

เปรียบเทียบวิธีการหาความรู้ ของสำนักประจักษ์นิยม แนววิเคราะห์ภาษา และสำนักปรากฏการณ์วิทยา*

รศ.ดร.ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร**

1. สำนักประจักษ์นิยม (Empiricism)

โดยภาพรวมแล้ว เป้าหมายหลักของสำนักประจักษ์นิยมอยู่ที่การสร้างวิธีการหาความรู้ ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นวิธีการหาความรู้หลักของนักวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ (natural scientists) และนักวิทยาศาสตร์สังคม (social scientists) สารสำคัญของวิธีการหาความรู้ของสำนักประจักษ์นิยมอยู่ที่ การพยายามสร้างความเชื่อมโยงระหว่างโลกของผู้ศึกษา (subject) กับโลกของวัตถุหรือธรรมชาติ หรือสิ่งที่ต้องการศึกษา (object) เข้าด้วยกัน ผ่านการสร้างระบบความสัมพันธ์เชิงเป็นเหตุเป็นผลกันขึ้น (causal relations)¹ เพื่อแสดงให้เห็นว่าปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น เป็นเรื่องของเหตุและผลไม่ใช่เรื่องของความบังเอิญ ความเชื่อที่ว่าสามารถเชื่อมโยงโลกทั้งสองนี้เข้าด้วยกันได้โดยตรงอย่างความสัมพันธ์แบบหนึ่งต่อหนึ่ง (correspondence relation) นั้นทำให้นักประจักษ์นิยมทั้งหลาย ไม่มีที่ว่างในทฤษฎีการหาความรู้ของตนให้กับสิ่งที่เรียกว่าการตีความ (interpretation) และ การทำความเข้าใจ (understanding) แต่อย่างใด

เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงมีข้อเรื่องแปลกที่สำนึกนัก จะให้ความสำคัญกับโลกของวัตถุอย่างมาก ถึงขนาดจัดให้เป็นแหล่งที่มาของความรู้และประสบการณ์ของมนุษย์ที่สำคัญเพียงแหล่งเดียว แม้แต่จิตใจของมนุษย์ก็ถูกจัดวางไว้ในโลกของวัตถุ ในความหมายที่ว่า มนุษย์เรารับรู้ทุกอย่างได้ด้วยการรับรู้ผ่านโลกของวัตถุ แล้วสร้างเป็นความรู้ เป็นประสบการณ์ขึ้นมา หากไม่มีโลกของวัตถุมารองรับ ความรู้และการอ้างว่ารู้ก็จะไม่เกิดขึ้นและไม่

* ดัดแปลงจากงานวิจัยที่กำลังทำอยู่เรื่อง “วิธีวิทยาของสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์”

ผู้เขียนขอขอบคุณคุณคุณเจษฎา ณ. ระนอง ที่ให้ความช่วยเหลือด้านต้นฉบับ.

**อาจารย์ประจำคณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

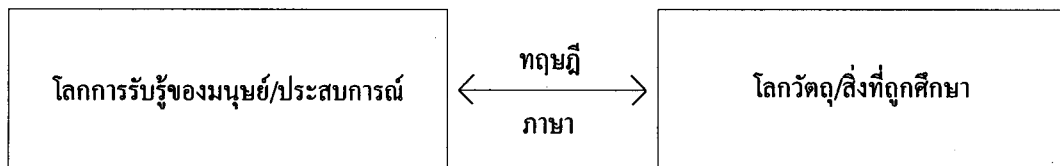
เป็นที่ยอมรับ ตัวอย่างเช่น มนุษย์จะไม่มีความรู้เกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “ไต้ะ” จนกว่าจะได้มีโอกาสเห็นหรือสัมผัสสิ่งที่เรียกว่า “ไต้ะ” มาก่อนว่าเป็นอย่างไร จากนั้นภาพหรือความรู้ของไต้ะ เช่นมีสีขามีพื้นเรียบวางอยู่บนขาทั้งสี่ จะถูกบันทึกไว้ในประสบการณ์ของมนุษย์ เมื่อมีโอกาสเห็นหรือสัมผัสวัตถุที่มีรูปร่างลักษณะดังกล่าวอีก ประสบการณ์จะบอกได้นั่นคือ “ไต้ะ” แต่ถ้าหากไม่มีไต้ะมาก่อน (โลกของวัตถุ) ประสบการณ์เรื่องไต้ะ (โลกของจิตใจ, ความรู้สึกนึกคิด) ของมนุษย์ก็จะไม่เกิดขึ้น

กล่าวอีกนัยหนึ่ง สำนักประจักษ์นิยมมีความเชื่อมั่นว่า ความรู้ทั้งหลายทั้งปวงของมนุษย์ต้องมาจากประสบการณ์ และต้องเป็นประสบการณ์ที่ได้มาจากการรับรู้ของอายตนะทั้งห้าของมนุษย์ที่มีต่อโลกของวัตถุ² เพราะฉะนั้น จุดแตกหักของการพิสูจน์หรือหักล้างกันทางความรู้ในทฤษฎีของสำนักประจักษ์นิยมจึงอยู่ที่สิ่งที่เรียกว่า “ข้อมูลเชิงประจักษ์” (empirical reference) ที่สามารถสังเกตหรือสัมผัสได้เป็นสำคัญ สาเหตุที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า สำนักประจักษ์นิยมแยกเรื่องของวัตถุ/กาย กับจิตใจออกจากกันอย่างเด็ดขาด โดยมองว่าจิตใจของมนุษย์เปรียบเสมือนผ้าขาวเมื่อแรกเกิด ความรู้ต่าง ๆ ของมนุษย์เกิดขึ้นทีหลังเป็นความรู้ที่ได้มาจากการสัมผัสของชีวิตที่มีต่อโลกของวัตถุ/โลกแห่งความเป็นจริง

นอกจากนี้ สำนักประจักษ์นิยมยังให้ความสำคัญกับสิ่งที่เรียกว่า “ทฤษฎี” อย่างมากกว่าทำหน้าที่เชื่อมโยงโลกของวัตถุกับโลกของการรับรู้ของ

มนุษย์เข้าด้วยกัน ผ่านการสังเกต/ทดลองกับข้อมูลเชิงประจักษ์เพื่อสร้างเป็นกฎสากลหรือกฎทั่ว ๆ ไปเพื่อใช้ในการอธิบายและทำนายปรากฏการณ์ที่ต้องการศึกษา โดยไม่จำเป็นต้องคำนึงถึงความแตกต่างทางด้านบริบท เช่นระบบสังคม, การเมืองหรือวัฒนธรรมที่ปรากฏการณ์นั้น ๆ ดำรงอยู่แต่อย่างใด นั่นคือ สำนักประจักษ์นิยมเห็นว่า ทฤษฎีอยู่ท่ามกลางหรือเป็นสะพานเชื่อมระหว่างโลกหรือประสบการณ์ของผู้ศึกษากับสิ่งที่ต้องการศึกษาเข้าด้วยกัน ผ่านการใช้ภาษา เพื่ออธิบายการเชื่อมโยงดังกล่าว (ดูภาพ) ส่วนบทบาทของผู้ศึกษานั้น สำนักประจักษ์นิยมเห็นว่าไม่มีความสำคัญแต่อย่างใด เป็นเพียงผู้เฝ้ามองหรือผู้เฝ้าสังเกตการณ์หรือผู้บันทึกปรากฏการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นอยู่ห่าง ๆ หรือเฉียด ๆ หรืออย่างไม่มีส่วนร่วมในเหตุการณ์นั้น (an epistemological spectator/observer) การแยกตัวผู้ศึกษาออกจากสิ่งที่ศึกษาอย่างเด็ดขาดเช่นนี้ในแง่หนึ่งทำให้นักประจักษ์นิยมสามารถกล่าวอ้างได้ว่า สามารถศึกษาปรากฏการณ์ต่าง ๆ ได้อย่างเป็น “วิทยาศาสตร์” (หรืออย่างไม่มีอคติ, อย่างเป็นกลาง, อย่างภาวะวิสัยหรือวัตถุวิสัย (objectivity) แต่ในขณะเดียวกัน ก็เป็นจุดอ่อนที่สำคัญประการหนึ่งที่ทำให้สำนักประจักษ์นิยม ถูกวิพากษ์วิจารณ์จากสำนักคิดอื่น ๆ อย่างมาก (ดูรายละเอียดข้างหน้า)

อย่างไรก็ตาม มิได้หมายความว่านักประจักษ์นิยมทุกคน จะเห็นด้วยกับแนวทางที่ผู้เขียนกล่าวมาข้างต้น ตรงกันข้าม สิ่งที่กล่าวมาทั้งหมดข้างต้น ถือเป็นเพียงสาระสำคัญของสำนักประจักษ์-



นิยมยุคแรก ๆ หรือบางครั้งเรียกว่า “สำนักประ-
จักษ์นิยมชนิดหยาบ” (the crude empiricism)³
นักประจักษ์นิยมยุคหลัง ๆ มีความเห็นว่า แนว
ความคิดของสำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบมีลักษณะ
สุดขั้วเกินไป ตัวอย่างเช่น อิมมานูเอล คานท์
(Immanuel Kant, 1724-1804) นักประจักษ์
นิยมคนสำคัญคนหนึ่งเห็นแย้งกับสำนักประจักษ์
นิยมชนิดหยาบว่า อาจมีสิ่งที่เรียกว่า “ความรู้ก่อน
ประสบการณ์” (a priori) ก็ได้ ในขณะเดียวกัน
ลัทธิ วิทเจนสไตน์ (Ludwig Wittgenstein,
1889-1951) สมาชิกคนสำคัญของสำนักประจักษ์-
นิยมอีกกระแสหนึ่งที่เรียกว่า the Vienna Circle
ซึ่งเป็นต้นตำรับของสำนักคิดที่รู้จักกันต่อมาว่า “สำนัก
ปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะ” (the logical positivism)
ก็ได้ชี้ให้เห็นในงานยุคหลังของเขาว่า สำนัก
ประจักษ์นิยมชนิดหยาบมีทฤษฎีที่คับแคบและ
ตื้นเขินอย่างมากเกี่ยวกับภาษา กล่าวคือยังมอง
ภาษาในฐานะที่เป็นเพียง “เครื่องมือ” ในการ
อธิบายหรือสะท้อนความจริงเท่านั้น ทั้ง ๆ ที่ใน
ความเป็นจริงแล้ว ภาษากับความจริงแยกกันไม่
ออก ภาษาคือชีวิตและจิตใจของมนุษย์เลยทีเดียว
ฉะนั้น การใช้ภาษาจึงมิใช่เป็นเพียงการพูดถึงหรือ
“อธิบาย” ปรากฏการณ์ที่ต้องการศึกษาอย่างไม่มีอคติ
แต่เป็นการสอดใส่คุณค่า เจตนา ความรู้สึก
นึกคิดของผู้ศึกษาเข้าไปด้วยในรูปแบบต่าง ๆ กัน

นั่นคือ ภาษาเป็นส่วนหนึ่งของประสบการณ์และ
โลกแห่งความเป็นจริงที่เรากำลังพูดถึง หรือ “อธิบาย”
วิทเจนสไตน์เรียกการเรียนรู้การใช้ภาษานี้ว่า
“เกมส์ของภาษา” (language games) โดยมอง
การใช้ภาษาว่าเป็น การกระทำทางสังคม (social
action) ชนิดหนึ่ง เมื่อเป็นการกระทำทางสังคมก็
หลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องอิงจารีต กฎเกณฑ์ต่าง ๆ
ของสังคมด้วย⁴ ฉะนั้น การวิเคราะห์ภาษาก็เท่ากับ
เป็นการวิเคราะห์การกระทำของคนไปพร้อม ๆ กัน
ด้วย เพราะการพูด/การใช้ภาษาคือรูปแบบหนึ่งของ
การกระทำ แต่เป็นการกระทำที่มีความสำคัญมาก
เพราะเป็นการสร้างความหมายให้แก่โลกรอบตัว
เราในรูปของสิ่งที่สำนักหลังยุคโครงสร้างนิยม (post-
structuralism) เรียกว่า “วาทกรรม” (discourse)

ทฤษฎีที่คับแคบเกี่ยวกับภาษาของ
สำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบข้างต้น นำไปสู่
ทฤษฎีที่คับแคบเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “ความรู้” ด้วย
กล่าวคือ สำนักประจักษ์นิยมมองความรู้ว่าเป็น
เพียงความสามารถในการใช้ภาษาอธิบาย ความจริง/
ธรรมชาติ และเชื่อว่าภาษาสามารถสะท้อนหรือให้
ภาพของความจริง/ธรรมชาติได้อย่างหมดจดเหมือน
กับภาพสะท้อนในกระจกเงา⁵ ดังนั้น ความรู้ของ
สำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบ (และของสำนัก
ประจักษ์นิยมยุคหลัง ๆ ด้วย, ดูข้างหน้า) จึงเป็น

ความรู้ที่มีลักษณะคับแคบมาก กล่าวคือ เฉพาะสิ่งที่สามารถทดสอบกับข้อมูลเชิงประจักษ์ได้เท่านั้น จึงจะถือเป็นความรู้ที่ยอมรับได้ (the empirically testable statements) ยิ่งไปกว่านั้น สำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบยังมีความเชื่อว่า ความรู้และความจริงลอยอยู่เป็นอิสระ/เป็นเอกเทศจากผู้ศึกษา และรออยู่หนึ่ง ๆ หรือเฉย ๆ เพื่อให้ผู้ศึกษา “ค้นพบ” ดังนั้น หน้าที่หลักของผู้ศึกษาคือศึกษาอย่างเป็นกลาง อย่างไม่มีอคติ นั่นคือ ไม่นำความรู้-ประสบการณ์เดิมของตัวเองเข้าไปเกี่ยวข้องด้วย (the preconceived ideas) ทรรศนะที่มีต่อความรู้และต่อตัวผู้ศึกษาเช่นนี้ นับว่าแตกต่างไปจากวิธีการหาความรู้แนวอื่น ๆ อย่างมาก เช่น วิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) ของเอ็ดมัน ฮูสเซอร์ล (Edmund Husserl, 1859-1938) ที่มองว่า จิตใจของมนุษย์ (human mind/consciousness) ต่างหากที่เป็นแหล่งที่มาของความรู้ทั้งหลายทั้งปวงของมนุษย์ ไม่ใช่โลกของวัตถุแต่อย่างใด กิจกรรม การกระทำ ประสบการณ์ต่าง ๆ ฯลฯ เป็นผลมาจากการกระทำ หรือการตระหนักรู้ของจิตใจของมนุษย์ ทั้งสิ้น (the activity of mind; ดูรายละเอียดข้างหน้าในหัวข้อที่ 3)

วิธีการหาความรู้ของสำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างมาก จากทั้งนักประจักษ์นิยมด้วยกันเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการวิจารณ์ของคาร์ล พอปเปอร์ (Karl Popper) และจากสำนักคิดอื่น ๆ ด้วย แต่มีบางประเด็นที่ผู้เขียนคิดว่ามีความสำคัญมากและควรหยิบยกมากล่าวในที่นี้ดังนี้⁶

ประการแรก สำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบติดขัดกับวิธีการหาความรู้แบบอุปนัย (inductive method) อย่างมาก วิธีการหาความรู้แบบนี้เป็นการสังสมหรือประมวลความรู้ที่ได้จากการสังเกต (ทดลองหรือสำรวจ แล้วแต่กรณี) ปรากฏการณ์เฉพาะ เพื่อหาระบบหรือรูปแบบที่เกิดขึ้นซ้ำ ๆ แล้วสร้างเป็นคำอธิบายขึ้นมา หากคำอธิบายดังกล่าวได้รับการยืนยัน หรือผ่านการทดสอบกับข้อมูลเชิงประจักษ์ ก็จะพัฒนาเป็นทฤษฎีต่อไป อย่างไรก็ตาม ในทางปฏิบัติจริง ทั้งนักวิทยาศาสตร์ธรรมชาติและนักวิทยาศาสตร์สังคม มิได้เริ่มต้นการแสวงหาความรู้จากความว่างเปล่าหรือจากศูนย์ หรือจากการศึกษาปรากฏการณ์ใดปรากฏการณ์หนึ่งโดด ๆ แต่เริ่มต้นจากสิ่งที่เรียกว่า “กรอบความคิด” (รวมตลอดถึงทฤษฎี ประสบการณ์ ข้อสมมุติฐาน ตัวแบบ ฯลฯ) ในเรื่องนั้น ๆ ก่อน เมื่อเป็นเช่นนั้น เรื่องของการเลือกหัวข้อศึกษาก็ดี เรื่องของการเลือกมองปัญหาจากมุมมองใดมุมมองหนึ่งก็ดี ต่างก็เป็นเรื่องของกระบวนการที่สร้างขึ้นมาบนพื้นฐานของความรู้ที่มีมาก่อนหน้าทั้งสิ้น จึงหลีกเลี่ยงเรื่องของอคติไปไม่ได้ยาก กล่าวอีกนัยหนึ่ง ในการศึกษาหาความรู้จริง ๆ เราใช้วิธีการแบบนิรนัย (deductive method) มากกว่าวิธีการแบบอุปนัยอย่าง que สำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบเชื่อ

ประการที่สอง ในการพิจารณาว่าประเด็นปัญหาใด หลักฐานชนิดใด ข้อมูลประเภทใด “เกี่ยวข้อง” “สำคัญ” หรือ “น่าสนใจ” มิใช่เป็นเรื่องของข้อมูลหรือพยานหลักฐานโดด ๆ แต่เป็นเรื่องที่ต้องอาศัยการตีความ และการทำความเข้าใจสิ่งเหล่านี้ ผ่านกรอบความคิดที่เราเลือกนำมาใช้

เพราะฉะนั้น การศึกษาหรือการแสวงหาความรู้ในเรื่องใดก็ตาม มิใช่เรื่องที่ผู้ศึกษาจะทำการสังเกต/ทดลองอย่างไม่มีส่วนร่วมได้ แต่ตัวผู้ศึกษาเองเข้าไปร่วมกำหนดหรือจัดการกับสิ่งที่ต้องการศึกษาอย่างเต็มที่ ผ่านกรอบความคิดหรือทฤษฎีที่นำมาใช้ ฉะนั้น จะเห็นว่าการสังเกตของมนุษย์นั้น ไม่เหมือนกับการทำงานของเลนส์กล้องถ่ายรูปหรือกระจกเงา ที่สามารถจับหรือสะท้อนภาพอย่างที่ปรากฏได้อย่างหมดจด แต่การสังเกตของมนุษย์เป็นการสังเกตผ่าน/เคลือบ/ฉาบไว้ด้วยกรอบความคิดชุดหนึ่งเสมอ ดังนั้น จึงไม่มีสิ่งที่เรียกว่าคำอธิบายโดด ๆ หรือคำอธิบายที่บริสุทธิ์ที่ปราศจากการเคลือบใด ๆ จะมีก็แต่คำอธิบายที่เคลือบหรือฉาบหรือเจือปนไปด้วยประสบการณ์ การรับรู้ความเข้าใจของผู้อธิบายเสมอไม่มีสิ่งที่เรียกว่า “ข้อมูลดิบ” หรือ “สิ่งที่เห็นจริงแล้ว” (brute facts/data) อย่างที่สำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบเชื่อ จะมีก็แต่ “ข้อมูลสุก” (interpreted facts/data) ที่ถูกทำให้ดูเสมือนว่าเป็นข้อมูลดิบมากกว่า⁷ กล่าวคือ สิ่งใดก็ตามจะถือว่าเป็น “ข้อมูล” ได้ก็ต่อเมื่อผู้ศึกษาทำให้มันเป็นขึ้นมา เราไม่สามารถสะท้อนโลกแห่งความเป็นจริงได้เหมือนอย่างที่กำลังถกเถียงหรือกระจกเงาทำ การสะท้อนโลกแห่งความเป็นจริงในรูปของ “คำอธิบายแบบวิทยาศาสตร์” นั้น เป็นการสะท้อนที่ต้องกระทำผ่าน/เคลือบ/ฉาบไว้ด้วยสิ่งต่าง ๆ มากมาย ดังนั้น การสังเกตอย่างไม่มีส่วนร่วม จึงมิใช่ข้อยุติเด็ดขาดในการแสวงหาความรู้ ยิ่งปรากฏการณ์ที่เราเลือกศึกษามีความยุ่งยากและสลับซับซ้อนเท่าใด--มีหลายมิติหลายด้านให้มอง-- การเลือกสังเกตของผู้ศึกษา การเลือกนำเสนอด้าน

ใดด้านหนึ่ง จึงเป็นเรื่องของความจงใจที่เราจะต้องให้ความสนใจอย่างมาก แทนที่จะมองข้ามไปอย่างสำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบกระทำ

งานของแฮนสัน (Hanson) ที่ผู้เขียนกล่าวถึงในเชิงอรรถที่ 1 ถือเป็นตัวอย่งที่ดีที่สุดตัวอย่างหนึ่งที่ชี้ให้เห็นถึงปัญหา และความสลับซับซ้อนของการสร้างคำอธิบายเชิงเป็นเหตุ-เป็นผลในทางวิทยาศาสตร์ และการตีความสิ่งที่เรียกว่า “ข้อมูล” ซึ่งสำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบมองข้ามไป ส่วนงานของเวเบอร์ (Weber) ชี้ให้เห็นว่าสิ่งที่ศึกษากับวิธีการศึกษาที่ผู้ศึกษาเลือกนำมาใช้นั้น ไม่สามารถแยกออกจากกันได้เด็ดขาด ต่างก็เป็นส่วนหนึ่งของระบบวัฒนธรรมที่สิ่งเหล่านี้ดำรงอยู่ใน ส่วนของการสร้างทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ก็เช่นกัน งานของเวเบอร์ ดังกล่าวต่างกับงานของสตินช์คอมบี้ (Stinchcombe) อย่างเห็นได้ชัด กล่าวคือ ในขณะที่สตินช์คอมบี้ยังเชื่อมั่นอย่างนักประจักษ์นิยมทั้งหลายว่า ทฤษฎีที่เป็นวิทยาศาสตร์นั้น จะต้องสร้างจากข้อมูลเชิงประจักษ์ และต้องสามารถสะท้อนโลกแห่งความเป็นจริงได้อย่างถูกต้องและแม่นยำ เวเบอร์กลับเห็นว่าสิ่งเหล่านี้เป็นเรื่องไร้สาระ เพราะในการสร้างทฤษฎีนั้น เราทำได้เพียงการสร้าง “กรอบความคิดหรือตัวแบบในเชิงอุดมคติ” เท่านั้น (an ideal type) นั่นคือ เวเบอร์มีความเห็นว่า “ทฤษฎี” กับความเป็นจริงเป็นคนละเรื่องกัน ฉะนั้น จึงไม่มีหลักประกันว่าทฤษฎีที่เราสร้างขึ้นมา จะเป็นตัวแทนของโลกแห่งความเป็นจริงได้จริง เหมือนภาพสะท้อนในกระจกเงา⁸

