

เปรียบเทียบวิธีการหาความรู้ ของสำนักประจักษณ์นิยม แนววิเคราะห์ภาษา และสำนักปรากฏการณ์วิทยา*

รศ.ดร.ไชยรัตน์ เจริญสินโอพาร**

1. สำนักประจักษณ์นิยม (Empiricism)

โดยภาพรวมแล้ว เป้าหมายหลักของสำนักประจักษณ์นิยมอยู่ที่การสร้างวิธีการหาความรู้ ซึ่งต้องได้ถูกต้องตามหลักของนักวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ (natural scientists) และนักวิทยาศาสตร์สังคม (social scientists) สาระสำคัญของวิธีการหาความรู้ของสำนักประจักษณ์นิยมอยู่ที่ การพยายามสร้างความเชื่อมโยงระหว่างโลกของผู้ศึกษา (subject) กับโลกของวัตถุหรือธรรมชาติ หรือสิ่งที่ต้องการศึกษา (object) เข้าด้วยกัน ผ่านการสร้างระบบความสัมพันธ์เชิงเป็นเหตุ-เป็นผลกันขึ้น (causal relations)¹ เพื่อแสดงให้เห็นว่าปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น เป็นเรื่องของเหตุและผลไม่ใช่เรื่องของความบังเอิญ ความเชื่อที่ว่าสามารถเชื่อมโยงโลกทั้งสองนี้เข้าด้วยกันได้โดยตรงอย่างความสัมพันธ์แบบหนึ่งต่อหนึ่ง (correspondence relation) นั้นทำให้นักประจักษณ์นิยมทั้งหลาย ไม่มีที่ว่าในทฤษฎีการหาความรู้ของตนให้กับสิ่งที่เรียกว่าการตีความ (interpretation) และ การทำความเข้าใจ (understanding) แต่อย่างใด

เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงมิใช่เรื่องแปลกที่สำนักนี้ จะให้ความสำคัญกับโลกของวัตถุอย่างมาก ถึงขนาดจัดให้เป็นแหล่งที่มาของความรู้และประสบการณ์ของมนุษย์ที่สำคัญเพียงแหล่งเดียว แม้แต่จิตใจของมนุษย์ก็ถูกจัดว่างไว้ในโลกของวัตถุ ในความหมายที่ว่า มนุษย์เรารับรู้ทุกอย่างได้ด้วยการรับรู้ผ่านโลกของวัตถุ แล้วสร้างเป็นความรู้ เป็นประสบการณ์ขึ้นมา หากไม่มีโลกของวัตถุมารองรับ ความรู้และการอ้างว่ารู้ก็จะไม่เกิดขึ้นและไม่

* ดัดแปลงจากงานวิจัยที่กำลังทำอยู่เรื่อง “วิธีวิทยาของสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์”

ผู้เขียนขอขอบคุณคุณเจษฎา ณ. ระนอง ที่ให้ความช่วยเหลือด้านต้นฉบับ.

**อาจารย์ประจำคณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

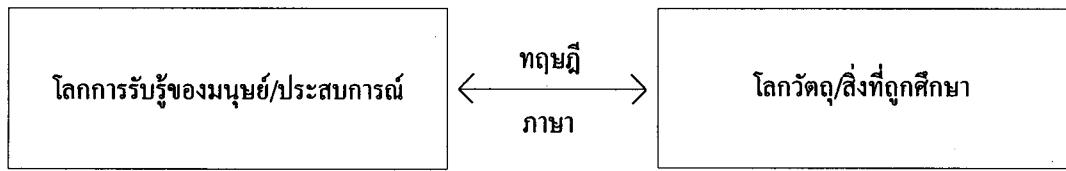
เป็นที่ยอมรับ ตัวอย่างเช่น มนุษย์จะไม่มีความรู้ เกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “โต๊ะ” จนกว่าจะได้มีโอกาส เห็นหรือสัมผัสสิ่งที่เรียกว่า “โต๊ะ” มา ก่อนว่าเป็น อายุ่ไร จากนั้นภาพหรือความรู้ของโต๊ะ เช่นมีสีขาว มีพื้นเรียบวางอยู่บนขาทั้งสี่ จะถูกบันทึกไว้ใน ประสบการณ์ของมนุษย์ เมื่อมีโอกาสเห็นหรือ สัมผัสรู้สึกว่ามีรูปร่างลักษณะดังกล่าวอีก ประสบ- การณ์จะบอกได้ว่านั่นคือ “โต๊ะ” แต่ถ้าหากไม่มีโต๊ะ มา ก่อน (โลกของวัตถุ) ประสบการณ์เรื่องโต๊ะ (โลกของจิตใจ ความรู้สึกนึกคิด) ของมนุษย์ก็จะ ไม่เกิดขึ้น

กล่าวอีกนัยหนึ่ง สำนักประจักษณ์นิยม มี ความเชื่อมั่นว่า ความรู้ทั้งหลายทั้งปวงของมนุษย์ ที่ 来自 ประสบการณ์ และ ต้อง เป็น ประสบการณ์ ที่ได้มาจากการรับรู้ของอายุคนทั้งท้าวของมนุษย์ที่มี ต่อโลกของวัตถุ² เพราะฉะนั้น จุดเด็กหักของการ พิสูจน์หรือหักล้างกันทางความรู้ในทฤษฎีของ สำนักประจักษณ์นิยมจึงอยู่ที่สิ่งที่เรียกว่า “ข้อมูลเชิง- ประจักษ์” (empirical reference) ที่สามารถ สังเกตหรือสัมผัสได้เป็นสำคัญ สาเหตุที่เป็นเช่นนี้ก็ เพราะว่า สำนักประจักษณ์นิยมแยกเรื่องของวัตถุ/ ภาษา กับจิตใจออกจากกันอย่างเด็ดขาด โดย มองว่าจิตใจของมนุษย์เปรียบเสมือนผ้าขาวเมื่อ แรกเกิด ความรู้ด่าง ๆ ของมนุษย์เกิดขึ้นที่หลัง เป็นความรู้ที่ได้มาจากการณ์ของชีวิตที่มีต่อ โลกของวัตถุ/โลกแห่งความเป็นจริง

นอกจากนี้ สำนักประจักษณ์นิยมยังให้ความ สำคัญกับสิ่งที่เรียกว่า “ทฤษฎี” อย่างมากว่าทำ หน้าที่ เชื่อมโยงโลกของวัตถุกับโลกของการรับรู้ของ

มนุษย์เข้าด้วยกัน ผ่านการสังเกต/ทดลองกับข้อมูล เชิงประจักษ์เพื่อสร้างเป็นกฎสามากหรือกฎหมายที่ นำไปใช้ในการอธิบายและดำเนินการภารกิจการณ์ที่ ต้องการศึกษา โดยไม่จำเป็นต้องคำนึงถึงความ แตกต่างทางด้านบริบท เช่นระบบสังคม การเมือง หรือวัฒนธรรมที่ปรากรกิจการณ์นั้น ๆ ดำเนินอยู่แต่ อย่างใด นั่นคือ สำนักประจักษณ์นิยมเห็นว่า ทฤษฎี อยู่ท่ามกลางหรือเป็นสะพานเชื่อมระหว่างโลกหรือ ประสบการณ์ของผู้ศึกษากับสิ่งที่ต้องการศึกษาเข้า ด้วยกัน ผ่านการใช้ภาษา เพื่ออธิบายการเชื่อมโยง ดังกล่าว (ดูภาพ) ส่วนบทบาทของตัวผู้ศึกษานั้น สำนักประจักษณ์นิยมเห็นว่าไม่มีความสำคัญแต่อย่างใด เป็นเพียงผู้ผ่านมองหรือผู้เฝ้าสังเกตการณ์หรือผู้ บันทึกปรากรกิจการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นอยู่ห่าง ๆ หรือ เงยง ๆ หรืออย่างไม่มีส่วนร่วมในเหตุการณ์นั้น (an epistemological spectator/observer) การแยก ตัวผู้ศึกษาออกจากสิ่งที่ศึกษาอย่างเด็ดขาดเช่นนี้ ในแง่หนึ่งทำให้สำนักประจักษณ์นิยมสามารถกล่าว ว้างได้ว่า สามารถศึกษาปรากรกิจการณ์ต่าง ๆ ได้ อย่างเป็น “วิทยาศาสตร์” (หรืออย่างไม่มีอคติ, อย่างเป็นกลาง, อย่างกว้างไกล) หรือ “วิสัยทัศน์” (objectivity) แต่ในขณะเดียวกัน ก็เป็นจุดอ่อน ที่สำคัญประการหนึ่งที่ทำให้สำนักประจักษณ์นิยม ถูก วิพากษ์วิจารณ์จากสำนักคิดอื่น ๆ อย่างมาก (ดู รายละเอียดข้างหน้า)

อย่างไรก็ตาม มีได้หมายความว่า นักประ- จักษณ์นิยมทุกคน จะเห็นด้วยกับแนวทางที่ผู้เงยง กล่าวมาข้างต้น ตรงกันข้าม ถึงที่กล่าวมาทั้งหมด ข้างต้น ก็อเป็นเพียงสาระสำคัญของสำนักประจักษ์-



นิยมยุคแรก ๆ หรือบางครั้งเรียกว่า “สำนักประจักษ์นิยมนิคหมาย” (the crude empiricism)³ นักประจักษ์นิยมยุคหลัง ๆ มีความเห็นว่า แนวความคิดของสำนักประจักษ์นิยมนิคหมายมีลักษณะสุดขั้วกินไป ด้วยย่างเช่น อิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant, 1724-1804) นักประจักษ์นิยมคนสำคัญคนหนึ่งเห็นแย้งกับสำนักประจักษ์นิยมนิคหมายว่า อาจมีสิ่งที่เรียกว่า “ความรู้ก่อนประสบการณ์” (a priori) ก็ได้ ในขณะเดียวกัน ลัทธิวิค วิทเกนส్ไตน์ (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) สมาชิกคนสำคัญของสำนักประจักษ์นิยมอีกกระแสหนึ่งที่เรียกว่า the Vienna Circle ซึ่งเป็นต้นตำรับของสำนักคิดที่รู้จักกันต่อมาว่า “สำนักปฏิฐานิยมเชิงตรรกะ” (the logical positivism) ก็ได้ชี้ให้เห็นในงานยุคหลังของเขาว่า สำนักประจักษ์นิยมนิคหมายมีทฤษฎีที่คับแคบและด้านเดียวอย่างมากเกี่ยวกับภาษา กล่าวคือยังมองภาษาในฐานะที่เป็นเพียง “เครื่องมือ” ในการอธิบายหรือสะท้อนความจริงเท่านั้น ทั้ง ๆ ที่ในความเป็นจริงแล้ว ภาษาถ้าความจริงแยกกันไม่ออก ภาษาคือชีวิตและจิตใจของมนุษย์เลยที่เดียว ฉะนั้น การใช้ภาษาจึงมิใช่เป็นเพียงการพูดถึงหรือ “อธิบาย” ปรากฏการณ์ที่ต้องการศึกษาอย่างไม่มีอคติ แต่เป็นการสอดใส่คุณค่า เจตนา ความรู้สึก นึกคิดของผู้ศึกษาเข้าไปด้วยในรูปแบบต่าง ๆ กัน

นั่นคือ ภาษาเป็นส่วนหนึ่งของประสบการณ์และโลกแห่งความเป็นจริงที่เรากำลังพูดถึง หรือ “อธิบาย” วิทเกนส్ไตน์เรียกการเรียนรู้การใช้ภาษาว่า “เกมส์ของภาษา” (language games) โดยมองการใช้ภาษาฯ เป็น การกระทำการสังคม (social action) ชนิดหนึ่ง เมื่อเป็นการกระทำการสังคมก็ หลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องอิงจาก กฎเกณฑ์ต่าง ๆ ของสังคมด้วย⁴ ฉะนั้น การวิเคราะห์ภาษาถ้าเท่ากับ เป็นการวิเคราะห์การกระทำการของคนไปพร้อม ๆ กัน ด้วย เพระการพูด/การใช้ภาษาก็อธิบายรูปแบบหนึ่งของ การกระทำ แต่เป็นการกระทำที่มีความสำคัญมาก เพราะเป็นการสร้างความหมายให้แก่โลกของตัว เราในรูปของสิ่งที่สำนักห้องยุคโครงสร้างนิยม (post-structuralism) เรียกว่า “วาทกรรม” (discourse)

ทฤษฎีที่คับแคบเกี่ยวกับภาษาของสำนักประจักษ์นิยมนิคหมายข้างต้น นำไปสู่ ทฤษฎีที่คับแคบเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “ความรู้” ด้วย กล่าวคือ สำนักประจักษ์นิยมมองความรู้ว่าเป็นเพียงความสามารถในการใช้ภาษาอธิบาย ความจริง/ธรรมชาติ และเชื่อว่าภาษาสามารถสะท้อนหรือให้ภาพของความจริง/ธรรมชาติได้อย่างหมดจดเหมือนกับภาพสะท้อนในกระจกเงา ดังนั้น ความรู้ของสำนักประจักษ์นิยมนิคหมาย (และของสำนักประจักษ์นิยมยุคหลัง ๆ ด้วย, ดูข้างหน้า) จึงเป็น

ความรู้ที่มีลักษณะคับแควนมาก กล่าวคือ เฉพาะสิ่งที่สามารถทดสอบกับข้อมูลเชิงประจักษ์ได้เท่านั้น ซึ่งจะถือเป็นความรู้ที่ยอนรับได้ (the empirically testable statements) ยิ่งไปกว่านั้น สำนักประจักษ์นิยมชนิดหมายบั้งมีความเชื่อว่า ความรู้และความจริงถ้อยอยู่เป็นอิสระ/เป็นเอกเทศจากผู้ศึกษา และรออยู่นั่น ๆ หรือเจyi ๆ เพื่อให้ผู้ศึกษา “ค้นพบ” ดังนั้น หน้าที่หลักของผู้ศึกษาคือศึกษาอย่างเป็นกลาง อย่างไม่มีอคติ นั่นคือ ไม่นำความรู้-ประสบการณ์เดิมของตัวเองเข้าไปเกี่ยวข้องด้วย (the preconceived ideas) ทฤษฎีที่มีต่อความรู้และต่อตัวผู้ศึกษา เช่นนี้ นับว่าแตกต่างไปจากวิธีการหาความรู้แบบอื่น ๆ อย่างมาก เช่น วิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) ของเอ็ดมัน หูสเซอร์ล (Edmund Husserl, 1859-1938) ที่มองว่า จิตใจของมนุษย์ (human mind/consciousness) ต่างหากที่เป็นแหล่งที่มาของความรู้ทั้งหลายทั้งปวงของมนุษย์ ไม่ใช่โดยของวัตถุแต่อย่างใด กิจกรรม การกระทำ ประสบการณ์ต่าง ๆ ฯลฯ เป็นผลมาจากการกระทำ หรือการตระหนักรู้ของจิตใจของมนุษย์ ทั้งสิ้น (the activity of mind; ดูรายละเอียดข้างหน้าในหัวข้อที่ 3)

วิธีการหาความรู้ของสำนักประจักษ์นิยมชนิดหมายบัญชีวิทยาณ์อื่นๆ มาก จากทั้งนักประจักษ์นิยมด้วยกันเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการวิจารณ์ของคาร์ล พอปเปอร์ (Karl Popper) และจากสำนักคิดอื่น ๆ ด้วย แต่มีบางประเด็นที่ผู้เขียนคิดว่ามีความสำคัญมากและควรหยิบยกมา กันๆ ในที่นี้ดังนี้

บริการแรก สำนักประจักษ์นิยมชนิดหมายบัญชีดีดกับวิธีการหาความรู้แบบอุปนัย (inductive method) อย่างมาก วิธีการหาความรู้แบบนี้ เป็นการสังสมหรือประเมินความรู้ที่ได้จากการสังเกต (ทดลองหรือสำรวจ แล้วแต่กรณี) ปรากฏการณ์ เฉพาะ เพื่อหาระบบทรรูปแบบที่เกิดขึ้นช้า ๆ แล้วสร้างเป็นคำอธิบายขึ้นมา หากคำอธิบายดังกล่าวได้รับการยืนยัน หรือผ่านการทดสอบกับข้อมูลเชิงประจักษ์ ก็จะพัฒนาเป็นทฤษฎีต่อไป อย่างไรก็ตาม ในทางปฏิบัติจริง ทั้งนักวิทยาศาสตร์ธรรมชาติและนักวิทยาศาสตร์สังคม มิได้เริ่มต้นการแสวงหาความรู้จากความว่างเปล่าหรือจากศูนย์ หรือจากการศึกษาปรากฏการณ์ใดปรากฏการณ์หนึ่งโดย ๆ แต่เริ่มต้นจากสิ่งที่เรียกว่า “กรอบความคิด” (รวมตลอดถึงทฤษฎี ประสบการณ์ ข้อมูลฐาน ตัวแบบ ฯลฯ) ในเรื่องนั้น ๆ ก่อน เมื่อเป็นเช่นนี้ เรื่องของการเลือกหัวข้อศึกษาคือ เรื่องของการเลือกมองปัญหาจากมุมมองใหม่มุมมองหนึ่งก็ได้ ดังที่เป็นเรื่องของกระบวนการที่สร้างขึ้นมาบนพื้นฐานของความรู้ที่มีมาก่อนหน้าทั้งสิ้น จึงหลีกเลี่ยงเรื่องของอคติไปได้ยาก กล่าวอีกนัยหนึ่ง ใน การศึกษาหาความรู้จริง ๆ เราใช้วิธีการแบบนิรนัย (deductive method) มากกว่าวิธีการแบบอุปนัย อย่างที่สำนักประจักษ์นิยมชนิดหมายบัญชี

บริการที่สอง ในการพิจารณาว่าประเด็นปัญหาใด หลักฐานชนิดใด ข้อมูลประเภทใด “เกี่ยวข้อง” “สำคัญ” หรือ “น่าสนใจ” มิใช่เป็นเรื่องของข้อมูลหรือพยานหลักฐานโดย ๆ แต่เป็นเรื่องที่ต้องอาศัยการตีความ และการทำความเข้าใจ สิ่งเหล่านี้ ผ่านกรอบความคิดที่เราเลือกนำมาใช้

เพราะฉะนั้น การศึกษาหรือการตรวจสอบหาความรู้ในเรื่องใดก็ตาม มิใช่เรื่องที่ผู้ศึกษาจะทำการสังเกต/ทดลองอย่างไม่มีส่วนร่วมได้ แต่ตัวผู้ศึกษาเองเข้าไปร่วมกำหนดหรือจัดการกับสิ่งที่ต้องการศึกษาอย่างเต็มที่ ผ่านกรอบความคิดหรือทฤษฎีที่นำมาใช้ ฉะนั้น จะเห็นว่าการสังเกตของมนุษย์นั้น ไม่เหมือนกับการทำางานของเล่นสักล้องถ่ายรูปหรือกระจก เท่าที่สามารถถ่ายหรือสะท้อนภาพอย่างที่ปรากฏได้อย่างหมดจด แต่การสังเกตของมนุษย์เป็นการสังเกตผ่าน/เคลื่อน/變化 ไว้ด้วยกรอบความคิดชุดหนึ่งเสมอ ดังนั้น จึงไม่มีสิ่งที่เรียกว่าคำอธิบายโดย ๆ หรือคำอธิบายที่บริสุทธิ์ที่ปราศจากการเคลื่อนใด ๆ จะมีก็แต่คำอธิบายที่เคลื่อนหรือ變化 หรือเจือปนไปด้วยประสบการณ์ การรับรู้ความเข้าใจของผู้อธิบายเสมอไม่มีสิ่งที่เรียกว่า “ข้อมูลดิบ” หรือ “สิ่งที่เห็นจริงแล้ว” (brute facts/data) อย่างที่สำนักประจักษ์นิยมนิตยานเรื่อจะมีก็แต่ “ข้อมูลสุก” (interpreted facts/data) ที่ถูกทำให้ดูเสมือนว่าเป็นข้อมูลดิบมากกว่า⁷ กล่าวคือ สิ่งใดก็ตามจะดีอ่าเป็น “ข้อมูล” ได้ก็ต่อเมื่อผู้ศึกษาทำให้มันเป็นขึ้นมา เราไม่สามารถสะท้อนโลกแห่งความเป็นจริงได้เหมือนอย่างที่กล้องถ่ายรูปหรือกระจกทำ การสะท้อนโลกแห่งความเป็นจริงในรูปของ “คำอธิบายแบบวิทยาศาสตร์” นั้น เป็นการสะท้อนที่ต้องกระทำผ่าน/เคลื่อน/變化 ไว้ด้วยสิ่งต่าง ๆ มากนาก ดังนั้น การสังเกตอย่างไม่มีส่วนร่วม จึงมิใช่ข้ออุตติเด็ขาดในการตรวจสอบหาความรู้ ยิ่ง pragmatism ที่เราเลือกศึกษามีความยุ่งยากและ слับซับซ้อนเท่าใด--มีหลายมิติหลายด้านให้มอง-- การเลือกสังเกตของผู้ศึกษา การเลือกนำเสนอต้าน

ให้ด้านหนึ่ง จึงเป็นเรื่องของความจำกัดที่เราต้องให้ความสนใจอย่างมาก แทนที่จะมองข้ามไปอย่างสำนักประจักษ์นิยมนิตยานกระทำ

