาอย่างรอบคอบแล้ว ดูเหมือนนี่จะเป็นทางออกที่ดีที่สุดในตอนนี" ซึ่งรอร์ดีมองว่าไม่ชัดเจนว่าการพูดอย่างหลังเป็นเหตุเป็นผลน้อยกว่าหลักการแบบแรก และไม่ชัดเจนว่าปัญหาทางศีลธรรมที่เกี่ยวข้องกับประเด็นสาธารณะ เช่นความเหลื่อมล้ำเรื่องสุขภาพ จะต้องรอหลักการดังกล่าวก่อนเพื่อที่จะแก้ปัญหา

ในแง่ปฏิบัตินิยมไม่ได้บอกว่าการมีหลักสากลและเป็นเหตุเป็นผลที่รองรับการกระทำที่ถูกต้องจะเป็นสิ่งที่ต้องปฏิเสธ หรือในอีกแง่หนึ่งคือปฏิบัตินิยมเองไม่ได้วางอยู่บนจุดยืนแบบสัมพัทธนิยม (Relativism) อีกทั้ง "สังคมที่ปกครองด้วยกฎหมายหรือหลักการก็ย่อมดีกว่าสังคมที่ปกครองโดยกฎหมายหรือพระราชย์ หาก

ปราศจากกฎเกณฑ์หรือหลักเหตุผลชีวิตของมนุษย์ก็จะกลายเป็นเรื่องของอารมณ์และอาจลงเอยด้วยความรุนแรง" เป็นไปได้ที่อาจมีหลักการของเหตุผลอันเป็นนามธรรมบางแบบที่ยึดโยงพวกเราทุกคนเข้าไว้ด้วยกันในบางรูปแบบ เป็นไปได้ที่หลักดังกล่าวอาจเป็นอย่างที่ Kant กล่าวไว้เรื่อง "คำสั่งเด็ดขาด" (categorical imperative) แต่กระนั้น Kant ก็ให้ภาพของมนุษย์ที่ตัดตอนจากประวัติศาสตร์หรือวิวัฒนาการอย่างสิ้นเชิง ซึ่งในประวัติศาสตร์หรือในภาพวิวัฒนาการสังคมที่ปรากฏปกครองด้วยกฎหมายแทนที่กฎหมายเป็นสังคมที่เชื่องช้า เพราะบาง เติบโตด้วยความบังเอิญ และบรรลุถึงปลายทางของการวิวัฒนาการได้อย่างเชื่องช้า

นักปฏิบัตินิยม(อย่าง Dewey) มีจุดยืนแบบ Hegel มากกว่า Kant ในการที่จะนำรวมเอาประวัติศาสตร์เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในการพิจารณาโดย หลักศีลธรรมสากลแบบของ Kant จะใช้ได้ดีเมื่อไม่นำเอาพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของสังคมหนึ่งๆมาพิจารณา ซึ่งในสังคมหนึ่งๆนั้นตัวสถาบันที่อยู่เป็นแกนในสังคมจะสร้าง "เนื้อหา" ให้กับส่วนเปลือกที่ห่อหุ้มอยู่ภายนอก รอร์โต้ได้อ้างถึงเรื่องนี้จากความคิดของ Michael Walzer ที่กล่าวถึง "ศีลธรรมส่วนแกน" (thick morality) กับ "ศีลธรรมส่วนเปลือก" (thin morality) กล่าวคือเราไม่ควรคิดว่าชนบและสถาบันในสังคมหนึ่งๆเป็นเพียงส่วนประกอบรอบนอกที่เกิดขึ้นอย่างบังเอิญโดยมีแกนกลางคือความมีเหตุผลทางศีลธรรมที่เป็นสากล หรือกฎทางศีลธรรมที่ข้ามพ้นวัฒนธรรม ในทางตรงข้ามชนบและสถาบันเหล่านี้คือส่วนที่เกิดขึ้นมาก่อนและเป็นสิ่งที่ควบคุมการยอมรับและทำตามกฎศีลธรรมต่างๆ นี่คือนิยามของศีลธรรมส่วนแกน ขณะที่ศีลธรรมส่วนเปลือกนั้นคือความคล้ายคลึงกัน (resemblances) ที่สามารถดึงออกมาจากส่วนแกนที่แตกต่างกันไป สิ่งเหล่านี้มีได้มาจากบัญญัติแห่งองค์ประกอบสากลของมนุษย์ที่เรียกว่า "เหตุผล" และเป็นความพ้องกันที่เป็นสิ่งบังเอิญเท่านั้น ในแง่นี้จะเห็นว่า หลักการของ Mill หรือกฎศีลธรรมของ Kant ก็ทำให้เราละเลืกถึงชนบและสถาบันทางสังคมแบบหนึ่งนั้นคือสังคมคริสต์เตียนตะวันตก ซึ่งอาจให้คุณค่ากับความเสมอภาคมากกว่าสังคมอื่นๆ หรือพูดอีกอย่างก็คือหลักการเรื่องความเท่าเทียมและภราดรภาพในฐานะเป็นสิ่งสร้างของคริสต์ศาสนาได้ถูกนำมา "พูดใหม่" ในแบบที่เป็นศาสนาโดยนักปรัชญาในยุคสมัยใหม่