ประการที่สาม เป็นปัญหาในเรื่องของการไม่ให้ความสำคัญกับบริบท หรือสภาพแวดล้อมที่แตก

ต่างกัน กล่าวคือ วิธีการหาความรู้ของสำนัก
ประจักษ์นิยมชนิดหยาบ (และของสำนักประจักษ์
นิยมยุคหลัง ๆ ด้วย) เน้นการสร้างกฎสากลเพื่อ
ใช้อธิบายปรากฏการณ์ชนิดเดียวกันได้ในทุกสภาวะ
การณ์ หรือทุกสภาพแวดล้อม อย่างไรก็ตาม
โอกาสที่คำอธิบายชุดหนึ่งจะได้รับการยืนยันจาก
ปรากฏการณ์ชนิดเดียวกัน แต่เกิดขึ้นในบริบทที่
แตกต่างกันนั้น มีความเป็นไปได้น้อย ทำให้เกิด
ความไม่แน่นอนของคำอธิบาย ได้เสมอ ยิ่งใช้
วิธีการแบบอุปนัยด้วยแล้ว เรื่องของความแน่นอน
ของคำอธิบายยิ่งเป็นปัญหามาก ตัวอย่างเช่น
สมมุติว่าเราสังเกตเห็นห่านว่ามีสีขาวยเสมอ ๆ แต่
การสังเกตดังกล่าว ก็ไม่สามารถนำเราไปสู่ข้อสรุป
อย่างมั่นใจได้ว่า “ห่านทุกตัวต้องเป็นสีขาว” ไม่ว่า
เราจะใช้ความพยายามในการสังเกตห่านกี่พันกี่
หมื่นตัวก็ตาม เพราะหากปรากฏว่า มีห่านสีดำ
เพียงตัวเดียวเกิดขึ้น ข้อสรุปของเราที่ว่าห่านทุกตัว
ต้องเป็นสีขาวก็พังครืนลง สาเหตุที่เป็นเช่นนี้ ก็
เพราะว่า สำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบยังใช้วิธีการ
พิสูจน์ที่เรียกว่า “การพิสูจน์ว่าถูก” (verification)
อยู่ เพื่อแก้ปัญหานี้ พอปเปอร์ซึ่งเป็นนักประจักษ์
นิยมยุคหลังคนสำคัญคนหนึ่ง จึงเสนอว่านัก-
ประจักษ์นิยมควรละทิ้งวิธีการหาความรู้แบบอุปนัย
และการพิสูจน์ว่าถูกเสีย เพราะดังกรณีของตัวอย่าง
เรื่องห่านข้างต้น จะเห็นได้ว่า ไม่สามารถนำเราไปสู่
ข้อสรุปที่มั่นใจได้ พอปเปอร์เห็นว่านักประจักษ์
นิยมควรหันมาสนใจเรื่องของ “การพิสูจน์ว่าผิด”
(falsification) แทน กล่าวคือ トラบไตที่ยังพิสูจน์
ไม่ได้ว่ามีสิ่งนี้หรือสิ่งนั้นเกิดขึ้น トラบไตนั้นคำอธิบาย
ก็ถือว่ารับได้ เช่น トラบไตที่ยังไม่สามารถพิสูจน์

ให้เห็นว่ามีห่านสีดำ トラบไตนั้นคำอธิบายที่ว่า “ห่าน
ทุกตัวเป็นสีขาว” ก็ยังใช้ได้ (ในระบบของ
กระบวนการยุติธรรม อย่างน้อยที่สุดในเชิงหลักการ
กล่าวได้ว่าใช้หลักการพิสูจน์ว่าผิดเช่นกัน คือ หาก
ยังพิสูจน์ไม่ได้ว่าผู้ต้องหากระทำผิด ก็ต้องถือว่า
ผู้ต้องหาเป็นผู้บริสุทธิ์) จะเห็นว่าพอปเปอร์มิได้
เน้นเรื่องของความแน่นอนของคำอธิบายอย่าง
สำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบ แต่เน้นเรื่องของ
ความล้มเหลวของคำอธิบายมากกว่า คือพยายาม
พิสูจน์ว่าคำอธิบายผิดมากกว่าถูก ถ้าไม่ผิดก็ใช้ได้

แนวความคิดเกี่ยวกับการพิสูจน์ว่าผิด
ของพอปเปอร์ นำไปสู่การแก้ข้อบกพร่องประการที่
สี่ของสำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบ นั่นคือ เรื่อง
ของความผิดพลาดของคำอธิบาย กล่าวคือวิธีการ
แบบอุปนัยซึ่งเริ่มต้นด้วยการสังเกตปรากฏการณ์
เฉพาะ แล้วสร้างเป็นข้อสรุปทั่ว ๆ ไปขึ้นนั้น ไม่มี
ที่ว่างให้กับเรื่องของความผิดพลาด (error) เลย
เพราะเป็นคำอธิบายที่สร้างขึ้นมาจากการสังเกต
ปรากฏการณ์เฉพาะและอย่างเป็นกลาง บนพื้น-
ฐานของข้อมูลเชิงประจักษ์ แต่ในความเป็นจริงแล้ว
เรามักพบเรื่องของความผิดพลาดของคำอธิบายอยู่
เสมอ ๆ ที่เป็นเช่นนี้ส่วนหนึ่งเป็นเพราะว่า เมื่อเรา
เริ่มต้นศึกษาเรื่องใดก็ตาม เรามิได้เริ่มต้นจาก
ความว่างเปล่าหรือจากศูนย์ดังกล่าวมาแล้วข้างต้น
แต่เราเริ่มต้นจากกรอบความคิดชุดหนึ่งเสมอ และสิ่ง
นี้เองที่เป็นต้นเหตุของความผิดพลาดอย่างสำคัญ
ฉะนั้นการหาความผิดพลาดของคำอธิบาย จึงต้อง
ใช้วิธีการพิสูจน์ว่าคำอธิบายนั้นผิด คือนำคำอธิบาย
ดังกล่าวไปปรับใช้กับโลกแห่งความเป็นจริง หากไม่
เป็นไปตามคำอธิบายก็ทำให้รู้ได้ว่า คำอธิบายดัง

กล่าวผิดพลาด เป็นต้น จะเห็นว่าวิธีการพิสูจน์ว่าผิดของพอปเปอร์ก็คือ วิธีการหาความรู้แบบนิรนัย (deduction) นั่นเอง คือเริ่มต้นจากคำอธิบาย (ข้อสมมุติฐาน ทฤษฎี ฯลฯ) แล้วนำไปปรับใช้กับปรากฏการณ์จริงที่ต้องการศึกษา หากไม่เป็นจริงตามคำอธิบาย ก็ยกเลิกคำอธิบายนั้นเสีย

กล่าวโดยสรุป นอกจากความคิดเรื่องการพิสูจน์ว่าผิดแล้ว พอปเปอร์ยังเห็นตรงกันข้ามกับสำนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบในเรื่องของวิธีการแสวงหาความรู้แบบวิทยาศาสตร์ (scientific inquiry) อีกด้วย กล่าวคือ พอปเปอร์เห็นว่า การแสวงหาความรู้แบบวิทยาศาสตร์นั้น มิได้เริ่มต้นจากความว่างเปล่า แต่เริ่มต้นจากรอบความคิดบางอย่างที่เรานำเข้าไปจัดการ/จัดระเบียบสิ่งที่ต้องการศึกษา ทำให้กลายเป็น “ปัญหา” ที่ต้องได้รับการอธิบาย นั่นคือพอปเปอร์เห็นว่า วิธีการแสวงหาความรู้แบบวิทยาศาสตร์คือวิธีการแบบนิรนัยนั่นเอง อย่างไรก็ตาม ในที่สุดแล้ว พอปเปอร์ก็ยังคงเป็นนักประจักษ์นิยมอยู่นั่นเอง เนื่องจากเขายังเชื่อว่า ประสบการณ์ที่ได้รับการทดสอบจากข้อมูลเชิงประจักษ์เท่านั้น ที่เป็นตัวตัดสินเด็ดขาดว่า คำอธิบายใดจะเป็นที่ยอมรับหรือไม่ การให้ความสำคัญกับข้อมูลเชิงประจักษ์ว่าเป็นข้อยุติเด็ดขาด ก็เท่ากับเป็นการยอมรับว่า มีสิ่งที่เรียกว่า “ข้อมูลดิบ” หรือข้อมูลที่เป็นกลาง ที่มีความชัดเจน ไม่คลุมเครือ ทุกคนเห็น/เข้าใจเหมือนกันหมด หากเป็นเช่นนั้นจริง เราคงไม่มีปัญหาเรื่องการไม่เข้าใจกัน หรือการเข้าใจไม่ตรงกันในกรณีของข้อมูลชุดเดียวกันเป็นแน่ หากข้อมูลมีความหมายในตัวของมันเองจริง (facts speak for themselves) อย่างที่บรรดานัก

ประจักษ์นิยมทั้งหลายเลือกที่จะเชื่อ การกระทำหรือพฤติกรรมประเภทเดียวกัน แต่ในต่างสังคมกันก็น่าจะเป็นที่ยอมรับได้เหมือน ๆ กัน แต่ในความเป็นจริงกลับไม่เป็นเช่นนั้น ตัวอย่างเช่น พฤติกรรมการมีภรรยามากกว่าหนึ่งคนของเพศชายเกิดขึ้นในทุกสังคม แต่พฤติกรรมดังกล่าวกลับเป็นที่ยอมรับในสังคมหนึ่ง แต่ถูกปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงในอีกสังคมหนึ่ง เป็นต้น แสดงว่าปรากฏการณ์, การกระทำหรือข้อมูลใดก็ตาม มิได้มีความหมายในตัวของมันเองแต่อย่างใด แต่สังคมเป็นผู้หยิбыื่น “ความหมาย” ให้ในรูปของจารีตปฏิบัติ, กฎเกณฑ์ หรือเหตุผลเพื่อให้เกิดการยอมรับในการกระทำดังกล่าวแตกต่างกันไปในแต่ละสังคม เพราะฉะนั้น ถ้าพิจารณากระทำเฉย ๆ จะไม่มีความหมายใด ๆ เป็นเพียงการเคลื่อนไหวของร่างกายเท่านั้น (physical movements) เช่น การยกมือโบกไปมา หรือการยกมือไหว้ จะมีความหมายหรือจะถือว่าเป็นการกระทำทางสังคม (social action) ก็ต่อเมื่อมีมาตรฐานหรือกฎเกณฑ์ทางสังคมชุดหนึ่งเข้าไปให้ความหมาย แก่การกระทำนั้น เช่น ให้การโบกมือไปมาหมายถึงการอาละกัน การยกมือไหว้หมายถึงการสวัสดี การทักทาย หรือการแสดงความเคารพ เป็นต้น เรื่องของความเข้าใจไม่ตรงกัน ในกรณีของข้อมูลหรือปรากฏการณ์ชนิดเดียวกัน ชี้ให้เห็นว่าข้อมูลเชิงประจักษ์อย่างเดียวนิใช้ข้อยุติเด็ดขาด เนื่องจากว่าเราสามารถ “ตีความ” ข้อมูลแตกต่างกันไปขึ้นกับกรอบความคิด/ทฤษฎี (คุณค่า ผลประโยชน์ ฯลฯ) ที่เราเลือกนำมาใช้ ยิ่งไปกว่านั้น ผู้ศึกษายังสามารถหาข้ออ้าง ข้อถกเถียง หรือเหตุผลต่าง ๆ มาสนับสนุนความเชื่อในกรอบความคิดที่เลือกได้อีกมาก

ดังนั้น กล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว การแสวงหาความรู้แบบวิทยาศาสตร์ที่อ้างความเป็นกลางนั้นจริง ๆ แล้วก็หลีกเลี่ยงเรื่องของศรัทธาหรือความยึดมั่นถือมั่นในกรอบความคิดหรือที่ โทมัส คูณ เรียกว่า “กระบวนทัศน์ (paradigm) ไปไม่ได้” หากข้อมูลเชิงประจักษ์มีความสำคัญเด็ดขาดจริง และไม่มีเรื่องของศรัทธา ความยึดมั่นถือมั่นเข้ามาเกี่ยวข้องด้วยแล้ว ประวัติศาสตร์ของพัฒนาการของความรู้ทางด้านวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์ คงเต็มไปด้วยเรื่องราวของการสลัดทิ้ง (มากกว่าการยึดมั่นถือมั่น) ทฤษฎีต่าง ๆ อย่างมากมายเป็นแน่ นั่นคือ พัฒนาการของความรู้เป็นเรื่องของจิตวิทยา-สังคมวิทยา มากกว่าเรื่องของตรรกะหรือของข้อมูลเชิงประจักษ์โดด ๆ

ประการสุดท้าย แม้ว่าการประกาศนิตินิยมยุคหลังอย่างพอปเปอร์ จะมีความคิดที่ก้าวหน้ากว่านักประจักษ์นิยมชนิดหยาบในเรื่องต่าง ๆ ที่กล่าวมาแล้วข้างต้นก็ตาม แต่ก็ยังคงรักษาสาระสำคัญประการหนึ่งของสำนักประจักษ์นิยมไว้อย่างมั่นคง นั่นคือ การยอมรับใน “ความไร้บทบาท” ของตัวผู้ศึกษา กล่าวคือแม้แต่พอปเปอร์เอง ก็ยังยอมรับในบทบาทของผู้ศึกษาในฐานะที่เป็นเพียงผู้เฝ้ามอง/ผู้เฝ้าสังเกตการณ์ ทั้ง ๆ ที่ให้ความสำคัญกับวิธีการแบบนิตินิยมอย่างมาก กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือว่า จารีตของสำนักประจักษ์นิยมโดยรวมแล้ว จะไม่ให้ความสำคัญกับเรื่องบทบาทของผู้ศึกษา เนื่องจากความเชื่อในเรื่องของแยกตัวผู้ศึกษากับสิ่งที่ต้องการศึกษาออกจากกันอย่างเด็ดขาดดังกล่ามาแล้วข้างต้น ในทางกลับกัน บทบาทของผู้ศึกษาถือเป็นประเด็นปัญหาที่ใหญ่ และสำคัญมากประเด็นหนึ่งใน

วิธีการหาความรู้แบบอื่น ๆ เริ่มตั้งแต่ด้านที่สุดขั้วที่สุดด้านหนึ่ง คือวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยา จะให้น้ำหนักแก่ตัวผู้ศึกษาอย่างเต็มที่ในฐานะที่เป็นผู้กระทำที่มีเจตนาหรือมีความตั้งใจ (subject as actor or “author”), หรืออย่างสำนักที่เรียกว่า “ศาสตร์แห่งการตีความ” (hermeneutics) ก็จะให้น้ำหนักกับตัวผู้ศึกษาอย่างมากเช่นกัน ในฐานะที่เป็นผู้อ่าน/ผู้ตีความหรือผู้หาความหมายในตัวบท (subject as reader of texts) จนกระทั่งถึงทฤษฎีของโทมัส คูณ (ดูเชิงอรรถที่ 9) ที่ปฏิเสธหรือสลัดบทบาทของผู้ศึกษาในฐานะที่เป็นผู้สังเกตการณ์อย่างไม่มีส่วนร่วม (subject as spectator) ทั้ง โดยคุณเห็นว่าผู้ศึกษาเป็นเพียงผู้รับเอากรอบความคิดใดกรอบหนึ่งมาใช้ และมาถึงสุดขั้วอีกด้านหนึ่งคือ ทฤษฎีของสำนักหลังยุคโครงสร้างนิยม (post-structuralism) อย่างมิเชล ฟูโก (Michel Foucault) หรือ แจร์ก เดริดา (Jacques Derrida) ที่เห็นว่าผู้ศึกษาเป็นเพียง “ร่างทรง” ของภาษาที่เขา/เธอใช้เท่านั้น (an empty or de-centered subject)

2. แนววิเคราะห์ภาษา (Linguistic Analysis)

แนววิเคราะห์ภาษาที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงในที่นี้ หมายถึงแนววิเคราะห์ที่ได้รับอิทธิพลมาจากสำนักปรัชญาแห่งมหาวิทยาลัยออกฟอร์ด (Oxford University) ที่สนใจศึกษา/วิเคราะห์ภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันหรือภาษา “ธรรมดา” และเป็นแนววิเคราะห์ที่เรียกขานกันในภาษาอังกฤษว่า the ordinary language philosophy ผู้ที่จุด

ประกายความคิดในเรื่องนี้ได้แก่ลัทธิ วิทเจนสไตน์ (Ludwig Wittgenstein) กับงานยุคหลังของเขา ที่มีชื่อว่า *Philosophical Investigations* (ดูเชิง อรรถที่ 4) ส่วนนักคิดที่โดดเด่นและเป็นที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางในฐานะที่เป็น “เจ้าสำนัก” ได้แก่ จอห์น ออสติน (John Austin) ซึ่งได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจากวิทเจนสไตน์ และจอห์น อาร์ เซอร์ล (John R. Searle) ซึ่งเป็นลูกศิษย์ของ ออสตินอีกต่อหนึ่ง เนื่องจากออสตินเป็นอาจารย์ สอนปรัชญาอยู่ที่มหาวิทยาลัยออกฟอร์ด ทำให้บางครั้งมีการเรียกแนววิเคราะห์ที่ว่า “สำนักออกฟอร์ด” (the Oxford School)¹⁰

สาระสำคัญของแนววิเคราะห์ภาษาอยู่ที่ การเปลี่ยนทฤษฎีที่มีต่อภาษาจากเดิมที่มองภาษา ว่าเป็นเพียงเครื่องมือในการสะท้อนหรืออธิบายโลก แห่งความเป็นจริง (the picture or referential theory of language) อย่างที่สำนักประจักษ์- นิยมและสำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะ (logical positivism)¹¹ เชื่อ มาสู่ทฤษฎีที่มองภาษาใน ฐานะที่เป็นรูปแบบหนึ่งของการกระทำทางสังคม ซึ่งผูกติดอยู่กับวิถีชีวิตของคนที่ใช้ วิทเจนส- ตาอ์นกล่าวว่า “ภาษาคือรูปแบบของชีวิตที่หลากหลาย” (language as forms of life) ฉะนั้น ความ หมายของภาษาจึงมิได้อยู่ที่การนิยามคำ (words) หรืออยู่ที่การใช้คำเพื่อแทนหรือระบุถึงวัตถุ-สิ่งของ แต่ความหมายของภาษาอยู่ที่การใช้ในแต่ละ บริบทในชีวิตประจำวันของคนเรามากกว่า นั่น คือ สำนักวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ให้ความสำคัญ กับภาษาในฐานะที่เป็นเรื่องของการกระทำหรือการ แสดง (performance) มากกว่าเรื่องของการเป็น

ตัวแทน (representation) อย่างบรรดานัก ประจักษ์นิยมนิยมมอง นอกจากนี้ ความหมายของ ภาษาหรือการเข้าใจภาษา ยังเป็นเรื่องของการเรียนรู้/ฝึกฝน จากการใช้บ่อย ๆ ในแต่ละบริบทจนเกิด ความชำนาญ การยอมรับ และการเห็นพ้องต้องกัน เมื่อเป็นเช่นนั้น เราไม่สามารถทำความเข้าใจภาษา ด้วยการอธิบายหรือการสังเกตเชิงประจักษ์ แต่ต้อง เรียนรู้จากการใช้จริง ภาษาจึงเป็นส่วนหนึ่งของ ชีวิตและของระบบวัฒนธรรม วิทเจนสไตน์กล่าวไว้ อย่างไพเราะว่า “เมื่อพูดถึงภาษาก็ต้องพูดถึงวิถี ชีวิตของคนในภาษานั้นไปพร้อม ๆ กันด้วย” (“...to imagine a language means to imagine a form of life,” *Philosophical Investigations*, p. 8)

สาเหตุที่นักวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” เน้น เรื่องของการใช้หรือการปฏิบัติจริง มากกว่าสนใจ เรื่องของคำ วลี หรือประโยค เพราะเห็นว่าสิ่งเหล่านี้มิได้มีความหมายตายตัว แต่มีความหมายแตกต่างกันไป ขึ้นกับการใช้ในแต่ละบริบทหรือ สถานการณ์ วิทเจนสไตน์ถึงกับกล่าวเตือนว่า เรื่อง ของภาษานั้น เรา “คิด” (think) ไม่ได้แต่ต้อง “ดู” (look) ที่การใช้ ดังนั้น การเรียนรู้ภาษาจึงมิใช่ เรื่องของการอธิบายแต่เป็นเรื่องของการฝึกฝน/ฝึกหัด (training) เพื่อให้เกิดทักษะจะได้สามารถใช้ได้ อย่างถูกต้อง ยิ่งความหมายของภาษาขึ้นกับการใช้ ในแต่ละบริบทดังกล่าวข้างต้น และยิ่งการใช้ก็ สามารถใช้ได้มากมายแตกต่างกันไป การเรียนรู้ ภาษาในทฤษฎีของวิทเจนสไตน์ จึงมีลักษณะ คล้ายกับการเล่นเกมชนิดหนึ่ง วิทเจนสไตน์เรียกว่า “เกมส์ของภาษา” (the language games) และ

จากความคิดเรื่อง “เกมส์ของภาษา” นี้เอง ทำให้ วิท겐สไตน์สามารถประกาศก้องว่า “ความหมายของภาษาไม่ได้อยู่ที่คำ แต่อยู่ที่การใช้คำ” (“the meaning of a word is its use in the language,” *Philosophical Investigations*, p. 20)