งานของแฮนสัน (Hanson) ที่ผู้เขียนกล่าวถึงในเชิงอรรถที่ 1 ถือเป็นตัวอย่างที่ดีที่สุดตัวอย่างหนึ่งที่ชี้ให้เห็นถึงปัญหา และความสับซับซ้อนของการสร้างคำอธิบายเชิงเป็นเหตุ-เป็นผลในทางวิทยาศาสตร์ และการตีความสิ่งที่เรียกว่า “ข้อมูล” ซึ่งสำนักประจักษ์นิยมนิตยานมองข้ามไป ส่วนงานของเวนเบอร์ (Weber) ซึ่งให้เห็นว่าสิ่งที่ศึกษา กับวิธีการศึกษาที่ผู้ศึกษาเลือกนำมาใช้นั้น ไม่สามารถแยกออกจากกันได้เด็ดขาด ดังก็เป็นส่วนหนึ่งของระบบวัฒนธรรมที่สิ่งเหล่านี้ดำรงอยู่ ในส่วนของการสร้างทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ก็เช่นกัน งานของเวนเบอร์ ดังกล่าวต่างกับงานของสตินช์คอมบ์ (Stinchcombe) อย่างเห็นได้ชัด กล่าวคือ ในขณะที่สตินช์คอมบ์ยังเรื่อมั่นอย่างนักประจักษ์นิยมทั้งหลายว่า ทฤษฎีที่เป็นวิทยาศาสตร์นั้น จะต้องสร้างจากข้อมูลเชิงประจักษ์ และต้องสามารถสะท้อนโลกแห่งความเป็นจริงได้อย่างถูกต้องและแม่นยำ เวนเบอร์กลับเห็นว่าสิ่งเหล่านี้เป็นเรื่องไร้สาระ เพราะในการสร้างทฤษฎีนั้น เราทำได้เพียงการสร้าง “กรอบความคิดหรือตัวแบบในเชิงอุดมคติ” เท่านั้น (an ideal type) นั่นคือ เวนเบอร์มีความเห็นว่า “ทฤษฎี” กับความเป็นจริงเป็นคนละเรื่อง กัน ฉะนั้น จึงไม่มีหลักประกันว่าทฤษฎีที่เราสร้างขึ้นมา จะเป็นตัวแทนของโลกแห่งความเป็นจริงได้จริง เมื่อนำมาพิจารณาในกระบวนการคิด

กระบวนการที่สาม เป็นปัญหาในเรื่องของการไม่ให้ความสำคัญกับบริบท หรือสภาพแวดล้อมที่แตก

ค่างกัน กล่าวคือ วิธีการหาความรู้ของสำนักประจักษ์นิยมชนิดที่มาน (และของสำนักประจักษ์นิยมบุคลัง ๆ ด้วย) เน้นการสร้างกฎสากลเพื่อใช้อธิบายปรากฏการณ์นิดเดียว กันได้ในทุกสภาวะการณ์ หรือทุกสภาพแวดล้อม อย่างไรก็ตาม โอกาสที่คำอธิบายชุดหนึ่งจะได้รับการยืนยันจากปรากฏการณ์นิดเดียว กัน แต่เกิดขึ้นในบริบที่แตกต่างกันนั้น มีความเป็นไปได้อยู่ ทำให้เกิดความไม่แน่นอนของคำอธิบาย ได้เสมอ ยิ่งใช้วิธีการแบบอุปนัยด้วยแล้ว เรื่องของความแน่นอนของคำอธิบายยิ่งเป็นปัญหามาก ตัวอย่างเช่น สมมุติว่าเราสังเกตเห็นว่า “มีสีขาวเสมอ ๆ” และ การสังเกตดังกล่าว ก็ไม่สามารถนำเราไปสู่ข้อสรุป อย่างมั่นใจได้ว่า “ห่านทุกตัวต้องเป็นสีขาว” ไม่ว่า เราจะใช้ความพยายามในการสังเกตห่านกี่พันกีหมื่นตัวก็ตาม เพราะหากปรากฏว่า มีห่านสีดำ เพียงตัวเดียวเกิดขึ้น ข้อสรุปของเราว่าห่านทุกตัว ต้องเป็นสีขาวก็พังครืนลง สาเหตุที่เป็นเช่นนี้ ก็ เพราะว่า สำนักประจักษ์นิยมชนิดที่มาน ยังใช้วิธีการพิสูจน์ที่เรียกว่า “การพิสูจน์ว่าถูก” (verification) อยู่ เพื่อแก้ปัญหานี้ พอบเปอร์ซึ่งเป็นนักประจักษ์นิยมบุคลังคนสำคัญคนหนึ่ง จึงเสนอว่า นักประจักษ์นิยมควรจะทิ้งวิธีการหาความรู้แบบอุปนัย และการพิสูจน์ว่าถูกเสีย เพราะตั้งกรณีของตัวอย่าง เรื่องห่านข้างต้น จะเห็นได้ว่า ไม่สามารถนำเราไปสู่ข้อสรุปที่มั่นใจได้ พอบเปอร์เห็นว่า นักประจักษ์นิยมควรหันมาสนใจเรื่องของ “การพิสูจน์ว่าผิด” (falsification) แทน กล่าวคือ ทราบไปได้ที่ยังพิสูจน์ไม่ได้ว่ามีสิ่งนี้หรือสิ่งนั้นเกิดขึ้น ทราบนั้นคำอธิบายก็ถือว่ารับได้ เช่นทราบได้ที่ยังไม่สามารถพิสูจน์

ให้เห็นว่ามีห่านสีดำ ทราบนั้นคำอธิบายที่ว่า “ห่านทุกตัวเป็นสีขาว” ก็ยังใช้ได้ (ในระบบของกระบวนการยุติธรรม อย่างน้อยที่สุดในเชิงหลักการ กล่าวได้ว่าใช้หลักการพิสูจน์ว่าผิด เช่นกัน คือ หากยังพิสูจน์ไม่ได้ว่าผู้ต้องหากระทำการใด ก็ต้องถือว่าผู้ต้องหาเป็นผู้บริสุทธิ์) จะเห็นว่าพอปีเบอร์มีได้เน้นเรื่องของความแน่นอนของคำอธิบายอย่าง สำนักประจักษ์นิยมชนิดที่มาน แต่เน้นเรื่องของความล้มเหลวของคำอธิบายมากกว่า คือพยายามพิสูจน์ว่าคำอธิบายผิดมากกว่าถูก ถ้าไม่ผิดก็ใช้ได้

แนวความคิดเกี่ยวกับการพิสูจน์ว่าผิด ของพอบเปอร์ นำไปสู่การแก้ข้อบกพร่องประการที่ สื่อของสำนักประจักษ์นิยมชนิดที่มาน คือ เรื่อง ของความผิดพลาดของคำอธิบาย กล่าวคือวิธีการแบบอุปนัยซึ่งเริ่มต้นด้วยการสังเกตปรากฏการณ์เฉพาะ แล้วสร้างเป็นข้อสรุปทั่ว ๆ ไปขึ้นนั้น ไม่มีที่ว่างให้กับเรื่องของความผิดพลาด (error) เดย เพราะเป็นคำอธิบายที่สร้างขึ้นจากการสังเกตปรากฏการณ์เฉพาะและอย่างเป็นกลาง บนพื้นฐานของข้อมูลเชิงประจักษ์ แต่ในความเป็นจริงแล้ว เรามักพบเรื่องของความผิดพลาดของคำอธิบายอยู่เสมอ ๆ ที่เป็นเช่นนี้ส่วนหนึ่งเป็นเพราะว่า เมื่อเราเริ่มต้นศึกษาเรื่องใดก็ตาม เราไม่ได้เริ่มต้นจากความว่างเปล่าหรือจากศูนย์ตั้งกล่าวมาแล้วข้างต้น แต่เราเริ่มต้นจากครอบความคิดชุดหนึ่งเสมอ และสิ่งนี้เองที่เป็นต้นเหตุของความผิดพลาดอย่างสำคัญ ฉะนั้นการหาความผิดพลาดของคำอธิบาย จึงต้องใช้วิธีการพิสูจน์ว่าคำอธิบายนั้นผิด คือนำคำอธิบายดังกล่าวไปปรับใช้กับโลกแห่งความเป็นจริง หากไม่เป็นไปตามคำอธิบายก็ทำให้รู้ได้ว่า คำอธิบายดัง

กล่าวผิดพลาด เป็นต้น จะเห็นว่าวิธีการพิสูจน์ว่า ผิดของพ่อปีเรอร์คือ วิธีการทำความรู้แบบนิรนัย (deduction) นั่นเอง คือเริ่มต้นจากคำอธินาย (จ้อ-สมนุติฐาน ทฤษฎีฯลฯ) แล้วนำไปปรับใช้กับ ปรากฏการณ์จริงที่ต้องการศึกษา หากไม่เป็นจริง ตามคำอธินาย ก็ยกเลิกคำอธินายนั้นเสีย

กล่าวโดยสรุป นอกจากความคิดเรื่องการ พิสูจน์ว่าผิดแล้ว พอปเปอร์ยังเห็นตรงกันข้ามกับ สำนักประจักษ์นิยมชนิดหมายในเรื่องของวิธีการ แสวงหาความรู้แบบวิทยาศาสตร์ (scientific inquiry) อีกด้วย กล่าวคือ พอปเปอร์เห็นว่า การ แสวงหาความรู้แบบวิทยาศาสตร์นั้น มิได้เริ่มต้น จากความว่างเปล่า แต่เริ่มต้นจากการอ่อนความคิด บางอย่างที่เรานำเข้าไปจัดการ/จัดระเบียบสิ่งที่ ต้องการศึกษา ทำให้กลายเป็น “ปัญหา” ที่ต้องได้ รับการอธินาย นั่นคือพอปเปอร์เห็นว่า วิธีการแสวง หาความรู้แบบวิทยาศาสตร์คือวิธีการแบบนิรนัย นั่นเอง อย่างไรก็ตาม ในที่สุดแล้ว พอปเปอร์ก็ยัง คงเป็นนักประจักษ์นิยมอยู่นั่นเอง เนื่องจากเขายัง เชื่อว่า ประสบการณ์ที่ได้รับการทดสอบจากข้อมูล เชิงประจักษ์เท่านั้น ที่เป็นตัวตัดสินเด็ดขาดว่า คำ อธินายใดจะเป็นที่ยอมรับหรือไม่ การให้ความ สำคัญกับข้อมูลเชิงประจักษ์ว่าเป็นข้อยุติเด็ดขาด ก็ เท่ากับเป็นการยอมรับว่า มีสิ่งที่เรียกว่า “ข้อมูลดิบ” หรือข้อมูลที่เป็นกลาง ที่มีความชัดแจ้ง ไม่คุณเครื่อง ทุกคนเห็น/เข้าใจเหมือนกันหมด หากเป็นเช่นนี้จริง เราคงไม่มีปัญหารือเรื่องการไม่เข้าใจกัน หรือการ เข้าใจไม่ตรงกันในกรณีของข้อมูลชุดเดียวกันเป็นแน่

หากข้อมูลมีความหมายในตัวของมันเองจริง (facts speak for themselves) อย่างที่บรรดานัก

ประจักษ์นิยมทั้งหลายเลือกที่จะเชื่อ การกระทำ หรือพฤติกรรมประภาคเดียวกัน แต่ในต่างสังคมกัน ก็น่าจะเป็นที่ยอมรับได้เหมือน ๆ กัน แต่ในความ เป็นจริงกลับไม่เป็นเช่นนั้น ด้วยว่า เช่น พฤติกรรม การมีภารามากกว่าหนึ่งคนของเพศชายเกิดขึ้นใน ทุกสังคม แต่พฤติกรรมดังกล่าวกลับเป็นที่ยอมรับ ในสังคมหนึ่ง แต่ถูกปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงในอีกสังคม หนึ่ง เป็นต้น แสดงว่าปรากฏการณ์ การกระทำ หรือข้อมูลใดก็ตาม มิได้มีความหมายในตัวของ มันเองแต่อย่างใด แต่สังคมเป็นผู้ให้หมายความ “ความ-หมาย” ให้ในรูปของอารีตปฏิบัติ กฎหมาย หรือ เหตุผลเพื่อให้เกิดการยอมรับในการกระทำการดังกล่าว แตกต่างกันไปในแต่ละสังคม เพราะฉะนั้น ลำพังการ กระทำการ จะไม่มีความหมายใด ๆ เป็น เพียงการเคลื่อนไหวของร่างกายเท่านั้น (physical movements) เช่น การยกมือไหว้ หรือการ ยกมือไหว้ จะมีความหมายหรือจะถือว่าเป็นการ กระทำการสังคม (social action) ก็ต่อเมื่อมี มมาตรฐานหรือกฎหมายที่ทางสังคมชุดหนึ่งเข้าไปให้ ความหมาย แก่การกระทำนั้น เช่น ให้การโบกมือ ไปมาหมายถึงการอ่ำลากัน การยกมือไหว้หมายถึงการ สวัสดี การทักทาย หรือการแสดงความเคารพ เป็นต้น เรื่องของความเข้าใจไม่ตรงกัน ในกรณีของข้อมูล หรือปรากฏการณ์ชนิดเดียวกัน ซึ่งให้เห็นว่าข้อมูล เชิงประจักษ์อย่างเดียวมิใช่ข้อยุติเด็ดขาด เนื่องจาก ว่าเราสามารถ “ดีความ” ข้อมูลแตกต่างกันไปขึ้น กับกรอบความคิด/ทฤษฎี (คุณค่า ผลประโยชน์ฯลฯ) ที่เราเลือกนำมาใช้ ยิ่งไปกว่านั้น ผู้ศึกษายังสามารถ ทำข้ออ้าง ข้ออคติเดียง หรือเหตุผลต่าง ๆ มา สนับสนุนความเชื่อในกรอบความคิดที่เลือกได้อีกมาก

ดังนั้น กล่าวอ่ายถึงที่สุดแล้ว การแสวงหาความรู้แบบวิทยาศาสตร์ที่อ้างความเป็นกลางนั้นจริง ๆ แล้วก็หลีกเลี่ยงเรื่องของศรัทธาหรือความยึดมั่นถือมั่นในการอุปถัมภ์ หรือที่ โอมัส คูน เรียกว่า “กระบวนทัศน์ (paradigm) ”ไปไม่ได้ หากข้อมูลเชิงประจักษ์มีความสำคัญเด็ดขาดจริง และไม่มีเรื่องของศรัทธา ความยึดมั่นถือมั่นเข้ามาเกี่ยวข้องด้วยแล้ว ประวัติศาสตร์ของพัฒนาการของความรู้ทางด้านวิทยาศาสตร์และสังคมศาสตร์คงเต็มไปด้วยเรื่องราวของการสัดส่วนทั้ง (มากกว่า การยึดมั่นถือมั่น) ทฤษฎีต่าง ๆ อายุนานามากเป็นแน่นนั่นคือ พัฒนาการของความรู้เป็นเรื่องของ จิตวิทยา-สังคมวิทยา มากกว่าเรื่องของตรรกะหรือของข้อมูลเชิงประจักษ์โดย ๆ

ประการสุดท้าย แม้ว่านักประจักษ์นิยมยุคหลังอย่างพอเปอร์ จะมีความคิดที่ก้าวหน้ากว่านักประจักษ์นิยมนิยมด้วยในเรื่องต่าง ๆ ที่กล่าวมาแล้วข้างต้นก็ตาม แต่ก็ยังคงรักษาสาระสำคัญประการหนึ่งของสำนักประจักษ์นิยมไว้อย่างมั่นคงนั่นคือ การยอมรับใน “ความไร้บทบาท” ของตัวผู้ศึกษา กล่าวคือแม้แต่พอเปอร์เอง ก็ยังยอมรับในบทบาทของผู้ศึกษาในฐานะที่เป็นเพียงผู้ฝ่ายนอง/ผู้เผาสังเกตการณ์ ทั้ง ๆ ที่ให้ความสำคัญกับวิธีการแบบนิรนัยอย่างมาก กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือว่า จริงดั่งที่ของสำนักประจักษ์นิยมโดยรวมแล้ว จะไม่ให้ความสนใจกับเรื่องบทบาทของผู้ศึกษา เนื่องจากความเชื่อในเรื่องของแยกตัวผู้ศึกษากับสิ่งที่ต้องการศึกษา ออกจากกันอย่างเด็ดขาดดังกล่าวมาแล้วข้างต้น ในทางกลับกัน บทบาทของผู้ศึกษาถือเป็นประเด็นปัญหาที่ใหญ่ และสำคัญมากประเดิมหนึ่งใน

วิธีการหาความรู้แบบอื่น ๆ เริ่มตั้งแต่ด้านที่สุดขว่าที่สุดด้านหนึ่ง คือวิธีการหาความรู้แบบประจักษ์การณ์-วิทยา จะให้น้ำหนักแก่ตัวผู้ศึกษาอย่างเดิมที่ในฐานะที่เป็นผู้กระทำที่มีเจตนาหรือมีความตั้งใจ (subject as actor or “author”), หรืออย่างสำนักที่เรียกว่า “ศาสตร์แห่งการตีความ” (hermeneutics) ก็จะให้น้ำหนักกับตัวผู้ศึกษาอย่างมากเช่นกัน ในฐานะที่เป็นผู้อ่าน/ผู้ตีความหรือผู้ห้ามความหมายในตัวบท (subject as reader of texts) จนกระทั่งถึงทฤษฎีของโอมัส คูน (ดูเชิงอรรถที่ 9) ที่ปฏิเสธหรือสัดส่วนบทบาทของผู้ศึกษาในฐานะที่เป็นผู้สังเกตการณ์อย่างไม่มีส่วนร่วม (subject as spectator) ทั้ง โดยคูนเห็นว่าผู้ศึกษาเป็นเพียงผู้รับเอกสารอุปนิสัยของคนอื่น ไม่ใช่ แม้ลึกลับข้ออ้างด้านหนึ่งก็อีก ทฤษฎีของสำนักหลังยุคโครงสร้างนิยม (post-structuralism) อย่างมิเชล ฟูโก้ (Michel Foucault) หรือ jacques Derrida ที่เห็นว่าผู้ศึกษาเป็นเพียง “ร่างทรง” ของภาษาที่เขา/เธอใช้เท่านั้น (an empty or de-centered subject)

2. แนววิเคราะห์ภาษา (Linguistic Analysis)

แนววิเคราะห์ภาษาที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงในที่นี้ หมายถึงแนววิเคราะห์ที่ได้รับอิทธิพลมาจากการสำนักปรัชญาแห่งมหาวิทยาลัยออกฟอร์ด (Oxford University) ที่สนใจศึกษา/วิเคราะห์ภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันหรือภาษา “ธรรมดा” และเป็นแนววิเคราะห์ที่เรียกงานกันในภาษาอังกฤษว่า the ordinary language philosophy ผู้ที่จุด

ประกายความคิดในเรื่องนี้ได้แก่ลัทธิวิทเกนสไตน์ (Ludwig Wittgenstein) กับงานยุคหลังของเขาว่ามีเช่นว่า Philosophical Investigations (ดูเชิง อรรถที่ 4) ส่วนนักคิดที่โดดเด่นและเป็นที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางในฐานะที่เป็น “เจ้าสำนัก” ได้แก่ จอห์น ออสติน (John Austin) ซึ่งได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจากวิทเกนสไตน์ และจอห์น อาร์ เชอร์ล (John R. Searle) ซึ่งเป็นลูกศิษย์ของ ออสตินอีกด้วยนั่น เนื่องจากออสตินเป็นอาจารย์สอนปรัชญาอยู่ที่มหาวิทยาลัยออกฟอร์ด ทำให้บางครั้งมีการเรียกแนววิเคราะห์นี้ว่า “สำนักอักฟอร์ด” (the Oxford School)¹⁰

สาระสำคัญของแนววิเคราะห์ภาษาอยู่ที่ การเปลี่ยนทรรศนะที่มีต่อภาษาจากเดิมที่มองภาษา ว่าเป็นเพียงเครื่องมือในการสะท้อนหรืออธิบายโลก แห่งความเป็นจริง (the picture or referential theory of language) อย่างที่สำนักประจักษ์-นิยมและสำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะ (logical positivism)¹¹ เชื่อ มากสู่ที่บรรคนะที่มองภาษาในฐานะที่เป็นรูปแบบหนึ่งของการกระทำการสังคม ซึ่งผูกติดอยู่กับวิถีชีวิตของคนที่พูด/ใช้ วิทเกนสไตน์กล่าวว่า “ภาษาคือรูปแบบของชีวิตที่หลากหลาย” (language as forms of life) ฉะนั้น ความหมายของภาษาจึงมิได้อยู่ที่การนิยามคำ (words) หรืออยู่ที่การใช้คำเพื่อแทนหรือระบุถึงวัตถุ-สิ่งของ แต่ความหมายของภาษาอยู่ที่การใช้ในแต่ละบริบทในชีวิตประจำวันของคนเรามากกว่า นั่นคือ สำนักวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ให้ความสำคัญกับภาษาในฐานะที่เป็นเรื่องของการกระทำการเป็นแสดง (performance) มากกว่าเรื่องของการเป็น

