

## บทที่หก

# วิทยาศาสตร์กับความเป็นจริง: สัจนิยมหรือปฏิสัจนิยม?

### ทฤษฎีทางปรัชญาของนักประวัติศาสตร์

ในบทที่แล้ว เราได้อภิปรายเกี่ยวกับการตอบรับกระแสของวิทยาศาสตร์ตะวันตก โดยปัญญาชนสยามในสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ เราได้เห็นกันว่า นโยบายหลักในการตอบโต้และตอบรับกระแสดังกล่าว อยู่ที่การตัดสินว่า อะไรในกระแสนี้ที่ควรรับไว้ และอะไรที่ไม่ควร ผลก็คือ แนวคิดเกี่ยวกับความเป็นเหตุเป็นผล และการอธิบายได้อย่างเป็นกลไกได้รับการยอมรับ ส่วนศาสนาคริสต์กับปรัชญาเบื้องหลังของวิทยาศาสตร์ ไม่ได้รับ การแบ่งแยกนี้ก็มาจากการวิเคราะห์ของเกรก เรย์โนลด์ และทวิศักดิ์ เผือกสม (รวมทั้งคนอื่น ๆ) ที่คิดตรงกันว่า มีการแบ่งระหว่างสิ่ง ที่มองว่าเป็นประโยชน์เฉพาะหน้า ออกจากสิ่งที่จะคุกคามเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมถ้ารับเข้ามา จริง ๆ เช่นศาสนาคริสต์เป็นต้น ที่กล่าวว่าปรัชญาเบื้องหลังของวิทยาศาสตร์ว่าไม่ได้รับเข้ามา ก็ หมายความว่า การมองวิทยาศาสตร์ว่าเป็นการหาความจริงเกี่ยวกับโลกและธรรมชาติ และระบบ ความคิดความเชื่อที่เป็นพื้นฐานให้แก่วิทยาศาสตร์ เช่นความเชื่อที่ว่า ทุกสิ่งทุกอย่างในเอกภพ ดำเนินไปตามกฎเกณฑ์ที่เหตุผลมนุษย์สามารถเข้าถึงได้ เข้าใจได้ทั้งหมด หรือความเชื่อว่า ภาษา มนุษย์สามารถสะท้อนความเป็นจริงได้ และภาษาที่แม่นยำที่สุด อันได้แก่ภาษาคณิตศาสตร์ เป็นการสะท้อนความจริงออกมาได้เที่ยงตรงที่สุด แนวคิดเหล่านี้จะไม่ได้รับการสนับสนุนหรือการ รับเข้ามาอย่างจริงจัง ๆ โดยปัญญาชนสยาม ซึ่งก็เห็นกันว่า นโยบายเช่นนี้ก่อให้เกิดผลพวง ติดตามมาจนถึงปัจจุบัน กล่าวคือแม้ในขณะนึ่งการวิชาการของไทย ก็ยังให้ความสำคัญแก่ ภาควิชาปฏิบัติมากกว่าภาควิชาทฤษฎี ดังที่ผมได้กล่าวไว้แล้วในบทก่อน

อย่างไรก็ตาม ประเด็นหลักของเราในขณะนี้ได้แก่ การวิเคราะห์ทางปรัชญาว่า เมื่อเกิด การปะทะกันของระบบความคิด เช่นที่เคยเกิดขึ้นในสยามเมื่อกว่าร้อยห้าสิบปีก่อนนี้ เราจะตัดสิน ลงไปเลยได้หรือไม่ว่า ระบบที่เข้ามาใหม่เป็นจริง แต่ระบบเก่าเป็นเท็จ หรือว่า ความจริงความเท็จ ของระบบใด ๆ ไม่ขึ้นอยู่กับว่า ข้อความในระบบนั้น ๆ 'ตรงกับความเป็นจริง' หรือไม่อย่างไร แต่ ขึ้นกับปัจจัยอื่น ๆ แทน สาเหตุที่คำถามที่ฟังดูยาก และไกลตัว (ซึ่งจริงๆแล้วในสายตาของนัก วิชาการแขนงอื่น ปัญหาปรัชญามีลักษณะแปลกประหลาด คือมีปัญหาว่เหตุใดปัญหาเหล่านี้จึง 'เป็นปัญหา') ก็เพราะว่า เรากำลังสงสัยเรื่องราวที่ไม่ใช่แบบเดียวกับการถามคำถามว่า อะไรเป็น อะไรในความเป็นจริง เราไม่ได้ถามว่า รัชกาลที่ ๔ ทรงคิดอย่างไร หรือทรงเลือกแนวทางอย่างไร ในการกำหนดทิศทางของนโยบายการรับความรู้จากตะวันตก แต่เรากำลังถามว่า เมื่อเรา เปรียบเทียบระบบสองระบบ เช่นระบบของ ไตรภูมิ กับระบบจักรวาลแบบนิวตัน เราจะแน่ใจได้ อย่างไรว่า ระบบใดเป็นจริง ระบบใดเป็นเท็จ ความเป็นจริงตรงกับระบบใดมากกว่ากัน และ

วิทยาศาสตร์เองนั้น สามารถบ่งชี้ได้หรือไม่ว่าเป็นความจริง หรือเป็นความเท็จได้ หรือว่า ที่เราเชื่อกันว่า วิทยาศาสตร์เป็นจริง หรือเป็นเท็จนั้น เป็นเพียงเพราะว่า เราถูกครอบงำด้วยกระแสความเชื่อที่ครอบงำอยู่ในยุคสมัยของเรา จนเราลืมไปว่า เราเองก็เป็นสมาชิกของสังคมที่ในยุคนี้สมัยนี้ และก็ยังยอมเป็นไปได้ที่จะถูกครอบงำทางความคิดโดยไม่รู้ตัว

เพื่อให้ท่านผู้อ่านเข้าใจว่า ปัญหาที่ผมยกมาในย่อหน้าข้างต้นมีความหมายว่าอย่างไร ก็ขอให้เราย้อนกลับไปพิจารณาการรับรู้ความรู้ตะวันตกของรัชกาลที่ ๔ อีกครั้งหนึ่ง เมื่อเราเปรียบเทียบระบบจักรวาลของ *ไตรภูมิ* กับของตะวันตกหลังปฏิวัติวิทยาศาสตร์นั้น เราพบว่าความแตกต่างมีอยู่อย่างมากมาย และไม่สามารถจัดให้ลงรอยกันได้ นั่นคือ ถ้าเราถือว่าระบบหนึ่งถูก เราเหมือนกับถูกบังคับให้รับว่า อีกระบบหนึ่งต้องผิด *ไตรภูมิ* กล่าวว่า แกนของจักรวาลได้แก่เขาพระสุเมรุ แต่ในจักรวาลแบบของนิวตัน จักรวาลไม่มีแกน มีแต่อากาศและเวลาที่มีสถานะสัมบูรณ์ เป็นหน่วยที่กำหนดตำแหน่งให้แก่อะไรๆ สิ่งและทุก ๆ เหตุการณ์ในจักรวาล แต่เราเห็นการวิเคราะหของนักประวัติศาสตร์อย่างเช่น แครก เรย์โนลด์ ในทำนองว่า ปัญหาเรื่องระบบใดจริงระบบใดเท็จ ไม่ใช่ปัญหาที่น่าสนใจ อันที่จริงเรย์โนลด์กล่าวไว้ด้วยซ้ำว่า แม้แต่โลกแบบ *ไตรภูมิ* เองนั้น ก็เป็นจริงได้ คือเป็นจริงในสังคมที่ยอมรับ *ไตรภูมิ* และข้อความในนั้นว่าบรรยายโลกภายนอกและธรรมชาติได้ถูกต้อง ยิ่งไปกว่านั้น เรย์โนลด์ยังโจมตีนักคิดไทย เช่น นิธิ ที่คิดในทำนองว่าระบบของตะวันตกเป็นจริงกว่า โดยอ้างว่า การที่นิธิวิเคราะห์โลกทัศน์ของนางนพมาศว่า เป็นการให้ความสำคัญแก่ประสบการณ์มากกว่าการเชื่อคัมภีร์โบราณนั้น อาจเป็นไปได้ว่า นิธิเข้าใจความคิดของปัญญาชนสมัยกลางรัชกาลที่ ๓ ผิดไป กล่าวคือ ‘ประสบการณ์’ ของผู้เขียนเรื่อง *นางนพมาศ* นั้น อาจถูกครอบงำโดยเวลาและสถานที่ และยอมรวมไปถึงระบบความคิดที่เป็นใหญ่อยู่ในเวลานั้น (หมายถึง ที่เป็นกระแสหลักอยู่ในเวลานั้น) ไม่ใช่ประสบการณ์แบบที่สามารถให้ความจริงที่ไม่ขึ้นแก่กาลเวลาได้<sup>123</sup>

อย่างไรก็ตาม ก่อนที่เราจะอภิปรายเรื่องเหล่านี้ต่อไป ผมจำต้องอธิบายศัพท์บางศัพท์ก่อน ผู้อ่านคงสังเกตเห็นว่า มีคำสองคำซึ่งคล้ายกันมาก คำแรกได้แก่ ‘ความจริง’ คำที่สองได้แก่ ‘ความเป็นจริง’ คำแรกตรงกับภาษาอังกฤษว่า truth ส่วนคำหลังตรงกับคำว่า reality ในที่นี้ ‘ความจริง’ คือคุณสมบัติที่ประพจน์มี เมื่อประพจน์นั้นบรรยายสถานการณ์ได้อย่างถูกต้อง เช่น เราจะบอกว่าประพจน์ “หญ้ามีสีเขียว” มีคุณสมบัติข้อนี้ เพราะบรรยายธรรมชาติได้ถูกต้อง ดังนั้น ความจริงจึงตรงกันข้ามกับความเท็จ ส่วน ‘ความเป็นจริง’ นั้นเป็นคำเรียกรวมสิ่งทั้งหลายและเหตุการณ์ทั้งหลายที่มีอยู่จริง และเกิดขึ้นจริง ดังนั้น เราจึงบอกว่า นายชวน หลีกภัยมีตัวตนจริง (คือเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นจริง) แต่จำนวนเฉพาะที่ใหญ่ที่สุดไม่มีอยู่จริง เพราะยุคคิดได้พิสูจน์ไปเมื่อสองพันกว่าปีแล้วว่า จำนวนเฉพาะมีจำนวนเป็นอนันต์ และไม่มีจำนวนเฉพาะที่ใหญ่ที่สุด ดังนั้น

<sup>123</sup> การอ้างถึงคำวิจารณ์ของแครก เรย์โนลด์นี้อยู่ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, “พิจารณาหนังสือนางนพมาศ” ใน *ปากไก่และใบเรือ: ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์* (กรุงเทพฯ: แพร่สำนักพิมพ์, ๒๕๓๘): ๔๐๗-๔๔๙, หน้า ๔๔๑.

จำนวนเฉพาะที่ใหญ่ที่สุดจึงไม่เป็นส่วนหนึ่งของความเป็นจริง สรุปลักษณะก็คือ ความจริงเป็นคุณสมบัติของข้อความที่เป็นประโยค มีความหมาย ส่วน ‘ความเป็นจริง’ เป็นคำเรียกสิ่งที่มีจริงและเกิดขึ้นจริงทั้งหมด

แนวคิดของเรย์โนลด์ก็ปรากฏให้เห็นอีกในการวิเคราะห์ *ไตรภูมิ* ว่ามีคุณสมบัติสำคัญยิ่งก็คือ ‘เป็นจริง’ สำหรับสังคมไทยอยู่ในบางแง่<sup>124</sup> ในบทความของนิธิ นิธิก็ยังยกคำพูดของเรย์โนลด์มาว่า “ผม [เรย์โนลด์] คิดว่าคุณ [นิธิ] ต้องทำให้ความจริงของคุณนั้นมีเงื่อนไขของกาลและเทศะด้วย”<sup>125</sup> นั่นคือ นิธิรายงานอย่างชัดเจนว่า เรย์โนลด์เชื่อมั่นว่า ความจริงต้องมีมิติของกาลและเทศะ ในฐานะที่ผมเป็นนักปรัชญา ผมสนใจคำพูดเช่นนี้เป็นอย่างมาก ถ้าการรายงานความคิดของเรย์โนลด์โดยนิธิไม่ผิดพลาด ก็หมายความว่า เรย์โนลด์มีทรรศนะที่นักปรัชญาเรียกกว้างๆว่า ‘บริบทนิยม’ หรือ contextualism เกี่ยวกับความจริง ทรรศนะนี้ถือว่า ความจริงต้องขึ้นอยู่กับกาลและเทศะเสมอ และเมื่อกาลกับเทศะเปลี่ยนแปลงไป ความจริงก็ย่อมเปลี่ยนแปลงไปด้วย เช่น เมื่อสังคมไทยเปลี่ยนจากสังคมที่ยึดมั่นในคำสอนใน *ไตรภูมิ* มาเป็นสังคมที่มีรัฐบาลที่ไม่มีแนวคิดจุดยืนของตนเอง มัวแต่ยึดมั่นในกรอบทางเดินของ IMF ความจริงของข้อความเช่น “แกนกลางของจักรวาลได้แก่เขาพระสุเมรุ” ก็ย่อมเปลี่ยนแปลงไปด้วย โดยข้อความนี้จะ ‘เป็นจริง’ ในรัชกาลที่ ๑ แต่กลายเป็น ‘เป็นเท็จ’ ในรัชกาลที่ ๙

และเพื่อให้การนำเสนอประเด็นตรงนี้ชัดเจนขึ้น ผมคิดว่าคงจะต้องยกข้อเขียนของนิธิตรงนี้มาให้พิจารณากันอย่างละเอียด

ในที่นี้ ศาสตราจารย์แคโรล เรย์โนลด์ ได้ให้ข้อวิจารณ์ที่น่าสนใจว่า ‘การอภิปรายของคุณถึงเรื่องความจริง ความรู้ ประสบการณ์นั้น ผมรู้สึกว่าคุณจำเป็นต้องเขียนรวมไว้ในบทความนี้ด้วยอยู่แล้ว แต่ผมออกจะรู้สึกว่า คุณเองก็ไม่ค่อยจะมั่นใจในความเห็นของคุณนัก ดูเหมือนคุณจะพูดมากเกินไปหน่อย ซึ่งแสดงว่าคุณไม่ค่อยจะแน่ใจ ใช่หรือไม่ ไม่แน่ ผมอาจตีความผิดก็ได้ ความคิดที่ว่าเราอยู่ใกล้กับโลกแห่งความคิดของนางนพมาศมากกว่าเอกสารเก่าอะไรก็ตาม เช่น ที่เขียนก่อน ค.ศ. ๑๘๐๐ ทั้งนี้เพราะนางนพมาศสร้างโลกทัศน์ขึ้นจากประสบการณ์ ผมคิดว่าความคิดเช่นนี้มีปัญหาสงสัยได้ ‘ประสบการณ์’ ตามที่คุณใช้ในที่นี้นั้น ที่จริงเป็นเรื่องหนึ่งของการหลงตัวเองของคนสมัยใหม่ต่างหาก เป็นไปไม่ได้หรอก

<sup>124</sup> เรย์โนลด์เขียนไว้ว่า แม้ว่าคำสอนใน *ไตรภูมิ* จะถูกชนชั้นนำของสยามผลักให้ออกจากกระแสความคิดและกระแสพฤติกรรม (โดยมีวาทกรรมว่าด้วยวิทยาการตะวันตกมาแทนที่) แต่คำสอนใน *ไตรภูมิ* ก็ยังคงอยู่ในกระแสสำนักและจินตนาการของคนไทยทั่วไป ดู Craig Reynolds, “Buddhist Cosmography in Thai History with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change,” หน้า ๒๑๙.

<sup>125</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์, “พิจารณาหนังสือนางนพมาศ” หน้า ๔๔๑.

หรือที่ว่า ‘ประสบการณ์’ หรืออะไรที่ถูกถือว่าเป็น ‘ประสบการณ์’ นั้น เปลี่ยนแปลงไปได้ตามเวลา ผมคิดว่า คุณจะพูดว่า พระธาตุที่เสด็จลอยไปในอากาศตามที่ปรากฏในจารึกสุโขทัย (หรือจักรแก้วในไตรภูมิขันธ์ตาม) นั้น ล้วนเป็นจริงแก่คนในสมัยนั้นอย่างมากก็ได้ นี่ผมเพียงแต่คิดไปเท่านั้น ผมคิดว่า คุณต้องทำให้ความจริงของคุณนั้นมีเงื่อนไขของกาลและเทศะด้วย (ผมรู้ว่า คุณใส่เครื่องหมายคำพูดไว้แล้ว แต่จำเป็นที่คุณต้องพูดมากกว่านั้น) แต่ผมไม่ได้คิดอย่างรอบคอบเกี่ยวกับปัญหานี้ เพียงพอที่จะเสนอข้อแนะนำในเชิงสร้างสรรค์อะไรได้ในตอนนี้...’

ข้าพเจ้าเห็นด้วยกับข้อแย้งของศาสตราจารย์เรย์โนลด์อย่างยิ่ง แม้กระนั้นเมื่อได้พยายามไตร่ตรอง เพื่อแยกแยะให้เห็นความแตกต่างของ ‘ประสบการณ์’ ‘ความจริง’ ‘ความรู้’ ระหว่างต้นรัตนโกสินทร์และสมัยก่อนหน้าอย่างหนัก ก็ไม่สามารถอธิบายได้กระจ่างกว่านี้ ต้องยอมจำนนไว้เพียงเท่านี้ ทั้งๆที่เห็นว่านี่เป็นปัญหาสำคัญที่ควรแก้ไข<sup>126</sup>

ประเด็นที่น่าสนใจยิ่งอยู่ที่การที่เรย์โนลด์บอกว่า ‘ประสบการณ์’ ที่นิธิอ้างว่า นางนพมาศที่เป็นตัวละครในหนังสือใช้เป็นวิธีในการหาความรู้แบบที่ต่างจากแบบเดิมนั้น แท้จริงเป็นเพียง ‘การหลงตัวเองของคนสมัยใหม่’ นั่นคือ เรย์โนลด์ไม่เชื่อว่า การใช้ประสบการณ์ของนางนพมาศจะทำให้เรา (คือคนสมัยต้นคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบเอ็ดในปัจจุบัน) เข้าถึงความจริงได้มากกว่าคนในสมัยก่อน ค.ศ. ๑๘๐๐ ดังนั้น การที่นิธิตีความว่าผู้เขียนเรื่อง *นางนพมาศ* นี้รู้จักว่าประสบการณ์สามารถเข้าถึงความเป็นจริงได้ดีกว่าวิธีหาความจริงแบบโบราณ จึงเป็น ‘การหลงตัวเอง’ เพราะประสบการณ์ หรือ ‘อะไรที่ถูกถือว่าเป็นประสบการณ์’ แปรเปลี่ยนไปตามกาลเวลา ประสบการณ์ของคนสมัยใหม่ก็เป็นแบบหนึ่ง ของคนโบราณ (ก่อน ค.ศ. ๑๘๐๐) ก็เป็นอีกแบบหนึ่ง การบอกว่าคนในปัจจุบันเข้าใจลึกความคิดของนางนพมาศ (หรือของผู้เขียนหนังสือเล่มนี้) เท่ากับเป็นการยอมรับอยู่ลึกๆว่า ความคิดของคนสมัยใหม่ดีกว่า หรือเป็นจริงกว่า แต่เรย์โนลด์โจมตีความคิดเช่นนี้ นอกจากนี้ ประเด็นที่น่าสนใจมากก็คือว่า นิธิแม้จะกล่าวว่า เห็นด้วยกับคำวิจารณ์ของเรย์โนลด์ แต่ก็บอกในตอนท้ายว่า พยายามจะหาความแตกต่างของการเข้าใจความจริงและประสบการณ์ ระหว่างคนในสมัยอยุธยา กับต้นรัตนโกสินทร์ แต่ก็ยังหาไม่ได้ ซึ่งเรื่องนี้อาจเป็นไปได้ว่า ลึกๆลงไปแล้ว นิธิก็ยังไม่เชื่อคำวิจารณ์ของเรย์โนลด์นัก ถ้าความจริงและประสบการณ์แปรไปตามเวลาจริงแล้ว ก็น่าจะมีช่องให้เห็นความแตกต่างในการมองความจริงและประสบการณ์ ระหว่างยุคต้นรัตนโกสินทร์ กับยุคอยุธยาบ้าง แต่นิธิอ้างว่าพยายามอย่างหนักก็ยังหาไม่พบ เป็นไปได้หรือไม่ว่า นิธิไม่เชื่อคำวิจารณ์ของเรย์โนลด์ พูดให้ละเอียดขึ้นก็คือ นิธิไม่เชื่อว่า การมองความจริงของคนสองยุคนี้จะต้องมีอะไรแตกต่างกันเสมอ การที่นิธิหาไม่พบอาจเป็นเพราะว่า นิธิไม่เชื่อ

126 นิธิ เอียวศรีวงศ์, “พิจารณาหนังสือนางนพมาศ” หน้า ๔๔๑.