นอกจากนี้ วิท겐สไตน์ยังชี้ให้เห็นว่า ภาษาเป็นมากกว่าเรื่องของการใช้คำเพื่อระบุถึงวัตถุ/สิ่งของ ในรูปของ “ชื่อ” หรือ “ฉลาก” (names) ต่าง ๆ การที่เราเชื่อว่าภาษาเป็นเรื่องของการ “พูดถึง” วัตถุ/สิ่งของก็เพราะว่าเราถูกสอนหรือเลี้ยงดูมาให้มองภาษาในแบบนั้น ยิ่งไปกว่านั้น สิ่งที่เราใช้ในภาษาสร้าง ไม่ใช่วัตถุหรือสิ่งของ แต่เป็นความคิดหรือจินตภาพ (concept) มากกว่า ตัวอย่างเช่น คำว่า “ฉ่อน” ไม่ได้หมายถึงวัตถุที่เรียกว่า “ฉ่อน” อันใดอันหนึ่งโดยเฉพาะแต่หมายถึง “ความคิด” เกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “ฉ่อน” มากกว่า หรืออย่างชื่อเฉพาะเช่น “สมชาย” ก็เช่นกัน ไม่ได้หมายถึง นาย ก ที่ชื่อสมชายโดยเฉพาะแต่อย่างใด เพราะเมื่อนาย ก ตายไป ชื่อ “สมชาย” ก็ยังคงใช้ได้ต่อไป ไม่ได้ตายไปพร้อมกับนาย ก เพราะฉะนั้น ความหมายของคำ เช่น ความคิดเรื่อง “ฉ่อน” หรือชื่อ “สมชาย” กับวัตถุสิ่งของที่คำระบุถึง เช่น ฉ่อน อันหนึ่ง หรือนาย ก ที่ชื่อ สมชาย เป็นคนละเรื่องกัน วัตถุที่ภาษาระบุถึง (bearer of the name) เสื่อมสลายได้ แต่ “ความหมาย” (the meaning of the name) ยังอยู่

จากที่กล่าวมาทั้งหมดข้างต้นจะเห็นว่า วิท-เกนสไตน์มิได้สนใจเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับโลกแห่งความเป็นจริงหรือโลกของวัตถุ

อย่างสำนักประจักษ์นิยม แต่สนใจว่าความหมายของภาษาเกิดขึ้นมาได้อย่างไรมากกว่า และเมื่อความหมายของภาษาไม่ได้อยู่ที่คำ แต่อยู่ที่การใช้คำในชีวิตประจำวัน การจะทำความเข้าใจความหมายของภาษา จึงมิใช่อยู่ที่การศึกษาคำ/ภาษาตรง ๆ แต่อยู่ที่การศึกษาบรรดากฎเกณฑ์ต่าง ๆ ที่เป็นตัวกำหนดหรือให้ความหมายแก่การใช้คำนั้น ๆ นั่นคือ วิท겐สไตน์เสนอว่า ภาษาไม่ใช่เรื่องของตรรกะดังที่ปรากฏในงานยุคแรก ๆ ของเขา แต่เป็นเรื่องของการปฏิบัติหรือการใช้จริง โดยมีกฎเกณฑ์บางอย่างเป็นตัวกำหนดการใช้ และเราสามารถ เข้าใจกฎเกณฑ์เหล่านี้ได้ด้วยการเรียนรู้จากการใช้ภาษากล่าวอีกนัยหนึ่ง ในการเรียนรู้ที่จะพูด/ใช้ภาษา เราเรียนรู้กฎเกณฑ์-จารีตปฏิบัติที่ใช้กันอยู่ในภาษานั้นไปพร้อม ๆ กันด้วย โดยกฎเกณฑ์เหล่านี้ประกอบกันขึ้นเป็นเครือข่ายของจารีตปฏิบัติชุดหนึ่ง (networks of conventions) และกฎเกณฑ์เหล่านี้เองที่ทำให้คนเราสามารถติดต่อเข้าใจกันได้ ตัวอย่างเช่น สมมุติว่ามีตัวสองฝักวางอยู่บนโต๊ะคำถามเกิดขึ้นว่าเรารู้ได้อย่างไรว่ามีตัวสองฝัก หากเราไม่มีความรู้เรื่องจำนวนนับมาก่อน ความรู้เรื่องจำนวนนับคือกฎเกณฑ์ที่เป็นตัวกำหนดหรือให้ความหมายแก่สิ่ง ที่เรียกว่า “สอง” มิฉะนั้นเราอาจเข้าใจว่า “สอง” คือชื่อเรียกตัวสองฝักที่เห็นก็ได้ มิใช่จำนวนนับแต่อย่างใด (*Philosophical Investigations*, p. 13)

ใน “บทนำ” ของหนังสือที่เซอร์ลเป็นบรรณาธิการ¹² เขาชี้ให้เห็นว่าทฤษฎีหลักของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ที่มองว่าความหมายของ

ภาษามีได้อยู่ที่ความสัมพันธ์ระหว่างคำกับวัตถุ แต่อยู่ที่การใช้ซึ่งมีกฎเกณฑ์กำกับอีกต่อว่าจะใช้อย่างไรจึงจะมีความหมายนั้น ได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจากนักคณิตศาสตร์ และนักปรัชญาชาวเยอรมันชื่อ ก๊อตลอป ฟรีจี (Gottlob Frege) ซึ่งเสนอให้แยกระหว่างสิ่งที่เรียกว่า นัยยะหรือความหมาย (sense) กับ การอ้างอิง (reference) ออกจากกัน การแยกดังกล่าวมีประโยชน์มาก ทำให้เราสามารถเข้าใจถ้อยแถลงบางชนิดได้ แม้ว่าถ้อยแถลงดังกล่าวจะไม่มีข้อเท็จจริงมารองรับในขณะที่พูด หรือเป็นไปไม่ได้ในโลกแห่งความเป็นจริง กล่าวคือไม่มีแหล่งอ้างอิง แต่มีความหมายเข้าใจได้ เช่น ถ้อยแถลงที่ว่า “ฝนตก” แม้จะพูดในขณะที่ฝนไม่ตก (คือไม่มีแหล่งอ้างอิง) เราก็ยังเข้าใจได้เพราะมีความหมาย/ความคิด (sense) เรื่องฝนตกอยู่ จะเห็นว่าถ้อยแถลงที่ปราศจากการอ้างอิงกับโลกแห่งความเป็นจริงนั้น มิใช่จะเป็นถ้อยแถลงที่ไร้ความหมายเสมอไปอย่างที่สำนักประจักษ์นิยมเชื่อ กล่าวอีกนัยหนึ่ง สำนักประจักษ์นิยมและโดยเฉพาะอย่างยิ่งสำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะ สนใจเฉพาะเรื่องของการอ้างอิง (reference, บางครั้งเรียกว่า denotation) อย่างมาก จนไม่มีที่ว่างให้กับเรื่องของความหมาย (sense, หรือ connotation) แต่อย่างใด

สำหรับออสตินแล้ว งานส่วนใหญ่ของเขาเป็นการให้ความสำคัญกับบรรดาถ้อยแถลงที่เปล่งออกมาโดยไม่สนใจว่าจะมีโลกแห่งความเป็นจริงหรือโลกของวัตถุมารองรับหรือไม่อย่างไร เช่น ถ้อยแถลงที่ว่า “ฉัน ขอโทษว่าจะไม่ทำสิ่งนี้อีก” หรือ “ฉันสัญญาว่าจะมา” ถ้อยแถลงทำนองนี้ไม่ได้เป็น

การอ้างอิงถึงโลกของวัตถุแต่อย่างใด แต่เป็นถ้อยแถลงที่แสดงเจตนาหรือความตั้งใจในรูปของการสร้างคำมั่นสัญญาว่าจะกระทำหรืองดเว้นการกระทำบางอย่าง ในระยะแรกออสตินเรียกถ้อยแถลงเพื่อแสดงการกระทำบางอย่างนี้ว่า “performatives” โดยเปรียบเทียบกับถ้อยแถลงอีกประเภทหนึ่งที่มีได้แสดงถึงความตั้งใจที่จะกระทำการใด ๆ แต่เป็นถ้อยแถลงที่ระบุหรือพูดถึงวัตถุ-สิ่งของที่สามารถพิสูจน์หรืออ้างอิงได้ว่าจริง/ไม่จริงว่า “constatives”¹³ ต่อมาออสตินพบว่า จริง ๆ แล้ว ถ้อยแถลงทุกชนิดถือเป็นการกระทำทั้งสิ้น เพราะการพูดหรือการกล่าวถึงอะไรก็ตาม ถือเป็นการกระทำหรือการแสดงชนิดหนึ่ง เช่น ต้องมีการออกเสียงเลือกใช้คำ แสดงท่าทางประกอบ ฯลฯ แต่ออสตินไม่เรียกว่า “speech acts” อย่างเซอร์ล แต่เรียกว่า “illocutionary acts”¹⁴ ออสตินแยก illocutionary acts ออกจาก “locutionary acts” และ “perlocutionary acts” กล่าวคือ locutionary acts หมายถึงการพูดโดยทั่ว ๆ ไป เป็นการพูดเพื่อจะบอกหรือกล่าวอะไรบางอย่างเพื่อให้รู้ว่าเป็นการพูดถึงเรื่องนี้/สิ่งนี้ มิใช่เรื่องนั้น/สิ่งนั้น ส่วน perlocutionary acts เป็นการพูดเพื่อต้องการให้เกิดผลลัพธ์บางอย่าง เช่นการพูดหวานล่อม ชักชวนหรือข่มขู่ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม การพูดทั้งสามแบบนี้ ถือเป็นการกระทำทั้งสิ้น นั่นคือ การพูดทุกครั้ง (locutionary acts) ถือเป็นการกระทำไปพร้อม ๆ กันด้วย (illocutionary acts) เพราะ “โดยปกติ” แล้ว (ออสตินใช้คำว่า “the full normal sense,” *How To Do Things With Words*, pp. 94, 104) การพูดทุกครั้งเป็นการพูดเพื่อวัตถุ-

ประสงค์บางอย่าง เช่นพูดเพื่อถามหรือตอบคำถาม เพื่อให้ข้อมูล ให้ความมั่นใจ เพื่อเตือน พูดเพื่อประกาศเจตนารมณ์ ความตั้งใจ พูดเพื่อบอกนัด วิชาทฤษฎีหรือเพื่อระบุถึงบางสิ่งบางอย่าง เป็นต้น

นอกจากการชี้ให้เห็นอย่างน่าสนใจว่าการพูดคือการกระทำชนิดหนึ่งแล้ว ความโดดเด่นของออสตินยังอยู่ที่การเปลี่ยนจุดเน้น หรือมุมมองทางด้านภาษาจากเดิมที่สนใจเรื่องของความหมายของคำ (meaning of words) มาสู่สิ่งที่เรียกว่า “พลัง” (force) หรือการกระทำในรูปของการใช้ภาษา ซึ่งสองประเด็นนี้มีประโยชน์อย่างมากต่อการศึกษาปรากฏการณ์หรือการกระทำทางสังคมในเวลาต่อมา (ดูรายละเอียดข้างหน้า) กล่าวคือ ออสตินสามารถชี้ให้เราเห็นอย่างเร้าใจมากว่า มนุษย์เราสามารถพูดได้หลายแบบเพื่อวัตถุประสงค์ที่แตกต่างกัน คำถามเกิดขึ้นว่า แล้วเราจะรู้ได้อย่างไรว่าผู้พูดกำลังพูดในลักษณะใดและด้วยความหมายใด (locutionary-illocutionary-perlocutionary acts) คำตอบในทฤษฎีของออสตินอยู่ที่สิ่งที่เรียกว่า “force” หรือการกระทำในรูปของการใช้ภาษา นั่นคือขึ้นกับบริบทของการใช้ว่าจะใช้อย่างไร และนี่คือหัวใจของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ซึ่งได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจากวิกเตออร์ ช็องปีแยร์ ดังกล่าวข้างต้น กล่าวคือ ความหมายของภาษาไม่ได้อยู่ที่คำ แต่อยู่ที่การใช้คำในแต่ละบริบทนั่นเอง

ความสนใจของออสตินในเรื่องของการกระทำในรูปของการใช้ภาษา มากกว่าเรื่องของความหมายของคำนั้น ช่วยให้เรามองเห็นว่า ภาษานอกจากเป็นเรื่องของการกระทำแล้ว ความหมาย

ของภาษาก็มีได้อยู่ที่คำ แต่อยู่ที่ “พลัง” บางอย่าง อันเป็นตัวกำหนด/กำกับให้การพูดแต่ละครั้งมีความหมายขึ้นมา และแหล่งที่จะบอกถึงที่มาของ “พลัง” นี้ได้ดีที่สุดแหล่งหนึ่งที่ออสตินให้ความสนใจอย่างมากในงานศึกษาของเขา คือ คำกริยา (verb) และ คำกริยาวิเศษณ์ (adverbs) เพราะคำกริยาเหล่านี้เป็นตัวบ่งบอกถึงชนิดของการกระทำ/ การพูด ตัวอย่างเช่น ถ้อยแถลงที่ว่า “เขาบอก/กล่าวกับผมว่า...” ถือเป็น locutionary act, “เขากระตุ้น, สั่งหรือเร่งผมให้...” เป็น illocutionary act, และ “เขาข่มขู่/หว่านล้อมผมให้...” เป็น perlocutionary act เป็นต้น นอกจากเรื่องของคำกริยา และคำกริยาวิเศษณ์แล้ว ในทฤษฎีของออสติน แหล่งที่บ่งชี้ถึง “พลัง” ที่สร้างความหมายให้กับภาษาที่สำคัญอีกแหล่งหนึ่งได้แก่จารีตปฏิบัติ (convention) ในเรื่องนั้น ๆ ในการใช้ที่ปกติธรรมดา (“the full normal sense”) เช่นถ้อยแถลงที่ว่า “ผมสัญญาว่า...” คำกริยา “สัญญา” หากใช้ในกรณีปกติธรรมดาในระดับการรับรู้ของคนทั่วไปหมายถึง การแสดงความตั้งใจว่าจะกระทำการบางอย่าง เป็นต้น

เรื่องของจารีตปฏิบัติอันเป็นตัวกำหนดหรือสร้างความหมายให้กับการกระทำ/การใช้ภาษาของคนเรานั้น มีความสำคัญมากในทฤษฎีของนักวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” เพราะประการแรก จารีตปฏิบัติช่วยให้เรา เห็นถึงความแตกต่างระหว่างสิ่งที่เรียกว่า illocutionary act กับ perlocutionary act กล่าวคือ ถึงแม้ว่าการพูดทั้งสองแบบจะส่งผลให้เกิดการกระทำหรือเกิดการกระทำจากการพูด แต่สิ่งที่แยกให้เห็นชัดถึงความแตกต่างของการกระทำในรูปของการใช้ภาษาสอง

ชนิดนี้ก็คือว่า ในกรณีของ illocutionary act นั้น ผลที่เกิดขึ้นจากการพูด/ใช้ภาษาเป็นเรื่องของ จารีตปฏิบัติ, เป็นผลมาจากกฎเกณฑ์ที่ถือปฏิบัติ ในสังคมกำหนดให้เป็นเช่นนั้น (conventional consequence) ดังตัวอย่างถ้อยแถลงเรื่อง “ผมสัญญาว่า...” ที่กล่าวถึงข้างต้น ความหมายของสิ่งที่เรียกว่า “สัญญา” เป็นเรื่องของจารีตปฏิบัติเป็นตัวกำหนดให้มีความหมายขึ้นมา ออสตินจึงกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “การพูดแบบ illocutionary act นั้นจะมีความหมายก็ต่อเมื่อเป็นการพูดที่สอดคล้องกับกฎเกณฑ์หรือจารีตปฏิบัติของสังคม” (“the illocutionary act is a conventional act: an act done as conforming to a convention,” p. 105) ส่วน perlocutionary act นั้น เป็นการพูดที่ทำให้เกิดผลลัพธ์ขึ้นโดยตรงจากการพูด (real consequence) ตัวอย่างเช่น ถ้อยแถลงที่ว่า “เขาหัวานล้อมหรือข่มขู่ให้ผมต้อง ...” เป็นต้น

ความสำคัญของจารีตปฏิบัติประการที่สองอยู่ที่ว่า จารีตปฏิบัตินั้นกำกับทั้งความหมายและการกระทำไปพร้อม ๆ กันด้วย กล่าวคือ การพูด/การกระทำใดจะมีความหมายก็ต่อเมื่อมีกฎเกณฑ์/มาตรฐานบางอย่างทำให้เกิดความหมายขึ้นมา ขณะเดียวกันกฎเกณฑ์หรือมาตรฐานดังกล่าวก็ทำให้เกิดการกระทำนั้น ๆ ขึ้นพร้อม ๆ กันไปด้วย ตัวอย่างเช่น การแสดงความเคารพไม่ว่าจะเป็นการยกมือไหว้หรือการโค้งคำนับ ฯลฯ จะถือเป็นการแสดงความเคารพมิใช่การเคลื่อนไหวของร่างกาย ก็เพราะว่ามีจารีตปฏิบัติบางอย่างกำหนดให้เป็น ขณะเดียวกันเราต้องแสดงความเคารพก็เพราะว่ามีจารีตปฏิบัติบางอย่างกำหนดให้ต้องแสดงความเคารพ ใน

บริบทนั้น ๆ

ความรู้ต่าง ๆ ที่ได้จากการศึกษาแนววิเคราะห์ภาษาข้างต้น สามารถนำมาปรับใช้กับการศึกษาปรากฏการณ์ทางสังคมและการเมืองได้อย่างน่าสนใจยิ่ง และถือเป็นการเปิดมุมมองที่แตกต่างไปจากวิธีการหาความรู้ของสำนักประจักษ์นิยมที่กล่าวไว้ในหัวข้อที่ 1 อย่างมาก ตัวอย่างเช่น หากเรามองการกระทำของคนในสังคมหรือปรากฏการณ์ใดปรากฏการณ์หนึ่งในสังคม ในแนวของการวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” เราจะเห็นว่าเรื่องของปรากฏการณ์หรือการกระทำของคนในสังคมนั้น ไม่ใช่เรื่องของตัวการกระทำหรือตัวเหตุการณ์ใด ๆ แต่เป็นเรื่องของกฎเกณฑ์, จารีตปฏิบัติ, มาตรฐานสังคมบางอย่างที่เป็นตัวกำกับหรือให้ความหมายแก่สิ่งเหล่านั้น (rule-governed) และการที่จะเข้าใจการกระทำหรือปรากฏการณ์เหล่านั้นได้ ก็ด้วยการทำความเข้าใจกฎเกณฑ์ดังกล่าว ที่สำคัญยิ่งไปกว่านั้นก็คือว่าความรู้ที่ได้จากแนววิเคราะห์ภาษาข้างต้น ช่วยให้เรามองเห็นถึงความยุ่งยากสลับซับซ้อนของบรรดาสรรพสิ่งที่ห่อหุ้มเราอยู่ในชีวิตประจำวันว่าไม่ได้ “เรียบง่าย” “ปกติธรรมดา” หรือ “เป็นธรรมชาติ” อย่างที่มักจะนิยมเข้าใจกัน ตรงกันข้ามความรู้-ความเข้าใจในสิ่งเหล่านี้จะช่วยให้เราเข้าใจถึงความสลับซับซ้อนของสังคมมนุษย์ได้ดีขึ้น

ตัวอย่างเช่นการศึกษาสิ่งที่เรียกว่า “ข้อเท็จจริง” (brute facts)¹⁵ ซึ่งถ้าดูเผิน ๆ แล้วเป็นเรื่องที่ไม่มีอะไรน่าสนใจหรือชวนให้ศึกษา แต่นักคิดที่อยู่ในจารีตของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” สามารถชักชวนให้เราเห็นอย่างน่าอัศจรรย์กว่าจริง ๆ

แล้วสิ่งที่เรียกว่าข้อเท็จจริง หรือ brute fact นั้น มิได้มีความหมายในตัวของมันเอง แต่ความหมายของข้อเท็จจริงเหล่านี้เป็นเรื่องที่สังคมสถาปนาขึ้นมา กว่า เรียกว่า “institutional facts” กล่าวคือเป็นข้อเท็จจริงที่มีกฎเกณฑ์ มีสถาบันต่าง ๆ ของสังคมมารองรับให้เป็น “จริง” แอนส์คอมบียกตัวอย่างในเรื่องนี้ให้เห็นอย่างชัดเจนในงานชิ้นเล็ก ๆ (5 หน้ากระดาษ) แต่น่าสนใจมาก คือตัวอย่างเรื่อง “การส่งมอบมันฝรั่งจำนวนหนึ่งให้เราถึงบ้าน” หากพิจารณาอย่างผิวเผิน ๆ จะเห็นว่า การกระทำดังกล่าวเป็นเรื่องของข้อเท็จจริงล้วน ๆ อย่างไรก็ตาม การกระทำดังกล่าวมิได้มีความหมายใด ๆ ในตัวของมันเองเลยจนกว่าเราจะ “ทำความเข้าใจ” กับการกระทำนั้น เช่น ทำไมถึงมีการส่งมอบมันฝรั่งให้เรา? เราสั่งซื้อหรือว่าเป็นการส่งผิดบ้าน หรือว่าเป็นการให้ฟรี หรือเป็นการเล่นตลก ฯลฯ ในกระบวนการที่เราจะทำความเข้าใจหรือหาความหมายของการกระทำหรือของข้อเท็จจริง เช่นเรื่องส่งมอบมันฝรั่งดังกล่าว เราต้องอาศัยหรืออิงกฎเกณฑ์บางอย่างของสังคมเพื่อความเข้าใจ เช่นเป็นเรื่องของการซื้อขายเนื่องจากเราสั่งเอาไว้ และเมื่อได้รับของแล้วเราต้องจ่ายเงิน ถ้าไม่จ่ายถือว่า เป็นหนี้ ฯลฯ สิ่งเหล่านี้--การซื้อขาย ระบบเงินตรา การเป็นหนี้ ฯลฯ--เราจะเข้าใจได้ก็ด้วยการเข้าใจจารีตปฏิบัติในเรื่องนั้น ๆ ว่า ในภาวะปกติธรรมดาแล้ว เขาทำกันอย่างไร เช่น ถ้าซื้อของก็ต้องจ่ายเงิน เป็นต้น สิ่งเหล่านี้มิใช่ข้อเท็จจริงที่มีความหมายในตัวของมันเอง แต่มีความหมายเพราะเราเข้าใจกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ที่เป็นตัวกำหนดหรือให้ความหมายกับการกระทำเหล่านี้มากกว่า (insti-

tutional facts) จอห์น เซอร์ลีย์ เรียกกฎเกณฑ์เหล่านี้ว่า “constitutive rules” (ดูเชิงอรรถที่ 15)