ตัวแทน (representation) อย่างบรรดาคนที่ประจักษ์นิยมนิยมมอง นอกจากนี้ ความหมายของภาษาหรือการเข้าใจภาษา ยังเป็นเรื่องของการเรียนรู้/ฝึกฝน จากการใช้น่อง ๆ ในแต่ละบริบทที่เกิดความชำนาญ การยอมรับ และการเห็นพ้องต้องกัน เมื่อเป็นเช่นนี้ เราไม่สามารถทำความเข้าใจภาษา ด้วยการอธิบายหรือการสังเกตเชิงประจักษ์ แต่ต้องเรียนรู้จากการใช้จริง ภาษาจึงเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตและของระบบวัฒนธรรม วิทเกนสไตน์กล่าวไว้อย่างไฟแรงว่า “เมื่อพูดถึงภาษาคือต้องพูดถึงวิถีชีวิตของคนในภาษานั้นไปพร้อม ๆ กันด้วย” (“...to imagine a language means to imagine a form of life,” *Philosophical Investigations*, p. 8)

สาเหตุที่นักวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” เน้นเรื่องของการใช้หรือการปฏิบัติจริง มากกว่าสนใจเรื่องของคำ วลี หรือประโยชน์ เพราะเห็นว่าลิ่งเหล่านี้มิได้มีความหมายตายตัว แต่มีความหมายแตกต่างกันไป ขึ้นกับการใช้ในแต่ละบริบทหรือสถานการณ์ วิทเกนสไตน์ถึงกับกล่าวเตือนว่า เรื่องของภาษานั้น เรา “คิด” (think) ไม่ได้แต่ต้อง “ดู” (look) ที่การใช้ ดังนั้น การเรียนรู้ภาษาจึงมิใช่เรื่องของการอธิบายแต่เป็นเรื่องของการฝึกฝน/ฝึกหัด (training) เพื่อให้เกิดทักษะจะได้สามารถใช้ได้อย่างถูกต้อง ยิ่งความหมายของภาษาขึ้นกับการใช้ในแต่ละบริบทดังกล่าวข้างต้น และยิ่งการใช้ก็สามารถใช้ได้มากน้อยแตกต่างกันไป การเรียนรู้ภาษาในทรรศนะของวิทเกนสไตน์ จึงมีลักษณะคล้ายกับการละเล่นชนิดหนึ่ง วิทเกนสไตน์เรียกว่า “เกมส์ของภาษา” (the language games) และ

จากความคิดเรื่อง “เงนศ์ของภาษา” นี้เอง ทำให้ วิทเกนสไตน์สามารถประกาศก้องว่า “ความหมาย ของภาษาไม่ได้อยู่ที่คำ แต่อยู่ที่การใช้คำ” (“the meaning of a word is its use in the language,” *Philosophical Investigations*, p. 20)

นอกจากนี้ วิทเกนสไตน์ยังชี้ให้เห็นว่า ภาษาเป็นมากกว่าเรื่องของการใช้คำเพื่อระบุถึงวัตถุ/สิ่งของ ในรูปของ “ชื่อ” หรือ “ฉลาก” (names) ต่าง ๆ การที่เราเชื่อว่าภาษาเป็นเรื่องของการ “พูดถึง” วัตถุ/สิ่งของก็ เพราะว่าเราถูกสอนหรือเลี้ยงดูมาให้มองภาษาในแบบนั้น ยิ่งไปกว่านั้น สิ่งที่คำในภาษาสร้าง ไม่ใช่วัตถุหรือสิ่งของ แต่เป็นความคิด หรือจินตภาพ (concept) มากกว่า ตัวอย่างเช่น คำว่า “ม้อน” ไม่ได้หมายถึงวัตถุที่เรียกว่า “ม้อน” อันใดอันหนึ่งโดยเฉพาะแต่หมายถึง “ความคิด” เกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “ม้อน” มากกว่า หรืออย่างซื่อๆ เช่น “สมชาย” ก็เช่นกัน ไม่ได้หมายถึง นาย ก ที่ซื่อๆ สมชายโดยเฉพาะแต่อย่างใด เพราะเมื่อนาย ก ตายไป ชื่อ “สมชาย” ก็ยังคงใช้ได้ต่อไป ไม่ได้ตายไปพร้อมกับนาย ก เพราะฉะนั้น ความหมายของคำ เช่น ความคิดเรื่อง “ม้อน” หรือชื่อ “สมชาย” กับวัตถุสิ่งของที่คำระบุถึง เช่น ม้อน อันหนึ่ง หรือนาย ก ที่ซื่อ สมชาย เป็นคนละเรื่องกัน วัตถุที่ภาษาระบุถึง (bearer of the name) เสื่อมคลายได้ แต่ “ความหมาย” (the meaning of the name) ยังอยู่

จากที่กล่าวมาทั้งหมดข้างต้นจะเห็นว่า วิทเกนสไตน์มิได้สนใจเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างภาษา กับโลกแห่งความเป็นจริงหรือโลกของวัตถุ

อย่างสำนักประจักษ์นิยม แต่สนใจว่าความหมายของภาษาเกิดขึ้นมาได้อย่างไรมากกว่า และเมื่อความหมายของภาษาไม่ได้อยู่ที่คำ แต่อยู่ที่การใช้คำในชีวิตประจำวัน การจะทำความเข้าใจความหมายของภาษา จึงมิใช่อยู่ที่การศึกษาคำ/ภาษาตรง ๆ แต่อยู่ที่การศึกษารากฐานเกณฑ์ต่าง ๆ ที่เป็นตัวกำหนดหรือให้ความหมายแก่การใช้คำนั้น ๆ นั่นคือ วิทเกนสไตน์เสนอว่า ภาษามิใช่เรื่องของตระรากดังที่ปรากฏในงานยุคแรก ๆ ของเข้า แต่เป็นเรื่องของการปฏิบัติหรือการใช้จริง โดยมีกฎเกณฑ์บางอย่างเป็นตัวกำหนดการใช้ และความสามารถ เข้าใจกฎเกณฑ์เหล่านี้ได้ด้วยการเรียนรู้จากการใช้ภาษา กล่าวอีกนัยหนึ่ง ใน การเรียนรู้ที่จะพูด/ใช้ภาษา เราเรียนรู้กฎเกณฑ์-จริตปฏิบัติที่ใช้กันอยู่ในภาษานั้น ไปพร้อม ๆ กันด้วย โดยกฎเกณฑ์เหล่านี้ประกอบกันขึ้นเป็นเครือข่ายของจริตปฏิบัติชุดหนึ่ง (networks of conventions) และกฎเกณฑ์เหล่านี้เองที่ทำให้คนเราสามารถติดต่อเข้าหากันได้ ตัวอย่างเช่น สมมุติว่ามีถั่วสองฝักวางอยู่บนโต๊ะ คำตามเกิดขึ้นว่าเรารู้ได้อย่างไรว่ามีถั่วสองฝัก หากเรามีความรู้เรื่องจำนวนนับมาก่อน ความรู้เรื่องจำนวนนับคือกฎเกณฑ์ที่เป็นตัวกำหนดหรือให้ความหมายแก่สิ่ง ที่เรียกว่า “สอง” มิฉะนั้นเราอาจเข้าใจว่า “สอง” ก็คือเรียกถั่วสองฝักที่เห็นนั้นได้มิใช่จำนวนนับแต่อย่างใด (*Philosophical Investigations*, p. 13)

ใน “บทนำ” ของหนังสือที่เซอร์ลเป็นบรรณาธิการ¹² เขายังชี้ให้เห็นว่าทฤษฎีทางหลักของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมชาติ” ที่มองว่าความหมายของ

ภาษาไม่ได้อยู่ที่ความสัมพันธ์ระหว่างคำกับวัตถุ แต่อยู่ที่การใช้ซึ่งมีกฎเกณฑ์ที่กำหนดอีกด้วยว่าจะใช้อ่าย-ไรจึงจะมีความหมายนั้น ได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจากการนักคณิตศาสตร์ และนักปรัชญาชาวเยอรมันชื่อ ก็อตลอน พเรี๊ย (Gottlob Frege) ซึ่งเสนอให้แยกระหว่างสิ่งที่เรียกว่า นัยยะหรือความหมาย (sense) กับ การอ้างอิง (reference) ออกจากกัน การแยกดังกล่าวมีประโยชน์มาก ทำให้เราสามารถเข้าใจถ้อยแคลงบางชนิดได้ แม้ว่าถ้อยแคลงดังกล่าวจะไม่มีข้อเท็จจริงของรับในขณะที่พูด หรือเป็นไปไม่ได้ในโลกแห่งความเป็นจริง กล่าวคือไม่มีแหล่งอ้างอิง แต่มีความหมายเข้าใจได้ เช่น ถ้อยแคลงที่ว่า “ฟันตอก” แม้จะพูดในขณะที่ฟันไม่ตอก (คือไม่มีแหล่งอ้างอิง) เราทึบเข้าใจได้ เพราะมีความหมาย/ความคิด (sense) เรื่องฟันตอกอยู่ จะเห็นว่าถ้อยแคลงที่ปราศจากการอ้างอิงกับโลกแห่งความเป็นจริงนั้น มิใช่จะเป็นถ้อยแคลงที่ไร้ความหมายเสมอไปอย่างที่สำนักประจักษ์นิยมเชื่อ กล่าวอีกนัยหนึ่ง สำนักประจักษ์นิยมและโดยเฉพาะอย่างยิ่งสำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะ สนใจเฉพาะเรื่องของการอ้างอิง (reference, บางครั้งเรียกว่า denotation) อย่างมาก จนไม่มีที่ว่างให้กับเรื่องของความหมาย (sense, หรือ connotation) แต่อย่างใด

สำหรับขอสตินแล้ว งานส่วนใหญ่ของเขานั้นเป็นการให้ความสำคัญกับบรรดาล้อยแกลงที่เปล่งออกมากโดยไม่สนใจว่าจะมีโลกแห่งความเป็นจริงหรือโลกของวัตถุมารองรับหรือไม่อีกต่อไป เช่น ล้อยแกลงที่ว่า “ฉัน ขอโทษว่าจะไม่ทำสิ่งนี้อีก” หรือ “ฉันสัญญาว่าจะมา” ล้อยแกลงท่านองนี้ไม่ได้เป็น

การอ้างอิงถึงโลกของวัตถุแต่อย่างใด แต่เป็นถ้อยແຄลงที่แสดงเจตนาหรือความตั้งใจในรูปของการสร้างคำมั่นสัญญาว่าจะกระทำหรือองเว้นการกระทำบางอย่าง ในระยะแรกօสตินเรียกถ้อยແຄลงเพื่อแสดงการกระทำบางอย่างนี้ว่า “*performatives*” โดยเปรียบเทียบกับถ้อยແຄลงอีกประเภทหนึ่งที่มิได้แสดงถึงความตั้งใจที่จะกระทำการใด ๆ แต่เป็นถ้อยແຄลงที่ระบุหรือพูดถึงวัตถุ-สิ่งของที่สามารถพิสูจน์หรืออ้างอิงได้ว่าจริง/ไม่จริงว่า “*constatives*”¹³ ค่อนماօอสตินพบว่า จริง ๆ แล้ว ถ้อยແຄลงทุกชนิดถือเป็นการกระทำทั้งสิ้น เพราะการพูดหรือการกล่าวถึงอะไรก็ตาม ถือเป็นการกระทำหรือการแสดงชนิดหนึ่ง เช่นต้องมีการออกเสียงเลือกใช้คำ แสดงท่าทางประกอน ฯลฯ แต่อօสตินไม่เรียกว่า “*speech acts*” ออย่างเชอร์ล แต่เรียกว่า “*illocutionary acts*”¹⁴ อօสตินแยก *illocutionary acts* ออกจาก “*locutionary acts*” และ “*perlocutionary acts*” กล่าวคือ *locutionary acts* หมายถึงการพูดโดยทั่ว ๆ ไป เป็นการพูดเพื่อจะนบอกหรือกล่าวอะไรในบางอย่างเพื่อให้รู้ว่าเป็นการพูดถึงเรื่องนี้/สิ่งนี้ มิใช่เรื่องนั้น/สิ่งนั้น ส่วน *perlocutionary acts* เป็นการพูดเพื่อต้องการให้เกิดผลลัพธ์บางอย่าง เช่นการพูดหว่านล้อม ชักชวนหรือช่มชู่ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม การพูดทั้งสามแบบนี้ ถือเป็นการกระทำทั้งสิ้น นั่นคือ การพูดทุกครั้ง (*locutionary acts*) ถือเป็นการกระทำไปพร้อม ๆ กันด้วย (*illocutionary acts*) เพราะ “โดยปกติ” แล้ว (օสตินใช้คำว่า “*the full normal sense,*” *How To Do Things With Words*, pp. 94, 104) การพูดทุกครั้งเป็นการพูดเพื่อวัตถุ-

ประสังค์บางอย่าง เช่นพูดเพื่อถามหรือตอบคำถาม เพื่อให้ข้อมูล ให้ความมั่นใจ เพื่อเตือน พูดเพื่อประกาศเจตนาณ์ ความตั้งใจ พูดเพื่อบอกนัดวิพากษ์วิจารณ์หรือเพื่อรบุลึงบางสิ่งบางอย่างเป็นต้น

นอกจากการซึ่งให้เห็นอย่างน่าสนใจว่าการพูดคือการกระทำชนิดหนึ่งแล้ว ความโดยเด่นของออกอสดินยังอยู่ที่การเปลี่ยนจุดเน้น หรือมุมมองทางด้านภาษาจากเดิมที่สนใจเรื่องของความหมายของคำ (meaning of words) มาสู่สิ่งที่เรียกว่า “พลัง” (force) หรือการกระทำในรูปของ การใช้ภาษา ซึ่งสองประเด็นนี้มีประโยชน์อย่างมากต่อการศึกษาปรากฏการณ์หรือการกระทำทางสังคมในเวลาต่อมา (ดูรายละเอียดข้างหน้า) กล่าวคือ ออกอสดินสามารถซึ่งให้เราเห็นอย่างเร้าใจมากว่า มนุษย์ความสามารถพูดได้หลายแบบเพื่อวัตถุประสงค์ที่แตกต่างกัน คำถามเกิดขึ้นว่า แล้วเราจะรู้ได้อย่างไรว่าผู้พูดกำลังพูดในลักษณะใดและด้วยความหมายใด (locutionary- illocutionary-perlocutionary acts) คำตอบในที่ราศนะของออกอสดินอยู่ที่สิ่งที่เรียกว่า “force” หรือการกระทำในรูปของการใช้ภาษา นั่นคือขึ้นกับบริบทของการใช้ว่าจะใช้อะไร และนี่คือหัวใจของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมชาติ” ซึ่งได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจากวิทยาศาสตร์ดังกล่าวข้างต้น กล่าวคือ ความหมายของภาษาไม่ได้อยู่ที่คำ แต่อยู่ที่การใช้คำในแต่ละบริบทนั่นเอง

ความสนใจของออกอสดินในเรื่องของการกระทำในรูปของการใช้ภาษา มากกว่าเรื่องของความหมายของคำนั้น ช่วยให้เรามองเห็นว่า ภาษา นอกจากเป็นเรื่องของการกระทำแล้ว ความหมาย

ของภาษาที่มีได้อยู่ที่คำ แต่อยู่ที่ “พลัง” บางอย่าง อันเป็นตัวกำหนด/กำหนดให้การพูดแต่ละครั้งมีความหมายขึ้นมา และแหล่งที่จะบอกถึงที่มาของ “พลัง” นี้ได้ดีที่สุดแหล่งหนึ่งที่ออกอสดินให้ความสนใจอย่างมากในงานศึกษาของเขามาก คือ คำกริยา (verb) และคำกริยาวิเศษณ์ (adverbs) เพราะคำกริยาเหล่านี้ เป็นตัวบ่งบอกถึงชนิดของการกระทำ/ การพูด ตัวอย่างเช่น ถ้อยແลงที่ว่า “เขานอก/กล่าวกับผมว่า...” ถือเป็น locutionary act, “เขากะตุน, สั่งหรือเร่งผมให้...” เป็น illocutionary act, และ “เข่ามีปู/หัวนล้อมผมให้...” เป็น perlocutionary act เป็นต้น นอกจากเรื่องของคำกริยา และคำกริยาวิเศษณ์แล้ว ในที่ราศนะของออกอสดิน แหล่งที่น่าสนใจ “พลัง” ที่สร้างความหมายให้กับภาษาที่สำคัญอีกแหล่งหนึ่งได้แก่เจ้าตัวปฏิบัติ (convention) ในเรื่องนี้ ๆ ในการใช้ที่ปกติธรรมชาติ (“the full normal sense”) เช่นถ้อยແลงที่ว่า “ผมสัญญาไว้...” คำกริยา “สัญญา” หากใช้ในกรณีปกติธรรมชาติในระดับการรับรู้ของคนทั่วไปหมายถึง การแสดงความตั้งใจว่าจะกระทำการบางอย่าง เป็นต้น

เรื่องของเจ้าตัวปฏิบัติอันเป็นตัวกำหนดหรือสร้างความหมายให้กับการกระทำ/การใช้ภาษาของคนเรานั้น มีความสำคัญมากในที่ราศนะของนักวิเคราะห์ภาษา “ธรรมชาติ” เพราะประการแรกเจ้าตัวปฏิบัติช่วยให้เราเห็นถึงความแตกต่างระหว่างสิ่งที่เรียกว่า illocutionary act กับ perlocutionary act กล่าวคือ ถึงแม้ว่าการพูดทั้งสองแบบจะส่งผลให้เกิดการกระทำหรือเกิดการกระทำจากการพูด แต่สิ่งที่แยกให้เห็นชัดถึงความแตกต่างของการกระทำในรูปของการใช้ภาษาสอง

ชนิดนี้คือว่า ในกรณีของ illocutionary act นั้น ผลที่เกิดขึ้นจากการพูด/ใช้ภาษาเป็นเรื่องของ จารีตปฏิบัติ, เป็นผลมาจากกฎเกณฑ์ที่ถือปฏิบัติ ในสังคมกำหนดให้เป็นเช่นนั้น (conventional consequence) ดังตัวอย่างถ้อยแคลงเรื่อง “พม สัญญาว่า...” ที่กล่าวถึงข้างต้น ความหมายของสิ่ง ที่เรียกว่า “สัญญา” เป็นเรื่องของจารีตปฏิบัติเป็น ตัวกำหนดให้มีความหมายขึ้นมา օอสตินจึงกล่าวไว้ อย่างชัดเจนว่า “การพูดแบบ illocutionary act นั้นจะมีความหมายก็ต่อเมื่อเป็นการพูดที่สอดรับกับ กฎเกณฑ์หรือจารีตปฏิบัติของสังคม” (“the illocutionary act is a conventional act: an act done as conforming to a convention,” p. 105) ส่วน perlocutionary act นั้น เป็นการพูดที่ทำให้ เกิดผลลัพธ์ขึ้นโดยตรงจากการพูด (real consequence) ตัวอย่างเช่น ถ้อยแคลงที่ว่า “เขา หัวনล้อมหรือปุ่นๆให้ผิดค้อง ...” เป็นต้น

ความสำคัญของจารีตปฏิบัติประการที่สอง อยู่ที่ว่า จารีตปฏิบัตินั้นกำกับทั้งความหมายและการกระทำไปพร้อม ๆ กันด้วย กล่าวคือ การพูด/การกระทำใดจะมีความหมายก็ต่อเมื่อมีกฎเกณฑ์/มาตรฐานบางอย่างทำให้เกิดความหมายขึ้นมา ขณะเดียวกันกฎเกณฑ์หรือมาตรฐานดังกล่าวก็ทำให้เกิด การกระทำนั้น ๆ ขึ้นพร้อม ๆ กันไปด้วย ตัวอย่าง เช่น การแสดงความเคารพไม่ว่าจะเป็นการยกมือให้ หรือการโค้งค่านับ ฯลฯ จะถือเป็นการแสดงความ เคารพไม่ใช่การเคลื่อนไหวของร่างกาย ก็ เพราะว่ามี จารีตปฏิบัติบางอย่างกำหนดให้เป็น ขณะเดียวกัน เราต้องแสดงความเคารพก็ เพราะว่ามีจารีตปฏิบัติ บางอย่างกำหนดให้ต้องแสดงความเคารพ ใน

บริบทนั้น ๆ

ความรู้ต่าง ๆ ที่ได้จากการศึกษาแนว วิเคราะห์ภาษาข้างต้น สามารถนำมาปรับใช้กับการ ศึกษาปรากฏการณ์ทางสังคมและการเมืองได้อย่าง น่าสนใจยิ่ง และถือเป็นการเปิดมุมมองที่แตกต่าง ไปจากวิธีการหาความรู้ของสำนักประจักษ์นิยมที่ กล่าวไว้ในหัวข้อที่ 1 อย่างมาก ตัวอย่างเช่น หาก เรายอมการกระทำการของคนในสังคมหรือปรากฏการณ์ ได้ปรากฏการณ์นั้นในสังคม ในแนวทางของการ วิเคราะห์ภาษา “ธรรมชาติ” เราจะเห็นว่าเรื่องของ ปรากฏการณ์หรือการกระทำการของคนในสังคมนั้น ไม่ ใช่เรื่องของตัวการกระทำหรือตัวเหตุการณ์โดย ๆ แต่เป็นเรื่องของกฎเกณฑ์ จารีตปฏิบัติ มาตรฐาน สังคมบางอย่างที่เป็นตัวกำกับหรือให้ความหมาย แก่สิ่งเหล่านี้ (rule-governed) และการที่จะเข้าใจ การกระทำหรือปรากฏการณ์เหล่านี้ได้ ก็ต้องการทำ ความเข้าใจกฎเกณฑ์ดังกล่าว ที่สำคัญยิ่งไปกว่านั้น ก็คือว่าความรู้ที่ได้จากแนววิเคราะห์ภาษาข้างต้น ช่วย ให้เรามองเห็นถึงความยุ่งยากสับซับซ้อนของ บรรดาสรพสิ่งที่ห่อหุ้มเรารอยู่ในชีวิตประจำวันว่ามีได้ “เรียบง่าย” “ปกติธรรมชาติ” หรือ “เป็นธรรมชาติ” อย่างที่มักจะนิยมเข้าใจกัน ตรงกันข้ามความรู้ ความเข้าใจในสิ่งเหล่านี้จะช่วยให้เราเข้าใจถึงความ สับซับซ้อนของสังคมมนุษย์ได้ดีขึ้น