เรื่องนี้ตั้งแต่ต้นแล้วก็ได้ จึงหาไม่พบ ผิดกับการเสนอแนวคิดที่ว่า โลกทัศน์ของนางนพมาศแตกต่างอย่างเห็นได้ชัดจากโลกทัศน์ของคนยุคก่อนหน้า และเนื่องจากโลกทัศน์ของนางนพมาศใกล้เคียงกับของคนสมัยปัจจุบันมากกว่า เรื่องนี้จึงน่าสนับสนุนประเด็นที่ว่า ทรรศนะของนิธิเกี่ยวกับประสบการณ์นั้นก็คือว่า ประสบการณ์สามารถให้เรื่องราวเกี่ยวกับความเป็นจริงได้ตรงกับว่าความเป็นจริงนั้นเป็นอย่างไรจริงๆ มากกว่าวิธีการเล่าเรื่องเกี่ยวกับความเป็นจริงในยุคก่อนหน้านั้นเอง หรือพูดง่าย ๆ แบบปรัชญาก็คือว่า อย่างน้อยในที่นี้ นิธิมีความเป็นชาวสังคมนิยมมากกว่าเรย์โนลด์ นอกจากนี้ การที่นิธิเชื่อมั่นว่า การรับกระแสอารยธรรมตะวันตกจะก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างหววนกลับมาไม่ได้และเป็นการสั่นคลอนโลกทัศน์เดิมอย่างรุนแรง ก็สะท้อนแนวคิดลึก ๆ เช่นนี้ของนิธิที่ว่า เมื่อระบบความคิดที่ต่างกันสองระบบมาปะทะกัน แนวคิดใดแนวคิดหนึ่งจะต้องพ่ายแพ้ไป ซึ่งก็ย่อมหมายความว่า แต่ละแนวคิดนี้ต้องมีแนวคิดหนึ่งที่เหนือกว่า ซึ่งก็ตรงกับความคิดพื้นฐานของชาวสังคมนิยมทั่วไป ที่เชื่อมั่นว่า เนื่องจากแนวคิดหรือตัวแทนสามารถเข้าถึงความเป็นจริงได้ ก็ย่อมมีแนวคิดที่เหนือกว่าแนวคิดอื่น คือแนวคิดที่เข้าถึงความเป็นจริงได้มากกว่านั่นเอง

ทรรศนะของเรย์โนลด์ที่ยกมานี้ถือได้ว่าเป็นทรรศนะกระแสหลักของนักประวัติศาสตร์หรือนักสังคมวิทยาที่ศึกษาระบบความคิดของมนุษย์ ในบทที่หนึ่ง เราได้อภิปรายการศึกษาของนักมานุษยวิทยา ที่ไปศึกษาระบบความคิดของชนเผ่าสาววย และมีปัญหาว่า ความคิดของนักมานุษยวิทยาคนใดถูกต้อง ระหว่างฝ่ายที่บอกว่า พฤติกรรมของชาวสาววยที่ปฏิบัติต่อกับต้นคูก (คือยกย่องคูกเป็นเทพ) เป็นพฤติกรรมที่เป็นเช่นนั้นจริงๆ (คือชาวเกาะเชื่อว่า คูกเป็นเทพจริงๆ) หรือว่าเป็นเพียงยุทธวิธีของชาวเกาะในการเล่นการเมืองภายในเผ่าเท่านั้น เบื้องหลังของการถกเถียงนี้ก็คือ ปัญหาว่า จริงๆ แล้วคูกเป็นเทพหรือไม่เป็นนั้น ไม่มีบทบาทในการถกเถียงอภิปรายตรงนี้ แต่ปัญหาใหญ่ตรงนี้อยู่ที่ ชาวเกาะคิดอย่างไรกับปัญหาเรื่องความเป็นเทพของคูก การแบ่งแยกระหว่างความเป็นจริง กับความคิดความเชื่อของคนเกี่ยวกับเรื่องนั้น ๆ เป็นประเด็นสำคัญมากในการอภิปรายของเราในบทนี้ และเมื่อกลับมาพิจารณาทรรศนะของเรย์โนลด์ จะพบว่าทรรศนะนี้เมื่อมาใช้กับปัญหาเรื่องสถานะของวิทยาศาสตร์ที่เป็นความรู้ของมนุษย์ ก็จะเป็นทรรศนะที่ถือว่า วิทยาศาสตร์ไม่ได้ให้ความจริงแท้แก่มนุษย์ โดยในที่นี้เราจะนิยามคำว่า ‘ความจริงแท้’ ว่าความจริงที่เป็นสัมบูรณ์ คือไม่ขึ้นกับปัจจัยใดๆ นอกจากเนื้อหาของข้อความที่เป็นจริงนั่นเอง ว่ามันตรงกับความเป็นจริงภายนอกที่ไม่ขึ้นอยู่กับความคิดหรือความเชื่อของมนุษย์ หรือสังคมมนุษย์หรือไม่ ทรรศนะเช่นของเรย์โนลด์นี้ ตรงกับที่เรียกกันในวิชาปรัชญาว่า ‘ปฏิสังคมนิยม’ หรือ anti-realism ทรรศนะนี้มักจะพิจารณาควบคู่ไปกับบริบทนิยมที่พูดถึงไปแล้ว ส่วนทรรศนะตรงกันข้ามกับทรรศนะนี้ (ซึ่งเมื่อเราอ่าน “พิจารณาหนังสือนางนพมาศ” ระหว่างบรรทัด เราจะเห็นว่า นิธิมีแนวโน้มที่จะมีทรรศนะไปในทางนี้) คือทรรศนะที่ถือว่า วิทยาศาสตร์สามารถถูกได้ผิดได้ ขึ้นอยู่กับว่า ข้อความของวิทยาศาสตร์นั้นตรงกับหรือเข้าถึงความเป็นจริงที่มีอยู่เอง ไม่ขึ้นกับความคิดความเชื่อของมนุษย์ ซึ่งเรียกว่า ‘สังคมนิยม’ หรือ realism ในบทนี้เราจะมาวิเคราะห์การโต้แย้งเรื่องนี้กันอย่างละเอียด แต่ก่อนที่เราจะอภิปรายเช่นนั้น เรามาพิจารณารายละเอียดเกี่ยวกับทรรศนะทั้งสองนี้ก่อน

การโต้แย้งระหว่างสัญนิยมกับปฏิสัญนิยมนี้ ตั้งอยู่บนรากฐานว่าการรับรู้ความเป็นจริงของมนุษย์ ต้องเกิดขึ้นผ่าน ‘ตัวแทน’ (representation) ซึ่งอยู่ในรูปต่างๆกัน เช่น การที่มนุษย์รับรู้ว่า ดวงอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออก ก็ต้องเกิดขึ้นผ่านตัวแทน ได้แก่ภาพที่มนุษย์เห็น เวลามองดวงอาทิตย์ที่กำลังขึ้น รวมทั้งความเข้าใจที่เกิดขึ้นเมื่อสังเกตปรากฏการณ์นี้และภาษาที่ใช้ในการแสดงความเข้าใจนั้นออกมา ซึ่งอาจจะเป็นการคิดอยู่คนเดียว หรือเอ่ยออกมาให้คนอื่นฟังก็ได้ กล่าวสั้น ๆ ก็คือว่า การแบ่งแยกสัญนิยมกับปฏิสัญนิยมออกจากกันนั้น เกิดขึ้นได้เพราะมีความเชื่อว่า ความรู้ของมนุษย์หรือความเข้าใจของมนุษย์ต้องเกิดขึ้นผ่านตัวแทนเหล่านี้ สัญนิยมบอกเราว่าการรับรู้ผ่านตัวแทนนี้สามารถทำให้มนุษย์เข้าถึงความเป็นจริงตามที่มันเป็นได้ หรือพูดอีกอย่างหนึ่งก็คือว่า ตัวแทนสามารถตรงกับความเป็นจริงภายนอกได้สนิท เช่น ความเข้าใจที่ผมอาจจะคิดอยู่ในใจเป็นภาษาไทยว่า “พระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออก” จะเป็นการบรรยายความเป็นจริงภายนอกได้อย่างถูกต้องสมบูรณ์ นั่นคือ พระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออกจริงๆ แม้ว่าไม่มีใครคิดถึงความคิดนี้เป็นภาษาใดๆเลยก็ตาม อย่างไรก็ตาม แต่ในทางตรงกันข้าม ฝ่ายปฏิสัญนิยมจะเชื่อว่า ตัวแทนไม่มีทางที่จะพาเราไปสู่ความเป็นจริงตามที่มันเป็นได้อย่างสมบูรณ์ได้ เนื่องจากการมีตัวแทนนั้นทำให้เกิดเป็นความจำเป็นขึ้นมาว่า ความเข้าใจที่ได้จากตัวแทนไม่สามารถทำให้มนุษย์รับรู้ความเป็นจริงตามที่มันเป็นโดยไม่ขึ้นกับการคิดของมนุษย์ได้ นั่นคือมนุษย์ต้องอยู่กับตัวแทนของตนตลอดไป เนื่องจากการรับรู้ผ่านตัวแทนใดๆ ทำให้การรับรู้ที่ผิดไปจากความเป็นจริงเสมอ (ชาวปฏิสัญนิยมจะเชื่อเช่นนี้) ดังนั้น การรับรู้ที่จะทำให้รับรู้ความเป็นจริงตามที่มันเป็นจริง ๆ ได้ นั้น ก็ต้องเป็นการรับรู้ที่ไม่ผ่านตัวแทน แต่เนื่องจากทั้งสัญนิยมกับปฏิสัญนิยมเห็นพ้องกันว่า อย่างไรก็ตามมนุษย์ก็ต้องรับรู้ผ่านตัวแทน (เช่น ภาษา) ดังนั้น ฝ่ายปฏิสัญนิยมจึงรับว่าการรับรู้ของมนุษย์ไม่มีทางที่จะพามนุษย์เข้าไปถึงความเป็นจริงแบบที่เป็นอยู่ในตัวเองได้

ทรรณะที่โต้แย้งกันที่ผมเสนอมานในย่อหน้าก่อนหน้านั้นนั้น เป็นการโต้แย้งกันเกี่ยวกับความรู้ของมนุษย์ ว่ามนุษย์สามารถรับรู้ความเป็นจริงเป็นอย่างไร โดยไม่ขึ้นกับตัวแทนได้หรือไม่ ดังนั้น นักปรัชญาจึงเรียกทรรณะทำนองนี้ว่า ‘สัญนิยมกับปฏิสัญนิยมทางญาณวิทยา’ โดย ‘ญาณวิทยา’ (epistemology) เป็นสาขาสำคัญของปรัชญา ที่พิจารณาปัญหาต่างๆเกี่ยวกับความรู้ของมนุษย์ ดังนั้น ‘สัญนิยมทางญาณวิทยา’ จึงหมายถึงทรรณะที่ถือว่า มนุษย์สามารถก้าวผ่านตัวแทนของการรับรู้ของตน เข้าไปรับรู้ความเป็นจริงภายนอกได้ว่าเป็นอย่างไร หรือพูดอีกอย่างก็คือตัวแทนของการรับรู้ นั้น สามารถ ‘ทับสนิท’ ได้กับความเป็นจริงภายนอก ส่วน ‘ปฏิสัญนิยมทางญาณวิทยา’ นั้น ก็ถือว่า มนุษย์ไม่สามารถก้าวผ่านตัวแทนของตน เข้าไปรับรู้ได้ตามที่เป็นจริง ๆ โดยไม่ขึ้นกับการคิดของมนุษย์เองว่า ความเป็นจริงเป็นอย่างไร นอกจากนี้แล้ว ก็ยังมีการถกเถียงระหว่างสัญนิยมกับปฏิสัญนิยมในอีกประเด็นหนึ่ง คือถกเถียงกันว่า ตัวความเป็นจริงที่มีอยู่เป็นอยู่นอกเหนือจากการมีตัวแทนของมนุษย์นี้ มีจริงหรือไม่ นักปรัชญาเรียกปัญหาทำนองนี้ว่า ‘ปัญหาทางภววิทยา’ โดย ‘ภววิทยา’ (ontology) เป็นสาขาของปรัชญาที่ศึกษาอภิปรายเกี่ยวกับความมีอยู่เป็นอยู่ ในแง่ ‘สัญนิยมทางภววิทยา’ ก็คือทรรณะว่า ความเป็นจริงมีอยู่จริงโดยไม่ขึ้นกับความรู้ของมนุษย์ ส่วน ‘ปฏิสัญนิยมทางภววิทยา’ นั้นเห็นตรงข้าม คือถือว่า ความเป็นจริง

ใด ๆ ขึ้นอยู่กับการรับรู้ของมนุษย์ ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง ในการอภิปรายของเราเกี่ยวกับทฤษฎีของนิธิกับของเรย์โนลด์นั้น เราเห็นว่า นิธิมีแนวโน้มที่จะคิดแบบสัญนิยมทางญาณวิทยา กล่าวคือ นิธิดูจะเชื่อว่า วิธีทางที่ได้ความรู้อันหนึ่ง ได้แก่ประสบการณ์ เป็นวิธีทางที่มนุษย์น่าจะได้อำนาจหรือความเข้าใจเกี่ยวกับความเป็นจริงที่ถูกต้องตรงกับความเป็นจริงนั้น ๆ ส่วนเรย์โนลด์ดูจะเชื่อแบบปฏิสัญนิยมทางญาณวิทยา เนื่องจากดูจะเชื่อว่า การที่ข้อความใดข้อความหนึ่งจะเป็นจริงนั้น ขึ้นกับปัจจัยเช่นกาลและเทศะ ซึ่งกาลและเทศะดังกล่าวนี้คงต้องมีส่วนเกี่ยวข้องกับสังคมมนุษย์อย่างแน่นแฟ้น เพราะถ้าไม่เป็นเช่นนั้น ก็เท่ากับว่าเรย์โนลด์กำลังบอกเราว่า ความเป็นจริงเปลี่ยนแปลงไปอยู่ตลอดโดยไม่เกี่ยวข้องกับสังคมมนุษย์ แต่จากการที่เราศึกษางานของเรย์โนลด์มา เราพบว่าเขามีได้คิดเช่นนั้นเลยแม้แต่น้อย การที่เรย์โนลด์วิเคราะห์ว่า โลกแบบไตรภูมิ ‘เป็นความจริง’ ในยุคก่อนที่สยามจะเปิดรับอารยธรรมตะวันตกในระดับหนึ่งนั้น ก็เนื่องจากว่า ในสังคมที่ยอมรับนับถือคัมภีร์แบบไตรภูมินั้น การประพฤติปฏิบัติของผู้คนในสังคมเป็นไปราวกับว่า คำบรรยายโลกสัจฐานต่างๆของ *ไตรภูมิ* นั้นเป็นความจริง ความคิดความเชื่อของคนในสังคมมีส่วนสำคัญมากในการกำหนดว่า ‘ความเป็นจริง’ ในสังคมนั้น ๆ เป็นอย่างไร และเนื่องจากนักคิดแบบเดียวกับเรย์โนลด์เชื่อว่า ไม่มีทางที่มนุษย์จะรับรู้ได้ว่า ความเป็นจริงจริง ๆ แล้วเป็นอย่างไร เว้นแต่ผ่านตัวแทนคือการเข้าใจร่วมของสังคมมนุษย์ในยุคหนึ่งสมัยหนึ่ง ข้อสรุปที่ตามมาก็คือว่า ความเป็นจริงของยุคใดเป็นเช่นใด ก็ขึ้นกับว่าผู้คนในสังคมนั้น ๆ คิดและเชื่อแบบใด

นอกจากนี้ เรายังมีความคิดของธงชัย วินิจจะกูลที่ว่า ความจริงจะเป็นอย่างไรนั้นขึ้นอยู่กับว่าใครเป็นผู้มีอำนาจในขณะนั้น ที่จะกำหนดลงไปได้ว่าอะไรเป็นจริง อะไรไม่เป็น ในการวิเคราะห์งานของธงชัยในบทที่แล้ว เราได้ทั้งค้างปัญหาสำคัญปัญหาหนึ่งไว้ กล่าวคือ ในการรับอารยธรรมมาจากตะวันตกนั้น ชนชั้นนำไทยรับมาเพราะว่า ระบบความรู้ที่รับมานั้นเป็นจริง และด้วยเหตุนี้จึงมีพลังอำนาจในการดลบันดาลสิ่งต่างๆให้เกิดขึ้นได้อย่างมีประสิทธิภาพมากกว่าระบบเดิม หรือการรับมานี้เป็นเพราะว่า ระบบความรู้เป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งของกลุ่มมหาอำนาจตะวันตก ที่พยายามยึดเหนี่ยวระบบความรู้ให้แก่สังคมไทย ซึ่งสังคมไทยก็จำเป็นต้องยอมรับระบบนี้โดยปริยายเนื่องจากอำนาจน้อยกว่า (โดยระบบนี้อาจจะจริงหรือไม่จริงก็ได้) จะเห็นได้ว่า ปัญหานี้ก็เป็นภาพสะท้อนปัญหาเรื่องสัญนิยมกับปฏิสัญนิยมที่เรากำลังสนใจกันอยู่ที่นี่เอง ในทางหนึ่ง สัญนิยมจะบอกว่า ระบบความรู้ไม่ว่าของไทยดั้งเดิม หรือของตะวันตกสมัยใหม่นั้น มีแนวทางที่จะตัดสินได้เสมอว่าระบบใดเป็นจริง ระบบใดเป็นเท็จ โดยแนวทางนั้นไม่ขึ้นกับทั้งสองระบบ แต่ปฏิสัญนิยม (ซึ่งก็เป็นทฤษฎีของธงชัยด้วย) กลับเห็นว่า ไม่มีทางที่จะมีแนวทางตัดสินความถูกต้องของระบบซึ่งพ้นไปจากระบบใดระบบหนึ่งตั้งแต่ต้น และเมื่อไม่มีแนวทางที่เป็นกลางเช่นนี้ การเผยแพร่ความรู้จึงหลีกเลี่ยงมิติของอำนาจไปไม่พ้น

ในที่นี้ เราจะทำการสอบสวนทฤษฎีต่างๆเหล่านี้ เพื่อดูว่าทฤษฎีใดน่าเชื่อถือมากกว่ากัน การทำเช่นนี้เป็นงานหลักของปรัชญา เราจะเริ่มวิเคราะห์ทฤษฎีต่างๆเหล่านี้ไปที่ละทฤษฎี รวมทั้งทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกัน เช่นบริบทนิยมและอื่นๆอีกด้วย

## ทฤษฎีที่ต่างกัน

### สำนึกนิยม

สำนึกนิยมคือทฤษฎีที่ถือว่า ความเป็นจริงมีอยู่นอกเหนือจากความคิดความเข้าใจ หรือการใช้ภาษาหรือการมีความรู้ของมนุษย์ พูดยรวมๆก็คือว่า ทฤษฎีนี้ถือว่า มีธรรมชาติ หรือมีโลกอยู่ ซึ่งมีลักษณะเป็นแบบใดแบบหนึ่งแน่นอน โดยที่ลักษณะดังกล่าวนี้ หรือการมีอยู่ของธรรมชาติหรือโลกดังกล่าวนี้ ไม่เกี่ยวข้องอะไรกับการที่มนุษย์จะคิดถึงมันในวิธีใดวิธีหนึ่ง และในปรัชญาวิทยาศาสตร์ ทฤษฎี ‘สำนึกนิยมวิทยาศาสตร์’ ก็คือทฤษฎีที่บอกว่า วิทยาศาสตร์สามารถบอกเราได้ในท้ายที่สุดว่า ความเป็นจริงที่ว่าเป็นอย่างไรกันแน่ในตัวของมันเอง ตัวอย่างเช่น ข้อความว่า “อิเล็กตรอนมีประจุลบ” เป็นข้อความทางวิทยาศาสตร์ และตามทฤษฎีสำนึกนิยมวิทยาศาสตร์ ถ้าข้อความนี้เป็นจริง ก็จะหมายความว่าในธรรมชาติ หรือในโลกจริงๆแล้ว มีสิ่งที่เรียกว่า ‘อิเล็กตรอน’ ซึ่งสิ่งนี้พบว่ามีความสัมพันธ์ประการหนึ่งคือ ‘มีประจุลบ’ และคุณสมบัตินี้เป็นคุณสมบัติที่ตายตัวแน่นอนของอิเล็กตรอน เช่นเดียวกับกับความเค็มเป็นคุณสมบัติของเกลือ ตามทฤษฎีแบบสำนึกนิยมแล้ว ข้อความทางวิทยาศาสตร์ที่เป็นจริง จะบรรยายได้ถูกต้องว่า ความเป็นจริงเป็นอย่างไร วิทยาศาสตร์สามารถให้ความจริงแท้ได้ โนแ่งที่ว่าเรารู้ได้อย่างสมบูรณ์ว่า ความเป็นจริงเป็นอย่างไร กล่าวคือ ในท้ายที่สุด วิทยาศาสตร์จะบอกเราได้ว่าจักรวาลและธรรมชาตินั้นเป็นอย่างไรกันแน่

### วิพากษ์สำนึกนิยม

การอ้างเหตุผลที่ดูจะสำคัญที่สุดที่สนับสนุนแนวคิดแบบสำนึกนิยมก็คือ การอ้างเหตุผลจากความสำเร็จของวิทยาศาสตร์ ไม่มีใครปฏิเสธว่า วิทยาศาสตร์เป็นกิจกรรมทางปัญญาที่ประสบความสำเร็จมากที่สุดของมนุษย์ โดยดูได้จากความก้าวหน้าใหม่ๆทางเทคโนโลยีในด้านต่างๆ ซึ่งมีพื้นฐานมาจากวิทยาศาสตร์ ฝ่ายสำนึกนิยมอ้างว่า คำอธิบายที่ดีที่สุดที่อธิบายว่าความสำเร็จของวิทยาศาสตร์เป็นไปได้อย่างไร ก็คือการศึกษาที่วิทยาศาสตร์สามารถเข้าถึงความเป็นจริงได้ และให้คำอธิบายเกี่ยวกับความเป็นจริงได้อย่างถูกต้อง การที่เครื่องบินบินไปในอากาศได้ เป็นเพราะว่าหลักการทางวิทยาศาสตร์ต่างๆที่ใช้ในการออกแบบเครื่องบิน นับตั้งแต่อากาศพลศาสตร์ วัสดุศาสตร์ ฯลฯ เป็นศาสตร์ที่เข้าถึงความเป็นจริงได้ตามที่มันเป็นจริงๆ เพราะฉะนั้นแล้ว เครื่องบินจะบินไปในอากาศได้อย่างไร โรนัลด์ เกียร์ ซึ่งมีทฤษฎีแบบสำนึกนิยมแบบหนึ่ง<sup>127</sup> กล่าวว่า หน้าที่ของปรัชญาวิทยาศาสตร์อยู่ที่ การอธิบายว่าวิทยาศาสตร์ประสบความสำเร็จอย่างมาก

<sup>127</sup> เกียร์เรียกทฤษฎีของเขาว่า *perspectival realism* ดู Ronald Giere, *Science without Laws* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).