จากกรณีเรื่องการส่งมอบมันฝรั่งข้างต้น เราจะพบว่าสิ่งที่ดูผิวเผิน ๆ ว่าเป็นเรื่อง “ธรรมดา” หรือ “ธรรมดา” อย่างเรื่อง “ข้อเท็จจริง” นั้น ถ้าพิจารณาอย่างจริงจังแล้ว เป็นเรื่องที่มีความสลับซับซ้อนมาก ความหมายไม่ได้อยู่ที่ตัวเหตุการณ์, ตัวปรากฏการณ์, หรือตัวการกระทำ แต่ความหมายอยู่ที่สถาบันทางสังคม ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนั้น ๆ มากกว่าที่ทำให้เกิดความหมายขึ้นมา การกล่าวเช่นนี้ มิใช่เป็นการปฏิเสธการดำรงอยู่ของวัตถุ ข้อเท็จจริง หรือปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ เช่น ดวงอาทิตย์ (วัตถุ), ดวงอาทิตย์ขึ้น (ปรากฏการณ์) เพียงแต่ต้องการชี้ให้เห็นว่า สิ่งเหล่านี้จะมีความหมายแก่เราก็คือเมื่อเราเข้าไป “จัดการ” กับมันให้เกิดความหมายขึ้นมา ประเด็นนี้แอนส์คอมบีย์กล่าวไว้อย่างกระชับว่า “การอธิบายหรือทำความเข้าใจ (วัตถุ, เหตุการณ์ หรือปรากฏการณ์--ไชร์ตัน) ทุกชนิด เป็นการอธิบายหรือทำความเข้าใจภายใต้บริบท หรือกรอบบางอย่างที่ถือปฏิบัติกันในเรื่องนั้น ๆ เพียงแต่ว่ากรอบเหล่านี้มิได้ปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจนเท่านั้น” (“Every description presupposes a context of normal procedure, but that context is not even implicitly described by the description.”) ตัวอย่างเช่นการไปลงคะแนนเสียงเลือกตั้ง ในตัวของมันเองมิได้มีความหมายอะไร หากไม่มีสถาบันการปกครองแบบประชาธิปไตยมารองรับเรื่องของการเลือกตั้ง

ยิ่งไปกว่านั้นเรื่องของเหตุการณ์, การกระทำ หรือปรากฏการณ์ทางสังคม มิใช่เป็นเรื่องของการ

กระทำอันเดียวโดด ๆ แต่เป็นชุดของการกระทำที่ประกอบกันขึ้นเป็นเหตุการณ์หรือปรากฏการณ์นั้น นั่นคือ เรื่องของเหตุการณ์หรือปรากฏการณ์ทางสังคม เป็นเรื่องที่มีรายละเอียดปลีกย่อยมากมาย และต้องอาศัยบริบทที่การกระทำนั้น ๆ เกิดขึ้นในการทำความเข้าใจ ฉะนั้น การทำความเข้าใจเหตุการณ์ ปรากฏการณ์ หรือการกระทำทางสังคมจึงมิใช่เรื่องของ การพยายามนิยาม หรืออธิบายตัวเหตุการณ์ หรือตัวปรากฏการณ์ตรง ๆ แต่อยู่ที่การเข้าใจ กฎเกณฑ์บางอย่างที่ทำให้ “เหตุการณ์” หรือ “ปรากฏการณ์” นั้น ๆ มีความหมายขึ้นมามากกว่า อย่่างไรก็ตาม การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่า เรื่องของความหมายนั้นเป็นเรื่องที่ตายตัวหรือหยุดนิ่ง เพียงแต่หมายความว่า ในภาวะปกติธรรมดาแล้ว จะมี “กรอบ” กว้าง ๆ ที่ใช้ร่วมกันและทำให้เกิด ความหมาย-ความเข้าใจกันขึ้น และประเด็นนี้เองที่ บรรดานักประจักษ์นิยมส่วนใหญ่มองไม่เห็น ทำให้ หันไปให้ความสนใจกับเรื่องของ “ข้อเท็จจริง” อย่่างมาก จนไม่มีที่ว่างให้กับเรื่องของการตีความ ข้อเท็จจริงเหล่านี้ นอกจากนี้ หากเราเชื่ออย่างนัก วิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” เชื่อว่ามีข้อเท็จจริง 2 แบบ คือ brute fact กับ institutional fact ข้อ เสนอของนักประจักษ์นิยมทางสังคมศาสตร์ที่ว่า สามารถศึกษาหรืออธิบายปรากฏการณ์ทางสังคมได้ โดยไม่นำเรื่องของคุณค่าเข้าไปเกี่ยวข้อง จึงเป็นข้อ เสนอที่ชวนให้สงสัยอย่างมากว่าจะเป็นไปได้จริงหรือ? โดยเฉพาะอย่างยิ่งในระดับของ institutional facts.

ประเด็นสุดท้ายที่ผู้เขียนต้องการจะกล่าวถึง เกี่ยวกับแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ได้แก่งาน

ของออสตินที่ศึกษาเรื่อง “การแก้ตัว” (excuse) หรือการสร้างข้ออ้างให้กับการกระทำของคนใน สังคม¹⁶ ซึ่งในทฤษฎีของผู้เขียนแล้วเห็นว่าเป็น ตัวอย่างการศึกษาของนักคิดในแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ที่ทำได้ดีงามมาก (แน่นอนอย่างยิ่ง การที่ผู้เขียนพูดถึงงานชิ้นนี้ของออสติน ย่อมเป็น การลดทอนความงดงามและความแพรวพราวลง อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้) เป็นตัวอย่างของการศึกษา ภาษาเพื่อทำความเข้าใจการกระทำ หรือพฤติกรรม ของมนุษย์จนเกือบสร้างเป็นทฤษฎีว่าด้วยการ กระทำของคนในสังคม (a theory of action) ได้ ที่เดียว ยิ่งไปกว่านั้น ในงานชิ้นนี้ของออสตินยังชี้ ให้เราเห็นว่า ภาษาไม่ได้ไร้เดียงสาอย่างที่บรรดานัก ประจักษ์นิยมเข้าใจ และเราก็ไม่ได้เป็นนายของภาษา ตรงกันข้ามเราเป็นเพียง “ผู้แสดง” ตามกฎเกณฑ์ ที่สถาบันต่าง ๆ ในสังคมกำหนดขึ้นในรูปของการพูด/ การใช้ภาษา เพื่อทำให้เราสามารถพูดกันรู้เรื่อง

นอกจากสำนวน โวหาร และลีลาการเขียน ที่สง่างามแล้ว เสน่ห์ของออสตินอยู่ที่ความสามารถ ในการเลือกหยิบยกคำพูดที่ดูเสมือนว่าไม่มีความ สลักสำคัญอะไร แล้วทำให้ดูสำคัญขึ้นมา แต่ไม่ได้ หมายความว่าภาษา “ธรรมดา” ทุกคำ จะสามารถ ช่วยให้เราเข้าใจการกระทำของคนในสังคมได้เท่า กันหมด เฉพาะคำบางคำเท่านั้น และนี่คืออัจฉริย ภาพของออสตินในการเลือกเฟ้นคำเหล่านี้มาศึกษา ในเรื่องของ “การแก้ตัว” นั้น ออสตินชี้ให้เห็นว่า ถ้าดูเผิน ๆ ก็เป็นเรื่องง่าย ๆ ธรรมดา ๆ แต่ถ้า มองกันอย่างจริงจังแล้วเป็นเรื่องที่สลับซับซ้อนมาก เช่น เมื่อไรและทำไมคนเราจึงแก้ตัว และผลจาก การแก้ตัวเป็นอย่างไร? กล่าวคือ โดยปกติธรรมดา

หรือในชีวิตประจำวันคนเราจะแก้ตัวเมื่อถูกกล่าวหา หรือรู้สึกว่าได้กระทำผิดบางอย่าง แต่วิธีการพูดแก้ตัวแตกต่างกันไปและการยอมรับในคำแก้ตัวก็แตกต่างกันไปด้วย ส่วนประเด็นหลักที่ออสตินต้องการจะบอกแก่เราก็คือว่า การกระทำหรือการแสดงออกของคนในสังคม ก็ไม่แตกต่างไปจากเรื่องของภาษา คือมีกฎเกณฑ์หรือจารีตปฏิบัติชุดหนึ่งคอยกำกับหรือกำหนดเพื่อให้เกิดความหมายขึ้นมา ในกรณีของการแก้ตัวก็เช่นกัน เป็นการแสดงให้เห็นถึงกฎเกณฑ์-ข้อห้ามต่าง ๆ ในสังคมว่าอะไรทำอะไรทำไม่ได้ ทำแล้วสังคมยอมรับมาน้อยเพียงไร ออสตินประกาศเป็นสัจพจน์ไว้ว่า “ถ้าไม่ละเมิดจารีตที่ถือปฏิบัติกันในสังคม ก็ไม่มีความจำเป็นต้องแก้ตัว” (“No modification without aberration,” p. 189)

ส่วนวิธีการและการยอมรับในข้อแก้ตัวนั้น ออสตินชี้ให้เห็นว่าปกติคนในสังคมมีวิธีการพูดแก้ตัว 2 แบบ แบบแรกเป็นการให้เหตุผลหรือสร้างความชอบธรรม (justification) ให้กับการกระทำของตน เช่น อ้างว่ากระทำการดังกล่าวเพื่อ “ความถูกต้อง” “เหมาะสม” หรือ “ชอบธรรม” เป็นต้น ส่วนการแก้ตัวแบบที่สอง เป็นการเน้นที่เจตนา (intention) ของการกระทำ เช่น “มิได้ตั้งใจกระทำ” “ทำเพราะถูกบังคับข่มขู่” “เป็นเรื่องของความบังเอิญ หรืออุบัติเหตุ” เป็นต้น ออสตินให้ความสนใจกับการแก้ตัวแบบหลังมากกว่า เพราะเห็นว่า *ประการแรก* เป็นวิธีการแก้ตัวที่ใช้กันมากในชีวิตประจำวัน แต่ไม่ได้รับความสนใจจากนักปรัชญาด้านภาษาอย่างกรณีของการแก้ตัวแบบแรก (justification) *ประการที่สอง* ในชีวิตประจำวันของคนเรา เต็มไป

ด้วยเรื่องราวของการอ้างเหตุผลและการแก้ตัว และในการแก้ตัวนั้น คนเรามักกระทำทั้งสองอย่างไปพร้อม ๆ กัน นั่นคือ ออสตินเห็นว่าในชีวิตประจำวันเราแยกไม่ออกระหว่าง excuse กับ justification, และ *ประการที่สาม* ในการศึกษาเรื่องของการแก้ตัวในชีวิตประจำวันของคนเรานั้น ออสตินเห็นว่าเราต้องให้ความสนใจเป็นพิเศษกับคำกริยาวิเศษณ์ (adverb)--ซึ่งได้รับความสนใจน้อยมากจากนักปรัชญาด้านภาษาเมื่อเปรียบเทียบกับคำนามคำกริยาหรือคำคุณศัพท์--รวมตลอดถึงวลีต่าง ๆ ซึ่งหากดูเผิน ๆ แล้วเหมือนกับการกล่าวหา แต่จริง ๆ แล้วเป็นเรื่องของการแก้ตัวทั้งสิ้น เช่น กระทำ “อย่างตั้งใจ” “อย่างงุ่มง่าม” หรือ “อย่างลึนคิด” เป็นต้น การให้ความสนใจกับกริยาวิเศษณ์ ช่วยให้เราเห็นถึงขอบเขตหรือข้อจำกัดของการแก้ตัวว่าไม่ได้ทำให้เรากลายเป็นผู้บริสุทธิ์ เพียงแต่ทำให้ดูผิดน้อยลง หรือมีเหตุอันควรให้อภัย

นอกจากนี้ การศึกษาการแก้ตัวโดยทั่ว ๆ ไป และการศึกษาคำกริยาวิเศษณ์ที่ใช้ในการแก้ตัวโดยเฉพาะยังช่วยให้เราเห็นว่า การแบ่งแยกต่าง ๆ ในสังคมที่เราคุ้นเคยและดูเหมือนว่าชัดเจนนั้น จริง ๆ แล้วมีความพร่ามัวอย่างมาก เช่น การแยกระหว่างสิ่งที่เรียกว่า “ข้ออ้าง” กับ “เหตุผล” หรือ “การแก้ตัว” (excuse) กับ การสร้างความชอบธรรมให้กับการกระทำ (justification) ดังกล่าวข้างต้น หรือการ แยกระหว่าง “เท็จ” (false) กับ “จริง” (true), ระหว่างการกระทำโดย “สมัครใจ” (voluntary) กับ “ไม่สมัครใจ” (involuntary) เป็นต้น ตัวอย่างเช่นการแยกระหว่างสิ่งที่เรียกว่า “ข้อเท็จจริง” (fact) กับ “คุณค่า” (value) ซึ่ง

นิยมกันมากในหมู่นักวิทยาศาสตร์สังคมนั้น ไม่สามารถช่วยให้เราเข้าใจเรื่องของการแก้ตัวได้เลย เพราะเรื่องของการแก้ตัวนั้น มิใช่เรื่องของข้อเท็จจริง หรือคุณค่าใด ๆ แต่เป็นเรื่องของความกำกวมและพหุ มั่ว กล่าวคือการแก้ตัวไม่ใช่การปฏิเสธว่าจริง/ไม่จริง เป็นเรื่องของ “การยอมรับ แต่...” หมายความว่า อย่าได้ด่วนสรุปหรือตัดสิน เพราะมีเงื่อนไขหรือปัจจัยต่าง ๆ อีกมากมาย ที่สมควรได้รับการพิจารณาว่าเพราะเหตุใดจึงได้กระทำอย่างนั้น ฉะนั้น เรื่องของการแยกคู่ตรงกันข้ามต่าง ๆ อย่างที่นิยมกระทำกันนั้น ออสตินเห็นว่าเป็นเรื่องของการเข้าใจผิดและทำให้เกิดความสับสน ไม่สามารถช่วยให้เราเข้าใจเรื่องของการกระทำของคนในสังคมได้จริง เพราะในการใช้จริงในชีวิตประจำวันนั้น สิ่งเหล่านี้แยกกันไม่ออก ดังนั้น การจะเข้าใจความหมายของภาษา จึงต้องดูในบริบทที่ใช้จริงว่ามีการพูดอะไรและพูดอย่างไร ความหมายของภาษาเป็นเรื่องของการใช้ ไม่ใช่การนิยาม คำ คนส่วนใหญ่โดยเฉพาะอย่างยิ่งนักปรัชญาด้านภาษามักให้ความสำคัญกับตรรกะของภาษา (logic) มากกว่าตรรกะของการกระทำในรูปของการใช้ภาษา (the illocutionary act หรือ rhetoric) เมื่อภาษาเป็นเรื่องของการกระทำ บริบทในการพูด/ใช้รวมตลอดถึงบรรดากฎเกณฑ์ต่าง ๆ ที่กำหนดการพูด/ใช้ นั้น จึงมีความสำคัญอย่างมาก ทำนองเดียวกันกับเรื่องการส่งมอบมันฝรั่งของแอนส์คอมป์ข้างต้นที่ว่า ความหมายมิได้อยู่ที่ตัวเหตุการณ์หรือการกระทำ (brute fact) แต่อยู่ที่กฎเกณฑ์ต่าง ๆ ที่ทำให้การกระทำนั้นมีความหมายขึ้นมา (institutional fact) มากกว่า

จากที่กล่าวมาทั้งหมดเกี่ยวกับแนววิเคราะห์ภาษาข้างต้น จะเห็นว่าแนววิเคราะห์นี้สามารถเปิดหรือให้มุมมองแก่เราในการศึกษาเรื่องของการปรากฏการณ์ทางสังคมและการเมืองได้แตกต่างไปจากวิธีการหาความรู้ของสำนักประจักษ์นิยมอย่างมาก อย่างน้อยที่สุด แนววิเคราะห์ภาษาช่วยให้เราเห็นว่า ภาษามิได้ไร้เดียงสา และมีได้เป็นเพียงเครื่องมือในการสื่อความคิด หรือระบุถึงวัตถุเท่านั้น แต่ภาษาเป็นส่วนหนึ่ง (constitutive) ของความคิดและความจริง ภาษาคือชีวิตและชีวิตถูกถ่ายทอดออกมาในรูปของการใช้ภาษา อย่างไรก็ตาม แม้ว่าสำนักวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” จะมีทฤษฎีต่อภาษาที่กว้างไกลและลุ่มลึก ไปกว่าสำนักประจักษ์นิยม และสำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะก็ตาม แต่จุดอ่อนที่สำคัญของสำนักนี้ก็กลับอยู่ที่หัวใจของแนววิเคราะห์ของตัวเองเช่นกัน กล่าวคือ แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ไม่ได้ไปไกลถึงขนาดตั้งคำถามหรือชวนสงสัยกับบรรดากฎเกณฑ์ต่าง ๆ ของสังคมว่ามีความเป็นมาอย่างไร และนำไปสู่อะไรบ้าง เช่นใครได้ประโยชน์หรืออยู่ในฐานะได้เปรียบจากกฎเกณฑ์เหล่านี้ นั่นคือ แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ไม่ได้ให้ความสำคัญกับมิติทางประวัติศาสตร์ สนใจแต่เรื่องของความเห็นพ้องต้องกันในรูปแบบของจารีตปฏิบัติในสังคม (convention) มากกว่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเปรียบเทียบกับสำนักคิดอื่น ๆ เช่น สำนักโครงสร้างนิยม (structuralism) แนวที่เรียกว่า “semiotics” อย่างโรลันด์ บาร์ธส์ (Roland Barthes) ที่พยายามเปิดโปงให้เห็นถึง “ธาตุแท้” ของมายาคติต่าง ๆ (mythologies) ในสังคมทุนนิยม อุดสาหกรรมสมัยใหม่ที่

ครอบงำวิธีคิด-วิถีชีวิตของคนในสังคม¹⁷ หรือนักทฤษฎีแนววิพากษ์สังคม (critical theory) อย่างเจอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas) ที่ชี้ให้เห็นถึงความบิดเบี้ยวหรือการบิดเบือนของภาษาที่เราใช้ (distortion) ว่านำไปสู่การควบคุมมนุษย์ได้อย่างไร โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความรู้ในรูปของภาษาเทคนิคต่าง ๆ ฉะนั้น หน้าทีหลังของนักทฤษฎีแนววิพากษ์สังคม จึงมิใช่การพยายามทำความเข้าใจกฎเกณฑ์ของการใช้ภาษาอย่างที่นักวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” พยายามกระทำอยู่ แต่ต้องไปไกลกว่านั้น ถึงขนาดสามารถชี้ให้เห็นถึงการบิดเบือนและการครอบงำของภาษาด้วย¹⁸

หากพิจารณาในแง่ของการศึกษารัฐศาสตร์/การเมืองแล้ววิธีการหาความรู้ของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ยังวนเวียนอยู่กับการศึกษาการเมืองในระดับของ “การเมืองปกติ” (status politics) คือการเมืองที่ยอมรับในสิ่งที่เป็นอย่างอยู่/ดำรงอยู่มากกว่าการศึกษาการเมืองในระดับที่ “อยู่เหนือการเมือง” (metapolitics or radical politics)¹⁹ กล่าวคือเป็นการศึกษาในระดับของการตั้งคำถามขั้นพื้นฐานกับสิ่งที่เป็นอย่างอยู่ ดำรงอยู่ ว่ามีความเป็นมาอย่างไร ประกอบไปด้วยอะไร และส่งผลกระทบต่อการเมืองและสังคมในระดับกว้างอย่างไรบ้าง นั่นคือการศึกษาการเมืองในระดับที่ “อยู่เหนือการเมือง” นั้นไม่สนใจศึกษาตัวความคิดต่าง ๆ ในทางการเมือง เช่น อะไรคือ “การเมือง” “ความรุนแรง” “สันติภาพ” หรือ “การวิเคราะห์การเมือง” ฯลฯ แต่สนใจศึกษา “ความหมาย” ของสิ่งเหล่านั้นมากกว่า นั่นคือศึกษาถึง “วาทกรรม” (discourse) ว่าด้วยความคิดเหล่านั้นมากกว่าตัวความคิดเอง โดยวิธีการ “กวน”

(de-sedimentation) (หรือถ้าใช้ภาษาของฌาร์ค เดริดา, นักคิดคนสำคัญอีกคนหนึ่งแห่งสำนักหลังยุคโครงสร้างนิยมก็เรียกว่า “รื้อแล้ว สร้างขึ้นใหม่” หรือ deconstruction) บรรดาความคิดที่ตกตะกอนหยุดนิ่งหรือเป็นปกติธรรมดา ให้ดูว่ามีความ “ไม่เป็นธรรมดา” อยู่在那นั้น เพื่อจะได้เชื่อมโยงกับการเมืองในระดับ “ปกติ” และช่วยให้เราเข้าใจสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” ได้สมบูรณ์ยิ่งขึ้น

นอกเหนือไปจากประเด็นที่ไม่ให้ความสนใจกับมิติทางประวัติศาสตร์แล้ว แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ยังถูกวิพากษ์วิจารณ์ในประการแรกว่ามองข้ามหรือมองไม่เห็นอิทธิพลของปัจจัยอื่น ๆ นอกจากภาษา (extra-linguistic factors) ซึ่งก็มีส่วนอย่างสำคัญต่อการกำหนดวิถีชีวิตของคนในสังคม อย่างเช่นเรื่องของเทคนิค วิทยาการสมัยใหม่ที่นักทฤษฎีแนววิพากษ์สังคม (critical theory) ให้ความสำคัญอย่างมาก ยิ่งไปกว่านั้น แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ยังถูกวิพากษ์วิจารณ์ในประการที่สองอีกว่าสับสนระหว่างสิ่งที่เรียกว่า มาตรฐานทางวัฒนธรรมหรือมาตรฐานทางศีลธรรม กับอุปนิสัย (habit) ในการพูดของคนในสังคม, *ประการที่สาม* แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ถูกวิจารณ์ว่าไม่สนใจความรู้สึนึกคิดของผู้กระทำอย่างที่น่าแปลกใจ การณ์วิทยาให้ความสนใจอย่างมาก แต่สนใจเฉพาะเรื่องของบริบทของสังคมที่ทำให้การกระทำนั้น ๆ มีความหมายขึ้นมา, และ*ประการสุดท้าย* แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ถูกวิพากษ์วิจารณ์จากนักคิดสำนักโครงสร้างนิยมแนวที่เรียกว่า semiology และจากนักคิดสำนักหลังยุคโครงสร้างนิยม ว่ามองข้ามความสำคัญของตัวภาษาและระบบ/โครงสร้าง