ตัวอย่างเช่นการศึกษาสิ่งที่เรียกว่า “ข้อ เท็จจริง” (brute facts)¹⁵ ซึ่งถ้าดูเผิน ๆ แล้วเป็น เรื่องที่ไม่มีอะไรไข่น่าสนใจหรือชวนให้ศึกษา แต่นัก คิดที่อยู่ในจารีตของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมชาติ” สามารถชี้ชวนให้เราเห็นอย่างน่าเร้าใจมากกว่า จริง ๆ

แล้วสิ่งที่เรียกว่าข้อเท็จจริง หรือ brute fact นั้น มีได้มีความหมายในด้วยของมันเอง แต่ความหมาย ของข้อเท็จจริงเหล่านี้เป็นเรื่องที่สังคมสถาปนาขึ้นมาก กว่า เรียกว่า “institutional facts” กล่าวคือเป็น ข้อเท็จจริงที่มีกฎหมาย มีสถาบันต่าง ๆ ของ สังคมมารองรับให้เป็น “จริง” แอนส์คอมบียก ตัวอย่างในเรื่องนี้ให้เห็นอย่างชัดเจนในงานชั้นเล็ก ๆ (5 หน้ากระดาษ) แต่น่าสนใจมาก คือตัวอย่างเช่น “การส่งมอบมันฝรั่งจำนวนหนึ่งให้เราถึงบ้าน” หาก พิจารณาอย่างจริงจังแล้ว เป็นเรื่องที่มีความสลับ ซับซ้อนมาก ความหมายไม่ได้อยู่ที่ด้วยเหตุการณ์ ตัวปรากฏการณ์ หรือตัวการกระทำ แต่ความหมาย อยู่ที่สถาบันทางสังคม ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนั้น ๆ มาก กว่าที่ทำให้เกิดความหมายขึ้นมา การกล่าวเช่นนี้ มิ ใช่เป็นการปฏิเสธการคำร้องอยู่ของวัตถุ ข้อเท็จจริง หรือปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ เช่น ดวงอาทิตย์ (วัตถุ), ดวงอาทิตย์ขึ้น (ปรากฏการณ์) เพียงแต่ต้องการชี้ให้เห็นว่า สิ่งเหล่านี้จะมีความ หมายแก่เราต่อเมื่อเราเข้าไป “จัดการ” กับมัน ให้เกิดความหมายขึ้นมา ประเด็นนี้แอนส์คอมบี กล่าวไว้อย่างกระซับว่า “การอธิบายหรือทำความเข้าใจ (วัตถุ, เหตุการณ์ หรือปรากฏการณ์--ไซรัตน์) ทุก ชนิด เป็นการอธิบายหรือทำความเข้าใจภายใต้บริบท หรือกรอบบางอย่างที่ถือปฏิบัติกันในเรื่องนั้น ๆ เพียงแต่ว่ากรอบเหล่านี้มิได้ปรากฏให้เห็นอย่าง ชัดเจนเท่านั้น” (“Every description presupposes a context of normal procedure, but that context is not even implicitly described by the description.”) ตัวอย่างเช่นการไปลง คะแนนเสียงเลือกตั้ง ในด้วยของมันเองมิได้มีความ หมายอะไร หากไม่มีสถาบันการปกครองแบบ ประชาธิปไตยมารองรับเรื่องของการเลือกตั้ง

tutional facts) จบทัน เซอร์ล เรียกกฎหมาย หรือ “constitutive rules” (ดูเชิงอรรถที่ 15)

จากการมีเรื่องการส่งมอบมันฝรั่งข้างต้น เรา จะพบว่าสิ่งที่ดูเพิน ๆ ว่าเป็นเรื่อง “ธรรมชาติ” หรือ “ธรรมชาติ” อย่างเรื่อง “ข้อเท็จจริง” นั้น ถ้า พิจารณาอย่างจริงจังแล้ว เป็นเรื่องที่มีความสลับ ซับซ้อนมาก ความหมายไม่ได้อยู่ที่ด้วยเหตุการณ์ ตัวปรากฏการณ์ หรือตัวการกระทำ แต่ความหมาย อยู่ที่สถาบันทางสังคม ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนั้น ๆ มาก กว่าที่ทำให้เกิดความหมายขึ้นมา การกล่าวเช่นนี้ มิ ใช่เป็นการปฏิเสธการคำร้องอยู่ของวัตถุ ข้อเท็จจริง หรือปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ เช่น ดวงอาทิตย์ (วัตถุ), ดวงอาทิตย์ขึ้น (ปรากฏการณ์) เพียงแต่ต้องการชี้ให้เห็นว่า สิ่งเหล่านี้จะมีความ หมายแก่เราต่อเมื่อเราเข้าไป “จัดการ” กับมัน ให้เกิดความหมายขึ้นมา ประเด็นนี้แอนส์คอมบี กล่าวไว้อย่างกระซับว่า “การอธิบายหรือทำความเข้าใจ (วัตถุ, เหตุการณ์ หรือปรากฏการณ์--ไซรัตน์) ทุก ชนิด เป็นการอธิบายหรือทำความเข้าใจภายใต้บริบท หรือกรอบบางอย่างที่ถือปฏิบัติกันในเรื่องนั้น ๆ เพียงแต่ว่ากรอบเหล่านี้มิได้ปรากฏให้เห็นอย่าง ชัดเจนเท่านั้น” (“Every description presupposes a context of normal procedure, but that context is not even implicitly described by the description.”) ตัวอย่างเช่นการไปลง คะแนนเสียงเลือกตั้ง ในด้วยของมันเองมิได้มีความ หมายอะไร หากไม่มีสถาบันการปกครองแบบ ประชาธิปไตยมารองรับเรื่องของการเลือกตั้ง

ยิ่งไปกว่านั้นเรื่องของเหตุการณ์ การกระทำ หรือปรากฏการณ์ทางสังคม มิใช่เป็นเรื่องของการ

กระทำอันเดียวโดย ๆ แต่เป็นชุดของการกระทำที่ประกอบกันขึ้นเป็นเหตุการณ์หรือปรากฏการณ์นั้นนั่นคือ เรื่องของเหตุการณ์หรือปรากฏการณ์ทางสังคม เป็นเรื่องที่มีรายละเอียดปลีกย่อยมากนัย และต้องอาศัยรับบทในการกระทำนั้น ๆ เกิดขึ้นในการทำความเข้าใจ ฉะนั้น การทำความเข้าใจเหตุการณ์ ปรากฏการณ์ หรือการกระทำการทางสังคมจึงมิใช่เรื่องของการพยากรณ์นิยาม หรืออธิบายด้วยเหตุการณ์ หรือด้วยปรากฏการณ์ตรง ๆ แต่ต้องผู้ที่ทำการเข้าใจ กฎเกณฑ์บางอย่างที่ทำให้ “เหตุการณ์” หรือ “ปรากฏการณ์” นั้น ๆ มีความหมายขึ้นมากกว่า อย่างไรก็ตาม การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้มายความว่า เรื่องของความหมายนั้นเป็นเรื่องที่ตายตัวหรือหุบหนึ่ง เพียงแค่หมายความว่า ในภาวะปกติธรรมดากล้าว จะมี “กรอบ” กว้าง ๆ ที่ใช้ร่วมกันและทำให้เกิดความหมาย-ความเข้าใจกันขึ้น และประเด็นนี้เองที่บรรดานักประจักษ์นิยมนิยมส่วนใหญ่มองไม่เห็น ทำให้หันไปให้ความสนใจกับเรื่องของ “ข้อเท็จจริง” อย่างมาก จนไม่มีที่ว่างให้กับเรื่องของการตีความข้อเท็จจริงเหล่านี้ นอกเหนือจากนี้ หากเราเชื่ออย่างนักวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” เชื่อว่ามีข้อเท็จจริง 2 แบบ คือ brute fact กับ institutional fact ข้อเสนอของนักประจักษ์นิยมทางสังคมศาสตร์ที่ว่า สามารถศึกษาหรืออธิบายปรากฏการณ์ทางสังคมได้โดยไม่นำเรื่องของคุณค่าเข้าไปเกี่ยวข้อง จึงเป็นข้อเสนอที่ชวนให้สงสัยอย่างมากว่าจะเป็นไปได้จริงหรือ? โดยเฉพาะอย่างยิ่งในระดับของ institutional facts.

ประเด็นสุดท้ายที่ผู้เขียนต้องการจะกล่าวถึง เกี่ยวกับแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ได้แก่งาน

ของօอสตินที่ศึกษาเรื่อง “การแก้ตัว” (excuse) หรือการสร้างข้ออ้างให้กับการกระทำการของคนในสังคม¹⁶ ซึ่งในทฤษฎีของผู้เขียนแล้วเห็นว่าเป็นตัวอย่างการศึกษาของนักคิดในแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ที่ทำได้งดงามมาก (แน่นอนอย่างยิ่ง การที่ผู้เขียนพูดถึงงานชิ้นนี้ของօอสติน ย่อมเป็นการลดทอนความคงด้วยและความแพรวพราวลงอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้) เป็นตัวอย่างของการศึกษาภาษาเพื่อทำความเข้าใจการกระทำ หรือพฤติกรรมของมนุษย์จนเกือบสร้างเป็นทฤษฎีว่าด้วยการกระทำการของคนในสังคม (a theory of action) ได้ที่เดียว ยิ่งไปกว่านั้น ในงานชิ้นนี้ของօอสตินยังชี้ให้เราเห็นว่า ภาษาไม่ได้เริ่ดใหญ่สาอย่างที่บรรดานักประจักษ์นิยมเข้าใจ และเราก็ไม่ได้เป็นนายของภาษา ตรงกันข้ามเราเป็นเพียง “ผู้แสดง” ตามกฎเกณฑ์ที่สถาบันด้วย ๆ ในสังคมกำหนดขึ้นในรูปของการพูด/การใช้ภาษา เพื่อทำให้เราสามารถพูดกันรู้เรื่อง

นอกจากความนวน โวหาร และลีลาการเขียน ที่ส่งงานแล้ว เสน่ห์ของօอสตินอยู่ที่ความสามารถในการเลือกหยิบยกคำพูดที่ดูเหมือนว่าไม่มีความสักจำคัญอะไร แล้วทำให้ดูสำคัญขึ้นมา แต่มิได้หมายความว่าภาษา “ธรรมดा” ทุกคำ จะสามารถช่วยให้เราเข้าใจการกระทำการของคนในสังคมได้เท่ากันหมด เนพะดำเนินคำทำน้ำเสียง ภาพของօอสตินในการเลือกฟื้นคำเหล่านี้มาศึกษาในเรื่องของ “การแก้ตัว” นั้น օอสตินชี้ให้เห็นว่า ถ้าดูเพิน ๆ ก็เป็นเรื่องง่าย ๆ ธรรมดा ๆ แต่ถ้ามองกันอย่างจริงจังแล้วเป็นเรื่องที่สับซ้อนมาก เช่น เมื่อไรและทำไม่คนเราจึงแก้ตัว และผลกระทบจากการแก้ตัวเป็นอย่างไร? กล่าวคือ โดยปกติธรรมดา

หรือในชีวิตประจำวันคนเราจะแก้ตัวเมื่อถูกกล่าวหา หรือรู้สึกว่าได้กระทำผิดบางอย่าง แต่วิธีการพูดแก้ตัวแตกต่างกันไปแล้วการยอมรับในคำแก้ตัวก็แตกต่างกันไปด้วย ส่วนประเด็นหลักที่օอสตินต้องการจะบอกแก่เราก็คือว่า การกระทำหรือการแสดงออกของคนในสังคม ก็ไม่แตกต่างไปจากเรื่องของภาษา คือมีกฎเกณฑ์หรือจารีตปฏิบัติชุดหนึ่งอยู่กับกันหรือกำหนดเพื่อให้เกิดความหมายขึ้นมา ในกรณีของการแก้ตัวก็เช่นกัน เป็นการแสดงให้เห็นถึงกฎเกณฑ์-ข้อห้ามต่าง ๆ ในสังคมว่าอะไรทำได้อะไรทำไม่ได้ ทำแล้วสังคมยอมรับมากน้อยเพียงไร օอสตินประกาศเป็นสังจ พนี้ไว้ว่า “ถ้าไม่ละเมิดจารีตที่ถือปฏิบัติกันในสังคม ก็ไม่มีความจำเป็นต้องแก้ตัว” (“No modification without aberration,” p. 189)

ส่วนวิธีการและการยอมรับในข้อแก้ตัวนั้น օอสตินเขียนไว้ในสังคีนวัตกรรมวิธีการพูดแก้ตัว 2 แบบ แบบแรกเป็นการให้เหตุผลหรือสร้างความชอบธรรม (justification) ให้กับการกระทำการของคน เช่น อ้างว่ากระทำการดังกล่าวเพื่อ “ความถูกต้อง” “เหมาะสม” หรือ “ชอบธรรม” เป็นต้น ส่วนการแก้ตัวแบบที่สอง เป็นการเน้นที่เจตนา (intention) ของการกระทำ เช่น “มิได้ตั้งใจกระทำ” “ทำเพราถูกบังคับฯลฯ” “เป็นเรื่องของความบังเอิญ หรือ อุบัติเหตุ” เป็นต้น օอสตินให้ความสนใจกับการแก้ตัวแบบหลังมากกว่า เพราะเห็นว่า ประการแรก เป็นวิธีการแก้ตัวที่ใช้กันมากในชีวิตประจำวัน แต่ “ไม่ได้รับความสนใจจากนักปรัชญาด้านภาษาอย่าง” กรณีของการแก้ตัวแบบแรก (justification) ประการที่สอง ในชีวิตประจำวันของคนเรา เดินไป

ท้ายเรื่องราวของการอ้างเหตุผลและการแก้ตัว และในการแก้ตัวนั้น คนเรามักจะกระทำทั้งสองอย่างไปพร้อม ๆ กัน นั่นคือ օอสตินเห็นว่าในชีวิตประจำวัน เราแยกไม่อกระหว่าง excuse กับ justification, และประการที่สาม ในการศึกษาเรื่องของการแก้ตัว ในชีวิตประจำวันของคนเรานั้น օอสตินเห็นว่าเราต้องให้ความสนใจเป็นพิเศษกับคำกริยา violence (adverb)--ซึ่งได้รับความสนใจอยามากจากนักปรัชญาด้านภาษา เมื่อเปรียบเทียบกับคำนามคำกริยา หรือคำคุณศัพท์--รวมตลอดถึงลีต่าง ๆ ซึ่งหากคุณเป็น ฯ แล้วเหมือนกับการกล่าวหา แต่จริง ๆ แล้วเป็นเรื่องของการแก้ตัวทั้งสิ้น เช่น กระทำ “อย่างดังใจ” “อย่างงุ่มง่าม” หรือ “อย่างสันคิด” เป็นต้น การให้ความสนใจกับกริยา violence ช่วยให้เราเห็นถึงขอบเขตหรือข้อจำกัดของการแก้ตัวว่า “ไม่ได้ทำให้เราลายเป็นผู้บริสุทธิ์ เพียงแต่ทำให้ดูผิดน้อยลง หรือเมเหตุอันควรให้อยู่

นอกจากนี้ การศึกษาการแก้ตัวโดยทั่ว ๆ ไป และการศึกษาคำกริยา violence ที่ใช้ในการแก้ตัวโดยเฉพาะยังช่วยให้เราเห็นว่า การแบ่งแยกต่าง ๆ ในสังคมที่เรากุ้นเคยและดูเหมือนว่าชัดเจนนั้น จริง ๆ แล้วมีความพrama มาก เช่น การแยกระหว่าง สิ่งที่เรียกว่า “ข้ออ้าง” กับ “เหตุผล” หรือ “การแก้ตัว” (excuse) กับ การสร้างความชอบธรรมให้กับการกระทำ (justification) ดังกล่าวข้างต้น หรือการแยกระหว่าง “เท็จ” (false) กับ “จริง” (true), ระหว่างการกระทำโดย “สมัครใจ” (voluntary) กับ “ไม่สมัครใจ” (involuntary) เป็นต้น ด้วยทั้งสองกรณีจะถูกมองว่า “สิ่งที่เรียกว่า “ข้อเท็จจริง” (fact) กับ “คุณค่า” (value) ซึ่ง

นิยมกันมากในหมู่นักวิทยาศาสตร์สังคมนั้น “ไม่สามารถช่วยให้เราเข้าใจเรื่องของการแก้ตัวได้เลย เพราะเรื่องของการแก้ตัวนั้น มิใช่เรื่องของข้อเท็จจริง หรือคุณค่าโดยดู ๆ แต่เป็นเรื่องของความก้าวเดินและพัฒนา กล่าวคือการแก้ตัวไม่ใช่การปฏิเสธ ว่าจริง/ไม่จริง เป็นเรื่องของ “การยอมรับ แต่...” หมายความว่า อย่าได้ด่วนสรุปหรือตัดสิน เพราะมีเงื่อนไขหรือปัจจัยต่าง ๆ อีกมากมาย ที่สมควรได้รับการพิจารณาว่า เพราะเหตุใดจึงได้กระทำอย่างนั้น ฉะนั้น เรื่องของการแยกคู่ต่างกันขึ้นมาด้วย อย่างที่นิยมกระทำการกันนั้น օอสตินเห็นว่าเป็นเรื่องของการเข้าใจผิดและทำให้เกิดความสับสน “ไม่สามารถช่วยให้เราเข้าใจเรื่องของการกระทำการคนในสังคมได้จริง เพราะในการใช้จริงในชีวิตประจำวันนั้น สิ่งเหล่านี้แยกกันไม่ออก ดังนั้น การจะเข้าใจความหมายของภาษา จึงต้องศึกษาในบริบทที่ใช้จริงว่ามีการพูดอะไรและพูดอย่างไร ความหมายของภาษาเป็นเรื่องของการใช้ “ไม่ใช่การนิยามค่า คุณส่วนใหญ่โดยเฉพาะอย่างยิ่งนักปรัชญาด้านภาษาที่มักให้ความสำคัญกับตรรกศาสตร์ของภาษา (logic) มากกว่าตรรกศาสตร์ของการกระทำในรูปของการใช้ภาษา (the illocutionary act หรือ rhetoric) เมื่อภาษาเป็นเรื่องของการกระทำ บริบทในการพูด/ใช้รวมตลอดถึงบรรดาภูมิศาส�판ต่าง ๆ ที่กำหนดการพูด/ใช้ นั้น จึงมีความสำคัญอย่างมาก ทำหน่ง เดียวกันกับเรื่องการส่งมอบมันฟรั่งของแอนส์ คอมบีข้างต้นที่ว่า ความหมายมิได้อยู่ที่ตัวเหตุ-การณ์หรือการกระทำ (brute fact) แต่อยู่ที่ กฏเกณฑ์ต่าง ๆ ที่ทำให้การกระทำนั้นมีความหมายขึ้นมา (institutional fact) มากกว่า

จากที่กล่าวมาทั้งหมดเกี่ยวกับแนววิเคราะห์ภาษาข้างต้น จะเห็นว่าแนววิเคราะห์นี้สามารถเปิดหรือให้มุมมองแก่เราในการศึกษาเรื่องของปรากฏการณ์ทางสังคมและการเมืองได้แตกต่างไป จากวิธีการหาความรู้ของสำนักประจักษ์นิยมอย่างมาก อย่างน้อยที่สุด แนววิเคราะห์ภาษาช่วยให้เราเห็นว่า ภาษาไม่ได้ไร้เดียงสา และมิได้เป็นเพียงเครื่องมือในการสื่อความคิด หรือระบุถึงวัตถุเท่านั้น แต่ภาษาเป็นส่วนหนึ่ง (constitutive) ของความคิดและความจริง ภาษาคือชีวิตและชีวิตถูกถ่ายทอด ออกมานิรูปของการใช้ภาษา อย่างไรก็ตาม แม้ว่าสำนักปฏิฐานิยมเชิงตรรกศาสตร์ตาม แต่จุดอ่อนที่สำคัญของสำนักนี้ก็ลับอยู่ที่หัวใจของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ไม่ได้ไปไกลถึงขนาดดังคำถามหรือชวนสงสัยกับบรรดาภูมิศาส�판ต่าง ๆ ของสังคมว่ามีความเป็นมาอย่างไร และนำไปสู่อะไรบ้าง เช่นไรได้ประโยชน์หรืออยู่ในฐานะได้เบรียนจากภูมิศาส�판เหล่านี้ นั่นคือ แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ไม่ได้ให้ความสำคัญกับมิติทางประวัติศาสตร์ สนใจแต่เรื่องของความเห็นพ้องต้องกันในรูปของจริยปฏิบัติในสังคม (convention) มากกว่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเปรียบเทียบกับสำนักคิดอื่น ๆ เช่น สำนักโครงสร้างนิยม (structuralism) แนวที่เรียกว่า “semiotics” อย่างโรล็องบาร์ธ (Roland Barthes) ที่พยายามเปิดโปงให้เห็นถึง “ธาตุแท้” ของมายาคติต่าง ๆ (mythologies) ในสังคมทุนนิยม อุดสาหกรรมสมัยใหม่ที่