เช่นนี้ได้อย่างไร นัยยะก็คือว่า ทรรศนะที่ตรงกันข้ามกับสัญนิยม ได้แก่ปฏิสังขนิยม ไม่สามารถอธิบายปรากฏการณ์นี้ได้ วิทยาศาสตร์สามารถพามนุษย์ไปยังดวงจันทร์ได้ ทั้งนี้ไม่ใช่เพราะว่ามนุษย์รู้ความจริงเกี่ยวกับโลก ดวงจันทร์ การโคจร แรงดึงดูด ฯลฯ ซึ่งจำเป็นต่อการออกแบบและสร้างจรวดไปดวงจันทร์หรือหอดูดาว และความจริงนั้น ก็ต้องเป็นความจริงของธรรมชาติจริงๆ เช่นกฎความโน้มถ่วงของนิวตัน ที่เป็นหลักในการคำนวณวิถีการโคจรของจรวด ก็ต้องเป็นเช่นนั้นจริงๆ ในธรรมชาติ เพราะถ้าไม่ใช่ การคำนวณก็จะผิดพลาด และความสำเร็จแบบที่เกิดขึ้นก็จะไม่เกิด

อย่างไรก็ตาม ใ้ว่าวิทยาศาสตร์จะประสบความสำเร็จไปเสียทุกอย่าง วิทยาศาสตร์อาจประสบความสำเร็จในการคิดค้นวัคซีนป้องกันโรคร้ายต่างๆ และให้ความรู้ใหม่เกี่ยวกับเอกภพ อย่างที่ไม่เคยรู้มาก่อนเมื่อไม่กี่ปีที่ผ่านมา แต่ในปริณทณที่ใกล้ตัวมนุษย์หลายปริณทณ วิทยาศาสตร์ไม่สามารถบอกอะไรเราได้เลย วิทยาศาสตร์บอกเราไม่ได้ว่า ระบบการปกครอง ระบบการเมืองแบบใดเป็นระบบที่เหมาะสมที่สุด ดีที่สุด สำหรับสังคมไทย หรือบอกไม่ได้ว่า ทำอย่างไรคนไทยจึงจะมีวัฒนธรรมวิทยาศาสตร์ ที่คิดอะไรเป็นเหตุเป็นผล ไม่เชื่ออะไรง่ายๆ แบบงมงาย ปัญหาเหล่านี้เป็นปัญหาสำคัญยิ่งต่อสังคมของเรา แต่วิทยาศาสตร์ช่วยอะไรเราไม่ได้เลย ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะคุณสมบัติที่อยู่ภายในตัวของวิทยาศาสตร์เอง ที่ทำให้วิทยาศาสตร์บอกอะไรไม่ได้เกี่ยวกับคุณค่า หรือทางเลือกที่ดีที่สุด หรืออื่นๆ ในทำนองเดียวกัน จริงอยู่ ในบางบริบท วิทยาศาสตร์อาจมีบทบาทได้ เช่น ถ้าพิจารณาทางเลือกสองทาง เช่น ทาง ก กับทาง ข ซึ่งแต่ละทางเป็นทิศทางของสังคมที่ไปด้วยกันไม่ได้ ในกรณีเช่นนี้ สิ่งที่วิทยาศาสตร์ช่วยได้ คือสำรวจและวัดว่า ถ้าเลือก ก แล้วจะเกิดผลที่วัดได้อย่างไร และถ้าเลือก ข จะเป็นอย่างไร แต่การทำเช่นนี้เป็นคนละเรื่องกับการพิจารณาว่า ก กับ ข อะไรดีกว่ากัน การพิจารณาเช่นนี้ไม่อยู่ในขอบเขตของวิทยาศาสตร์ ตัวอย่างที่กำลังเกิดขึ้นก็คือ ขณะนี้ประเทศไทยของเรากำลังพิจารณาทางเลือกของประเทศอยู่ ซึ่งสรุปกว้างๆ ได้ว่า มีสองแนวทาง แนวทางแรกได้แก่แนวโลกาภิวัตน์ ที่เน้นเรื่องการรวมเศรษฐกิจไทยเข้ากับระบบเศรษฐกิจโลก อีกแนวทางหนึ่งคือแนวทางต่อต้านโลกาภิวัตน์ ที่เน้นเรื่อง 'เศรษฐกิจพอเพียง' หรืออื่นๆ ในทำนองเดียวกัน ประเด็นก็คือ ถ้าวิเคราะห์เฉพาะตัวแนวทางเลือกทั้งสองนี้ จะเห็นว่าสองทางนี้ขัดแย้งกัน คือเป็นทิศทางที่สวนทางกัน (เว้นแต่จะหาทางผสมผสาน แต่แนวทางผสมผสานนี้ก็ใช่อีกแนวทางเลือกหนึ่งที่ต้องพิจารณาอยู่ดี) และเราไม่สามารถออกแบบการทดลองที่ 'เป็นวิทยาศาสตร์' เพื่อมาตัดสินอย่างเป็นภววิสัยได้ว่า แนวทางใดดีกว่ากัน และเมื่อเป็นเช่นนี้ 'ความสำเร็จ' ของวิทยาศาสตร์ก็อยู่เพียงแค่การบรรลุเป้าหมายตามที่เราประสงค์เท่านั้น แต่ที่แสดงว่าความประสงค์ของเราเป็นสิ่งสำคัญ วิทยาศาสตร์ไม่สามารถกำหนดได้ว่า เราควรประสงค์อะไร ไม่ควรประสงค์อะไร การอ้างว่าความสำเร็จของวิทยาศาสตร์ทำให้ต้องสรุปว่า สัญนิยมเป็นจริง จึงดูเป็นการอ้างเกินไปจากที่จะอ้างได้ตามหลักของตรรกวิทยา

ในบทที่สอง เราได้อภิปรายกันเกี่ยวกับวิธีการทางวิทยาศาสตร์ และผลการอภิปรายก็คือว่า เนื่องจากวิทยาศาสตร์เองเป็นเพียงชื่อเรียกรวมของกลุ่มกิจกรรมทางวิชาการที่มีความหลากหลาย การคิดว่าต้องมีวิธีการร่วมที่กำหนดว่า 'ความเป็นวิทยาศาสตร์' อยู่ตรงไหน จึงเป็น

แนวคิดที่ไม่ถูกต้องนัก เพราะถ้าจะหาวิธีการดังกล่าวที่วิทยาศาสตร์ทั้งหลายมีส่วนร่วมกันจริง สิ่งที่ได้ก็ดูจะมีเนื้อหาเบาบางมากจนหาสาระสำคัญอะไรมิได้เท่าใดนัก เมื่อเป็นเช่นนี้ แนวคิดแบบสัจนิยมก็ดูจะมีปัญหาหากพอสมควร ประการแรก เมื่อมีการยืนยันว่าวิทยาศาสตร์สามารถให้ความจริงแก่เราเกี่ยวกับโลกและธรรมชาติได้นั้น ก็ต้องถามต่อไปว่า วิทยาศาสตร์ที่ว่านั้น คือวิทยาศาสตร์แขนงใด แบบใด หรือในยุคสมัยใด ถ้าวิทยาศาสตร์มีความหลากหลายอย่างที่เรารับรู้กันแล้วจริง ๆ จุดยืนของฝ่ายสัจนิยมทางวิทยาศาสตร์ก็ต้องมีการชี้แจงให้เห็นว่า วิทยาศาสตร์นั้นเป็นวิทยาศาสตร์แขนงใด ฝ่ายสัจนิยมอาจอ้างว่า วิทยาศาสตร์แขนงใดก็ตาม ถ้าเป็นวิทยาศาสตร์จริง ๆ แล้ว จะให้ความจริงเกี่ยวกับโลกได้เสมอเหมือนกันหมด แต่มีโน้ตหลักตรงนี้ได้แก่ ‘การเป็นวิทยาศาสตร์’ ในเมื่อเรายังกำลังหาอยู่ว่า อะไรกันแน่ที่ ‘เป็นวิทยาศาสตร์’ เราจะใช้คำกล่าวอ้างของฝ่ายสัจนิยมนี้ได้อย่างไร ในเมื่อความเป็นวิทยาศาสตร์เองเป็นมโนทัศน์ที่เป็นปัญหา เนื่องจากมีปัญหาลูกก่อนว่า วิทยาศาสตร์มีความหลากหลายสูง ตั้งแต่นิวเคลียร์ฟิสิกส์จนถึงนิเวศวิทยาป่าไม้ ความหลากหลายเช่นนี้ทำให้เวลาพูดว่า อะไรที่ ‘เป็นวิทยาศาสตร์’ ไม่รู้ว่าหมายถึงอะไรกันแน่ ระหว่างนิวเคลียร์ฟิสิกส์ หรือนิเวศวิทยาป่าไม้ หรือแขนงอื่น เช่น วัสดุศาสตร์ หรือธรณีวิทยา ดังนั้นการอ้างความเป็นวิทยาศาสตร์จึงใช้ไม่ได้ นอกจากนี้ ฝ่ายสัจนิยมอาจอ้างว่า แม้ว่าวิทยาศาสตร์จะมีความหลากหลายจริง แต่แขนงต่าง ๆ นั้นก็สามารถที่จะให้ความจริงได้ทั้งหมด เพียงให้กันแต่คนละแง่ และไม่มีที่อ้างไว้ก่อนว่าแขนงต่าง ๆ เหล่านี้ต้อง ‘เป็นวิทยาศาสตร์’ จึงจะให้ความจริงได้ แต่การอ้างเช่นนี้ก็เหมือนกับการอ้างไว้ก่อนว่า แขนงต่าง ๆ เหล่านี้มีความเป็นวิทยาศาสตร์ร่วมกันนั่นเอง และที่ร่วมกันก็คือ สามารถให้ความจริงเกี่ยวกับโลกและธรรมชาติได้ แต่เรากำลังสงสัยว่า เหตุใดวิทยาศาสตร์แขนงต่าง ๆ จึงให้ความจริงเช่นนี้ได้ แล้ววิชาการอื่น ๆ ที่ไม่ใช่วิทยาศาสตร์ หรือไม่ได้รับการยอมรับจากประชาคมวิทยาศาสตร์ว่าเป็นวิชาวิทยาศาสตร์ เช่น โหราศาสตร์ จะให้ความจริงบ้างได้หรือไม่

เราจะเห็นว่า ปัญหาตรงนี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานว่า ความเป็นวิทยาศาสตร์คืออะไร ทางหนึ่งที่น่าจะเป็นไปได้ก็คือ ในเมื่อวิทยาศาสตร์มีความหลากหลายเช่นนี้แล้ว ความเป็นวิทยาศาสตร์ก็ไม่มีอะไรมากไปกว่าตัวอย่างต่าง ๆ ที่มีคนเสนอขึ้นมาเพื่อตอบว่าวิทยาศาสตร์คืออะไร เช่น คำพูดของนักวิทยาศาสตร์ที่บอกว่า วิทยาศาสตร์เป็นการหาความรู้ความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติรอบตัวที่เป็นระบบ หรืออื่น ๆ ในทำนองเดียวกัน ปัญหาก็คือว่า คำนิยามเช่นนี้กว้างไป และยังมีเรื่องที่ยังไม่กระจ่างอีกมาก เช่น การหาความรู้เกี่ยวกับธรรมชาติเป็นอย่างไร ธรรมชาติที่ว่าคืออะไรกันแน่ การเป็นระบบที่ว่าเป็นอย่างไร อย่างไรก็ตาม อีกแนวทางหนึ่งของการหาข้อสรุปสืบเนื่องจากผลการอภิปรายเรื่องวิทยาศาสตร์มีความหลากหลายก็คือว่า ฝ่ายสัจนิยมอาจอ้างได้ว่า วิทยาศาสตร์แขนงต่าง ๆ ต่างก็มีวิธีการโดยเฉพาะของตนในการหาความจริง และก็มีความเป็นจริงอยู่ข้างนอกให้หา (สัจนิยมทางภววิทยา) และมนุษย์รู้ได้ในที่สุดว่า ความเป็นจริงนั้นเป็นอย่างไร (สัจนิยมทางญาณวิทยา) ปัญหาก็คือว่า วิธีการเฉพาะนั้น สมมติว่าเราเลือกพิจารณาหนึ่งวิธี เช่น  $m_1$  ฝ่ายสัจนิยมจะบอกเราว่า  $m_1$  นี้ให้ความเป็นจริงได้ แต่เราก็สงสัยว่า มีอะไรใน  $m_1$  ที่ทำให้มีคุณสมบัติเช่นนั้น ถ้าคุณสมบัตินี้มีในวิธีการของวิทยาศาสตร์แขนงอื่น ๆ ด้วย เราก็กลับมาปัญหาของเรา

ตั้งแต่ต้นใหม่ แต่ถ้าไม่มี ก็จะหมายความว่า วิธีการของวิทยาศาสตร์แขนงอื่น ๆ ไม่สามารถให้ความจริงแก่เราได้ ดังนั้น ไม่ว่าจะวาง  $m_1$  ไว้ตรงไหนก็จะมีปัญหาทั้งนั้น

ปัญหาหลักอีกประการหนึ่งของทฤษฎีสัจนิยมวิทยาศาสตร์อยู่ที่ว่า ตามหลักของทฤษฎีนี้ ต้องมีการแบ่งแยกพรมแดนกันชัดเจนระหว่างวิชาการที่ ‘เป็นวิทยาศาสตร์’ กับ วิชาที่ไม่เป็น ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า หัวใจของทฤษฎีนี้อยู่ที่ว่า วิทยาศาสตร์ (ทั้งหลาย) ให้ความจริงแก่เราได้ และเราสามารถสืบสาวหาคุณสมบัติร่วมของวิทยาศาสตร์แขนงต่าง ๆ เพื่อดูว่าเหตุใดจึงให้ความจริงแก่เราได้เช่นนี้ แต่จากการศึกษาประวัติของวิทยาศาสตร์ และการทำงานจริงของนักวิทยาศาสตร์ นักวิชาการหลายฝ่ายเริ่มสงสัยตรงกันว่า การมีเส้นแบ่งที่ชัดเจนเช่นนี้ เป็นไปได้จริงหรือไม่ หนังสือเรื่อง *The Structure of Scientific Revolutions*<sup>128</sup> ของโทมัส คูนเป็นหนังสือที่มีชื่อเสียงอย่างมาก และทรงอิทธิพลมากที่สุดเล่มหนึ่งในปรัชญา ข้อเสนอของคูนอยู่ที่ว่า การหาความรู้ทางวิทยาศาสตร์นั้น ไม่ใช่การมุ่งเข้าไปหาความเป็นจริง ราวกับว่าความเป็นจริงเป็นเป้า แล้ววิทยาศาสตร์เป็นลูกธนูที่วิ่งเข้าไปหา แต่การหาความเป็นจริงเองนั้น ก็ยังขึ้นกับแนวคิดและระบบความคิดความเชื่อของนักวิทยาศาสตร์ว่า ทำอย่างไรจึงจะเป็นการหาความจริง และเนื่องจากในประวัติของวิทยาศาสตร์ เราพบว่าแนวคิดหรือระบบความคิดความเชื่อนี้ เปลี่ยนไปอยู่ตลอดเวลา การประพุดติปฏิบัติที่รับกันมา เป็นการหาความจริงในยุคหนึ่งสมัยหนึ่ง อาจไม่ใช่การหาความจริงที่ถูกต้อง (หรืออย่างน้อยก็ถูกมองว่าเป็นเช่นนั้น) เมื่อยุคสมัยเปลี่ยนไป คูนเรียกระบบแนวคิดพื้นฐานที่เป็นกรอบอ้างอิงของการค้นคว้าหาความจริงในยุคหนึ่งสมัยหนึ่งว่า paradigm ซึ่งมีผู้แปลเป็นไทยไว้ว่า ‘กระบวนทัศน์’ ซึ่งการเปลี่ยนแปลงกระบวนทัศน์เช่นนี้ ในความคิดของคูน ไม่ใช่กระบวนที่ดำเนินไปอย่างอธิบายได้ด้วยกฎเกณฑ์ที่เป็นกลไก แต่เป็นเรื่องของการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ ซึ่งย่อมมีปัจจัยด้านความคิดหรือความปรารถนาของมนุษย์มาเกี่ยวข้องอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ในสายตาของคูน การเปลี่ยนแปลงของวิทยาศาสตร์จากระบบของทอเลมีมาเป็นระบบของโคเปอร์นิคัสนั้น มิใช่การเปลี่ยนแปลงที่อธิบายได้ด้วยกฎเกณฑ์ที่ใช้ได้หรืออธิบายได้ด้วยหลักการของเหตุผล หรือของหลักการที่ทำให้การเปลี่ยนแปลงนั้นเป็นการเข้าใจถึงความจริงมากขึ้น แต่การเปลี่ยนแปลงระบบความคิดเช่นนี้ ก็เป็นเช่นเดียวกับการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ทั่วไป เช่น การเปลี่ยนตัวกษัตริย์ หรือเปลี่ยนระบอบการปกครอง ซึ่งไม่มีสัญญาณอะไรแสดงให้เห็นว่า เมื่อเปลี่ยนแล้วมนุษย์จะเข้าใจ หรือแม้แต่ถอยห่างจากความเป็นจริงมากขึ้น และเมื่อเป็นเช่นนี้ ก็ย่อมหมายความว่า ทฤษฎีที่ถือว่าวิทยาศาสตร์จะต้องมุ่งเข้าหาความเป็นจริง และสามารถบรรยายและอธิบายความเป็นจริงได้ตามที่มันเป็นจริง ๆ ก็ย่อมมีปัญหา เหตุผลก็คือ ถ้าการเปลี่ยนแปลงกรอบอ้างอิงทางความคิดของวิทยาศาสตร์เอง ซึ่งเป็นการกำหนดว่าอะไรเป็นปัญหา อะไรเป็นแนวทางการแก้ปัญหาของวิทยาศาสตร์นั้น เป็นการเปลี่ยนแปลงแบบ

<sup>128</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd Ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

ประวัติศาสตร์แล้ว วิทยาศาสตร์เองก็อ้างไม่ได้ว่าการศึกษาค้นคว้าของตนจะเข้าถึงความเป็นจริงมากขึ้นเรื่อย ๆ<sup>129</sup>