ของภาษาไป²⁰ เนื่องจากไปให้ความสำคัญกับบริบทของการใช้ภาษาซึ่งขึ้นกับกฎเกณฑ์ของสังคมอีกต่อหนึ่งแทน นักคิดในแนวการศึกษาภาษาเชิงโครงสร้าง (semiotologist) และแนวหลังยุคโครงสร้างนิยม (post-structuralist) เห็นว่า ภาษาและระบบของภาษาต่างหากที่สำคัญและเป็นตัวสร้างความหมายให้เกิดขึ้น ทั้งนี้ ก็ด้วยเหตุผลว่า ภาษาพูดนั้น นอกจากมิได้หลายบริบทขึ้นกับการพูดแต่ละครั้งแล้ว ยังสามารถแยกตัวออกมาเป็นอิสระจากบริบทที่พูดด้วย เช่น กรณีของการอ้างคำพูดกัน เป็นต้น การอ้างคำพูดของคนอื่นก็เท่ากับเป็นการสร้างบริบทใหม่ขึ้นมาโดยปริยาย เมื่อเป็นเช่นนั้นที่สุดแล้ว ภาษาจึงเป็นอิสระจากบริบทในความหมายที่ว่าไม่มีบริบทที่ตายตัวที่เป็นตัวกำหนดความหมายให้กับการพูดอย่างที่นักคิดในแนวการวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” เชื่อ

ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อภาษาพูด (รวมตลอดถึงภาษาเขียน) มิได้หลายบริบท จึงเกินความสามารถของผู้พูด/ผู้เขียน หรือผู้อ่าน/ผู้ฟัง จะเข้าไปจำกัดหรือสร้างกรอบให้ได้ ส่งผลให้ไม่สามารถกล่าวอ้างหรือผูกขาดความหมายใดเป็นการเฉพาะได้นอกจากนี้ การพูด/การเขียนทุกชนิดอยู่ไม่ได้โดยตัวของมันเอง แต่ขึ้นกับการพูด/การเขียนที่มีมาก่อนหน้า หรือที่จะเกิดขึ้นตามมาภายหลังด้วย นั่นคือ แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ถูกวิจารณ์ว่าไม่มีที่ว่างให้กับการพูดที่เบี่ยงเบนไปจากภาวะปกติธรรมดา หรือที่ออสตินเรียกว่า “infelicitous utterance” ด้วยเห็นว่าเป็นการพูดที่ไม่มีความหมายใด ๆ แต่ นักคิดในแนวหลังยุคโครงสร้างนิยมกลับเห็นไปในทิศทางที่ตรงกันข้ามว่า ตัวผู้พูด หรือตำแหน่งหน้าที่ของคนพูด สามารถทำให้ความหมายของการ

พูดในประโยคเดียวกันเปลี่ยนแปลงไป เช่น บาทหลวงในศาสนาคริสต์พูดในพิธีแต่งงานในโบสถ์ว่า “ขอประกาศให้เจ้าบ่าวเจ้าสาวเป็นสามีภรรยากัน” ย่อมมีน้ำหนักและความหมายมากกว่านาย ก. หรือนาง ข. กล่าวในประโยคเดียวกัน เป็นต้น แต่แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ไม่ให้ความสนใจกับตัวผู้พูดเลย สนใจแต่บริบทการใช้ที่ทำให้เกิดความหมายขึ้นมา กล่าวอีกนัยหนึ่ง ในทฤษฎีของนักคิดในแนวหลังยุคโครงสร้างนิยม ปัญหาไม่ได้อยู่ที่บริบทของการพูด แต่อยู่ที่ตัวการพูดเอง (utterance/enunciation) โดยการพูด/การเขียนนี้จะขึ้นกับระบบ/โครงสร้างของภาษาอย่างมาก ฉะนั้น ตัวการพูด/การเขียนหรือ “วาทกรรม” ต่างหาก คือสิ่งที่เราต้องให้ความสนใจ ไม่ใช่สภาพแวดล้อมหรือบริบทของการพูด/การเขียน อย่างนักทฤษฎีแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” พยายามกระทำ

3. สำนักปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenology)

ในระดับของญาณวิทยาหรือทฤษฎีว่าด้วยความรู้ (epistemology) สำนักปรากฏการณ์วิทยาไม่แตกต่างไปจากสำนักประจักษ์นิยมที่ผู้เขียนกล่าวไว้ในหัวข้อที่ 1 เท่าใดนัก กล่าวคือ ยังมองว่าความรู้และความหมาย (meaning) เป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างตัวผู้รู้หรือมนุษย์ (subject) กับสิ่งที่อ้างว่ารู้หรือโลกวัตถุ (object) เพียงแต่ว่าสำนักปรากฏการณ์วิทยาให้อภิสิทธิ์กับตัวผู้รู้--ในขณะที่สำนักประจักษ์นิยมให้อภิสิทธิ์กับโลกของวัตถุ--ว่าเป็นแหล่งที่มาของความรู้และ

ความหมายต่าง ๆ ของมนุษย์ เมื่อเป็นเช่นนี้จุดแตกหักของสำนักปรากฏการณ์วิทยาจึงอยู่ที่ความรู้สึกรู้สึกนึกคิดของมนุษย์ที่มีต่อโลก ที่เก็บสะสมไว้เป็น “ประสบการณ์” ในรูปของจิตสำนึกในเรื่องนั้น ๆ เอ็ดมันด์ ฮุสเซอร์ล (Edmund Husserl, 1859-1938) เจ้าสำนัก เรียกว่า “consciousness” ส่วนอัลเฟร็ด ชูทซ์ (Alfred Schutz, 1899-1959) ลูกศิษย์ของฮุสเซอร์ล พัฒนาต่อมาในรูปของการศึกษา “โลกทรรศน์” (life-world) และ “ประสบการณ์ร่วม” หรือ “การรับรู้ร่วม” (typification)

การให้ความสำคัญกับจิตสำนึกของมนุษย์ในฐานะที่เป็นตัวกำหนดหรือสร้างความหมาย (enact) ให้กับสรรพสิ่ง แทนที่สรรพสิ่งจะเป็นตัวกำหนดความหมายให้แก่มนุษย์ โดยมนุษย์มีหน้าที่เพียงตอบสนอง (respond or react) ต่อสิ่งที่มากระทบในรูปของพฤติกรรมต่าง ๆ อย่างที่สำนักประจักษ์นิยมเสนอนั้น ไม่ได้ทำให้วิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาหมดสภาพความเป็นวิทยาศาสตร์ลงแต่อย่างใด ตรงกันข้ามฮุสเซอร์ลได้ประกาศไว้อย่างชัดเจนว่า วิธีการแบบปรากฏการณ์วิทยาของเขาเท่านั้น ที่จะสามารถช่วยให้การศึกษาปรัชญารอดพ้นจากภาวะวิกฤต และกลายเป็น “ศาสตร์ที่มีความเข้มข้น” (“Philosophy as Rigorous Science”)²¹ ด้วยการศึกษาระบวนการในการสร้างความหมายของจิตสำนึกของมนุษย์ที่มีต่อโลกรอบตัว (the enactment of consciousness/intentionality) กล่าวคือ ฮุสเซอร์ลเห็นตรงกันข้ามกับอิมมานูเอล คานท์ว่าความล้มเหลวของปรัชญาที่ไม่สามารถ

พัฒนาไปสู่ความเป็นศาสตร์ที่เข้มข้นได้นั้น ไม่ใช่อยู่ที่เนื้อหาสาระของตัววิชาที่ “ไม่เป็นวิทยาศาสตร์” แต่อย่างใด แต่อยู่ที่การขาดวิธีการศึกษาที่เหมาะสมมากกว่า และวิธีการแบบปรากฏการณ์วิทยาของเขาจะสามารถปิดช่องว่างนี้ได้

ในงานเรื่อง “Philosophy as Rigorous Science” (ดูเชิงอรรถที่ 21) ฮุสเซอร์ลโจมตีสำนักธรรมชาตินิยม (naturalism) และสำนักประวัติศาสตร์นิยม (historicism) ว่าล้วนเป็นศาสตร์ที่มีอคติ และความลำเอียง (presupposed science) ในความหมายที่ว่าทั้งคู่ยังยอมรับในการดำรงอยู่ของธรรมชาติ ทั้งในแง่ของเวลาและสถานที่ (the spatiotemporal existence of nature) กล่าวคือ สำนักธรรมชาตินิยมมองสิ่งที่เรียกว่า “ความรู้” เพียงแคบ ๆ ว่าหมายถึงความรู้แบบวิทยาศาสตร์ที่สามารถอ้างอิงกับธรรมชาติได้เท่านั้น ในขณะที่สำนักประวัติศาสตร์นิยมมองว่าทุกอย่างเป็นเรื่องของ “ข้อเท็จจริง” ทางประวัติศาสตร์ทั้งสิ้น ฮุสเซอร์ลเห็นว่าการยอมรับในการดำรงอยู่ของธรรมชาติและของข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์โดยไม่ตั้งคำถามกับสิ่งเหล่านี้ ไม่สามารถนำการศึกษาปรัชญาไปสู่ความเป็นศาสตร์ที่เข้มข้นได้ เพราะในทฤษฎีของฮุสเซอร์ลแล้ว สิ่งที่เขาเรียกว่า “ศาสตร์” นั้น--ไม่ว่าจะเป็นวิทยาศาสตร์ธรรมชาติหรือประวัติศาสตร์--ต่างก็เป็นผลผลิตหรือการกระทำของจิตสำนึกของมนุษย์ทั้งสิ้น และเราไม่สามารถทำความเข้าใจจิตสำนึกนี้ได้ด้วยการศึกษาธรรมชาติหรือประวัติศาสตร์โดยตรง แต่ต้องศึกษาที่กระบวนการของจิตสำนึกในการสร้างสิ่งที่เรียกว่า “ศาสตร์” มากกว่า

นั่นคือสำนักปรากฏการณ์วิทยาเห็นว่าการกระทำและประสบการณ์ต่าง ๆ ของมนุษย์ เป็นเรื่องของการกระทำหรือการสร้างของจิตสำนึกทั้งสิ้น เป็นผลมาจากกระบวนการระลึกรู้หรือตระหนักรู้ (intentionality/awareness) ของจิตสำนึกของมนุษย์ที่มีต่อโลกรอบตัว ฉะนั้นในทฤษฎีของสำนักปรากฏการณ์วิทยา จึงไม่มีสิ่งที่เรียกว่าจิตสำนึกเฉย ๆ แต่ต้องเป็นจิตสำนึกต่อสิ่งใดหรือเรื่องใดเสมอ (the consciousness of something or intentionality)

กล่าวอีกนัยหนึ่ง สำนักปรากฏการณ์วิทยาให้ความสนใจกับกระบวนการในการสร้างความหมายหรือการทำความเข้าใจโลกรอบตัวของมนุษย์ ผ่านการเข้าใจการทำงานของจิตสำนึกของมนุษย์ ดังนั้นการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยาจึงพุ่งประเด็นความสนใจไปที่จิตสำนึก ไม่ว่าจะเป็นจิตสำนึกของผู้ศึกษาหรือสิ่งที่ศึกษา (เช่นฮูสเซอร์ลศึกษาจิตสำนึกของสิ่งที่เรียกว่า “เราคนคิด” ที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงข้างหน้า) ว่ามีการตระหนักรู้ หรือระลึกรู้โลกรอบตัวได้อย่างไร ส่วนวิธีการศึกษากระบวนการสร้างความหมายของจิตสำนึกต่อโลกรอบตัวนั้น ฮูสเซอร์ลเสนอให้ใช้วิธีการที่เรียกว่า “transcendental-phenomenological reduction” อย่างไรก็ตาม การที่จะเข้าใจวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาได้นั้น มิใช่สิ่งที่จะกระทำได้ง่าย ๆ แต่ต้องเริ่มด้วยการทำความเข้าใจศัพท์เฉพาะบางคำที่ใช้ในวิธีการหาความรู้แบบนี้ก่อน²²

เริ่มด้วยคำว่า “reduction” ซึ่งบางครั้งฮูสเซอร์ลใช้คำว่า “suspension” หรือ “epoche” แทนศัพท์คำนี้ถือเป็นหัวใจของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาเลยทีเดียว ฮูสเซอร์ลใช้ “reduction”

ใน 2 ความหมายด้วยกัน กล่าวคือ ความหมายแรกเป็นการ “ใส่วงเล็บ” (bracketing) พื้นฐานเดิมต่าง ๆ ของตัวเรา หรือบรรดาสิ่งที่เราค้นเคย เคยชินและยอมรับ (presuppositions) ก่อนที่จะทำการศึกษาเรื่องใด ๆ เพื่อให้ผู้ศึกษาเป็นอิสระจากอคติและความลำเอียงต่าง ๆ คล้ายกับการใส่วงเล็บในวิชาคณิตศาสตร์ การใส่วงเล็บให้กับบรรดาพื้นฐานเดิมต่าง ๆ ของตัวเรา หรือที่ฮูสเซอร์ลเรียกว่า “phenomenological epoche”²³ นั้น มิใช่เป็นการปฏิเสธการดำรงอยู่ของสิ่งเหล่านี้แต่ต้องการให้เราตระหนักรู้ถึงสิ่งเหล่านี้มากกว่า การใส่วงเล็บนี้ทำให้สำนักปรากฏการณ์วิทยา สามารถประกาศก้องว่าเป็นวิธีการหาความรู้ที่ไม่ติดยึดกับสิ่งใดทั้งสิ้น (presuppositionlessness) นอกจากนี้วิธีการใส่วงเล็บดังกล่าว ยังสามารถช่วยให้สำนักปรากฏการณ์วิทยาศึกษาปรากฏการณ์ได้ในระดับของ “แก่น” (ฮูสเซอร์ลใช้คำหลายคำ เช่น thematic, essence, idea) และรากเหง้า (origin) หรือก็คือในระดับของจิตสำนึกในเรื่องนั้น ๆ นั่นเอง เมื่อใส่วงเล็บให้กับพื้นฐานเดิมต่าง ๆ ของเราแล้ว สิ่งที่เหลือหลังจากการใส่วงเล็บคือตัวตนที่เป็นอิสระจากการรับรู้ใด ๆ ที่มีมาก่อนหน้า หรือที่ฮูสเซอร์ลเรียกว่า “transcendental ego,” “transcendental or pure consciousness” และพร้อมจะมองปรากฏการณ์ต่าง ๆ จากมุมมองของผู้ที่อยู่ใน เหตุการณ์หรือปรากฏการณ์นั้น ๆ นั่นคือ ฮูสเซอร์ลแบ่ง “reduction” ออกเป็น 2 ระดับ ระดับแรกเรียกว่า “eidetic reduction”²⁴ เป็นการมองปรากฏการณ์ในระดับที่พ้นไปจากข้อเท็จจริงใด ๆ แต่เน้นที่สิ่งที่อยู่เบื้องหลังหรือ “แก่น” ของข้อเท็จจริงอันได้แก่

บรรดาความคิดต่าง ๆ (thematic/essence/idea) ที่ประกอบกันขึ้น (constitute) เป็นข้อเท็จจริงในระดับการรับรู้ของจิตสำนึกของเรา (ideality/ideation), ระดับที่สอง เรียกว่า “phenomenological reduction” เป็นระดับที่ฮูสเซอร์ลให้ความสำคัญอย่างมาก และเป็นระดับที่มีความสลับซับซ้อนมากด้วย เพราะเป็นระดับที่ช่วยให้เราเห็นถึงความเป็นมาของสรรพสิ่งต่าง ๆ รอบตัวเราว่า ไม่ใช่เป็นเรื่องของธรรมชาติ หรือสิ่งที่เห็นจริงแล้ว แต่เป็นเรื่องของการสร้างหรือให้ความหมายแล้วส่งต่อ ๆ กันมาในรูปของจารีตปฏิบัติ ความคุ้นเคย หรือความเคยชินต่าง ๆ (presuppositions) ซึ่งบรรจุไว้ในจิตสำนึกของเรา วิธีการแบบปรากฏการณ์วิทยาช่วยให้เราตระหนักรู้ถึงสิ่งเหล่านี้ ด้วยวิธีการสืบค้นกลับไปหาต้นตอหรือรากเหง้าที่เป็นตัวสร้างความหมายให้กับจิตสำนึก ฮูสเซอร์ลเรียกวิธีการศึกษาแบบนี้ว่า “regressive inquiry” และนี่คือความหมายที่สองของ “reduction” ที่ฮูสเซอร์ลใช้ในวิธีการหา ความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของเขา

ส่วนคำว่า “transcendental” นั้น ฮูสเซอร์ลใช้ในสองความหมายด้วยกัน²⁵ กล่าวคือ ความหมายแรกเป็นทำนองเดียวกันกับที่คานท์ใช้ คือหมายถึงเรื่องของการรับรู้ที่ไม่ได้เป็นผลมาจากประสบการณ์โดยตรงแต่เป็นการรับรู้ขึ้นเนื่องมาจากมี “ความรู้” ในเรื่องนั้น ๆ มาก่อนมากกว่า เช่น เราไม่มีประสบการณ์การถูกน้ำร้อนลวกโดยตรง แต่เรามี “ความรู้” ในเรื่องดังกล่าวว่าเป็นอย่างไรจากประสบการณ์/การรับรู้ของคนอื่น ความหมายที่สองของ “transcendental” เป็นความหมายในเชิงศาสนา

กล่าวคือ นักปรากฏการณ์วิทยาจะต้องสามารถ “แปลงร่าง” หรือ “จุ่มตัว” (immerse) ลงไปในปรากฏการณ์ที่ศึกษาได้อย่างตัวผู้ที่อยู่ในเหตุการณ์ โดยปราศจากอคติหรือความลำเอียงใด ๆ ทั้งสิ้น จะเห็นว่า “transcendental” นั้น เป็นเรื่องของ การตระหนักรู้หรือระลึกของเราที่มีต่อโลกรอบตัวว่า สรรพสิ่งมีความหมายหรือดำรงอยู่ก็เพราะการสร้างของจิตสำนึกของเราเท่านั้น และการระลึกครั้งนี้จะเป็นไปได้ก็ต้องอาศัยวิธีการสืบย้อนกลับไปหาต้นตอหรือรากเหง้าของสรรพสิ่ง (regressive inquiry) นั่นเอง

สำหรับคำว่า “phenomenological” นั้น มีความหมายว่าหลังจากที่ไสวงเล็บบรรดาพื้นฐานเดิมต่าง ๆ ของเราแล้ว สิ่งที่เหลือคือตัวตนที่ว่างเปล่า ไม่มีสิ่งที่เรียกว่า “โลกทหรณ” ของเราก่อต่อไป ทำให้เราสามารถปะทะกับโลกรอบตัวได้อย่างปลอดจากอคติใด ๆ นั่นคือ หลังจากการไสวงเล็บทุกอย่างที่ปรากฏต่อ การรับรู้ของเราจึงเป็นเพียง “ปรากฏการณ์” (phenomena) ที่รอการทำความเข้าใจของจิตสำนึกเท่านั้น (the intentionality of consciousness) สิ่งที่ปรากฏจึงเป็นเพียงปรากฏการณ์ในการรับรู้ของเรา (thing-as-they-appear-to-us) ไม่ใช่สิ่งที่สามารถดำรงอยู่ได้โดยตัวของมันเองปลอดจากการรับรู้ของเรา (thing-in-itself) อย่างที่นักประจักษ์นิยมเชื่อ ฉะนั้นสิ่งที่สำนึกปรากฏการณ์วิทยาสงสัยใจจึงไม่ใช่โลกของวัตถุอย่างสำนึกประจักษ์นิยม แต่สนใจความหมาย ที่มีต่อโลกของวัตถุ (the meaning of object) มากกว่าความหมายเหล่านี้ ถูกบรรจุหรือผนวกเข้าไว้จนกลายเป็นส่วนหนึ่งของจิตสำนึกของมนุษย์เราได้

อย่างไร (constitution)

โดยสรุป transcendental-phenomenological reduction (หรือ phenomenological reduction หรือ reduction เฉย ๆ) นั้น ถือเป็นหัวใจของวิธีการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยากล่าวคือ งานศึกษาใดก็ตามจะถือว่าเป็นการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยาหรือไม่นั้น ก็ขึ้นอยู่กับว่าได้ผ่านกระบวนการที่เรียกว่า reduction--ในความหมายของการใส่วงเล็บสิ่งที่เรากำลังดูอยู่ (bracketing) และการสับย้อนกลับไปหาต้นตอหรือรากเหง้าที่เป็นตัวสร้างความหมายให้กับสรรพสิ่ง (regressive inquiry)--หรือไม่ หากไม่ผ่านกระบวนการดังกล่าวก็ยังไม่ถือว่าเป็นการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยา ดังนั้น phenomenological reduction จึงถือเป็นปรากฏการณ์วิทยาและการปฏิบัติที่สำคัญที่สุดของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยา เนื่องจาก *ประการแรก* หลังจากใส่วงเล็บให้กับสิ่งที่เรากำลังดูอยู่และยอมรับแล้ว เราจะสามารถตั้งคำถามหรือสงสัยกับทุกอย่างที่ปรากฏต่อเราได้หมดด้วยเราไม่มีพื้นฐานเดิมใด ๆ ที่จะช่วยให้เข้าใจอีกต่อไป แต่ต้องเริ่มต้นกันใหม่หมด ไม่มีสิ่งที่คุ้นเคย เคยชิน ยอมรับ ชัดแจ้งหรือรู้ ฯลฯ จะมีก็แค่ “ปรากฏการณ์” ที่ต้องการการทำความเข้าใจความหมายของมันเท่านั้นการปลดออกจากพื้นฐานเดิมต่าง ๆ นี้เอง ที่ทำให้นักปรากฏการณ์วิทยาสามารถ “แปลงร่าง” หรือ “จุ่มตัว” ลงไปในปรากฏการณ์ที่ศึกษาได้อย่างไม่ตะจิตตะขงใจ และทำให้สามารถมองปัญหาได้อย่างผู้ที่ตกอยู่ในปัญหานั้น