ครอบจั่งวิธีคิด-วิถีชีวิตของคนในสังคม¹⁷ หรือนักทฤษฎีแนววิพากษ์สังคม (critical theory) อายุ่งเจอร์เกน ชาเบอร์มาส (Jürgen Habermas) ที่ชี้ให้เห็นถึงความบูดเบี้ยวหรือการบิดเบือนของภาษาที่เราใช้ (distortion) ว่านำไปสู่การควบคุมมนุษย์ได้อย่างไร โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความรู้ในรูปของภาษาเทคนิดต่าง ๆ ฉะนั้น หน้าที่หลักของนักทฤษฎีแนววิพากษ์สังคม จึงมิใช่การพยายามทำความเข้าใจกฎเกณฑ์ของการใช้ภาษาอย่างที่นักวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” พยายามกระทำอยู่ แต่ต้องไปไกกว่านั้น ถึงขนาดสามารถชี้ให้เห็นถึงการบิดเบือนและการครอบจั่งของภาษาด้วย¹⁸

หากพิจารณาในแง่ของการศึกษารัฐศาสตร์/การเมืองแล้ววิธีการหาความรู้ของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ยังวนเวียนอยู่กับการศึกษาการเมืองในระดับของ “การเมืองปกติ” (status politics) คือการเมืองที่ยอมรับในลิ่งที่เป็นอยู่/ดำรงอยู่มากกว่าการศึกษาการเมืองในระดับที่ “อยู่เหนือการเมือง” (metapolitics or radical politics)¹⁹ กล่าวคือ เป็นการศึกษาในระดับของการตั้งคำถามขั้นพื้นฐาน กับสิ่งที่เป็นอยู่ ดำรงอยู่ ว่ามีความเป็นมาอย่างไร ประกอบไปด้วยอะไร และส่งผลกระทบต่อการเมืองและสังคมในระดับกว้างอย่างไรบ้าง นั่นคือการศึกษาการเมืองในระดับที่ “อยู่เหนือการเมือง” นั้นไม่สนใจศึกษาด้วยความคิดต่าง ๆ ในทางการเมือง เช่น อะไรคือ “การเมือง” “ความรุนแรง” “สันดิගพ” หรือ “การวิเคราะห์การเมือง” ฯลฯ แต่สนใจศึกษา “ความหมาย” ของสิ่งเหล่านี้มากกว่า นั่นคือศึกษาถึง “วาทกรรม” (discourse) ว่าด้วยความคิดเหล่า�ึ่มมากกว่าด้วยความคิดเอง โดยวิธีการ “กวน”

(de-sedimentation) (หรือถ้าใช้ภาษาของمار์ค แเดริตา, นักคิดคนสำคัญอีกคนหนึ่งแห่งสำนักหลังยุคโครงสร้างนิยมก็เรียกว่า “รื้อแล้ว สร้างขึ้นใหม่” หรือ deconstruction) บรรดาความคิดที่ตกตะกอนหยุดนิ่งหรือเป็นปกติธรรมดा ให้คุณว่ามีความ “ไม่เป็นธรรมดा” อยู่ในนั้น เพื่อจะได้เชื่อมโยงกับการเมืองในระดับ “ปกติ” และช่วยให้เราเข้าใจสิ่งที่เรียกว่า “การเมือง” ได้สมบูรณ์ยิ่งขึ้น

นอกเหนือไปจากประเด็นที่ไม่ให้ความสนใจกับมิติทางประวัติศาสตร์แล้ว แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ยังถูกวิพากษ์วิจารณ์ในประการแกร่ง มองข้ามหรือมองไม่เห็นอิทธิพลของปัจจัยอื่น ๆ นอกจากรากยา (extra-linguistic factors) ซึ่งก็มีส่วนอย่างสำคัญต่อการกำหนดวิถีชีวิตของคนในสังคม อย่างเช่นเรื่องของเทคนิค วิทยาการสมัยใหม่ที่นักทฤษฎีแนววิพากษ์สังคม (critical theory) ให้ความสำคัญอย่างมาก ยิ่งไปกว่านั้น แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ยังถูกวิพากษ์วิจารณ์ในประการที่สองอีกว่าสับสนระหว่างลิ่งที่เรียกว่า มาตรฐานทางวัฒนธรรมหรือมาตรฐานทางศีลธรรม กับอุปนิสัย (habit) ใน การพูดของคนในสังคม, ประการที่สาม แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ถูกวิจารณ์ว่าไม่สนใจความรู้สึกนึกคิดของผู้กระทำอย่างที่สำนักปรากฏ-การณ์วิทยาให้ความสนใจอย่างมาก แต่สนใจเฉพาะเรื่องของบริบทของสังคมที่ทำให้การกระทำนั้น ๆ มีความหมายขึ้นมา, และประการสุดท้าย แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ถูกวิพากษ์วิจารณ์จากนักคิดสำนักโครงสร้างนิยมแนวที่เรียกว่า semiology และจากนักคิดสำนักหลังยุคโครงสร้างนิยม ว่ามองข้ามความสำคัญของด้วยภาษาและระบบ/โครงสร้าง

ของภาษาไป²⁰ เนื่องจากไปให้ความสำคัญกับบริบทของการใช้ภาษาซึ่งขึ้นกับกฎเกณฑ์ของสังคมอีกด่อหนึ่งแทน นักคิดในแนวการศึกษาภาษาเชิงโครงสร้าง (semiologist) และแนวหลังยุคโครงสร้างนิยม (post-structuralist) เห็นว่า ภาษาและระบบของภาษาต่างหากที่สำคัญและเป็นตัวสร้างความหมายให้เกิดขึ้นทั้งนี้ ก็ด้วยเหตุผลว่า ภาษาพูดนั้น นอกจากมีได้หลายบริบทขึ้นกับการพูดแต่ละครั้งแล้ว ยังสามารถแยกตัวออกมานเป็นอิสระจากบริบทที่พูดด้วย เช่น กรณีของการอ้างคำพูดกัน เป็นต้น การอ้างคำพูดของคนอื่นก็เท่ากับเป็นการสร้างบริบทใหม่ขึ้นมาโดยปริยาย เมื่อเป็นเช่นนี้ในที่สุดแล้ว ภาษาจึงเป็นอิสระจากบริบทในความหมายที่ว่าไม่มีบริบทที่ด้วยตัวที่เป็นตัวกำหนดความหมายให้กับการพูดอย่างที่นักคิดในแนวการวิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” เชื่อ

ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อภาษาพูด (รวมตลอดถึงภาษาเขียน) มีได้หลายบริบท จึงเกิดความสามารถของผู้พูด/ผู้เขียน หรือผู้อ่าน/ผู้ฟัง จะเข้าไปจำกัดหรือสร้างกรอบให้ได้ ส่งผลให้ไม่สามารถกล่าวอ้างหรือผูกขาดความหมายได้เป็นการเฉพาะได้นอกจากนี้ การพูด/การเขียนทุกชนิด อยู่ไม่ได้โดยตัวของมันเอง แต่ขึ้นกับการพูด/การเขียนที่มีมาก่อนหน้า หรือที่จะเกิดขึ้นตามมาภายหลังด้วย นั่นคือ แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ถูกวิจารณ์ว่าไม่มีที่ว่างให้กับการพูดที่เบี่ยงเบนไปจากภาวะปกติธรรมดาก็ว่าได้ แต่ นักคิดในแนวหลังยุคโครงสร้างนิยมกลับเห็นไปในทิศทางที่ตรงกันข้ามว่า ตัวผู้พูด หรือคำแห่งหน้าที่ของคนพูด สามารถทำให้ความหมายของการ

พูดในประโยคเดียวกันเปลี่ยนแปลงไป เช่น บทหลวงในศาสนาคริสต์พูดในพิธีแต่งงานในโบสถ์ว่า “ขอพระค้ำให้เจ้ามารดาเจ้าสาวเป็นสามีภรรยา ก.” ย่อมมีน้ำหนักและความหมายมากกว่า “ ก. หรือ นาง ฯ. กล่าวในประโยคเดียวกัน เป็นต้น แต่แนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” ไม่ให้ความสนใจกับตัวผู้พูดเลย สนใจแต่บริบทการใช้ที่ทำให้เกิดความหมายขึ้นมา กล่าวอีกนัยหนึ่ง ในทฤษฎีของนักคิดในแนวหลังยุคโครงสร้างนิยม ปัญหาไม่ได้อยู่ที่บริบทของการพูด แต่อยู่ที่ตัวการพูดเอง (utterance/enunciation) โดยการพูด/การเขียนนี้จะขึ้นกับระบบ/โครงสร้างของภาษาอย่างมาก จะนั้น ตัวการพูด/การเขียนหรือ “วาทกรรม” ต่างหาก คือสิ่งที่เราต้องให้ความสนใจ ไม่ใช่สภาพแวดล้อมหรือบริบทของการพูด/การเขียน อย่างนักทฤษฎีแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมดा” พยายามกระทำ

3. สำนักประภากลการณ์วิทยา (Phenomenology)

ในระดับของคุณวิทยาหรือทฤษฎีว่าด้วยความรู้ (epistemology) สำนักประภากลการณ์วิทยา ไม่แตกต่างไปจากสำนักประจักษณ์นิยมที่ผู้เขียนกล่าวไว้ในหัวข้อที่ 1 เพื่อได้แก่ กล่าวคือ ยังมองว่าความรู้และความหมาย (meaning) เป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างตัวผู้รู้หรือมนุษย์ (subject) กับสิ่งที่อ้างว่ารู้หรือโอลกิวัตถุ (object) เพียงแต่ว่าสำนักประภากลการณ์วิทยาให้อภิสิทธิ์กับตัวผู้รู้--ในขณะที่สำนักประจักษณ์นิยมให้อภิสิทธิ์กับโลกของวัตถุ--ว่าเป็นแหล่งที่มาของความรู้และ

ความหมายต่าง ๆ ของมนุษย์ เมื่อเป็นเช่นนี้จุดแตกหักของสำนักปรากฏการณ์วิทยาจึงอยู่ที่ความรู้สึกนึกคิดของมนุษย์ที่มีต่อโลก ที่เก็บสะสมไว้เป็น “ประสบการณ์” ในรูปของจิตสำนึกในเรื่องนั้น ๆ เอ็ดมัน ชูสเซอร์ล (Edmund Husserl, 1859-1938) เจ้าสำนัก เรียกว่า “consciousness” ส่วนอัลเฟรด ชูฟซ์ (Alfred Schutz, 1899-1959) ถูกศิษย์ของชูสเซอร์ล พัฒนาต่อมาในรูปของการศึกษา “โลกธรรมน์” (life-world) และ “ประสบการณ์ร่วม” หรือ “การรับรู้ร่วม” (typification)

การให้ความสำคัญกับจิตสำนึกของมนุษย์ในฐานะที่เป็นตัวกำหนดหรือสร้างความหมาย (enact) ให้กับสรรพสิ่ง แทนที่สรรพสิ่งจะเป็นตัวกำหนดความหมายให้แก่มนุษย์ โดยมนุษย์มีหน้าที่เพียงตอบสนอง (respond or react) ต่อสิ่งที่มากระทบในรูปของพฤติกรรมต่าง ๆ อย่างที่สำนักประจักษ์นิยมเสนอตน “ไม่ได้ทำให้วิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาหมดสภาพความเป็นวิทยาศาสตร์ลงแต่อย่างใด ตรงกันข้ามชูสเซอร์ล ได้ประกาศไว้อย่างชัดแจ้งว่า วิธีการแบบปรากฏการณ์วิทยาของเขานั้น ที่จะสามารถช่วยให้การศึกษาปรัชญาอุดพันจากภาวะวิกฤต และกลายเป็น “ศาสตร์ที่มีความเข้มข้น” (“Philosophy as Rigorous Science”)²¹ ด้วยการศึกษากระบวนการในการสร้างความหมายของจิตสำนึกของมนุษย์ที่มีต่อโลกอบตัว (the enactment of consciousness/intentionality) กล่าวคือ ชูสเซอร์ลเห็นตรงกันข้ามกับอินนามูเอล คานท์ว่าความล้มเหลวของปรัชญาที่ไม่สามารถ

พัฒนาไปสู่ความเป็นศาสตร์ที่เข้มข้นได้นั้น ไม่ใช่อยู่ที่เนื้อหาสาระของตัววิชาที่ “ไม่เป็นวิทยาศาสตร์” แต่-อย่างใด แต่อยู่ที่การขาดวิธีการศึกษาที่เหมาะสมมากกว่า และวิธีการแบบปรากฏการณ์วิทยาของเขายังสามารถปฏิช่องทางนี้ได้

ในงานเรื่อง “Philosophy as Rigorous Science” (อุเชิงอรรถที่ 21) ชูสเซอร์ลjoined สำนักธรรมชาตินิยม (naturalism) และสำนักประวัติศาสตร์นิยม (historicism) ว่าด้วยเป็นศาสตร์ที่มีอคติ และความลำเอียง (presupposed science) ในความหมายที่ว่าทั้งคู่ยังยอมรับในการดำรงอยู่ของธรรมชาติ ทั้งในแง่ของเวลาและสถานที่ (the spatiotemporal existence of nature) กล่าวคือ สำนักธรรมชาตินิยมมองสิ่งที่เรียกว่า “ความรู้” เพียงแค่ ๆ ว่าหมายถึงความรู้แบบวิทยาศาสตร์ ที่สามารถอ้างอิงกับธรรมชาติได้เท่านั้น ในขณะที่ สำนักประวัติศาสตร์นิยมมองว่าทุกอย่างเป็นเรื่องของ “ข้อเท็จจริง” ทางประวัติศาสตร์ทั้งสิ้น ชูสเซอร์ล เห็นว่าการยอมรับในการดำรงอยู่ของธรรมชาติและ ของข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์โดยไม่ตั้งคำถาม กับสิ่งเหล่านี้ ไม่สามารถนำการศึกษาปรัชญาไปสู่ ความเป็นศาสตร์ที่เข้มข้นได้ เพราะในกระบวนการของ ชูสเซอร์ลแล้ว สิ่งที่เรียกว่า “ศาสตร์” นั้น--ไม่ว่า จะเป็นวิทยาศาสตร์ธรรมชาติหรือประวัติศาสตร์-- ต่างก็เป็นผลผลิตหรือการกระทำของจิตสำนึกของมนุษย์ทั้งสิ้น และเราไม่สามารถทำความเข้าใจ จิตสำนึกนี้ได้ด้วยการศึกษาธรรมชาติหรือประวัติศาสตร์โดยตรง แต่ต้องศึกษาที่กระบวนการของจิตสำนึกในการสร้างสิ่งที่เรียกว่า “ศาสตร์” มากกว่า

นี่คือสำนักปragmatics ที่เห็นว่าการกระทำและประสบการณ์ต่าง ๆ ของมนุษย์ เป็นเรื่องของการกระทำหรือการสร้างของจิตสำนึกทั้งสิ้น เป็นผลมาจากการบวนการระลึกรู้หรือตระหนักรู้ (intentionality/awareness) ของจิตสำนึกของมนุษย์ที่มีต่อโลกรอบตัว ฉะนั้นในทรอรสนะของสำนักปragmatics จึงไม่มีสิ่งที่เรียกว่าจิตสำนึกเลย ๆ แต่ต้องเป็นจิตสำนึกต่อสิ่งใดหรือเรื่องใดเสมอ (the consciousness of something or intentionality)

กล่าวอีกนัยหนึ่ง สำนักปragmatics ให้ความสนใจกับกระบวนการในการสร้างความหมาย หรือการทำความเข้าใจโลกรอบตัวของมนุษย์ ผ่านการเข้าใจการทำงานของจิตสำนึกของมนุษย์ ดังนั้น การศึกษาแบบปragmatics จึงพุ่งประเด็น ความสนใจไปที่จิตสำนึก ไม่ว่าจะเป็นจิตสำนึกของผู้ศึกษาหรือสิ่งที่ศึกษา (เช่นสูสเซอร์ลศึกษา จิตสำนึกของสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” ที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงข้างหน้า) ว่ามีการตระหนักรู้ หรือระลึกรู้ โลกรอบตัวได้อย่างไร ส่วนวิธีการศึกษากระบวนการสร้างความหมายของจิตสำนึกต่อโลกรอบตัวนั้น สูสเซอร์ลเสนอให้ใช้วิธีการที่เรียกว่า “transcendental-phenomenological reduction” อย่างไรก็ตาม การที่จะเข้าใจวิธีการหาความรู้แบบปragmatics วิทยาได้นั้น มิใช่สิ่งที่จะกระทำได้ง่าย ๆ แต่ต้องเริ่มด้วยการทำความเข้าใจศัพท์เฉพาะบางคำที่ใช้ในวิธีการหาความรู้แบบนี้ก่อน²²

เริ่มด้วยคำว่า “reduction” ซึ่งบางครั้งสูสเซอร์ลใช้คำว่า “suspension” หรือ “epoché” แทนศัพท์คำนี้ถือเป็นหัวใจของวิธีการหาความรู้แบบปragmatics วิทยาเลยที่เดียว สูสเซอร์ลใช้ “reduction”

ใน 2 ความหมายด้วยกัน กล่าวคือ ความหมายแรก เป็นการ “ใส่ไว้เล็บ” (bracketing) พื้นฐานเดิม ต่าง ๆ ของตัวเรา หรือบรรดาสิ่งที่เราคุ้นเคย เคยชินและยอมรับ (presuppositions) ก่อนที่จะทำการศึกษาเรื่องใด ๆ เพื่อให้ผู้ศึกษาเป็นอิสระจากอคติ และความลำเอียงต่าง ๆ คล้ายกับการใส่ไว้เล็บในวิชาคณิตศาสตร์ การใส่ไว้เล็บให้กับบรรดาพื้นฐานเดิม ต่าง ๆ ของตัวเรา หรือที่สูสเซอร์ลเรียกว่า “phenomenological epoché”²³ นั้น มิใช่เป็นการปฏิเสธ การตัดร่องรอยของสิ่งเหล่านี้ แต่ต้องการให้เราตระหนักรู้ถึงสิ่งเหล่านี้มากกว่า การใส่ไว้เล็บนี้ทำให้สำนักปragmatics สามารถประกาศก้องว่าเป็นวิธีการหาความรู้ที่ไม่ติดข้อจำกัดสิ่งใดทั้งสิ้น (presuppositionlessness) นอกจากนี้วิธีการใส่ไว้เล็บดังกล่าว ยังสามารถช่วยให้สำนักปragmatics ศึกษาปragmatics ได้ในระดับของ “แก่น” (essence) และรากเหง้า (origin) หรือก็คือในระดับของจิตสำนึกในเรื่องนั้น ๆ นั่นเอง เมื่อใส่ไว้เล็บให้กับพื้นฐานเดิมต่าง ๆ ของเรแล้ว สิ่งที่เหลือหลังจากการใส่ไว้เล็บคือตัวตนที่เป็นอิสระจากการรับรู้ได้ ๆ ที่มีมาก่อนหน้า หรือที่สูสเซอร์ลเรียกว่า “transcendental ego,” “transcendental or pure consciousness” และพร้อมจะมองปragmatics ต่าง ๆ จากมุมมองของผู้ที่อยู่ใน เหตุการณ์หรือปragmatics นั้น ๆ นั่นคือ สูสเซอร์ลแบ่ง “reduction” ออกเป็น 2 ระดับ ระดับแรก เรียกว่า “eidetic reduction”²⁴ เป็นการมองปragmatics ในระดับที่พ้นไปจากข้อเท็จจริงโดย ๆ แต่เน้นที่สิ่งที่อยู่เบื้องหลังหรือ “แก่น” ของข้อเท็จจริงอันได้แก่

บรรดาความคิดต่าง ๆ (thematic/essence/idea) ที่ประกอบกันขึ้น (constitute) เป็นข้อเท็จจริงในระดับการรับรู้ของจิตสำนึกของเราระดับที่สอง เรียกว่า “phenomenological reduction” เป็นระดับที่สูสเซอร์ลให้ความสำคัญอย่างมาก และเป็นระดับที่มีความสลับซับซ้อนมากด้วย เพราะเป็นระดับที่ช่วยให้เราเห็นถึงความเป็นมาของสรรพสิ่งต่าง ๆ รอบตัวเราว่า “ไม่ใช่เป็นเรื่องของธรรมชาติ หรือสิ่งที่เห็นจริงแล้ว แต่เป็นเรื่องของการสร้างหรือให้ความหมายแล้วส่งต่อ ๆ กันมาในรูปของจารีตปฏิบัติ ความคุ้นเคย หรือความเชยินต่าง ๆ (presuppositions) ซึ่งบรรจุไว้ในจิตสำนึกของเรา วิธีการแบบปรากฏการณ์วิทยาช่วยให้เราทราบนักวิญญาณสิ่งเหล่านี้ ด้วยวิธีการสืบค้นกลับไปหาต้นothหรือรากเหง้าที่เป็นตัวสร้างความหมายให้กับจิตสำนึก สูสเซอร์ลเรียกวิธีการศึกษาแบบนี้ว่า “regressive inquiry” และนี่คือความหมายที่สองของ “reduction” ที่สูสเซอร์ลใช้ในวิธีการหา ความรู้แบบปรากฏการณ์-วิทยาของเจ้า