ในกรณีของการพยายามทำความเข้าใจกระบวนการเปลี่ยนโลกทัศน์ของคนไทย (หรืออย่างน้อยก็การเปลี่ยนในระดับหนึ่ง เพราะเอาเข้าจริง ๆ แม้ในปัจจุบันนี้สังคมไทยก็ยังผูกพันกับ *ไตรภูมิ* อย่างแน่นแฟ้นยิ่ง ดังที่เราจะเห็นต่อไป) ตั้งแต่สมัยกลางรัชกาลที่ ๓ เป็นต้นมา เราก็เสี่ยงไม่พ้นที่จะพูดถึงทฤษฎีแบบสัจนิยม และการอ้างเหตุผลของคุณ ปัญหาก็คือว่า โลกทัศน์ของ *ไตรภูมิ* กับของนิวตัน (หรือของใครก็ตาม) อะไรเป็นจริงกว่ากัน ถ้าสัจนิยมเป็นจริง ก็ต้องหมายความว่า โลกของธรรมชาติจะต้องเป็นแบบใดแบบหนึ่งแน่นอน และวิทยาศาสตร์มีหน้าที่แสวงหาว่า แบบที่ว่านั้นเป็นอย่างไรแน่ แต่ถ้าเป็นเช่นนี้จริง เราก็ต้องยอมรับในที่สุดว่า โลกทัศน์ของ *ไตรภูมิ* กับของนิวตัน จะต้องมียุทธวิธีที่เข้าใกล้ความเป็นจริงได้มากกว่า และโอกาสของโลกทัศน์แบบ *ไตรภูมิ* จะเข้าใกล้ได้เช่นนั้น ดูไปก็เรียกได้ว่าไม่มีเลย เพราะเราในสมัยปัจจุบัน จะเชื่อได้อย่างไรว่า เขาพระสุเมรุเป็นแกนกลางของจักรวาล ล้อมรอบด้วยเขาลูกเล็กกว่าอีกเจ็ดชั้น มีแม่น้ำล้อมรอบ ฯลฯ นี่ไม่ใช่เพียงสัจนิยมของโลกที่เราอยู่เท่านั้น แต่เป็นสัจนิยมของจักรวาลทั้งหมด นอกจากนี้ โลกของ *ไตรภูมิ* ก็ยังมีสวรรค์อีกเจ็ดชั้น รูปพรหมอีกสี่ชั้น อรูปพรหมอีกสี่ชั้น ยังไม่นับอบายภูมิอีกมากมาย กฎภูมิเหล่านี้จะหายไปหมดหรือไม่ถ้าเรารับว่าสัจนิยมเป็นความจริง และรับอีกว่า ระบบจักรวาลแบบของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่สามารถพาเราเข้าไปหาความเป็นจริงได้มากกว่า เราลองมาพิจารณาแนวคิดอีกแนวหนึ่ง ที่ตรงกันข้ามกับสัจนิยม เพื่อดูว่าแนวคิดนี้จะช่วยให้เราแก้ปัญหาเกี่ยวกับการทำความเข้าใจระบบคิดที่แตกต่างกันในประวัติศาสตร์เช่นนี้ ได้ดียิ่งขึ้น

เราได้เห็นการอ้างเหตุผลสนับสนุนสัจนิยมโดยอ้างความสำเร็จของวิทยาศาสตร์ไปแล้ว และพบว่าไม่สมเหตุสมผล เนื่องจากความสำเร็จเป็นเรื่องของมนุษย์ ดังนั้นการอ้างความสำเร็จจึงเป็นการอ้างความประสงค์หรือจุดหมายของมนุษย์ ซึ่งขัดแย้งกับเป้าหมายของสัจนิยมทางวิทยาศาสตร์ ที่ไม่ต้องการเห็นความรู้ทางวิทยาศาสตร์ขึ้นกับมนุษย์ขนาดนี้ อย่างไรก็ตาม มีนักปรัชญาวิทยาศาสตร์เป็นจำนวนไม่น้อยที่สนับสนุนทฤษฎีนี้ และในที่นี้เราจะพิจารณาแนวคิดของนักปรัชญาคนหนึ่งที่มีทฤษฎีแบบสัจนิยมที่ได้รับการอ้างเหตุผลสนับสนุนอย่างรัดกุมมากที่สุดได้แก่โรนัลด์ เกียร์

ทฤษฎีของโรนัลด์ เกียร์ เรียกว่า ‘สัจนิยมแบบมุมมอง’ หรือ *perspectival realism*<sup>130</sup> เนื้อหาของทฤษฎีนี้ก็คือว่า เกียร์รับว่ามนุษย์ไม่มีทางเข้าถึงความจริงแท้ในตัวเองได้ แต่นั่นมิได้หมายความว่า วิทยาศาสตร์จะเข้าถึงความเป็นจริงในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งไม่ได้ เพียงแต่ว่า ที่

<sup>129</sup> ดูการวิจารณ์คุณใน Steve Fuller, *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times* (Chicago: University of Chicago Press, 2000) และบทปริทัศน์หนังสือเล่มนี้ ในเว็บไซต์ของ *Chronicle of Higher Education* บนอินเทอร์เน็ตที่ <http://chronicle.com/colloquy/2000/kuhn/kuhn.htm>

<sup>130</sup> Ronald Giere, *Science without Laws* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

วิทยาศาสตร์เป็น ‘มุมมอง’ ของความเป็นจริง ซึ่งเปลี่ยนแปลงได้ในแง่ที่ว่า เป็นมุมมองที่เหมาะสมหรือสอดคล้องกับความเป็นจริงได้มากขึ้นเรื่อยๆ ตัวอย่างของเกียร์ก็คือ เราสามารถมองตึกหลังหนึ่งได้จากหลายแง่มุม แต่เวลาเรามองตึกเราจำต้องมองจากแง่มุมใดแง่มุมหนึ่งเสมอ<sup>131</sup> เกียร์ไม่เชื่อว่าสิ่งที่มีโทมัส เนเกลเรียกว่า ‘การมองจากที่ที่ไม่มีอยู่’<sup>132</sup> หรือจากทุกๆ ที่พร้อมๆ กัน เกียร์ยกตัวอย่างกรณีของคุณสมบัติปฐมภูมิและทุติยภูมิมาสนับสนุนข้อเสนอตรงนี้<sup>133</sup> กล่าวคือสี่เป็นคุณสมบัติของวัตถุที่ขึ้นกับผู้รับรู้ ถ้าไม่มีผู้รับรู้ ก็ย่อมไม่มีการรับรู้สี่ แต่อย่างไรก็ตาม เกียร์เสนอว่าการรับรู้สี่ทำให้เราทราบถึงโครงสร้างของพื้นผิวของวัตถุที่มีสี่ว่า สะท้อนแสงอย่างไร การรับรู้สี่นี้ไม่ใช่คุณสมบัติสากลของมนุษย์ ผู้ที่ตาบอดสีสนิทย่อมไม่อาจรับรู้สี่ได้เลย เกียร์เสนอว่า มนุษย์สามารถเข้าถึงความเป็นจริงได้ แต่ต้องเป็นการเข้าถึงผ่านมุมมองใดมุมมองหนึ่ง เช่นรับรู้โครงสร้างของพื้นผิวของวัตถุผ่านสี หรือรับรู้ว่าสารละลายเป็นกรดหรือเป็นด่าง ผ่านการดูสีของกระดาษลิตมัส หรือรับรู้ว่ากาแล็คซี่อันไกลโพ้นมีส่วนประกอบทางเคมีอย่างไร ด้วยการวิเคราะห์สี่ของคลื่นแสงที่ส่งออกมาจากกาแล็คซี่นั้น ผ่านกล้องโทรทรรศน์อวกาศฮับเบิล เป็นต้น

ตัวอย่างสำคัญอีกอย่างหนึ่งของเกียร์ก็คือ การทำแผนที่ของมนุษย์ การทำแผนที่เป็นเรื่องของมุมมองอย่างชัดเจน และเกียร์ก็บอกว่า ลักษณะสำคัญของแผนที่คือความไม่สมบูรณ์ (เพราะถ้าสมบูรณ์ก็ไม่ใช่แผนที่ แต่เป็นของจริง) กับการที่แผนที่ต้องเป็นแผนที่ของอะไรบางอย่าง<sup>134</sup> ทรรศนะของเกียร์จึงเป็นสำนิจมตรงนี้ ‘อะไรบางอย่าง’ ในที่นี้ได้แก่ความเป็นจริงภายนอกซึ่งแผนที่เป็น ‘ตัวแทน’ ทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ในสายตาของเกียร์ก็เป็นเหมือนแผนที่ คือเป็นแบบจำลองของความเป็นจริง ซึ่งมีส่วนตรงกันความเป็นจริง เช่นเดียวกับแผนที่ของกรุงเทพฯ มีส่วนตรงกับกรุงเทพฯ แต่แผนที่หรือแบบจำลองนี้ก็ไม่มีความที่จะกลายเป็นตัวความเป็นจริงได้

ทรรศนะของเกียร์มีส่วนจริงอยู่มาก แต่ประเด็นที่ผมไม่เห็นด้วยมากที่สุดก็คือ การที่เกียร์เสนอว่า ความรู้ทางวิทยาศาสตร์เป็นแบบจำลอง หรือเป็นตัวแทนของความเป็นจริง ถ้าเราติดตามการอ้างเหตุผลของเดวิดสันที่ผมได้เริ่มเสนอไว้ในบทที่สองอย่างละเอียด เราจะพบว่าแนวคิดเรื่องการเป็นตัวแทนนั้นเป็นแนวคิดที่ไม่สอดคล้องกับหลักเหตุผล การอ้างเหตุผลของเดวิดสันในบทความเรื่อง *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*<sup>135</sup> อาจสรุปย่อๆ ได้ว่า เนื่องจากความหมายของประโยคในภาษาธรรมชาติใดๆ ก็คือเงื่อนไขความจริงของประโยคนั้น (เงื่อนไข

<sup>131</sup> Ronald Giere, *Science without Laws*, หน้า ๗๙-๘๐.

<sup>132</sup> Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press).

<sup>133</sup> ผมได้เขียนบทความเกี่ยวกับคุณสมบัติปฐมภูมิและทุติยภูมิ โดยได้วิเคราะห์ว่าสี่เป็นคุณสมบัติของวัตถุแบบทุติยภูมิ ในบทความเรื่อง “ปัญหาปรัชญาเกี่ยวกับสี่” *วารสารอักษรศาสตร์* (ปีที่ ๒๔ ฉบับที่ ๑ (มกราคม-มิถุนายน ๒๕๓๕): ๙๕-๑๐๖.

<sup>134</sup> Ronald Giere, *Science without Laws*, หน้า ๘๑.

<sup>135</sup> Donald Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” ใน Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984) หน้า ๑๘๓-๑๘๘.

ความจริงคืออะไรก็ตามที่ ทำให้ ประโยคนั้นเป็นจริง เช่นการที่หญ้ามีสีเขียวทำให้ประโยค “หญ้ามีสีเขียว” เป็นจริง ดังนั้นประโยคในภาษาธรรมชาติใดๆก็ตามย่อมแปลกลับกันไปมาได้หมดสิ้น ไม่มีประโยคในภาษาใดที่ไม่สามารถแปลออกมาเป็นภาษาอื่นได้ทั้งหมด ถ้าเป็นเช่นนี้จริงก็หมายความว่า ในการใช้ภาษาเพื่อบรรยายธรรมชาติภายนอก จะไม่มีการแบ่งแยกระหว่างภาษาที่ใช้กับความเป็นจริงภายนอกที่ภาษานั้นใช้บรรยาย ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า การแบ่งแยกนั้นเกิดจากการที่เราคิดไปว่าในการบรรยายความเป็นจริงภายนอก จะต้องมีการบรรยายอย่างน้อยสองชุดที่เข้ากันไม่ได้ หรือแปลกันไปมาไม่ได้ เพราะว่าเมื่อมีช่องว่างระหว่าง *เนื้อหา* ของสิ่งที่จะบรรยาย กับ *รูปแบบ* อันได้แก่ภาษาที่ใช้บรรยาย ก็ย่อมเป็นไปได้ที่จะมีภาษาที่บรรยายเนื้อหาของนั้นได้ตรงกว่า หรือดีกว่าภาษาอื่น และเป็นไปได้ที่แต่ละภาษาที่บอกได้ว่าเข้าใกล้เนื้อหาของนั้นมากกว่าภาษาอื่นได้อย่างไร แต่แนวคิดเรื่องการมีภาษาที่เข้ากันไม่ได้นี้ ขัดแย้งกับสมมติฐานของเดวิดสัน ที่เสนอว่าทุกภาษาต้องแปลกันได้หมด ดังนั้นข้อสรุปก็คือ แนวคิดเรื่องมีการแบ่งแยกระหว่างเนื้อหาของสิ่งที่บรรยายกับรูปแบบของภาษาที่ใช้บรรยาย ก็ล้มสลายลง

ทรรศนะของเดวิดสันนี้ขึ้นอยู่กับสมมติฐานของเขาที่ว่า ความหมายของประโยคได้แก่เงื่อนไขความจริงของประโยคนั้น กับภาษาทุกภาษาแปลกันไปมาได้หมดสิ้น กับอีกอันหนึ่ง คือ การที่ถ้ามีการแบ่งแยกระหว่างรูปแบบกับเนื้อหาแล้ว จะมีภาษาที่แปลกันไปมาไม่ได้ แต่ถ้าเราไม่คิดเช่นนี้ คือถ้าเราไม่คิดว่าความหมายของประโยคไม่ใช่เงื่อนไขความจริง เราก็จะต้องไปพึ่งพาทฤษฎีความหมายที่เป็นเรื่องลึกลับและน่าสงสัย เช่นทฤษฎีเกี่ยวกับประพจน์หรือทฤษฎีอื่น ๆ ที่รู้ได้โดยไม่ต้องอาศัยประสบการณ์ (a priori) และเป็นนามธรรม เช่นทฤษฎีของเฟรเกเป็นต้น<sup>136</sup> การที่ทฤษฎีที่อ้างอิงประพจน์เป็นเรื่องลึกลับก็เพราะว่า ประพจน์เองเป็นสิ่งลึกลับ ราวกับว่าเป็นประดิษฐกรรมของนักปรัชญาที่ทำให้คนฟังไม่รู้เรื่อง ถ้าเราสามารถอธิบายการมีความหมายของประโยคในภาษาธรรมชาติได้ โดยไม่ต้องพึ่งพาประพจน์ เราก็น่าจะใช้แนวทางอันนั้น โดยเฉพาะถ้าแนวทางใหม่นี้ไม่มีเรื่องลึกลับที่พิสูจน์ไม่ได้ด้วยประสาทสัมผัสเช่นเดียวกับประพจน์ และถ้าเรายืนยันได้ว่าความหมายของประโยคขึ้นกับเงื่อนไขความจริง ข้อสรุปเกี่ยวกับการแปลกันได้หมดของภาษาต่างๆก็ตามมาโดยอัตโนมัติ นอกจากนี้ สมมติฐานเกี่ยวกับการแบ่งแยกเนื้อหา กับรูปแบบนี้ก็อิงอาศัยหลักการอีกอันหนึ่งของเดวิดสัน ว่าด้วย หลักการการกุศล (Principle of Charity)<sup>137</sup> หลักการนี้มีเนื้อหาอยู่ว่า ในการตีความคำพูดของคนอื่นนั้นให้ถือว่าคำพูดนั้น หมายความว่ามีความหมายและเป็นที่ยอมรับได้ โดยโยงกับคำพูดนั้น กับการพฤติกรรมที่เกิดขึ้นว่าสัมพันธ์กันอย่างไร ตามหลักการนี้มี

<sup>136</sup> ผลงานของเฟรเกปรากฏใน Gottlob Frege, “The Thought” *Mind* 65(1956): 289-311; *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, 2nd Ed., Peter Geach and Max Black eds., corrected 1960 (Oxford: Blackwell, 1952); และ *Posthumous Writings*, transl. P. Long and R. White (Oxford: Basic Blackwell, 1979).

<sup>137</sup> ดู Donald Davidson, *Essays on Action and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980), หน้า ๒๓๑ ดู Michael Devitt and Kim Sterelny, *Language & Reality: An Introduction to the Philosophy of Language* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987), หน้า ๒๔๔-๒๔๗ ด้วย

แนวคิดพื้นฐานว่า ทุกๆ คนมีความเป็นเหตุเป็นผลเหมือนกันหมด และถ้าเป็นเช่นนี้จริง ผลก็สอดคล้องกับข้อเสนอเรื่องการแปลกันได้หมดของภาษาทุกภาษานั้นเอง ผลสรุปก็เป็นแบบเดียวกันได้แก่การแบ่งแยกระหว่างเนื้อหาที่รูปแบบไม่สอดคล้องกับเหตุผล เพราะจะแบ่งเช่นนี้ได้โดยมีความหมาย ต้องมีภาษาที่แปลกันไม่ได้ เช่นภาษาที่ 'ตรงกับ' เนื้อหาที่ภาษาที่ 'ไม่ตรง'

ถ้าเรายอมรับการอ้างเหตุผลของเดวิดสัน เราก็ต้องรับว่าแนวคิดเรื่องการมีตัวตนนั้นไม่สอดคล้องกับเหตุผล เพราะตัวแทนก็ได้แก่ข้างหนึ่งของการแบ่งแยกรูปแบบกับเนื้อหาที่เพิงพูดกันมานั้นเอง ในทฤษฎีของเกียร์ ทฤษฎีวิทยาศาสตร์เป็นเหมือนแผนที่ที่สะท้อนความเป็นจริง และเกียร์เน้นย้ำประเด็นเรื่องการเป็นตัวแทนของวิทยาศาสตร์นี้อย่างชัดเจน<sup>138</sup> แต่ถ้าเราจับเหตุผลของเดวิดสัน และยิ่งไปกว่านั้น ถ้าเรามีวิถีคิดเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์ที่เหมาะสมกว่าของเกียร์ แนวคิดของเกียร์ก็ไม่น่ายอมรับ แม้ว่าในประเด็นอื่นๆ อีกมากเขาจะเป็นฝ่ายถูกก็ตาม (เช่นการคิดว่าวิทยาศาสตร์ไม่สามารถเข้าถึงความจริงแท้ได้อย่างสมบูรณ์) แนวคิดที่น่าจะเหมาะสมมากกว่า ก็ได้แก่การคิดว่า วิทยาศาสตร์ไม่ใช่ตัวแทนความเป็นจริง เนื่องจากแนวคิดเรื่องมีการแบ่งแยกระหว่างรูปแบบกับเนื้อหาไม่สอดคล้องกับเหตุผล เราจึงควรจะคิดเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์ว่า แทนที่วิทยาศาสตร์จะเสนอแบบจำลองที่ตรงหรือที่ไม่ตรงกับความเป็นจริง (ไม่ว่าจะเป็นเพียงมุมมองหรือไม่ก็ตาม) เราควรคิดว่าวิทยาศาสตร์เป็นส่วนหนึ่งของสังคมและวัฒนธรรมอย่างไรมากกว่า<sup>139</sup> การคิดเช่นนี้ไม่ได้แปลว่า เราจะเลิกคิดเรื่องวิทยาศาสตร์จะให้ความจริงแก่เราได้หรือไม่ เพียงแต่การคิดเช่นนี้ก็ต้องเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมทางสังคมและวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง พูดอีกอย่างหนึ่งก็คือ ทรรศนะที่ผมกำลังเสนอนี้ มองวิทยาศาสตร์ว่าเป็นส่วนสำคัญส่วนหนึ่งของการจัดระเบียบทางสังคมของมนุษย์ วิทยาศาสตร์ในสมัยอยุธยาหรือสุโขทัยอาจมีลักษณะแบบหนึ่ง ที่ต่างกับวิทยาศาสตร์ในสมัยคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบเอ็ดในปัจจุบัน นั่นก็แสดงว่า วิทยาศาสตร์เป็นทั้งภาพสะท้อนความเป็นจริงทางสังคม และเป็นสิ่งที่สังคมนั้นปรากฏให้เห็นในนั้น ในบทที่สี่เราได้ศึกษางานด้านโลกศาสตร์ของนักคิดโบราณของไทยอย่างละเอียด ผลที่ได้ก็คือว่า ระเบียบสังคมโบราณนั้นผูกพันอย่างแยกไม่ออกกับเนื้อหาความรู้ในคัมภีร์เหล่านี้ และด้วยเหตุเดียวกัน ระเบียบสังคมยุคปัจจุบันก็ผูกพันอย่างแยกไม่ออกกับวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ด้วย

### ปฏิสังขนิม

ปฏิสังขนิมเป็นชื่อเรียกรวมทรรศนะต่างๆ ที่ขัดแย้งกับสังขนิม เนื่องจากสังขนิมถือว่าความเป็นจริงมีอยู่เองไม่ขึ้นอยู่กับการรับรู้ของมนุษย์ หรือความรู้ของมนุษย์นั้นต้องเป็นการรับรู้ผ่านตัวแทนเสมอ โดยที่ตัวแทนเหล่านี้มีคุณสมบัติคือ ทำให้เราไม่สามารถแน่ใจได้สมบูรณ์ว่า

<sup>138</sup> Ronald Giere, *Science without Laws*, หน้า ๕๐ และ ๕๔.