แม้ว่าการให้เหตุผลเพื่อปกป้องส่วนแกนที่แตกต่างออกไปในแต่ละสังคมจะไม่ใช่ว่าเรื่องง่าย แต่นักปฏิบัตินิยมมองว่าการวางกฎศีลธรรมอยู่บนสิ่งสากลเช่น "เหตุผล" หรือ "ธรรมชาติมนุษย์" ก็อาจนำไปสู่ความหวังแบบผิดๆ ซึ่งเราคิดว่าเผ่าพันธุ์ของมนุษย์ชาติกำลังค่อยๆก้าวไปสู่ชุมชนสากลชุมชนเดียว ชุมชนที่ดำเนินไปบนแก่นศีลธรรมแบบหนาของสังคมอุตสาหกรรมและเป็นประชาธิปไตยแบบยุโรป ซึ่งไม่ต่างจากการพยายามทำให้สัตว์เลื้อยคลานทุกตัวกลายเป็นจูนาคอนดาเหมือนกัน ความคิดเช่นนี้ทำให้ปรัชญาปฏิบัตินิยมถูกมองว่าเป็นสัมพัทธนิยม ขณะที่นักปรัชญาปฏิบัตินิยมมองว่าชะตา (destiny) ที่มนุษย์ชาติเป็นอยู่นี้ถือเป็นความโชคดียิ่งกว่า สำหรับนักปฏิบัตินิยมสังคมยูโทเปียที่ประกาศโดยสหประชาชาติหรือคำปฏิญาณสันติภาพใดๆ ไม่ได้เป็นชะตาของมนุษยชาติมากไปกว่าการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ด้วยระเบิดปรมาณูหรือการแทนที่สังคมประชาธิปไตยด้วยผู้มีอำนาจบ้าสงคราม ซึ่งถ้าหากอนาคตของมวลมนุษยเป็นอย่างหลังมันก็คือความโชคร้ายแต่ไม่ใช่ความไร้เหตุผล สังคมดังกล่าวก็จะเป็นไปภายใต้ข้อกำหนดทางศีลธรรมแบบที่มันเป็นเพียงแต่ข้อกำหนดแบบนั้นอาจทำให้เราไร้โอกาสที่จะมีความสุขในชีวิต(แบบที่สังคมเสรีประชาธิปไตยมี)เท่านั้น

รอร์ตัยยอมรับว่าไม่ใช่เรื่องง่ายที่จะหาข้อตกลงจากมุมมองที่เป็นกลางจริงๆได้ระหว่างทัศนยะและจุดยืนต่างๆที่กำลังถกเถียงกันอยู่ การโน้มน้าวให้มายอมรับจุดยืนของตัวเองของแต่ละฝ่ายนั้นไม่อาจเลี่ยงต่อการให้เหตุผลแบบ "ทวนคำถาม" หรือมีข้อสมมุติล่วงหน้าที่ชอบเร้นอยู่ก่อนแล้วทั้งสิ้น แต่ในด้านหนึ่งไม่ว่าการถกเถียงจะยากหรือง่าย ได้ข้อตกลงร่วมหรือไม่ได้ ผลพวงของมันก็定要ปรากฏออกมาในรูปแบบใดแบบหนึ่งไม่ว่ามันจะเป็นโชคดี หรือโชคร้าย นำไปสู่ความหวังหรือความสิ้นหวังก็ตาม