ส่วนคำว่า “transcendental” นั้น สูสเซอร์ลใช้ในสองความหมายด้วยกัน²⁵ กล่าวคือ ความหมายแรกเป็นทำนองเดียวกันกับที่คานท์ใช้ คือหมายถึงเรื่องของการรับรู้ที่ไม่ได้เป็นผลมาจากการประสบการณ์โดยตรงแต่เป็นการรับรู้อันเนื่องมาจากมี “ความรู้” ในเรื่องนั้น ๆ มาก่อนมากกว่า เช่น เรา “ไม่มีประสบการณ์การถูกน้ำร้อนลวกโดยตรง แต่เรา มี “ความรู้” ในเรื่องดังกล่าวว่าเป็นอย่างไรจากประสบการณ์/การรับรู้ของคนอื่น ความหมายที่สองของ “transcendental” เป็นความหมายในเชิงศาสนา

กล่าวคือ นักปรากฏการณ์วิทยาจะต้องสามารถ “แปลงร่าง” หรือ “จุ่มตัว” (immerse) ลงไปในปรากฏการณ์ที่ศึกษาได้อย่างตัวผู้ที่อยู่ในเหตุการณ์ โดยปราศจากอคติหรือความลำเอียงใด ๆ ทั้งสิ้น จะเห็นว่า “transcendental” นั้น เป็นเรื่องของ การตระหนักรู้หรือระลึกรู้ของเรารather มีต่อโลกรอบตัวว่า สรรพสิ่งมีความหมายหรือดำรงอยู่ก็เพราะการสร้างของจิตสำนึกของเราเท่านั้น และการระลึกรู้นี้ จะเป็นไปได้ก็ต้องอาศัยวิธีการสืบย้อนกลับไปหาต้นothหรือรากเหง้าของสรรพสิ่ง (regressive inquiry) นั่นเอง

สำหรับคำว่า “phenomenological” นั้น มีความหมายว่าหลังจากที่ไส่วงเล็บบรรดาพื้นฐานเดิมต่าง ๆ ของเรามาแล้ว สิ่งที่เหลือคือตัวตนที่ว่างเปล่า ไม่มีสิ่งที่เรียกว่า “โลกทั่วไป” ของเราก็ต่อไป ทำให้เราสามารถประทับกับโลกรอบตัวได้อย่างปลดจากอคติใด ๆ นั่นคือ หลังจากการไส่วงเล็บทุกอย่างที่ปรากฏต่อ การรับรู้ของเรางึงเป็นเพียง “ปรากฏการณ์” (phenomena) ที่รกรากความเข้าใจของจิตสำนึกเท่านั้น (the intentionality of consciousness) สิ่งที่ปรากฏจึงเป็นเพียงปรากฏการณ์ในการรับรู้ของเรา (thing-as-they-appear-to-us) ไม่ใช่สิ่งที่สามารถดำรงอยู่ได้โดยตัวของมันเองปลดจากการรับรู้ของเรา (thing-in-itself) อย่างที่นักประจักษณ์นิยมเชื่อ ฉะนั้นสิ่งที่สำนักปรากฏการณ์วิทยาสนใจจึงไม่ใช่โลกของวัตถุอย่างสำนักประจักษณ์นิยม แต่สนใจความหมาย ที่มีต่อโลกของวัตถุ (the meaning of object) มากกว่าความหมายเหล่านี้ ถูกบรรจุหรือผนวกเข้าไว้ จนกลายเป็นส่วนหนึ่งของจิตสำนึกของมนุษย์เราได้

อย่างไร (constitution)

โดยสรุป transcendental-phenomenological reduction (หรือ phenomenological reduction หรือ reduction เลย ๆ) นั้น ถือเป็น หัวใจของวิธีการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยาล่ามคือ งานศึกษาใดก็ตามจะถือว่าเป็นการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยาหรือไม่นั้น ก็ขึ้นอยู่กับว่าได้ผ่านกระบวนการที่เรียกว่า reduction--ในความหมายของการใส่วงศิบสิ่งที่เราคุ้นเคย เคยชินและยอมรับ (bracketing) และการสืบข้อนกลับไปหาด้านอื่น หรือหากเห็นว่าที่เป็นตัวสร้างความหมายให้กับสรรพสิ่ง (regressive inquiry)--หรือไม่ หากไม่ผ่านกระบวนการดังกล่าวก็ยังถือไม่ได้ว่าเป็นการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยา ดังนั้น phenomenological reduction จึงถือเป็นปราการแรกและเป็นปราการที่สำคัญที่สุดของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยา เนื่องจาก/principles การแยก หลังจากใส่วงศิบสิ่งให้กับสิ่งที่เราคุ้นเคยและยอมรับแล้ว เราจะสามารถดึงคำนวณหรือสังสัยกับทุกอย่างที่ปรากฏต่อเราได้หมด ด้วยเรามีเพียงฐานเดิมคือ ๆ ที่จะช่วยให้เข้าใจอีกด้วยไป แต่ต้องเริ่มต้นกันใหม่หมด ไม่มีสิ่งที่คุ้นเคย เคยชิน ยอมรับ ชัดแจ้งหรือรู้ ฯลฯ จะมีก็แต่ “ปรากฏการณ์” ที่ต้องการการทำความเข้าใจความหมายของนั้นแท้แน่นการปลดจากพื้นฐานเดิมต่าง ๆ นี้เอง ที่ทำให้นักปรากฏการณ์วิทยาสามารถ “แปลงร่าง” หรือ “จุ่มตัว” ลงไปในปรากฏการณ์ที่ศึกษา ได้อย่างไม่ตระหนิดตะหงงใจ และทำให้สามารถมองปัญหาได้อย่างผู้ที่ตกลอยู่ในปัญหานั้น

ผลประการที่สองของวิธีการแบบ phenomenological reduction ได้แก่การตระหนักรู้ว่า

จริง ๆ แล้ว ทุกอย่างรอบตัวเรานั้น เป็นเพียงความเข้าใจของเราที่มีต่อสรรพสิ่ง โดยจิตสำนึกของเราระสร้างความหมายให้เกิดขึ้นมา ไม่ใช่สรรพสิ่งมีความหมายในตัวเองแต่อย่างใด และกระบวนการที่สาม วิธีการแบบ phenomenological reduction ทำให้นักปรากฏการณ์วิทยาสามารถถ้าวพันไปจากระดับของการคิด (think) ไปสู่ระดับของการสะท้อนกลับจากภายใน (reflection) ได้²⁶ กล่าวคือในกระบวนการของชูสเซอร์ล หากเรา “คิด” หมายความว่าเราคิดลังให้ความสนใจกับวัตถุ สิ่งของ หรือปรากฏการณ์อันเป็นตัวที่ทำให้เราต้องคิด แสดงว่าเราตอกย้ำภายใต้อิทธิพลของสิ่งที่เราคิด (the object of thought) แต่การสะท้อนกลับไม่ใช่เรื่องของความสนใจหรือติดยึดแต่อย่างใด แต่เป็นการเข้าใจสรรพสิ่งอย่างที่เป็นอยู่ และวิธีการแบบปรากฏการณ์วิทยาสามารถช่วยให้เราสะท้อนกลับได้ด้วยการใส่วงศิบสิ่งพื้นฐานเดิมต่าง ๆ ของเราดังกล่าวมาแล้วข้างต้น จะนั้นลักษณะเด่นประการหนึ่งของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของชูสเซอร์ล จึงเป็นเรื่องของการสะท้อนกลับโดยเฉพาะอย่างยิ่งการสะท้อนกลับไปสู่ต้นคอหรือรากเหง้าของตัวปรากฏการณ์ว่า มีกระบวนการสร้างความหมายขึ้นมาอย่างไรบ้าง

กล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว หัวใจของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของชูสเซอร์ล อยู่ที่การดึงคำนวณ หรือชวนสังสัยกับบรรดาสิ่งที่เราคุ้นเคย เคยชิน ยอมรับ ช้อนเร้น แอบแหง ฯลฯ ด้วยวิธีการสลดหรือปลดปล่อยตัวเองออกจากสิ่งเหล่านี้ ด้วยวิธีการใส่วงศิบสิ่งและการสะท้อนกลับ

เพื่อให้เราสามารถเห็นถึง “แก่น” และ “รากเหง้า” ของสิ่งเหล่านี้ว่ามีความเป็นมาอย่างไร เป็นการศึกษาแหล่งที่มาของการรับรู้ของมนุษย์ในชีวิตประจำวัน หรือ life-world นั่นเอง การสะท้อนกลับไปทางด้านดอหรือรากเหง้าของปรากฏการณ์นั้น ถือเป็นลักษณะที่ลึกแนว (radical) ของวิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของสูสเซอร์ล และทำให้ปรัชญาของเขาแตกต่างไปจากปรัชญาแบบอื่น ๆ ยิ่งไปกว่านั้น การสะท้อนกลับยังเป็นสิ่งที่ด้วยสูสเซอร์ลเองให้ความสำคัญอย่างมาก ดังตัวอย่างการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยาที่มีชื่อเสียงของเขาต่อสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต”²⁷

ในงานที่มีความสำคัญมากที่สุดของการศึกษาแบบปรากฏการณ์วิทยาชิ้นนี้²⁸ สูสเซอร์ลสามารถซึ่งให้เราเห็นอย่างน่าสนใจและเร้าใจว่า สิ่งที่เราคุ้นเคยและยอมรับ และถือว่าเป็นความจริงแท้ย่างความรู้เรื่องเรขาคณิตนั้น จริง ๆ แล้วมิใช่ลิ่งที่เห็นจริงแล้วหรือจริงโดยตัวของมันเอง แต่มีกระบวนการสร้างและส่งต่อ ๆ กันมาในรูปของคุณค่า ความรู้ ความคิดและความคุ้นเคยต่าง ๆ (the ready-made, handed-down or presuppositions, ดู Zaner and Ihde, eds., เชิงอรรถที่ 27) นั่นคือสูสเซอร์ล มีความเห็นว่า การรับรู้ของคนเรานั้น ไม่ใช่เป็นผลมาจากการรู้หรือการทำความเข้าใจกับลิ่งที่อ้างว่ารู้โดยตรง แต่เป็นเรื่องของการรับหรือสืบทอดบรรดาความรู้ต่าง ๆ (รวมตลอดถึงความคิด ความเชื่อ ฯลฯ) ที่มีมาก่อนหน้าเอาไว้มากกว่า ฉะนั้นโลกที่เรารู้ โลกที่เรารับรู้ จึงเป็นโลกของการส่งต่อ “ความรู้” กันมาเรื่อย ๆ จากคนรุ่นแล้วรุ่นเล่า การรู้ของคนเราจึงเป็นเพียงการเลือกรับเอาบรรดาสิ่งที่มีมา

ก่อนหน้า (“knowing as horizon-certainty,” p. 370) เราไม่ได้คิดกันอะไรใหม่ แม้แต่การลีโลอิช่องถือกันว่าเป็น “บิดา” แห่งวิชาเรขาคณิตก็ตาม จริง ๆ แล้วการลีโลอิไม่ได้เป็นคนแรกที่คิด หรือสร้างสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” ขึ้นมา การลีโลอิเพียงรับมาจากกรีกแล้วส่งต่อ ๆ กันมาจนถึงปัจจุบัน ฉะนั้น หากเราต้องการเข้าใจโลกที่เรารู้ คือต้องเริ่มต้นที่สภาพความเป็นจริงที่ห้อมล้อมเรารอยู่ แล้วสืบค้นกลับไปทางด้านดอหรือรากเหง้าที่เป็นตัวสร้างความรู้/ความหมายต่าง ๆ ที่ห้อมล้อมเป็นโลกการรับรู้ของราหันต์คือ เป็นการสืบค้นกลับไปหาจิตสำนึกซึ่งเป็นตัวสร้างความรู้/ความหมายในเรื่องนั้น ๆ ขึ้นมา เป็นการสืบค้นกลับไปหาความหมายทั้งในแง่ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรมพร้อม ๆ กัน

ยิ่งไปกว่านั้นในวรรณกรรมแคริเด งานเรื่อง “The Origin of Geometry” ของสูสเซอร์ลชิ้นนี้ ยังถือได้ว่าเป็นการเปิดศักราชใหม่ของปรัชญาตะวันตก เพราะเป็นการพูดถึงสิ่งที่นักปรัชญาในยุคสมัยนั้นไม่เคยพูดหรือไม่เคยคิดจะพูดมาก่อน นั่นคือประวัติศาสตร์ของจุดเริ่มต้นของตัวความคิด/ความหมายที่อยู่เบื้องหลังสรรพสิ่งต่าง ๆ ที่เราคุ้นเคยและยอมรับมานาน หรือที่สูสเซอร์ล (และต่อมาแคริเด) เรียกว่า “the historicity of ideal objects” นั่นเอง ส่วนสาระสำคัญของวิธีการศึกษาประวัติศาสตร์แบบลึกแนวของสูสเซอร์ล หรือ การศึกษาประวัติศาสตร์แบบปรากฏการณ์วิทยานั้น อยู่ที่การเริ่มต้นจากสิ่งพื้น ๆ ง่าย ๆ ที่เรายอมรับและคุ้นเคย จากนั้นตั้งคำถามหรือชวนสงสัยกับสิ่งเหล่านี้ ด้วยวิธีการสืบขอนกลับขึ้นไปจนถึง “แก่น” ของสรรพสิ่งที่รากเหง้าของมัน เพื่อชี้ให้เห็นว่าการ

darüberอย่างต่อเนื่องของสรรพสิ่งอย่างเช่น เรขาคณิตนั้น มีกระบวนการและวิธีการอย่างไรบ้าง และคำตอบที่สูสเซอร์ล์ได้จากการศึกษาเรื่องของ เรขาคณิตก็คือว่า สิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตนั้น “ไม่ใช่ ข้อเท็จจริงล้วน ๆ หรือความจริงสูงสุดที่จริงทุกเมื่อ ทุกที่” และกับทุกคน ความจริงที่เป็นสามัญของ เรขาคณิตนั้น จริง ๆ แล้วเป็นเพียงความจริงที่มี นิติทางประวัติศาสตร์ ชุดหนึ่งรองรับเท่านั้น นั่นคือ เป็นความจริงที่ถูกสร้างหรือทำให้เป็นจริงขึ้นมา ด้วยการอ้างอิงถึงที่มีมาก่อนหน้าเป็นขั้น ๆ ลด หลั่นกันลงมาอย่างไม่รู้จบจนหาดันตอไม่พบ

อย่างไรก็ตามแม้ว่าเราจะหาดันตอที่แน่นอน ไม่พบ (และในทฤษฎีของสูสเซอร์ล์ก็ไม่มีความ จำเป็นที่จะต้องทำเช่นนั้น) แต่เรา ก็สามารถอภิไ ว้วา มีบางสิ่งบางอย่างที่มั่นคงที่ประกอบกันขึ้นเป็น สิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นเรขาคณิต” จนทำให้ สามารถสังต่อและดำรงอยู่ได้จนถึงปัจจุบัน สูส- เชอร์ล์เรียกสิ่งที่ประกอบกัน ขึ้นเป็น “แก่น” ของ เรขาคณิตนี้แตกต่างกันไปในงานเรื่อง “The Origin of Geometry” ของเขารู 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 “ความหมาย” หรือ “ความ คิด” ชุดหนึ่ง ที่ประกอบกันขึ้นเป็นเรขาคณิต ที่ สามารถสังต่อและรับซ่างกันมาได้เรื่อย ๆ แม้ว่าใน กระบวนการสังต่อและรับซ่างที่ยาวนานนี้ จะมีการ เปลี่ยนแปลง แก้ไขเพิ่มเติม แต่ความเป็นเรขา-

คณิตหรือเอกลักษณ์ (identity) ของเรขาคณิตก็ยัง คงอยู่ นั่นคือเรขาคณิตไม่ใช่ความจริงที่เป็นสามัญ แต่มีลักษณะเป็นความเชื่อหรือจารีต (tradition) ชุดหนึ่งเท่านั้น เป็นความเชื่อหรือจารีตที่ถูกบรรจุไว้ ในจิตสำนึกของเรา และสามารถกระลิกรู้หรือนำกลับ มาใช้ได้ตลอดเวลา (reactivate/reawake) นั่นคือ วิธีการศึกษาประวัติศาสตร์แบบปรากฏการณ์วิทยานั้น ไม่ได้มองหาดันตอในความหมายที่เป็นสามัญของ สรรพสิ่ง (causality) เพราะหาไม่พบและไม่มี ประโยชน์ดังกล่าวมาแล้วจ้างดัน แต่สนใจมองหา สิ่งที่ทำให้สรรพสิ่งสามารถดำรงอยู่และส่งต่อ ๆ กัน นา หรือที่สูสเซอร์ล์เรียกว่า “an undetermined but structurally determined generality” (p. 367)

ด้วยอย่างเช่น ก่อนหน้ากาลีเดียวที่มีความรู้ เรื่องเรขาคณิต แต่อาจจะเรียกชื่อเป็นอย่างอื่น กาลี- เดียวเพียงแต่รับเอาสิ่งนี้มา จึงบอกถึงดันตอจริง ๆ ของเรขาคณิตไม่ได้-- เป็นแบบ “undetermined generality” ในขณะเดียวกัน หลังจากที่กาลีเดียว รับเอาสิ่งนี้มา แล้วส่งต่อให้กับคนรุ่นหลัง ๆ จน กลายเป็นสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” นั้น แสดงว่า ต้องมี “แก่น” หรือ ความหมายบางอย่างที่สามารถ ส่งต่อ ๆ กันมาได้ ก็มีโครงสร้าง ตรรกะ ภาษา และความหมายเฉพาะชนประกอบกันขึ้นเป็นสิ่งที่ เรียกว่า “เรขาคณิต” และนี่คือสิ่งที่ สูสเซอร์ล์เรียกว่า “structurally determined generality” จะนั้น การเข้าใจเรขาคณิตก็คือ การเข้าใจประวัติศาสตร์ ของการสร้างสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” ขึ้นมา ด้วย วิธีการสืบย้อนกลับขึ้นไปจากปัจจุบันจนถึง “แก่น” ที่สูสเซอร์ล์เรียกว่า “the universal a priori of

history” (p. 367) นั่นเอง

ยิ่งไปกว่านั้น ในฐานะที่เป็นนักปรากฏ-การพิวทิยา สิ่งที่ชูสเซอร์ลให้ความสนใจอย่างมาก คือกระบวนการ วิธีการ และขั้นตอน ที่ความหมายของสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” ถูกผนวกหรือบรรจุไว้ในจิตสำนึกของคนทั่ว ๆ ไป จนกลายเป็นความคิดแบบเดียวกัน คือความคิดแบบเรขาคณิต ทั้ง ๆ ที่เวลาได้ผ่านไปนานนานมากจากกาลีเดอสิ่งปัจจุบัน แต่สิ่งนี้ก็ยังสามารถดำรงอยู่ได้อย่างต่อเนื่อง แม้ว่าจะในรูปแบบที่แตกต่างไปจากเดิมบ้างก็ตาม กล่าวอีกนัยหนึ่ง ชูสเซอร์ลต้องการหาคำตอบว่า ความเป็นเรขาคณิต หรือ “ideal object” นี้ เกิดขึ้นมาได้อย่างไร? ทำอย่างไรหรือด้วยวิธีการใดที่ ความคิดเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” เปลี่ยนสภาพจากความคิดของบุคคล เช่นความคิดของกาลีเดอ หรือที่ชูสเซอร์ลเรียกว่า “ideality” ถือการยอมรับ การเข้าใจของคนทั่วไปลายเป็น “ideal object” และสุดท้ายแปลงสภาพไปเป็นความเป็นจริงหรือการรับรู้ว่าจริงในระดับของจิตสำนึกของคนทั่ว ๆ ไป เรียกว่า “ideal objectivity”

นั่นคือชูสเซอร์ลเชื่อว่ามีความเป็นภาวะวิสัย หรือวัตถุวิสัย (objectivity) ดำรงอยู่ในสิ่งที่เรียกว่า “เรขาคณิต” อย่างน้อยที่สุดก็ในระดับการรับรู้ของนักคณิตศาสตร์และบรรดาผู้ที่มีความรู้ทางคณิตศาสตร์ เพียงแต่ว่าความเป็นวัตถุวิสัยของสำนักปรากฏ-การพิวทิยาไม่ถูกยืนยันว่าชูสเซอร์ลเรียกว่า “an ideal objectivity” (pp. 353 ff) คือไม่จำเป็นต้องมี โลภวัตถุมารองรับอย่างสำนักประจักษ์นิยม แต่เป็น วัตถุวิสัยในความหมายที่ว่า ปรากฏการณ์ดำรงอยู่ใน จิตสำนึกหรือในการรับรู้ของคนทั่ว ๆ ไปในสังคมมาก