<sup>139</sup> แนวคิดนี้คล้ายคลึงกับของโจเซฟ เราส์ใน Joseph Rouse, *Engaging Science: How to Understand its Practices Philosophically* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996).

ทำให้เราสามารถเข้าถึงความเป็นจริงตามที่มันเป็นได้หรือไม่ ฟัง จตุทรศนะแบบปฏิสังขนิมค่อนข้างขัดแย้งกับสามัญสำนึก เนื่องจากว่า โดยทั่วไปเรามักคิดกันว่า เรารับรู้ความเป็นจริงได้โดยตรง และความเป็นจริงเป็นอย่างไร เราก็จะรับรู้เช่นนั้น แต่เมื่อวิเคราะห์ลงไปลึก ๆ แล้ว ฝ่ายปฏิสังขนิมจะอ้างว่า การใช้ประสาทสัมผัสรับรู้ของเรานั้น เช่นการมองออกไปข้างนอกหน้าต่างแล้วเห็นตึกหลังหนึ่งปรากฏอยู่ เป็นเพียงการรับรู้ ‘ภาพแทน’ หรือตัวแทนที่เกิดจากการที่ประสาทสัมผัสของเราซึ่งในที่นี้ได้แก่ประสาทตา ส่งข้อมูลไปยังสมองเท่านั้น การที่จะมีหรือจะไม่มีวัตถุจริงที่เป็นสาเหตุของการที่ประสาทตาส่งภาพ เราไม่สามารถยืนยันได้อย่างสมบูรณ์ เพราะอาจจะมีความเป็นไปได้อยู่ แม้ว่าอาจจะน้อยนิดมากก็ตาม ที่สาเหตุของการที่ประสาทตาส่งข้อมูลไปเช่นนั้น จะไม่ตรงกับข้อมูลที่รายงานไปยังสมอง ประเด็นนี้เป็นประเด็นที่นักปรัชญา ได้ให้ความสนใจกันมากกว่าสามร้อยปี และเป็นประเด็นหลักของปรัชญาของเดส์การ์ตส์ ในการที่เดส์การ์ตส์พยายามจะหารากฐานที่มั่นคงและเที่ยงตรงให้แก่ความรู้ นอกจากนี้ เมื่อไม่นานมานี้ นักปรัชญาชาวอเมริกันคนหนึ่ง ได้แก่ฮิลลารี พัทนัม ได้เสนอตัวอย่างที่นักปรัชญาอ้างถึงกันมาก คือตัวอย่างเกี่ยวกับสมองในถัง ซึ่งเป็นการสาธยายประเด็นเรื่องนี้ได้เป็นอย่างดี<sup>140</sup>

ตัวอย่างของพัทนัมก็คือว่า เขาถามว่า เป็นไปได้หรือไม่ว่าในขณะที่ผมกำลังพิมพ์หนังสือเล่มนี้อยู่หน้าจอคอมพิวเตอร์ในบ้านของผมนี้ ผมจะเป็นเพียงสมองในถังที่ลอยอยู่ในสารละลายที่มีสารอาหารหล่อเลี้ยงสมองก้อนนี้อยู่ และสมองก้อนนี้ก็ผูกโยงอยู่กับสายไฟขนาดเล็กจิวจำนวนมากมาย ที่ทำหน้าที่รับส่งข้อมูลระหว่างสมองกับคอมพิวเตอร์เครื่องหนึ่งที่มีคนควบคุมอยู่ ที่นี้คอมพิวเตอร์ที่ควบคุมสัญญาณรับส่งข้อมูลกับสมองนั้น ก็ไม่จำเป็นต้องส่งข้อมูลที่เป็นความจริงให้แก่สมองก็ได้ เช่น อาจส่งข้อมูลว่า ขณะนี้เจ้าของสมองกำลังวิ่งเล่นอยู่ในทุ่งกว้างบนภูเขาแอลป์ก็ได้ และเจ้าของสมองก็เชื่อจริงๆว่า ตนเองกำลังวิ่งเล่นเช่นนั้น เพราะสัญญาณต่างๆที่ตนส่งออกไปและที่ตนได้รับมาสอดคล้องกันหมด ประเด็นของพัทนัมและของนักปรัชญาที่สนใจปัญหานี้เป็นปัญหาสำคัญก็คือว่า เราแน่ใจได้อย่างไรว่า เราไม่ได้เป็นแบบเดียวกับเจ้าของสมองก้อนนั้น (‘เจ้าของสมอง’ ในที่นี้คือตัวบุคคลที่อยู่ภายในสมองก้อนนั้น เช่น ถ้ามีใครผ่าเอาสมองผมออกไปแล้วไปลอยในถังแบบนี้โดยที่ยังเก็บรักษาความทรงจำต่างๆของผมไว้ ผมก็จะเป็น ‘เจ้าของสมอง’ ในแง่นี้) เราอาจคิดว่าตัวเราไม่มีทางเป็นเช่นนั้นแน่ เพราะเราสังเกตโลกรอบตัวเรา ร่างกายของเรา ฯลฯ ทั้งหมดดูจะทำให้เป็นไปได้เลยที่เราจะเป็นเช่นนั้น แต่สมมติฐานของปัญหาอยู่ที่ว่า ไม่ว่าข้อมูลทางผัสสะอะไรก็ตามที่เรามี สามารถถูกควบคุมโดยคอมพิวเตอร์ที่อยู่นอกสมองได้ทั้งสิ้น ดังนั้นก็ย่อมไม่มีหลักการอะไรที่จะ พิสูจน์ ให้ปราศจากข้อสงสัยที่อาจเกิดขึ้นได้ใดๆเลยว่า เราแต่ละคนไม่ใช่สมองในถัง

การถกเถียงในประเด็นนี้เป็นเรื่องสำคัญในญาณวิทยาอย่างมากว่าสามร้อยปี และนักปรัชญา ก็ได้พยายามหาวิธีพิสูจน์ดังกล่าวนี้ แต่ก็ยังไม่มีวิธีใดประสบความสำเร็จ อย่างไรก็ตาม ทรรศนะ

<sup>140</sup> ดู Hillary Putham, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press).



แบบสัญนิยมที่ถือว่า ความเป็นจริงต้องมีอยู่เองในรูปร่างแบบใดรูปแบบหนึ่งโดยเฉพาะ โดยไม่ขึ้นกับการรับรู้ของมนุษย์นั้น จะมองว่าปัญหานี้เป็นปัญหาสำคัญที่ต้องแก้ไขให้ได้ เพราะถ้ายังเป็นไปได้ว่า มนุษย์แต่ละคนเป็นสมมองในถึงจริง ก็หมายความว่า ไม่มีทางที่จะมีใครมีความรู้ที่แท้จริงได้ เพราะความรู้ที่แท้จริงในสายตาของฝ่ายสัญนิยม อยู่ที่การรับรู้ความเป็นจริงตามที่มันเป็น แต่ถ้าทุกคนอาจเป็นสมมองในถึงได้แล้วละก็ ก็แสดงว่าไม่มีใครรู้ความเป็นจริงตามที่มันเป็นเลย คนที่คิดว่าตนเอง ‘รู้’ ว่าตนเองกำลังวิ่งเล่นอยู่บนเทือกเขาแอลป์ แท้จริงแล้วไม่ได้รู้อะไรเลย เพราะข้อมูลที่เขาคิดว่า เขาได้จากประสาทสัมผัสนั้น เขาได้จริง แต่ไม่มีอะไรถูกต้องเลย เมื่อเป็นเช่นนี้ แนวคิดแบบปฏิสัญนิยมก็เสนอทางออกขึ้นมาว่า แทนที่เราจะต้องยืนยันว่ามนุษย์จะต้องมีความรู้ความเป็นจริงภายนอกตามที่มันเป็น โดยไม่ขึ้นอยู่กับการรับรู้ของมนุษย์ ก็คิดเสียใหม่ว่า การรับรู้ ‘ความเป็นจริง’ นั้นน่าจะจำกัดกรอบให้อยู่เพียงภายในกรอบการรับรู้ของมนุษย์เท่านั้น ดังนั้นตามทรรศนะนี้ สมมองในถึงก็อาจจะมีความรู้ได้ และความรู้นั้นก็ใช้ได้ อะไรก็ตามที่เจ้าของสมมองประมวลได้หรือสังเคราะห์ได้จากประสบการณ์ของเขานั้นเอง ด้วยเหตุนี้ เมื่อเจ้าของสมมองได้รับการป้อนข้อมูลเข้าไปว่า ตนเองกำลังวิ่งเล่นอยู่บนเทือกเขาแอลป์ ข้อมูลนี้ก็สามารเป็นความรู้ได้ เมื่อไปสัมพันธ์กับข้อมูลอื่นๆ เช่น ข้อมูลว่าอากาศรอบตัวกำลังเย็นสบาย (เนื่องจากอยู่บนภูเขา) และถ้าเดินทางไปอีกหน่อยจะพบหมู่บ้านที่พูดภาษาเยอรมันเป็นต้น พูตรวมๆก็คือว่า ทรรศนะแบบปฏิสัญนิยมไม่ยืนยันว่า มนุษย์จะต้องรู้อะไรผ่านพ้นไปจากตัวตนไปหาความเป็นจริงจริงๆ แต่จำกัดขอบเขตของการรับรู้เพียงแค่ว่า ถ้าพบอะไรในประสบการณ์ที่สอดคล้องกันเป็นระบบ ประสบการณ์ที่สอดคล้องกันนั้นก็น่าจะเป็นความรู้ได้

ทรรศนะแบบนี้ในปรัชญา ก็ได้พัฒนามาเป็นทรรศนะที่เป็นทางเลือกสำคัญนอกเหนือจากสัญนิยมในปรัชญาวิทยาศาสตร์ เราอาจเรียก ‘ปฏิสัญนิยมทางวิทยาศาสตร์’ ได้ว่าเป็นทรรศนะนี้ปฏิเสธว่า วิทยาศาสตร์สามารถพาเราเข้าไปถึงความเป็นจริงตามที่มันเป็นได้ และความรู้ทั้งหมดที่วิทยาศาสตร์ให้เราได้ เป็นแต่เพียงการประมวลหรือการสังเคราะห์ประสบการณ์ที่วิทยาศาสตร์ หรือการค้นคว้าทดลองทางวิทยาศาสตร์ให้แก่เราได้เท่านั้น นักปรัชญาวิทยาศาสตร์คนสำคัญคนหนึ่ง ที่มีทรรศนะแบบนี้ ได้แก่บาส แวน ฟราสเซน ซึ่งถือว่า ความรู้ทางวิทยาศาสตร์นั้น ไม่ใช่ความรู้เกี่ยวกับสิ่งที่มีอยู่จริงในธรรมชาติ แต่เป็นความรู้เกี่ยวกับสิ่งที่ปรากฏแก่ประสาทสัมผัส เมื่อนักวิทยาศาสตร์ใช้ประสาทสัมผัสของตนในการวัดปริมาณต่างๆ ที่ตนทำงานอยู่ โดยถ้อยคำที่นักวิทยาศาสตร์ใช้เพื่อหมายถึงสิ่งในทฤษฎี ที่อยู่พ้นไปจากประสาทสัมผัสโดยตรงนั้น เป็นเพียงเท่านั้น คือถ้อยคำที่มีบทบาทในเชิงทฤษฎี แต่ไม่มีบทบาทในการบ่งถึงสิ่งที่มีอยู่จริงในธรรมชาติ<sup>141</sup> ทรรศนะแบบของแวน ฟราสเซนนี้ จึงมีชื่อเรียกเป็นพิเศษว่า ‘อุปกรณ์นิยม’ หรือ instrumentalism เนื่องจากถือว่า อุปกรณ์การทดลองทางวิทยาศาสตร์มีบทบาทจำเป็นในการกำหนดว่า มนุษย์รู้อะไรหรือไม่รู้อะไร และยิ่งไปกว่านั้น ยังเป็นตัวกำหนดขอบเขตที่เป็นไปได้ของความรู้อีกด้วย

<sup>141</sup> Bas van Fraassen, *Scientific Image* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

ตัวอย่างที่ดีที่สุดที่จะชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างสัญนิยมกับอุปกรณนิยม ได้แก่การเสนอแนวคิดเรื่องโลกโคจรรอบดวงอาทิตย์ของโคเปอร์นิคัส นักปรัชญาธรรมชาติในสมัยใกล้เคียงกับโคเปอร์นิคัสมักคิดว่า การที่พวกเขาใช้แนวทางของโคเปอร์นิคัส ในการคำนวณตำแหน่งดาว หรือศึกษาเกี่ยวกับจักรวาลนั้น เขามีได้ถือว่าข้อเสนอของโคเปอร์นิคัสเป็นความจริง เพียงแต่ข้อเสนอนั้นทำให้การคิดคำนวณตำแหน่งดาวทำได้ง่ายกว่าระบบของทอเลมี ที่ใช้กันมาแต่ดั้งเดิม ในแง่นี้นักปรัชญาธรรมชาติเหล่านี้เป็นฝ่ายอุปกรณนิยม เนื่องจากไม่คิดว่าข้อเสนอของโคเปอร์นิคัสจะเป็นความจริงของจักรวาล<sup>142</sup> แต่เมื่อกาลิเลโอออกมายืนยันว่า ข้อเสนอของโคเปอร์นิคัสเป็นความจริง กล่าวคือธรรมชาติเป็นไปอย่างที่โคเปอร์นิคัสเสนอไว้จริงๆ แนวคิดเช่นนี้ก็อยู่ในฝ่ายสัญนิยม กล่าวย่อๆก็คือว่า อุปกรณนิยมถือว่า ข้อความทางวิทยาศาสตร์ไม่จำเป็นต้องเป็นจริง แต่เป็นข้อความที่เพียงพอต่อการสังเกตด้วยประสบการณ์ ส่วนสัญนิยมนั้นถือว่า ข้อความทางวิทยาศาสตร์ต้องเป็นจริงหรือเป็นเท็จต่อธรรมชาติ และเนื่องจากอุปกรณนิยมไม่ถือว่า ต้องมีความเป็นจริงที่ไม่ขึ้นกับการรับรู้ของมนุษย์ (ซึ่งการใช้อุปกรณในการสังเกตธรรมชาติ ก็ย่อมเป็นการรับรู้ของมนุษย์ด้วย) อุปกรณนิยมจึงเป็นปฏิสัญนิยมอย่างหนึ่ง

ในกรณีของการวิเคราะห์โลกทัศน์แบบไตรภูมิกับแบบของนิวตัน ทรรศนะแบบปฏิสัญนิยมก็จะมีความคิดไปในทำนองว่า ประเด็นเรื่องความจริงความเท็จไม่ใช่เรื่องสำคัญ เรื่องสำคัญคือบทบาทของระบบความเชื่อนั้นในสังคม หรือในการตอบสนองจุดประสงค์ต่างๆของมนุษย์เอง ดังนั้น แนวคิดแบบสัญนิยมจะถือว่า โลกทัศน์สองแบบนี้จะต้องมีแบบหนึ่งที่เขาใกล้ความเป็นจริงมากกว่า และแบบนั้นเองที่พึงปรารถนามากกว่า ตามการวิเคราะห์แบบนี้ เมื่อสังคมไทยก้าวพ้นจากความคิดแบบในไตรภูมิ มาเป็นคิดแบบวิทยาศาสตร์ สังคมไทยก็จะ ‘ก้าวหน้า’ มากขึ้น หรือ ‘พัฒนา’ มากขึ้น การพูดเกี่ยวกับความก้าวหน้า หรือการพัฒนา ก็หมายความว่า การดำเนินไปหรือการดำรงอยู่ของสังคม เป็นไปอย่างมีเป้าหมาย (ซึ่งทำให้ย้อนนึกไปถึงระบบคิดแบบอันตวิทยาของอริสโตเติล) และเป้าหมายดังกล่าวก็คือ การที่สังคมมีความรู้ที่เข้าถึงความเป็นจริงนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ตามทรรศนะแบบปฏิสัญนิยมแล้ว โลกทัศน์แบบไตรภูมิกับแบบของนิวตัน หรือของไอน์สไตน์ หรือของทอเลมีก็ตาม ไม่จำเป็นว่าแบบใดจะต้องดีกว่า หรือเหนือกว่าแบบใดด้วยตัวของระบบนั่นเอง ตามทรรศนะแบบนี้การนำเอาระบบเหล่านี้มาเปรียบเทียบกัน โดยสนใจเพียงแค่อโครงสร้างภายในของแต่ละระบบเท่านั้น เป็นการมองความเป็นจริงเพียงส่วนเดียว และไม่ใช่ส่วนที่น่าสนใจหรือเป็นส่วนสำคัญ ส่วนที่น่าสนใจก็คือว่า ระบบทั้งหลายนี้มี บทบาทหน้าที่อย่างไรในสังคมที่ระบบแต่ละระบบใช้งานอยู่ หรือเป็นระบบที่ผู้คนในสังคมนั้น ๆ ยอมรับนับถือกัน

<sup>142</sup> อย่างไรก็ตาม Peter Barker กับ Bernard R. Goldstein ได้อ้างเหตุผลว่า ข้อเสนอของโคเปอร์นิคัสควรจะเข้าใจในรูปแบบของสัญนิยม มากกว่าแบบอุปกรณนิยม ดู Peter Barker and Bernard R. Goldstein, “Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy: A Reappraisal,” *Perspective on Science* 6.3(1998): 232-258.

เป็นส่วนใหญ่ สำหรับประเด็นเรื่องความจริงเท็จของข้อความในระบบนั้น ปฏิสัจนิยมโดยทั่วไปไม่สนใจกับประเด็นนี้เท่าใดนัก ตามความเป็นจริงแล้ว จักรวาลอาจจะมีเขาพระสุเมรุเป็นแกนกลางจริงก็ได้ (แล้วนักคิดเช่นนิวตันหรือไอน์สไตน์ หรือเอดิวิน ฮับเบิล หรือสตีเฟน ฮอว์กิง กลับเชื่อไปอีกแบบ) หรืออาจจะเป็นอีกแบบหนึ่ง ซึ่งต่างไปจากระบบหรือทฤษฎีทั้งหลายที่เคยมีการเสนอกันมาอย่างสิ้นเชิง เรื่องของเรื่องก็คือ ฝ่ายปฏิสัจนิยมคิดว่า เนื่องจากธรรมชาติของความเป็นจริงเป็นเช่นนี้ จึงไม่จำเป็นอะไรที่มนุษย์จะต้องไปพิจารณาว่า ในท้ายที่สุดแล้วความเป็นจริงนั้นเป็นอย่างไรกันแน่ ประเด็นปัญหาที่น่าสนใจกว่าอยู่ที่ว่า ในบรรดาระบบคิด หรือทฤษฎีทั้งหลายที่เรามีอยู่ ระบบใดให้ประโยชน์แก่เรามากกว่ากัน โดยเราเองเป็นผู้กำหนดว่าอะไรเป็นหรือไม่เป็นประโยชน์ในทรรศนะของแวน ฟราสเซน สิ่งที่น่าวิทยาศาสตร์ทำคือ การสังเกตและทดลองเพื่อหาข้อมูลที่มาประกอบทฤษฎี หรือเพื่อหักล้างทฤษฎี หรือหาทฤษฎีเพื่อมาอธิบายข้อมูลเชิงประจักษ์ ทั้งนี้โดยสร้างแบบจำลองของการอธิบายขึ้นมา และไม่มีการยืนยันว่าแบบจำลองหรือทฤษฎีที่ว่านี้ต้องตรงกับความเป็นจริง นักวิทยาศาสตร์สร้างแบบจำลองของความเป็นจริงขึ้นมา และจุดหมายของการทดลองหรือค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์ ก็คือการสนับสนุนหรือปรับปรุง หรือล้มเลิกแบบจำลองดังกล่าว เหตุที่ทำให้ทรรศนะของแวน ฟราสเซนเป็นปฏิสัจนิยมก็คือว่า เขาเชื่อว่าความสัมพันธ์ระหว่างแบบจำลองกับข้อมูลเชิงประจักษ์นั้นเพียงพอแล้วสำหรับการหาความรู้ทางวิทยาศาสตร์ นักวิทยาศาสตร์อาจมีแบบจำลอง  $M$  ที่ใช้ในการอธิบายกลุ่มของปรากฏการณ์  $P_1$  ถึง  $P_n$  แต่แบบจำลองนี้ไม่สามารถยืนยันได้ว่าสะท้อนความเป็นจริงได้อย่างถูกต้อง การโยงความสัมพันธ์กับความเป็นจริงไม่มีบทบาทในปรัชญาของแวน ฟราสเซน