ผล *ประการที่สอง* ของวิธีการแบบ phenomenological reduction ได้แก่การตระหนักว่า

จริง ๆ แล้ว ทุกอย่างรอบตัวเรานั้น เป็นเพียงความเข้าใจของเราที่มีต่อสรรพสิ่ง โดยจิตสำนึกของเราสร้างความหมายให้เกิดขึ้นมา ไม่ใช่สรรพสิ่งมีความหมายในตัวเองแต่อย่างใด และ *ประการที่สาม* วิธีการแบบ phenomenological reduction ทำให้นักปรากฏการณ์วิทยาสามารถก้าวพ้นไปจากระดับของการคิด (think) ไปสู่ระดับของการสะท้อนกลับจากภายใน (reflection) ได้²⁶ กล่าวคือในทฤษฎีของฮูสเซอร์ล หากเรา “คิด” หมายความว่าเรากำลังให้ความสนใจกับวัตถุ สิ่งของหรือปรากฏการณ์อันเป็นสิ่งที่ทำให้เราต้องคิด แสดงว่าเรากำลังอยู่ภายใต้อิทธิพลของสิ่งที่เรากำลังคิด (the object of thought) แต่การสะท้อนกลับไม่ใช่เรื่องของความสนใจหรือคิดยึดแต่อย่างใด แต่เป็นการเข้าใจสรรพสิ่งอย่างที่เป็นอยู่ และวิธีการแบบปรากฏการณ์วิทยาสามารถช่วยให้เราสะท้อนกลับได้ด้วยการใส่วงเล็บพื้นฐานเดิมต่าง ๆ ของเราดังกล่าวมาแล้วข้างต้น ฉะนั้นลักษณะเด่นประการหนึ่งของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซอร์ล จึงเป็นเรื่องของการสะท้อนกลับ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการสะท้อนกลับไปสู่ต้นตอหรือรากเหง้าของตัวปรากฏการณ์ว่า มีกระบวนการสร้างความหมายขึ้นมาอย่างไรบ้าง

กล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว หัวใจของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซอร์ล อยู่ที่การตั้งคำถาม หรือชวนสงสัยกับบรรดาสิ่งที่เรากำลังดูอยู่ เคยชิน ยอมรับ ชื่นชอบ แอบแฝง ฯลฯ ด้วยวิธีการสลัดหรือปลดปล่อยตัวเองออกจากสิ่งเหล่านี้ ด้วยวิธีการใส่วงเล็บและการสะท้อนกลับ

เพื่อให้เราสามารถเห็นถึง “แก่น” และ “รากเหง้า” ของสิ่งเหล่านี้ว่ามีความเป็นมาอย่างไร เป็นการศึกษากลางที่มาของการรับรู้ของมนุษย์ในชีวิตประจำวัน หรือ life-world นั้นเอง การสะท้อนกลับไปหาต้นตอหรือรากเหง้าของปรากฏการณ์นั้น ถือเป็นลักษณะที่ฉีกแนว (radical) ของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ล และทำให้ปรัชญาของเขาแตกต่างไปจากปรัชญาแบบอื่น ๆ ยิ่งไปกว่านั้น การสะท้อนกลับยังเป็นสิ่งที่ตัวฮุสเซอร์ลเองให้ความสำคัญอย่างมาก ดังตัวอย่างการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยาที่มีชื่อเสียงของเขาต่อสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต”²⁷

ในงานที่มีความสำคัญมากต่อการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยาชิ้นนี้²⁸ ฮุสเซอร์ลสามารถชี้ให้เราเห็นอย่างน่าสนใจและเร้าใจว่า สิ่งที่เราคุ้นเคยและยอมรับ และถือว่าเป็นความจริงแท้อย่างความรู้เรื่องเรขาคณิตนั้น จริง ๆ แล้วมิใช่สิ่งที่เห็นจริงแล้วหรือจริงโดยตัวของมันเอง แต่มีกระบวนการสร้างและส่งต่อ ๆ กันมาในรูปของคุณค่า ความรู้ ความคิดและความคุ้นเคยต่าง ๆ (the ready-made, handed-down or presuppositions, ดู Zaner and Ihde, eds., เชิงอรรถที่ 27) นั่นคือฮุสเซอร์ลมีความเห็นว่า การรับรู้ของคนเรานั้น ไม่ใช่เป็นผลมาจากการรู้หรือการทำความเข้าใจกับสิ่งที่อ้างว่ารู้โดยตรง แต่เป็นเรื่องของการรับหรือสืบทอดบรรดาความรู้ต่าง ๆ (รวมตลอดถึงความคิดความเชื่อ ฯลฯ) ที่มีมาก่อนหน้าเอาไว้มากกว่า ฉะนั้นโลกที่เราอยู่โลกที่เรารับรู้ จึงเป็นโลกของการส่งต่อ “ความรู้” กันมาเรื่อย ๆ จากคนรุ่นแล้วรุ่นเล่า การรู้ของคนเราจึงเป็นเพียงการเลือกรับเอาบรรดาสิ่งที่มีความ

ก่อนหน้า (“knowing as horizon-certainty,” p. 370) เราไม่ได้คิดค้นอะไรใหม่ แม้แต่กาลิเลโอซึ่งถือกันว่าเป็น “บิดา” แห่งวิชาเรขาคณิตก็ตาม จริง ๆ แล้วกาลิเลโอไม่ได้เป็นคนแรกที่คิด หรือสร้างสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” ขึ้นมา กาลิเลโอเพียงรับมาจากกรีกแล้วส่งต่อ ๆ กันมาจนถึงปัจจุบัน ฉะนั้น หากเราต้องการเข้าใจโลกที่เราอยู่ ก็ต้องเริ่มต้นที่สภาพความเป็นจริงที่ห้อมล้อมเราอยู่ แล้วสืบค้นกลับไปหาต้นตอหรือรากเหง้าที่เป็นตัวสร้างความรู้/ความหมายต่าง ๆ ที่ห่อหุ้มเป็นโลกการรับรู้ของเรานั้นคือ เป็นการสืบค้นกลับไปหาจิตสำนึกซึ่งเป็นตัวสร้างความรู้/ความหมายในเรื่องนั้น ๆ ขึ้นมา เป็นการสืบค้นกลับไปหาความหมายทั้งในแง่ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรมพร้อม ๆ กัน

ยิ่งไปกว่านั้นในบทสนทนาของเดริดางานเรื่อง “The Origin of Geometry” ของฮุสเซอร์ลชิ้นนี้ ยังถือได้ว่าเป็นการเปิดศักราชใหม่ของปรัชญาตะวันตก เพราะเป็นการพูดถึงสิ่งที่นักปรัชญาในยุคสมัยนั้นไม่เคยพูดหรือไม่เคยคิดจะพูดมาก่อน นั่นคือประวัติศาสตร์ของจุดเริ่มต้นของตัวความคิด/ความหมายที่อยู่เบื้องหลังสรรพสิ่งต่าง ๆ ที่เรารู้คุ้นเคยและยอมรับมานาน หรือที่ฮุสเซอร์ล (และต่อมาเดริดา) เรียกว่า “the historicity of ideal objects” นั้นเอง ส่วนสาระสำคัญของวิธีการศึกษาประวัติศาสตร์แบบฉีกแนวของฮุสเซอร์ล หรือ การศึกษาประวัติศาสตร์แบบปรากฏการณ์วิทยานั้นอยู่ที่การเริ่มต้นจากสิ่งพื้น ๆ ง่าย ๆ ที่เรายอมรับและคุ้นเคย จากนั้นตั้งคำถามหรือชวนสงสัยกับสิ่งเหล่านี้ ด้วยวิธีการสืบย้อนกลับขึ้นไปจนถึง “แก่น” ของสรรพสิ่งที่รากเหง้าของมัน เพื่อชี้ให้เห็นว่าการ

ดำรงอยู่อย่างต่อเนื่องของสรรพสิ่งอย่างเช่น
เรขาคณิตนั้น มีกระบวนการและวิธีการอย่างไรบ้าง
และคำตอบที่ฮูสเซอร์ลได้จากการศึกษาเรื่องของ
เรขาคณิตก็คือว่า สิ่งที่เราเรียกว่าเรขาคณิตนั้น ไม่ใช่
ข้อเท็จจริงล้วน ๆ หรือความจริงสูงสุดที่จริงทุกเมื่อ
ทุกที่ และกับทุกคน ความจริงที่เป็นสากลของ
เรขาคณิตนั้น จริง ๆ แล้วเป็นเพียงความจริงที่มี
มิติทางประวัติศาสตร์ ชุดหนึ่งรองรับเท่านั้น นั่นคือ
เป็นความจริงที่ถูกสร้างหรือทำให้เป็นจริงขึ้นมา
ด้วยการอ้างอิงถึงสิ่งที่มีมาก่อนหน้าเป็นชั้น ๆ ลด-
หลั่นกันลงมาอย่างไม่รู้จบจนหาต้นตอไม่พบ

อย่างไรก็ตามแม้ว่าเราจะหาต้นตอที่แน่นอน-
ไม่พบ (และในทฤษฎีของฮูสเซอร์ลก็ไม่มี ความ
จำเป็นที่จะต้องทำเช่นนั้น) แต่เราก็สามารถบอกได้
ว่า มีบางสิ่งบางอย่างที่มั่นคงที่ประกอบกันขึ้นเป็น
สิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นเรขาคณิต” จนทำให้
สามารถส่งต่อและดำรงอยู่ได้จนถึงปัจจุบัน ฮูส-
เซอร์ลเรียกสิ่งที่ประกอบกัน ขึ้นเป็น “แก่น” ของ
เรขาคณิตนี้แตกต่างกันไปในงานเรื่อง “The Origin
of Geometry” ของเขา เช่น “thematic,” “the
historical a priori,” “the inner structure of
meaning,” “the essential structure,” และ
“the idealizing primal establishment of the
meaning-structure” เป็นต้น แต่ไม่ว่าจะเรียก
แตกต่างกันอย่างไร ก็มีความหมายไปในทำนอง
เดียวกันว่า มีสิ่งที่เรียกว่า ความหมายหรือความ
คิดชุดหนึ่ง ที่ประกอบกันขึ้นเป็นเรขาคณิต ที่
สามารถส่งต่อและรับช่วงกันมาได้เรื่อย ๆ แม้ว่าใน
กระบวนการส่งต่อและรับช่วงที่ยาวนานนี้ จะมีการ
เปลี่ยนแปลง แก้ไขเพิ่มเติม แต่ความเป็นเรขาค-

ณิตหรือเอกลักษณ์ (identity) ของเรขาคณิตก็ยัง
คงอยู่ นั่นคือเรขาคณิตไม่ใช่ความจริงที่เป็นสากล
แต่มีลักษณะเป็นความเชื่อหรือจารีต (tradition)
ชุดหนึ่งเท่านั้น เป็นความเชื่อหรือจารีตที่ถูกบรรจุไว้
ในจิตสำนึกของเรา และสามารถระลึกหรือรื้อฟื้นกลับ
มาใช้ได้ตลอดเวลา (reactivate/reawake) นั่นคือ
วิธีการศึกษาประวัติศาสตร์แบบปรากฏการณ์วิทยานั้น
ไม่ได้มองหาต้นตอในความหมายที่เป็นสาเหตุของ
สรรพสิ่ง (causality) เพราะหาไม่พบและไม่มี
ประโยชน์ดังกล่าวมาแล้วข้างต้น แต่สนใจมองหา
สิ่งที่ทำให้สรรพสิ่งสามารถดำรงอยู่และส่งต่อ ๆ กัน
มา หรือที่ฮูสเซอร์ลเรียกว่า “an undetermined
but structurally determined generality” (p.
367)

ตัวอย่างเช่น ก่อนหน้ากาลิเลโอก็มีความรู้
เรื่องเรขาคณิต แต่อาจจะเรียกชื่อเป็นอย่างอื่น กาลิ-
เลโอเพียงแต่รับเอาสิ่งนี้มา จึงบอกถึงต้นตอจริง ๆ
ของเรขาคณิตไม่ได้--เป็นแบบ “undetermined
generality” ในขณะเดียวกัน หลังจากที่กาลิเลโอ
รับเอาสิ่งนี้มา แล้วส่งต่อให้กับคนรุ่นหลัง ๆ จน
กลายเป็นสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” นั้น แสดงว่า
ต้องมี “แก่น” หรือ ความหมายบางอย่างที่สามารถ
ส่งต่อ ๆ กันมาได้ คือมีโครงสร้าง ตรรกะ ภาษา
และความหมายเฉพาะจนประกอบกันขึ้นเป็นสิ่งที่
เรียกว่า “เรขาคณิต” และนี่คือสิ่งที่ ฮูสเซอร์ลเรียกว่า
“structurally determined generality” ฉะนั้น
การเข้าใจเรขาคณิตก็คือ การเข้าใจประวัติศาสตร์
ของการสร้างสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” ขึ้นมา ด้วย
วิธีการสืบย้อนกลับขึ้นไปจากปัจจุบันจนถึง “แก่น”
ที่ฮูสเซอร์ลเรียกว่า “the universal a priori of

history” (p. 367) นั่นเอง

ยิ่งไปกว่านั้น ในฐานะที่เป็นนักปรากฏการณ์วิทยา สิ่งที่ฮูสเซอร์ลให้ความสนใจอย่างมากคือกระบวนการ วิธีการ และขั้นตอน ที่ความหมายของสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” ถูกผนวกหรือบรรจุไว้ในจิตสำนึกของคนทั่ว ๆ ไป จนกลายเป็นความคิดแบบเดียวกัน คือความคิดแบบเรขาคณิต ทั้ง ๆ ที่เวลาได้ผ่านไปยาวนานมากจากกาลิเลโอถึงปัจจุบัน แต่สิ่งนี้ก็ยังสามารถดำรงอยู่ได้อย่างต่อเนื่อง แม้ว่าจะในรูปแบบที่แตกต่างไปจากเดิมบ้างก็ตาม กล่าวอีกนัยหนึ่ง ฮูสเซอร์ลต้องการหาคำตอบว่า ความเป็นเรขาคณิต หรือ “ideal object” นี้ เกิดขึ้นมาได้อย่างไร? ทำอย่างไรหรือด้วยวิธีการใดที่ความคิดเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” เปลี่ยนสภาพจากความคิดของบุคคล เช่นความคิดของกาลิเลโอ หรือที่ฮูสเซอร์ลเรียกว่า “ideality” สู่การยอมรับ การเข้าใจของคนทั่วไปกลายเป็น “ideal object” และสุดท้ายแปรสภาพไปเป็นความเป็นจริงหรือการรับรู้ว่าเป็นจริงในระดับของจิตสำนึกของคนทั่ว ๆ ไป เรียกว่า “ideal objectivity”

นั่นคือฮูสเซอร์ลเชื่อว่ามีความเป็นภาววิสัย หรือวัตถุวิสัย (objectivity) ดำรงอยู่ในสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” อย่างน้อยที่สุดก็ในระดับการรับรู้ของนักคณิตศาสตร์และบรรดาผู้ที่มีความรู้ทางคณิตศาสตร์เพียงแต่ว่าความเป็นวัตถุวิสัยของสำนักปรากฏการณ์วิทยามีลักษณะที่ฮูสเซอร์ลเรียกว่า “an ideal objectivity” (pp. 353 ff) คือไม่จำเป็นต้องมีโลกวัตถุมารองรับอย่างสำนักประจักษ์นิยม แต่เป็นวัตถุวิสัยในความหมายที่ว่า ปรากฏการณ์ดำรงอยู่ในจิตสำนึกหรือในการรับรู้ของคนทั่ว ๆ ไปในสังคมมาก

กว่า บางครั้งฮูสเซอร์ลเรียกความเป็นวัตถุวิสัยในจิตสำนึกของคนเรา (ideal objectivity) ว่า “transcendental subjectivity” หรืออัตตวิสัยส่วนตัว ที่ส่งต่อ ๆ กันมาในรูปของ ideal object จนกลายเป็นอัตตวิสัยร่วมของคนทั่วไป หรือวัตถุวิสัยในจิตสำนึกของคนทั่วไปนั่นเอง อัลเฟร็ด ชูทซ์ เรียกอัตตวิสัยร่วมนี้ว่า “typification” ตัวอย่างเช่นทฤษฎีบทต่าง ๆ ของเรขาคณิต ไม่ว่าจะเป็นของยูคลิดหรือพีทาโกรัสมีการประกาศเพียงครั้งเดียว (ideality) จากนั้นก็รับมาใช้ต่อ ๆ กันมา แต่ไม่ว่าจะมีการใช้บ่อยเท่าใดใช้ในภาษาใด และใช้ในรูปแบบใด เช่นพูด/เขียน ก็也将มีความหมายเหมือนกันครั้งแรกที่นักทฤษฎีเสนอ แสดงว่าจะต้องมี “แก่น” บางอย่างอยู่ในความเป็นเรขาคณิตที่ไม่เสื่อมสลายไป ทำให้คงความเป็นเรขาคณิตที่เหนือเวลาและสถานที่ แก่นหรือความหมายของสิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตนี้เอง ที่ฮูสเซอร์ลเรียกว่า “ideal object” หรือวัตถุที่ดำรงอยู่ในจิตสำนึกของคนทั่วไปในรูปของความหมาย ไม่ใช่ในรูปของวัตถุสิ่งของที่สามารสดัมผัสได้ตรง ๆ

ส่วนวิธีการในการส่งต่อหรือ สืบทอดความเป็นเรขาคณิต หรือ “ideal object” นั้น ฮูสเซอร์ลเห็นว่า ภาษามีบทบาทอย่างสำคัญ นอกจากนี้อฮูสเซอร์ลยังมีทฤษฎีต่อภาษาลำไย ๆ กับทฤษฎีของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ที่ผู้เขียนกล่าวไว้ในหัวข้อที่ 2 คือเห็นว่าคำ ประโยค หรือทฤษฎีในวิชาเรขาคณิตนั้น ไม่ได้มีความหมายในตัวของมันเองแต่อย่างใด แต่มีสิ่งที่เรียกว่าความหมายหรือความเป็นเรขาคณิตต่างหาก ที่ทำให้สิ่งเหล่านี้เกิดความถูกต้องและเป็น “ความจริง” ขึ้นมา นอกจาก

ภาษาแล้ว เครื่องมือที่สืบทอดหรือตกทอดมาเป็น
เรขาคณิตในจิตสำนึกของคนทั่ว ๆ ไปที่สำคัญ ได้
แก่ การเรียน-การสอนความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับสิ่งที่
เรียกว่าเรขาคณิต และตำราพื้นฐานต่าง ๆ ของ
เรขาคณิต สิ่งเหล่านี้ช่วยหล่อหลอมให้เกิดความรู้
ความเข้าใจในสิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตร่วมกัน ทำให้
สามารถสื่อสารกันได้ สามารถพูดเรื่องเดียวกันและ
พูดเป็นภาษาเดียวกัน คือพูดแบบเรขาคณิต (the
univocity of linguistic expression) ฉะนั้น จะ
เห็นได้ว่า การเรียนรู้สิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตนั้น เป็น
เพียงการทำความเข้าใจกับสิ่งที่มียอยู่แล้วและส่งต่อ ๆ
กันมา (the ready-made, handed-down) เป็น
การฝึกฝนให้เกิดความชำนาญจนสามารถใช้เรขาคณิต
เป็นมากกว่า (คล้าย ๆ กับการเรียนรู้ภาษาในธรรมชาติ
ของวิทเคนสไตน์ในหัวข้อที่ 2) หากปราศจากมิติ
ทางประวัติศาสตร์แล้ว เราก็ไม่สามารถมองเห็นสิ่ง
เหล่านี้ นั่นคือ ภาษาเป็นตัวปลูกฝังและกระตุ้นการ
ระลึกถึงของจิตสำนึกที่สำคัญ การสืบทอดหรือผลิต
ซ้ำผ่านภาษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาษาเขียน ทำให้
ideality กลายสภาพเป็น ideal objectivity หรือ
ความเข้าใจ/การรับรู้ร่วมกัน

ความเข้าใจร่วมกันมีใช้สิ่งที่ปรากฏให้เห็น
อย่างเด่นชัด แต่ตกตะกอน (sedimentation) อยู่
ในจิตสำนึกของเรา²⁹ รอให้ภาษามาปลูกหรือกระตุ้น
ให้ตื่นในรูปของการใช้ การได้ยิน ได้เห็น ทำให้เข้าใจ
ความหมายนั้น ๆ ได้ ภาษาของเรขาคณิตก็เช่นกัน
เป็นภาษาที่มี “โครงสร้างความหมาย” (the meaning-
structure) ของสิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตเก็บซ่อนไว้/
ตกตะกอน แต่คนที่มีความรู้เรื่องเรขาคณิตสามารถ
ปลูกให้ตื่นหรือกวนสิ่งที่ตกตะกอนให้มีชีวิตขึ้นมา