กว่า บางครั้งชูสเซอร์ลเรียกความเป็นวัตถุวิสัยใน จิตสำนึกของคนเรา (ideal objectivity) ว่า “transcendental subjectivity” หรืออัตลักษณ์ส่วนตัว ที่ส่งต่อ ๆ กันมาในรูปของ ideal object จน- กลایเป็นอัตลักษณ์ร่วมของคนทั่วไป หรือวัตถุวิสัย ในจิตสำนึกของคนทั่วไปนั่นเอง อัลเฟรด ชูทซ์ เรียกอัตลักษณ์ร่วมนี้ว่า “typification” ตัวอย่าง เช่นทฤษฎีบทต่าง ๆ ของเรขาคณิต “ไม่ว่าจะเป็น ของยุคลิคหรือปีทาゴรัส มีการประภาคเพียงครั้งเดียว (ideality) จากนั้นก็รับมาใช้ต่อ ๆ กันมา แต่ไม่ว่า จะมีการใช้บ่อยเท่าใดใช้ในภาษาใด และใช้ในรูป แบบใด เช่นพุท/เจียน ก็จะมีความหมายเหมือนกัน ครั้งแรกที่นักทฤษฎีเสนอ แสดงว่าจะต้องมี “แก่น” บางอย่างอยู่ในความเป็นเรขาคณิตที่ไม่เสื่อมถอย ไป ทำให้คงความเป็นเรขาคณิตที่เหนือเวลาและ สถานที่ แก่นหรือความหมายของสิ่งที่เรียกว่า เเรขาคณิตนี้เอง ที่ชูสเซอร์ลเรียกว่า “ideal object” หรือวัตถุที่ดำรงอยู่ในจิตสำนึกของคนทั่วไปในรูป ของความหมาย ไม่ใช้ในรูปของวัตถุสิ่งของที่ สามารถสัมผัสได้ตรง ๆ

ส่วนวิธีการในการส่งต่อหรือ สืบทอดความ เป็นเรขาคณิต หรือ “ideal object” นั้น ชูส- เซอร์ลเห็นว่า ภาษาเป็นบทบาทอย่างสำคัญ นอกจาก นี้ชูสเซอร์ลยังมีทฤษฎีต่อภาษาคัลลาย ๆ กับทฤษฎี ของแนววิเคราะห์ภาษา “ธรรมชาต” ที่ผู้เขียนกล่าว “ไว้ในหัวข้อที่ 2 คือเห็นว่าคำ ประโยค หรือทฤษฎี ในวิชาเรขาคณิตนั้น ไม่ได้มีความหมายในด้านของ มันเองแต่อย่างใด แต่มีสิ่งที่เรียกว่าความหมายหรือ ความเป็นเรขาคณิตต่างหาก ที่ทำให้สิ่งเหล่านี้เกิด ความถูกต้องและเป็น “ความจริง” ขึ้นมา นอกจาก

ภาษาแล้ว เครื่องมือที่สืบทอดหรือตอกย้ำความเป็นเรขาคณิตในจิตสำนึกของคนทั่ว ๆ ไปที่สำคัญ ได้แก่ การเรียน-การสอนความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิต และคำราพันธุ์ต่าง ๆ ของเรขาคณิต สิ่งเหล่านี้ช่วยหล่อหอดอมให้เกิดความรู้ความเข้าใจในสิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตร่วมกัน ทำให้สามารถสื่อสารกันได้ สามารถพูดเรื่องเดียวกันและพูดเป็นภาษาเดียวกัน คือพูดแบบเรขาคณิต (the univocity of linguistic expression) ฉะนั้น จะเห็นได้ว่า การเรียนรู้สิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตนั้น เป็นเพียงการทำความเข้าใจกับสิ่งที่มีอยู่แล้วและส่งต่อ ๆ กันมา (the ready-made, handed-down) เป็นการฝึกฝนให้เกิดความชำนาญจนสามารถใช้เรขาคณิตเป็นมากกว่า (คล้าย ๆ กับการเรียนรู้ภาษาในที่ต่างๆ ของวิทยาศาสตร์ในหัวข้อที่ 2) หากปราศจากนิติทางประวัติศาสตร์แล้ว เราจะไม่สามารถมองเห็นสิ่งเหล่านี้ นั่นคือ ภาษาเป็นตัวปลูกฝังและการถ่ายทอด ระลึกรู้ของจิตสำนึกที่สำคัญ การสืบทอดหรือผลิตข้ามภาษา โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาษาเขียน ทำให้ ideality กลายสภาพเป็น ideal objectivity หรือความเข้าใจ/การรับรู้ร่วมกัน

ความเข้าใจร่วมนี้มิใช่สิ่งที่ปรากฏให้เห็นอย่างเด่นชัด แต่ตอกตะกอน (sedimentation) อยู่ในจิตสำนึกของเรา²⁹ รอให้ภาษาตามปลูกหรือกระตุนให้ดื่นในรูปของการใช้ การได้ยิน ได้เห็น ทำให้เข้าใจความหมายนั้น ๆ ได้ ภาษาของเรขาคณิตก็เช่นกัน เป็นภาษาที่มี “โครงสร้างความหมาย” (the meaning-structure) ของสิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตเก็บซ่อนไว้/ตอกตะกอน แต่คนที่มีความรู้เรื่องเรขาคณิตสามารถปลูกให้ดื่นหรือกวนสิ่งที่ตอกตะกอนให้มีชีวิตขึ้นมา

ใหม่ได้ทุกครั้งที่มีการพูด/ศึกษา/ใช้เรขาคณิต ความเข้าใจร่วมที่ถูกบรรจุไว้ในระดับของจิตสำนึกนี้เอง ที่ทำให้ไม่มีความจำเป็นต้องสืบค้นกลับไปหาแหล่งต้นของสรรพสิ่ง เพียงแต่กวนสิ่งที่ตอกตะกอนขึ้นมาใช้ก็พอแล้ว นอกจากนี้การกลับไปหาแหล่งต้นอาจริง ๆ ก็เป็นสิ่งที่ไม่สามารถกระทำได้ เนื่องจากเรื่องของความหมายนั้น เป็นเรื่องของการขึ้นต่อ กันหรือสัมพทธภาพ กล่าวคือความหมายแต่ละความหมาย “ไม่ได้อยู่” ได้ด้วยตัวของมันเอง แต่ต้องขึ้นกับความหมายที่มีมาก่อนหน้าเป็นขั้น ๆ ลดหลั่นกันไป ยิ่งไปกว่านั้น ความหมายในปัจจุบันก็เป็นฐานของความหมายที่จะเกิดขึ้นในอนาคตอย่างไม่มีที่สิ้นสุด (p. 359) ฉะนั้น ในที่ต่างๆ ของสูสเซอร์ลจึงไม่มีสิ่งที่เรียกว่า ปราการหลักอันใดอันหนึ่งที่มีความสมบูรณ์ในตัวเอง แต่ต้องอิงสิ่งที่มีมาก่อนหน้าเสมอเพื่อความหมาย/ความเข้าใจ นั่นคือฐานหรือปราการหรือต้นคอในที่ต่างๆ ของนักปรากฏการณ์วิทยา “ไม่ใช่วัตถุทางรูปธรรมแต่เป็นเรื่องของความหมายที่ไม่รู้จบมากกว่า กล่าวโดยสรุปลักษณะเด่น 2 ประการที่ทำให้เรขาคณิต สามารถดำรงอยู่อย่างต่อเนื่องเป็นเวลานาน ได้แก่ ประการแรก ลักษณะเฉพาะทาง ตระรักษ์ของเรขาคณิต (the peculiar “logical” activity) ซึ่งแสดงออกมาในรูปของภาษาแบบเรขาคณิต และก่อให้เกิดเอกลักษณ์ของความเป็นเรขาคณิตขึ้นมา ชูสเซอร์ล ไม่ได้ใช้ตระรักษ์ในความหมายที่หมายถึงความเป็นเหตุ-เป็นผล และความน่าเชื่อถือของประโยชน์/ภาษาของเรขาคณิตที่อิงประโยชน์ที่มีมาก่อนหน้า โดยยอมรับว่าประโยชน์ที่มีมาก่อนหน้าถูกต้อง เป็นสิ่งที่เห็นจริงแล้วทำให้

สามารถพูดเรื่องต่อ ๆ ไปได้ แต่ซึ่งให้เห็นถึงลักษณะเฉพาะทางตระรากของเรขาคณิตว่าอยู่ที่กระบวนการในการสร้างหรือแปลงสิ่งที่เป็นความคิด-การรับรู้เฉพาะตัว (ideality) ให้เป็นความคิด-การรับรู้ร่วมของคนทั่ว ๆ ไป (ideal object) เพื่อสามารถส่งต่อ ๆ กันได้ จะนั้น สิ่งที่ทำให้เรขาคณิตคงอยู่มาได้อย่างต่อเนื่องก็คือตระรากชนิดนี้นั่นคือ ความสามารถในการผลิตและส่งต่อความเข้าใจร่วมเกี่ยวกับเรขาคณิตหรือ ideal object นั่นเอง

ลักษณะเด่นประการที่สอง ที่ทำให้เรขาคณิตดำรงสืบต่อมาได้อย่างยาวนานได้แก่ โครงสร้างในการรับรู้ที่มีลักษณะเฉพาะของเรขาคณิตเอง กล่าวคือ เป็นการรับรู้ในระดับของจิตสำนึก (the ideal cognitive structure/consciousness) ไม่ใช่ในระดับของประสบสัมผัสโดยตรง (sense-experience) นั่นคือ ความเป็นเรขาคณิตดำรงอยู่จริงในจิตสำนึกของคนทั่ว ๆ ไป กลไกสภาพไปเป็น ideal objectivity และการจะเข้าใจเรขาคณิตได้ก็คือการระลึกรู้ ในรูปของการสะท้อนกลับจากภายในดังที่ได้กล่าวมาแล้ว กล่าวอีกนัยหนึ่ง สิ่งที่เรขาคณิตสืบทอดและส่งต่อไม่ใช่พยานหลักฐานเอกสารหรือภาษาแบบเรขาคณิตแต่อย่างใดทั้งสิ้น แต่เป็นความหมายที่ห่อหุ้มหรือประกอบกันขึ้นเป็นเรขาคณิตมากกว่า ตระรากด้วย ๆ ในรูปของประโยคและภาษาแบบเรขาคณิต เป็นเพียงการตอกย้ำความหมายนี้ให้เข็งแกร่งยิ่ง ๆ จึ้น จนกลไกสภาพเป็นความจริง เป็นที่ยอมรับของคนทั่วไป เป็นสิ่งที่เห็นจริงแล้วในตัวเอง (self-evidence)

จากที่กล่าวมาทั้งหมดเกี่ยวกับการศึกษา

ประวัติศาสตร์แบบปรากฏการณ์วิทยาผ่านการศึกษา สิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตนั้น ทำให้เราเห็นว่า ประการแรก สิ่งที่เรียกว่าวิทยาศาสตร์อย่างเรขาคณิต คือไม่แตกต่างไปจากเรื่องของวัฒนธรรม เป็นเพียงเจต-ชนิดหนึ่งเท่านั้น จะดังกันก็เพียงว่าวิทยาศาสตร์มักอ้างเสมอว่า เป็นการศึกษาความจริง ข้อเท็จจริงที่สามารถพิสูจน์/อ้างอิงกับโลกแห่งความเป็นจริงได้ แต่ชูเซอร์ลแสดงให้เห็นว่า การกล่าวอ้างของวิทยาศาสตร์นั้น ไม่จำเป็นต้องเป็นจริงเสมอไป เพราะหากเราสืบย้อนกลับไป เมื่อตนกับที่ชูเซอร์ลกระทำกับสิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตแล้ว จะพบว่าวิทยาศาสตร์โดยตัวของมันเอง มิใช่เรื่องธรรมชาติหรือจริงแท้ต่ออย่างใด แต่เป็นผลผลิตทางปัญญาหรือความคิดของมนุษย์ทั้งสิ้น เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงหลีกเลี่ยงมิได้ทางประวัติศาสตร์ในการรับรู้ของเรา (the historical horizon) ไปไม่ได้ และการที่จะเข้าใจความเป็นประวัติศาสตร์ (historicity) ของวิทยาศาสตร์ คือไม่มีทางอื่นนอกจากใช้วิธีการ สืบย้อนกลับไปหาต้นตอที่เป็นความรู้ก่อนหน้าวิทยาศาสตร์เท่านั้น

ประการที่สอง ประวัติศาสตร์แบบปรากฏการณ์วิทยาของชูเซอร์ล ไม่ใช่เรื่องของการกลับไปหาต้นตอ หรือแหล่งกำเนิดหรือสาเหตุของสรรพสิ่งโดยตรง (เพราะไม่มีประโยชน์และกระทำไม่ได้) แต่เป็นการศึกษากระบวนการทางประวัติศาสตร์ ที่สร้างความหมายของสรรพสิ่งขึ้นในจิตสำนึกของคนเรา จะนั้น การเข้าใจสิ่งใดก็ตามในกระบวนการของสำนักปรากฏการณ์วิทยา หมายถึงการเข้าใจกระบวนการทางประวัติศาสตร์ในการสร้างสิ่งนั้น ๆ จึ้นในระดับการรับรู้ที่จิตสำนึกของเรา การ

เข้าใจเป็นเรื่องของความหมายมากกว่าเรื่องของข้อเท็จจริง ในทำนองเดียวกัน การจะเข้าใจประวัติศาสตร์ จึงจำเป็นต้องเข้าใจที่โครงสร้างภายในที่เป็นตัวกำหนดหรือสร้างความหมายให้เกิดขึ้นแก่สิ่งที่เรียกว่า “ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์” อีกต่อหนึ่ง (the inner structure of meaning) ลำพังข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์เฉย ๆ ไม่มีความหมายอะไร จะมีความหมายก็ต่อเมื่อมีโครงสร้างภายในกำหนดให้มีความหมายขึ้นมา และการศึกษาเพื่อหาโครงสร้างของความหมายนี้เองที่ชูสเซอร์ล็อกอ้วว่าเป็น “ศาสตร์ที่เข้มข้น” ของวิธีการหาความรู้แบบประภากลวิทยาของเขา เพราะเป็นการศึกษาที่แก่น หรือรากเหง้าของสรรพสิ่งเลยที่เดียว ชูสเซอร์ล็อกเรียกว่า “the concrete, historical a priori” และถือเป็นการศึกษา “ศาสตร์ของวิทยาศาสตร์” (the science of science) อีกต่อหนึ่ง

ประการที่สาม ประวัติศาสตร์แบบประภากลวิทยาบอกเราว่า ทุกอย่างที่เราอ้างว่ารู้นั้นไม่ว่าจะเป็น วิทยาศาสตร์หรือมนุษยศาสตร์ จริง ๆ แล้วเป็นเรื่องของการรับเอาบรรดาความรู้ที่มีมาก่อนหน้าทั้งสิ้น เป็นการรับโดยไม่ได้ด้วยคำณ รับมาในรูปของสิ่งที่เห็นจริงแล้ว สิ่งที่คุ้นเคย เชยชิน (always already know) เพราะฉะนั้น การรู้ของคนเราจะเป็นการเลือกรู้/เลือกรับ(knowing as horizon-certainty) ส่วนการจะเลือกรับ/ไม่รับสิ่งใด จำเป็นต้องมี “กรอบ” บางอย่างกำหนดไว้ล่วงหน้า เพื่อที่จะสามารถบอกได้ว่าอะไรคือสิ่งที่รู้ หรือควรรู้ อะไรถือว่ามีความหมาย เป็นต้น และกรอบที่ว่านี้เองที่เป็นหลักประกันแก่เราว่า สิ่งที่

เราพูด/สิ่งที่เราเข้าใจ เป็นสิ่งเดียวกันทำให้สื่อสารกันรู้เรื่อง ส่งต่อ ๆ กันมานานหลายเป็นสิ่งที่เห็นจริงแล้ว เกิดความแน่นอนและมั่นใจ ไม่ว่าจะพูดกีครังกี่หนน ก็มีความหมายเจ้าใจกันได้เหมือนการพูดครั้งแรก

ประการสุดท้าย การศึกษาประวัติศาสตร์แบบประภากลวิทยาของชูสเซอร์ล็อกทำให้เราเห็นว่า แม้แต่ศาสตร์อย่างเรขาคณิตก็หลีกหนีไม่พ้นเรื่องของ อดีตและความล้ำเอียง (presuppositions) กล่าวคือ บรรดาวรูปทรงต่าง ๆ และความคิดแบบเรขาคณิตนั้น ตั้งอยู่ได้ก็ตัวการยอมรับในกรอบของเวลาและสถานที่ที่เราคุ้นเคย (space-time) รูปทรงที่จะถือว่าเป็นเรขาคณิตได้ต้องประกอบไปด้วยเอกลักษณ์ และคุณสมบัติเฉพาะบางอย่าง เช่น ต้องมีรูปร่างสามเหลี่ยม สี่เหลี่ยม วงกลม ฯลฯ (spatiotemporal shapes) ขณะเดียวกันรูปทรงเหล่านี้ต้องมีคุณสมบัติบางอย่างประกอบ เช่น เรียบ-หยาบ, หนัก-เบา, หรือมีสีต่าง ๆ เป็นต้น ความเป็นเรขาคณิตทำให้ต้องเลือกเน้นเฉพาะรูปร่าง-รูปทรงบางประเภทเท่านั้น เช่นผิวน้ำ (surface) ก็จะเน้นผิวน้ำแบบเรียบ เป็นมุ่งหรือเป็นเหลี่ยม และในแต่ละประเภทก็จะเลือกเน้นเฉพาะพิเศษลงไปอีก เช่นถ้าเป็นเส้นก็จะเน้นที่เส้นตรงเป็นหลัก เหตุผลที่อยู่เบื้องหลังการเน้นเหล่านี้ก็คือ ช่วยให้สามารถวัดได้สะดวกและง่ายขึ้น

ในเรื่องของการวัดก็เช่นกัน ชูสเซอร์ล็อกให้เห็นว่ามนุษย์รู้จักและใช้การวัดมานานแล้ว แม้จะยังไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเรขาคณิตก็ตาม เทคนิคการวัดและรูปทรงต่าง ๆ มีมาก่อนหน้าเรขาคณิต เป็นแบบที่ชูสเซอร์ล็อก พูดเสมอ ๆ ว่า “always and

already there” (p. 372, ว่าด้วยเรื่องที่เราได้บอധมากในงานเขียนของ แคริคต้า) มีฉันนั่นมนุษย์ก่อนหน้าเรขาคณิต ก็คงไม่สามารถถอดรหัสร่องรอยและวัดสิ่งต่าง ๆ ได้เลย และหากไม่มีความรู้ก่อนหน้าเรขาคณิตก็คงไม่มีการถอดรหัสร่องรอย เช่นกัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง ชูสเซอร์ลพุดคล้าย ๆ กันว่า (p. 372) “การรู้” คือการเข้าไปปัจจุบัน/กระทำความรุนแรงกับสิ่งที่อ้างว่ารู้ ทำนองเดียวกันกับนักคิดแห่งสำนักหลังยุคโครงสร้างนิยม (post-structuralism) อย่าง เช่นฟูล์โกชูสเซอร์ลพุด เขาว่า การรู้คือการเข้าไปกระทำความรุนแรงต่อสิ่งที่เราอ้างว่ารู้ในรูปของวากกรรมว่าด้วยเรื่องนั้น ๆ³⁰ เพียงแต่ว่าชูสเซอร์ลพูดไม่ได้มองการจัดการกับสิ่งที่อ้างว่ารู้ในรูปของวากกรรม (discourse) แต่มองว่าเป็นการกระทำการของจิตสำนึกที่สืบทอดและส่งต่อภัณฑ์ในรูปของ ideal object เช่น เเรขาคณิตสามารถจัดการกับเรื่องของการวัดและรูปทรงต่าง ๆ จนกลายเป็นสิ่งที่เรียกว่า รูปทรงแบบเรขาคณิต การวัดแบบเรขาคณิต ฯลฯ และท้ายที่สุดกลายเป็นวิธีคิด/ วิธีมองโลกเกี่ยวกับรูปทรงและการวัดเพียงแบบเดียวในการรับรู้ของมนุษย์ คือ แบบของเรขาคณิต เท่านั้น

วิธีการหาความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของชูสเซอร์ล ได้รับการถ่ายทอดสู่การศึกษาสังคมศาสตร์ผ่านงานของอลเฟร็ด ชูทซ์³¹ ในรูปของการศึกษาสังคมวิทยาแนวปรากฏการณ์วิทยา (a phenomenological sociology) กล่าวคือศึกษาความหมายของการกระทำการของคนในสังคมว่าการกระทำการที่นั้น ๆ มีความหมายต่อตัวผู้กระทำการอย่างไร มิใช่ต่อตัวผู้ศึกษาหรือนักสังคมศาสตร์ โดยชูทซ์ให้ความสนใจกับสิ่งที่เรียกว่าการรับรู้ร่วม/การเข้าใจ

ร่วม ของคนในสังคม (typification) ในฐานะที่เป็นกรอบหรือมาตรฐานที่คนในสังคมใช้ทำความเข้าใจโดยรอบตัว เป็นการรับรู้ร่วมที่เราคุ้นเคยและยอมรับจนไม่ติดใจสักอย่างใด กล้ายเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตประจำวันของคนในสังคมไป การให้ความสำคัญกับความหมายของการกระทำ จากจุดยืนหรือมุมมองของผู้กระทำการ ได้รับการสนับสนุนโดยชาาร์โอล การฟิงเกิล (Harold Garfinkel) นักสังคมวิทยาชาวอเมริกันในรูปของวิธีการศึกษาที่เรียกว่า Ethnomethodology³² ส่วนหัวใจของวิธีการศึกษาแบบนี้อยู่ที่การให้ความสำคัญกับการทำความเข้าใจ สามัญสำนึกของคนในสังคมว่า ในการดำเนินชีวิตประจำวันของคนในสังคมนั้น มีวิธีการทำความเข้าใจหรือจัดการโดยรอบตัวได้อย่างไรบ้าง