กระนั้นรอร์ตัยก็ได้กล่าวอะไรบางอย่างกระตุ้นเตือนให้ได้ขบคิดอะไรกันต่อไป ซึ่งน่าจะเป็นข้อสรุปของบทความนี้ ในเบื้องต้น ณ.ตรงนี้ได้

"ทำไมเราต้องพยายามทำให้ตัวเราเองเป็นร่างทรงของบางอย่างที่ใหญ่กว่าตัวเราเอง (เหตุผล, ความดี, สิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือ กระแสความเคลื่อนไหว) แทนที่จะยอมรับในความจำกัดของเรา ในหลายๆเรื่อง การยอมรับว่าบางสิ่งที่เป็นประเด็นสำหรับตัวเรา แต่มันอาจจะไม่ได้มีความสำคัญใดๆเลยกับคนส่วนใหญ่ก็ได้...แต่นั้นไม่ใช่เหตุผลที่จะละอายหรือต้องปิดบังอำพรางว่าเรามีห้วงอารมณ์กวี มีคนรัก มีครอบครัว ชอบสัตว์เลี้ยง อาจชื่นชมบางคำคม หรือ มีศรัทธาแบบเลือนๆ ไม่มีอะไรศักดิ์สิทธิ์ในหลักการ(เช่น ความเป็นสากล)ที่จะทำให้คนที่เชื่อมร่วมกันในหลักการนั้นวิเศษวิโสไปกว่าคนที่ไม่เชื่อ การทำให้ทุกคนเห็นพ้องกัน(ในหลักการสากล)ไม่ได้ทำให้มีอภิสิทธิ์ใดๆขึ้นมาเหนือการที่ทำเช่นนั้นไม่ได้(หรือมีหลักการเฉพาะตัว)

"นั่นหมายถึงข้อเท็จจริงที่ว่าการที่เรามีข้อควรปฏิบัติต่อคนอื่น(เช่น ไม่กลั่นแกล้ง, ร่วมกับพวกเขาสืบไล่ทรราชย์ หรือ ไม่ปล่อยให้อดอยาก)ไม่ได้ทำให้สิ่งที่เราแชร์กับคนอื่นๆมีความสำคัญเหนือสิ่งใดๆอย่างจำเป็น เมื่อเราตระหนักถึงสิ่งที่ควรปฏิบัติทางศีลธรรม สิ่งที่เราแชร์กับคนอื่นๆไม่ใช่ "ความมีเหตุผล", "ธรรมชาติของมนุษย์", "ภาวะพระบิดาของพระเจ้า" หรือ "ความรู้เกี่ยวกับกฎทางศีลธรรม" หรือ สิ่งอื่นใด นอกไปจากความสามารถที่จะเห็นอกเห็นใจในความเจ็บปวดของคนอื่น ไม่มีเหตุผลเฉพาะที่จะคาดหวังว่าความรู้สึกละเอียดอ่อนต่อผู้อื่น หรือความรักในแบบเฉพาะตัวเราเองจะต้องเข้ากันได้กับภาพรวมอันใหญ่โตว่าสิ่งต่างๆลงตัวกันอย่างไร สั้นๆก็คือ ไม่มีเหตุผลที่จะหวังในภาพรวมหนึ่งเดียวที่ผมหวังว่าจะได้เมื่อตอนเข้าไปเรียนในมหาวิทยาลัย" (Rorty, 1999: 14)

บรรณานุกรม

- Brandom, R.B. (2004) , "The Pragmatist Enlightenment (and its Problematic Semantics)", p.1-16 : European Journal of Philosophy 12:1.
- Geuss, R. (2008) , "Richard Rorty at Princeton: Personal Recollections", p. 85-100 : Arion 15:3.
- Rorty, R. (1979) , *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press : Princeton, New Jersey.
- Rorty, R. (1992) , "Introduction Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy" , in Rorty, R. (ed.) *The Linguistic Turn Essays in Philosophical Method*, p. 1-39. The University of Chicago Press: Chicago.
- Rorty, R. (1999) , " Introduction Relativism : Finding and Making" in *Philosophy and Social Hope*. p. xvi-xxxii. Penguin Books : London.
- Rorty, R. (1999) , "Trotsky and the Wild Orchids" in *Philosophy and Social Hope*, p. 3-22. Penguin Books : London.
- Rorty, R. (1999) , "Thomas Kuhn, Rocks and the Laws of Physics" in *Philosophy and Social Hope*, p. 175-189. Penguin Books : London.