ใหม่ได้ทุกครั้งที่มีการพูด/ศึกษา/ใช้เรขาคณิต ความ
เข้าใจร่วมที่ถูกบรรจุไว้ในระดับของจิตสำนึกนี้เอง
ที่ทำให้ไม่มีความจำเป็นต้องสืบค้นกลับไปหาแหล่ง
ต้นตอของสรรพสิ่ง เพียงแต่กวนสิ่งที่ตกตะกอน
ขึ้นมาใช้ก็พอแล้ว นอกจากนี้การกลับไปหาแหล่ง
ต้นตอจริง ๆ ก็เป็นสิ่งที่ไม่สามารถกระทำได้
เนื่องจากเรื่องของความหมายนั้น เป็นเรื่องของการ
ขึ้นต่อกันหรือสัมพัทธภาพ กล่าวคือความหมาย
แต่ละความหมาย ไม่ได้อยู่ได้ด้วยตัวของมันเอง
แต่ต้องขึ้นกับความหมายที่มีมาก่อนหน้าเป็นชั้น ๆ
ลดหลั่นกันไป ยิ่งไปกว่านั้น ความหมายใน
ปัจจุบันก็เป็นฐานของความหมายที่จะเกิดขึ้นใน
อนาคตอย่างไม่มีที่สิ้นสุด (p. 359) ฉะนั้น ใน
ธรรมชาติของฮูสเซอร์ลจึงไม่มีสิ่งที่เรียกว่า ปรากฏ
หลักอันใดอันหนึ่งที่มีความสมบูรณ์ในตัวเอง แต่
ต้องอิงสิ่งที่มีมาก่อนหน้าเสมอเพื่อความหมาย/
ความเข้าใจ นั่นคือฐานหรือปรากฏหรือต้นตอใน
ธรรมชาติของนักปรากฏการณ์วิทยา ไม่ใช่วัตถุทาง
รูปธรรมแต่เป็นเรื่องของความหมายที่ไม่รู้จบมากกว่า

กล่าวโดยสรุปลักษณะเด่น 2 ประการที่
ทำให้เรขาคณิต สามารถดำรงอยู่อย่างต่อเนื่องเป็น
เวลานาน ได้แก่ *ประการแรก* ลักษณะเฉพาะทาง
ตรรกะของเรขาคณิต (the peculiar “logical”
activity) ซึ่งแสดงออกมาในรูปของภาษาแบบ
เรขาคณิต และก่อให้เกิดเอกลักษณ์ของความเป็น
เรขาคณิตขึ้นมา ฮูสเซอร์ล ไม่ได้ใช้ตรรกะในความ
หมายที่หมายถึงความเป็นเหตุ-เป็นผล และความ
น่าเชื่อถือของประโยค/ภาษาของเรขาคณิตที่อิง
ประโยคที่มีมาก่อนหน้า โดยยอมรับว่าประโยคที่มี
มาก่อนหน้าถูกต้อง เป็นสิ่งที่เห็นจริงแล้วทำให้

สามารถพูดเรื่องต่อ ๆ ไปได้ แต่ชี้ให้เห็นถึงลักษณะเฉพาะทางตรรกะของเรขาคณิตว่าอยู่ที่กระบวนการในการสร้างหรือแปลงสิ่งที่เป็นความคิด-การรับรู้เฉพาะตัว (ideality) ให้เป็นความคิด-การรับรู้ร่วมของคนทั่ว ๆ ไป (ideal object) เพื่อสามารถส่งต่อ ๆ กันได้ ฉะนั้น สิ่งที่ทำให้เรขาคณิตคงอยู่มาได้อย่างต่อเนื่องก็คือตรรกะชนิดนี้นั่นคือ ความสามารถในการผลิตและส่งต่อความเข้าใจร่วมเกี่ยวกับเรขาคณิตหรือ ideal object นั้นเอง

ลักษณะเด่น*ประการที่สอง* ที่ทำให้เรขาคณิตดำรงสืบต่อมาได้อย่างยาวนานได้แก่โครงสร้างในการรับรู้ที่มีลักษณะเฉพาะของเรขาคณิตเอง กล่าวคือ เป็นการรับรู้ในระดับของจิตสำนึก (the ideal cognitive structure/consciousness) ไม่ใช่ในระดับของประสาทสัมผัสโดยตรง (sense-experience) นั่นคือ ความเป็นเรขาคณิตดำรงอยู่จริงในจิตสำนึกของคนทั่ว ๆ ไป กลายสภาพไปเป็น ideal objectivity และการจะเข้าใจเรขาคณิตได้ก็ด้วยการระลึกดู ในรูปของการสะท้อนกลับจากภายในดังที่ได้กล่าวมาแล้ว กล่าวอีกนัยหนึ่งสิ่งที่เรขาคณิตสืบทอดและส่งต่อไม่ใช่พยานหลักฐานเอกสารหรือภาษาแบบเรขาคณิตแต่อย่างใดทั้งสิ้น แต่เป็นความหมายที่ห่อหุ้มหรือประกอบกันขึ้นเป็นเรขาคณิตมากกว่า ตรรกะต่าง ๆ ในรูปของประโยคและภาษาแบบเรขาคณิต เป็นเพียงการตอกย้ำความหมายนี้ให้แข็งแกร่งยิ่ง ๆ ขึ้น จนกลายสภาพเป็นความจริง เป็นที่ยอมรับของคนทั่วไป เป็นสิ่งที่เห็นจริงแล้วในตัวเอง (self-evidence)

จากที่กล่าวมาทั้งหมดเกี่ยวกับการศึกษา

ประวัติศาสตร์แบบปรากฏการณ์วิทยาผ่านการศึกษาสิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตนั้น ทำให้เราเห็นว่า *ประการแรก* สิ่งที่เราเรียกว่าวิทยาศาสตร์อย่างเรขาคณิต ก็ไม่แตกต่างไปจากเรื่องของวัฒนธรรม เป็นเพียงจารีต-ชนิดหนึ่งเท่านั้น จะต่างกันก็เพียงว่าวิทยาศาสตร์มักอ้างเสมอว่า เป็นการศึกษาความจริง ข้อเท็จจริงที่สามารถพิสูจน์/อ้างอิงกับโลกแห่งความเป็นจริงได้ แต่ฮูสเซอร์ลแสดงให้เห็นว่า การกล่าวอ้างของวิทยาศาสตร์นั้น ไม่จำเป็นต้องเป็นจริงเสมอไป เพราะหากเราสลับย้อนกลับไป เหมือนกับที่ฮูสเซอร์ลกระทำกับสิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตแล้ว จะพบว่า วิทยาศาสตร์โดยตัวของมันเอง มิใช่เรื่องธรรมชาติหรือจริงแท้แต่อย่างใด แต่เป็นผลผลิตทางปัญญาหรือความคิดของมนุษย์ทั้งสิ้น เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงหลีกเลี่ยงมิติทางประวัติศาสตร์ในการรับรู้ของเรา (the historical horizon) ไปไม่ได้ และการที่จะเข้าใจความเป็นประวัติศาสตร์ (historicity) ของวิทยาศาสตร์ ก็ไม่มีทางอื่นนอกจากใช้วิธีการ สลับย้อนกลับไปหาต้นตออันเป็นความรู้ก่อนหน้า วิทยาศาสตร์เท่านั้น

ประการที่สอง ประวัติศาสตร์แบบปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซอร์ล มิใช่เรื่องของการกลับไปหาต้นตอ หรือแหล่งกำเนิดหรือสาเหตุของสรรพสิ่งโดยตรง (เพราะไม่มีประโยชน์และกระทำไม่ได้) แต่เป็นการศึกษากระบวนการทางประวัติศาสตร์ ที่สร้างความหมายของสรรพสิ่งขึ้นในจิตสำนึกของคนเรา ฉะนั้น การเข้าใจสิ่งใดก็ตามในทฤษฎีของสำนักปรากฏการณ์วิทยา หมายถึงการเข้าใจกระบวนการทางประวัติศาสตร์ในการสร้างสิ่งนั้น ๆ ขึ้นในระดับการรับรู้ที่จิตสำนึกของเรา การ

เข้าใจเป็นเรื่องของความหมายมากกว่าเรื่องของข้อเท็จจริง ในทำนองเดียวกัน การจะเข้าใจประวัติศาสตร์ จึงจำเป็นต้องเข้าใจที่โครงสร้างภายในที่เป็นตัวกำหนดหรือสร้างความหมายให้เกิดขึ้นแก่สิ่งที่เรียกว่า “ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์” อีกต่อหนึ่ง (the inner structure of meaning) ลำพังข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์เฉย ๆ ไม่มีความหมายอะไร จะมีความหมายก็ต่อเมื่อมีโครงสร้างภายในกำหนดให้มีความหมายขึ้นมา และการศึกษาเพื่อหาโครงสร้างของความหมายนี้เองที่ฮูสเซอร์ลถือว่าเป็น “ศาสตร์ที่เข้มข้น” ของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของเขา เพราะเป็นการศึกษาที่แก่น หรือรากเหง้าของสรรพสิ่งเลยทีเดียว ฮูสเซอร์ลเรียกว่า “the concrete, historical a priori” และถือเป็นการศึกษา “ศาสตร์ของวิทยาศาสตร์” (the science of science) อีกต่อหนึ่ง

ประการที่สาม ประวัติศาสตร์แบบปรากฏการณ์วิทยาบอกเราว่า ทุกอย่างที่เราอ้างว่ารู้นั้นไม่ว่าจะเป็น วิทยาศาสตร์หรือนุษยศาสตร์จริง ๆ แล้วเป็นเรื่องของการรับเอาบรรดาความรู้ที่มีมาก่อนหน้าทั้งสิ้น เป็นการรับโดยไม่ได้ตั้งคำถาม รับมาในรูปของสิ่งที่เห็นจริงแล้ว สิ่งที่คุณเคยชิน (always already know) เพราะฉะนั้น การรู้ของคนเราจึงเป็นการเลือกรู้/เลือกรับ (knowing as horizon-certainty) ส่วนการจะเลือกรับ/ไม่รับสิ่งใด จำเป็นต้องมี “กรอบ” บางอย่างกำหนดไว้ล่วงหน้า เพื่อที่จะสามารถบอกได้ว่าอะไรคือสิ่งที่รู้หรือควรจะรู้ อะไรถือว่ามีความหมาย เป็นต้น และกรอบที่วุ่นเองที่เป็นหลักประกันแก่เราว่า สิ่งที่

เราพูด/สิ่งที่เราเข้าใจ เป็นสิ่งเดียวกันทำให้สื่อสารกันรู้เรื่อง ส่งต่อ ๆ กันมาจนกลายเป็นสิ่งที่เห็นจริงแล้ว เกิดความแน่นอนและมั่นใจ ไม่ว่าจะถูกกี่ครั้งกี่หน ก็มีความหมายเข้าใจกันได้เหมือนการพูดครั้งแรก

ประการสุดท้าย การศึกษาประวัติศาสตร์แบบปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซอร์ลทำให้เราเห็นว่า แม้แต่ศาสตร์อย่างเรขาคณิตก็หลีกเลี่ยงไม่พ้นเรื่องของอคติและความลำเอียง (presuppositions) กล่าวคือ บรรดารูปทรงต่าง ๆ และความคิดแบบเรขาคณิตนั้น ตั้งอยู่ได้ก็ด้วยการยอมรับในกรอบของเวลาและสถานที่ที่เราคุ้นเคย (space-time) รูปทรงที่จะถือว่าเป็นเรขาคณิตได้ต้องประกอบไปด้วยเอกลักษณ์และคุณสมบัติเฉพาะบางอย่าง เช่น ต้องมีรูปร่างสามเหลี่ยมสี่เหลี่ยม วงกลม ฯลฯ (spatiotemporal shapes) ขณะเดียวกันรูปทรงเหล่านี้ต้องมีคุณสมบัติบางอย่างประกอบ เช่น เรียบ-หยาบ, หนัก-เบา, หรือมีสีต่าง ๆ เป็นต้น ความเป็นเรขาคณิตทำให้ต้องเลือกเน้นเฉพาะรูปร่าง-รูปทรงบางประเภทเท่านั้น เช่น ผิวหน้า (surface) ก็จะเน้นผิวหน้าแบบเรียบ เป็นมุมหรือเป็นเหลี่ยม และในแต่ละประเภทก็จะเลือกเน้นเฉพาะพิเศษลงไปอีก เช่น ถ้าเป็นเส้นก็จะเน้นที่เส้นตรงเป็นหลัก เหตุผลที่อยู่เบื้องหลังการเน้นเหล่านี้ก็คือ ช่วยให้เราสามารถวัดได้สะดวกและง่ายขึ้น

ในเรื่องของการวัดก็เช่นกัน ฮูสเซอร์ลชี้ให้เห็นว่ามนุษย์รู้จักและใช้การวัดมานานแล้ว แม้จะยังไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตก็ตาม เทคนิคการวัดและรูปทรงต่าง ๆ มีมาก่อนหน้าเรขาคณิต เป็นแบบที่ฮูสเซอร์ล พูดเสมอ ๆ ว่า “always and

already there” (p. 372, วลีนี้เราจะพบได้บ่อยมากในงานเขียนของ แดริดา) มิฉะนั้นมนุษย์ก่อนหน้าเราชนิดนี้ ก็คงไม่สามารถก่อสร้างและวัดสิ่งต่าง ๆ ได้เลย และหากไม่มีความรู้ก่อนหน้า เราชนิดนี้ก็คงไม่มีกาลเลโอเช่นกัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง สุธเซอร์ลพูดคล้าย ๆ กับว่า (p. 372) “การรู้” คือการเข้าไปจัดการ/กระทำ ความรุนแรงกับสิ่งที่อ้างว่ารู้ ทำนองเดียวกันกับนักคิดแห่งสำนักหลังยุคโครงสร้างนิยม (post-structuralism) อย่างเช่นฟูโกซึ่งพูดไว้ชัดเจนว่า การรู้คือการเข้าไปกระทำ ความรุนแรงต่อสิ่งที่เราอ้างว่ารู้ในรูปของวาทกรรมว่าด้วยเรื่องนั้น ๆ³⁰ เพียงแต่ว่าสุธเซอร์ลไม่ได้มองการจัดการกับสิ่งที่อ้างว่ารู้ในรูปของวาทกรรม (discourse) แต่มองว่าเป็นการกระทำของจิตสำนึกที่สืบทอดและส่งต่อกันมาในรูปของ ideal object เช่น เราชนิดนี้สามารถจัดการกับเรื่องของการวัดและรูปทรงต่าง ๆ จนกลายเป็นสิ่งที่เรียกว่า รูปทรงแบบเราชนิดนี้ การวัดแบบเราชนิดนี้ ฯลฯ และท้ายที่สุดกลายเป็นวิธีคิด/วิธีมองโลกเกี่ยวกับรูปทรงและการวัดเพียงแบบเดียวในการรับรู้ของมนุษย์ คือ แบบของเราชนิดนี้ เท่านั้น

วิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของสุธเซอร์ล ได้รับการถ่ายทอดสู่การศึกษาสังคมศาสตร์ผ่านงานของอัลเฟร็ด ชูทซ์³¹ ในรูปของการศึกษาสังคมวิทยาแนวปรากฏการณ์วิทยา (a phenomenological sociology) กล่าวคือศึกษาความหมายของการกระทำของคนในสังคมว่าการกระทำนั้น ๆ มีความหมายต่อตัวผู้กระทำอย่างไร มิใช่ต่อตัวผู้ศึกษาหรือนักสังคมศาสตร์ โดยชูทซ์ให้ความสำคัญกับสิ่งที่เรียกว่าการรับรู้ร่วม/การเข้าใจ

ร่วม ของคนในสังคม (typification) ในฐานะที่เป็นกรอบหรือมาตรฐานที่คนในสังคมใช้ทำความเข้าใจโลกรอบตัว เป็นการรับรู้ร่วมที่เราคุ้นเคยและยอมรับจนไม่ติดใจสงสัยอะไร กลายเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตประจำวันของคนในสังคมไป การให้ความสำคัญกับความหมายของการกระทำ จากจุดยืนหรือมุมมองของผู้กระทำเอง ได้รับการสานต่อโดยฮาร์โรลด์ การ์ฟิงเกิล (Harold Garfinkel) นักสังคมวิทยาชาวอเมริกันในรูปของวิธีการศึกษาที่เรียกว่า Ethnomethodology³² ส่วนหัวใจของวิธีการศึกษาแบบนี้อยู่ที่การให้ความสำคัญกับการทำความเข้าใจสามัญสำนึกของคนในสังคมว่า ในการดำเนินชีวิตประจำวันของคนในสังคมนั้น มีวิธีการทำความเข้าใจหรือจัดการโลกรอบตัวได้อย่างไรบ้าง

ความเป็นนักปรากฏการณ์วิทยาของชูทซ์ และของการ์ฟิงเกิลอยู่ที่การให้บทบาทกับผู้ที่ถูกศึกษาในฐานะที่เป็นผู้กระทำ (social actor) หรือผู้สร้างความหมาย (intending subject) เช่น ในฐานะผู้เล่าเรื่อง หรือผู้ดำเนินเรื่องอย่างกรณีของเอ็กเนส (Agnes) ในงานของการ์ฟิงเกิล³³ ว่ามีวิธีการในการทำความเข้าใจ หรือสร้างความชอบธรรมให้กับการกระทำในชีวิตประจำวันอย่างไรบ้าง, หรือการให้เด็กยากจนพูดถึงความเข้าใจของตัวเองเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “สันติภาพ” ในรูปของการเขียนเรียงความอย่างงานของชัยวัฒน์³⁴ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม วิธีการศึกษาสังคมวิทยาแบบปรากฏการณ์วิทยาของชูทซ์ และวิธีการศึกษาแบบ Ethnomethodology ของการ์ฟิงเกิล โดยภาพรวมแล้วยังมีลักษณะค่อนข้างแข็งทื่อและไม่ให้ความสำคัญกับ “ความเป็นประวัติศาสตร์” (his-

toricity) ของสิ่งที่ศึกษาอย่างน่าพอใจเท่ากับงานของฮุสเซอร์ล การฟังเกิดเองสนใจเพียงเรื่องแคบ ๆ ว่าคนเรามีวิธีการจัดการกับปัญหาต่าง ๆ ในชีวิตประจำวันได้อย่างไรเท่านั้น

นอกจากการให้ความสำคัญกับความเป็นประวัติศาสตร์ของสิ่งที่ศึกษาแล้ว ความโดดเด่นอีกประการหนึ่งของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาอยู่ที่การนำไปสู่แนวความคิดเรื่องการเข้าร่วมหรือการเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของเหตุการณ์/การกระทำ (empathy) โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเข้าร่วมในระดับของจิตสำนึก ว่าผู้กระทำมีความรู้สึกนึกคิดอย่างไร ประเด็นเรื่องการเข้าร่วมของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยานี้ ผู้เขียนเห็นว่ามีสำคัญอย่างมากต่อวิธีการศึกษาของวิชารัฐศาสตร์ เพราะแนวความคิดเกี่ยวกับการมีส่วนร่วมทางการเมืองของวิชารัฐศาสตร์นั้น ยังมีลักษณะที่นักรัฐศาสตร์เป็นผู้กำหนด เช่นการกระทำชนิดใดจึงจะถือว่าเป็นการมีส่วนร่วมทางการเมือง (political participation) และยอมรับได้ แทนที่จะให้ผู้แสดงหรือผู้กระทำตัวจริงทางการเมืองเป็นผู้กำหนดเป็นต้น นั่นคือความคิดเกี่ยวกับการมีส่วนร่วมทางการเมืองในวิชารัฐศาสตร์ ยังเป็นเพียงส่วนหนึ่งของเทคนิควิทยาการของอำนาจในสังคม เป็นเทคนิคในการควบคุมทางสังคมอีกชนิดหนึ่งเท่านั้น

ส่วนข้อบกพร่องต่าง ๆ ของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาพอประมวลได้ดังนี้ *ประการแรก* ข้ออ้างหลักของสำนักปรากฏการณ์วิทยาที่ว่า จะสร้างวิธีการหาความรู้แบบที่ไม่ติดยึดกับอะไรทั้งสิ้นนั้น (presuppositionlessness)

ในตัวของมันเองนอกจากจะทำได้ไม่ได้แล้ว ยังถือได้ว่าเป็นการยึดติดที่ยิ่งใหญ่ประการหนึ่ง (the greatest presupposition) *ประการที่สอง* วิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยามีลักษณะของการย่อส่วนอยู่เช่นกัน กล่าวคือ มองทุกอย่างว่าเป็นเรื่องของการกระทำของจิตสำนึกของมนุษย์ จิตสำนึกเป็นแหล่งที่มาของบรรดาความรู้-ความหมายต่าง ๆ ของคนเรา ไม่มีที่ว่างให้กับสิ่งที่เรียกว่า “จิตไร้สำนึก” (the unconscious) ซึ่งสำนักโครงสร้างนิยม (structuralism) ให้ความสำคัญอย่างมาก ไม่มีสิ่งใดอยู่นอกเหนือการรับรู้ของจิตสำนึกของมนุษย์เลย ยิ่งไปกว่านั้น การให้ความสำคัญกับจิตสำนึกอย่างมาก ทำให้สำนักปรากฏการณ์วิทยามองข้ามหรือมองไม่เห็นอิทธิพลของปัจจัยอื่น ๆ ที่มีต่อการรับรู้ของจิตสำนึก เช่น เรื่องของอำนาจและอุดมการณ์ในสังคมซึ่งนักทฤษฎีแนววิพากษ์สังคมให้ความสนใจอย่างมาก เป็นต้น

ประการที่สาม แม้ว่าสำนักปรากฏการณ์วิทยาจะให้ความสำคัญกับเรื่องของความหมายอย่างมาก แต่สิ่งที่เรียกว่า “ความหมาย” ของสำนักปรากฏการณ์วิทยา กลับไม่ใช่สิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาอย่างที่สำนักหลังยุคโครงสร้างนิยมมอง แต่เป็นเรื่องของการสืบทอดและส่งต่อกันมามากกว่า *ประการที่สี่* แม้จะให้โอกาสกับมนุษย์อย่างมาก แต่มนุษย์ในทัศนะของสำนักปรากฏการณ์วิทยากลับเป็นมนุษย์ที่ไม่มีสมมติที่จะคิด/จะถามว่า กระทำการต่าง ๆ ด้วยเหตุผลใด มีแต่มองหาความหมายของการกระทำที่สืบทอดและส่งต่อ ๆ กันมาเท่านั้น ไม่มีเรื่องของอำนาจ ผลประโยชน์ ความขัดแย้ง คุณค่า ฯลฯ และไม่สนใจเรื่องของผลลัพธ์/