โรนัลด์ เกียร์ ได้วิจารณ์แวน ฟราสเซนไว้ว่า เป็นทรรศนะนี้ไม่ตรงกับความเป็นจริงในการทำงานของนักวิทยาศาสตร์ เกียร์ได้ยกตัวอย่างการค้นพบโครงสร้างโมเลกุลของ DNA โดยวัตสันและคริก เมื่อกว่าสี่สิบปีก่อน โดยเสนอว่า หากทรรศนะของแวน ฟราสเซนเป็นจริง การที่วัตสันสร้างแบบจำลองของโมเลกุลนี้ขึ้นมาในราวปี ค.ศ. ๑๙๕๐ กว่าๆ ไม่ใช่เพียงเพราะว่าเขาต้องการจะหาคำอธิบายที่สอดคล้องกันหรือที่เป็นระบบ เพื่อมาอธิบายปรากฏการณ์ทางเคมีที่เกิดขึ้นในช่วงเวลานั้น เกี่ยวกับสารประกอบในโครโมโซมเท่านั้น แต่เขายังอยากรู้ว่าตัว DNA จริงๆในธรรมชาติมีโครงสร้างโมเลกุลเป็นอย่างไรอีกด้วย ในช่วงเวลานั้น ได้มีการถ่ายภาพเอ็กซเรย์ของโมเลกุลของ DNA ไว้แล้ว และก่อนหน้านั้นไลนัส พอลลิงก็ได้ค้นพบโครงสร้างโมเลกุลของสารอัลฟา-เคราติน ซึ่งมีลักษณะเป็นเกลียว (เหมือนกับของ DNA ที่วัตสันจะค้นพบ) วัตสันและเพื่อนร่วมงานของเขาคือคริก ได้พยายามหาแบบจำลองของ DNA โดยเริ่มจากการวิเคราะห์ข้อมูลที่มีผู้ค้นไว้แล้วก่อนหน้า โดยเฉพาะภาพถ่ายเอ็กซเรย์ของ DNA เอง ในที่สุดแบบจำลองที่เป็นรูปเกลียวคู่ก็คิดได้โดยวัตสันกับคริก ซึ่งการค้นคว้าต่อมาก็พบว่า โครงสร้างนี้สามารถทำนายปรากฏการณ์ในการทดลองได้ และสามารถอธิบายข้อมูลที่มีอยู่ได้อย่างดี ประเด็นของตัวอย่างนี้อยู่ที่ว่า เกียร์อ้างว่าวัตสันมิได้มีความสนใจในภาพถ่ายเอ็กซเรย์มากไปกว่าเป็นวิถีทางที่จะนำไปสู่การค้นพบโครงสร้างของ DNA และการทำงานของวัตสันกับคริกก็เข้าใจไม่ได้ไปเป็นอื่น นอกจากการค้นพบว่า

DNA ในธรรมชาติมีโครงสร้างอย่างไร ไม่ใช่การหาแบบจำลองที่จะมาอธิบายข้อมูลที่มีอยู่ได้อย่างเพียงพอเท่านั้น<sup>143</sup>

#### ประดิษฐกรรมนิยมทางสังคม (social constructivism)

นอกจากทฤษฎีปฏิสังขนิยม หรืออุปกรณนิยมกระแสหลักเช่นของแวน ฟราสเซนแล้ว ก็ยังมีทฤษฎีอีกทฤษฎีหนึ่งที่ได้ว่าเป็นปฏิสังขนิยม ทั้งนี้ก็เพราะว่าในวงการวิชาการปัจจุบัน ปฏิสังขนิยมกำลังเป็นที่นิยม โดยเฉพาะในสังคมศาสตร์ ซึ่งมีการใช้แนวคิดใหม่ๆ ที่มาจากปรัชญาและวรรณคดีศึกษาเข้าไปใช้ในการวิเคราะห์สังคมและวัฒนธรรมในแง่ต่างๆ ทฤษฎีที่เราจะพิจารณากันนี้ (ซึ่งมองได้ว่าเป็นชื่อเรียกรวมของทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกันบางทฤษฎี เช่นทฤษฎีวาทกรรม) ได้แก่ ทฤษฎีที่ผมจะเรียกว่า ‘ประดิษฐกรรมนิยมทางสังคม’ ซึ่งแปลมาจากคำภาษาอังกฤษว่า social constructivism<sup>144</sup> ในญาณวิทยาและปรัชญาวิทยาศาสตร์ ทฤษฎีนี้มีอยู่ว่าความรู้โดยเฉพาะความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งรวมไปถึงความหมายของมโนทัศน์และข้อความในการเสนอความรู้ขึ้นด้วย เป็นสิ่งที่สังคมสร้างขึ้นหรือประกอบขึ้นเท่านั้น ไม่ได้มีอยู่จริงตามทฤษฎีนี้ ผลงานการศึกษาค้นคว้าของวิทยาศาสตร์ เช่นความรู้ว่าทวีปต่างๆ กำลังเคลื่อนที่อยู่หรือเพนนิซิลินเป็นสารปฏิชีวนะ เป็นเพียงการสร้างสรรค์ หรือสิ่งที่สังคม *ประดิษฐ์* ขึ้น เช่นเดียวกับที่สังคมไทยประดิษฐ์ความรู้ว่า แกนกลางของจักรวาลได้แก่เขาพระสุเมรุ การประดิษฐ์ความรู้ไม่ได้หมายความว่า ความรู้เป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้นเท่านั้น เพราะนั่นเป็นข้อความที่ชัดเจนในตัวเองไม่เป็นปัญหาใดๆ (ถ้าไม่มีมนุษย์ หรือสิ่งมีชีวิตที่มีปัญญาแบบเดียวกัน ก็ไม่มีใครหรืออะไรในจักรวาลที่จะไปรู้อะไรได้) แต่ประดิษฐกรรมนิยมถือว่า ที่เราถือกันว่าเป็นความรู้ นั้น แท้จริงแล้วมิใช่อะไรที่เราจะใช้เพื่อเข้าถึงความเป็นจริงได้ แต่อะไรก็ตามที่ข้อความในความรู้ นั้นบ่งถึงไม่เป็นอะไรมากไปกว่าข้อความเท่านั้น ข้อความไม่ได้บ่งถึงอะไรที่มีอยู่จริงนอกเหนือจากตัวข้อความนั้นเลย ดังนั้น ตามทฤษฎีนี้ ‘อิเล็กทรอนิกส์’ จึงเป็นสิ่งไม่มีจริง สิ่งที่มีมีแต่คำว่า ‘อิเล็กทรอนิกส์’ ที่ทำงานในการสร้างทฤษฎีของนักวิทยาศาสตร์เท่านั้น และสาเหตุที่ทำให้ทฤษฎีนี้ต่างจากอุปกรณนิยมก็คือ ‘อิเล็กทรอนิกส์’ ยังเป็นประดิษฐกรรมทางสังคมด้วย เช่นเดียวกับประดิษฐกรรมทางสังคมอื่นๆ เช่นกฎหมาย หรือระบบเงินตรา ทฤษฎีนี้จึงตรงกันข้ามกับของจอห์น เซิร์ล ที่ถือว่ามีความเป็นจริงสอบแบบ ได้แก่ ความเป็นจริงตามธรรมชาติ (เช่นดิน หิน แร่ ภูเขา ฯลฯ) กับความเป็นจริงของ

<sup>143</sup> Ronald N. Giere, *Science without Laws* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), หน้า ๑๙๑-๑๙๙.

<sup>144</sup> คำว่า ‘ประดิษฐกรรม’ นี้เป็นคำของไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร เพื่อแปลคำว่า construct โปรดดูไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, *วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกสิทธิ์และความเป็นอื่น* (กรุงเทพฯ: ศูนย์วิจัยและผลิตตำรา มหาวิทยาลัยเกริก, ๒๕๔๒).

สังคม (เช่นเงินในกระเป๋าที่เป็นสิ่งมีค่า ระบบกฎหมายของประเทศหนึ่ง ๆ เป็นต้น)<sup>145</sup> เซิร์ลเห็นว่าความเป็นจริงสองอย่างนี้ต่างกันโดยสิ้นเชิง คือถ้าไม่มีมนุษย์ก็จะมีระบบเงินตรา หรือระบบกฎหมาย แต่ต้องมีดินกับภูเขาอย่างแน่นอน<sup>146</sup> แต่ตามทฤษฎีแบบประดิษฐ์กรรมนิยมทางสังคมความเป็นจริงทั้งสองนี้จะรวมเข้าหากัน ชาวประดิษฐ์กรรมนิยมทางสังคมสองคน ได้แก่บรูโน ลาทัวร์และสตீเฟน วูลการ์<sup>147</sup> ได้ทำการศึกษาเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในห้องทดลองวิทยาศาสตร์ในเชิงมานุษยวิทยา และแนวคิดพื้นฐานของทั้งสองในการศึกษานี้ก็อยู่ที่ว่า ความเป็นจริงรวมทั้งผลการศึกษาค้นคว้าของนักวิทยาศาสตร์ในห้องทดลองที่เขาศึกษานั้น เป็นปรากฏการณ์ทางสังคมและการใช้คำว่า ‘จริง’ ในการค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์ในห้องทดลองที่ลาทัวร์กับวูลการ์ศึกษานั้น เป็นเพียงการใช้คำพูด และไม่มี การตีความว่าคำพูดนั้นมีความหมายเช่นเดียวกับที่ผู้ศึกษาปรากฏการณ์นี้ใช้อยู่ กล่าวคือ เมื่อลาทัวร์กับวูลการ์พบว่า นักวิทยาศาสตร์ที่เขาศึกษาใช้คำว่า ‘จริง’ นั้น คำๆนี้จะไม่มี ความหมายเหมือนกับคำๆเดียวกันที่พวกเขาใช้ ทั้งนี้เพราะว่า มุมมองและระเบียบวิธีในการศึกษาแตกต่างกัน สถานการณ์เช่นนี้เหมือนกับกรณีที่นักมานุษยวิทยาการศึกษาการใช้คำว่า ‘จริง’ ของชนเผ่า เช่นชาวเกาะฮาวายที่ซาห์ลินกับโอเบอร์สเกียร์ศึกษา ชาวเกาะมีวิธีการใช้คำว่า ‘จริง’ ในแบบต่างๆกัน แต่จากสายตาและมุมมองของนักมานุษยวิทยา การใช้เหล่านั้นไม่ได้แปลว่าที่ชาวเกาะบอกว่า ‘จริง’ นั้นจะต้องเป็นจริงจริงๆ พุดง่ายๆก็คือว่า ในฐานะที่ลาทัวร์กับวูลการ์เป็นผู้ศึกษากระบวนการสร้างความรู้ทางวิทยาศาสตร์จากมุมมองภายนอก ที่ไม่ยอมรับความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่พวกเขาศึกษาตั้งแต่ต้น การใช้คำเกี่ยวกับความรู้และความจริงของนักวิทยาศาสตร์จึงเป็นเพียงปรากฏการณ์ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่กำลังศึกษาอยู่เท่านั้น

ด้วยเหตุนี้ทฤษฎีนี้จึงเป็นปฏิสัมพันธ์อย่างชัดเจน และแตกต่างกับทฤษฎีอนุกรมนิยมแบบของแวน ฟราสเช่นตรงที่ว่า แวน ฟราสเช่นไม่ได้ถือว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์เป็นเพียงผลผลิตของสังคม แต่ถือว่าเป็นเพียงการสร้างระบบทฤษฎีที่ใช้อธิบายปรากฏการณ์ที่เกิดแก่ประสาทสัมผัสได้อย่างพอเพียงเท่านั้น โดยการเกิดขึ้นของปรากฏการณ์ในแง่ นี้ เป็นสิ่งที่ไม่ขึ้นกับว่าใครหรือสังคมใดเป็นผู้สังเกต แวน ฟราสเช่นถือไว้ก่อนแล้วว่า คนทุกคนย่อมมีประสาทสัมผัสเหมือนกัน และย่อมสร้างทฤษฎีไปตามหลักของตรรกวิทยา ซึ่งเป็นหลักที่ไม่ขึ้นกับสังคมเช่นกัน แต่ตามทฤษฎีประดิษฐ์กรรมนิยมทางสังคมนี้ เนื้อหาของความรู้ทางวิทยาศาสตร์เองขึ้นอยู่กับสังคม ซึ่งเมื่อสังคมเปลี่ยนไป เนื้อหาความรู้นั้นก็เปลี่ยนไปด้วย เราอาจตีความได้ว่างานของธงชัย วินิจจะกุล (ซึ่งอ้างอิงงานทางทฤษฎีของมิเชล ฟูโกท์ ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็นต้นตำรับของแนวคิดแบบนี้)

<sup>145</sup> John Searle, *The Construction of Social Reality* (Penguin Books, 1995).

<sup>146</sup> John Searle, *The Construction of Social Reality*, หน้า ๙-๑๓.

<sup>147</sup> Bruno Latour and Steven Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* (Princeton: Princeton University Press, 1986). สำหรับการสรุปการศึกษาของลาทัวร์และวูลการ์โปรดดู J. E. McGuire, “Scientific Change: Perspectives and Proposals” ใน Wesley Salmon et al., *Introduction to the Philosophy of Science* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1992): 132-178, หน้า ๑๖๗-๑๗๓.

ที่เสนอว่าความรู้ทางภูมิศาสตร์เป็นเรื่องของอำนาจ ก็จัดอยู่ในทฤษฎีนี้ กล่าวคือ ตามทฤษฎีของธงชัย ความรู้ทางภูมิศาสตร์ (และความรู้อื่น ๆ แบบเดียวกัน) ไม่ได้เป็นเรื่องของการบรรยายและอธิบายความเป็นจริงในตัวเอง แต่เป็นเรื่องของการที่สังคมใดสังคมหนึ่งกำหนดขึ้นมา (หรือถูกสังคมอื่นที่ครอบงำอยู่กำหนดให้) ว่าจะอะไรเป็นความรู้ในสังคมนั้น ๆ วิธีคิดหลักของทฤษฎีแบบนี้อยู่ที่ว่า เนื่องจากความเป็นจริงอยู่ห่างไกล หรือเข้าถึงไม่ได้ด้วยเหตุผลใดก็ตาม สิ่งที่น่าศึกษาเข้าถึงได้จึงได้รับความสำคัญแต่เพียงส่วนเดียว ซึ่งสิ่งนั้นก็คือการพูด การคิด การเขียนของนักวิทยาศาสตร์ ซึ่งเป็นผู้สร้างความรู้วิทยาศาสตร์ขึ้นมา และถือได้ว่าเป็นตัวแทนของความเป็นจริง หรืออะไรก็ตามที่นักวิทยาศาสตร์พูดถึงในการสร้างความรู้ทางวิทยาศาสตร์ สิ่งที่น่าศึกษาหรือนักวิชาการควรสนใจ (เพราะเป็นเพียงสิ่งเดียวที่สนใจได้เมื่อสนใจความรู้กับกระบวนการสร้างความรู้) ก็คือการพูด การเขียน รวมทั้งการแสดงความหมายในด้านต่าง ๆ ของนักวิทยาศาสตร์นั่นเอง การสนใจเช่นนี้ก็มีความคิดพื้นฐานอยู่ว่า ความหมายในการพูดการเขียนของนักวิทยาศาสตร์นี้ ไม่ใช่สิ่งที่จะกำหนดได้ตายตัวอย่างเป็นภววิสัย แต่การที่ข้อความประโยคหนึ่ง จะมีความหมายว่าอย่างไรนั้น ขึ้นอยู่กับว่าบริบทหรือวัฒนธรรมที่แวดล้อมตัวแทนความหมายนั้น ๆ อยู่ (ตัวแทนความหมาย หรือ meaning token ได้แก่สิ่งรูปธรรมที่ถือว่ามีมีความหมาย เช่น ‘ชวน หลีกภัย’ เป็นตัวแทนความหมายของชื่อของนายกรัฐมนตรีคนปัจจุบันของประเทศไทย เป็นต้น)

ดังนั้น ทฤษฎีแบบประดิษฐ์กรรมนิยมทางสังคมก็อยู่ที่ว่า มีตัวแทนของความหมายของการพูดการเขียนต่าง ๆ และเนื่องจากความหมายเองถูกถือเอา ไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าผลลัพธ์ของปฏิสัมพันธ์ต่าง ๆ ของสังคม การมองความรู้จึงเป็นการพิจารณาการพูดการเขียนเหล่านี้เท่านั้น โดยไม่มองไปถึงความเป็นจริง การพูดการเขียน หรือการสร้างความหมายในที่นี้ นักวิชาการมีชื่อเรียกเฉพาะว่า ‘วาทกรรม’ หรือ discourse<sup>148</sup> การพิจารณาความรู้ทางวิทยาศาสตร์ในแง่นี้ จึงไม่ต่างจากการพิจารณาสิ่งที่เรียกว่า ‘วาทกรรมวิทยาศาสตร์’ นั่นเอง ในแง่นี้ การพิจารณาระบบความรู้แบบไตรภูมิกับแบบนิวัตน์ หรือแบบอื่น ๆ ไม่ใช่การพิจารณาเพื่อหาว่า จริง ๆ แล้วธรรมชาติเป็นอย่างไรกันแน่ (เช่น มีเขาพระสุเมรุจริงหรือไม่ หรือมีรูปทรงลึกลับมิติที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งหลายจริงหรือไม่) แต่เป็นไปเพื่อการสำรวจ วาทกรรม ซึ่งก็ได้แก่คำพูด ข้อเขียน ฯลฯ ที่เกี่ยวข้อง และดูความสัมพันธ์ของวาทกรรมเหล่านี้ในบริบทรวมทางสังคม เช่น ดูว่า วาทกรรมเกี่ยวกับไตรภูมียังมีบทบาทอะไรเหลืออยู่ในสังคมไทยปัจจุบัน หรือดูว่าวาทกรรมเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์แบบกลไกนิยมของนิวัตน์มีผลกระทบอะไรต่อการวางนโยบายการพัฒนา หรือนโยบายด้านอื่น ๆ ของสังคม เป็นต้น

148 หนังสือที่เกี่ยวข้องกับด้านนี้ก็มี ไชยวัฒน์ เจริญสินโอฬาร, *วาทกรรมการพัฒนา* นักภาษาศาสตร์มักเรียก ‘discourse’ ว่า ‘ปริจเฉท’ แต่เนื่องจากคำว่า ‘วาทกรรม’ เป็นที่รู้จักกันมากกว่า จึงใช้คำนี้ในที่นี้ กฤษดาพรรณ หงศ์ลดาธรรมได้ศึกษาเกี่ยวกับวาทกรรมว่าด้วยชนกลุ่มน้อยในประเทศไทยที่นำเสนอโดยสื่อมวลชนใน “Competing Discourses on Hilltribes: Media Representation of Ethnic Minorities in Thailand” *Manusya: Journal of Humanities* 3.1(2000): 1-19.