ความเป็นนักประภากูรการณ์วิทยาของชูทซ์ และของการฟิงเกิลอยู่ที่การให้บทบาทกับผู้ที่ถูกศึกษาในฐานะที่เป็นผู้กระทำ (social actor) หรือผู้สร้างความหมาย (intending subject) เช่น ในฐานะผู้เล่าเรื่อง หรือผู้ดำเนินเรื่องอย่างกรณีของแอ็กเนส (Agnes) ในงานของการฟิงเกิล³³ ว่ามีวิธีการในการทำความเข้าใจ หรือสร้างความชอบธรรมให้กับการกระทำในชีวิตประจำวันอย่างไรบ้าง หรือการให้เด็กยกบนพูดถึงความเข้าใจของตัวเองเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “สันติภาพ” ในรูปของ การเขียนเรียงความอย่างงานของชัยวัฒน์³⁴ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม วิธีการศึกษาสังคมวิทยาแบบปรากฏการณ์วิทยาของชูทซ์ และวิธีการศึกษาแบบ Ethnomethodology ของการฟิงเกิล โดยภาพรวมแล้วยังมีลักษณะค่อนข้างแข็งทื่อและไม่ให้ความสำคัญกับ “ความเป็นประวัติศาสตร์” (his-

toricity) ของสิ่งที่ศึกษาอย่างน่าพอใจเท่ากับงานของชูสเซอร์ล การฟิงเกิลเองสนใจเพียงเรื่องแค่นั้น ๆ ว่าคนเรียนวิธีการจัดการกับปัญหาต่าง ๆ ในชีวิตประจำวันได้อย่างไรเท่านั้น

นอกจากการให้ความสำคัญกับความเป็นประวัติศาสตร์ของสิ่งที่ศึกษาแล้ว ความโดดเด่นอีกประการหนึ่ง ของวิธีการทางความรู้แบบ pragmatics คือการนิยมอยู่ที่การนำไปสู่แนวความคิดเรื่องการเข้าร่วมหรือการเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของเหตุการณ์/การกระทำ (empathy) โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเข้าร่วมในระดับของจิตสำนึก ว่าผู้กระทำมีความรู้สึกนึกคิดอย่างไร ประเด็นเรื่องการเข้าร่วมของวิธีการทางความรู้แบบ pragmatics นี้ เผยแพร่ให้เห็นว่า มีความสำคัญอย่างมากต่อวิธีการศึกษาของวิชาปรัชญาศาสตร์ เพราะแนวความคิดเกี่ยวกับการมีส่วนร่วมทางการเมืองของวิชาปรัชญาศาสตร์นั้น ยังมีลักษณะที่นักปรัชญาศาสตร์เป็นผู้กำหนด เช่นการกระทำการนิติได้ จึงจะถือว่าเป็นการมีส่วนร่วมทางการเมือง (political participation) และยอมรับได้ แทนที่จะให้ผู้แสดงหรือผู้กระทำด้วยจริงทางการเมืองเป็นผู้กำหนด เป็นต้น นั่นคือความคิดเกี่ยวกับการมีส่วนร่วมทางการเมืองในวิชาปรัชญาศาสตร์ ยังเป็นเพียงส่วนหนึ่งของเทคนิคทางวิทยาการของอำนาจในสังคม เป็นเทคนิคในการควบคุมทางสังคมอีกด้านหนึ่งเท่านั้น

ส่วนข้อนอกพร่องต่าง ๆ ของวิธีการทางความรู้แบบ pragmatics ที่ประมวลได้ดังนี้ ประการแรก ข้ออ้างหลักของสำนัก pragmatics-วิทยาที่ว่า จะสร้างวิธีการทางความรู้แบบที่ไม่ติดคีดกับอะไรทั้งสิ้นนั้น (presuppositionlessness)

ในตัวของมันเองนอกจากจะทำไม่ได้แล้ว ยังถือได้ว่าเป็นการขัดติดที่ยิ่งใหญ่ประการหนึ่ง (the greatest presupposition) ประการที่สอง วิธีการทางความรู้แบบ pragmatics นี้มีลักษณะของการย่อส่วนอยู่ เช่นกัน กล่าวคือ มองทุกอย่างว่าเป็นเรื่องของการกระทำของจิตสำนึกของมนุษย์ จิตสำนึกเป็นแหล่งที่มาของบรรดาความรู้-ความหมายต่าง ๆ ของคนเรา ไม่มีที่ว่างให้กับสิ่งที่เรียกว่า “จิตไร้สำนึก” (the unconscious) ซึ่งสำนักโครงสร้างนิยม (structuralism) ให้ความสำคัญอย่างมาก ไม่มีสิ่งใดอยู่นอกเหนือการรับรู้ของจิตสำนึกของมนุษย์เลย ยิ่งไปกว่านั้น การให้ความสำคัญกับจิตสำนึกอย่างมาก ทำให้สำนัก pragmatics วิทยาจะให้ความสำคัญกับเรื่องของความหมายอย่างมาก แต่สิ่งที่เรียกว่า “ความหมาย” ของสำนัก pragmatics นี้ ไม่ใช่สิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาอย่างที่สำนักหลังบุคคลโครงสร้างนิยมมอง แต่เป็นเรื่องของการสืบทอดและส่งต่อ กันมานานกว่า ประการที่สาม แม้จะให้กิลิทิชกับมนุษย์อย่างมาก แต่มนุษย์ในที่สุดจะเป็นสำนัก pragmatics วิทยากลับเป็นมนุษย์ที่ไม่มีสมองที่จะคิด/จะสามารถว่า กระทำการต่าง ๆ ด้วยเหตุผลใด มีแต่มองหาความหมายของการกระทำที่สืบทอดและส่งต่อ ๆ กันมาเท่านั้น ไม่มีเรื่องของอำนาจ ผลประโยชน์ ความขัดแย้ง คุณค่า ฯลฯ และไม่สนใจเรื่องของผลลัพธ์/

ผลกระทบจากการกระทำนั้น ๆ แต่อย่างใด บริการที่ห้า การเน้นให้ผู้ศึกษามองปัญหาจากสายตาของผู้ที่อยู่ในปัญหา โดยการจุ่มตัวลงไปในเหตุการณ์นั้น บางครั้งดูไม่ค่อยสมจริง เนื่องจากว่าเรื่องของการเข้าใจ ไม่ใช่เรื่องของการเข้าไปร่วมอยู่ในเหตุการณ์ เพราะจะทำให้เกิดอคติหรือความล้าเอียงได้ง่าย ๆ แต่เป็นเรื่องของการมองปัญหาจากสายตาอกของผู้ที่ไม่มีส่วนได้เสียอันจะทำให้เห็นอะไรได้ถูกว่าคนที่อยู่ในเหตุการณ์ก็ได้นั่นคือเรื่องของความเข้าใจเป็นเรื่องของการกระทำซ้ำ (re-enact) มากกว่า การกระทำ (enact) กล่าวคือเป็นการทำความเข้าใจผ่านกรอบ หรือมาตรฐานต่าง ๆ ของสังคม ยิ่งไปกว่านั้น หากมองจากทรรศนะของนักทฤษฎีแนววิพากษ์สังคมแล้ว สิ่งที่ชูทธ์ เรียกว่า การเข้าใจหรือการรับรู้ร่วมมั่นนั้น ไม่ใช่เป็นการสร้างข้อมูลสำนึกร่วมกัน แต่เป็นการตอกย้ำกันว่า สามารถและอุดมการณ์หลักในสังคมมากกว่า สามารถในสังคมเพียงแค่สืบทอดและรับต่อ ๆ กันมาโดยไม่รู้สึกตัว (the unconscious)

ประการสุดท้าย และเป็นเรื่องที่ผู้เขียนเห็นว่ามีความสำคัญมากก็คือว่า นักปราชญาระบุวิทยา เองก็ไม่แตกต่างอะไรไปจากบรรดานักวิชาการสำนักอื่น ๆ เท่าไนดัก คือยังมองไม่เห็นบทบาทของตัวเองในฐานะที่เป็นผู้เขียนหรือผู้แต่ง (author-function)³⁵ แม้จะเน้นหรือให้ความสำคัญกับตัวผู้กระทำอย่างมากก็ตาม กล่าวคือ ในที่สุดแล้ว นักวิชาการที่ใช้วิธีการศึกษาแบบปракtyak ยังเป็นนักวิชาการอยู่ในความหมายที่ว่า ในที่สุดแล้ว จะเป็นผู้มีอำนาจสุดท้ายในการนำเสนอเรื่องที่ตัวเองศึกษา ไม่ว่าจะเป็นในรูปงานเขียนหรือรูปแบบ

อื่น ๆ ก็ตาม และในการนำเสนอเรื่องที่บทบาทของนักวิชาการในฐานะผู้แต่งหรือผู้เขียน จะปรากฏให้เห็นอย่างเด่นชัด มีอำนาจอย่างชัดแจ้ง (แฉ่แมกไม่นิยมพุดถึงกัน) ที่จะสอดแทรก เพิ่มเติมหรือตัดตอนสิ่งใดก็ได้ ดังเช่นงานศึกษาเรื่องแล็กเนสของฟิงเกิล หรือการศึกษาความคิดของเด็กยากจนของชัยวัฒน์ เป็นต้น แม้จะให้ดาวแล็กเนสหรือเด็กยากจนในชนบทไทย เป็นคนเล่าเรื่อง/ดำเนินเรื่อง แต่ในที่สุดการฟิงเกิลและชัยวัฒน์ ก็ทำหน้าที่เป็นผู้เขียน/ผู้กำกับเรื่องอีกด้วย

ยิ่งไปกว่านั้น หากพิจารณาในระดับของจิตไร้สำนึก (the unconscious) อย่างที่นักทฤษฎีแนวโครงสร้างนิยม (structuralism) นิยมกระทำแล้ว³⁶ สิ่งที่การฟิงเกิลกระทำ--การเลือกศึกษาเรื่องราวของประเทศไทย ที่ซึ่งแล็กเนสที่ต้องการผ่านตัวเปล่งเศเป็นผู้หญิง--ก็เป็นเพียงการตอกย้ำความเป็นปกติทางเพศในสังคมที่ขาอยู่ คือสังคมที่มีเพียงสองเพศ (ชาย/หญิง) ไม่มีเพศอื่น เป็นเพียงการใช้ความผิดปกติทางเพศเพื่อตอกย้ำความเป็นปกติทางเพศในสังคมเท่านั้น จึงเป็นเพียงการตอกย้ำอุดมการณ์หลักในสังคมให้แข็งแกร่งขึ้น ในกรณีของชัยวัฒน์ ก็เช่นกัน แม้จะพยายามให้เด็กยากจนในชนบทพุดถึงสันติภาพในทรรศนะของเด็กเอง แต่ชัยวัฒน์ก็ยังไม่สามารถสังเคราะห์ภาพลักษณะเฉพาะที่ตัว/ตัวด้าน (typification) ของสิ่งที่เรียกว่า “เด็ก” ในระดับของจิตไร้สำนึกของเข้าไปได้ กล่าวคือ แม้จะให้เด็กพูด แต่ถ้าหากเด็กคนใด “พูดมาก” หรือ “เกิน” ไปจากสิ่งที่ภาพลักษณะเฉพาะที่ตัว/ตัวด้านของสิ่งที่เรียกว่า “เด็ก” อนุญาติให้พูด ก็จะได้รับการตัดสินจากชัยวัฒน์ใน

ฐานะผู้แต่งว่า เด็กคนนั้น ๆ มีความคิดที่ “ก้าวข้าม”
“ต้องนิยม” หรือ “อัศจรรย์” (ดูหน้า 75 เป็นต้น)
เลยทีเดียว นั่นคือ ในระดับของจิตใจสำนึกแล้ว
ชัยวัฒน์ยังมีภาพลักษณ์เฉพาะที่ด้วยตัว/ด้วยด้าน
ของสิ่งที่เรียกว่า “เด็ก” และ “คิดแบบเด็ก” ออยู่

การจะเข้าใจ หรือมองเห็นบทบาทของตัว
เองในฐานะที่เป็นผู้เขียน/ผู้แต่งนั้น เรามีความ
จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องออกจากอารีตการหาความรู้
แบบของสำนักปรากฏการณ์วิทยา และของสำนัก
ประจักษ์นิยมที่มองว่า ความรู้/ความหมายเป็น
เรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างตัวผู้ศึกษา กับสิ่งที่ศึกษา¹
ไปสู่อารีตการหาความรู้แบบอื่น ๆ เช่น แนวของ
สำนักที่เรียกว่า “ศาสตร์แห่งการตีความ”
(hermeneutics) หรือแนวของสำนักหลังยุค
โครงสร้างนิยม ที่ให้ความสนใจกับความยุ่งยากสับสน
ซับซ้อนของสิ่งที่เรียกว่า “ตัวบท” (text) ในฐานะที่
เป็นแหล่งที่มาของความหมายและความรู้ ไม่ใช่
ตัวผู้ศึกษาหรือสิ่งที่ถูกศึกษาอีกด้วยไป.

ธันวาคม 2538

เชิงอรรถ

1. รายละเอียดของปัญหาและความยุ่งยากสับซับช้อนในการสร้างคำอธิบายเชิงเป็นเหตุ-เป็นผลกันนี้ได้รับการพิจารณาอย่างลึกซึ้งและอย่างน่าสนใจยิ่งในงานของ R.N.Hanson, Patterns of Discovery (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), pp. 50–69.

2. ด้วยเหตุนี้ สำนักประจักษ์นิยมจึงมีชื่อเรียกอีกอย่างว่า “สำนักประสบการณ์นิยม” ดูรายละเอียดในวิทย์ วิศวทเวทัย, ปรัชญาทั่วไป (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อักษรเจริญทัศน์, 2525); บทที่ 6 และสรุยุทธ ศรี-วรรณ, “ทางต้นของปรัชญาวิทยาศาสตร์สำนักประจักษ์นิยม,” วารสารธรรมศาสตร์ 17/2 (ม.ค. 2534), หน้า 45–57 ซึ่งมีความสับซับช้อนและมีความเป็น “เทคนิค” มากกว่า

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

4. ดู Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations trans. G.E.M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1963) งานยุคแรก ๆ ของวิทเกนส్ตัตน์ มีส่วนอย่างสำคัญในการจุดประกายความคิดเรื่องภาษาว่าเป็นภาพสะท้อนของโลกแห่งความเป็นจริง (the referential theory of language) แต่ในงานยุคหลังของเขามีเพิ่มเติมอย่างสิ้นเชิง

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

6. ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Doyal and Harris ในเชิงอรรถที่ 3

7. โคลด แลวี-สเตรลล์ (Claude Levi-Strauss) นักมานุษยวิทยาชาวฝรั่งเศสที่มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักกันอย่างมากคนหนึ่ง เป็นผู้ริเริ่มวิธีการศึกษาคำอุปมาอุปมัย (metaphor) ที่ใช้ในการอธิบายอาหาร เช่น สุกดิบ, สด-เน่า ในฐานะที่เป็นกรอบความคิดชุดหนึ่ง เพื่อทำความเข้าใจวิถีชีวิตของคนในสังคมดังเดิมได้อย่างน่าสนใจยิ่ง 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. งานหลักของอสตินได้แก่ 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) นอกจากบุคคลเหล่านี้แล้ว แอนเดอร์สันกับคณะเห็นว่า กิลเบอร์ท ไรล์ (Gilbert Ryle) ก็มีส่วนอย่างสำคัญต่อพัฒนาการของแนววิเคราะห์ภาษาฯ “ธรรมชาตा” 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) ในขณะที่สำนักประจักษ์นิยมมุ่งหลังอย่างพอเปอร์ หันไปหาเรื่องของการพิสูจน์ว่าผิด, ประการที่สอง สำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะให้ความสำคัญกับเรื่องของภาษาอย่างมาก แต่เป็นความสนใจในตรรกะของภาษามากกว่าการใช้จริงอย่างสำนักแนววิเคราะห์ภาษาฯ “ธรรมชาตा” ความสนใจในตรรกะของภาษาของสำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะ นำไปสู่แนววิเคราะห์ภาษาอีกแนวหนึ่งที่เรียกว่า the analytical philosophy ซึ่งสนใจ ศึกษาภาษาแบบทางการหรือภาษาเทคนิค-วิชาการ (the formal language) อย่างเข่นตรรกะ และ คณิตศาสตร์ มากกว่าภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวัน (the ordinary language)

อนึ่งผู้เขียนเห็นสมควรกล่าวไว้ในที่นี้ด้วยว่า ยังมีแนววิเคราะห์ภาษาอีกแนวหนึ่งซึ่งเป็นที่นิยมศึกษากันอย่างมากในยุโรป เป็นแนววิเคราะห์ที่ได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจากการนักภาษาศาสตร์ชาวสวิสชื่อ เฟอร์ดีนาณ เดอ โซซู (Ferdinand de Saussure) ที่เสนอว่าความหมายของภาษาอยู่ที่ ความแตกต่างระหว่างคำ (difference) เช่น “แดง” เป็นแดงได้เนื่องมาจากแตกต่างไปจาก “แมลง” “แกง” หรือ “แซง” เป็นต้น ผู้เขียนจะกล่าวถึงแนวความคิดของโซซูในรายละเอียด เมื่อพูดถึงวิธีการหากความรู้ของสำนักโครงสร้างนิยม (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. ดูด้วยอ่านของความพยายามที่จะศึกษารัฐศาสตร์/การเมืองในระดับที่ “อยู่เหนือการเมือง” ได้ จากร้านที่นำเสนอด้วยชื่อของ 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). นอกจากนั้นแล้ว งานหลัก ๆ ของสุสเซอร์ลประกอบไปด้วย 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)

งานของสุสเซอร์ลส่วนใหญ่อ่านเข้าใจยาก เนื่องจากเรื่องต่าง ๆ ที่เขากล่าวมายังคงเป็นกระบวนการสร้างความหมายของจิตสำนึกของคนเราต่อโลกรอบตัว เป็นเรื่องที่อยู่นอกเหนือการรับรู้ของคนทั่ว ๆ ไป เพราะเป็นเรื่องที่เราคุ้นเคยกับมันจนไม่คิดจะสนใจหรือตั้งคำถาม เมื่อเป็นเช่นนี้ ผู้เขียนเห็นว่างานรวมบทความต่อไปนี้จะมีประโยชน์และช่วยให้เราเข้าใจวิธีการทางความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาของสุสเซอร์ลได้ดีที่สุด: 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. ในท้ายหนังสือรวมงานเขียนของอลเดร์ด ชูฟซ์ที่แก้เนอร์เป็นบรรณาธิการ มีประมวลคำคัพพ์ หรือแนวความคิดหลัก ๆ ของวิธีการทางความรู้แบบปรากฏการณ์วิทยาไว้ได้ค่อนข้างน่าสนใจและเป็นประโยชน์, 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 ผู้เขียนจะใช้ฉบับที่ปรากรูปในหนังสือที่ Zaner and Ihde เป็นบรรณาธิการ
28. مار์ค แดริดา นักปรัชญาคนสำคัญในยุคปัจจุบัน ยอมรับความสำคัญของงานขึ้นนี้ในการสอนปกป้อง เพื่อรับปริญญาดุษฎีบัณฑิตทางด้านปรัชญาของเขาก่อนมหาวิทยาลัยปารีส วิทยาเขตchorreron เมื่อวันที่ 2 มิถุนายน 1980 พร้อมที่ให้เห็นถึงความจำเป็นที่จะต้องเขียน “บทนำ” ขนาดยาวให้กับงานขึ้นนี้ ด้วย, 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 สามารถเลือนหายไปได้ และการรับรู้ในระดับของจิตสำนึก (consciousness) ซึ่งเป็นการรับรู้ที่ผังແນ่น แตกต่างกัน แต่สามารถปลูกหรือเรียกมาใช้ได้ อย่างเช่นการรับรู้เรื่องเรขาคณิตในหมู่นักคณิตศาสตร์และผู้ที่มีความรู้ในเรื่องเรขาคณิต
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. สำหรับผู้ที่สนใจความคิดของฟูโก้ อาจดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน ไซรัตน์ เจริญสินโอพาร, “หากกรรมกับการพัฒนา,” วารสารธรรมศาสตร์ 21/2 (พฤษภาคม–สิงหาคม 2538).
31. ดู Alfred Schutz, ในเชิงอรรถที่ 21 แนวความคิดของชูทซ์ได้รับการรวมไว้ในรูปของหนังสือรวมบทความของเขาร่วมกับที่ 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 ของการพิงเกิลหาดได้ใน ไซรัตน์ เจริญสินโอพาร, “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. ดูชัยวัฒน์ สถาอานันท์, สันดิગภาพกับความคิดของเต็กญาจัน (กรุงเทพฯ: สมาคมลังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 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 ภัทรกุลวนิชย์, “ความหมายเชิงโครงสร้างของหลังเที่ยงคืน,” สารคดี 101/9 (กรกฎาคม 2536) นน. 174–176 และ 102/9 (สิงหาคม 2536) นน. 162–164.