ผลกระทบจากการกระทำนั้น ๆ แต่อย่างไร *ประการที่ห้า* การเน้นให้ผู้ศึกษามองปัญหาจากสายตาของผู้ที่อยู่ในปัญหา โดยการจุ่มตัวลงไป ในเหตุการณ์นั้น บางครั้งคุณไม่ค่อยสมจริง เนื่องจากว่าเรื่องของความเข้าใจ ไม่ใช่เรื่องของความเข้าใจไปร่วม อยู่ในเหตุการณ์เพราะจะทำให้เกิดอคติหรือความลำเอียงได้ง่าย ๆ แต่เป็นเรื่องของการมองปัญหาจากภายนอกเข้าไป จากผู้ที่ไม่มีส่วนได้เสียอันจะทำให้เห็นอะไรได้ดีกว่าคนที่อยู่ในเหตุการณ์ก็ได้ นั่นคือเรื่องของความเข้าใจเป็นเรื่องของการกระทำซ้ำ (re-enact) มากกว่า การกระทำ (enact) กล่าวคือเป็นการทำความเข้าใจผ่านกรอบ หรือมาตรฐานต่าง ๆ ของสังคม ยิ่งไปกว่านั้น หากมองจากทฤษฎีของนักทฤษฎีแนววิพากษ์สังคมแล้ว สิ่งที่ชูชัช เรียกว่า การเข้าใจหรือการรับรู้ร่วมกัน ไม่ใช่เป็นการสร้างของจิตสำนึกแต่ประการใด แต่เป็นการตกผลึกของอำนาจและอุดมการณ์หลักในสังคมมากกว่า สมาชิกในสังคมเพียงแค่สืบทอดและรับต่อ ๆ กันมาโดยไม่รู้ลึกลับ (the unconscious)

ประการสุดท้าย และเป็นเรื่องที่ผู้เขียนเห็นว่ามีความสำคัญมากก็คือว่า นักปรากฏการณ์วิทยาเองก็ไม่แตกต่างอะไรไปจากบรรดานักวิชาการสำนักอื่น ๆ เท่าใดนัก คือยังมองไม่เห็นบทบาทของตัวเองในฐานะที่เป็นผู้เขียนหรือผู้แต่ง (author-function)³⁵ แม้จะเน้นหรือให้ความสำคัญกับตัวผู้กระทำอย่างมากก็ตาม กล่าวคือ ในที่สุดแล้ว นักวิชาการที่ใช้วิธีการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยาก็ยังเป็นนักวิชาการอยู่ในความหมายที่ว่า ในที่สุดแล้วจะเป็นผู้มีอำนาจสุดท้ายในการนำเสนอเรื่องที่ตัวเองศึกษา ไม่ว่าจะเป็นในรูปแบบเขียนหรือรูปแบบ

อื่น ๆ ก็ตาม และในการนำเสนอตัวเองที่บทบาทของนักวิชาการในฐานะผู้แต่งหรือผู้เขียน จะปรากฏให้เห็นอย่างเด่นชัด มีอำนาจอย่างชัดเจน (แต่ก็ไม่นิยมนำพูดถึงกัน) ที่จะสอดแทรก เพิ่มเติมหรือตัดทอนสิ่งใดก็ได้ ดังเช่นงานศึกษาเรื่องแอ็กเนสของการฟิงเกิล หรือการศึกษาความคิดของเด็กยากจนของชัชวณัน เป็นต้น แม้จะให้ตัวแอ็กเนสหรือเด็กยากจนในชนบทไทย เป็นคนเล่าเรื่อง/ดำเนินเรื่อง แต่ในที่สุดการฟิงเกิลและชัชวณันก็ทำหน้าที่เป็นผู้เขียน/ผู้กำกับเรื่องอีกต่อหนึ่ง

ยิ่งไปกว่านั้น หากพิจารณาในระดับของจิตไร้สำนึก (the unconscious) อย่างที่นักทฤษฎีแนวโครงสร้างนิยม (structuralism) นิยมกระทำแล้ว³⁶ สิ่งที่ทำให้การฟิงเกิลกระทำ--การเลือกศึกษาเรื่องราวของกระเทย ที่ชื่อแอ็กเนสที่ต้องการผ่าตัดแปลงเพศเป็นผู้หญิง--ก็เป็นเพียงการดักขำ ความเป็นปกติทางเพศในสังคมที่เขาอยู่ คือสังคมที่มีเพียงสองเพศ (ชาย/หญิง) ไม่มีเพศอื่น เป็นเพียงการใช้ความผิดปกติทางเพศเพื่อดักขำความเป็นปกติทางเพศในสังคมเท่านั้น จึงเป็นเพียงการดักขำอุดมการณ์หลักในสังคมให้แข็งแกร่งขึ้น ในกรณีของชัชวณัน ก็เช่นกัน แม้จะพยายามให้เด็กยากจนในชนบทพูดถึงสันติภาพในทฤษฎีของตนเอง แต่ชัชวณันก็ยังไม่สามารถสลัดภาพลักษณะเฉพาะที่ตายตัว/ตายด้าน (typification) ของสิ่งที่เรียกว่า “เด็ก” ในระดับของจิตไร้สำนึกของเขาไปได้ กล่าวคือ แม้จะให้เด็กพูด แต่ถ้าหากเด็กคนใด “พูดมาก” หรือ “เกิน” ไปจากสิ่งที่ภาพลักษณะเฉพาะที่ตายตัว/ตายด้านของสิ่งที่เรียกว่า “เด็ก” อนุญาตให้พูด ก็จะได้รับ การตัดสินจากชัชวณันใน

ฐานะผู้แต่งว่า เด็กคนนั้น ๆ มีความคิดที่ “ก้าวข้าม” “ต้องนิยม” หรือ “อัสจรรย” (ดูหน้า 75 เป็นต้น) เลยทีเดียว นั่นคือ ในระดับของจิตไร้สำนึกแล้ว ชัยวัฒน์ยังมีภาพลักษณะเฉพาะที่ตายตัว/ตายด้าน ของสิ่งที่เรียกว่า “เด็ก” และ “คิดแบบเด็ก” อยู่

การจะเข้าใจ หรือมองเห็นบทบาทของตัว เองในฐานะที่เป็นผู้เขียน/ผู้แต่งนั้น เรามีความ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องออกจากจารีตการหาความรู้ แบบของสำนักปรากฏการณ์วิทยา และของสำนัก ประจักษ์นิยมที่มองว่า ความรู้/ความหมายเป็น เรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างตัวผู้ศึกษากับสิ่งที่ศึกษา ไปสู่จารีตการหาความรู้แบบอื่น ๆ เช่น แนวของ สำนักที่เรียกว่า “ศาสตร์แห่งการตีความ” (hermeneutics) หรือแนวของสำนักหลังยุค โครงสร้างนิยม ที่ให้ความสนใจกับความยุ่งยากสลับ ซับซ้อนของสิ่งที่เรียกว่า “ตัวบท” (text) ในฐานะที่ เป็นแหล่งที่มาของความหมายและความรู้ ไม่ใช่ ตัวผู้ศึกษาหรือสิ่งที่ถูกศึกษาอีกต่อไป.

ธันวาคม 2538

เชิงอรรถ

1. รายละเอียดของปัญหาและความยุ่งยากสลับซับซ้อนในการสร้างคำอธิบายเชิงเป็นเหตุ-เป็นผลกันนี้ ได้รับการพิจารณาอย่างลึกซึ้งและอย่างน่าสนใจยิ่งในงานของ R.N.Hanson, Patterns of Discovery (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), pp. 50-69.

2. ด้วยเหตุนี้ สำนักประจักษ์นิยมจึงมีชื่อเรียกอีกอย่างว่า “สำนักประสบการณ์นิยม” ดูรายละเอียด ในวิทยะ วิชาแพทย์, ปรัชญาทั่วไป (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อักษรเจริญทัศน์, 2525); บทที่ 6 และสฤษฎ ศรี-วรกุล, “ทางตันของปรัชญาวิทยาศาสตร์สำนักประจักษ์นิยม,” วารสารธรรมศาสตร์ 17/2 (ม.ค. 2534), หน้า 45-57 ซึ่งมีความสลับซับซ้อนและมีความเป็น “เทคนิค” มากกว่า

3. ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Len Doyal and Roger Harris, Empiricism, Explanation and Rationality (London: Routledge and Kegan Paul, 1986), ch. 1. ตัวอย่างของนักประจักษ์นิยมชนิดหยาบที่โดดเด่นมากในอดีตได้แก่ ฟรานซิส เบคอน (Francis Bacon, 1561-1626) ในศตวรรษที่ 17 และเจ เอส มิลล์ (J.S.Mill, 1806-1873) ในศตวรรษที่ 19 ทรรศนะของสำนักประจักษ์นิยมข้างต้น ถือเป็นการเปิดศักราชแห่งยุควิทยาศาสตร์ (the scientific age) เลยทีเดียว โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การสร้างคำอธิบายและวิธีการศึกษาแบบวิทยาศาสตร์ให้ความสำคัญกับวิธีการหาความรู้แบบอุปนัย (induction)

4. ดู Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations trans. G.E.M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1963) งานยุคแรก ๆ ของวิทเกนสไตน์ มีส่วนอย่างสำคัญในการจุดประกายความคิดเรื่อง ภาษว่าเป็นภาพสะท้อนของโลกแห่งความเป็นจริง (the referential theory of language) แต่ในงานยุค หลังของเขา เริ่มปฏิเสธแนวคิดนี้อย่างสิ้นเชิง

5. Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature (Princeton: Princeton University Press, 1979), chs. 3-5 วิพากษ์วิจารณ์ความคิดของสำนักประจักษ์นิยมที่ว่า ความรู้ของมนุษย์คือภาพสะท้อน ของธรรมชาติหรือโลกแห่งความเป็นจริงได้อย่างน่าสนใจมาก

6. ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Doyal and Harris ในเชิงอรรถที่ 3

7. โคลด เลวี-สเตรสส์ (Claude Levi-Strauss) นักมานุษยวิทยาชาวฝรั่งเศสที่มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จัก กันอย่างมากมายคนหนึ่ง เป็นผู้ริเริ่มวิธีการศึกษาคำอุปมาอุปมัย (metaphor) ที่ใช้ในการอธิบายอาหาร เช่น สุก-ดิบ, สด-เน่า ในฐานะที่เป็นกรอบความคิดชุดหนึ่ง เพื่อทำความเข้าใจวิถีคิดของคนในสังคมดั้งเดิมได้อย่าง น่าสนใจยิ่ง ดู Claude Levi-Strauss, The Raw and the Cooked trans. John and Doreen Weightman (London: Jonathan Cape, 1970), pp. 1-32

8. ดู Max Weber, “Objectivity in social sciences and social policy,” in Understanding and Social Inquiry, eds., Fred R. Dallmayr and Thomas A. McCarthy (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1977), pp. 24-37, และ Arthur L. Stinchcombe, Constructing Social Theories (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

9. ดูรายละเอียดความคิดของคุณได้ใน Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolution (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1962)

10. งานหลักของออสตินได้แก่ J.L. Austin, How To Do Things With Words (Oxford: At the Clarendon Press, 1962) และ Philosophical Papers (Oxford: Oxford University Press, 1961) ส่วนงานหลักของเซอร์ลได้แก่ John R. Searle, Speech Acts (Cambridge: At the University Press, 1970) นอกจากนี้บุคคลเหล่านี้แล้ว แอนเดอร์สันกับคณะเห็นว่า กิลเบิร์ต ไรล์ (Gilbert Ryle) ก็มีส่วนอย่างสำคัญต่อพัฒนาการของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ดู R.J. Anderson, J.A. Hughes, and W.W. Sharrock, Philosophy and the Human Sciences (London and Sydney: Croom Helm, 1986), ch. 9, pp. 197–226

11. ในระดับของญาณวิทยา (epistemology) สำนักประจักษ์นิยมและสำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะไม่ได้มีความแตกต่างกันในสาระสำคัญ ยกเว้นในรายละเอียด 2 ประการต่อไปนี้ ประการแรก สำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะ เชื่อในเรื่องของหลักการพิสูจน์ว่าถูก (the verification principle) ในขณะที่นักประจักษ์นิยมยุคหลังอย่างพอปเปอร์ หันไปหาเรื่องของการพิสูจน์ว่าผิด, ประการที่สอง สำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะให้ความสำคัญกับเรื่องของภาษาอย่างมาก แต่เป็นความสนใจในตรรกะของภาษามากกว่าการใช้จริงอย่างสำนักแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดา” ความสนใจในตรรกะของภาษาของสำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะ นำไปสู่แนววิเคราะห์ภาษาอีกแนวหนึ่งที่เรียกว่า the analytical philosophy ซึ่งสนใจ ศึกษาภาษาแบบทางการหรือภาษาเทคนิค-วิชาการ (the formal language) อย่างเช่นตรรกะ และ คณิตศาสตร์ มากกว่าภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวัน (the ordinary language)

อนึ่งผู้เขียนเห็นสมควรกล่าวไว้ในที่นี้ด้วยว่า ยังมีแนววิเคราะห์ภาษาอีกแนวหนึ่งซึ่งเป็นที่นิยมศึกษากันอย่างมากในยุโรป เป็นแนววิเคราะห์ที่ได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจากนักภาษาศาสตร์ชาวสวิสชื่อ เฟอ์ดินาน เดอ โซซู (Ferdinand de Saussure) ที่เสนอว่าความหมายของภาษาอยู่ที่ความแตกต่างระหว่างคำ (difference) เช่น “แดง” เป็นแดงได้เนื่องมาจากแตกต่างไปจาก “แมลง” “แกง” หรือ “แซง” เป็นต้น ผู้เขียนจะกล่าวถึงแนวความคิดของโซซูในรายละเอียด เมื่อพูดถึงวิธีการหาความรู้ของสำนักโครงสร้างนิยม (structuralism)

12. J.R. Searle, ed., The Philosophy of Language (Oxford: Oxford University Press, 1971), pp. 1–12

13. J.L. Austin, “Performative–Constative,” ใน Searle, ed., ในเชิงอรรถที่ 12, pp. 13–22

14. J.L. Austin, How To Do Things With Words, pp. 94–107

15. ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน G.E.M. Anscombe, “On Brute Facts,” Analysis 18/3 (1958), pp. 69–72; Searle, Speech Acts ในเชิงอรรถที่ 10, pp. 50–53, และ Fred M. Frohock, Normative Political Theory (Englewood Cliffs: Prentice–Hall, Inc., 1974), pp. 26–27 and ch. 4, pp. 44–63.

16. J.L. Austin, “A Plea for Excuse,” in his Philosophical Papers, ในเชิงอรรถที่ 10, pp. 175–204

17. Roland Barthes, Mythologies, selected and translated from the French by Annette Lavers (New York: The Noonday Press, 1990)

18. Jurgen Habermas, Knowledge and Human Interests, trans. Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1972).

19. ดูตัวอย่างของความพยายามที่จะศึกษารัฐศาสตร์/การเมืองในระดับที่ “อยู่เหนือการเมือง” ได้จากงานที่น่าสนใจหลายชิ้นของ Michael J. Shapiro, Language and Political Understanding: The Politics of Discursive Practices (New Haven and London: Yale University Press, 1981); The Politics of Representation (Madison: The University of Wisconsin Press, 1988) และ Reading the Postmodern Polity: Political Theory as Textual Practice (Minnesota: University of Minnesota Press, 1992).

20. ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Michael J. Shapiro, “Introduction,” in Language and Politics, ed., Michael J. Shapiro (New York: New York University Press, 1984), pp. 3–5.

21. ดูรายละเอียดใน Edmund Husserl, Phenomenology and the Crisis of Philosophy, translated with notes and an introduction by Quentin Laver (New York: Harper and Row, 1965), pp. 71–147 และ The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy, translated with an Introduction by David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970). นอกจากงานสองชิ้นนี้แล้ว งานหลัก ๆ ของฮูสเซอร์ลประกอบไปด้วย Edmund Husserl, Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, translated by W.R. Boyce Gibson (London: George Allen and Unwin, 1969 (1931)); Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, translated by Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969 (1960)); และ The Phenomenology of Internal Time Consciousness, edited by Martin Heidegger (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964)

งานของฮูสเซอร์ลส่วนใหญ่อ่านเข้าใจยาก เนื่องจากเรื่องต่าง ๆ ที่เขาเลือกหยิบยกมาพูด เช่นกระบวนการสร้างความหมายของจิตสำนึกของคนเราต่อโลกรอบตัว เป็นเรื่องที่อยู่นอกเหนือการรับรู้ของคนทั่ว ๆ ไป เพราะเป็นเรื่องที่เราคุ้นเคยกับมันจนไม่คิดจะสงสัยหรือตั้งคำถาม เมื่อเป็นเช่นนี้ ผู้เขียนเห็นว่างานรวมบทความต่อไปนี้จะมีประโยชน์และช่วยให้เราเข้าใจวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของฮูสเซอร์ลได้ดีขึ้น: Marvin Faber, ed., Philosophical Essays: In Memory of Edmund Husserl (New York: Greenwood Press, 1968); Joseph J. Kockelmans, ed., Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation (New York : Anchor Books, 1967); และ Richard M. Zaner and Don Ihde, eds., Phenomenology and Existentialism (New York: Capricorn Books, 1973).

22. ในท้ายหนังสือรวบรวมงานเขียนของอัลเฟร็ด ชูทซ์ที่แวกเนอร์เป็นบรรณาธิการ มีประมวลคำศัพท์ หรือแนวความคิดหลัก ๆ ของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาไว้ได้ค่อนข้างน่าสนใจและเป็นประโยชน์, ดู Alfred Schutz, On Phenomenology and Social Relations, edited with an Introduction by Helmut R. Wagner (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970), pp. 316–323

23. Edmund Husserl, “The Thesis of the Natural Standpoint and Its Suspension,” in Kockelmans, ed., ในเชิงอรรถที่ 21, pp. 68–79

24. ดู Edmund Husserl, “On Eidetic Reduction,” และ Joseph J. Kockelmans, “Some Fundamental Themes of Husserl’s Phenomenology,” in Kockelmans, ed., ในเชิงอรรถที่ 21, pp. 105–117 และ 24–36 ตามลำดับ

25. ดู Joseph J. Kockelmans ในเชิงอรรถที่ 23
26. Richard Schmitt, "Husserl's Transcendental Phenomenological Reduction," in Kockelmans, ed., ในเชิงอรรถที่ 21, pp. 58-68
27. Edmund Husserl, "The Origin of Geometry," in his The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, ในเชิงอรรถที่ 21, pp. 353-378, หรือใน Zaner and Ihde, eds., ในเชิงอรรถที่ 21 เช่นกัน, pp. 349-374 ในการอ้างอิงงานของฮูสเซอร์ลขึ้นนี้ ผู้เขียนจะใช้ฉบับที่ปรากฏในหนังสือที่ Zaner and Ihde เป็นบรรณาธิการ
28. มาร์ค แดริดา นักปรัชญาคนสำคัญในยุคปัจจุบัน ยอมรับความสำคัญของงานชิ้นนี้ในการสอบปกป้อง เพื่อรับปริญญาดุษฎีบัณฑิตทางด้านปรัชญาของเขาที่มหาวิทยาลัยปารีส วิทยาเขตซอร์บอน เมื่อวันที่ 2 มิถุนายน 1980 พร้อมชี้ให้เห็นถึงความจำเป็นที่จะต้องเขียน "บทนำ" ขนาดยาวให้กับงานชิ้นนี้ด้วย, ดูรายละเอียดใน Jacques Derrida, "The time of a thesis: Punctuations," in Philosophy in France Today, ed., Alan Montefiore (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 39-40 และ Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction, translated with a preface and afterword by John P. Leavey, Jr. (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1989).
29. ผู้เขียนเห็นสมควรกล่าวไว้ในที่นี้ด้วยว่า ฮูสเซอร์ลแยกการรับรู้ของคนเราออกเป็น 2 ระดับ คือ ในระดับของการสัมผัสหรือมีประสบการณ์โดยตรง (sense-experience) ซึ่งไม่มีความยั่งยืนถาวร สามารถเลื่อนหายไปได้ และการรับรู้ในระดับของจิตสำนึก (consciousness) ซึ่งเป็นการรับรู้ที่ฝังแน่น ตกตะกอน แต่สามารถปลุกหรือเรียกมาใช้ได้ อย่างเช่นการรับรู้เรื่องราวชนิดในหมู่นักคณิตศาสตร์และผู้ที่มีความรู้ในเรื่องเรขาคณิต
30. ดู Michel Foucault, "The Order of Discourse," in Untying the Text: A Post-Structuralist Reader, ed., Robert Young (Boston and London: Routledge and Kegan Paul, 1981), pp. 48-78. สำหรับผู้ที่สนใจความคิดของฟูโก อาจดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, "วาทกรรมกับการพัฒนา," วารสารธรรมศาสตร์ 21/2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2538).
31. ดู Alfred Schutz, ในเชิงอรรถที่ 21 แนวความคิดของซูทซ์ได้รับการรวบรวมไว้ในรูปของหนังสือรวมบทความของเขาซึ่งมีทั้งหมดด้วยกัน 3 เล่ม ดูรายละเอียดใน Alfred Schutz, Collected Papers, Vol. I, "The Problem of Social Reality," Vol. II, "Studies in Social Theory," and Vol. III, "Studies in Phenomenological Philosophy," edited and introduced by Maurice Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967).
32. Harold Garfinkel, Studies in Ethnomethodology (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1967)
33. ดูเชิงอรรถที่ 32 บทที่ 5, pp. 116-185. งานวิจารณ์บทที่ 5 ของการ์ฟิงเกิลหาได้ใน ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, "Harold Garfinkel, Passing and the managed achievement of sex status in an intersexed person," in Studies in Ethnomethodology New Jersey: Prentice-Hall, 1967:116-185," รัฐศาสตร์สาร 12-13 (2529-2530), pp. 404-414

34. ดู ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, สันติภาพกับความคิดของเด็กยากจน (กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2531).

35. ดู Michel Foucault, “What Is an Author?,” in Textual Strategies: Perspectives in Post-structuralist Criticism, ed., Josue V. Harari (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1979), pp. 141–160.

36. ดู Barthes, Mythologies ในเชิงอรรถที่ 17; Fredric Jameson, The Political Unconscious (Ithaca: Cornell University Press, 1981) และ ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช, “ความหมายเชิงโครงสร้างของหลังเที่ยงคืน,” สารคดี 101/9 (กรกฎาคม 2536) นน. 174–176 และ 102/9 (สิงหาคม 2536) นน. 162–164.