การศึกษาวาทกรรมเช่นนี้เป็นสิ่งที่มีประโยชน์ และทำให้เราเข้าใจกลไกต่าง ๆ ของสังคมได้ดีขึ้น แต่ประเด็นที่เป็นปัญหาของประกอบนิยมทางสังคม ซึ่งทำให้ทรรศนะนี้มีผู้โต้แย้งอย่างมากก็คือว่า ทรรศนะนี้มีแนวโน้มที่จะนำไปสู่การสรุปว่า วิทยาศาสตร์เอง คือเนื้อหาความรู้ทางวิทยาศาสตร์ เป็นเพียงผลผลิตหรือการประกอบขึ้นโดยสมาชิกในสังคมเท่านั้น ไม่ใช่การหาความจริงตามที่นักวิทยาศาสตร์ส่วนมากเข้าใจ การวิพากษ์วิจารณ์วิทยาศาสตร์เช่นนี้ ทำให้ในโลกตะวันตกกำลังมี ‘สงคราม’ เกิดขึ้นระหว่างฝ่ายประกอบนิยมกับฝ่ายที่นิยมวิทยาศาสตร์ โดยฝ่ายแรกเสนอว่า วิทยาศาสตร์เป็นเพียงอีกวาทกรรมหนึ่งของสังคม ซึ่งกำลังครอบงำสังคมส่วนใหญ่อยู่ หลังจากที่วาทกรรมทางศาสนาได้เคยครอบงำสังคมไว้เบ็ดเสร็จมาก่อนแล้ว และเนื่องจากทั้งศาสนากับวิทยาศาสตร์ต่างก็เป็นเพียงวาทกรรมทั้งคู่ จึงไม่มีฝ่ายใดอ้างได้ว่าเป็นความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติภายนอกแก่นมนุษย์ ทรรศนะเช่นนี้ถูกโจมตีอย่างรุนแรงโดยฝ่ายที่ยังยึดมั่นอยู่กับอุดมคติของยุค Enlightenment และอุดมคติของวิทยาศาสตร์ที่เป็นกระบวนการหาความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติที่ดีที่สุดและทรงพลังที่สุด และในหลายกรณีการโจมตีกันไปมานี้ ก็เกิดความรุนแรงโดยต่างฝ่ายก็ใส่ร้ายป้ายสีกันนัวเนียไปหมด เราจะพูดถึงเรื่องสงครามวิทยาศาสตร์นี้อีกครั้งหนึ่งในภาคที่สี่ของหนังสือเล่มนี้

### วิพากษ์ปฏิสัมพันธ์

เนื่องจากมีปฏิสัมพันธ์ทางวิทยาศาสตร์สองแบบ คืออุปกรณนิยม เช่นของแวน ฟราสเซน กับประดิษฐกรรมนิยมทางสังคม การวิพากษ์จึงแบ่งออกเป็นสองส่วน ในส่วนแรก แนวคิดของแวน ฟราสเซนถูกโจมตีว่า ไม่ตรงกับการทำงานจริงของนักวิทยาศาสตร์ เราเพิ่งเห็นกันมาแล้วว่าข้อวิพากษ์ของเกียร์ที่มีไปยังแวน ฟราสเซนก็คือว่า นักวิทยาศาสตร์เช่นวัตสันนั้น ไม่สนใจเรื่องการวิเคราะห์ตีความข้อมูลที่เขาได้ แต่เขาสนใจว่าโครงสร้างของ DNA นั้นจริงๆเป็นอย่างไร แวน ฟราสเซนอาจแย้งว่า ในขณะที่วัตสันคิดเช่นนั้น เขาไม่ได้กำลังค้นคว้าทางปรัชญา แต่เขาคิดแบบตรงไปตรงมาว่าโครงสร้างของ DNA เป็นอย่างไร ถ้าเขาค้นคว้าปรัชญาอยู่ ประเด็นที่เขาสนใจก็ต้องเป็นว่า ในขณะที่เขาคิดค้นเกี่ยวกับโครงสร้างโมเลกุลของ DNA อยู่ นั้น สิ่งที่เขาสนใจค้นพบคืออะไร คือแบบจำลองที่เขากำลังคิดประดิษฐ์ขึ้น หรือว่าเป็นโครงสร้างจริงๆในธรรมชาติ แต่ความจริงก็คือว่า วัตสันกับคริกมิได้สนใจปัญหาดังกล่าวนี้แม้แต่น้อย วัตสันเชื่อมั่นว่า เขาต้องหาโครงสร้างของ DNA ให้พบให้ได้ก่อนคนอื่น เขาไม่ได้คิดว่า เขาต้องหาคำอธิบายข้อมูลต่างๆได้ก่อนคนอื่น หรือดีกว่าของคนอื่น นี่เป็นเรื่องปกติ แต่แวน ฟราสเซนก็อาจกล่าวต่อไปอีกว่า ‘ความเป็นจริง’ ที่วัตสันกับคริกค้นหานั้น ไม่มีทางอื่นอีกที่จะรู้ได้ว่าเป็นอย่างไร นอกเสียจากผ่านการวิเคราะห์ข้อมูลโดยใช้อุปกรณ์อันซับซ้อน ดังนั้นจะบอกว่า ทำวิจัยเรื่องนี้ไปเพราะอยากรู้ว่าจริงๆแล้วธรรมชาติเป็นอย่างไร กับทำไปเพราะต้องการหาคำอธิบายปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างเป็นระบบที่สุด และอย่างสอดคล้องกับประสบการณ์ของมนุษย์มากที่สุด แวน ฟราสเซนเห็นว่า เขาเข้าใจจริงๆ ไม่ว่าจะคิดแบบใดก็ตามทางวิทยาศาสตร์ออกมาได้เหมือนกัน และประเด็นหลักของ

หนังสือของแวน ฟราสเซนก็คือว่า สัจนิยมเป็นทฤษฎีที่ไม่จำเป็น เนื่องจากถึงคิดแบบสัจนิยมก็ต้องอาศัยมโนทัศน์เรื่องการเข้าได้กับการพอเพียงกับประสบการณ์อยู่ดี

อย่างไรก็ตาม จุดอ่อนประการหนึ่งของทฤษฎีของแวน ฟราสเซนก็คือว่า ทฤษฎีนี้เป็นประสบการณ์นิยมแบบจำกัด ในหนังสือเรื่อง *ขอบฟ้าแห่งปรัชญา* ผมได้วิพากษ์วิจารณ์ประสบการณ์นิยมเอาไว้ โดยเฉพาะแบบจำกัด ซึ่งมีเนื้อหาโดดเด่นง่ายแก่การวิพากษ์วิจารณ์เป็นอย่างดี<sup>149</sup> ประเด็นหลักของการวิจารณ์อยู่ที่การพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างข้อมูลประสบการณ์กับประโยคที่ใช้บรรยายข้อมูลนั้นโดยตรง ทฤษฎีแบบของแวน ฟราสเซนจำเป็นต้องรับว่า มีความแตกต่างกันอย่างชัดเจนระหว่างประโยคที่บรรยายข้อมูลเชิงประจักษ์โดยตรง กับประโยคที่ไม่ใช่ประโยคที่ตรงกับข้อมูลโดยตรงจะประกอบด้วยถ้อยคำที่บ่งถึงข้อมูลที่สัมผัสโดยตรง ส่วนประโยคที่ไม่ตรงกับข้อมูลโดยตรงนั้น ได้แก่ประโยคทางทฤษฎี ซึ่งในอุปกรณนิยม แต่การแบ่งแบบนี้ทำให้มีแต่ประโยคที่บรรยายข้อมูลโดยตรง (ซึ่งต่อไปจะเรียกว่า ‘ประโยคสังเกต’ ตามทฤษฎีของวิลลาร์ด ไควน) เท่านั้นที่เป็นความรู้ที่แท้จริง ส่วนประโยคเชิงทฤษฎี (หรือเรียกอีกอย่างได้ว่า ‘ประโยคไม่สังเกต’) ไม่ใช่ความรู้ นักปรัชญาหลายคนได้อ้างเหตุผลไว้ว่า การแบ่งแยกเช่นนี้ไม่ถูกต้อง เพราะจริงๆแล้ว แม้แต่ประโยคสังเกตเองก็ยังแฝงไว้ด้วยทฤษฎีอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้<sup>150</sup> พูดอีกอย่างก็คือว่า แม้แต่การสังเกตธรรมชาติโดยตรง ที่แวน ฟราสเซนเชื่อว่าเป็นการสัมผัสกับความเป็นจริงโดยตรง เช่น การมองไปที่ผลทุเรียนที่ปอกเปลือกแล้ว แล้วพบว่ามีสีเหลือง แม้กระทั่งการสังเกตธรรมชาติเช่นนี้ ก็ยังประกอบไปด้วยทฤษฎี หรือความคิดรวบยอดที่มีอยู่ก่อน ที่กำหนดว่าผู้สังเกตเห็นอะไรเป็นอย่างไร ในตัวอย่างของการเห็นทุเรียน ความคิดรวบยอดหรือมโนทัศน์ที่ต้องมีก่อนก็คือ มโนทัศน์ว่าอะไรเหลืองอะไรไม่เหลือง และอื่นๆในทำนองเดียวกัน ที่มโนทัศน์เรื่องสีเหลืองนั้นก็เป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มของมโนทัศน์ที่เกี่ยวข้องกัน เช่นสีอื่น ๆ แต่ถ้าเป็นไปได้จริงว่าระบบการเรียกกลุ่มสีของมนุษย์มีความแตกต่างกันไปตามวัฒนธรรม ก็หมายความว่า การเรียกอะไรว่า ‘เหลือง’ ก็แฝงไว้ด้วย ‘ทฤษฎี’ ตั้งแต่ต้น โดย ‘ทฤษฎี’ ในที่นี้ก็คือระบบการเรียกสีในวัฒนธรรมหนึ่ง เช่นของไทยนั่นเอง และถ้าเป็นเช่นนี้จริง เราก็เห็นว่า การแยกประโยคสังเกตที่สัมผัสกับความเป็นจริงโดยตรง ออกจากประโยคไม่สังเกต เป็นเรื่องที่ไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงหรือเหตุผล

149 โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, *ขอบฟ้าแห่งปรัชญา*, หน้า ๕๕-๑๐๒.

150 ลักษณะเช่นนี้นักปรัชญาวิทยาศาสตร์รู้จักกันโดยทั่วไปว่า ‘theory-ladenness of observation’ หมายความว่า การสังเกต (ทางวิทยาศาสตร์) ใดๆจำเป็นต้องมีทฤษฎีเข้ามามีบทบาทในการสังเกตนั้นเสมอ เช่น นักวิทยาศาสตร์สังเกตรอยขีดข่วนบนแผ่นโลหะ ถ้านักวิทยาศาสตร์ไม่มีทฤษฎีเกี่ยวกับโครงสร้างพื้นฐานของสสาร (เช่น ทฤษฎีเกี่ยวกับอะตอม โปรตอน อิเล็กตรอน ควาร์ก ฯลฯ) อยู่ก่อนแล้ว จะไม่มีทาง ‘เข้าใจ’ รอยขีดข่วนเหล่านี้ได้เลย การถือว่าการสังเกตทางวิทยาศาสตร์ผูกพันกับทฤษฎีเช่นนี้ เป็นลักษณะสำคัญของปรัชญาวิทยาศาสตร์ยุคหลังจากปฏิฐานนิยม ตัวอย่างของนักปรัชญาเหล่านี้ก็มีเช่น โทมัส คูห์น (Thomas Kuhn) พอล ฟายราเบนด์ (Paul Feyerabend) แลรี ลอดัน (Larry Laudan) และคนอื่นๆ



นอกจากนี้ ทรรศนะของแวน ฟราสเซนก็ประสบปัญหาเช่นเดียวกับฝ่ายประสบการณ์นิยมอื่น ๆ เช่นฮิวม์ กล่าวคือไปจำกัดขอบเขตของความรู้ไว้แคบมากเกินไปจนกระทั่ง ต้องรับว่า ประสบการณ์พื้นฐาน ๆ ทั่วไปในชีวิตประจำวัน ที่ไม่ได้ตั้งอยู่บนพื้นฐานของการสังเกตด้วย ประสบการณ์อย่างเข้มข้นเท่าใด ไม่ใช่ตัวอย่างของความรู้ ซึ่งขัดแย้งกับสามัญสำนึกมากพอควร ในกรณีของฮิวม์<sup>151</sup> ทรรศนะของเขาทำให้เขาต้องยอมรับอย่างเป็นทางการว่า เขาไม่รู้ว่าพรุ่งนี้พระอาทิตย์จะขึ้นหรือไม่ หรือถ้าเขาได้ออกไปจากยอดเขา เขาจะตกลงไปหรือไม่ ซึ่งไม่มีใครที่สติยังดี อยู่เชื่อเช่นนั้นจริง ๆ รวมทั้งตัวของฮิวม์เองด้วย ในทำนองเดียวกัน ผู้คนที่ได้รับการศึกษา วิทยาศาสตร์สมัยใหม่มาพอสมควร ย่อมเชื่อว่ามีอิเล็กทรอนิกส์จริง ๆ หรือมีควอร์กจริง ๆ หรือมีสิ่งอื่น ๆ ทางทฤษฎีจริง ๆ ถ้าทฤษฎีนั้นเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไป (ถ้าทฤษฎีเส้นสายได้รับการยอมรับ คนที่เข้าใจทฤษฎีนี้โดยทั่วไปก็จะเชื่อว่ามีเส้นสายลึบมิติที่เป็นส่วนประกอบของทุกสิ่งทุกอย่างในเอกภพจริง ๆ) การยอมรับเช่นนี้ไม่ใช่การเชื่อมั่นว่า วิทยาศาสตร์ต้องให้ความจริงแก่เราเสมอ แต่เป็นการยอมรับแบบพื้นฐาน ๆ ที่ว่า ถ้าวิทยาศาสตร์เชื่อถือได้ ก็ต้องเชื่อได้ว่ามีอิเล็กทรอนิกส์ เป็นต้น

ทรรศนะของแวน ฟราสเซนทำให้ความเชื่อพื้นฐาน ๆ ของเราเช่นนี้ กลายเป็นเรื่องที่เป็นปัญหาไป

ทรรศนะของแวน ฟราสเซนก็ยังติดอยู่กับการมีเส้นแบ่งระหว่างภาพแทนหรือตัวแทน กับความเป็นจริงอย่างที่พบในทรรศนะของฝ่ายสังคมนิยม กล่าวคือแวน ฟราสเซนถือว่า วิทยาศาสตร์เป็นการสร้างแบบจำลองของความเป็นจริง ซึ่งส่วนที่ต่างจากฝ่ายสังคมนิยมก็คือว่า แบบจำลองนี้ต้องสอดคล้องกับประสบการณ์ แต่ไม่จำเป็นต้องตรงกับความเป็นจริง อย่างไรก็ตาม การอ้างเหตุผลของเดวิดสันที่เรายกมาข้างต้นก็ใช้ได้ในที่นี้เช่นเดียวกัน ผลก็คือเราไม่ควรมอง วิทยาศาสตร์ว่าเป็นการพยายามสร้างตัวแทน (ไม่ว่าในรูปแบบใดก็ตาม) ที่สะท้อนให้เห็นความเป็นจริง เราควรหาวิธีที่จะมองวิทยาศาสตร์ให้กลมกลืนเข้ากับส่วนอื่น ๆ ของสังคมและวัฒนธรรมมนุษย์มากกว่านี้

นอกจากนี้ ทรรศนะแบบประดิษฐกรรมนิยมทางสังคมก็มีปัญหาเช่นเดียวกัน ปัญหาหลักของทรรศนะนี้ก็ยังเป็นเรื่องการยึดติดกับการมีตัวแทน เพียงแต่ว่าในทรรศนะนี้ตัวแทนคือทั้งหมดที่มีอยู่ ไม่มีการพูดถึงความเป็นจริงภายนอก หรือการสอดคล้องเพียงพอกับประสบการณ์แต่อย่างใด ตามทรรศนะนี้วิทยาศาสตร์กับโหราศาสตร์ หรือการเล่นแร่แปรธาตุ อยู่ในฐานะที่เท่าเทียมกันหมด คือเป็นกิจกรรมทางความคิดของมนุษย์ที่มีบทบาทหน้าที่ต่างกันไป หรือพูดให้เข้าสมัยก็คือ เป็น 'วาทกรรม' เหมือนกันหมด ในการพูดเกี่ยวกับวาทกรรมของนักสังคมศาสตร์นั้น (หรือเราอาจเรียกว่า 'วาทกรรมเกี่ยวกับวาทกรรม') ไม่มีการวิเคราะห์ว่า วาทกรรมกับความเป็นจริงภายนอก วาทกรรมมีความสัมพันธ์กันอย่างไร มองในแง่หนึ่ง ทรรศนะนี้ก็ดูเหมือนจะยกเลิกแนวคิดเรื่องการมีตัวแทน หรือเรื่องการแบ่งแยกระหว่างรูปแบบ (วาทกรรม) กับเนื้อหา (ความเป็นจริง) แต่จริง ๆ แล้ว การแบ่งแยกนี้ก็ยังคงแฝงตัวอยู่ ไม่ได้หายไปไหน เพียงแต่ว่าชาวประดิษฐกรรมนิยมทาง

<sup>151</sup> หนังสือภาษาไทยที่สรุปทรรศนะของฮิวม์ไว้อย่างดี ได้แก่ สมฤดี วิศทเวทย์, *ทฤษฎีความรู้ของฮิวม์* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๖).

สังคมเลือกพูดแต่ข้างเดียวของการแบ่งแยก คือพูดแต่เรื่องตัวแทนหรือวาทกรรมเท่านั้น ในทรรศนะของไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร ซึ่งเป็นชาวประดิษฐกรรมนิยมและวาทกรรมนิยม (คือผู้ที่ยึดถือทรรศนะว่าวาทกรรมคือทั้งหมดของความรู้ของมนุษย์) คนสำคัญคนหนึ่งของการวิชาการไทย<sup>152</sup> การพูดการคิดการเขียนเกี่ยวกับการพัฒนานั้น สามารถวิเคราะห์ออกมาได้เป็นเรื่องของวาทกรรมหมดทั้งสิ้น กล่าวคือ การพัฒนาไม่ใช่เรื่องของการเข้าใจความเป็นจริงทั้งในธรรมชาติและในสังคม แต่เป็นเพียงการเสนอกรอบแนวคิด หรือการครอบงำความคิดที่ปรากฏออกมาในการพูดการเขียน (รวมเรียกว่า ‘การสร้างวาทกรรม’) หรืออย่างที่วีระ สมบูรณ์กล่าวว่า “‘วาทกรรม’ ที่เถลิงอำนาจอยู่ (เช่นวาทกรรมเรื่อง ‘การพัฒนา’ ในปัจจุบัน) ก็มักจะดู ‘สมเหตุสมผล’ กว่าเพื่อน”<sup>153</sup> ซึ่งตามเหตุผลของวีระ การที่วาทกรรมการพัฒนาดูสมเหตุสมผล ก็เป็นเพราะเป็นวาทกรรมที่มาควบคู่กับอำนาจในด้านต่าง ๆ เช่นเศรษฐกิจกับการเมืองนั่นเอง ความสมเหตุสมผลจึงไม่ใช่คุณสมบัติที่ทฤษฎีมีเมื่อทฤษฎีนั้นสอดคล้องกับหลักการของเหตุผลหรือตรรกวิทยา ดังที่นักปรัชญาส่วนใหญ่และนักตรรกวิทยาคิดกัน แต่เป็นเพียงว่าใครมีอำนาจหรือมีเสียงที่ดังกว่าในการยึดยึดคุณสมบัตินี้ที่ตนเรียกว่า ‘สมเหตุสมผล’ ให้แก่คนอื่น และเมื่อเป็นเช่นนี้ เราก็มองเห็นการแบ่งแยกระหว่างเนื้อหาที่รูปแบบในแนวคิดของวีระหรือไชยรัตน์หรือธงชัยได้อย่างชัดเจน และการวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดนี้ก็ไปในแบบเดียวกันกับการวิพากษ์สังคมนิยม เพียงแต่ว่าการวิพากษ์ประดิษฐกรรมนิยมนี้เข้าหาทรรศนะนี้จากอีกข้างหนึ่ง จากที่เข้าหาสังคมนิยมเท่านั้น

ประดิษฐกรรมนิยมเป็นทรรศนะที่มีประโยชน์ในการเปิดเผยให้เราเห็นถึงอคติ หรือผลประโยชน์แอบแฝงที่อาจมีอยู่ในกระบวนการของวิทยาศาสตร์ แต่การที่ทรรศนะนี้โจมตีความจริงและประกาศว่าความเป็นภววิสัยไม่มีเหลืออยู่แล้วนั้น และวิทยาศาสตร์เป็นเพียงการพูดการเขียนอีกแบบหนึ่งเท่านั้น ทำให้ความพยายามของเรายุ่งยากมาก ในการทำความเข้าใจวิทยาศาสตร์ในฐานะเป็นกิจกรรมทางปัญญาที่มุ่งหาความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติ ฝ่ายประดิษฐกรรมนิยมทางสังคมจะถือว่า กิจกรรมทางปัญญาต่าง ๆ เช่นวิทยาศาสตร์ โหราศาสตร์ แพทย์แผนไทย หรืออื่น ๆ ต่างก็เป็นเพียงวาทกรรม หรือเป็นตัวแทนความเป็นจริงในรูปแบบอื่น ๆ ดังนั้นจึงไม่มีระบบความรู้ใดให้ความจริงแก่เราได้ และมนุษย์ก็ถูกจำกัดอยู่ภายในกรอบของวาทกรรมของตนเองจนไม่อาจได้ความรู้ที่แท้จริงได้ แต่การคิดเช่นนี้เท่ากับคิดไว้ก่อนแล้วว่า ความรู้ที่แท้จริงต้องเป็นความรู้เกี่ยวกับความจริงของธรรมชาติตามที่มันเป็น ซึ่งมีที่เป็นไปได้อยู่เพียงแบบเดียว แต่เหตุใดเราจึงไม่คิดว่าวิทยาศาสตร์ หรือโหราศาสตร์ หรือแพทย์แผนไทย ต่างก็ เป็นจริง ด้วยกันทั้งสิ้น เพียงแต่ว่าความเป็นจริงของระบบแต่ละระบบนั้นผูกพันกับบริบท ซึ่งได้แก่สภาพสังคม เศรษฐกิจ ฯลฯ ที่แตกต่างกัน ถ้าเราไม่คิดว่าความจริงต้องเป็น ‘ภววิสัย’ ในแง่ที่ว่าต้องมีความจริงเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้นในการบรรยายธรรมชาติแต่ละส่วน การคิดว่าวิทยาศาสตร์กับโหราศาสตร์เป็นจริงทั้งคู่ก็ไม่น่าแปลกใจ

<sup>152</sup> ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, *วาทกรรมการพัฒนา*.

<sup>153</sup> วีระ สมบูรณ์, *ความรู้ไร้พรมแดน: บางบทสำรวจในดินแดนความคิดทางสังคม* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, ๒๕๔๑), หน้า ๑๐๔.

เท่าใด ที่สำคัญก็คือว่า หากเราคิดแบบประดิษฐกรรมนิยมที่ถือว่า ไม่มีอะไรเป็นความจริงเลย (โดยตีความคำว่า ‘จริง’ แบบเดียวกับที่ฝ่ายสังคมนิยมทำ) เราก็จะไม่สามารถใช้มโนทัศน์ ‘จริง’ ทำงานอะไรได้ เช่นใช้อ้างว่าเป็นจริงที่ว่าไดโนเสาร์เป็นสัตว์เลือดอุ่น (หากระบบความรู้ที่ดีที่สุดที่เรามีชี้นำไปสู่ข้อสรุปเช่นนี้) ประเด็นเกี่ยวกับความเหมือนหรือความแตกต่างของวิทยาศาสตร์กับโหราศาสตร์นั้น เป็นหัวข้อของปรัชญาวิทยาศาสตร์อีกหัวข้อหนึ่ง ได้แก่ปัญหาการขีดเส้นแบ่ง ซึ่งได้แก่ปัญหาว่า เราจะหาเส้นมาแบ่งวิทยาศาสตร์กับอะไรที่ไม่ใช่หรือไม่เป็นวิทยาศาสตร์ได้อย่างไร แต่ผมจะแสดงในหัวข้อต่อไปว่า ถ้าสังคมนิยมกับปฏิสังคมนิยมไม่ใช่ทรรคนะที่น่าพิสมัยทั้งคู่ ปัญหาเรื่องเส้นแบ่งนี้ก็ไม่ได้เกิดขึ้น ดังนั้น จริง ๆ แล้วปัญหานี้ไม่ใช่ปัญหาที่แท้จริง แต่เป็นเพียงปัญหาที่เกิดขึ้นเมื่อเราถือว่า เรื่องสังคมนิยมกับปฏิสังคมนิยมเป็นประเด็นปัญหาเท่านั้น ถ้าวิทยาศาสตร์เป็นแบบ ‘ไร้ตัวแทน’ ตามที่ผมจะเสนอต่อไป ก็จะไม่มีการขีดเส้นแบ่งเกิดขึ้น

### วิทยาศาสตร์แบบ ‘ไร้ตัวแทน’

กล่าวโดยสรุป ข้อบกพร่องของปฏิสังคมนิยมฝ่ายอนุกรมนิยมหรือประสบการณ์นิยม อยู่ที่การจำกัดขอบเขตของความรู้ไว้ที่ข้อมูลของประสบการณ์เท่านั้น ซึ่งทำให้เกิดปัญหาทำนองเรื่องข้ามชั้นแบบฮิวม์ ที่ถ้าเดินตามหลักการของเขาเองแล้ว ต้องรับว่าเขาไม่รู้ว่าพรุ่งนี้พระอาทิตย์จะขึ้น นอกจากนี้การที่ประโยคสังเกตเองก็ยิ่งแผ่ไปด้วยทฤษฎีหรือระบบคิดอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ก็ทำให้ข้ออ้างของฝ่ายนี้อ่อนลงไปมาก ในอีกทางหนึ่ง ปฏิสังคมนิยมแบบประดิษฐกรรมนิยมทางสังคม ก็ทำให้วิทยาศาสตร์ไม่เป็นอะไรมากไปกว่าวาทกรรมอีกแบบหนึ่ง ซึ่งเท่ากับเป็นการทำลายความแตกต่างภายในระหว่างวิทยาศาสตร์กับกิจกรรมทางปัญญาความคิดอื่น ๆ ของมนุษย์ เช่นการเขียนบทกวี หรือการแต่งเพลงไป<sup>154</sup> การถือว่าวิทยาศาสตร์เป็นวาทกรรมก็เป็นเช่นเดียวกับการถือว่าวิทยาศาสตร์เป็นแบบจำลองความเป็นจริง คือมีรากฐานมาจากการแบ่งแยกเนื้อหาของความรู้ความเข้าใจ ออกจากรูปแบบหรือภาษาที่ใช้ในการสื่อเนื้อหาเหล่านั้น นอกจากนี้ ข้อบกพร่องของทรรคนะฝ่ายสังคมนิยมก็ได้แก่ การที่ทรรคนะนี้อ้างว่าความสำเร็จของวิทยาศาสตร์ในการพยากรณ์และควบคุมธรรมชาติ เป็นไปได้เพียงเพราะว่าวิทยาศาสตร์บรรยายความเป็นจริงตามที่มันเป็นจริง ๆ นั้น เมื่อพิจารณาไปแล้วพบว่า ไม่ค่อยน่าเชื่อถือเท่าที่ควร เพราะว่าความเข้าใจของเราเกี่ยวกับอะไรเป็น ‘ความสำเร็จ’ นั้นเปลี่ยนไปได้เรื่อย ๆ ตามระบบคุณค่าของเราที่เปลี่ยนไป และถ้าการเข้าถึงความจริงได้ของวิทยาศาสตร์ขึ้นกับมโนทัศน์ที่เปลี่ยนไปตามระบบคุณค่าเช่นนี้แล้ว การอ้างว่าวิทยาศาสตร์เข้าถึงความจริงแบบภววิสัยได้จึงไม่ถูกต้อง นอกจากนี้ การอ้างเหตุผลทางปรัชญาภาษาของโดนัลด์ เดวิดสัน ก็ช่วยให้เราเห็นว่า การแบ่งแยกระหว่างรูปแบบกับเนื้อหาของ

<sup>154</sup> ผมได้เขียนเกี่ยวกับความคล้ายคลึงระหว่างการสร้างสรรค์ศิลปะกับในวิทยาศาสตร์ไว้ในโน้ตร่าง หงส์ลดารมภ์, “การสร้างสรรคงานศิลปะและการค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์” *จุฬารวิจัย* (ปีที่ ๑๖ ฉบับที่ ๙ กันยายน ๒๕๔๐): ๘-๙.

ความเข้าใจและการใช้ภาษา ไม่ใช่แนวคิดที่สอดคล้องกับหลักเหตุผล และเมื่อเป็นเช่นนี้ แนวคิดที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของการแบ่งแยกดังกล่าว ซึ่งรวมถึงทฤษฎีใดๆ ที่พูดถึงการมีตัวแทนความรู้ เพื่อเข้าถึงความเป็นจริงเพื่อให้ได้ความรู้มา จึงต้องไม่น่าเชื่อถือไปด้วย ซึ่งทั้งสัญนิยมกับปฏิสัญนิยมก็เป็นเช่นนั้น

เมื่อเป็นเช่นนี้ เราจึงควรมองวิทยาศาสตร์ว่าเป็นส่วนหนึ่งของสังคมและวัฒนธรรมที่แวดล้อมวิทยาศาสตร์อยู่ วิทยาศาสตร์เป็นส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกจากสังคมและวัฒนธรรมของชุมชนที่มีกิจกรรมทางวิทยาศาสตร์เกิดขึ้น การมองเช่นนี้ไม่ใช่การยึดถือว่า วิทยาศาสตร์เป็นตัวแทนเพื่อให้ภาพเกี่ยวกับความเป็นจริงแก่เรา แต่เป็นกิจกรรมที่มนุษย์ในสังคมทำ เพื่อตอบสนองต่อคุณค่าต่างๆ และจุดประสงค์ต่างๆ ของมนุษย์ในสังคมและวัฒนธรรมนั้นๆเอง ผมอยากเรียกทฤษฎีนี้ว่า ‘วิทยาศาสตร์แบบไร้ตัวแทน’ (non-representational science) หรือถ้าจะให้เข้าใจได้ง่ายขึ้นก็อาจเรียกว่า ‘วิทยาศาสตร์ในฐานะวัฒนธรรม’ (science as culture) ในแง่นี้ เราไม่มองว่าวิทยาศาสตร์เป็นกระบวนการที่แยกออกได้จากกิจกรรมอื่นๆ ที่มนุษย์ทำในสังคม ที่พูดนี้มีได้หมายความว่าเพียงแค่ว่า นักวิทยาศาสตร์ก็ต้องทำงานหาเลี้ยงชีพ มีความอิจฉาริษา ฯลฯ เช่นเดียวกับคนอื่นๆ ในสังคมเท่านั้น แต่ยังหมายรวมถึงว่า เนื้อหาความรู้ทางวิทยาศาสตร์ เช่น วิชาเคมี ฟิสิกส์ ชีววิทยา หรืออื่นๆ นั้น จะเป็นอย่างไรก็ขึ้นอยู่กับสภาพสังคม วัฒนธรรมของชุมชนที่ยอมรับเอาวิทยาศาสตร์นั้นๆ มาเป็นส่วนหนึ่งของตน เราอาจศึกษาสังคมของสังคมในอดีต และพบว่าสังคมหนึ่งมีระบบความรู้บางอย่างที่มีเนื้อหาที่น่าสนใจ และก็มองต่อไปว่าระบบความรู้นั้นมีผลต่อการจัดการทางเศรษฐกิจ การเมือง ศิลปะ รวมทั้งศาสนาของผู้คนในสังคมนั้นๆ ใดๆ ถ้าเรามองสังคมในอดีตในเชิงประวัติศาสตร์หรือมานุษยวิทยาเช่นนี้ได้ ผมก็อยากจะเสนอว่า เราก็ควรมองวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ว่ามีบทบาทในสังคมสมัยใหม่ได้ในแบบเดียวกัน วิทยาศาสตร์ที่ผูกพันกับบริบทอื่นๆ ทั้งหมดของสังคมก็ได้แก่วิทยาศาสตร์แบบไร้ตัวแทน หรือวิทยาศาสตร์ในฐานะวัฒนธรรมที่ผมพูดถึงนี่เอง

อย่างไรก็ตาม นักปรัชญาเนื้อหาความรู้ของวิทยาศาสตร์เป็นเนื้อหาที่มีประโยชน์อย่างยิ่ง และควรที่เราจะต้องยอมรับ ด้วยเหตุผลคือความสำเร็จในด้านการเพิ่มคุณภาพชีวิต (ซึ่งเกิดจากการประสานกับเทคโนโลยี) และการที่วิทยาศาสตร์ทำให้เราได้ความรู้ที่ได้รับการยืนยันสนับสนุนที่ดีกว่าระบบความรู้แบบอื่น (ซึ่งไม่ได้หมายความว่า วิทยาศาสตร์จะผูกขาดการอ้างความจริงได้ตลอดไป) หรือการที่วิทยาศาสตร์ แม้จะวิเคราะห์ได้ว่าเป็นวาทกรรม แต่ก็มิใช่โรบางอย่างที่แตกต่างกันวาทกรรมอื่นๆ เช่นศิลปะ ที่ไม่มีการอ้างและยืนยันว่าเข้าถึงความเป็นจริง วิทยาศาสตร์แขนงต่างๆ มีระเบียบวิธีการค้นหาเป้าหมายของวิชาการ (ซึ่งอาจจะเป็นความจริง แต่ที่แน่ๆ คือสิ่งที่นักวิทยาศาสตร์เชื่อตามระเบียบวิธีของตนว่าเป็น ‘ความจริง’ ในระดับหนึ่ง)<sup>155</sup> ต่างๆ กันไป แต่

155 นักปรัชญาบางคน เช่นรอร์ติกับสติช ไม่เชื่อว่าความจริงเป็นจุดหมายของการค้นคว้าหาความรู้ ดู Richard Rorty, “Is Truth a Goal of Inquiry?: Donald Davidson versus Crispin Wright” ใน Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge

เราอาจรวมกลุ่มวิทยาศาสตร์ทั้งหลายไว้ได้พวกหนึ่ง และวาทกรรมอื่น ๆ เช่น บทกวีหรือนวนิยายไว้ อีกพวกหนึ่ง ทั้งนี้โดยดูที่จุดมุ่งหมายในการเสนอวาทกรรมเหล่านั้นเป็นหลัก แม้ว่าวิทยาศาสตร์ทั้งหลายจะอ้างไม่ได้ว่าเนื้อหาของตนเป็นตัวแทนของธรรมชาติ แต่เนื้อหาของวิทยาศาสตร์เหล่านี้ก็แสดงให้เห็นว่า เป็นความพยายามของมนุษย์ที่จะเข้าใจธรรมชาติรอบตัว เพื่อประโยชน์ในด้านต่าง ๆ และความพยายามนี้ตั้งอยู่บนรากฐานของการสร้างความเข้าใจร่วมที่เป็นภววิสัยและการกำหนดความหมายของถ้อยคำที่ใช้กันอย่างตายตัว ซึ่งทำให้ภาษาหรือถ้อยคำทางวิทยาศาสตร์ต่างจากที่ใช้ในบทกวี (แม้ว่าลึก ๆ แล้วจะเป็นผลผลิตทางปัญญาของมนุษย์ในระดับสูงเหมือนกันก็ตาม)

ดังนั้น ในกรณีของ ‘ปัญหา’ ว่าวิทยาศาสตร์กับไสยศาสตร์ต่างกันตรงไหน (ปัญหาเรื่องเส้นแบ่ง) แนวคิดแบบวิทยาศาสตร์ ‘ไร้วัวแทน’ จะถือว่า ปัญหานี้จริง ๆ แล้ว ไม่ใช่ปัญหา เพราะเมื่อเรายกเอาแนวคิดที่ ความรู้จะต้องผ่านตัวแทนอย่างใดอย่างหนึ่งออกไป ก็ไม่มีเรื่องเส้นแบ่งมาเกี่ยวข้อง เพราะการมีเส้นแบ่งเท่ากับว่า มีหลักการที่เด่นชัดและเป็นภววิสัย ที่ชี้ชัดลึนว่า อะไรเป็นความรู้และอะไรไม่เป็นความรู้ ถ้าจะมีเส้นแบ่งเช่นนี้ เส้นแบ่งนี้ย่อมไม่ขึ้นกับมนุษย์ หรือสังคม หรือยุคสมัย หรือบริบทอื่นใด แต่ต้องเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติและความเป็นจริงเท่านั้น เช่น เส้นแบ่งที่แยกเอาจำนวนคู่กับจำนวนคี่ออกจากกัน ได้แก่คุณสมบัติว่า จำนวนนั้น ๆหารสองลงตัวหรือไม่ แต่การนำเอาแบบจำลองของคณิตศาสตร์มาใช้กับปรัชญานั้น นักปรัชญาเคยลองใช้กันมานานแล้ว ตั้งแต่สมัยของเพลโต รัสเซล ไวท์เฮด ต่อมาจนถึงความพยายามของเหล่านักปรัชญาที่เรียกตนเองว่า ‘นักปรัชญาวิเคราะห์’ ในปัจจุบัน แต่จากการศึกษาของนักปรัชญาเช่น รอร์ติ เดวิดสัน ไควน์ และคนอื่น ๆ เราพบว่า การนำเอาแบบจำลองของคณิตศาสตร์มาใช้ในปรัชญานั้น ก่อให้เกิดปัญหาใหญ่คือ แบบจำลองดังกล่าวไม่สอดคล้องกับความเป็นจริง การหาเส้นแบ่งที่จะแยกเอาวิทยาศาสตร์ออกมาจากทุกอย่างที่ไม่ใช่วิทยาศาสตร์นั้น เปรียบเหมือนกับการหาเส้นแบ่งที่จะแยกเอาศิลปะออกจากทุกอย่างที่ไม่ใช่ศิลปะ ซึ่งในเมืองการมองว่าอะไรเป็นศิลปะ เป็นเรื่องของจุดมุ่งหมายและบริบทต่าง ๆ ของสังคมมนุษย์ หรือของปัจเจกบุคคลก็ตาม การหาเส้นแบ่งดังกล่าวจึงคล้ายกับเรื่องเพ้อฝัน ผมไม่ได้กำลังบอกว่า วิทยาศาสตร์กับศิลปะเหมือนกันทุกประการ แต่ผมกำลังบอกว่า คำเช่น ‘วิทยาศาสตร์’ หรือ ‘ศิลปะ’ นั้น ไม่สามารถให้คำจำกัดความง่าย ๆ ที่ตรงไปตรงมากำหนดได้ทันที เช่นเดียวกับคำอย่างเช่น ‘สามเหลี่ยม’ ‘สี่เหลี่ยม’ หรือ ‘คำพยาย’ ได้ ยิ่งไปกว่านั้น ถ้าวิทยาศาสตร์ไม่มีตัวแทน ก็ย่อมไม่มีหลักการใดที่จะกำหนดให้ตายตัวไปได้ว่าสิ่งใดเป็นหรือไม่เป็นวิทยาศาสตร์ (เพราะตัวแทนเป็นสิ่งเดียวที่นักปรัชญาอ้างอิงได้ว่าเป็นความจริงภววิสัยล้วน ๆ ที่ไม่ขึ้นกับบริบททางสังคม ดังนั้น ถ้าปราศจากตัวแทนนี้แล้ว ก็ต้องเหลือแต่เพียงบริบททางสังคมเท่านั้น) ผลก็คือ แนวคิดเรื่องการหาเส้นแบ่งมีปัญหานี้ เป็นแนวคิดที่มีปัญหาเสียเอง

## สรุป

เนื่องจากเรากำลังพยายามหาแนวคิดเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์ที่จะเป็นประโยชน์ในการสร้างวัฒนธรรมวิทยาศาสตร์ให้เกิดขึ้นในสังคมไทย เราเชื่อมั่นว่า การมองวิทยาศาสตร์แบบสังคมนิยมหรือแบบปฏิสังคมนิยม ไม่น่าจะเพียงพอหรือไม่ น่าจะถูกต้อง การมองที่น่าจะให้ประโยชน์แก่เราได้มากที่สุด ได้แก่การที่เราสลัดทั้งสังคมนิยมและปฏิสังคมนิยมทิ้งไป และดูวิทยาศาสตร์ในฐานะที่เป็นส่วนที่กลมกลืนกันกับสังคม เศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมของท้องถิ่นหรือชุมชนแห่งหนึ่ง แทนที่เราจะมองวิทยาศาสตร์ว่าเป็นวาทกรรม ซึ่งฟังดูทำให้วิทยาศาสตร์กลายเป็นประเภทของงานเขียนแบบหนึ่งไปเท่านั้น เราน่าจะมองว่า วิทยาศาสตร์เป็นกิจกรรมของคนกลุ่มหนึ่งในสังคม ที่พยายามแก้ปัญหาต่าง ๆ เพื่อสร้างสรรค์สังคมนั่นเอง ไม่ว่าจะเป็นทางการเมืองหรือทางเศรษฐกิจ การทำงานของกลุ่มนักวิจัยชาวในสังคมหนึ่ง ที่พยายามหาพันธุ์ข้าวชนิดใหม่ที่ต้านทานโรคและมีสารอาหารสูงกว่าข้าวที่ปลูกกันอยู่โดยทั่วไปในสังคมแห่งนั้น ไม่ใช่เพียงการสร้างวาทกรรม แต่เป็นกิจกรรมการสร้างสรรค์ที่มนุษย์ไปสัมพันธ์กับธรรมชาติโดยตรง และเป็นกิจกรรมการแก้ปัญหาของผู้คนในสังคม ซึ่งก็มีมาทุกยุคทุกสมัย นับตั้งแต่คนสมัยโบราณหาวิธีทำชลประทานและผันน้ำมาใช้ในไร่นาของตน ถ้าเรามองวิทยาศาสตร์เช่นนี้ เราก็เข้าใจได้ว่า วิทยาศาสตร์ที่ปรากฏในคัมภีร์โลกศาสตร์นั้น ก็เป็นส่วนประกอบสำคัญของโครงสร้างของสังคม และของการประพฤติปฏิบัติของผู้คนในสังคมนั้น ๆ เช่นเดียวกับวิทยาศาสตร์ที่ใช้ในการวิจัยพันธุ์ข้าวในปัจจุบัน เราอาจวิพากษ์วิจารณ์สังคมแบบ *ไตรภูมิ* ได้ เช่นบอกว่าเป็นสังคมชนชั้น ไม่ให้เกียรติผู้หญิง นิยมเจ้าหรืออะไรก็ตาม แต่เราก็ต้องไม่ลืมว่า คำวิจารณ์เหล่านี้ก็เป็นมุมมองจากโลกสมัยใหม่ที่นิยมในระบบคุณค่าอีกระบบหนึ่ง ซึ่งแตกต่างจากระบบของ *ไตรภูมิ* อย่างสุดขีด วิทยาศาสตร์ใน *ไตรภูมิ* สัมพันธ์กับระบอบการเมือง เศรษฐกิจของสังคมไทยโบราณเท่าใด วิทยาศาสตร์สมัยใหม่ก็สัมพันธ์กับระบอบการเมือง เศรษฐกิจของสังคมไทยสมัยใหม่เท่านั้น